

ALİ B. HÜSEYİN EL-AMÂSÎ'NİN MECME'U'L-HAVÂŞÎ VE'L-ETRÂF ADLI HAŞİYESİNDE TAHLİLÎ TEFSİR METODU (*)

Naim DÖNER (**)

Öz

Osmanlı tarihinde Ali b. Hüseyin el-Amâsî adlı iki müelliften söz edilmektedir. Bunlardan birisi Tarîku'l-Edeb müellifi Ali b. Hüseyin el-Amâsî Alaüddin Çelebi, XV. Yüzyılda yaşamış ve 875/1470-71 tarihinde vefat etmiştir. Diğeri ise XVII. yüzyılda yaşayan Ali b. Hüseyin el-Amâsî'dir. Hayatına dair bilgiler yok denecek kadar azdır. Elde ettiğimiz bilgiler, Kadı Beydâvî'nin tefsîrine yapılan "Mecme'u'l-havâşî ve'l-etrâf" adlı haşiyenin Ali b. Hüseyin el-Amâsî'ye ait olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. 1204/1789 tarihinde istinsah edilen haşiyenin müstensihi bilinmemektedir. Elyazması halinde olan haşiyeye, Fatiha suresi tefsîrinden ibaret olup 72 varaktır. Haşiyenin baş tarafında 4 varaklık 4 risale bulunmaktadır. Haşiyeye müellif Amâsî, tefsîr yaparken dil ilimleri, (dil bilim, sarf-naihv, lügat) tasavvuf, kelim, felsefe, fıkıh ve usulî gibi farklı alanlara girmektedir. Âyetleri, âyetler ve hadislerle tefsîr etmekte ve kırâat meselelerine çokça yer vermektedir. Müellife göre Allah, Kur'ân'da insanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarını açıklamıştır. Bu nedenle Kur'ân âyetleri üzerinde derin bir şekilde düşünmek gerekir. Amâsî, Fatiha sûresinin isimleri, hamd, şükür, hidâyet, nimet, marîfet gibi kavramlar ile hidâyet ve türleri, nimet ve çeşitlerini açıklarken felsefî ve tasavvufî izahlar yapar. Kelimelerin etimolojik yapısı üzerinde durur, kırâat farklılıkları ve bunlardan doğan nahvî-gramatik tahlillerde bulunur. Bir bütün olarak onun tefsîr yöntemi, tahlilî tefsîr örneğini oluşturduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Ali Amâsî, Mecme'u'l-Havaşîve'l-Etrâf, Kur'ân, Fatiha.

*) Bu makale, 21-23 Nisan 2017 tarihinde Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumunda sunulan "Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tefsîr Anlayışı" adlı bildiriden kısmen yararlanılarak hazırlanmıştır.

**) Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsîr Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (e-posta: naimdoner12@hotmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9714-4796>

The Analytical Tafsir Method of Ali b. Hussein al-Amâsî in His Khashiya Named Majma' al-Khawâshî Wa'l-Atrâf

Abstract

There are two writers mentioned with the name of Ali b. Hussain al-Amasi in the Period of Ottoman. One is Ali b. Hussain al-Amasi Aladdin Chelebi, author of the work Tarik al-Adab who lived in the 15th century and died on 875/1470-71. There is little information on the other personality, Ali b. Hussain al-Amasi, who was live in 17th century. The findings of the present study demonstrated that the annotation titled Majma' al-Khawâshî wa'l-Atrâf, a commentary on Qadi al-Baydawî could be written by Ali b. Hussain al-Amasi. The copyist of the Khashiyah copied on 1204/1789 is not known. The handwritten manuscript includes the Fatiha surah and consists of 72 foils. In the beginning of the Khashiyah, there are four epistles in four foils. Amasi encompasses different fields such as linguistic sciences, mysticism, kalam, philosophy, fiqh and methodology in his comments. He interprets Quranic verses with verses and hadith and discusses issues on recitation at a great extend. According to him in the Quran, Allah reveals the earthly and human affairs of the mankind. Therefore it is necessary to deeply think about the Quranic verses. Amasi conducts philosophical and mystical explanations while explaining concepts such as the names of the Fatiha surah, praise, gratitude, guidance, blessing and ingenuity and the right path and its types and blessing and its varieties. It addresses the roots of the words and analyzes recitation differences and resulting grammatical variations. It can be argued that his hermeneutical method is an example of analytical hermeneutics as a whole.

Keywords: *Tafsir, Ali al-Amâsî, Majma' al-Khawâshî wa'l-Atrâf, Quran, Surah al-Fatiha.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerim Yüce Allah'ın insanların hidâyeti için Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirdiği son ilahi kitaptır. Hz. Muhammed (s.a.v.) gerek kendisine yöneltilen sorular ve gerekse ihtiyaç duyduğu zaman Kur'ân âyetlerini ashaba açıklamış,¹ onu tebliğ ve tebyin etmiştir.² Kendisinden sonra Sahabe ve daha sonra gelen Tabiin nesli de Kur'ân ve sünnet gibi rivâyet, şiir ve aklî deliller gibi birtakım araçları kullanarak Kur'ân âyetlerini yorumlamışlardır. Bu şekilde şifahî olarak devam eden Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası, ilk önce hadislerle birlikte tedvin edilmiş, zamanla yazlı müstakil tefsîrlere haline gelmeye başlamış, Rivâyet ve Dirâyet metotlarıyla kaleme alınmış pek çok tefsîr ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreç içinde Kur'ân'ı anlama ve muhataplara anlatma çabası olarak ortaya çıkan

1) İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, Mektebetu Nûr, Kahire, 1392/1982, s. 35-38.

2) 16/Nahl/44, 64

bu tefsirlerin anlaşılması amacıyla şerh ve haşiyeler yazılmış ve tefsirlerin çözümlemesinden ibaret olan şerh ve haşiyeler geleneği ortaya çıkmıştır.

Terim olarak "sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not" manasına gelen *haşiye*, hamış ve derkenar kelimeleriyle aynı anlamı ifade eder. Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan haşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Haşiyeciliğin tefsir tarihinde önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Zemahşerî (ö. (ö. 538/1144))'nin "*el-Keşşâf*" ve Beydavî (ö. 685/1286))nin "*Envârü't-Tenzîl*" adlı tefsirlerine yazılan haşiyelerin çokluğuna bakılarak tefsir haşiyeciliğinin bu iki tefsirde yoğunlaştığı ve zirveye ulaştığı söylenebilir.³ Nitekim Kadı Beydâvî'nin "*Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*" tefsiri üzerine 255 civarında şerh ve haşiye yapılmış olması⁴ bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Nisbesinden Amasyalı olduğu anlaşılan Ali el-Âmâsî de *Mecma'u'l-Hevâşî ve'l-Etrâf* adında Beydâvî'nin *Envaru't-tenzil'in* Fatıha sûresi tefsirine tahlilî tefsir diyebileceğimiz bir metotla haşiye yazmıştır.⁵ Tahlilî tesir ise; tekil ve bileşik haldeki Kur'an kelimelerinin anlamlarını hakkıyla açıklamak amacıyla âyetlerin her bir kelimesini ayrı ayrı inceleyerek yapılan tefsire verilen addır.⁶ Bir bakıma buna atomcu-parçacı tefsir yöntemi demek de mümkündür. Amâsî'nin "*Envaru't-tenzil'e*" "*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*" adıyla yazdığı Haşiyede takip ettiği tahlilî tefsir yöntemi ele alınmadan önce onun hayatı hakkında kısaca bilgi vermekle yetineceğiz. Zira "Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tefsir Anlayışı" başlığı altında sunduğumuz bir tebliğde hayatına dair gerekli bilgilere yer verilmiştir.⁷

- 3) Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Haşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay, İstanbul, 1997, C 26, s. 419-421.
- 4) Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay, İstanbul, 1992, C. 6, s. 102; Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültür ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013; Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri - Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, 21-22 Ekim 2011, s. 169; Hızır Yağcı, "Beyzâvî'nin 'Envârü't-Tenzîl' Adlı Eserine, Atûfî'nin Yazdığı 'Mir'âtü't-Te'vîl' Adlı Haşiyesinde Rivâyet Kullanımı" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Kars: 2016, 1 - 24
- 5) Fatıha suresine yapılan tefsirlere dair bkz. Erhan Yetik, "Tafavvufî Açından Fatıha Suresi Tefsiri (İs-mail-i Ankaravî'nin Futûhat-ı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun: 1996, s. 48. Geniş bilgi için bkz. Nurettin Turgay, *Fatıha Suresi ve Tefsir Örnekleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- 6) Şakir Ni'met Bekri el-Kubeysî, *et-Tefsîru't-Tahlilî*, Divanu'l-Vakfî's-Sunnî, Bağdat, 1430/2009, s. 12.
- 7) Hayatı ve tefsir anlayışı hakkında geniş bilgi için Amasya Âlimleri Sempozyumunda sunduğumuz tebliğe bakınız: Naim Döner, "Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tefsir Anlayışı" *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, Amasya: 21-23 Nisan 2017, I, 249- 59.

1. Ali b. Hüseyin el-Amâsî

Kaynaklar, Osmanlı döneminde Ali b. Hüseyin el-Amâsî adıyla iki ayrı müelliften söz etmektedir.⁸ Bunlardan ilkinin, XV. yüzyılda yaşayan Ali b. Hüseyin el-Amâsî Alaüddin Çelebi'nin Mihaloğlu soyundan gelen Yürkeç-paşazade (Yörgüç Paşazade) Hızır Bey'in muallimi olduğu söylenir.⁹ Sözü edilen bu müellif, eğitim ile ilgili *Tariku'l-Edeb* adlı eserini 857/1453 yıllarında İstanbul fethi sırasında yazmıştır.¹⁰ Ayrıca bu müellifin Türkçe Yasin suresi Tefsîri,¹¹ “*Nasâyihu'l-müslimîn*”,¹² *Arûz risâlesi*¹³ ve *Tariku'l-Edeb (Tacu'l-Edeb)* adlı eserleri bulunmaktadır.¹⁴ Doğum tarihi belli olmayan ve II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerini idrak eden müellifin vefat tarihi 875/1470-71 olarak kaydedilmektedir.¹⁵

XVII. yüzyılda yaşamış olan diğer Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin hayatına dair bilgiler ise son derece azdır. Bu müellifinin Osmanlı Türkçesiyle *Arûz risâlesi* bulunmaktadır.¹⁶ Ayrıca makalenin konusu olan “*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*”ın da içinde yer aldığı koleksiyonun sözünü ettiğimiz bu son Ali b. Hüseyin el-Amâsî'ye ait olduğu kuvvetle muhtemeldir.¹⁷ “*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-etrâf*” mecmuası, Konya

