



Mehmet şah Fenârî'nin "Enmûzecü'l-Ulûm" Adlı Eserinde Tefsir İlmi

The Science of Tafsir in *Anmûdhaj al-'ulûm* by Mehmed Shah al-Fanari

Mehmet ÇİÇEK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ORCID: 0000-0002-8553-9448 e-mail: mehmet_cicek34@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Arařtırma Makalesi / Research Article

Geliř Tarihi / Received: 28 Mayıs 2019/ 28 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 248-284

Öz

Bu makalede Osmanlı kuruluş dönemi âlimlerinden biri olan Mehmet Şah Fenârî'ye ait *Enmûzecu'l-‘ulûm* adlı eserin tefsir bölümünü inceleyeceğiz. Ancak tefsir bölümüne giriş yapmadan önce müellif hakkında kısa bilgi vereceğiz. Devamında söz konusu eserin genel tanıtımını yapacağız. Tefsir bölümünü ise eserde de sunulduğu üzere iki kısımda ele alacağız. İlk kısımda İnsanın halifelğine dair Allah'ın meleklerle konuşmasının aktarıldığı Bakara suresi 2/30. âyetinin tefsirini inceleyeceğiz. Âyetin parçalara ayrılarak klasik tarzda tefsirinin yapıldığı bu kısımda özellikle insanın halifelği noktasında meleklerin gözden kaçırdıkları aklî/nutkî kuvvete işaret edeceğiz. İkinci kısımda ise imanın artmayıp eksilmeyeceğini düşünen hanefî söylemin, Kur'an'da zikredilen âyetlerle nasıl uyumlu olacağını mesele edineceğiz. Makalenin sonunda tefsir kısmını içerik ve metod açısından değerlendireceğiz. Ayrıca ek olarak *Enmûzecu'l-‘ulûm*'un tefsir bölümünü mevcut altı nüsha ışığında tahkik edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı Dönemi, Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, İnsanın halifelği, İmanın artmayıp eksilmemesi

Abstract

In this article, we will examine the part of tafsir in *Anmûdbaj al-‘ulûm* by Mehmed Shah al-Fanari who was a scholar of the formation period of the Ottoman State. Before that, we will give some information about the author, and a general description of *Anmûdbaj al-‘ulûm*. Then we will study the part of tafsir in two sections as presented in the book. In the first place, we will have a look at the interpretations of the verses from the beginning to the verse of al-Baqara 2/30 in which God's speech to angels about the caliphate of human takes place. In this part in which the verses were interpreted in classical way by dividing into different parts, we will point out the intellectual/*nutqi* power of human that is the missing point of angels. In the second part we will discuss how the Hanafite opinion that the faith nor increases neither decreases could be suitable with Qur'anic verses. At the end of the article we will evaluate the tafsir part in content and methodology. Also, we will edit the part of tafsir of *Anmûdbaj al-‘ulûm* based on six manuscripts as appendix.

Keywords: Tafsir, Ottoman Period, Mehmed Shah al-Fanari, *Anmûdbaj al-‘ulûm*, Caliphate of Human, Increase and Decrease of Faith

Giriş

Tefsir birikimine yönelik çalışmalar denildiğinde akla genellikle geniş hacimli tefsir çalışmaları gelir. Haddi zatında birden fazla ciltten müteşekkil bu eserler, uzun soluklu çalışmalardır. Tefsirin tarihsel birikimine baktığımızda bunun dışında küçük hacimli sure/ayet tefsirlerinin ve risalelerinin olduğunu görürüz. Bu tür küçük hacimli çalışmalardan biri de içinde tefsire dair bölümler ihtiva eden eserlerdir. İlimler tasnifi veya ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki eserlerde ele alınan tefsir bölümleri de küçük hacimli çalışmalardan biridir. Biz de makalemizde bu örneklerden birini oluşturan Mehmet Şah Fenârî'ye ait “*Enmûzecu'l-‘ulûm*” adlı eserin tefsir bölümünü tanıtip inceleyeceğiz. Numuneler/örnekler olarak ifade edebileceğimiz *enmûzec/unmûzec*¹, muhtelif ilimler hakkında özellikle güncel tartışmaların

¹ Kelimenin aslının *enmûzec* mi yoksa *unmûzec* mi olduğu net değildir. Her ne kadar Arapça sözlüklerde “*unmûzec*” ifadesi kullanılsa da “galat-ı meşhur lûgat-ı fasihten evladır” fehvasınca çalışmamızda “*enmûzec*” kullanımını tercih edeceğiz. Nitekim Mütercim Asım Efendi, bu kullanımın Türkçeye daha uygun olduğu

ele alındığı eserlerdir. Bu tür eserler farklı ilimlere dair ansiklopedik mahiyette bilgiler değil de muhtelif ilimlere dair bir veya bir kaç mesâilin ele alındığı eserlerdir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu eserler, ilimlerin canlılığını gösteren ve güncel problemlere ışık tutan bir yapıyı bünyelerinde taşımaktadırlar. Şimdi Mehmet Şah Fenârî'nin eserine giriş yapmadan önce müellifimiz hakkında kısa bir bilgi verelim.²

1. Mehmet Şah Fenârî

Tam adı Ebü'l-Berekât Fahreddin Mehmed Şah b. Mehmed b. Hamza b. Halil b. İsâ el-Fenârî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Doğum tarihiyle ilgili elimizde kesin bir bilgi olmayan Mehmet Şah, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) büyük oğludur. Molla Fenârî'nin diğer oğlu Yusuf Bâlî'dir (ö. 846/1442-1443). Kaynaklarda Mehmet Şah Fenârî'nin nispeten erken bir yaşta 18 yaşında iken Bursa Sultaniye medresesinin müderrisi olduğu nakledilmektedir.³ Fahreddîn el-'Acemî'nin (ö. 865/1460-61) bu medresede Mehmet Şah'ın muîd'i (yardımcısı) olarak görev yapmıştır.⁴ Hasan (ö. 891/1486) ve Zeynüddin (ö. 920/1515) adında iki oğlu vardır.⁵ Her iki oğlunun da eserleri olmakla birlikte Hasan Fenârî daha meşhurdur.⁶

Eğitim hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız Mehmet Şah, öncelikle babası Molla Fenârî'den ders almıştır. Molla Fenârî'nin öğrencisi de olan Abdülvâcid Kütâhî'den (ö. 838/1435) astronomi ilmiyle ilgili *Manzûme fî ma'rifeti usturlab* adlı kitabı okumuştur. Ayrıca Abdülvâcid bu eseri, öğrencisi Mehmet Şah'ın isteği doğrultusunda şerh etmiştir.⁷

Mehmed Şah'ın eserlerinin önemli bir yekûnu, babası Molla Fenârî'nin eserlerini şerh etmekten müteşekkildir. Bu meyanda babasının fıkıh usûlüne dair yazdığı *Fuşûlu'l-bedâyi'* adlı esere *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*⁸ namındaki hâşiyeyi yazmıştır. Ayrıca babasının bu eserini *Telhâsu'l-Fuşûl*

görüşündedir. Bk. Mütercim Asım Efendi, "Nemûzec", *el-Okyanûsu'l-Basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1: 1067-1068.

² Bu kısım, "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecü'l-ulûm'u" adlı henüz basılmamış kitap bölümü çalışmamızdan istifade edilerek oluşturulmuştur.

³ Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Ûs.mâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 23; Mefâil Hızlı, "Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: "Müderrisin Vezâifi"". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 113.

⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 38.

⁵ Tuğba Nur Saraçoğlu, "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tefik Yücedoğru v. dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 70-73.

⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 114.

⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 30.

⁸ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Hâşiye alâ Fuşûli'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 476; *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye nr. 420; *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr.

ve *tersîsu'l-uşûl* adıyla özetlemiştir.⁹ Arap diliyle ilgili babasının “*Esâsu's-Şarf*” adlı eserini *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fi mekâşid-ı Esâsi's-Şarf*. (*Şerhu Esâsi's-Şarf*) adıyla şerh etmiştir.¹⁰ Bunların dışında Karaman'daki ulemayı imtihan etmek amacıyla babasının oluşturduğu lugaz/bilmece şeklindeki beyitlerden oluşan *Manzûme*'ye, cevap mahiyetinde beyitler yazmış ve onları açıklamalarla şerh etmiştir. Söz konusu eserde 20 ilim veya konu işlenmiştir.¹¹ Bunlar kelam, tefsir, hadis, kıraat, küllî delillerden cüzî hükümleri çıkarma, ma'kûl-menkûl, âhâd haberlerde ortaya çıkan teâruzun aslı, ilmu metni'l-luğa, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedi', mantık, ilm-i ilahî/metafizik, meftûh/aritmetik, usturlab/matematik, fıkıh, misâha/geometri, cebr ve mukabele/denklem matematikidir.¹² Ayrıca Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*¹³ adıyla bir haşiyesi vardır.

Hicrî 819-824 tarihleri arasında babasıyla birlikte Mısır, Kudüs ve Mekke'de bulunmuştur. Vefat tarihiyle ilgili iki farklı görüş söz konusudur. İlki 832/1428 tarihidir.¹⁴ İkincisi ise babası Molla Fenârî'nin vefatından sonra 839/1435¹⁵ veya 840/1436¹⁶ yıllarında Bursa'da vefat ettiği şeklindedir. Hüseyin Hüsameddin'in değerlendirmesi dışında birinci görüşü destekler mahiyette 833/1430 yılında Molla Fenârî tarafından hazırlanan vakfiye¹⁷ öne sürülebilir. Şöyle ki vakfiyede

732; *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 322; *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 604.

⁹ Mehmet Şah Fenârî, *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 901; *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 691.

¹⁰ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fi mekâşid-ı Esâsi's-Şarf* (*Şerhu Esâsi's-Şarf*), Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4770. Eser üzerine yapılan çalışma için bk. Tahsin Deliçay, *Mehmed Şah ve Te'sisu'l-kavâ'id Harfen bi Harfin fi Şerhi Makasidi esâsi's-sarfı*, (Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 1998).

¹¹ Bu ilimlerin kısa bir tanıtımı için bkz. İhsan Fazloğlu, “İthâftan Enmüzece'ye Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik İlimler”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 154-161.

¹² Tefsir özelinde bir değerlendirme için bk. Mehmet Çiçek, “Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir”. *Turkish Studies* 7:4 (2012): 1229-1244.

¹³ Mehmet Şah Fenârî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr. 1102; *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*, Nurosmaniye Kütüphanesi, nr. 596.

¹⁴ Hüseyin Hüsameddin Rumeli vakası hakkındaki tedkikat sonucunda Mehmet Şah Fenârî'nin 832 yılında öldürüldüğünü nakleder. Bk. Hüseyin Hüsameddin, “Molla Fenârî”, *Türk Tarîh Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928): 152.

¹⁵ Taşköprizâde, eş-Şekâik, 24; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 74,75; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âs-ârü'l-muşannifîn*, trc. Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2: 190; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, trc. M. Şerefettin Yaltkaya-Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1364/1945, 1366/1947), 2: 193.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gümri bi-enbâü'l-umr fi't-târîh*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-şüûni'l-İslâmiyye 1389/1969), 4:64; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 5:157.

¹⁷ Vakfiye için bk. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 237-241; Mefâil Hızlı, *Molla Fenârî*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009), 62-67.

Molla Fenârî'nin küçük oğlu Yusuf Bâlî'nin adı geçmekte, Mehmet Şah'ın adı ise hiçbir şekilde zikredilmemektedir. Kabri Molla Fenârî Camii'nin hazîresinde bulunan Mehmet Şah, şayet hayatta olsaydı vakfiyede adının zikredilmesi beklenirdi. Bu da Mehmet Şah'ın o tarihte vefatının daha makul olduğu gibi bir düşünceye bizi sevk edebilir. Bununla birlikte ikinci görüşün daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşü destekleyen en önemli delillerden biri kaynaklarda Mehmet Şâh'ın oğlu Hasan Çelebi'nin doğum tarihinin hicrî 840 olarak belirtilmesidir.¹⁸ Sonuç olarak bir takım tereddütleri barındırsa da 839 tarihinin daha çok kabul edilen görüş olduğunu söylemek mümkündür.

2. Mehmet Şah Fenârî'nin “*Enmûzecu'l-'ulûm*”una Genel Bir Bakış

Tefsir kısmını incelemeden önce “*Enmûzecu'l-'ulûm*”a dair genel bir çerçeve oluşturmak istiyoruz. Bu manada müellifinin kim olduğu, eserin nüshaları, yazılış nedeni, Fahreddin Râzî'nin *Cevâmi'u'l-'ulûm*'u ile ilişkisi ve *Enmûzecu'l-'ulûm*'de ilimlerin ele alınışı konularına değineceğiz. Ayrıca makalenin sonunda ek olarak sunacağımız Tefsir kısmının tahkikli metnine yönelik bilgiler ihtiva eden “tahkikte takip edilen yol” başlığı da burada incelenecektir.

