

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

İdrîs-i Bitlisî'nin *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı

İdrîs-i Bitlisî's Attitude of Tahqîq (Analyzing) in His Hâshiyah Anwâr al-Tanzîl

Enes BÜYÜK

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Trabzon University, Theology Faculty,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Trabzon, Turkey

enesby_55@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Arařtırma Makalesi/ Research Article

Geliř Tarihi/Date Received: 31/07/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/10/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2021

Atıf / Citation: Büyük, Enes. “İdrîs-i Bitlisî'nin *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 716-746.
<https://doi.org/10.31121/tader.976845>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Tefsir tarihinde 7. asırdan sonra yoğun bir şekilde görülen şerh-hâşiyeler, tefsir edebiyatının önemli bir halkasını oluşturmuştur. Üzerine hâşiyelerin yazıldığı en önemli iki tefsir metni Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı ve onu merkeze alan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'idir. Hâşiyeler musanniflerin ifadelerini veya bu ifadeler bağlamında çeşitli meseleleri ele alarak âyetlerin tefsir sürecine önemli katkılar sunmuştur. Bu itibarla *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri içerisinde hem akli ve nakli ilimlerde mahir hem de önemli bir tarihçi ve siyasetçi olan İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyesi dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. Bu makalenin inceleme konusunu oluşturan hâşiyede, Bitlîsî'nin temelde nasıl bir tavır sergilediği önemlidir. Zira hâşiyelerde şârihler asıl metni sadece şerh edici, mevcut görüşleri ihtisar edici, nakledici veya tahkik edici bir tavır sergileyebilmektedirler. Mezkûr tavrıların herbiri belli bir maksada dayalı veya faydaya dönük olmakla birlikte özellikle tahkik tavrının sergilendiği hâşiyeler asıl metinlerdeki ve bunlar üzerine yazılan hâşiyelerdeki tespitleri, görüş ve iddiaları bazen *mukayese* ve *mubakeme* bazen de *tablîl*, *tenkîl*, *tabkîm*, *tercîh*, *tasdik* veya *tafsîl* gibi açılardan inceleyerek mevcut birikime ve neticede âyetlerin tefsirine katkı sağlayıcı bir niteliğe sahip olmuştur. Bu sebeple makalede Bitlîsî'nin hâşiyede nasıl bir tavır sergilediği deskriptif yöntem ve mukayeseli metin okuma yöntemiyle tespit edilmiş, hangi özelliğe sahip hâşiyelerden olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun öncesinde de hâşiyenin müellife aidiyeti, teknik özellikleri ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bitlîsî, Hâşiyeye, *Envârü't-tenzîl*, Tahkik.

Absract

The sharh-hâshiyahs, which were mostly seen intensely after the 7th century in the history of tafsîr, formed an important circle of tafsîr literature. The two most important tafsîr texts on which the hâshiyahs were written are al-Zamakhshari's *al-Kashshaf* and al-Baydâwî's *Anwâr al-Tanzîl*, which centers it. Hâshiyahs made important contributions to the interpretation process of the verses by addressing the expressions of the musannifs (author of the original text) or various issues in the context of these expressions. In this respect, the hâshiyah of Bitlîsî, who is both an expert in rational and traditional sciences and an important politician and historian, has a remarkable quality among *Anwâr al-Tanzîl* hâshiyahs. In the hâshiyah, which is the subject of this article, what kind of attitude Bitlîsî exhibited is important. Because in the hâshiyahs, the commentators only exhibit an attitude of explaining the original text, summarizing, conveying or analyzing (tahqîq) the pre-existing views. Each of the aforementioned attitudes is based on a certain purpose or benefit, in the hâshiyahs in which the tahqîq attitude is exhibited, the determinations, opinions and claims in the original texts and the hâshiyahs written on them were analyzed sometimes in terms of comparing and reasoning, and sometimes in terms of resolving, criticizing, strengthening, opting, detailing or attesting. By doing this, the hâshiyahs have a quality that contributes to the existing knowledge and ultimately to the interpretation of the verses. For this reason, it has been determined in the article what kind of attitude Bitlîsî exhibited in the annotation by descriptive method and comparative text reading method, and it has been tried to reveal what feature the hâshiyah has. Before that, information was given about the ownership of the hâshiyah to the author, its technical features and resources.

Keywords: Tafsîr, Bitlîsî, Hâshiyah, *Anwâr al-Tanzîl*, Tahqîq.

Giriş

Kur'an'ı tefsir etme faaliyeti, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllardan itibaren sistematik olarak görülmekle birlikte İslâmî ilimlerin tedvin edilip gelişmeye başladığı yaklaşık üçüncü asra kadar tefsir birikimi ve mesaili nispeten sınırlı kalmıştır. İslâmî ilimlerin tedvini ve bunlara ilave olarak mantık, felsefe ve tabii ilimlerin birikimlerinin de İslâm ilim geleneğine dâhil edilmesiyle birlikte tefsirlerde âyetler çok yönlü tartışmalara konu edilmiştir. Akli ve nakli ilimlerin meselelerinin ve kavramlarının dikkate alındığı ilerleyen süreçlerde artık tefsir edebiyatı da nicelik ve nitelik bakımından farklılık göstermiştir. Öyle ki bazı tefsir eserleri fıkıh, kelim, dilbilim gibi belli ilimlerin mesâilini merkeze alarak yazılırken bazıları ise birçok ilmin mesâilini gözeterek kaleme

alınmıştır. Aklî ve naklî ilimleri mümkün mertebe cem eden ve tefsir tarihinde güçlü etkilere neden olacak tarzda dirayette zirveye ulaşan kimi tefsirler hacim bakımından çok geniş iken kimi ise çok daha yoğunlaştırılmış metinler olarak kaleme alınmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb*'ında aklî, naklî ve tabii ilimlere dair veriler dikkate alınıp âyetler çok yönlü yorumu tabi tutulurken tefsirin hacmi bir hayli artabilmiştir. Buna karşın Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ında ve Beyzâvî'nin (ö. 658/1286) *Envârü't-tenzîl*'inde aklî ve naklî ilimlerin verileri, kavramları, bu ilimlerdeki ilkeler, iddialar ve söylemler daha veciz, muhtasar bir şekilde ve o ilimlerde mahir olanların anlayacağı ima ve işaretlerle yorum sürecinde işletilmiştir.

el-Keşşâf'ta Zemahşerî, mutezîlî kelamın ilkelerini gözardı etmeksizin lügat, iştikak, sarf, nahiv ve en önemlisi de belâgat ilimlerinin birikimini; bunlara ilaveten Beyzâvî ise *Envârü't-tenzîl*'de sünî kelamının ve Râzî'yi takip ederek tabii ilimlerin verilerini etkili bir şekilde kullanarak âyetlerdeki muradı, ikincil anlamları, çağrışımları, ima ve işaretleri veciz bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Onların veciz ve muhtasar ifadeleri, ima ve işaretleri; çoğunlukla sünî, bazen de şîî ve mutezîlî âlimlerin dikkatini çekmiş, her iki tefsir üzerine şerhler, hâşiyeler, ta'likalar, temimmeler veya muhâkemeler kaleme alınarak çözümlenmiştir. Tefsir tarihinde yaklaşık hicri 6'ncı asırdan itibaren *el-Keşşâf* üzerine, iki asır sonra da *Envârü't-tenzîl* üzerine yoğunluğu giderek artan şerh ve hâşiyeler, belli muhaşşilerin hâşiyeleri üzerine hâşiyeler ve muhâkemât türü eserler yazılagelmiştir.¹ Bu şerh ve hâşiyelerin bir kısmında musanniflerin ifadelerindeki ima ve işaretlere, varsa belirsizliklere açıklık kazandırmak ve muradı beyan etmek gibi daha ziyade şerh ve açıklama tarzı benimsemiştir. Diğer bazılarında ise önceki yorumlar ihtisar edilerek ya da mümkün olanları cem edilerek bunların sonraki nesle aktarılması amaçlanmıştır. Literatür içerisinde önemli bir yekûnu oluşturan diğer bir kısım şerh-hâşiyede ise gerek önceki şarihlerin açıklamaları veya iddiaları gerekse de musanniflerin tespit, tercih veya izahları karşısında bir tür tahkik tavrı sergilenmiştir. Sözelimi en göze çarpan örnekler olarak *el-Keşşâf* hâşiyeleri arasında Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1343), Çârperdî (ö. 746/1346), Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1349), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413); *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri arasında da Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Süyûtî (ö. 911/1505), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sâdî Çelebi (ö. 945/1538-39), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), İsmail Hakkı el-

¹ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2019), 70; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 43; Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Aıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 587-588.

Bursevî (ö. 1137/1725) ve İsmail el-Konevî (ö. 1195/1780) gibi ulemânın şerh ve haşiyeleri zikre-
dilebilir.²

Mezkûr âlimler, yazdıkları hâşiyelerde musanniflerin veciz ifadelerini, ima ve işaretlerini açığa çıkarmanın, maksatlarını belirginleştirmenin yanı sıra musanniflerin veya diğer şârihlerin görüşlerini dilbilim, edebiyat, fıkıh, kelam, felsefe, tabii ilimler, tefsir, hadis ve fıkıh usulü açısından ele alarak tespitleri, iddiaları ve delilleri muhakeme, tasdik, tenkit, tercih, tahlil, tafsil ya da tahkim etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle şerh sürecinde mevcut tespit veya iddialar karşısında aktif bir rol sergileyerek tahkik tavrı benimsemişlerdir. Tahkik tavrı bir âlimin ele aldığı konu ya da onun uzanımları olan meseleler karşısında ileri sürülen görüşleri ya da bilgileri olduğu gibi nakle-
derek veya kabul ederek görece pasif bir tavır takınmasının aksine onları ve delillerini analitik bir şekilde incelemeyi, ardındaki gerekçe ve ilkeleri ortaya çıkararak çözümlemeyi ifade eder. Diğer bir ifadeyle tahkik, bir tespit ya da yargı incelenirken müellifi ya da musannıfı böyle bir sonuca götü-
ren yöntemin aklî süreçlerini, dayandığı mukaddimleri ya da arkaplandaki delilleri mümkün oldu-
ğunca belirginleştirme, parçalarına ayırma, yöntemin bu sonuca ulaştırıp ulaştırmadığını ve esas alınan mukaddimelerin meseleyle alakasının imkanını ortaya koyma gayretidir. Böylesi bir tavır esas alan müellifler tekrardan, propaganda yaparak muhatabı ikna etme çabasından, okuyucuyu yanıltmaktan, taklit ve kararsızlıktan uzak durur.³

Şerh-hâşiyeler literatürü içerisinde tahkik tavrının sergilendiği dikkat çekici eserlerden biri de İdrîs b. Hüsameddin Ali el-Bitlîsî (ö. 926/1520) tarafından *Envârü't-tenzîl* üzerine yazılmış olan hâşiyedir. Makalede İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyede nasıl bir tahkik tavrı sergilediği deskriptif yöntem ve mukayeseli metin okuma yöntemiyle tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu süreçte, yukarıda açıklandığı üzere bir tavrın ifadesi olarak tahkik, baskın veya üst bir kavram şeklinde dikkate alınacak, içeriği ise tasdik, tafsil, tercih, muhakeme, mukayese, tahkim, tahlil ve tenkit gibi alt kavramlarla belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Buna göre makalenin amacı Bitlîsî'nin hâşiyede sergilediği tahkik tavrıyla *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* hâşiyeler literatürüne nasıl eklemlendiğini ve literatüre nasıl katkı sağladığı-

² Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 96-97, 113-115, 116-117, 127-129, 137-142, 146-149; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 85, 95-97, 101-104, 106-107, 123-125, 131-133; Maden, “Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”, 589-594, 597-598, 604-607; Muhammet Coşkun, “Müteahhirun Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. *Envârü't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 337.

³ Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi istalâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/392; Ömer Türker, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/515-516; Coşkun, “*Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı*”, 334.

nı, hangi hâşiyeleri takip ettiğini, hâşiye boyunca nasıl bir yöntem izleyip hangi yorum araçlarına başvurduğunu tespit etmektir.