-
- 8) Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amira, (İstanbul, 1333 h, C. I, s. 354; Menderes Coşkun, *Edebî Terimler ve Aruzla İlgili Bir Eser: Hüsameddin Amasî'nin Risaletün mine'l-Arûz ve İstilahî'ş-Şi'r*, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2003, (8), s. 99-100; Halil Çeçen, *Ali b. Hüseyin el-Amâsî Tariku'l-Edeb, Metin-sözlük*, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2010, s. 7-9.
- 9) Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I: s. 354; Fahamettin Başar, “Mihaloğulları” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay. İstanbul, 2005, C. 15, s. 24-25.
- 10) Mehmet Şeker, *Ali b. Hüseyin el-Amasî ve Tariku'l-Edeb'i* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 21; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1976, s. 497; Orhan Şen, *Ali Amasî Tariku'l-Edeb Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 2.
- 11) Eser, Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda 4032/1 numara ile kayıtlı olup Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır.
- 12) Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 354; Şeker, *Ali b. Hüseyin el-Amâsî*, s. 17.
- 13) Şen, *Ali Amasî Tariku'l-Edeb Üzerine Bir İnceleme*, s. 1.
- 14) Kâtip Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunun an Esamî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Mektebetü'l-musanna, Bağdat, 1941, C. I, s. 268; Şeker, *Ali b. Hüseyin el-Amâsî*, s. 27; Çeçen, *Ali b. Hüseyin el-Amasî Tariku'l-Edeb*, s. 94.
- 15) Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 496; Çeçen, *Ali b. Hüseyin el-Amasî, Tariku'l-Edeb, Metin-sözlük*, s. 8.
- 16) Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.1, s. 354.
- 17) Hayatı ve Tefsir anlayışı hakkında geniş bilgi için Amasya Âlimleri Sempozyumunda sunduğumuz tebliğe bakınız: Naim Döner, “Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tefsir Anlayışı” Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya: 21-23 Nisan 2017, I, 249- 59; Hüseyin b. Ali el-Amâsî, *Risaletü Resm-i Osmaniyye*, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, no:18099/3, Vr. 2; ayrıca bkz. Süleyman Gür, *Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin “Resm-i Hatt-i Osmani”ye Dair Risalesi*, Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya: 2017, C. I, s. 267.

Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Şanlıurfa İl Halk kütüphanesi koleksiyonuna 63 Hk 71 arşiv numarası ile kayıtlı olup Hicri 1204 Miladi 1788'de istinsah edilmiştir. Haşiyenin son varakın derkenarında: “مصنف تصنيف اتدي شهر دهاده ** مدرس جامعي” مصلف تصنيف اتدي شهر دهاده ** müderris-i Cami-i Hasan Paşada.¹⁸ ifadesi yer almaktadır.

Müellif, *Mecme'u'l-Havâşî*'nin mukaddimesinde, kayıt ferağı¹⁹ ile mecmuanın baş tarafında yer alan *Mülâzeme*, *على/Alâ cerr hafî*, *Lam-ı ta'rif* ve *Nisep* risalelerin her birinin sonunda *تمت لمحرره على الأماسي عفا الله عنه الخطايا والمعاصي* ifadeleriyle haşiyeyi kendisine nispet etmektedir. Ayrıca o, haşiyenin mukaddimesinde *ومسميا* *بمجمع الحواشي والأطراف* ifadesiyle haşiyeyi *Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf* olarak adlandırmıştır. Şeyhzâde (ö. 950/1543) ve el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'nin Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'e yaptıkları haşiyelerinin müptediler için usandırıcı ve uzun olduğunu ifade eden Amâsî, bu nedenle anlaşılır bir üslupla ve müptedileri yormayacak uzunlukta haşiyesini yazdığını ifade eder.²⁰

2. Fatıha Suresinin Tahlilî Tefsiri

2.1. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Amâsî tahliline başlarken *بِسْمِ اللَّهِ* /Bismillah ifadesindeki cerr harfi ve mecrurun muteallakı üzerine durur ve bu müteallakın *أقرأ* fiili veya *إبتدائي* /ibtidâi kelimesi olduğuna dair dil bilginlerinin görüşlerini uzunca anlatır.²¹ Amâsî Kur'an'ın başında veya başka yerlerde ifade edilen ve mamul olan bismillah'ın amilinden önce gelmesinin daha güzel olduğu kanaatindedir. Nitekim *بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا* “Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır”²² âyetinde *بِسْمِ اللَّهِ* /bismillah amilinden önce gelmiştir. *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetinde de mamul amilinden önce getirilmiştir. Mamul olan *بِسْمِ اللَّهِ* /bismillah'ın öne geçirilmesi ya besmeleyi getiren kişinin kalbinde onun daha önemli olmasından ya da makam itibarıyla besmelenin mühim bir yerde dile daha önemli olmasından ya da makam itibarıyla besmelenin mühim bir yerde dile getirilmesinden ötürüdür. Zira makam, Allah'ın kelamına başlama makamıdır. İsmiñ öne

18) Bkz. Ali b. Hüseyin el-Âmâsî, *Haşiyeye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*, (*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Şanlıurfa İl Halk kütüphanesi koleksiyonu 63 Hk 71, vr. 72 b.

19) Âmâsî, *Haşiyeye*, (*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*), vr. 5, a; 72 b.

20) Âmâsî, *Haşiyeye* (*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*), vr. 5 b.

21) Amâsî, *Haşiyeye* (*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*), vr. 21 a, b.

22) 11/Hud/41.

geçirilmesi ihtisasa, müsemmayı yüceltmeye ve ta'zim etmeye daha fazla delalet eder. Bu, varlık hiyerarşisi ve ontolojik düzene daha uygundur. Zira varlık bakımından Allah Teâlâ'nın adı kırâatten ve onun müsemması da bütün mümkün varlıklardan önce gelir.²³ Besmeleyle okuyucu, Allah Teâlâ'nın ismini kırâatına aracı kılar. Buradaki araçsallık me-câzîdir. Zira meşru olan fiil -ki burada kırâattir- Şer'an Allah adıyla başlamadıkça meşru ve muteber olmaz. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v): "Allah adıyla başlamayan her güzel iş bereketten yoksundur."²⁴ buyurmaktadır. Yani muteber değildir. Zira esas itibariyle hadiste geçen **أَبْتَر** ebter kelimesi sonuçsuz demektir.²⁵

Amâsî, Besmeledeki **ب** harfinin *istiane* (yardım isteme), *musahebe* (beraberlik) gibi anlamlarını ifade ettikten sonra **اسم** /*isim* kelimesinin iştikakı üzerinde durarak aşağıda da ifade edileceği üzere konuya dair Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerini tartışır ve Basra ekolünün görüşünü tercih eder.²⁶

اسم **İsim Kelimesinin İştikakı:** Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile i'rab bölümünü kapsayan nahiv ilmine ilişkin iki önemli dil ekolü bulunmaktadır. Nahiv ilmi, büyük ölçüde Kays ve Temîm gibi fasih Arap kabilelerine mekân teşkil etmesi, çöle yakınlığı münasebetiyle fasih bedevîlerden sağlıklı dil malzemesini derleme imkânına sahip olması, hitabet ve şiir yarışmaları gibi kültürel etkinliklerin yapıldığı Mirbed panayırına zemin oluşturması sebebiyle Basra'da ve Basra ekolüne mensup dilciler tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir.²⁷ Basra ekolü âlimlerine göre isim kelimesi, çok kullanıldıkları gerekçesiyle son harfi hafzedilen kelimelerdendir. Buna göre isim kelimesinin aslı **سَمَو** sümuvvdur. Kelime sonundaki **و**/vav harfi düşmüş, onun yerine kelimenin başına vasil hemzesi getirilmiştir. Sümuvv müsemmanın yüceliği anlamına gelir.²⁸ Kişinin üzerindeki elbise onu gösterdiği ve süslediği gibi bu anlamıyla isim de müsemmayı yücelttiği ve süslediği için bu adla adlandırılmıştır. Ya da isim müsemmanın gizlilik çıkmazından zuhurun zirvesine, irfan mertebesine ve mahfeline çıkmaya sebep olduğu için isim olarak adlandırılmıştır.²⁹

23) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 22. a, b.

24) Ma'mer b. Raşid, *el-Cami*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan, 1403), C.11, s.163. (Abdurrezzak'ın Musannef'i ile birlikte); Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musanef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan, 1403, C. 6, s. 189, (had. No: 10455); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1421/2001, C. 6, s. 329; Ebu Davud, "Edeb", 18.

25) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 28 b kz. er-Rağîb el-İsfahânî, *Mufradâtü Elfazî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1432/2011), s. 107.

26) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 23. a, b.

27) İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay. İstanbul, 2006, C. 32, 301.

28) İsfahânî, *Mufradât*, s. 428.

29) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 26; ayrıca bkz. Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin b. Mustafa, *Haşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kadî Beydavî*, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1419/1999, C. I, 39.

Kûfeli âlimlere göre الإِسْم/ *ism* kelimesi *alamet* anlamına gelen سَمْت *semt* kelimesinden türemiştir. Zira isim gerçekte müsemma için bir alamettir. Bir alamet gibi onu ortaya çıkarır ve yüceltir. Bu nedenle isim olarak adlandırılmıştır. Onlara göre ismin aslı وِسْم *vesm*dir. Kıyasa aykırı olarak kelimenin ilk harfi düşürülmüş, onun yerine meksûr olan vasıl hemzesi başına getirilmiştir. Kûfilerin bu görüşü reddedilmiştir. Zira Arap kelimelerinde kelimenin ilk harfinin hafzedilip yerine vasıl hemzesinin getirildiği görülmemiştir. İsim kelimesinin aslının سَمُو *sumuvv* olduğuna dair bir delil de çoğulunun أسماء *ve* bunun çoğulunun أُسَامِي *ism-i tasğirin de سُمِّيَّ* şeklinde gelişiştir. Şayet Kûfilerin dediği gibi ismin aslı وِسْم *vesm* olsaydı bu durumda ismin çoğulunun أُوسَام *evsam*, evsamın çoğulunun da أُوَسَام *evâsım*, fiilinin de وِسْمَت *ve-smet* şeklinde gelmesi gerekirdi.³⁰

İsim-Müsemma İlişkisi: Amâsî, *ismin* iştikakı üzerinde durduktan sonra isim-müsemma ilişkisini izah eder. Buna göre şayet bismillahdaki isim ile herhangi bir anlama delalet eden lafız kastediliyorsa bu durumda isim, müsemmadan başka bir şeydir. Çünkü söz konusu lafız kesik seslerden ve harflerden oluşur. Milletlere ve çağlara göre değişir. Bazen eş anlamlı kelimedeki olduğu gibi anlamı ve müsemması bir olmakla birlikte pek çok isim olur. Bazen de çok anlamlı lafızda olduğu gibi birden çok anlam olmakla birlikte isim bir olur. Dolayısıyla müsemma isimden başka bir şey olur. Şayet isim ile zat kastedilirse bu durumda isim müsemmanın aynıdır. Fakat zatın kastedilmesi anlamında isim meşhur olmamıştır. Meşhur olan lafzın kastedilmesidir. Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarını noksan sıfatlardan tenzih etmek vacip olduğu gibi zat ve sıfatları için konulmuş lafızları da her türlü edebe ve şeriata aykırı hususlardan tenzih etmek de vaciptir. Söz gelimi tahkir amacıyla Cenab-ı Allah'ı şanına layık olmayacak tarzda zikretmek caiz değildir. İtikatta Şafîilerin imamı olan Ebu'l Hasan Eş'arî'ye göre isim sıfat, müsemma da mevsuftur. Zira ona göre şayet isim ile sıfat kastedilirse bu durumda sıfatın kısımlara ayrıldığı gibi isim, şu kısımlara ayrılır:

1-Bizzat müsemma olan isim. Bu tür isim, zata zait olmayan isimdir. Vücut gibi. Zira vücut, Allah'ın ayınıdır. Ona göre bir şeyin vücudu onun ayınıdır.