2.1. Müellifinin Kim Olduğu Meselesi

Eserin müellifinin kim olduğu konusu sadece modern dönemde değil, yazmalarda ve tabakât çalışmalarında da mesele edinilen bir konudur. Nitekim mevcut yazmaların girişinde müellif olarak iki isimle karşılaşırız: Molla Fenârî¹⁹ ve Mehmet Şah Fenârî²⁰. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshanın girişinde eserin müellifinin kim olduğuna dair Veliyyüddin Cârullah'ın (ö. 1151/1738) naklettiği bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Buna göre eserin Molla Fenârî'ye aidiyetine yönelik rivayetler meşhur olsa da müellifinin Mehmed Şah olduğunda bir şüphe yoktur.²¹

Bunun dışında *Enmûzecu'l-'ulûm*'un bazı nüshalarında eserin Mehmet Şah Fenârî'ye ait olduğuna dair deliller nakledilmektedir. Mesela Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshanın girişinde Veliyyüddin Cârullah; cedel²² ve sarf²³ ilimlerinden bahsedilen bölümlerde Mehmet Şah Fenârî'nin

¹⁸ Ebül-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân Sehavî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ebli'l-ğarni't-tâsi'*, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3: 127-128. Nitekim tabakat yazarı Sehavî, Mehmet Şah'ın oğlu olan hocası Hasan Çelebi'nin doğum tarihini 840 olarak aktarır.

¹⁹ Ayrıca *İsâgûci* şârihi olarak tanıtılmaktadır. Bkz. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 3677, 1a.

²⁰ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 482, 1a. Ayrıca bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2782. Yazmanın girişinde müellif, *Fusûli'l-Bedâyi'* müellifinin oğlu olarak aktarılır.

²¹ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2781, IIa. Dipnotlarda aksi belirtilmedikçe bu nüsha dikkate alınacaktır.

²² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 32a.

babasından açıkça bahsettiğini ve ona gönderme yaptığını söyler. Şehit Ali Paşa 2783 nolu yazmanın girişindeki kayıta beyân ilmi kısmında²⁴ Mehmet Şah Fenârî'nin, babasının *Fuşûlu'l-bedâyi'* eserine işaret ettiği aktarılır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 nolu yazmanın girişinde de tasavvuf ilminden önceki *Hikemü's-Şerâi'* ilminin son kısmında ayrıntılı bilgi için babasının *Fuşûlu'l-bedâyi'* adlı eserine bakılmasını söylediğine²⁵ dikkat çekilir.

Bütün bu verilerin ışığında eserin sahibinin Mehmet Şah Fenârî olduğu âşikardır. Kitabın ferağ kaydı olarak yazılan 6 Şevval 827 Perşembe kaydı, eserin sahibinin Molla Fenârî olacağı zehabına götürmüş olabilir. Zira bu tarihte hem Molla Fenârî hem de oğlu Mehmet Şah Fenârî hayattadır. Öyle anlaşılıyor ki hem yazmadaki yanlış kayıt hem de *Şekâik* sahibi Taşköprizâde'nin yanlış isnadı²⁶ ve devamı mahiyetinde diğer bazı tabakât sahiplerinin bu görüşü tekrarlamaları, meselenin netleşmesinden ziyade daha da karmaşık hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Veliyyüddin Carullah'ın da dediği gibi *Şekâik* sahibinin böyle bir görüşe sahip olması şaşılacak bir şeydir. Ona göre Taşköprizâde'nin böyle bir görüşü dillendirmesi ya kitabı görmemesi ya da eseri mütalaa etmemesiyle bağlantılı olabilir.²⁷

2.2. Nüshaları

Kütüphane kayıtları ışığında *Enmûzecu'l-'ulûm*'un tespit edebildiğimiz 6 yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların beşi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Altıncı nüsha ise Hacı Selim Ağa Kütüphanesindedir. Nüshaları incelediğimizde şu özellikleri taşıdıkları görülür.

1. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2781 numaralı yazma 167 varaktan oluşmaktadır. Ferağ kaydına göre nüshanın istinsah tarihi 6 Şevval 827 Perşembe'dir. Bu nüsha, müellifin hayatta olduğu bir dönemde istinsah edilmiştir. Ancak söz konusu yazmanın, müellif nüshası olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim hem yazmadaki sayfa atlamalar hem de Mehmet Şah Fenârî'ye ait İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi AY, 4444 numarada kayıtlı *Şerhu'l-Manzûme* ile Fatih Bölümü 4770 numaradaki *Şerhu Esâsi's-Şarf* adlı eserinin müellif nüshaları²⁸, elimizdeki bu nüshayla karşılaştırıldığında yazı karakterlerinin birbirinden farklı olduğu da görülür. Tefsir bölümü ise bu yazmanın 5^b-8^a varakları arasındadır.

²³ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 65b.

²⁴ Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2783, 55a.

²⁵ Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 897, 49b.

²⁶ Taşköprizâde, eserin Molla Fenârî'ye ait olduğunu söyledikten sonra bir kayıt olarak Fenârî'nin bazı torunlarından söz konusu eserin oğlu Mehmet Şah'a ait olduğunu da nakleder. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 17.

²⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, IIa.

²⁸ Deliçay, *Mehmed Şah*, 34.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2782 numaralı yazma 196 varaktır. Ferağ kaydında eserin istinsah tarihi olarak 6 Şevval 827 Perşembe günü yazmaktadır. Ancak ferağ kaydının olduğu kısımda yazı üzerinde oynamalar yapılmıştır. Muhtemelen eserin istinsah kaydıyla oynanmıştır. Tefsir kısmı 6^a-9^b arasındadır.

3. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 numaralı nüsha 172 varaktır. Ferağ kaydına göre yazma 18 Safer 1087 Cuma günü tamamlanmıştır. Tefsir kısmı 5^a-8^b varakları arasındadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2783 numaralı nüsha 118 varaktır. Ferağ kaydında nüshanın Muharrem 1095 Çarşamba günü Abdülmuhsin b. Ali Bedreddin Muhammed Muhammed Muhammed el-Hasenî el-Kâdirî tarafından istinsah edildiği kayıtlıdır. Tefsir bölümü 4^a-6^b varakları arasındadır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha 209 varaktır. Bu nüshanın istinsah kaydı ise 19 Şevval 1181 Salı'dır. Müstensihi ise Fıstıkîzâde adıyla meşhur es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid İbrahim et-Trablusî ed-Dımeşkî'dir. Tefsir bölümü 7^b-11^b varakları arasındadır.

6. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 3677 numaralı yazma 155 varaktır. Eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır. Tefsir kısmı ise 5^b-8^a varakları arasındadır.

Bu altı nüshaya içerik olarak baktığımızda bunları kendi içinde üç kısma ayırabiliriz. İlki Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshadır. Bu nüsha mevcut yazmalar arasında en erken tarihli olmakla birlikte diğer nüshalarda mevcut olan "Metnu'l-luğa" ilmi bu nüshada atlanmıştır. İkincisi ise Şehit Ali Paşa Bölümü, 2782 numaralı nüshadır. Bu yazmada "hat" ilmi bulunmamaktadır. Ayrıca "meârif", "emsâl" ve "inşâ" ilimlerinden bahsedilen bölümler de eksiktir. Üçüncü kısım, diğer dört nüshadır. Bu dört nüsha bazı ortak özelliklere sahiptir. Bu nüshaların hepsinde "hat" ve "rukiyyât" ilimleri yoktur. "Meârif", "emsâl", "inşâ", "melâhim", "deavât", "ahlâk" ve "makâlâtul-fırak" ilimleri ise eksiktir.

Sonuç olarak müellif nüshası elimizde bulunmayan eserin mevcut altı yazmadan hiç birinin tam nüsha olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte aralarındaki en kâmil nüsha, Şehit Ali Paşa 2781 numaralı olandır. Bu yazmada atlanılan "metnü'l-luğa" kısmı ise diğer beş nüshada mevcuttur. Dolayısıyla yazmaların bir araya getirilmesiyle tam nüshaya ulaşabileceğimiz söylenebilir. Fatih ve Hüsrev Paşa bölümündeki nüshalar ise mevcut nüshalar içinde en okunaklı olanlarıdır.

2.3. Tahkikte Takip Edilen Yol

Mehmet Şah Fenârî'nin "Enmûzecu'l-'ulûm"unun tefsir bölümünün tahkikine dair bilgi vermeden önce daha önce yapılan bir çalışmadan haberdar etmek isteriz. *Dîvân İlmi Araştırmalar*

dergisinde 2005 yılında Ahmet Faruk Güney tarafından “Gaza Devrinde Kur’ân’ı yorumlamak: Fetih öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Eserleri” adlı makalenin ekinde tefsir bölümü matbu hale getirilmişti.²⁹ Makalede Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha kullanılmıştır. Yani bu, bir tahkik değil, sadece ilgili bölümün tek bir nüshadan hareketle oluşturulmasıydı. Biz ise bu makalede Hüsrev Paşa 482 numaralı yazma dışındaki diğer beş nüshayı da dikkate alarak ilgili kısmı tahkik edeceğiz.

Üzerinde çalıştığımız Mehmet Şah Fenârî’nin “*Enmûzecu’l-‘ulûm*”unun müellif nüshası elimizde mevcut olmadığından dolayı tefsir bölümünü tespit ettiğimiz altı nüshadan hareketle inşa etmeye çalıştık. Bu yazmalar ve rumuzları şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı yazma. Rumuzu (İ).
2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2782 numaralı yazma. Rumuzu (ب).
3. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 numaralı nüsha. Rumuzu (ج).
4. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2783 numaralı nüsha. Rumuzu (د).
5. Süleymaniye Kütüphanesi. Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha. Rumuzu (ه).
6. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih bölümü 3677 numaralı yazma. Rumuzu (و).

Bazı farklılıklarla birlikte genel standartlar açısından İSAM tahkik esaslarını uygulayacağız. Tahkikte ana metin olarak Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı nüsha dikkate alınacaktır. Zira bu yazma, hem diğer nüshalara kıyasla daha tam hem de tarihsel olarak müellifin yaşadığı dönemde istinsah edilmesi sebebiyle bir adım öndedir. Bununla birlikte tahkikli metinde de görüleceği gibi bazı yerlerde Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı nüsha dışındaki diğer nüshaları da merkeze almış olacağız.

2.4. Yazılış Nedeni

Hangi amaçla *Enmûzecu’l-‘ulûm*³⁰ yazılabilir sorusuna dair İhsan Fazlıoğlu şunları dile getirir:

“Birincisi, özellikle bir ülkeye dışarıdan gelmiş bir âlimin değişik ilmî sahalarda kamuoyuna döneminin çeşitli ilimlerine ait bazı sorunları ele alıp çözmesi; ikincisi kendi coğrafyasındaki ilmî çevrelerde, çeşitli nedenlerle ilmî yeterliliği sorgulanan bir âlimin bu

²⁹ Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1): 193-244. İlgili kısım 240-244 sayfaları arasındadır.

³⁰ Mevcut veriler ışığında *enmûzecu’l-‘ulûm* ifadesinin ilk defa Burhaneddin ez-Zernûcî (ö. 610/1213) tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Bk. Burhaneddin ez-Zernûcî, *el-Menbecu’l-ma’lûm fî ‘unmûzecu’l-‘ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, nr. 434.

şüpheleri izâle etmek için, ilmî kapasitesini göstermek adına, özellikle muhatap aldığı muhitin uğraştığı çeşitli ilimlere dair bazı konuları ele alıp açıklaması; üçüncüsü, bir âlimin kendince önemli bulduğu bazı ilimlerin içeriklerinden ve çeşitli sorunlarından kamuoyunu haberdar etmek istemesi; dördüncüsü bir âlimin ilim tâliblerini muhtelif ilimlerin tartışmalı, önemli konularına yöneltmesidir.”³¹

Mehmet Şah’ın *Enmûzec*’inin yukarıdaki tasnife göre üçüncü ve dördüncü maddelerin içine girdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte söz konusu çalışmanın Fazlıoğlu’nun da belirttiği üzere “usta işi (bir) derleme”³² olduğu kanaatindeyiz.

Mehmet Şah Fenârî, eserin mukaddimesinde bu çalışmanın varlık sebebi olarak Fahreddin Râzî’nin *Cevâmi’u’l-‘ulûm*’unun eksikliklerini tamamlamayı söyler. Ona göre Râzî’nin ele aldığı altmış ilim eksik ve yetersizdir. Bunu tamamlamak adına da altmış ilme kırk ilim daha ilave eder. Eserinde zikredilen ilimler özellikle bu amaca matuftur. Başka bir ifadeyle Mehmet Şah, kendisinin ilim algısını enmûzec türü bir eser üzerinden ortaya koymakta ve bunu da Fahreddin Râzî’nin eseri ışığında belli bir hiyerarşiye göre sunmaktadır.

