

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 317-346

**Kādî Beyzâvî ve Zemaşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına
Molla Gürânî'nin Tenkitleri**

*Mollâ Gūrānî's Commentary Criticism of Qāḏî and Zamakhsharî on Their
Interpretations of Fâtiḥa and Baqara Sûras*

Kutbettin Ekinci

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Ü., İslamî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Mardin Artuklu Univ, Fac of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Mardin, Turkey

kutbettinekinci@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5772-8340

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 317-346

Atıf/Cite as: Ekinci, Kutbettin. “Kādî Beyzâvî ve Zemaşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri = Mollâ Gūrānî's Commentary Criticism of Qāḏî and Zamakhsharî on Their Interpretations of Fâtiḥa and Baqara Sûras”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 317-346.

<https://doi.org/10.18505/cuid.385982>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Kādī Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gūrâñî'nin Tenkitleri

Öz: Bu çalışmada Osmanlı tefsir ulemâsından Molla Gūrâñî'nin (ö. 813/1488), Kādî (ö. 685/1286) ve Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) yaptığı eleştiriler konu edinildi. Onun bu eleştirilerinde, yazdığı “Ġâyetü'l-emânî” adlı elyazması tefsirindeki Fâtiha ve Bakara sûreleri örnek olarak seçildi. Gūrâñî'nin bu iki müfessire eleştirileri çoğunlukla dil, kıraat, kavramsal anlamlar konularında ve âyet te'villerinde katılmadığı görüşlerde yoğunlaşır. Gūrâñî'nin bu iki müfessire yönelttiği eleştirilerin çoğu Kādî'ye yöneliktir. Çünkü Kādî'nin tefsiri Osmanlı medreselerinde okutulan en gözde tefsirlerindendi. Gūrâñî, yazdığı tefsirde hem Kādî'nin tefsirini kendisine örnek almış hem de eleştirmiş görünmektedir. Çünkü onun bu tefsirinin Kādî'nin yazdığı tefsirin bir özeti olduğu söylenebilir. Gūrâñî'nin bu iki müfessirin yanında Teftâzânî ve Kevâşî'yi de eleştirmesi onu araştırmacı ve karşılaştırmacı kişiliğini ortaya koymaktadır. Eleştirilerinde Ehl-i sünnet'e bağlı olduğu, âyetlerin yorumunda hadisleri önemseydiği ve âlimlerin ittifak ettiği konuların dışına çıkmamaya özen gösterdiği göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ġâyetü'l-emânî, Kādî, Zemahşerî, Fatiha, Bakara, Eleştiri, Âyet.

Mollā Gūrānī's Commentary Criticism of Qāḏī and Zamakhsharī on Their Interpretations of Fātiḥa and Baqara Sūras

Abstract: This work deals with Mollā Gūrānī's critique (d. 813/1488) of Qāḏī al-Bayḏawī (d. 596/1200) and Zamakhsharī (d. 538/1144). The Fātiḥa and Baqara sūras in his manuscript tafsīr “*Ghāyat al-Amānī*” are chosen as the texts to exemplify Mollā Gūrānī's critique. His criticism is mostly related to language, *qirā'a* (recitation and vocalization of Qur'ānic text), conceptual meaning and disagreement in interpretations of the Qur'ānic verses in question. Gūrānī primarily criticizes Qāḏī due to his reputation among Ottoman scholars. Guranī has not only criticized Kādī and Zamakhsharī in the commentary of the surahs Fātiḥa and Baqara but also Taftāzānī and Kavāshī. This clearly shows that he is a well-versed scholar in researching especially in comparative analysis. In this study, our investigation is limited to, however, Zamakhsharī and Qāḏī. This study shows that Zamakhsharī is strictly bound to Ahl al-Sunnah. Moreover, the hadith reports are considerably important for him in understanding and interpreting the Qur'ānic verses. He closely follows the interpretive traditions of early Muslim scholars, especially on the matters that Muslim scholars had an argeemnet.

Keywords: Tafsīr, Ghāyat al-Amānī, Qāḏī, Zamakhsharī, Fātiḥa, Baqara, Criticism, Verse.

SUMMARY

This study discusses the criticism of Mollā Gūrānī (d. 813/1488), one of the Ottoman commentary scholars, against Qāḏī al-Bayḏawī (d. 685/1286) and Zamakhsharī (d. 538/1144). The two Qur'ānic Surahs Fātiḥa and Baqara are chosen from his critiques in a manuscript of his commentary called *Ghāyat al-Amānī*. Mollā Gūrānī's manuscript is registered in Sulaymāniye

Library, Dāmād İbrāhīm Pasha Section at number 146 and consists of 352 pages in total. This copy is one of the oldest among other its existent copies. The main reason of our preference of this copy is that it is both legible and at the end of the book (the farāgh part), it writes that it was proofread by his author himself and that handwriting notes at the margins of the pages belonged to the author. We have examined this copy by comparing another copy which is again in the Sulaymāniye Library, Haji Maḥmūd Efendī section at number 162, consisting of 484 pages in total, comparatively. We have examined critiques of 41 verses in total from Fātiḥa and Baqara surahs.

Gūrānī's critiques of Zamakhsharī and Qāḍī are too wide to be discussed within the limits of an article. Therefore, we have tried to briefly introduce these critiques. While presenting the commentators views, we tried to make their inexplicit expressions clear and furthermore elaborate their purposes by making use of some other resources. We have to say that we also used bracketed explanatory statements while giving commentators opinions.

Most of the critiques of Gūrānī are aimed at Qāḍī since the latter's commentary was one of the favourite ones among Ottoman intellectual circles. Therefore, in writing his commentary manuscript, Gūrānī ambivalently both followed and criticized Qāḍī's commentary. When Fātiḥa and Baqara surahs are used as a base, it is evident that Gūrānī's commentary *Ghāyat al-Amānī* is a reason-based (*dirāyah*) in line with those of Zamakhsharī and Qāḍī as commentary methodology. Gūrānī modelled himself so much on Qāḍī in this commentary of his that it seems as an abridged copy of Qāḍī's. *Ghāyat al-Amānī* as a commentary example of Ottoman era shows that the commentary methodology of the time did not change even four hundred years after Zamakhsharī.

It is possible to say that Gūrānī criticized Zamakhsharī and Qāḍī in this commentary in a meticulous manner. Although many of his critiques are disputable, his rigorous approach to texts and his courage of critique, instead of imitative attitude, of Qāḍī's commentary, which was held in high esteem in madrasahs of the time, and of commentary of Zamakhsharī, who was competent in Arabic language, is of great significance. Gūrānī used a comparative scientific methodology and was a prominent. When his commentary manuscript examined it can be seen that it was not only Zamakhsharī and Qāḍī but also Taftāzānī (d. 792/1390) and Kavāshī (d. 680/1281) who got their shares from his critiques. Most of Gūrānī's critiques were on the subtleties of Arabic language. He sometimes expressed his criticism using Arabic grammar rules and sometimes rhetoric requirements. His other critiques involved topics such as, conceptual meaning, verses integrity, recitation and some interpretations of verses that he disagreed with. His critical method was based on the integrity of the Qurʾān, interpretive traditions, Salaf's views and logical contradictions. We ought to mention that Gūrānī showed his strong commitment to his predecessors and scholars for matters on which they had consensus. We comprehend this commitment on occasions when he rejected the claim that, for instance, a given form of *qirā'a* from Salaf was wrong according to Arabic grammar in favour of Salafī reciter.

The aim of this study is to give an idea about commentary understandings and methods of commentators in Ottoman era and to make contribution to introducing Gūrānī, who criticized Zamakhsharī and Qāḍī, two prominent commentators competent in their field, to researchers in terms of his attribute as a critic. An earlier study on his critiques made in this commentary of Gūrānī only covered his critiques of Qāḍī for some of his interpretations in Fātiḥa and Baqara surahs. Therefore, another important factor leading to this study was to cover all critiques he made against the views and comments of both Zamakhsharī and those shared by Zamakhsharī and Qāḍī. Hence, this study aims to contribute to the field as an analytical study or a translation made by researchers on this concise and handwritten manuscript.

Some conspicuous features are seen in Gūrānī's critiques. As he pointed out in his reviews, in case of subjects with availability of narratives (rivāyah) and of suitability of the literal meaning of verses, he did not prefer allegorical interpretation. He gives the impression that he based his reviews on Ahl al-Sunnah, and he took pains to follow Asha'rite school of thought. Although Gūrānī, did not see harm in sharing the same things with Zamakhsharī, opposing Qāḍī as regards Arabic language, he was always in opposition with Zamakhsharī in relation to commitment to sectarian view and Ḥadīths. It can also be said that Gūrānī did not favour esoteric-allusive commentary style.

It can also be said that Gūrānī had sound and deep knowledge in the field of Kalām. This can be deduced from his considering Qāḍī's arguments to criticize Mu'tazila as insubstantial and sometimes from his criticism of Qāḍī for his careless selection of phrases he used in theological issues. Meanwhile, Gūrānī criticized some views which did not belong to Qāḍī. For example, it is seen that he criticized Qāḍī for his citation of an opinion through the phrase "it is said that" as if it was his own view by writing an annotation on the margin that it was Qāḍī who said it. In our opinion, the most important thing that the critique of Gūrānī shows is his scholarly identity and his outspoken character of enunciating of what he believed scholarly and conscientiously. This, also, shows the existence of critical thinking in Ottoman scholarship tradition.

GİRİŞ

Müdükkik ve münekkit yönü ile dikkat çeken Osmanlı ulemâsından Molla Gūrānī'nin (ö. 813-893) asıl adı Şemsüddin Ahmed b. İsmâil'dir. Bir fâkih ve müfessir olan Gūrānī İslâmî ilimleri Bağdat, Hasankeyf, Şam ve Mısır'da dönemin meşhur âlimlerinden tahsil etmiştir. Aynı zamanda yanında talebelik yaptığı âlimlerden biri olan Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) ilmî icâzet almıştır. İlimlerini tahsil ettikten sonra İstanbul'a giderek Osmanlı'nın ilmi açıdan en üst mevkilerinde görevlerde bulunmuştur. Fâtih Sultan Mehmet'in çocukluk döneminde bir süre hocalığını da yapmış olan Gūrānī, tefsir tarihinde Osmanlı müfessirleri halkasının önemli âlimlerindedir. İstanbul Aksaray'da kendi yaptırdığı camiinin haziresinde

medfûn olan Gürânî 10'a yakın eser bırakmıştır.¹ Onun hakkında bu kısa mâlumatlarla yetinip makâlenin konusuna geçebiliriz.

Üzerinde çalıştığımız Gürânî'nin el yazması eseri *Gâyatü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî* Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa 146 numarada kayıtlı ve toplam 352 varak olan nüshadır. Başka nüshaları da bulunan bu tefsirin elimizdeki nüshası en eski nüshalardandır. Hem okunaklı olması hem de kitabın sonunda, ferağ kısmında, bizzat müellifi tarafından tashih edildiği yazılı olması ve kitabın varaklarının kenarlarında düşülen haşiyelerin de müellifin el yazısı olduğunun belirtilmesi, bu nüshayı tercih etmemizde önemli sebeplerden olmuştur. Çalışmamız sırasında bu nüshada bir varak kayması olduğunu fark ettik. Buna göre varak 28a/28b varakları, 19b varakından sonra gelmeliydi. Bu nüshayla birlikte onun Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi kısmında; 162 numarada kayıtlı ve toplam 484 varak olan diğer bir nüshasıyla karşılaştırmalı çalıştık. Bu çalışmanın zorluğu; Gürânî'nin ibarelerini çözebilmektir. Hem eserin el yazması olması hem de Gürânî'nin tenkit ettiği görüşü tenkit ederken kısa ve özlü ifade kullanması işi zorlaştırıyordu. Çünkü Gürânî'nin ibarelerini çözmek bir yana eleştirdiği müfessirlerin tefsirlerinde onun işaret ettiği yeri bulmak da dikkatli bir okuma istiyordu.

Gürânî'nin *Gâyatü'l-emânî* tefsiri üzerinde bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.² Bizim çalıştığımız konuyla doğrudan alakalı olan çalışma Mahmut Ay'a ait "*Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi*" adlı tebliğdir.³ Ay, Bu çalışmada Gürânî'nin Fatiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde sadece Kādî'ye (ö. 596/1200) yaptığı eleştirileri ele almış zaman zaman Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) görüşlerine de değinmiştir. Fakat Ay, girişte belirttiği gibi Gürânî'nin Bakara sûresinde Kādî'ye yaptığı bütün eleştirileri ele almamıştır. Ayrıca onun seçtiği eleştiriler içinde Kādî'nin Zemahşerî'den aldığı görüşler de mevcuttur. Fakat tebliğin konusu Kādî ile sınırlı olmasından dolayı olsa gerek, bu yerlerde çoğunlukla Zemahşerî'nin adı ihmal edilmiştir. Tebliğ; eleştirileri lügâvî meseleler, kıraat meseleleri,

¹ Gürânî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylar için bk. M.Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 248-250; Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri* (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 1988).