2-Müsemma olmayan isim. Bu da zata zait ve ondan ayrılabilen isimdir. Hâlik ve Râzık sıfatları gibi.

3-Ne aynı ne gayrı olan isim. Bu da zait olan ve ondan ayrılmayan isimdir. İlim ve kudret gibi. *Allah* lafzı böyle değildir. O, özel bir isimdir. Bununla bütün kemal sıfatlarını kendisinde toplayan Zat- Bari kastedilir.³¹

30) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 26. a, b.

31) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 27. a, b, 28 a, b.

Amâsî, Beydavî'nin Bismelenin Kur'an'dan bir âyet olup olmaması konusunda zikrettiği üç görüşü delilleriyle birlikte tartışır³² ve Beydâvî'nin Şafîî olması nedeniyle bismelenin Fatiha'dan bir âyet olduğunu söyleyenlere tabi olduğunu ifade eder. Konuya dair Beydâvî'nin serd ettiği ve Amâsî'nin şerh ettiği deliller şunlardır:

a. **فاتحة الكتاب سبع آيات أوليهنَّ بسم الله الرحمن الرحيم** “*Kitabın Fatiha'sı yedi âyettir. İlki bismillahirrahmanirrahim'dir*”.³³ Ebû Hureyre (ra)'ın rivâyet ettiği bu hadis, bismelenin Fatiha'nın ilk âyeti olduğuna delalet eder. Delillerden birisi de Ümmü Seleme (r.a)'ın “*Resulüllah (sav), Fatiha'yı, 'Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahi Rabbi'lalemin' şeklinde onu bir âyet sayarak okurdu*”.³⁴ sözüdür. Bu iki hadis dolayısıyla bismelenin Kur'an'ın müstakil bir âyeti olup olmaması hususunda âlimler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır.³⁵ Binaenaleyh, bismelenin sonraki âyet olan **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ile ilişkisini dikkate almayanlar, onun müstakil bir âyet olduğunu söylemiştir. Birinci hadisi dikkate alanlar, bismelenin müstakil bir âyet olduğunu, ikinci hadisi nazar-ı dikkate alanlar ise bismelenin âyetin bir parçası olduğunu söylemişlerdir. Neml suresindeki bismelenin âyetin bir bölümü olduğu konusunda ittifak vardır. Besmele konusundaki bu ihtilafın sonuçları, hayızlı ve lohusa kadın, cünüp kimse, bismelenin namazda açıktan okunup okunmaması ve onu inkâr eden kimsenin küfrüne hükmedilmeyeceği gibi hususlarda ortaya çıkmaktadır.³⁶ Zira bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Amâsî'nin bu geniş kapsamlı değerlendirmeleri, onun fıkıh usulü ve fıkıh bilgisine hâkim olduğunu göstermektedir.

b. Kur'an'ın iki kapağı arasında olanların Allah kelamı olduğuna dair icmâ, bismelenin mutlak olarak Kur'an'dan bir âyet olduğuna dair bir diğer delildir. Besmele de Kur'an'ın iki kapağı arasında yer almaktadır. Sahabe Kur'an olmayan şeyleri ondan tecrit etme konusunda titiz davranmışlardır. Şayet besmele âyet olmasaydı sahabe onu Mushaf'a yazmazdı. İbn Abbas'ın şöyle dediği rivâyet edilir: “*Kim besmeleyi terk ederse Allah'ın kitabından yüz on dört âyeti terk etmiş olur*.”³⁷ Onun bu sözünde bismelenin Fatiha suresindeki diğer âyetler gibi olduğuna dair bir uyarı vardır. Burada kavfî ve fiilî

32) Amâsî Haşiye (*Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf*), vr. 19 a; Ayrıca Şeybânî'nin görüşü için bkz. er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyati't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420, C. 1, s. 172.

33) Bkz. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubra*, Dairetu'l-Mearif, Haydarabad, 1344, C. 2, s. 45.

34) Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. İshak en-Nisaburî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1400/1980, C. 1, s. 249 (hadis no: 493; Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1464/2004, C 2, s. 76.

35) Bismelenin müstakil bir âyet olup olmadığına ve namazda açıktan okunup okunmayacağına dair bkz. et-Tahavî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Şerhu Meani'l-Asâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccar- Muhammed Seyyid Cadu'l-Hakk, Alemu'l-Kutub, (Beyrut, 1414/1994, C. 1, s. 199 vd.

36) Amâsî, *Haşiye (Mecme 'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 20, a, b.

37) ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzili ve 'Uyûni'l-Ekavili fi Cuvâhi't-Te'vîl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1433/2012, s. 9. Keşşaf dışında kaynağımı bulamadım.

sımsıkı bağlandığı gibi kullar da şiddetli olaylara karşı Allah'a sığınır. *İlah* kelimesi, hayrete düşme, akli karışma anlamına gelen **وله الرجل** /velihe kökünden türediği de söylenir. Zira kul, Allah'ın sıfatlarını düşündüğü vakit, hayretler içinde kalır. Buna göre ilah kelimesinin aslı **‘ولاه**’tır. İlahın bu anlamı, cansız ve canlı varlıkların tashir yoluyla, bazı insanların da çılgınca Allah'ı tutkuyla sevmelerinden kaynaklanır. İlah kelimesinin çoğulunun **أولها** şeklinde değil de **ألها** şeklinde gelmesi bu görüşün zayıf olduğunu gösterir.⁴⁴ İlah kelimesinin **لاه يليه لها** / lahe yelihe leyhen fiilin mastarı olduğu da söylenir. **ارتفع** ve **احتجب** anlamlarına gelir.⁴⁵ Allah Teâlâ, gayb perdesi ve azamet örtüsüyle gözler ve akıl tarafından idrak edilmekten men edilmiştir. Zira örtünen kişiye örtü, güneşi gölgelemek için bulut gerektiği gibi Allah Teâlâ'nın cemali için de bir hicap gerekir. Çünkü Hak Teâlâ'nın cemali sonsuz parlaklıktadır. Bu nedenle gözler ona bakmaya güç getirmediği için Cenab-ı Allah'ın insanla konuşması vahiy ile veya perde arasında olmuştur.⁴⁶ Allah'ın zatı noksanlıklardan yücedir. Allah'ın yüce olması (irtifa) ise O'nun noksan sıfatlardan münezze olmaları ve zatının layık olmayan söz ve fiillerle anılmaması anlamına gelir.

Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve bir grup, "Allah" lafzının Cenab-ı Allah'ın özel ismi olduğunu, türemiş bir sözcük olmadığını söylemiştir. Çünkü Allah sözcüğü mesela **الله**, **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** Allah er-Rahman er-Rahim sıfatlarıyla nitelendirilebilir. (mevsûf) Fakat bunun aksi Allah lafzı, **الله** **الرَّحْمَنُ** şeklinde Allah lafzı, başka bir ismi niteleyemez. (sıfat olamaz) Allah Teâlâ'nın diğer sıfatlarının niteleyeceği bir ismi olması gerekir. Zira mevsufu olmayan bir sıfat düşünülemez. Allah sözcüğünün aslının Süryanice *kudret sahibi* (**ذو القدرة**) anlamına gelen "laha" olduğu da ifade edilmektedir.⁴⁷ Fakat Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö. 745/1344), bunun, Allah lafzına dair en garip görüşlerden olduğunu söyler.⁴⁸

Rahmet: Amâsî Allah'ın fiili sıfatlarından olduğunu söylediği **الرَّحِيمُ الرَّحْمَنُ** er-Rahman er-Rahim sıfatlarının semantik tahlilini ve ifade ettikleri anlamları izah ettikten sonra rahmet kavramı üzerinde durur:⁴⁹ Buna göre rahmet; Arap dilinde kalbin rikkati, sevgi,

44) Amâsî, *Haşiye (Mecme' u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 30 a, b, 31 a, b; bkz. İsfhanî, *Mufredât*, s. 82-83.

45) İsfahânî, *Mufredât*, s. 83; Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah, *Beyânu'l-Edyân*, thk: Muhammed Taki Danişpezu, Mecmua-i İntişarat-i Edebi ve Tarihi-yi Bunyad-i Mevkufat-i Mammud Afşar, Tahran, 1376 hş., s. 22.

46) 42/Şura/51.

47) Amâsî, *Haşiye (Mecme' u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 29, a, 33, a.

48) Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, 1: 41.

49) Amâsî, *Haşiye (Mecme' u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 34 b.

muhabbet ve şefkat anlamına gelir.⁵⁰ Bu da merhamet edilen kimseye lütuf ve ihsanı gerektirir. *Rahim* kelimesi de rahmetten türemiştir. Çocuğun geliştigi anne rahmi anlamına gelir. Cenine şefkat edildiği ve onu kuşatıp koruduğu için bu adı almıştır. Rahim kelimesi, akraba için de kullanılır ve mecazî anlamda rahmet anlamını ifade eder. Bu da şefkat anlamına gelir. Bundan rahmetin başlangıç itibariyle cismanî, sonuç itibarı ise manevî olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle başlangıç itibariyle Allah hakkında rahmet sözcüğünün kullanılması caiz değildir. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın isimleri gaye itibariyle ele alınır. Bu gayeler de fiildir. Bunlar, mebâdî açısından ele alınmaz. Gayelerden maksat, lütuf ve ihsandır. Mebâdîden maksat ise kalp inceliği ve şefkattir. Buna göre *er-Rahman* ve *er-Rahim* lütuf ve ihsanda bulunan demektir. Rahman sözcüğü rahim sözcüğünden daha belîğdir. Çünkü harflerin çokluğu anlamların çokluğuna delalet eder. *Rahman* sıfatı dünyada hem mümini hem de kâfiri içerdigi için ilgili olduğu fertler daha çoktur. Rahim sıfatı ise ahirette tecelli eder ve anlamı itibariyle mümine özgüdür.⁵¹

2.2. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Amâsî, bu âyeti tefsir ederken hamd, şükür ve medih kavramları ve bunların birbiriyle olan ilişkileri üzerinde durur, ayrıca rabb ve âlem kavramlarını genişçe izah eder.

