

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**EBU'L-BEREKÂT AHMED B. MUHAMMED ED-
DERDÎR VE ŞERHU TAVZÎHİ ENVÂRİ'T-TENZÎL
ADLI ESERİNİN TAHKİK VE İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman Hazırlayan
Doç. Dr. HARUN BEKİROĞLU MEHMET EROĞLU**

MALATYA 2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**EBU'L-BEREKÂT AHMED B. MUHAMMED ED-DERDÎR VE ŞERHU
TAVZÎHÎ ENVÂRÎ'T-TENZÎL ADLI ESERİNİN TAHKİK VE İNCELEMESİ**

MEHMET EROĞLU

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. HARUN BEKİROĞLU

Malatya-2025

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Harun Bekiroğlu danışmanlığında hazırladığım ve yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed Ed-Derdîr ve *Şerhu Tavzîhi Envâri’t-Tenzîl* Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” başlıklı bu çalışmadaki tüm bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde kaleme alındığını ve tez yazım kural ve kılavuzuna uygun olarak hazırlanan bu çalışmada, bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Mehmet EROĞLU



ÖNSÖZ

İslam'ın ilk yıllarından itibaren Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu toplumun yanı sıra, zamanla yayıldığı coğrafyalarda da geniş yankı uyandırmış ve muhataplarının gönüllerini fethetmiştir. İslam'ı kabul eden topluluklar, Kur'ân'ı anlama hususunda çeşitli ilmî çalışmalar yürütmüşlerdir. Farklı coğrafyalarda yaşamış pek çok müfessir Kur'ân üzerine çok sayıda çalışma kaleme almışlardır.

Asr-ı Saâdet'te Hz. Peygamber'in sahâbeleri, Kur'ân'ı anlamaya yönelik rivayet ağırlıklı tefsir çalışmaları yapmışlardır. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması ve farklı fikrî geleneklere mensup insanların tefsire yönelmesi neticesinde, dirayet ağırlıklı tefsir yöntemi gelişmiştir. Bu süreçte çeşitli türlerde eserler telif edilmiş, bu eserlerin daha iyi anlaşılması için şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bu eserler ise kaleme alınan ana tefsir metinlerini izah ettiğinden tefsirle ilgili meselelerin daha iyi anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Tefsir şerh ve hâşiyelerine konu olan ana metinlerin başında Beyzâvî'nin (ö. 685/1285) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eseri yer almaktadır. Söz konusu eser, birçok şerh ve hâşiyeye konu olmuş ve farklı dönemlerde çeşitli eleştirilerin odak noktası haline gelmiştir. Eserde ağıdalı bir Arapçanın kullanılması, ibarelerin gramer bakımından ağır bir üsluba sahip olması ve özellikle Mu'tezile düşüncesi başta olmak üzere farklı fikrî ekollere yönelik tenkitler içermesi, eserin anlaşılmasını güçleştirmiş ve çeşitli itirazlara zemin hazırlamıştır. Bu itirazları açıklığa kavuşturmak amacıyla birçok şerh ve hâşiyeye yazılmıştır. Bu şerhlerden biri de Halvetî şeyhi Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr'in (ö. 1201/1786) kaleme aldığı *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserdir.

18. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı ve siyasi otoritenin sarsıldığı Mısır'da müderrislik, müftülük ve Halvetî tarikatında şeyhlik görevlerini yürüten Derdîr, Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1211/1797) Beyzâvî'nin tefsirinde ortaya çıkan bazı müşkil durumları açıklamak amacıyla telif ettiği *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı eserin üzerine daha geniş kapsamlı bir çalışma yapmış ve eserini *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adıyla kaleme almıştır.

Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl'in ana konusu Derdîr'in Beyzâvî'nin tefsirinde En'am suresi 158. ayette ortaya çıkan müşkül durumların izahıdır. Eser, yazma halindedir. Bu

tezin ana konusu, başta Derdîr ve Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin tanıtılması, Derdîr'in kaleme almış olduğu eserin ilim dünyasına kazandırılmasıdır. Bu yönüyle tez, tahkik (critical edition) niteliğine sahiptir.

Çalışmamız, giriş, iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, kullanılan kaynaklar ve yöntem üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eserin müellifi Beyzâvî ve metin sahibi Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiş; akabinde, şerh müellifi Ahmed ed-Derdîr'in biyografisi, ilmî kişiliği, eserleri ve düşünce yapısı ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İkinci bölümde ise çalışmanın merkezinde yer alan eserin adı, müellife aidiyeti ve mevcut yazma nüshaları hakkında bilgi verilmiş; devamında, eserin içeriği çözümleyici bir yaklaşımla değerlendirilmiş ve *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserin tahkikli metni, farklı nüshalar esas alınarak karşılaştırmalı şekilde ele alınmıştır.

Çalışmanın ortaya konmasında katkılarını sunan danışmanım Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU'na teşekkür ederim. Tez jürisinde yer alan Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU ve Prof. Dr. Naim DÖNER'e şükranlarımı arz ederim. Bunun yanı sıra, çalışmanın yürütülmesi sürecinde hem maddî hem mânevî destekleriyle yanımda olan kıymetli aileme derin bir minnet duygusuyla teşekkür eder; bu çalışmayı, süreç içerisinde ebediyete intikal eden muhterem babamın azîz ruhuna ithaf etmeyi bir görev bilirim. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Mehmet EROĞLU

MALATYA-2025

ÖZET

Bu çalışma, XVIII. yüzyılda yaşamış ve Mısır'ın önde gelen âlimlerinden biri olan, Halvetî şeyhi Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr'in hayatını, ilmî mirasını ve *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesini konu edinmektedir.

Birinci bölümde, *Envâru't-Tenzîl* ve *Esrâru't-Te'vîl* adlı eserin müellifi Beyzâvî ve metin sahibi Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiş; akabinde, şerh müellifi Ahmed ed-Derdîr'in biyografisi, ilmî kişiliği, eserleri ve düşünce yapısı ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İkinci bölümde ise çalışmanın merkezinde yer alan eserin adı, müellife aidiyeti ve mevcut yazma nüshaları hakkında bilgi verilmiş; devamında, eserin içeriği çözümleyici bir yaklaşımla değerlendirilmiş ve *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserin tahkikli metni, farklı nüshalar esas alınarak karşılaştırmalı şekilde ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise müellifin ilmî mirası, eserinde takip ettiği yöntem ve araştırma sürecinde ulaşılan bulgular ışığında genel bir değerlendirme yapılmış ve konuyla ilgili bazı önerilere yer verilmiştir.

Bu çalışma, yüksek lisans ve doktora düzeyinde ele alınmamış bir âlimi tanıtmanın yanı sıra, onun tefsir alanında kaleme aldığı *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserini ilim dünyasına kazandırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Ahmed Ed-Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl*, Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi, Tahkik

ABSTRACT

This study focuses on the life, scholarly legacy, and the critical edition and analysis of *Sharḥu Tawḍīḥi Anwāri't-Tanzīl*, a work authored by one of the prominent 18th-century Egyptian scholars and Khalwatī shaykhs, Abū al-Barakāt Aḥmad b. Muḥammad al-Dardīr.

In the first chapter, the lives and works of al-Bayḍāwī, the author of *Anwāru't-Tanzīl wa Asrāru't-Ta'wīl*, and Tatarcık-Zāde 'Abdullāh Efendī, the commentator on that text, are briefly discussed. Following this, the biography, scholarly character, writings, and intellectual orientation of al-Dardīr, who authored the Sharḥ, are examined in detail. The second chapter provides information about the title of the work, its attribution, and the extant manuscript copies. A comprehensive analysis of the content is presented, and the critical edition of *Sharḥu Tawḍīḥi Anwāri't-Tanzīl* is carried out based on a comparative examination of different manuscript versions. The conclusion offers an overall assessment of the author's scholarly contribution, the methodology employed in his work, and the findings obtained during the research process, along with some suggestions for future studies.

This study not only introduces a previously unstudied scholar at the graduate and doctoral level, but also aims to bring to light his notable tafsīr work *Sharḥu Tawḍīḥi Anwāri't-Tanzīl* for the benefit of the academic world.

Keywords: Tafsīr, Ahmad al-Dardīr, *Sharḥu Tawḍīḥi Anwār al-Tanzīl*, Tatarcık-Zāde Abdullāh Efendī, Critical Edition

KISALTMALAR

- b.** : İbn
m. : Miladi takvim
ö. : Ölüm tarihi
s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem



İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu	2
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	2
3. Araştırmanın Metodu	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
BEYZÂVÎ, TATARCİK-ZÂDE ABDULLAH EFENDİ VE EBU'L-BEREKÂT AHMED B. MUHAMMED ED-DERDÎR'İN HAYATI.....	5
1.1. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî	5
1.1.1. Başlıca Eserleri.....	6
1.2. Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi	6
1.2.1. Başlıca Eserleri.....	7
1.3. Ebu'l-Berekât Ahmed B. Muhammed Ed-Derdîr.....	7
1.3.1. Doğumu, Ailesi ve Kökeni.....	7
1.3.2. Eğitim-Öğretim Hayatı	8
1.3.3. Tasavvufla Tanışması ve Siyasî-Sosyal Olaylar	9
1.3.4. Hocaları	11
1.3.5. Talebeleri	14
1.3.6. Âlimlerin Derdîr Hakkındaki Görüşleri	16

1.3.7.	Derdîr'in Düşünce Yapısı ve Eserleri	18
1.3.8.	Eserleri.....	22
1.3.9.	Derdîr'in Eserleri Üzerine Yapılmış Çalışmalar	29
İKİNCİ BÖLÜM		33
ŞERHU TAVZÎHÎ ENVÂRÎ'T-TENZÎL		33
3.1. ESERLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER		33
3.1.1.	Eserin Adı ve Dili	33
3.1.2.	Eserin Müellife Aidiyeti	34
3.1.3.	Yazılış Gayesi ve Tarihi	34
3.1.4.	Eserin Mahiyeti ve Muhtevası	35
3.1.5.	Eserin Kaynakları	36
3.1.6.	Eserde Takip Edilen Yöntem	37
3.1.7.	Yazma Eserin Nüshaları ve Nitelikleri	38
3.2. ŞERHU TAVZÎHÎ ENVÂRÎ'T-TENZÎL ADLI ESER HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME		48
3.2.1.	Beyzâvî'nin En'âm Sûresi 158. Âyetine Yönelik Tefsir Yorumu	50
3.2.2.	En'âm Sûresi 158. Âyetin Nahvî (İ'râbî) Tahlili	52
3.2.3.	En'âm Sûresi 158. Âyetin Kelâmî Açıdan Tahlili	61
3.2.4.	En'âm 158. Ayetin Mantıkî Yönden Değerlendirilmesi.....	69
3.3. ŞERHU TAVZÎHÎ ENVÂRÎ'T-TENZÎL ADLI ESERİN TAHKİKİ.....		83
SONUÇ		111
KAYNAKÇA		113

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, yeryüzünde yaygınlık kazanan fesadın ortadan kaldırılması ve insanlığın hidayete ulaşması amacıyla Yüce Allah tarafından inzal edilen ilahî bir kitaptır. Bu gayenin tahakkuku, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına bağlıdır. Nitekim Asr-ı Saâdet döneminde Kur'ân-ı Kerîm, bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamaları ve tatbikatı ile en sahih kaynaktan öğrenilmiş; sahâbe ve tâbiîn neslinde ise, rivayetler yoluyla aktarılmıştır. Bu çerçevede rivayet tefsiri ekolü teşekkül etmiş ve Kur'ân'ın anlaşılması hususunda temel bir yöntem olarak benimsenmiştir.

Ancak İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerle mensup toplumların İslâm ile müşerref olması, tefsir anlayışında yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, yalnızca rivayetlere dayanmak yerine, çeşitli ilimler ve akli yöntemler de tefsir faaliyetlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde hâkim olan rivayet ağırlıklı tefsir, sonraki asırlarda dirayet ağırlıklı tefsir ekolüne evrilmiş ve bu doğrultuda pek çok müfessir farklı eserler kaleme almıştır.

XVIII. yüzyıldan itibaren ise müstakil tefsir eserleri telif etmek yerine, şerh ve hâşiyeye geleneği ön plana çıkmıştır. İslâm âlimleri, önceki müfessirler tarafından yazılmış metinleri açıklamak, müphem görünen meseleleri izah etmek ve bu izahlara dayalı şerhler kaleme almak suretiyle ilmî bir geleneği sürdürmüşlerdir. Bu dönemde, Kur'ân âyetlerinin detaylı tahlili, zâhiren çelişkili görünen bazı hususların açıklığa kavuşturulması ve tefsir metinlerine yönelik açıklayıcı şerhlerin yazılması yaygın bir yöntem hâline gelmiştir.

Bu geleneğin yaygınlık kazandığı XVIII. yüzyılda, Mısır'da müderrislik, müftülük ve Halvetî tarikatında şeyhlik görevlerinde bulunan Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsir eserine *Şerhu Tavzihi Envâri't-Tenzîl* adıyla bir şerh yazmıştır. Derdîr'in bu eseri gerek müstakil bir kitap gerekse risâleler hâlinde farklı formatlarda kütüphanelerde yazma eser olarak muhafaza edilmektedir.

Bu çerçevede, Derdîr'in çalışması, Beyzâvî'nin tefsirinde ele aldığı konulara açıklık getirmekte, kelâmî ve nahvî yorumlar içeren analizleriyle metni daha anlaşılır kılmayı

hedeflemektedir. Derrîr'in Beyzâvî tefsirine yönelik bu şerhi, dönemin ilmî geleneğini ve tefsir anlayışını yansıtan önemli bir çalışma olup, şerh ve hâşiye geleneğinin İslâmî ilimler içerisindeki yerini ve gelişimini gözler önüne sermektedir.

1. Araştırmanın Konusu

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma, Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı ve otorite boşluklarının ortaya çıktığı Mısır'da, dönemin önde gelen âlimleri arasında yer alan Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derrîr'in hayatı ve eserlerini konu edinmektedir. Bu bağlamda, Derrîr'in tefsir alanında kaleme aldığı ve Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* ve *Esrâru't-Te'vîl* adlı eserine yazmış olduğu *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* isimli şerhin edisyon kritiği gerçekleştirilecektir.

Çalışmada, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde 19 Hk 186 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan yazma nüsha esas alınarak, diğer nüshalarla karşılaştırmalı bir analiz yapılacaktır. Bu doğrultuda, eserin müellifin kaleminden çıktığı ilk şekline en yakın hâle getirilmesi hedeflenmekte olup, tahkik kurallarına bağlı olarak metnin ilmî neşri gerçekleştirilecektir.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı ve iç karışıklıkların yoğunlaştığı bir dönemde Mısır'da yetişen ve ilmî sahada büyük bir otorite kazanan Derrîr, müftülük başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli vazifeler üstlenmiştir. Osmanlı valisinin otoritesinin fiilen ortadan kalkması hem halk hem de âlimler üzerinde baskıcı bir yönetim anlayışına yol açmıştır. Ancak Derrîr, halkın desteğini alarak sözlü, yazılı ve fiilî mücadeleler ortaya koymuş; hukukî ve siyasî düzenin yeniden tesis edilmesinde etkin bir rol üstlenmiştir.

Bununla birlikte, ömrünün sonuna dek ilmî faaliyetlere büyük önem vermiş ve pek çok alanda kıymetli eserler telif etmiştir. Tefsir sahasında kaleme aldığı *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eseri, onun bu alandaki ilmî mirasının en önemli ürünlerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Bu çalışma, aşağıda belirtilen üç temel amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir:

- 1- Derrîr'in hayatını ayrıntılı bir şekilde incelenmek, ayrıca Beyzâvî ve Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin biyografilerine özetle yer vermek.

2- Mısır'da hem ilmî hem de siyasî mücadeleler veren Derdîr'in şahsiyetini ve etkisini tanıtmak.

3- Tahkik ve tahlilini gerçekleştireceğimiz *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eseri günümüz ilim dünyasına kazandırarak ilgili araştırmacıların istifadesine sunmak.

Bunun yanı sıra, bu çalışma sayesinde okuyucular yalnızca Derdîr'i ve *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserini değil, aynı zamanda Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi ve onun kaleme aldığı *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* isimli eserini de tanıma imkânı bulacaktır. Böylece, Osmanlı döneminde tefsir sahasında ortaya konulan ilmî geleneğin ve farklı âlimlerin bu gelenek içerisindeki konumunun anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmektedir.

3. Araştırmanın Metodu

Derdîr'in hayatı ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bugüne kadar sadece iki akademik çalışmada kendisine yer verilmiştir. Bunlardan biri, Dr. Mehmet Şirin Ayış tarafından kaleme alınan *Ezher'de Sûfî Bir Fakih: Şeyh Ahmed ed-Derdîr Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* adlı eser; diğeri ise Kamile Ünlüsoy'un yazdığı *XVIII. Yüzyıl Eş'arî Geleneğinin Temsilcilerinden Ahmed ed-Derdîr ve Harîdetü'l-Behiyye'si* başlıklı makaledir.

Mevcut literatüre bakıldığında, Derdîr'in hayatına dair detaylı bir akademik çalışma yapılmadığı gibi herhangi bir eserin edisyon kritiği de gerçekleştirilmemiştir. Mısır'da yetişmiş, Ezher'de eğitim görmüş ve ilmî birikimiyle birçok alanda eser kaleme almış olan bu âlimin biyografik incelemeleri genellikle tasavvufî yönüyle sınırlı kalmıştır. Ancak Derdîr, sadece tasavvuf değil, tefsir, hadis, akaid ve fıkıh gibi birçok alanda eserler vermiştir. Bu doğrultuda, çalışmamızda yazarın hayatı geniş kapsamlı bir şekilde ele alınacak, tefsir sahasında yazdığı eser incelenerek düşünce yapısı ve metodolojisi analiz edilecektir. Böylece yalnızca tasavvufî yönü değil, aynı zamanda diğer ilim dallarıyla olan ilişkisi de ortaya konulacaktır.

Araştırmada, çeşitli kaynaklardan Derdîr'in hayatı ve eserlerine dair veriler toplanacak, elde edilen bilgiler karşılaştırmalı olarak incelenerek kronolojik bir çerçevede sunulacaktır. Bu bağlamda, İslâm âlimlerinin biyografilerini içeren klasik kaynaklardan istifade edilecek; ulaşılamayan eserlere ise internet tabanlı veri tabanları ve Shamela gibi dijital kütüphaneler aracılığıyla erişilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra,

yayımlanmamış yazma eserlerin nüshaları tespit edilerek müellifin ilmî çalışmaları, düşünce dünyası ve metodolojisi değerlendirilecektir. Şu ana kadar tespit edilemeyen eser ve nüshaların gün yüzüne çıkarılması ve bu kaynakların akademik çalışmalara kazandırılması da araştırmanın amaçları arasındadır.

Derdîr'in tefsire bakışı, yalnızca tefsir alanındaki eserleri üzerinden değil, aynı zamanda fıkıh, akaid ve diğer sahalardaki eserleriyle de karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Daha önce yapılan çalışmalarda Derdîr'in hayatı daha çok tasavvuf bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışma ise müellifin tefsir sahasındaki çalışmalarını ve tefsir anlayışını, biyografik bilgileriyle birlikte kapsamlı bir şekilde sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın temel yapısını oluşturan tahkik bölümü, İSAM Tahkik Kuralları doğrultusunda hazırlanacaktır. Tezin dipnotlandırma sistemi ise İsnad Atıf Sistemi'ne uygun olarak düzenlenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYZÂVÎ, TATARCIK-ZÂDE ABDULLAH EFENDÎ VE EBU'L-BEREKÂT AHMED B. MUHAMMED ED-DERDÎR'İN HAYATI

Bu bölümde, *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserin temelini oluşturan ilmî birikimi anlamak amacıyla, hem metnin müellifi Tatarcık-zâde Abdullah Efendi ile kaynak aldığı Beyzâvî'nin ilmî portreleri hem de şerh müellifi Ahmed ed-Derdîr'in hayatı, ilmî kimliği ve eserleri bir bütünlük içinde ele alınacaktır.

1.1. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî

Kâdî Beyzâvî, hicrî 585 (m. 1189) yılında Şîraz yakınlarında bulunan Beyzâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası, Şîraz'da kadılık görevinde bulunduğundan, hayatının büyük bir bölümünü burada geçirmek durumunda kalmıştır. İlk eğitimi babasının yanında tamamlayan Beyzâvî, icazet aldıktan sonra Şîraz'daki Ehl-i Sünnet âlimlerinden hem aklî hem de naklî ilimleri tahsil etmiştir. Bununla birlikte, hangi âlimlerden ders aldığına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Beyzâvî, tefsir alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmış olsa da İslâmî ilimlerin hemen her dalında eser kaleme almış ve bu yönüyle ilmî otoritesini kanıtlamıştır. Bu çabaları neticesinde kendisine “allâme” unvanı verilmiştir. Farklı dönemlerde çeşitli idarî ve ilmî görevlerde bulunmuş, kadılık gibi önemli makamlarda görev icra etmiştir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde kadılık görevinden çekilen Beyzâvî, Şîraz'dan ayrılarak Tebriz'e yerleşmiş ve burada vefatına kadar ilim ve ibadetle meşgul olmuştur.

Beyzâvî'nin vefat tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar hicrî 641 (m. 1243) yılında vefat ettiğini öne sürerken, bazıları ise bu tarihin hicrî 716 (m. 1316) veya bu zaman dilimi içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Ancak çoğu kaynak, onun hicrî 685 (m. 1286) yılında Tebriz'de vefat ettiğini bildirmektedir.¹

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *BEYZÂVÎ* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ* (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 8/158; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyin ve'l-Lügat* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/51; Ebû'l-Felâh 'Abdül-Hayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâr-i men Zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/685.

1.1.1. Başlıca Eserleri

Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl, Havâssü'l-Kur'an, Müntehe'l-Münâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsna, Lübbü'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb.

1.2. Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi

Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi, hicrî 1143 (m. 1730) yılında dünyaya gelmiştir. Genç yaşlarda ilim tahsiline yönelmiş ve 19 yaşına kadar farklı âlimlerden dersler almıştır. 1749 yılında eğitimini tamamlayarak müderrislik görevine atanmış ve ilmî faaliyetlerine başlamıştır. Bunun yanı sıra, dönemin önde gelen devlet adamlarından Rumeli Kazaskeri Esad Efendi'nin yanında görev alarak tezkire² vazifesini üstlenmiştir. Ancak, Esad Efendi'nin usulsüz uygulamaları sebebiyle görevden alınması neticesinde Abdullah Efendi de kusurlu bulunarak azledilmiştir. Kısa bir süre sonra affedilerek Haremeyn bölgesinde müfettişlik makamına getirilmiş, akabinde Kudüs, Mısır ve Medine gibi önemli merkezlerde kadılık görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca, Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği gibi yüksek mevkilere de tayin edilmiştir. Rumeli kazaskeri olarak üç yıl görev yaptıktan sonra, 6 Mayıs 1797 tarihinde vefat etmiş ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir.

Erken yaşta müderrislik görevini ifa eden Abdullah Efendi, çevresi tarafından zeki ve fazilet sahibi bir âlim olarak tanınmıştır. İlme olan düşkünlüğü ailesine de sirayet etmiş, oğulları ve torunları da ilimle meşgul olup birer âlim olarak yetişmişlerdir. Bununla birlikte, Abdullah Efendi yalnızca müderrislik faaliyetleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda devlet teşkilatının ıslahıyla da yakından ilgilenmiştir. III. Selim'in 1792 yılında devlet erkânından reform önerilerini içeren birer lâyiha³ hazırlamalarını talep etmesi üzerine Abdullah Efendi de bir lâyiha kaleme alarak padişaha sunmuştur.

Erken yaşta müderrislik görevini hakkıyla ifa eden Abdullah Efendi, çevresi tarafından zeki ve fazilet sahibi bir âlim olarak tanınmıştır. İlme olan düşkünlüğü ailesine de sirayet etmiş, oğulları ve torunları da ilimle meşgul olup birer âlim olarak yetişmişlerdir. Bununla birlikte, Abdullah Efendi yalnızca müderrislik faaliyetleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda devlet teşkilatının ıslahıyla da yakından ilgilenmiştir. III. Selim'in 1792 yılında

² Tezkire: Özel kalem müdürü.

³ Lâyiha: Osmanlı bürokrasisinde rapor veya taslak türü belgeye verilen ad.

devlet erkânından reform önerilerini içeren birer lâyiha (rapor) hazırlamalarını talep etmesi üzerine Abdullah Efendi de bir lâyiha kaleme alarak padişaha sunmuştur.

Abdullah Efendi, farklı ilim dallarında kendisini geliştirmiş ve bu alanlarda eserler telif etmiştir. Tefsir metinlerine yönelik eleştirilere cevaplar vermesi, çeşitli şerh ve haşiye çalışmaları kaleme alması, onun ilmî otoritesinin güçlenmesini sağlamıştır. Bu çalışmada tahkik edilen metnin müellifi olması, Abdullah Efendi'nin ilmî yönünün daha yakından incelenmesini gerekli kılmaktadır.

1.2.1. Başlıca Eserleri

- Ta'lika Ale'l-Beyzâvî (Yevme Ye'tî Ba'zu Âyâti Rabbike)
- Layiha-i Tatarcıkzade Abdullah⁴

1.3. Ebu'l-Berekât Ahmed B. Muhammed Ed-Derdîr

1.3.1. Doğumu, Ailesi ve Kökeni

Ahmed ed-Derdîr, hicrî 1127 (m. 1715) yılında, Mısır'ın kuzeyinde yer alan Saîd bölgesindeki Asyut vilayetine bağlı Menfelût kasabasında dünyaya gelmiştir.⁵ “Derdîr”, “Mâlikü's-Sağîr”⁶ ve “Şihâbüddîn”⁷ lakaplarıyla tanınan Ahmed'in tam adı Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Adevî el-Mısırî el-Ezherî el-Mâlikî el-Halvetî'dir.⁸

Kendisinin “Derdîr” ismiyle meşhur olmasının sebebi, bu ismin dedesi ve babasına kadar uzanan bir geçmişe sahip olmasıdır. Rivayete göre dedesi Ahmed b. Ebû Hâmid dünyaya geldiğinde, ailelerinin evinde "Derdîr" adında bir kabile reisi misafir olarak

⁴ Mehmet İpşirli, "ABDULLAH EFENDİ, Tatarcık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/99-100.

⁵ Adil Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 1/76; Abdurrahman El-Cebertî, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahâbâr* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/33; Abdurrezâk b. Hasan El-Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer* (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1993), 186; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/517; Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir El-Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1982), 1/393.

⁶ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Bulğatus-Sâlik li Akrabi'l Mesâlik* (Dârü'l-Meârif, ts.), 1/1.

⁷ Kettanî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/393.

⁸ Kettanî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/393; Cebertî, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahâbâr*, 2/33; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 2/67; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/516.

bulunmaktaydı. Bu nedenle, doğan çocuğa "Derdîr" ismi verilmiştir. Aynı şekilde, Ahmed'in babası Muhammed de bu isimle anılmış ve nihayetinde Ahmed ed-Derdîr de bu ismi kendisine nispet ederek kullanmayı sürdürmüştür.⁹

Nesep itibarıyla Kureyş kabilesinin bir kolu olan Adiyy kabilesine mensuptur. Bu kabile, Ömer b. Hattâb'ın (ö. 23/644) soyundan geldiği için el-Ömerî nisbesiyle anılmış; aynı zamanda Adiyy koluna mensubiyetinden ötürü el-Adevî nisbesi de kullanılmıştır.

Derdîr'in ataları, hicrî 9. asırda Kuzey Afrika'nın önemli ilim merkezlerinden biri olan Mısır'a göç etmiş ve burada yerleşik bir hayat sürdürmüştür.¹⁰

1.3.2. Eğitim-Öğretim Hayatı

Derdîr, babasının hem şer'î ilimlerle meşgul olması hem de tasavvuf ehli olması dolayısıyla ilmî ve manevî açıdan zengin bir ortamda yetişme imkânı bulmuştur. Babasının sevgisi ve teşviki sayesinde küçük yaşlardan itibaren Kur'ân'a yönelmiş, yazılı ve sözlü olarak dinleyerek ve ezberleyerek hıfzını tamamlamaya çalışmıştır. Böylelikle ilk eğitimine babası Muhammed'in (ö. 113/1725) yanında başlamıştır.¹¹

Derdîr'in babası tarihi kayıtlarda, dindar, sâlih, ve ilmiyle temayüz etmiş bir şahsiyet olarak tanıtılmaktadır. Dönemin önde gelen âlimlerinden hem edebî hem de dinî ilimlerde dersler almış; özellikle Kur'ân ile meşgul olup şer'î ilimlerde eğitim vermiştir. Ömrünün son dönemlerinde görme yetisini kaybetmesine rağmen ders halkalarından ayrılmamış, özellikle maddî imkânı yetersiz olan çocuklara Kur'ân öğretmek onların eğitimleriyle ilgilenmiştir. Eğitimi karşılığında hiçbir maddî beklenti içinde olmaması, toplum nezdinde kendisine büyük bir itibar kazandırmıştır.¹²

Derdîr, babasının vefatına kadar onun yanında ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Babası, Derdîr'in Ezher Üniversitesi'nde tahsil görmesini ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmesini arzu etmiş, bu doğrultuda onu sürekli teşvik etmiştir. Ancak bu hayalini tam anlamıyla gerçekleştiremeden vefat etmiştir.¹³

⁹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 186.

¹⁰ Cebertî, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahâbâr*, 2/33; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 1/67.

¹¹ Abdülhalîm Mahmûd, *Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1947), 44; Ahmed b. Muhammed Derdîr, *Fethü'l-Kadîr fi Ahâdisü'l-Beşîr*, ts., 6.

¹² Sâvî, *Bulğatus-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*, 1/7; Derdîr, *Fethü'l-Kadîr fi Ahâdisü'l-Beşîr*, 6.

¹³ Mahmûd, *Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr*, 44; Sâvî, *Bulğatus-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*, 1/7.

Babasını kaybettiğinde henüz on yaşlarında olan Derdîr, Kur'ân-ı Kerîm'i Fetih sûresine kadar ezberlemişti. Babasının vefatından sonra onun ilmî eğitimini annesi üstlenmiş ve eşinin vasiyetini yerine getirmek adına Derdîr'i on iki yaşında Ezher Üniversitesi'ne göndermiştir.¹⁴

Kahire'ye gelen Derdîr, babasından yarım kalan eğitimini Ezher'de sürdürmüştür. Burada farklı hocalardan çeşitli ilimleri tahsil etmiş, eksik kalan Kur'ân hıfzını tamamlamış ve kıraat ilminde yetkinlik kazanmıştır. Tefsir, fıkıh ve hadis gibi temel İslâmî ilimlere yönelmiş; bu alanlarda eğitim aldıktan sonra ders verme yetkinliğine ulaşarak farklı ilim dallarında icazetler almıştır.¹⁵

Özellikle Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden ve Mısır'ın en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilen Ebü'l-Hasan Ali es-Saîdî'den fıkıh dersleri almış; hocasının 1189 (m. 1775) yılında vefat etmesinin ardından onun ilmî mirasını devralarak ilmî faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu gayretleri neticesinde Ezher'de "Mâlikîlerin Başhocası" unvanına layık görülmüş ve Mısır müftüsü olarak atanmıştır.

Saîdî medreselerinde dersler veren ve vakıf hizmetlerinde etkin rol oynayan Derdîr, ilme olan bağlılığı ve eğitim faaliyetleri dolayısıyla büyük bir teveccüh kazanmıştır. Bu yönüyle halk arasında Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile özdeşleştirilerek "Küçük Mâlik" anlamına gelen "Mâlikü's-Sağîr" unvanıyla anılmıştır.

Derdîr Hadis alanında Muhammed Defrî (ö. 1161/1748), Ahmed b. Abdülfettâh (ö. 1181/1767) ve Şeyh Ahmed es-Sebbâ' (ö. 1162/1748) gibi dönemin önde gelen hadis âlimlerinden istifade etmiştir.¹⁶

1.3.3. Tasavvufla Tanışması ve Siyasî-Sosyal Olaylar

Derdîr, hicrî 1160 (m. 1747) yılında, Kutbüddin el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) halifesi ve Halvetî tarikatının Hifnî kolunun kurucusu olan Ebü'l-Mekârim Şemsüddîn (Necmüddîn) Muhammed el-Hifnî'ye (ö. 1181/1767) intisap ederek tasavvuf yoluna girmiştir. Bu

¹⁴ Derdîr, *Fethü'l-Kadîr fî Ahâdisü'l-Beşîr*, 6.

¹⁵ Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 1/76; Mahmûd, *Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr*, 44-45; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm* (Darü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1/244; Ceberti, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahâbâr*, 2/33; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 186.

¹⁶ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 186; Mahmûd, *Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr*, 48; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/67; Ceberti, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahâbâr*, 2/34.

bağlamda, Hifnî'nin rehberliği altında yaklaşık on yıl boyunca seyr ü sülûk eğitiminden geçmiş ve nihayet hicrî 1172 (m. 1758) yılında hocasından icazet alarak Halvetî tarikatında yetkin bir konuma ulaşmıştır.

Hocasından aldığı tasavvufî eğitimle büyük bir itibar kazanan Derdîr, Hifnî'nin halifesi olmuş ve bu süreçte Halvetî tarikatının yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Tasavvufî çalışmaları ve ilmî faaliyetleri neticesinde, Mısır toplumunda önemli bir âlim ve şeyh olarak büyük bir saygınlık kazanmıştır.¹⁷

Bu dönemde, Mısır'daki siyasî gelişmeler dikkate değer bir hâl almıştır. Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki otoritesinin zayıflaması, merkezin tayin ettiği valilerin yeterince etkili olamamasına sebep olmuş; bu durum ise Mısır'daki yerel emirlerin otorite boşluğundan faydalanmalarına zemin hazırlamıştır. Söz konusu emirler ne siyasî ne de sosyal anlamda herhangi bir hukuk tanımamış, halk üzerinde baskı kurmuş ve din adamlarına dahi zulmetmekten geri durmamışlardır.

Derdîr, bu gelişmelere sessiz kalmamış, halkın da desteğini alarak hem sözlü hem de fiilî mücadelelerde bulunmuştur. Onun öncülüğünde gerçekleşen bu direniş neticesinde, Mısır emirlerinin baskısı kısmen de olsa kırılmış ve halk bir nebze olsun rahat nefes almıştır.¹⁸

Kaynaklarda ahlâkî özellikleri bakımından sabırlı, vakur ve mütevazı bir şahsiyet olarak tanıtılan Derdîr, olaylar karşısında soğukkanlılığını muhafaza eden ve affediciliği esas alan bir anlayışa sahipti. Öğrencilerine kibrin zararlarını sıklıkla hatırlatır, karşısındaki kişiyi kim olursa olsun saygıyla dinlemeleri gerektiğini vurgulardı. Bu disiplin ve eğitim anlayışı sayesinde birçok öğrencisi Halvetî tarikatında halifelik makamına ulaşmış, aralarından Ahmed es-Sâvî (ö. 1241/1825) ve Sâlih es-Sibâî (ö. 1221/1806) gibi isimler büyük bir şöhrete kavuşarak farklı bölgelerde önemli görevler üstlenmişlerdir.¹⁹

Derdîr, öğrencilerine gösterdiği ilgiyi aynı zamanda topluma karşı da sergilemiştir. Özellikle yoksulları gözetmiş, ihtiyaç sahiplerinin sorunlarını çözmek için çaba harcamış ve bu yardımseverliği sayesinde "Ebü'l-Berekât" unvanı ile anılmıştır. Bunun yanında

¹⁷ Ahmed Alaaddin Abdülhamid Da'ber, "Derdîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/168-169; Ceberti, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Aḥbâr*, 2/33; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 186; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/67; Mahmûd, *Ebü'l-Berekât Sîdi Ahmed ed-Derdîr*, 45-46.

¹⁸ Ceberti, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Aḥbâr*, 1/497.

¹⁹ Derdîr, *Fethü'l-Kadîr fi Ahâdisü'l-Beşîr*, 8-9; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/393-394.

şeriat konularında asla taviz vermemiş, aldığı tasavvufî terbiye onun şeriat kurallarına daha sıkı sıkıya bağlı kalmasını sağlamıştır.²⁰

Hem ilmî hem de ahlâkî yönüyle büyük takdir toplayan Derdîr, dönemin siyasî olaylarına karşı sessiz kalmayarak cesaretiyle de öne çıkmıştır. Ancak, ömrünün sonlarına doğru ağır bir hastalığa yakalanmış ve yatalak olmuştur. Nihayet 6 Rebûlevvel 1201 (27 Aralık 1786) cuma gecesî, Kahire’de vefat etmiştir. Derdîr, hayattayken inşa ettirdiği zaviyesinin hazînesine defnedilmiştir.²¹

1.3.4. Hocaları

Derdîr, ilmî kişiliğinin inşasında etkili olan birçok değerli âlimden ders almış, özellikle Ezher’deki eğitim süreci boyunca dönemin önde gelen hocalarından istifade etmiştir. Kendilerinden istifade etmiş olduğu hocaları başlıca şunlardır:

1.3.4.1. Ahmed b. Hasan El-Cûherî

Tam adı Ahmed b. Hasan b. Abdülkerîm El-Hâlidî El-Cûherî’dir. Hicrî 1096 (m. 1685) yılında Mısır’da doğmuştur. İlim tahsiline Ezher’de başlamış ve öğrenimini burada tamamlamıştır. Babasının mücevher ticaretiyle meşgul olması nedeniyle "Cûherî" nisbesiyle anılmıştır. Fıkıh, hadis ve kelâm ilimleri alanında önemli çalışmalar gerçekleştiren el-Cûherî, hicrî 1181 (m. 1767) yılında Kahire’de vefat etmiştir.²²

1.3.4.2. Ahmed Es-Sabbâ’

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, kaynaklarda Mısır’da doğduğu bilgisine yer verilmektedir. Tam adı Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Mustafa es-Sabbâ’ el-İskenderî el-Mâlikî’dir. Daha çok "Sabbâ'" ismiyle tanınmıştır. Kıraat, siyer, hadis, tefsir ve fıkıh alanlarında dersler vermiştir. Gittiği yerlerde kendisine sıkça fıkıh, hadis ve tefsir ile ilgili

²⁰ Derdîr, *Fethü'l-Kadîr fî Ahâdisü'l-Beşîr*, 6; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 187.

²¹ Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 1/76; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/244; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/393; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/67; Ceberti, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Aḥbâr*, 2/33.

²² Ebu'l-Fadl Muhammed Halil b. Ali El-Muradi, *Silkü'd-Dürer* (Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Dâru İbn Hazm, ts.), 1/97; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 1/185; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/112; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/302.

sorular yöneltilmiş, bu nedenle öğrencilerine bu ilimlerle meşgul olmalarını tavsiye etmiştir. Hicrî 1162 (m. 1748) yılında vefat etmiştir.²³

1.3.4.3. Ali Es-Saîdî El-Adevî

Hicrî 1112 (m. 1700) yılında Asyut vilayetine bağlı Menfelût kasabasında doğmuştur. Tam adı Ali b. Ahmed b. Mükerrimullah es-Saîdî el-Adevî el-Mâlikî el-Ezherî'dir. Ezher'in en saygın hocalarından biri olarak burada eğitim görmüş ve uzun yıllar ders vermiştir. Öğrenim sürecinde maddi imkânsızlıklarla mücadele etmiş, defter alacak parası olmadığı hâlde eline geçen parayı ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.

