T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EL-FETHU'L-KUTSÎ Fİ TEFSİRİ ÂYETİ-L KÜRSÎ ADLI EL YAZMASI ESERİN TAHKİKİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Buthaina Ahmad Ali SALEH

DANIŞMAN

PROF. DR. BURHAN BALTACI

KASTAMONU 2020

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EL-FETHU'L-KUTSÎ Fİ TEFSİRİ ÂYETİ-L KÜRSÎ ADLI EL YAZMASI ESERİN TAHKİKİ

Buthaina Ahmad Ali SALEH

Danışman	**Prof. Dr. Burhan BALTACI**
Jüri Üyesi	**Dr. Öğr. Üyesi Moneer Gomaa Ahmed Mohammed**
Jüri Üyesi	**Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN**

KASTAMONU 2020

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

İmza

Buthaina Ahmad Ali SALEH

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

EL-FETHU'L-KUTSÎ Fİ TEFSİRİ ÂYETİ-L KÜRSÎ ADLI EL YAZMASI ESERİN TAHKİKİ

Buthaina Ahmad Ali SALEH
Kastamonu Üniversitesi
Sosyal Bilimleri Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Burhan BALTACI

Âyete'l-Kürsî, âlimlerin ve araştırmacıların ilgi odağı haline gelen ve onun sırlarını açıklamak için kalemlerini yarıştırdıkları bir alan olmuştur. Bugün dünya kütüphanelerine dağılan birçok kitap ve el yazması eserde nasıl çaba ve gayret harcamış oldukları görülmektedir. Bunlar arasında tahkiki tamamlanmış ve hala tahkik ve araştırması devam eden eserler yer almaktadır. İşte bu eserler arasında; Ahmed b. Muhammed b. er-Rûmî el-Hamavi'nin kaleme aldığı *el-Fethu'l-Kutsî fi Tefsiri Âyeti-l Kürsî* adlı bu eser de yer almaktadır. Bu el yazması eseri çalışma ve tahkik etme şerefine nail oldum. Bu çalışmanın bir kısmı araştırmaya ve bir kısmı da metin tahkikine ayrılmıştır. Araştırma bölümü, yazarın biyografisini, eserdeki izlediği yöntem ve metodolojisini, eserin analizini, nüshalarını, kaynaklarını ve bilimsel değer ve kıymetini içermiştir. Mevcud nüsha sayısı da Üç nüshadır. Ana nüsha olarak en net, açık, kâmil ve tam olanını seçtim o da "A" adındadır. Gerekli inceleme ve araştırmaların ardından bazı sonuçlara ulaştım. Bunların en önemlileri şunlardır: Bu eser birden fazla kez yazılmıştır. Daha sonra yazılan nüshalar, önce yazılanlara göre daha kapsamlı ve daha geniştir. Gösterdiğimiz tüm çabalara rağmen eserin yazarı hakkında hala yeterli bilgi bulunmamakta ve tanınmamaktadır. Fakat çalışmalarımız sonunda onun yaşadığı dönemi tespit etmeyi başardık. Buna göre yazar hicri onuncu asırda yaşamıştır. Buna göre onun Anadoluda yaşayan Türk asıllı olma ihtimali yüksektir. Hama ve Halep illerine nispet edilmesine gelince, o bölgelerde yaşamış olma ihtimalinden olabilir. Yazarın üslubu incelendiğinde onun derin ilmi ve çok çeşitli bilimsel alanlara vukufyeti dikkat çekmektedir. Yazar Hanefi ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezheplerine mensup olup taassuptan uzak, mutedil, doğru gördüğü hakikatlerin arkasından giden bir kişiliğe sahiptir. Yazarın eserde kullandığı dil, avam halkın anlayamayacağı, sadece ilim talebelerinin ve uzmanların anlayabileceği bir seviyededir. Fıkıh ve Fıkıh usulünde güçlü ve sağlam bir bilgiye sahip olup dilbilgisi kuramlarına vakıf, Kelam ilminde tecrübeli, doğru anlamlı bir tasavvuf yönü olan yapıya sahiptir. İşte bu bahsi geçenler, esere bilimsel yüksek bir değer yüklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyetü'l-Kürsî, Tahkik, Ahmed b.er-Rûmî, *el-Fethu'l-Kutsî.*

2020, 157 Sayfa

ABSTRACT

MSc. Thesis

INVESTIGATION OF THE HAND WRITING WORK NAMED AL-FETHU'L-KUTSÎ Fİ COMMENTARY YETİ-L KÜRSİ

Buthaina Ahmad Ali SALEH
Kastamonu University
Institute for Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Burhan BALTACI

Abstract: Ayat al-Kursi has been an area of interest for scholars and researchers as well as they have competed with their pens to reveal its secrets. Many books and manuscripts scattered around the world libraries today show how they have exerted effort and sweat. These include works whose verifications have been completed and which are still being investigated and researched. Among these works; the book, *Al-Fathu'l-Kudsi fi Tafsir Ayat-al-Kursi* written by Ahmed b. Mohammed b. er-Rumi al-Hamawi, is also included. I have the honor of studying and investigating this manuscript. A part of this work is devoted to research and some part to textual investigation. The research section included the biography of the author, the method and methodology he followed in the work, the analysis of the work, copies, sources, and its scientific value and significance of the work. The number of available copies is also three. I have chosen the clearest, the most precise and complete one as the main copy, which is in the name of "A". I obtained some conclusions as a result of my necessary investigations and research. The most important of these are: This work has been written more than once. The later copies are more comprehensive and larger than those written before. In spite of all our efforts, there is still not enough information about the author of the work and there is no recognition. However, our studies finally managed to identify the period in which he lived. According to this, the author lived in the tenth century of Hijri. According to this, he is likely to be of Rumi and Turkish descent. As for his defection to the provinces of Hama and Aleppo, he may have been likely to have lived in those regions. When the author's style is examined, his deep knowledge and expertise in a wide range of scientific fields draw attention. The author belongs to the Hanafi and Ahl as-Sunnah sects and has a personality that is far from bigotry, is moderate and follows the truths he sees as true. The language the author uses in the work is at a level that the common people cannot understand, and that only science students, scholars and experts can understand. Having a strong and sound knowledge of fiqh and fiqh method, along with knowledge of grammatical theories, experienced in the science of Kalam, he has a structure that has a correct meaning towards Sufism. These aforementioned things attribute a high scientific value to the work.

Keywords: Tafsir, Ayatu'l-Kursi, Investigation, Study, Ahmad b.ar-Rumi, *Al-Fathu'l-Kutsi*.

2020, 157 Pages

İTHAF

Zikrin, damarlarına, ayetlerin de ruhlarına nüfuz ettiği,

Allah'ı çok zikreden erkek ve kadınlara…

Allah'ın zikriyle ıslanan dillere, onun tazimiyle mamur kalplere ve

Uzuvları onun kulluk ve taatinde fani olan kullara…

Hayatlarını Allah'ın kitabına hizmete adayan,

ahirete irtihal etmiş ve hayatta olan alimlerimize…

Ve çok değerli anne ve babama….

ithaf olunur.

ÖNSÖZ

Hamd, onun nimetlerine, şükür, onun geniş lütuflarına ve büyük ihsanlarına, Salat ve selam da onun peygamberinin (sa) üzerine olsun.

Bu çalışmamızda *El-Fethu'l-Kutsî fi Tefsiri Âyeti-l Kürsî* isimli el yazması eser farklı kütüphanelerin tozlu rafları arasında iken onu ortaya çıkarmak ve ilim dünyasının hizmetine sunmak nasip olmuştur.

Peygamber Efendimizin (sa) "insanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez" hadisine binaen; fazilet sahibi çok değerli hocam ve bu çalışmada danışmanım Prof. Dr. Burhan Baltacı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Kendisine, yüksek lisans derecesini elde edebilmem için danışmanlığımı kabul ettiği ve bu çalışma süresince gerekli nasihat, yönlendirme ve önerileri benden esirgemediği, önüme çıkan engel ve problemleri aşmamda yardımcı olduğu, konuyu seçebilmem için beni yönlendirdiği, farklı şehirlerde bulunan Türkiye kütüphanelerinden el yazması eserin nüshalarını elde etmeme yardımcı olduğu için kendisine sonsuz takdir ve şükranlarımı sunuyorum. Ne kadar yazsam ve konuşsam da bu kelimeler onun hakkında yetersiz kalacaktır. Temenni ve duam odur ki, Allah kendisini en güzel şekilde mükafatlandırsın ve din ve dünya işlerinde kendisini muvaffak eylesin.

Aynı zamanda tez savunmamı kabul edip savunmaya katılan ve çok değerli görüşlerini esirgemeyen hocalarıma da teşekkür ederim.

El-Fethu'l-Kutsî fi Tefsiri Âyeti-l Kürsî isimli el yazması eserin farklı nüshalarını temin ettiğim İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane ve Kayseri İl Halk Kütüphanesi müdürlüklerine ve Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na şükranlarını sunarım.

Son olarak, her zaman beni teşvik eden ve yanımda durup Allah'ın izni ve inayetiyle bu çalışmayı tamamlamamda bana maddi ve manevi destek çıkan değerli eşime de şükranlarımı sunuyorum. Allah ondan razı olsun.

Buthaina Ahmad Ali SALEH
Kastamonu, 2020

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ... **iii**
ABSTRACT ... **iv**
ÖNSÖZ ... **vi**
İÇİNDEKİLER ... **vii**
FOTOĞRAFLAR DİZİNİ ... **ix**
KISALTMALAR DİZİNİ ... **x**
GİRİŞ ... **1**
Araştırmanın Önemi ... 2
Konunun Seçilme Nedeni ... 2
Çalışmanın Amaçları ... 3
Önceki Çalışmalar ... 3
Araştırmanın Zorlukları ... 3
Araştırma Planı ... 4
BİRİNCİ BÖLÜM ... **6**
EL YAZMASI ESERİN İNCELENMESİ ... **6**
1.1. Yazarın Biyografisi Ve Eseri Yazma Metodu ... 6
1.1.1. Yazarın Biyografisi ... 6
1.1.2. Yazarın, Âyetü'l-Kürsî'yi Tefsirdeki Metodu ... 14
1.1.2.1. Me'sur Tefsir ... 17
1.1.2.2. Kur'an'ın Arapça ile Tefsiri ... 21
1.1.2.3. Kur'an'ın Tefsirinde Kıraat İlmini Kullanması ... 27
1.1.2.4. Usul Kaidelerini ve Fakihlerin Görüşünü Kullanması ... 28
1.1.2.5. Anlam Açıklamasında Nazım ve Şiiri Kullanması ... 31
1.1.2.6. Kelam İlmini Kullanması ... 33
1.1.2.7. Eleştirileri ve Tercihleri ... 35
1.1.2.8. Yazarın İşârî/Tasavvufî Yönü ... 39
1.2. Eserin Yazara Nispeti, Kaynakları ve Bilimsel Değeri ... 41
1.2.1. Yazama Eserin Adının İncelenmesi, Eserin Yazara Nispeti ve Telif Tarihi ... 41
1.2.2. Eserin Konuları ve Bölümleri ... 42
1.2.2.1. El Yazması Eserin Konusu ... 42
1.2.2.2. Yazarın, Eseri Konulara Ayırma Metodu ... 42
1.2.3. Yazarın Eserde Kullandığı Kaynaklar ... 43
1.2.3.1. Tefsir Alanındaki Kaynaklar ... 43
1.2.3.2. Kıraat Alanındaki Kaynaklar ... 44
1.2.3.3. Dil Alanındaki Kaynaklar ... 44
1.2.3.4. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Kaynakları ... 45
1.2.3.5. Tevhit ve Kelam Ilmi Kaynakları ... 45
1.2.3.6. Diğer Kaynaklar ... 45
1.2.3.7. Yazarın Bu Kaynaklardan Aktarma Niteliği ... 46
1.2.4. Eserin Bilimsel Değeri ... 47
1.3. El Yazması Eserin Nüshaları ve Tahkik Metodu ... 49

1.3.1. El Yazması Eserin Nüsha Sayısı, Nitelikleri ve Aralarında Karşılaştırma 50
1.3.1.1. El Yazması Eserin Nüsha Sayısı ve Nitelikleri 50
1.3.1.2. El Yazması Eserin Nüshaları Arasında Karşılaştırma 52
1.3.2. El Yazması Eserden Çekilmiş Bazı Sayfaların Fotoğrafları 54
1.3.3. İnceleme Metodolojisi 58
1.3.3.1. Metin İncelemesi ve Nüshalar Arasındaki İhtilaflar 58
1.3.3.2. Metin Üzerine Yorumlar 59
İKİNCİ BÖLÜM 61
TAHKİK EDİLEN METİN 61
SONUÇ 140
El Yazması Eser ve Yazarı Hakkındaki Sonuçlar 140
Yazarın Metodolojisi ve Eserin Bilimsel Değeri ile İlgili Sonuçlar 141
Âyete'l-Kürsî'nin Tefsiri ile İlgili Sonuçlar 141
KAYNAKLAR 143
ÖZGEÇMİŞ 157

FOTOĞRAFLAR DİZİNİ

Sayfa

Fotoğraf 4.1. İncelemede esas alınan “A” nüshası birinci varak 55
Fotoğraf 4.2. İncelemede esas alınan “A” nüshası son varak 55
Fotoğraf 4.3. İncelemede esas alınan “B” nüshası birinci varak..... 56
Fotoğraf 4.4. İncelemede esas alınan “B” nüshası son varak 56
Fotoğraf 4.5. İncelemede esas alınan “C” nüshası birinci varak..... 57
Fotoğraf 4.6. İncelemede esas alınan “C” nüshası son varak 57

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	**:** İbn
H.	**:** Hicrî
M.	**:**Miladİ
s.	**:** Sayfa
thk.	**:** Tahkik
trc.	**:** Tercüme
tsh.	**:** Tashih
vr.	**:**El yazması eserde varak
yy.	**:**Yayın yeri/ yayınevi

GİRİŞ

Âlemlerin rabbi Allah'a hamdolsun. Salat ve selam, gelmiş ve gelecek bütün insanlığın en hayırlısı, hidayet üzere olanların imamı ve peygamberlerin sonuncusu, es-sadık ve'l-emin olan efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun aline ve ashâbına olsun.

Hiç şüphe yok ki Kur'an-ı Kerim; Müslüman bir ferdi, ailesini ve sosyal toplumu hatta tüm bir beşeriyeti ayakta tutmak için rabbani bir yöntemdir. Nasıl olmasın ki? O, Allah'ın kelamı ve yeryüzündeki şeriatıdır. Fert onunla yaşar ve onunla mutlu olur ve onu terk ettiğinde savrulur, kaybolur ve yolunu kaybeder. O, hayatın zulmetlerinde hidayet ve yol gösterici bir kitaptır, o, insanlığı neredeyse yok edecek dalgalar arasında ilerleyen kurtuluş gemisidir, insanlığın ondan başka kurtarıcısı yoktur. Müslüman onunla yolunu bulur, onunla sıratı müstakime erişir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Kuşkusuz bu Kur'an en doğru olana iletir"[1] Gene başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: "Allah, rızâsını arayanları o kitapla kurtuluş yollarına erdirir."[2] Yeryüzü onun nuruyla aydınlanmıştır, Allah onunla bütün bir evrene meydan okumuş ve onun bir ayetinin benzerini getirmelerini istemiştir. O lafzında ve manasında i'cazlıdır. "Benzeri söylenemez." İnsanlık, hükümleriyle hidayet kaynağı olan öğretilerine uyduğu ve ona sarıldığı sürece eman ve emniyettedir. Eğer Müslümanlar aralarında onun hükümlerini hâkim kılsalardı, ona uysalardı, onu hayatlarında yol ve yöntem olarak alsalardı, bugün milletler arasındaşu anda olduklarım gibi zayıf ve güçsüz olmazlardı. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "De ki: O, inananlar için bir rehber ve şifadır; inanmayanlara gelince onların kulaklarında bir ağırlık/sağırlık vardır, Kur'an onlara kapalıdır."[3] En hayırlı dönemin, Peygamber Efendimiz'in (sa), ashabının ve ondan sonra gelenlerin yaşadığı dönem olduğunu görmekteyiz. O altın çağlar ki İslam ümmeti izzet ve ihtişamının zirvesine ulaşmıştır. Kur'an'a uyup onu yol gösterici ve hidayet kaynağı olarak alanlar için gerçekten pratik bir delil ve çok değerli bir tecrübedir. Zira o çöl insanlarını alıp milletlere rehber olacak, gelişmiş medeniyetlerle yarışabilecek ve medeniyetlerin ilham

1 İsrâ 17/9.
2 Mâide 5/16.
3 Fussılet 41/44.

kaynağı olabilecek bir konuma yükseltmiştir. Kur'an medeniyeti bizlere farklı alanlarda zengin ve eşsiz bir miras bırakmıştır. Kur'an ilimleri, Müslümanların saygı gösterip yücelttiği en şerefli kitap Kur'an-ı Kerimle bağlantısı nedeniyle hiç şüphesiz bilim alanlarının en hayırlısıdır. Bu durum, âlimlerin, bilim insanlarının ve tefsir âlimlerinin, tefsir ilmi başta olmak üzere bu bilim dallarına ilgi ve alakalarının sırrını ortaya koymaktadır.Ben de Âyete'l-Kürsî[4] ile ilgili bir el yazmasını tahkik etme şerefine nail oldum. Âyete'l-Kürsîki âlimlerin ve müfessirlerin zihinlerinde şimşekler çaktırmış ve günümüze kadar da hala onun hakikatleri keşfedilmeye devam etmiştir. Allah'ın mu'cize bir kelamı olması nedeniyle bu büyük ve yüce ayetin sırları ve güzellikleri hakkında bu ayet, araştırmacılara ilham vermeye devam edecektir. Zira bu ayet, hadislerin ifadesiyle Kur'an'ın en yüce ayetidir. Bu ayeti bu özel konuma yükselten onun, Allah'ın isim, sıfat ve zatından bahseden bir ayet olmasından kaynaklanmaktadır. Çalışmama konu olan el yazması eser,Ahmed b. Muhammed b. er-Rûmî tarafından yazılan *el-Fethu-l Kudsî fi Tefsiri Âyeti-l-Kürsî* adlı eserdir.

Araştırmanın Önemi

Konunun önemi, avam ve havas bütün Müslümanların istifade edebileceği el yazması bir eseri gün yüzüne çıkarmasından ileri gelmektedir. Bu eser, Kur'an-ı Kerim ile ilgili en önemli bilim dallarından birisi olan tefsir ilmi ile alakalıdır. Aynı zamanda bu eser Kur'an-ı Kerim'deki en büyük ayet olan Âyete'l-Kürsî'nin tefsiridir.

Konunun Seçilme Nedeni

Konunun seçilme nedeni, yukarıda açıklandığı üzere eserin öneminden kaynaklanmakla beraber el yazması bir eseri tahkik etmek istememdir. Bu el yazması eseri tercih etme nedenlerim şunlardır:

1-Diğer değerli el yazmaları gibi gün yüzüne çıkarılarak okuyucu ve araştırmacıların hizmetine sunulması gereken önemli bir eserdir. Öyle ki bu el yazması eserlerin birçoğu kameti büyük çok değerli âlimlere ait eserlerdir. Bu nedenle en geniş dairede

4 Bakara 2/255.ayetin bu isimle adlandırılması hakkında bkz. Baltacı, B., "Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği," Çukurova Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, sy. 1, ss. 21-53, Adana 2011, s. 26 vd.

çaba ve gayretler birleştirilerek okuyucu ve ilim talebelerinin hizmetine sunulmak üzere bu gizli hazinelerin tenkih ve tahkik edilmesi gerekmektedir.