Hamd: Lügat olarak hamd, dil ile övgüde (sena) bulunmak ve zemm/yerinin zıddı anlamına gelir.⁵² Cins olan hamd, özgür irade ile yapılan/ihtiyarî iyiliği ve ihsana karşı yapılan övgüyü, (medih) ve bunun gibi diğer iyilik türlerini içerir. Medih ise ister ihtiyarî, ister zorunlu, isterse bir nimete karşılık olsun mutlak iyiliğe karşı övgüde bulunmaktadır. Bu duruma göre medih, mutlak olarak hamddan daha geneldir. Nitekim "*hamd, medihdir, deriz. Fakat medih, hamd'dir demeyiz. Ali et-Tabressî (ö. 548/1153) Cevâmiu'l-Cami* tefsirinde *hamd* ve *medhin* eşit ve eş anlamlı olduğunu söylemiştir.⁵³ Buna göre hamd ve medih, bir nimete karşılık olsun olmasın, ihtiyarî bir iyiliğe (cemil) karşı övgüde bulunmaktadır. Öyleyse kendisine medih denebilecek her şeye hamd demek doğrudur.⁵⁴

Şükür: Sözlükte bir nimete karşılık söz, davranış ve inançla övgüde bulunmayı ifade eden bir kavramdır.⁵⁵ Söz ile şükür, nimet vereni sözle övmek, amel ile şükür itaat etmek, nefesine boyun eğdirmek, inanç ile şükür ise kalp ile nimet veren Cenab-ı Allah'ı yetkin sıfatlarla niteleyip iman etmek ve onun nimet vermeye en evla olduğuna

50) Razî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Mahmud Hatır, Mektebetü Lüb-nan, Beyrut, 1415/1995, s. 267.

51) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 34 a, b, 35 a, b.

52) el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *Mu'cemu's-Sihah*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1429/2008), s. 260; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevherti'l-Kâmûs*, Mabaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1414/1994, C. 8, s. 38; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts., C. 2, s. 987.

53) et-Tabersî, *Cevâmiu'l-Cami*, C. 1, s. 53.

54) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 38, a, 39 a.

55) er-Razî, *Muhtaru's-Sihâh*, s. 354.

inanmaktadır. Nitekim şair şöyle demiştir: **أفادتكم النعماء منى ثلاثة يدى ولساني والضمير المحجبا** "Benden üç şey, size iyilik ifade etmiştir: Elim, dilim ve örtülü kalbim."⁵⁶

Bu şiirde şükürün, bir nimete mukabil söz, amel ve itikatla yapılabileceği anlaşılmaktadır. Bu, bir vakıdır. Zira "insan iyiliğin kölesidir."⁵⁷ Hamd, şükürün bir şubesidir. Hamd; nasslarda şükürün bir şubesi ve onun bir parçası olarak zikredilmekle birlikte, sonuç, nimete delaleti ve onu izhar bakımından daha geneldir. Zira lisanla yapılan hamd, gâyet açıktır fakat itikat böyle değildir. Çünkü itikat, gizli olup kalbî bir davranıştır. Organlarla yapılan davranışların başka şeye de ihtimali bulunmaktadır. Sözelimi, size iyilikte bulunan kimseye karşı ayağa kalkmanız halinde bunun, ta'zimin dışında başka bir şey de ihtimali vardır. Zira kıyam, ta'zim için vaz edilmemiştir. O bakımdan kıyamın ta'zime delaleti, kesin değildir. Hâlbuki zikir ve sena öyle değildir. Bunlar ta'zim için vazedilmişlerdir. Bu nedenle hamd, mübalağa yoluyla şükürün başı kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.): **الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبدا لا يحمده** "Hamd, şükürün başıdır. Allah'a hamd etmeyen bir kul, O'na şükretmiş olmaz"⁵⁸ buyurmuş, böylece hamd, şükürün başı ve esası kabul edilmiştir. *Zemm* (yergi) hamdın, *küfran* da şükürün zıddıdır. Küfran; nimeti gizlemek ve mutlak tazimin zıddı olanı yaparak nimeti gizleme anlamına gelir.⁵⁹

لِلَّهِ الْحَمْدُ Mübteda haber cümlesidir. **الحمد** /el-hamdu, aslında mansup/üstün okunup kendi cinsinden olan bir fiilin mefulüdür. Cümlelerin takdiri, **نحمد الله** "Allah için hamd ederiz" şeklindedir. Fiil cümlesinin **لِلَّهِ الْحَمْدُ** şeklinde isim cümlesi olarak ifade edilmesi, hamdın kapsayıcılığına ve Allah için zamanın ötesinde sübuta ve devama delalet eder. Zira fiil cümlelerinde zaman ve anlamın yenilenmesi/teceddüt varken isim cümlelerinde ise sebat ve devamlılık söz konusudur.⁶⁰ **الحمد** /el-Hamd sözcüğünün başındaki elif lam cins veya iştirak içindir. Hakikatte hamdın tüm türleri Allah içindir. Görünürde hamdın bir kısmı kul için olsa da bu kulun aracı olmasından ötürüdür. Zira Allah Teâlâ, mal ve rızık gibi kula ulaşan her hayrı, mutlak olarak ya bir vasıta ile verir ya da ilim ve cesaret gibi vasıtasız verir. Vasıtasız olan açıktır. Fakat vasıtalı olan hayra aracılık için kudret, imkân ve fiili yine Allah Teâlâ verir. Allah Teâlâ **وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ** "Size ulaşan her nimet Allah'tandır."⁶¹ **الحمد لله** /el-hamdu lillah ifadesinde

56) el-Hafacî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *İnâyetu'l-Kadî ve Kifâyetu'r-Radî (Haşiyetu's-Şihab)*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1417/1997, C.1, s. 120.

57) Amâsî, *Haşiyetü (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, Vr. 39 b; en-Nahçivânî, Nimetullah b. Mahmud *el-Fevâihü'l-İlâhîyye ve'l-Mefâihü'l-Ğaybiyye*, Dâru Rukkabî, Mısır, 1419/1999, C. 2, s. 531.

58) Abdurrezzak, *Musannef*, C. 10, s. 424 (had. No: 1957); es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Kesf ve'l-Beyan*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2002, C. I, s. 109.

59) Amâsî, *Haşiyetü (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 39. b, 40.a, b; er-Razî, *Muhtârü's-Sihâh*, 354.

60) Amâsî, *Haşiyetü (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 39. b, 40.a, b.

61) 16/Nahl /53.

Allah'ın Hay, Kadir, Murið olduğuna işaret vardır. Zira bu sıfatlara sahip olan zat, ancak hamda müstahak olur. **لله** /Lillah'taki lam harfi istihkak ifade eder. Zira hamda müstahak olmak, ancak lütufta bulunmak ve nimet vermekle olur.⁶²

Bilindiği gibi Kur'an şifahî bir şekilde Hz. Peygamber'e nazil olmuş ve Hz. Peygamber'in özel kırâatiyle okunmuştur. Kırâat; tahfif, teşdid, med, kasr, sükûn gibi Kur'an harflerinde ve onların keyfiyetlerinde meydana gelen değişiklik anlamına gelir. Bu nedenle bir müfessirin Kur'an tefsirinden önce onun kırâatleri ile ilgili bilgileri gözden geçirmesi, Kur'an konusunda yanlıştan korunmak için sahih kırâatleri bilmesi ve tefsirlerini sahih kırâatlere uygun yapması önem arz etmektedir.⁶³

Bu bağlamda Beydavî tefsirinde önemli ölçüde kırâat ihtilaflarına yer verir. Amâsî de onun yer verdiği kırâat konularını açıklar, ara sıra onun değinmediği kırâatleri zikrederek bunların Kur'an tefsirindeki rolüne dikkat çekerek kırâat ihtilaflarından doğan anlamlara yer verir. Nitekim Amâsî, Beydâvî'nin "Hasan Basrî (ö. 110/728) **الحمد لله**, **د** dal harfinin harekesini **ل**/lam harfinin harekesine tabi kılarak dal harfinin harekesini esre ile okumuştur." şeklinde görüşünü verdikten sonra İbrahim b. Abdillâh'ın bunun tam aksi olarak **الْحَمْدُ لله** şeklinde lam harfinin harekesinin dal harfinin harekesine ittibaen damme/ötre ile okunduğunu ifade eder. O, mebni olan lam harfi harekesinin murab olan dal harfi harekesine tabi kılınarak **الْحَمْدُ لله** şeklindeki okunuşun bir önceki kırâate göre daha ağır olduğunu ifade eder.⁶⁴

رَبِّ الْعَالَمِينَ (Alemlerin Rabbi): Amâsî **رَبِّ** /Rabb kelimesi bağlamında eğitime de değinir. Rabb sözcüğü, terbiye anlamına gelir. Terbiye bir şeyi aşama aşama yetkinleştirmeyi ifade eder. Tef'il kalıbı, teklif içindir. Bu da bir şeyi peyderpey elde etmek demektir.⁶⁵ Allah Teâlâ'nın mürabbî değil de Rabb olarak nitelenmesi mübalağa maksadıyladır. Zira **مَرْبِي الْعَالَمِينَ** ifadesinde mübalağa yoktur. "Malik'in Rabb olarak adlandırılmasının nedeni, sahip olduğu şeyleri koruması ve onları eğitmesi nedeniyledir. Bu nedenle terbiyeye delaleti hususundan Rabb ile Malik arasında bir münasebet söz konusudur. Rabb kelimesi mutlak olarak Allah için kullanılır. Başka varlıklar için ancak kayıtlı kullanılabilir. Nitekim Allah Teâlâ'nın hikâye ettiği Hz. Yusuf'un **ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ** "Efendine dön de..."⁶⁶ **إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ**, "Çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana

62) Amâsî, *Haşiyeye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr.41 a, b, 42 a.

63) el-Cezerî, Muhammed b. Muhammed *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu'l-Talibiîn*, İ'tina: Ali Muhammed el-Umrân, y.y., trs., 49. Kırâat çeşitlerine, faydalarına dair geniş bilgi için bkz. Ahmed Sa'd el-Hatib, *Miftah*, C.2, s. 662 vd. Kırâatin tanımı, Kur'an ile kırâatin aynı olup olmamasıyla görüşler için bkz. Sabrî el-Aşûh, *İ'cazu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1419/1998), s. 14.

64) Amâsî, *Haşiyeye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 42, a,b.

65) Tef'il babının anlamı için bkz. et-Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu Muhtasari't-Tasrifi'l-İzzî*, thk. el-'Al Salim Mekrem, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Mısır, 1417/1997, s. 37.