² Yapılan tez çalışmaları: Abdulcebbar Altun, *Şeyhülislam Molla Gürânî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996); Mahmut Ay, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtîha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003); Mehmet Mustafa, *Göksu Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî isimli tefsirinin edisyon kritiği (Necm ve Nas sûreleri arası)* (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007); Ayrıca bilimsel kitap düzeyinde Sakıp Yıldız'ın Sahaflar Kitap Sarayı tarafından yayınlanan "*Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*" adlı çalışmasını burada zikretmek gerekir. Makale düzeyinde ise Mahmut Ay'a ait "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'si" adlı çalışmayı ve yine Ay'a ait "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi" adlı tebliğini görüyoruz.

³ Mahmut Ay, "Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*, haz. Bilal Gökçür v.dğr. (İstanbul: İlim Yama Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2011), 385-426.

kelâmî meseleler, fikhî meseleler, tasavvuf meseleleri ve diğer meseleler şeklinde altı başlık altında sınıflandırılarak sunulmuştur. Yazar, Gūrânî ve Kādî'nin görüşlerini birer birer zikrederken bu iki müfessirin görüşlerini karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu karşılaştırmada yazar iki müfessir arasında bir nevi hakemlik yaparak; kimin haklı olduğu yoluna gitmiştir. Yazar, çok ender Kādî'yi haklı bulduğu olmuşa da çoğunlukla Gūrânî'yi haklı bulduğunu bazı gerekçeler sunarak ortaya koymuştur.

Biz ise Ay'ın çalışmasından farklı olarak bu çalışmada Gūrânî'nin Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde hem Zemahşerî'ye ve hem de Kādî Beyzâvî'ye yaptığı itiraz ve tenkitlerin tamamını sunduk. Ayrıca Zemahşerî ve Kādî'nin ortak düşündüğü yerlerde, yani daha doğru bir ifade ile Kādî'nin görüşlerini Zemahşerî'den aldığı yerlerde Zemahşerî'yi de zikrettik. Gūrânî'nin yaptığı tenkitleri, tefsirinde geçtiği gibi baştan sona âyet sıralamasına göre sunduk. Böylece toplam 41 âyet ifadesindeki tefsirden 43 tenkit tespit etmiş olduk. Bakara 90. âyetinde varak 19a'daki yeri Kādî'ye bir tenkit olarak telakki etmediğimiz için Ay'ın aksine onu ihmal ettik. Gūrânî'nin Zemahşerî ve Kādî'ye yaptığı tenkitler, bir makale hacmine sığmayacak kadar tartışılabilir uzun konulardır. O nedenle kimin haklı olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmadan bu tenkitleri olduğu gibi sunmaya çalıştık. Onların görüşlerini mümkün mertebe metne sadık kalarak aktarmaya özen gösterdik. Müfessirlerin görüşlerini sunarken ihtiyaç duyulan yerlerde başka kaynaklardan yararlanarak metindeki kapalı ifadeleri açmaya ve müfessirlerin maksatlarını ayrıca açıklayarak aktarmaya çalıştık. Müfessirlerin görüşlerini aktarırken parantez içi açıklayıcı ifadeleri kullandığımızı da belirtmemiz gerekir.

Osmanlı dönemi müfessirlerinin tefsir anlayış ve metodları hakkında bir fikir vermek ve kendi alanlarında otoriter olan Zemahşerî ve Kādî gibi iki şöhretli müfessire tenkitler yönelten Gūrânî'nin münekkid yönünü araştırmacılara tanıtmaya katkı sunmak bu çalışmanın amaçlarından. Bu çalışmayı yapmaya iten diğer önemli sebep de, hem Zemahşerî'ye hem de Zemahşerî ve Kādî'nin paylaştığı ortak görüşlere yapılan tenkitlerin tamamını tespit edip Mahmut Ay'ın sadece Kādî'ye yapılan eleştirilerini kısmen ele aldığı faydalı ve zahmetli çalışmaya bıraktığı yerden devam ederek katkı sunmaktır. Böylece bu çalışmamızın el yazması bu özlü tefsire araştırmacılar tarafından yapılacak bir tahkik çalışmasına da katkı sunacağını umuyoruz.

Gūrânî, elimizdeki bu nüshada her bir varakın haşiyesinde yaptığı tenkitlerin bulunduğu yerlerin hizasında kendi el yazısıyla رد على القاضى، قائلة القاضى، رد على الكشاف والقاضى، gibi ifadelerle not düşmüştür. Biz bu notları eleştirilerde esas aldık. Eleştirilere konu olan âyetlerin meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sitesinde yayımlanan mealinden faydalandık.

1. FÂTİHA SÛRESİ TEFSİRİNDEKİ TENKİTLER

1.1. اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi doğru yola ilet” (el-Fâtiha 1/6)

Bu âyette Gūrânî'nin eleştirisi hidâyet fiilinin dilsel kullanımı ve hidâyetin anlamı konusundadır.

Zemahşerî ve Kādî'ye göre, bu âyette *هَدَى* fiili aslen “ba” ve “ila” harf-i cerleri alarak ikinci meful alabilen bir fiildir. Bu yüzden âyette *الضَّالِّينَ* kelimesinin ikinci meful olması, *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ* (el-*Arâf* 7/155) kabilinden harf-i cerr hafz edilmek sûretiyle* gerçekleşmiştir.⁴ Gürânî'ye göre, *هَدَى* fiili hem lazimî hem mütaaddi olarak gelen bir fiildir. Ayrıca *Hicâz* lehçesine göre ikinci mefulü aslen harf-i cersiz alabilen bir fiildir. O nedenle *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ* kabilinden değildir.⁵ Yani Gürânî'ye göre *هَدَى* fiili âyette, aslı üzere kullanıldığı için ikinci mefulü harf-i cersiz alabilmiştir. İddia edildiği gibi âyette harf-i cerr hazfine ihtiyaç yoktur.

Bu fiilin *Sihâh* sözlüğündeki anlamı, Gürânî'yi desteklemektedir.⁶ Kādî, “hidâyet”in yumuşaklıkla hayırdan yol göstermek olduğunu belirttikten sonra hidâyetin çeşitleri hakkında şöyle der: “Eğer Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız sayamazsınız” (İbrâhim 14/34) âyetinde ifade edildiği gibi Allah’ın hidâyet türleri sayılmayacak kadar çoktur. Yine de bunlar sırasıyla dört cins altında toplanabilir. Birincisi; akli, içsel ve zahiri duyuların kuvveti gibi insana *verilen kuvvetlerle* kişinin kendi faydasına yol bulması...ikincisi...”⁷ Gürânî, hidâyetin anlamı konusunda Kādî'yi tesamüh⁸ yapmakla eleştirmektedir. Ona göre Allah’ın hidâyeti iki türdür: Biri; (Allah’ın hidâyete) ulaştırıcıyı göstermesi, diğeri de (Allah’ın) hidâyet bulmayı yaratmasıdır. Nitekim “Allah esenlik yurduna davet eder ve istediğini hidâyete erdirir” (Yûnus 10/25) âyetinde hidâyetin bu iki türüne işaret edilmiştir. Gürânî, Kādî tarafından insana “*verilen kuvvetler*” le hidâyetin tefsir edilmesini tesamüh olarak değerlendirmektedir.⁹

1.2. *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ*. “...kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.” (el-Fatiha 1/7).

Bu âyette Gürânî'nin eleştiri konusu *الْمَغْضُوبِ* kelimesinin anlamına dairdir. Kādî'ye göre bir ihtimal; *الْمَغْضُوبِ* (gazaba uğrayanlar) dan maksat “günahkar” kişiler ve *الضَّالِّينَ* (sapmış olanlar) dan kasıt ise Allah hakkında cahil olanlar olabilir. Çünkü “nimet verilen” kimseler; hakikâti tanıma ve hayır amel yapmayı bir arada tutmayı başarabilmiş kişilerdir. Buna mukabil gelen

* Bu ifadenin harf-i cerr takdir edilmiş hali *وَإِخْتَارَ مُوسَى مِنْ قَوْمِهِ* şeklindedir.

⁴ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf, an hakâiki gevâmidî't-tenzil* (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabî, 1407), 1: 15; Nasiruddin Ebû Said el-Kādî el-Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrarü't-te'vil* (Beyrut: Daru ihyai tûraşî'l-arabî, 1418), 1: 30.

⁵ Ahmed b. İsmail eş-Şehrezûrî Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-kelâmi'r-rebbânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 146, 3^a.

⁶ Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâyin, 1987), 6: 319.

⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 30.

⁸ Tesamüh, alimlerin ıstılahında şudur: Bir lafzın kullanıldığı yerde anlaşılmasının açık olduğuna dayanarak, o lafzı makbul bir alaka kurmayı düşünmeden ve bir karine tespit etmeden hakiki anlamının dışında kullanmaktır. Bk. Muhammed Ali et-Teğânevî, *Keşşâfu istilâhi'l-fünûn* (İstanbul: Daru Kahraman, 1984), 1: 639; Tesamüh, şöyle de tarif edilmiştir: Bir sözden maksadın anlaşılmasını başka bir lafzın takdirine ihtiyaç duymasıdır. Bk. Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 57.

⁹ Gürânî, *Gâye*, 3^a.

şey ise bu aklî ve amelî kazanımlardan birini bozanlardır. O nedenle hayır amelî ifsat edenler, fâsik ve gazaba uğramış kişiler olurlar. Nitekim Allah, birini kasten öldüren için “Allah ona gazap etmiştir...”(en-Nisâ 4/93) demektedir.¹⁰ Gūrānî'ye göre ise her günahkârı gazaba uğramışlardan sayma iddiası batıldır. Çünkü Allah'ın gazabının anlamı ya onu cezalandırmaktır veya cezalandırmayı irade etmektir ki o da cezalandırmaya götürür. Her günah işleyen böyle olamaz. Bu konuda kasten öldürme âyetini delil getirmek yetersizdir. Çünkü bu âyet, sakındırma makamında geldiği için zahirî anlamının dışında bir anlamdadır. Nitekim âyette bu kişi için “cehennemde ebedi kalma” cezası zikredildiği halde âyetin zahirî anlamına aykırı olarak böyle birinin mü'min olması halinde cehennemde ebedi olarak kalmayacağı konusunda âlimler arasında görüş birliği vardır.¹¹

2. BAKARA SÛRESİ TEFSİRİNDEKİ TENKİTLER

2.1. الم (el-Bakara 1/1)

Bu âyeti okurken durak yapılırmı yapılmaz mı? Tartışma konusu yapılmıştır. Zemahşerî, kıraatte الم üzerinde vakf etmek (durak yapmak) hakkında şöyle der: “Eğer onu (الم ifadesini) bir sonraki cümleye ihtiyaç duymayacak kadar müstakil bir ifade sayarsan onun üzerindeki vakf, tam olur. Mesela; bu harfler sadece ses ifade eden harflerden sayılmayıp mahzuf bir mübtedanın haberi yapılırsa...”¹² Gūrānî, الم müstakil (bağımsız cümle) olduğu için buradaki vakfın tam olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “Tam bir vakf için ayrıca ondan (الم den) sonra gelen ifadenin de müstakil olmasını şart koşan kişi* sûrelerin sonundaki vakfî da tam vakf olarak görmemelidir.”¹³ Yani tam bir vakf için hem vakf yapılan ifadenin hem de sonra gelen ifadenin müstakil birer ifade olmasını şart koşanların, sûrelerin sonundaki vakıfları da tam vakf olarak görmemeliler.

İki müfessirin ibarelerinden anladığımız kadarıyla, şunu belirtmemiz gerekir: Zemahşerî, Gūrānî'nin iddia ettiği gibi tam bir vakf için bir sonraki ifadenin de müstakil olmasını şart koşmamaktadır. Gūrānî'nin bunu Zemahşerî'nin hangi sözünden çıkardığını tespit emiş değiliz.

2.2. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.” (el-Bakara 2/2).

Buradaki tartışma konusu “kitap” kelimesinin anlamı üzerinedir.