2-Aynı zamanda dikkatimi çeken başka bir konu da bu el yazması eserin, ihmal edilmiş olması ve gösterilmesi gereken ilginin ona gösterilmemiş olmasıdır. Benden önce eserin tahkik edilmemiş olması da beni bu konuyu seçmeye iten nedenlerden birisi olmuştur.

Çalışmanın Amaçları

Bu araştırma ile gerçekleştirmek istediğim amaçlar şunlardır:

1. Yazarı ve yaşadığı dönemi tanıtmak.
2. El yazması eserin adını, konusunu, bölümlerini, kaynaklarını ve ulaşılabilen nüshalarını tanıtmak.
3. Yazarın eserdeki metodunu tanıtmak.
4. Tahkik edilen metni en güzel şekilde ortaya çıkarmak.

Önceki Çalışmalar

Konunun önemine binaen ve Allah'ın kitabı ve ondaki en büyük âyet olan Âyete'l-Kürsî ile alakalı olması nedeniyle, ilim insanları, âlimler ve araştırmacılar bu konu ile alakalı el yazması eserleri tahkik etmeye özen göstermişlerdir.[5] Fakat bu eseri tahkik eden herhangi birine ulaşamadım.

Araştırmanın Zorlukları

Bu el yazması eserin incelenmesi esnasında bir dizi engel ve problemlerle karşılaştım. Öyle ümit ediyorum ki Allah'ın izni ve inayeti ile bunlardan bazılarını veya çoğunu aşmayı başardım. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

5 Ayet tefsirlerine örnek olarak Kastamonu ayet tefsiri yazmaları hakkında bkz.Baltacı, B., Müstakil Ayet Tefsirleri -Kastamonu Yazmaları-, (II.Baskı) ss. 256, Bursa 2013.

1. Eserin yazarının tanınmaması. Yazarın kim olduğunu öğrenme adına çok çaba sarfettim. Her seferinde doğru zannettiğimiz şeyin yanlış olduğunu gördük. İşte bu konu, el yazması eserin tahkiki esnasında karşıma çıkan büyük engellerden birisi oldu. Sonuç olarak, yazarın yetiştiği ortam ve yaşadığı dönemle alakalı beliren bazı noktaları ortaya koymakla yetindik. Gelecekte bu değerli el yazması eseri kaleme alan kişiyi araştırmak isteyenlere yol göstermesi adına onun bazı özelliklerinden bahsettim.
2. Nüshadaki bazı satırların olmayışı, bazen bunlara "B" nüshasında ulaşabildim
3. Anlaşılmayan ve bilinmeyen bazı kelimelerin mevcudiyeti.
4. Bazı hadisleri anlamıyla zikretmiş olması ve bu hadislerin orijinal metinlerine ulaşmadaki yaşanan zorluk.
5. Yazarın kullandığı bilimsel dil nedeniyle bazı ifadelerin anlaşılmasındaki zorluk. Öyle ki eseri okuyan biri, bu eserin uzman bir ekibe ve gruba hitaben yazılmış olabileceği hissene kapılıyor.

Araştırma Planı

Çalışma, bir önsöz, iki bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Önsöz: Bu bölüm, araştırmanın tanımını, önemini, seçim nedenini, amaçlarını, önceki çalışmaları, araştırmanın sınırlılıklarını ve bölümlerini içerir.

Birinci bölüm: Çalışma bölümü olup üç başlık altında incelenmiştir.

1. Yazarın biyografisi ve eseri yazma metodu. Bu kısım iki başlık altında incelenmiştir.
   a) Yazarın biyografisi.
   b) Yazarın, Âyete'l-Kürsî'yi tefsirdeki yöntemi.
2. El yazması eserin adının tahkiki, eserin yazara nispeti, eserin konusu, kaynakları, bilimsel değeri. Bu kısım dört başlık altında ele alınmıştır.
   a) El yazması eserin adının tahkiki, eserin yazara nispeti ve yazıldığı dönem.
   b) Eserin konusu, bölümleri ve telif nedeni.
   c) Yazarın tefsirdeki kaynakları
   d) El yazması eserin bilimsel değeri.

3. El yazması eserin nüshaları ve tahkik metodu. Bu kısım, üç başlık altında incelenmiştir.

a) El yazması eserin nüsha sayısı, bunların nitelikleri ve kendi aralarında karşılaştırılması.

b) El yazmasından çekilmiş fotoğraf örnekleri.

İkinci bölüm: Tahkik edilen metinler.

Sonuç

BİRİNCİ BÖLÜM
EL YAZMASI ESERİN İNCELENMESİ

Bu kısım üç başlıkaltında incelenmiştir.

1.1.Yazarın biyografisi ve eseri yazma metodu.
1.2.El yazması eserin adı, eserin yazara nispeti, bilimsel değeri.
1.3.El yazması eserin nüshaları ve tahkik metodu.

1.1. Yazarın Biyografisi Ve Eseri Yazma Metodu

Yazarın biyografisi ve eseri yazma metodu.Bu kısım iki başlık altında incelenmiştir.

1.1.1.Yazarın biyografisi.
1.1.2.Yazarın, Âyete'l-Kürsî'yi tefsir etme yöntemi.

1.1.1. Yazarın Biyografisi

Her üç nüshada bulunduğu şekliyle eserin yazarı "Ahmed b. Muhammed b. er-Rûmî el-Hamavî el-Hanefî"dir.Yazar hakkında tarih, biyografi ve tabakat kitaplarında araştırma yapıldığında veya üzerinde çalışılması karar kılınan "A" nüshası incelendiğinde bu kişinin "Ahmed b. Muhammed b.er-Rûmî el-Hamavî el-Halebî el-Hanefî" olduğu görülmektedir. Yazarın biyografisini veya doğum veya vefat tarihini inceleyen biri onu tanınmayan meçhuller yani adı bilinen fakat hakkında gerekli bilgi olmayanlar arasında sınıflandırmaktan kendini alamayacaktır. Bu durumu *el-Fihris eş-Şamil li't-Türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-Mahtût* adlı kitap bu şekilde kanıtlamıştır.[6] Fakat bütün bunlara rağmen aşağıdaki hususların tespiti mümkündür:

1- Yazarın kendi el yazısıyla kaleme aldığı ve hicri 950 yılını gösteren el yazması eserin en eski nüshasına göre yazar, hicri onuncu asır âlimlerinden birisidir. Biz bu nüshayı çalışmamızda "C" nüshası olarak adlandırdık.Yazar bu kitabın sonunda şöyle demiştir: "Bu mübarek kitabın karalanması (yazımı) Allah'ın

6 *el-Fihris eş-Şâmil li't-Türas el-Arabi el-İslâmî el-Mahtut*, Ulûmu'l-Kur'ân Mahtutat et-Tefsir ve Ulûmihi, II,852no. 197.

izniyle dokuz yüz elli yılı Rabiul evvel ayının ikinci gecesi kitabın müellifi fakir Ahmed b. Muhammed b. er-Rumi tarafından tamamlanmıştır." [23b]

2- El yazması eserin, yazarına işaret ettiği diğer bir nokta da yazarın tefsir ve tefsir kuramlarına vukufiyetinin yanında onun dil, fıkıh, usul, kelam alanındaki derin ve geniş ilmi ve bilgisidir.

3- Yazarın kendini nispet ettiği Hanefi mezhebi de kitabın önsözünde kendini ispat etmektedir. Bizzat el yazması eserin kendisinde buna yönelik bazı işaretler de bulunmaktadır. Buna örnek olarak onun şu ifadeleri verilebilir: "fıkıh âlimlerimizi Allah rahmet eylesin, bu konuda şöyle demişlerdir: Kadın herhangi bir şahit olmaksızın evlenirse ve şöyle derse:Allah, Allah'ın Elçisi ve melekleri bilirler; diyen küfretmiştir." [44a] Bu ibare Hanefi fetvalarından nakildir.[7] Aynı zamanda Şafii mezhebine karşılık kendi mezhebini zikretmiştir.[8]

4- Yazar,itikadi olarak ise Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebindendir. Bu durum, onlara yaptığı şu duadan anlaşılmaktadır: "Allah Teâlâ'nın rü'yeti (görülmesi) Ehl-i sünnetin dediği gibi (Allah Teâlâ onların ömrünü uzun etsin) imkân dâhilinde olup; hatta cennette gerçek olacak hadiseler arısındadır [9b]. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi imam olarak tanımlamıştır.[9] Yazar kendisini, Mutezile ve Kerrâmiyye mezheplerine karşılık itikadibir mezhebe nispet eder ve şöyle der: "Allame Zemahşerî, Allah Teâlâ'nın "illâ bimâ şâe" ayetini; "bilme (*alime*)"ifadesi ile tefsir etmiştir. Bu tefsir ve açıklama Mutezile mezhebinin ve filozofların yaklaşımına uygundur, zira onlara göre irade ilimden ibarettir. Onlara göre Allah zat olarak vardır. Seçim ve irade ile fail değildir. Âlimlerimiz bunu kabul etmemişlerdir" [45 ab]. Başka bir yerde de şöyle der: "Fıkıh âlimlerimiz bu konu ile alakalı olarak şöyle derler: Allah'ın ilmi ile yemin etmek, yemin sayılmaz, çünkü ilim malum (bilinen şey) anlamında olabilir, malum anlamında olabilir derken "*minilmihi*" ifadesindeki "*min*" (den) sözcüğü parça, kısım, bölüm anlamında, yani ondan ayrılmayan, parçalanmayan, onu çevrelemeyen, sıfatı olan ilmidir. "*Meşiet ve irade*" sözcükleri ise;Mutezile ve Kerrâmiyye mezheplerinin görüşünün tersine, bize göre bunlar aynı anlamda, aralarında fark olmayan eş anlamlı sözcüklerdendir [45a].

---

7 el-Belhî, *el-Fetevâ el-Hindiyye*, II, 266.
8 vr. 18b.
9 vr. 28a.

5- Hicri 950 yılı Rabiu'levvel ayının ikinci gecesi tarihli en eski nüsha; miladi 1543 yılı Haziran ayına denk gelmektedir.[10] Sadrazamın emri ile yazılmıştır. Yazar şöyle demiştir: "Bunu yüksek ve yüce makamın emriyle kaleme aldım. Bu ifadeyle, çok bilgili, çok cömert, ilim ve marifet hazinesi, inceliği ve letafeti ve güzel ahlakı kendinde toplayan, cömert, makul ve menkulü kendinde toplaya, füru ve usulün binasını imar eden, Allah'ın onu dünyada gölgelendirdiği, Adem'in(as) çocuklarının hulasası, yüksek şeref, köklü izzet sahibi, efendilik, bitmek tükenmek bilmeyen ve sürekli artan bir mutluğun sahibi, soylu bir ailenin torunu, öncekilerin ve sonrakilerin iftiharı, şan, şeref ve övgüsü insanların fevkine çıkan ve yükseklere ulaşan sadrazamı kastetmekteyim. [2b]

Sadrazamdan kastedilen, en yüksek mertebeye sahip bakan[11], mertebe olarak padişahtan sonra gelen yetkili kişidir.[12] Osmanlı devletinde padişahın vekili ve onun mührünü taşıyan kişidir.[13] Sadrazam bugünkü anlamıyla başbakan konumunda olan kişidir. Ayrıca kendisine "*veziri âzam*", "*sadr-ı âli*", "*sâhibüd-devlet*" lakapları da verilmekle birlikte sadrazam adı bunlar arasında en çok ve en yaygın kullanılandır.[14] O dönemde sadrazam olan kişi, 1541-1544 m yılları arasında bu makama tayin olunan "Hadim-ü Süleyman Paşadır (v. 1547 m)"[15].

6- Hicri 963 (1556 m) yılında yazımı tamamlanan ikinci nüshada, bu nüshanın Müstensihi şöyle demektedir: "Hicri dokuz yüz altmış üç senesinin Rabiu'l-ahir ayının ortalarında yazılmıştır." "Muhammed Çelebi Tezkereci"nin emri ile yazılmıştır. Yazar bunu şu ifadeleri ile açıklamaktadır: "Bunu, faziletlilerin gururu, soyluların ziyneti, iyi ahlakı kendinde toplayan, cömert, ilimlerin ve hakikatin hazinesi, manaları ve incelikleri kendinde toplayan, mülk ve melekütün olağan üstü faziletlerini kendinde birleştiren, eşsiz hikmetli, ilimlerin tamamlayıcısı, halkın önde gelenlerinin sığınağı, ulların ve erdemlilerin sığınağı olan şahsın emri üzerine yazdım. Bu ifadelerle Muhammed Çelebi Tezkereci'yi kastediyorum. Allah onun makamını yükseltsin. Âmin ya Rabbe'l-âlemin". [2b]

10 Şâkir, *et-Târih el-İslâmî "el-Ahd el-İslâmî"*, VIII, 570.
11 Ömer, *Mu'cem el-Luga el-Arabiyye el-Muasıra*, II, 1278.
12 Dûzî, *Tekmiletü el-Ma' âcim el-Arabiyye*, VI, 427.
13 ez-Zeydî, *Mevsü'âtü et-Târih el-İslâmi, el-asr el-Osmanî*, s. 108-109.
14 Sâbân, *Mu'cemü el-Mevsu'i li'l-mustalahat el-Osmaniyye et-Târihiyye*, s. 143-144.
15 Bağı, *ed-Devle el-Osmaniyye fî et-Târih el-İslâmî el-Hadis*, s. 267.

Tezkereci sözcüğü, Osmanlı devletinde kullanılan bir kavram olup, padişahın divanında yazıcı olarak çalışanlara verilen bir isimdir. Görevi; kararnameleri yazmak, şikâyet dilekçelerini okumak ve fermanların müsveddelerini kaleme almaktır.[16] Tezkireci sözcüğü *el-Mu'cem el-Mevsua' li'l-Mustalahat el-Osmâniyye et-Tarihiyye* kitabında şu şekilde açıklanmıştır: "Tezkereci: Sadrazam veya diğer bakanların özel kalem dairesi başkanı veya divanı hümayunda yazı işlerinden sorumlu kişidir."[17] Aynı zamanda kazasker dairesinde çalışan ve kadıların maaşlarını dağıtan memura da bu ismin verildiği ifade edilmiştir.[18] Bu kavram Memlüklü devleti döneminde de Osmanlı devletindeki anlamına yakın bir anlamda kullanılmıştır. O, sultanın (padişahın) bölgelerdeki yardımcılarına gönderdiği mektupları kaleme alan kişidir. Bu mektuplar, gönderildikleri görevin ayrıntılarının yer aldığı, ilgili makam nezdinde güven mektubu ve delil konumunda olan mektuplardır.[19]

El yazması eserde zikredilen ifadeden kastedilen, Osmanlı Devleti'ndeki kullanım şeklidir. Çelebi sözcüğü için şöyle denir: Çelebi sözcüğü Türkçede; şehzade, edebiyatçı (yazar), fıkıh âlimi (hukukçu), başkâtip anlamlarında kullanılmıştır.[20] O dönemde kadılarla alakalı işlemlerin padişahtan sadrazama aktarılmasının ardından tezkireci memuru, sadrazamla irtibatlı bir konum almıştır. Bu vazifeyi yürüten kişi mazalim mahkemelerine katılır ve bu mahkemelerde vazifeden alma kararlarını yazar ve okur, bunun yanında vezirin farklı devlet dairelerine gönderdiği emirleri hazırlar. Bu makam devlet içerisinde yüksek bir konuma sahipti.[21] Fakat ben burada Muhammed Çelebi Tezkireci'nin kimliği üzerinde durmadım.

7- El yazması eserde "tezkireci" sözcüğü gibi Türkçe bir kelime ile aşağıda verildiği gibi bazı Farsça kelimeler de yer almıştır: "Fıkıh âlimlerimiz bu konuda şöyle demişlerdir: Kadın herhangi bir şahit olmaksızın evlenirse ve şöyle dedi: (خداي را ورسول خداي را وفرشتكان را كواه كردم)"bunların anlamlarını açıklamadan Allah Resulü ve melekler gaybı bilir inancında olduğu ve gerçekte işin aslı öyle olmadığı için

16 İnâlcık, *Târihü ed-Devle el-Osmâniyye mine-n nüşü-i ile-l inhidar*, s. 163.
17 Sâbân, *Mu'cemü'l-Mevsua' li'l-Mustalahat el-Osmâniyye et-Târihiyye*, s. 73.
18 El-Hatip, *Mu'cemü-l Mustalahat ve-l Elfaz et-Târihiyye s*. 103.
19 Dehman, *Mu'cem el-Elfaz et-Târihiyye fi-l Asr el-Memlûki*, s. 43.
20 Bereket, *el-Elkab ve el-Vazâif el-Osmâniyye*, s. 205.
21 Bowen, Harold, *el-Müctema' el-İslâmi ve el-Garb*, I, 193-194.

"küfre düşer" ifadesiyle hüküm vermiştir. [44a] Aynı zamanda şu ifadeler de bulunmaktadır: Bazıları şöyle demişlerdir: "Ruh ondan çıkmaz fakat ondan zihin çıkar." Bu sözcük Farsçada "ravan" olarak adlandırılır. [30a] Bu durum, eseri kaleme alan kişinin Arapçaya ek olarak Farsça ve Türkçeyi de bildiğini göstermektedir.

8- Eserin başka bir yazması daha bulunmaktadır ki bu da el-Münferice şerhi olarak geçen "C" nüshasında kendini göstermektedir. Eserde, ruhtan bahsedildiği bir yerde şöyle geçmektedir. "...Ondan,münferice şerhinde fazlasıyla bahsettik, bu nedenle ayrıntı isteyenler oraya bakabilir" [13b] el-Münfericetü, biri "eş-Şiddetü evdet bi'l- müheci – ya rabbi fe accil bil fereci" (Sıkıntılar sevinçleri alıp götürdü- ya rabbi ferec ve kurtuluşu hızlandır) diye başlayan İmam Gazali'ye (ö 505 h) diğeri"işteddiezmetütenferici" (ey sıkıntı, çile, kederartır şiddetini ki çekip gidesin) diye başlayan Ebu'l-Fazl Yusuf b. Muhammed et-Tevzeri et-Telmiseni'ye(İbnü Nahvi) (ö 513 h) ait iki kasidedir.[22] Mevcut şerhler genelde İbnü Nahvi'ye ait münferice kasidesine yoğunlaşmıştır.