1. Hâşiyenin Müellife Aidiyeti, Fiziksel Özellikleri ve Kaynakları

İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyede sergilediği tahkik tavrını incelemeyen önce biyografisi, hâşiyenin ona aidiyeti, kaynakları ve bazı özellikleri hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. İdrîs-i Bitlîsî önceleri Akkoyunlular sarayında münşilik ve lalalık⁴ hizmetinde bulunmuş, daha sonra Akkoyunlu Devletinin Safevîler tarafından yıkılmasını takiben 1503-1504'te Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. Osmanlı sarayında ise bir süre itibar görmüş, bu dönemde Osmanlı tarihine dair meşhur *Heşt Bibişt* adlı eserini kaleme almıştır. Bazı idarecilerle arasının açılması sebebiyle Hicaz'a ve Mısır'a gitmiş, İstanbul'a Yavuz Sultan Selim döneminde dönmüş, 926 (1520) yılı sonlarında 63 (veya 65, 70) yaşında vefat etmiştir.⁵ Bitlîsî, ilk eğitimini babası meşhur mutasavvıf ve müfessir olan Hüsameddin-i Bitlîsî'den (ö. 909/1504) almış, daha sonra Diyarbakır ve Tebriz'de astronomi, tıp, felsefe, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, sarf, nahiv, şiir, inşâ, beyan, meânî gibi aklî, naklî ve dinî ilimler tahsil etmiştir. Daha sonra tıp, kozmografya, felsefe, tasavvuf, siyaset, ahlâk, tarih, tefsir, musiki, şiir ve nesir gibi alanlarda eserler yazmıştır.⁶

İdrîs-i Bitlîsî'nin *Envârü't-tenzîl* üzerine bir hâşiye kaleme aldığına dair bilgi, tespit edilebildiği kadarıyla son dönem biyografî ve bibliyografya çalışmalarında yer alır.⁷ Yazma Eser Kütüphanelerinin katalogları tarandığında ise sadece Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayasofya, 303) tek bir nüsha görülür. Nüshanın ferağ kaydı bulunmazken zahriyye sayfasında İdrîs Bitlîsî b. Hüsameddin Ali yazar. Hâşiyenin dibâcesinde besmele, hamdele ve salveleden sonra eserin Bitlîsî'ye ait olduğuna dair şu ifadeler yer verilir:

⁴ Lala, şehzadelerin özel eğitimiyle meşgul olan kimsedir. Münşî ise devlet teşkilatında resmi mektupları kaleme almak üzere usta nâsirler arasından seçilip görevlendirilen katibe denir. Bk. İlhan Ayverdi, "lala", "münşî", *Misallî Biyyük Türkçe Sözlük: Kubbealtı Lügati*, redaksiyon Ahmet Topaloğlu, haz. Kerim Can Bayar (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Baskı, 2008), 1869, 2246.

⁵ Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlîsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-487. Bitlîsî'nin hayatına dair detaylı bilgi için bk. Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdrîs-i Bitlîsî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 1-357.

⁶ Özcan, "İdrîs-i Bitlîsî", 21/485, 487; Genç, *İdrîs-i Bitlîsî*, 45-49.

⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 3/68; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmil li-esmâ'î'l-kütübi'l-meşrûba fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhibâ* (Ebû Dabi: el-Mecma'ü's-Sekâfi, 2004), 1/316; *el-Fibrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-mabtât: 'Ulumü'l-Kur'an: Mabtâtâtü't-tefsir ve 'ulümüh* (Amman: el-Mecma'ü'l-Meleki, 1989), 1/322; Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 615.

أما بعد فيقول الفقير إلى الله، العبد الأواه، المعرض عما سواه، الراغب عما نهاه إلهي ما يرضاه، الراصد للفيض القدسي إدريس بن حسام الدين البديسي...⁸

Dîbâcede belirtildiği üzere hâşiye II. Bayezid'e (ö. 918/1512) ithaf edilmiş ve bu ithafa dair uzun bir şiir kaydedilmiştir.⁹ Bununla birlikte hâşiyenin zahriyye sayfasında II. Bayezid'e ait bir mühür (tuğra) bulunur.¹⁰ Bitlîsî II. Bayezid'in himayesine 1503-1504'te girmiş ve sultanın huzuruna çıktığında ona bazı kitaplar takdim etmiştir. Ona takdim ettiği kitaplar arasında bu hâşiyenin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira II. Bayezid'in kütüphanesinin 909/1503-1504 tarihli kayıt defterinde bu hâşiyeden de bahsedilmiştir.¹¹ Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyeyi 1503-1504'ten önce yazdığı¹² ve hâşiyenin müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır.

Hâşiye noktasız (mühmel) tarzda yazılmış olup bu tarz bir yazım tekniği hâşiyenin okunmasını ve ondan istifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte hâşiye, dîbâcesinden itibaren 145 varaktır. Hâşiyenin büyük bir kısmı (124 varak) *Envârü't tenzîl*'in mukaddimesinden itibaren Fâtîha sûresinin girişi, bir ve ikinci ayet bağlamındaki açıklamalar üzerinedir. Hâşiyenin geri kalan kısmı (21 varak) Fâtîha sûresinin üçüncü ayetinden son âyetine kadar olup *âmîn* lafzına dair mülahazalarla nihayete erer.

Hâşiye'nin kaynakları çeşitlilik arz etmekle birlikte bazı müellif ve eser isimleri açıkça zikredilirken bazı âlimlere çeşitli vasıflarla gönderme yapılır. Hâşiyede bazen sadece müellif isimlerine ve görüşlerine bazen isimleriyle birlikte eserlerine bazen de sadece eserlere atıf yapıldığı görülür. Buna göre hâşiyede Halil b. Ahmed (ö. 175/791),¹³ Sîbeveyh (ö. 180/796),¹⁴ Ferrâ (ö. 207/822),¹⁵ Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]),¹⁶ Ahfeş (ö. 215/830 [?]),¹⁷ Asmaî (ö. 216/831),¹⁸ Zeccâc (ö.

⁸ İdrîs b. Hüsameddin Ali el-Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 2b.

⁹ es-Sultân Bâyezîd (II. Bayezid) b. es-Sultân Mehmed (II. Mehmed-Fatih Sultan Mehmed) b. es-Sultân Murâd Hân (II. Murad). Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 7b-9a.

¹⁰ Hâşiyenin zahriyye sayfasındaki tuğra ile II. Bayezid'in tuğrasını mukayese için bk. Suha Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1980), 122-123.

¹¹ *Catalogue of the Library of Sultan Bayezîd II* (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, MS Török F. 59), 12a.

¹² Krş. Genç, *İdris-i Bitlîsî*, 183.

¹³ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 79b, 94b, 127a.

¹⁴ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 79b, 94b, 95b.

¹⁵ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 137b.

¹⁶ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a.

¹⁷ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 127a, 137b.

¹⁸ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 96a.

311/923),¹⁹ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),²⁰ Dârekutnî (ö. 385/995),²¹ İbn Cinnî (ö. 392/1002),²² Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) (*es-Sıbâh*),²³ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025),²⁴ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) (*Müfredât ve Câmi'u't-tefsîr*),²⁵ Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030),²⁶ Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072),²⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111),²⁸ Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122),²⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) (*el-Fâik fî garîbi'l-badîs*),³⁰ Nizâmî-i Gencevî (ö. 611/1214 [?]),³¹ Sekkâkî (ö. 626/1229) (*Miftâhu'l-'ulûm*),³² İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) (*Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-sâir*),³³ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) (*İzâhu'l-Mufasssal*),³⁴ Nasîrüddin et-Tusî (ö. 672/1274)³⁵ ve er-Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) (*Şerhu'l-Kâfiye*)³⁶ gibi isimler, onların görüşleri ve bazen de eserleri zikredilir. Ancak sadece isimlere atf yapılan yerlerde müelliflerin bizzat kendi eserlerine başvurulduğu çok açık olmayıp onların görüşlerinin başka kaynaklar üzerinden aktarılması muhtemeldir.

Hâşiyeye boyunca Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yapılan atf sayısı toplamda 65'tir. Bu durum da açıkça Bitlîsî'nin *Envârü't-Tenzîl'i el-Keşşâf*'la mukayeseli bir şekilde şerh edip incelediğini gösterir. İkinci olarak hâşiyede Teftâzânî ve *el-Keşşâf* hâşiyesine 20,³⁷ Seyit Şerif Cürçânî ve *el-Keşşâf* hâşiyesine de 12 yerde³⁸ açıkça ya gönderme ya da oralardan alıntı yapılır. Onlarla birlikte 4 yerde Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) görüşlerine ve itirazlarına da yer verilir.³⁹ Ancak Bitlîsî'nin onun *el-Keşşâf* hâşiyesini doğrudan incelemediği, onun görüşlerine dair Teftâzânî ve Cürçânî'nin

¹⁹ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 70b, 97a, 127a, 141b.

²⁰ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 126b.

²¹ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 51b.

²² Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 126b, 138b.

²³ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b, 13a, 93a, 97b, 102b, 103b.

²⁴ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 17a.

²⁵ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b, 96a, 97a, 138a.

²⁶ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 102b.

²⁷ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 40a.

²⁸ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 94b.

²⁹ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 38a, 75b.

³⁰ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 110b-111a.

³¹ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67b.

³² Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63a, 95b, 110b, 125b.

³³ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 108b.

³⁴ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 111a.

³⁵ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 138a.

³⁶ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 35b, 131a, 143a.

³⁷ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 43a, 44b, 56a, 57a, 57b, 63b, 69a, 70b, 82b, 83a, 83b, 84a, 84b, 85a, 86a, 105a, 141b, 143a, 143.

³⁸ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54a, 56a, 56b, 80b, 82a, 83b, 105b, 125b, 124a, 142a.

³⁹ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82a, 84a, 84b, 85a.

hâşiyelerindeki aktarımlardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hâşiyenin son kısmında Sâhibu'l-Keşf nisbesiyle başka bir şârihten de bahsedilir.⁴⁰ Bu nisbeyle de Sirâceddin el-Kazvîni'nin (ö. 745/1344) kastedilmesi muhtemeldir. Tespit edilebildiği kadarıyla hâşiyede Bitlîsî öncesindeki *Envârü't-tenzîl* hâşiyelerinden hiçbirine doğrudan atıf yapılmaması, buna karşın Teftâzânî ve Cürçânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyelerine gönderme yapılması son derece önemlidir. Bu verilere göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin ana kaynakları arasında *el-Keşşâf* ile onun üzerine Teftâzânî ve Cürçânî tarafından yazılan hâşiyelerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine bu anlamda Bitlîsî'nin hâşiyesinin her ne kadar *Envârü't-Tenzîl* üzerine yazılmış olsa da bu tefsir üzerine gelişen literatürden ziyade *el-Keşşâf* üzerine yazılan hâşiyelere eklenildiği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle gerek *el-Keşşâf* gerekse de Teftâzânî ve Cürçânî'nin hâşiyeleri üzerine yapılacak araştırmalarda Bitlîsî'nin hâşiyesinin göz ardı edilmemesi gerektiği ifade edilebilir. Bu hususa dair ilerleyen başlıklarda örnekler sunulacaktır.

Hâşiyede âlimlere istisnai birkaç yerde de olsa bazı vasıflarla göndermeler yapılır. Örneğin *ekberü'l-muhakkıkîn*, *'inde'l-muhakkıkîn*, *ba'zu'l-muhakkıkîn* gibi ifadeler kullanılır.⁴¹ Bu bağlamda Bitlîsî'nin muhakkik vasfını bazen dil alimleri, bazen sûfiler, bazen de şarih ve muhaşşiler için kullandığı ifade edilmelidir.⁴² Bununla birlikte Bitlîsî *ba'zu'l-eimme*, *ba'zu'l-fuzalâ*, *ba'zu'l-efâzıl*, *ba'zu eblî'l-bak*; tefsir ve müfessirlerle ilgili *ba'zu eblî't-tefâsîr mine'l-müteabbirîn*, *ba'zu'l-müteabbirîn mine'l-müfessirîn*, *ba'zu't-tefâsîrî'l-meşhûra* ve *ba'zu'l-müfessirîn*;⁴³ lügat, sarf, nahiv ve edebiyat alimleriyle ilgili *ba'zu 'ulemâi'l-'Arabîyye*, *ehlü'l-lüğa*, *eimmetü'l-lüğa*, *'inde'n-nubhât*, *ba'zu eimmeti'n-nahv*, *'ulemâi'l-beyân*, *ba'zu eimmeti'l-beyân*, *basriyyûn* ve *kûfiyyûn*;⁴⁴ kelimciler ve kelâmî mezheplerle ilgili *ehlü'l-i'tizâl*, *el-mu'tezile*, *ehlü's-sünne*, *el-eşâ'ira*⁴⁵ gibi ifade biçimleri zikreder. Bazen *müctebidûn* ya da *eimmetü'l-müctebidîn* diyerek bazen de İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi isimleri açıkça belirterek fikhî görüşler aktarır.⁴⁶ Bitlîsî zaman zaman da *el-bakîm*, *el-bukemâ*, *ehlü'l-'urfân ve'l-keşf* gibi tabirlerle sûfilerin ve felsefecilerin kavramları kullanışlarına ve görüşlerine değinir.⁴⁷

⁴⁰ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 143b.