Kāḍî şöyle der: “Denilmiştir ki, الْكِتَابُ kelimesi fi‘âl vezninde olup mef‘ul anlamını verir. Libâsın melbûs anlamını verdiği gibi... Daha sonra “kitâp” kelimesi, yazılmadan önceki manzum ibareye de denildi, çünkü o da yazılabilen bir şeydir.”¹⁴ Kāḍî, burada bu âyetlerin inişi sırasında

¹⁰ Kāḍî, *Envâr*, 1: 31.

¹¹ Gūrānî, *Gāye*, 3^a.

¹² Kāḍî, *Envâr*, 1: 31.

*Burada Zemahşerî'yi kast ettiği, varak 4a üzerindeki haşiyede الْكِتَابُ ifadesinden anlaşılıyor.

¹³ Gūrānî, *Gāye*, 4^a.

¹⁴ Kāḍî, *Envâr*, 1: 36.

sûre henüz yazılmamış olduğu halde “kitap” kelimesinin sûre kastedilerek kullanılma gerekçesini açıklamaktadır. Gürânî'ye göre “Kitap” kelimesi mastar olup sözlükte toplamak anlamında; şeriatıta ise bir sûre ile icâz için inene denir. “Kitap”, Kur’ân’ın hepsine de bir kısmına da denilir. Bu âyette geçen kitaptan maksat da budur. O yüzden “yazılmadan önceki manzum ibareye denilmiştir, çünkü o da yazılabilen bir şeydir” demek gereksizdir, çünkü “Kur’ân” -daha meşhur olsa da- “Kitap” kelimesiyle eş anlamlıdır. Ayrıca bu iki kelime eski kitaplar için de kullanılır.¹⁵ Ona göre; “kitab”ın “Kur’ân”la eş anlamlı olduğu âyette geçen “kitabı” bu şekilde yorumlamaya gerek yoktur. Gürânî, ayrıca tefsirinin haşiyesinde Kādî'nin “kitab” kelimesine getirdiği bu yorum için şöyle bir not düşer “Bu (yorum) gereksizdir, çünkü kitap kelimesi ne sözlükte ne de şeriatıta böyle açıklanmamıştır.”¹⁶

2.3. لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “Onda şüphe yoktur. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. (el-Bakara 2/2).

Burada Kitap’ta şüphenin olmaması sadece muttakiler için mi yoksa mutlak anlamda mı? Kādî şöyle der: “Denilmiştir ki, burada “onda şüphe yoktur” demek, onda muttakiler için şüphe yoktur, demektir. Bu durumda هُدًى kelimesi, فِيهِ deki zamirin hali olur ve onun amili de nefy siyakında sıfat olarak gelen zarftır.”¹⁷ Gürânî'ye göre bunun zayıf bir görüş olduğu açıktır. Çünkü bu yorum (muttakiler için şüphenin olmaması), âyetin kitaptan şüpheyi kesin olarak ortadan kaldırma sadedindeki maksadını yok ediyor.¹⁸ Gürânî, burada âyet, kesin ve genel olarak kitaptan şüpheyi yok saydığını ifade ediyor, sadece muttakiler için düşünülürse bu âyetin maksadını yok eder, demek istemiştir.

Dikkat çekmek gerekir ki, Gürânî'nin itiraz ettiği görüş Kādî'ye ait değil, Kādî tarafından nakledilen bir görüştür.,

2.4. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ “Onlar gaybe inanırlar.” (el-Bakara 2/3).

Bu âyetin tefsirinde Kādî, imanın sözlük anlamını verdikten sonra, “şeriatıta iman; tevhit, nübüvvet, yeniden dirilme ve ahret gibi zorunlu olarak Hz. Muhammed’in(sav) dininden olan bilinenleri tasdik etmektir. Muhaddislerin cumhuru, Mu‘tezile ve Hâricîlere göre ise iman, üç unsurun toplamıdır. Hakka inanmak, onu ikrar etmek ve onun gereklerine göre amel etmektir”, demektedir.¹⁹

Gürânî, burada muhaddislerin Mu‘tezile ve Hâricîlerle aynı kefeye konulmasına karşı çıkmaktadır. Gürânî'ye göre İman; dinde bilinmesi zorunlu olan şeyleri tasdik etmektir. Hanefiler buna “onu ikrar etmeyi” de ilave etmişlerdir. Hariciler ve Mu‘tezile ise -iki fırka aralarında bazı inanç farkları varsa da- amel etmeyi ilave etmişlerdir. Muhaddislere gelince; onlar bu iki mezhepten farklı düşünürler. Onların imanda ameli saymaları “kamil iman”

¹⁵ Gürânî, Gāye, 4^a.

¹⁶ Gürânî, Gāye, 4a (haşiyede).

¹⁷ Kādî, Envâr, 1: 36.

¹⁸ Gürânî, Gāye, 4^a.

¹⁹ Kādî, Envâr, 1:37.

itibariyledir. Çünkü “zina etse de hırsızlık yapsa da lâ ilâhe illa Allah diyen cennettedir” ve “kalbinde zerre kadar iman olan kişi ateşten çıkar” diyen onlar iken ameli imana dâhil etmek onlardan nasıl beklenebilir?²⁰ Görüldüğü gibi Gūrānî, muhaddislerin Mu‘tezile ve Hâricîlerle iman konusunda aynı kefeye konulmasına itiraz etmektedir.

2.5. وَيُؤَيِّمُونَ الصَّلَاةَ “...ve namazı dosdoğru kılarlar.”(el-Bakara 2/3).

Zemahşerî’ye göre, *صلى* fiilinin manasının aslı *حَرَكَ الصَّلَوِينَ* “iki uyluk kemiğini hareket ettirdi” ifadesinden gelmektedir. Çünkü namaz kılan kişi rükû ve secde anında uyluk kemikleri hareket etmektedir. Dua eden kişiye de “muşalli” denmesi dua edenin, rükû ve secdede huşuu ile namaz kılanın haline benzetilmesinden dolayıdır.²¹ Kādî de bu düşünceyi *وفيل* diyerek nakletmiştir.²² Gūrānî, bu yaklaşımı zayıf bulduğunu şu iki sebebe dayandırarak anlatmaktadır: Birincisi; fiil olmayan bir lafızdan kelime üretmek az rastlanır bir şeydir.* İkincisi; “şalât”, cahiliye şiirinde dua anlamında yaygın olarak kullanılmıştır. Onlar “şalâtı” bilinen namazın özel hareketleriyle bilmezlerdi. Bilmedikleri bir şeye benzetme yoluyla nasıl mecâz kullanabilirler ki?²³

Burada Zemahşerî, uyluklarının hareketi söz konusu olmadığı halde neden dua eden kişiye musalli denilmektedir, sorusuna cevap olarak benzetme yolunu ileri sürmektedir. Gūrānî ise “şalât” Araplar tarafından bilinmediği için böyle bir benzetmenin olamayacağını belirterek eleştirmektedir. Bu eleştiriyi Kādî’nin haşiyelerinde de bulmak mümkündür.²⁴ Kādî, Zemahşerî’nin bu görüşünü, zayıf gördüğü için *فيل* diyerek nakletmiştir.

2.6. وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ “...kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.” (el-Bakara 2/3).

Bu âyet malın sadece bir kısmının infakını mı ifade ediyor? Zemahşerî’ye göre âyette *نُفِقَ* nin getirilmesi Allah tarafından helâl olarak verilen rızıktan bir kısmını infâk ederler, anlamında olur ki, bu da onları israf ve haram olan savurganlıktan koruma amacını taşır. Mef‘ulün fiile takdim edilmesi ise, mef‘ulün (verilen rızık) önemine işaret eder. Âyet şunu der gibidir: Onlar bazı helâl malları özellikle infâk için ayırırlar.²⁵ Kādî de benzer ifadeler kullanmaktadır.²⁶

Gūrānî, bu konuda şöyle der: “Mef‘ulün takdimi, onun önemine binaendir. Oysa denilmiştir ki, mef‘ulün takdimi tahsise binaendir. Yani malın hepsini değil de israftan

²⁰ Gūrānî, *Gāye*, 4^b.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

²² Kādî, *Envâr*, 1: 38.

* Burada *صلى* nin fiil olmayan *الصلوِينَ* den türemesine itiraz etmektedir.

²³ Gūrānî, *Gāye*, 4^b.

²⁴ Muhammed b. Muslihuddin el-Kocevî, *Haşiyetu Şeyhzâde ‘ala tefsiri’l-Kādî* (Beyrut: Darü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1999), 1: 186.

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

²⁶ Kādî, *Envâr*, 1: 39.

kaçınmak amacıyla mü'minler, bazı malları infaka has kılarlar. Ben de derim ki, şerde şeref olmadığı gibi hayırda da israf olmaz. Allah'ın övgü içeren şu sözleri buna delâlet eder: *Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları (muhacirleri) kendilerine tercih ederler.* (el-Haşr 59/9). *...(infak etmek için) güçlerinin yettiğinden fazlasını bulamayanlar...* (et-Tevbe 9/79). Hadiste şöyle geçer: *Sadakanın en faziletlisi fakirin çalışıp çabalamasından olanıdır.* Ayrıca Hz. Ebû Bekir Sıddîk'ın herkesi kendisine tercih edip kendini maldan tecrit etmesi olayı mütevatirdir. Eğer dersin o halde *مِنْ* Harf-i cerrin faydası nedir? Derim ki, infâk edenlerin derecesine ulaşmak için mallardan bir kısmını infak etmek yeterlidir. Ama açıktır ki, malın hepsini infak etmek ise nur üstüne nur olur.”²⁷

Gürânî'nin Zemahşerî'den nakil yapmak amacıyla “Denilmiştir ki, mef'ulün takdimi tahsise binaendir. Yani hepsini değil de israftan kaçınmak amacıyla mü'minler, bazı malları infaka has kılarlar” demesi yanlış bir nakildir. Çünkü yukarıdaki nakilden de anlaşıldığı gibi Zemahşerî mef'ulün takdimi, mef'ulün önemine delalet eder, demektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, mü'minlerin mallarının bir kısmını infak etmelerini mef'ulün takdiminden değil, *مِنْ* nin anlamından çıkarmaktadır.

2.7. *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* “İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler.” (el-Bakara 2/5).

Zemahşerî'ye göre burada kelâmın nazmı iki vecih üzerinedir. Birincisi; *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesini başlangıç kabul edip isti'naf cümlesi yapmaktır. Bu durumda bu cümle mübteda', *أُولَئِكَ* onun haberi olur. Bunun isti'naf olmasının nedeni mukadder bir soruya cevap olmasıdır. O soru şudur: Muttakilerin neyi var ki bu kitap özellikle onlar için bir hidâyet oluyor? Cevap olarak *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* ile başlamak suretiyle onların özellikleri sayılarak inançları ve akideleri şöyle şöyle olanlar başkalarına göre hidâyeti ve kurtuluşu en fazla hak edenlerdir, demek istiyor. İkincisi; eğer *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesi *بِالْمُتَّقِينَ* ye sıfat yapılırsa o zaman *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى* *أُولَئِكَ* cümlesi olur. Bu durumda bu isti'naf cümlesi şu mukadder soruya cevap olmuş olur: Bu özellikleri sayılanların ne özelliği var ki hidâyet onlara has oluyor? Cevap olarak sanki şöyle denilmektedir: Diğer insanlara nazaran onların dünyada muvaffak olmaları ve ahrette kurtuluşa ermeleri uzak bir ihtimal değildir.²⁸

Gürânî'ye göre Zemahşerî'nin yukarıda ileri sürdüğü ikinci ihtimal bir vecih değildir. Ona göre hidâyetin muttakilere has olduğunu belirttiği ve *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesinden başlamak üzere bu insanların tafsilatlı özellikleri sayıldığı halde, bunların ne özelliği var ki hidâyet onlara has oluyor, sorusu anlamsızdır. Ancak soranın gafletiyile açıklanabilir.²⁹ O nedenle Gürânî'ye göre doğru olan vecih; *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* nin mübteda', *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* cümlesi de onun haberi olmasıdır.

²⁷ Gürânî, *Gâye*, 5^a.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 43-44.

²⁹ Gürânî, *Gâye*, 5^a.

2.8. وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "...ve kurtuluşa erenler de işte onlardır." (el-Bakara 2/5).

Bu âyette وَأُولَئِكَ nin tekraren zikredilme sebebi tartışma konusu olmuştur.