66) 12/Yusuf, /50.

iyi baktı”⁶⁷ ifadelerinde izafet tamlaması şeklindeki kayıtlı kullanım buna örnektir. **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** âyetinde mümkün varlıkların meydana geldikleri anda (hudus) Muhdis’e Yaraticıya muhtaç oldukları gibi beka halinde de O’na muhtaç olduklarına dair delil vardır. Zira eğitim, anlam bakımından yenilenmeye (teceddüd) delalet eder. Bu da sürekliliği (beka) gerektirir. Süreklilik de mubkiye ihtiyacı gerektirir. Bu nedenle mümkün varlıklar, var olduktan sonra da Bari Teâlâ’ya muhtaç olmaya devam ederler.⁶⁸

Bilindiği gibi Kur’ân’ın yorumlanmasında i’rab farklılığının rolü yadsınamaz.⁶⁹ Kısa- ca Arapça’da i’râb; kelime başına gelen amil nedeniyle kelime sonunda meydana gelen değişikliğe verilen addır. Kuşkusuz, bu değişiklik anlamı da etkilemektedir.⁷⁰ Amâsî tefsir yönteminde i’raba önemli ölçüde yer vermektedir. Nitekim bu durumu Rabbi’l-âlemîn ifadesinde açıkça görmek mümkündür:

رَبِّ الْعَالَمِينَ: Bilindiği gibi mevsuf muayyen olduğu taktirde sıfatı mevsuftan ayırıp gizli bir mübtadaya haber ya da övgü ve yergi ifade etmek için gizli bir fiile meful yapmak mümkündür.⁷¹ Buna göre medih amacıyla **ب/با** harfinin üstün okunuşuyla, **رَبِّ** kelimesi mahzûf olan **أَمَدَح** fiilinin mefulü olur. Âyetin anlamı “Âlemlerin Rabbini överim” şeklinde olur. Yine **رَبِّ** kelimesi, mansup okunup **يَا رَبِّ** münada da olabilir. Aynı şekilde **رَبِّ** kelimesi üstün okunarak **الْحَمْدُ** sözcüğünden anlaşılan **أَحْمَد** fiiline meful de olabilir. Buna göre âyetin anlamı, “Âlemlerin Rabbine hamd ederim” olur.⁷²

العالمين kelimesi, **العالم** sözcüğünün çoğuludur. Âlem; dil literatüründe *mutlak manada bir şeyin kendisiyle bilinen şey olup bilgi edinmeye vesile olur*. Daha sonra âlem, kendisiyle Sani’in/Yaraticının bilindiği şeyler hakkına kullanılmış, tağlib yoluyla O’nun için bir alamet olmuştur. Zahiren âlem, bilgi sahibi olan insanlara, cinlere, meleklerle ve şeytanlara özgü olsa da Bari Teâlâ’nın kendisiyle bilindiği araz ve cevher türünden olan her şey âlemdir. Esasen âlem kelimesi, çoğul olmayıp ism-i cem, anlamı çoğul olan isimdir. *Tekili olmayan çoğul* isim olduğu da söylenmiştir. Her iki durumda da âlem tekil varlık için kullanılmaz. Sözelimi: “Bu cevher ve o da araz âlemdir.” denmez. Zira çoğul

67) 12/Yusuf/23.

68) Amâsî, *Haşîye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 42 b, 43 a.

69) Bkz. Emrullah Ülgen, *Kur’ân’ın Yorumlanmasında İ’râbın Rolü*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015, s. 164 vd.

70) Bkz. İbn Hişam, el-Ensârî, Ebu Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Yusuf, *Evdahu’l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Malik*, Daru’l-cîl, Beyrut, 1976, C. I, s. 39.

71) Bkz. *Haşîyetu’l-Hudari ala Şerhi İbn Ukayl ala Elfiyeti İbn Malik*, tsh: Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1432/2010), C. 2, 607; es-Seyyid Sadık eş-Şirâzî, *Şerhu’s-Suyutî Tevzi-hat lil’Behceti’l-Merdiyye*, Mektebetu Nuru’s-Sabah, Kahire, 1469/2008, C. 2, 48.

72) Amâsî, *Haşîye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 43 a.

bir kelime zimnen tekil kelimeyi kapsasa da tekil için çoğul bir kelimenin kullanılması zahire aykırı düşer. Varlıklar için âlemin kullanılması, zatında mümkün ve müftakir/başka hiçbir şeye muhtaç olmayan vacibü'l-vücûd olan Yaratıcıya muhtaç olması ve onun varlığına delalet etmesinden ötürüdür. **فاعل** kalıbında olan âlem, Sani' dışında feleklerin kapsadığı her varlığı içerir ve **ياسم** le birlikte vav ve nûn ile çoğul yapılır.⁷³

Anlam bakımından çoğul yapılmaya ihtiyacı olmayan âlem kelimesinin **العالمين** el-âlemîn şeklinde çoğul yapılmasının nedeni, ins, cin, felek ve mülkler gibi alt türleri ziyadesiyle kapsamaması içindir. Özü itibariyle âlem, çoğul olsa da ve çoğul yapılmadan da her türlü mahlûku kapsadığı var sayılsa da tekil haliyle bu türleri kapsamaması açık olmaz, hâlbuki çoğul lafzın bunlara delaleti çok daha açıktır. Âlemin, varlıklar arasında tağlib yoluyla akıllı varlıklar için olan elif ve nûn ile çoğul yapılması bu varlıkların şereflî olmalarından ötürüdür. Sanki bütün varlıklar akıllı kabul edilmiş ve âlem kelimesi, kırık olmayan çoğul alametiyle çoğul yapılmıştır. Âlemin akıl ve bilgi sahibi olan ve sekaleyn olarak adlandırılan inanlara ve cinlere vazedilmiş isim olduğu da söylenmiştir. Buna göre cinler de cismi olan varlıklar kategorisine girer. Zira onların varlığı yeryüzüne ağır/sakîl gelmektedir. Bunlar dışında kalan varlıklar ise onlara tebaan âlem kapsamına girer.

Rabbilâlemin âyetinde geçen **العالم** kelimesiyle sadece insanların kastedildiği de ifade edilmiştir. Zira her bir insan, çekirdeğin ağacı içerdiği gibi, büyük âlemde bulunan cevher ve araz türünden şeyleri içerir. Zira insanın ruhu, akı ve nefsi cevher; cismi ve cisminden biten şeyler ise arazdır. Büyük âlemde Cenab-ı Allah'ın yarattığı varlıklar ile Sani' bildiği gibi insanda yarattığı benzersiz varlıklarla da bilinmektedir. Hatta insanda Cenab-ı Allah'ı tanıtmaya ve O'na delalet etme hususunda var olan deliller, âlemde bulunan delillerde daha güçlüdür.⁷⁴

2.3. الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Amâsî bu iki sıfat bağlamında felsefecilerin zorunlu malul ve Mu'tezile'nin vucub alallah düşüncesini eleştirir. O, Rahman ve Rahim sıfatlarına sahip olmayan bir Rabb'in, ibadet edilmek bir tarafa hamd edilmeye layık olmadığını ifade ederek kısaca şu değerlendirmelerde bulunur:⁷⁵ Birinci sıfat olan Rabb, Allah'a hamdı gerektiren bir illettir. Bu illet de varlıkları yaratmak (icad) ve terbiye etmektir. Şüphesiz bu icad ve terbiye, Allah'tan nimet oldukları için O'na övgüyü gerektirir. Yaratma ve eğitim olmasaydı, insanlık vücuda gelmez dağılırarak yok olurdu. Bu da hamdın bir nimete mukabil olduğu anlamına gelir. Terbiye ise yaratmadan sonra gelir. Varlıkta tertibe riayet de söz konusudur. İkinci ve üçüncü sıfat olan "Rahman" ve "Rahim" sıfatları gereği, varlığa getirme ve eğitime, Allah'tan lütuf ve ihsan yoluyla sadır olur. Yoksa filozofların iddia ettiği gibi,

73) el-Firûzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1430/2009, 907.

74) Amâsî, *Haşîye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 43 b.

75) Bu iki sıfatın anlamlarına dair bkz. es-Sa'lebî, *el-Kef ve'l-Beyan*, C. I, s. 98 vd.

malul, zorunlu olarak Allah'tan sadır olmaz. Ya da Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah, mükellefin işlediği amellerine karşılık vermesi zorunlu değildir. Binaenaleyh, felsefecilere göre icab, Mutezileye göre ise vucüb gereği Allah Teâlâ hamda müstahak değildir.⁷⁶ Her üç sıfattan da anlaşıldığı gibi “*din gününün maliki* ifadesi, hamdı Allah'a tahsis etmekte ve bu vasıf, asla ona ortaklığı kabul etmemektedir.⁷⁷

2.4. مالك يوم الدين

Müfessirimiz bu âyeti tefsir ederken مالك kelimesindeki kırâat farklılıkları ve kısmen bu farklılıkların delilleri üzerinde durarak⁷⁸ Şazz ve uydurma olan kırâatlere değinir. Amâsî, (ملك Melk) şeklindeki bir kırâatin şazz olduğunu, ملك يوم الدين şeklinde Ebû Hanife'ye nispet edilen kırâatin el-Huzâî (ö.408/1017) tarafından uydurulduğunu söyler.⁷⁹

İsm-i fail olan مالك /malik, يوم Yevm kelimesine izafe edilmiştir. Kelamın aslı مالك يوم الدين "Ceza gününde bütün buyrukların malikidir" şeklindedir. Mefulu bih düşmüş yerine zarf getirilerek malik mecazî izafetle zarf olan yevm kelimesine izafet edilmiştir. Nitekim يا سارق الليلة أهل الدار "Ey gece hırsız, Ev halk (geldi)!" Sözünde de buna benzer bir kullanım vardır. Kelamın aslı يا سارق المال في الليلة جاء أهل الدار "Ey gece vaktinde mal çalan hırsız! Ev halkı geldi", şeklindedir.⁸⁰ "Din günün sahibi" "Din-ceza gününde tüm buyruklara malikidir" anlamına gelir.⁸¹

Din lügatte din, şeriat demektir. Şeriat ise suyun aktığı yer anlamına gelir. Şeriattan maksat, Allah'ın kulları için koyduğu yasalardır. Dinin ibadet itaat anlamına geldiği de söylenmiştir.⁸² Her iki anlama göre يوم جزاء الدين şeklinde bir muzaf takdir edilir. Zira

76) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 49 a, b. 50, a.; Konuya dair felsefecilere ve Mu'tezile'ye yöneltilen eleştir için bkz. Şeyhzade, Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin, *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsiri'l-Kadî Beydavî*, Dâru'l-kutubil'İlmiyye, Beyrut, 1419/1999), C. 1, 77-78.

77) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 50 a.