⁴¹ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 38b, 36b, 68a, 103b, 111b, 112b, 117b.

⁴² Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 141b, 119b, 55b.

⁴³ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 37a, 38b, 40a, 43a-43b, 52b, 78a, 104b.

⁴⁴ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 18a, 37b, 38a, 49a, 61a-61b, 62a-62b, 69a, 70b, 71b, 73a-73b, 74a, 75a, 77b, 93a, 98a, 106b, 110b, 120a, 125b, 127a, 131a, 132a, 135b, 137a, 137b, 138a, 139a, 141a-141b.

⁴⁵ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 30a, 32a, 42b, 59a, 60b, 77b, 114a-114b, 122b, 128b, 129a, 130b, 134b, 136a.

⁴⁶ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 50b, 51b, 53b, 54a-54b, 55a-55b, 56a, 57a, 94b, 78a.

⁴⁷ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 47a, 50a, 74a, 75b, 76a, 78a, 78b, 138a, 105a, 122a, 138a.

Yukarıda tespit edilen verilerde zikredildiği üzere hâşiyede ya doğrudan ismi geçen ya da vasıfları belirtilen âlimlerin ekseriyetle lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyan ve meânî alanıyla iştikal ettikleri bilinmektedir. Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin temel karakteristiğini bu alanların mesâilinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu durum *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'in ihtiva ettiği aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra daha ziyade dilbilim ve belâgat içerigine sahip olmasının doğal bir neticesi olarak görülebilir.

2. Zemahşerî ve Beyzâvî Arasında Mukayese, Muhakeme ve Tercih

Bitlîsî hâşiyenin girişinde öncelikle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin hamdele cümlelerini *mukayese* ve her ikisinin tercihlerini muhtemel dayanaklarıyla birlikte *muhakeme* eder. Bitlîsî'ye göre Beyzâvî Allah'a hamdi, onun Furkân'ı tenzîl etmesine tahsis etmişken Zemahşerî giriş cümlesinde Kur'an'ın tenzîli ile inzâlini de zikretmiş ve Allah'a hamdi her ikisine birden hasretmiştir.⁴⁸ Zemahşerî'nin hamdelesi şöyledir: “Kur'an'ı uyumlu ve düzenli bir kelim olarak inzâl eden, maslahatlara göre parça parça tenzîl eden... Allah'a hamd olsun.”⁴⁹ Cürcânî'nin açıklamasına göre Zemahşerî'nin burada inzâl ve tenzîli bir arada zikretmesinde Kur'an'ın nüzûl keyfiyetine işaret vardır. Bir rivayette nakledilmiştir ki Kur'an levh-i mahfûzdan dünya semasına tek seferde indirilmiştir (inzâl). Burada temiz ve yazıcı meleklerle (sefere-i kirâm) onu yazmaları emredilmiş, daha sonra da buradan yeryüzüne parça parça indirilmiştir (tenzîl). Cürcânî, her ne kadar inzâl kelimesi mutlak olarak inişi, yani parça parça veya toplu olarak inişi ifade etse bile mezkûr giriş cümlesinde tenzîl kelimesinin kullanımıyla da karşılaşıldığından dolayı inzâl ile özel olarak topluca inişin kastedildiğini belirtir.⁵⁰ Beyzâvî'nin hamdelesi ise şöyledir: “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı tenzîl eden Allah'a hamd olsun...”⁵¹ Bitlîsî, Beyzâvî'nin Zemahşerî'den farklı olarak girişte Kur'an yerine Furkân ismini, tenzîlle birlikte inzâl yerine sadece tenzîli tercih etmesinin ve hamd cümlesini buna göre kurgulamasının bazı fayda ve incelikleri olduğunu söyleyerek bunları izaha başlar.

1) Bitlîsî meseleye muhatapları merkeze alarak inzâl ve tenzîlden hangisinin muhataplar için bir nimet ifade ettiğini dikkate alarak bakar. Ona göre Kur'an'ın indirilişinde bize tekabül

⁴⁸ Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki şavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Baskı, 2009), 1/6.

⁵⁰ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf* (Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 3-4.

⁵¹ Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 1/23.

eden nimet ya da fayda onun maslahatlara göre parça parça tenzîl edilmesinde bulunur. Çünkü rivayette de geçtiği üzere Kur'an'ın toplu olarak ve tek seferdeki inzâli levh-i mahfûzdan dünya semasına olmuştur. Bu inzâlde de aynı şekilde bir nimet bulunuyorsa, elbette bu inzâl de hamdi gerektirir, ancak inzâldeki bu nimet sonuçta yine tenzîle dayanır. Diğer bir deyişle levh-i mahfûzdan dünyaya inzâl esasen Kur'an'ın dünyaya tenzîli için gerçekleşir. Buna göre inzâl, asıl gaye olan tenzîlin bir ön aşamasıdır. Nihayeti itibariyle esas olan tenzîldir. Yine Kur'an'ın levh-i mahfûzdan dünya semasına inzâli doğrudan bizlere tekabül eden ya da bize yakın olan nimetlerden biri değildir. İnzâl ve tenzîl ile gerçekleşen vahiyde bize dönük ve daha yakın olan fayda, tenzîli vahiyde söz konusudur. Buna göre Bitlîsî Beyzâvî'nin yaptığı gibi hamd kelimesinin kullanıldığı bağlamın, doğrudan bize ulaşan nimete yani tenzîle tekabuliyetinin daha uygun olduğunu düşünür.⁵²

2) Bitlîsî ikinci olarak Kur'an'ın nüzûlünü fizik kurallarını ve kavramlarını dikkate alarak değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle inzâl ve tenzîlin sözlük anlamlarına değinir. Onun tespitlerine göre her iki kelimenin anlamlarında ittifakla yukarıdan aşağıya doğru bir sevk ve hareket etme bulunur. Çünkü n-z-l aslen yukardan aşağıya bir düşüştür. Mesela “Bineğinden indi.” anlamında نزل عن دابته ya da “Bir yere yerleşti.” anlamında نزل في مكان denir. Yine bir âyette de “*Rabbim beni bereketli bir yere yerleştir!*” anlamında رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا⁵³ şeklinde geçer. Buna karşın tenzîl ile genelde peyderpey oluş ve çokluk ifade edilir. Bitlîsî Kur'an vasfedilirken kullanılan inzâl ve tenzîl kelimeleri arasındaki farkın şöyle açıklandığını söyler: Tenzîl Kur'an'ın parça parça ve art arda gelmesine mahsus olarak kullanılırken inzâl daha genel anlamdadır. Buna göre tenzîl onun parça parça inişine mahsus olur. Bitlîsî bu tahsisi Cevherî'den ve âyetten istişhat ederek tenzîlin sözcük kullanımıyla da teyit eder: Tenzîl, sıra sıra olmak anlamında tertip demektir. Kelimenin وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ⁵⁴ âyetindeki kullanımı da çok fasihtir. Çünkü yağmur suyu, bir cisim olup hareket içerdiğinden dolayı damla damla iner. Bu durum da yağmurun damlaları inerken görüldüğü gibi bir zamanı ve mesafeyi gerektirir.⁵⁵ Böylece Bitlîsî n-z-l kökünün fiziki dünyada mesafe, mekân, zaman ve hareket gibi kavramlarla tekabül ettiği karşılığa dikkat çektikten sonra her iki kelimenin Kur'an'ın nüzûlü söz konusu olduğundaki kullanımı üzerinde değerlendirmeler yapmaya başlar.

⁵² Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b.

⁵³ el-Mü'minûn 23/29.

⁵⁴ “Onlara sorsan: Gökten yağmuru tane tane indiren kimdir...” el-Ankebût 29/63.

⁵⁵ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b-12a.

Bitlisî rivayetlerden hareketle dünya semasından Hz. Peygamber'in kalbine inen şeyin Furkân, yani maslahatlara göre parça parça inen kelimeler olduğunu söyler. Bu durumda böyle bir kelimenin bir mahale yerleşen araz olduğu ortaya çıkar. Zira bu kelimeler uyumlu harflerden ve lafızlardan oluşur. Bu özellikleriyle o ya yazılı olup onun harflerden ve kelimelerden oluşan parçaları, mushaf gibi hulul ettiği (kâğıt) mahalde bir araya getirilmiştir ya da o, telaffuz edilmiş olup onun parçaları, harf ve kelime sûretlerinin taşıyıcısı olan seslerde bulunur. Böyle özelliklere sahip olan arazları (Furkân) Cebrâil, Hz. Peygamber'in kalbine eda etme ve ilka etme tarzında ya da bu arazların, yerlerinden başka bir yere intikalini mümkün kılan bir tarzda -ki arazların bir mahal olmaksızın intikali imkansızdır- yerleştirir. Bitlisî semadan yeryüzüne doğru böylesine peyderpey hareketin ve araz olan bu parçaların art arda intikalinin inzâli değil tenzîli gerektirdiğini düşünür. Çünkü toptan ve bir bütün olarak sevk ve iniş (inzâl) vahyin çıktığı ilk nokta (mebde-i âlâ) ve levh-i mahfuz arasında ya da levh-i mahfuz ile dünya seması arasında gerçekleşirken buradaki intikallerde ne zaman ne de mesafe söz konusudur. Haliyle bu intikallerde parça parça iniş şart koşulmaz. Çünkü çeşitli vahiy birimlerinin ilk noktadan (mebde-i âlâ) levh-i mahfûza ya da levh-i mahfûzdaki vahiylerin dünya semasına, aynaların karşısındaki çeşitli sûretleri doğrudan yansıtması gibi bir anda aktarılma ihtimali bulunur. İlk noktaya levh ya da levh ile dünya seması arasındaki bu bir anlık teka-buliyet ve karşılaşma dünya seması ile Hz. Peygamber'in kalbi arasında gerçekleşmez. Zira bunun öyle gerçekleşmesine mâni olan hareket, zaman ve mesafe gibi duyularla algılanan ve müşahedeyle tecrübe edilen engeller vardır. Bitlisî inzâlin keyfiyetine dair bu mülahazalarını yukarıda nüzûl süreciyle ilgili aktarılan rivayetin de teyit ettiğini, neticede Beyzâvî'nin yaptığı gibi hamdin inzâle değil tenzîle tahsis edilmesi gerektirdiğini belirtir.⁵⁶

3) Bitlisî inzâl ve tenzîlin manalarının umum-husus açısından farklılığına ve bu farklılıklardan hangisinin nüzûl bağlamına uygun olduğuna da değinir. Belirtildiğine göre inzâl çoğunlukta kullanım itibariyle tenzîlden daha geniştir. Öyle ki tenzîl çoğunlukla varlığın parça parça oluşu hakkında kullanılırken inzâl her ne kadar çoğunlukla topluca olmayı ifade etse bile hem parça parça hem de topluca oluş için kullanılır. Hz. Peygamber'e indirilen vahiyler ise muhaddislerin sahih rivayetlerde naklettiklerine göre 23 yılda nâzil olmuştur. Bu 23 yıllık süreçte Allah, Kur'an'ın uydurma olduğunu iddia edenlere meydan okumak, onları susturmak, zaman değişiminin gerektirdiğine göre hükümleri beyan etmek gibi çeşitli fayda ve menfaatlerin gözetildiği maslahatlara göre nüzûlün parça parça olmasına riayet etmiştir. Parça parça inişin ihtiva ettiği bu faydaları inzâl kelimesi, topluca veya peyderpey olma ya da üst noktadan dünya semasına ve oradan da Hz. Pey-

⁵⁶ Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 12a-12b.

gamber'in kalbine inme gibi açılardan daha geniş kapsamlı olması itibariyle ifade etmez. Bitlîsî buna karşın yüksek dini ve dünyevi faydaların gözetilmesiyle nüzûlde tedriciliğe itibar edilmesinin hamdın tenzîle tahsisini daha uygun kılacağını dile getirir. Akabinde hamd'in başındaki lââm'ın mülk ve cins lââm'ı olmasının da buna delalet ettiğini söyler. Şöyle ki hamd'in başındaki lââm cins ve sahiplik anlamında düşünüldüğünde tedricî nüzûlde birçok fayda gözetildiğinden dolayı bunlara karşılık olarak bütün hamd türleri de Allah'a hasredilmelidir. Bu sebeple Beyzâvî'nin muktezâyı hale uygun olarak hamdî tenzîle hasretmesi daha isabetlidir.⁵⁷