Kādî'ye göre burada وَأُولَئِكَ nin bir önceki cümlede olduğu gibi tekrar edilirken atıf و unun getirilmesinin sebebi, bir önceki cümle olan هُدًى عَلَى هُدًى ile وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ cümlesinin mefhûmlarının farklı olmasıdır. Fakat وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (el-Arâf 7/179) âyetinde ise böyle değildir (mefhûmları birdir) ve böylece وَأُولَئِكَ nin tekrarında iki cümle arasında atıf zikredilmemiştir, çünkü onların gafilliklerinin tescil edilmesi ile hayvanlara benzetilmeleri aynı şeydir. Böylece ikinci cümle birinci cümlelerin onaylayıcısı olmaktadır. O yüzden bir âtîf edatının getirilmesi uygun olmaz.³⁰

Gürânî burada وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde iki cümlelerin mefhûmlarının aynı olması fikrini eleştirmektedir. Gürânî'ye göre وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde iki cümle arasında âtîf edatının gelmesi, iki cümlelerin mefhûm ve maksat açısından farklı olmasından dolayıdır. Birinci cümlede maksat, mü'minler için zikredilen sıfatlarla onların hidâyet üzere olduğunu ispat etmek iken; ikinci cümlede ise maksat, onların bu hidâyetle ahrette kurtulmalarıdır. Fakat وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde ise her iki cümlede yine mefhûmları farklı olsa da maksatları birdir. Birinci cümlede, kâfirlerin hayvanlara benzetilmelerinden maksat, onların son derce gafil olduklarına hükmetmektir. İkinci cümle ise bu cümlelerin te'kidî veya beyanıdır. O yüzden atıf gerekmez. Kim bu iki cümlelerin mefhûmunun bir olduğunu söylemişse konuyu karıştırmıştır.³¹

2.9. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذِينَ كَفَرُوا أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar." (el-Bakara 2/6).

Kādî, Mu'tezile'nin bu âyetteki كَفَرُوا sığasıyla ilgili görüşlerine itiraz ederken, Gürânî, Kādî'nin cevabının meseleyle ilgisiz olduğunu iddia etmektedir. Kādî, geçmiş zaman kiplerinin (mazi sığalarının) bir gereği olarak; haber verilen olay, bu kipten (söylendiği zamandan) önce olduğuna göre (yani kelâm, olaydan sonra oluşmak zorunda olduğuna göre); Mu'tezile de Kur'ân'da كَفَرُوا sığasının mazi (geçmiş zaman kipi) olarak gelmesini Kur'ân'ın hüdûsuna (sonradan olduğuna, mahlûk olduğuna) delil gösterdiğini bildirmektedir. Kādî, şu cevabı vermektedir: "Mazi sığasının daha önceki bir olaya taalluk etmesi (bu kipin önceki olayı bildirmesi) ve böylece bu sığanın hüdûsu (sonradan var olması) kelâmın da hüdûsunu gerektirmez. Nitekim ilim öyledir. (İlimin önceki bir olaya taalluk etmesi o ilmin sonradan var olmasını gerektirmez.)"³² Gürânî, Kādî'nin bu cevabını iddia edilenle alakasız bulmaktadır. Gürânî şöyle der: "Ehl-i Sünnetle Mu'tezile arasındaki tartışma Allah'ın zatıyla kaim olan kelâm sıfatı hakkındadır. Yoksa lafzın hüdûsunda (sonradan var olduğunda) zaten ittifak vardır. O

³⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 40.

³¹ Gürânî, *Gāye*, 5^b.

³² Kādî, *Envâr*, 1: 41.

nedenle 'önceki olaya taalluk etmesiyle lafzın hüdsununun gerekli olması, kelamın da hüdsunu gerektirmez' şeklinde cevap vermenin bir manası yoktur."³³

Gürânî'nin bu âyetle ilgili diğer bir eleştirisi kıratla ilgilidir. Kādî, كَادَّيْتَهُمْ ifadesinde iki hemzenin ikincisinin elife çevrilerek okunan kıraatı "lahn" (bozuk okuma, yanlış okuma, dil kurallarına aykırı) olarak nitelemektedir.³⁴ Bu konuda Zemahşerî de bu kıraatın Arap diline aykırı bir "lahn" olduğunu söylemiştir.³⁵ Böylece Kādî'nin bunu ondan naklettiği açıktır. Gürânî bu kıraatın doğru olabileceğini şöyle açıklamaktadır: "Mısırlıların rivâyetinde Verş (ö. 197/812), yumuşatmak amacıyla ikinci hemzeyi elife çevirerek okumuştur. Çünkü kat' hemzesi son derece serttir, onu hemze ile elif arasında okumada da yine hareketin bir kısmı ortaya çıkar. Kuṭrub (ö. 210/825) bu okuyuşun kurallı (kıyasî) olmasa da Kureyş lehçesi olduğunu ve yaygın kullanıldığını, hatta adet haline geldiğini söylemiştir. Kendisini kıraat nakilcisi zannedip de (Zemahşerî ve Kādî'yi kastetmektedir) mütevatir kıraatta kusur bulana şaşarım."³⁶

2.10. وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ "...ve gözleri üzerinde de bir perde vardır." (el-Bakara 2/7).

Gürânî'nin bu âyetteki eleştirisi kıratla ilgilidir. Zemahşerî, أَبْصَارِهِمْ kelimesindeki elifin kıraatıyla ilgili şöyle demektedir: "Eğer dersin ki, أَبْصَارِهِمْ kelimesinde huruf-i isti'ladan şad olduğu halde Ebû Amr (ö. 154/771) ve Kisâî'yi (ö. 189/805) buradaki elifi, imale³⁷ ile okumaktan alıkoymalı değil miydi? Derim ki: "ra"nın telaffuzunda bir nevi tekrar sesi olduğu için "ra" harfi isti'lâ harfine galip gelir, çünkü "ra"nın kesre okunuşu, sanki iki kesre gibidir."³⁸

Gürânî, buradaki "ra"nın Ebû Amr ve Kisâî kıraatına göre imâle ile okunabilmesini "ra" harfinin isti'lâ harfine karşı koyabilecek kuvvetli bir özelliğe sahip olmasına bağlamaktadır. Ona göre "ra"nın tekrar ses özelliğine sahip olmasını gerekçe göstermek bir şey ifade etmemektedir. Çünkü "ra" harfinin ses tekrarı özelliğinin manası "ra"nın telaffuzda vaki olan tekrar sesi değil; bunun anlamı, onu telaffuz ederken kişinin bozuk telaffuzdan korunmak için dilini üst damağa yapıştırmasıdır.³⁹ Bu konuda Zemahşerî'nin söylediğini Kādî de naklettiği halde; Gürânî, haşiyede sadece Keşşaf'ı zikretmiştir.⁴⁰

2.11. بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ "...söyledikleri yalana karşılık..." (el-Bakara 2/10).

Burada bütün yalanlar kötü müdür değil midir, tartışılmıştır.

³³ Gürânî, Gāye, 5^b.

³⁴ Kādî, Envâr, 1: 41.

³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 48.

³⁶ Gürânî, Gāye, 6^a.

³⁷ Elifi imale ile okuma şöyledir: Elifi "ya" harfine ve fathasını da kesreye meyledecek şekilde okumadır. İsti'la ise, sesin üst damaktan yükselerek çıkmasıdır. Bk. Kocevî, Şeyhzâde, 1: 248-249.

³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 53; Kādî, Envâr, 1: 43.

³⁹ Gürânî, Gāye, 6^a.

⁴⁰ Gürânî, Gāye, 6^a (haşiyede).

Zemahşerî yalanı, bir şeyi olduğunun hilafına söylemektir şeklinde tarif ettikten sonra, yalanın tümünün kabîh (kötü) olduğunu belirtir.⁴¹ Kādî de tümünün haram olduğunu söyler.⁴² Gūrānî'ye göre ise yalanın kötülüğü zatî değildir. Yalanda bir mazlumun kurtuluşu varsa iyidir.⁴³ Gūrānî, haşiye kısmında sadece Kādî'nin ismini zikretmektedir. Gūrānî, bu yaklaşımı muhtemelen Kādî'nin şarihlerinden olan Suyûtî'den (ö. 911/1505) almıştır. Suyûtî, "bu konuda Kādî, Zemahşerî'ye tabi olmuştur" dedikten sonra yalanın tümünün kötü olmadığını misallerle açıklamaktadır.⁴⁴

2.12. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ. "Onlara, "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde..." (el-Bakara 2/11)

Kādî'ye göre âyetteki "yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" sözünü münafıklara Allah ya da Resulullah veya mü'minler söylemiş olabilir.⁴⁵ Gūrānî'ye göre ise bu sözü onlara Resulullah veya mü'minler söylemiş olabilir. Çünkü Allah'ın münafıklarla bir konuşması vaki olmamıştır.⁴⁶

2.13. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. "Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir." (el-Bakara 2/15)

Kādî, "kötülüğün karşılığı yine bir kötülüktür" (eş-Şûrâ 42/40) âyetinde olduğu gibi bu âyette de münafıkların istihza etmesinin cezasına karşılık yine "istihza" adını verilmesini bazı muhtemel sebeplere dayandırmaktadır. Şöyle ki; "ya lafza mukabil lafız olsun diye... ya ölçüde ona denk gelsin diye... ya istihzanın vebali onlara döndüğünde bu da onlarla istihza gibi olsun diye... ya istihzanın gereği olarak onlara hakirlik ve alçaklık inmesi için...ya burada istihzanın amacı kastedilmiştir ya da onlara dünya ve ahrette alay edenlerin muamelesi yapılması içindir..." Devamında Kādî, اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ cümlesinin atıfsız gelmesini şu sebebe bağlamaktadır: "Mü'minlerin onlara karşı durmalarına ihtiyaç duymayacak kadar, cezalarının Allah'ın kendi üstüne aldığı delalet etmektedir. Ayrıca bu Allah'ın onlara yapacaklarının yanında, istihzalarının önemsizliğini göstermektedir."⁴⁷ Gūrānî, Kādî'nin bu ifadelerinde çelişki görmektedir: "Ölçüde denk olsun diye istihzaya karşılık buna 'istihza' adı verilmiştir, diyen biri (yani Kādî) neden Allah'ın onlara yapacaklarının yanında onların istihzaları önemsizdir der? Bu bir çelişkidir."⁴⁸

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 61.

⁴² Kādî, *Envâr*, 1: 45.

⁴³ Gūrānî, *Gāye*, 7^a.

⁴⁴ Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Suudi A.: Câmiâtü Ummi'l-Kurâ, 2005), 1: 385-386.

⁴⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 46.

⁴⁶ Gūrānî, *Gāye*, 7^a.

⁴⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 48.

⁴⁸ Gūrānî, *Gāye*, 7^b.

2.14. إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. “Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (el-Bakara 2/20)

Gürânî'nin buradaki tenkidinin anlaşılması için küçük bir mukaddime faydalı olacaktır. ‘Şey’ in ne olduğu ve bu âyette ne anlama geldiği tartışmasında; Mu‘tezile muhtemelen ‘şey’in sözlük anlamına dayanarak “mevcut olsun veya mevcut olmasın (ma’dum) varlığı mümkün olan veya imkânsız olan ya da varlığı vacip (vacibü’l-vücûd) olan her şey; özetle ondan haber verilebilen her şeye, “şey” denilebilir” düşüncesindedir.⁴⁹ Zemahşerî de “şey”in anlamının; bilinen ve ondan haber verilebilen her şeye karşılık geldiğini Sîbeveyhî’yle (ö. 180/796) gerekçelendirmektedir. Zemahşerî, böylece “şey”in ma’dum ve imkânsız da kapsadığını ifade etmektedir.⁵⁰ Kādî buna (ma’dumun, imkânsızın ve varlığı zorunlu olanın; şey olması fikrine) karşı durmak amacıyla “şey” kavramını Allah’ın dilemesine bağlamıştır, mevcut olanla sınırlandırmıştır. Ona göre “şey” genel olarak Allah’ın dilediği mevcut olandır. Gürânî ise Kādî’ya olan itirazında buna karşı durmak için böyle söylemeye ihtiyaç olmadığını belirtmekte ve bunu başka bir yoldan çözmektedir. Gürânî, Zemahşerî gibi “şey”in âyette anlamının “ondan haber verilebilen her şey” manasının daha münasip olduğunu belirtip, imkânsızın “şey” kavramının kapsamından akıl delili ile çıkartılabileceğini söylemektedir. Şimdi Gürânî’nin Kādî’ye olan itiraz noktasına onların metinlerinden bakalım:

Kādî’ye göre, ‘şey’ (شَيْءٌ) mevcut olana hastır. Dilemek anlamındaki شاء fiilinden türemiştir. O nedenle bazen ‘şey’ kelimesi “De ki: “Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki; Allah benimle sizin aranızda şahittir” (el-En‘âm 6/19) âyetinde olduğu gibi “şey” lafzı, “dileyen kişi” (ism-i fâil) anlamındadır. Böylece görüldüğü gibi ‘şey’ bu anlamda olunca Allah’ı da içine alır. Bazen de konumuz olan “Allah her şeye kâdir” âyetinde olduğu gibi ‘dilenen şey’ (ism-i mef‘ul) anlamında kullanılır. Yani varlığı dilenen şeydir. O halde ‘şey’, genel olarak Allah’ın varlığını dilediği mevcut olandır. Zihinsel genelleme açısından istisnasız Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁵¹

Gürânî’ye göre, ‘ma’dum’ (mevcut olmayan), kararlaştırılmamış ve sabit olmamış anlamıyla ‘şey’ değildir. Oysa “mevcut” öyle değildir. Mu‘tezile ise “olmayan (ma’dum) mümkünâta” da şey demiştir. Sözlükte ise ondan haber verilebilen her mümkünâta, hatta imkânsıza da ‘şey’ denebilir. Bu yere (el-Bakara 20. âyete) münasip mana da budur. Ama imkânsızın ‘şey’ kapsamından çıkarılması akılla olur. Nitekim “Allah her şeyin yaratıcısıdır” âyetindeki ‘şey’in kapsamından ‘vacib’ (varlığı mecburi olan/Allah) akıl delili ile çıkartılmıştır. O halde bunu çözmek (imkânsız kapsam dışı bırakmak) için şunu söylemeye gerek yoktur: “Şey, Allah’ın genel olarak varlığını dilediği mevcut olandır.”⁵²

⁴⁹ Kādî, *Envâr*, 1: 53.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 87.