Ömrünün sonuna kadar Ezher'de ders vermeye devam eden el-Adevî, bu süreçte yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Halvetî tarikatına mensup olup, hilafetini şeyhi Ali b. Ahmed eş-Şenâvî'den almış, onun vefatından sonra ise şeyhlik makamını devralmıştır. Hicrî 1189 (m. 1775) yılında Kahire'de vefat etmiştir.²⁴

1.3.4.4. Ebu'l-Abbâs Ahmed El-Melevî

Tam adı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülfettah b. Yusuf El-Mucîrî El-Melevî'dir. Aslen Kahire'li olup hicrî 1088 (m. 1677) yılında Ramazan ayının üçüncü gününde doğmuştur. Eğitimine Ezher'de başlamış ve burada birçok hocadan ders almıştır. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere farklı ilim dallarında eserler telif etmiş olup yazdığı yirmiye yakın eser, Ezher'de ders kitabı olarak okutulmuştur. Hicrî 1181 (m. 1767) yılında Kahire'de vefat etmiştir.²⁵

1.3.4.5. Ebû Hafs Ömer b. Ali Et-Tahlâvî

Tam adı Sirâceddîn Ömer b. Ali b. Yahyâ b. Mustafâ Et-Tahlâvî'dir. Mısır'da doğmuş ve eğitimini Ezher'de tamamlamıştır. Hitabet yeteneği, konuları açıklama kabiliyeti ve etkili diyalog kurma yetisi ile tanınan et-Tahlâvî, özellikle öğrencileri arasında saygın bir yer edinmiştir.

²³ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/644; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/702.

²⁴ Muradi, *Silkü'd-Dürer*, 3/206; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/712; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/492; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/260; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/67.

²⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/152-153; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 1/278; Muradi, *Silkü'd-Dürer*, 1/116; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/559.

Ezher’de dersler ve fetvalar vererek ilmî çevrede büyük yankı uyandırmıştır. Önemli bazı meseleler nedeniyle hilafet makamı olan İstanbul’a gitmiş ve burada hadis dersleri vermiştir. Hicrî 1181 (m. 1767) yılı 11 Safer (3 Aralık) tarihinde vefat etmiş ve Kahire’de Makâbiru’l-Mucâvirîn Mezarlığı’na defnedilmiştir.²⁶

1.3.4.6. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâmid Ed-Derdîr

Derdîr’in babası ve ilk hocasıdır. Kur’an-ı Kerim’e özel ilgi duyan Derdîr, oğlunun eğitimini bizzat üstlenerek küçük yaşlardan itibaren Kur’an-ı Kerim eğitimi almasını sağlamış ve onu ezberlemeye teşvik etmiştir. Kur’an öğretimini yalnızca oğluyla sınırlı tutmamış, pek çok kişinin hafız olmasına vesile olmuştur. Tasavvuf alanında da aktif faaliyetlerde bulunan Derdîr, ömrünün sonlarında görme yetisini kaybetmiş ve hicrî 1138 (m. 1725) yılında vefat etmiştir.²⁷

1.3.4.7. Muhammed b. Sâlim El-Hifnî (El-Hafnâvî)

Hicrî 1101 (m. 1690) yılında Mısır’ın Bilbîs şehrinin Hafnâ köyünde doğmuştur. Ezher ulemasından olup yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Tasavvuf alanında, seyr ü sülûk eğitimini Kutbüddin el-Bekrî’nin rehberliğinde tamamlamış ve hilafet almıştır.

Hocası vefat ettikten sonra Halvetî tarikatının Hifnî kolunu kurmuş ve bu tarikatın irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Şâfiî fıkıhı, usûl-ü fıkıh, tefsir, hadis, mantık, kelâm, nahiv, aruz, belağat, astronomi ve tasavvuf ilimlerinde derinleşerek zamanının önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Hicrî 1181 (m. 1767) yılında Kahire’de vefat etmiştir.²⁸

1.3.4.8. Muhammed Ed-Difrî

Tam adı Muhammed b. Muhammed Şemseddîn Ed-Difrî’dir. Hadis alanında Derdîr’in hocası olarak bilinen Difrî’nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak vefatının hicrî 1161 (m. 1748) yılından sonra olduğu bilinmektedir. Hadis ilmindeki çalışmaları ile tanınan Difrî, aynı zamanda fıkıh alanında eserler vermiştir.²⁹

²⁶ Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 7/302; Muradî, *Silkü’l-Dürer*, 3/193; Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûri’z-Zekiyye fî Tabakâti’l-Mâlikiyye*, 1/490; Kettani, *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât*, 1/468.

²⁷ Mahmûd, *Ebü’l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr*, 44; Sâvî, *Bulğatus-Sâlik li Akrabi’l-Mesâlik*, 1/7.

²⁸ Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 10/15; Kettani, *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât*, 1/353; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/134-135.

²⁹ Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/67.

1.3.5. Talebeleri

Çok sayıda talebe yetiştiren Derrîr'in öğrencileri arasında önde gelenler şunlardır:

1.3.5.1. Ahmed b. Ebî Zeyd Et-Tabûlî

Aslen Trabluslu olan Ahmed b. Ebî Zeyd et-Tabûlî, ilim tahsilinin büyük bir kısmını Mısır'da geçirmiş olup, Ezher'de farklı hocalardan ders almıştır. Vefat tarihi kesin olmamakla birlikte, hicrî 1254 (m. 1838) yılında vefat ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.³⁰

1.3.5.2. Ahmed b. Muhammed Es-Sâvî

Hicrî 1175 (m. 1761) yılında Mısır'ın Nil nehrinin batısında kalan Sâ el-Hacer köyünde doğmuştur. Mâlikî mezhebine mensup olan Sâvî hocası Derrîr'in eserlerine en fazla şerh yazan öğrencisi olarak bilinmektedir. Tefsir başta olmak üzere farklı ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Eserleri günümüzde de okutulmaktadır. Hicrî 1241 (m. 1825) yılında Medine'de vefat etmiştir.³¹

1.3.5.3. Ali b. Emîn El-Cezâirî

Cezayir'de doğmuş olan Ali b. Emîn el-Cezâirî, ilim tahsilini Mısır'da gerçekleştirmiştir. Derrîr başta olmak üzere birçok hocadan ders almıştır. Uzun yıllar Cezayir'de müftülük yapmış olup, hicrî 1236 (m. 1820) yılında vefat etmiştir.³²

1.3.5.4. Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülber El-Venâî

Hicrî 1170 (m. 1756) yılında Mısır'a bağlı Venâ köyünde doğmuştur. Fıkıh, hadis ve tefsir alanlarına yoğunlaşmıştır. Kaynaklarda etkin ve önemli bir âlim olarak kabul edilmiştir. Hakkında "Şayet uzun yaşasaydı, birçok hocasının ismini unuttururdu" şeklinde ifadeler yer almaktadır. Hicrî 1212 (m. 1797) yılında vefat etmiştir.³³

³⁰ Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/467.

³¹ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/522; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/246.

³² Adil Nuvayhid, *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1980), 106; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/784; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 7/41.

³³ Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/1114; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/298; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 7/117.

1.3.5.5. İbn Abdüsselâm En-Nâsirî

Fas'ın güneyinde yer alan Tamegroute köyünde hicrî 1142 (m. 1729) yılında doğmuştur. Nâsirî ailesinin en bilgili fertlerinden biri olarak kabul edilen İbn Abdüsselâm en-Nâsirî, özellikle fıkıh ve hadis ilimlerine ilgi göstermiştir. Hicrî 1239 (m. 1824) yılında vefat etmiştir.³⁴

1.3.5.6. Muhammed b. Ahmed Ed-Desûkî

Mısır'ın kuzeyinde bulunan Desûk kentinde doğmuş olup, ilim tahsili için Kahire'ye gitmiştir. Ezher'de hem eğitim almış hem de dersler vermiştir. Açık ve anlaşılır bir üslupla ders işlediği için geniş bir öğrenci kitlesine hitap etmiştir. Bu üslubü, yazdığı eserlerde de kendini göstermektedir. Hicrî 1230 (m. 1814) yılının Rebiü's-sânî ayında vefat etmiş, cenaze namazı Ezher'de büyük bir katılımı ile kılınmış ve Türbetü'l-Mücâvirîn'e defnedilmiştir.

1.3.5.7. Muhammed b. Muhammed Es-Sinbâvî

Hicrî 1154 (m. 1741) yılında dünyaya gelen es-Sinbâvî, dokuz yaşındayken Kur'an'ı ezberlemiş ve ilim tahsili için Mısır'a gitmiştir. Burada farklı mezheplerden birçok âlimden ders almıştır. Özellikle Saîdî'nin yanında yirmi yılı aşkın bir süre eğitim görmüştür. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, tasavvuf ve kıraat alanlarında derinleşmiş olup, yazdığı eserlerle hocalarının dahi başvurduğu önemli kaynaklar telif etmiştir. Hicrî 1232 (m. 1816) yılının Zilkade ayında vefat etmiştir.³⁵

1.3.5.8. Sâlih b. Muhammed El-Fulânî

Afrika'nın batısındaki Fouta Djallon bölgesinde hicrî 1166 (m. 1752) yılında doğmuştur. Tam adı Sâlih b. Muhammed b. Nuh b. Abdullah el-Ömerî olup, nesebi Hz. Ömer'e dayanmaktadır. Fulân kabilesine mensubiyeti nedeniyle "Fulânî" nisbesiyle tanınmıştır. On iki yaşında ilim tahsiline başlamış ve ilim öğrenmek amacıyla pek çok ilim merkezine yolculuk yapmıştır. Gana'dan Medine'ye kadar birçok şehirde eğitim görmüştür. Hadis, nahiv, beyan ve hem aklî hem de naklî ilimlerde derinleşmiş, bazı talebeleri tarafından

³⁴ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/546; Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 2/843.

³⁵ Zirikî, *el-A'lâm*, 7/71; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 11/183; *Mevsûatü'l-A'lâm* (Mevkiu' Vizâretil-Evkafî'l-İlmiyye, ts.), 1/25; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/522.

müctehit mertebesine ulaştığı ifade edilmiştir. Hicrî 1218 (m. 1803) yılında Medine’de vefat etmiştir.³⁶

1.3.5.9. Sâlih b. Muhammed Es-Sibâî

Hicrî 1154 (m. 1741) yılında Mısır’ın doğusunda bulunan Benî Adiy bölgesinde doğmuştur. Hocası Saîdî’nin yanında uzun yıllar eğitim almış, birçok ilimde derinleşmiştir. Hifnî’nin yanında başladığı Tasavvufî eğitimini, Derdîr’in yanında tamamlamıştır. Hocası Derdîr’in vefatının ardından halifelîği devralarak dergâhın irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Hicrî 1221 (m. 1806) yılında vefat etmiş ve hocası Derdîr’in yanına defnedilmiştir.³⁷

1.3.5.10. Zeyne’l-Âbidîn Cemelu’l-Leyl

Tam adı Ebû Abdurrahman Seyyid Zeyne’l-Âbidîn b. Alevî b. Bâhasan Cemelu’l-Leyl el-Hüseynî olup, Mısır, Irak ve Yemen’de ilim tahsil etmiştir. Fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli şer’î ilimlerde derinleşmiş, bir dönem Medine’de müftülük yapmıştır. Fıkıh, hadis ve tasavvuf alanlarında eserler kaleme almış, birçok kitaba haşiyeler yazmıştır. Hicrî 1235 (m. 1820) yılında Medine’de vefat etmiştir.³⁸

Derdîr’in yukarıda zikrettiğimiz talebeleri dışında da pek çok öğrencisi bulunmaktadır.

Muhammed el-Mehdî el-Hifnî, Muhammed b. Ali eş-Şenvânî, Şeyh Mustafa el-Ukbavî, Süleyman b. Muhammed el-Feyûmî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî, Abdulalîm b. Muhammed ed-Darîr, Muhammed b. Salim el-Hifnî’nin torunu Muhammed b. Yusuf, Abdulhalim b. Mustafa el-Aclûnî, Sâlih b. Sultan el-Halebî, Ahmed b. Ramazan Şeyh Şâmil, Ahmed b. Ahmed es-Semâlicî ve Muhammed Abdurrahim en-Neşâbî gibi isimler de Derdîr’in tedrisatından geçmiş ve Ezher’de çeşitli ilim dallarında dersler vermişlerdir.³⁹

1.3.6. Âlimlerin Derdîr Hakkındaki Görüşleri

Derdîr hakkında genel bir biyografik bilgi sunmak mümkün olsa da onun şahsiyeti

³⁶ Baytâr, *Hilyetü’l-Beşer*, 722; Kettani, *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât*, 2/901; Ziriklî, *el-A’lâm*, 3/195.

³⁷ Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûri’z-Zekiyye fî Tabakâti’l-Mâlikiyye*, 1/519; Ziriklî, *el-A’lâm*, 3/195.

³⁸ Baytâr, *Hilyetü’l-Beşer*, 639; Kettani, *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât*, 1/459; Ziriklî, *el-A’lâm*, 3/65.

³⁹ Baytâr, *Hilyetü’l-Beşer*, 1262; Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûri’z-Zekiyye fî Tabakâti’l-Mâlikiyye*, 1/520; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/17.

hakkında yazılanlar ve yaşanmışlıkları aktaran kaynaklar, Derdîr'in portresini daha iyi anlamamızı mümkün kılacaktır. Pek çok eserde Derdîr'in şahsiyeti ve kimliği ile ilgili detaylı bilgi olduğunu görüyoruz.

Dönemin önemli tarihçilerinden Abdurrahman el-Cebertî (ö. 1240/1825), *A'câibu'l-Âsâr* adlı eserinde Derdîr'i, hem aklî hem de naklî ilimlerde yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden biri olarak nitelendirmiştir. Cebertî'ye göre Derdîr, şeyhülislam konumunda olup toplumun kendisinden istifade ettiği bir ilim adamıdır. Aldığı eğitimin kalitesi ve ilmî dirayeti sayesinde hocalarının en seçkin öğrencilerinden biri olmuş ve henüz hocaları hayatta iken fetva verme yetkinliğine ulaşmıştır. Ayrıca Cebertî, Derdîr'in ahlaki erdemleriyle öne çıkan, zühd ve takva sahibi bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır.”⁴⁰

Abdulhay el-Kettânî (ö. 1382/1962), *Fihrisü'l-Fehâris* adlı eserinde Derdîr'i Halvetiyye tarikatının önemli bir mensubu olarak tanımlamış ve onu siyasi olaylarına karşı yenilenme hareketini başlatan bir âlim olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Derdîr'in, Mâlikî mezhebinin önde gelen otoritelerinden biri olduğunu ifade etmiştir.”⁴¹

Muhammed Mahlûf (ö. 1360/1941), ise *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye* adlı eserinde Derdîr'den, “Allah'ı bilen büyük kutup, İslam'ın şeyhi, zamanını aklî ve naklî ilimlerin gelişimine adanmış bir imam ve büyük bir âlim” olarak söz etmektedir. Mahlûf'un bu ifadeleri, Derdîr'in ilmî derinliği ve dinî rehberliği açısından dönemin önde gelen şahsiyetlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.”⁴²

Yusuf en-Nebhânî (ö. 1351/1932), *Câmi'u Kerâmâtu'l-Evliyâ* adlı eserinde Derdîr'i, irşad faaliyetlerinde uzman, ilmi ve ameli yönüyle temayüz eden, çeşitli faziletleriyle bilinen bir âlim ve veli olarak tanımlamıştır. Nebhânî'ye göre Derdîr, İslam toplumlarında mezhepler ve tarikatlar arasında birleştirici bir rol üstlenmiş, bilgisi ve rehberliğiyle geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Onun ilmî ve manevî mirası, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde yankı uyandırmış ve kendisini tanıyanlar tarafından büyük bir saygıyla anılmıştır.”

Muhammed b. Salih es-Sibâî (ö. 1221/1806), *Şerhu'l-Harîde* adlı eserinde Derdîr'in, aklî ve naklî ilimleri bir araya getiren, usul ve furu' meselelerini detaylı bir şekilde ele alan

⁴⁰ Cebertî, *Târîhu Acâ'ibü'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ah'bâr*, 2/33.

⁴¹ Kettani, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, 1/393.

⁴² Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/516.

bir âlim olduğunu belirtmiştir. Es-Sibâi ayrıca, onun tasavvufî eğitimde müritlerini irşad eden, fazilet sahibi bir şahsiyet ve irfan geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olduğunu vurgulamıştır.

1.3.7. Derdîr'in Düşünce Yapısı ve Eserleri

Bu bölümde Derdîr'in itikad, fıkıh, tasavvuf ilimleriyle ilgili düşünce yapısını ve eserlerini ele alacağız.

1.3.7.1. İtikadi Düşünce Yapısı

Mısır'da yetişen ve ilmî çalışmalarını burada sürdüren Derdîr, akaid alanında kaleme aldığı eserlerinde benimsediği itikadî çizgiyi ortaya koymaktadır. Yazdığı metinler, şerhler ve manzumeler dikkate alındığında, onun Eş'arî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir. İnanç sistemini değerlendirirken yalnızca naklî delillere bağlı kalmadığı, aynı zamanda aklî delillerle de görüşlerini temellendirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Allah'ın sıfatları ve ulûhiyet konularında Eş'arî geleneğini takip etmiş ve bu doğrultuda eserler kaleme almıştır.

Derdîr, benimsediği görüşleri aktarmakla kalmamış, aynı zamanda Mutezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırkalara yönelik eleştirilerde de bulunmuştur. Örneğin, Mutezile'nin "Allah'ı bilmek akıl ile mümkündür" şeklindeki görüşüne karşı, Ehl-i Sünnet'in benimsediği "Her mükellefin Allah'ı bilmesi şer'an gereklidir" ilkesini esas alarak karşı çıkmıştır.⁴³ Bunun yanı sıra, nübüvvet ve sem'iyyât konularına özel önem vermiş ve bu bağlamda Kaderiyye, Kerramiyye ve Cehmiyye'nin görüşlerini eleştirmiştir. Derdîr'in eleştirileri, kimi zaman sert bir üsluba sahip olup, onun Ehl-i Sünnet akidesine olan bağlılığını açıkça göstermektedir. Ayrıca, akaid alanındaki eserleri yalnızca kelâmî konularla sınırlı kalmamış, aynı zamanda tasavvufî düşüncelerini de içermiştir.⁴⁴

1.3.7.2. Fıkhi Düşünce Yapısı

Derdîr, eserlerinde ağırlıklı olarak fıkıh, tasavvuf ve akaid gibi konulara odaklanmıştır. Fıkıh sahasında kaleme aldığı eserler ve bu eserler üzerine yapılan çalışmalar, Mâlikî mezhebi içerisinde önemli bir yer edinmiş ve hem avam hem de ilim ehli tarafından

⁴³ Ahmed b. Muhammed Derdîr, *Şerhu'l-Harîdeti'l-Behiyye* (Kahire, 2010), 162-163.

⁴⁴ Derdîr, *Şerhu'l-Harîdeti'l-Behiyye*, 188-189.

benimsenmiştir. Derdîr'in bu alandaki başarısının temelinde, Mısır'da Mâlikî mezhebinin önde gelen isimlerinden Ali es-Saîdî'nin öğrencisi olması ve zamanla şeyhinin ilmî mertebesine ulaşip onun makamını devralarak Mâlikî mezhebinin önderi ve müftüsü konumuna gelmesi yatmaktadır. Bununla birlikte, eserlerinde takip ettiği yöntem de onun başarısında etkili olmuştur. Nitekim Derdîr, eserlerinde yalnızca ilim ehline hitap eden bir üslup kullanmak yerine, herkesin anlayabileceği bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

Derdîr, hocası Saîdî'nin yanında Mâlikî mezhebini ve bu mezhebin usullerini ayrıntılı bir şekilde öğrenmiş, mezhebin tercih ettiği görüşleri illetleriyle birlikte kavramış ve temel kaynakları doğrudan inceleme fırsatı elde etmiştir. Eserlerinde genellikle mezhep içi tartışmalara girmekten kaçınarak, Mâlikî mezhebinde muteber kabul edilen görüşleri sade bir üslupla sunmuştur. Bu bağlamda kaleme aldığı *Ekrabu'l-Mesâlik*⁴⁵, Mâlikî mezhebinin temel referans eserlerinden biri olan *Muhtasaru'l-Halîl*'in özetidir. Ayrıca, *Eş-Şerhu's-Sağîr*⁴⁶ adlı eseriyle bu özeti daha anlaşılır hale getirmeyi hedeflemiş, *Eş-Şerhu'l-Kebîr*⁴⁷ adlı çalışmasıyla da *Muhtasaru'l-Halîl* üzerine detaylı bir şerh kaleme almıştır.

1.3.7.3. Tasavvufî Düşünce Yapısı

Derdîr'in tasavvufa olan ilgisi, şeyhi Muhammed b. Sâlim el-Hıfî ile karşılaşmasıyla başlamıştır. Onun yanında on iki yıl süren bir tasavvuf eğitimi almış ve hicrî 1172 (m. 1759) yılında halifelik alarak irşad faaliyetlerine başlamıştır. Bu süreçte birçok halife ve mürit yetiştirmiştir. Tasavvufî öğretilerini yayarken, özellikle *Salavât-ı Derdîriyye* ve *Esmâullâhi'l-Hüsnâ* gibi eserlerinde yer alan zikirleri müritlerine tavsiye etmiş ve ezberletmiştir.⁴⁸

⁴⁵ İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi-Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/181; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlemi* (Kayseri: Daru'l-Akabe, 2001), 1/523.

⁴⁶ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁴⁷ Edward Frederick, *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû* (Mısır: Matbaatu Darit Telif, 1896), 150; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁴⁸ Muhammed İzzet Tahtavî, *Mine'l-Ulemai'r-Ruvvâdi fî Rihabi'l-Ezheri* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1990), 59.

Derdîr'e göre tasavvufta ilerleyebilmek için Allah'ın "mukarrabûn" olarak nitelendirdiği kullarının izinden gitmek gerekmektedir. O, marifetullahı ulaşmanın üç temel şartını şöyle belirlemiştir:

1. Nefsi arzulara muhalefet ederek nefsi tezkiye etmek,
2. Hayatın merkezine takvayı yerleştirerek ona uygun bir yaşam sürmek,
3. Bir mürşidin gözetiminde zikir eğitimini tamamlamak.⁴⁹

Derdîr, bu yolculuğun tasavvufun temel rükünlerine riayet edilerek tamamlanabileceğini savunmuştur. Bu rükünler arasında tövbe, açlık, sabır, rıza, uzlet, şükür, bir şeyhe intisap, gece ibadeti, yaratılanları tefekkür etme ve zikir dışındaki konuşmalardan kaçınma gibi hususlar bulunmaktadır.⁵⁰

1.3.7.4. Tefsir Tasavvuru

Derdîr'in tefsir alanındaki görüşlerini tespit edebilmek için, Kur'an ilimleri ve tefsir sahasında telif etmiş olduğu eserlerin azlığı nedeniyle, fıkıh, akaid ve tasavvuf alanlarında kaleme aldığı çalışmaları incelenmiştir. Bununla birlikte, *Şerhu Tvzihi Envâri't-Tenzîl* adlı tefsir çalışması esas alınmıştır.

Derdîr'in, belirli kaynaklarda müfessir olarak tanımlandığı görülmektedir. Nitekim, aralarında Velîd b. Ahmed ez-Zebîrî, İyâd b. Abdullatif el-Kaysî ve İmâd b. Muhammed el-Bağdâdî'nin de bulunduğu bir grup alim tarafından kaleme alınan *el-Mevsûatu'l-Müeyyessira fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîri ve'l-İkrâi ve'n-Nahvi ve'l-Lugati* adlı eserde, Derdîr'in hayatı anlatılırken onun tefsirle de ilgilendiği ve bu sahada eser verdiği vurgulanmıştır.⁵¹

Derdîr'in Mâlikî fıkıhına dair kaleme aldığı *eş-Şerhu's-Şağîr 'alâ Akrebi'l-Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, akaid sahasındaki *Şerhu'l-Harîdeti'l-Behiyye fî 'Ilmi't-Tevhîd* ve belâgat alanında yazmış olduğu *Tuhfetü'l-İhvân fî 'Ilmi'l-Beyân* adlı eserleri

⁴⁹ Ahmed b. Muhammed Derdîr, *Minhâcü's-Sâdikîn ve Tibyânü's-Sâlikîn alâ Sırâti'l-Müstakîm* (Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018), 14.

⁵⁰ Derdîr, *Minhâcü's-Sâdikîn ve Tibyânü's-Sâlikîn alâ Sırâti'l-Müstakîm*, 40.

⁵¹ Zebîrî, Velîd b. Ahmed, Kaysî, İyâd b. Abdullatif, el-Habîb, Mustafa b. Kahtân, Kaysî, Beşîr b. Cevâd, Bağdâdî, A'mmâd b. Muhammed, *el-Mevsûatu'l-Müeyyessira fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîri ve'l-İkrâi ve'n-Nahvi ve'l-Lugati* (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, ts.), 1/385.

incelendiğinde, bu çalışmalarında ele aldığı ayetleri farklı tefsir yöntemleri ile yorumladığı görülmektedir.

Derdîr, *Şerhu's-Sağîr* adlı eserinde ⁵² ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ayetini yorumlarken, lââm harfine vurgu yaparak Mu'tezile'ye itirazlarda bulunmuştur. Ayeti lugavî yönden açıklamış ve buradaki lââm harfinin illetü'l-ğâiyye olduğunu belirterek, Allah Teâlâ'nın insan ve cinleri yaratmasının bir gaye neticesinde ibadetle ilişkilendirildiğini ifade etmiştir. Oysa Mu'tezile, buradaki lââm harfini ta'liliyye olarak değerlendirmiş ve Allah Teâlâ'nın insan ve cinleri yalnızca kendisine kulluk etmeleri için yarattığını ileri sürmüştür. Bu yorum, Derdîr'in hem lugavî hem de mezhebî tefsir yöntemlerini kullandığının göstergesidir.⁵³

Derdîr'in tefsirinde bir diğer yöntem ise semantik analizdir. ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ ⁵⁴ ayetinde yer alan ﴿ارْحَمُهُمَا﴾ kelimesinin, sadece merhamet anlamıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda rızıklandırma, nimet verme ve günahları bağışlama anlamlarına da işaret ettiğini belirtmiştir.⁵⁵

Derdîr, fikhî tefsir yöntemini de sıklıkla kullanmış ve mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin hükümlerini ayetlerle delillendirmiştir. ﴿لِلنَّاسِ﴾ ⁵⁶ ayetinde yer alan ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ kelimesinin yalnızca Müslümanları değil, aynı zamanda Müslümanların yönetimi altındaki zimmîleri de kapsadığını ifade ederek, onlara nasihatın farz olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷

Kur'an ilimlerinden yararlanan Derdîr, ayetlerdeki nâsih-mensuh ilişkilendirmesine önem vermiştir. Öte yandan tefsirinde kelâmî ve işârî yorumlara da yer vermiştir. Ahirette Allah'ı görmenin mümkün olduğunu savunarak, ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِيْهُ﴾ ⁵⁸ ayetini delil olarak göstermiş ve bu ayet üzerinden aklî çıkarımlarda bulunmuştur. Bu aklî çıkarımlardan birisi de "Allah'u Teâlâ'yı görmek mümkün olmasaydı, Hz. Musa'nın Allah'tan kendisini görme talebinde bulunması ya uluhiyet hükümlerini bilmemesinden

⁵² Zâriyât, 51/56.

⁵³ Harun Bekiroğlu, "İstidlâl Biçimlerinin Ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi: Âyeti Örneği", *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (Ekim 2017).

⁵⁴ İsrâ, 17/24.

⁵⁵ Derdir, *eş-Şerhu's-Sagîr ala Akrebi'l-Mesalik ila Mezhebi'l-İmam Malik*, 8/3699.

⁵⁶ Bakara, 2/83.

⁵⁷ Derdir, *eş-Şerhu's-Sagîr ala Akrebi'l-Mesalik ila Mezhebi'l-İmam Malik*, 8/3701.

⁵⁸ Araf, 7/143.

ya da aklî bir noksanlıktan kaynaklanıyor olacaktı. Ancak peygamberler bundan münezzehtir.” sözüdür.⁵⁹ Yine kelâmî yönden imanın artıp eksileceği görüşünü savunan Mâtürîdî’ye (ö.333/944) itiraz etmiş ve Eş’arî ekolüne bağlı kaldığını göstermiştir.⁶⁰

Tasavvuf alanında hem teorik hem de pratik çalışmaları olan Derdîr’in eserlerinde işârî tefsire yer verdiği görülmektedir. ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁶¹ ayetinde yer alan جَاهَدُوا kelimesini seyr-i sülûk olarak yorumlamış ve bu yorumuyla da tasavvufi terbiyeyi kastetmiştir. “جَاهَدُوا” kelimesinin manasını açıklarken de buradaki cehd eylemiyle nefis mücadelesinin kastedildiği, bunların farklı çeşitlerde olabileceğini savunmuştur. Ona göre geceleri ibadet etmek, nefis terbiyesi için aç kalmak ve her an zikirle meşgul olmak bu mücadelelerden sadece birkaçıdır.⁶²

Dilbilimsel ve edebi yönlerin ayetlerde tahlil edilmesini önemseyen Derdîr’in belagat alanında yazmış olduğu *Tuhfetü’l-İhvan fî ilmi’l-Beyan* adlı eserinde ayetlerin belagat yönünü incelediğini görmekteyiz. Taha suresindeki ﴿وَلَا تُصَلِّبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾⁶³ ayetindeki zarfîyet (içindelik) manasında olan ﴿فِي﴾ kelimesi isti’la (üstünde olma) manasında olan ﴿عَلَى﴾ kelimesinin yerinde kullanılarak tekid ifade etmesi buna örnek teşkil eder. Bunun dışında ayetlerdeki mecazi mürsel gibi öne çıkan yönlerle de değinmiştir.

Sonuç olarak, Derdîr’in tefsirinde lugavî, fikhî, kelâmî ve işârî yöntemleri bir arada kullandığı saptanmıştır. Bu durum, onun tefsir alanındaki metodolojik zenginliğini göstermektedir.

1.3.8. Eserleri

Derdîr’in İslam ilimlerinin çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserler bulunmaktadır. Bu eserler, alanlarına göre şu şekilde tasnif edilebilir:

⁵⁹ Ahmed b. Muhammed Derdîr, *Şerhu’l-Harîdeti’l-Behiyye fî ‘İlmi’t-Tevhîd* (Dımaşk: Mektebetü Darü’l-Dekkak, 2004), 105.

⁶⁰ Derdîr, *Şerhu’l-Harîdeti’l-Behiyye fî ‘İlmi’t-Tevhîd*, 165.

⁶¹ Ankebût, 29/69.

⁶² Derdîr, *Şerhu’l-Harîdeti’l-Behiyye fî ‘İlmi’t-Tevhîd*, 178.

⁶³ Tâ-Hâ 20/71.

1.3.8.1. Ulûmü'l-Kur'ân İle İlgili Eserleri

1.3.8.1.1. Risâle fî Şerhi'l-Besmele⁶⁴

Bu eser, bismelenin anlamı, gramatik yapısı ve tefsir ilmindeki yeri hakkında yazılmış bir çalışmadır.

1.3.8.1.2. Şerhu Tavzîhî Envâri't-Tenzîl⁶⁵

Derdîr, bu eserinde Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi tarafından kaleme alınan ve Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsirine dair bazı müşkülliye ele alan *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı çalışmayı açıklayıcı mahiyette bir şerh yazmıştır. Eserin ana konusu, Beyzâvî'nin tefsirinde özellikle En'âm Sûresi 158. ayet bağlamında ortaya çıkan itiraz ve problemlerin giderilmesine yöneliktir. Bizim çalışmamız, yazma olan bu eseri esas alacaktır.

1.3.8.1.3. Tuhfetü'l-Kâri li Kelâmi'l-Bâri⁶⁶

Bu eser, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri üzerine yapılan açıklamaları içeren bir çalışma olup, Kur'an ilimlerine dair konuları ele almaktadır.

1.3.8.2. Akaid ile İlgili Eserleri

1.3.8.2.1. El-İkdu'l-Ferîd fî Tahkîki's-Suâli ani't-Tevhîd⁶⁷

Derdîr'in, akaid alanında kendisine yöneltilen bir soruya cevap vermek amacıyla kaleme aldığı küçük hacimli bir risaledir.

1.3.8.2.2. Et-Tecrîd fî Kelîmeti't-Tevhîd⁶⁸

Karahisar'daki yazma eser koleksiyonlarında bulunan bu çalışma, Derdîr tarafından akaid alanında kaleme alınmış olup, tevhid inancının detaylarını ele almaktadır.

⁶⁴ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁶⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, 1/181; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁶⁶ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/523.

⁶⁷ Ali Rıza Karabulut- Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁶⁸ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/523.

1.3.8.2.3. Haridetü'l-Behiyye fî İlmi't-Tevhîd⁶⁹

Yetmiş bir beyitten oluşan bu manzume, Derdîr tarafından akaid sahasında kaleme alınmış olup, ehl-i sünnet akidesini şiirsel bir üslupla işlemiştir. Konuların zihinde kalıcı hale getirilmesi amacıyla nazım formunda yazılmıştır.

1.3.8.2.4. Hâşiyetun alâ Şerhi'l-Hüdhüdî alâ Ümmi'l-Berâhîn⁷⁰

Senûsî'nin *Ümmü'l-Berâhîn* adlı akaid metni üzerine Derdîr tarafından yazılmış bir şerhtir. Derdîr, bu çalışmasında şeyhi Ali es-Saîdî'nin *Ümmü'l-Berâhîn* üzerine yaptığı şerhe açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Yalnızca metne bağlı kalmayıp, eserine faydalı nükteler de ekleyerek açıklamalarını derinleştirmiştir.

1.3.8.2.5. Şerhu Fevâidi'l-Ferâid fî Zâbiti'l-Akaid⁷¹

Bu eser, Derdîr'in Mustafa Kemâleddin'in akaid sahasında yazdığı *Fevâidu'l-Ferâid* adlı manzumesine yaptığı şerh çalışmasıdır. Derdîr, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden getirdiği delillerle konuları geniş bir perspektifte ele almıştır.

1.3.8.2.6. Şerhu Harîdeti'l-Behiyye⁷²

Derdîr, kendi eseri olan *Harîdetü'l-Behiyye fî İlmi't-Tevhîd* adlı çalışmada açıklamaya muhtaç görülen bölümleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almak amacıyla bu şerhi kaleme almıştır.

1.3.8.3. Fıkıh ile İlgili Eserleri

1.3.8.3.1. Akrebu'l-Mesâlik li Mezhebi İmami'l-Mâlik⁷³

⁶⁹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 1/181; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁷⁰ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât* (Riyâd: Merkezu'l-Melik Faysal, 2017), 44/729; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁷¹ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/473; Ali Rıza Karabulut- Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁷² Ali Rıza Karabulut- Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁷³ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 1/181; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut- Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/523.

Derdîr, Mâlikî mezhebi çerçevesinde fıkıh sahasında derinleşmiş bir âlim olarak, yaşadığı dönemde mezhebe bağlı bireylerin Mâlikî fikhını doğru şekilde anlamaları ve uygulayabilmeleri için bu eseri kaleme almıştır.

1.3.8.3.2. Eş-Şerhu's-Sagîr alâ Akrebi'l-Mesâlik⁷⁴

Bu eser, Derdîr'in *Akrebu'l-Mesâlik li Mezhebi İmami'l-Mâlik* adlı çalışmasına yaptığı şerhtir. Müellif, mezhepte bulunan zayıf görüşlere ve ihtilaflara girmeksizin herkesin anlayabileceği sade bir üslupla eserini yazmıştır.

1.3.8.3.3. Eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari Sîdi Halîl⁷⁵

Bu eser, Halîl b. İshâk'ın Mâlikî mezhebi üzerine yazmış olduğu *Muhtasar* adlı metne Derdîr tarafından yapılan bir şerhtir. Müellif, bu çalışmasında mezhepte muteber kabul edilen görüşleri zikretmiş ve anlaşılması zor olan bölümleri açıklamıştır.

1.3.8.3.4. Şerhu'd-Derdîr alâ Menzûmeti'l-Bîlî⁷⁶

Bu eser, Derdîr'in Bîlî'ye ait *Meseletü Külli Salâtin Batalat alâ'l-İmâmi Batalat ala'l-Me'mûmi* adlı eserine yazdığı bir şerhtir. Çalışma, imamın namazının sahih olmaması durumunda cemaatin namazına etkisini ele alarak, cemaatin imam ile ilişkisini fikhî açıdan tahlil etmektedir.

1.3.8.4. Tasavvuf ile İlgili Eserleri

1.3.8.4.1. Et-Teveccühü'l-Esmâ bi Nazmi Esmâi'l-Hüsna⁷⁷

Derdîr, bu eserinde Tirmizî'nin Allah'ın 99 ismiyle ilgili rivayetlerini belirli bir tertip ve sıra gözeterek işlemiş, her bir isme uygun dualar ekleyerek şiirsel bir üslupla manzum bir eser oluşturmuştur.

⁷⁴ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁷⁵ Frederick, *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû*, 150; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁷⁶ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/473.

⁷⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 1/181; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

1.3.8.4.2. Mevlidü'l-Beşîri'n-Nezâr⁷⁸

Kur'an-ı Kerim ayetleri, hadis-i şerifler ve çeşitli rivayetlerden yararlanılarak kaleme alınmış bu eser, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu, nesebi ve ailesi hakkında bilgi veren bir mevlid-i şerif niteliğindedir.

1.3.8.4.3. Minhâcu's-Sâdikîn ve Tıbyânu's-Sâlikîn⁷⁹

Derdîr, bu eserinde tasavvuf ehlinin günlük hayatta uygulaması gereken vird ve zikir gibi önemli konuları ele almıştır.

1.3.8.4.4. Risâle fî Şerhi Kavli'l-Vefâiyye Yâ Mevlâye Yâ Vâhid Yâ Mevlâye Yâ Dâim (Mişkâtü'l-Esrâr)⁸⁰

Süleymaniye Kütüphanesi ve Kahire'deki çeşitli kütüphanelerde farklı nüshaları bulunan bu eser, Derdîr tarafından "Yâ Mevlâye Yâ Vâhid" zikri üzerine kaleme alınmış bir risaledir.

1.3.8.4.5. Salavât-ı Derdîriyye⁸¹

Bu eser, Derdîr'in günlük hayatta okuduğu salavat ve zikirleri alfabetik sıraya göre kategorize ettiği bir çalışmadır. Eserin giriş kısmında Fâtiha, Felak, Nâs, İhlâs ve Âyete'l-Kürsî gibi surelere yer verilmiştir.

1.3.8.4.6. Şerhu Virdi Şeyh Kerîmuddin el-Halvetî⁸²

Bu eser, Derdîr'in Şeyh Kerîmuddin el-Halvetî'nin tasavvufî günlük zikirleri üzerine yaptığı açıklamaları içermektedir.

1.3.8.4.7. Şevâriku'l-Envâr⁸³

⁷⁸ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525.

⁷⁹ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 57/916.

⁸⁰ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525.

⁸¹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, 1/181; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/561; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁸² Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, 1/181; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/473; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁸³ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/525.

Derdîr'in tasavvuf alanında kaleme aldığı bir diğer eserdir. Eser, İbrahim Efendi Kütüphanesi'nde yazma nüsha olarak bulunmaktadır.

1.3.8.4.8. Talîk alâ Şerhi Tuhfeti'İhvân fî Âdâbi Ehli'l-İrfân⁸⁴

Bu eser, Derdîr'in kendi eseri olan *Tuhfetu'l-İhvân fî Âdâbi Ehli'l-İrfân* adlı çalışması üzerine yaptığı bir açıklamalar içeren şerhidir.

1.3.8.4.9. Tuhfetu'l-İhvân fî Âdâbi Ehli'l-İrfân⁸⁵

Bu eser, Halvetî tarikatının vird ve zikir uygulamalarının yanı sıra tarikat adabı ve tertibi hakkında bilgi vermektedir. Aynı zamanda müellif, eserinde şeyhi Hifnî'nin hayatına da yer vermektedir. Bu çalışma, *Tuhfetü's-Seyri's-Sulûk ilâ Mâliki'l-Mulûk* adıyla da anılmaktadır.