2.5.Fahreddin Râzî’nin Cevâmi’u’l-‘ulûm’u ile İlişkisi

Mehmet Şah, mukaddimesinde Fahreddin Râzî’nin Farsça *Cevâmi’u’l-‘ulûm* adlı eseri hakkında Arapça nüshasının olduğuna dair bir duyumu aldığını³³ fakat böyle bir esere ulaşamadığını söylemektedir.³⁴ Dolayısıyla Mehmet Şah, eseri Farsça nüshasından okumuş, kendi eserini ise Arapça yazmıştır. Bu açıdan bakıldığında her iki eser birbiriyle irtibatlı olsa da aralarında bir dil birlikteliği olduğu söylenemez.

Mehmet Şah, biraz önce ifade edildiği üzere mukaddimede Fahreddin Râzî’nin eserini gördüğünde yetersiz olduğunu düşünerek eserini yazmayı hedeflediğini aktarır. Bu manada çalışmanın, bir yazım tarzı olarak şerh olduğu düşünülebilir. Fakat bu, bildiğimiz anlamda şerh değildir. Nitekim içeriğine baktığımızda ortak nokta sadece Fahreddin Râzî’nin eserinin ana

³¹ Dâvud Kayserî’ye ait olan *İthâfu’s-süleymânî fi’l-Abdî’l-Urbân*’nin enmûzec türü bir eser olduğunu söyleyen Fazlıoğlu, bu eseri birinci şıkka sokar. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Naẓariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 27.

³² Bk. Fazlıoğlu, “İthâf’tan Enmûzec’e”, 138.

³³ Çalışmamızda *Hadâiku’l-‘emâr*’ın Arapça tercümesinden istifade ettik. Söz konusu yazma İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar 4269 numarada *Cevâmi’u’l-‘ulûm* adıyla kayıtlıdır. Sonradan ciltleme yapılarak tamir edildiği anlaşılan nüshanın ferağ kaydı yoktur. Kim tarafından tercüme edildiği de belli değildir. Bu tercüme ilk 28 ilmi ihtiva etmektedir. Bu ilimler şunlardır: 1.Kelâm 2. Fıkıh usulü 3. Cedel 4. Hilâfiyyât 5. Mezheb 6. Ferâiz 7. Vesâyâ 8. Tefsir 9. Delâilü’l-i’câz 10. Kıraat 11. Ehadis 12. Esmâü’r-ricâl 13. Tevarih 14. Megâzi 15. Nahiv 16. Tasrif 17. İştikak 18. Emsâl 19. Arûz 20. Kavâfi 21. Bedâiü’ş-şiiir ve’n-nazm 22. Meânî 23. Mantık 24. Tabiiyyât 25.Ta’bir 26. Firâse 27. Tıp 28. Teşrih.

³⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecü’l-‘ulûm*, 3b.

omurgası olan ilimlerle ilgili naklî/aklî şablonunun korunmasıdır. Bunun dışında Mehmet Şah, gerek örnekler gerekse başlıklar üzerinde tasarruflarda bulunmuştur. O, Râzî'nin eserinde zikrettiği bazı ilim adlarını değiştirdiği gibi bazen de kendi oluşturduğu sistematik üzere ilimlerin yerlerini değiştirmiştir. Bu meyanda görüldüğü kadarıyla ya alt başlıklarla mevcut ilimleri genişletmiş ya da yeni ilimler ortaya koymuştur. İlaveten ilimleri ele alışları bakımından Fahreddin Râzî ile Mehmet Şah arasında usûl açısından da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre Râzî, ilimleri ele alırken üçlü bir ayırım yapmıştır:

1. “Açık olan asıllar/meseleler (*el-usûlü'z-ẓâhîre/el-mesâilü'z-ẓâhîra*)” başlığı altında o ilimle ilgili üç asla/konuya işaret etmiştir.

2. “Kapalı asıllar/meseleler (*el-usûlü'l-müşkele/el-mesâilü'l-müşkele*)” başlığında ilimle ilgili üç problem ele alınıp incelenmiştir.

3. “Sınavlar (*imtibâniyyât/el-mesâilu'l-ımtibâniyye*)” adını taşıyan son başlık ise üç soru ve cevaptan oluşmaktadır. Dolayısıyla her bir ilimde toplam dokuz mesele incelenmiştir. Bunun dışında Râzî'nin bazı ilimlerde bu ayrımlara gitmeyip sadece dokuz aslı ele aldığı da görülür.³⁵

Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*'un mukaddimesinde naklî ve aklî ilimlerden yüz tanesini eserinde topladığını söyler.³⁶ Genel başlık olarak bu ilimler; naklî, alet ve aklî ilimler olarak sınıflandırılabilir. Bunlar arasında naklî ilimler sadece dînî ilimlere hasredilmiş bir yapıda değildir. Tarihle bağlantılı ilimler de naklî ilimler başlığı altındadır. Bu grubun ardından alet ilimleri kapsamında sayılabilecek dil ve mantık ilimleri incelenmiştir. Felsefî ilimler ise teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) olmak üzere iki başlığa ayrılabilir. Nazarî ilimlerde Râzî'nin fizik, matematik ve metafizik şeklindeki sunumunun aksine Mehmet Şah metafizik, fizik ve matematik şeklinde bir tasnife gitmiştir. Matematik ilimler başlığı altında astronomi, müzik, geometri ve sayılara ait ilimler sunulmuştur. Devamında astroloji ve bîatî ilimler diye iki kısma ayrılabilir ilimler ele alınarak nazarî ilimler sonlandırılmıştır.³⁷ Son olarak pratik ilimler tanıtılmaya ve örneklendirilmeye çalışılmıştır.

2.6. İlimlerin Ele Alınışı

Mehmet Şah Fenârî, ilimleri iki şekilde incelemektedir. İlkinde o ilmin bir “asl”ı incelenmekte, sonra da o ilimle ilgili bir problem (*müşkele*) ve çözümü (*hall*) ele alınmaktadır. Müellif bu usulle otuz sekiz ilmi tanıtmaktadır. Bu ilimler özellikle dînî ilimler ve dil ilimlerinden

³⁵ Örnek için bkz. Fahreddin Râzî, *Cevâmi'u'l-'ulûm*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 4269, 13a-18a (Hilâfiyyât ilmi). Ayrıca Emsal ilminde sadece dokuz darb-ı mesel aktarılmakla yetinilmiştir. Bk. Râzî, *Cevâmi'u'l-'ulûm*, 46b.

³⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 3b.

³⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 93a-157a.

oluşmaktadır. İncelediğimiz tefsir ilmi de bu tarzdadır. İkincisinde ise üç asıl incelenerek konular aktarılmakla yetinilmekte, herhangi bir soruna cevap üretilmemektedir.³⁸ Kalan altmış iki ilim bu tarzda sunulmuştur. İlimlere dair verilen bilgiler eserin adında da vurgulandığı gibi örnekler üzerinden işlenmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında Mehmet Şah'ın neden böyle bir yola gittiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bu, Mehmet Şah'ın kendi dönemiyle irtibatlıdır. Bilindiği üzere Osmanlı coğrafyası, mekân olarak kendinden önceki İslâm düşünce birikiminin sonucu oluşmuş hazır bir yapı değildir.³⁹ Bu durum ikili bir alanı önümüze sermektedir. Bunların ilki, farklı kültür havzalarında üretilen bilginin, bilgi noktasında “bâkir” Osmanlı coğrafyasına taşınmasıdır. Bu, Osmanlı ulemasını herhangi bir kültürel havzanın uzantısı ve devam ettiricisi olmaktan uzak tutup belli bir düşünce ekolünün devamını sağlamaktan alıkoymakta, buna karşın farklı düşünce havzalarının kendini ifade edebildiği ve gelişip serpildiği bir zeminin fertleri haline getirmektedir. Bu manada Osmanlı ulemasının çok boyutlu bir “âlim” tipini oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak burada başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu da mevcut ilmî birikimin “toplayıcı” tarzda mı okunduğu, yoksa “sistemleştirme”ye mi tabi tutulduğu meselesidir. Bu bağlamda özellikle Osmanlı kuruluş dönemindeki ulemanın “sistem”ci bir yapıyı bünyesinde taşıdığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce bunun en net göstergesi, çalışmaların büyük oranda “mesâil” merkezli olmasıdır.

3. “Enmûzecü'l-ulûm”da Tefsir İlmi'nin Tanıtımı

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tefsir ilmi bir asıl ile bir problem ve çözümünden oluşmaktadır. Mehmet Şah asıl başlığı altında Bakara suresinin 30. âyetini incelemektedir. Problem ise Bakara suresinin 260. âyetinden hareketle oluşturulmuştur. Buna göre âyette Hz. İbrahim, Cenab-ı Allah'a ölüleri nasıl dirilttiğini sorar. Böyle bir istekte bulunmasını da imanının olmamasıyla değil, kalbinin mutmain olması isteğiyle açıklar. Mehmet Şah, bu âyette aktarılan durumdan hareketle Hanefilerin imanın artıp eksilmemesini nasıl ifade edebileceklerini cevaplamaya çalışır.

3.1. Bakara Sûresi 30. Âyet

Söz konusu âyet-i kerîme ve meâli şu şekildedir:

³⁸ Mehmet Şah, *Enmûzecü'l-ulûm*, 3b.

³⁹ Benzer değerlendirme için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 14/1 (2003): 7; Kemal Faruk Molla, “Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecü'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005): 245-246.

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

Hani Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökmecece birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.

Mehmet Şah, eserinin bu kısmında tespit edebildiğimiz şu konuları ele alır: “إِذْ” (iz) ifadesinin irabı, “مَلَائِكَةٌ” (melâike) kelimesinin kökü, “جَعَلَ” (ce’ale) fiilinin mefulü, insanın kimin halifesi olduğu meselesi, “خَلِيفَةٌ” (halîfe) kelimesinin tekil gelmesinin nedeni, hilâfetin yeryüzüyle sınırlı olması, meleklerin halifeyle ilgili bir takım haberleri bildirmesinin faydası, meleklerin insanın halifeliğine itiraz etme sebebi, meleklerin insanın ifsâd etme ve kan dökme gibi özelliklerini nereden bildikleri, meleklerin insandaki âklî/nutkî kuvvet’i bilememeleri “وَنَحْنُ نُسَبِّحُ” (ve nahnu nüsebbihû) ifadesindeki vav harfî, “بِحَمْدِكَ” (bihamdike) ifadesi, “bilmediklerinizi bilirim” ifadesinin müphem bırakılması konularıdır. Şimdi bu konular ele alınacaktır.

Tefsire âyetin ilk kelimesi “إِذْ” ifadesiyle başlayan Mehmet Şah, bu ifadenin gizli bir “اذكر” (uzkur) fiiliyle mensub olduğunu aktarır. Bunu da iki karineyle ilişkilendirir. İlki başka bir âmilin bulunmamasıdır. İkincisi ise bu şekildeki kullanımın çokça olmasıdır. Diğer bir görüşe göre “إِذْ” ifadesinin mensup olması gizli (muzmar) “قَالُوا” (kâlî) fiiliyle irtibatlandırılır. Devamında da sonra gelen cümlenin öncesindeki bu fiile matuf olduğu söylenmiştir.⁴⁰

Mehmet Şah, “إِذْ” ifadesinin muhtemel irabıyla ilgili görüşleri de aktarır. Buna göre “بَعْدَ إِذْ” (...Allah bizi ondan kurtardıktan sonra...) mealindeki el-Ârâf, 7/89 ayetinde olduğu gibi “إِذْ” ifadesinin izafet yapılarak mecrur olması caizdir. Ya da “أَتَذَكَّرُ إِذْ مِنْ يَأْتَانَا نَكْرَمَهُ” (etezkeürü iz men ye’tinâ nükrimhu/Bize gelen kimseye ikramda bulunacağımızı zikreder misin?) örneğinde olduğu gibi mefulün bih olarak mensup da olabilir. Ancak “إِذْ” ifadesi zarfın genellikle fail olmaması sebebiyle merfu olamaz.