⁵¹ Kādî, *Envâr*, 1: 53.

⁵² Gürânî, *Gâye*, 9^a.

2.15. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ “Ey insanlar! Rabbinize ibadet edin...” (el-Bakara 2/21)

Kādî, رَبَّكُمُ ifadesi hakkında şöyle der: “Allah’ın böyle demesi, ibadeti gerekli kılan şeyin ancak (Allah’ın) rubûbiyyet (sıfatı) olduğunu tembih etmek içindir.”⁵³ Kādî’nin söylediğini şöyle açıklayabiliriz: Allah’ın rubûbiyyet sıfatı insanların ona ibadet yapmasını zorunlu kılar. Yani ona kul olmayı gerekli kılar. Çünkü Rabb’in kula izafesi (رَبُّكُمْ) Rabb’e kul olmayı tembih eder.

Gürânî ise bu ifade için şöyle der: “Esmâ’ül-hüsna arasından ‘Rabb’ isminin seçilmesinin sebebi şudur: Nefse ağır gelse de ibadetle emretmek (insanın) terbiyeye ve kemale varmasına delalet eder.”⁵⁴ Sonra Gürânî, kendi söylediklerine alternatif olarak Kādî’nin yukarıdaki değerlendirmesini قُلْ lafzı ile aktarmaktadır. Dikkat edilirse Gürânî, Kādî’nin ibaresini kendi yorumuna bir alternatifmiş gibi yorumlamıştır. Oysa Kādî, رَبَّكُمُ ifadesini ele almıştır. Bundan رَبْ kelimesinin كَم zamirine izafe edilmesinin yani rabb’in kula izafesinin, sebebini açıklarken, Gürânî ise esamâ’ul-hüsna arasından ‘Rabb’in seçilmesinin sebebini değerlendirmeye almaktadır. Böylece Gürânî’nin değerlendirmesi, Kādî’nin söylediklerine alternatif olmamaktadır. O halde âyet ifadesi, her iki müfessirin yorumunu da kapsayabilir.

2.16. فَانقُطُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ “...o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının.” (el-Bakara 2/24)

Buradaki tartışma, cehennem ateşinin âyette zikredilen özelliklerin muhatapların nereden öğrendikleri ile ilgilidir. Zemahşerî, sıla cümlelerinin önceden bilinenlerden olması gerektiği bilgisini verdikten sonra cehennem ateşinin bu vasıflarda olduğunu muhataplar nereden biliyorlardı sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Muhatapların bunu kitap ehlinde ve Resulullah’tan ya da bu âyetten önce Mekke’de inen النَّارُ وَالْحِجَارَةُ “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” (et-Tahrîm 66/6) âyetinden duymuş olmalarında bir engel yoktur.” Zemahşerî âyette النَّارُ kelimesinin ma’rife gelmesinin sebebini de yine daha önce Mekke’de inen “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinde nekre olarak geçen نَارُ kelimesine işaret edilmesine bağlamaktadır.⁵⁵ Kādî de Zemahşerî’den aynıını özetleyerek aktarmaktadır.⁵⁶

Gürânî ise “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinin güvenilir rivâyetlerin istisnasız ittifakıyla Medenî âyet olduğunu belirtmekte ve نَارُ kelimesinin bazen nekre bazen ma’rife gelmesinin, söz sanatıyla ilgili olduğunu açıklamaktadır. Gürânî, sıla cümlesinin bilinmesiyle ilgili olarak da; muhatapların cehennem ateşinin vasfının ehli kitaptan veya Resulullah’tan ya da eğer daha önce -Medine’de- inmişse “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinden duymuş olabileceklerini bildirmekte ve “o nedenle Tahrîm sûresindeki

⁵³ Kādî, *Envâr*, 1: 54

⁵⁴ Gürânî, *Gāye*, 9^a.

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102.

⁵⁶ Kādî, *Envâr*, 1: 59.

âyetin Mekke'de indiğini söylemenin bir vechi (anlamı) yoktur” diyerek her iki müfessir'e göndermede bulunmaktadır.⁵⁷

2.17. وَالْخُلْدُ وَالْخُلْدُ “...Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (el-Bakara 2/25).

Kādî, âyetteki الْخُلْدُ “kalıcı olanlar”ın anlamını açıklarken şöyle demektedir: “والخُلْدُ والخُلْدُ kelimleri aslen uzun müddet kalmak, anlamındadır. Bu uzun müddet, ister devamlı olur ister devamlı olmaz.” Kādî, devamlılık arz etmeyen manaya Arap dilinden bazı örnekler verdikten sonra “Eğer bu kelimenin asli manası devamlılık üzerine kurulmuş olsaydı خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا “Orada ebedi olarak kalıcıdır...” (en-Nisa 4/57) âyetinde bu kelimenin أَبَدًا “ebedi olarak” kelimesi ile takyit edilmesi manasız olurdu”⁵⁸ şeklinde bir dayanak sunmaktadır.

Gürânî, âyetteki الْخُلْدُ kelimesinin “devamlı (ebedi) olarak kalmak” anlamında olduğunu ifade eder ve وَمَا جَعَلْنَا لِسْرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدُ “Senden önce hiç hiçbir beşere (dünyada) ebedilik vermedik” (el-Enbiya 21/34) âyetine dayanarak bu görüşünü pekiştirir. الْخُلْدُ kelimesinin bazı yerlerde أَبَدًا ile takyit edilmesinin sebebini ise bu da diğer te'kitler gibi bir te'kittir, şeklinde açıklar. Ona göre bedenin ebedi kalışını uzak görmek bir kusurdur. Çünkü Allah her şeye kâdirdir.⁵⁹

Gürânî الْخُلْدُ kelimesinin anlamı konusunda Zemahşerî'ye tabi olmuştur. Yeri gelmişken bu kelimenin anlamının, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf konusu olduğunu da belirtelim.⁶⁰

2.18. يُضَلُّ بِه كَثِيرًا وَيَهْدِي بِه كَثِيرًا “(Allah) onunla (ondan ders çıkarıp çıkarmamaları ile) birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir.” (el-Bakara 2/26).

Kādî, bu âyet cümlesinin مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا سوالine cevap veya مَا ile başlayan önceki iki cümlelerin beyan ve tefsiri olduğunu belirtir. Kādî'nin Zemahşerî'den aldığı görüşe, göre âyette delalet üzere olanlar ile hidâyet üzere olanların çoklukları her grubun kendisine göredir. Yoksa hidâyet üzere olanların sayısı delalet üzere olanlara göre daha azdır. Nitekim Allah onların az olduğunu “Kullarımdan gereği gibi şükredenler çok azdır” (es-Sebe' 34/13) âyetiyle bildirmektedir. Ayrıca Kādî, bir ihtimal; âyetteki delalet üzere olanların çokluğu sayı itibarıyla, hidâyet üzere olanların çokluğu ise üstünlük ve şerefleri itibarıyla olabilir, demektedir. Yani Kādî'ye göre hidâyet üzere olanlar, kemiyet olarak az, keyfiyet olarak çokturlar.⁶¹

Gürânî, burada كَثِيرًا وَيَهْدِي بِه كَثِيرًا âyetinin مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا سوالine cevap olmasına itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre bu soru, aslı üzere cari olan ve cevap bekleyen sorular babından olmadığı için her hangi bir cevaba ihtiyaç yoktur. Gürânî'nin bu âyetin tefsirindeki ikinci itirazı, hidâyet üzere olanların azlığına dair getirilen âyetin geçerli bir delil olmadığına dairdir. Gürânî'ye göre “Kullarımdan gereği gibi şükredenler çok azdır” âyetindeki sayı azlığından

⁵⁷ Gürânî, Gāye, 10^b.

⁵⁸ Kādî, Envâr, 1: 61.

⁵⁹ Gürânî, Gāye, 11^a.

⁶⁰ İki mezhebin bu konudaki detaylı görüşleri için bk. Kocevî, Haşiyetu Şeyhzâde, 1: 435.

⁶¹ Kādî, Envâr, 1: 63-64; Zemahşerî, Keşşaf, 1: 118.

maksat, şükürde son noktaya ulaşanlardır. Yoksa maksat, sadece indirilenlere iman ettikleri belirtilen kişiler değildir.⁶²

2.19. فَقَالَ أَنبِيُّ بِأَسْمَاءَ هَوَّلَاءِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin dedi.” (el-Bakara 2/31)

Kādî, كُنْتُمْ صَادِقِينَ ifadesini şöyle tefsir etmektedir: “Siz sanıyorsunuz ki, günahlardan masum olduğunuz için yeryüzünde halifelğe daha layıksınız ya da sanıyorsunuz ki, insanlar sahip oldukları bu vasıflarla yaratıldıkları halde yeryüzüne halife yapılmaları takdirde hikmet sahibi olan Allah’a layık olmazlar.”⁶³

Gürânî, Kādî'nin söylediklerine itiraz etmeden önce bu itirazına temel oluşturmak için âyet ifadesini özetle şöyle tefsir etmektedir: “Bu taifenin (insanın) yaratılma hikmeti ortaya çıkmış değildi. Allah’a olan bu kadar yakınlığınıza rağmen bu bilgiyi (isimleri) bilemediniz. Madem Adem bildi, o halde ortaya çıktı ki, mesele sizin sandığınız gibi ifsatla sınırlı değildir. Aksine o, eşyaların isimlerini, müsemmasını, özelliklerini ve faydalarını bilen biri olarak; halifelğin medarı, adaletin ve insanlar arasındaki hükmün esas olan ilimle şereflenmiştir. Böylece onun halifelği hak edişinin hikmeti ortaya çıkmış oldu.”

Gürânî, bu tefsirden sonra Kādî'nin yukarıdaki tefsirini nakledip ona itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre melekler, böyle (kendilerinin halifelğe daha layık oldukları veya insanların buna layık olmadıkları) sanıyor değillerdi ve böyle de inanmıyorlardı. Netice itibarıyla meseleyi çözemediler ve özellikle hikmetini öğrenmek istediler. Gürânî, madem hikmeti öğrenmek istiyorlardı, neden Allah onlara hikmeti söylemedi de onları azarlayarak acizliklerini söyledi, sorusuna şöyle cevap vermektedir: Allah yeryüzünde bir halife yaratacağım dediğinde, onların Allah’a yakınlıklarının ve hikmetin inceliklerini bilmelerinin gereği olarak ‘en iyi durumu sen bilirsin, senin iradenin karar verdiği en doğrusu ve en mükemmeldir’ diye cevap vermeleri gerekirken, konularına uymayan bir cevap verdiler.⁶⁴

2.20. إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “...göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim.” (el-Bakara 2/33).

Zemahşerî'ye göre buradaki إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ben bilirim” ifadesi daha önce geçen إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ “şüphesiz sizin bilmediğinizi bilirim” (el-Bakara 2/30) âyetini meleklerle hatırlatmaktadır, ancak birinci âyet (33. âyet) bu âyetten (30. âyetten) daha geniş ve daha açıklayıcıdır. Zemahşerî'nin orijinal sözü şöyledir: (إلا أنه جاء به على وجه أبسط من ذلك وأشرح)⁶⁵

Gürânî de Zemahşerî gibi 33. âyetin, 30. âyetten daha geniş (أبسط) ve daha açıklayıcı (أشرح) olduğunu, ancak 30. âyetin daha şümüllü (أشمل) olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu âyetteki “bilmedikleriniz” ifadesi Allah’ın bütün malumatlarına şamildir. Gürânî, haşiye kısmında ise

⁶² Gürânî, *Gāye*, 12^a.