4) Bitlîsî Beyzâvî'nin, tenzîl kavramına yer verdiği ilk cümlesinde söz sanatlarının en iyilerinden olan iktibas tekniği kullandığını belirtir. O, böylesine bir giriş cümlesiyle Furkân sûresinin ilk âyetine tam bir mutabakat sağlamış olur.⁵⁸

5) Son olarak Bitlîsî her iki musannifin inzâl ve tenzîl kelimelerini kullanırken bunları isnat ettikleri Kur'an ve Furkân isimleriyle her iki kelimenin uyum ya da uyumsuzluklarına da dikkat çeker. Onun tespitlerine göre Kur'an kelimesi topluca olmaya delalet ederken, Beyzâvî'nin ilk cümlede kullandığı Furkân kelimesi tefrik edip parçalara ayırmayı ifade eder. Cevherî'nin de belirttiği üzere lügat anlamı itibariyle hak ile batıl arasını ayıran her şeye furkân denir. Kelime ⁵⁹قُرْآنَ الْفُرْقَانِ ve ⁶⁰وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ âyetlerinde de bu anlamda kullanılır. Buna karşın Kur'an kelimesi ise lügat bakımından toplamak manasındadır. Örneğin قرأت الشيء dendiğinde bir şeyin toplandığı ve parçalarının birbirine eklendiği kastedilir. Yine قرأت الكتاب قراءة قرأتا ifadesi kitabın parçalarını art arda takip ederek bütünlük oluşturacak tarzda okudum demektir. Bitlîsî vahiylerin Kur'an olarak isimlendirilmesinin de bu anlama dayandığını söyledikten sonra bunu teyit için Ebû Ubeyde'nin "Kur'ân'a, sûreleri bir araya topladığı ve onları birbirine eklediği için Kur'an ismi verilmiştir." sözünü aktarır. Yine delil olarak Bitlîsî ⁶¹فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ âyetinde de kelimenin aynı anlamda kullanıldığını düşünür. Daha açıkçası burada onu art arda olacak ve bütünlük oluşturacak şekilde okuduğumuzda bu okuyuş tarzına uymak kastedilir. Sonuçta bu anlam da bir araya getirerek ekleme ve bir bütünlük oluşturma anlamına dönüşür. Bu açıklamalara göre Furkân kelimesiyle birlikte inzâl değil de tenzîl kelimesinin kullanılması uygun düşer. Çünkü tenzîl teksîri, tedricî ve tefrîki ihtiva eder. Furkân kelimesinin mefhumunda da nâzil olan cüzler arasında zorunlu bir bölümlenimin gerekli oluşuna itibar edilir. Bitlîsî bunu وَفُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى

⁵⁷ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 12b-13a.

⁵⁸ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a.

⁵⁹ el-Enbiyâ 21/48.

⁶⁰ el-Enfâl 8/41.

⁶¹ el-Kiyâmet 75/18.

62 *النَّاسِ عَلَىٰ مُكْتَبٍ* âyetindeki kullanımın da teyit ettiğini söyleyip âyetin manasını şöyle açıklar: Onu sana toplu bir Kur'an olarak indirdik, içindeki hükümleri açıkladık ve onu fasıl fasıl yaparak tafsil ettik. Buradaki fa-ra-ka şeddeli de okunmuş olup buna göre tefrik kelimesiyle çokluk anlamı ortaya çıkar. Bu açıklamaya göre Furkân'la tenzîl kelimesi uyumlu olurken Kur'an kelimesiyle birlikte inzâl kelimesinin kullanımı uygun düşer. Halbuki Zemahşerî Kur'an kelimesi bağlamında hem inzâl hem de tenzîli birlikte kullanmıştır.⁶³ Diğer bir ifadeyle o, Kur'an kelimesi bağlamında tenzîl kelimesinin kullanımı uygun olmamasına rağmen Kur'an'ın tenzîlinden bahsetmiştir.

Yukarıdaki mülahazalardan anlaşıldığı üzere Bitlisî öncelikle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin hamdele cümlelerini mukayese etmiş ve her ikisinin kullandığı kavramların nüzûl keyfiyetiyle ilişkisine, nüzûlün muhataplara dönük menfaatlerle uyumuna, vahiy söz konusu olduğunda kavramların fiziksel durumlarla ilişkisine dikkat çekmiş ve her ikisinin hamde mesnet kıldıkları Kur'an'ın inzâlî ve tenzîlinin ya da Furkân'ın tenzîlinin arka planındaki muhtemel gerekçeleri, dayanaklarıyla birlikte *muhakeme* etmiştir. Bu esnada lügat açıklamalarına, rivayetlere ve ilgili âyetlere başvurmuş, neticede Beyzâvî'nin giriş cümlesindeki tahsisin daha isabetli olduğunu düşünerek onun kullanımını *tercih* etmiştir.

3. Zemahşerî, Beyzâvî ve Teftâzânî'yi Tenkit

Bitlisî Zemahşerî ve Beyzâvî ile birlikte Teftâzânî gibi bazı *el-Keşşâf* şârihlerinin görüşlerini de *tenkit* eder. Örneğin Zemahşerî Allah lafzının el-ilâh'tan geldiğini, el-ilâh'ın da cins isimlerden olup hak ve batıl tüm mabutlar için kullanıldığını, ancak bu kökün daha sonra sadece hak mabud (Allah) için kullanımının baskın hale geldiğini ifade eder.⁶⁴ Bitlisî Beyzâvî'nin de onu takip ederek aynı değerlendirmede bulunduğunu söyler.⁶⁵ Teftâzânî ise el-ilâh isminin daha sonra hak mabud için kullanımının baskın hale geldiğine dair Zemahşerî'nin ifadeleri bağlamında şöyle bir açıklama yapar:

Burada bahsedilen baskınlık, el-ilâh'ın hak mabud olan külli mefhum anlamında baskın olmasıdır. Bu anlamdaki baskınlık da el-ilâh'ın hak ya da batıl olsun mabutluk vasfına sahip her türlü ferdi kapsayan cins isim oluşundaki anlamından daha hususidir. Bu durumda el-ilâh belli bir kullanımı daha sonra baskın hale gelen isimlerden biridir. Rahmân sıfatı da böyledir. O, ilkin merhameti bol anlamında bir sıfat idi. Sonra onun, kemal-i fazlıyla dünya ve ahirette ihsanda bulunan varlık (Allah) için kullanımı baskın hale geldi. Böylece el-ilâh'ın, sonradan belli bir kullanımı baskın hale ge-

⁶² el-İsrâ 17/106.

⁶³ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a-13b.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15-16.

⁶⁵ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82b; krş. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/26.

len isimlerden olmasına nispetle Rahmân da belli bir kullanımı sonradan baskın hale gelen sıfatlardandır. Her ikisi öyle baskın hale geldi ki artık herhangi bir mahluk için kullanılmaz oldu. Öyle ki Rahmân gibi el-ilâh'ın batıl mabut için kullanımı çokça azalmış ve bu kullanım terk edilir hale gelmiştir. Çünkü o, artık hak ve tek olan Zât'a mahsus kılınmıştır.⁶⁶

Bitlîsî, yapılan açıklamalara göre el-ilâh lafzının külli mefhum anlamında baskınlık kazanmasının lafzın hususi anlama gelmesini ifade ettiğini söyler. Ancak Bitlîsî'ye göre bu kullanımla lafız, *alem* olacak şekilde belli bir varlık (şahıs) için kullanılabilir seviyeye tam ulaşmamıştır. Sadece ilk halindeki cins mefhum (tüm hak ve batıl mabutları kapsamı), bir zaman sonra tahsis edilmiştir. Daha sonra el-ilâh'ın başındaki hemze (i) hafzedilmiş ve yanyana gelen lââm'lar da birbirine idgam edilerek Allah lafzı ortaya çıkmış ve ancak bu lafız başkası için kullanılmayacak şekilde hak mabudun zâtına mahsus kılınmıştır. Diğer bir deyişle sadece Allah için kullanılan *alem* olmuştur. Halbuki Allah lafzının bir önceki hali olan el-ilâh'ın her ne kadar sadece hak mabut için kullanımı baskın hale gelmiş olsa da *alem* olamamış, alemlik sadece Allah lafzında belirginleşmiştir. Böyle olduğu için de *lâ ilâhe illallâh* kelimesi tam olarak tevhit anlamında kullanılabilmiştir. Çünkü bu kelimedeki ilâh lafzı, hak olan mabutların tamamını kapsayacak bir mefhumu sahip olup bu mefhumu uygun düşen tüm fertleri içine alır. Daha sonra el-ilâh Allah lafzına dönüşüp *alem* hale gelince de sadece somutlaşmış ve kullanımı belli bir varlığa tahsis edilmiştir. Eğer el-ilâh'ın iddia edildiği gibi batıl mabut için kullanımı terk edilmiş ve sadece hak mabut için kullanımı baskın hale gelmiş olsaydı lâ ilâhe illallâh kelimesi tam olarak tevhidî ifade edemezdi. Çünkü ilâh kelimesiyle de belli bir mabut, Allah kelimesiyle de aynı mabut kastedilmiş olurdu. Halbuki buradaki ilâh hak olan tüm mabutları kapsayan cins bir isim olduğundan hala bu vasıftaki tüm fertleri içine alır ve Zat-ı mukaddes için *alem* olacak bir şöhrete ulaşmamıştır. Zat-ı mukaddes için alemlik kendisinden türeyen Allah lafzı için belirginleşmiştir. Bu durumda kelime-i tevhitteki ilk isim olan ilâh tüm hak mabutları ifade ettiğinden, sonrasındaki Allah da sadece Zat-ı mukaddesin alemleri olduğundan lâ ilâhe illallâh tam bir tevhit anlamı ifade etmiş olur.⁶⁷

4. Zemahşerî ve Cürçânî'yi Tenkit, Beyzâvî'yi Tasdik

Bitlîsî bazen Beyzâvî'ye karşı Zemahşerî ve *el-Keşşâf* şârihi Cürçânî'yi de *tenkit* eder. Örneğin Zemahşerî Fâtîha'nın girişinde zikredilen besmeledeki bâ harfinin hangi anlama geldiğine dair iki görüş aktarır. Bunlardan biri bâ'nın istiâne/yardım, diğerinin de teberrük kastıyla musâhabe/beraberlik manasına gelmesidir. Zemahşerî bu ikinci anlamın kullanımını Arap diline daha

⁶⁶ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82b; krş. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 165), 14b.

⁶⁷ Bk. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 83a.

uygun ve fasih olarak niteler.⁶⁸ Beyzâvî de her iki görüşü nakletme hususunda onu takip eder.⁶⁹ Ancak İdrîs-i Bitlîsî'nin dikkat çektiği üzere Beyzâvî bu ikinci görüşü zayıflığa delalet eden “kîle” sîgasıyla aktarır ve Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi bu kullanımın fasih ve Arapçaya daha uygun olduğundan bahsetmez. İdrîs-i Bitlîsî'nin tespitine göre böyle yaparak Beyzâvî, Zemahşerî'nin râcih bulduğu görüşü mercûh olarak değerlendirmiş olur. Çünkü Beyzâvî'nin, görüşleri “kîle” lafzıyla aktardığı her yerdeki tavrı, o görüşün kendi nazarında mercûh olduğuna işaret eder.⁷⁰

el-Keşşâf şârihi olarak Cürcânî Zemahşerî'nin daha fasih olduğunu ifade ettiği kullanımı, desteklemek ve teyit etmek için altı husustan bahseder. Ancak Bitlîsî Cürcânî'nin görüşlerini alıntıladıktan sonra onun, Zemahşerî'yi teyit etme bağlamında zikrettiği gerekçelerin iddia edilen şeyi desteklemediğini ve bunlarla istidlalin uygun olmadığını söyler ve bunlara yönelik itirazlarda bulunur.⁷¹

1) Cürcânî öncelikle bâ'nın musâhabe için kullanımının, istiâne için kullanımından çok daha fazla olduğunu iddia eder. Bitlîsî de teberrük ifade etme ve onu ortaya çıkarma hususunda bir kullanım çokluğu varsa, bunun bir tercih sebebi olacağını kabul eder. Ancak o, bâ'nın bu manada kullanım çokluğu iddiasını doğru bulmaz. Ona göre bâ'nın teberrük ifade etme ve onu ortaya çıkarma manasında istiâne için kullanımı daha çoktur ve bu kullanım yüce bir manayı ifade etmeye daha yakındır. Buradaki yüce mana tüm hamd türlerini kuşatan bir zat için hamd etmeyi ifade eder. Bunun ifade edilmesi de ancak Allah'ın isim ve sıfatlarından yardım alınmasıyla mümkün olur. Bununla birlikte Bitlîsî, belâgatın muktezâ-yı hale ve makama uygun söz söylemek olduğunu hatırlatarak Fâtiha'nın başında besmeleyi zikretmekle kulun Allah'tan yardım talep etmesi söz konusu olacağından bu makamda bâ'nın istiâne anlamında olmasını daha belîğ bulur. Çünkü bâ istiâne manasına hamledilerek yardımın gerçek müessire nispet edilmesi belagata daha uygun düşer. Bitlîsî musâhabe manasının daha çok kullanıldığı müsellemler kabul edilse bile bahsettiği bu ince nüktenin dahi istiâne manasını tercih etmeyi gerektirdiğini söyler.⁷²

2) Yine Cürcânî bâ'nın musâhabe anlamına hamledilmesinin yapılan işteki tüm aşamalarda ve anlarda bereketle kuşanılmış olmaya çok daha fazla delalet edeceğini düşünür. Bitlîsî ise bunun aksine bismelenin kullanıldığı bu bağlamda istianedeki devamlılığın musâhabe manasından daha açık olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre burada istiâneye tekabül eden illet ile Kur'an okumaya

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/14.

⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/25.

⁷⁰ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b.

⁷¹ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67a.

⁷² Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b-67a; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

tekabul eden malul arasında bir ayırım ve kopuş gözetilemez. Yardımın istendiği Kur'an okuma da büyük bir iş olduğundan dolayı bu, ancak Allah'ın inayeti, isim ve sıfatlarının bereketiyle mümkün olur. Bunun için yardımın alınacağı Allah'tan istiânede bulunmak okuma fiili devam ettiği sürece kesintiye uğramaz. Dolayısıyla Bitlîsî, Cürçânî'nin zikrettiği gerekçeyi bir tercih sebebi görmez. Bilakis o, bâ'nın istiâne manasının, illetin yani istiânenin kuvvetli olması bakımından daha baskın bulunduğunu ifade eder. Bununla birlikte illetin kendisinden kopmadığı malülün, yani Kur'an okumanın önemli bir iş olduğu için illete ayrı bir değer ve şeref kazandırmasının da bâ'nın istiâne manasını baskın kıldığını belirtir.⁷³

3) Cürçânî'ye göre Allah'ın ismiyle bereket ummak edebe dikkat etmeye daha uygundur. Çünkü bu durumda besmele, salt alet olarak görülen ve aslî olarak amaçlanmayan (maksud bi'z-zât) şeyler konumundan çıkarılıp kendisiyle bereketin elde edildiği önemli bir araca dönüşür. Bitlîsî'ye göre Allah'ın ismini basit bir alet yapmak yerine onun ismiyle bereket kuşanmanın edebe dikkat etmeye daha uygun olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü burada kötü edep, asıl istiâneyi basit bir alet olarak ifade eden kimsenin bu tarz kelimada söz konusudur. Nitekim Bitlîsî alet lafzının bazen önemli değere sahip şeyler hakkında da kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre alet anlamı bâ'nın istiâne için kullanımında çokça bulunduğu gibi bu anlamdaki kullanım da son derece belîğ kabul edilir. Bitlîsî örnek olarak İranlı meşhur şâir Nizâmî-i Gencevî'nin (ö. 611/1214 [?]) bir sözünde besmeleyi miftah anlamında kullanımını zikreder. Akabinde hiç kimsenin, onun söz sanatlarındaki ustalığını ve belîğliğini inkâr etmediğini ekler.⁷⁴

4) Cürçânî ayrıca müşrikler ilahlarının ismiyle başlarken bereketlenmeyi gözettikleri için onlara, yaptıkları tarzda ve gözettikleri şekilde karşılık vermek gerektiğini söyler. Bitlîsî ise müşriklerin, Allah'ın ismiyle teberrükte bulunmayı mutlak olarak inkâr etmedikleri için bu bağlamda onlara mutlak olarak bir muarazada bulunmanın söz konusu olmadığını belirtir. Bilakis onlar kendi putlarından da teberrükte bulunarak Allah'a şirk koşmuşlardır.⁷⁵

5) Cürçânî, işine besmele ile başlayan herkesin bununla ne kastedildiğini hemen anlayacağını, ancak buradaki bâ istiâne manasına hamledildiğinde bismelenin âlet/araç gibi kabul edilmiş olacağını ve onunla ne kastedildiğinin ancak belli bir düşünceden sonra idrak edilebileceğini ileri sürer. Buna karşın Bitlîsî besmelede bâ'nın musâhabe manasında kullanımının herkesçe açık olduğu ve bunun yerine bâ'nın istiâne manasına hamledilerek bismelenin basit bir alete dönüşeceği

⁷³ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b-67a; krş. Cürçânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

⁷⁴ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürçânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

⁷⁵ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürçânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

iddiasını bir zorlama olarak görür. Esasen ona göre bâ'nın istiâne için kullanılmasında böyle bir basitleştirme durumu yoktur. Kişi besmeledeki bâ'yı istiâne anlamında kullansa ve Allah'ın ismini de yardım için bir sebep ve etken kılsa böyle bir kullanım bâ'nın musâhabe manasındaki kullanımından çok daha uygundur. Bununla birlikte bâ'nın musâhabe için kullanımında teberrük manasının bulunduğunu idrak etmek ondaki istiâne manasını idrak etmekten çok daha fazla düşünme çabasını gerektirir. Çünkü Bitlisî, bâ'nın istiâne manasında kullanımının örfte daha yaygın olduğunu kabul eder.⁷⁶

6) Son olarak Cürcânî'ye göre besmeledeki bâ istiâne manasına hamledilirse Allah'ın ismi bir âlet yapılmış olur. Fakat burada onun isminin alet yapılması da maksada, onun bereketiyle ulaşmak bakımındandır. Böylece sonuçta bâ yine teberrük manasına dönmüş olur. Bitlisî bâ'nın istiâne manasında kullanılmasının sonuçta teberrük manasına dayanacağı iddiasını da ciddi bir tercih sebebi olarak kabul etmez. Zira ona göre bâ ister musâhabe ister istiâne anlamında olsun her iki kullanımın anlam alanına teberrükle birlikte tevessül gibi başka anlamlar da girer. Musâbe ve istiânenin diğer anlamlarının haricinde özel olarak teberrük manasına gelmesi makam karinesi sebebiyledir. Bu durum her ikisinde de söz konusu olduğundan dolayı birini diğerine tercih etmeyi gerektirmez.⁷⁷

Bitlisî'ye göre Beyzâvî'nin işaret ettiği gibi bu bağlamda bâ'nın musâhabe yerine istiâne için kullanılması bağlama uygunluk bakımından daha evladır. Çünkü yapılacak işlerde Allah'tan yardım istemek (istiâne) hem aklın hem naklin gerektirdiği bir şeydir. Bitlisî bunun akli gerekçesini şöyle açıklar: Allah Teâlâ kulların fiillerini yaratandır. Allah'ın yarattığı fiile de ancak Allah'ın isimleri tevessül edilerek ulaşılır. Allah'ın isimleri ise muhakkiklere göre onun sıfatlarına bitişik zatından ibarettir. Bitlisî yaratıcılık ve ilahlık gibi kemal sıfatların tümüne sahip o zattan yardım/istiâne almadan herhangi bir fiile başarıyla ulaşmanın tasavvur edilemeyeceğini düşünür. Daha sonra istiânenin naklî delilini açıklama sadedinde ⁷⁸بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا⁷⁸ âyetine atıf yapar. Bu âyetteki bâ'nın sebebiyet ve istiâne manasında olduğunu düşünür. Çünkü gemiyi hareket ettirenin rüzgâr ve gemiyi oluşturan parçalar olduğunu nefyetmek buradaki ismin başına hareketi gerçekleştiren asıl sebep ve etken anlamında bâ'nın getirilmesini gerektirir. Yine bismelenin alet kılınması, besmeleyle başlanmanın fiillerin yaratılmasında ilave bir sebep olduğunu düşündürür. Zira beşerî fiiller, onları sıfat ve isimleriyle bir yaratıcı meydana getirdiğinde insan iradesinin dışında tahakkuk etmiş olur. Bu

⁷⁶ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

⁷⁷ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67a-67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

⁷⁸ Hûd 11/41.

fiilerin Allah olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu durum, Allah'ın ismi anılmadan yapılan işlerin de madum hükmünde olduğuna delalet eder. Çünkü bunlar, her hâdisin ancak Allah'ın isminin anılmasıyla vücut bulmasına rağmen besmeleyle başlama yetkinliğinden yoksun olduğu için şerî açıdan muteber işler olarak da kabul edilmez.⁷⁹ Neticede Bitlîsî Cürçânî'nin izahlarına itiraz ettikten sonra ilave olarak bahsettiği aklî ve naklî gerekçelerden hareketle besmeledeki bâ'nın istiâne manasına hamledilmesini daha uygun bulur. Böylelikle o, Zemahşerî'ye karşı Beyzâvî'nin tercihini çeşitli cevaplar, açıklamalar ve delillerle temellendirerek *tasdik* etmiş olur.

5. Teftâzânî ve Cürçânî'nin Görüşlerini Tahlil, Tenkit ve Tahkim

Bitlîsî'nin *tahlil*, *tenkit* ve *tahkim* tavrını sergilediğine dair örnek, besmelenin Fâtîha'dan olup olmadığı konusundaki görüşlerle ilgilidir. Bitlîsî Zemahşerî ve Beyzâvî'nin veciz ifadeleri bağlamında Teftâzânî ve Cürçânî'nin görüşlerini ele almadan evvel bu görüşlerin arkaplanını, diğer bir ifadeyle tarihi süreçteki durumunu kısaca özetler. O, tenkit veya tahkim edeceği görüşleri, öncelikle gelenekte onların dayandığı tartışmalara ve kabullere ana hatlarıyla yer verip bu arkaplan bilgisiyle sonraki musanniflerin-şarihlerin değerlendirmelerinde neyin kastedildiğini, bu değerlendirmelerin neye tekabül ettiğini ortaya koyarak tahlil eder.

Bitlîsî öncelikle Neml sûresinde bulunan besmelenin Kur'an'ın bir parçası olduğuna dair ümmetin icmâsı bulunduğunu ifade ederek tartışmaya giriş yapar. Çünkü ona göre, besmele Neml sûresinde bir âyetin parçası, bu âyet de sûrenin bir parçası ve bu sûre de Kur'an'ın bir parçasıdır. Onun tespitine göre ümmet arasında bu konudaki ilk ihtilaf sûre başlarındaki besmelenin Kur'an'dan olduğu ya da Kur'an'dan olmayıp bilakis tüm sûre başlarında teberrüken yazıldığı konusundadır. Bu ihtilafta mütekaddim Hanefîler İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) görüşünü esas almışlardır. "Besmelenin namazda açıktan veya gizliden okunmasına gerek yoktur" diyerek İmam Mâlik, ayrıca Medîne kurrâsından Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48) ve Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Şâm kurrâsından İbn Âmir (ö. 118/736), Basra kurrâsından Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) da sûre başlarındaki besmelenin Kur'an'dan olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bitlîsî bu görüşün, Hanefî mezhebinin (mütekaddim Hanefîlerin) meşhur görüşü olduğunu söyler. Çünkü Hanefîler, Kur'an nüzûlünün tevatüren sabit olduğunu, sûre başlarındaki besmelenin ise Kur'an'dan olup olmadığına dair şüphe bulunmasının Kur'an'ın tevatürlüğüne uygun düşmeyeceğini ve bu sebeple besmelenin istisna edilmesi gerektiğini düşünür. Bitlîsî bu konuda Hanefîlerin istidlâl ettikleri ayrıca şu rivayeti aktarır: "Hz. Peygamber mektupların başına teberrüken *bismikellahümme* yazdırırdı. Hûd 11/41'inci âyet inince *bismillah* yazdır-

⁷⁹ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 68a-68b.

maya başlamıştır. el-İsrâ 1/110'uncu âyet inince *bismillahirrahmân* yazdırmıştır. Daha sonra en-Neml 27/30'uncu âyet nâzil olunca da *bismillahirrahmânirrahîm* yazmayı emretmiştir.” Hanefilere göre bu haber besmelenin sûrelerin ilk âyeti olmadığına delalet eder. Ancak Ebû Hanîfe bu konuda açıkça bir şey söylememesine rağmen Hanefiler zann-ı gâliyle, İmam-ı Azam'a göre sûre başlarındaki besmelenin Kur'an'ın bir parçası olmadığını düşünmüşlerdir. Haliyle besmelenin sûre başlarında teberrük ve sûreler birbirine karıştırılmayacak kadar önemli olduğundan dolayı onları ayırmak (fasl) için yazıldığını kabul etmişlerdir.⁸⁰