Ölüm tarihi belli olmayan Ahmed Muhammed Kutupzade'nin kaleme aldığı Münferice kasidesinin şerhini içeren *ed-Dürre el-Yetime Şerhu'l-Kasideti'l-Münferice* adlı el yazması eseri Mekke-i Mükerreme'de bulunan Ümmü'l-Kura Üniversitesindeki Melik Abdullah kütüphanesinden getirttik.[23] Bu eseri incelediğimizde,*Münferice*'yi şerheden Kutubzade'nin itimat ettiği kaynaklar konumuzun sadedi olan yazarımızın döneminin dışına çıkmamıştır. Yazarımıza en yakın kaynaklar, Beyzavi tefsiri üzerine yazılan Şeyhzade (ö 951 h)şerhidir.[24] Kendisi, Hanefi fıkıhçısı, müfessir bir kişidir. İstanbul'da müderris olarak vazife yapmaktadır.[25] Aynı zamanda hicri 909-973 yılları arasında yaşayan İbn-i Hacer el-Heysemi el-Maliki'den de aktarımları vardır.[26] Aynı zamanda bahsi geçen kaynaklardan yazarımız da yararlanmış ve Cürcani, Beyzavi ve onların haşiyelerinden alıntılar yapmıştır.[27] Bunun yanında anlam açıklamalarında usul kurallarını kullandığı[28] ve *Münferice*'yi şerh eden kişinin Farsça bildiği

22 Diyâb, *Dirâsetün ve tegdim el-Münfericeten*, s. 5-6.
23 *Hızânetü-t Türas, Fehres el-Mahtutat*, Haz.Merkez el-Melik Faysal, LXI, 878, "62108".
24 vr. 11 a.
25 Ez-Ziriklî, *el-A'lam*, VII, 99.
26 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.4 b.
27 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.3 b.
28 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.14 b.

görülmektedir, zira Hâfız-ıŞîrâzî'ye ait *Lisanü'l-Gayb el-Farisi* adlı eserden Farsça bir beyit aktarmıştır.[29] Bütün bu bahsi geçenler yazarımızın eserinde yer alanlarla uyumludur. Bunun yanında, bazı ifadelerin benzerlik göstermesi de bizi bu şekilde düşünmeye yönlendirmektedir. *Münferice*'yi şerhinin önsözünde şöyle demektedir: (وتحقيقات عجائب سبكتها الأفكار الأبكار)[30] "Geçekleşen harika şeyleri el değmemiş fikirler üretir" yazarımızda (وعرائس أبكار لم تصل إليها أيدي الأفكار)"Bekâr gelinlere fikir elleri onlara ulaşmamıştır" demiştir. Aynı zamanda İbnu'l-Verdi'nin[31] (ö. 749 h.)[32] şiirini delil olarak kullanmıştır ki bu şahıs Halep'te yetişmiş Münbiç kazasının kadılığını yapmıştır. Bu iki el yazması arasındaki tevafuklardan, *Münferice*'yi şerh eden kişinin Âyetü'l-Kürsî'yi şerh eden aynı kişi olduğuna kanıt gösterilebilir, ancak *Münferice* şerhinin üzerinde yazıldığı tarih olarak hicri on dördüncü asır ve yer olarak da Kerkük şehri bulunmaktadır. Bu tarihin, eserin yazıldığı tarih mi yoksa nesih tarih mi olduğunu bilmiyoruz. Bu durum, yazarın önsözünde *Münferice* şarihi Zekeriyya el-Ensari (ö. 823 h.) ve İbn-i Hacer el-Heysemi'ye kaynak göstermesine rağmen (ki bunların her ikisi de Şafii mezhebine mensupturlar) bizi herhangi bir hüküm vermekten alıkoymuştur.

9- Dikkat çeken bir konu da yazar adını yazarken "İbnür-Rûmî el-Hamevî el-Halebî" diyerek, kendini Anadolu'ya ve Halep'e nispet etmesidir. Eserin önsözü incelendiğinde, önsözde geçen "sadrazam" "çelebi Tezkireci" gibi ifadelerden, yazarın Osmanlı Devleti ile irtibatının olduğunu söyleyebiliriz. Budahicri onuncu asırda Osmanlı Devleti ile Şam beldeleri arasındaki ilişkiyi göstermektedir ki bu dönem eserin yazarının yaşadığı dönemdir. Burada belirtmek gerekir ki; Şam bölgesi,Yavuz Sultan Selim komutanlığındaki Osmanlı ordusunun, (922 h) tarihine Mercidabık'ta Memlûklüleri yeninceye kadar Memlûk Devleti yönetimi altında kalmıştır.Bu tarih eserin ilk nüshası kaleme alınmadan öncesine aittir. Bu savaştan sonra Osmanlılar Halep, Hama, Humus ve Dımeşk gibi Şam bölgelerini kontrolleri altına almıştır. Ayrıca Mısır seferi esnasında Filistin'i de topraklarına

29 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.14 a.
30 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.1
31 Kutubzâde, *el-Münferice*, vr.9 b.
32 İbn Hacer el-Askalâni, *ed-Dürer el-Kêmine fi Ayâni el-mie es-Sâmine*, IV, 229.

katmıştır. Şam bölgesi, hicri on birinci yüzyılın başlarına kadar Osmanlı Devleti'nin idaresi altında kalmıştır.[33]

Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin başına birçok padişah geçmiştir. II. Bayezid (886-918 h), Yavuz Sultan Selim (918-926 h), Kanuni Sultan Süleyman (926-974 h), *Sultan* II. Selim (974-982 h), III. Murat (982-1003 h)[34] Osmanlı Devleti bu bölgeye Anadolu asıllı bazı kadı ve valiler göndermiş buna mukabil oradan da gerek ziyaret ve gerekse yerleşmek üzere hilafet merkezine bazı Araplar gelmiştir.

10-el-Bûnî'ye ait "…Onun büyük adını okumaya devam eden kişi de bir heybet oluşur ve onu görenler ondan çekinirler" ifadesini aktarması "özellikle yöneticiler" [49 ab] ifadesini zikretmesi onun idarecilerle ilişkisini göstermektedir.

İşte yazarımız hakkında ulaşabildiğimiz bazı işaretler bunlardır. Yazarı tanıyabilmek ve onun hakkında ki bilinmeyenleri ortaya koyabilmek adına çok çaba sarfettik. Şüpheleri ortadan kaldırabilmek adına da özellikleri yazarımıza benzeyen diğer bazı yazarları da araştırdık. İşte bunlardan birisi; İbn Arabşâh diye bilinen ve el-Acemi olarak tanınan; Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşki er-Rumi'dir. Bu yazarı araştırma nedenimiz, yazarımızın eserinde kendilerinden nakiller yaptığı herkes mütekaddimin (önceki dönem) ilim insanlarıdır. Onlardan en yakını İbn Arabşâh'ın yaşadığı 9.yy ilim adamları arasındadır. Ancak el yazması eserin üçüncü nüshasının "C" elimize geçmesinin ardından ki bu nüshayı müellif kendisi kaleme almıştır, yazarımızın hicri 9.yy'da değil hicri 10.yy'da yaşadığı kesinlik kazanmıştır.

Yazarımızla benzerlik gösteren diğer bir yazar da *İrşadü-l Aklı's-Selim ile Mezayâ el-Kur'ani'l-Kerim* kitabının yazarı, Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suud el-Ammad er-Rumi'dir (ö. 982 h.). Bu ismin dikkatimizi çekme nedeni ise; araştırma sonunda adının Muhammed değil Ahmed olduğunun ortaya çıkması[35] ve onun da Âyetü-l Kürsî hakkında bir tefsirinin bulunmasıdır.[36] Farklı üç nüshayı da

33 Tagûş, *et-Târih el-İslâmî el-Veciz*, s. 338, 362, 371-372.
34 Bağı, *ed-Devle el-Osmâniyye fi et-Târih el-İslâmî el-Hadis*, s. 263.
35 El-Bağdâdi, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmaü'l-Müellifin ve Eserü'l-Musannifin*, II, 253.
36 *El-Fehres eş-Şâmilli't-Türas el-Arabi el-İslâmi el-Mahtut*, Ulumu'l-Kur'an Mahtutatı't-Tefsir ve Ulûmihi, I, 632. No. 122.

incelediğimizde, onun kitabının Âyetü'l-Kürsî hakkında bağımsız ve müstakil bir eser olmadığı, *İrşadü'l-Akli's-Selim* adlı tefsir kitabından bir kısım olduğu ortaya çıktı.

Özellikleri yazarımızla benzerlik gösteren üçüncü bir isim de *Tekmiletü Şerhi'l-Hidaye* adlı kitabın yazarı, Kadızade (ö 988 h) diye tanınan; Ahmed b. Mahmud'dur. Benzerlik gösteren özellikler şunlardır.

1- Bazı kaynakların onun adını Ahmed b. Muhammed olarak kanıtlaması.[37]
2- Eserlerinde kendini gösteren dil, fıkıh, fıkıh usulü, Kelam alanlarındaki derin ilmi.
3- Kaleme aldığı eserleri arasında; Cürcani'nin, Sekkaki'ye ait *Miftahü'l-Ulum* kitabına yaptığı şerhe yazdığı bir haşiyesi ve fıkıh alanında yazdığı *Şerhu'l-Hidaye* adlı kitabı. Bu iki eser yazarımızın Âyetü'l-Kürsî şerhinde kullandığı kaynaklar arasında yer almaktadır.
4- Bu yazar da Rumi ve Halebi olarak geçmekte olup mezhep olarak da Hanefi ve Mâtürîdî'dir.
5- Bu yazarımızın da Osmanlı devleti ile irtibatı vardır. Kendisi Devlet ilim adamlarından birisi olup o dönemde Osmanlı hilafetine bağlı olan Halep ili de dâhil olma üzere Kostantiniyye, Rumeli gibi bazı bölgelerde kadılık görevi üstlenmiştir. Kendisi Hilafetin başkenti İstanbul'da vefat edinceye kadar fetva verme görevini ifa etmiştir.

İşte bu bahsi geçen birbirine yakın çok sayıda ortak özelliklerin bulunmasına rağmen onun tefsir alanında veya Âyete'l-Kürsî ile alakalı herhangi bir kitabına rastlamadık ancak kendisinin yararlanılacak çok sayıda yorum ve risaleleri olabilir.[38] Belki de elimizdeki eserde bunlardan birisidir.

37 El-Ğazzî, *el-Kevâkib es-Saira bi Âyani el-Mi'e al-Âşira*, III, 99.
38 El- Ğazzî, *el-Kevâkib es-Saira bi Âyani el-Mi'e al-Âşira*, III, 99; Riyadzâde, *Esmaü'l-Kütüb el-Mütemmim li-Keşfi'z-Zunun* s. 134;İbnu'l-İmâd, *Şezerat ez-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, X, 608-609; Fendik, *İktifâü'l Kanu' bima hüve Matbu'*, s. 171; Kehhâle, *Mu'cemü-l Müellifin*, 1408; Serkis, *Mu'cemü'l-Matbuat el-Arabiyye ve'l Muarraba*, II, 1488; ez-Ziriklî, *el-A'lam*, I, 254-255; el-Bağdâdi, *Hediyyetü-l-Ârifin Esmaü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, I, 148-149.

1.1.2. Yazarın, Âyetü'l-Kürsî'yi Tefsirdeki Metodu

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'i kendisinin koruyacağını vadederek bu vazifeyi de peygamberine, sahabe-i kirama, tabiine ve tebeü't tabiine, salihlere, ilim sahibi insanlara, müçtehitlere ve müfessirlere yükleyerek gerçekleştirmiştir. Bu anlamda bir yandan ayetin iniş sebebi, zamanı, yeri ve koşulları açısından ve diğer yandan da müfessirin yaşadığı/yetiştiği ortam, çevre, yer, beslendiği ilim açısından tefsir alanında birçok metot ve yöntem ortaya konulmuştur.

Bu anlamda bazıları, me'sur tefsire yönelmiş ve ayetteki işaretlere ve ayet hakkında nakledilenleri takip ederek Kur'an-ı, Kur'an'la veya sünnetle veya Peygamber Efendimizden sonra Kur'an hakkında en çok bilgi sahibi olan sahabe ve tabiinin sözleriyle tefsir etmişlerdir. Hakkında herhangi bir metin ve doğru naklin olmadığı ayetler hakkında da herhangi bir yanlışa düşmeme adına Taberi (ö310 h), Ebu'l-Leys es-Semerkandi (ö 373 h), İbn Kesir (ö 774 h)vb. gibi bazı büyük müfessirler içtihat yolunu kendilerine kapatmışlardır.

Bazıları da Rey tefsirine yönelmişlerdir. Bu tefsir metodu; hakkında herhangi bir rivayet olmayan ayetleri tefsir ederken müfessirin, Arapçanın sırlarına vukufiyetine ve içtihat ve istinbât kabiliyetine ve koyduğu kurallar ışığında kendi bakış açısına göre istinbâtve çıkarımlarıdır. Bu kriterlerle yapılan tefsir övgüye değer görülmüş, bu kriterlerde değilse eleştirilmiştir.Bu tarz tefsirlerden övgüye layık görülenler arasında er-Râzî (ö 606 h), el-Beyzavi (ö 685 h), en-Nesefi (ö 710 h) ve diğer büyük müfessirlerin tefsirleri yer almaktadır.

Bunun yanında, zahiri yönden farklı olarak akıl ve tasavvuf sahiplerinin muttali olduğu gizli ve hafi işaretlere dayanarak Kur'an'ın tevil edilmesi olarak adlandırılan İşârî Tefsir de tefsir çeşitleri arasında sayılır. Bu tarz tefsire örnek olarak et-Tüsteri'ye (ö 283 h) ait *Tefsirü'l-Kur'an el-Azim* verilebilir.

Arapça, müfessirler arasındaki görüş ihtilaflarının ortaya çıkmasında öncü rolü ve asıl referansı oluşturmuştur. Kelimelerin dilde birden fazla anlam taşıması, ayetlerden istinbat edilen manaların da artmasına ve çeşitlenmesine neden olmuştur. Bu nedenle de müfessirler, Allah'ın ayetten murat ettiği mana konusunda ihtilafa

düşmüşlerdir. Bunun yanında Arapçayı diğer dillerden ayıran bir özellik de onun anlam olarak zengin, özünde güçlü bir dil olmasıdır. Bu nedenle ona mensup Selef-i salihin ve bu ümmetin ilkleri Arapçayı en iyi bilenlerdi. Nasıl olmasın ki? Zira Kur'an onlar hayatta iken kendi dillerinde nazil olmuştu. Onlar bu dilin sanatlarını, sırlarını, gizli yönlerini en iyi bilen kişilerdir. Buna bağlı olarak da onlar Allah'ın kitabını en iyi bilenler ve Allah'ın ayetlerki muradını bilmeye en yakın kişilerdir. Peygamber efendimiz (sa) bu sadette şöyle buyurmuşlardır: "İnsanların en hayırlıları benim şu içinde bulunduğum asırda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir…"[39] Buradaki hayırlı olma konusu din, dünya, ilim, anlayış, amel ve ibadet açısından genel bir anlam ifade eder. Bu nedenle, tefsirde oluşan ihtilaflar, peygamber efendimizin (sa) ve selefi salihinin asrından uzaklaştıkça artmaktadır. Bu açıdan bazı müfessirler, gizli anlamları ortaya çıkarma adına büyük içtihatlarda bulunmuşlar ve tefsir kuram ve kurallarına bağlı kalarak ayetlerin maksatlarını açıklamışlardır. Ancak bazı mezheplerin tefsirlerinde olduğu gibi haktan saparak Kur'an-ı kendi heva ve heveslerine göre tefsir edenlerde çıkmıştır.

Rivayet ve dirayet tefsirinin yanında içeriğine göre sınıflandırılan başka tefsirler de çıkmıştır. Bunlara, sadece ahkâm ayetlerini tefsir eden fıkhi tefsirler ile dilsel nahiv tefsirleri örnek gösterilebilir. Ayrıca konumuz olan bu eserde olduğu gibi iki rengi veya daha fazla renkleri birleştirenlerde olmuştur. Zira yazarımız ayetin tefsirinde, bütün bu tefsir renkleri arasında dolaşarak her bostandan bir çiçek toplayarak çok enfes bir yöntem kullanmıştır. Arapça, gerek nahiv (dilbilgisi) yönünden, gerek sarf (morfoloji) yönünden ve gerekse belagat (retorik) yönden olsun ayetin tefsirinde yazarın dayandığı en büyük ve öncü konuma sahiptir. Yazar bununla yetinmemiş, sözlerini fıkıh usulünden çıkarım yapma gibi başka tefsir yöntem ve metotları ile de desteklemiştir. Yazarımızın, fıkhi meselelerde anlamlar arasında tercih yapması, usul kuramlarını aktarması ve bunları genel-has, mutlak-mukayyet ve gizli-açık vb. gibi diğer başka konulara da gerekçe göstermesi fıkıh usulüne meylettiğini göstermektedir. Bunun yanında yazar, kelam ilminin üzerinde uzun uzun durmakta ve konuya girerek onu gerekçe göstermekte ve birçok yerde bu ilme dönüşler yapmaktadır.

39 Buhari, Kitabü-ş Şahâdat, III, 171; Müslim, Kitab Fazâil-s Sahâbe IV, 1963, 2533.

Yazar bazen Kur'an-ı Kur'an'la, bazen sünnetle, bazen de sahabe-i kiramın ve tabiinin sözlerine dayanarak tefsir etmektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere yazar, istediği anlama gerekçe göstermek için azda olsa bazen kıraatlara başvurmuştur. Şiir alanındaki konumunu da unutmamak gerekir. Bu el yazması eser o alandan da nasibini almış ve bu da esere ayrı bir güzellik ve renk katmıştır. Yazar şiiri birden fazla yerde kanıt ve delil olarak göstermiştir ki bu da onun edebi becerisini yansıtmıştır. Hatta eserin önsözünü şiire yakın bir şekilde kafiyeli düzenlemiştir.

Yazar eserinde Ebu'l-Leys es-Semerkandi (ö 373 h), Zemahşeri (ö 538 h), Razi (ö 606h), Kurtubi (ö 671 h) ve Beyzavi (ö 685 h) gibi bazı tefsir kitaplarına başvurmuş, onlardan alıntı ve nakiller yapmıştır. Bunun yanında kitabın birçok yerinde yazarın; bidat işleyenlere, Haricilere ve okuyucunun gözünden kaçmayacağı üzere kendisi tasavvufa meyilli olmasına rağmen abartılı tasavvufçulara karşı güçlü eleştiri ve cevapları vardır.

Okuyucunun dikkatini çekeceği üzere, konuyu arz ediş tarzı da alışılmışın dışında mükemmeldir. İlk önce konuyla alakalı görüşleri sunar, ardından deliller sunarak onlardan tercih edilen doğru görüşü beyan eder. Kendisi delil sunma ve bazılarını diğerlerine tercih etmede çok başarılı ve yeteneklidir. Sadece bununla da yeterli kalmayarak sunduğu delillerin delalet yönünü de gerekçeleriyle izah ederek nasıl bir güçlü ilme sahip olduğunu gösterir.

Yazarımız tefsire başlarken önce tefsir edeceği kelimenin veznini belirterek, onu morfolojik (sarf) yönden inceler ve sözlük anlamını açıklayarak başlar. Ardından kelimenin tefsir kitaplarındaki anlamlarını aktararak onunla ilgili görüşleri sıralar. Sonra onlardan birini tercih eder ve tercih nedenini delilleriyle açıklayarak diğer kelimeleri teker teker tartışıp cevaplar. Buna ek olarak, bazen kendi fikrini ortaya koyar, onu açıklar ve karşılaştırmak amacıyla bazen kullanmak istediği kelimeye gerekçeler sunar, bazen de usul kurallarını kullanır. Buradan hareketle bu bölüm on başlık altında incelenecektir.

1.1.2.1. Me'sur Tefsir

El yazması eser, bu çeşit tefsir tarzına ayrı bir önem vermiştir. Bazen Kur'an-ı Kur'an'la bazen Kur'an-ı sünnetle bazen de sahabe ve tabiinin sözleriyle tefsir edecek şekilde konuların sunumunu yapmıştır. Aşağıda her başlığı ayrı ayrı inceleyeceğiz.

A. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri

Bu tefsir türü eserde beş konuyu içermektedir.