1.3.8.5. Hadis ile İlgili Eserleri

1.3.8.5.1. Fethu'l-Kadîr fî Ahâdîsi'l-Beşîr⁸⁶

Derdîr, bu eserini Süleyman Fevzi Paşa'nın talebi üzerine kaleme almıştır. Eserde Kütüb-i Sitte ve dört büyük mezhep imamının hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin Derdîr'e kadar ulaşan senetleri tahlil edilmiştir. Eserin farklı kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.

1.3.8.5.2. Hâşiyetu'd-Derdîr alâ Kıssati'l-Mi'râc⁸⁷

Bu eser, Necmeddîn el-Gaytî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya ve oradan göğe yükselişini konu alan *Kıssatü'l-Mi'râc* adlı çalışması üzerine Derdîr'in yazmış olduğu şerhtir.

⁸⁴ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

⁸⁵ Frederick, *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû*, 359-360; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 1/181; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 88/862; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁸⁶ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 101/780.

⁸⁷ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 3/573; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/524.

1.3.8.6. Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserleri

1.3.8.6.1. El-Fevâidü's-Seniyye fî Şerhi'l-Eşkâli'l-Mantıkiyye⁸⁸

Bu eser, Derdîr'in mantık ilmiyle ilgili kaleme aldığı bir çalışmadır. Kahire'de bulunan bir kütüphanede yazma eser olarak bulunmaktadır.

1.3.8.6.2. El-Mukaddimetü'l-Evhadiyye li Tavzîhi'l-Kavâidi's-Sarfiyye⁸⁹

Derdîr, bu eserinde sarf ilmiyle ilgili temel kuralları açıklamayı amaçlamıştır.

1.3.8.6.3. Şerhu Tuhfetu'l-İhvân fî ilmi'l-Beyân⁹⁰

Bu eser, Derdîr'in kendi yazdığı *Tuhfetu'l-İhvân fî İlmi'l-Beyân* adlı çalışması üzerine yapmış olduğu bir şerhidir.

1.3.8.6.4. Şerhu'd-Derdîr Ala'l-Âdâbi'l-Adudiyye⁹¹

Bu eser, Derdîr'in, Adudüddin el-Îcî'nin *Âdâbü'l-Adudiyye* adlı eserine yazdığı açıklayıcı bir şerhtir. *Âdâbü'l-Adudiyye*, münazara ve tartışma yöntemleriyle ilgili temel ilkeleri içeren bir eserdir.

1.3.8.6.5. Takyîdât Alâ Müğni'l-Lebîb⁹²

Derdîr, bu eserinde, İbn Hişâm'ın nahiv alanında yazmış olduğu *Müğni'l-Lebîb* adlı kitabına yönelik açıklamalar ve yorumlar sunmuştur.

1.3.8.6.6. Tuhfetü'l-İhvân fî İlmi'l-Beyân⁹³

Bu eser, Derdîr'in belâgat ilminin temel konularını, özellikle teşbih, mecaz ve kinaye gibi hususları ele aldığı bir çalışmadır. Kapsam açısından küçük hacimli olmasına rağmen içerdiği bilgiler itibarıyla oldukça kıymetli bir eserdir.

⁸⁸ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-'Âlemi*, 1/525.

⁸⁹ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-'Âlemi*, 1/525.

⁹⁰ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/561; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-'Âlemi*, 1/525.

⁹¹ Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, 1/181; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 54/194.

⁹² *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 37/432.

⁹³ Frederick, *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû*, 359-360; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 67/203; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-'Âlemi*, 1/523; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

1.3.8.7. Derdîr'in Ulaşılamayan Eserleri

Derdîr'in adını zikrettiğimiz eserlerinin yanı sıra ulaşılamayan bazı eserlerinin isimlerine de kaynaklarda yer verilmektedir. Bu eserler şunlardır:

1.3.8.7.1. Ulumu'l-Kur'ân ile İlgili Eserleri

Risâletün Efrade fîhâ Tarikatu Hafsin⁹⁴

Risâletün fî Müteşabihâti'l-Kur'ânî⁹⁵

1.3.8.7.2. Akaid ile İlgili Eserleri

Şerhu Risâleti't-Tevhid (Min Kelâmi Demirtâşî)⁹⁶

1.3.8.7.3. Hadis ile İlgili Eserleri

Şerhun alâ Şemâili'l-Muhammediyyeti (Tamamlanmamış)⁹⁷

1.3.8.7.4. Tasavvuf ile İlgili Eserleri

Şerhu Salâti's-Seyyid Ahmed el-Bedevî⁹⁸

1.3.9. Derdîr'in Eserleri Üzerine Yapılmış Çalışmalar

1.3.9.1. Akaid ile Alakalı Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Hâşiyetu'l-Mutî'î alâ Şerhi'd-Derdîr alâ'l-Harîdeti'l-Behiyye – Muhammed b. Bûhît El-Mutî⁹⁹

Hâşiyetu's-Sâvî alâ Şerhi'd-Derdîr alâ'l-Harîdeti'l-Behiyye – Ahmed b. Muhammed Es-Sâvî¹⁰⁰

Hâşiyetu's-Sibâî alâ Şerhi'd-Derdîr alâ'l-Harîde – Muhammed b. Salih Es-Sibâî¹⁰¹

⁹⁴ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁹⁵ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, 1/181.

⁹⁶ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, 1/181.

⁹⁷ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁹⁸ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, 1/181; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri 'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

⁹⁹ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 105/447.

¹⁰⁰ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 105/468.

¹⁰¹ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 105/461.

Şerhu Risaleti't-Tevhîd li'd-Derdîr – Mustafa b. Ahmed el-Ukbâvî¹⁰²

1.3.9.2. Fıkıh ile Alakalı Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Bulğatu's-Sâlikîn li Ekrabi'l-Mesâlik fî Furû'î'l-Fıkhî'l-Mâlikî – Ahmed b. Muhammed el-Cârim¹⁰³

Haşiyetu'd-Desûkî al'â Şerhi'd-Derdîr alâ Muhtasari Halîl - Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî¹⁰⁴

Hidâyetu's-Sâlik alâ's-Şerhi's-Sağîr - Muhammed b. Ahmed Uleyş¹⁰⁵

Takrîrun Alâ Şerhi'd-Derdîr li Muhtasari Halîl – Ahmed b. Hüseyin el-Kalânîsî¹⁰⁶

1.3.9.3. Tasavvuf ile Alakalı Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

El-Esrâru'r-Rabbâniyyeh ve'l-Feyûdât er-Rahmâniyyeh ve Hiye Şerhu Salavâtî'd-Derdîriyyeh – Ahmed b. Muhammed es-Savî¹⁰⁷

Er-Ravdu'n-Nadîr alâ Mevlidi Allâmeti'd-Derdîr – Abdulhâfiz Abdulhak el-Haccâcî¹⁰⁸

Et-Tevessül alâ Nazmi Esmâî'l-Hüsna li'd-Derdîr – Ebu'l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus El-Vefâ el-Hûrînî¹⁰⁹

Et-Tuhfetu's-Seniyye fî'l-Kelâmi alâ Mevlidi Hayri'l-Beriyyeh – Muhammed b. Muhammed el-Emîri's-Sağîr¹¹⁰

Fethu'l-Kadîr alâ Elfâzi Mevlidi's-Şihâb Ed-Derdîr – Yûsuf b. Abdurrahmân El-Beybânî el-Mağribî¹¹¹

¹⁰² *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 105/728.

¹⁰³ İsmail b. Muhammed Emîn Bağdâdî, *İzahü'l-Meknun fî Zeyl-i ala Keşfi'z-Zünun* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi-Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, ts.), 3/193; *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 102/881; Frederick, *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû*, 150.

¹⁰⁴ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 47/57.

¹⁰⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/20.

¹⁰⁶ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifîn et-Tûnusîyyîn* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ğarbil-İslâmî, 1994), 4/116.

¹⁰⁷ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 109/403.

¹⁰⁸ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsî'l-İslâmî fî Mektebâtî'l-'Âlemi*, 2/1532.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 2/492.

¹¹⁰ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 61/716.

¹¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/237.

Haşiyetu'l-Ebtahî alâ'l-Mevlidi'n-Nebevî li'd-Derdîr – Hasan el-Ebtahî¹¹²

Hâşiyetun alâ Mevlidi'ş-Şeyh Ahmed Ed-Derdîr – İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî¹¹³

Haşiyetun alâ Mevlidi'n-Nebî Sallallahu Aleyhi ve Sellem lî Ahmed ed-Derdîr – Muhammed b. Osman ed-Dimyâtî¹¹⁴

Hediyyetü's-Sâlik ilâ Ekrabi'l-Mesâlik – Muhammed Nakî Hân b. el-Müstevfâ¹¹⁵

Şerhu Esmâi'l-lâhi'l-Hüsnâ lî Ahmedî'd-Derdîr – Muhammed el-Behî¹¹⁶

Şerhu Mevlidi Ahmed ed-Derdîr – Hüseyin b. İbrahim b. Hüseyin el-Mâlikî¹¹⁷

Şerhu Salavâtî'd-Derdîr - Ali b. Abdulber el-Venâî¹¹⁸

Şerhu'l-Makâsidi'l-Hüsnâ li Nazmî'd-Derdîr ilâ Esmâi'l-lâhi'l-Hüsnâ – Ahmed b. Muhammed es-Sâvid'l-Mâlikî¹¹⁹

Şerhu's-Sâvî alâ Manzûmeti'd-Derdîr fî Esmâi'l-lâhi'l-Hüsnâ – Ahmed b. Muhammed Sâvî¹²⁰

Şerhun alâ Mevlidi'd-Derdîr Semmâhu Fetha'l-Kadîr – Yusuf El-Merâkişî¹²¹

1.3.9.4. Arap Dili ve Belâgat ile Alakalı Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

İthâfu'l-Hallân Tevzîhu Tuhfeti'l-İhvân fî İlmi'l-Beyân li'd-Derdîr – Muhammed Yâsîn b. Muhammed İsâ El-Fâdânî¹²²

Hâşiyetu Hicâzî alâ Şerhi'd-Derdîr alâ Tuhfeti'l-İhvân fî'l-Belâga – Hicâzî b. Abdullatîf El-Adevî¹²³

¹¹² *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 108/483.

¹¹³ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihu't-Türâsi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Âlemi*, 1/84.

¹¹⁴ Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 3/189.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 2/383.

¹¹⁶ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 59/470.

¹¹⁷ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 72/365.

¹¹⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/298.

¹¹⁹ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 24/739.

¹²⁰ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 59/260.

¹²¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 13/335.

¹²² Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, *Tekmiletü Mu'cemu'l-Müellifîn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997), 563.

¹²³ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 107/789.

Hâşiyetu's-Sâvî alâ Şerhi'd-Derdîr alâ Tuhfeti'l-İhvân fî'l-Belâga – Ahmed b. Muhammed Es-Sâvî¹²⁴

Haşiyetun alâ Şerhi Tuhfetu'l-İhvân li'd-Derdîr – Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin El-Enbâbî¹²⁵

Takrîru'l-Besyûnî el-Beytânî alâ Hâşiyeti's-Savî alâ Şerhi Risaleti'd-Derdîr fî İlmi'l-Beyân – Muhammed b. Ali el-Besyûn'î el-Beytânî¹²⁶



¹²⁴ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 105/95.

¹²⁵ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 2/125.

¹²⁶ *Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*, 56/295.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU TAVZÎHİ ENVÂRİ'T-TENZÎL

Derdîr'in, Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin Beyzâvî tefsiri üzerine kaleme aldığı eserde yer alan kapalı ifadeleri açıklığa kavuşturmak amacıyla telif ettiği *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı çalışma, günümüze yazma eser olarak ulaşmıştır. Bu bölümde, söz konusu eser üç ana başlık altında ele alınmış, birinci kısımda, eserin dış unsurlarına dair genel bilgiler sunulmuştur. Bu çerçevede eserin adı, müellife aidiyeti, yazılış amacı ve tarihi, mahiyeti ve muhtevası, eserde başvurulmuş kaynaklar, takip edilen yöntem ve mevcut yazma nüshalar detaylı biçimde ele alınmıştır. İkinci kısımda, eserin içerik açısından kapsamlı bir tahlili üçüncü ve son kısımda ise, Derdîr'in bu haşiyesi tahkik kurallarına uygun olarak edisyon kritiğine tabi tutulmuş ve ilmî neşri yapılmıştır.

3.1. ESERLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

Derdîr'in tefsir alanında kaleme aldığı önemli çalışmalarından biri, günümüze yalnızca yazma nüshalarıyla ulaşan *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eseridir. Bu bölümde, söz konusu yazmanın hem dış hem de iç unsurları ele alınmıştır. Klasik eser incelemelerinde “dirâse” kavramına karşılık gelecek şekilde yapılandırılan bu kısımda, özellikle eserin dış unsurlarına değinilmiştir. Bu bağlamda, eserin adı, mevcut yazma nüshaları ve müellife aidiyeti gibi temel unsurlar detaylı biçimde ele alınmıştır.

3.1.1. Eserin Adı ve Dili

Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl, Ebu'l-Berekat Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr tarafından, Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi'nin kaleme almış olduğu *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı eserin üzerine yazılmış bir şerh çalışmasıdır. Eser, tek cilt olarak yazılmış olup, dili Arapçadır.

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın fişinde eserin birden fazla isimle anıldığı görülmektedir. Nüsha tutanağında eserin adının *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* olduğu belirtilirken, nüshanın kapağında *Risaletü Derdîr A'la Müşkilâti't-Tefsir* ifadesi yer almaktadır. Buna ek olarak, nüsha hakkında kesilen makbuzda eserin bir diğer adının *Şerhu Risale Kadî Abdullah fî Âyeti'l-Kur'âniye* olduğu belirtilmiştir.

Bu çalışmada, eserin adlandırılması konusunda Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshanın tutanağında zikredilen *Şerhu Tavzîhi Envari't-Tenzîl* ismi esas alınmıştır.

3.1.2. Eserin Müellife Aidiyeti

Çalışmanın konusu olan *Şerhu Tavzîhi Envari't-Tenzîl* adlı eserin Derdîr'e aidiyeti çeşitli açılardan değerlendirilebilir.

Bu aidiyeti destekleyen en güçlü kanıt, tahkik ve incelemeye tabi tutulan yazma eserin mukaddimesinde müellifin isminin açıkça zikredilmiş olmasıdır. Klasik dönem telif geleneğinde, eserlerin mukaddimesinde besmele, hamdele ve salve ifadelerinin ardından müellifin tam adı belirtilmektedir. Derdîr de bu usule riayet ederek şu ifadeleri kullanmıştır:

فيقول العبد الفقير إلى الله القدير أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بلقب جده الدردير العدوي
”المالكي“

Bu ifadeler, eserin müellifi hakkında doğrudan bilgi sağlaması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca, esere ait diğer nüshaların incelenmesi neticesinde de aynı ifadelerin yer aldığı görülmüş olup, bu durum eserin Derdîr'e aidiyetini güçlendiren bir diğer unsurdur.

Bununla birlikte, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* adlı eserinde ve Muhammed b. Muhammed el-Münestirî Mahlûf'un *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye* adlı biyografik eserinde Derdîr'in Kur'an ilimleri sahasında telif ettiği eserler zikredilirken *Şerhu Tavzîhi Envari't-Tenzîl*'in de bu eserler arasında yer alması, eserin Derdîr'e aidiyetini teyit eden bir diğer kaynaktır.¹²⁷

3.1.3. Yazılış Gayesi ve Tarihi

Eserin mukaddimesi ve son bölümü incelendiğinde, Derdîr'in eseri ne zaman kaleme aldığına dair kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak, eserin şerh ettiği metnin müellifi olan Kadı Abdullah'ın *Tavzîhu Envari't-Tenzîl* adlı eserini hicri 1196 (m. 1782) yılında

¹²⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, 1/181; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/517.

kaleme aldığı bilinmektedir. Derdîr'in vefat tarihi hicri 1201 (m. 1786) olduğuna göre, bu eserin yazım sürecinin 1196 ile 1201 yılları arasında gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte, eserin kesin yazım tarihi hakkında elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserin telif sebebi ise müellif tarafından mukaddimede şu ifadelerle açıklanmıştır:

“H. 1196 yılında Mısır’da kâdılkudât görevini üstlenen fazilet sahibi Abdullah b. Osman’ın, Beyzâvî’nin kendi tefsirinde bazı konular hakkında vermiş olduğu cevapları açıklamak üzere yazmış olduğu eserini incelediğimde, risalede kullanılan ibarelerin zahiri manasının kapalı olması nedeniyle çok az kişinin bu ibareleri anlayabileceği kanaatine vardım. Bu nedenle, okuyuculara bu ince ve derin meselelerin anlaşılmasını kolaylaştıracak bir şerh yazma ihtiyacı hissettim.”¹²⁸

Müellifin bu ifadelerinden hareketle, eserin telif amacının metin dışına çıkmadan ve konu bütünlüğünü koruyarak ilgili meseleleri daha açık ve anlaşılır bir üslupla açıklamak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserin bütüncül incelenmesi sonucunda da Derdîr’in bu doğrultuda bir yöntem izlediği görülmektedir.

3.1.4. Eserin Mahiyeti ve Muhtevası

Derdîr’in eserinin konusunu oluşturan şerh, En’âm Suresi 158. ayetinde:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾

yer alan; ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾ kısmını konu edinmektedir. Derdîr, bu şerh çalışmasında, Kadı Abdullah’ın da belirttiği gibi, Beyzâvî’nin tefsirinde yer alan ve anlaşılması güç olan söz konusu ayetin tefsirini açıklamaya çalışmıştır. Ayetin ele aldığı iman-amel ilişkisi bağlamında, amelsiz imanın kıyamet günü fayda sağlayıp sağlamayacağı hususunda ortaya çıkan tartışmaları rivayet ve dirayet tefsir yöntemleri başta olmak üzere birçok tefsir yönteminden istifade ederek ele almıştır. Beyzâvî’nin, itikadî konulara ilişkin ayetlerin tefsirinde başvurduğu yöntemlerden biri olan, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşlerini zikrettikten sonra genellikle Ehl-i Sünnet görüşlerini esas alma metodu, Derdîr tarafından da

¹²⁸ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl*, vr. 1a-1b.

benimsenmiş ve bu bağlamda, dayandığı itikadî mezhebin delilleri ayet ışığında izah edilerek, karşıt görüşleri savunan mezheplerin görüşleri yine ayet bağlamında eleştirilerek reddedilmiştir.

Ayetin anlamının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için, ayette geçen ve anahtar kelime konumunda olan { أَوْ } atıf harfinin ifade ettiği anlamın doğru bir biçimde anlaşılmasının önemine vurgu yapan Derdîr, bu bağlamda umûmu'n-nefiy ve nefyü'l-umûm kavramları üzerinde özellikle durmaktadır. Bu kavramların ifade ettiği anlamları ve aralarındaki farklılıkları ortaya koyarak ayetten murad edilen anlamın doğru bir şekilde tespit edilmesini amaçlamıştır.

Bunun yanı sıra, ayetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi adına naklî delillere ek olarak aklî çıkarımlara da yer vermiş, devir ve teselsül gibi mantık disiplinine ilişkin konuları da ele alarak sahih bir kelamın nasıl tesis edilmesi gerektiğini ve ayetin bu çerçevede nasıl yorumlanması gerektiğini ortaya koymuştur.

3.1.5. Eserin Kaynakları

Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserini, Beyzâvî'nin tefsirini daha açıklayıcı hale getirmek ve Kadı Abdullah'ın bu tefsire dair kaleme aldığı eseri şerh etmek amacıyla telif etmiştir. Dolayısıyla Beyzâvî ve Kadı Abdullah'ın tefsir alanındaki çalışmalarını iyi tanımak ve kullandıkları kaynakları ele almak önem arz etmektedir.

Beyzâvî, tefsir alanında kaleme aldığı meşhur *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eserinde birçok âlim ve eserden istifade etmiştir. Bu kaynakların başında Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâfı* gelmekte olup, ayrıca Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb* ve Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredâtı* da Beyzâvî'nin istifade ettiği kaynaklar arasında yer almaktadır. Beyzâvî'nin *Keşşâf*'tan yoğun iktibaslarda bulunması sebebiyle eseri için "Keşşâf'ın özeti" tabiri kullanılmıştır.

Kadı Abdullah, Beyzâvî'nin tefsirinde ortaya çıkan bazı kapalı ifadeleri açıklamak ve anlaşılabilir hale getirmek amacıyla *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı çalışmayı kaleme almıştır.

Derdîr, akaid alanında son derece önemli kabul edilen iman-amel ilişkisini ele alan En'âm Suresi'nin 158. ayetini, aklî ve naklî deliller çerçevesinde savunarak kapsamlı bir şekilde incelemenin gerekliliğini vurgulamış ve bu doğrultuda ayrıntılı bir şerh kaleme almıştır.

Şerhini telif ederken en büyük yardımcısının Allah Teâlâ olduğunu ifade eden Derdîr, bu eserini hazırlarken herhangi bir şerhe veya tefsire doğrudan müracaat etmediğini belirtmiştir. Kahire’de kadılık yaptığı dönemde, dönemin önde gelen âlimleri tarafından saygı gören kimselerle istişarelerde bulunarak ilgili ayeti derinlemesine analiz ettiğini ve Beyzâvî’nin bu ayet bağlamında kapalı kalan ifadelerini açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir.

Bununla birlikte, kimi yerlerde görüşlerini desteklemek, kimi yerlerde ise konuyu daha açık bir şekilde izah etmek amacıyla, düşüncelerine başvurduğu âlimleri eserinde anmaktan kaçınmamıştır. Bu bağlamda hem tefsir hem fıkıh hem de sarf ve nahiv alanlarında yetkin olan İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Mâlik (ö. 672/1274), Ahfeş (ö. 211/826) ve Cirmî (ö. 225/840) gibi ilim adamlarının görüşlerinden istifade etmiştir.¹²⁹

3.1.6. Eserde Takip Edilen Yöntem

Derdîr’in kaleme aldığı *Şerhu Tavzîhi Envâri’t-Tenzîl* adlı eser, bir şerh çalışması olması sebebiyle doğrudan *Tavzîhu Envâri’t-Tenzîl* adlı eserle ilişkilidir. Ancak Derdîr’in bu eserinde benimsediği üslup farklılığı açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Zira Derdîr, metin sahibi Kâdî Abdullah’ın oldukça kapalı ve yoğun bir dil kullanması nedeniyle, bu dili daha anlaşılır ve ayrıntılı hâle getirme amacı taşımaktadır. Bu durum, Derdîr’in eserinde takip ettiği üslubun açık, sade ve anlaşılır bir anlatım üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.

Derdîr, Beyzâvî tefsirinin de dilbilim ve edebi unsurları önceleyen bir tefsir olması nedeniyle şerhte gramerden kaynaklanan anlam ilişkilerini detaylı olarak izah etmeye çalışmıştır. Bunu şöyle bir misal üzerinden gösterebiliriz:

Derdîr şerhinde ﴿ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ﴾ ayetindeki ﴿ كَسَبَتْ ﴾ lafzının ﴿ أَوْ ﴾ atıf harfi ile bir önceki cümlede geçen ﴿ أَمِنَتْ ﴾ kelimesine atfedilmesi sonucunda ortaya çıkan anlamlar ile bu anlamlar doğrultusunda doğan itirazları ve problemlerin çeşitli yönlerden ele alarak açıklamalar getirmiştir. Bu süreçte Derdîr’in başvurduğu yöntemler şunlardır:

- Kur’an-ı Kerim’de benzer anlam taşıyan diğer ayetlerin incelenmesi,
- Tefsir ilminin yanı sıra uzmanlık sahibi olduğu fıkıh alanındaki ilgili meseleler ve

¹²⁹ Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envâri’t-tezîl*, vr. 18a.

örnekler,

- Arapların günlük dil kullanımında sıkça karşılaşılan cümle yapıları.

Derdîr, eserinde yer yer Mu'tezile'nin bu konu bağlamında savunmuş olduğu görüşleri delilleriyle birlikte incelemiş ve yine bu bağlamda savunulan delilere itirazlar getirerek reddetmiştir.

Derdîr, eserinde Mu'tezile'nin bu bağlamda savunduğu görüşleri ele almış, onların dayandıkları delilleri ayrıntılı bir şekilde inceleyerek karşıt deliller ortaya koymuş ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla reddetmiştir.

Ayrıca, şerhinde ana konudan sapmamak adına, Beyzâvî'nin kendi tefsirinde yapmış olduğu yorumlardan yola çıkarak ayetin anlamı çerçevesinde geliştirdiği yaklaşımları detaylandırmıştır. Bunu yaparken metodolojik bir sıra takip ettiği görülmektedir. Öncelikle ayette yer alan ﴿ أَوْ ﴾ atıf harfinin yorumlanabilecek anlam ihtimallerini iki ayrı mesele olarak ele almış, ardından bu ihtimalleri delillerle açıklamış, sonrasında Beyzâvî'nin konu bağlamında sunduğu cevapları tek tek sıralamış ve yorumlamış, nihayetinde ise meseleyi bir sonuca bağlayarak nihai kanaatini ortaya koymuştur.

Eserde yalnızca tefsir alanına dair yorumlar bulunmamakta, farklı disiplinlere de yer verildiği görülmektedir. Özellikle mantık ve nahiv ilimlerinin konu bağlamındaki önemine sıkça vurgu yapılmakta ve bu ilimlerden faydalanarak meselelerin analiz edildiği anlaşılmaktadır.

3.1.7. Yazma Eserin Nüshaları ve Nitelikleri

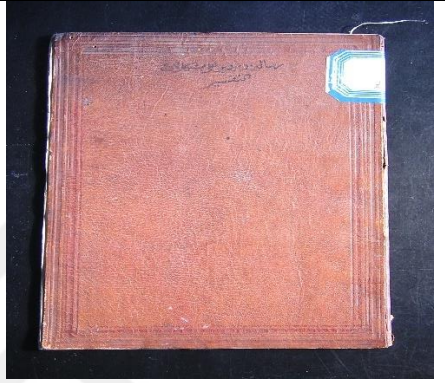
Müellifin tahkik çalışmasına konu olan *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserinin iki ayrı yazma nüshası bulunmaktadır. Tez boyunca ana metnin güvenli bir şekilde tahkik edilerek günyüzüne çıkarılabilmesi ve sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi amacıyla, metnin şerhine konu olan Kâdî Abdullah'ın *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı eserinin de yazma nüshası tespit edilmiş ve asıl metinle karşılaştırılarak tahkik süreci tamamlanmıştır.

Derdîr'in şerhinin yazma nüshaları şunlardır:

3.1.7.1. Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi

Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan nüsha, “Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi” koleksiyonunda yer almakta olup, 19 Hk 186 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

Nüshanın kapağında ve ilk sayfasında eserin Derdîr'e ait olduğuna dair kayıt bulunmaktadır. Bu kayıt şu şekildedir:

Dış Kapak	رسالة الدردير على مشكلات التفسير	
İlk Sayfa	رسالة الدردير على مشكلات التفسير شرح توضيح أجوبة البيضاوي عبد الله ابن أمين الفتوى عثمان	

Yazmanın ilk ve son kapakları kırmızı ile turuncu tonlarının karışımından oluşan bir kartondan oluşmaktadır. Yazma eserde, metin ve şerhin yanı sıra haşiyeler de yer almaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olan eser, toplam 18 varaktan oluşmaktadır ve yalnızca Derdîr'in kaleme aldığı *Şerhu Tavzîhi Envârî't-Tenzîl* adlı metni içermektedir.

Bu nüshanın fiziksel özellikleri bakımından; taç filigranlı kâğıt kullanıldığı, cildinin ise zencirekli kahverengi meşin kapak ile muhafaza edildiği görülmektedir. Metinde, şerh siyah mürekkeple, asıl metin ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa ölçüleri 235 x 170 mm olup, yazı alanı 135 x 70 mm boyutlarındadır. Eserde her sayfada toplam 17 satır yer almaktadır.

Nüshanın Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد فيقول العبد الفقير إلى الله القدير أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بلقب جده الدَّرْدِير العدوي المالكي الخلوتي طريقة والأشعري عقيدة وحقيقة لما طالعت توضيح أجوبة العلامة البَيْضَاوِي للفاضل الهمام العلامة المقdam بدر الأنام شيخ الإسلام قاضي القضاة بمصر المحمية سنة ست وتسعين ومائة وألف هو المحقق الأوحد واحد الزمان

Nüshanın Sonu:

وبذلك تعلم ما في قوله: إلا أن يقال أن أو التي للإباحة لا تختص بالمسبوقية بالطلب كما نقله صاحب الْمُغْنِي عن ابن مَالِك أو يقال أن أو على هذا الوجه ليست للتسوية بل هذ للجمع المطلق كالواو على مذهب الكوفيين والأخْفَش والجُزْمِي والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله رب العالمين

Çalışmamızda tahkik esnasında Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi nüshası esas alınmıştır. Diğer nüshalara nazaran daha okunaklı, derli toplu ve musahhah olması nedeniyle bu nüsha esas alınmıştır. Ayrıca şerhin çevresinde yer alan minhuvat kayıtları ve kenar notlar, nüshanın daha anlaşılır olmasını sağlamıştır. Bu tür nedenler, nüshanın esas alınmasının temel nedenleridir.

3.1.7.2. Süleymaniye Kütüphanesi

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bu yazma nüshanın istinsah tarihi, eserin sonunda da belirtildiği üzere 1203 (1788-1789) yılı olarak kaydedilmiştir. Bu tarih, Derdîr'in vefatından iki yıl sonraya tekabül etmektedir. Bu yönüyle müellifin vefatına en yakın istinsah edilmiş nüsha niteliğine haizdir.

Denizli Koleksiyonu'na ait olup, 00004-009 koleksiyon numarası ile arşivlenmiştir. Nesih hattıyla ve Arapça olarak kaleme alınan bu nüsha, kapalı yeşil karton kapakla muhafaza edilmiş olup, toplam 133 varaktan oluşmaktadır. Sayfa ölçüleri 210 x 150 mm, yazı alanı ise 145 x 70 mm boyutlarındadır.

Bu nüshanın içeriği incelendiğinde, içinde birden fazla eserin yer aldığı görülmektedir. Çalışmanın konusunu teşkil eden *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserin metni, Kadı Abdullah'ın *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı eserinin 120-125. sayfaları arasında bulunmaktadır. Metnin içeriği gereği, her satır siyah mürekkeple yazılmıştır.

Bu çalışma kapsamında yalnızca şerh edilen metin değil, asıl metnin de yazma nüshaları tespit edilerek incelenmiştir. Böylece farklı nüshalar karşılaştırılmış, metinlerdeki muhtemel farklılıklar belirlenmiş ve bu farklılıkların nüshalara nasıl yansıdığı sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur.

Tahkik sırasında Süleymaniye nüshası 1 remziyle gösterilmiştir.

Nüshanın Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد فيقول العبد الفقير إلى الله القدير عبد الله ابن المرحوم امين الفتوى عُمَان عفى عنهما الغفور الرحمن لما استشكل تفسير البَيْضَاوِي عند قوله تعالى في آخر سورة الأنعام : (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا) الآية وعرض عليّ حين ابتلاء بقضاء القاهرة حررت هذه الرسالة مع كثرة الإشغال وتوزع البال من غير مراجعة إلى الحواشي وسائر التفاسير مستمداً من الله تعالى إنه ميسر كل عسير

Nüshanın Sonu:

إلا أن يقال أن أو التي للإباحة لا تختص بالمسبوقية بالطلب كما نقله صاحب الْمُغْنِي عن ابن مَالِك أو يقال أن أو على هذا الوجه ليست للتسوية بل هذ للجمع المطلق كالواو على مذهب الكوفيين والأخْفَش والجُرْمِي والله أعلم بحقيقة الحال و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه اجمعين

3.1.7.3. Hacı Mahmud Efendi

Bu nüsha, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'na ait olup, 01408-004 koleksiyon numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. İçeriği bakımından birden fazla eseri ihtiva eden bu yazma eser, Kadı Abdullah'ın *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* adlı eseri ile Derdîr'in *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eserini bir arada barındırmaktadır. Her iki eserin ardışık olarak yer aldığı bu nüsha, yapılan karşılaştırma ve değerlendirme açısından önemli bir referans kaynağı niteliğindedir.

Eserin dış kapağı sarı renkli kartondan yapılmış olup, metin ta'lik hattıyla ve Arapça olarak kaleme alınmıştır. Karton kapak hariç toplam 49 varaktan oluşan bu yazma eserde, Kadı Abdullah'a ait *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* 22-25. varaklar arasında, Derdîr'in *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* ise 25-35. varaklar arasında yer almaktadır. Metnin tamamı siyah

mürekkeple yazılmış olup, belirli ibarelerin kırmızı mürekkeple vurgulandığı gözlemlenmiştir.

Bu nüsha, içerdiği her iki eseri bir arada sunması ve metinler arası doğrudan karşılaştırma imkânı sağlaması bakımından, tahkik ve değerlendirme çalışmalarında önemli bir yere sahiptir.

Tahkik sırasında Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesindeki metin içeren nüsha ب remziyle gösterilmiş, şerh içeren nüsha ise ج remziyle gösterilmiştir.

Nüshanın Başı (Metin):

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد فيقول العبد
الفقير إلى الله القدير عبد الله ابن المرحوم امين الفتوى عثمان عفى عنهما الغفور الرحمن

Nüshanın Sonu (Metin):

إلا أن يقال أن أو التي للإباحة لا تختص بالمسبوقية بالطلب كما نقله صاحب المغني عن ابن مالك
أو يقال أن أو على هذا الوجه ليست للتسوية بل هذ للجمع المطلق

Nüshanın Başı (Şerh):

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد فيقول العبد
الفقير إلى الله القدير أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بلقب جده الدّردير العدوي المالكي الخلوتي طريقة
والأشعري عقيدة وحقيقة

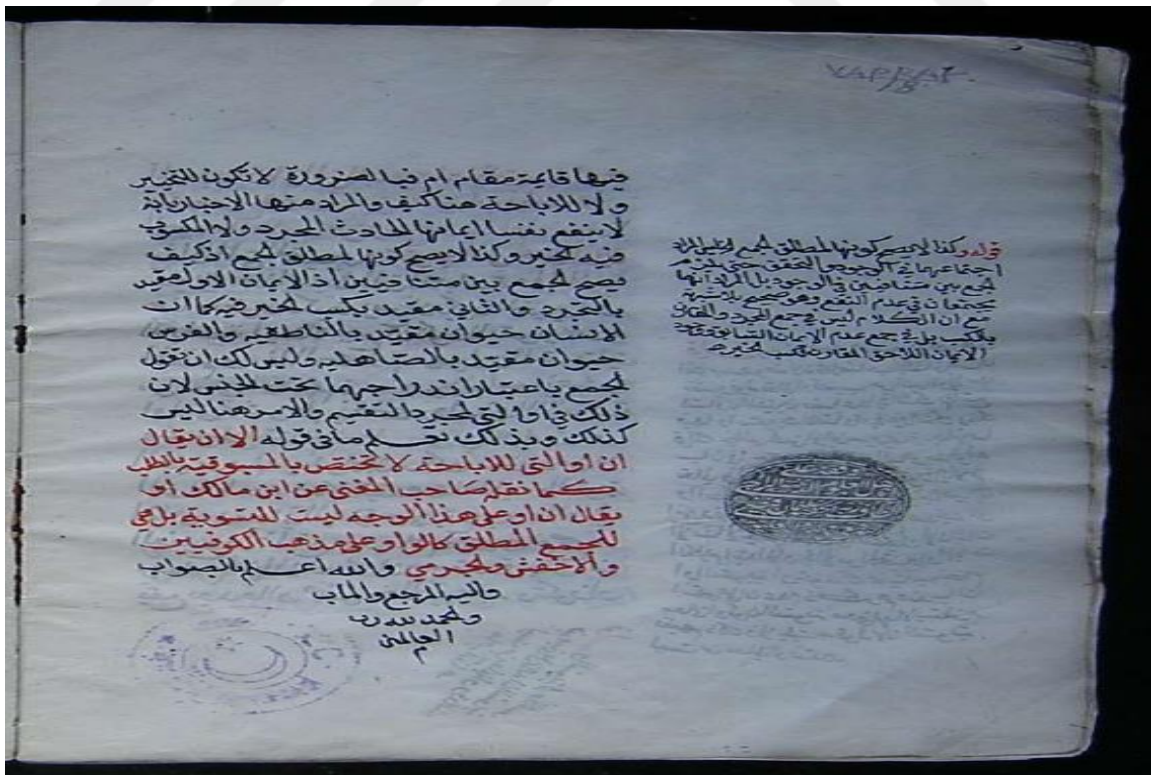
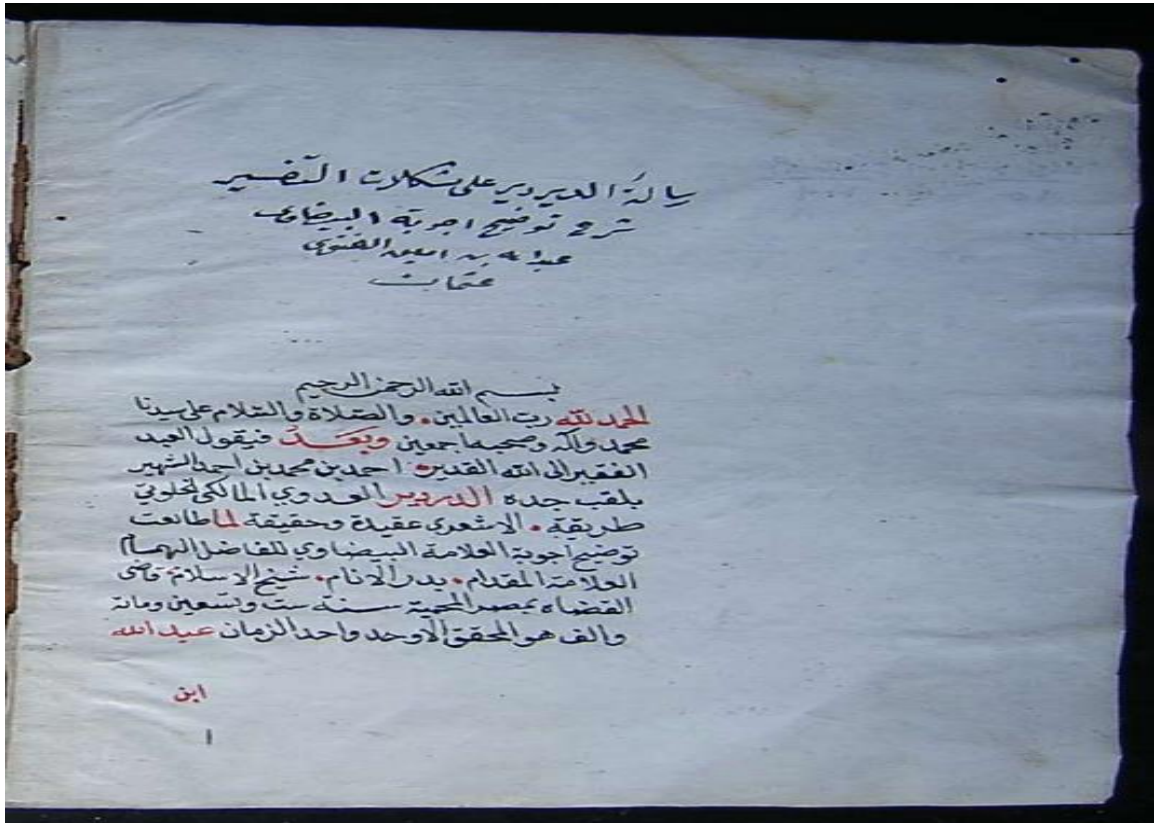
Nüshanın Sonu (Şerh):