⁶³ Kādî, *Envâr*, 1: 69.

⁶⁴ Gürânî, *Gāye*, 13^a.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 126.

Kādî'nin Zemahşerî'd'e bulunan أبسط (daha geniş) ifadesini أشمل (daha şümüllü) zannettiğini ve ikinciye (30. âyeti), birinciye (33. âyete) delil yaptığını belirttikten sonra şöyle der: “ Oysa Kādî, şunu kaçırmıştır; onun أبسط (daha geniş) olması onu أشمل (daha şümüllü) yapmaz. Nitekim âyet: وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أُمِدُّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أُمِدُّكُمْ بِاتِّعَابِهِ وَتَبِينَ” “Size bildiklerinizi veren; hayvanlar ve oğullar veren Allah’tan korkun” (eş-Şuâra 26/1323-133) demektedir.”⁶⁶ Muhtemelen Gürânî'nin bu âyetteki dayanağı şudur: “bildiklerinizi vermek” ifadesi “hayvanlar ve oğullar vermek” ten daha geniş olsa da daha şümüllü değildir. Belirtmemiz gerekir ki, Kādî, Gürânî'nin iddia ettiği gibi daha şümüllü ifadesini (أشمل) kullanmamış ve bunu ima bile etmemiştir. Bu onun bir yanılığsı mıdır yoksa Kādî'nin ibarelerinden çıkardığı bir yorum mudur, buradan Gürânî'nin maksadını tespit etmek zordur.

2.21. فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ “...İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile (Âdem için) eğilmişlerdi...” (el-Bakara 2/33).

Kādî'ye göre meleklerin insana secdesi, şeri' manada bir secdeyse gerçekte Allah'a secde edilmiştir, Âdem de ona verilen değerden dolayı melekler kible olmuştur ya da Âdem secdenin vacip olmasına sebep gösterilmiştir. Böylece sanki Allah insanı, bütün harikaların, hatta mevcudatın bir örneği, cismani ve ruhani âlemin bir nüshası olacak, meleklerin kemâlâta erişmesine ve kendileriyle insanlar arasında ilmi mertebenin ortaya çıkmasına vesile teşkil edecek şekilde yaratmıştır. Böylece Allah'ın sonsuz kudretini gördüklerinden dolayı insan vasıtasıyla Allah'a şükri eda etmeleri için onlara secde etmeyi emretmiştir.⁶⁷

Gürânî, Kādî'nin “Allah insanı, cismani ve ruhani âlemin bir nüshası olarak yaratmıştır” fikrini eleştirmektedir. Ona göre “İnsanın, cismani ve ruhani âlemin bir nüshasıdır” sözü, mücerredâtın⁶⁸ var olmasına bağlıdır ki, hak ehlinin çoğu bunun var olduğu görüşünde değildir.⁶⁹

2.22. فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. “İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile (Âdem için) eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.” (el-Bakara 2/34)

Kādî'ye göre bu âyet şuna delalet eder: Şeytan meleklerden biriydi, yoksa secde emri onu kapsamazdı. Çünkü rivâyet edildiğine göre İbn Abbas, “üreme özelliği olan bir kısım melek var ki, onlara cin denir, İblis de bunlardandır” demiştir.⁷⁰ Ya da secde emri hem melekler hem cinlere yapıldı ve âyette sadece meleklerin zikri yeterli görüldü. O zaman فَسَجَدُوا fiilindeki zamir hem cinlere hem melekler raci' olur. Böylece âyet gösteriyor ki, meleklerin ekserisi masum olsa da onların arasında masum olmayan da vardı. Belki de meleklerin bir kısmı yapı/bünye

⁶⁶ Gürânî, *Gāye*, 13^b.

⁶⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 71.

⁶⁸ Mücerred varlığın hikmet ehline göre tarifi şudur: Bir cevhere yer olmayan, başka bir cevherde yer almayan ve ne yerden ne de cevherden oluşmayandır. Bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 202.

⁶⁹ Gürânî, *Gāye*, 13^b.

⁷⁰ Suyuî, yaptığı Kādî haşiyesinde bu rivâyeti bulamadığını belirtmektedir. Bk. Suyuî, *Nevâhid*, 1: 199.

olarak cinlerden farklı değildir, fakat iyilik ve kötülük vasıflarında farklıdır. İblis de bu kısımdandı.⁷¹

Gūrānî'ye göre "...İblis cinlerdendi, rabbinin emrine karşı geldi..." (el-Kehf 18/50) âyet ifadesi, iblisin meleklerden olmadığını açıkça göstermektedir. O, meleklerin içinde kalıyordu. Melekler Allah'ın emrine isyan etmeyen değerli varlıklar iken İblis nasıl onlardan olabilir! Gūrānî'ye göre cinlerin de secde ile emredildikleri, meleklerden masum olmayanların var olduğu ve şeytanların sıfatlarda değil de ama yapı olarak meleklerle aynı olabileceği iddiaları nasslara aykırıdır. Gūrānî, Kādî'nin İbn Abbas'tan olan rivâyetine de itiraz ederek şöyle demektedir: "Allah en iyisini bilir ama İbn Cerir'in rivâyet ettiği 'meleklerden bir grup vardır ki onlara cin denir, İblis de onlardandı,' şeklindedir."⁷²

Kādî'nin naklettiği bu rivâyeti düzeltmek amacıyla Gūrānî, İbn Cerir'den şu ibareyle nakletmiştir: ان طائفة من الملائكة يقال لهم الجن وإبليس كان منهم Ama bu rivâyet İbn Cerir'de küçük farklarla şöyle geçer:⁷³ إن من الملائكة قبيلة يقال لهم: الجن، فكان إبليس منهم

2.23. وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ. "...Yalnız benden korkun." (el-Bakara 2/41)

Kādî'ye göre önceki âyet ifadeleri,⁷⁴ bu âyetin ilkeleri mahiyetinde olduğu için sonunu, takvaya bir mukaddime olsun diye وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ "yalnız benden korkun" şeklinde bağladı. Ayrıca âyetin hitabı hem âlimi hem mukallidi kapsadığı için onlara bu yolun ilkesi olan Allah korkusunu emretti. Fakat bir sonraki âyette وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ "sadece benden sakının" diyerek hitabı, sadece ilim ehline yaptığı için yolun en son aşaması olan takvayı emretti.⁷⁵

Gūrānî'ye göre ise bir önceki âyeti korkuyla ve bu âyeti ise takvayla sonlandırmasının sebebi; takvanın iyice korunmak anlamında korkunun da ötesinde olmasındandır. O nedenle bir önceki âyette nimetlerden ve vefadan sonra korkuyu zikretti ki, onun neticesi ve Gāyesi olan takvayı da sonraki âyette indirilenlere imandan sonra emretti. Gūrānî, bu yorumdan sonra birinci hitabın âlime ve mukallide; ikincisinin ise sadece âlime yapılması yaklaşımını doğru bulmayıp, "inşâî cümlelerde hitap bir olur, yoksa âyet, zamirleri ayırtırdı." diyerek eleştirmektedir.⁷⁶

⁷¹ Kādî, *Envâr*, 1: 71.

⁷² Gūrānî, *Gāye*, 13^b.

⁷³ Ebû Ca'fer İbn Cerir et-Ṭâberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Şakir (b.y. Müessesu'r-risâle, 2002), 1: 507.

⁷⁴ Önceki âyet ifadeleri: "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnız benden korkun. (el-Bakara 2/40) Bir sonraki âyet: "Elinizdeki Tevrat'ı tasdik edici olarak indirdiğimize (Kur'ân'a) iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın. Âyetlerimi az bir karşılığa değişmeyin ve sadece benden sakının." (el-Bakara 2/41)

⁷⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 76.

⁷⁶ Gūrānî, *Gāye*, 15^a.

faildir.⁸² Özetlersek: Kādî'ye göre, kıskançlık onların küfretmelerine sebep olmuştur. Gūrānî'ye göre ise kıskançlık onların küfürlerine değil de nefislerini satmalarına sebep oldu ki, böylece kaçınılmaz olarak onları küfre götürdü. Bu konuda Gūrānî'nin görüşü, Zemahşerî'nin görüşüyle örtüşmektedir.⁸³

2.27. *“Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedir. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler.”* (el-Bakara 2/102)

Burada *مَا* ifadesindeki *مَا* edatının anlamı ve ona bağlı mana değişiklikleri tartışılmıştır. Kādî, *مَا* ifadesine dair bir görüşü *قِيلَ* ile aktarmaktadır. Bu görüşe göre buradaki *مَا* edatı nafiye'dir ve *مَا كَفَرَ* üzerine matuftur. Böyle olunca âyetin manası “Süleyman küfretmedi ve iki meleğe de sihir indirilmedi” şeklinde olur. Kādî, yine devamlı *مَا* edatını nafiye yapanlar, *هَارُوتَ وَمَارُوتَ* kelimelerini de *الشَّيَاطِينُ* kelimesinden bedel yapmış olurlar, der.⁸⁴ Fakat Kādî'nin şarihi Şeyhzade, *مَا* nın nafiye olması “harut” ve “marut” un “şeytanlar”dan bedel olmasını gerektirmez diye şerh düşmüştür.⁸⁵ Gūrānî de Kādî'nin *قِيلَ* ile aktardığı görüşe, sanki Kādî'nin görüşüymüş gibi şöyle cevap verir: “Bu görüşte olanlara göre Harut ve Marut bedel olursa bunlar şeytanlardan sayılmış olurlar ki, bunu ‘biz ancak imtihan için gönderilmişiz, sakın küfretme’ ifadesi reddeder, çünkü o iki kişinin sözü olan bu tür sözleri şeytanlar söylemez.”⁸⁶

Burada iki duruma dikkat çekmek gerekir. Birincisi; Kādî Şarihi'nin söylediği gibi *مَا* nın nafiye olması halinde o iki kişinin şeytanlardan bedel olup şeytanlardan sayılması gerekmez. İkincisi; Haşiyesine bakılırsa Gūrānî, Kādî'ye ait olmayan bir görüşü onun görüşüymüş gibi eleştirmiştir. Ayrıca öyle görünüyor ki Gūrānî de Kādî gibi *مَا* yı, nafiye yapmanın bu iki kişiyi şeytanlardan saymak anlamında olacağı, yorumunda yanılığa düşmüştür.

2.28. *“Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyundan da (önderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.”* (el-Bakara 2/124)

Kādî'ye göre bu âyet gösteriyor ki, Hz. İbrahim'in soyundan bazı zalimler çıkabilir ve bunlar imamete erişemezler, çünkü imamet Allah'ın bir emaneti ve sözüdür, zalim ona uygun olmaz, ancak iyiler ve muttakiler ona ulaşabilir. Ayrıca bu âyette, peygamberlerin nübüvvetten önce de büyük günahlardan masum olduğuna ve fasıkların imamete uygun olmadığına dair delil vardır.⁸⁷ Gūrānî'ye göre âyet, zulüm mevcutsa imamete mani olduğuna delalet etmektedir. Fakat imama sonradan peyda olan geçici bir zulüm, imameti iptal etmez. Ayrıca bu âyette,

⁸² Gūrānî, *Gāye*, 19^a.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 165.

⁸⁴ Kādî, *Envâr*, 1: 98.

⁸⁵ Kocevî, *Şeyhzâde*, 2: 202.

⁸⁶ Gūrānî, *Gāye*, 28^a (aslında 19^a).