1- Yazar "O'nun bir adaşı (benzeri) olduğunu biliyor musun? (Asla benzeri yoktur)"[40] ayetini delil göstererek "Allah" lafzının sıfat değil alem olduğunu belirtmiştir. Yazar şöyle demiştir: "*Helte'lemünehusemiyye*" "O'nun adını almaya lâyık başka birini biliyor musun?"[41] ayeti ismin sıfattan farklı olduğunu gösterir. Çünkü anlamı; varlık âleminde bu isimle isimlendirilen herhangi bir şey yoktur, bu da bu ismin türememiş olduğunu ispat eder. Eğer müştak/türemiş olsaydı isim olmazdı aksine sıfat olurdu." [8 a]

2- Uykunun, mecaz olarak ölüme benzediğine dair bir ayeti delil göstermesi. Yazar şöyle demiştir: "Geceleyin sizi öldüren odur"[42] ayetinde olduğu gibi, vefat durumunun mecaz olarak uykuya benzetilmesi; uykuda olan kişinin tasarruf ve farkındasızlık yönüyle ölüye benzemesinden kaynaklıdır." [29 b]

3- "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama"[43] ayetinde Allah'ın uykuya olan ihtiyacını reddetmiştir. Çünkü uyku, yorgunluk ve bitkinliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve Allah bundan münezzehtir. Aynı zamanda yazar aynı ayeti delil göstererek şöyle der: "…zihin yorgunluğundan kurtulmak ve düşünceleri düzenlemek amacıyla uyku tabiatın bir gereksinimidir. Allah ise bu tabiattan münezzeh ve rahat etmekten uzaktır çünkü o ne yorulur ne de sıkılır. Allah Teâlâ

40 Meryem 19/65.
41 Meryem 19/65.
42 Enam 6/60.
43 Bakara 2/255.

şöyle buyurur: "Andolsun biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çökmedi"[44] [33 a]

4- "… Yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti, onu yükseltip düzene koydu"[45] "Ondan sonra da yerküreyi döşedi"[46] ayetinden hareketle yazar; Allah'ın gökleri yeryüzünden önce yarattığına delil olarak şöyle der: "Allah yaratılış sırasına uygun olarak ayette gökleri yerden önce zikretmiştir çünkü gökler yeryüzünden önce yaratılmıştır. Bunu da Allah'ın fiillerindeki güç ve kudretinin mahlûkattan farklı olduğunu bildirmek ve göstermek için belirtmiştir. Gücünün büyüklüğüne ve kemaline işaret etmesi açısından önce çatıyı ardında temeli yaratmış ardından da onu direksiz yükseltmiştir. [37 a]

5- Yazar, "O'nun bildirdiklerinin dışında"[47] bu ayetten istinbat ettiği anlama başka ayetleri delil olarak sunmuştur. Gerek peygamber olsun gerekse melek olsun Allah dışında, onun izin verdikleri hariç gaybı bilen yoktur zira Allah ayette "O'nun bildirdiklerinin dışında"[48] buyurmuştur. Bu da Allah'ın kendi iradesi ve bilgisi ile bildirdiklerinin dışında hiç kimse gaybı bilemeyeceğine kanıttır. Aynı zamanda Allah (cc) şöyle buyurmuştur: "…Gaybına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır…"[49] [44a]Yazar, kim Allah'tan başka birisinin gaybı bildiğine inanırsa,Allah'ın şu ayetlerine binaen küfre düşer demektedir: "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez."[50] "De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez."[51] [44 a].

B. Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri

Yazar bu tefsir türüne yedi konuda sünnete başvurmuştur.

44 Kaf 50/38.
45 Naziat 79/27-28.
46 Naziat 79/27-30.
47 Bakara 2/255.
48 Bakara 2/255.
49 Cin 72/26-27.
50 Enam 6/59.
51 Neml 27/65.

1- “Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama”[52] ayetini tefsir ederken, uyku ve uyuklamanın aynı anlama geldiğini açıklama sadedinde hadisi delil olarak göstermiştir. Zira uyuklamaya uyku da denmektedir. Yazar konu ile alakalı olarak şöyle der: “Peygamber efendimizin hadislerinde onun gözleri uyur kalbi uyumazdı ifade yer almaktadır. Ve me’sur duada da şöyle yer almaktadır: “Allah’ım bizleri uyumayan gözlerinle koru” uykuyu gözlere atfetmiştir, bu da uyku gözlerde olana atfedildiğine delalet eder, ağır gaflet neticesinde oluşan kalpteki duruma da uyku denir. Bunların her ikisinin de aynı anlama geldiği konusunda ittifak vardır. Çünkü bunlardan her birisinin anlamı diğerine de atfedilir. [32 ab]

2- “Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama (sinetun)”[53] ayeti, uykuyu Allah’tan nefiy ve reddetmiştir. Hadiste zikredilen ifadelere göre de böyle bir hadisenin olabilirliğini Allah’tan nefiy ve reddetmiştir. Yazar şöyle demiştir “Allah (cc) uykuyu kendisinden nefiy ve reddetmiştir. Çünkü o, hayatınafet ve belalarından birisidir, Allah Teâlâ ise afet ve belalardan münezzehtir. Çünkü uyuyan birisi kayyum (her şeyin varlığı kendisine bağlı olan) olamaz. Allah Teâlâ’da mahlûkatta olduğu gibi uyku ihtiyacı ve istidadı bulunmaz, onda uyku alametleri, göstergeleri olmaz, çünkü onda uyku ihtiyacı ve istidadı bulunmaz, bu nedenle hadiste, Allah Teâlâ uyumaz ve uyumak ona yaraşmaz diye ifade edilmiştir.” [33 a]

3- “İzni olmadan O'nun katında kim şefaat edebilir?”[54] ayetiyle alakalı yazar şöyle der: Ayette geçen şefaatçi sözü, genellikle ondan ayrılmayan onunla beraber olan arkadaş (es-sahib) anlamlarına gelir. Yıkama işlemi adet olduğu üzere genellikle su ile gerçekleştiği için, yıkama sözcüğünden sonra sudan bahsedilmesi diğer temizleyicileri konu dışına çıkarmak için değildir. Bu nedenle, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un görüşüne göre hadiste onun zikredilmesine gerek yoktur. “Ondan ayrılmayan onunla beraber olan (es-sahib) sözcüğü ile sınırlandırılması onu, genellikle ifadesinin dışına çıkararak hadisenin bizzat kendisini açıklamıştır. Bu durum, Peygamber efendimizin, Hz. Aişe’ye; “Su ile yıka” ifadesine benzer. Çünkü şefaatçi genellikle arkadaşlardan olur, yıkama işlemi diğerlerinden vazgeçmeden su ile gerçekleşebilir” [40 b]

52 Bakara 2/255.
53 Bakara 2/255.
54 Bakara 2/255.

4- "İzni olmadan O'nun katında kim şefaat edebilir?"[55] ayetiyle alakalı alimler, kimlere şefaat edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yazar, Hz. Peygamberin şefaatinin, ümmetinden büyük günah işleyenler için olacağını söyleyenlere bazı deliller getirmiş ve şöyle demiştir: "…Şefaat edilecek kişiler hakkında ihtilafa düşülmüştür: Bazı alimlere göre; yaygın olan görüşe göre şefaat, onları cezadan kurtarma adına büyük günah işleyenlere özeldir; Hz. Peygamber'in; "Şefaatimi, ümmetimden büyük günah işleyenlere sakladım." sözü gibi tevatür yoluyla gelen hadisler buna delil ve kanıttır. [41 a]

5- "O, yücedir, büyüktür."[56] ayeti ile alakalı yazar; "el-Azame" ve "el-Kibriya" kelimelerinin anlamlarının farklılık arz ettiğini ifade etmek için, bu kelimelerin eş anlamlı olduklarını söyleyen bazı müfessirlere ve çoğu dilcilere karşı hadisi kutsiyi delil olarak kullanmakta ve şöyle demektedir: "Bazı müfessirler, eş anlamlı olduğu hissiyle el-azim sözcüğünü büyük anlamında tefsir etmişlerdir, bu anlam dilcilerin çoğunluğuna göre kibriya ve azamet sözcükleri için de aynıdır. Fakat işin doğrusu, "Kibriya kaftanım (ridâ), Azamet de gömleğimdir (izâr)," hadisi kudsisinde geçtiği üzere bunlar eş anlamlı değillerdir. Bu iki kelimeyi rütbedeki iki değişkene/dereceye benzetmiş ve bunları açıklık ve gizlilikteki iki farklı yere eklemiştir. Bu da aralarındaki farklılığa delalet eder çünkü ridanın (kaftan) derecesi izardan(gömlek) daha yüksektir ve aynı zamanda rida,izardan daha önemlidir. [48 b]

C. Kur'an'ın Selef-i Salih'in Sözleriyle Tefsiri

Kur'an'ın, Sahabe ve tabiin'in sözleriyle tefsir edilmesine örnekler:

1- "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama"[57] ayetiyle alakalı yazar; uyku ve uyuklamanın aynı anlama geldiğine dair Hz. Ali'nin (ra) sözlerini delil olarak kullanır. Yazar, Ebu'l-Leys'in[58] tefsirinden şu ifadeleri aktarır: "Hz Ali şöyle demiştir: Uyuklama ve uykunun her ikisi de aynıdır. Ancak o başa ilk geldiğinde

55 Bakara 2/255.
56 Bakara 2/255.
57 Bakara 2/255.
58 Semerkandi, *Bahru'l-Ulum*, I, 167.

ona uyuklama (sinetün) denir ve bu durumda kişi uyku ile uyanıklık (yakaza) arasında olur. Eğer bu durum kalbe ulaşırsa bu zaman kişi uyur" [27 a]

2- "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama"[59] ayetiyle alakalı yazar; uyku ve ölümün her ikisinin de vefat lafzı ile ifade edilmesi yönüyle aynı türden olduğuna İbn-i Abbas'ın sözlerini kanıt olarak kullanır ve şöyle der: "bu yönüyle uyku ve ölüm aynı türdendir, çünkü bunların her ikisi de nefsin vefatı konumunda aynı pozisyondadırlar. Fakat uyku hayat ile ilişkinin kısmi kesintisi iken ölüm tam kesintisidir. Bunlardan her birisi diğerinden farklı özelliklere sahiptir. İbni Abbas'tan (ra) rivayet edildiğine göre, İnsanoğlunda ruh ve nefis bulunur ve bunlar arasında güneş ışını gibi bir ışın bulunur. Nefis, akıl ve temyizden (ayırt etme), ruh ise hayattan oluşur. Ölümle beraber bunların her ikisi devefat eder. Uykuda ise sadece nefis vefat eder." [29 a]

3- Vefat lafzının uyku ile ölüme verilmesi konusunda bu ikisini birbirinden ayırmak için yazar, nefsin kabzedilmesinden sonra tekrar geri gönderilmeyeceği konusunda tabiinden Said b. Cübeyr'in şu sözlerini delil olarak sunar: "Said b. Cübeyr şöyle demiştir: Hayat sahibi canlıların ve ölenlerin nefisleri kabzedilir, ölenlerin nefisleri tutulur ve hayat sahibi olanların ki geri gönderilir ve bunlar birbirine karıştırılmaz" [29 b]

4- "Göklerde olanların hepsi O'nundur." ayetiyle alakalı yazar, bir gök ile diğer gök arasında boşluk vardır yaklaşımına İbni Mesut'un hadisini delil olarak kullanır. Yazar konu ile alakalı şöyle der: "Kelamcılara göre her iki cisim arasında boşluk bulunur, Görüşlerine de Abdullah b. Mes'ud'tan rivayet edilen şu sözleri delil olarak sunmuşlardır: kendisi şöyle der: İki gök arasında beş yüz yıl vardır, yedinci kat sema ile kürsü arasında beş yüz yıllık bir mesafe vardır, kürsü ile arş arasında beş yüz yıl vardır, arş su üzerindedir, Allah da Arşın üstündedir.Felsefeciler ise bu bakış açısını reddetmişlerdir. [35 b]

1.1.2.2. Kur'an'ın Arapça ile Tefsiri

Yazarın tefsirinde Arap dili aslan payı gibidir. Her konuda kelimeleri, etimolojik veya morfolojik veya gramer veya retorik açıdan inceler. Konu ile alakalı eserden bazı değerli örneklere burada değineceğim:

59 Bakara 2/255.

A. Kelimelerin Sözlük Anlamları

Yazar, ayette açıklanması gereken kelimelerin anlamlarını detaylı incelemiştir.

a)“Allah” lafzını dildeki orijinal anlamıyla vermiştir. Konu ile alakalı şöyle der: “Bu yüce ve şerefli ad, orijinal Arapça bir ad olup ne İbranice ne Süryanice ne de sonradan Araplaşan (muarrab) bir kelime değildir. Öyle görünüyor ki aslı (لاه)“lah” olup ona elif ve lam harfleri eklenerek Allah” olmuştur. Ardından lam harfi idğam edilerek tazim için kalınlaştırılmıştır… Araplar yüksek bir şey için ona “lah” derlerdi, güneş doğduğunda da “Tala’at (doğdu) lahah (لاهه)” derlerdi” [11 b-12 a]

b) “Sema” kelimesinin sözlük anlamını açıklamıştır. Yazar şöyle demiştir: “Semalar (semavat) sema kelimesinin çoğuludur,… sema diye adlandırılmasının nedeni onun başka şeylere olan yüksekliği ve üstünlüğüdür. “Es-Sümüvvü”: Yükseklik ve üstünlük anlamındadır. Senin üstünde olan ve seni gölgeleyen her şey semadır. Buradan hareketle evin çatısına da sema denmiştir” [34 a]

c) “Arz (yeryüzü)” kelimesinin tanımını yapmıştır. Yazar şöyle demiştir: “Genişliği ve alçaklığı nedeniyle arz olarak adlandırılmıştır. Yara büyür ve genişlerse ona “aridat el-garhatü” denir. Alçak ve altta olan her şeye arz denir. Veya kelimenin manası itibari ile üzerindeki her şeyi (تتارض) yutması yani yemesi veya onun ayaklar altında olması nedeniyle ona arz denir.” [36 a]

B. Kelimelerin Etimolojik Açıdan İncelenmesi

Kelimenin yapısını ve kökenini incelemiştir.

a)Allah’ın “el-Hay” **(**الحـي) adının morfolojik olarak incelenmesi: Yazar şöyle demiştir: “el-Hay” sözcüğünün aslı ikiy’lidir. Vezni, “ta-ma-a” örneğinde olduğu gibi “fe-a-le” babında “el-hayiye”(الحيـي) şeklindedir. “y” harfi sakin olduğu için idgam edilmiş ve “hayıyüyahya”“hayyu” olmuştur. Onun aslı“hayvun” ve lam’ı vav’dır, vav harfi öncesi kesre olduğu için “y” harfine dönüşmüştür denilemez. Bu duruma dikkat çekmek için, Mushaflarda “el-hayevan (الحيـوان)” kelimesi vav harfi ile “el-hayat (الحيـاة)” kelimesi de “vav” harfi ile yazılır.“El-Hayat ve el-hayvan”

kelimelerinin “vav” ile yazılma nedeni, “ye” harfinin orayı iştigal etmesi nedeniyle olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü kelimenin sonuna harf eklenmesi nedeniyle ikinci “y” harfi istiskal (ağırlık) nedeniyle vav harfine dönmüştür. Orijinali “vav” olsaydı “hayyite” değil “hayyute” denirdi. Aslında durum bunun tam tersi olup onun “vav” lı değil “ye”’li olduğuna delalet etmektedir. [20 b-21 a]

b) Allah’ın “el-kayyum”(القيوم) adının morfolojik olarak incelenmesi: Yazar şöyle demiştir: “el-Kayyum,” Allah’ın isimlerinden birisi olup bu isim başkasına verilemez. Vezni, “fey’ul” (فيعول) babında mübalağasigasıdır. Aslı “kayvumun” – “kayvamun”dur. “Seffudin” (سفّود) örneğinde olduğu gibi, vezni “fa’ulen” (فعولا) şeklinde okunması da caizdir diyemeyiz. Eğer o şekilde olsaydı “kavvum” olarak okunması gerekirdi. Çünkü muzaafayn,subbuh, kuddüs, darrab ve kattel örneklerinde olduğu gibi asıl cinsinden daha önceliklidir. [25 a]Burada zaid ve fazla olan harfayn harfi cinsinden olduğu için “vav” değil de “y” olarak gelmesi nedeniyle onun aslının “fa’ûl” (فعّول) değil “fey’ul” (فيعول) olduğunu anlıyoruz. [25 ab]

c) “O, yücedir, büyüktür.”[60] ayetiyle alakalı: Allah’ın “el-Aliyyü” ismini aslına dönüştürerek tefsir etmiştir. Yazar şöyle demiştir: “Onun aslı a”liyvün” olup vezni de yücelik ve yüksekliği ifade etmesi için mübalağa sigasında “fa’ilün” anlamında “fa’ilun”dür. [48 a]

C. Kelimelerin Dilbilgisi (Nahiv) Açısından İncelenmesi

İrab açısından birçok kelimenin konumunu incelemiştir.

a) “Allahu la ilahe illahuve”[61] (Allah, O'ndan başka tanrı yoktur) ayetinin irabı:Yazar şöyle demiştir: “la” aynı cins hakkındaki hükmün nefiy ve reddedilmesi içindir. “İlahe” min anlamını içerdiği için mebnidir, bilinmesi nedeniyle ismi ve haberi hazf edilmiş olmasından dolayı mansup / nasb (üstün) haldedir. Haber olmadan maksat anlaşıldığı için onun takdir edilmesine gerek olmadığı ifade edilmiştir. “illa” istisna harfi olup “hüve” sözcüğü de müstesnadır. Müstesna edilenin yerine geldiği için o da merfûdur denilmiştir. İlla ona atıf yapılması nedeniyle müferrağ müstesnadır

60 Bakara 2/255.
61 Bakara 2/255.

denilmiştir. O haberdir yoksa sözcük olarak gereksiz denilmiştir. Kur'an dışında şu şekilde kullanılabilir: "la ilahe illa iyyahu" istisna burada nasb halindedir. Zeccac, "la ilahe illallah" ifadesinde sözün tamamlanmış olması nedeniyle istisnanın durumuna binaen müstesnanın nasb edilmesine cevaz vermiştir. Bestamiyye ekibi ise "la ilahe illallah" ifadesi ile alakalı; Zeccac'ın görüşüne göre aynı şekilde müstesna nasb edilir demişlerdir. "Allah", birinci mübteda, "la ilahe" ikinci mübteda olup haberi hazf edilmiştir, "illa hüve" ifadesi "la ilahe" konumunda bedeldir denmiştir. "la ilahe" mübteda olup haber ise takdir edilmemiş şeydir ve "illallah" mübteda ve "la ilahe" onun mükaddem (öne alınmış) haberidir denilmiştir. Bu durum, la muntalik illa Zeyd "Zeyd'den başka hiç kimse hareket etmedi" örneğine benzer. "la ilahe" mübteda konumundadır, "illa hüve" ise haber konumundadır denilmiştir. "la" nın ismi ve haberi vardır, onu ref konumuna değiştiren, haberin mübtedası olan "Allah"tır denilmiştir. Bu şahadet ifadesinde esas ve temel olan, Allah'ın ilah olduğu sonra da ilahın Allah olduğudur. Hasr ve tahsis için birinciyi atlayarak doğrudan ikinciyi ifade etmiştir denilmiştir. Bu durum, el-muntaliku Zeydün (hareket eden Zeyd'tir) örneğine benzer. Ardından uluhiyyetin başkasına değil sadece Allah'a ait olduğu ispat edilmek istenmiştir. Bunun için de Ulûhiyeti bütün mahlûkattan nefiy edip almak ve onu ibadet edilmesi gereken Allah'a ispat etmek için nefiy harfi öne çekilerek, istisna harfi ortaya getirilmiştir denilmiştir." [16 ab]

b) "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydir, kayyumdur"[62] ayetinde geçen, Allah'ın "el-Hay" **(**الحي**)** adının irabı: Yazar şöyle demiştir: "el-Hay" **(**الحي**)** sözcüğünde yedi vecih bulunur: 1-İsm-i celâlin haberidir. 2- "Hüve'l-Hay" olan mübtedanın haberi hazf edilmiştir. 3- O, "la ilahe illa hüve" ifadesinin bedeli olabilir, bu durumda anlam olarak ism-*i* celâlin haberi olur. Bu durumda anlamı birincisi gibi olur ancak burada birinciden farklı olarak ismi celâlinden sadece bir haberle haber vermiştir. 4-"Hüve vahdehu" (o tek olandır) ifadesinin yerine bedel olabilir. Bu durum zamirin yerine zahir açık bir delil sunmak içindir. Çünkü nefiy cümlesi, ism-i celâlinin yerine haberdir. O, bedel olarak kullanılırsa birincinin yerini alır ve bu durumda "Allahu la ilahe illa'l-hay" (Hay (hayat sahibi) olan Allah'tan başka ilah yoktur) olarak takdir edilir. 5- O, haber olabilir ve bu durumda haberi de "la te'huzuhu sinetün vela nevm" (*Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama*) cümlesi

62 Bakara 2/255.

olur.