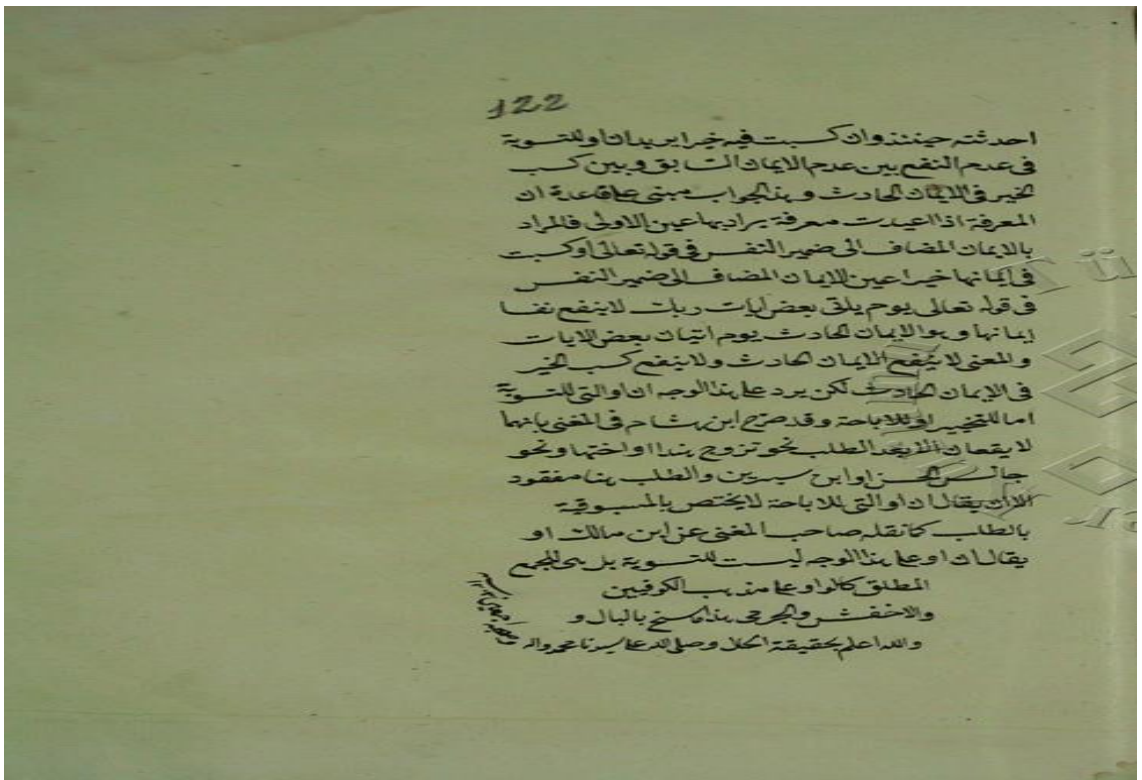
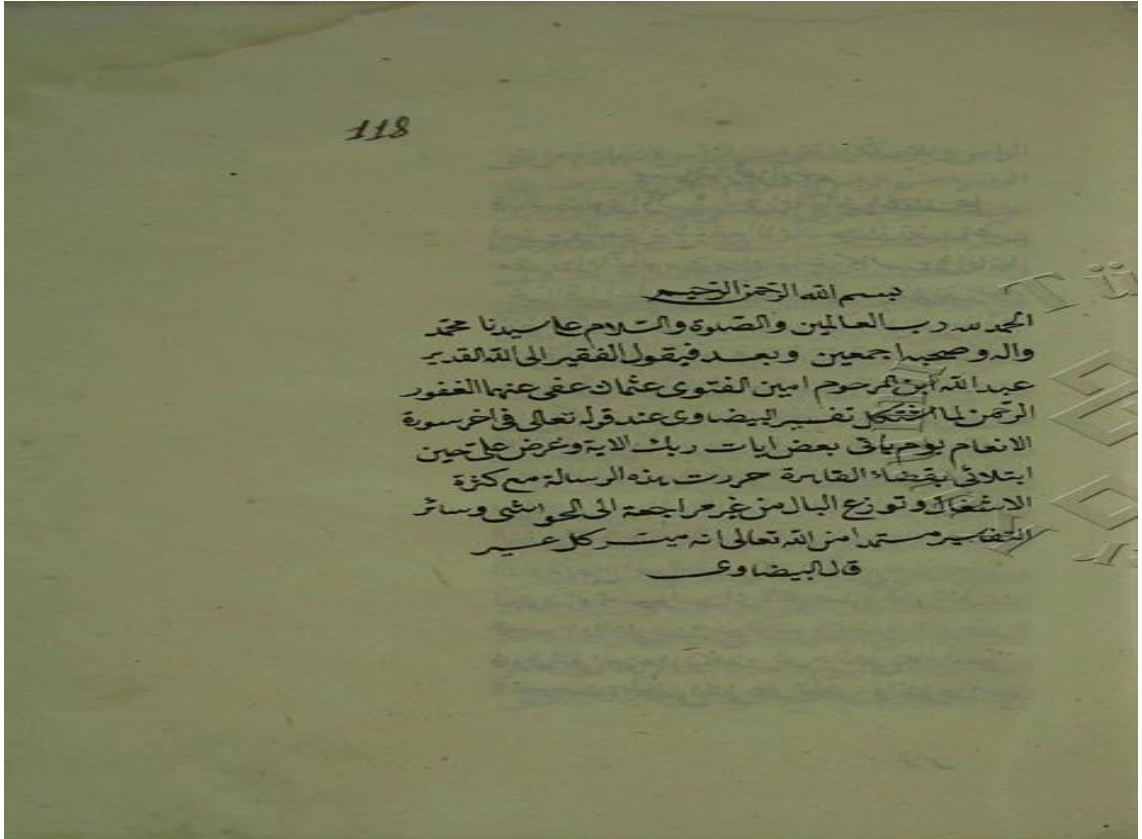
إلا أن يقال أن أو التي للإباحة لا تختص بالمسبوقية بالطلب كما نقله صاحب المغني عن ابن مالك أو
يقال أن أو على هذا الوجه ليست للتسوية بل هذ للجمع المطلق كالواو على مذهب الكوفيين والأخفش
والجرمي والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله رب العالمين

3.1.7.4. Yazma Eserin İlk ve Son Sayfaları

Derdîr'in eserine ait yazma nüshaların orijinal metinleri, temin edildikten sonra tahkik yöntemi gereği bu sayfalara tarafımızdan remizler atanmıştır. Bu remizler, şerhin Arapça olmasından dolayı Arapça harflerle tayin edilmiştir. Yazma nüshaların ilk ve son sayfaları ile nüshaları tanımlarken kullandığımız resimler şu şekildedir:







3.2. ŞERHU TAVZÎHÎ ENVARÎ'T-TENZÎL ADLI ESER HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

İman, kişinin ruh dünyasını inşa eden ve şekillendiren bir kavram olmasının yanı sıra, insan hayatına anlam kazandıran temel unsurlardan biridir. Tarih boyunca, insan yaşamının merkezinde yer almış ve düşünsel, zihinsel ve manevi dünyasını yönlendiren belirleyici bir faktör olmuştur. Amel dediğimiz şey ise bireyin inanç dünyasını somutlaştıran ve onun hayatına yön veren temel faktörlerden biridir. İnsan davranışlarının şekillendiren eylemler (amel), onun zihin dünyasının bir tezahürüdür. İnanç ile bütünleşen amel, insanın ruh dünyasını şekillendirirken aynı zamanda sosyal düzenin inşasında da önemli bir etkiye sahiptir.

İman-amel ilişkisi, kelâmcılar tarafından üzerinde en çok durulan ve kapsamlı tartışmalara konu olan meselelerden biridir. Müslümanlar arasında hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkan iman-amel arasındaki ilişkinin mahiyeti hususundaki görüş ayrılıkları ve tartışmalar, imanın kapsadığı alanın genişliğini anlamaya yönelik çabaların bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü iman, daha çok kalpte gerçekleşen bir olgu olarak tanımlanırken, amel bireyin dışa yansıyan fiilleriyle ilişkilendirilir. Bu da iman ve amel arasındaki sıkı ilişkinin kaçınılmaz olduğunu gözler önüne sermektedir.

İman-amel arasındaki ilişkinin doğru ve sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi için naslardan elde ettiğimiz bilgi ve yorumlar önemli bir referans kaynağıdır. Zira yukarıda bahsedilen görüş ayrılıklarının dayandığı temel deliller incelendiğinde ayet ve ayetlerden kastedilen mananın doğru anlaşılabilmesi için ortaya çıkan tefsir yorumları karşımıza çıkmaktadır.

XVIII. yüzyılda halen canlılığını koruyan bu görüş ayrılıkları ve tartışmalar gündemi meşgul etmekte ve bu hususta yazılan tefsir çalışmalarına şerh ve haşiyeler yazılmaktaydı. Birçok ilim dalında eserler telif eden Mısır'lı alim Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr de Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserinde konu bağlamında zikredilen En'am suresi 158. ayetini *Şerhu Tavzîhi Envari't-Tenzîl* adlı eserini telif ederek iman-amel arasındaki ilişkiyi ayet bağlamında ele almış ve konu hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Derdîr'in bu çalışmasını incelemeden önce En'am suresi 158. ayetin konusunu ve içeriğini izah etmeyi uygun görüyoruz.

En'âm suresi ismini içerisinde zikredilen; koyun, keçi, deve ve sığır gibi eti yenilebilen dört sınıf hayvanı ifade etmek için kullanılan En'âm kelimesinden almaktadır. Surede Allah'ın varlığından ve birliğinden, sıfatlarından, peygamberlerinden, batıl inançların reddinden ve hak olan inanışa yönelmenin yollarından bahsedilmektedir. En'âm suresi 158. ayette ise Allah'ı Teâlâ'ya inanmayan inkarcıların inanmak için kıyamet alametlerinin zuhur edeceği günü beklemleri konu edinmektedir. Ayette kıyamet alametlerinin zuhur ettiğinde veya ölüm anı geldiğinde artık iman etmenin kişiye fayda sağlamayacağı vurgulanmakta ve artık yapılan amellerin kabul görmeyeceği ifade edilmektedir.

İlk dönem müfessirler, ayette geçen “rabbinin ayetleri” ifadesini genel anlamıyla “kıyamet alametleri” olarak anlamlandırmıştır. Mücâhid, Katade, Süddî (ö. 127/745), Mukâtil b. Suleymân ve Taberi ayette bahsedilen ayet “güneşin batıdan doğuşu” ve “bu ayetin gerçekleşeceği gün” ise “güneşin batıdan doğuş anıdır”.¹³⁰

Kıyamet alameti olarak “güneşin batıdan doğacağı gün” hiçbir kafirin iman etmesinin kendisine fayda sağlamayacağı anlatıldıktan sonra ayetin sonunda inkâr edenlere hitaben "Bekleyin, biz de beklemekteyiz." denilerek onların bu davranışı karşısında nasıl bir sonla karşılaşacaklarını müşahade edecekleri belirtilmektedir.

Eserine besmele, hamdele ve salve ile başlayan Derdîr, geçmişten günümüze birçok müellifin eserlerini telif ederken benimsediği geleneği sürdürmektedir. Bu yaklaşım, İslam ilim geleneğinde önemli bir yer tutmakla birlikte, Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Besmele ile başlanmayan her iş noksan kalır"¹³¹ hadisi doğrultusunda, ilmi ve akademik çalışmaların manevi bir bilinçle ele alınması/başlanması gerekliliğini de bizlere hatırlatmaktadır. Hz. Peygamber'e (s.a.v) salât ve selâmdan sonra, Derdîr'in kendi ismini, meşhur olduğu lakabı ve nispetini zikretmesi, eserin ona aidiyetini belirleme hususunda bu çalışma adına önemli bir detaydır. Daha sonra bu risaleyi kaleme almasındaki asıl amaca değinen Derdîr, h. 1196 yılında Mısır'da Kâdıkudât görevini üstlenen Abdullah b. Osman'ın Beyzavi'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eserinde En'âm suresi

¹³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmi'ul Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 10/11-13; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14/8; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Dâru Taybe, 1999).

¹³¹ Ebû'l-Hasen Ali b Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2004), 1/427.

158. ayet kapsamında yapmış olduğu tefsir metnini açıklamak amacıyla yazdığı *Tavzîhu Envari't-Tenzîl* adlı risaleyi incelemiş ve bu risalede kullanılan ibarelerin yine kendi tabiriyle derin ve sırlı manalar taşıdığını belirterek çok az kişinin bu ibareleri anlayabileceğini öne sürmüştür. Bu nedenle, konunun daha açık ve anlaşılır hâle getirilmesini sağlamak amacıyla söz konusu şerhi kaleme aldığını ifade etmektedir. Ayrıca, şerhini metinle uyumlu hâle getirdiğini belirterek, metin ile şerh arasındaki ilişkiyi "birbirini tamamlayan ceset ve ruh" benzetmesiyle açıklamakta ve eserini bu doğrultuda tedvin ettiğini dile getirmektedir.¹³²

Derdîr, şerhinde Kâdî Abdullah'ın konuya ilişkin ilk ifadelerini "قال " lafzıyla aktararak onun sözlerini tam metin hâlinde zikretmiş ve ardından bu ifadeleri detaylandırarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca, şerh boyunca metnin sıralamasına bağlı kalarak Kâdî Abdullah'ın mesele bağlamında izlediği yöntemi takip etmiş ve yorumlarını bu çerçevede şekillendirmiştir.

Derdîr, eserini kaleme alırken başvuru kaynak hususuna açıklık getirmiştir. Bu eseri telif ederken asıl dayanağının Allah'ı Teâlâ'nın yardımı olduğunu belirtmekte ve eseri kaleme alırken konuya ilişkin herhangi bir şerhe veya tefsire müracaat etmediğini ifade etmektedir. Kahire'de kadılık yaptığı dönemde, ilim ehli arasında itibarlı ve sözü geçen bir âlimin rehberliğinde ilgili ayeti detaylı bir şekilde incelediğini ve Beyzâvî'nin bu ayet bağlamında kapalı kalan ifadelerini tahrir ettiğini dile getirmektedir.¹³³

3.2.1. Beyzâvî'nin En'âm Sûresi 158. Âyetine Yönelik Tefsir Yorumu

Bu bölümde ana metin, şerh ve haşiye geçişlerinde müfessirlerin yorumlarının ilişkilendirilebilmesi için En'âm suresi 158. Ayeti ve Beyzâvî'nin bu konudaki yorumunu paylaşmayı uygun görüyoruz. En'âm suresi'nin 158. Ayeti şöyledir:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾

“Onlar, kendilerine; meleklerin gelmesini, Rabb'inin gelmesini veya Rabb'inin bazı ayetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Rabb'inin ayetlerinden biri geldiği gün, daha önce

¹³² Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envari't-tezîl*, vr. 1a-1b.

¹³³ Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envari't-tezîl*, vr. 2a.

*iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış kimseye, imanı fayda sağlamaz. De ki: "Bekleyin, kuşkusuz biz de beklemekteyiz."*¹³⁴

Beyzâvî'nin ayet hakkındaki tefsiri şu şekildedir;

﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ عطف على آمنت، والمعنى: أنه لا ينفع الإيمان حينئذٍ نفساً غير مقدّمة إيمانها، أو مقدّمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها خيراً. وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل، وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم، وحمل التردد على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفساً خلت عنها إيمانها، والعطف على ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذٍ وإن كسبت فيه خيراً.

﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ ayeti bir önceki ayette geçen ﴿آمَنْتُ﴾ kelimesi üzerine atfedilirse mana; "O günde önceden iman etmemiş veya iman edip salih amel işlememiş kimseye yapacağı iman fayda vermez." şeklinde olacaktır. Bu elde edilen mana ise amelsiz imanın fayda sağlamayacağı görüşünü savunanlar için bir delildir. Amelsiz imanın fayda sağlayacağı görüşünü savunanların ayette bahsedilen hükmün o güne has kılındığını ve ayette bulunan ﴿أَوْ﴾ atıf harfinden ortaya çıkan terdîd mana ile birlikte imanın fayda sağlaması için iki şarttan birinin bulunması gerektiğini söyleme yetkisi vardır. Yine bu görüşü savunanlar için ilgili ayeti ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ kelimesi üzerine atfedebileceği ve mananın, salih amel işlense bile o günde yapılan imanın fayda sağlamayacağı şeklinde olabileceğini savunma hakkı vardır.¹³⁵

Çalışmasının başlangıcında ilgili ayete ve Beyzâvî'nin bu ayet bağlamındaki tefsirine yer veren Derdîr, konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için bir mukaddimenin, yani ön bilgilendirmenin gerekli olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, Kadı Abdullah'ın konunun izahında bir mukaddimeye başvurduğunu ancak bunu açık bir şekilde ifade etmediğini belirten Derdîr, "Bir konunun izahı bir mukaddimenin beyanına bağlıdır." ifadesiyle, Kadı Abdullah'ın açıklamalarının aslında bir mukaddimen ibaret olduğuna dikkat çekmektedir.¹³⁶

Derdîr'in "Bir konunun izahı bir mukaddimenin beyanına bağlıdır." sözünü ilgili bağlam çerçevesinde ele alındığında, ayette yer alan kelime ve cümleler arasında sadece bir atıf yapmanın yeterli olmayacağı, aksine burada matuf (atfedilen) ve matufun aleyh

¹³⁴ En'âm 6/158.

¹³⁵ Ebu Said Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Tefsiriül-Beydâvî Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Dimaşk: Darü'r-Reşid, 2000), 1/529.

¹³⁶ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl*, vr. 2b.

(kendisine atfedilen) cümlelerin müsbet (olumlu) ya da menfi (olumsuz) konumlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda, cümleler arası atıf işlemi gerçekleştirilirken cümlelerin anlam ilişkilerine dikkat edilmesi bir diğer önemli husustur.

3.2.2. En‘âm Sûresi 158. Âyetin Nahvî (İ‘râbî) Tahlili

Hem Derdîr’in hem de Kâdı Abdullah’ın ayetin doğru anlaşılabilmesi için gerekli gördükleri mukaddimeden kasıtları, ayette geçen { أو } atıf harfinin ve bu atıf harfinin bulunduğu konumun izah edilmesidir.

Arap dili grameri açısından atıf kavramının hedef dilde yani Türkçedeki karşılığı iyi incelenmelidir. Atıf terimi, “Bilinen atıf harflerinden herhangi biriyle, kendisiyle metbû’ (tabi olunan) arasında bağ kurulan tabidir” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse, ayette atıf iki kelamı bir araya getirme işlevi görmektedir. Bu atıf işlemini gerçekleştiren dil unsuruna ise atıf harfi denilmektedir.

Atıf işlemi, iki cümle veya kelime arasında anlam bağlantısı kurarak, atfedilen cümleye atfedildiği cümlelerin hükmünü kazandırma işlevini yerine getirmektedir. Ancak atıf harfleri yalnızca أو harfiyle sınırlı değildir. Sayıları konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, bazı kaynaklara göre dokuz, bazılarına göre ise on farklı atıf harfi bulunmaktadır.¹³⁸ Başlıca şunlardır:

و - أو - ثُمَّ - حَتَّى

“أو” harfinin Arap gramerinde kullanımlarına bakıldığında, başta atıf harfi olmak üzere, farklı birçok işlevde kullanıldığı görülmektedir. Zikredilen harfin anlam çerçevesini konu bağlamında ele aldığımızda atıf harfi olarak kullanıldığı zaman farklı birçok anlam ve manaya şamil geldiği görülmektedir. Bu manalar sırasıyla şu şekildedir;

- Şek/Şüphe; Zikredilen hükmün matuf ve matufun aleyh arasında tercihte belirsizlik veya şüphenin bulunduğu durumlarda, bu şüpheyi ifade etmek

¹³⁷ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Metnü Kâfiye* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 48; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik)* (Kahire: Dâru't-Talâi, 2004), 1/101.

¹³⁸ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Metnü Kâfiye*, 48; el-Hemedânî, *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik)*, 3/102.

amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin; ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسَلِّ الْعَادِينَ﴾¹³⁹ “Bir gün veya günün bir bölümü kadar kaldık; işte, saymakla görevli olanlara sor” derler.

- Tercih: Matuf ile matufun aleyh arasında tercih yapma hakkının bulunduğunu ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. İlgili ayet olan En’am suresi 158. ayet bu kullanıma örnektir.
- Mübhem/Belirsizlik; ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾¹⁴⁰ “O halde biz veya siz, iki taraftan biri ya doğru yoldadır yahut açık bir sapıklık içindedir.”
- İbaha: Hükmün hem matuf hem de matufun aleyh için geçerli olmasının mümkün olduğu durumları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin;

﴿تَعَلَّمِ النَّحْوَ أَوْ النَّفْسِيرَ أَوْ الْكِيمِيَاءَ﴾ “Nahiv, tefsir veya kimya ilimlerini öğren!”

- Kısımlandırma: ﴿الْجُمْلَةُ فِعْلِيَّةٌ أَوْ إِسْمِيَّةٌ﴾ “Cümle ya isim ya da fiil cümlesidir.”
- Tarafları ayırma: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا﴾¹⁴¹ “Yahudiler ve Hristiyanlar Müslümanlara: Yahudi ya da Hristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız, dediler.”
- (جَاءَ الْخِلَافَةُ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا * كَمَا أَتَى رَبُّهُ مُوسَىٰ عَلَىٰ قَدَرٍ) (vav) و “Halifelik görevine getirildi ve o halifelik onun kaderiydi, Tıpkı kader üzerine Musa’nın (a.s) Rabbinin huzuruna gelmesi gibi.”¹⁴²

Derdîr de yine ayette bulunan ﴿أَوْ﴾ atıf harfinin izahı ve bulunduğu konuma göre cümleye etki ettiği mana üzerinde durmuş ve ayetin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle bu hususun netleşmesi gerektiğini vurgulamıştır:

“أو” kelimesi, nefy (olumsuzluk) makamında bulunduğu, olumsuz mananın hem matuf (atfedilen) hem de matufun aleyh (kendisine atfedilmiş olan) için geçerli olduğunu ifade eden umûmu’n-nefy anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu durumun “أو” ile atıf yapmadan önce bir nefy edatının bulunması ve olumsuz mananın henüz cümleye tam anlamıyla etki etmemiş olması gerekmektedir. “أو” edatı ile birbirine bağlanan iki

¹³⁹ Mü’minun 23/113.

¹⁴⁰ Sebe’ 34/24.

¹⁴¹ Bakara 2/135.

¹⁴² Tâhir Yûsuf El-Hatîb, *El-Mucemü’l-Mufasssal fi’l-İrab* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 87-89.

cümleden yalnızca birine nefy yani olumsuz anlam etki etmekte olup, bu etkinin hangi cümlede gerçekleştiği ise kesinlik arz etmemektedir. Bu belirsizlik neticesinde, olumsuz ifadenin tüm fertleri kapsadığı, yani umûmu'n-nefy anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte, olumsuz mana cümleye “أو” atıf harfinden önce taalluk etmişse burada nefyin umumiyet (tüm fertleri kapsaması) anlamına gelmediği, aksine nefyü'l-umûm (tüm fertleri kapsamayan bir olumsuzluk) meydana geldiği görülmektedir. Bu durumda, iki cümle arasındaki atıf işlemi, nefyin ilk cümleye taalluk etmesinin ardından gerçekleşmekte ve olumsuz mana yalnızca bu cümleye özgü olmaktadır. Diğer cümle için ise yalnızca müsbet (olumlu) bir anlam mümkün hale gelmektedir.”¹⁴³

3.2.2.1. Umûmu'n-Nefy ve Nefyü'l-Umûm

Arap gramerinde, bir hükmün yokluğunu veya hiç gerçekleşmediğini ifade etmek için nefy (نَفْي) kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda, olumsuz anlam kimi zaman bütün fertleri kapsarken kimi zaman yalnızca belirli fertlere yöneliktir. Olumsuz hükmün tüm fertleri kapsaması umûmu'n-nefy (عُمُومُ النَّفْيِ), yalnızca bazı fertleri içermesi ise nefyü'l-umûm (نَفْيُ الْعُمُومِ) olarak tabir edilmektedir.

Ayetin içeriğinde yer alan { أو } atıf harfi, ayetin yorumunun iki farklı anlam çerçevesinde şekillenmesine imkân tanımakta ve böylece farklı görüşlerin dayanak noktası olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, ayetin yorumunun hangi anlam üzerinden temellendirileceği önemli bir meseledir. Derdîr, bu hususu daha açık bir şekilde izah etmek amacıyla, birbiriyle karıştırılmaması gereken umûmu'n-nefy ve nefyü'l-umûm kavramlarını detaylandırmış, bu kavramların tanımlarını yaparak aralarındaki ayrımı vurgulamıştır.

“Umûmu'n-nefy ve nefyü'l-umûm kavramları arasındaki temel fark, umûmu'n-nefy küllî bir olumsuzluk ifade etmesi, yani bahsedilen konuya dâhil olan tüm fertlere olumsuz mananın sirayet etmesidir. Bu bağlamda, iki kelime arasındaki izafe, sıfatın mevsufuna izafesi olup, tüm fertleri kapsayan genel bir olumsuzluğu ifade etmektedir.

Nefyü'l-umûm ise cüz'î bir olumsuzluk anlamına gelmekte, yani konu içerisinde yer alan bazı fertlere yönelik bir olumsuzluk bildirmektedir. Buradaki izafe ise hakiki bir izafe

¹⁴³ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl*, vr. 2b.

olup, olumsuz hükmün belirli fertlere şamil geldiğini, diğer bazı fertleri kapsam dışında bıraktığını belirtmektedir.”¹⁴⁴

Ayetin içerdiği { أَوْ } atıf harfinin iki farklı anlam ihtimaline imkân tanıyabilmesi için belirli şartların sağlanması gerekmektedir. Ayette yer alan nefy (olumsuzluk) anlamının umûmu’n-nefy olarak değerlendirilmesi, yani atfedilen ve kendisine atfedilmiş olan her iki cümleyi de kapsaması, şu koşullara bağlıdır: Olumsuz mananın yalnızca iki cümleden birine has olduğunu gösteren sözlü veya bağlamsal bir karinenin bulunmaması yahut böyle bir karine mevcut olsa dahi olumsuz hükmün metinde yer alan tüm cümlelere şamil olduğuna dair bir delilin var olması gerekmektedir. Zira nefy edatı, içerisinde barındırdığı olumsuz anlamı, aksi bir delil bulunmadığı müddetçe, kendisinden sonra gelen “وَأَوْ” ile atfedilen cümleye de yansıtan bir edattır.

Buna mukabil, nefyü’l-umûm (bazı fertleri kapsayabilen olumsuzluk) anlamının ortaya çıkması, olumsuz hükmün yalnızca iki cümleden biriyle sınırlı olduğuna dair sözlü veya metnin akışından anlaşılan bir karinenin varlığına bağlıdır. Bu durumda, nefy edatı yalnızca bir cümleye etki ederken, diğer cümlede müspet (olumlu) mana geçerli olur.

Ayetin barındırdığı anlam ihtimallerini değerlendiren ve ilgili kavramların tanımını yapan Derdîr, yukarıda belirtilen anlam ihtimallerinin gerçekleşmesi için gerekli olan şartlara da değinmiştir. Ayrıca, Arap kelimada yaygın olarak kullanılan ve konunun anlaşılmasını destekleyen örneklerden faydalandığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri yöntemine de başvuran Derdîr, En’âm Suresi’nin 158. ayetinde ortaya çıkan durumu farklı ayetlerle destekleyerek açıklamalarda bulunmuş ve konuya dair kapsamlı bir analiz sunmuştur.

“Ayet içerisinde geçen nefyin (olumsuz mananın) her iki cümleyi de kapsayarak umumiyet ifade etmesi, atıf harfinin olumsuz manayı iki cümleden biriyle sınırlandırdığına dair sözlü veya bağlamdan anlaşılan bir karinenin bulunmamasına bağlıdır. Bu durum, cümlede ya herhangi bir karinenin bulunmadığını ya da mevcut karinenin her iki cümleyi de kapsayan bir nitelikte olduğunu göstermektedir. Zira nefiy edatı, doğrudan konunun tamamına taalluk eden bir özellik taşımaktadır. Böylelikle metin yazarının ifadeleri, zikredilen iki ihtimali de ortaya çıkarmaktadır. Ancak, bu iki ihtimalin

¹⁴⁴ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl*, vr. 2b-3a.

aksine, nefyin yalnızca iki cümleden birine isnat edildiğini gösteren bir karinenin varlığı söz konusu olduğunda, üçüncü bir ihtimal ortaya çıkar ve bu durumda cümledeki nefyin, nefyi'l-umûm anlamını taşıdığını ifade eder. Misal;

لَا تَصِحُّ صَلَاةُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ أَوْ تَيَمَّمْ

“Abdest veya teyemmüm almayan kimsenin kılacağı namaz sahih değildir.” ifadesinde yer alan “أو” atıf harfi, herhangi bir tayin olmaksızın her iki seçenek için de geçerli olup, buradaki nefyin (olumsuz mananın) kelama etki ettiği düşünüldüğünde, belirsiz olan iki seçenekten birine etki ettiği anlaşılmaktadır. Bu belirsizliğin ortadan kalkması ise her iki seçeneğin de ortadan kalkmasına bağlıdır. Söz konusu iki seçenek ise abdest ve teyemmümdür. Benzer bir yapı, Allah Teâlâ’nın şu ayet-i kerimesinde de görülmektedir:

﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾

“Onlardan, günahkarlara veya gerçeği yalanlayan nankörlere uyma.”¹⁴⁵ Bu durumda ayette her iki sınıfa da uyulmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Burada ifade edilen nefyin (olumsuz mananın) umumiyet ifade etmesi, öncelikli olarak akla gelen ilk anlamdır. Bu anlamın ortaya çıkmasına sebep olan unsur ise “أو” edatının nefy makamında kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla, aksini gösteren açık bir karine bulunmadığı sürece, kelim bu şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim bu risalede ele alınan ayette de benzer bir durum söz konusudur.

Öte yandan, ayette geçen nefyin umuma fayda vermemesi, yani olumsuz mananın tüm fertleri kapsamaması, atıf harfinin olumsuz manayı iki cümleden biriyle sınırladığına dair sözlü veya metnin akışından anlaşılan bir karinenin varlığına bağlıdır. Buna örnek olarak şu ifade verilebilir:

لَا تَصِحُّ صَلَاةُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ أَوْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ

“Abdest almayan veya abdestinde başını mesh etmeyen kimsenin kılacağı namaz sahih olmaz.” Bu cümlede geçen “أو” edatı nefyü'l-umûm anlamını taşımaktadır. Zira eğer umûmu'n-nefy anlamını taşısaydı, cümlelerin anlamı şu şekilde olurdu: “Abdest almayan ve başını mesh etmeyen kişinin namazı olmaz.” Ancak bu şekilde bir anlam vermek, başın

¹⁴⁵ İnsan 76/24

mesh edilmesinin tekrarını gerektirecektir. Çünkü abdest olmadığı durumda zaten başın mesh edilmesi de söz konusu olmaz.

Umûmu'n-nefy anlamı benimsendiğinde ortaya çıkan bu tekrar, kelamın akışından anlaşılan bir karine olarak değerlendirilmekte ve bu durum, bizi umûmu'n-nefy anlamından nefyü'l-umûm anlamına yönlendirmektedir.”¹⁴⁶

Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tevdîh li-Metni't-Tankîh fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde ilgili ayeti ele alarak, ortaya çıkabilecek ihtimalleri umûmu'n-nefy ve nefyü'l-umûm kavramları çerçevesinde değerlendirmiştir. Teftâzânî, söz konusu kavramların anlam ve işlevlerini detaylı bir şekilde analiz etmiş ve ayet bağlamında bunların nasıl yorumlanması gerektiğine dair kapsamlı bir açıklama sunmuştur.

Teftâzânî'nin vardığı nihai sonuca göre, ayetten çıkarılması gereken anlam nefyü'l-umûm bağlamında ele alınmalıdır. Bu görüşünün temel dayanağı, ayetteki olumsuz mananın umuma fayda vermesi neticesinde gereksiz bir tekrarın ortaya çıkacak olmasıdır. Dolayısıyla, Teftâzânî'ye göre ayetin anlamı nefyü'l-umûm çerçevesinde yorumlanmalı ve metnin bütünlüğü buna göre değerlendirilmelidir.¹⁴⁷

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Derdîr'in konunun izahında yer yer umûmu'n-nefy ve nefyü'l-umûm kavramları yerine umûmu's-selb ve selbü'l-umûm kavramlarını kullanmış olmasıdır. Bu durum, söz konusu kavramların anlam açısından aynı ifadeyi taşıdığı, yalnızca terminolojik farklılık arz ettiğini göstermektedir.

Derdîr'in bu kavramsal tercihi, okuyucunun ilerleyen bölümlerde umûmu's-selb ve selbü'l-umûm kavramlarıyla karşılaştığında herhangi bir yabancılık çekmemesi amacıyla yapılmış olup, konunun her iki şekilde de ifade edilebileceğini vurgulamak adına mukaddime bölümünde bilinçli bir tercihte bulunduğunu göstermektedir.

Derdîr, gerekli gördüğü ön mukaddimeyi bu açıklamalar çerçevesinde tamamladıktan sonra, elde edilen bilgiler ışığında ayetteki atıf işlemi üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Netice itibarıyla, ayette yer alan menfî mananın nasıl yorumlanması

¹⁴⁶ Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envari't-tezîl*, vr. 3a-4a.

¹⁴⁷ Sa'düddîn Mes'ûd Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh a'la't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 1/211.

gerektiğine dair çeşitli deliller ortaya koyarak, ayeti kapsamlı bir şekilde tefsir etmeye çalışmıştır:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾¹⁴⁸

En'âm Suresi'nin 158. ayetinde yer alan ﴿كَسَبَتْ﴾ lafzının ﴿آمَنْتُ﴾ kelimesine atfedilmesi, metnin bütünlüğünden anlaşılacağı üzere açık bir durumdur. Bu tespitin iki temel sebebi bulunmaktadır: Birincisi, Arap gramerinde atıf işleminin genellikle birbiriyle yakın olan iki kelime arasında gerçekleştirilmesidir. İkincisi ise ayette yer alan menfi mananın, kendisine atfedilmiş olan ﴿آمَنْتُ﴾ cümlesine etki etmesinin ardından atıf işleminin gerçekleştirilmesi ve böylece nefyü'l-umûm anlamının kastedilmiş olmasıdır. Zira Arap gramerinde "أو" edatıyla yapılan atıf işlemlerinde, olumsuz mananın atfedilmiş olan cümleye etki etmesinden önce atıf yapılması söz konusu değildir.

Eğer bunun aksini düşünüp burada ﴿أو﴾ edatıyla gerçekleştirilen atıf işleminin, olumsuz mananın cümleye taalluk etmesinden önce gerçekleştiğini varsayarsak, ayeti yorumlarken umûmu'n-nefy anlamının esas alınması gerekecektir. Bu bağlamda ayete şu şekilde bir anlam verilmesi gerekir:

"Kıyamet alametlerinin ortaya çıkmasından önce iman etmeyen veya salih amel işlemeyen kişiye, o andan sonra yapacağı iman bir fayda sağlamaz."

Bu anlamlandırmaya göre, salih amel işlememenin tekrarı/devri gerekecektir. Zira alametlerin zuhurundan önce kişinin iman etmemesi, onun aynı zamanda salih amel işlememesi anlamına da geleceğinden, ayette tekrar eden bir ifade ortaya çıkacak ve devir meydana gelecektir. Bu da kelimada gereksiz bir lafız kullanıldığı sonucunu doğuracaktır.

Ortaya çıkan bu devir ayette umûmu'n-nefy yerine nefyü'l-umûm anlamının kastedilmesini gerektiren bir karine olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefyü'l-umûm manası esas alındığında ise ayetin anlamı şu şekilde olur:

¹⁴⁸ En'âm 6/158.

"Rabbinin bazı ayetleri geldiği zaman, o günden önce iman etmemiş kimseye veya imanları kendilerine bir hayır kazandırmamış kimselere, o andan sonra yapacağı iman fayda sağlamaz."¹⁴⁹

3.2.2.2. Devir/Teselsül

Mantık ilminde devir, bir şeyin dolaylı olarak yine kendisiyle tanımlanması veya ispat edilmeye çalışılması anlamına gelen bir terimdir.¹⁵⁰ Bu durum, bir önermenin doğruluğunun, dolaylı yoldan kendi doğruluğuna bağlı kılınmasıyla ortaya çıkar ve mantıkta geçersiz bir akıl yürütme biçimi olarak kabul edilir. Günümüz mantık terminolojisinde devir, döngü veya kısır döngü olarak tabir edilmektedir.

Bu kavram özellikle tanım ve ispat süreçlerinde ortaya çıkan bir hatadır. Örneğin, bir kavramın tanımı yapılırken, tanımın içinde yine o kavramın kendisinin yer alması, devre/tekrara örnek teşkil eder. Bu tür bir tanım, açıklayıcı olmaktan ziyade kısır bir döngü oluşturur ve anlamın netleşmesini engeller.

Devir kavramı, İslam felsefesi ve kelam ilminde önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle Allah'ın varlığının ispatı konusunda, devir ve teselsül (sonsuz geriye gidiş) gibi kavramlar tartışılmış ve bu tür mantıksal hatalardan kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır.

Bu kavram genellikle teselsül kavramıyla birlikte ele alınır. Teselsül, varlıkların sebep-sonuç ilişkisi doğrultusunda sonsuz bir geriye dönüş sürecine tabi olması anlamına gelmektedir.¹⁵¹

Bu mantıksal çerçeve, En'âm suresi 158. ayet bağlamında yapılan dilbilimsel analiz ile doğrudan ilişkilidir. Ayette yer alan { و } atıf harfinin umûmu'n-nefy veya nefyü'l-umûm anlamlarını ifade etmesi, bu mantık ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Dolayısıyla, burada devrin mantıksal hatasına düşmemek için menfi mananın yalnızca belirli bir gruba etki ettiğini ifade eden nefyü'l-umûm yorumunun tercih edilmesi gerekmektedir. Derdîr'in de vurguladığı gibi, En'âm suresi 158. ayetteki ifade biçimi,

¹⁴⁹ Derdîr, *Şerhu Tavzîhi Envari't-tezîl*, vr. 4a-4b.

¹⁵⁰ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 12-13.

¹⁵¹ Metin Yurdağür, "DEVİR", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/230-231.

yanlış bir döngüye sebebiyet vermeyecek şekilde yorumlanmalı ve ayetin anlamı, gereksiz tekrar veya mantıksal çelişki doğurmayacak şekilde ele alınmalıdır.

Amelsiz imanın fayda sağlayıp sağlamayacağı, geçerli olup olmadığı meselesi, itikadî tartışmaların merkezinde yer alan konular arasında bulunmaktadır. En‘âm suresi 158. ayet kapsamında yapılan değerlendirmeler, bu meseleye dair farklı sonuçlara ulaşılmasına neden olmuştur. Ayetin doğru anlaşılabilmesi için tüm ihtimalleri ayrıntılı bir şekilde ele alan Derdîr, bu çerçevede bağlı olduğu itikadî düşünceyi ayet ışığında değerlendirmiş ve aksi görüşleri yine ayet çerçevesinde eleştirerek reddetmiştir.

Beyzâvî bu bağlamda şu değerlendirmede bulunmuştur:

دَلِيلٌ لِّمَنْ لَّمْ يَعْتَزِرِ الْإِيمَانَ الْمُجَرَّدَ عَنِ الْعَمَلِ

“Bu ayet-i kerime, aynı zamanda amelsiz imanın muteber olmadığını savunanların delili olarak değerlendirilmiştir.”¹⁵²

Beyzâvî, ayetin bu şekilde yorumlanabileceğini ifade etmekle birlikte, bu görüşü benimseyenlerin kimler olduğu hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Ayrıca, söz konusu görüşü savunanların dayandıkları temel illet veya delil hakkında da herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bunun yerine Mu‘tezile’nin savunmuş olduğu delillere karşı üç farklı şekilde cevap verilebileceğini öne sürmüştür.