Bitlisî'nin tespitlerine göre İmam Şâfiî ise ilkin eski görüşünde onlara muhalefet etmiştir. Bu görüşe göre besmele Fâtiha'nın başında bulunarak sadece onun ilk âyeti olduğu için Kur'an'dan bir parçadır. Çünkü Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledildiği üzere “Fâtiha 7 âyet olup birincisi besmeledir...” rivayetininin zahirinden anlaşıldığı gibi sûre besmele ile seb-i mesânî olabilmektedir. Bu eski görüşe göre diğer sûre başlarındaki besmeleler teberrük ve fasıl için yazılmıştır. Bitlisî bu görüşün nakledilen şu rivayete de uygun düştüğünü söyler: “Fâtiha ilk nâzil olan sûredir. Besmele de ondan bir parça olarak inmiştir. Daha sonra nâzil olan sûrelerin başındaki besmelelere ise Fâtiha'daki besmeleden menkul olarak teberrüken ve fasıl için yer verilmiştir. Önemli işlerin başında zikredilen besmeleler ise sadece teberrüken söylenir.”⁸¹

Bitlisî, İmam Şâfiî'nin konu hakkında, Hz. Peygamber'in ayırım yapmaksızın tüm sûrelere besmeleyle başladığına dair nebevî hadis ve haberlerden oluşan başka delilleri görünce eski görüşünü kesin olarak terk ettiğini ve ileri sürdüğü yeni görüşünün yaygınlaştığını kaydeder. O, bu görüşün ayrıca Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), ez-Zührî (ö. 124/742), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Mekke kurrâsından İbn Kesîr (ö. 120/738, Kûfe kurrâsından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) görüşlerine de muvafık olduğunu belirtir. Bu görüşe göre besmele, onunla başlayan her sûrenin bir âyetidir. Bu durumda besmele, ⁸² رَبُّكُمَا تُكَذِّبَانِ âyeti gibi Kur'an'da tekrarlanan âyetlere benzer olarak sûre başlarında tekrarlanır. Bitlisî Şâfiî'nin bu yeni görüşünü rivayetlerin de desteklediğini söyler. Örneğin yukarıda Ebû Hüreyre'den nakledilen haber gibi İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) da şöyle rivayet edilmiştir: “Kim besmeleleri terk ederse Allah'ın kitabından 114 âyeti terk etmiş olur.” Bitlisî'ye göre bu yeni görüşü mushafın iki kapağı arasında bulunan her şeyin Allah kelamı oldu-

⁸⁰ Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54a-54b.

⁸¹ Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54b.

⁸² er-Rahmân 55/13 vd.

ğuna dair icmânın bulunması ve âmîn sözü gibi Kur'an'dan olmayanların mushafa yazılmaması konusundaki titizlik teyit eder.⁸³

Bitlîsî deliller çoğalıp bu görüş güçlenince müteahhir Hanefilerin sonuçta sûre başlarındaki besmelelerin Kur'an'dan olduğunu kabul etmekten başka çıkış yolları bulunmadığını iddia eder. Bitlîsî'ye göre müteahhir Hanefilerin ikinci görüşü olarak neticede onlar şunu söylemişlerdir: Sûre başlarındaki besmele/ler teberrük ve fasıl için inmiş müstakil tek bir âyettir. Onun müstakil bir âyet ya da bir âyetin parçası olarak, başında bulunduğu herhangi bir sûreyle, bütün-parça ilişkisi gibi bir ilişkisi yoktur. Hanefiler sûre başlarındaki besmeleleri mükerrer de olsa tek bir âyet olarak Kur'an'dan kabul ettikleri için artık Şâfiî ve ashâbı ile Hanefiler arasında sûre başlarındaki besmelelerin Kur'an'dan olup olmadığına dair ihtilaf da ortadan kalkmış olur. Bitlîsî bu bağlamda mezkûr ikinci görüşü savunmaları sebebiyle müteahhir Hanefilere yöneltilen bir itiraza yer verir: Eğer besmele müstakil bir âyetse sadece onun okunmasıyla ya da Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre onun tercümesiyle namazın sahih olması, cünüp kimsenin onun yazılı olduğu kâğıda dokunmasının haram olması ve ümmet arasında hakkında ihtilaf bulunmasına rağmen onun Kur'an oluşunu inkâr eden birinin tekfir edilmesi gerekir. Bitlîsî sonraki Hanefilerin görüşünün bu sonuçları intaç ettiğini düşünse de bu sonuçlar hakkında mezheplerin farklı icması bulunduğunu hatırlatır. Ona göre böyle bir durumda "Besmele müstakil bir âyettir ancak sadece teberrük ve fasıl için inmiştir. Açık bir delil bulunmadığından namazda sadece onun okunması ve tercümesinin söylenmesi yeterli değildir." demek daha uygundur.⁸⁴

Bitlîsî mezkûr mesele hakkında mezheplerin ve önceki ulemânın görüşlerini ve önemli delillerini ihtisar ettikten sonra buradaki ihtilafın tahkiki sadedinde Teftâzânî ve Cürcânî gibi muhakkik şârihlerin görüşlerini incelemeye başlar. Bitlîsî önce "Açıktır ki Beyzâvî, Hanefilerin görüşü bağlamında bismelenin Fâtiha ve diğer sûrelerin bir âyeti olup olmadığı konusunda Zemahşerî'yi takip etmiştir."⁸⁵ der. Burada ayrıca ifade edilmelidir ki Ebû Hanîfe'nin görüşü beyan edilirken Zemahşerî ve Beyzâvî farklı ifadeler kullanır. Zemahşerî bismelenin ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyet olduğu görüşünü doğrudan Ebû Hanîfe ve takipçilerine nispet ederken Beyzâvî, Ebû Hanîfe'yi takipçilerinden ayırır ve onun konu hakkında açıkça bir görüşü bulunmadığını belirtir. Bitlîsî'nin burada bahsettiği husus birazdan değinileceği üzere Zemahşerî gibi Beyzâvî'nin mezkûr görüşü zikrederken Hanefilerin (mütakaddim ve müteahhir olmak üzere) her

⁸³ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54b-55a.

⁸⁴ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55a-55b.

⁸⁵ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55b.

iki görüşüne muhtemel olacak bir ifade tarzına yer vermesidir. Her iki musannifin açıklamaları şöyledir:

Zemahşerî: Medîne, Basra ve Şam kurrâsı ile fakihlerine göre besmele ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir. O, her önemli işe başlanırken zikredildiği gibi sûre başlarında da teberrük ve fasıl için yazılmıştır. Bu, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin görüşüdür. Bunun için onlara göre namazda besmele açıktan okunmaz.⁸⁶

Beyzâvî: Medîne, Basra, Şam kurrâsı ve fakihlerine, Mâlik ve Evzaî'ye göre besmele ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir. Ebû Hanîfe bu konuda açıkça bir şey söylememiştir. Fakat onun nazarında bismelenin bu sûreden bir âyet olmadığı zannedilmiştir.⁸⁷

Bitlisî'nin konunun girişinde ifade ettiği gibi Hanefîlerin, bismelenin doğrudan doğruya Kur'an'dan bir âyet olmadığı (mütekaddim) ve sûrelerden bir parça olmamakla birlikte Kur'an'dan bir âyet olduğu (müteahhir) şeklinde iki görüşleri bulunur. Zemahşerî ve onu takip ettiği için Beyzâvî ise Hanefîler hakkında her iki görüşe de muhtemel bir ifade kullanmıştır. Onların muhtemel ifadeleri Hanefîlerin hangi görüşüne hamledilmelidir? Bitlisî'ye göre onların bu ifadesi yani bismelenin ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden olması Hanefîlerin birinci görüşüne, daha açıkçası bismelenin Kur'an'dan olmadığı ihtimaline hamledilirse bu ihtimalin Ebû Hanîfe ve bütün takipçilerine nispet edilmesi doğru olmaz. Çünkü onlardan bir grup (müteahhirîn) bismelenin Kur'an'dan olduğunu açıkça kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe de onun Kur'an'dan olmadığına dair açıkça bir şey söylememiştir. Dolayısıyla Bitlisî, iki ihtimalden diğerini, yani bismelenin Kur'an'dan bir âyet olup sûrelerden bir âyet olmadığı görüşünü seçmenin ve sözü ona hamletmenin daha uygun olacağını düşünür.⁸⁸

Bitlisî'nin bu tercihinin karşın Teftâzânî ve Cürcânî, Zemahşerî'nin iki görüşe muhtemel ifadesini ilk ihtilafa, bismelenin Kur'an'dan olmadığı görüşüne hamletmişlerdir. Bitlisî'nin aktarımla Teftâzânî, "Besmele sûrelerden bir âyet kabul edilmediğinde onun Kur'an'dan bir âyet olmadığı sabit olur, buna göre Zemahşerî'nin ifadesi bismelenin Kur'an'dan olup olmadığı konusundaki ilk ihtilafa hamledilir." derken Bitlisî'ye göre onun dayandığı en güçlü delil şudur: Kur'an sûrelere, sûreler ise âyetlere bölünmüştür. Eğer besmele sûrelerden bir âyet değilse o zaman Kur'an'dan da değildir. Buna göre Zemahşerî'nin muhtemel ifadesi, kadim Hanefîlerin görüşüne hamledilir.⁸⁹ Ancak Bitlisî bu delili ikna edici bulmaz. Çünkü Kur'an'ın sûrelere, sûrelerin de âyet-

⁸⁶ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/11.

⁸⁷ Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/25.

⁸⁸ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Teftâzânî'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55b-56a.

⁸⁹ Krş. Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 9a.

lere bölünmüş olduğu anlayışında, sûre cüzlerinin âyetlerden oluştuğu kabul edilerek sûreler âyetlerle birlikte değerlendirilmiş olur. Ancak bu değerlendirme bismelenin Kur'an'ın münferit bir âyeti ya da bir sûrenin âyetinin bir cüzü olamayacağını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle Bitlîsî'nin bu itirazına göre besmele herhangi bir sûreye dahil olmadan da Kur'an'ın müstakil bir âyeti olabilir. Mezkûr delilden sadece bismelenin müstakil bir sûre ya da bir sûrenin âyeti olamayacağı çıkarılabilir. Yoksa Bitlîsî bu açıklamayı, bismelenin Kur'an'dan bir âyet olamayacağını gösteren bir delil olarak kabul etmez.⁹⁰

Bitlîsî daha sonra bu bağlamda Cürçânî'nin Teftâzânî'ye yönettiği eleştiriden bahseder. O, Teftâzânî'nin görüşünü özetleyerek ve -anlaşıldığı kadarıyla- yorumlayarak aktarır ve Cürçânî'nin yaptığı açıklamalarını kritik eder. Bitlîsî'nin aktarımına göre Teftâzânî şöyle demiştir:

Hanefî mezhebinin görüşünü belirleme hususunda Zemahşerî'nin ifadesi iki ihtimale sahiptir. Birincisi kadim Hanefîlerin görüşüdür. Buna göre besmele, Kur'an'dan bir âyet olmayıp onun Kur'an'dan oluşu konusunda tevatür yerine şüphe bulunur. İkincisi de müteahhir Hanefîlerin görüşüdür. Buna göre de besmele ne Fâtîha'dan ne diğer sûrelerden bir âyettir ne de Neml sûresindeki hariç âyetlerin bir cüzüdür. Zemahşerî'nin ifadesinin bunlardan hangisine mahmul olduğunu düşünmek gerekir. Fakat onun ilk ihtilafı (bismelenin Kur'an'dan olmaması) kastettiği konusunda kesinlik yerine tevakkuf edilmelidir.⁹¹

Buna karşın Cürçânî Zemahşerî'nin muhtemel ifadesiyle ilk görüşü kastettiği ve diğer ihtimallere itibar edilmemesi gerektiği bağlamında iki vecihten bahseder.⁹² İlk olarak ona göre Zemahşerî'nin ifadesinin zahirinden anlaşıldığı üzere o, bismelenin ne Fâtîhâ'dan ne de diğer sûrelerden bir âyet olduğu görüşünü Medîne, Basra ve Şam kurrası ile fukahâsına nispet etmiştir. Onların görüşü de bismelenin Kur'an'dan olmadığı yönündedir. Hatta İmam Mâlik namazda bismelenin ne açıktan ne de gizliden okunmasına gerek olmadığını söylemiştir. Bu durumda Zemahşerî'nin muhtemel ifadesi Hanefîler açısından bismelenin Kur'an'dan olmadığı görüşüne hamledilmelidir.⁹³ Bitlîsî bu açıklamaların bismelenin aslen Kur'an'dan olmamasını gerektirmeyeceğini, zira bismelenin Neml sûresinde bir âyetin cüzü olduğunu hatırlatır. Haliyle ona göre bismelenin mutlak olarak Kur'an'dan olmadığı sonucuna varılamaz. İmam Mâlik'in besmeleyi açıktan veya

⁹⁰ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56a.