⁸⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 104.

nübüvvetten önce peygamberlerin büyük günahlardan masum olduğuna dair delil yoktur. Çünkü bir fasık tövbe ettikten sonra imamete uygun olur.⁸⁸

2.29. لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ “...Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz.” (el-Bakara 2/136)

Burada أحد kelimesi müfred olduğuna göre بَيْن kelimesinin ona izafe edilmesi sorununu çözmek amacıyla Kādî ve Gürânî'nin farklı yaklaşımları şöyledir: Kādî, أحد kelimesine بَيْن kelimesinin izafe olabilmemesinin caiz olmasını أحد in nefy siyakında gelmesine bağlamaktadır.⁸⁹ Gürânî, Kādî'nin bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Ona göre أحد kelimesi muhatap olunana karşılık gelen isim olduğu için bu kelime ifrad, tesniye ve cem' aynıdır. Yani Gürânî'ye göre burada bu kelime cem' manasındadır. Yoksa nefy siyakında geldiği için cem' manasını kazanmış değil... Nitekim لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ رَسُولٍ cümlesi doğru olmaz.⁹⁰ Zemahşerî de bunun cem' anlamında olduğu için بَيْن nin ona izafe olabileceğini belirtmektedir.⁹¹ Dilciler, أحد kelimesini hemzisi asli olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırırlar. Hemzisi asli olan أحد kelimesi, cem' manası da taşır ve sadece nefy siyakında veya جَس ile birlikte kullanılmak zorundadır. Bu âyetteki de bu kısımdandır. Diğerisi ise واحد kelimesindeki “vav” dan hemzeye çevrilmiş olan أحد olandır ki, bu sayma sayılarının ilki olan “bir” anlamındadır. Bunun nefy ile kullanılması şart değildir.⁹² Özetle; âyette izafenin sahih olmasını Zemahşerî ve Gürânî, أحد kelimesinin aslı itibarıyla cem' anlamı olmasına bağlarken, Kādî ise onun nefy siyakında umum anlamında olduğu için cem' anlamını kazanmasına bağlamaktadır.

2.30. وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ “Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler.” (el-Bakara 2/144)

Bu âyetteki “Ehli kitap, bunun (mescidi haramın kible olması) rablerinden gelen bir gerçek olduğunu bilir,” ifadesinden Kādî, ehli kitabın bunu bilme kaynağını şöyle açıklar. “Ehli kitap genel kaide olarak Allah'ın gönderdiği her şeriât için bir kible tahsis etmenin onun sünnetinden olduğunu biliyorlardı ya da Hz. Peygamber'in iki kibleye yöneleceği onların kitaplarında geçmekteydi.”⁹³ Gürânî, burada “her şeriât için bir kible tahsis etme” fikrine itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre onların kitaplarında müjdelenen peygamberin iki kibleye doğru namaz kılacağı geçmekteydi. Yoksa “her şeriât için bir kible tahsis etme” fikrinin bir delili yoktur. Kibleler bütün şeriâtlar için Ka'be ve Beytu'l-Mağdis olarak ikiye sınırlıyken bu fikir nasıl doğru olabilir?⁹⁴

⁸⁸ Gürânî, Gāye, 21^a.

⁸⁹ Kādî, Envâr, 1: 108.

⁹⁰ Gürânî, Gāye, 22^b.

⁹¹ Zemahşerî, Keşşaf, 1: 195.

⁹² أحد kelimesi için bk. Kocevî, Şeyhzâde, II/331-332; Şihabuddin Semîn el-Halebî, ed-Dürü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn, thk. Ahmed Muahammed el-Herrat (Dimeşk: Darü'l kalem, ts.), 2: 139; 11: 149-150.

⁹³ Kādî, Envâr, 1: 112.

⁹⁴ Gürânî, Gāye, 23^b.

2.31. وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ. “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.” (el-Bakara /154)

Kādî'ye göre âyetteki لَا تَشْعُرُونَ ifadesi gösteriyor ki, şehitlerin yaşıyor olması bedenî olmadığı gibi canlıların hissettiği türden de değildir. Onların hayatı akıl ile değil de vahiy ile idrak edilen bir durumdur. Yine Kādî'ye göre âyet, ruhların kendisiyle kaim cevherler olduğuna delalet etmektedir. Kādî'ye göre, şehitlerin yaşıyor olması bedeni olmadığına göre; bu da şehitlerle diğer insanların ruhlarının aynı olduğu sonucuna götürür, O halde şehitlerin yaşıyor olduğunu özellikle neden zikredildiği sorusuna, Kādî, şöyle cevap verir: “Buna göre şehitlerin özellikle sağ olmasının belirtilmesi, onların Allah'a olan yakınlıkları ve onlara verilen değer ve mutluluktan kaynaklanmaktadır.”⁹⁵ Gūrānî'ye göre ise şehitlerin yaşıyor olmasından maksat, bu yaşamanın ruh ve bedenle olmasıdır. Çünkü ölünün ruhanî olarak yaşıyor olması her mü'min için geçerlidir. Bu nedenle başka âyetlerde şehitlerin rızıklandırıldıkları ve sevinç içinde oldukları belirtilir (Al-i 'Imrân 3/169-170). Ayrıca Müslim'deki bir hadiste; şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların içinde olduğu ve cennette istediği gibi dolaştıkları belirtilmektedir. Yine Gūrānî'ye göre لَا تَشْعُرُونَ şehit ruhunun bedenle olmadığına delalet etmez, aksine bedenî olmasına delaleti daha fazladır. Çünkü şuur, duyulara dayanan bir bilgidir.⁹⁶

2.32. وَأَنْفُكِ الَّتِي تُجْرِي فِي الْبَحْرِ... “denizde seyreden gemiler...” (el-Bakara 2/164)

Kādî'ye göre bu âyette الْفُلُوكِ kelimesinin müennes muamelesi görmesi, müennes olan السَّفِينَةُ kelimesinin anlamında olduğundandır.⁹⁷ Gūrānî'ye göre ise الْفُلُوكِ kelimesi cem' (çoğul) olduğundan müennes muamelesi görmüştür. Nitekim bu yüzden يَنْفَعُ fiilinin fâil olan zamiri الْفُلُوكِ kelimesine raci olamaz.⁹⁸ Kādî'nin şarihi olan Şeyhzade de Gūrānî'yi haklı çıkaran açıklamalarda bulunmaktadır.⁹⁹

2.33. كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمَتِّينَ. “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” (el-Bakara 180)

Zemahşerî ve Kādî, âyetteki الْمَعْرُوفِ kelimesini şöyle tefsir etmektedirler: “Kişi, zengini üstün tutmadan ve (mirasın) üçte birini aşmadan adaletle” vasiyet etmelidir.¹⁰⁰ Gūrānî'ye göre ise, الْمَعْرُوفِ “yani (varisler) aynı seviyede olduklarında birini diğerine üstün saymadan adaletle vasiyet, demektir” ve bu kelimeyi “üçte birini aşmadan” şeklinde tefsir etmek manasızdır. Çünkü üçte birini aşmadan vasiyet etmek, miras düşmeyen yakınlar içindir. Ayrıca miras âyeti

⁹⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 114.

⁹⁶ Gūrānî, *Gāye*, 24^a.

⁹⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 116.

⁹⁸ Gūrānî, *Gāye*, 24^b.

⁹⁹ Kocevî, *Şeyhzâde*, 2: 405.

¹⁰⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 123; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 224.

de bunu beyan etmiştir.¹⁰¹ Öyle görünüyor ki, Gürânî, bu âyeti mensûh sayarken, Kādî, onu mansûh âyetlerden görmemektedir.

2.34. *أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ*. “İşte onlara kazandıklarından bir nasip vardır. Allah, hesabı pek çabuk görür.” (el-Bakara 2/202)

Zemahşerî'ye göre *أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ* deki *أُولَئِكَ* zamiri önceki âyetlerde geçen her iki kesime (sadece dünyayı talep edenlere; hem dünyayı hem ahreti talep edenlere) işaret etmektedir.¹⁰² Her kesim kazandığının cinsine göre nasibini ahrette alacaktır.¹⁰³ Gürânî'ye göre ise söz konusu zamir, sadece “Yarabbi, dünyada da ahrette de bize güzellik nasip et” diyen ikinci kesime işaret etmektedir. Çünkü kâfirlerin durumu; *وَمَا لَهُ فِي آلِهَةِ مِنَ الْإِيْتِزَةِ مِنْ خَلْقٍ* “Bunların ahrette bir nasipleri yoktur” sözü ile sonuçlandırılmıştır. Küfürde oldukları için onlara dünyada verilen rızık bir nasip olmadığı gibi onlara ahrette verilen de kazandıklarının cinsinden değildir.¹⁰⁴

2.35. *رُؤْيُ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا*. “İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi.” (el-Bakara 2/212)

Kādî'ye göre, hakikatte dünya hayatını kâfirlere süslü gösteren Allah'tır. Çünkü her şeyin faili odur. Kādî kendi maksadını şöyle açmaktadır: “Şeytan'dan olan her şey, hayvanî kuvvet ve Allah'ın bu kuvvette yarattığı vahşî işler ve şehvî şeyler araz olarak süslüdür.” Yani bunların süslü olması hakikî veya aslî değil arazîdir.¹⁰⁵ Gürânî'ye göre de hakikatte süslü gösteren Allah'tır. Çünkü o hayrın da şerrin de yaratıcısıdır. Daha sonra Gürânî, Kādî'yi kast ederek “her şeyin faili Allah'tır” denilmiştir, ama bu ifadede bir sorun var. Çünkü “yaratıcı başka fail başka bir şeydir, nitekim bu fark mesela hırsızlık ve zina gibi fiillerde veya Şeytan'ın yaptıklarında açıkça ortaya çıkmaktadır”, şeklinde Kādî'nin ifadesini eleştirmektedir. Burada Gürânî, bu fiillerdeki isnadın mecâzî olduğunu belirterek; mesela zinanın yaratıcısı olmak başka; zinanın faili olmak başka bir şeydir demek istemiştir.¹⁰⁶

2.36. *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ*. “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?” (el-Bakara 2/214)

Bu âyette *لَمَّا* edatının anlamı ve buna bağlı anlam değişikliği tartışılmıştır. Kādî'ye göre “henüz gelmeden...” anlamındaki *لَمَّا يَأْتِكُمْ* ifadesi *لَمَّا يَأْتِكُمْ* “gelmeden...” anlamındadır. *لَمَّا* nın aslı nefiy ifade eden *لَمْ* olup üzerine *مَا* ziyade edilmiştir. Fiilin anlamına “beklenirlik” katmaktadır ve bu yüzden *قَدْ* edatına mukabil kullanılmıştır.¹⁰⁷ Gürânî ise Kādî'nin *لَمَّا* ya nefiy manasını verip *قَدْ* in mukabilini yapmasını eleştirmektedir. Gürânî'ye göre *لَمَّا* edatı fiilin menfilğinde değil,

¹⁰¹ Gürânî, *Gāye*, 26^b. Muhtemelen burada Nisa sûresi 11 ve 12. âyetlere işaret etmektedir.

¹⁰² Önceki iki âyet: “...İnsanlardan, “Ey Rabbimiz! Bize (verceğini) bu dünyada ver” diyenler vardır. Bunların ahrette bir nasibi yoktur.” (el-Bakara 2/200) “Onlardan, “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahrette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru” diyenler de vardır.” (el-Bakara 2/201).

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 248.

¹⁰⁴ Gürânî, *Gāye*, 30^a.

¹⁰⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 135.

¹⁰⁶ Gürânî, *Gāye*, 31^a.

¹⁰⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 135.

oluşmasında beklenirlik katmaktadır. O yüzden قد in mukabili değil onun benzeridir.¹⁰⁸ Kādî'nin şarihi Kocevî'nin de belirttiği gibi Kādî, “كادى edatı قد in mukabilidir” derken ikisinde de “beklenirlik” anlamı vardır; كادى menfi fiildeki beklenirliği ifade ederken قد ise müsbet fiildeki beklenirliği ifade eder,¹⁰⁹ demek istemiştir. Bu durumu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: كَادِيٌّ لَمْ يَأْتِكُمْ “henüz size gelmedi...” gelmesi beklenir demektir. Diğer taraftan قَدْ يَأْتِكُمْ “size gelebilir...” ifadesinde de yine gelmesi beklenir anlamı vardır. O yüzden Kādî'nin söylediği ile Gūrānî'nin söylediği aynı kapıya çıkmaktadır.

2.37. *...Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığınız gelmesidir.77 Onda Rabbinizden bir güven duygusu ve huzur ile Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır.”* (el-Bakara 2/248)

Kādî, bu âyetin tefsirini yaptıktan sonra işârî bir tefsir naklinde bulunur: “Denildi ki, “tabut” kalptir, “sekîne” de kalpteki ilim ve ihlâstır, tabutun getirilmesi ise kalbin -daha önce böyle değilken- ilmin ve vakarın karar kıldığı bir yere dönüşmesidir.”¹¹⁰ Kādî'nin naklettiği bu işârî tefsire itiraz ederek şöyle der: “Tabutun kalp ve sekinenin de ilim olduğunu söyleyen kişi, (hemen akabinde) âyetteki ‘onun (tabutun) içinde Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır,’ ifadeye ne derler?”¹¹¹ Gūrānî, muhtemelen burada; tabut kalp ve sekine ilim ise o zaman Musa ve Harun ailesinin eşyaları nasıl tabutun içinde olabilir, demek istemiştir. Kādî'nin naklettiği bu işârî, tefsiri Gūrānî, tefsirin hamisinde قاتله القاضى “bunun diyeni Kādî'dir” diyerek sanki Kādî'nin görüşüymüş gibi itiraz etmektedir.