Derdîr ise Beyzâvî’nin bu değerlendirmesini daha da açarak detaylandırmış ve ilgili mezhebin kim olduğu, neyi savunduğu ve kendilerince dayanak noktasının neler olduğunu açıklamaya çalışmıştır:

“Amelsiz imana itibar etmeyen mezhep Mu‘tezile’dir. Zira Mu‘tezile, imanın yalnızca kalp ile tasdikten ibaret olmadığını, bunun yanında amelin de şart olduğunu savunmaktadır. Nitekim kaynaklarda belirtildiği üzere, amelsiz iman eden kişi, el-Menzile beyne’l-menziileteyn olarak ifade edilen bir konumda yer alacaktır. Ancak bu anlayışın doğrudan söz konusu ayetten çıkarılmasının açık bir delaleti bulunmadığını ve Beyzâvî’nin de bu hususu yeterince izah etmediğini belirten Kadı Abdullah, konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁵² Beydâvî, *Tefsiriül-Beydâvî Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl* (Dimaşk: Darü’r-Reşid, 2000), 1/529.

"Bu netice şu şekilde ortaya çıkmaktadır: İmanın o gün fayda vermemesi, iki unsurdan birinin eksik olmasına bağlı olduğuna göre, fayda vermesi de her iki unsurun birlikte bulunmasına bağlıdır. Eğer birkaç unsurun yokluğu, bir şeyin de yok olmasına sebep oluyorsa, o unsurların varlığı da söz konusu şeyin var olmasını gerektirir."

Bu durum, şu örnekle açıklanabilir: 'Şahitlik, İslam ve hürriyet olmadan geçerli değildir.' Bu ifade, İslam ve hürriyetin varlığı halinde şahitliğin geçerli olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla, o gün kişiye fayda verecek olan şey, yalnızca iman değil, imanla birlikte ameldir. Tek başına iman yeterli değildir."¹⁵³

Ancak hem yazma eserler hem de konuya ilişkin kaleme alınan haşiyeler incelendiğinde, bu görüşü savunan fırkanın yalnızca Mu'tezile ile sınırlı olmadığı, aynı zamanda Hâricîlerin de iman hakikati hususunda benzer bir anlayışı benimsedikleri görülmektedir.

Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Mu'tezile, kalben tasdik eden ancak salih amel işlemeyen kimsenin kıyamet günü ne cennette ne de cehennemde olacağını, bilakis "el-Menzile beyne'l-menziileteyn" (iki konum arasında bir yer) olarak adlandırdıkları ara bir mertebede bulunacağını savunmuştur.

3.2.3. En'âm Sûresi 158. Âyetin Kelâmî Açıdan Tahlili

Mu'tezile mezhebinin kurucularından kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından ortaya konulan el-Menzile beyne'l-menziileteyn (الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ) ilkesi, kelime anlamı itibarıyla "iki makam arasındaki konum" anlamına gelmekte olup Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁴ Bu kavram, Allah'a karşı gelip salih amel işlemeyen günahkar müminin itikadî statüsünü belirlemeye yönelik bir yaklaşım olup, Mu'tezile'nin iman ve amel ilişkisine dair görüşlerini şekillendiren önemli bir unsurdur.

Mu'tezile'ye göre, bu kimse ne tam anlamıyla mümin ne de tam anlamıyla kâfir olarak kabul edilebilir; bilakis, iman ile küfür arasında bir ara konumda bulunmaktadır. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet ve Hâricîler arasındaki iki uç görüşe karşı geliştirdiği bir ara formül niteliğindedir.

¹⁵³ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl*, vr. 4b-5a.

¹⁵⁴ Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği beş temel prensip; Tevhid, adl, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menziileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'dir. Mustafa Hilmi, *Menhecü Ulemai'l-Hadis ve's-Sünne fi Usuli'd-Din* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 91; İlyas Çelebi, "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi", *USÛL-i HAMSE* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

Ehl-i Sünnet, salih amel işlemeyen aksine büyük günah işleyen kişinin hâlâ mümin kabul edileceğini, ancak fasık olarak nitelendirileceğini savunmuştur. Onlara göre, büyük günah işlemek kişinin imanını tamamen geçersiz kılmaz; tövbe edilmediği takdirde ise ilahî cezaya muhatap olabilir.

Hâricîler ise hayır işlemeyip büyük günah işleyen kimsenin doğrudan kâfir olduğunu ileri sürerek, böyle bir kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmişlerdir.¹⁵⁵

Mu‘tezile’nin bu görüşü, En‘âm suresi 158. ayeti bağlamında da değerlendirilmiş ve iman ancak salih amel ile tamamlanabileceği yönündeki düşüncelerini destekleyen bir delil olarak kullanılmıştır. Derdîr, Mu‘tezile’nin bu ayete dayanarak geliştirdiği görüşleri detaylı bir şekilde ele almış ve Beyzâvî’nin bu bağlamda ortaya koyduğu açıklamalarını genişletmiştir. Mu‘tezile’ye göre, iman kıyamet alametleri zuhur ettikten sonra fayda sağlamaması, sadece kalbî tasdik ile yetinmenin yetersiz olduğunu ve iman ancak salih amel ile bütünlük kazanacağını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, el-Menzile beyne’l-menzileteyn kavramı, iman ve amel arasındaki zorunlu ilişkiyi vurgulayan bir prensip olarak ele alınmış, En‘âm suresi 158. ayet temelinde değerlendirildiğinde ise, salih amel olmaksızın imanının kabul edilemeyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak, Derdîr’in açıklamalarında da görüldüğü üzere, bu yaklaşım mantık çerçevesinde geçersiz kabul edilen devir/tekrara düşme hatasına yol açacağından ve yukarıda bahsedilen ayetin yorumlanma biçimi olan nefyü’l-umûm ilkesi gereği, Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

3.2.3.1. Amelsiz İmanın Kabulü Meselesi

Beyzâvî, Mu‘tezile’nin ilgili ayet çerçevesinde savunduğu görüşe ve delillere karşı üç farklı cevap verilebileceğini öne sürmüştür. Bu cevaplar şu şekilde sıralanmaktadır:

- وَلِلْمُعْتَبِرِ تَخْصِيصُ هَذَا الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْيَوْمِ “Amelsiz imana itibar edenler, ayette zikredilen hükmü yalnızca o güne has kılabilirler.”
- وَحَمْلُ التَّرْدِيدِ عَلَى اشْتِرَاطِ النَّفْعِ بِأَحَدِ الْأُمُورِ عَلَى مَعْنَى لَا يَنْفَعُ نَفْسًا خَلَتْ عَنْهَا إِيمَانُهَا “Ayette bulunan terdîd, anlam bağlamında değerlendirildiğinde, iki seçenekten birinin

¹⁵⁵ İlyas Çelebi, “*Menzile Beyne'l Menzileyetyni*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/161-162; İlyas Çelebi, “*Mu‘tezile*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 31/391-401.

gerçekleşmesi durumunda imanın fayda sağlayacağını; ancak her iki unsurdan da yoksun olan bir imanın kişiye herhangi bir yarar sağlamayacağını ifade etmektedir.”

- “والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذٍ وإن كسبت فيه خيراً” Ayetteki atıf cümlesi üzerine yapılmıştır. Buna göre ayetin anlamı şu şekilde olmalıdır: Kişinin sonradan gerçekleştirdiği iman, bu iman ile birlikte salih amel işlese bile, kendisine hiçbir şekilde fayda sağlamaz.”¹⁵⁶

Derdîr, Beyzâvî’nin açıklamalarını yeterince açık bulmamış ve bu değerlendirmelerin ilgili kapalılığı ortadan kaldırmadığını ifade ederek eleştiride bulunmuştur. Bu doğrultuda, Beyzâvî’nin ifadelerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek meseleyi daha sistematik bir yaklaşımla açıklığa kavuşturmuş, her bir hususu ayrı ayrı ele alarak olası yanlış anlamaların önüne geçmeye çalışmıştır. Böylece, konunun daha tutarlı ve anlaşılır bir çerçevede ele alınmasını sağlamıştır.

“Beydâvî’nin; “وَالْمُعْتَبَرُ تَخْصِيصُ هَذَا الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْيَوْمِ” (Amelsiz imana itibar edenler bu hükmü o güne has kılabilirler.) ifadesi, yeterince açık olmayan ve kapalılık içeren bir ibaredir. Zira “هذا الحكم” (bu hüküm) ifadesiyle kastedilen anlamın ne olduğu belirsizdir. Bu hüküm, öncesinde gerçekleştirilen imanın mı yoksa kıyamet alametlerinin zuhurundan sonra gerçekleşen imanın fayda vermemesine mi işaret etmektedir? Benzer şekilde, “بذلك اليوم” (o gün) ifadesiyle kastedilen zaman dilimi de net değildir. Burada, kıyamet günü mü yoksa kıyamet gününü takip eden ahiret hayatı mı ima edilmektedir? Dahası, Beyzâvî’nin muradını açıkça belirten herhangi bir karinenin bulunmaması, ibarenin kapalılığını artırmaktadır. Oysa sapkın fırkalara cevap verirken ulemanın yöntemi, net ve kesin ifadeler kullanmak olmuştur. Zira muğlak ifadeler, muhatabın cevabı kendi lehine yorumlamasına ve delilleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde istismar etmesine neden olabilir.

Öncelikle, Beyzâvî’nin ifadelerinde geçen “hüküm” ile kastedilen mana, kıyamet alametlerinin zuhurundan önce gerçekleşen ve amelden yoksun olan imanın kişiye fayda sağlamayacağıdır. Burada kastedilen, kıyamet alametleri zuhur ettikten sonra yapılan iman değildir. Zira bu hususta Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır; her iki taraf da kıyamet alametleri zuhur ettikten sonra

¹⁵⁶ Beydâvî, *Tefsiriül-Beydâvî Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl* (Dimaşk: Darü’r-Reşid, 2000), 1/529.

yapılan imanın fayda vermeyeceği konusunda ittifak hâlinindedir. Dolayısıyla ayette genel bir hüküm yer almakta olup, bu genel hüküm iki durumu kapsamaktadır:

- Kıyamet alametleri zuhur etmeden önce iman etmiş, ancak bu imanıyla salih amel işleyerek bir hayır kazanmamış kimsenin de imanı fayda vermeyecektir.
- Kıyamet alametleri zuhur ettiğinde iman eden bir kimsenin imanı kendisine fayda sağlamayacaktır.

Ayet-i kerimede kıyamet alametleri görüldüğünde yapılan imanın fayda vermeyeceği ifadesi, yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği anı değil, aynı zamanda o zuhurun ardından gelen süreçte gerçekleşen imanı da kapsamaktadır.

Bununla birlikte, "yapılan imanın fayda vermemesi" ifadesinden kastedilen mana da önem arz etmektedir. Burada açıkça anlaşılmaktadır ki kastedilen, bu imanın kişiyi cehenneme girmekten kurtarmayacak olmasıdır. Dolayısıyla kıyamet alametlerinin zuhur ettiği esnada yapılan imanın fayda vermemesi, yalnızca o ana özgü bir durum olarak anlaşılmamalıdır. Aksine, bu ifade, kıyamet alametlerinin zuhurunun ardından gerçekleşen imanın da kişiyi azaptan kurtarmayacağını göstermektedir.”¹⁵⁷

Derdîr’in ifadelerinden hareketle, Beyzâvî’nin kelamının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için üç temel te’vile ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu te’viller şu şekilde sıralanabilir:

- 1- İmanın fayda vermemesinin ikinci kısma (Kıyamet alametleri zuhur etmeden önce iman etmiş, ancak bu imanıyla salih amel işleyerek bir hayır kazanmamış kimsenin yapacağı imanın fayda vermemesi) has kılınması.
- 2- "O gün" ifadesinin kapsamının genişletilmesi: Burada kastedilen gün, yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği vakitle sınırlı olmayıp, aynı zamanda kıyamet sonrasında gerçekleşecek haşr (yeniden dirilme) ve hesap günlerini de içine alan bir anlam taşımaktadır.
- 3- İmanın fayda vermemesinin cehenneme girmeye engel olmayacağı şeklindedir: Buna göre, ilgili ayette geçen “fayda vermeme” ifadesi, kişinin imanının kendisini başlangıçta cehenneme girmekten kurtarmayacağı anlamına gelmektedir.

¹⁵⁷ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl*, vr. 5b-7a.

Derdîr ve Kâdı Abdullah, Beyzâvî'nin ifadelerinin kapalılığı gidermediğini ve meseleyi yeterince açıklığa kavuşturmadığını belirterek, Ehl-i Sünnet'in benimsediği görüşü kendi ifadeleriyle ortaya koymuş ve Mu'tezile'nin amelsiz imanın cennete girmek için yeterli olmayacağı yönündeki görüşünü reddetmişlerdir.

Bu bağlamda, Derdîr ve Kâdı Abdullah, amelsiz imanın hiçbir şekilde fayda sağlamayacağı iddiasını kabul etmemekte, imanın yalnız başına kişiyi başlangıçta cehenneme girmekten kurtaramayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre, amelsiz iman, sahibini cehennem azabından tamamen muaf kılmasa da, cezaya maruz kaldıktan sonra nihayetinde kurtuluşuna vesile olacaktır. Dolayısıyla, burada mutlak bir faydasızlıktan söz edilemez.

Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre, amelsiz iman kişinin cehenneme girmesine ve cezaya tabi tutulmasına engel olmaz; ancak bu durum, kişinin cehennemde ebedî kalacağı anlamına da gelmez. Zira birçok ayet ve hadis, günahkâr müminlerin cezalarını çektikten sonra ilahi rahmet ile cehennemden çıkarılacaklarını ve nihayetinde cennete gireceklerini göstermektedir.¹⁵⁸

Derdîr ve Kâdı Abdullah, Beyzâvî'nin yaklaşımına yönelik olası eleştirileri eserlerinde ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, özellikle Mu'tezile'nin "amelsiz imanın cennete girmek için yeterli olmadığı" yönündeki görüşüne karşı geliştirilen cevapların bazı sorunlara yol açabileceğini belirten Derdîr, bu meseleye dair muhtemel itirazları tartışarak yanıtlamayı amaçlamıştır.

Bu çerçevede şu sorular gündeme gelmektedir:

- Ayetteki hükmün yalnızca belirli bir zamana özgü kılınmasından kasıt nedir?
- Ayette geçen "yevm" kelimesinin yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği zaman dilimiyle sınırlı olmayıp aynı zamanda hesap gününü de kapsadığına dair deliller nelerdir?

Derdîr, ayeti bu şekilde yorumlamasını çeşitli gerekçelere dayandırmakta olup, bunları sistematik bir biçimde açıklamakta ve konunun daha iyi anlaşılması amacıyla ilgili diğer ayetleri de soruların cevaplandırılmasında ele almaktadır.

¹⁵⁸ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl*, vr. 7a-7b.

3.2.3.2. Hükümün Zamanla Tahsisinin Kelâmî ve Tefsirî Sonuçları

Ayetin anlaşılmasına yönelik getirilen yorumlardan ilki, ayette geçen “imanın fayda vermemesi” hükmünün yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği vakit ile sınırlandırılmasıdır. Derdîr’e göre, bu yorumun benimsenmesi halinde iki temel sonuç ortaya çıkmaktadır:

Birinci durumda, amelsiz imanın fayda sağlamaması hükmü yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği güne has kılındığında, böyle bir imanla nitelendirilen kişinin yalnızca o günün dehşetinden emin olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak, salih amel işleyen müminler, sahip oldukları yakînî iman ve salihlerin yolundan gitmeleri sebebiyle o günün çilesinden güvene çıkacaklardır. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bu yoruma göre imanın fayda sağlamaması hükmü yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği günle sınırlı kalacaktır. Bu bağlamda, ayetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir:

"Rabbinin bazı ayetleri geldiğinde, öncesinde hayır kazanılmamış bir iman, kişiyi o günün dehşetinden kurtaramaz."¹⁵⁹

Bu bağlamda, “yevm” kelimesinin yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği günle sınırlandırılması, ayetin genel bağlamına aykırıdır. Nitekim, ilgili diğer ayetlere bakıldığında herkes tarafından kıyamet gününün dehşeti görüleceği açık bir şekilde ortaya konmaktadır:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾

*“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyâmetin sarsıntısı gerçekten çok korkunç bir şeydir. Onu göreceğiniz gün, dehşetten her emzikli anne emzirdiği yavrusunu unutup terk eder, her hâmile dişi de karnındaki düşürür. İnsanları sarhoş görürsün, halbuki onlar şarap içip sarhoş olmuş değillerdir, lâkin Allah’ın azabı pek şiddetlidir.”*¹⁶⁰

¹⁵⁹ Derdîr, *Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl*, vr. 7b-8a.

¹⁶⁰ Hac 22/1-2.

İkinci durumda ise, ayetteki hükmün yalnızca kıyamet alametlerini görenlerle sınırlandırılması gerektiği varsayımı ele alınmaktadır. Bu yaklaşıma göre, ayetin yalnızca o günü görenlere yönelik bir hüküm içerdiği kabul edildiğinde, kıyamet alametlerini görmemiş olan kimselerin amelsiz imanlarının fayda sağlayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, amelsiz imanla nitelendirilen ve kıyamet alametlerini gören kimse için imanın fayda sağlamadığı, ancak aynı durumda olup kıyamet alametlerini görmeyen kimse için amelsiz imanın fayda sağlayacağı gibi bir çelişki doğmaktadır. Bu faydanın da ancak kişinin cehenneme girdikten sonra buradan çıkmasına vesile olması şeklinde ortaya çıkabileceği belirtilmektedir.

Ortaya çıkabilecek bu iki temel problemi zikreden Derdîr, ayete getirdiği yorumun tutarlılığını savunmak amacıyla bu problemlere yönelik eleştirilerini dile getirmektedir.

Birinci görüşe yöneltilen eleştiri, "yevm" kelimesinin yalnızca kıyamet alametlerinin zuhur ettiği günle sınırlandırılmasının ayetin siyak ve sibakına (bağlamına) uygun düşmemesi noktasında yoğunlaşmaktadır. Ayetin genel akışına bakıldığında, imanın fayda vermediği zaman diliminin kıyamet günü olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Kıyamet alametlerinin zuhur ettiği gün ile kıyamet günü arasında bir fark gözetmek, ayetin doğal bağlamından uzaklaşmaya neden olmaktadır.

İkinci eleştiri ise, hükmün yalnızca kıyamet alametlerini görenlere özgü kılınmasının, amelsiz iman ile nitelendirilen fakat bugünü görmeyen kimselerin kurtuluşa ereceği şeklinde yanlış bir çıkarıma yol açmasıdır. Oysa muhakkik âlimlerin büyük bir çoğunluğu, kıyamet alametlerine şahit olan ile olmayan kimseler arasında bir fark olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla, "amelsiz imanın yalnızca kıyamet alametlerini görenlere fayda sağlamaması" yönündeki bir hükmün herhangi bir delile dayanmadan ortaya atıldığı ve bu nedenle zayıf bir görüş olduğu ifade edilmektedir.

Derdîr'in bir diğer yorumuna göre, ayette geçen "iman" kelimesi "tövbe" anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, tövbe yalnızca sözlük anlamında değil, iman ve tasdik kavramları çerçevesinde ele alınmalıdır. Mümin bir birey açısından tövbe, pişmanlık duymak ve günah işlememeye azmetmek olarak değerlendirilmelidir.¹⁶¹

¹⁶¹ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 8b-9b.

Derdîr, Halvetiyye tarikatına mensup bir mutasavvıf olup tasavvufî ilimlerde derin bir birikime sahiptir. Bu durum, onun tefsir anlayışına da yansımış ve işârî tefsir yöntemine sıkça başvurmasına neden olmuştur. Nitekim, ayette geçen "iman" kavramını "tövbe" olarak ele alması, bu metodolojik yaklaşımının bir yansımasıdır. Derdîr'in bu yorumu, sadece kelimenin lügat anlamına dayanmamakta, aynı zamanda tasavvufî bir bakış açısıyla şekillenmektedir. Ona göre, tövbe, sadece günahlardan arınmak değil, aynı zamanda kalbin saflaşması ve kişinin hakikate yönelmesi anlamına da gelmektedir.

Derdîr, savunduğu görüşlere körü körüne bağlı kalmayarak, kendisinin de bir beşer olarak hata yapabileceğini kabul etmiş ve kendi yorumlarına yönelik itirazların da gelebileceğini belirtmiştir. Ancak, konuyla ilgili olarak gündeme getirilen diğer yorumların da birtakım tutarsızlıklar içerdiğini vurgulamış ve nihayetinde bu meselenin hakikatini en iyi bilen Allah olduğunu ifade ederek Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin delillerine karşı ileri sürdüğü birinci cevabı tamamlamıştır.¹⁶²

وَحَمْلُ التَّرْدِيدِ عَلَى اشْتِرَاطِ النَّفْعِ بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ عَلَى مَعْنَى لَا يَنْفَعُ نَفْسًا خَلَّتْ عَنْهُمَا إِيْمَانُهَا

“Ayette bulunan terdîd, anlam bağlamında değerlendirildiğinde, iki seçenekten birinin gerçekleşmesi durumunda imanın fayda sağlayacağını; ancak her iki unsurdan da yoksun olan bir imanın kişiye herhangi bir yarar sağlamayacağını ifade etmektedir”¹⁶³

Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin delillerine karşı ileri sürdüğü ikinci formülü inceleyen Derdîr, Beyzavi'nin ifadesinde geçen “وَحْمَلُ” kelimesinin daha önce zikredilen “تَحْصِيصُ” kelimesine atfedildiğini belirtmektedir.¹⁶⁴ Buna bağlı olarak, ayette geçen “أَوْ كَسِبَتْ” ifadesindeki “أَوْ” harfinin içerdiği terdîd (iki seçenekten birinin oluşmasıyla hükmün gerçekleşmesi) anlamı dikkate alındığında, imanın iki şekilden biriyle fayda sağlayabileceği şeklinde bir yorum yapılabilir. Bu yorum ise mantık ilminde Men‘u'l-Hulûv (منع الخلو) şekliyle ifade edilmektedir. Bu iki şekilden kastedilen ise, kıyamet alametleri zuhur etmeden önce iman eden veya iman edip salih amel işleyen kişinin imanının fayda vermesidir. Bu iman çeşitlerinden hangisi bir kimsede bulunursa, o kişinin imanı, onu cehennemde ebedî kalmaktan kurtaracaktır. Zira, bu iki unsurdan birinin

¹⁶² Derdîr, Şerhu Tavzihi Envârî't-tezîl, vr. 10a.

¹⁶³ Beydâvî, Tefsirül-Beydâvî Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Dımaşk: Darü'r-Reşid, 2000), 1/529.

¹⁶⁴ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envârî't-tezîl, vr. 10a.

varlığı ile kişi, kendisini cehennemde ebedî kalmasını gerektiren şirk unsurundan kurtarmış olur.

Beyzâvî'nin ifadelerinden hareketle, ayetin olumlu anlamda yorumlanmasını bu çerçevede değerlendiren Derdîr, ayetin zahirî anlamının ortaya çıkardığı menfi (olumsuz) yorum çerçevesinde de açıklamalarda bulunmaktadır. Beyzâvî'nin görüşlerine yöneltilem itirazları göz önünde bulundurarak, onun muhaliflerine karşı verdiği ikinci cevabı temel alan Derdîr, terdîd anlamını merkeze alarak ayetin zahirî anlamının şu şekilde olması gerektiğini ifade etmektedir:

"Şayet kişi, kıyamet alametlerinin zuhur ettiği günden önce iman etmemişse veya kendisinde hayır işlenmiş bir iman bulunmuyorsa, bundan sonra gerçekleştireceği iman artık kendisine fayda sağlamaz."¹⁶⁵

3.2.4. En‘âm 158. Ayetin Mantıkî Yönden Değerlendirilmesi

Mantık ilminde kadiyye (القضية), doğruluğu veya yanlışlığı değerlendirilebilen, hüküm bildiren bir önerme olarak tanımlanmaktadır. Kadiyyeler, belirli bir konuda kesin bir yargıyı içeren ve mantıksal değerlendirmeye tabi tutulabilen ifadelerden oluşmaktadır. Bu bağlamda, kadiyyeler kadiyye-i hamliyye (حمليّة) ve kadiyye-i şartiyye (شرطيّة) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁶⁶

- **Kadiyye-i Hamliyye (حمليّة):** Mevzu (özne) ile mahmul (yüklem) arasında doğrudan bir ilişki kuran önermelerden oluşur. Örneğin: "İnsan canlıdır." (الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ)
- **Kadiyye-i Şartiyye (شرطيّة):** En az iki yargı içeren ve bu yargılar arasındaki bağlantının koşullu bir ilişkiye dayandığı önermelerdir. Kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:
- **Kadiyye-i Şartiyye-i Muttasıl (متصلة):** Tarafları arasında zorunlu bir bağıntı bulunan önerme türüdür. Örneğin: "Eğer güneş doğarsa, hava aydınlanır." (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ)
- **Kadiyye-i Şartiyye-i Münfasıl (منفصلة):** Tarafları arasında çelişki veya karşıt bir

¹⁶⁵ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 10a.

¹⁶⁶ Mahmud Hasan El-Muğnisî, *Muğni't-Tullâb* (Dımaşk: Dar'ul-Beyrûtî, 2009), 130.

ayrım bulunan önerme türüdür. Örneğin: "Adet ya çifttir ya da tektir." (الْعَدُّ إِمَّا (زَوْجٌ وَإِمَّا فَرْدٌ)

Kadiyye-i şartiyye-i münfasıl ise üç kısma ayrılmaktadır:

- 1- **Mâni‘atü'l-Cem‘ (مانعة الجمع):** İki önermenin ayrı ayrı bulunması mümkün olsa da bir arada toplanmaları mümkün olmayan önermedir. Örneğin: "Cisim ya beyazdır ya siyahtır." (الْجِسْمُ إِمَّا أَبْيَضٌ وَإِمَّا أَسْوَدٌ)
- 2- **Men‘u‘l-Hulûv (منع الخلو):** Bir önermenin doğruluğu, diğer önermenin zorunlu olarak doğruluğunu gerektiriyorsa, bu iki önerme arasında "men‘u‘l-hulûv" ilişkisi vardır. Yani, biri doğru olduğunda diğeri mutlaka doğru olmalıdır. Örneğin: "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmuyordur." (زَيْدٌ إِمَّا فِي الْبَحْرِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَغْرُقُ)
- 3- **Mâni‘atü'l-Cem‘ ve‘l-Hulûv (مانعة الجمع والخلو):** Bir arada toplanmaları mümkün olmadığı gibi iki seçenekten biriyle boş kalmayan önermeleri ifade etmek için kullanılır. Örneğin: "Sayı ya çifttir ya da tektir." (الْعَدُّ إِمَّا زَوْجٌ وَإِمَّا فَرْدٌ)

Men‘u‘l-Hulûv, özellikle kıyas ve fıkıh usulü gibi ilimlerde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bir önerme veya hükmün geçerli olabilmesi için belirli mantıksal bağlamların sağlanmasını gerektirir. Kur‘an’daki bazı ayetlerde de bu tür mantıksal ilkelerin kullanıldığı görülmektedir.¹⁶⁷ Örneğin, ayette geçen { أَوْ كَسِبَتْ } ifadesinde "أو" harfi, iki seçenekten birinin mutlaka gerçekleşmesini ifade eden terdîd (ترديد) anlamı taşımaktadır. Bu durum, mantık ilminde Men‘u‘l-Hulûv (منع الخلو) ilkesiyle paralellik göstermektedir.

Men‘u‘l-Hulûv, mantık disiplininde kadiyye-i şartiyye-i münfasıl türü altında ele alınan temel önermelerden biridir. Bu tür önermelerde, iki yargıdan biri zorunlu olarak doğru olmak zorundadır. Yani, her iki yargının aynı anda yanlış olması mümkün değildir. Bu ilke, özellikle İslami ilimler, kelâm ve fıkıh gibi disiplinlerde kıyas ve mantıksal çıkarımlar için önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır.¹⁶⁸

Derdîr, tefsirde sıkça başvurduğu yöntemlerden biri olarak ayeti yine bir başka ayetle yorumlamak suretiyle, bu sonucu en güçlü delillerle desteklemeye çalışmaktadır. Bu

¹⁶⁷ Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri", "Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/27 (Haziran 2015), 51-81.

¹⁶⁸ Bilal Hamdan Neccar, *Haşiyetü Bilal ala İzahî'l-Mübhem min Meani's-Süllem* (Amman: Daru'n-Nuru'l-Mübin, 2016), 1/80-85.

bağlamda, yukarıda ortaya konan anlamı, başka bir ayetle vurgulayarak temellendirmektedir.¹⁶⁹

﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴾

﴿ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا سَنَتَ اللَّهُ آلَتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادَةٍ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾

*“Dehşetli cezamızı gördüklerinde, “Allah’ın birliğine inandık, O’na ortak koştığımız şeyleri de şimdi reddetmekteyiz” derler. Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir; Allah’ın, kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. İşte o zaman artık inkârcılar hüsrana uğramışlardır.”*¹⁷⁰

Bu ayet ışığında baktığımızda Allahu Tealanın müşrik kafirlere kendilerini cehennemde ebedi kalmalarını gerektirecek olan şirki terk etmelerini ve kabirlerinden dirildikten sonra cennete girerek, cehennemde ebedi kalmaktan kurtulmaları için iman etmeleri gerektiğini bir kez daha bildirmiştir. Ancak onlar ise iman etmeleri gerekirken bunun aksine tüm bunları yalanlamış ve bu tutumlarında inat ederek kendilerine tehdit olarak bildirilen azabı, “melekleri veya rabbimizi görene kadar iman etmeyeceğiz” demişlerdir. İşte onların bu sözlerine karşılık kınama ve sonradan yapacakları imanın kabul edilemeyeceği ayeti kerime ile bildirilmiştir.

Derdîr, meseleyi yalnızca ayetler ışığında değerlendirmekle yetinmemiş, aynı zamanda konuyla ilgili sahih hadisleri de inceleyerek kapsamlı bir analiz yapmıştır. Bu incelemeleri neticesinde, kıyamet alametleri zuhur etmeden önce kişinin imanı, ister salih amel ile desteklenmiş olsun ister olmasın, kendisine fayda sağlayacağını ifade etmektedir.¹⁷¹

Ehl-i Sünnet’e göre, imanın kişiye fayda sağlaması için salih amel işleme zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak, Mu‘tezile mensupları, bu görüşe katılmayarak aksine imanın fayda verebilmesi için salih amelin de bulunması gerektiğini iddia etmişlerdir. Mu‘tezile’ye göre, salih amel, imanın ayrılmaz bir cüzü olup, kişinin imanının kendisine fayda sağlayabilmesi için amelî gereklilikleri de yerine getirmesi elzemdir.

¹⁶⁹ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl, vr. 10b.

¹⁷⁰ Mü'min 40/84-85.

¹⁷¹ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl, vr. 10b.

Ehl-i Sünnet'in bu meseledeki görüşünün temelinde ise, yukarıda da ifade edildiği üzere, Beyzâvî'nin savunduğu ve ayette geçen (أَوْ) harfinin terdid (ikileme) anlamında kullanıldığı kabulü yatmaktadır. Buna göre, ayette yer alan nefy (olumsuzluk) ifadesi, cümlede yer alan iki ihtimalden biriyle kayıtlanmakta ve bu çerçevede imanın, ister salih amel ile desteklenmiş olsun ister olmasın, kişiye fayda sağlayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.

En'âm Sûresi'nde kapalı gibi görünen meselenin burada daha açık bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Müşriklerin, Allah Teâlâ'nın ikazına karşılık, kendilerine vaat edilen şey gerçekleşinceye kadar iman etmeyeceklerini ifade etmeleri, bu bağlamda dikkatle incelenmesi gereken bir husustur. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın onlara verdiği cevap büyük önem arz etmektedir. Nitekim Yüce Allah, o günden sonra gerçekleşecek olan imanın kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağını açık bir şekilde vurgulamakta, buna karşın o günden önce gerçekleşen imanın ise mutlaka fayda sağlayacağını bildirmektedir. Ayeti bu çerçevede değerlendirdiğimizde, Ehl-i Sünnet'in savunduğu görüşün bu ayetle desteklendiği, Mu'tezile açısından ise ayetin bir reddiye niteliği taşıdığı sonucuna varılabilmektedir.

Eseri incelediğimizde, En'âm Suresi'nde geçen (أَوْ) edatıyla gerçekleşen atıf işleminin, nefyin cümleye etkisinden önce değerlendirilmesi gerektiğine yönelik yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in savunmuş olduğu görüşün altında yatan temel sebeplerden biridir. İlk bakışta basit bir gramer kuralı gibi görünse de bu dilbilgisel unsurun, savunulan tezin ana dayanaklarından biri olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durum, Arap dilindeki sarf ve nahiv kurallarının, ayetlerin tefsirinde oynadığı kritik rolü bir kez daha gözler önüne sermektedir.

En'âm Suresi'ne tekrar döndüğümüzde, atıf işlemini, nefyin cümleye etkisinden önce değerlendirdiğimizde, ayetteki nefyin umumi bir anlam taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre, ayette bahsedilen ve kişiye fayda sağlamayan iman, kıyamet alametlerinin zuhuru esnasında yapılan imandır. Bunun aksine, fayda sağlayan iman ise, kişi ister salih amel işlemiş olsun ister olmasın, kıyamet alametleri zuhur etmeden önce gerçekleşen imandır.¹⁷²

¹⁷² Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 11a.

Bu bağlamda, ayet-i kerimeden çıkarılabilecek iki temel anlam bulunmaktadır:

1. Geçmişte herhangi bir imana sahip olmayan kimsenin, kıyamet alametlerinin zuhurundan sonra gerçekleştirdiği imanın fayda sağlamayacaktır. Bu anlayış, Mu‘tezile’ye yönelik bir reddiyedir.
2. Kişi amelsiz olsa bile, kıyamet alametlerinden önce gerçekleştirdiği duru iman, kendisine fayda sağlayacaktır.

Bu noktada, Derdîr ve metin sahibi Kadı Abdullah’ın, Beyzâvî’nin ikinci cevabı hakkında yapmış olduğu yorumu özellikle ele almak gerekmektedir.

Kadı Abdullah, Beyzâvî’nin ayette geçen { أَوْ } atıf harfinin terdîd (ikilem) anlamında olduğunu ifade ederek { كَسِبَتْ } kelimesinin, { أَمَنْتَ } kelimesine olan atfının, menfi anlam taşıyan { أَمَنْتَ } cümlesine etkisinden önce gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bunun neticesinde ise, ayette umûmu’n-nefiy anlamının mevcut olduğu ve ayet-i kerimenin, kıyamet alametleri zuhur ettikten sonra ortaya çıkan imanın, kişinin daha önce iman etmemiş olması ve salih amel işlememiş olması durumunda kendisine fayda sağlamayacağı şeklinde bir anlam ihtiva ettiğini belirtmektedir.¹⁷³

Buradan hareketle gerek Derdîr’in gerekse Kadı Abdullah’ın, Beyzâvî’nin kelamını tevîl etmedikleri, bilakis zahiren anlaşılmayan mananın açığa çıkması için bir tefsir gerçekleştirdikleri görülmektedir. Kadı Abdullah’ın bu yorumu, Beyzâvî’nin görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koyma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir diğer husus, söz konusu ayetin kendisinden önce gelen ayete hem bir cevap hem de bu ayetin bir devamı niteliği taşımasıdır. Bu durum, dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Zira ayetler arası siyak ve sibak (bağlam) ilişkisi göz ardı edildiğinde hem ayetin anlamı eksik kalacak hem de yanlış yorumlamalara yol açılabilecektir. Dolayısıyla, özellikle tefsir sürecinde ayetlerin bağlam içindeki konumuna özen gösterilmeli ve bir ayetin öncesi ve sonrasıyla anlam bütünlüğü bulunuyorsa, bu bağı kurmadan herhangi bir yoruma gidilmemelidir.

Ayetin anlam bütünlüğü içinde değerlendirilmesi gerektiğinde, şu hususlar öne çıkmaktadır:

¹⁷³ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl, vr. 11b.

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾¹⁷⁴

Ayete göre Mekkeli müşrikler, iman etmek için ölüm meleklerinin, azabın veya kıyamet alametlerinin ortaya çıkmasını beklemektedir. Ancak onların zannettikleri gibi bir durum söz konusu değildir. Zira ayette, bu üç zaman diliminden birinde gerçekleşecek imanın kişiye fayda sağlamayacağı açıkça belirtilmektedir. Bu itibarla, Allah Teâlâ'nın bu ayeti, müşriklerin tutumuna bir itiraz olarak indirdiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁵

Derdîr, bu noktada kendisine yöneltebilecek itirazlara cevap vermekten kaçınmamış ve ayet-i kerimede, fayda sağlamayacak imanın sadece kıyamet alametlerinin zuhuru esnasında gerçekleşen imanla sınırlandırıldığı yönündeki itirazın geçersiz olduğunu savunmuştur. Bunun gerekçesi olarak ise, kıyamet alametlerinin ortaya çıkmasına şahit olmanın, ölüm meleğinin gelmesinden veya kıyametin kopmasından önce gerçekleştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, ayet sadece kıyamet alametlerinin zuhuru ile sınırlandırılmış olsa bile, bi-tarîki'l-evlâ ölüm meleğinin gelişine ve kıyametin kopuş anına şahit olan kimsenin imanının da aynı şekilde fayda sağlamayacağı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, ayette, müşriklere yönelik bir itiraz bağlamında sadece kıyamet alametlerinin zuhuru kaydıyla yetinmiş ve bu şekilde ifade edilmiştir.¹⁷⁶

Bu minvalde, ayetin verdiği mesajlar üzerine yaptığı açıklamalarda Derdîr, ayetin yalnızca Mekkeli müşriklere yönelik bir itiraz olarak anlaşılmaması gerektiğini, aksine iki temel yorumun mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

1- Kıyamet alametlerinin zuhurundan sonra yapılan imanın fayda vermeyeceği.

2- Fayda sağlayan imanın tanımlanması.

Bu iki yorumu değerlendirdiğimizde, ilk anlam doğrudan ayetin zahirinden (mantûk) anlaşılabilirken, ikinci anlam ayetin mefhumundan (dolaylı yoldan) anlaşılmaktadır. Mefhumdan çıkarılan mana, fayda sağlayan imanın tanımlanmasıdır ve kıyamet alametleri zuhur etmeden önce ister salih amel içersin ister içermesin, gerçekleşen imanın kişiye fayda vereceği yönündedir.

¹⁷⁴ En'âm 6/158.

¹⁷⁵ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 12a.

¹⁷⁶ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 12b.

Derdîr, ayetin yorumlanmasında belirli dayanaklara sahip olduğunu belirtmekte ve bu görüşlerin her birinin dayanaksız bir şekilde öne sürülmediğini vurgulamaktadır;

Derdîr'e göre "Ayetten kastedilen anlam yalnızca ilk yorum üzerinden olsaydı, ayette geçen ﴿ نَفْس ﴾ (nefs) kelimesinin, kendisinde hayır olmayan veya daha önce hiç iman etmemiş bir varlık olarak nitelendirilmesi gerekmezdi."¹⁷⁷

Sonuç itibarıyla, ayet tek bir ifadeyle hem zahir hem de mefhum anlamları içerecek şekilde bir kapsam genişliği sunmaktadır. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'in dilsel derinliğini ve bir ibare ile birden fazla manayı ifade etme hususundaki üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Derdîr'in eserinde titizlikle üzerinde durduğu konulardan biri de devir/tekrara düşme meselesidir. Özellikle, ayetin iki farklı anlam ekseninde değerlendirilmesi durumunda, bu değerlendirmelerin tekrara sebep olup olmadığı meselesi üzerinde dikkatle durulması gereken bir husustur.