78) Kelimenin kırâatine dair görüşler için bkz. es-Sicistânî, Ebu Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş'as, *Kitabü'l-Mesâhif*, thk: Abdüssubhan Vaiz, Darü'l-beşari'l-İslamiyye, Beyrut, 1415/1995, C. 2, s. 394; ed-Dûrî, Ebu Ömer Hafz b. Ömer, *Cüz'ün fihî Kırâatü'n-Nebiyi Sallallahü Aleyhi vesellem*, Dirase ve Tahkik: Hikmet Beşir Yasin, Mektebetü Dâr, (Medine, 1408/1998, s. 51-59; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 1, s. 60-62.

79) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 45, b, 46 a.

80) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 46 b, 47 a.

81) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 47 b.

82) Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, 365. Terim olarak din; akıl sahiplerini Peygamber'in Allah katından getirdiği şeyleri kabule çağırın ilahî bir kanundur. (Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1428/2007, s. 174.

kıyamet günü teklif günü değil, ceza gündür. *Yevm* sözcüğünün *ed-din* sözcüğüne izafe edilerek tahsis edilmesinin birkaç nedeni vardır:

1. Kıyamet gününü tazim etmek.
2. Allah Teâlâ'yı yüceltmek ve onu edebe aykırı sözle anmaktan sakınmak. Çünkü **مالك الجزاء** *Cezanın Maliki* gibi bir ifadede bir tür terk-i edep vardır.
3. O günde yöneticilerin idaresi yok olacak, sadece Hakk Teâlâ'nın buyruğu geçerli olacaktır.⁸³

2.5. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Arap dilinde bir takım sanatsal amaçlarla bir üsluptan başka bir üsluba geçiş geleceği bulunmaktadır. Buna iltifat sanatı denir. Zira üslubu değiştirmek muhatabın gönlüne hoşnutluk verir.⁸⁴ Her yeni sözün bir tadı vardır. Bu da dinleyicinin söze iyice kulak kesilmesini sağlar. Bu amaçla konuşmada, hitap kipinden ğayıp kipine, ğayıp kipten de tekellüm kipine geçilir. Aksine, ğayıptan hitaba, hitaptan tekellüm kipine de geçiş yapmak mümkündür. Sözelimi **حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ** "...Öyle ki gemilerle denize açıldığımız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği...",⁸⁵ âyeti hitap kipinden gayip kipine örnek teşkil etmektedir.⁸⁶ **وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُنِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ** "Allah, rüzgârları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa süreriz."⁸⁷ âyeti, ğaip kipinden tekellüm kipine, İmru'l-Kays'ın **لَيْلِكَ تَطَاوُلُ لَيْلِكَ بِالْأَتَمِدِ وَنَامَ الْخَلِيَّ وَلَمْ تَرَقِدْ** beyti ise tekellümden ğayıp kipine geçişe örneklerdir. Şair bu şiirde **تطاول ليلي** "gecem uzadı" diyeceği yerde kendisine hitap ederek, "gecem uzadı", demiş, **ولم أرقد** "uyumadım", diyeceği yerde kendisine hitap ederek **ولم ترقد** "uyumadın", demiştir.⁸⁹ Fatiha'nın başından bu âyete kadar Allah Teâlâ, gayip kipiyle "Rabbilalemin", "er-Rahman", "er-Rahim", "Maliki yevmiddin" gibi azamet ifade eden sıfatlarla zatını nitelemiştir. Bu âyetle birlikte hitap sığınağına geçilmiştir: "Ey şanı böylesine yüce olan zat! "Ancak sana

83) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 48 a, b.

84) Bkz. es-Sekkâkî, Ebu Ya'kub Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dâru'r-Risale, Bağdad, 1402/1982, s. 395.

85) 10/Yunus/22.

86) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 52 a, b.

87) Fâtır, 35/9.

88) "Esmud'da gecem uzadı, dertsiz, kedersiz uyudu da, sen uyumadın." Kazvinî, Celaluddin Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'duddin b. Ömer, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâge*, Daru'l-'ulûm, Beyrut, 1998, s. 73.

Hafâcî, *Haşiyetu's-Şihâb*, C. I, s. 176.

89) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 52 a, b.

ibadet eder, yalnız senden yardım isteriz.” Mefullerin takdim edilmesi, ibadet ve yardım istemenin/istiane Allah özgü oluşunu fazlasıyla pekiştirmektedir.⁹⁰

Boyun eğmenin ve tezellülün en üst mertebesi *ibadettir*. İbadet, ta’zimin nihaî noktasından ibarettir. Çokça geçilen yola **طريق معبد** denir.⁹¹ İbadet; huşu ve boyun eğmenin zirvesi olduğu için şeriat ve akıl açısından sadece Allah’a boyun eğme hususunda kullanılması caizdir. Zira ibadet sonsuz tazimi ifade eder. Bu açıdan ibadet, ancak nimetin sadır olduğu zat olan Allah’a yaraşır.⁹²

İstiane ise yardım talebinde bulunmak anlamına gelir.⁹³ Bu anlamı, istif‘al bındaki **س / /sin** harfinin talep anlamı ifade etmesinden kaynaklanır. Nitekim **أطلب المغفرة** ifadesinde **أستغفر الله** “bağışlanma talep ediyorum.” anlamı vardır. Bu anlamlıya *istiane* zarurî ve gayri zarurî olmak üzere ikiye ayrılır: **Zaruri istiane**; failin fiile muktedir olması, onu gerçekleştirme imkânı bulması gibi fail olmadan gerçekleşmeyen *istianedir*. Bu zarurîdir. Şayet fail olmazsa fiil meydana gelmez. Ayrıca failin fiili tasavvur etmesi de zarurîdir. Zira bir bilinç olmadan ihtiyarî fiilin sudur etmesi imkânsızdır. Bu nedenle fiilin niteliğini ve niceliğini idrak anlamındaki bilgiyi talep etmek, zarurîdir. Kendisiyle fiilin gerçekleştirildiği bir alet ve maddenin husule gelmesini talep etmek de zarurîdir. Şüphesiz fiil, yazma (kitabet) gibi maddî olursa medyana gelme konusunda bu ikisine (alet, madde) ihtiyaç duyar. Bu durumda bunların vücuda gelmesi ve verilmesi anlamındaki talep zarurî olur. Bu dört husus (failin fiile muktedir olması, onu tasavvur etmesi, alet ve madde) bir araya geldiği zaman kişide istitaat ve kudretin hâsıl olduğu söylenebilir. Bu kişi, fiille mükellef olur. Bu izahlara göre bazılarının aksine teklif-i mal yutak caizin olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁴

Gayr-ı Zarurî istiane, zorluk bulunsa da fiilin kendisiyle kolaylıkla meydana geldiği şeydir. Avam halk bunu, *saadet* olarak adlandırır. *Teshil* ve *tevfik* olarak da ifade edilir. Hac yolculuğuna yürümeye gücü yeten kimse için binek buna örnektir. Zira binek, hac yolculuğunu kolaylaştırır. Binek olmadan da hacca gitmek sahihtir. Fakat bu fiil zorlukla gerçekleşir. Bu nedenle Şafî’nin aksine zorluğun ortadan kalkması ve kolaylığın sağlanması için binek üzerinde yolculuk için istitaat şart koşulmuştur. Zira Allah kolaylığı diler, zorluğu dilemez.⁹⁵

نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ fiillerindeki gizli zamirler, kişi, namazda tek başıyorsa onunla birlikte hafaza ve kiramen katibin meleklerine, veya cemaatle namaz kılıyorsa onunla birlikte ce-

90) Amâsî, *Haşiye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 51 a b.

91) et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013, C.1, 88.

92) Amâsî, *Haşiye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 54, a.

93) el-İsfhânî, *Mufrdât*, s. 598.

94) Amâsî, *Haşiye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 54 a, b.

95) Amâsî, *Haşiye (Mecme‘u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 55 a, b.

maate ya da kârî ile birlikte diğer tevhid ehline raci olur. Kişi, çoğul kipi olan **نُعَبِّدُ** ifade-sini kullanarak kendi ibadetini cemaatin ibadetine dâhil eder. Yine **نُسْتَعِينُ** diyerek kendi ihtiyacını onların ihtiyacına katar. Böylece cemaatin ve onların bereketiyle ibadetinin kabul olacağını ve duasına ve ihtiyacına karşılık verileceğini umar. Zira onlar arasında duasına icabet edilen ve ibadeti kabul edilen kimseler bulunur.⁹⁶

2.6. **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.**

Bu âyet, özellikle insana, ibadetler konusunda nasıl yardım edileceğini ifade eder. Sanki “ibadetler konusunda size nasıl yardımda bulunayım?” şeklinde mukadder bir suale: **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.”⁹⁷ şeklinde verilen cevap niteliğindedir.⁹⁸ Keşşaf sahibine gör burada tercih edilen görüşe göre istenilen yardım, ibadetlerin edası hususundadır.⁹⁹ Amâsî’ye göre âyete böyle bir anlamın verilmesi, cümleler arasında uyumu da sağlar.¹⁰⁰

Amâsî lügatte lütuf, rıfk ve ihsanla yol gösterme, istenen gayeye ulaştırma anlamına *hidâyet* kavramı ve hidâyetin türleri üzerinde durur.¹⁰¹ Allah Teâlâ’nın peygamberler ve kitaplar gönderme, hidâyeti insanların kalbine feyiz yoluyla akıtma, keşif ve ilhamla eşyanın hakikatini olduğu gibi onlara gösterme gibi hidâyet türleri bulunduğunu ifade eder.¹⁰²

2.7. **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**

Âyetin bu kısmı, bir önceki âyette geçen *sırat* kelimesine bedeldir. Bu, Müslümanların tuttuğu yolun doğru olduğunu vurgulamak, tuttukları yolun, müminlerin yolunun ay-nısı olduğunu açıklamak içindir. Nimet verilen kimseler ile Hz. Peygamber ve arkadaşları kastedilmiş olabileceği gibi nesh öncesi Hz. Musa, Hz. İsa ve ashabı olduğu da kastedilmiş olabilir. Aynı şekilde nimet verilenler ifadesiyle müminlerin ve Müslümanların da kastedilmiş olması mümkündür.¹⁰³

96) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 56 a.

97) 1/Fatiha/6-7.

98) ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 13; Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 58 a

99) ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, s. 13.

100) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 58 a.

101) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 58 b; Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1432/2011, s. 358-359, İbnu'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu Abd-irrahman, *Nüzhetü'l-E'yuni'n-Nevâzir*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1407/1987, s. 625 vd.; El-İsfhanî, *Mufredât*, s. 835.

102) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 59 a,b, 60 a,b, 62 a, b.

103) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-havâşî ve'l-etrâf)*, vr. 64 a.