⁹¹ Bk. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56a; krş. Teftâzânî, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* (Fezullah Efendi, 165), 9a-9b.

⁹² Muhtemel ifadeyi ilk görüşe hamletme bağlamında Cürçânî'nin zikrettiği her iki vecleden Teftâzânî de bahseder. Ancak Cürçânî her iki vecheye göre muhtemel ifadenin ilk görüşe hamledilmesi ve diğer ihtimale itibar edilmemesi gerektiğini açıkça söyler. Teftâzânî ise Bitlîsî'nin dikkat çektiği üzere her iki vecihle ilk görüş arasında sadece bir münasebet ve uyum olduğunu belirtir. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 57a-57b.

⁹³ Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56b; krş. Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, 25.

gizliden okumayı gerekli görmemesi de ona göre besmelenin Kur'an'dan bir âyet olmadığına açık bir delil değildir. Bu ifade ona göre sadece besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını gösterir. Besmele Fâtiha'dan bir âyet olmamakla birlikte onun Neml sûresinde bir âyetin parçası olması, Kur'an'dan da bir âyet olduğunu ifade eder. Bitlisî'ye göre İmam Malik'in, namaz kılarken besmelenin terk edilmesini evla görmesi, ibadetlerin adabına dikkat etmesinden ve besmelenin genelde mektup başlarında yazıldığını kabul etmesinden dolayı olabilir. Diğer bir ihtimal olarak o, besmelenin Fâtiha'ya nispetini şâri'in namazda Fâtiha ile okunmasını gerekli görmediği duaların, zikirlerin ve diğer âyetlerin ona nispeti gibi düşündüğünden dolayı besmelenin de okunmasına cevaz vermemiş olabilir. Mesela yabancı dillerde yapılan dualar ve zikirler namazın erkanından olmadığı gibi Kur'an'dan da değildir. Şayet birisi onları namazda kasıtlı olarak açıktan veya gizliden söylese namazı bozular.⁹⁴

İkinci gerekçe olarak Cürcânî, Zemahşerî'nin "Besmele ...fasıl için yazılmıştır." sözünü istidlal ederek "Besmele ...fasıl için nâzil olmuştur" demediğini ifade eder. Devamında Cürcânî, Zemahşerî'nin sûre başlarında besmelenin bulunmasını, önemli işlerin başında besmelenin zikredilmesine benzetmesinin de bunu teyit ettiğini söyler.⁹⁵ Haliyle Zemahşerî'nin bu ifadeleri de onun ilk ihtilafı, yani besmelenin Kur'an'dan olmadığını kastettiğini gösterir. Bitlisî Cürcânî'nin bu delillerini matlubu desteklemediğini düşünür. Çünkü Zemahşerî "Besmele ...fasıl için yazılmıştır" derken şu rivayeti esas almıştır: "Hz. Peygamber önceleri *bismikellahümme*, sonra *bismillah*, sonra *bismillahirrahmân*, en sonunda Neml sûresi inince de mevcut besmeleyi yazdırmıştır." Bitlisî bu rivayette besmelenin "yazılma" tabiri kullanıldığından Zemahşerî'nin de aynı ifadeyi kullandığını belirtir. Aksi halde o, Hz. Peygamber'in namaza ve Fâtiha'ya besmele ile başladığı, Cibrîl'in besmeleyi ona nasıl indirmiş ve okumuşsa onun da aynen kâtiplere yazdırdığı, kâtiplere nasıl yazdırmışsa besmelenin mushaflarda da aynen yazıldığı konusunda sahîh isnatlı rivayetler varken besmelenin nâzil olmadığını ve haliyle kasıtlı olarak Zemahşerî'nin n-z-l kelimesini kullanmadığının iddia edilemeyeceğini düşünür. Ayrıca Bitlisî yukarıda atf yapılan Ebû Hüreyre rivayetini tekrar alıntılar ve bunun besmelenin nâzil olduğunu teyit ettiğini söyler.⁹⁶

Son olarak Bitlisî'ye göre Zemahşerî'nin, besmelenin sûre başlarında bulunmasını önemli işlerin başında zikredilmesine benzetmesini Cürcânî'nin istişhad etmesi de kesin bir sonuca götürmez. Zira Bitlisî bir benzetmede vech-i şebihin müşebbeh ve müşebbeh bihte bütün yön ve açılardan aynı olmasının şart olmadığını hatırlatır. Buna göre sûre başlarında besmelenin önemli

⁹⁴ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b.

⁹⁵ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 25.

⁹⁶ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b-57a.

işlerin başında zikredilen besmeleye benzetilirken buradaki vechi şebihin sadece teberrük için olması yeterlidir. Öyleyse ikisinde tebberük benzerliği bulunurken, bu durum müşebbeh olan sûre başlarındaki bismelenin ayrıca münezzel olduğunu nefyetmez ya da müşebbeh bih olan önemli işlerin başında zikredilen bismelenin de münezzel olduğunu gerektirmez. Neticede Bitlîsî Cürcânî'nin bu iki gerekçesine göre Zemahşerî'nin "Besmele ne Fâtîha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir." sözünün Hanefî mezhebinin "Besmele Kur'an'dan değildir" şeklindeki meşhur görüşüne hamledilemeyeceğinin açık olduğunu vurgular.⁹⁷

Bitlîsî daha sonra Teftâzânî'nin konuyla ilgili diğer açıklamalarını değerlendirir. Teftâzânî ilkin, bismelenin mushafta bulunuşunu istidlal ederek Zemahşerî'nin Hanefilere ait ilk görüşü yanlışladığını düşünür. Bitlîsî ise bunu teyit sadedinde bismelenin mushafa yazılmasına ve ondan olmayanları ona yazmama konusunda aşırı titiz davranılmasına dikkat çeker. Yine mushaftaki yazının Hz. Peygamber'in öğrettiği, katiplere yazdırdığı ve kurraya okuttuğu tertip üzere olduğunu söyler. Bismelenin kendisinden sonraki ayetlerle bir bütünlük oluşturduğuna ve böylece sûrelerin birer parçası olduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu zikreder. O, daha sonra Teftâzânî'nin ikinci açıklamasına yani Zemahşerî'nin İbn Abbas rivayetini istidlal ederek Hanefilere ait ikinci görüşü yanlışladığı iddiasına değinir. Teftâzânî'ye göre "Besmeleyi terk eden 114 âyeti terk etmiştir" şeklindeki İbn Abbas'ın sözü müteahhir Hanefilerin, bismelenin Kur'an'dan münferit bir âyet olduğu, sûre başlarında ise tekrar edildiği görüşünü iptal eder. Bitlîsî İbn Abbas'ın bu açıklamasının Hanefilere ait ikinci görüşünü reddetme kuvvetinin olmadığını söyler. Çünkü İbn Abbas'ın bu açıklaması besmeleyle başlayan sûre sayıları hakkındaki meşhur görüşle çelişir. Öyle ki Tevbe hariç besmeleyle başlayan sûreler 113'tür, buna göre İbn Abbas'ın "Besmeleyi terk eden 113 âyeti terk etmiştir" demesi gerekirdi. Ancak Bitlîsî bu sorunu da muhtemel cevaplarla gidermeye çalışır.⁹⁸

Bitlîsî'ye göre a) İbn Abbas Tevbe sûresinin de besmele ile başladığını düşünüyor olabilir. Bunu, onun Hz. Osman'a yönelttiği şu soru da teyit eder: "Sizi Berâ'e'de besmele yazmamaya sevk eden şey nedir?" Bitlîsî bu sorusuyla İbn Abbas'a göre Tevbe'nin müstakil bir sûre olup besmele ile başladığını varsayar. b) Diğer bir ihtimale göre İbn Abbas Tevbe'nin besmele ile başlamadığını kabul etmesine rağmen onun haricindeki tüm sûrelerin besmele ile başladığına itibar ederek tağlib kabilinden Tevbe'yi de besmele ile başlamış gibi saymıştır. c) Bitlîsî İbn Abbas'ın "Kim besmeleyi terk ederse..." sözünün genel olduğunu ister sûre başlarında ister sûre içlerinde olsun tüm bismeleleri kapsadığına dikkat çeker. Bu durumda sûre başlarındaki bismeleler 113, Neme sûresinin

⁹⁷ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 57a.

⁹⁸ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 57b-58a, krş. Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 9a.

içinde yer alan besmele de 1 tane olmak üzere yine sayı 114'e ulaşır. Bitlisî d) Fâtiha'nın bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de olmak üzere iki kere nâzil olduğuna dair rivayetlere atıf yapar. Bu durumda onda bismelenin terk edilmesi iki defa terk etme anlamına gelir ki böylece 114 sayısı⁹⁹ tamamlanır.¹⁰⁰ Bu bağlamdaki açıklamalarıyla Bitlisî Teftâzânî'nin görüş ileri sürerken atıf yaptığı bir delili teyit ettiği anlaşılır. Onun bahsettiği diğer bir delilin ise içerdiği sorunu gündeme getirmiştir. Bu sorunu ortadan kaldırmak için çeşitli ihtimallere dikkat çekerek ilgili delili ve bu delil bağlamındaki görüşü *tabkîm* ettiği söylenebilir.

6. Teftâzânî'nin Görüşünü Tafsil ve Tasdik

Zemahşerî Fâtiha'nın girişinde bulunan besmeledeki *bismillâh* ifadesinin (*ebdeü, ekraü* gibi) mahzûf fiilin önüne neden alındığını, fiilin müteallakının fiilden daha önemli oluşuyla açıklar. Çünkü Araplar da işlerine başlarken *bismillât* veya *bismiluzzâ* ifadesini önce zikrederlerdi. Bu durumda Allah'ın kendi ismini önce zikretmesiyle bir muvahhidin başlayacağı işe Allah'ın ismini tahsis etmesi gerekli olmuştur. Zemahşerî buradaki tahsisin ve takdimin *iyyâke na'bud*¹⁰¹ ve *bismillâhi mecrâhâ*¹⁰² âyetlerinde de bulunduğunu ifade eder.¹⁰³ Beyzâvî de istihsad edilen her iki âyette olduğu gibi besmelede Allah'ın isminin öne alınmasının tahsise daha fazla delalet ettiğini söyler.¹⁰⁴ Burada her iki musannif bismelenin öne alınmasıyla başlanılacak işe sadece Allah'ın isminin tahsis edildiğini tespit etmekle yetinir. Her iki musannifin şarihleri ise buradaki tahsisin çeşidi üzerinde de durarak âyetteki inceliği daha da belirginleştirmeye çalışmışlardır.

Bitlisî'nin tespitlerine göre şarihlerin çoğu buradaki tahsisin yani kasrın, ifrad olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁵ Ancak ona göre bismillâhi mecrâhâ ve besmeledeki kasır hem ifrad hem de kalb kasrı olabilir. Ayrıca o, bu ihtimale dair Teftâzânî'nin açıklamasına atıf yapar. Teftâzânî buradaki kasrın ifrad türünden olmasını mutlak olarak değil açık ve belirgin (zahir) olarak görür. Çünkü ona göre müşriklerin, işlerine bismillât veya bismiluzzâ diyerek başlamaları o putlara önem vermelelerinden dolaydır. Onların bu ifadeleri başlanılacak işe sadece Uzzâ veya Lât'ın ismini tahsis ettikle-

⁹⁹ Fâtiha ve Tevbe hariç başında besmele bulunan sûreler 112'dir. Fâtiha'nın Mekke ve Medine'de iki kere nâzil olduğu kabul edilirse terk edilen besmeleler 114'e çıkar.

¹⁰⁰ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 58a.

¹⁰¹ el-Fâtiha 1/5.

¹⁰² Hûd 11/41.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

¹⁰⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/25.