2.38. *“الَّذِينَ يَبْتِغُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ”* *“Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükâfatları vardır.”* (el-Bakara 2/262)

Bu âyette şart cümlesinin cevabında ف nın gelmemesinin sebebi tartışılmıştır. Burada mübteda olan mevsul (الَّذِينَ) şart manasını taşıdığı halde onun haberi olarak gelen ve şartın cevabı olan لَهُمْ أَجْرُهُمْ ifadesine ف nın cevabın başına gelmemesinin nedenini Kādî, şöyle açıklar: “Âyet şunu ima etmiştir; bu kişiler infak etmeseler de rablerinin yanında ecirleri hak eden kişilerdir, bir de infak etseler nasıl olur!”¹¹² Şart-ceza cümleleri ilişkilerinde, cezanın (cevabın) gerçekleşmesi, şartın gerçekleşmesine bağlanmıştır. Burada Kādî'nin maksadı şudur: ف nın getirilmemesi, bir nevi şart-ceza ilişkisinin dışına çıkmayı ima etmiş ve böylece bu şart (infak) yerine gelme de ceza (ecirler) tahakkuk edilecektir demek istenmiştir. Çünkü bu kişiler bunu hak eden bir vasfa sahiptirler. Gūrānî'ye göre ise ف nın gelmemesinin nedeni şunu bildirmek içindir: “Onlar bu ecirleri Allah'ın bir fazlı olarak alırlar ameller ise sadece emare mahiyetindedir. Fakat الَّذِينَ يَبْتِغُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ” (el-Bakara, 2/274)

¹⁰⁸ Gūrānî, *Gāye*, 31^a.

¹⁰⁹ Kocevî, *Şeyhzâde*, 2: 512.

¹¹⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 151.

¹¹¹ Gūrānî, *Gāye*, 35^b.

¹¹² Kādî, *Envâr*, 1: 158.

âyetinde ف harfi, cevapta gelmiştir. Çünkü burada ameller hesaba katılmış, zamana yayılmış ve bu ameller riya hastalığından arınmış olarak yapılmıştır.” Gürânî, Kādî'yi eleştirmek için devamla şunu belirtmektedir: “Konumuz olan âyette ف nın gelmemesini ‘onlar yapmasalar da bu ecri almaya ehildirler’ gibi bir nedene bağlanması halinde, infakı açık ve gizli yapanları ifade eden el-Bakara 274. âyet için bu durum, evleviyetle neden olarak sayılmaydı.”¹¹³ Gürânî şunu demek istemiştir: Yani öyle olsaydı, ف harfi burada (el-Bakara 274)'de gelmemeliydi. Çünkü mesele ehil olmaksızın, buradakiler daha açık bir şekilde ehil olmalıydılar.

Arap dili konusunda otoriter olan Zemahşerî, ف nın yukarıdaki iki âyetin cevap cümlesinin birinde gelmesi ve diğerinde gelmemesi konusunda şunu der: “el-Bakara 262. âyetinde mevsul olan الذَّيْنِ de şart manası yoktur. Ama el-Bakara 274. âyetinde şart manası vardır. Mana açısından iki âyet arasındaki fark şudur: ف nın zikredildiği âyet, infakın bu ecri hak ettiğine delalet eder. Diğerinde ise bu delalet yoktur.”¹¹⁴ Kur’ân i’râbını yapan Ukberî (ö. 616/1219), bu iki âyeti Zemahşerî’yi destekler yönde i’rab etmiştir.¹¹⁵

2.39. الذَّيْنِ يَأْكُلُونَ الرِّبَا “Faiz yiyenler...” (el-Bakara 2/275)

Zemahşerî’ye göre bu âyette geçen الرِّبَا kelimesinin و ile yazılması الصلوة، الزكوة kelimelerinde olduğu gibi tafhîm (kalın okuma) yapanın lehçesine uyulmasındandır.¹¹⁶ Gürânî’ye göre ise söz konusu kelimenin و ile yazılması kelimenin aslına dalalet etmek içindir. Sebep, tafhîm yapanın lehçesine göre olmasından değildir. Çünkü onu tafhîm üzere hiçbir kar’i okumamıştır.¹¹⁷

2.40. فَيَعْفُو عَنْهُمْ لِمَنْ يَشَاءُ “...dilediğini bağışlar...” (el-Bakara 2/284)

Kādî, bu âyette فَيَعْفُو deki “ra” harfinin لِمَنْ deki “lam” harfine idğâm eden kıraati, “lahn” olarak nitelendirmektedir. Gürânî, burada Kādî’yi çok sert eleştirmektedir. Gürânî şöyle demektedir: “Dinde kendisine uyulan bir adamın, delalette olan birine uyararak hevasından konuşmayandan tevâtürle nakledilen bir sözü ayıplaması şaşılacak bir şeydir.” Gürânî, burada Kādî’nin Zemahşerî’den etkilenerek Hz. Peygamberden tevâtürle gelen bir kıraatte kusur bulmasını eleştirmektedir. Gürânî, “ra” nın “lam”da idğâm edilerek فَيَعْفُو deki kıraatın Ebû ‘Amr’dan¹¹⁸ rivâyet edildiğini belirtmektedir.¹¹⁹ Zemahşerî, bu okuyuşun Arap diline göre “lahn” ve fahiş bir hata olduğunu belirttikten sonra, Ebû Amr’dan rivâyet eden ravinin bu kıraatı rivâyet etmekle iki kere hata yaptığını söylemektedir. Birinci hatası; onun yanlış

¹¹³ Gürânî, Gāye, 37^b

¹¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 312

¹¹⁵ Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, *et-Tibyân fi i’rabi'l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (b.y., ts.) 1: 223.

¹¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 319.

¹¹⁷ Gürânî, Gāye, 39^a.

¹¹⁸ Ebû Amr (ö. 154/771) yedi kıraat imamından biridir. Daha geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 20: 95.

¹¹⁹ Gürânî, Gāye, 40^a.

okuması, ikinci hatası; Arap dilini en iyi bilen kişisine (Ebû Amr) büyük bir cehalet nispet etmiş olmasıdır. Daha sonra Zemahşerî, ravilerin iyi öğrenmemeleri bu tür hataları doğurduğunu ve bunları ancak nahiv ehlinin öğrenebileceğini söylemektedir.¹²⁰

SONUÇ

Her şeyden önce Gūrānî'nin *Gāyetu'l-emânî* adlı eserinin tefsir metodu olarak Zemahşerî-Kādî çizgisinde bir dirâyet tefsiri olduğu belirtilmelidir. Osmanlı dönemi tefsirinin bir örneği olarak *Gāyetu'l-emânî*, Zemahşerî'den yaklaşık dört asır sonra bile dönemin tefsir metodunda bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

İncelediğimiz Fâtiha ve Bakara sûreleri baz alınrsa Gūrānî, bu tefsirinde Kādî'yi esas almıştır. Öyle ki, neredeyse Kādî'nin bir muhtasarı gibidir. Gūrānî'nin tenkitlerinin çoğu dil yönündendir. Diğer tenkitleri kavramsal anlam, âyetlerin bütünlüğü, kıraat gibi çeşitli konularla beraber âyet te'villerinde katılmadığı bazı görüşlerdedir. Bu eleştirilerde Gūrānî'nin dayandığı yöntem Kur'ân'ın bütünlüğü, rivâyetler, selevin görüşü ve aklî yönden çelişkilerin bulunmasıdır.

Bu tefsirinde Gūrānî'nin ince eleyip sık dokuyan bir yaklaşımla Zemahşerî ve Kādî'yi tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Birçok tenkidi tartışılabilir olmasına rağmen onun ibarelere dakik yaklaşımı ve dönemin medreselerinde el üstünde tutulan Kādî'nin tefsirine ve Arap dilinde otoriter olan Zemahşerî'nin tefsirine karşı taklitçi tavır yerine, tenkit cesaretini göstermesi önemlidir. Gūrānî'nin karşılaştırmalı ilmî yöntemi kullandığını ve araştırmacı bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu tenkitçi yönünden Zemahşerî ve Kādî'nin yanı sıra aynı şekilde Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Kevâşî (ö. 680/1281) de paylarını almışlardır.

Gūrānî'nin kendinden önceki âlimlerin ittifak ettiği konularda ulemaya ve seleve sağlam bir şekilde bağlılığını gösterdiğini belirtmeliyiz. Bu bağlılığı selevten gelen bir kıraatın Arap dili gramerine aykırı olduğu iddiası karşısında tercihini selevin Kurrâ'sından yana koymasından anlıyoruz.

Gūrānî, bazı eleştirilerinin de işaret ettiği gibi rivâyetin mevcut olduğu konularda ve âyetin zahiri manasının uygun olduğu yerlerde te'vil yolunu çok tercih etmemektedir. Tenkitlerinde Ehl-i Sünneti baz aldığını özellikle Eşâ'îlik'ten ayrılmamaya özen gösterdiği izlenimini vermektedir. Gūrānî, Arap dili konusunda Kādî'ye karşı Zemahşerî'yle aynı şeyleri paylaşmakta bir sakınca görmemişse de mezhebî görüş ve Hadis'e bağlılık konusunda Zemahşerî'ye daima muhalif olmuştur. Gūrānî'nin batini-işarî tefsire de pek sıcak bakmadığını söyleyebiliriz.

Gūrānî'nin Kelâm ilminde de sağlam ve derin malumata sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunu Kādî'nin Mu'tezile'yi eleştirmek için getirdiği argümanları zayıf görmesi ve bazen de

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 330.

Kādî'nin kelimâ konularında kullandığı ifadeleri özenle seçmemesini eleştirmesinden anlamak zor değildir.

Bu arada eleştirdiği konuların bazılarında Gürânî, Kādî'nin قیل lafzı ile naklettiği bir görüşü sanki Kādî'ye aitmiş gibi eleştirdiğini ve kenarda قائله القاضى şeklinde şerh düştüğünü de belirtmeliyiz. Bizce bu tenkitlerin gösterdiği en önemli şey, onun ilmî kişiliğidir ve inandığını hiç çekinmeden bir âlime yakışır şekilde, insaf çerçevesinde sunmasıdır. Bu da bize Osmanlı ilim geleneğinde tenkitçi tavırların varlığını devam ettirmiş olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 94-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altun, Abdulcebbar. *Şeyhülislam Molla Gürânî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996.
- Ata, M. Mahfuz. "Kevâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 341-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ay, Mahmut. *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtîha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Ay, Mahmut. "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'si". *Türkiye Araştırmaları Literatür Araştırmaları Dergisi* 9/18 (2011): 303-336.
- Ay, Mahmut. "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*. haz. Bilal Gökkır v.dğr. 385-426. İstanbul: İlim Yama Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2011.
- Beyzâvî, Nasirüddin Ebû Said el-Kādî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Daru ihyai türaşi'l-Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâil. *es-Şihâh fi'l-lüğa*. Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-melâyin, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm ve Nas Sûreleri Arası)*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi 2007.
- Kocevî, Muhammed b. Muslihüddin. *Haşiyetu Şeyhâde 'ala Tefsiri'l-Kādî*. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâil eş-Şehrezûrî. *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî*. Damat İbrahim Paşa, 146: 1^a-352^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail eş-Şehrezûrî. *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî*. Hacı Mahmut Efendi, 162: 1^a-484^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semîn el-Halebî, Şihabüddin. *ed-Dürü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muahammed el-Herrat. Dimeşk: Darü'l kalem, ts.
- Şuyûfî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. b.y: Camiâtu ummi'l-kurâ, 2005.

346 | İkinci, Kutbettin. Mollā Gūrānī's Commentary Criticism of Qāḍī and ...

Ṭâberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Şakir. b.y.: Müessesü'r-risâle, 2002.

Teḥânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İştihâli'l-fünûn*. İstanbul: Daru Kahraman, 1984.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. By: y.y. ts.

Yaşaroğlu, M.Kâmil. "Molla Gūrānî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yıldız, Sakıp. *Fatih'in Hocası Molla Gūrānî ve Tefsiri*. İstanbul. Sahaflar Kitap Sarayı, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ahmed. *el-Keşşâf'an hakâikî ğevâmidî't-tenzil*. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1407.

Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-Kerim". Erişim: 21.03.2018.

https://kuran.diyanet.gov.tr/dosyalar/document/kuran_meal.pdf