O, bazı dilcilerin cümlede aşikâr olmaması nedeniyle meful yapmaktan da kaçındıklarını söyler. Bunun istişhadi olarak da “أَشْكُرُ النِّعْمَةَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَادَّكَّرُ” (üşkeürü’n-ni’mete fi halki’s-

⁴⁰ Mehmet Şah, *Enmüzeccü’l-’ulûm*, 5b.

semâvâti ve'l-arzı ve'z-zikir/göklere ve yeri yaratmadaki nimetine şükret ve hatırla) cümlesini zikrederler. Zira “اذکر”de kullanılan emir kipi kendisinden önce altı çizili cümleye matuftur.⁴¹

“مَلَائِكَة” kelimesinin kökünün ne olduğuna değinen Mehmet Şah, öncelikle Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından bu ifadenin köküyle ilgili “شَمَائِل” (*sem'el*) örneğindeki gibi “مَلَائِكَة” (*mel'ek*) olduğunu, çoğulunun ise “شَمَائِل” (*semâil*) gibi “مَلَائِكَة” şeklinde geldiğini aktarır.⁴² Mehmet Şah, Zemahşerî'den farklı olarak hemzenin zaid olduğu, kökünün kuvvet ve şiddet anlamında “مَلِك”ten (*milke*) türediği kanaatindedir. O, ayrıca iki görüşü “كَلِمَة” formuyla aktarır. Buna göre ilk görüş kökünün risalet anlamında “أَلْوَكَة” (*elûke*) masdarından türemesidir. Buna göre mim zâid olup kökteki ilk harf ile ikinci harf kalb edilmiştir. Aslı “مَأَلِك” (*me'lek*) olup ya risalet yeri demektir ya da meful anlamında masdardır. Diğer görüş ise kalb (döndürme) olmaksızın aslının “لَاكَة” (*lake*) olmasıdır. Mehmet Şah bu görüşün meşhur olmadığını söyler.⁴³

O, “مَلَائِكَة” kelimesinin sonundaki kapalı “ta”nın gelmesinin Zemahşerî tarafından *Keşşâf* ve *Mufaşşal*'da farklı değerlendirildiğini söyler. Buna göre “مَلَائِكَة” kelimesinin sonundaki kapalı “ta”, *Keşşâf*'ta müennesliği tekid etmek içindir.⁴⁴ *el-Mufaşşal*'da ise “مَلَائِكَة” ifadesindeki kapalı “ta”, müennesliği değil çoğul anlamını tekid etmek⁴⁵ maksadıyla getirildiği iddiasındadır.⁴⁶

Âyetteki “جعل” fiili, Mehmet Şah'a göre mübtedâ ve haberden oluşan iki meful alan fiillerdendir. Buna göre iki meful “فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ifadesidir ki anlamı, “yeryüzünde bir halife” demektir.⁴⁷

İnsanın kimin halifesi olduğu hususunda Mehmet Şah, iki görüş aktarır. İlki meleklerden yani yeryüzündeki meleklerin arkasından gelen halife demektir. Burada kast edilenin bütün melekler olduğu görüşüne karşı Mehmet Şah kendisi de dâhil bir grubun şöyle dediklerini söyler:

⁴¹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴² Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâiki'ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998), 1: 251.

⁴³ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 251.

⁴⁵ Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, nşr. Jens Peter Broch (Oslo: y.y., 1859), 83.

⁴⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

Bir kişi “Benû Temim kabilesi misafiri ağırlar, ailesini korur”, cümlesini söylediğinde hitap hepsini değil sadece o kabileden bunu yapanları içine alır. Nitekim meleklerin bir kısmı, diğerlerine nazarla yeryüzünün sakinleri konumundadırlar. Dolayısıyla bütün melekler değil de yeryüzündeki meleklerin halifesi anlamı daha doğrudur. Mehmet Şah’ın bu görüşü savunmak adına diğer bir delili meleklerin, insanın halife olmasıyla ilgili söyledikleri “*orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” ifadelerinin Hz. Âdem’in nesliyle ilgili olmasıdır.⁴⁸

İkinci görüş ise benden bir halifenin yani Allah’ın halifesinin kast edilmesidir. Çünkü Hz. Âdem, Allah’ın yeryüzündeki halifesi idi. Tüm nebiler de böyledir. Nitekim Allah Teâlâ Sad suresinde şöyle buyurmuştur: “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık...*” (Sâd 38/26).⁴⁹

Mehmet Şah, “halife” kelimesinin tekil gelmesinin iki nedeni olduğunu aktarır. İlki bununla Hz. Âdem’in kendisinin kast edilmesidir. Anlamı ise yeryüzünde onunla birlikte zürriyetinden halifeler kılmasıdır. Ayette halifenin kaynağı konumundaki Hz. Âdem zikredilerek ondan türeyen zürriyetinin zikredilmesinden kaçınılmıştır. Böylece sanki “*bir halife ve onun zürriyetinden de halifeler*” demek istenilmiştir. Diğer bir istişhad, “*halifelik Kureyş’tendir*”⁵⁰ sözüdür. Aslına bakıldığında Kureyş her ne kadar kabilenin ismi olsa da bununla Kureyşli ve Kureyş soyundan gelen onun evlatları kast edilir.

Halifenin tekil gelmesinin ikinci nedeni lafzın tekil olmakla birlikte mananın çoğul olması anlamında halifelerin hepsinin kast edilmesidir. Yani sizden halife olan kimseler ya da sizlere halifelik yapan halifeler demektir.⁵¹

Mehmet Şah’ın mesele edindiği diğer bir konu âyetteki hilafetin yeryüzüyle sınırlı olup olmadığıdır. Bu meyanda insan-ı kâmil’in halifeliği yeryüzünün sınırlarını aşamaz mı? sorusuna cevap olarak âyetteki “*yeryüzünde*” ifadesinin “*halife*” ile ilişkili olmadığını söyler. Zira bunlar birbiriyle irtibatı olmayan iki mefuldürler. Ayrıca yeryüzüyle sınırlı olsaydı âyet “*خليفة في الأرض*” şeklinde olmalıydı. Yani “*halife*” sözcüğünün öne geçmesi gerekirdi. Hâlbuki âyet bu şekilde değildir. Dolayısıyla halifelik ona göre mekânla sınırlı değildir.

Mehmet Şah, soru cevap üzerinden konuyu genişletir. Şöyle ki Sâd suresinde geçen ayette önce halife sonra yeryüzü ifadesinin gelmesini nasıl değerlendirirsiniz denilirse buna şöyle verir: “*جعل*” fiili üç mefulle müteaddi olabildiği gibi tek mefulle de müteaddi olabilir. Bu müsellemler/karşı çıkılamaz kabul edilirse ayetteki “*في الأرض*” ifadesinin, halifenin sıfatı olup zarf-ı müstekarr olduğu

⁴⁸ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b.

⁴⁹ Bk. Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b-6a.

⁵⁰ Tirmizi, “Fiten”, 46, 49.

⁵¹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b-6a.

anlaşılır. Bu anlamda ifade halifeyle irtibatlı zarf-ı lağv değildir. Buradaki tahsis ispat anlamındadır yoksa hasr anlamında varlığının tahsise bağımlı olduğu şeklinde değildir. Yani yeryüzüne bağımlı olma anlamında değildir. Ona göre bu söylem, insanın Allah'ın halifesi olması şeklindeki yorumla daha uyumludur. Zira bu yorum, insanın meleklerin yerine halife olmasıyla uyumlu olmaz.⁵² Dolayısıyla bu yorumdan hareketle onun halifeliği Allah'ın halifesi olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Mehmet Şah, konuyu soru-cevap formuyla sunmaya devam eder. Buna göre meleklerin halifeyle ilgili bir takım haberleri bildirmesinin faidesi nedir denilirse bunun cevabını O, "kıl" formuyla *Keşşâf*'tan aktarır. Zemahşeri'ye göre Allah, meleklerle hitaben "ben bilmediklerinizi bilirim" buyruğuyla cevap vermiştir.⁵³ Böylece melekler, insanın halifeliği tahakkuk ettiğinde ortaya çıkacak şüpheden melekleri korumak için hilafetten önce onun halifeliği konusundaki hikmeti bilsinler demektir. Diğer bir görüşe göre; Allah Teâlâ geniş ilmi ve eşsiz bilgisiyile (hikmet-i balığa) istişareden müstağni olsa da bu, kullarına yaptıkları işlere girişmeden evvel meşverette bulunmayı ve içlerinde güvenilir ve sevgisinde samimi olan kimselere işlerini arz etmeyi öğretmek içindir.⁵⁴

Melekler " *Biş seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökmecek birini mi yaratacaksın?* " dediler." (el-Bakara, 2/30) âyetindeki sözleriyle niçin itiraz ettiler ve bunu nereden bildiler? denilirse Mehmet Şah'a göre bu itirazın sebebi, meleklerin şaşkınlıkları ve kendileri her türlü tesbih ve tenzihi yapıp ifsad etme ve kan dökme gibi yanlışları bulunmamasına hatta bunun dışındaki şeylere kadir olmalarına rağmen onların yerine halife olarak Hz. Âdem'i seçmesindeki hikmeti öğrenmek istemeleridir.⁵⁵

O, meleklerin ifsad etme ve kan dökme gibi hususları nereden bildikleri konusunu ele alarak dört görüş aktarır. Bu görüşler şunlardır:

1. Allah Teâlânın haber vermesiyle bildiler. Nitekim Süddî, konuyla ilgili şöyle der: Allah Teâlâ bunu onlara söylediğinde onlar (melekler): "ondan sadır olan şey nedir?" dediler. Allah Teâlâ bunun üzerine şöyle buyurdu: yeryüzünü ifsad edecek, birbirine hased edecek ve birbirini öldürecek nesilleri olacak. Bunun üzerine melekler söyledikleri şeyi söylediler.

2. Levh-i mahfûz'dan öğrendiler.

3. Daha önce yaptıkları eylemleri sonrakilere kıyasladılar. Şöyle ki onlar yeryüzünde kaldılar. Müfessirlerin dediği üzere melekler yeryüzüne gelmeden önce cinler orayı ifsad ettiler.

⁵² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

⁵³ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 252.

⁵⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

⁵⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

Şöyle ki Allah; gökleri, yeri, melekleri ve cinleri yarattı. Melekleri gökte; cinleri de yerde iskân etti. Bunlar uzun bir süre ibadet ettiler. Sonra aralarında hased ve bozgunculuk çıktı. İfsad edip birbirlerini öldürdüler. Allah da meleklerden bir orduyu onlara gönderdi. Onlar da onları oradan attılar. Böylece onların yerlerine oturdular.⁵⁶ Başka bir ifadeyle melekler, hem kötülüğü engelleyebilme hem de mükemmellikleri sebebiyle insanların kendileri yerine nasıl halife olabileceklerini düşündüler.

4. İnsanlarda yeryüzünü ifsad etme gibi şehvî; kan dökme gibi gazabî kuvvetlerin olduğunu biliyorlardı.

Ancak Mehmet Şah bu son madde merkezinde meleklerin insandaki akli kuvvetin varlığını dikkate almadıklarını belirterek meseleyi doğru kavrayamadıklarını vurgular. Nitekim “bilmediklerinizi bilirim” şeklinde ifade edildiği üzere Allah da onları bu konuda uyarmıştır.⁵⁷

Mehmet Şah, Allah Teâlâ'nın insana üç kuvvet verdiğini aktarır: İlki hakikatleri idrak etme, sonuçları görme, zararlı ile faydalıyı ayırt etme gücü olan nutkî/aklî kuvvettir. Bu, nefs-i mutmainne ve melekiyye diye de ifade edilir. İkincisi faydalara yönelme, yeme-içme ve benzeri lezzetleri arzu etme gücüdür ki buna kuvve-i şehviyye/behîmiyye ve nefs-i emmâre denilir. Üçüncüsü korkulara saldırma, üstün olma ve kibirlenme arzusudur ki gazabiyye/seb'îyye (yırtıcılık) kuvvettir. Buna nefsü'l-levvâme de denilir. Birinci gücün itidal üzere olmasından hikmet; ikincisinden iffet; üçüncüsünden şecaat (cesaret) ortaya çıkar. Bütün faziletlerin kaynağı bu üç fazilettir. Bunun dışındaki şeyler ya bunun alt kısımlarıdır. Ya da birden fazla gücün bir araya gelmesiyle (mürekkebât) oluşur. İfrat ve tefrit noktasında bunları kuşatan şeyler ise faziletin zıddı olan rezillik/erdemsizliktir.

Hikmet; insanın gücü ölçüsünde hakikatleri olduğu hal üzere bilmesidir. Bu, faydalı ilim demektir. Bunu Ebû Hanife (ö. 150/767) “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir”⁵⁸ ifadesiyle açıklamıştır. Yine “kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir” (el-Bakara 2/269) ayetiyle de buna işaret edilir. Hikmet'in ifratı müteşabihler gibi gereksiz alanda ve muhalefetü's-şerâ'î gibi gereksiz yönde fikir istimalidir. Bunun adı da cerbezedir/laf cambazlığı ile üste çıkmaktır. Mehmet Şah, konuyu “fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırız” sözüyle sona

56 Bk. Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *Fütûhü'l-ğayb fi'l-keşf 'an İbnî'r-nyb*, nşr. İyad Ahmed el-Gave-Cemil Beni Ata (Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye l'l-Kur'ânî'l-Kerim, 2013/1434), 2: 427-428. Taberî, bu görüşü İbn Abbas'tan nakleder. Bk. Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîl-i âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhiin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1: 478.

57 Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a-6b.

58 Bk. Alâaddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1:11.

erdirmektedir. Bu kuvvetin tefriti ise gabave'dir ki fikrî gücün iptal edilmesi ve faydalı ilimleri elde etmeyi durdurmaz.⁵⁹

Şecaat (yiğitlik), yırtıcılığın düşünme gücüne boyun eğmesidir. Böylece dehşet verici olaylarda bocalama olmaksızın belli bir düşünceyle işe atılmış olur. Bunun sonucunda da eylemi güzel; sabrı da övülen bir sabır olacaktır. Bunun ifratı tehevür'dür. Bu da düşünmeksizin hiddetle bir işe saldırmaktır. Yani gerekli olmayan şeye atılmaktır. Tefriti ise cübn'dür. Yani gerekli olmayan şeyden korkmaktır.