Amâsî'nin üzerinde durduğu konulardan birisi de nimet ve türleridir: *În'am*; nimet verilecek kimselere nimeti ulaştırmak demektir. **أَنعم** fiilinin **عَلَى** cerr harfi ile geçişli olması nimet verenin mertebesinin nimet verilen kimsenin mertebesinden daha yüksek olduğuna işaret eder. Sanki nimet, nimetin verildiği kimseye yüksek bir yerden inmektedir. Nimetin asıl lügat manası insanın lezzet aldığı haldir.¹⁰⁴ Allah'ın nimetleri sayılmayacak kadar çoktur. Nitekim Allah Teâlâ, "Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız."¹⁰⁵ buyurmaktadır. Nimetler *dünyevî* ve *uhrevî* olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir de ilim marifet, iman, İslam gibi insanın hem dünyada hem de ahirette lezzet aldığı üçüncü bir nimet de vardır:

1. Dünyevî nimet: Bu nimet, *vehbî* ve *kesbî* olmak üzere ikiye ayrılır. Vehbî olan da *ruhanî* ve *cismanî nimet* kısımlarına ayrılır: Ruhanî nimet; ruhun insana üflenmesi, onun tümelleri idrak edecek akıl ile aydınlatılması, buna bağlı olarak tikelleri idrak edecek fikir, anlayış ve konuşma gibi yetilerle donatılmasıdır. Bedende ruh olsa da akıl olmadığı sürece aydınlanma (ışrak) gerçekleşmez. Zira aydınlanma akıl işidir. Akıl, güneş gibi, diğer kuvveler ise yıldızlar mesabesindedir. *Fehm*; mutlak olarak tümel ve tikelleri idrak etmektir. *Fikir*, bilinmeyenlerin bilgisini elde etmek için malum olan öncülleri sıralamaktır. *Nutuk* ise içte olan duygu ve düşünceleri onlara delalet eden sözcüklerle dile getirmektir. *Cismanî nimet* ise insan bedeninin yaratılması, onda bulunan görme, koklama, duyma, dokunma gibi duyuların yaratılmasıdır. *Kesbî nimet de* nefsin kötü huy ve davranışlardan arındırılarak güzel hasletlerle donatılmasıdır.¹⁰⁶

2. Uhrevî nimet: Allah Teâlâ'nın kulun aşırı davranışlarını bağışlaması, onu melek-leştiirmesi veya mukarreb meleklerle birlikte ebedî olarak A'lâ-yı İlliyîn derecelerine yükseltmesidir. Bu dereceye yükselen mümin bundan bir daha inmez, sürekli yükselir, aslına ulaşır ve aynıyla bütünleşir. Amâsî'ye göre **أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** âyetinde kastedilen nimet, ahirette ulaşılabilecek olan nimettir. Zira bunun dışındaki nimetlerde iman ve inkâr edenlerin ortak oldukları hususlar vardır.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Amâsî, Beydavî'nin başlıkları halinde ifade ettiği nimet çeşitlerini şerh ederken felsefî kavramlar kullanarak nimetin felsefesini yapmaktadır. Bu da onun iyi bir felsefî bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

5.7. **غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**

غَيْرِ bir önceki âyette geçen **الَّذِينَ** ism-i mevsuluna bedeldir. Böylece âyet: "Müslüman olmakla kendilerine nimet verilenler, öfke ve dalaletten selamettedirler" anlamına gelir. Âyetin bu kısmı, sıfat kabul edilmesi halinde "onlar, mutlak olan iman nime-ti ile gazap ve öfkeden selamette kalmayı bir araya toplamışlardır." anlamını ifade eder. Her iki yorum, ancak ism-i mevsul olan **الَّذِينَ** nekire/belirsiz kabul edilmekle gramer açısından doğru olur. Abdullah İbn Kesîr (ö. 120/744)'den **غَيْرِ** kelimesi, **عَلَيْهِمْ** de gizli olan zamire hal olmak üzere üstün okunduğu rivâyet edilmiştir.

104) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 64 a, b.

105) 14/İbrahim/34.

106) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-havâşî ve'l-etrâf)*, vr. 65 b.

107) Amâsî, *Haşiye (Mecme'u'l-havâşî ve'l-etrâf)*, vr. 65 b, 66, a.

Gazab; İntikam alma amacıyla kalpteki kanın kaynaması ve harekete geçmesi anlamına gelir.¹⁰⁸ *Gazab*, Allah'a isnat edildiği zaman gaye ve sonuç (münteha) olan intikam ve ukubet (cezalandırma) kast edilir. Nimet, **أَنْعَمْتَ** şeklinde hitap kipiyle açıkça Allah'a izafe edilmesinin nedeni, teeddüp ya da nimet verilip yüceltilen müminlerin, gazaba uğrayanlarla bir arada zikredilmemeleri içindir. Fakat âyette gazabın gayıp kipi ile zımnen ifade edilmesi, gazabın Zat-ı Bariye isnadından kaçınılması, Kur'ân geleneğinde olduğu gibi Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesi nedeniyledir.¹⁰⁹ Gazaba uğrayanlardan maksat, Yahudilerdir. Nitekim Allah Teâlâ, onlara ilişkin: **قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ وَعَظِيبٍ عَلَيْهِ** “De ki: "Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı,...kimselerdir.”¹¹⁰ buyurmuştur. Dalaletle düşülenler ise Hıristiyanlardır. Nitekim Allah onlara dair: **قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلِ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا** “Daha önce sapmış, birçoklarını da saptırılmışlardı.”¹¹¹ buyurmuştur.¹¹² Ona göre **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** pasajı, iman nimeti olan **أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** ifadesine karşılık zikredebildiği için Yahudî ve Hıristiyanlarla birlikte bütün inkârcıları içerir. Amâsî'ye göre gazaba uğrayanlardan maksadın Allah'a inanıp onun şeriatıyla amel etmeyen müminler olduğu, delaletle düşenlerden maksadın ise hakikaten veya hükmen Allah'ı zat, sıfat ve fiilleriyle tanımayan cahiller olduğu yolundaki yorum da güzeldir.¹¹³

2.8. آمين

İsm-i fiil (fiilimsi) olan ve “Allah'ım duam(ız)ı icabet et” anlamına gelen¹¹⁴ “*Âmin*” sözcüğünün Kur'ân âyeti olmadığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır.¹¹⁵ Bu nedenle onu Mushaf'lara yazmak bidat olup buna izin verilmemiştir. Fakat Fatıha suresini okuyan kimsenin sure bitince *âmin* demesi, sünnettir. İmam Şafî'ye göre *âmin* lafzı, kırâatin açıktan okunduğu namazlarda açıktan, kırâatin gizlendiği namazlarda ise ittifakla gizli okunur. Nitekim Vail b. Hacer'den şöyle rivâyet edilir: “Hz. Peygamber: (s.a.v), **الضَّالِّينَ** *dedikten sonra yüksek sesle: Âmin, derdi.*”¹¹⁶ Bu da imamın namazda Fatıha suresini okurken *âmin* kelimesini açıktan söyleyeceğine delalet eder. Ebû Hanife'den rivâyet edildiğine göre imam, *âmin* kelimesini söylemez. Zira imam, **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**

108) Amâsî, *Haşîye (Mecme 'u'l-havâşî ve'l-etrâf)*, vr.68 a; El-İsfhanî, *Mufredât*, s. 608.

109) Amâsî, *Haşîye (Mecme 'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 68 a.

110) 5/Maide/60.

111) 5/Maide/77.

112) Bunlardan maksat kimler olduğuna dair bkz. et-Taberî, *Camiu'l-Beyân*, C,1, s. 99-107.

113) Amâsî, *Haşîye (Mecme 'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 69 b.

114) Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, C. I, s .73; Amâsî, *Haşîye (Mecme 'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 70 a.

115) Beydavî, *Envar*,s . 29; Amâsî, *Haşîye (Mecme 'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, vr. 70 b.

116) Ebû Davud, “Salat”, 167-168.

“Hidâyet eyle, bizi doğru yola.”¹¹⁷ diyerek dua eder. Ebû Hanife ve ashabından rivâyet edilen meşhur rivâyete göre imam, cehrî namazlarda âmin lafzını kırâatin gizli okunduğu namazlarda oluşu gibi gizliden, cemaat de gizli söyler. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v) “yüksek sesle: Âmin! Derdi” şeklindeki rivâyet, Hz. Peygamber’in ashabına âmin lafzını öğretmeye yönelikti. Eğitim amacına ulaşınca da Hz. Peygamber, âmin lafzını gizlice söylemeye devam etmiştir.¹¹⁸ Amâsî’nin bu değerlendirmesi, onun rivâyetleri nakletmekle yetinmediği, bunları değerlendiği ve yukarıdaki değerlendirmesinde de Hanefî mezhebinin konuya dair hükmünün nassa aykırı olmadığını müdafaa ettiği anlaşılmaktadır. Cehrî namazlarda imam âmin deyince cemaat de âmin der. “Fakat biz (Hanefilere) göre” der, Amâsî, “cemaat gizliden söyler.”¹¹⁹ ifadesi bunu gösterir.

“*İmam وَلَا الضَّالِّينَ* deyince âmin deyiniz. Zira melekler de âmin der. (imam da âmin der). Kimin âmin deyişi (namazda hazır bulunan) meleklerin âmin deyişine denk gelirse onun (küçük) günahları bağışlanır.”¹²⁰ mealindeki hadis, cemaatin de imamla birlikte âmin demesine dair delil olarak ifade edilmektedir.

Amâsî Beydâvî’nin Fatiha suresinin faziletiyle ilgili sure sonunda zikrettiği hadislerle yer verir ve kendisi de herhangi bir kaynak vermeden haşiyenin derkenarında bazı hadisleri zikreder. Surenin faziletine dair Ebu Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Übeyy b. Ka’b (r.a.) (. 33/654[?])’a şöyle demiştir: “Tevrat, İncil ve Kur’ân’da bir benzeri nazil olmayan bir sureyi sana haber vereyim mi?” Enes b. Malik (ö. 93/711-12): Evet, ey Allah’ın Resulü”. Dedim. Hz. Peygamber (s.a.v.): O, Kitabın Fatiha’sıdır, tekrarlanan yedi âyet ve bana verilen büyük Kur’ân’dır.” Dedi.¹²¹ Amâsî’nin surenin faziletine dair zikrettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: Her kim Kitabın Fatiha’sını okursa Tevrat, İncil, Zebûr ve Furkan’ı okumuş gibi olur.”¹²²

Amâsî surenin faziletine dair bazı hadislerin zayıf ve uydurma olduğunu ifade ederek Beydâvî’nin sure faziletine dair bu hadisleri sonda zikretmesinin nedeni bunların surenin nitelikleri hükümden olması şeklinde izah eder.¹²³

Sonuç

Osmanlı tarihinde Ali b. Hüseyin el-Amâsî adıyla iki müellif bilinmektedir. Bunların ilki olan Ali b. Hüseyin el-Amâsî Alaüddin Çelebi XV. Yüzyılda yaşayıp daha çok eğitimi yönüyle ön plana çıkmış ve 875/1470-71 tarihinde vefat etmiştir.