6- Allah lafzı yerine bedel olabilir. 7- O, Allah lafzının sıfatı olabilir ki bu onun en güzel sıfatıdır. Çünkü "el-hay el-kayyum" katı' üzere nasb edilerek okunmuştur. Katı' ise sadece sıfat durumunda bulunur, ancak burada sıfat ile mevsuf arası haber ile ayrılmıştır ki bu durum caizdir. Bu durum, "Zeyd kaimun el-âkil" (Akıllı olan Zeyd ayağa kalktı) örneğinde olduğu gibidir. [20 b]

c) "men zelleziyeşfe'uındehu illa biiznihi" (İzni olmadan O'nun katında kim şefaat edebilir?)[63] ayetinin irabıyla alakalı yazar şöyle der: İstifham (soru sorma) ve tevbih (azarlama/kınama) sözcüklerinde inkâr ve nefiy anlamları gizlidir. "Men" sözcüğü mübteda ve "ze" sözcüğü sahip anlamında onun haberidir. Allame Kurtubi (Allah ona rahmet eylesin) tefsirinde şöyle der: "ze" sözcüğü "ma" sözcüğünde olduğu gibi zaid ve fazla olamaz çünkü "ma" mübhem ve kapalı olduğu için ona benzemesi için onunla beraber ekstra kullanılmıştır. "Men" sözcüğünün kendisi bizzat soru edatı olmasına rağmen onun nefiy anlamı da vardır, bu nedenle "illa biiznihi" ifadesine "illa" sözcüğüne yer verilmiştir." Ardından eserin yazarı şöyle devam eder: "ellezi" sözcüğü "ze" sözcüğünün ya sıfatı ya da onun yerine bedeldir ve "yeşfe'u" cümlesi de sıla cümlesidir."ındehu" sözcüğü, yeşfe'u sözcüğünün zarfıdır. Aynı zamanda o,zamirin hazf edilen hali ile ilişkilidir denmiştir. Yani bu durumda; "yeşfe'u müstegırran ındehu" (onun yanında duran şefaat eder) şeklinde olur ki bunun da anlamı "onun katında ona yakın olan şefaat etmezse, başkasının şefaat etmesi daha uzak bir haldir" şeklinde olur. Bu zayıf bir ihtimaldir zira ifade, ona şefaat eder anlamındadır ve "illa biiznihi" (onun izni olmadan) cümlesi, "yeşfe'u" ifadesinin (şefaat eder) faili (öznesi) veya mefulü bihi konumundaki halidir. "el-bâu" (B harfi) musahebe veya tadil veya uzaklık anlamımdadır. İstisna ise boş anlamsız bir istisnadır. [40 a]

D. Eserin Belagat Açıdan İncelemesi

Yazar, eserinde bu konuyu birçok yönden ele almıştır.

63 Bakara 2/255.

a) “Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama”[64] ayetinin mecazi anlamıyla alakalı görüşü: Ayette yer alan “el-ahzü”“gelmek/almak/tutmak” sözcüğünün “sinetün (uyuklama)” sözcüğüne isnat edilmesi: Yazar şöyle demiştir: “la te’huzuhu”“onu almaz, onu tutmaz / ona isabet etmez” bu ifadenin “sinetün (uyuklama)” sözcüğüne isnat edilmesi “mecaz-i aklidir”(akla dayalı bir mecazdır). Buradan hareketle; “el-ahzü” ve“es-sinetü” sözcükleri kendilerine ait anlamda kullanılmıştır. Ancak “el-ahzü” sözcüğünün “sinetün” sözcüğüne isnat edilmesi mecazidir. Çünkü “el-ahzü” sözcüğü gerçekte “hayvana” isnat edilir. “Es-sinetü” sözcüğü ise “hayvan” değildir. Bu durumda “el-ahzü” sözcüğü “el-aruz (maruz kalmak/uğramak)” sözcüğü yerine mecaz olabilir. Zira “el-ahzü” sözcüğü “hayvan” dışında başka bir şeyde hakikat olamaz, “nevm (uyku)” ve “sinetün (uyuklama)” sözcükleri ise “hayvan” değildir. Bu durumda dilsel mecaz olur. Bu mecaz iki ihtimali içerir:1-Mecaz-ı Mürsel cinsinden olabilir. Bu durumda “el-ahzü (gelmek/almak/tutmak)” kelimesi zikredilmiş ve “el-aruz (maruz kalmak/uğramak)” sözcüğü kast edilmiştir.Yani, o ne uykuya ne de uyuklamaya maruz kalmaz anlamı kast edilmiştir. 2-Kinayeli ve hayali İstiare (eğretileme) cinsinden olabilir. “Sinetün” (uyuklama) ve “nevm” (uyku) sözcükleri “el-ahzü” sözcüğüne benzetilmiş ve “el-ahzü” sözcüğüne uygun olan anlam seçilmiştir. [27 a]

b) Mecazi anlam için zikredilmesi. Uykuda olan birisinin ölüye benzetilmesidir. Yazar şöyle demiştir: Vefat halinin uyku durumuna benzetilmesi; hareket, davranış ve ayıt edememesi yönüyle, ölünün uyuyan birisine benzetilmesi üzerine bina edilmiştir. Bu durum, “geceleyin sizi öldüren odur”[65] örneğine benzer. Bu durumda mecaz ile hakikat birleşmesinden kaçınmak için başka bir fiil takdir edilir ve o mecaz olur. Ölmeyen nefisler vefat eder. [29 b]

c) Fayda mülahaza edilmesinden dolayı tehir (geciktirilme) edilmesi gereken sözcüğün öne çekilmesi ile anlam ilmine işaret etmesi. “lehuma fi’s-semavati ve ma fi’l-ard”[66] “Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur” ayetinde bulunan cer harfinin ve mecrurun takdim edilip öne çekilmesidir. Yazar şöyle demiştir: Cer harfinin ve mecrur kelimenin takdim edilip öne çekilmesi, mülkün tek başına sadece Allah’a

64 Bakara 2/255.
65 En’am 6/60.
66 Bakara 2/255.

tahsis edilmesi (ona ait olduğu) anlamını taşır. O mal ve mülke ona ortak kimse olmadığını ifade eder. Zira sonradan gelmesi gereken sözcüğün öne çekilmesi "iyyeke na'budü ve iyyeke neste'ın"[67] (sadece sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz] ayetinde olduğu gibi tahsis ve aitlik anlamı taşır.

1.1.2.3. Kur'an'ın Tefsirinde Kıraat İlmini Kullanması

Yazar kıraata üç farklı konuda başvurmuştur.

1- Yazar, "Allah" lafzı celâlesinin aslının "el-ilahu" olmadığı konusunu işlerken kıraat ilmine başvurmuş ve şöyle demiştir: "el-ilahu" lafzında bulunan iki lam harfini birbirinden ayıran bir hemze takdir edilmesi nedeniyle bu iki lamın idgam edilmesine cevaz verilmez. Kendisine idgam atfedilen harf hemzeden sonra gelmektedir. Bu da bahsi geçen karşılaştırmadan farklı bir konudur. Çünkü bahsi geçen hemzenin harekesi sakin takdir edilmiştir. Hemzeden önceki harfin sonraki harfle idgam edilmesi ise doğru değildir. Konu ile alakalı Ebu Amr b. el-Ala büyük idgamın, hazf edilmesi vacip ve gerekli olan harfin hazfedilmesi yoluyla gerçekleştiğini söyler. (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ)"ve men yebteğığayra'lislami dine"[68] ayetinde ğayn harfi diğer ğayn harfine idgam edilmemiştir. Burada hazf edilen harfle bunların arası fasl edilip ayrılmıştır ki bu durumun hazf edilmemesi gereken bir harfle gerçekleşmesi daha gerekli ve önemlidir. [13 b]
2- Ayetteki "el-kayyum" sözcüğü ile ilgili kıraatlerle alakalı yazar şöyle demiştir: "Hz. Ömer, İbn Mesud ve el-Ağmeş (r.a.) bunu "el-kayyem" şeklinde, Alkame "el-kayyim" şeklinde okumuştur. Bu durum, "deyver, deyyar ve deyyir" örneğinde olduğu gibi hepsi de aynı anlamı ifade etmektedir. [25 a]
3- Ayetteki "vesi'akürsiyyühü's-semavati ve'l-ard" ile ilgili kıraatlerle alakalı yazar şöyle demiştir: Bu ayetle alakalı birden fazla kıraat şekli bulunmaktadır. 1- "vesi'a" sözcüğü fiil ve "kürsi" sözcüğü de fail olarak kabul edilmesi nedeniyle "vesi'a'daki "vav" ve "ayn" harfleri fethalı okunur. Bu okuyuş tarzı yedi kıraat arasında en meşhur olanıdır. 2- Kelime alem olarak kabul edilmesi nedeniyle; "vav" harfi kesreli, "ayn" harfi sakin okunur. 3-"vav" harfi fethalı, "sin" harfi

67 Fatiha 1/5.
68 Ali İmran 3/85.

sakin ve “ayn” harfi de zammeli, “kürsi”sözcüğü cerli ve “es-semevat ve’l-ard” ifadesi de mübteda ve haber olması nedeniyle merfu olarak okunur. [46 a]

1.1.2.4. Usul Kaidelerini ve Fakihlerin Görüşünü Kullanması

Usul Kaidelerini Kullanması

Bu eserde usul ve fıkıh kaideleri büyük yer almıştır. Yazar, onları arka arkaya sıralamada ve onları delil olarak göstermede büyük ustalık göstermiştir. Bu durum da onun usul ilmine vukufiyetini ve derinliğini ortaya koymaktadır. Yazar farklı yerlerde bu konuya değinmiştir. Şimdi bunlardan bazı örnekler verelim:

1- İstiğrak ifade eden ve sözcüğü umuma mal eden harf-i tarif. “el-Kur’an” adı, bir türün adı olup, ona harf-i tarif eklendiğinde usulcülerin belirttiği gibi istiğrak ifade eder. [7 a]
2- (Delilin ihtimal taşıması onun delaletini düşürür) kaidesini delil olarak kullanması. Beyzavi tefsirinde; “Allah” lafzının kökeninin ve aslının “ilah” olduğunu söylemiş ve sözcükteki hemze hazf edilip yerine elif ve lam harfleri getirilmiştir demiştir. Beyzavi bu görüşüne, “ya Allah” nida ifadesindeki kat’ hemzesini delil göstermiştir. Burada ki hemze tarif için değildir demiştir. Yazar, Bayzavi’nin bu görüşüne cevap verirken yukardaki kaideyi kullanmış ve şöyle demiştir: Nida (seslenme) ifadesinde hemzenin kat’ hemzesi olarak okunması ıvaz (bedel) için değil tazim içindir demiştir. Bu durumda Beyzavi’nin görüşü kesin olmayıp ihtimal içermesi nedeniyle yazar şöyle demiştir: onun “bu nedenle şöyle denmiştir: ya Allah’da kat’ vardır” yani “elif lam” harfinin ıvaz için olması nedeniyle nidada hemzenin kesilmesi, kat’ olarak okunması, hemzenin ivaz için değil tazim için kat’ okunmasına cevaz verilmesi nedeniyle düşündürücüdür (fihi nazar). Bu nedenle, bu durum onun savına / iddiasına delil olamaz. Zira usülcülerin koyduğu kaideye binaen delil, kesinlik ifade etmemesi ve başka bir anlam ifade etme ihtimali taşıması durumunda delil olmaktan çıkar. [14 a]
3- (Nekre, nefiy veya nehiy bağlamında geldiği zaman geneli ifade eder) kaidesini delil olarak kullanması ve istisnanın muttasıl alanlardan olduğunu belirtmesi. Yazar şöyle demiştir: “Üçüncü olarak: “la ilahe” ifadesinde Allah kendi zatından

vücudu nefyeder. Çünkü “ilah” sözcüğü nefiy ve inkâr bağlamında nekre olup geneli ifade eder. “ille Allah /illallah” sözcüğü de vücudu kendine ispat eder. Kısmi kabul, umumi inkâr ile ters düşer, çelişir. İki zıttın bir araya gelip birleşmesi ise mümkün değildir ki bunun Allah’ın kelamında bulunması imkânsızdır. Buna şöyle cevap verilebilir: “İlah” sözcüğü nekre olması ve umuma işaret etmesine rağmen o hususidir, özeldir, “illa” sözcüğü ise buna kanıttır çünkü o özelleştirilmiş gruba girer. Usul ilim insanlarının belirttiği gibi, “ilah” sözcüğü istisnadan önce genel anlam, istisnadan sonra hususi, özel anlam ifade eder. İki zıt ifadenin bir araya gelmesi ise özelleştirme ve tahsisden kaynaklanmaktadır. [17 b]

4- “Sözde asıl olan hakikattir” kaidesini kullanması ve mecaz, hakikattan sonra konuşmada mı gelir yoksa hüküm vermede mi? konusunu açıklaması. Yazar şöyle demiştir: “Ayette “el-hayy, el-kayyum”dan önce gelmiştir, çünkü “el-hayy (hayat)” daha önceliklidir. Zira hayat, kayyumdan farklı olarak; ilim kudret, irade, işitme, görme ve konuşma gibi birçok sıfatın ön şartıdır. Veya burada “el-hayy” sözcüğü ile hayat sahibi anlamına gelen kelimenin gerçek manası, “el-kayyum” lafzı ile de devam, temadi ve beka anlamları ile mecazi anlamı murat edilmiş olabilir. Hakiki anlamın mecaz anlamdan önce gelmesi ve daha doğrudur çünkü ittifakla sabittir ki mecaz hakikatten sapmıştır. Usul kitaplarında bahsedildiği üzere, Ebu Hanife ve “sahıbeyhi (iki arkadaşı)” arasındaki ihtilaf, onun konuşma ve hükümde halef olması yani onun yerini almasıdır.” [24 b-25 a]

5- Allah’ın dünyada görülebileceğini ve bilinebileceğini, varlık illetinin ortaklığı nedeniyle Ahirete kıyas etmesi. Yazar şöyle demiştir: “…Ehli sünnet ve’l-cemaatin bakış açısına göre; Allah’ın görülmesi (rü’yet) imkan dahilinde olup, bu hadise cennette vaki olan gerçek olacak bir durumdur. Bunun, dünyada gerçekleşmesi hakkında ise ihtilaf olup tercih edilen görüş cevazı yönündedir. Cevazının illeti ise Allah’ın varlığıdır. Varlık, dünya ve ahirette ortak yöndür. Usulcülere göre illette ortaklık bilgide de ortaklığı gerektirir. Allah’ın görülmesi ve bilinmesi imkân dahilinde ve hakikat olması nedeniyle, Allah’ın kendi zatı için ad koyulması imkânsız değildir. [9 b]

Anlam Açıklamasında Fıkıh Âlimlerinin Görüşünü Kullanması

Eser incelendiğinde, yazarın anlamı teyit etmek için fıkıhçıların görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Özellikle "fukahaune" (fıkıhçılarımız] "ashabüne" (arkadaşlarımız] ifadeleriyle Hanefi fıkıh âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir. Bu konudaki bazı örnekler:

1- Yazar, Âyetü'l-Kürsî ile İhlas suresi birbirine eşittir diyenlerin; bunlar arasındaki eşitliğin, miktar ve nicelik açısından değil keyfiyet ve nitelik açısından olduğunu kastettiklerini beyan etmek istemiştir. İhlas suresi, Kur'an'ın üçte birine denk gelmesi fiziksel olarak değil keyfiyet ve içerik açısındandır. Şöyle demiştir: "Bundan dolayı fıkıh âlimlerimiz şöyle demişlerdir: Ücret karşılığı Kur'an-ı baştan sona okuması için bir kişiyle anlaşılsa ve o kişi de ihlas süresini üç defa okusa anlaşma şartını yerine getirmiş sayılmaz ve ahirette sorumlu olur." [7 ab]
2- Aşağıda bahsi geçen konuda fıkıh âlimlerinin görüşlerini açıklamıştır. Eğer bir kişinin başı yanlışlıkla kemiği görülecek şekilde yarılsa ve bu nedenle aklını kaybetse, bu durumda şahsın aklını kaybetmesi nedeniyle diyetin tam ödenmesi gerekir. Çünkü cinayet başta gerçekleşmiştir ve aklın yeri de baştır. Bu durum, tercih edilen "akıl ve hayat, başta değil kalptedir"görüşüne uygun ve muvafıktır.Yazar şöyle demiştir: hayvan, kafasının kesilmesiyle ölür, zira o, el gibi organların aksine, karaciğer gibi temel organlardandır. Fıkıh âlimlerimizin; akıl baştadır ifadeleri, aydınlatan bu ışık ve nur için onun yağ ve fitil konumunda olmasından dolayıdır. Bu nedenle akıl baştadır, yoksa onun kalpte bir cevher olması, işlerin sonuçlarını görmesi yönüyledir.
3- Şefaat büyük günah işleyenler için mi yoksa itaat üzere olan kulların derecelerini yükseltmek için mi yoksa o büyük ve küçük günah işleyen herkes için midir?, konusunda fıkıh alimlerinin ihtilaflarına göre görüşlerini açıklamıştır. Yazar şöyle demiştir: "Burada şöyle fıkhi bir mesele vardır. Birisi, şefaate nail olacak ameller işleyeceğine dair talak (eşini boşamak) üzere yemin etse, umumun görüşüne göre bu durumda kendisine itaat üzere hareket etmesi söylenir. Bu, şefaat, itaat üzere olanlaradır diyenlerle, itaat üzere olanlar ile asi olanlaradır diyenlerin sözlerinden anlaşılan anlamdır. Ancak, şefaat büyük günah işleyenler içindir görüşünde problem vardır. [41 b]

4- "O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler."[69] ayetiyle yazar, Allah'ın meşietinin (irade ve isteğinin) gaybi olduğunu ve fıkıh alimlerinin görüşüne göre onu hiç kimsenin bilemeyeceğini teyit etmek istemiştir. Yazar şöyle demiştir: "… Hiç kimse Allah'ın iradesini bilemez, buradan hareketle fıkıh âlimleri şöyle demişlerdir: Eğer bir adam karısına "inşallah sen boşsun (Allah isterse seni boşadım)" dese hakkında icma olan görüşe göre bu boşanma gerçekleşmez. Çünkü o şahıs, Allah'ın meşiet ve iradesini bilmemektedir. Bu şartın zikredilmesi olayın gerçekleşmesini engeldir. "İnşallah" (Allah isterse) ifadesi cümleye eklenirse hüküm ortadan kalkar." [43 b]

5- "O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler."[70] ayetiyle alakalı yazar; ayette ifade edilen Allah'ın ilmi ile, Allah'ın sıfatları değil, zatının dışındaki malum olan şeylerin kastedildiğini beyan etmiştir.[71] Bu anlamı, Allah'ın ilmi ile yemin eden birisinin yemini geçerli midir değil midir konusunda fıkıh âlimlerinin görüşlerine dayanarak teyit etmiştir. Şöyle demiştir: "Buradan hareketle fıkıh âlimlerimiz (Allah onlara rahmet eylesin) Allah'ın ilmi üzerine edilen yemin, yemin sayılmaz demişlerdir, çünkü ilmin anlamı, malum olan bilinen anlamına gelebilir. Malum anlamına gelebilir dememizin nedeni "minilmihi" ifadesindeki "min" sözcüğü olup, bu sözcük bazısı anlamında kısmilik ifade eder. Allah'ın ilmi ise onun sıfatı olup, bölünemez, parçalanamaz ve ne onun tamamı ne de ondan herhangi bir şey bilinemez. [45 a]

1.1.2.5. Anlam Açıklamasında Nazım ve Şiiri Kullanması

Aşağıda belirtildiği üzere yazar, dört konuda görüşlerini desteklemek amacıyla düz yazı metinlerini ve şiir beyitlerini kullanmıştır.