İffet (cömertlik), şehvetin akla boyun eğmesidir. Hevâ'nın ve lezzetlerin peşinden gitmekten kurtulmak için kişinin tasarruflarında akla göre hareket etmesidir. Bunun ifratı helâ'a veya fücûr (açgözlülük) dediğimiz gereğinden fazla lezzetlere eğilmektir. Tefriti ise hamûd denilen gevşektir. Aklın ve şeriatın izin verdiği ölçüde lezzet talebinden vaz geçmektir. Bu yaratılıştan kaynaklı bir şey değildir.

Bu duyguların orta konumları fazilettir. Uçlar ise rezilliktir. Bu üç fazileti bir araya topladığında eşsiz bir hal olan adâlet elde edilir.⁶⁰ Bunu aşağıdaki şekilde tablolayabiliriz.

Şekil 1: İnsandaki Kuvvetler

ADALET					
Nutkî/Aklî kuvvet Nefs-i Mutmainne/ Melekiyye		Behîmî/Şehvî kuvvet Nefs-i Emmâre		Gazabî/Seb'î Kuvvet Nefs-i Levvâme	
HİKMET		İFFET		ŞECAAT	
Cerbeze	Gabâve	Hela'â/Fücûr	Hamûd	Tehevür	Cübn

Mehmet Şah, konuyu açıklama babında orta konumda yani vasat olmaya dair iki delil (şevahid) sunar. İlki Kur'ân'daki "böylece sizi orta bir ümmet yaptık..." (el-Bakara 2/143) âyetidir. Diğeri hadis-i şerifteki peygamberimizin "işlerin en hayırlısı orta olamdır."⁶¹ buyruğudur.

Şehvi nefisteki hikmet, kendisiyle layık olduğu kemalâta ulaşabilmesi için nefis-i natıkadan mürekkebe olan bedeninin bekasıdır. Maksudı da buna yönelmektir. Yırtıcılıktaki hikmet ise şehviliği kırmak, üstesinden gelmek ve kendisini istila etmesi durumunda ortaya çıkacak fesadı yok etmektir.

⁵⁹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6b.

⁶⁰ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *Şu'abü'l-İmân*, nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5: 261.

Şehvî ve yırtıcı fiillerde orta konumda olmak şart koşulmuştur ki nefs-i natıka bu iki nefiste hevasına kulluk yapmasın, kemaline ulaşmasını engellemesin, maksadından da onu alıkoymasın.

Mehmet Şah, konuyu bir darb-ı meselle açıklamaya çalışır. Buna göre bir süvari, atının terkesine av için yırtıcı bir hayvanı aldığı anda yırtıcı hayvan ve at süvariye boyun eğerse ve gerektiği şekilde eylemde bulunursa süvari ava; yırtıcı yemeğe; at da yeme ulaşır. Böylece hepsi maksadına ulaşmış olur. Aksi durumda ise hepsi helak olur.

Mehmet Şah, insanın bu güçleri anlaşıldığında meleklerin, âdemoğlunun fesadını bilse de zikredilen adaletle elde edilen kemalden gafil olduklarını söyler. Bundan dolayı da âdemoğlunun meleklerle nazaran halifelğe daha fazla hak sahibi olduklarını fark edememişlerdir. Zira sebeplerin oluşturulmasıyla hazır olma melik ve vehhâb olanın lütfuna nispet edilmiştir. Bundan dolayı da Allah Teâlâ “ben bilmediğiniz şeyleri biliyorum.” buyurmuştur. Sonra da “Âdem’e isimlerin tamamını öğretti” (el-Bakara 2/31) ayetiyle/ifadesiyle halifesine bunu öğretmiştir. Ki melekler kendilerinde böyle bir ilmin olmadığını söylemişlerdir.⁶²

Mehmet Şah, “وَنَحْنُ نُسَبِّحُ” ifadesindeki vav’ın, hal konumunda olduğunu söyler. Görüşüne istişhad olarak da *Keşşâf*’ta da zikredilen “ben ihsana daha fazla layık iken sen falancaya ihsanda mı bulunuyorsun”⁶³ cümlesini getirir.⁶⁴

“بِحَمْدِكَ” ifadesi de hal konumundadır. Yani hamd ederek ve hamdini kuşanarak sana hamd ediyoruz. Bu, sen muvaffak kılmakla ve lütfunla bize nimet vermiş olmasaydın sana ibadet etmemiz mümkün olmazdı, demektir.⁶⁵

“إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ” ifadesiyle Allah Teâlâ halife kılmadaki maslahatları müphem bırakmıştır. Zira bu ayeti kerimeden sonra faidelerin kaynağını gösteren bazı hikmetleri ve maslahatları meleklerle beyan etmiştir.⁶⁶ Bu da öyle anlaşılıyor ki söz konusu âyetin devamındaki 31-33. âyetlerindeki bilgilerdir.

3.2. Bir Problem: Hanefilere Göre İmanın Artıp Eksilmemesinin Âyet(ler)le Uyumu

Tefsir bölümünün bu kısmında Mehmet Şah, Hanefilere göre imanın artıp eksilmeyeceği görüşünü âyetlerle nasıl uyumlu hale getirilebileceği üzerinden inceler. Mehmet Şah’ın konu edindiği soru (işkâl) şudur: Hz. İbrahim ölülerin diriltilmesi hakkında Allah Teâlâ’ya soru

⁶² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6b-7a.

⁶³ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 252.

⁶⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

⁶⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

⁶⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

sorduğunda ona ‘inanmadın mı?’ dedi. O da inandığını fakat kalbinin mutmain olması için (el-Bakara 2/260) böyle bir soru sorduğunu aktardı. Bu durumda Hanefî mezhebine göre imanın artmayıp eksilmeyeceği anlayışı âyetle nasıl uyumlu olur?⁶⁷

Cevap (Hall)

Mehmet Şah, konuyu *Keşşâf*'ta sunulan görüş üzerinden cevaplandırır. Buna göre *Keşşâf*'ta Hz. İbrahim'in böyle bir istekte bulunmasının sebebi, delillerin çoğaltılmasına yönelik bir taleptir. Böylece zarûrî ilim, istidlâlî ilme eklenmiş olur. Zira istidlâlî bilgide zarûrî bilgide olmayan şüphe mevcuttur.⁶⁸

Mehmet Şah, *Keşşâf*'ın bu argümanına karşı bir takım itirazların olduğunu söyler. Bu itirazlar şunlardır:

1. Akide artmayacaksa delillerin sunulmasının manası nedir?

2. Beş duyuyla elde edilen hissi bilgilerin eklenmesi ilmi arttırmak için ilim yollarının arttırılmasıdır.

3. Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi doğru istidlali bilgi şüphe duymayı içermez.

Mehmet Şah'ın ilk argümana karşı cevabı, Zemahşeri'nin söylediği delillerin çoğaltılması şeklindeki cevapla aynıdır. Mehmet Şah, ayrıca delili değil de delile giden cihetleri çoğaltmak şeklinde bir görüşün de (*kîle*) söylendiğini aktarır. Bu görüş, talep edilen şeyin delil olmaması sebebiyle reddedilmiştir. Çünkü delil elde edildikten sonra delile giden cihetleri çoğaltma abes bir iş olur. Mehmet Şah, bu görüşe birinci delil dışındaki diğer delillerin hedefinin mutlak olarak delili elde etmek değil, bilakis diğer cihetlerin ispat edilmesi amacına matuf olduğu şeklinde cevap verildiğini söyler.

Mehmet Şah'a göre doğrusu şudur ki diğer delillerden hedeflenen şey, delili değil, delilden hedeflenen (matlubu) elde etmektir. Bu ise delilin kendisinde olmayıp takdirindedir. Söz konusu durum, ilk delilde elde edilmeyen şey olup ya zafiyetin ortaya çıkmasıyla ya da bazı zihinlerde tam oturmamasıyla irtibatlıdır.

İkinciye cevap ise şudur: hissî, zarûrî bilginin eklenmesinin faydası vehimle muarazada bulunanın ortadan kaldırılması ve aklın gerektirdiği şeyin kabul edilmesidir. Bu da bilindiği üzere makuller için verilen darb-ı mesellerdeki hikmettir. Bundan anlaşılır ki imandaki ziyadeliğe işaret eden naslar, hanefilere göre hususa haml edilmektedir. Yoksa vehmedildiği gibi imanın unsurlarının (fer⁶) artmasına işaret etmez.

⁶⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

⁶⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 493.

Mehmet Şah; Hz. İbrahim için söz konusu olan kalbin mutmain olması ile Mâide suresinde havarilerin söylediği “*kalplerimiz mutmain olsun*” (el-Mâide 5/113) sözleri aynı şeye tekabül eder mi? diye birisi sorarsa buna şöyle cevap vereceğini aktarır.

Aynısı değildir. Mehmet Şah *Keşşâf*'ta onların “...Rabbın bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” sözlerindeki tereddütlerine uygun olarak Hz. İsa'nın “...eğer iman ediyorsanız...” sözü gelmiştir.⁶⁹ Mehmet Şah, bu ifadenin *Keşşâf* sahibi tarafından Allah'ın istitaatı olmakla birlikte onun istitaatı hususunda havarilerin bilgilerinin olmadığına dair en büyük delil olarak sunulduğunu nakleder.⁷⁰

Mehmet Şah, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) ‘*Aynü'l-me'ânî*’ adlı tefsirinde⁷¹ bu sözü Hz. İsa'nın oğluna nispet ederek işin başında onların şüphe içinde olduğunu nakleder.⁷² Ancak Mehmet Şah'a göre bu görüşte birkaç husus vardır. Şöyle ki kelimeler kitaplarında yazılı olan mutezilenin iddiasının aksine istitaatın fülle beraber olduğudur. Bu, “...onlar işitmeye tahammül edemezlerdi...” (Hûd 11/20) âyetinde kullanılan istitaat fiili gibi olup bu ayetten kast edilen şey “işitmezlerdi” demektir. Yani eylemle istitaat aynı anda ortaya çıkar. Manası da “rabbın bunu yapabilir mi?” değil “yapar mı?” demektir. *Aynü'l-Meânî*'de bu görüş Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmiştir. Bu duruma göre onlar Allah'ın gökten sofrayı indirebilmesine değil, indirip indirmeyeceği noktasında tereddüt ettiler. Yani istitaatı değil vukuu onları tereddüte sevk etti. Bu, söz konusu ayeti kerimeden önce onlar hakkında ayette zikredilen “...inandık. Bizim Müslümanlar olduğumuza şahit ol.” (el-Mâide 5/111) âyetinden hareketle onların Müslüman olmalarından dolaydır. Yine Âl-i İmrân suresi 52. âyetinde Allah havariler hakkında şöyle buyurmuştur: “*Havariler dediler ki Biz Allah'ın yardımcılarıyız...*” yani dininin yardımcılarıyız.

Hz. İsa'nın “...eğer iman ediyorsanız...” (el-Mâide 5/112) sözü, istekte bulunma ve tahakküm etme olmaksızın imanlarının gerektirdiği şey noktasında onları ilzam etmek için söylenmiştir. Bu söz, cömert olduğunu bildiğiniz kişiye “şayet cömertsen” demek gibidir. Bu ifade ayette bedel konumundadır. Yoksa *Keşşâf*'ta denildiği gibi şüphe üzere olmaları değildir.⁷³

Mehmet Şah, havarilerin “kalplerimiz mutmain olsun” ifadesinin iki muhatabı olabileceğini söyler. ‘*Aynü'l-me'ânî*’de aktarılan birinci görüşe göre havariler yakîni bilgimiz artsın ve biz senin özel topluluğun olmakla birlikte Allah katındaki konumumuzu “bilelim”, demek

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 313-314.

⁷⁰ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 7b.

⁷¹ Söz konusu tefsir yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye bölümü 108 numarada **bir** nüshası bulunmaktadır. Eserin genel özelliği için bk. Tayyar Altıkulaç, “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 268.

⁷² Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, ‘*Aynü'l-me'ânî fî tefsiri's-seb'i'l-mes'ânî*’, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 108, 88b.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 314.

istemişlerdir.⁷⁴ Bu görüşe göre muhatap Allah'tır. İkincisine göre ise sanki âyette kast edilen Hz. İsa'dır. Havarilerin Hz. İsa'ya hitaben âyetteki gökyüzünden kendilerine yemek indirmesi şeklindeki istekleri, istedikleri şeye Hz. İsa'nın aracı olup icabet etmesiydi. Bundan dolayı da Hz. İsa, sözüme "inanıyorsunuz" demiştir. Hz. İsa'nın sözünün gerçekleşmesiyle "kalplerimiz mutmain olsun" ve bu olayda da "bizi doğruladığını bilelim" (el-Mâide 5/113) ifadeleri buna işaret eder.