117) 1/Fatiha/6.

118) Amâsî, *Haşiye (Mecme’u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 71 a, b.

119) Amâsî, *Haşiye*, vr. 71 b.

120) Buhârî, “Ezan”, 111, Amâsî, *Haşiye (Mecme’u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 71 b. Hadiste parantez içerisinde verilen bilgiler Amâsî’nin hadise yaptığı yorumlardır.

121) Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk.: Abdurrezzak Mehdî, Nuru’s-Sabah-Mektebetü Emîr, Kerkuk-Dımaş, 2014, 84; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Cami*, Dâru’s-Selam, Riyad, 1420/2008, “Fadailü’l-Kur’ân”, 1; Nesaî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Eş’as, *Sünen*, Dâru’s-Selam, Riyad, 1429/2008, el-İftitah, 25.

122) Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Fadailü’l-Kur’ân*, thk. Mervan el-Atiyye- Muhsin Harabe-Veafa Takiyuddin, Daru İbn Kesir, Dımaşk-Beyrut, 1415/1995), s. 221.

123) Amâsî, *Haşiye (Mecme’u’l-Havâşî ve’l-Etrâf)*, vr. 71.

İkinci Ali b. Hüseyin el-Amâsî ise XVII. yüzyılda yaşayıp hayatına dair bilgiler son derece azdır. Tahlilî Tefsir yöntemini ele aldığımız Mecma'u'l-havâşî ve'l-etrâf müellifi olan Ali el-Amâsî haşiyesinin mukaddimesi ile onun baş tarafında yer alan çeşitli konulara dair dört risalesin sonunda kendisini Ali el-Amâsî şeklinde tanıtmıştır. Hicrî XI. Miladî XVII. Yüz yılda yaşayan Fatih Camii imamı ve *Kitab-ı Resm-i Osmanî* müellifi risalenin farklı yerlerinde kendisini Hüseyin b. Ali el-Amâsî olarak takdim etmiştir. Kesin olmamakla birlikte, bütün bunlar haşiye müellifinin XVII. Yüzyılda yaşayan Hüseyin'in babası Ali el-Amâsî olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Amâsî'nin Beydâvî tefsirinin Fatiha suresine tahlilî tefsir yöntemiyle yaptığı haşiye 72 varak olup tefsirin geri kalan kısmına dair bir çalışma yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Haşiyenin baş tarafında Mantık ve gramer konularına dair 4 risale bulunmaktadır.

Amâsî'nin tefsir yöntemi daha çok Beydavî tefsirinin kelime ve kavramlarını, terkip ve cümlelerini açıklayan bir haşiye mahiyetindedir. Şeyhzade'nin ve el-Hafâcî'nin Beydavî tefsirine yatıkları haşiyeleri müptediler için uzun ve usandırıcı bulan Amâsî onlar için anlaşılır ve kısa bir haşiye yazmıştır. Tefsir yaparken kelimelerin kökleri üzerinde durup gramatik tahlillerde bulunan Amâsî sarf, nahiv, şiir, beyan, belagat, tasavvuf, kelam, felsefe, fıkıh ve usulü, kırâat meseleleri ve ihtilaflarına yer verir. Âyetleri, âyetler, hadisler az da olsa İbn Abbas ve Ca'fer Sadık'ın sözleriyle tefsir eder. Hamd ve şükür gibi kavramlar üzerinde duran Amâsî, *Allah* lafzının iştikakı, kökeni, *isim*, *Rahman* ve *Rahim* sıfatlarını, *Rabb* ve *âlem* kavramlarını genişçe tahlil ederek *rahmet*, *hidâyet*, *nimet* ve *sırat* kavramları üzerinde durarak gazaba uğrayan ve dalalete düşenlerden maksadın kimler olduğunu rivâyetler eşliğinde izah eder. Fatiha sûresinin faziletine dair sahih hadislerin bulunmasının yanı sıra bazı uydurma hadislerin olduğuna işaret eder. Sonuç olarak o, âyetleri, daha çok dirâyet ağırlıklı tahlilî tefsir yöntemiyle izah eder.

Kaynakça

- Abay, Muhammet, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: 21-22 Ekim 2011.
- Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1421/2001.
- Akpınar, Ahmet. *Ali b. Hüseyin Âmâsî (Alaaddin Çelebi) Kitab-ı Tâcul-Edeb (Giris-Metin-İnceleme-Gramatikal Dizin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat, Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, 2010.
- Amâsî, Ali b. Hüseyin. *Haşiye alâ Envari't-Tenzil ve Esrari't-te'vil (Mecme'u'l-Havâşî ve'l-Etrâf)*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyon 63 Hk 71.

- Aşûh Sabrî, *İ'cazu'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1419/1998.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1976.
- Baş, Erdoğan, “Şeyhzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010. C. 39, ss. 97-98.
- Başar, Fahamettin, “Mihaloğulları” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul, C. 30, 2005. s. 24-25.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kubra*, Dairetü'l-Mearif Haydarabad, 1344.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru's-Selam, Riyad, 1429/2008.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amira, İstanbul, 1333 h.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Mu'cemu's-sihah*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1429/2008.
- Coşkun, Menderes. “Edebî Terimler ve Aruzla ilgili bir Eser Hüsâmeddin Amâsî'nin Risaletün mine'l-Arûz ve İstilahi'ş-Şi'r”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul, 2003, Sayı: 8, s. 97-130.
- Çeçen, Halil, *Ali b. Hüseyin el-Amâsî Tariku'l-Edeb Metin-sözlük*, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2010.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1464/2004.
- Döner Naim. “Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tefsir Anlayışı” Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya, 2017, C. I, s. 249- 264.
- Dûrî, Ebu Ömer Hafz b. Ömer, *Cüz'ün fihî Kırâatü'n-Nebiyyi Sallallahü aleyhi vesellem*, thk. Hikmet Beşir Yasin, Mektebetü Dâr, Medine, 1408/1998.
- Durmuş, İsmail. “Nahiv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları, 2006. C. 32, s. 300-306.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*. Dâru's-Selam, Riyad, 1429/2008.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, b. Ali. *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, Dimaşk, 1436/2010.
- Ebu Ubeyd, el-Kasım b. Sellam, *Fadâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan el-Atiyye- Muhsin Hara-be-Vefa Takiyuddin, Daru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut, 1415/1995.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefisiru Ebi's-Suud el-Musemma bi İrşâdi'l-Akli's-Selim ila Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*. Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah, *Beyânu'l-Edyân*, thk. Muhammed Taki Danişpezu. Tahran: Mecmua-i İntişarat-i Edebi ve Tarihi-yi Bunyad-i Mevkufat-i Mammud Afşar, 1376 hş.
- Firûzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1430/2009.
- Gür, Süleyman. “Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin “Resm-i Hatt-i Osmanî”ye Dair Risalesi”, Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya, 2017. C. 1, s. 269-275

- Hafacî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Înâyetu'l-Kadî ve Kifâyetu'r-Radî (Haşiyetu's-Şihab)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.
- Hüseyn b. Ali el-Amâsî. *Risaletu Resm-i Osmanî*, (Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Pasa Koleksiyonu, 03 Gedik 18099/3.
- İbn Hişam el-Ensârî, Ebu Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Yusuf. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Malik*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1976.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dineverî. *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1432/2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Dâru's-Selam, Riyad, 1429/2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Takyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Fevvez Ahmed Zumerli, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1414/1994.
- İbnu'l-Cevzî, Cemalüddin Ebû Abdirrahman, *Nüzhetu'l-E'yuni'n-Nevâzir*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1407/1987.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutubi ve'l-Funûn*, , Mektebetu'l-Musanna, Bağdat, 1941.
- Kazvinî, Celalüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'duddin b. Ömer, *el-Îdâh fi 'Ulumi'l-Belâge*, Daru'l-'Ulûm, Beyrut, 1998.
- Kubeysî, Şakir Ni'met Bekrî, *et-Tefsîru't-Tahlilî*, Divanu'l-Vakfi's-Sunnî, Bağdat, 1430/2009.
- Ma'mer b. Raşid, *el-Cami'*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan, 1403.
- Maden, Şükrü, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültür ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Abdurrezzak Mehdi. Nuru's-Sabah-el-Fecr-Mektebetu Emir, Kerkük-Dımaşk, 2014.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahih*, Dâru's-Selam, Riyad, 1429/2008.
- Nahçivânî, Nimetullah b. Mahmud, *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye*, Dâru Rukkâbî, Mısır, 1419/1999.
- Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b.Eş'as, *Sünen*, Dâru's-selam, Riyad, 1429/2008.
- Nisaburî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1400/1980.
- Rağıb el-İsfahanî, *Mufredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1432/2011.
- Razî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Ke-bîr)*, Dâru İhayî't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Razî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Muhtaru'si-Sihâh*. thk. Mahmud Hatır, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1415/1995.

- Sicistânî, Ebu Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş'as, *Kitabü'l-Mesâhif*, thk. Abdüssubhan Vaiz, Dârü'l-beşâri'l-İslamiyye, Beyrut, 1415/1995.
- Şeker, Mehmet, *Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tariku'l-Edeb'i*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Şen, Orhan. *Ali Amâsî Tariku'l-Edeb Üzerine bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2001.
- Şeyhzade, Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin, *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzade ala tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî*, Dârü'l-kutubil'İlmiyye, Beyrut, 1419/1999.
- Şirazî, Seyyid Sadık, *Şerhu's-Suyutî Tevzihat lil'Behcetü'l-Merdiyye*, Mektebetu nuru's-Sabah, Kahire, 1469/2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hüseyin, *Cevâmiu'l-Câmi'*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1423.
- Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu Muhtasari't-Tasrihi'l-İzzî*, thk. el-'Al Salim Mekrem, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Mısır, 1417/1997.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Şerhu Me'ani'l-Asâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccar-Muhammed Seyyid Cadu'l-hakk, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Cami'*, Dârü's-Selam, Riyad, 1420/2008.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüşü. "Haşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV. Yayınları, İstanbul, 1997, C. 16, s. 419-421.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.
- Yağcı, Hızır, "Beyzâvî'nin "Envârü't-Tenzîl" Adlı Eserine, Atûfî'nin Yazdığı "Mir'âtü't-Te'vîl" Adlı Haşiyesinde Rivayet Kullanımı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 5, Kars, 2016, s. 1-24.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992. C. 6, s. 100-103.
- Yetik, Erhan, "Tafavvufî Açından Fatıha Suresi Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin Futûhat-ı Ayniyesi Üzerine bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 8, Samsun, 1996.
- Zebidî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevherti'l-Kâmûs*. Mabaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1414/1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekavili fi Cuvâhi't-Te'vîl*, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 1433/2012.