1- Yazar, "lah" sözcüğünün Allah için kullanıldığında, mahlûkattan üstün olma ve nuruyla idrakten gizlenmiş anlamlarını taşıdığını teyit için beyitleri delil göstermiştir. Yazar şöyle demiştir: "Araplar yüksek bir şey için "lah" derlerdi. Güneş doğduğunda, "tala'atlahah" derlerdi. Çünkü Allah, nuruyla gözlerin idrakinden gizlenmiştir. Şair şöyle demiştir:

69 Bakara 2/255.
70 Bakara 2/255.
71 İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*, V, 788.

“Rab,” bütün mahlûkatın üstündedir (yücedir).

Mahlûkatın yaratıcısı görülmez ama o bizi görür. [12 a]

2-Allah’ın isimlerinden “el-hayy” isminin kökeninde iki “y” harfi olduğunu açıkladığı yerde, Şatıbi’nin sözlerini delil olarak kullanması. “Sözcüğün aslı iki “y” harfi ile “el-hayiye” (الحيي) şeklinde olup “hayuu/hayvu” (حيو) şeklinde vav harfli değildir. Yazar şöyle demiştir: “Eğer sözcüğün aslı vav harfiyle yazılsaydı “hayıyte” şeklinde değil “hayute” şeklinde okunurdu. İşin aslı ise tam tersidir, bu da onun iki v harfli değil iki y harfli olduğuna delalet eder. Şatıbi şöyle demiştir:

“İsimlerin tesniye edilmesi onları ortaya çıkarır,

Fiili kendine çevirirsen onun aslına ulaşırsın” [21 a]

Şatıbi burada, imale sebeplerini sayarken, “elif” harfinin aslının “vav” mı yoksa “ye” mi olduğunu, öğrenmede iki yöntemden bahsetmektedir. Birinci yöntem; “el-heva” ve “heveyan” örneğinde olduğu gibi kelimenin tesniye edilmesidir. İkinci yöntem; “hude” ve “hedeytü” örneğinde olduğu gibi fiilin mütekellim faile eklenmesi yöntemiyle elifin aslının ortaya çıkarılmasıdır. Böylece onun aslının “y” olduğu ortaya çıkar.[72]

3-Yazar, “el-kayyum”[73] kelimesinin manasını anlatmak için aşağıdaki şiiri delil olarak kullanmıştır. Yazar şöyle demiştir: Bütün işleri “Kayyum” olan Allah’ın düzenleyip organize ettiğini bilen biri, işleri kendisi organize etme derdinden kurtulur ve işleri takdirine bırakma rahatlığı yaşar. Söyleyen ne güzel söylemiş:

“Takdir edileni bırak kendi yolunda aksın…böyle yaparsan rahat uyursun

Her göz açıp kapamanda zaman bir halden başka bir hale evrilmektedir.”

72 İbnü'l-Gâsih el-Azri, *Sirac el-kâriü el-Mübtediü ve tizkar el-Mukriü el-Müntehi*, s. 103-104.
73 Bakara 2/255.

4-"Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama."[74] Ayetinde yer alan anlamın dilsel bir mecaz olduğunu açıklarken aşağıdaki şiir beyitlerini delil olarak kullanmıştır. Yazar şöyle demiştir: "…Bu mecazın iki yönü vardır. 1-Mecazı Mürsel 2- Kinayeli istiare ve hayali istiare, burada uyuklama ve uyku gelme/alma (el-ahzü) sözcüğüne benzetilmiş ve el-Hüzeli'nin ifadesinde olduğu gibi duruma uygun bir anlatım yapılmıştır.

"Ölüm tırnaklarını gösterdiğinde …hiçbir muska fayda vermez."

5-İnsanın uyku ile uyanıklık (yakaza) arasında olduğunu ifade eden "el-Visenen" sözcüğünün tanımında şiire başvurmuştur. Yazar şöyle demiştir: "… Şöyle denmiştir: "es-Sinetü" (uyuklama) başta "en-Nu'asü" (uykulu olma) gözlerde ve "en-Nevmü" (uyku hali) ise kalpte olur. "El-visnen" (uyku sersemi) ise uyku ile uyanıklık (yakaza) arasındaki duruma verilen isimdir.

"(Visnenü aksadehu'n-nu'asü) Uyku sersemi oldu ve uykusu geldi,

Gözleri uykudan bulandı fakat uyumamaktadır."

1.1.2.6. Kelam İlmini Kullanması

Bu bilim, dini inançları kanıtlama bilimidir. Yazar bu alanda birçok konuyu ele almıştır. Bu konulardan bazıları şunlardır:

1- Hz. Peygamber'in isra ve miraç gecesi Allah'ı görme gerçekliği. İlim insanları bu konuda iki görüşe ayrılmıştır. Birincisi: Onu görmesi kalp ile gerçekleşmiştir. İkincisi: Fiziksel gözle görmüştür.[75] Yazar, ikinci görüşü savunanlar arasında olup konuyla alakalı olarak şöyle demiştir. "Peygamber Efendimiz'in isra ve miraç gecesi Rabbini görmesi, İbn Abbas'ın görüşüne göre fiziksel gözle olmuştur ki doğru olan da budur. Kelam ilminde belirtildiği üzere bu durum, tam inkişaf hali olup, görünen yönlerin ihata edilip kapsanması değildir. Görme hali Allah'ın yarattığı bir durum ve nitelik olup mukabele, muvacehe yani karşı karşıya gelme

74 Bakara 2/255.
75 en-Nevevi, *el-Menhec Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccac*, III,4.

veya bir ışın çıkması veya başka bir durum ile bağlantılı ve koşullu değildir. Aksine aklın kabullenebileceği doğal şartların yerine gelmesi ile gerçekleşen bir olaydır. Buna göre Allah'ın görülmesi imkân dâhilinde bir olay olup ehl-i sünnet ve'l-cemâate göre cennette gerçek ve hakikat olacak bir durumdur. [9 b]

2- Allah'ın sıfatlarını beyan ve açıklaması. Allah'ın sıfatlarını genel manada, hayat ve kıyam gibi Sübûtî ve vücûdî sıfatlar ile uyuklama ve uyuma gibi selbi sıfatlara ayırmaktadır. Ardından sübûtî sıfatlar, hayat sıfatı gibi izafî olmayan hakiki gerçek sıfatlar ile izafi olan hakiki sıfatlar olarak iki gruba ayrılır. Bu tür sıfatlar yaratma ve yaşatma gibi başkalarına izafe edilen sıfatlardır. Başkasını etkileyen her sıfat ile sadece izafi sıfatlardır. Bu sıfatlar zatla alakalı olmayan harici sıfatlardır. Bu sıfatlar çevrelerindeki şeylerin değişmesi ile değişen sıfatlardır.[76] Yazar burada Allah'a nispet edilen sıfatlardan bahsetmektedir. Yazar şöyle demektedir: "Hayat sıfatı gibi Allah'a ait olan ve ondan ayrılmayan, onda sürekli var olan bütün hakiki sıfatlardır. Bu sıfatlar, bize atfedilen sıfatlardan farklıdır, zira bize atfedilenler izale olup kaybolabilir. Çünkü bizdeki ilim ve kudret gibi bazı sıfatlar bizdeki maddeye bağlıdır, onlar var olduğu sürece varlığını devam ettirir kaybolduğunda ise ilim ve kudret de kaybolur. El-Bâri olan Allah Teâlâ'nın ilmi ve kudreti ise herhangi bir şeye bağlı değildir, çünkü o maddeden münezzehtir. Hakiki sıfatlar dememizin nedeni izafi sıfatların bunun dışında kalması içindir. Allah Teâlâ Zeyd'i gerçekten icad edendir, kelam ilminde bahsedildiği üzere el-Bâri olan Allah bu sıfatlarla nitelendirilemez. [24 a]

3- Ehl-i bid'at'in (bidat üzere olanların), Ümmeti Muhammed'den büyük günah işleyip cehenneme gireceklerin şefaate nail olacaklarını inkârları. Yazar, hükümlerini bina ettikleri görüşlerini açıklamış ve onların geçersizliğine işaret etmiştir. Şefaati inkâr etmelerinin nedeni, onları tekfir etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu tekfir, Aklın Allah'ın muradını bilmesi üzerine bina edilen tekfirdir. Büyük günah işleme aklen kötü ve çirkin olup cezayı gerektirir.[77] Yazar konuyla alakalı şöyle demiştir: "Bidat üzere olanlar ve hariciler bu şefaati inkâr etmişlerdir. İnkâr etme nedenleri de güzel ve çirkin üzerine bina edilen akla dayalı hak ediş ve liyakattir. Kelam âlimlerimiz bunu iptal ederek kabul etmemişler." [42 a]

---

76 Fahruddin er-Râzi, *el-Erbâin fi Usûliddin*, s. 170; el-Hamad, *Mustalahat fi Kütüb el-Akîde*, s. 48-53.
77 Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsıd fi İlmi'l-Kelam*, II,149.

4- "el-Meşietü" sözcüğünün tefsiri: Yazar, "el-meşietü" sözcüğünün, Allah'tan nefyedilerek irade olarak değil de ilim anlamında tefsir edilmesine itiraz etmiştir. Kelimenin bu anlamda tefsiri, Eş'ari ve maturidi mezhebinin hilafınadır zira onlar, Allah kendi iradesiyle istediğini istediği zaman yapmaya kadirdir demişlerdir. Yazar şöyle demiştir: "Allame Zemahşeri, "ille bimaşaae"[78] ayetini "bildikleri hariç" anlamında tefsir etmiştir. Bu tefsir mutezile mezhebine ve felsefecilerin yaklaşımına uygun bir tefsirdir. Zira onlara göre Allah Mucib-i bizzat(Allah her şeyi yaratmak ve her şeye icabet etmek zorunda) olduğu, ihtiyar ve irade ile iş yapmadığı için irade ilimden ibarettir demişlerdir. Kelam âlimlerimiz bu bakış açısını kabul etmemişlerdir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi isteyen ilgili yere bakabilir. [45 ab]

1.1.2.7. Eleştirileri ve Tercihleri

Eseri okurken ve yazarın metodolojisini incelerken onun çoğu zaman görüş veya konu ile alakalı alternatifleri aktardığına şahit oluyoruz. Daha sonra bunları eleştirip yanlış olanları açıklamış ve ardından kendi görüşünü ve tercihini belirtmiştir. Bazen doğru olan görüşü terk ederek en doğru olanı zikretmekle yetinmiştir. Bazen de doğruyu zikretmiş ve zayıfı terk etmiştir. Bunları yaparken de sözlerini teyit edip doğrulayacak noktaları belirtmiştir. Bu arada yazar, "fihi nazar" (şüpheli) veya "le yasıhhu" (doğru değil) veya "zayıf" veya "ala'l-esah" (en doğru görüşe göre) veya "ala's-sahih" (doğru görüşe göre) veya "sahih" veya "ez-zahir" (görünen o ki) gibi ifadeleri çok tekrar etmektedir. Burada bunlardan bazılarına örnek olarak değineceğiz.

A. Bazı Müfessirlere Eleştirileri

1- İhlas suresi hakkında, Kur'an'ın üçte birine denktir hadisi olması ve Âyetü'l-Kürsî hakkında böyle bir hadisin olmaması nedeniyle; İhlas suresi, Âyete'l-Kürsî'den daha faziletlidir diyen alimlere cevabı. Yazar şöyle demiştir: Fihi nazar; peygamber efendimizin "ihlas suresi Kur'an'ın içte birine denktir" ifadelerine binaen onun Âyete'l-Kürsî'den daha faziletli olmasını gerektirmez. Zira Âyete'l-

78 Bakara 2/255.

Kürsî hakkında başka bir hadis bulunmaktadır. O hadiste, Peygamber efendimizin şu ifadeleridir: Kur'an'ın efendisi Bakara suresidir, Bakara suresinin efendisi Âyetü'l-Kürsî'dir. Bu durumda Âyetü'l-Kürsî ihlas suresinden daha faziletlidir. Çünkü en iyinin, en iyisi ve en faziletlisi o şeyden de daha faziletli olur. Ve burada Kur'an'dan kastedilen İhlas suresi dışında kalanlardır denemez ve daha faziletli olamaz. Çünkü Kur'an adı burada bir cinsin adıdır ve bu cinse "lam-ı tarif" eklenirse usulcülerin görüşüne göre istiğrak ifade eder ve bahsi geçen anlam anlaşılmaz" [6 b-7 a]

2- Beyzavi'yi tefsirindeki sözlerinden dolayı birçok konuda eleştirmiştir. Bunlara bazı örnekler: Allame Beyzavi tefsirinde şöyle demiştir: "es-sinetü" (uyuklama) sözcüğü,varoluş sırası nedeniyle "en-nevm" (uyku) sözcüğünden önce zikredilmiştir. İki yönden bu ifade şüphelidir (fihi nazar) 1-Uyuklama,uykudan önce gelir diyenlere yöneltilir. Uyuklamayı, uyku takip eder diyenlere yöneltilmez. 2-Düşükten yükseğe doğru derecesine göre kıyas ederek sıralamış olabilir. Çünkü uyku, şuur ve aklın tamamen ortadan kalktığı ağır gaflet durumudur. Buna göre uyku (en-nevmü), uyuklamadan (es-sinetü) daha yüksek bir derecedir. Buna, "Kendilerine "of!" bile deme; onları azarlama"[79] ve "Bu nasıl kitapmış! Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın (yaptıklarımızın) hepsini sayıp dökmüş!"[80] ayetleri örnek gösterilebilir. [32 b]

B. Bazı Dilbilimcilere Eleştiriler

1- "Allah" lafzı celalesinin kökünün "lahu" olduğunu tercih etmesi ve alimlerin çoğuna göre Allah lafzının aslının "el-ilahu" olduğunu eleştirmesi. Bu konuda şöyle demiştir: "Sonra bu şerefli isim Arapça kökenli olup İbranice, Süryanice veya muarrab (Arapçalaştırılmış) bir kelime değildir. Görünen o ki (ez-zahir) onun aslı "lahu" dur. …Alimlerin çoğuna göre onun aslının "el-ilahu" olması konusunda fihi nazar (şüphe) vardır. Çünkü Allah ve el-ilahu kelimeleri anlam ve lafız olarak birbirinden farklı iki kelimedir. Lafız olarak farklı olmalarına gelince…, anlam olarak farklı olmalarına gelince…" [11 b]

2- "el-ilah" sözcüğünde ki "hemze" sebepsiz ve kıyassız hazfedilebilir diyenleri eleştirisi. "Allah" lafzı celalesinin aslı ve kökeni "el-ilahu" sözcüğü değil "lahu"

79 İsrâ 17/23.
80 Kehf 18/49.

sözcüğüdür. Yazar şöyle demiştir: “Şöyle denemez: “en-neesü” kelimesinden “fa” harfi sebepsiz hazfedilmiştir denemez çünkü o kelimenin aslı “ünesün”dür. Biz bu konuda şöyle deriz: “nesen” ve “ünesen” kelimeleri aynı anlama gelen farklı materyalden oluşan iki farklı kelimedir. Çünkü “en-nesü” kelimesi ağırlık anlamına gelen “en-nevs” sözcüğünden, “el-ünesü” kelimesi “el-enes” sözcüğünden türemiştir. Bu nedenle biri diğerinin kolu olamaz. Bu durum, “ülügatün” ve lüvgatün” kelimelerinin faklı materyalden oluşması gibidir. Bu iki kelime de yağ ve tereyağı ile yapılan hurma ezmesine verilen iki isimdir. Ayrıca “ugıyetün” ve “vegıyyetün” kelimeleri de aynı anlama gelmektedir. Bunlardan birisi, “evega” kökünden diğeri ise “vegıye” kökünden gelmektedir. Konuyu takip edenlerin gözünden kaçmayacağı üzere bunlara benzer çok örnek bulunmaktadır. Aynı zamanda “nesün” kelimesi “ünesün” olsaydı onun küçültmesi “nüveysün” şeklinde olmazdı. Bahsi geçen küçültme sözcüğü “üneysiyen” ve “racil” sözcüklerine muhaliftir. Böyle olduğu kabul edilse bile başka kelimeler bu örneğe benzetilemez çünkü bu kelimede hazf olma ihtimali zayıftır ve asla muhaliftir. Ona bu durumun yüklenmesi zayıflığını artıracak ve sebepsiz yere aslına aykırılığını / muhalefetini artıracaktır” [13 ab]

3- “el-Azim ve el-Kebir” sözcüklerinin anlamlarını birbirine eşit gören birçok dilbilim insanını eleştirisi ve ardından kendi görüşünü açılaması ve onu kanıtlaması. Şöyle demiştir: “Bazı tefsir alimleri“el-Azim” sözcüğünü onun eş anlamlısı olması hissine kapılarak “el-Kebir” sözcüğü ile tefsir etmişlerdir. Bu durum birçok dilbilimciye göre “el-kibriya ve el-azame” sözcüklerinde de aynıdır. Ancak işin doğrusu kutsi hadiste geçtiğine göre bunlar eş anlamlı değillerdir. Allah Teâlâ; “el-Kibriyaü ridai ve el-azametüizari” (Kibriya kaftanım, Azamet de gömleğimdir) buyurmuştur. Allah onları dereceleri birbirinden farklı iki şeye benzetmiş ve onları gizlilik ve açıklıkta iyi farklı yere izafe etmiştir. Bu da onların birbirinden farklı olduklarını gösterir çünkü “ridanın (kaftan)” derecesi “izardan (gömlek)” daha yüksektir, aynı zamanda “rida (kaftan)”“izardan (gömlek)” daha büyüktür. [48b]