Mehmet Şah, *Keşşaf*'ta havarilerin imanlarının bir iddia olduğu görüşünü aktarır. Ancak O'na göre Hz. İsa'nın "...eğer iman ediyorsanız..." sözünün Zemahşeri'nin iddia ettiği gibi iman iddiasında doğrulardan iseniz şeklindeki anlamı uzak bir görüştür. Zira bir önceki ayette "Allah'a iman ettik" denildikten sonra bir nebinin, ümmeti hakkında tereddüt etmemesi gerekir. Nitekim Allah Teâlâ havariler hakkında "...(havarilerden) iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik..." (es-Saff 61/14) buyurmuştur.

Âyette havarilerin söylediği "Rabbinin gücü yeter mi" (el-Mâide 5/112) ifadesindeki şüphe duymaya gelince bu, onun kudreti noktasında şüphe duyma değildir. Bilakis "yapar mı" şeklinde yorumlanmasını Mehmet Şah, daha evla görür. *Keşşaf* sahibi Zemahşeri'nin bu yorumu seçmesi muhtemelen istitaat fiilden öncedir şeklindeki görüşünden dolayıdır. Hâlbuki bu makamda Mehmet Şah'a göre "yapar mı" şeklindeki tevil, "gücü yeter mi" şeklindeki tefsirden daha kıymetlidir.⁷⁵

4. Değerlendirme

Yukarıda da gördüğümüz üzere Mehmet Şah'ın tefsir bölümü, bir asıl ile bir müşkil'in çözümünden oluşmaktadır. Her iki kısmın birbirinden ayrı işleniş tarzı vardır. Şöyle ki aslın ele alındığı ilk kısım ayetin parça parça tefsir edildiği klasik tarzdadır. İkincisi ise müfessirin düşüncesi ile ayet(ler) arasında uyumsuzluğun (müşkil) varlığını ihsas ettirecek nokta veya noktaların incelenmesidir. Biz de bunu dikkate alarak içeriği iki boyutlu değerlendireceğiz.

Bakara suresi 30. âyetin tefsirinin yapıldığı ilk kısımda Mehmet Şah, tefsirini Zemahşeri'nin *Keşşafı* üzerinden oluşturmaktadır. Bu kısımda *Keşşaf* yer yer kaynak olarak belirtilse de metinde alıntı yapılan kısım bu kadarıyla sınırlı olmayıp tefsirin ana omurgasını oluşturacak seviyededir. Âyetin dilsel bir zemin üzerine oluşturulması da bunun yansımasıdır. Nitekim dille ilgili açıklamalara metinde sıklıkla işaret edilmektedir. Mesela "melâike" kelimesinin köküyle ilgili görüşlerin zikredilmesi gibi iştikak bilgisi verilmesi bunlardan biridir. Yine sarf ilmine dair mel'ek ve melâike gibi kelimelerin müfred ve cemî kullanımı örnek verilebilir. Ayrıca "ي" ifadesinde olduğu gibi birçok yerde kelimenin cümle içindeki konumuna yönelik nahivle ilgili

⁷⁴ Secâvendî, *'Aynü'l-me'ânî*, 88b.

⁷⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 7a-8a.

açıklamalara da değinilmektedir. Ancak bu, *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlerin birebir kabul edildiği anlamında değildir. Aksine genel olarak *Keşşâf* şerh ve haşiyelerinde de gördüğümüz üzere *Keşşâf*'ın bir zemin olarak dikkate alındığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Mehmet Şah'ın Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına değil de Beyzâvî'nin "*Envârü't-tenzîl*" üzerine haşiyesi varsa da bu durum müellifin yaşadığı dönemde *Keşşâf*'ın etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Zemahşerî'nin görüşleri metinde iç tutarlılık açısından da incelenmiştir. Mesela "ملائكة" kelimesinin sonundaki kapalı "ta"nın varlık sebebi *Keşşâf*'ta ve *Mufaşşal*'da farklı bir şekilde yorumlanmasına dikkat çekilmesi bunun bir örneğidir.

Mehmet Şah, meleklerin halifeye nispet edilen özellikleri nereden bildikleri hususunda dört madde sunmaktadır. Bunlardan ilk üçü yani Allah'ın haber vermesi, levh-i mahfuzdan öğrenmeleri ve önceki tecrübeleri kıyaslamaları Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında geçmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte üçüncü maddenin açıklamasında Mehmet Şah, *Keşşâf* haşiyelerinden Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Fütûhu'l-ğayb*'ından istifade etmiştir.⁷⁷ Ancak son madde yani, meleklerin gafil oldukları insandaki aklî kuvvet ise Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inde nakledilmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Beyzâvî'nin *Envâr*'ının da metne etki ettiğini görmekteyiz. Mehmet Şah, Beyzâvî'nin kısaca aktardığı bu kısmı ayrıntılandırmaktadır.

Değerlendireceğimiz diğer bir konu, hikmetin ifratına dair Mehmet Şah'ın söyledikleridir. O, insanın gücü ölçüsünde hakikatleri bilmesi, başka bir ifadeyle faydalı ilmi elde etmek olan hikmet'in ifratına örnek olarak müteşabihleri verir. Buna göre Kur'an'ın müteşabihleriyle uğraşmak hikmetten uzaklaşmanın bir göstergesi kabul edilmektedir. Tefsir eyleminde yoruma dayanak olan şeyin muhkemler olduğu anlaşılır. Bu, akli hikmetli kullanmanın bir göstergesi olarak kabul edilir.

Ayrıca insanın neden halife seçildiğine dair değerlendirmelerde de bulunan Mehmet Şah, insanda bulunan ahlâkî meziyetlere de değinir. Bu kısım, metnin orijinal kısmını oluşturmaktadır. Zira burada nazârî ahlaka dair klasik ilm-i nefis (psikoloji) birikiminden istifade edilmiştir. Ona göre insanın halife olmasının temel sebebi, kendisinde bulunan akli kuvvettir. Bu kuvvet sayesinde insan, halife olabilme imkânına sahip olmuştur. Zira insanı bitki ve hayvan gibi canlılardan ayıran temel özelliğin, insanın akli melekesi olduğu kabul edilmektedir. Mehmet Şah'a göre insanın shevî, gazabî ve akli kuvvetlerini dengeli bir şekilde kullanmasından ortaya çıkan adalet duygusu

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 252.

⁷⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2: 427-428.

⁷⁸ Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, eş-Şâfî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-arabî, ts.), 1: 68-69.

onun halifeliğini sağlayan unsur olarak yorumlanmaktadır. Meleklerin gözden kaçırdıkları hususun da insanda bulunan bu aklî meleke olduğunu söyler. Nitekim âyetin devamında sizin bilmediklerinizi bilirim, buyruğuyla da onların değerlendirmelerinin eksik olduğu teyit edilmektedir.

Tefsir açısından bu değerlendirmeye baktığımızda bunun aklî veya bilimsel tefsir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Zira metnin yorumu, müfessirin dönemindeki bilimsel birikimle bağlantılı oluşturulmuştur. Âyetin indiği dönemde bu şekilde anlaşıldığına yönelik bir veri bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu yorum, rivayetle bağlantılı “tefsir” olmayıp “tevil” başlığı altında değerlendirilebilir. Ancak bu, yorumun yanlış olduğu sonucunu vermez. Zira Mehmet Şah’ın değerlendirmelerini, âyetin yorumuna yönelik bir çaba olarak okumanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Mehmet Şah’ın şüpheden azâde olması noktasında doğru istidlâlî bilgi ile hissî zârûrî bilgiyi eşdeğer gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre diyebiliriz ki O, istidlâlî bilginin şüpheyi barındırmasıyla bağlantılı kesin olmadığı şeklindeki eleştirileri mutlak olarak kabul etmemektedir.

Fahredden Râzî’nin *Cevâmi‘u’l-‘ulûm*’u ile karşılaştırdığımızda bu başlığın usûlü’z-zâhire’ye mi yoksa usûlü’l-müşkile’ye mi karşılık geldiği sorusu sorulabilir. İçeriğe baktığımızda yukarıda da ifade ettiğimiz üzere âyetin tefsir edilmesi merkezinde usûlü’z-zâhire’ye uyulduğu düşünülebilir. Ancak âyetin tefsirinde Mehmet Şah’ın hem farklı görüşleri sunması hem de bu görüşler arasında bir taraf olması usûlü’l-müşkile bağlamında da değerlendirilebilir. Kanaatimizce bu kısım, ikisini de içerecek bir tarzda oluşturulmuştur.

Mehmet Şah’ın Tefsir bölümünün geneline baktığımızda özellikle “فِيَانِ قُلْتُ ... قُلْتُ” (*fe in kulte...kultü*/eğer şöyle sorarsan... şöyle derim) kalıbındaki sorularla konu, çeşitlendirilmekte ve zenginleştirilmektedir.

Tefsir kısmında problem (müskil) olarak ele alınan konu, Mehmet Şah’ın kimliğini ve meselelere bakışını ortaya koyması açısından daha velûd bir muhtevaya sahiptir. Yukarıda Bakara suresi 30. âyetin tefsiriyle ilgili açıklamalardan farklı olarak burada mesele, konunun aslı olmakta; âyetler olumlu veya olumsuz istişhadın bir unsuruna dönüşmektedir. Yani mesele asıl, âyetler tâlî konumdadır. Öncelikle kendisi de hanefî olan Mehmet Şah, hanefilere göre imanın artıp eksilmemesi konusunu mesele edindir. Buna göre Bakara 260. âyette Hz. İbrahim, Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiği sorusunun devamında böyle bir istekte bulunma sebebi olarak kalbinin mutmain olmasını zikretmektedir. Mehmet Şah, bu kısmın tefsirine de Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ıyla başlamaktadır. Ancak bu sefer temel hedef, tefsirde ortak zemin olan dilin incelenmesi değildir. Bilakis O’nun *Keşşâf*’ı incelemesi, Zemahşerî’nin amelî mezhep olarak hanefî olmasıyla irtibatlıdır. Nitekim konuyla ilgili *Keşşâf*’a yönelik eleştirileri bir taraf olarak cevaplamaya çalışmaktadır. Bu manada ilgili ayette imanın artmasına yönelik bir mana olmadığını vurgular. Bilakis söylenen şey

ölülerin diriltilmesiyle ilgili vehim sahiplerinin tereddütlerine cevap vermeyi amaçlayan bir darb-ı meseldir.

Aynı konuyla bağlantılı diğer bir mesele, Nisâ suresi 113. âyetinde ele alınan havarilerin kalplerinin mutmain olmasıyla ilgili istekleridir. O, bu âyette kast edilen kalbin mutmain olması ile Hz. İbrahim'in Bakara suresindeki isteği arasında bir fark olup olmadığını konu edinir. *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlere bu kısımda da değinen Mehmet Şah, Hz. İbrahim ile havarilerin aynı şeyi kast etmediklerini nakleder. Zira havarilerin kalplerinin mutmain olmasını istemeleri imanları noktasındaki tereddütlerinden kaynaklanmaktadır. Onların imanları da bir iddiadan ibarettir. Dolayısıyla âyet Zemahşeri'ye göre imanın artması ve eksilmesiyle ilgili değildir. Mehmet Şah da konuyu imanın artıp eksilmemesiyle irtibatlandırmaz. Ancak Zemahşeri'nin tefsirinde zikrettiği imanlarında tereddütün bulunduğu iddiasını ise Âl-i İmrân (3/52) ve Saff (61/14) surelerindeki ayetler üzerinden olumsuzlar. Nitekim herhangi bir peygamberin, kendisine tabi olan kimselerin iman iddialarından şüpheye düşmesi düşünülemez. Ayeti farklı şekilde yorumlasalar da imanın artıp eksilmesi açısından Mehmet Şah ve Zemahşeri aynı noktada buluşmaktadırlar. Ancak Mehmet Şah'a göre Zemahşeri'nin değerlendirmeleri bu kadarıyla da sınırlı değildir. Zira Zemahşeri, âyetteki "Rabbim bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" ifadesinden hareketle başka bir tartışmanın fitilini ateşlemektedir. Bu ise istitaat ile fiil arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu kelâmî mesele, Mehmet Şah ile Zemahşeri arasındaki hanefilik merkezinde var olan ortak zeminin kaybolmasına sebebiyet vermekte, hatta iki tarafı ehl-i sünnet ile mutezile arasındaki tartışmanın taraflarına dönüştürmektedir. Nitekim bu durum, içerikte de görüldüğü üzere Mehmet Şah'ın konuyu hanefi ve ehl-i sünnet olan Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin *'Aynü'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'î'l-mes'ânî* adlı tefsiri merkezinden incelemeye götürmüştür.