¹⁰⁵ Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63b.

ri anlamına gelmez.¹⁰⁶ Bitlîsî bu bağlamda Teftâzânî'nin bu kısa açıklamasını tasdik ederek besmelede hem ifrad hem de kalb kasrı olduğuna dair tafsilatlı izahda bulunur.

Ona göre buradaki tahsis (kasır) müşriklerin, işlerine teberrük ve tazim kastıyla sadece ihtimam (tahsis değil) göstermek için ilahlarının isimlerini anarak başladığını kabul edersek ifrad olur. Çünkü onlar Allah'ın uluhiyetini ve onun ismiyle teberrük edileceğini inkâr etmedikleri gibi onu ilahlarının en büyüğü kabul ederlerdi. Ancak onlar Allah'la birlikte kendi putlarına da ilahlık atfederlerdi ve bu durumda Allah'ın ismi ile kendi ilahlarının isimlerinden hangisi anılırsa anılsın hayrın/başarının tahakkuk edeceğine veya aralarında herhangi bir tercihe ve ayrıma gitmeden hepsiyle hayrın elde edilmesinin mümkün olduğuna inanırlardı. Buna karşın muvahhit bir kimse ise işin başında besmele çekerek şu iki nedenden dolayı hayrı sadece Allah'ın ismine kasredip şirk düşüncesini ortadan kaldırır: 1) Uzzâ ve Lât ismiyle hayır dilemek esasen batıl olup doğrusu, hayrın sadece Allah'ın ismiyle ortaya çıkmasıdır. 2) Onların, hayır elde etmek için aralarında herhangi bir tercih yapmadan kendi ilahlarının isimlerinin Allah'ın ismine denk olduğuna dair inançları batıldır. Bitlîsî böylece her iki durumda da besmeledeki kasrın ifrad olduğunu ifade eder.¹⁰⁷

Bitlîsî, daha sonra buradaki kasrın kalb olabileceğini de izah eder. Şöyle ki Müşrikler birçok ilaha taparlardı. Onların her bir gurubunun özel olarak taptığı ve sürekli ibadete devam ettiği, kendi kabilelerine mahsus ayrı putları bulunurdu. Hususi putlarının kendilerine özel olarak şefaate edeceğine inanıp ahitlerinde ve yeminlerinde onların adıyla teberrükte bulunurlardı. Bu sebepten dolayı ahitlerinde başka putların isimlerine yer vermez, diğer putları kendi putlarına eşit de görmezledi. Böyle olunca da kendi putları adına yaptıkları sözleşmeleri bozmamaya da son derece önem verirlerdi. Buna karşın muvahhit kimse işinin öncesinde Allah'ın ismini anarak hayır ve teberrükte bulunma vasfını müşriklerin kendilerine tahsis ettikleri özel putlarından/ilahlarından tecrit eder. Böyle yaparak o, başka put isimlerinin hayır değil, uğursuzluk getireceğini, onların adıyla yapılan sözleşmelerin ve yeminlerin zaten geçersiz olduğunu ifade eder. Sonuçta o, işin öncesinde hayrı sadece Allah'a hasrederek müşriklerin yanlış itikadını düzeltmiş olur ki bu da kalb kasrıdır.¹⁰⁸

Son olarak Bitlîsî, besmelede kasr bulunduğu açıklamasına yöneltilecek bir itiraza cevap verir: Müşrikler Allah'ın ilahlığını mutlak olarak reddetmiyorlarsa ve işlerinin başında kendi ilahlarının isimlerini ihtimam (tahsis değil) için zikrediyorlarsa muvahhit birinin başlayacağı işe sadece

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 12a; krş. Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63b-64a.

¹⁰⁷ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 64a

¹⁰⁸ Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 64a-64b.

Allah'ın ismini hasretmesi müşriklere nasıl bir red anlamı taşır? Bitlisî'ye göre buradaki hasr muvahhidin inancına göredir. Çünkü ona göre Allah'ın ismi anılmadan başlanılan her iş, hayırdan yoksundur ve muteber değildir. Bitlisî, bu kadarlık bir kasrın bile müşriklere reddiye olarak yeterli olacağını düşünür.¹⁰⁹ Bu açıklamalarıyla Bitlisî, Teftâzânî'nin kısa açıklamasını *tafsil* etmiş ve onun ifade ettiği hususu *tasdik* ederek besmelede bulunan kasrın çeşidini belirginleştirmiştir.¹¹⁰

Sonuç

İdris-i Bitlisî aklî, naklî ve tabii ilimlere dair aldığı eğitimle hem ilmi hem de siyasi alanda Akkoyunlular ve özellikle II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemi Osmanlısında etkili olmuş bir âlim ve siyasetçidir. Onun ilmi maharetini sergilediği eserlerinden biri tefsir tarihinde *el-Keşşâf*'tan sonra şerh-hâşiyeler literatürünün gelişimine önemli katkı sağlayan *Envârü't-tenzîl* üzerine yazdığı hâşiyesidir. Klasik kaynaklarda müellife böyle bir çalışmanın nispet edildiği tespit edilememiştir. Buna dair bilgi son dönem bibliyografya çalışmalarında bulunabilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 303 numarada tek bir nüshası bulunan eserin müellife aidiyeti konusunda şüphe yoktur. Bu nüshanın müellif nüshası olması da son derece yüksek ihtimaldir. Eserin başka nüshasının bulunamaması mevcut katalog çalışmalarına dayalıdır. Henüz kataloglanmamış ya da yanlış kataloglanmış başka nüshalarının bulunabilmesi mümkündür. Ancak böyle bir ihtimal bulunmakla birlikte bu durumdaki nüshaların son derece az olabileceği dikkate alındığında yine de eserin birden çok nüshasının bulunmadığı ya da çoğaltılmadığı sonucuna varılabilir. Haliyle bu durumun, hâşiyenin yaygınlığını son derece azalttığı ve sonraki şerh-hâşiyeler edebiyatına tesirini de zorlaştırdığı söylenebilir. Eserin başka nüshalarının var olup olmadığı ve sonraki edebiyata tesiri, katalogların güncellenmesi ve hala yazma durumundaki çoğu *Envârü't-tenzîl* şerh, hâşiyeler, tetimme ve ta'likaları üzerine yapılacak yeni çalışmalarla netleşecektir.

Hâşiyeler boyunca atıf yapılan eserler ve isimler üzerinden de anlaşıldığı üzere hâşiyenin içeriğini büyük oranda lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyân ve meânî meseleleri, kaideleri ve kabulleri esas alınarak yapılan şerh ve değerlendirmelerin oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunun en önemli nedeni *Envârü't-tenzîl* ve onun birincil kaynağı *el-Keşşâf*'ın temel yönteminin Kur'an'da murad araştırmasını dilbilim ve belâgat merkezli sürdürmesidir. Onlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde de benzer yöntemin sürdürülmesi doğal bir sonuçtur.

¹⁰⁹ Bitlisî, *Hâşiyeler 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 65a.

¹¹⁰ Bitlisî'nin çeşitli görüşlere ve itirazlara yer verip onları tahkik ettiği başka örnekler de vardır. Bunların bazıları için bk. Bitlisî, *Hâşiyeler 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 37a-37b, 38b, 52b, 53a, 54a, 61b, 79b-80b, 82b-84b, 85a-87b, 90a-91a, 95b, 99b, 101a, 104b, 105a-106b, 112b-113a, 132b, 137a-137b, 141b-143b.

Hâşiyenin literatürde esas aldığı temelde üç kaynağının bulunduğu görülmüştür. Bunlar *el-Keşşâf*, Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhleridir. Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin *Envârü't-tenzîl* hâşiyeye literatürüne dahil olmakla birlikte *el-Keşşâf* ve onun şerh literatürüne eklemeliği, daha da özelde Teftâzânî ve Cürcânî'nin hâşiyeleri üzerine gelişen alt literatürün bir halkasını oluşturduğu ifade edilebilir. Diğer *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* şârihlerine doğrudan herhangi bir atıf tespit edilememiştir. Ancak Bitlîsî'nin zaman zaman *muhakkikûn*, *ba'zû'l-efâzûl*, *ba'zû'l-fuzalâ* ve *kîle* gibi ifadelerle diğer şârihlere atıf yaptığı anlaşılrsa da bu atıflar hem az hem de bunların kimliğini tespit etmek zordur. Bunun nedeni ise tüm şerh ve hâşiyelerin günümüze ulaşamaması ve büyük bir kısmının hala tahkik edilip neşredilmeyi beklemesidir.

Hâşiyede Bitlîsî'nin takip ettiği baskın tarz veya tavır; nakil, ihtisar ve salt şerh/açıklama olmaktan ziyade *tabkiktir*. Onun tahkik tavrı ise çeşitlilik göstermiştir. O, gerek musanniflerin gerek şârihlerin gerekse de diğer müfessir ve ulemânın görüşlerini tahkik ederken bunları bazen *mukayese* ve *muhakeme* etmiş bazen de *tablil*, *tenkit*, *tabkim*, *tercih*, *tasdik* veya *tafsil* etmiştir. Bu süreçte tenkitlerine bazen Beyzâvî'yi de dahil etmiştir. Bitlîsî sergilediği bu tavırla hâşiyede hem ilmi yetkinliğini sergilemiş hem de asıl metin ve mezkûr hâşiyelerdeki meselelere, tespitlere, tartışma ve görüşlere katkı sağlamıştır. Bu katkıların çoğu musanif veya şârihlerin ilgili tespitleri ve iddiaları bağlamında yapılsa da bu tespit ve iddialar âyetlerdeki maksatları, mesajları, ima ve işaretleri açığa çıkarmaya dönük olduğundan neticede Bitlîsî'nin sunduğu katkıların da âyetlerin tefsirine dönük olduğu açıktır. Burada *bismillab* ifadesi bağlamında bahsedilen tahsis hatırlanabilir. Zemahşerî ve Beyzâvî bismillah'ta sadece kasr olduğunu ifade etmişken Teftâzânî bir cümleyle bu kasrın ifrat çeşidinin daha açık olduğunu söylemiştir. Bitlîsî ise hem kasrı ifrad hem de kasrı kalb bulunduğunu tespit etmiş, ayette bulunan ima ve reddi ortaya koyarak maksadı daha da belirginleştirmiştir. Böylece ancak detaylı dilbilimsel ve edebi tahlillere girerek âyetteki maksat ve mesajı açık-seçik hale getirebilmiştir.

Hâşiyede baskın bir şekilde görülen tahkik tavrı, Bitlîsî'yi muhakkik olarak nitelemeyi gerektirir. Buna göre o, müteahhirîn dönemde meseleler karşısında tahkik tavrı sergilediği gözlemlenen âlimlerden biri olarak addedilmelidir. Hâşiyede görüşleri tahkik ederken Bitlîsî'nin çeşitli yorum kaynaklarına, diğer bir ifadeyle çeşitli delillere başvurduğu ve farklı görüş ve nazariyeleri kullandığı görülmüştür. Bunlar ilgili âyetler (iç bağlam), merfu veya mevkuף rivayetler, nüzûl keyfiyeti, Arapların inançları ve adetleri (dış bağlam), fizik kuralları gibi tabii ilimlere dair kavram ve kabul-ler, akli ihtimaller, kelâmi kabuller, kıssaların tekrarı gibi Kur'an'ın genel özellikleri, lügat, iştikak, sarf, nahiv, belagat kavramları ve kaideleri olarak tadat edilebilir.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Enes BÜYÜK

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. “lala”, “münşî”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. redaksiyon Ahmet Topaloğlu. haz. Kerim Can Bayar. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Baskı, 2008.
- Beyzâvî, Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Bitlîsî, İdrîs b. Hüsameddin Ali. *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303, 1b-145a.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Catalogue of the Library of Sultan Bayezîd II* (MS Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, MS Török F. 59), 1b-184a.
- Coşkun, Muhammet. “Müteahhirun Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. *Envârü't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 331-355.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- el-Fibrîsü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mabtût: 'Ulumü'l-Kur'an: Mabtûtâtü't-tefsir ve 'ulûmüh*. 12 cilt. Amman: el-Mecma'ü'l-Melekî, 1989.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdrîs-i Bitlîsî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhibâ*. 5 cilt. Ebû Dabi: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 2004.
- Kaya, Mesut, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2019.
- Maden, Şükrü. “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, 581-657.
- Özcan, Abdülkadir. “İdrîs-i Bitlîsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-488.

- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. haz. İsmail Özen. 3cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 165, 1b-444b.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'âtü keşşâfî istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türker, Ömer. "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk". *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 3cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Umur, Suha. *Osmanlı Padişah Tuğraları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1980.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 2009.