C. Fırka ve Çeşitli Topluluklara Yönelttiği Eleştirileri

Bu eser incelendiğinde yazarın birçok fırka ve toplulukları eleştirdiği görülmektedir. Bu konuya bazı örnekler:

a) Allah Teâlâ'ya hayat sıfatını atfetmeyen felsefecilere cevabı. Onlara göre bu sıfat, ilim ve kudretle ilişkilidir. Tefsirlerin birinde"el-hay" sözcüğünün anlamına cevap verdiği yerde yazar şöyle der: "Onun, sözcüğün anlamı ile alakalı; faal, etkili, başarılı (el-faal / ed-derrek) ifadelerini kullanması, felsefecilerin sözcüğün anlamı ile ilgili ifade ettikleri kavramı açıklamasından ibarettir. Çünkü onlar hayat sıfatını Allah'a atfetmemişler ve o, ilim ve kudretle ilişkili ve bağlantılıdır demişlerdir. Bize göre bu doğru değildir. [24 a]

b) Bidat ehlinin, cehennemlik olanlara peygamberlerin şefaatlerini engellemelerine cevabı, yazar şöyle demiştir: "Üçüncüsü: işledikleri günahlar nedeniyle cehennemlik olanlar Peygamber efendimizin (sa) şefaatiyle cennete girerler. Bu şefaat sadece Peygamber efendimize (sa) has olmayıp diğer peygamberler ve Allah'ın istediği ve izin verdiği başka kişiler de şefaat edeceklerdir. Bidat ehli ve hariciler bu şefaati yanlış kuram üzerine bina ettikleri için onu inkâr etmişlerdir. İnkâr etme nedenleri de güzel ve çirkin üzerine bina edilen akla dayalı hak ediş ve liyakattir. Âlimlerimiz bunu iptal ederek kabul etmemişler." [42 a]

c) "İlla bima şâe"[81] (O'nun istediklerinin / bildirdiklerinin dışında) ayetinin anlamıyla alakalı mutezile ve felsefecilere cevabı: Yazar şöyle demiştir; "Allame Zemahşeri(İlla bima şâe) ayetini şu şekilde tefsir etmiştir: "Bildikleri hariç" anlamında tefsir etmiştir. Bu tefsir Mutezile mezhebinin ve felsefecilerin yaklaşımına uygun bir tefsirdir. Zira onlara göre Allah mucib-i bizzat(Allah her şeyi yaratmak ve her şeye icabet etmek zorunda) olduğu, ihtiyar ve irade ile iş yapmadığı için irade ilimden ibarettir demişlerdir. Âlimlerimiz bu bakış açısını kabul etmemişlerdir. [45 ab]

81Bakara 2/255.

d) Gaybı bildiklerini iddia eden aşırı ve müfrit tasavvufçulara cevabı: Yazar şöyle demiştir: “Gaybı bildiklerini iddia eden ve insanların akıllarını bozan günümüzün tasavvufçularına yazıklar olsun. Çünkü onlar dalalet üzere olan ve insanları dalalete sürükleyen kâfirlerdir.Onlara inananlar da Allah muhafaza eylesin, yoldan sapmış kâfirdirler.” [44 b]

1.1.2.8. Yazarın İşârî/Tasavvufî Yönü

Bu eserin satırları arasında dolaşırken, yazarın tasavvuf, ruhaniyet ve maneviyatla ilişkisi hissedilmektedir. Bu, nefsin dünyada zühd ve takva üzerine terbiye edilmesi ve Allah’la irtibatı yönüyledir. Aynı zamanda o, faziletin tamamlanması, nefsin tezkiye edilmesi ve nefsin kötülüklerden temizlenmesi adına terakki ve ilerlemedir. O tasavvuf ehlinin ve şeyhlerinin veya Allah’ı tanıyan “ârif”lerin yapılmasını istediği ve tavsiye ettiği şeylerdir. Yazar bazen de bu anlamlara işaret eder ve onlara ilgi gösterilmesi gerektiğine dikkat çeker. Özellikle el yazması eserin konusunun Âyete’l-Kürsî’nin tefsiri ve onun içinde geçen Allah’ın isimleri ve sıfatları olduğu unutulmamalıdır. Yazarın konuyla alakalı eserde ki bazı örnekleri şunlardır.

1- Allah’ın “el-hayy” isminin anlamının mü’minin hayatındaki yansıması, onun Allah’a tevekkülü, güvenmesi ve onun dışındakileri terk etmesidir. Durumu bundan farklı olanların hali, “hayy” adının anlamından gafil olduklarına işarettir. İnsan, fani olan şeylere nasıl güvenir ve ölümsüz olan hayat sahibini terk eder. Yazar şöyle demiştir: “Allah’ın, ezeli ve ebedi hayat sahibi olduğunu ve onun dışındaki her şeyin fani olduğunu bilen birisi onun dışında hiçbir mahlûka itimat edip güvenmez. Aksine tevekkül ve itimadı sadece yaratıcısına olsun diye onun dışındaki her şeyden ümit ve beklentisini keser. Her kim, mahlûkata itimat edip güvenirse, ihtiyacı olduğu bir anda zillete düşmesi ihtimal dâhilindedir. Bir adam, arkadaşına; falan arkadaşım öldü ve ardından ağlamaktan gözlerimi kaybettim diye bir mektup yazar. Arkadaşı da ona; ölümsüz birini sevmen gerekirken ölümlü ve fani birini sevdiğin için hata senindir diye cevap yazar.” [25 a]

2- Allah’ın “el-kayyum” (bizatihi kaim, daim, bâki olan) adını tanımak; Allah’a bağlılığa ve mahlûkattan müstağni olmaya bir işarettir. Nasıl böyle olmasın ki

onun yaratmasında ve mahlûkatın işlerini görüp gözetmesinde mübalağa anlamı vardır. Allah Teâlâ ayetinde (Herkesin kazandığını gözetleyip muhafaza eden, "hiç böyle yapamayan gibi olur mu?"[82] diyerek buyurduğu gibi;O bizatihi kaim ve bütün eşya onunla kaim ve daimdir.Yazar şöyle demiştir: "Yazar şöyle demiştir: Bütün işleri "Kayyum" olan Allah'ın düzenleyip organize ettiğini bilen biri, işleri kendisi organize etme derdinden kurtulur ve işleri takdirine bırakma rahatlığı yaşar.Söyleyen ne güzel söylemiş:

"Takdir edileni bırak kendi yolunda aksın…böyle yaparsan rahat uyursun

Her göz açıp kapamanda zaman bir halden başka bir hale evirilmektedir."

Kulun bu şerefli isimle bağı ve irtibatı vardır. Allah dışındakilerden müstağni olma derecesine ve insanlara faydalı olmasına göre bununla ahlak sahibi olur. [26 b-27 a]

3- Yazar, Müslümanların kalbinde duanın kıymet ve değerini yerleştirmek için, Allah'ın "el-hayyu el-kayyum" adıyla yapılan duanın etkisinin görüldüğü bazı hikâye ve hadiseleri aktarmaya gayret göstermiştir.

a) Yunus (as)'ın kavmi Allah'a bu isimle dua etmişler, Allah da onlardan azabı def edip kaldırmıştır. [26 a]

b) İsa (as) ölüleri diriltmek istediği zaman "ya hayyu ya kayyum" diyerek dua etmiştir. [26 a]

c) Asaf b. Berkıya, Belkıs'ın arşını Süleyman'a (as) getirmek istediği zamanya "ya hayyu ya kayyum" diyerek dua etmiştir. [26 a]

d) Allah Rasulü (sa) sıkıntı ile karşılaştığı zaman; "Ya hayyu ya kayyum birahmetike estegîs" (ey hay ve kayyum olan Allah'ım senin rahmetinle yardım dilerim) diye dua atmıştır.[26 a]

82 Ra'd 13/33.

4- Temiz bir kalp dışında, malın, mülkün ve evladüiyalin fayda vermediği o günde Peygamber efendimizin (sa) şefaatine nail olmak isteyen kişi, kalbinden ihlaslı bir şekilde tevhit kelimesini söylemesi gerekir. İhlasının göstergesi de Allah'ın haram kıldığı şeylerden uzak durmasıdır.Yazar şöyle demiştir: "…Peygamber efendimizin (sa)şefaatiyle mutlu ve saadetli olacak kişi kalbinden ihlaslı bir şekilde la ilahe illallah diyebilen kişidir. İhlasının göstergesi de Allah'ın haram kıldığı şeylerden kendini engellemesidir. Allah'ım bizlere ihlas nasip eyle ve bizleri ihtisas sahibi olanlardan eyle. [42 b]

5- Allah'ın "el-Aliyyü" "el-Azimu" isimlerini zikre devam eden kişiye yansıyacak büyük faydalara el-Buni'den aktararak yer vermiştir. Yazar şöyle demiştir: el-Buni, "el-Aliyyü" ismini zikre devam eden kişinin şanı Allah'ın izniyle insanlar nazarında yükselir" demiştir. Kim bu ismi kendine vird edinirse onu gören herkes onu sever her şey ona boyun eyer ve ömrü uzun olur. Kim de "el-Azim" adını zikre devam ederse onu gören herkes özellikle yöneticiler ondan çekinir." [49 ab]

1.2. Eserin Yazara Nispeti, Kaynakları ve Bilimsel Değeri

Bu bölüm dört başlık altında incelenmiştir

1.2.1. Yazama eserin adının incelenmesi, eserin yazara nispeti ve telif tarihi

1.2.2. Eserin konuları ve bölümleri

1.2.3. Yazarın eserde kullandığı kaynaklar

1.2.4. Eserin bilimsel değeri

1.2.1. Yazama Eserin Adının İncelenmesi, Eserin Yazara Nispeti ve Telif Tarihi

El yazması eserin "A"[83] ve "C"[84] nüshalarının önsözünde belirtildiği üzere eserin adı; *el-Fethu'l-Kutsiyyu fi Tefsiri Âyeti'l-Kürsî*'dir. "B"[85] nüshasında ise kitabın adı, *el-*

83 vr.3 b.
84 vr.2 b.
85 vr. 2 b.

Fethu'l-Kusiyyufi'l-Kelami ala Âyeti'l-Kürsî'dir. Bu üç nüshada da eserin yazarı,Ahmed b. Muhammed b. er-Rumi el-Hamavi el-Hanefi olarak geçmektedir. Eserin yazara ait olduğu el yazması eser dışında bunu başka kaynaktan teyit etme imkânım olmadı çünkü daha önce de belirttiğim gibi yazar tanınmamaktadır.

Eseri başka bir yazara nispet etme yanlışlığına düşenler olmuştur. Bunlardan birisi de Türkiye Cumhuriyeti Kayseri İl Halk Kütüphanesinde bulunan eserde olmuştur. Eser Ahmed b. Muhammed el-Hanefiel-Hamavi (ö 1098 h)[86] adlı kişiye nispet edilmiştir. İsim benzerliği olmasına rağmen nüshaların tarihleri incelendiğinde eserin yazarının bahsedilen kişi olmadığı görülecektir. Bu kütüphanede bulunan "B" nüshasının tarihi (963 h) olup bu tarih yazarın vefatından "135" yıl öncesine ait bir tarihtir. Bu kabul edilebilir bir durum değildir. Bunun yanında "C" nüshasının üzerinde bulunan tarih hicri 950 yılını göstermektedir ki bu durumda yazarım (148) yaşında olması düşünülemez.

1.2.2. Eserin Konuları ve Bölümleri

Bu başlık altında eserin konusu ve bölümleri ele alınacaktır. Telif edilme nedenine gelince yazar bu konuya ne önsözde ne de başka bir yerde hiç değinmemiştir.Ancak "B" nüshasında Muhammed Çelebi Tezkerici'nin[87] emri üzerine yazdığını belirtmiştir."C" nüshasında da Sadrazamın emri üzerine yazdığını belirtmiştir. Bu bahsi geçenlere göre bu kısım iki başlık altında incelenecektir.

1.2.2.1. El Yazması Eserin Konusu

Elimizde bulunan el yazması eserin konusu Âyete'l-Kürsî'nin tefsiri olup Kur'an ve Kur'an ilimleri ile ilgilidir.

1.2.2.2. Yazarın, Eseri Konulara Ayırma Metodu

Eserin bölümleri ise şu şekildedir. Yazar esere önsöz ile başlamış ve yazar bu bölümde eserin konusu, bölümleri ve eserin yazarı olan kendisi hakkında bilgi

86 http://www.yazmalar.gov.tr/eser/el-fethul-kuds%C3%AE-f%C3%AEl-kelam-ala-ayetel-kurs%C3%AE/120747(01.11.2018).
87 vr. 2 b.

vermiştir. Ardından eseri beş bölüme ayırdığına işaret etmiştir. Şöyle demiştir: "…Mennan olan Allah benden önce ne insanlara ne de cinlere nasip etmediği bu eseri beş bölümde çıkarmaya beni muvaffak eyledi…" [3 ab] Bahsi geçen bu beş bölüm şunlardır:

1- Bu mübarek ayetin iniş sebebi
2- Âyetü'l-Kürsî olarak adlandırılma nedeni
3- Diğer ayetlere olan üstünlüğü
4- Âyetü'l-Kürsî'nin ihlas suresinden daha faziletli oluşu.
5- Kelimelerinin tefsiri ve anlamının açıklaması

Eserin sonunda sonuç bölümüne yer vererek eserin tamamlanmasını nasip eden Allah'a hamdü sena eder. Bütün yazarların âdeti olduğu üzere burada kemalin Allah'a ait olduğunu ifade ederek itizarını dile getirir ve şöyle der: "Kemal üzere olan Allah'a hamdolsun, işte bu bahsedilenleri kıt aklıma ve kısa fikrime bahşetti. "Hasbünallahuve ni'mel vekil, ni'me-l Mevla ve ni'me-n nasır ve sallallahu ala seyidina Muhammed ve alihi ve sahbihi ecmaın ve'l-hamdülillahi rabbi-l alemin."[49b]

1.2.3. Yazarın Eserde Kullandığı Kaynaklar

Bu bölüm iki başlık içermektedir

Yazarın Aktarım Yaptığı Kaynaklar

Yazar, yirmi iki adet farklı kaynak kullanmıştır. Bu kaynaklar şunlardır:

1.2.3.1. Tefsir Alanındaki Kaynaklar

1- *Me'ân'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, İbrahim b. el-Sırri b. Sehl, Ebu Ishakez-Zeccac (ö 311 h).

2- *Bahru'l-Ulum*, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Es-Semarkandi (ö 373 h)[88].

3- *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemahşeri (ö 538 h).

4- *Mefâtihu'l-Gayb,et-Tefsiru'l-Kebir*, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, Fahruddin er-Râzi (ö 606 h).

5- *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an, Tefsiru el-Kurtubi*, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, Şemsüddin el-Kurtubi (ö 671 h)

6- *Tefsirü'l-Beyzavi, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Nasırüddin Ebu Sa'id Abdullah b. Ömer b. Muhammed Eş-Şirâzi el-Beyzâvi (ö 685 h).

7- *Tefsîru Sûreti'l-Haşr*,Zâhid Ali.[89]

1.2.3.2. Kıraat Alanındaki Kaynaklar

1- *Metnü'ş-Şâtıbiyye,Hırzü'l-emâni ve vechü't-Tehâni fi'l-Kıraat es-Seb'i*, el-Kâsim b. Firruh, Ebu Muhammed eş-Şâtıbi (ö 590 h).

1.2.3.3. Dil Alanındaki Kaynaklar

a.Nahiv ve Sarf Kaynakları

1-*Şerhû Teshili'l-Fevaid*, Muhammed b. Abdullah, İbn Malik, Ebu Abdullah, Cemalüddin (ö 672 h).

2-*Tâ'lîgâtün Seniyye Ala Halli Elfâzi'l-Ecrumiyye*,Ahmed b. Ali El-Bicâi (ö837 h).

b.Belâgat Kaynakları

1-*el-Mutavve'l-Şerhu Telhîsı Miftâhi'l-Ulum*,Sa'dü'ddin Mesud b. Ömer Et-Teftezani
(ö 791 h).

2-*El-Misbah fi Şerhi'l-Miftah*, Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcâni (ö816 h).

---

88 *Bahr al-Ulum* kitabı, çeviri kitaplarında *Şerhu'l-Kuran, Şerhu'l-Kurani'l-Azim* ve *Şerh Ebu'l-Leys* gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Ayrıca Ali bin Yahyâ'nın (Alaaddin es-Samarkandi) (ö 860 h) *Bahru'l-Ulum* adlı başka bir tefsiri de vardır. Hattab, İmam Abi el-Lays es-Samarkandi'nin tefsiri: *Nazarât Fi Tahkik İsmi'l-Kitab*,s. 4-15.

89Biyografisini incelemedim ama ez-Zâhid el-Ala lakaplı kişi olabilir (ö 546h).

1.2.3.4. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Kaynakları

1- *Hulâsatü'l-Fetâva*, Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşid el-Buhâri (ö 542 h).

2-*en-Nihâye Şerhu'l-Hidâye*,Husâmüddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâgıyyu El-Hanefi (ö 714 h).

3-*Şerhu Kaydü'ş-Şerâid*.[90]

4-*El-Fetâva el-Bezzâziyye ev el-Câmi' el-Veciz fi Mezhebi el-İmam el-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, Muhammed b.Muhammed b. Şihab, el-Bezzaziveya İbn el-Bezzaz el-Kürdi el-Hanefi (ö 827 h)[91] diye meşhur olmuştur.

5-*et-Tahrir fi Usûlü'l-Fıkıh el-Câmi' Beyne Istılâhı el-Hanefiyye ve eş-Şâfıyye*, Kemâlüddin Muhammed b. Abduvâhid es-Sivâi, İbn Humâmü'd-dinel-İskenderi el-Hanefi (ö 861 h) diye meşhur olmuştur.

1.2.3.5. Tevhit ve Kelam Ilmi Kaynakları

1-*el-Maksatu'l-Esna fi Şerhi Meâni Esma-i'llahi'l-Husna*, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâli (ö 505 h).

2-*Havâssu Esma-i'lllahi'l-Husna*, El-Bûni, Ahmed b. Ali b. Yusuf, Takiyyüddin, Ebu el-Abbas(ö 622 h), (el yazması).

3-*Şerhu'l-Makâsıt fi İlmi'l Kelam*,Sa'düddin Mesud b. Ömer Et-Teftezâni (ö 791 h).

1.2.3.6. Diğer Kaynaklar

1-*Şerhu'l-Buhâri, Karmâni,el-Kevâkib ed-Dirari fi Şerhi Sahih El-Buhâri*, Muhammed b. Yusuf b. Ali, Şemsüddin el-Karmâni El-Bağdâdi (ö 786 h).

2-*Ravdü'l-Menâzır fi İlmi'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Şeyh Muhıbbuddin Ebi'l-Velid Muhammed İbn Muhammed İbn Eş-Şihnah el-Halabi (ö 815 h).

---

90 *Kaydü'ş-Şerâid ve Nüzûmü'l-Fevâid* Abdül-vehhap b. Ahmed b.Vehbened-Dimeşkı'ni (ö768 h) Hanefi fürüatı ile ilgili yazdığı bir eserdir. Bu kitabın birden fazla şerhi bulunmaktadır. Bunlardan biri de en-Nazıma'a aittir. Adı *Akdü'l-Kalaid fi Halli Kaydü'ş-Şerâid*. Bu kitabı İbn el-Fırat el-Kâhiri (ö 851 h) özetlemiştir. Bu kitabı şerh edenlerden birisi de 10. yy da yaşayan Abdü'l-Berrb.eş-Şuhne el-Halebi'dir. (ö 921 h) kitabını şu şekilde isimlendirmiştir: *Tefsıl Akdü'l-Fevaid bi Tekmili Kaydi'ş-Şeraid* kitabın yazımını (895 h) yılında tamamlamıştır. Ardından (895 h) yılında gözden geçirmiştir. Hacı Halîfe, *Keşfuz-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, II, 1865. İbnu'ş-Şuhne'nin (895 h) yılında gözden geçirip düzelttiği kitabında yazarın atıfta bulunduğu ruh konusu bulunmamaktadır.

91 Hâcı Halife, *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, I, 242; Serkis, *Mu'cem el-Matbuat el-Arabiyye ve el-Muarraba*, II,555-556; el-Bağdâdi, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, II, 185.