Bu bağlamda Mehmet Şah, konuyu Zemahşeri'nin sunduğu üzere istitaatla yani bir şeyi güç yetirebilmekle bağlantılı bir mesele olmaktan ziyade Secâvendî'nin *'Aynü'l-me'ânî*'sinde ifade ettiği gibi Cenab-ı Allah, böyle bir şeyi yapar mı? şeklinde olayın gerçekleşmesi noktasındaki tereddüte çevirir. Ona göre konu, Allah'ın kudretine yönelik bir tartışma da değildir. Zira Zemahşeri'nin âyet-i kerimeyi istitaat üzerinden yorumlaması lafzî (tefsir) bir okumadır. Doğrusu ise kendisinin de ifade ettiği üzere âyetler bütününe dikkate alarak âyetin mefhumuna (tevîl) odaklanmaktır. Örnekte de görüldüğü üzere Zemahşeri'nin *Keşşâfı* önemli bir kaynak olmakla birlikte Mehmet Şah'ın söylemleri açısından işlevsel faydası miktarınca dikkate alınmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALTIKULAÇ, Tayyar. “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 268-269. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âs-âru'l-muşannifîn*. Trc. Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Trc. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1364/1945, 1366/1947.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. Şu'abü'l-Îmân. Nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- BEYZÂVÎ, Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, eş-Şâfiî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- BİLGE, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.
- BUHÂRÎ, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-islâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Mahmud Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- ÇİÇEK, Mehmet. “Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir”. *Turkish Studies*, 7:4 (2012): 1229-1244. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3851>.
- DELİÇAY, Tahsin. *Mehmed Şah ve te'sisu'l-kavaid harfen bi harfin fi şerhi makasadı esasi's-sarfî*. Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 1998.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İthâftan Enmûze'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik İlimler”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler*.Ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. 131-163. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 1-68.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 14/1 (2003): 1-66.
- GÜNEY, Ahmet Faruk. “Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005): 193-244.
- HIZLI, Mefâil. “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: “Müderrişin Vezâifi””. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 97-134.

FAZLIOĞLU, İhsan. *Osmanlı Bilim Tarihinin İlk Büyük Siması Molla Fenârî*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009.

HÜSAMEDDİN, Hüseyin. “Molla Fenârî”. *Türk Tarib Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928): 148-158.

İBN HACER el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-'umr fi't-târîh*. Nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şüûni'l-İslâmiyye 1389/1969.

KÂTİB ÇELEBİ. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Hacı Selim Ağa, 897: 1b-173b. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Fatih, 3677: 1b-155a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Hüsrev Paşa, 482: 1b-209a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2781: 1b-167a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2782: 1b-196b. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2783: 1b-118a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*. Feyzullah Efendi, 604: 336 vr. Millet Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Cârullah, 476: 230 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.,

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Hamidiye, 420: 223 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Laleli, 732: 228 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*. Yeni Cami, 322: 269 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*. Reşid Efendi, 1102: 318-351 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*. Nuruosmaniye, 596: 40 vr. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*. Veliyyüddin Efendi, 901: 222 vr. Beyazıt Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-usûl*. Laleli, 691:92 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fî mekâşid-ı Esâsi's-Şarf*. (Şerhu Esâsi's-Şarf) Fatih, 4770: 130 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MOLLA, Kemal Faruk. "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim tasnifi". *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18/1 (2005): 245-273.

MÜTERCİM ASİM EFENDİ. "Nemûzec". *el-Okyanûsu'l-Basîf fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Trc. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. I: 1608-1609. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.

RÂZÎ, Fahreddin. *Cevâmi'u'l-'ulûm*. Arapça Yazmalar, 4269: 1b-67b. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.

SARAÇOĞLU, Tuğba Nur. "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler*.Ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. 65-86. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfur. *'Aynü'l-Me'ânî fî Tefsîri's-Seb'î'l-Mes'ânî*. Süleymaniye, 108: 376 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

TABERÎ, Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmi'u'l-beyân 'an tevîl-i âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ebu'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Üs'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

TÎBÎ, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâr-ı rayb*. Nşr. İyad Ahmed el-Gavc-Cemil Beni Ata. 17 Cilt. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013/1434.

ZEMAHŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Mufaşşal*. Nşr. Jens Peter Broch. Oslo: y.y., 1859.

ZEMAHŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an bakâiki ğavâmiği't-tenzîl ve 'nyûni'l-eķâvîl fî vucûbi't-te'vil*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998.

ZERNÛCÎ, Burhaneddin. *el-Menbecu'l-ma'lûm fî 'unmûzeci'l-'ulûm*. Kasidecizâde, 434: 89 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

EK 1: Tahkikli Metin

من أمودج العلوم

[5ظ] علم النفسير

الأصل

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

قوله ﴿وَإِذْ﴾ نصب بإضمار "ذكر" بقرينة إن لم يذكر له عامل ولا يناسب سواه مع كثرة استعماله معه. وقد جوز العلماء كونه إسما مجرورا بإضافة الظرف إليه نحو قوله تعالى ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف، 89/7]، ومنصوبا بكونه مفعولا به نحو "أتذكر إذ من يأتنا نكرمه" لا رفعه على الفاعلية لبعدها عن الظرفية اللازمة له غالبا، وبعضهم أبي⁷⁹ المفعولية أيضا، إذ لا يوجد في الكلام، فيحمل مثله⁸⁰ على "ذكر الحادث يوم كذا"، والأمر معطوف على محذوف قبله أي "شكر النعمة في خلق السماء والأرض وذكر". ويجوز أن ينتصب ب"قالوا"، فهو ظرف والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة من غير التفات إلى ما فيها من الجمل الإنشائية أو الإخبارية.

والملائكة جمع ملائكة⁸¹ على الأصل ك"شمال وشمال" كذا في الكشاف. ويشعر بأن الهمزة زائدة وأن اشتقاقه⁸² من الملك لمعنى⁸³ القوة والشدة كما في الملك والمالك وملكت العجين شددت عجنه.

وقيل: من "الألوكة" بمعنى الرسالة، فالميم زائدة وفيما⁸⁴ بين الفاء والعين قلب. والأصل "مالك" على أنه⁸⁵ موضع الرسالة أو مصدر بمعنى المفعول.

وقيل: "لاك" أصل فلا قلب، وليس بمشهور.

أما⁸⁶ إلحاق التاء ففي الكشاف لتأنيث الجمع يعني لتأكيد تأنيث الجماعة⁸⁷. وفي المفصل لتأكيد معنى⁸⁸ الجمع.⁸⁹ و﴿جَاعِلٌ﴾: من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر.

وهما ﴿فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾: فكانا مفعوليه. ومعناه⁹⁰ مصير في الأرض خليفة. والخليفة من يخلف غيره. والمعنى على الوجهين⁹¹: الأول أن⁹² يكون المراد خليفة منكم، فالخطاب لملائكة الأرض. والأظهر أنه للكل. وقد رجح هذا الوجه.

79 أ د: إلى .

80 أ - مثله.

81 أ: ملاحك.

82 أ: واشتقاقه.

83 ب: بمعنى.

84 ب: وفما. أ: فيما.

85 أ: في.

86 أ: وأما.

87 [الكشاف للزمخشري، 1/251].

88 ه: بمعنى.

89 [المفصل في النحو للزمخشري، 83].

قلنا : فهو على هذا الوجه على طريقة قولهم "بنو⁹⁴ تميم تقري الضيف وتحمي الحريم" إذا كان فيهم من يفعل ذلك. فالخطاب لهم، لأنهم⁹⁵ كانوا سكان الأرض بالنظر إلى البعض ويقوي هذا الوجه. قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فإن ذلك في حق الذرية خاصة. وإنما أفرد الخليفة لأمرين: أحدهما: أن المراد آدم وحده، والمعنى على جعله مع ذريته خلفاء في الأرض، استغناء⁹⁶ بذكر من هو الأصل [6و] عمن⁹⁷ يتفرع عليه ويتشعب عنه، وكأنه قال: خليفة وخلفائهم ذريته، كما يقال "الخلافة في قريش"، أي فيه وفي أولاده بالنظر إلى الأصل. وإن صار قريش مثلا⁹⁸ إسما⁹⁹ للقبيلة ولم تصر الخلافة عبارة عن الكل باعتبار¹⁰⁰ الأصل. وثانيهما أن يراد بالخليفة الكل باعتبار موصوف مفرد¹⁰¹ اللفظ مجموع المعنى أي¹⁰² من يخلفكم¹⁰³ أو خلفاء يخلفكم.

والوجه الثاني أن يكون المراد خليفة مني، لأن آدم كان خليفة الله في أرضه. وكذا كل¹⁰⁴ نبي، قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص، 26/38].

إن قلت: هل في الآية ما يخص الخلافة بالأرض، فلا تتعدى¹⁰⁵ خلافة الإنسان الكامل إلى غير الأرضين؟ قلت: لا، لأن قوله ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ ليس متعلقا بقوله ﴿خَلِيفَةً﴾ بل هو أحد المفعولين على ما ذكر. فيقتضي أن يكون "خليفة وفي الأرض"، ويناسبه التقديم على قوله "خليفة".

إن قلت: فما تقول في قوله تعالى ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾؟ قلت: جعل قد¹⁰⁶ يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل أيضا كما أنه¹⁰⁷ قد يتعدى إلى مفعول واحد فقط. ولو سلم ففي¹⁰⁸ الأرض ظرف مستقر صفة للخليفة لا ظرف لغو يتعلق بالخليفة. وبعد الكل فالتخصيص إنما¹⁰⁹ بالذكر وهو التخصيص في

90 أ: ومعنى.

91 ب: وجهين.

92 أ ب هـ - أن.

93 أ ب: وبه.

94 ب: بنوا.

95 أ: - لأنهم، صح هامش.

96 أ: واستغناء.

97 أ ج د و: عن من.

98 ب - مثلا.

99 و - إسما.

100 و - الأصل. وثانيهما أن يراد بالخليفة الكل باعتبار.

101 هـ: فرد.

102 هـ: أن.

103 د: يخلفكم.

104 أ - كل.

105 أ: تتعدى. و: فلا يتعدى.

106 أ - قد.

107 ب - قد.

الإثبات له¹¹⁰ التخصيص في الثبوت الذي يسمى الحصر. وهذا إنما هو على الوجه الثاني ولا يتأتى¹¹¹ على الوجه الأول¹¹² كما لا يخفى.

إن قلت: ما فائدة الإخبار؟

قلت: ¹¹³ قيل: هو أن يسألوا ذلك السؤال فيجابوا¹¹⁴ بما¹¹⁵ أجيبوا به فيعرفوا الحكمة في استخلافهم قبل وجودهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة وقت استخلافهم. وقيل: ليعلم عباده¹¹⁶ المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها وعرضها على تقايمهم¹¹⁷ ونصحائهم، وإن كان هو¹¹⁸ بعلمه الشامل وحكمته البالغة غنيا¹¹⁹ عن المشاورة.

إن قلت: لم¹²⁰ اعترضوا بقولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ومن أين عرفوا ذلك؟

قلت: ذلك تعجب منهم، وتطلب للحكمة في إثارة¹²¹ عليهم مع اتصافهم بالتسبيح بالطاعات والعبادات، والتقديس بالمعارف والإعتقادات¹²² أو التقديس للذات بالتنزيهات الذاتية كما في سورة¹²³ الإخلاص، والتسبيح للصفات بالتنزيهات الصفاتية نحو ليس بعاجز بل قادر إلى غير ذلك ومع¹²⁴ توهم¹²⁵ الإفساد وسفك الدماء من الذين أوتروا عليهم.

وإنما عرفوه إما بإخبار¹²⁶ من الله تعالى كما قال السدي لما قال الله لهم ذلك قالوا: وما يصدر منه؟ [6ظ] قال : يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون¹²⁷ ويتقاتلون¹²⁸. قالوا عند ذلك ما قالوا. أو¹²⁹ عرفوه من جهة اللوح

108 و: نفي.

109 ج د + هو.

110 و: و.

111 د ه: يأتي.

112 و- الأول.

113 ب - قيل.

114 أ: ويجيبون. ب: ويحققوا. ه: فيجيبوا.

115 أ: إنما.

116 د و: عبادة. ه: عبارة.

117 أ: تقاها.

118 أ - هو.

119 ب - غنيا.

120 د - لم. و: لما.

121 ه: إثارهم.

122 و: والاعتقادات.

123 د: صورة.

124 و: مع.

125 د: قولهم.

126 أ: باحثا.

127 ب: يتحاسدون.

المحفوظ. أو قاسوا¹³⁰ أحد الفعلين على الآخر حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة على ما قال المفسرون خلق الله السموات والأرض والملائكة والجن¹³¹، فأسكن الملائكة السماء والجن الأرض فعبدوا دهرًا طويلًا ثم ظهر فيهم¹³² الحسد والبغي فأفسدوا فيها واقتتلوا فبعث الله إليهم جنودًا من الملائكة فطردوهم عنها وأحقوهم بشعوب الجبال وجزائر¹³³ البحار وسكنوا مكائهم¹³⁴. يعنون أن مجرد وجود المانع فيهم وكمال المرجح فينا¹³⁵ كافٍ في أن لا تجعلهم مكاننا¹³⁶ وخلائف منا. فكيف وقد اجتمع الأمران قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا. وذلك أنهم عرفوا من الإنسان القوة الشهوية التي رذيلتها¹³⁷ الإفراطية¹³⁸ هي الإفساد¹³⁹ في الأرض. والقوة الغضبية التي رذيلتها الإفراطية سفك الدماء، وذهلوا عما فيهم¹⁴⁰ من القوة العقلية فنبههم الله على ذلك.