Ayetin, "Kendisinde salih amel bulunmayan ve kıyamet alametlerinden önce iman etmemiş olan bir kimsenin, bu aşamadan sonra gerçekleştirdiği imanın kendisine fayda sağlamayacağı" yönündeki birinci maksut anlamı incelendiğinde, daha önce vurgulanan tekrar meselesinin söz konusu olmadığı görülmektedir. Derdîr, bu durumu açıklamak için namazın abdestsiz veya başı mesh edilmeden sahih olduğunu iddia eden bir kimseye verilecek cevaba benzetmektedir. Bu bağlamda, abdestsiz veya başı mesh edilmeden namazın sahih olmadığını belirtmek, tekrara düşmek anlamına gelmez. Çünkü burada, menfî (olumsuz) anlam, her iki seçeneğe ayrı ayrı taalluk etmekte ve umûmu'n-nefiy anlamını doğurmaktadır. Dolayısıyla, başı mesh etmeme durumu, ayrıca abdestsizlik içerisine dahil edilmemekte, her iki durum müstakil olarak ele alınmaktadır.¹⁷⁸

Tekrarın gerçekleşebilmesi ise, "أو" ile ortaya çıkan terdîd (ikilem) anlamının, ayette her iki seçeneğin bir arada bulunmaması halinde imanın fayda sağlamayacağı şeklinde yorumlanması durumunda ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda, kelamın nefyin atıftan önce taalluk ettiğini düşünerek, nefyü'l-umûm kapsamında ele almak mümkündür. Bu durum, şu ifadeyle benzerlik göstermektedir:

¹⁷⁷ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 13a.

¹⁷⁸ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 13b.

“Namaz, abdestsiz veya başı mesh edilmeden alınan abdestle sahih değildir.”

Burada kastedilen anlam, ancak iki durumun birlikte bulunması halinde namazın sahih olmayacağıdır. Bu ifade, nefyü’l-umûm anlamı içerdiğinden tekrar gerektirir. Bu tür bir anlam kaymasına düşülmemesi için, “بعدم الأمرين” ibaresi yerine, “عدم أحد الأمرين” ibaresinin kullanılması gerekirdi.

Bu açıklamalar doğrultusunda, ayet-i kerimede anlatılan hükmün umûmu’n-nefiy anlamı taşıdığı ve ayette kastedilen mananın, “iki seçeneğin de eksik olduğu durumda imanın kişiye fayda sağlamayacağı” olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Eğer imanın fayda vermesi, her iki unsurun da bir arada bulunmasına bağlı olsaydı, bu durumda iki unsurdan birinin eksik olması, imanın fayda sağlamayacağı anlamını doğururdu. Bu da nefyü’l-umûm kapsamına girecek ve tekrara düşülmesine yol açacaktır. Bu tür bir durumun önüne geçilmesi için, yukarıda bahsedilen birinci vecih esas alınmalıdır.

Sonuç itibariyle, ayetten, salih amelin imanın fayda vermesi için bir şart olduğu anlamını çıkarmak hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bilakis, ayetin bağlamı dikkate alındığında, ortaya konulan anlam açık bir şekilde ortadadır. Bu durumda, ayetin ifade ettiği açık mananın tam zıttı bir görüşü savunmak ne kadar doğru olur, tartışmalıdır.

Derdîr’e göre Mu‘tezilenin ileri sürdüğü gibi, amelsiz imanın hiçbir şekilde fayda vermeyeceği görüşü benimsenerek ayet yorumlanacak olursa, bu durumda Allah Teâlâ’nın keliminde haşv (gereksiz kelime kullanımı) olduğu sonucu çıkar ki, bu kabul edilemez. Zira ayette, { أَوْ } edatıyla vurgulanan terdîd anlamı, bu görüşü doğrudan reddetmekte ve salih amelin imanın bir şartı olduğu vehmini ortadan kaldırmaktadır.

Derdîr bu hususa özellikle vurgu yaparak, Mu‘tezile’nin bu ayeti, görüşlerini destekleyen bir delil olarak kullanmadığını ifade etmektedir. Bunun sebebi, bu ayetin, onların savunduğu düşüncenin tam aksini ortaya koymasıdır. Nitekim, Mu‘tezile âlimlerinin bu hususta delil olarak başka ayetleri esas aldığı ve bu ayetin kelâmî tartışmalarda genellikle göz ardı edildiği de Derdîr tarafından eserinde dile getirilmiştir.¹⁷⁹

Derdîr, ayrıca itikadî açıdan önemli konuların dikkatle incelenmesi gerektiğini ve bu meselelerin yüzeysel bir okumayla anlaşılmasının hatalı sonuçlara yol açabileceğini

¹⁷⁹ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari’t-tezîl, vr. 15b-16a.

vurgulamaktadır. Kelâmî tartışmalarda tarafların delil olarak hangi ayetleri kullandıkları ve hangi ayetleri göz ardı ettiklerinin iyi analiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Sonuç olarak, bu ayetle ilgili yapılan analizler, ikinci meselenin kapalı ve zor bir konu olarak görülmesine rağmen, Derdîr'in bu önemli meseleyi açık ve anlaşılır bir üslupla açıkladığını göstermektedir. Bu konu doğru bir şekilde kavrandığında, ayetin, hasmın görüşlerini çürüten güçlü, sahih ve muteber delillerden biri olduğu ve yüzyıllardır süregelen tartışmalara ışık tutarak, meseleyi nihai bir sonuca ulaştırabilecek nitelikte olduğu anlaşılabilecektir.

Derdîr, Beyzâvî'nin ilgili âyet hakkında getirdiği iki önermeyi ayrıntılı bir şekilde tahlil ettikten sonra, son kalan üçüncü önermeyi açıklamaya gayret etmiştir. Söz konusu önermeyi incelediğimizde, Beyzâvî'nin bu defa âyeti farklı bir perspektiften ele aldığı ve âyetin irabına dayalı bir yorum ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Beyzâvî, âyete anlam verirken hangi terkibi esas aldığını açıklamaktadır:

"والعطف على (لم تكن) بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذٍ وإن كسبت فيه خيراً"

"Âyetteki atıf, ﴿ لَمْ تَكُنْ ﴾ cümlesi üzerine yapılmıştır. Buna göre, âyetin anlamı şu şekilde olmalıdır: Kişinin o sırada gerçekleştirdiği iman, her ne kadar bu iman ile birlikte salih amel işlense bile, kendisine hiçbir şekilde fayda sağlamaz."¹⁸⁰

¹⁸¹ ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا ﴾

Âyetin dilsel yapısı incelendiğinde, ﴿ أَوْ كَسَبَتْ ﴾ cümlesinin ﴿ أَمَنَتْ ﴾ kelimesine atfedilmesi durumunda, ﴿ أَوْ كَسَبَتْ ﴾ cümlesinin mahallen mensub olması gerekmektedir. Bunun nedeni, ﴿ لَمْ تَكُنْ ﴾ fiilinin haberi olmasındandır. Şayet ﴿ أَوْ كَسَبَتْ ﴾ cümlesi ﴿ لَمْ تَكُنْ ﴾ kelimesine atfedilirse, ﴿ نَفْسًا ﴾ kelimesine sıfat olması sebebiyle yine mahallen mensub olur. Zira ﴿ لَمْ تَكُنْ ﴾ cümlesi ﴿ نَفْسًا ﴾ kelimesinin sıfatıdır ve sıfata atfedilen cümle de sıfat kabul edilir. Bu bağlamda, âyetin anlamı şu şekilde ortaya çıkmaktadır: "Kıyamet alametleri ortaya çıkmadan önce iman etmemiş olan bir kişiye ya da alametler zuhur ettikten sonra iman eden ve salih amel işleyemeyen bir kişiye bu imanı fayda vermeyecektir."

Bu açıklamalar Beyzâvî'nin şu ifadesiyle de desteklenmektedir:

¹⁸⁰ Beydâvî, Tefsirül-Beydâvî Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Dımaşk: Darü'r-Reşid, 2000), 1/529.

¹⁸¹ En'âm 6/158.

يريد أن (أو) للتسوية في عدم النفع بين عدم الإيمان السابق وبين كسب الخير في الإيمان الحادث

"Âyette geçen { أو } bağlacı, kıyamet alâmetlerinden önce iman etmemek ile alâmetlerin zuhurundan sonra iman edip salih amel işleme hususunda, imanın fayda sağlamaması bakımından herhangi bir fark bulunmadığını ifade etmektedir." Ancak Derdîr, Beyzâvî'nin bu şekilde bir tahlile girmesine gerek olmadığını ifade ederek söz konusu tutumu eleştirmiştir. Bu noktada Derdîr, şu görüşü öne sürmektedir:

"وإنما اللائق بفصيح الكلام أن يقول: والعطف على مقدر هو شرط لإيمانها"

"Burada kelama uygun olan; yapılan atıf işleminin takdir edilen gizli bir 'imanın şartı' ibaresine yapılmış olduğudur. Yani kişiye sonradan yapmış olduğu iman, ister salih amelden yoksun olsun isterse salih amelle birlikte olsun, fayda sağlamayacaktır."¹⁸²

Bu anlama göre, âyette geçen ve { أو } edatıyla ortaya çıkan terdîd (ikilem) ifadesi, sonradan edinilen iman ile ilişkilidir. Bu iman, ister sâlih amelden soyutlanmış olsun isterse sâlih amelle birlikte bulunsun, durum değişmemektedir. Ancak, Beyzâvî'nin yukarıda hem Arapça hem de Türkçe olarak aktardığımız ifadesine bakıldığında, Derdîr, önceden edinilen iman ile sonradan kazanılan ve sâlih amelle desteklenen iman arasında bir karşılaştırma yapmanın ne aklî açıdan ne de Kur'ânî bağlamda uygun olduğunu ileri sürerek eleştirilerini dile getirmiştir.

Özellikle münazara bağlamında da durumun aynı olduğunu savunan Derdîr, risalesini kısa tutmayı amaçladığı için kelâmî tartışmanın daha fazla uzamaması adına Beyzâvî'nin sözlerinde mevcut olan çelişkileri ayrıntılı biçimde ele almadığını ifade etmiştir. Ancak, konu açılmışken, meselenin derinliklerine inmeden Beyzâvî'nin yaklaşımında nasıl bir çelişki bulunduğunu kısaca ortaya koymayı hedeflemiştir.

Zira Beyzâvî'nin ifadesine bakıldığında, { أو كَسَبْتَ } cümlesini { لَمْ تَكُنْ } cümlesine atfetmek yönündeki değerlendirmesi, yukarıda belirtilen anlamın oluşması için gereklidir. "Her ne kadar sâlih amel işlenmiş olsa bile" ifadesiyle vurgulanan mana, âyette geçen terdîd bağlacının, sâlih amelin bulunmadığı bir sonradan iman etme durumu ile, sâlih amel ile gerçekleşmiş olan sonradan iman etme durumu arasında bir karşılaştırma yaptığını göstermektedir.

¹⁸² Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 16b.

Bu cevap, Arap gramerinde yer alan şu kurala dayanmaktadır:

"أَنَّ الْمَعْرِفَةَ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً يُرَادُ بِهَا عَيْنُ الْأُولَى"

“Marife bir kelime tekrar marife olarak zikredildiğinde, kendisiyle ilk zikredildiği yerdeki anlam kastedilir.”

Âyeti incelediğimizde, ﴿ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ﴾ cümlesinde bulunan ﴿ نفس ﴾ kelimesine dönen zamire izafe edilmiş olan ﴿ إيمان ﴾ (iman) kelimesi ile aynı âyette geçen ﴿ يَوْمَ يَأْتِي ﴾ ifadesindeki ﴿ إيمان ﴾ kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu "iman" kelimesiyle kastedilenin, Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün yapılan iman olduğu açıktır.

Bu doğrultuda, âyetin son anlamı şu şekilde ortaya çıkmaktadır: "Ne kıyamet alâmetlerinin zuhurundan sonra gerçekleşen iman ne de bu imanla birlikte işlenen sâlih amel, o gün hiç kimseye fayda sağlamayacaktır."

Yukarıda aktarılan açıklamaların açık ve kendi yaklaşımıyla tutarlı olduğunu savunan Derdîr, Kadı Beyzâvî'nin ifadelerinin başında ortaya koyduğu görüşle uyumsuzluk taşıdığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda, Beyzâvî'nin son olarak sunduğu yorumların eleştiriye açık olduğunu belirtmiş ve Kadı Abdullah'ın "وهذا الجواب مبني" ifadesiyle başlayan açıklamasının meselenin anlaşılması açısından daha tutarlı bir çerçeveye sunduğunu ifade etmiştir.

Derdîr, âyette ﴿ أَوْ ﴾ bağlacının tesviye (iki durumu eşit kılma) anlamında kullanılmadığını vurgulayarak, bu bağlacın şu iki ihtimalden birine işaret ettiğini belirtmiştir:

- "أو" harfi tahyîr (iki seçenektan birini tercih etme) ifade etmektedir.
- "أو" harfi ibâha (her iki seçeneğin birlikte gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ifade etme) ifade etmektedir.

Ancak, İbn Hişâm, Muğnî (ö. 761/1360), Muğni'l-lebîb adlı eserinde, bu iki anlamın geçerli olabilmesi için "أو" bağlacının mutlaka talep bildiren bir fiilden sonra gelmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir. Meselenin daha iyi anlaşılması için Derdîr, önce tahyîr, ardından ibâha bağlamında birer örnek sunmuştur:

تَزَوَّجَ هُنْدًا أَوْ أَخْتَهَا

“Ya Hint ile ya da kız kardeşi ile evlen!”

جَالِسُ الْحَسَنِ أَوْ ابْنِ سِيرِينَ

“Ya Hasan ya da İbn-i Sîrîn ile otur.”¹⁸³

Örnekleri daha ayrıntılı bir şekilde ele alacak olursak, ilk örnekte bir kişiye “Ya Hind ile ya da kız kardeşiyle evlen.” emri verilmiştir. Bu bağlamda, konunun evlilik ile ilgili olduğu ve İslâm hukukunda iki kız kardeşin aynı nikâh akdinde bir araya getirilmesinin yasaklandığı ve bundan dolayı imkânsız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, burada iki seçenekten birinin tercih edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu örnekte geçen "و" atıf harfinin tahyîr (iki seçenekten birini tercih etme) anlamında kullanıldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

İkinci örnekte ise “Ya Hasan ile ya da İbn Sîrîn ile otur.” emri verilmiştir. Burada ise kişi, ister yalnızca birisiyle isterse her ikisiyle oturmayı tercih etme hakkına sahiptir. Zira bu örnekte, her iki tercihin bir arada bulunmasına engel teşkil eden herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Bu durum, “و” atıf harfinin ibâha (her iki seçeneğin bir arada gerçekleşmesinin mümkün olması) anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Bu bağlamda, âyeti değerlendirdiğimizde, talep anlamı ifade eden bir fiilin bulunmadığı görülmektedir. Bu nedenle, âyette geçen (و) atıf harfinin tahyîr veya ibâha anlamında olması mümkün değildir. Bu çıkarımla birlikte, âyette “و” atıf harfinin tesviye anlamında değerlendirilmesinin yanlış bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, “و” harfi için on veya on iki farklı anlamın zikredildiği bilinmekte olup, tesviye anlamının bu anlamlar arasında yer almadığı görülmektedir. “و” harfinin bu anlamda kullanılabileceğini savunanlar dahi, harften önce talep anlamı ifade eden bir fiilin bulunması gerektiği şartını ileri sürmüşlerdir.

Bununla birlikte, İbn Mâlik’in, "İbâha anlamında kullanılan “و” harfinden önce talep anlamı ifade eden bir fiilin bulunması şart değildir." şeklindeki görüşü de kabul edilmemiştir.¹⁸⁴

¹⁸³ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 17b.

¹⁸⁴ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 18a.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus, tesviye anlamının aslında “أو” kelimesine değil, bilakis hemzenin anlamları arasında yer aldığıdır. Nitekim bir cümlede hemzeden sonra “أو” değil, aksine var olduğu düşünülen bir ا edatı gelir. Ancak, bazı âlimler ا edatının var kabul edilmesi durumunda “أو” atıf harfinin gelmesini caiz görerek, bu doğrultuda âyetin “أو” harfinin “ا” harfinin yerine geçtiği” şeklinde yorumlanabileceğini savunmuşlardır.

Bunun yanı sıra, “أو” atıf harfinin her iki seçeneğin bir arada toplanması anlamına gelen “Mutlaku’l-Cem” anlamında kullanılması da dilbilgisel olarak doğru değildir. Zira, âyette yer alan iki seçenek birbiriyle çelişmiş olacaktır. Birinci seçenek, imanın sâlih amel olmaksızın gerçekleşmesi, ikinci seçenek ise, imanın sâlih amel ile birlikte olmasıdır. Bu iki durum birbirine zıt olduğundan, burada mutlaku’l-cem’ anlamının kastedilmiş olması mümkün değildir.

Bu çıkarım, yukarıda açıklanan tesviye anlamı ile de doğrudan bağlantılıdır. Derdîr, burada ortaya koyduğu açıklamalar çerçevesinde, âyette sırf taksim anlamında kullanılan “أو” harfi sebebiyle cem’ yöntemini tercih etmenin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Zira “أو” harfi için farklı görüşlere binaen on veya on iki anlam zikredilmiştir ve bu anlamlardan biri de terdîd (ikileme) anlamıdır. Âyette de bu anlamın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra Derdîr, Beyzâvî’nin görüşünü ve bu görüşün yorumunu okuyucunun değerlendirmesine bırakmış ve şu ifadeyi nakletmiştir:

إلا أن يقال أن (أو) التي للإباحة لا تختص بالمسبوقية بالطلب كما نقله صاحب المغني عن ابن مالك أو يقال أن (أو) على هذا الوجه ليست للتسوية بل هذا للجمع المطلق كالواو على مذهب الكوفيين والأخفش والجرمي

“Ancak, ibâha anlamını ifade etmek için gelen “أو” harfinin, kendisinden önce talep anlamını içeren bir fiilin bulunmasına has olmadığı söylenebilir. Bunu da *Muğnî* kitabının yazarı, İbn Mâlik’ten nakletmiştir. Veya bu âyette geçen { أو } harfi, tesviye anlamında değil, aynı “و” harfinde olduğu gibi mutlaku’l-cem’ içindir, denilebilir. Bu da Kûfelilerin, Ahfeş’in ve Cürmî’nin görüşüdür.”

Derdîr, savunduğu görüşü delilleriyle birlikte ortaya koymuş ve Beyzâvî’nin yorumuna yönelttiği eleştirileri ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır. Risalesinin sonunda ise, en

doğrusunu ancak Allah Teâlâ'nın bildiğini vurgulayarak, hamd ve sena ile eserini tamamlamıştır.¹⁸⁵



¹⁸⁵ Derdîr, Şerhu Tavzihi Envari't-tezîl, vr. 18a.

3.3. ŞERHU TAVZÎHÎ ENVARÎ'T-TENZÎL ADLI ESERÎN TAHKÎKÎ

شرح توضيح أنوار التنزيل

المؤلف: أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد [ت. 1786/1201]

[الشهير بـ "الدَّرْدِيرِ العَدَوِي المَالِكِي الخَلَوْتِي الأشْعَرِي]

بسم الله الرحمن الرحيم

[1ظ] (الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعدُ فيقول) العبد (الفقير إلى الله القدير) أحمدُ بن محمد بن أحمد، الشهيرُ بلقب جده الدَّرْدِيرِ العدوي المالكي الخلوتي طريقةً، الأشعري عقيدةً وحقيقةً:

لَمَّا طالعتُ "توضيح أجوبة العلامة البيضاوي [ت. 1286/685]" للفاضل الهمام العلامة المقدم بدر الأنام شيخ الإسلام قاضي القضاة بمصر المحمية، سنة ست وتسعين ومائة وألف، هو المحقق الأوحد وأحد الزمان (عبد الله **[2و]** ابن المرحوم أمين الفتوى عثمان).¹⁸⁶ فإذا هي¹⁸⁷ رسالة رشيقة المباني دقيقة المعاني قلَّ مَنْ يهتدي إلى معانيها السرية لِمَا تبرعتْ به مِنْ أنوار مبانيها الظاهرية فسنح بخاطري أَنْ أشرحها شرحاً يقرب للأفهام بعض ما انطوت¹⁸⁸ عليه مِنَ الدَّقَائِقِ¹⁸⁹ يمتزج بها امتزاج الروح بالجسد ونعوذ بالله (مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) والتزم ما التزم¹⁹⁰ وأقول كما¹⁹¹ قال [عبد الله ابن أمين الفتوى]:

¹⁸⁶ في نسخة أ وب + عفى عنهما الغفور الرحمن.

¹⁸⁷ قوله : (فإذا هي) الأولى إذا هو لعدم دخول الفاء في جواب لَمَّا على الأصح وإن قال به ابن مالك ولكون الضمير راجعاً إلى توضيح الأجوبة وإن صح تأنيثه باعتبار الخبر.

¹⁸⁸ في نسخة ج احتوت.

¹⁸⁹ في نسخة ج + ويبرز بعض ما انطوت عليه من الدقائق.

¹⁹⁰ قوله : (والتزم ما التزم) أي: لا أراجع تفسيراً سوى البيضاوي ولا الحواشي مطلقاً.

¹⁹¹ قوله : (وأقول كما قال) أتى بذلك للدخول على كلام صاحب الرسالة لكن الصواب حذف "كما"؛ لأن العوض عليه والابتلاء بالقضاء وغير ذلك من مقوله ولم يقع مثله للشيخ إلا أن يقال أنه أراد به عطف تفسير لقوله والتزم ما التزم لا للدخول على كلام صاحب الرسالة

(لَمَّا اسْتَشْكَلَ تَفْسِيرَ الْبِيضَاوِي) لِإِجْمَالِهِ جَدًّا (عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي آخِرِ سُورَةِ الْأَنْعَامِ) الَّتِي حَوَتْ مِنَ الرَّمُوزِ وَالْمَعَانِي مَا لَا يَحْصِيهِ إِلَّا الْمَلِكُ الْعَلَّامُ: ((يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا)) [سُورَةُ الْأَنْعَامِ 158/2] الْآيَةَ وَعَرَضَ عَلَيَّ¹⁹² ذَلِكَ الْإِشْكَالَ مِمَّنْ لَهُمْ بَيْنَ الرِّجَالِ مَقَالٌ لِيَشْفِي الْعَلِيلَ عِنْدَ وَضُوحِ الدَّلِيلِ وَذَلِكَ (حِينَ ابْتِلَائِي)¹⁹³ أَي: اخْتِيَارِي هَلْ أَشْكُرُ (بِقَضَاءِ الْقَاهِرَةِ)¹⁹⁴ الْمَعْزِيَّةَ مَدِينَةَ مِصْرَ الْمُحَمِّيَّةِ الَّتِي هِيَ «كِنَانَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» كَمَا [2ظ] رَوَى عَنْ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ¹⁹⁵ (حَرَّرْتُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ) لِإِيضَاحِ عِبَارَةِ الْبِيضَاوِي الْإِجْمَالِيَّةِ. وَهَذَا جَوَابُ "لَمَّا" (مَعَ كَثْرَةِ الْإِشْغَالِ وَتَوَزُّعِ) أَي: تَفَرُّقِ (الْبَالِ) وَلَا سِيَّمَا مَعَ الْقَضَاءِ فَاللَّهُ يَرْزُقُنَا الرِّضَا وَمَا حَالُنَا إِلَّا حَالُ مَنْ قَالَ:¹⁹⁶

يَوْمًا بِحَزْوَى وَيَوْمًا بِالْعَقِيقِ وَبِأَلْ— غُذِيبَ يَوْمًا وَيَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ

(مَنْ غَيْرُ مَرَاجَعَةٍ إِلَى الْحَوَاشِي) الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَلِكَ (و) غَيْرُ مَرَاجَعَةٍ (سَائِرِ التَّفَاسِيرِ) إِذْ¹⁹⁷ الْقَصْدُ مَجْرَدُ إِيضَاحٍ بِمَا يَفْتَحُ بِهِ الْفَتْاحُ (مُسْتَمَدًّا) حَالًا مِنْ فَاعِلٍ "حَرَّرْتُ" (مَنْ اللَّهُ تَعَالَى) لَا مِنْ كِتَابٍ أَوْ تَفْسِيرٍ (إِنَّهُ مَيَسَّرَ كُلَّ عَسِيرٍ) وَلَا يَخْفَى أَنَّ مَنْ أَقْدَرَهُ اللَّهُ عَلَى مِثْلِ مَا ذَكَرَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ مِنْ غَيْرِ مَرَاجَعَةٍ لَهُوَ مِنَ الرَّاسِخِينَ.

¹⁹² قَوْلُهُ: (وَعَرَضَ عَلَيَّ) الظَّاهِرُ أَنَّ الضَّمِيرَ الْمُسْتَتِرَ فِيهِ عَائِدٌ عَلَى التَّفْسِيرِ لَا عَلَى الْإِشْكَالِ الْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِهِ اسْتَشْكَلَ لِأَنَّ الْإِشْكَالَ فِي عَرَفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ سُؤَالٍ وَارِدٍ وَلَمْ يَذْكُرْ هُنَا إِيْرَادَ عَلَى الْبِيضَاوِي مِمَّنْ عَرَضَ عَلَى صَاحِبِ الرِّسَالَةِ هَذَا الْمَحَلِّ مِنَ التَّفْسِيرِ ثُمَّ إِنَّ الصَّوَابَ الْإِتْيَانَ بِالضَّمِيرِ مُفْرَدًا لَا جَمْعًا فِي قَوْلِهِ: مِمَّنْ لَهُمْ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ مَنْ مُفْرَدٌ وَلَيْسَ فِي كَلَامِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ وَقَعَ مِنْ مُتَعَدِّدٍ حَتَّى يَقَالَ إِنْ جَمَعَهُ بِاعْتِبَارٍ مُصَدَّقٍ مِنْ.

¹⁹³ فِي نَسْخَةِ أَوْ ب وَج ابْتِلَائِي.

¹⁹⁴ فِي نَسْخَةِ أ الْقَاهِرِ.

¹⁹⁵ قَالَ السُّيُوطِيُّ فِي الدَّرَرِ الْمُنْتَثِرَةِ فِي الْأَحَادِيثِ الْمَشْتَهَرَةِ لَا أَصْلَ لَهُ، لَكِنْ فِي الطَّبْرَانِيِّ مِنْ حَدِيثِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ: "إِذَا فُتِحَتْ مِصْرُ فَاسْتَوُصُوا بِالْقَبِيطِ خَيْرًا فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً" وَأَصْلُهُ فِي مُسْلِمٍ.

¹⁹⁶ فِي حَاشِيَةِ الدُّسُوقِيِّ عَلَى مُخْتَصَرِ الْمَعَانِي (قَوْلُهُ: يَوْمًا بِحَزْوَى) أَي: وَصَارَ حَالِي فِي هَذِهِ الْأَسْفَارِ- مِنْ جِهَةِ عَدَمِ الْإِنْتِظَارِ بِجَامِعِ التَّنَقُّلِ- كَحَالِ الْقَائِلِ: يَوْمًا أَكُونُ بِحَزْوَى وَأَكُونُ يَوْمًا آخِرَ بِالْعَقِيقِ، وَأَكُونُ بِالْعُذِيبِ يَوْمًا وَأَكُونُ يَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ، وَهَذِهِ الْأَرْبَعَةُ أَسْمَاءُ مَوَاضِعَ بِالْحِجَازِ، وَالْقَصْدُ مِنْ تَشْبِيهِ حَالِهِ بِحَالِ هَذَا الشَّاعِرِ الْإِعْتِذَارَ بِأَنَّهُ أَلْفَ كِتَابِهِ هَذَا فِي حَالَةٍ مُتَعَبَةٍ، فَإِنْ حَصَلَ مِنْهُ هَفْوَةٌ فَلَا لَوْمَ عَلَيْهِ.

¹⁹⁷ فِي نَسْخَةِ ج إِذَا.

(قال البيضاوي) - عمه الله بالرحمة والرضوان - في آية: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ) [سورة الأنعام 158/2] إلى آخره: ((أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا) عطف على (آمَنَتْ)) الذي هو في حيز النفي الواقع نعتا لـ (نَفْسًا) (والمعنى: أنه لا ينفع الإيمان حينئذ) أي: حين إتيان بعض آيات الرب [3] (نفسا غير مقدمة إيمانها أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها خيرا) انتهى كلامه.

(أقول: اعلم) أولاً أن الشروع في إيضاح المقام يتوقف على بيان مقدمة وهي (أَنَّ (أَوْ) إذا وقعت في حيز النفي تفيد عموم النفي) وذلك (أن توجه النفي) أي: قَدَرَ توجهه (قبل¹⁹⁸ العطف بأَوْ)¹⁹⁹ فيقدران العطف بها قبل توجه النفي ثم يتوجه²⁰⁰ على أحد الأمرين بل تعيين فيفيد عموم السلب كما سيأتي إيضاحه (و) تفيد (نفي العموم)²⁰¹ أن توجه النفي) أي: قدر توجهه (قبل العطف) بها بأن يقدران العطف بها بعد توجه النفي²⁰² على المعطوف عليه فالنفي أحد الأمرين مع صحة إثبات الآخر.

[الفرق بين عموم النفي ونفي العموم]

والفرق بين عموم النفي ونفي العموم أَنَّ عموم النفي سلب كلي أي: محكوم به على كل فرد من أفراد الموضوع فالإضافة فيه مِنْ إضافة الصفة لموصوفها أي: النفي العام المحكوم به على كل فرد وأما نفي العموم فهو في قوة السلب الجزئي أي: المحكوم به

¹⁹⁸ في نسخة أ وب وج بعد.

¹⁹⁹ في نسخة أ + وبقي العموم.

²⁰⁰ قوله: (ثم يتوجه) لأن أو لأحد الأمرين من غير تعيين وإذا توجه النفي إلى العطف بها يكون المنتقى واحداً من الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بالانتفاء كل من الأمرين كما سيأتي من صاحب الرسالة وإذا انتقى كل من الأمرين عم النفي كلا منهما فتفيد أو حينئذ عموم النفي وشموله لكل منهما.

²⁰¹ في نسخة أ - ونفي العموم.

²⁰² قوله: (بعد توجه النفي) قد سبق أن أو لأحد الأمرين من غير تعيين والأمران يجوز أن يكونا نفيين وأن يكونا إثباتيين فإذا توجه النفي لكل من المعطوف والمعطوف عليه قبل العطف بأَوْ ثم عطف أحد النفيين على الآخر بها فتكون أو لإيقاع أحد النفيين من غير تعيين لا لإيقاع كل من النفيين فتفيد أو حينئذ نفي العموم فيكون الواقع أحد النفيين مع صحة ارتفاع النفي الآخر وبما ذكرنا يظهر ما في كلامه من القصور حيث قال بعد توجه النفي على المعطوف عليه.

فيه²⁰³ على بعض الأفراد فالإضافة **[3ظ]** فيه حقيقة أي: نفي العموم وهذا يصدق بالبعض دون البعض نحو: مَا كُلُّ²⁰⁴ مَا يَتَمَتَّى المرءُ يُدْرِكُهُ.

(فالأول) الذي هو عموم النفي أي: السلب العام (فيما²⁰⁵ إذا لم تقم قرينة مقالية أو حالية على أن (أو) لإيقاع أحد النفيين) وهذا صادق بأن لم تقم قرينة أصلاً أو قامت على أنها للنفيين معاً إذ السالبة تصدق بنفي الموضوع فكلامه صادق بصورتين وأما إذا قامت على أنها لأحدهما وهي الصورة الثالثة فهي التي تفيد نفي العموم كما سيأتي له (كقولنا: لَا تَصِحُّ صَلَاةٌ مَنْ لَمْ يَكُنْ تَوَضَّأَ أَوْ تَيَمَّمَ أَي: لا تصح صلاة شخص انتفى عنه كل من) الأمرين (الوضوء والتيمم فإن (أو) فيه لأحد الأمرين من غير تعيين) لأحدهما فإذا ورد النفي أي: لُوْحِظَ وَرُودُهُ على هذا الكلام توجه للأحد المبهم (وانتفاء الواحد المبهم لا يتحقق إلا²⁰⁶ بانتفاء كل من الأمرين) الوضوء والتيمم ومنه قوله تعالى: (وَلَا تُطْعُ مِنْهُمْ أَيْمًا أَوْ كُفُورًا) [سورة الإنسان، 24/76] أي: لا تطع واحداً منهما إذ النهي كالنفي (وهذا) **[4و]** الذي ذكرناه من إفادة عموم النفي أي: النفي العام (هو الظاهر المتبادر للفهم من استعمال أو في) حيز (النفي) فيحمل عليه الكلام ما لم تصرف عنه قرينة إلى خلافه كالأية التي نحن بصددِها لما²⁰⁷ سيأتي إن شاء الله تعالى.

(والثاني) الذي هو نفي العموم يُعْتَبَر (فيما²⁰⁸ إذا قامت قرينة مقالية أو حالية على أن أو لإيقاع أحد النفيين) فقط (كقولنا: لَا تَصِحُّ صَلَاةٌ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ أَي: لا تصح صلاة شخص انتفى عنه الوضوء)²⁰⁹ بتمامه (أو انتفى عنه²¹⁰ مسح الرأس) فقط (في وضوئه الذي فعّله فأو فيه لنفي العموم إذ لو كانت لعموم النفي لكان المعنى لا

²⁰³ قوله: (أي: المحكوم به فيه) الصواب حذف فيه إذ لا معنى للظرفية فتأمل.

²⁰⁴ في نسخة ج - ما كل.

²⁰⁵ قوله: (فيما) ظرف مستقر أي: كائن أو نحوه.

²⁰⁶ في نسخة ب + من أو.

²⁰⁷ في نسخة ج كما.

²⁰⁸ قوله: (يعتبر فيما) الأولى حذف قوله: يعتبر ليكون الظرف مستقراً كما في قوله: فالأول فيما.

²⁰⁹ في نسخة أ - الوضوء.

²¹⁰ في نسخة أ - أو انتفى عنه.

تصحُّ صلاةُ شخصٍ انتفى عنه الوضوءُ وانتفى عنه مسح الرأس ويلزمه) لو حملناه على هذا الظاهر المتبادر من إرادة عموم النفي (تكرارُ نفي مسح الرأس لأنه يلزم من نفي الوضوء نفي²¹¹ مسح الرأس فيه فلزوم التكرار) على الأول الذي هو عموم النفي (قرينةً) حالية (صارفةً عن إرادة²¹² عموم النفي إلى إرادة نفي [4ظ] العموم.

إذا عرفتَ هذا) الذي ذكرناه لك من التفصيل والفرق بين عموم السلب وسلب العموم²¹³ (فاعلم أن عطف (كسبتُ) بـ(أو) في قوله تعالى: (أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا) [سورة الأنعام 158/2] (على (أمنتُ) هو الظاهر لقربه وأن العطف بعد توجه النفي إلى المعطوف عليه) وهو (أمنتُ) المنفي بأن يقدر توجه النفي قبل العطف بـ(أو) (فيفيد نفي العموم) الذي هو في قوة السلب الجزئي كما مر²¹⁴ (وليس العطف) بـ(أو) يقدر (قبل توجه النفي) ثم يتوجه بعده (حتى يفيد عموم النفي) للقرينة الصارفة عن هذا المعنى وذلك (لأنه لو كان العطف) مقدرا (قبل توجه النفي لكان المعنى) أي: معنى الكلام (لا ينفع الإيمان نفساً انتفى عنها²¹⁵ الإيمان السابق وانتفى عنها كسبُ الخير أي: العملُ الصالحُ في الإيمان السابق وهذا المعنى يلزمه تكرارُ نفي كسب الخير ولغوهُ لأنه يلزم من انتفاء الإيمان السابق انتفاء كسب الخير فيه فيكون نفي كسب الخير في الإيمان السابق بعد نفي الإيمان السابق [5و] المستلزم نفي كسب الخير محضً تكراراً فلزوم التكرار) الحاصل من النفيين (قرينة صارفة عن إرادة عموم النفي إلى نفي²¹⁶ العموم ويكون المعنى حينئذٍ) أي: حين إرادة نفي العموم (لا ينفع الإيمان يوم إتيان بعض آيات

²¹¹ في نسخة ب - نفي.

²¹² في نسخة ب إرادة.

²¹³ قوله: (والفرق بين عموم السلب وسلب العموم) إن أراد بالفرق ما ذكره في الشرح بقوله والفرق بين عموم النفي ونفي العموم أن عموم السلب كلي إلخ فيرد عليه أن الفرق المذكور لا يتوقف عليه إيضاح المقام ولا مدخل له فيه وإن أراد به ما ذكره صاحب الرسالة من أن أو إذا كانت لإيقاع أحد النفيين فلنفي العموم وإلا فلعموم النفي فيرد عليه أنه لا فائدة في قوله: والفرق إلخ بعد قوله الذي ذكرناه لك من التفصيل.

²¹⁴ قوله: (الذي هو في قوة السلب الجزئي كما مر) لا فائدة في التوصيف بذلك لعدم دخله في الإيضاح كما مر.

²¹⁵ في نسخة أ عنه.

²¹⁶ في نسخة أ - نفي.

ربك نفسا انتفى عنها كونها آمنت قبل ذلك اليوم أو انتفى عنها كونها كسبت خيرا في إيمانها الصادر عنها قبل ذلك اليوم فأحد الانتفائين²¹⁷ كافٍ في تحقق الحكم الذي هو عدم النفع) أي: نفع الإيمان الحادث²¹⁸ بعد الإتيان المذكور (فتكون²¹⁹ (أو) في الآية لإفادة نفي العموم لا لإفادة عموم النفي)²²⁰ بناءً على ما تبينَ وعليه يُنبني²²¹ استدلالُ أهل الاعتزال في ظاهر الحال كما قال.

(ثم قال البيضاوي) إثر كلامه السابق فتمَّ للترتيب الذكري لا للتراخي ونصُّه²²² (وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل) انتهى بحروفه ومن لم يعتبر هو المعتزلي²²³ لأنه يقول لا بُدَّ في الإيمان من تصديق قلبي وعمل بالجوارح والألم [5ظ] يكن مؤمنا فيُخلد في النار وإن كان المصدق الغير العامل له منزلة بين المنزلتين كما بين في محله لكن وجه الدلالة خفي لم يُبينه البيضاوي فلذا بينه بقوله: (وجه الدلالة أن عدم نفع الإيمان في ذلك اليوم لمَّا كان مشروطا بانتفاء الاتصاف بأحد الأمرين²²⁴ الإيمان السابق) على ذلك اليوم (وكسب الخير فيه) أي: في الإيمان²²⁵ (كان نفع الإيمان في ذلك اليوم مشروطا بوجود الأمرين معا) ضرورة أن العدم الشيء²²⁶ عند انعدام أحد

²¹⁷ لعل الصواب الانتفائين.

²¹⁸ قوله: (أي: نفع الإيمان الحادث) فيه نظر لأن الكلام ليس في عدم نفع الإيمان الحادث فقط بل فيه وفي عدم نفع الإيمان السابق المجرد عن كسب الخير فيكون المراد عدم نفع الإيمان مطلقا حادثا كان أو سابقا و لعل قوله: الحادث وقع سهوا من قلم الناسخ والصواب: أن يقول الإيمان الحاصل بعد الإتيان المذكور سواء كان الحصول بالاستمرار أو الحدث فافهم.