وبسط الكلام فيه إن¹⁴¹ الله تعالى وتقدس قد¹⁴² ركب في الإنسان ثلاث قوى، إحداهما مبدأ إدراك الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب، والتميز بين المضار¹⁴³ والمبار¹⁴⁴، ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية¹⁴⁵. والثانية مبدأ جذب¹⁴⁶ المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب وغيرهما، وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الأمارة. والثالثة¹⁴⁷ مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلسل والترفع¹⁴⁸، وهي القوة الغضبية¹⁴⁹ والسبعية

128 هـ: فيتقاتلون.

129 د هـ: وعرفوه.

130 و: وقالوا.

131 أ - فأسكن الملائكة السماء والجن.

132 أ - الحسد والبغي فأفسدوا فيها واقتتلوا فبعث الله إليهم جنودًا من الملائكة فطردوهم عنها وأحقوهم.

133 أ: وما جزائر.

134 [انظر: حاشية الطيبي للكشاف، 427/2-428]

135 د - كافٍ في أن لا تجعلهم مكاننا وخلائف منا. فكيف وقد اجتمع الأمران قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا.

136 و: مكائهم.

137 أ: رذيلها.

138 أ و - هي الإفساد في الأرض. والقوة الغضبية التي رذيلتها الإفراطية.

139 أ ب: الفساد.

140 و: هم فيه.

141 أ ب + شاء.

142 أ: فقد.

143 د: الضار.

144 و: والمبار.

145 ب: الملكية.

146 ب: حدث.

147 د: الثالث.

148 ب: والتوقع.

149 ب: والغضبية.

والنفس اللوامة. ويحدث من إعتدال الحركة للأولى¹⁵⁰ الحكمة وللثانية¹⁵¹ العفة وللثالثة¹⁵² الشجاعة. فأمهات الفضائل هي هذه الثلاثة. وما سوى ذلك إنما هو من تفرعاتها وتركيباتها، فكل منها محتوش بطر¹⁵³ في إفراط وتفریط هما رذيلتان. أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع، والمفسر¹⁵⁴ بقول الإمام الأعظم والمقتدى الأكمل أبي حنيفة الكوفي رضى الله عنه¹⁵⁵ "معرفة النفس ماها وما عليها". المشار إليه بقوله تعالى ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾. وإفراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات. وعلى¹⁵⁶ وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع. نعوذ بالله من علم لا ينفع. وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة، والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة.

وأما الشجاعة هي انقياد السبعية للناطقة ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصرها محمودا. وإفراطها التهور¹⁵⁷ أي الإقدام على ما لا ينبغي¹⁵⁸. وتفریطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي¹⁵⁹.

وأما العفة فهي انقياد البهيمية¹⁶⁰ للناطقة لتكون تصرفاتها [7و] بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد¹⁶¹ الهوى إياها، واستخدام اللذات¹⁶². وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في إزدیاد اللذات على ما يجب¹⁶³. وتفریطها الخمود أي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إيثارا لا خلقة¹⁶⁴.

فالأوساط¹⁶⁵ فضائل، والأطراف رذائل. وإذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة. ولذا عبر عنها بالوساطة في قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ [سورة البقرة، 2/143]. واليه أشير بقوله عليه السلام "خير الأمور أوساطها".

150 أ ب: الأولى.

151 ا ب: والثانية.

152 أ ب: والثالثة.

153 أ ب: نظر.

154 آ - بقول الإمام الأعظم والمقتدى الأكمل أبي حنيفة الكوفي رضى الله عنه معرفة النفس.

155 د + عند.

156 أ: على.

157 ه: الطهور.

158 د - وتفریطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي.

159 ج و: يتنفي.

160 ج د و: البهيمية.

161 أ ه: استعباد.

162 ه: اللذات.

163 ج د و: يجب.

164 أ ب: خلفه.

165 ه: فالأوساط.

والحكمة في النفس¹⁶⁶ البهيمية¹⁶⁷ بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل¹⁶⁸ بذلك إلى كمالها اللاتقة بها، ومقصدها المتوجهة إليه. وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها¹⁶⁹. واشترط¹⁷⁰ التوسط في أفعالها¹⁷¹ لئلا يستعبد¹⁷² الناطقة في هواها ويصرفها عن كمالها ومقصدها¹⁷³. وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد. فإن انقاد السبع والبهيمية¹⁷⁴ للفارس واستعملهما على ما ينبغي، حصل مقصود الكل بوصول¹⁷⁵ الفارس إلى الصيد والسبع إلى الطعمة، والبهيمية¹⁷⁶ إلى العلف¹⁷⁷ وإلا هلك الكل¹⁷⁸.

إذا¹⁷⁹ عرفت هذا، فالملائكة وإن عرفوا الفساد من بني آدم لكنهم غفلوا عن أن الكمال الحاصل بالتعديل المذكور أعلى وصاحبه بالخلافة أحرى، لأن الترقى¹⁸⁰ مع تهيئ الأسباب ادّعي إلى إكرام الملك الوهاب. ولذلك قال الله تعالى ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾، ثم علم خليفته بحسب الكمال اللائق به ما لم يكن علمهم إياه حيث قال الله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ الآية.

والواو في قوله تعالى ﴿ونحن نسيح﴾ للحال كما تقول¹⁸¹ "أتحسن¹⁸² إلى فلان وأنا أحق منه بالإحسان". وقوله ﴿بمحمدك﴾ في موضع الحال أي نسيح حامدين لك وملتبسين¹⁸³ بمحمدك، لأنه لولا إنعامك علينا بالتوفيق واللف لم تتمكن من عبادتك.

وإنما أجهم المصالح في قوله ﴿أعلم ما لا تعلمون﴾ لأنه قد بين لهم بعده بعض الحكم والمصالح على وجه يرشد لكونه أصل الفوائد والله أحكم¹⁸⁴

الإشكال

166 أ: القوة.

167 هـ و: البهيمية.

168 أ: ليفضل. ب: ليصل.

169 ج د و: استعلائها.

170 أ: إشرط. ب: واشترط.

171 ج د هـ و: أفعالها.

172 هـ: يستعبد.

173 هـ و: ومقصدها.

174 د: البهيمية.

175 هـ: بوصل.

176 د: البهيمية.

177 أ: العلق.

178 د - الكل.

179 أ: وإذا.

180 ج د هـ و: التوقي.

181 ب: يقول.

182 ب: الحسن.

183 ب: ومبتلسين.

184 أ ب: أعلم.

قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين سأله تعالى أن يريه إحياء الموتى ﴿ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [سورة البقرة، 260/2] كيف يوجه الاستدراك على مذهب الحنفية¹⁸⁵ أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؟

الحل

قال في الكشف إنه طلب¹⁸⁶ لتظاهر الأدلة بأن¹⁸⁷ ينضم علم¹⁸⁸ [7ظ] الضرورة إلى علم الاستدلال، ولأن¹⁸⁹ العلم الاستدلالي يدخل¹⁹⁰ فيه التشكيك دون الضروري. وفيه شيء، فإن العقيدة لما لم تقبل الزيادة فما معنى تظاهر أدلتها؟ وفي انضمام الإحساس ازدياد طرق العلم لإزدياد¹⁹¹ نفسه. والكلام¹⁹² في الاستدلالي الصحيح مثل ما لإبراهيم فلا يدخل فيه التشكيك.

والجواب عن الأول هو الجواب عن السؤال الكلامي في تكثير الأدلة. قيل: لتكثير جهات¹⁹³ الدلالة. وزد بأنه ليس بمطلوب بل المطلوب هو المدلول، فبعد حصوله يكون التكثير عبثاً. وأجيب بأن المراد أن¹⁹⁴ الغرض من غير¹⁹⁵ الدليل الأول ليس حصوله مطلقاً بل حصوله من حيث هو مدلول بهذه الجهات الأخر.

والحق أن معناه أن الغرض من الأدلة الباقية حصول المطلوب، لا في نفس الأمر، بل على التقدير، وهو تقدير أن لا يحصل من الأول إما¹⁹⁶ بظهور خلله أو لعدم تمكنه في بعض الأذهان. والجواب عن الثاني أن فائدة انضمام الضرورة¹⁹⁷ الحسية دفع معارضة الوهم وقبوله ما اقتضاه العقل، وهو الحكمة في ضرب الأمثال للمعقولات كما علم.

فليعلم أن هذا هو المحمل عند الحنفية على الخصوص لكل ما دل على زيادة الإيمان¹⁹⁸ من النصوص لا¹⁹⁹ زيادة فروع الإيمان كما وهم.

إن قلت: فقول الحواريين ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا﴾ [المائدة، 113/5] هل هو من هذا القبيل؟

185 ب: الحقيقة.

186 و: طالب.

187 و: أن.

188 ب: على.

189 ج د و: لأن.

190 أ: لا يدخل.

191 هـ: إلا ازدياد. و: لا ازدياد.

192 هـ: والإكلام.

193 أ – لتكثير جهات، صح هامش.

194 ب – أن. ج: أن الغرض، صح هامش.

195 و – غير.

196 أ: وأما.

197 ب: الضرورية.

198 د – من النصوص لا زيادة فروع الإيمان.

199 و: لأن.

قلت: قيل²⁰⁰ لا، فإن قول عيسى عليه السلام ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] موافقا لقولهم²⁰¹ مترددين ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة، 112/5] أدل دليل على عدم علمهم باستطاعته أصلا، كذا المفهوم من الكشاف.

وينسب هذا القول في عين المعاني إلى ابن عيسى ويقول: كان ذلك في بدء أمرهم.²⁰² وفيه بحث،²⁰³ فإن المسطور في الكتب الكلامية في بحث الاستطاعة مع الفعل، إنها المرادة في هذه الآية كما في قوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود، 20/11] أي ما كانوا يسمعون، فالمعنى هل يفعل²⁰⁴ ربك ذلك. ونسبه في عين المعاني إلى الحسن²⁰⁵، فترددهم في الوقوع لا في استطاعته²⁰⁶. وذلك لأنهم كانوا مؤمنين حقا لقوله تعالى حكاية عنهم قبل ذلك ﴿آمَنَّا وَاشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة، 111/5]، وقوله تعالى ﴿قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران، 52/3] أي أنصار دينه. فقول عيسى عليه السلام ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] وارد²⁰⁷ للإلزام بموجب الإيمان من الإذن²⁰⁸ بعدم التطلب والتحكم كما تقول لمن تعتقد سخاوته "إن كنت سخيا" فهذا محل البذل²⁰⁹.

قال في عين المعاني في ﴿وَتَطْمَئِنُّ﴾²¹⁰ أي لتزداد يقينا، ﴿وَنَعْلَمُ﴾ أن لنا منزلة ونحن خواصك.²¹¹ أو كأنه عليه السلام كان وعدهم بإجابة ما يطلبونه فقال ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] بوعدي يدل عليه قولهم ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا﴾ [المائدة، 113/5] بوقوع وعدك. [8و] ﴿وَنَعْلَمُ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ في ذلك الوقوع لا في القدرة عليه. وقول الكشاف أن الصادر منهم دعوى الإيمان²¹². فمعنى قوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي محقين²¹³ في دعوى الإيمان بعيد²¹⁴ إذ لا ينبغي للنبي أن يتردد بعد ما قال²¹⁵ الأمة ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ [آل عمران، 52/3] وقد قال تعالى في حقهم ﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْنَا وَعَدُوَّهُمْ﴾ [الصف، 14/61]. أما²¹⁶ التشكيك في ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ فليس بقاطع

200 أ - قيل.

201 د: لهم.

202 عين المعاني في تفسير سبع المثاني محمد بن الطيفور السجاوندي، مكتبة السلیمانیة قسم السلیمانیة 108، ورقة 88 ب.

203 و - فإن المسطور في الكتب الكلامية في بحث.

204 أ - يفعل، صح هامش.

205 و: المعاني.

206 ب: الاستطاعة.

207 أ: وأراد.

208 ج د ه و: الأدب.

209 ج ه و: البذل.

210 أ ب ج د ه و: لتطمئن.

211 عين المعاني في تفسير سبع المثاني محمد بن الطيفور السجاوندي، مكتبة السلیمانیة قسم السلیمانیة 108، ورقة 88 ب.

212 ب: للإيمان.

213 أ ه: مجتمعين.

214 أ: إلا بما يعبد.

215 ب: قاله.

216 أ: وأما.

في التشكيك في قدرته، لأن له محملا أولى²¹⁷ كما مر، نعم، الاستطاعة عند صاحب الكشاف قبل الفعل، فلعل اختياره ذلك لذلك. لكن التأويل في هذا المطلب الجليل أولى من التفسير العليل، والله أعلم.

²¹⁷ د: أولاً.