²¹⁹ في نسخة أ فيكون.

²²⁰ في نسخة أ + هذا على مقتضى كلام البيضاوي أولا مجارة لصاحب الكشف.

²²¹ في نسخة ج يبتني.

²²² قوله: (ونصه) سهو من قلم الناسخ والصواب ما نصه ثم الأولى تركه إرسالا غناء قوله فيما بعد انتهى بحروفه عنه.

²²³ قوله: (ومن لم يعتبر هو المعتزلي) الأولى ومن لم يعتبره بالضمير ثم إن انحصر المستفاد من قوله هو المعتزلي ممنوع إذ الخوارج لا تعتبره أيضا إلا أن يقال الحصر إضافي أي: لأهل السنة وهو بعيد.

²²⁴ في نسخة أ وب وج + وهما.

²²⁵ قوله: (أي: في الإيمان) الأولى تقييده بالسابق لأنه بيان لمرجع الضمير وهو الإيمان الموصوف بالسابقة.

²²⁶ في نسخة ج شيء.

أشياء يستلزم وجود ذلك الشيء عند وجود تلك الأشياء كما إذا قلنا: تَنْتَفِي صحة الشهادة عند انتفاء الإسلام و²²⁷ الحرية فإنه يستلزم صحتها عند وجود الإسلام والحرية معاً (فالنافع حينئذ) أي: حين كان²²⁸ نفع الإيمان مشروطاً بوجود الأمرين معاً (إنما هو مجموع الأمرين) معاً (لا أحدهما فقط) فقدم الاستدلال.

الجواب عن هذا الاستدلال [96] بوجوه ثلاثة

(ثم أشار) البَيْضَاوِي (إلى الجواب عن هذا الاستدلال) الذي تمسك به أهل الاعتزال (بوجوه²²⁹ ثلاثة) خفية المدرك لِمَا فيها من الإجمال.

(فأشار إلى) الوجه (الأول بقوله: وللمعتبر تخصيصُ هذا الحكم بذلك اليوم) انتهى كلامه أي: ولمن²³⁰ يعتبر الإيمان المجرد عن العمل وهو السُّنِّي²³¹ أن يُخَصِّصَ هذا الحكم بذلك اليوم والباقي كلامه داخلة²³² على المقصور عليه كما هو الغالب أي: أن يقصر الحكم على ذلك اليوم بحيث لا يتعدّاه إلى ما بعده ولا ريب في إجمال هذا الجواب إذ لم يرفع عن الوجه شيئاً من النقاب إذ قوله: هذا الحكم يحتمل²³³ عدم نفع الإيمان السابق واللاحق وقوله: بذلك اليوم يحتمل يوم الإتيان بخصوصه كما هو المتبادر للفهم ويحتمل مع ما يَعْقِبُهُ إلى يوم الفصل مع احتمال أن يكون²³⁴ قوله بعده وحملُ الترديد إلخ من تنمة

²²⁷ في نسخة ج + انتفاء.

²²⁸ قوله: (أي: حين كان) الأولى حين إذ كان.

²²⁹ في نسخة ب بوجود.

²³⁰ في نسخة ج ومن.

²³¹ قوله: (وهو السني) الصواب كأهل السنة إذ من الفرق الخارجة عن أهل السنة غير المعتزلة والخوارج من يعتبره أيضاً وحينئذ فلا يصح الحصر إلا أن يقال الحصر إضافي أي: لا المعتزلي وهو بعيد جداً.

²³² في نسخة ج داخل.

²³³ قوله: (هذا الحكم يحتمل إلخ) فيه أنه لا يحتمل اللاحق قطعاً بعد قوله وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل وسيصرح بإبطال ذلك الاحتمال.

²³⁴ قوله: (مع احتمال أن يكون إلخ) فيه أن خلاصة هذا الجواب أن عدم نفع الإيمان المجرد مخصوص بذلك اليوم لا قبله ولا بعده فما أدعوه من عدم نفعه مطلقاً لا يتم وحينئذ فلا دخل لقوله وحمل الترديد إلخ في هذا الجواب حتى يصح قوله مع احتمال أن يكون قوله بعده وحمل الترديد إلخ من تنمة هذا الجواب إذ الجواب قد تم بدون قوله وحمل الترديد إلخ.

هذا الجواب وأن الجواب بوجهين فقط إذ لا قرينة تَعَيَّن المراد وليس من شأن الرجال²³⁵ في مقام الرد على أهل الضلال أن يأتوا بمثل هذا الإجمال على أنَّ للخصم أن يقول **[6ظ]** به ويتمسك بموجبه فلذا تَعَرَّض هذا الجنب لرفع النقاب واتحاف الأحباب رَائِق الشراب بقوله: (المراد) أي: مراد البَيضَاوي (بالحكم المذكور في كلامه عدم نفع الإيمان السابق) على يوم الإتيان (المجرد عن العمل لا عدم نفع الإيمان الحادث في ذلك اليوم لأنه متفق عليه لا نزاع فيه بين أهل السنة²³⁶ والمعتزلة) يعني: أن الآية الكريمة تَضَمَّنَتْ حكماً عاماً²³⁷ تحته²³⁸ فردان:

²³⁵ قوله: (وليس من شأن الرجال) فيه أنه ليس الإجمال إلا في قوله بذلك اليوم هل هو وقت الإتيان فقط أو مع ما يعقبه وعلى كل من الاحتمالين يتم الجواب غاية الأمر أنه على الاحتمال الأول يكون إلزامياً وعلى الاحتمال الثاني يكون تحقيقاً كما سنبينه إن شاء الله تعالى وحينئذ فلا إجمال في كلامه يضر بالمقصود حتى يعاب عليه وقوله على أن للخصم إلخ في غاية السقوط إذ لا تمسك للخصم فيما ذكره من الاحتمالات الغير الصحيحة.

²³⁶ في نسخة ب + الجماعة.

²³⁷ قوله: (يعني: أن الآية الكريمة تضمنت حكماً عاماً إلخ) أقول لو حملنا الآية على نفي العموم وجرينا معهم تضمنت الآية حكمين أحدهما عدم نفع الإيمان الحادث بعد الإتيان المذكور الثاني عدم نفع الإيمان السابق على الإتيان المذكور المجرد عن العمل أما الحكم الأول فمتفق عليه لا نزاع فيه بين الفريقين. فالمعتزلة قائلون بعدم نفع الإيمان السابق المجرد عن العمل مطلقاً أي: لا في ذلك اليوم ولا بعده وأهل السنة غير قائلين بالإطلاق ومراد البيضاوي بالحكم المذكور في قوله تخصيص هذا الحكم هو الحكم الثاني المتنازع فيه بين الفريقين المبين نزاعهما بقوله وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل المشار إليه هذا في قوله هذا الحكم ولا يجوز حمل الحكم المذكور في كلامه على الحكم الأول لما يلزم من الفساد إذ لو حمل عليه وقيل عدم نفع الإيمان الحادث مخصوص بذلك اليوم لا بعده للزم جواز نفعه وهو فاسد وهذا مراد صاحب الرسالة من قوله المراد بالحكم المذكور إلخ لا ما قاله الشارح من أن الآية تضمنت حكماً عاماً تحته فردان الأول عدم نفع الإيمان الحادث بعد الإتيان الثاني عدم نفع الإيمان السابق المجرد عن كسب الخير وإن المراد تخصيص الحكم العام الذي تضمنته الآية بالفرد الثاني ومحصله إن الآية في نفس الأمر تضمنت حكماً عاماً تحته فردان وإن الحكم العام منها مخصوص بأحد الفردين لا يتجاوزه إلى الفرد الآخر وهو البطالان لاقتضائه أن المقصود من الآية عدم نفع الإيمان السابق المجرد عن العمل فقط مع أن المقصود منها عدم نفع كل من الإيمان الحادث والإيمان السابق المجرد عن العمل فتدبر.

²³⁸ في نسخة ج - تحته.

الفرد الأول عدم²³⁹ نفع الإيمان الحادث بعد إتيان بعض الآيات وذلك من النفس التي لم تكن آمنت من قبل أصلاً فلا ينفعها²⁴⁰ إحداث إيمان²⁴¹ إذ ذلك وهذا الحكم لا كلام لنا فيه لاتفاق أهل السنة والمعتزلة عليه.

والفرد الثاني هو عدم نفع الإيمان السابق المجرد عن كسب الخير المشار إليه بعجز الآية إذ المعنى لا ينفع نفساً آمنت لم تكن كسبت خيراً في إيمانها السابق على ذلك اليوم في ذلك اليوم²⁴² فكأنه قبل لا ينفع نفساً إيماناً أحدثته [و7] إذا لم تكن آمنت من قبل ولا إيمانها السابق إذا لم تكن كسبت فيه خيراً فنحن نُخصّص الحكم في ذلك اليوم بهذا الفرد الثاني لاتفاق الطائفتين على تسليم الفرد الأول عند عدم الإيمان من أصله.

(وإنما النزاع بينهم في عدم نفع الإيمان السابق المجرد عن العمل) فوجب إرادته فحسب مع إرادة تعميم ذلك اليوم بشموله ليوم القضاء كما أشار إليه²⁴³ بقوله: (والمراد باليوم المذكور وقت ظهور أشراط الساعة) كطلوع الشمس من مغربها (مع ما يعقبه من) الزمان (من وقت الفصل والحساب لا خصوص وقت ظهور أشراط الساعة) ويراد بعدم نفعه أنه لا ينفع من الدخول في النار ابتداءً (إذ عدم نفع الإيمان المجرد)²⁴⁴ بالمعنى المذكور (إنما يظهر بالنظر لوقت) أي: في وقت (فصل القضاء لا بالنظر لوقت) أي: لخصوص وقت (ظهور أشراط الساعة).

²³⁹ في نسخة ج - عدم.

²⁴⁰ في نسخة ج فلا ينفعهما.

²⁴¹ في نسخة ج الإيمان.

²⁴² في نسخة ج - في ذلك اليوم.

²⁴³ في نسخة ج له.

²⁴⁴ قوله: (إذ عدم نفع الإيمان المجرد) علة لكون المراد باليوم ما يشمل وقت الفصل وتوصيف الإيمان بالمجرد وقوعي لا احترازي لأن عدم نفع الإيمان الحادث بل حكم عدم الإيمان إنما يظهر بالنظر لوقت الفصل وبه تعلم أنه لا حاجة إلى تقييد عدم نفع الإيمان المجرد بقوله بالمعنى المذكور ولا إلى قوله ويراد بعدم نفعه أنه لا ينفعه إلخ.

إذا علمت هذه المرادات الثلاثة وهي إرادة تخصيص الحكم²⁴⁵ وإرادة تعميم اليوم وإرادة تخصيص **[7ظ]** عدم النفع بعدمه²⁴⁶ من الدخول ابتداءً علمت اندفاع الاستدلال المذكور المبني على أن المراد بالحكم عدم نفع الإيمان الحادث²⁴⁷ مع إرادة تخصيص اليوم أو تعميمه مع إرادة الخلود في النار ونحن نقول: تُخصّص الحكم بيوم القيامة²⁴⁸ ونُسَلَّم عدم النفع وتمنّع إطلاقه فلا يَتِم الدليل كما أشار له²⁴⁹ بقوله (وحاصل هذا الجواب إنّا) وإن سلمنا الحكم المذكور وهو عدم نفع الإيمان المجرد لكن (لا نُسلم أنّ الإيمان²⁵⁰ المجرد لا ينفع مطلقاً) لا من الدخول في النار²⁵¹ ولا من الخروج منها حتى يَتِم لكم الاستدلال (لم²⁵² لا يجوز أن يكون عدم نفعه مخصوصاً بذلك اليوم) الشامل لزمن فصل القضاء (بحيث لا ينفع²⁵³ في ذلك اليوم من الدخول في النار) ابتداءً فلا يَنفِي نفعه بعداً²⁵⁴ بالخروج منها (إذ يوم) في الآية ظرفٌ لعدم النفع مُخصَّص به²⁵⁵ فنحن معاشر أهل

²⁴⁵ قوله: (وهي إرادة تخصيص الحكم) إن أراد بالحكم ما ذكره فيما سبق من الحكم العام الذي تضمنته الآية المخصص بفرد من فردية فقد عرفت فساده وإن أراد به الحكم المتنازع فيه بين الفريقين وهو عدم نفع الإيمان المجرد فكان اللازم عليه أن يبين لما تخصص هو به من أن الظاهر من كلامه سابقاً ولاحقاً هو الشق الأول.

²⁴⁶ قوله: (وإرادة تخصيص عدم النفع بعدمه إلخ) فيه أن هذا التخصيص ليس بلازم إذ يبطل الاستدلال بمجرد تخصيص عدم نفع الإيمان المجرد بذلك اليوم الشامل لوقت الفصل.

²⁴⁷ قوله: (المبني على أن المراد بالحكم عدم نفع الإيمان الحادث) هذا خطأ فاحش وذهول عما سبق بالكلية إذ مبني استدلالهم على أن المراد عدم نفع الإيمان السابق على ذلك اليوم المجرد عن كسب الخير فيه مطلقاً أي: لا في ذلك اليوم ولا بعده كما مر.

²⁴⁸ قوله: (تخصص الحكم بيوم القيامة) لا يلزم قول صاحب الرسالة فيما بعد إذ يوم في الآية ظرف إلخ والمناسب له أن يقول تخصص الحكم بذلك اليوم الشامل لوقت الفصل مراداً بالحكم المذكور ما ذكرناه لا ما ذكره.

²⁴⁹ في نسخة ج - له.

²⁵⁰ في نسخة أ وب + السابق.

²⁵¹ قوله: (لا من الدخول في النار إلخ) هذا التفسير مبني على قوله فيما سبق وإرادة تخصيص عدم النفع بعدمه إلخ وقد عرفت ما فيه بل المراد من الإطلاق أنه لا ينفع في ذلك اليوم ولا بعده ينادي على ذلك قوله بعد لم لا يجوز أن يكون عدم نفعه مخصوصاً بذلك اليوم.

²⁵² في نسخة ج لمن.

²⁵³ في نسخة أ وب لا يمنع.

²⁵⁴ في نسخة ج بعد.

²⁵⁵ قوله: (إذ يوم في الآية ظرف لعدم النفع مخصص به) لا يقال يوم ظرف لكل من الحكمين أعني عدم نفع الحادث وعدم نفع الحادث وعدم نفع السابق المجرد فإذا خصص به أحد عما يخصص به الآخر فيكون عدم نفع الحادث أيضاً مخصصاً بذلك اليوم لا بعده وقد قال فيما سبق لا نزاع بين أهل

السنة²⁵⁶ نقول: إن الإيمان السابق المجرد عن العمل لا ينفع في ذلك اليوم من العقاب بالدخول في النار وينفع [8و] بعد ذلك اليوم بالخلاص من النار فلا يخلد فيها كما دلت عليه الأحاديث (والآيات الأخرى) فاندفع استدلال أهل الاعتزال لكن أنت خبير بأن هذا الجواب متكلف جدا²⁵⁷ لما علمت²⁵⁸ مع ما يرد عليه من أن الإيمان المجرد لا ينفع صاحبه بالمعنى المذكور مطلقا²⁵⁹ سواء أتى بعض آيات الرب أم لم يأت فما وجه تخصيصه بذلك اليوم.

ثم أجاب عن سؤالٍ نشأ من تقريره السابق تقديره: لِمَ حملت اليوم في كلامه²⁶⁰ على ما يشمل وقت الفصل والحساب ولم تحمله على خصوص وقت ظهور أشرط الساعة بقوله: (وإنما حملنا اليوم على ما يشمل وقت الفصل والحساب في هذا الوجه ولم نحمله على خصوص وقت ظهور الأشرط لأنه لو أريد باليوم خصوص ذلك الوقت) الذي هو وقت

السنة والمعتزلة في عدم نفع الإيمان الحادث يعني مطلقا فبين كلامه تدافع لأننا نقول لا يلزم من تخصيص أحد الحكمين المتعاطفين بالظرف تخصيص الآخر به كقولنا يوم الجمعة بعد أداء الجمعة لا يجوز أن يصلي الظهر ويلبس الحرير فعدم جواز صلاة الظهر مخصص بأن يقال عدم نفع بالجمعة دون عدم جواز لبس الحرير فإنه لا يجوز بعده ولا قبله على أنه يجوز أن يقال إن كليهما مخصص بأن يقال عدم نفع الإيمان الحادث والسابق المجرد مخصص بذلك اليوم لا قبله ولا بعده فالقبلية بالنظر للحادث والبعدية بالنظر للمجرد فتأمل.

²⁵⁶ قوله: (فنحن معاشر أهل السنة إلخ) هذا تفصيل لما فهم مما سبق وتبيين لمذهب أهل الحق إشارة منه إلى أنه إنما ارتكب في توجيه هذا الجواب هذا الوجه الذي يحتوي على التكاليف لكون هذا الجواب على هذا الوجه تحقيقا وإن أمكن توجيهه بوجه آخر أقل منه تكلفا لكن الجواب عليه يكون إلزاميا كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

²⁵⁷ قوله: (متكلف جدا) الاتكاف فيه سوى تعميم اليوم فقط.

²⁵⁸ قوله: (لما علمت) قد علمت أن ما ذكره من التكاليف غير مراد.

²⁵⁹ قوله: (مع ما يرد عليه من أن الإيمان المجرد لا ينفع صاحبه بالمعنى المذكور مطلقا) يعني لا ينفع صاحبه من الدخول في النار ابتداء سواء كان قبل ظهور الأشرط أو بعده فلا وجه لتخصيص عدم نفعه بظهور الأشرط هذا مراده أقول وهذا مبني على ما سبق منه من أن الآية تضمنت حكما عاما تحته فردان وإن الحكم العام المذكور مخصوص بأحد الفردين وهو عدم نفع الإيمان المجرد عن العمل وهو المقصود من الآية دون الفرد الثاني وهو عدم نفع الإيمان الحادث وإن عدم نفع الإيمان المجرد مخصوص بعدم نفعه من الدخول في النار ابتداء فيكون مفاد الآية على هذا التقدير دخول صاحب الإيمان المجرد النار مخصوص بيوم الإتيان المذكور لا قبله ولا بعده فيرد ما أورده لكن عرفت بطلان هذا المعنى فيما سبق فلا يفيد.

²⁶⁰ قوله: (لِمَ حملت اليوم في كلامه) يعني كلام البيضاوي وهذا التقييد غير مراد لأن المراد من اليوم اليوم المذكور في الآية الكريمة.

إتيان بعض آيات الرب جل ثناؤه (فلا يخلو) الحال من أحد أمرين²⁶¹ (إما أن يراد بتخصيص [8ظ] هذا الحكم الذي هو عدم نفع الإيمان السابق المجرد بذلك اليوم) متعلق بتخصيص وقوله: (تخصيصه) نائب فاعل يراد أي: إما أن يراد بالتخصيص المذكور تخصيصه (بـ) ذات²⁶² (ذلك اليوم) الذي هو خصوص ذلك الوقت أي: وقت ظهور الأشرار (بمعنى) أي: ملتبسا ومرادا بمعنى²⁶³ (أن المتصف²⁶⁴ به) أي: بالإيمان المجرد عن كسب الخير (لا يأمن من فزع ذلك اليوم) وكُربِه بل لا بُد له من الوقوع في الفزع والكرب الشديد من الحيرة والدهشة والمصيبة المدهمة²⁶⁵ وتشتيت حاله وبأله من شدة ما يراه من آثار قدرة الجبار (بخلاف الكاسب في إيمانه السابق خيرا فإنه يأمن منه) لما عنده من قوة اليقين والتمسك بآثار الصالحين: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) [سورة الطلاق 2/65]

(فيكون عدم النفع) الذي هو عدم النجاة من الفزع (خاصا بذلك اليوم)²⁶⁶ أي: يوم ظهور شرائط²⁶⁷ الساعة لا يتعداه إلى ما يشمل يوم الفصل والحساب [9و] والمعنى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها السابق الذي لم تكسب فيه خيرا من فزع يومئذ المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [سورة الحج، 2/22-1] (أو يراد) عطف على قوله أن يراد أي: وإما أن يراد (بتخصيص²⁶⁸ هذا الحكم بذلك اليوم الذي) هو وقت ظهور الأشرار (تخصيصه بمن شاهد ذلك اليوم وقد كان أمن قبل ذلك²⁶⁹ ولم يكسب خيرا) في إيمانه (بمعنى أن

²⁶¹ في نسخة ج الأمرين.

²⁶² في نسخة ج - ذات.

²⁶³ في نسخة ج - بمعنى.

²⁶⁴ في نسخة أ المنتصف.

²⁶⁵ في نسخة ج المذممة.

²⁶⁶ في نسخة أ وب + وهو لا ينافي حصول النفع المتصف به في يوم القيامة.

²⁶⁷ في نسخة ج أشرار.

²⁶⁸ في نسخة أ تخصيص.

²⁶⁹ في نسخة أ وب وج + اليوم.

مَنْ اتَّصَفَ²⁷⁰ بِالْإِيمَانِ السَّابِقِ الْمَجْرَدِ وَاسْتَمَرَّ إِلَى أَنْ شَاهَدَ ذَلِكَ الْيَوْمَ²⁷¹ أَي: يَوْمَ إِتْيَانِ بَعْضِ آيَاتِ الرَّبِّ تَعَالَى (لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ الْإِيمَانُ السَّابِقُ الْمَجْرَدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُطْلَقًا أَي: لَا مِنْ الْإِنْجَاءِ مِنَ الدُّخُولِ فِي النَّارِ وَلَا مِنْ الْخُلَاصِ عَنْهَا بَعْدَ الدُّخُولِ بِخِلَافِ مَنْ اتَّصَفَ²⁷² بِالْإِيمَانِ السَّابِقِ الْمَجْرَدِ وَلَمْ يَشَاهِدْ ذَلِكَ [9ظ] الْيَوْمَ فَيَنْفَعُهُ ذَلِكَ الْإِيمَانُ) لَكِنْ (بِالْخُلَاصِ مِنَ النَّارِ بَعْدَ الدُّخُولِ) فِيهَا.

(فَإِنْ أُريدَ) الْأَمْرُ (الْأَوَّلُ) بِأَنْ يَرَادَ خُصُوصَ ذَلِكَ الْيَوْمِ أَي: يَوْمَ ظُهُورِ الْأَشْرَاطِ وَيُرَادُ بِالْحُكْمِ عَدَمُ النِّفْعِ مِنَ الْفَرْعِ عَلَى مَا مَرَّ (فَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ يَفِيدُ²⁷³ أَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ النِّفْعِ الْمَذْكُورِ عَدَمُ النِّفْعِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا عَدَمُ النِّفْعِ وَقْتُ ظُهُورِ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ) إِذْ الْمَعْنَى لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانٌ مِنَ الْخُلَاصِ عَنِ الْعِقَابِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ بِالنَّارِ إِنَّمَا هُوَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَأَمَّا كَوْنُ الْمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَنْفَعُهَا إِيْمَانٌ مِنَ الْفَرْعِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَبَعِيدٌ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ السُّوقُ (وَإِنْ أُريدَ الثَّانِي) وَهُوَ كَوْنُ الْمُرَادِ تَخْصِيصُ ذَلِكَ الْحُكْمِ بِمَنْ شَاهَدَ ذَلِكَ الْيَوْمَ فَهُوَ الَّذِي لَا يَنْفَعُهُ إِيْمَانُهُ الْمَجْرَدُ دَائِمًا مُطْلَقًا بِخِلَافِ مَنْ لَمْ يَشَاهِدْهُ فَإِنَّهُ يَنْفَعُهُ مِنَ الْخُلَاصِ بَعْدَ الدُّخُولِ (فَيُرَدُّ عَلَيْهِ) أَنَّ الْمُحَقِّقِينَ بَرُمَتَهُمْ ذَهَبُوا إِلَى (أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ مَنْ شَاهَدَ) ذَلِكَ

²⁷⁰ قوله: (بمعنى أن من اتصف إلخ) حاصل الجواب على هذا الوجه إنا لا نسلم أن الإيمان المجرد مطلقا يعني سواء كان صاحبه مشاهدا لليوم المذكور أم لا لا ينفع مطلقا لم لا يجوز أن يكون عدم نفعه مطلقا مخصوصا بمن شاهد اليوم المذكور لا يتجاوز إلى من لم يشاهده فما دام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال والجواب على هذا الوجه يكون إلزاميا لا تحقيقيا فلذا عدل عنه مع أنه أقل تكلفا مما اختاره في توجيه الجواب وأما حديث الترجيح بدون المرجح فيمكن أن يقال لم لا يجوز أن يحدث قبيل الإتيان المذكور أمور لها علة يجب على العاقل أن يعتبرها ويتوب عما كان عليه من ارتكاب المعاصي وجب الشهوات ويتوجه إلى الله تعالى بالكلية ويصرف جميع أوقاته إلى كسب الحسنات (الخيرات) فبسبب تركه الاعتبار استحق العذاب الأبدى فتدبر.

²⁷¹ قوله: (شاهد ذلك اليوم) الظاهر المتبادر من نفع الإيمان وعدم نفعه في الآية أن يكون بالنسبة إلى الآخرة لأن نفعه الكلي إنما يظهر فيها وإن كان للإيمان منافع جزئية بالنسبة إلى الدنيا فإذا حملنا عدم نفع الإيمان على عدم نفعه في الآخرة وحملنا اليوم على خصوص وقت الأشرار كما هو الظاهر وخصصنا عدم نفع الإيمان في الآخرة بيوم الإثنين الذي هو يوم من أيام الدنيا لا بد لاستقامة الكلام وصحته من تقدير مضاف كمشاهد أو مدرس أو معاين فقدر المضاف مشاهدا وأتى بحاصله فقال بمن شاهد ذلك اليوم ويكون كل من الحكمين على هذا الوجه مخصوصا بمن شاهد اليوم المذكور لا يتجاوز إلى من لم يشاهده مع أن علته عدم نفع الإيمان الحادث هي المشاهدة المذكورة فتخصص به فتأمل.

²⁷² في نسخة أ أنصف.

²⁷³ في نسخة أ يقيد.

(اليوم [10و] المذكور وبين من لم يشاهده بالنسبة إلى الإيمان المجرد وحينئذ) أي: حين إذ كان لا فرق باتفاق منهم (فالتخصيص) أي: تخصيص الحكم المذكور بمعنى أن الإيمان السابق المجرد لا ينفع مطلقا (بالمشاهد لذلك اليوم) بخلاف من لم يشاهده فينفعه بالخلاص من النار بعد الدخول باطل لا يلتفت إليه لأنه (ترجيح بلا مرجح) على أن الحكم المذكور على هذا التقدير مخصوص بمن شاهد اليوم المذكور مع أن الكلام فيه كما كُتِبَ²⁷⁴ الموضح بهامشه وتقدير المضاف²⁷⁵ في قوله: بذلك اليوم أي: بمشاهدة ذلك اليوم لا دليل عليه ولك أن تقول يجوز على هذا الوجه²⁷⁶ إرادة خصوص وقت ظهور الأشرار²⁷⁷ ويراد بالإيمان التوبة²⁷⁸ كأنه قيل: لا ينفع نفسا إيمانها الحادث في ذلك اليوم إذا لم تكن آمنت من قبل أو آمنت من قبل ولم تكسب فيه خيرا فلا ينفعها ما أحدثته من الإيمان بمعنى التوبة.

وحاصلُه: [10ظ] أن يُرادَ بالإيمان في الآية التوبة والرجوع عما كانت عليه. والتوبة بالنسبة إلى الكافرة²⁷⁹ هو الإيمان والتصديق وبالنسبة للمؤمنة التي لم تكسب خيرا هو

²⁷⁴ في نسخة ج كتبه.

²⁷⁵ قوله: (وتقدير المضاف إلخ) قد قدمنا الدليل على تقدير المضاف قبيل هذا فليتنبه له.

²⁷⁶ قوله: (على هذا الوجه) يعني الجواب الأول وهو تخصيص الحكم بذلك اليوم.

²⁷⁷ في نسخة ج + ويراد بالحكم عدم نفع الإيمان الحادث.

²⁷⁸ قوله: (ويراد بالإيمان التوبة) فيه أنه لم يرد في لغة العرب الإيمان بمعنى التوبة وإن ورد عكسه مع أنه إذا كان الإيمان في الآية بمعنى التوبة على تقدير أن تكون أو لنفي العموم يكون تقدير الكلام لا ينفع نفسا توبتها لم تكن تابت من قبل أو تابت ولم تكسب في توبتها خيرا فلا يكون قولنا أو تابت ولم تكسب في توبتها خيرا مستقيما لأن التوبة تستلزم فعل الخير ثم إنا لو فرضنا أنها لا تستلزم كسب الخير وإن الكلام مستقيم فيكون متضمن الحكمين أحدهما عدم نفع التوبة السابقة المجردة عن كسب الخير في مدخل تخصيص عدم نفع التوبة الحادثة بخصوص يوم الإتيان في الجواب عن استدلال أهل الاعتزال على أنه لو صح ما ذكره لكان جوابا آخر عن استدلالهم غير ما ذكره البيضاوي بأن يقال إنما يتم الاستدلال لو كان الإيمان في الآية بمعنى التصديق ونحن لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون بمعنى التوبة فلا يقوم دليلا على المدعي ثم أن قوله فيما بعد وحاصله أن يراد بالإيمان في الآية إلخ يشعر بأن مراده بالإيمان الذي يكون بمعنى التوبة الإيمان الواقع في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾ وأما الإيمان في قوله ﴿أَمَنْتُ﴾ وفي قوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا﴾ فهو بمعنى التصديق ويكون المعنى حينئذ لا ينفع نفسا كافرة إيمانها الحادث ولا ينفع نفسا مؤمنة عن كاسبة خيرا توبتها الحادثة وهذا على ما يفهم من كلامه وأقول نعم الوجه لو كانت الآية لا ينفع نفسا توبتها بدل إيمانها كما لا يخفى فتنبه.

²⁷⁹ في نسخة ج للكافرة.

النَّدَم والعَزْمُ على فعل الخير أي: فلا ينفع كما يدل عليه الخبر فإن قلت: هذا تكلف في الجواب قلنا: وكذلك غيره والله أعلم بحقيقته الحال.

(وأشار) أي: البَيضَاوِي (إلى الوجه الثاني) من الأوجه الثلاثة (بقوله: وحملُ التَّردِيدِ على اشتراطِ النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفساً خلت عنهما²⁸⁰ إيمانها)²⁸¹ انتهى كلامه وقوله²⁸²: وحمل بالرفع عطف على تخصيص أي: وللمعتبر حمل الترديد المفاد بـ(أو) في قوله: (أَوْ كَسَبَتْ) على اشتراطه²⁸³ النفع أي: نفع الإيمان بأحد الأمرين الإيمان المتقدم المجرد عن كسب الخير أو المكسوب فيه الخير فأَيُّهُمَا وَجَدَ نَفْعٌ من الخلود في النار²⁸⁴ إذ بوجود واحد منهما خُلِّصَ صاحبه من الشرك الموجب²⁸⁵ للخلود فيها فالنفي في الآية الذي هو منطوقها على معنى لا ينفع نفساً خلت عنهما مع إيمانها الحادث عند رؤية البأس²⁸⁶ قال تعالى: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ) [سورة المؤمن، 84-85/40].

اعلم أن الشارع خاطبَ الكفارَ المشركين بأن يتركوا ما هم عليه من الشرك **[11و]** الموجب للخلود في النار ويدخلوا في الإيمان لينجوا من الخلود فيها بدخول الجنة بعد بَعْثِهِمْ من قبورهم فَكَذَّبُوا وَعَانَدُوا وقالوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نَرَى رَبَّنَا أو²⁸⁷ الملائكة أو ما وَعَدْتَنَا به الشامل للآيات العظام فسيقت هذه الآية رداً عليهم وتوبيخاً وقد عَلَّمْنَا بالضرورة من الأحاديث الصحيحة المتكاثرة المتظافرة²⁸⁸ أن الإيمان النافع إمَّا الإيمان المجرد وإمَّا

²⁸⁰ في نسخة أ وج عنها.

²⁸¹ في نسخة ب إيمانها.

²⁸² في نسخة ج قوله.

²⁸³ في نسخة ج اشتراط.

²⁸⁴ قوله: (فأَيُّهُمَا وجد نفع من الخلود في النار) الأولى نفع من الخلاص من النار إذ قوله من الخلود يوهم أن الإيمان المكسوب فيه الخير لا ينفع من الدخول فيها كالإيمان المجرد.

²⁸⁵ في نسخة ج لوجب.

²⁸⁶ في نسخة ج اليأس.

²⁸⁷ في نسخة ج و.

²⁸⁸ في نسخة ج المتوافرة.

المكسوب فيه الخير فأحد الأمرين **[11ظ]** كافٍ في النفع خلافاً للمُعْتَرِلة القائلين بعدم نفع الإيمان المجرد فلا يعتبر عندهم ونحن نقول: باعتباره وعليه (أو) في الآية قبل دخول النفي للترديد في الاكتفاء بالنفع بأحد الأمرين على سبيل مَنع الخُلُوف المفيد أن أحد الأمرين كافٍ ولما فَهَمَ المشركون ذلك رَعَمُوا²⁸⁹ أنهم لن²⁹⁰ يأتوا بأحدهما حتى يأتي ما اقْتَرَحُوا ففيل لهم في الرد عليهم يوم يأتي ما اقترحتم لا ينفع نفسا خَلَتْ منهما معا إيمان أي: وإنما النافع تقدم أحدهما وإن كان المجرد لا ينفع مطلقاً بل الخروج²⁹¹ من النار إلا أن يشاء الله المغفرة. فعلم أن هذا الجواب مَبْنَاهُ مذهب²⁹² أهل السنة²⁹³ فلا يتأتى حينئذ استدلال أهل الاعتزال بحال من الأحوال وإنه مبني على تقدير العطف قبل دخول النفي فيفيد عموم النفي وإن المراد بالإيمان هو الحادث وإن النافع هو السابق وإنه ينفع ولو تجرد عن كسب الخير وإن المقصود من الآية **[12و]** أمران الرد عليهم ببيان أن الحادث لا ينفع عند عدم سبق إيمان مّا وبيان أن النافع تقدم الإيمان.

ولو تجرد إذا انتَفَشَ هذا في صحيفة ذَهْنِكَ اتَّضَحَ لك ما أفاده هذا المحقق بقوله: يريد أي: البَيَضَاوِي بقوله: وحمل التردد إلخ (أن عطف (كَسَبَتْ) على (آمَنْتَ)) كائن (قبل توجه النفي إلى (آمَنْتَ)) تقديراً (فيفيد²⁹⁴ عموم النفي) في الآية (بمعنى أن الإيمان الحادث)

²⁸⁹ قوله: (ولما فهم المشركون ذلك زعموا إلخ) يشعر بأن فهمهم ذلك من نفس هذه الآية وأن زعمهم المذكور حصل بعد فهمهم منها أن الإيمان المجرد ينفع ثم قوله ففيل لهم في الرد عليهم إلخ يدل على أن فهمهم ذلك من خارج لا من هذه الآية وإن هذه الآية إنما أتت بها للرد عليهم فيكون في كلامه تناقض وتدافع كما ترى.

²⁹⁰ في نسخة ج - لن.

²⁹¹ في نسخة ج بالخروج.

²⁹² في نسخة ج مذاهب.

²⁹³ قوله: (فعلم أن هذا الجواب مبناه مذهب أهل السنة إلخ) فيه أن كل جواب مذهب المجيب فلا يكون ما ذكره مزية اختص بها هذا الجواب على أنه لا يتفرع عليه قوله فلا ينافي حينئذ استدلال أهل الاعتزال بحال من الأحوال لأنك قد عرفت فيما سبق أنهم حملوا أو في الآية على نفي العموم واستدلوا بها على مذهبهم فكيف لا يتأتى استدلالهم بحال من الأحوال.

²⁹⁴ في نسخة أ يقيد.

بعد إتيان بعض آيات ربك²⁹⁵ (لا ينفع النفس التي لم تؤمن²⁹⁶ ولم تكسب خيراً والترديد بـ(أو)) قبل دخول النفي (بالنظر لاشتراط النفع بأحد الأمرين) الإيمان المجرد والمكسوب فيه الخير (على طريق مَنع الخُلُو المستلزم²⁹⁷ لاشتراط عدم النفع بانتفاء الأمرين معاً) وله نظير يقرب إلى إدراك المعنى وذلك (كقولنا:) في الإيجاب (صحة الصلاة بالوضوء أو التيمم فإن اشتراط صحة الصلاة²⁹⁸ بأحد²⁹⁹ الأمرين من الوضوء والتيمم يستلزم اشتراط عدم صحتها بانقضاء³⁰⁰ الوضوء والتيمم جميعاً إذ³⁰¹ اشتراط الشيء بالشيء³⁰² يستلزم اشتراط [12ظ] عدمه بعدمه) فإذا عبّرنا عن هذا اللازم بالنفي مع أو بأن قلنا لا صحة لصلاة³⁰³ عند عدم الوضوء أو التيمم كانت أو لعموم النفي يفيد³⁰⁴ أن عدم الصحة عند انتفائهما³⁰⁵ واستلزام³⁰⁶ ذلك أن شرط الصحة بأحد الأمرين والآية الكريمة من هذا القبيل.

(وهذه الآية جواب وتتمّة للآية السابقة) فيه تسمح إذ هو صدر الآية إذ مساقها هكذا ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إيمَانُهَا﴾ إلخ (التي مفادها أن أهل مكّة) الكفار (منتظرون في إيقاع الإيمان وإحداثه)³⁰⁷ تفسير لإيقاع³⁰⁸ (إلى إتيان ملائكة الموت والعذاب عطف)

²⁹⁵ قوله: (بعد إتيان بعض آيات ربك) المناسب حين إتيان بعض آيات ربك ليشمل الإيمان الحادث أن الإتيان وبعده.

²⁹⁶ في نسخة أ وب + قبل.

²⁹⁷ في نسخة ب - لاشتراط النفع بأحد الأمرين على طريق منع الخلو المستلزم.

²⁹⁸ في نسخة ج + بالوضوء أو التيمم.

²⁹⁹ في نسخة ب فبأحد.

³⁰⁰ في نسخة أ وب وج بانتفاء.

³⁰¹ في نسخة أ إذا.

³⁰² في نسخة أ وب وج شيء بشيء.

³⁰³ في نسخة ج - لصلاة.

³⁰⁴ قوله: (يفيد إلخ) الظاهر يفيد لكونه مفرعاً على كون أو لعموم النفي.

³⁰⁵ في نسخة ج معاً.

³⁰⁶ في نسخة ج استلزم.

³⁰⁷ في نسخة ب واحد أثر.

³⁰⁸ في نسخة ج الإيقاع.

سبب³⁰⁹ على مسبب أي: الموت سبب³¹⁰ العذاب (أو القيامة أو أشرط الساعة ظناً منهم) علة لمنتظرون أي: لظنهم (أن إيقاع الإيمان) أي: إحدائه (في واحد مما ذكر) من الأمور الثلاثة (ينفعهم) [13و] وليس الأمر كما ظنوا (ويتم الرد عليهم بأن إحدائهم الإيمان في تلك الأوقات المذكورة لا ينفع و) لا يقال إنه لم يذكر في الآية³¹¹ الأمور الثلاثة وإنما اقتصر على الثالث منها وهو أشرط الساعة فلا يتم³¹² الرد عليهم إلا لو ذكر جميعها لأننا نقول (لما كانت أشرط الساعة بالنسبة إلى من أدركها مقدمة) أي: متقدمة في الزمان (على إتيان الملائكة وإتيان القيامة كان بيان عدم نفع الإيمان الحادث عند أشرط³¹³ الساعة كافياً في الرد) عليهم من باب فحوى الخطاب (إذ عدم نفع الإيمان) إذا كان يحصل عند الأشرط فعدم نفعه (عند الموت وعند القيامة يفهم بالطريق الأولى ولذا³¹⁴ اقتصر في الرد³¹⁵ على أشرط الساعة وقيل (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إيمَانُهَا)).

إذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم أن المقصود من [13ظ] الآية ليس مجرد الرد ببيان عدم نفع الإيمان الحادث) فحسب (وإلا) بأن كان المقصود مجرد الرد ببيان عدم

³⁰⁹ في نسخة ج تفسير.

³¹⁰ في نسخة ج بسبب.

³¹¹ في هامش نسخة ج (إنه لم يذكر في الآية إلخ) أقول أن قوله تعالى ﴿هَلْ يُنْتَظِرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ إلى قوله تعالى ﴿قُلْ أَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ باتفاق المصاحف جميعاً أية واحدة ولا خلاف منهم في هذه أنها أية واحدة كما مر ذكره الشيخ المقرئ الإمام أبو القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي في تأليفه الذي يتعلق بذكر عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه لمخيض مكية من مدينة وكما صرح به هو أنفاً عند قول الموضح وبهذه الآية تنتمه وجواب للآية السابقة فحينئذ في إطلاق الآية على قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك إلخ مسامحة فما هو جوابه من أن إطلاق اسم الكل على الجزء شائع وواقع في الكلام البليغ هو جوابنا عن إيراد المسامحة على قول الموضح سابقاً وهذه الآية تنتمه إلخ فليندبر لمولانا عبد الله القاضي بمصر.

³¹² في نسخة ج ولا يتم.

³¹³ في نسخة أ اشتراط.

³¹⁴ في نسخة أ وب وكذلك.

³¹⁵ في نسخة ج الجواب.

النفع³¹⁶ الحادث (لَمَّا احتيج إلى وصف النفس بالعدمين)³¹⁷ عدم الإيمان وعدم كسب الخير فيه لما علمت من أن المعنى لا ينفع نفسا خلت عنهما إيمان³¹⁸ (بل المقصود منها) أمران الأول (بيان عدم نفع الإيمان الحادث)³¹⁹ وهو منطوق الآية والثاني (و) هو المفهوم (بيان الإيمان النافع)³²⁰ وهو أحد الأمرين إما المجرد الناقص وإما المكسوب فيه الخير الكامل (على وجه أخصر وأشمل) لشموله للأمرين المقصودين منطوقاً ومفهوماً بعبارة واحدة (فلذا) أي: لكون المقصود من الآية الأمران معا لا الأول فقط (وُصِفَتِ النفسُ) المحكوم عليها بعدم نفع إيمانها (بالعدمين) ولو كان المقصود هو الأول فقط لآقتصر على عدم الأول فقط.

(والتريديد³²¹ بـ(أو)³²² بين الوصفين) العدمين المذكورين في الآية إنما هو (بالنظر [14و] إلى المقصود الثاني) المستفاد بالمفهوم (وهو بيان الإيمان النافع) الصادق بالمجرد³²³ والمكسوب فيه الخير المشعر بالرد على المُعْتَزَلَةِ فَإِنِّي³²⁴ يكون لهم الدليل منها³²⁵ على مذهبهم (فـ(أو) حينئذ في الآية لعموم النفي لِيَتَوَجَّهَ النفي بعد العطف)³²⁶ كما مر غير مرة (وللإشعار³²⁷ بذلك)³²⁸ أي: بكون التريديد بالنظر للمقصود الثاني وهذه

³¹⁶ في نسخة ج + الإيمان.
³¹⁷ قوله: (لما احتيج إلى وصف النفس بالعدمين) إذ يكفي حينئذ وصفها بعدم الإيمان فيما مضى فقط يكون أو كسبت إلخ زائد المقام هذا المقصود بدونها.
³¹⁸ في نسخة ج إيمانها.
³¹⁹ قوله: (بيان عدم نفع الإيمان الحادث) أي: للرد عليهم.
³²⁰ قوله: (بيان الإيمان النافع) أي: ليعلموا الحق والصواب كي يتبعوه.
³²¹ في نسخة ج والتردد.
³²² في نسخة أ التريديدين وفي نسخة ب - بأو.
³²³ في نسخة ج المجرد.
³²⁴ في نسخة ج فإننا.
³²⁵ في نسخة ج - منها.
³²⁶ في نسخة ج العطف.
³²⁷ في نسخة أ وللإشعار.
³²⁸ قوله: (وللإشعار بذلك) أي: يتوجه النفي بعد العطف وإنما أشرنا به إليه لقربه ولانسجام الكلام وارتباطه به وأما ما ذكره في بيان مرجع اسم الإشارة فبعيد جدا ثم إن قوله للإشعار بذلك علة غائية لقوله عدل قدمت عليه للحصر يعني أن العدول إنما هو للإشعار بذلك.

علة مقدمة على معلولها وهو قوله (عدل³²⁹ عن أن يقال لم تؤمن قبل أو تكسب في إيمانها خيرا مع أنه أخصر إلى قوله (لَمْ تَكُنْ آمَنْتَ مِنْ قَبْلُ³³⁰ أَوْ كَسَبْتَ³³¹ في إيمانها خيرا)) مع أنه أطول³³² (لأن توجه النفي بعد العطف ظاهر فيه)³³³ أي: في المقصود الثاني (دون الأول) وهذا علة للعلة لا للمعلول لأخذه علة ولكن لا بُدَّ فيه من ملاحظة المعلول لِتَتِمَّ³³⁴ دعوى الظهور ويحتمل أنه علة لقوله لتوجه النفي بعد العطف فتدبر.

(وحاصل هذا الجواب) الثاني [14ظ] مع زيادة فَوَائِد (أن (أو) لعموم النفي) لملاحظة توجه النفي بعد العطف بها المستلزم ذلك أن المقصود³³⁵ أمران على ما مر (ولا يلزم) على المقصود الأول منهما الذي معناه³³⁶ لا ينفع نفسا خَلَّتْ عن إيمان سبق وعن كسب

³²⁹ في نسخة أ وج عدم.

³³⁰ في نسخة ج - من قبل.

³³¹ في نسخة أ كسب.

³³² قوله: (مع أنه أطول) لا حاجة إليه مع قول صاحب الرسالة قبله مع أنه أخصر لفهمه منه إلى أخصرية المعدول عنه من المعدول إليه تستلزم أطولية المعدول إليه.
³³³ قوله: (ظاهر فيه) أي: في المعدول إليه دون الأول أي: المعدول عنه وهو علة لكون المعدول إليه مشعرا يتوجه النفي بعد العطف والمعدول عنه غير مشعر بذلك فظهر بما ذكرناه ما في كلام الشارح حيث رجع ضمير فيه إلى المقصود الثاني فنقطن.

قول صاحب الرسالة: ولا يلزم التكرار أي على تقدير أن المقصود من الآية أمران وأن الترديد بأو محمول على اشتراط النفع بأحد الأمرين وأما على تقدير أن المقصود من الآية الأمر الأول فقط وحمل الترديد على اشتراط عدم النفع بعدم الأمرين معا على أنه من باب عموم النفي فيلزم التكرار قطعا لأن المعنى على هذا التقدير لا ينفع إيمان شخص انتفى عنه الإيمان وانتفى عنه كسب الخير فيكون نفيه بعد نفي الإيمان المستلزم لنفيه تكرارا و لغوا فيكون لزوم هذا التكرار صارفا عن إرادة عموم النفي إلى نفي العموم وحمل الترديد على اشتراط عدم النفع بعدم أحد الأمرين المستلزم لعدم نفع الإيمان المجرد كما سبق في أول الرسالة ولزوم التكرار على أن المقصود من الآية الأمر الأول فقط هو المراد من قوله وإنما يلزم التكرار لو كان إلخ يعني: أن التكرار إنما يلزم لو كان المقصود ببيان عدم نفع الإيمان الحادث فقط مع كون الترديد بأو محمولا على اشتراط عدم نفع الإيمان الحادث بعدم الأمرين معا وقد عرفت أن المقصود من الآية ليس ببيان عدم النفع فقط بل ببيان الإيمان النافع مقصود منها أيضا وهذا هو مراد صاحب الرسالة بقوله فيما بعد بل الترديد إلخ كما لا يخفى على من له ذوق سليم ولهذا التقرير تعلم ما في عبارة الشارح من الخطأ.

³³⁴ في نسخة ج ليتم.

³³⁵ قوله: (المستلزم ذلك أن المقصود إلخ) أقول قد عرفت أن المستلزم لكون المقصود أمرين هو وصف النفس بالعدمين فالأولى حذف قوله المستلزم وإسقاطه.

³³⁶ قوله: (الذي معناه إلخ) المقصود الأول فلا يصح وصف المقصود بقوله الذي معناه لاقتضائه أن يكون للمعنى معنى ولو قال الذي هو عدم نفع الإيمان لنفس خلت عن إيمان إلخ لصح وصفه كما لا يخفى.

خير فيه (التكرار) الذي بين³³⁷ في الوجه الأول لجواز³³⁸ أن تقول³³⁹ لمن زعم صحة الصلاة بدون وضوء أو بلا مسح رأس فيه لا تصح صلاة بدون وضوء أو مسح رأس فيه تريد³⁴⁰ أن كل صلاة خلت عن وضوء أو عن مسح رأس فيه لم تصح وظاهر أن هذا ليس فيه تكرار لأن القصد عموم النفي فلم يندرج عدم مسح الرأس في عدم الوضوء لتسلط³⁴¹ النفي على كل بخصوصه.

(وإنما يلزم التكرار لو كان الترداد³⁴² محمولاً على اشتراط عدم النفع بعدم الأمرين) بأن كان الكلام من باب نفي العموم بتقدير النفي³⁴³ قبل العطف كان تقول: ³⁴⁴ لا تصح³⁴⁵ صلاة بدون وضوء أو بوضوء **[15و]** ليس فيه مسح رأس تريد³⁴⁶ أن أحد الأمرين لا تصح معه الصلاة إما عدم الوضوء أو عدم مسح الرأس فيه فهذا لكونه من باب نفي العموم يلزمه التكرار³⁴⁷ لأنه يقال نفي الوضوء من أصله مستلزم لنفي مسح الرأس فنفيه ثانياً تكراراً وإن كان الشيء مع غيره غير في نفسه فقله: بعدم الأمرين حقه³⁴⁸ بعدم أحد

³³⁷ في نسخة ج - بين.

³³⁸ في نسخة ج بجواز.

³³⁹ قوله: (لجواز أن تقول إلخ) أتى به لتأييد ما زعمه من نفي التكرار على تقدير عموم النفي لو اشتغلنا بوجوه إبطاله لطلال علينا الكلام بلا فائدة يعتد بها وخلاصة الكلام أنه اشتبه عليه نفي العموم وعموم النفي وأتى بمثال أو فيه لنفي العموم إذ قوله تريد أن كل صلاة خلت عن وضوء أو عن مسح رأس فيه لم يصح صريح في أن أو لنفي العموم وظن هو أنها لعموم النفي فقال ما قال.

³⁴⁰ في نسخة ج يريد.

³⁴¹ في نسخة ج التسلط.

³⁴² في نسخة أ وب وج الترديد.

³⁴³ قوله: (من باب نفي العموم بتقدير النفي إلخ) الصواب من باب عموم النفي بتوجه النفي بعد العطف.

³⁴⁴ في نسخة ج نقول.

³⁴⁵ قوله: (كان تقول لا تصح إلخ) هذا منه بناء على أن الكلام في نفي العموم لا عموم النفي وليس الأمر كذلك كما تقدم فليتدبر.

³⁴⁶ في نسخة ج يريد.

³⁴⁷ قوله: (فهذا لكونه من باب نفي العموم يلزمه التكرار إلخ) أقول بل لكونه منه لا يلزمه التكرار لأن أو إذا كانت لنفي العموم تكون لإيقاع أحد النفيين كما تقدم فعدم الصحة إما بانتفاء الوضوء بوجود وضوء لكن بانتفاء مسح الرأس فيه وأما لو كانت أو لعموم النفي تكون لإيقاع النفيين معا فيكون كل من الوضوء والمسح منتقيا فيلزم التكرار.

³⁴⁸ قوله: (فقوله بعدم الأمرين حقه إلخ) هذا منه مبني على فهمه أن الكلام في نفي العموم وليس الأمر كما فهمه بل الكلام في عموم النفي فيكون بعد كل من الأمرين.

الأمرين وذلك لأن المأخوذ³⁴⁹ من البَيضَاوي والذي صرح به هو غير مَرَّة أنَّ الكلام من عموم النفي وأن المعنى لا ينفع نفسا إيمان حادث خلت عنها أي: عن الأمرين معا وهذا يفيد أن شرط النفع يكون بأحد الأمرين وقد صرح³⁵⁰ سابقاً وسيصرح به أيضا بعد.

وأما لو كان النفع³⁵¹ مشروطا بالأمرين معاً لزم أن عدمه عند أحدهما وكان الكلام من نفي العموم فيجيء التكرار³⁵² ويلزم الاستدلال ويتخلص منه بالوجه الأول الذي أَوْضَحَهُ بما مر **[15ظ]** فيه وأما هذا الوجه فمبني على عموم النفي كما صرح به غير مَرَّة فهو كما قال على معنى لا ينفع نفسا خلت عنها إيمان أي: حادث كما قال³⁵³ فعدم النفع حينئذ مشروط بعدم الأمرين وهو يستلزم³⁵⁴ حمل ترديد³⁵⁵ على اشتراط نفع الإيمان بأحد الأمرين إما المجرد أو المكسوب فيه الخير كما أشار له بقوله (بل الترديد³⁵⁶ محمول على اشتراط النفع بأحد الأمرين لتعميم النفع) أي: لشمول نفع الإيمان للأمرين (للكامل³⁵⁷ وغير الكامل) وهو المجرد عن كسب الخير (أما الكامل فيكسب³⁵⁸ الخير لأنه منجي³⁵⁹ من الدخول في النار وأما غير الكامل فبالإيمان المجرد لأنه ينجي³⁶⁰ من الخلود في النار) وإن كان لا ينجي من دخولها ابتداءً فنفعه باعتبار المال.

³⁴⁹ قوله: (وذلك لأن المأخوذ إلخ) ينتج خلاف ما ادعاه ويؤيد ما قلناه كما هو ظاهر عند من له أدنى انتباه.

³⁵⁰ في نسخة ج + به.

³⁵¹ قوله: (وأما لو كان النفع إلخ) هذا الكلام منه يشعر بأن ذهنه عدم سبق إلى أن الكلام صاحب الرسالة هنا في اشتراط النفع فلذلك وقع فيما وقع بل كلامه في اشتراط عدم النفع.

³⁵² قوله: (وكان الكلام من نفي العموم فيجيء التكرار إلخ) فيه أن التكرار إنما يجيء من عموم النفي كما مر غير مرة لا من نفي العموم كما توهم.

³⁵³ في نسخة ج - على معنى لا ينفع نفسا خلت عنها إيمان أي: حادث كما قال.

³⁵⁴ في نسخة ج مستلزم.

³⁵⁵ في نسخة ج الترديد.

³⁵⁶ في نسخة أ وللترديد.

³⁵⁷ في نسخة ج الكامل.

³⁵⁸ في نسخة أ فيكسب ج تكسب.

³⁵⁹ في نسخة أ وب وج ينجي.

³⁶⁰ في نسخة ب ينجي.

(والمراد) هذا تَفْرِيعٌ³⁶¹ على حاصل ما تقدم³⁶² فالأولى تفريعه بالفاء وهو مبتدأ خبره حثهم وما عطف عليه أي: فالمراد (من بيان الإيمان النافع نفعاً مطلقاً **[16و]** أي كاملاً أو غير كامل حثهم وترغيبهم في إيقاع الإيمان من غير تأخير منهم) إلى وقت أشراط الساعة وما بعده³⁶³ (لا حثهم³⁶⁴ وترغيبهم على) إيقاع (الطاعات المقتضى) أي: المستلزم ذلك على زعمهم³⁶⁵ (لوجود الإيمان قبل) فلا يَصِحُّ للمخالف استدلال من الآية على شرط الإيمان العمل الصالح (بل³⁶⁶ هذه الآية) على الوجه الذي قدمناه (تدل على خلاف مذهب المخالف الذي يقول: إن الإيمان المجرد³⁶⁷ لا ينفع مطلقاً)³⁶⁸ بل بقيد³⁶⁹ العمل وذلك (لأنه) يقال له (إذا لم) يكن (ينفع مطلقاً) بل لا ينفع إلا بقيد العمل على زعمك (فلا معنى للترديد) في الآية³⁷⁰ (في النفع بينه)³⁷¹ أي: بين الإيمان³⁷² (وبين

³⁶¹ قوله: (هذا تفريع إلخ) فيه نظر بل هو استئناف بياني كأنه قيل قد تقدم أن الآية للرد على المشركين وأنه يتم ببيان عدم نفع الإيمان الحادث فما المراد من بيان النافع فأجاب بأن المراد من بيان الإيمان النافع حثهم على إيقاع الإيمان ثم أنه لما كان هنا مظنة إيراد بأن يقال المراد من البيان حثهم على الطاعات للتعرض فيه للإيمان المقارن بكسب الخير أجاب عن هذا بقوله لا حثهم وترغيبهم على الطاعات المقتضى لوجود الإيمان يعني أن الحث على الطاعات لا يكون إلا بعد وجود الإيمان ولم يوجد منهم إيمان حتى يحث عليها فلا يكون المراد من البيان المذكور الترغيب في الطاعات.

³⁶² في نسخة ج ما لقدم.

³⁶³ قوله: (إلى وقت أشراط الساعة وما بعده) هذا التقييد غير مراد بل المراد حثهم على الإيمان حين الدعوة إليه غير تراخ منهم وشرح كلامه على وفق مرامه أن يقول إلى وقت من الأوقات.

³⁶⁴ في نسخة ج ما بعد ولا حثهم.

³⁶⁵ قوله: (أي: المستلزم ذلك على زعمهم) فيه أنه يستلزم لوجود الإيمان عندنا أيضاً فلا يصح قوله على زعمهم على أن هذا الكلام كلام مستأنف غير متفرع على ما قبله كما أشرنا إليه وليس هو من تنمة جواب استدلالهم فلا يصح قوله.

³⁶⁶ في نسخة ب - بل.

³⁶⁷ في نسخة ج - المجرد.

³⁶⁸ قوله: (لا ينفع مطلقاً) أي: لا من الدخول في النار ولا من الخلود فيها وأما قوله بل بقيد العمل فهو ذهول عن توصيف الإيمان بالمجرد وكذلك قوله فيما بعد بل لا ينفع إلا بقيد العمل على زعمك.

³⁶⁹ في نسخة ج يقيد.

³⁷⁰ في نسخة ج في الآية في الآية.

³⁷¹ في نسخة ج مبنيه.

³⁷² قوله: (بينه أي: بين الإيمان) مطلقاً سواء كان مجرداً أو مكسوباً فيه الخير وبين الشق الآخر وهو الإيمان المكسوب فيه الخير يعني إذا لم ينفع الإيمان المجرد لا يبقى للترديد في نفع الإيمان للمجرد والمكسوب فيه الخير وبين الإيمان المكسوب فيه الخير وجه فتأمل.

الشق الأخير³⁷³ وهو كسب الخير فيه وإلا لزم لغو الكلام (ولذلك) أي: ولكونه لا دلالة للمخالف بل الآية تدل على خلاف مذهبه (تراهم) أي: المحققين من المتكلمين (يذكرون استدلالات المعتزلة بآيات أخرى) غير هذه الآية [16ظ] (ولم يذكروا تمسكهم بهذه الآية في كتب الكلام فليتأمل!) في المقام فإنه من مزال الأقدام لكن قد تأملناه فوجدناه إن شاء الله صحيحا دافعا لمذهب أهل الاختصاص.

(وأشار إلى الوجه الثالث بقوله والعطف على ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ بمعنى لا ينفع نفسا إيمانها الذي أحدثته حينئذ وإن كسبت فيه خيرا) انتهى كلامه. وقوله والعطف بالرفع معطوف على تخصيص وقوله حينئذ أي: حين إذ رأت³⁷⁴ بعض آيات ربك وقوله وإن كسبت فيه أي: في إيمانها الحادث وقوله وإن الواو فيه للاغيا أي: هذا إن لم تكسب بل وإن كسبت وهو حل معنى فلا ينافي ما يشير إليه هذا المحقق بقوله يريد إلخ فإنه ناظر فيه للإعراب ومن المعلوم أن عطف ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ على ﴿آمَنْتَ﴾ يقتضي أن جملة أو كسبت في محل نصب على أنه خبر ﴿تَكُنْ﴾ وإن عطفها على ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ يفيد أنها في محل نصب نعت لنفسا لأن لم تكن صفة لنفسا والعطف على [17و] الصفة صفة والمعنى لا ينفع إيمان نفسا اتصفت بعدم الإيمان من قبل أو³⁷⁵ اتصفت بكسب الخير فيما أحدثته.

وهذا هو ما أشار له في تفسيره بقوله: (يريد أن ﴿أَوْ﴾ للتسوية في عدم النفع بين عدم الإيمان السابق وبين كسب الخير في الإيمان الحادث) أي: سواء في عدم النفع عدم إيمانهم السابق أو اللاحق المكسوب فيه الخير أي: كلُّ منهما لا ينفع هذا ما يقتضيه العطف على ﴿لَمْ تَكُنْ آمَنْتَ﴾ وما كان ينبغي³⁷⁶ للمحقق البيضاوي أن يرتكب هذا الوجه الذي لا يقع في مطلق الكلام وسبحان الله رب العالمين.

³⁷³ في نسخة أ وب وج الآخر.

³⁷⁴ قوله: (أي: حين إذ رأت) الأولى حين إذ أتى.

³⁷⁵ في نسخة ج - أو

³⁷⁶ قوله: (وما كان ينبغي إلخ) إن أراد أنه من جهة كون المعطوف جملة مثبتة والمعطوف عليه جملة منفية فهو واقع في الكلام الفصيح وقد ورد في القرآن كثيرا كقوله تعالى: ﴿مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ﴾ وإن أراد أنه من جهة بعده وأن العطف على القريب متعين فنقول نعم أم لم

وإنما اللائق بَفَصِيحِ الكلام أَنْ يَقُولَ والعطف على مقدرٍ هو شرط لإيمانها³⁷⁷ أي: لا ينفع نفساً إيمانها الحادث إن تجرد عن كسب³⁷⁸ خير أو كسبت فيه خيراً والترديد حينئذ في الإيمان الحادث سواء تجرد أو كسبت فيه الخير وأما المُقَابِلَة بين عدم الإيمان السابق³⁷⁹ وبين الإيمان اللاحق المكسوب فيه الخير فمما لا [17ظ] يُلِيْقُ بمقام التَّنْزِيلِ بل لا يُلِيْقُ بكلام العُقَلَاءِ لا سِيَّما مباحث المجادلة ولولا ضيق المقام لَبَسَطْنَا الكلام على أن في كلامه شبه تناقض لأن قوله عطف على ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ يقتضي أن المعنى ما ذكر وقوله وإن كسبت يقتضي أن الترديد بين الحادث المجرد والمكسوب فيه الخير فتأمل! وهو يقتضي على المقدر.

(وهذا الجواب مَبْنِي على قاعدة³⁸⁰ أَنَّ المعرفة إذا أُعِيدَتْ معرفة يُراد بها عينُ الأولى فالمراد بالإيمان المضاف إلى ضمير النفس في قوله تعالى ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ عين الإيمان المضاف إلى ضمير النفس في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾ وهو الإيمان الحادث يوم إتيان بعض الآيات والمعنى لا ينفع الإيمان

يمنع مانع وأما إذا منع مانع فيعطف على البعيد وهنا لما أفاد العطف على القريب جواز عدم نفع الإيمان المجرد وقد دلت الآيات والأحاديث على نفعه جاز أن العطف على البعيد ليوافق ما دلت عليه الآيات والأحاديث فتأمل.

³⁷⁷ قوله: (هو شرط لإيمانها إلخ) يقال شرط الشيء لما يتوقف عليه وجود الشيء وذاته ويقال شرط الشيء لما يتوقف عليه حكم الشيء وصفة من صفاته وهنا أراد بشرط الإيمان الحادث حكمه الذي هو عدم النفع فلا بأس في ذلك لكن يرد عليه أنه لا معنى لجعل الشيء مشروطاً بأحد الضدين من غير تعيين إذ المعنى عدم النفع مشروط إما بالمجرد أو بعدم المجرد وبعبارة أخرى مشروط بالكسب أو بعدم الكسب فيكون نفع الإيمان مشروطاً بارتفاع الضدين معا وهو ظاهر الفساد فكيف يجوز حمل الكلام عليه وادعى أنه هو اللائق فيصح فتدبر وتنبه

³⁷⁸ في نسخة ج كسبت.

³⁷⁹ قوله: (وأما المقابلة بين عدم الإيمان السابق إلخ) إن أراد من المقابلة أن يكون كل من عدم الإيمان السابق ووجود الإيمان اللاحق المكسوب فيه الخير ضد الأخير ومنافيا له كتقابل العدم والملكة والإيجاب والسلب فمسلم أن وجود الإيمان اللاحق المكسوب فيه الخير لا يقتضي وجود الإيمان السابق ولذا وجود الإيمان السابق لا يقتضي عدم الإيمان اللاحق المقارن لكسب الخير لكنه غير مراد البيضاوي ولا يدعيه أحد من ذوي العقول وإن أراد أن يكون كل منهما معاد لا للآخر ومساويا له في الحكم الذي هو عدم النفي فمسلم أنه مراده لكن كونه بيان مساواة كل منهما الآخر في عدم النفع غير لائق لمقام التنزيل ممنوع إذ البيان المذكور يعلم أن الإيمان الحادث ولو كان مقرونا بكسب الخير لا ينفع كما أنه لا ينفع إذا لم يكن مقرونا بإيمان سابق.

³⁸⁰ في نسخة ج - قاعدة.

الحادث ولا ينفع كسب الخير في الإيمان الحادث) هذا الكلام كله ظاهر في غَايَةِ الحسن لكنه أوفق بما ذكرناه³⁸¹ لا بما ذكره الْقَاضِي الْبَيْضَاوِي الذي أشار له أول كلامه فتدبر (لكن يرد على هذا [18و] الوجه³⁸² أن (أو) التي للتسوية إمَّا للتخيير أو للإباحة³⁸³ وقد صَرَّحَ ابْنُ هِشَامٍ [ت. 833/218] في الْمُعْنِي بانهما لا يقعان إلا بعد الطلب نحو: تَزَوُّجٌ هَذَا (أو أَخْتَهَا) هذا مثال التي للتخيير (ونحو جَالِسُ الْحَسَنِ أو ابْنُ سِيرِينَ) هذا مثال للتي³⁸⁴ للإباحة (والطلب هنا مفقود) فكيف يصح أن يكون للتخيير أو للإباحة أي: ³⁸⁵ فلا يصح أن تكون للتسوية لأنه المقسم وهذا الكلام سهوٌ ³⁸⁶ لأن التسوية ليست من معاني أو لأنهم ذكروا لها معاني عشرة أو اثني عشر³⁸⁷ ولم يذكروا منها التسوية وشرطوا تقدم الطلب على التي للإباحة أو للتخيير ولم يسلموا لابْنِ مَالِكٍ [ت. 1274/672] ما قاله من أن التي للإباحة قد لا يتقدمها طلب والتسوية إنما هي من معاني الهمزة ولا يقع بعدها أو في الفصيح وإنما يقع بعدها أم³⁸⁸ مقدرة نعم صحح بعضهم أنها إذا كانت مقدرة جاز أن يقع بعدها أو فتحمل هذه الآية عليه وتكون (أو) [18ظ] فيها قائمة مقام أم فبالضرورة لا تكون للتخيير ولا للإباحة هنا كيف والمراد منها الإخبار بأنه لا ينفع نفسا إيمانها الحادث المجرد ولا المكسوب فيه الخير وكذا لا يصح كونها لمطلق

³⁸¹ قوله: (أوفق بما ذكرناه إلخ) ما ذكرناه غير صحيح كما عرفت فتدبر.

³⁸² في نسخة ج - الوجه.

³⁸³ في نسخة أ وج للإباحة.

³⁸⁴ في نسخة ج التي.

³⁸⁵ في نسخة ج - أي.

³⁸⁶ قوله: (وهذا الكلام سهو إلخ) أقول هذا الكلام سهو منه لأنه قال صاحب الكشَّاف عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ أو في أصلها لتساوي شيئين فصاعداً في الشك ثم اتسع فيها واستعيرت للتساوي في غير الشك وذلك قولك جالس الحسن أو ابن سيرين نريد أنهما سيان في استصواب أن يجالسا ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُهُمْ أَيَّمَا أَوْ كُفُورًا﴾ أي: الإثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما انتهى وقال التفتازاني في التلويح عند بحث أو الإنشاء لا يحتمل الشك والتشكيك لأنه إثبات الكلام ابتداء فأو في الأمر للتخيير أو الإباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام انتهى على أن عدم ذكرهم عند بيان معاني أو كون التسوية معنى لها لا يستلزم تفهيم ذلك فلا يثبت به قوله لأن التسوية ليست من معاني أو تدبر.

³⁸⁷ في نسخة ج عشرة.

³⁸⁸ في نسخة ج + وسواء كانت الهمزة مصرحاً بها أم.

الجمع³⁸⁹ إذ كيف يصح³⁹⁰ الجمع بين متنافيين إذ الإيمان الأول مقيدٌ بالتجرد والثاني مقيدٌ بكسب الخير فيه كما أن الإنسان حيوان مقيد بالنَّاطِقِيَّة والفرس حيوان مقيد بالصَّاهِلِيَّة وليس لك أن تقول الجمع باعتبار اندراجهما³⁹¹ تحت الجنس لأن ذلك في أو التي لمجرد التقسيم والأمر هنا ليس كذلك وبذلك تعلم ما في قوله: (إلا أن يقال أن أو التي للإباحة لا تَخْتَصُّ³⁹² بالمسبوقية³⁹³ بالطلب كما نقله صاحب المَعْنِي عن ابن مالك أو يقال أن أو على هذا الوجه ليست للتسوية بل³⁹⁴ هي للجمع المطلق كالواو على مذهب الكوفيين والأخْفَش [ت. 826/221] والجُرْمِي [ت. 840/225].³⁹⁵

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله رب العالمين.

³⁸⁹ قوله: (وكذا لا يصح كونها لمطلق الجمع إلخ) ليس المراد اجتماعهما في الوجود والتحقق حتى يلزم الجمع بين المتنافيين في الوجود بل المراد أنهما يجتمعان في عدم النفع وهو صحيح بلا شبهة مع أن الكلام ليس في جمع المجرد والمقارن بالكسب بل في جميع عدم الإيمان السابق ووجود الإيمان اللاحق المتقارن لكسب الخير.

³⁹⁰ في نسخة ج يصلح.

³⁹¹ في نسخة ج باعتبار أنه راجيها.

³⁹² في نسخة ب يختص.

³⁹³ في نسخة أ للمسبوقية.

³⁹⁴ في نسخة ج - بل.

³⁹⁵ في نسخة أ وب + هذا ما سنح بالبال والله أعلم بحقيقة الحال وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين.

SONUÇ

Bu çalışma, XVIII. yüzyılda Mısır'da yaşamış önemli Osmanlı âlimlerinden biri olan Ebü'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr'in ilmî mirasını ve özellikle tefsir sahasındaki katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Derdîr, yaşadığı dönemde sadece bir müderris ve tarikat şeyhi olarak değil, aynı zamanda Mısır'daki siyasî ve toplumsal gelişmelere doğrudan müdahil olan etkili bir din âlimi olarak da öne çıkmıştır. Fıkıh, kelâm, tasavvuf ve tefsir alanlarında birçok eser kaleme almış; özellikle Ehl-i Sünnet inancını savunmada gösterdiği tutarlılık, onu döneminin saygın ilim adamlarından biri hâline getirmiştir. Çalışma boyunca ele alınan *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eseri ise, onun tefsir düşüncesini yansıtan nadide bir metin olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu eser, Beyzâvî'nin meşhur tefsiri olan *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl'de* geçen müşkil bir ayetin açıklanması amacıyla, Tatarcık-Zâde Abdullah Efendi tarafından yazılan *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* isimli metin üzerine kaleme alınmış bir şerh çalışmasıdır. Derdîr, bu eserinde sadece metni açıklamakla kalmamış, aynı zamanda dönemin itikadî tartışmalarına da müdahil olmuş ve eserinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında süregelen iman-amel ilişkisine dair tartışmalara aklî ve naklî delillerle yer vermiştir. Ayetlerdeki dilsel yapıyı analiz ederken nahiv ve mantık ilimlerini ustalıkla kullanmış; böylece tefsir ilminde sadece rivayetle değil dirayetle de metni yorumlayan bir yöntem benimsemiştir.

Çalışmada, eserin üç farklı yazma nüshası tespit edilerek tahkiki gerçekleştirilmiş, böylece metnin özgün yapısına en yakın şekliyle ilim dünyasına kazandırılması hedeflenmiştir. Ayrıca metnin şerh edildiği esas kaynak olan *Tavzîhu Envâri't-Tenzîl* de tespit edilerek, karşılaştırmalı analiz yapılmıştır. Bu yönüyle çalışma hem metin neşri hem de biyografik ve yöntemsel inceleme açısından tefsir tarihine katkı sunmaktadır. Derdîr'in ilmî birikiminin sadece kendi döneminde değil, günümüzde de başta doğu medreseleri olmak üzere birçok ilim merkezinde okutulmaya devam etmesi, onun düşünce mirasının canlılığını koruduğunu göstermektedir. Talebeleri tarafından kaleme alınan eserlerin hâlen başvuru kaynağı niteliğinde olması, Derdîr'in ilim geleneğini yalnızca kendi şahsında değil, bir ekol hâlinde sürdürdüğünün göstergesidir.

Bu bağlamda, Derdîr'in yalnızca *Şerhu Tavzîhi Envâri't-Tenzîl* adlı eseriyle değil, fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanındaki diğer telifleriyle de akademik çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir. Özellikle klasik tefsir metinleri üzerine yazılmış olan bu tür şerh ve

haşiyelerin tespit edilip tahkik edilerek yayımlanması, hem İslâmî ilimlerin tarihsel gelişimini daha yakından anlamamıza imkân sağlayacak hem de geçmişle bugünü buluşturacak kıymetli bir kaynak birikimi sunacaktır. Bu çerçevede, henüz ilmî neşri yapılmamış ya da hakkında detaylı inceleme bulunmayan eserlerin belirlenmesi ve bu eserlerin çeşitli yazma eser kütüphanelerinde araştırılarak ilim dünyasına kazandırılması önem arz etmektedir. Derdîr gibi şimdiye dek yeterince tanıtılmamış âlimlerin ilmî katkılarının araştırma dünyasına kazandırılması, klasik geleneğin sadece geçmişte kalmış bir birikim olmadığını, hâlen güncelliğini ve rehberliğini koruduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.



KAYNAKÇA

- Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut. *Mu‘cemü’t-Târihu’t-Türâsi’l-İslamî fî Mektebâti’l-‘Âlemi*. 6 Cilt. Kayseri: Daru’l-‘Akabe, 2001.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn. *İzahü’l- Meknun fî Zeyl-i ala Keşfi’z-Zünun*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabi-Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-‘Ârifîn Esmâu’l Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabi-Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.
- Bekiroğlu, Harun. “İstidlâl Biçimlerinin Ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi: Âyeti Örneği وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ”. *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (Ekim 2017).
- Bekiroğlu, Harun. “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî’nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Haziran 2015).
- Beydâvî, Ebu Said Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsirül-Beydâvî Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*. 3 Cilt. Dımaşk: Darü’r-Reşid, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. *MENZİLE BEYNE’l-MENZİLETEYN*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çelebi, İlyas. “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. *MU‘TEZİLE*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çelebi, İlyas. “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. *USÛL-i HAMSE*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Da’ber, Ahmed Alaaddin Abdülhamid. “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. *“Derdîr”*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b Ahmed Dârekutnî. *Sünenü’d-Dârekutnî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 2004.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu’s-Sagîr ala Akrebi’l-Mesalik ila Mezhebi’l-İmam Malik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *Fethü’l-Kadîr fî Ahâdisü’l-Beşîr*, ts.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *Minhâcû’s-Sâdikîn ve Tibyânü’s-Sâlikîn alâ Sırâtî’l-Müstakîm*. Kahire: Dâru’l-İhsan, 2018.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu’l-Harîdeti’l-Behiyye*. Kahire, 2010.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu’l-Harîdeti’l-Behiyye fî ‘İlmi’t-Tevhîd*. Dımaşk: Mektebetü Darü’d-Dekkak, 2004.
- Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Metnü Kâfiye*. İstanbul: Mektebetü’l-Mahmûdiyye, ts.
- El-Baytâr, Abdurrezâk b. Hasan. *Hilyetü’l-Beşer*. Beyrut: Daru’s-Sadı, 2. Basım, 1993.
- El-Ceberti, Abdurrahman. *Târîhu Acâ’ibü’l-Âsâr fî’t-Terâcim ve’l-Aḥbâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.

- El-Hatîb, Tâhir Yûsuf. *El-Mucemü'l-Mufasssal fi'l-İrab*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- El-Kettani, Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir. *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2. Basım, 1982.
- El-Muğnisî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. Dimaşk: Dar'ul-Beyrûtî, 2009.
- El-Muradi, Ebu'l-Fadl Muhammed Halil b. Ali. *Silkü'd-Dürer*. 4 Cilt. Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Dâru İbn Hazm, 3. Basım, ts.
- Frederick, Edward. *İktifâu'l-Kunâ Bimâ Huve Matbû*. Mısır: Matbaatu Darit Telif, 1896.
- Hemedânî, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*. Kahire: Dârü't-Talâî, 2004.
- Hilmi, Mustafa. *Menhecü Ulemai'l-Hadis ve's-Sünne fi Usuli'd-Din*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Dâru Taybe, 1999.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâr-i men Zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İpşirli, Mehmet. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *ABDULLAH EFENDİ, Tatarcık*. 99-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-Müellifîn et-Tûnusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ğarbil-İslâmî, 3. Basım, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1947.
- Neccar, Bilal Hamdan. *Haşiyetü Bilal ala İzahî'l-Mübhem min Meani's-Süllem*. Amman: Daru'n-Nuru'l-Mübin, 2016.
- Nuvayhid, Adil. *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1980.
- Nuvayhid, Adil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Bulğatus-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*. 4 Cilt. Dâru'l-Meârif, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyin ve'l-Lügat*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Sübkî, Tâcuddîn es-. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'ul Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tahtavî, Muhammed İzzet. *Mine'l-Ulemai'r-Ruvvâdi fî Rihabi'l-Ezheri*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1990.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *Şerhu't-Telvîh a'la't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *BEYZÂVÎ*. 100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yurdagür, Metin. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *DEVİR*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramadan. *Tekmiletü Mu'cemu'l-Müellifîn*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Zebîrî, Kaysî, el-Habîb, Kaysî, Bağdâdî, Velîd b. Ahmed, İyâd b. Abdüllatif, Mustafa b. Kahtân, Beşîr b. Cevâd, A'mmâd b. Muhammed. *el-Mevsûatu'l-Müeyyessira fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîri ve'l-İkrâi ve'n-Nahvi ve'l-Lugati*. 3 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003. Basım, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Darü'l-İlm li'l-Melayin, 15. Basım, 2002.
- Hizânetü't-Türâs Fihrisü'l-Mahtûtât*. 125 Cilt. Riyâd: Merkezu'l-melik Faysal, 2017.
- Mevsûatü'l-A'lâm*. 2 Cilt. Mevkiu' Vizâretil-Evkafî'l-İlmiyye, ts.