1.2.3.7. Yazarın Bu Kaynaklardan Aktarma Niteliği

El yazması eser konu olarak sadece Âyete'l-Kürsî üzerinde yoğunlaşmış olmasına rağmen, yazar geniş ilmi sayesinde konuyu çeşitli kaynaklarla beslemiştir. Eser, tefsir, kıraat, dil, fıkıh usulü, tevhit, kelam, hadis, tarih, rekaik (kalp terbiyesi) konularını kapsamıştır. Bu kadar çeşitliliğe rağmen bunlar arasındaki ilişki ve irtibatı sağlamada yazar çok başarılıdır. Bu kadar farklı sanat ve kaynak çeşitliliği, yazarın, konuyu sunuş tarzından ve ayetin sırlarının anlaşılmasına yarar sağlayacak ilimlerden delil ve kanıt sunma çabasından kaynaklanmıştır. Bu kaynaklardan istifade etme oranı farklıdır. Yazar çoğunlukla tefsir kitaplarına başvurmuş ve özellikle Beyzavi'nin tefsirinden çok aktarım yapmıştır. Diğer kaynaklardan ise sınırlı miktarda aktarımla yetinmiştir. Semerkandi'ye ait *Bahrü'l-Ulum* kitabından dört defa, Zemehşeri'nin *el-Keşşaf* eserinden ve İbni'ş-Şihne'nin *Ravzu'l-Menazırve İlmi'l-Evailve'l-Avahir* eserinden üç defa; Zeccac'ın *Me'ani'l-Kur'an ve İ'rabuhu* eserinden ve *Tefsiru'l-Kurtubi* adlı eserden, Teftezani'nin *el-Mutavvel* eserinden, *Hulasatü'l-Fetava ve Fetava el-Bezzazi* adlı eserlerden iki defa aktarım yapmıştır. Diğer eserlerden ise sadece bir defa aktarım/alıntı yapmıştır. Aktarım yaparken, bazen metni aynen aktarmış, bazen anlam olarak aktarmıştır. Bu tarz durumlara tahkik esnasında işaret edilmiştir.

Eserin incelenmesi esnasında yazarın fıkıhta Hanefi mezhebine akide de ise Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Bu nedenle yazarın fıkıhla alakalı kaynak olarak kullandığı tüm kitaplar Hanefi mezhebine aittir. Bu konuda, Ebu'l-Leys, Teftezani, İbni'ş-Şuhneve İbni'l-Humam gibi aktarımda bulunduğu kişiler aynı konumdadır. Buna rağmen bu durum, mezhebi veya akidesi farklı olsa da yazarın diğer kaynaklardan faydalanmasına engel teşkil etmemiştir. Bu nedenle yazar, Gazali, Razi, Beyzavi gibi Şafii ve Eş 'ari kitaplarından da aktarımlarda bulunmuştur. Yazar, Mutezile mezhebine mensup olan Zemahşeri'den, Maliki olan Kurtubi'den aktarımlarda bulunmuştur. Yazar aynı zamanda el-Buni gibi tasavvufçulardan da aktarmış ve alıntılar yapmıştır.

Dönem olarak ise, dördüncü yüzyıl ileri dönem âlimleri ve sonraki dönem alimleri ile kendisinden önceki dokuzuncu yüzyıl alimleri arasında dolaştığı görülmektedir.

Yer ve mekân olarak; Zeccac, Şemsüddin el-Karmani ve İbni'ş-Şuhne gibi maşrık âlimleri arasında dolaştığı gibi Şatıbi, el-Buni ve Kurtubi gibi Mağrib uleması arasında da dolaşmıştır. Bunun yanında Semerkandi, es-Signaki, el-Bezzazi ve Hulasa adlı eserin yazarı Buhari gibi *Mâverâünnehir* âlimleri arasında da dolaşmıştır.

Bu kaynaklara baktığımızda, Beyzavi'nin tefsirini çok zikrettiğini görmekteyiz. Bu tefsir, âlimlerin üzerinde çok durduğu ve şerh ettiği, yorum ve dipnot yazdıkları bir eserdir. Bu nedenle bu esere çok eleştiri yöneltmiştir. Dikkat çeken başka bir konu da Sekkaki'ye ait belagat alanında yazılmış *Miftahu'l-Ulum* adlı eserin şerhlerine çok itimat edip güvenmesidir. Bu eser, Osmanlı devletinin özel ilgi gösterdiği bir kitap olmuş ve buna binaen de bazı belagat ve edebiyat bilimleri ile ilgilenen okullara "Medarisü'l-Miftah" adı verilmiştir.[92]

Son olarak, yazarımızın itimat edip güvendiği ve kaynak gösterdiği âlimler; ilmi yönleri ile tanınmış,ünlü ve insanların kendilerinden istifade ettiği âlimlerdir. Sadece bu özellik bile tek başına bu eserin kıymet ve değerini ortaya koymaya yeter derecededir.

1.2.4. Eserin Bilimsel Değeri

Âyete'l-Kürsî hakkında ve onunla ilgili gelmiş geçmiş çalışmalar incelendiğinde,bu büyük ayetin tefsirine önem veren ve bu konuda yarışan birçok çalışma olduğu görülmektedir. Bu da bu ayetin, Kur'an-ı Kerim'in en büyük suresi içinde yer alması nedeniyle içerdiği önem ve şeriatın ona yüklediği konumdan kaynaklanmaktadır. Bunun yanında hadisin ifadesiyle o Kur'an'daki en büyük ayettir. Dolayısıyla bu ayet günümüze kadar asırlar boyu âlimlerin ve araştırmacıların dikkatini çekmiş ve ilgi odağı olmuştur. Sonuçta, onun birçok incisini ve sırlarını ortaya çıkarmışlar, diğerlerinden ayrılan eşsiz yönlerini ortaya koymuşlar ve onun arz ve sunumunda kendi yaratıcılıklarını ve sanatlarını kullanmışlardır. Buna rağmen bu ayet hala akıl ve kalp sahipleri için büyük sırlar ve yenilenen anlamlar taşımaya devam etmektedir. El-Bigâî'nin yazdığı *el-Fethu'l-Kudsi fi Ayeti'l-Kürsi* kitabını tahkik edip inceleyen Dr. Abdül-Hakim el-Enis'in derleyip düzenlediği kitapla bu ayetin tefsiri için kitap

92 İnalcık, *Târihü'd-Devle el-Osmâniyye mine'n-Nüşüi ile'l-İnhidar*, s. 258.

kaleme alan bazı yazarlar tanınabilir. Yazar, el-Hadi ile'l-Hakkın (ö 298 h) hicri üçüncü asırda yazdığı *Tefsirü Âyete'l-Kürsî* kitabı ile başlamış ve yazarımızın"Ahmed b. Muhammed b. er-Rumi" dönemi olan hicri onuncu asra kadar ulaşmıştır. O döneme kadar kaydettiği yazar sayısı yirmi beşe ulaşmıştır. Ardından, hicri on beşinci yüzyıla kadar ondan sonra gelenleri zikretmiştir. Bunların sayısı bu makamda zikredemeyeceğimiz kadar çoktur. Bunları tanıma adına kaynağın kendisine müracaat edilebilir. Bu bilgileri; *el-Fihriseş-Şamilli't-Türas el-Arabi el-İslami el-Mahtut; Keşfü'z-Zunun, Mu'cemü'l-Müfessirin, el-Felekü'l-Meşhun, el-Mu'cemu'l-Müfehres* vb. gibi birçok kitaptan derlemiştir.[93] Yazarımızın el yazması eseri bu konuda birçok açıdan mükemmeldir. Bunlardan bazıları şunlardır.

1- Bu Âyetin tefsirinde kullandığı kaynak ve ilim çeşitliliği.
2- Düşünce derinliği ve doyuruculuğu. Yazarımız, ilgili metni, sözlük anlamı, sarf ve nahiv yönünden incelemiş, ardından onun Kur'an ve hadis metinleri ile ilişkisine değinmiş sonra da ondan çıkarılacak anlam, hüküm ve terbiye yönlerini ortaya koymuştur. Bunun yanında, ihtilaf olan noktalara, konu ile alakalı görüşlerin eleştirisine geniş yer ayırmış ve tercih ettiği görüşü belirterek onu açıklamıştır.
3- Eserinde üst düzey bir dil kullanmıştır. Yazar eserini kaleme alırken ilim sahibi ve uzman insanları hedeflemiştir.
4- Görüşleri aktarmada tarafsız davranmış, muhalif bile olsa tüm görüşleri aktarmıştır.
5- Birçok konuda yazarın kişilik ve şahsiyeti ile bilimsel gücü kendini göstermektedir. Bu da okuyucuya el yazması hakkında güven vermektedir.
6- Konunun arz, sunum ve bölümlere ayrılmasında mükemmel bir yönteme sahiptir. Öyle ki kitabı önsöz, uygun ve uyumlu beş bölüm ve bir sonuç bölümüne ayırmıştır. Aynı zamanda anlam açıklaması konusunda eşsizdir. Genellikle hükümleri ayetten çıkarmış ve metnin anlaşılmasında fakihlerin ihtilaflarını kullanmamıştır.

Tam olmayan her iş eksiktik kaidesine binaen, bu el yazması eserde gördüğüm bazı eksikliklere değinmek istiyorum. Amacım eserin kıymet ve değerini düşürmek değildir. Aslında, eserin Kur'an'ın en büyük suresindeki en büyük ayetle ilgili olması

93 El-Enis,*El-Biga'i'ye ait el-Fethu'l-Kudsi fi Ayeti'l-Kürsi eseri tahkik eden*,s. 61/69.

ona şeref olarak yeter. Bunun yanında bu yazma eserde açıkça görüldüğü gibi onun, her kaynaktan beslenen ve birçok bilim ve sanatı kapsayan ilim sahip yazar tarafından ortaya konulması yeterlidir. Bunun yanında bu eksikliklerin yerinde olup olmadığını da bilmiyorum. Eğer bu konuda isabet eder doğruyu ifade edersem bu, Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olup hamt ve minnet sadece onadır. Yok eğer hata edersem bu da benden kaynaklıdır ki bunun için Allah'tan af ve mağfiret dilerim.

1- Aktarımlarının genellikle anlam aktarımı olması. Okuyucu ana kaynağa müracaat ettiğinde kafa karışıklığına neden olma ihtimali vardır.
2- Ayrıntı ve detayın fazla olması. Bu durum konudan konuya geçişlerde okuyucunun dikkatini dağıtmaktadır.
3- İfadelerin çoğunun avam tarafında anlaşılmasının zorluğu.
4- Bazı konularda yazarın tercihi belirtilmemiş ve başkalarının görüşlerinin aktarımı ile yetinilmiştir. Bu tarz, yazarın yöntemine muhalif olup eserde az yer kaplamaktadır.

Bahsettiğim bu maddeler değerli el yazması eserin özellikleri karşısında bir şey ifade etmez.

1.3. El Yazması Eserin Nüshaları ve Tahkik Metodu

Bu bölüm üç başlık altında incelenecektir.

1.3.1. El yazması eserin nüsha sayısı, nitelikleri ve aralarında karşılaştırma.

1.3.2. El yazması eserin fotoğraf örnekleri.

1.3.3. İnceleme metodolojisi.

1.3.1. El Yazması Eserin Nüsha Sayısı, Nitelikleri ve Aralarında Karşılaştırma

1.3.1.1. El Yazması Eserin Nüsha Sayısı ve Nitelikleri

Eserin ulaşabildiğim nüsha sayısı üçtür. Bunlar: Birinci nüsha "A"İkinci nüsha "B"Üçüncü nüsha "C". Asıl nüsha da "A" nüshasıdır.

Birinci Nüshanın "A" Nitelikleri

Eserin muhafaza edildiği yer "eserin kaynağı" ve numarası: Bu nüsha Türkiye Cumhuriyeti Ankaraili Milli Kütüphanesinde bulunmaktadır. No: A/3726.

Yaprak "levha" sayısı: (50) yaprak.[94]

Her yapraktaki sayfa sayısı: İki sayfa.

Her sayfadaki satır sayısı: (ilk ve son sayfa hariç): 19 Satır.

Her satırda ki ortalama kelime sayısı: Ortalama (10) kelime.

Nüshanın tamamlandığı tarih: Hicri (1158) yılı Sefer ayı başı. Nüsha yazarı şöyle demiştir: Kitap, Melik ve Vehhap olan Allah'ın yardımıyla hicri bin yüz elli sekiz yılı sefer ayı başlarında tamamlanmıştır." [49b]

Müstensih: Nüshanın tarihinden anlaşıldığına göre bu nüshayı yazan, müellif dışında başka birisi olup adını zikretmemiştir.

İkinci Nüshanın "B" Nitelikleri

Eserin muhafaza edildiği yer "eserin kaynağı" ve numarası: Bu nüsha Türkiye Cumhuriyeti Kayseri İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Kayıt no: 26204. Tasnif no:2972.

94 Karabulut, Ali, Karabulut,Ahmet, *Mu'cemü't Târih*, (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi) I, 496.

Yaprak “levha” sayısı: “51”yaprak.[95] Her yapraktaki sayfa sayısı: İki sayfa.
Her sayfadaki satır sayısı: 13 satır. Her satırda ki ortalama kelime sayısı: Ortalama “10” kelime.

Nüshanın tamamlandığı tarih: Hicri 963 yılı Rabîu'l-Âhirayı ortaları. Nüsha yazarı şöyle demiştir: “Hicri dokuz yüz altmış üç senesi Rabîu'l-Âhir ayı ortalarında yazılmıştır.” [51 b]

Müstensih: Eserde kitabı yazan olarak ne müellifin adı ne de bir başkası zikredilmemiştir. Sadece üçüncü nüshada “C” yazar kitabı kaleme alanın kendisi olduğuna işaretetmiştir.

Üçüncü Nüshanın“C” Nitelikleri

Eserin muhafaza edildiği yer “eserin kaynağı” ve numarası: Bu nüsha Türkiye Cumhuriyeti, İstanbul İl Halk Kütüphanesinde"Süleymaniye"bulunmaktadır. Kısım: v.Carullah. Eski kayıt no:234.

Yaprak “levha” sayısı: “23”yaprak.[96] Her yapraktaki sayfa sayısı: İki sayfa

Her sayfadaki satır sayısı: 13 Satır. Her satırda ki ortalama kelime sayısı: Ortalama “9” kelime.

Nüshanın tamamlandığı tarih: Hicri (950) yılı Rabîu'l-evvel ayının ikinci günü.Yazar / müellif şöyle demiştir: Bu mübarek risalenin karalanması (yazılması) hicri dokuz yüz elli yılı Rabîu'l-evvel ayının ikinci günü sona erdi.

Müstensih: Bu nüshanın yazarı, eserde belirtildiği üzere müellifin kendisidir. Müellif şöyle demiştir: “Bu mübarek risalenin karalanması inşallah … kitabın yazarı fakir ve hakir Ahmed Muhammed b. er-Rumi’nin elinde sona erdi. [23 b]

95 Karabulut, Ali, Karabulut,Ahmet, Mu’cemü’t Târih, (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi) I, 496.
96 *el-Fihris eş-Şâmil li’t-Türas el-Arabi el-İslâmi el-Mahtut*, Ulumu’l-Kur’an Mahtutat et-Tefsir ve Ulûmih, II,852 no. 197.

1.3.1.2. El Yazması Eserin Nüshaları Arasında Karşılaştırma

Nüshalar arasındaki farkları açıklamaya başlamadan önce belirtmek gerekir ki; karşılaştırma sadece "A" ve "B" nüshaları arasında yapılmıştır. Üçüncü nüsha ise, eski bir nüsha olmasına, hattının anlaşılır ve net olmasına ve müellifin kendisi tarafından bizzat kaleme alınmış olmasına rağmen muhtasar ve kısadır. Anlaşılan o ki; yazar önce konuyu kısa olarak kaleme almış ve daha sonra genişletmiştir. Bu nedenlerden ötürü karşılaştırma imkânı zor olduğu için biz burada istifade ettiğimiz "C" nüshasındaki bazı konular hariç sadece "A" ve "B" nüshalarını karşılaştırmakla yetineceğiz. "A" ve "B" nüshalarını incelediğimizde, aralarında aşağıda belirtilen bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bunlar:

Eksiklik ve fazlalık açısından: "B" nüshası, çalışmada incelenen "A" nüshasından eksiktir. Buna mukabil "B" nüshasında bazı fazlalıklar vardır. "A" nüshasında bulunan bazı kaynakların "B" nüshasında bulunmamaktadır. Bunlar: *Metnü'ş-Şatıbiyye*/ Şatıbi, *Ta'ligatü Seniyyetün Ala Halli Elfazı'l-Ecrümiyye*/ el-Becaci, *el-Mutavvel-Şerhu Telhısı Miftahi'l-Ulum*/ et-Teftezeni, *en-Nihayetü Şerhu'l-Hidaye*/ es-Segnafi, *Ravzü'l-Menazır fi İlmi'l Evail ve'l-Evahir*/İbni'ş Şahne. "B" nüshasındaki fazlalıklara gelince; yazarın şu sözleri: Onu, hazreti fazilet sahibi insanların fahri adına yazdım…Bununla Hazreti Muhammed Çelebi Tezkereci'yi kastediyorum. (Allahım) onun makamını,doğu ve batıda yükselt ve onun menzilini gökyüzünde yüce eyle.Âmin, ya Rabbe'l-alemin. [2 b]İki nüsha arasındaki bu fark bizde, eserin genişletilmesi ve gerekli düzeltmelerin yapılması için, müellif tarafından nüshanın iki defa yazılmış olabileceği fikrine neden oldu. Dipnotlardaki düzeltmelere gelince; incelemede esas alınan "A" nüshasında düzeltme nadir olup sadece "7" yerde vardır."B" Nüshasında ise çok sayıda düzeltme vardır.

"A" Nüshası, bazı konularda "B" nüshasından daha düzgün olması ile öne çıkmıştır.Örneğin, "B" nüshasında bazı kelimeler var ki daha doğru ve düzgündür. Müellifin "A" nüshasındaki şu ifadeleri buna örnektir: "…Bu, İmam Gazali'nin ifadelerine yakındır: O, manevi nurlu bir öz cevher gibidir, bedene bağlanırsa (girerse) nuru bütün bedeni aydınlatır. İşte bu hayattır." [22 a] "B" nüshasında ise; "Bu, İmam Gazalinin ifadelerine yakındır" ifadesi yerine "Bu, imamın ifadelerinin

anlamıdır" [22 a] denilmiştir. Bu ifadeyi, bu lafızlarla Gazalinin eserlerinde bulamadık fakat Razi'nin sözleri arasında bulduk. Metnin aslı şu şekildedir: "İnsan nefsi, manevi, nurlu bir cevher gibidir, bedene girerse (bağlanırsa) onun ışığı tüm organları sarar işte bu hayattır."[97] Bu durumda "B"nüshasında bulunan ifade "A"nüshasına göre daha doğrudur.Yazar, İmam ifadesini kullandığı zaman onunla İmam Razi'yi kastetmektedir.[98]

İncelemede esas alınan "A" nüshasında beş konuda yer alan bazı kelimeleri belirli nedenlerden ötürü tanıyamadık (okuyamadık). Bu nedenler;

Orijinal halinde boşluk bulunması: "Çünkü bize göre nekre ….iki itibardır" [17 b] Buradaki boşluk alana gelmesi gereken uygun kelime"o"'dur.

Kelimenin net ve açık olmaması: "Biz deriz ki nefiy nekre kelimeye dahil olursa (yah) olmaz, bu durumda ya istiğrak "min"inveya "le"nin anlamını içerir" [18 a] Bu cümledeki (يخ - yah) kelimesi anlaşılmamaktadır. Sanki (يخلو - yahlu) kelimesinin kısaltması olarak kullanılmıştır. Bu kelime bu el yazması eserin kıvrımlarına denk gelmiştir.Veya (يخفى- yahfa) kelimesinin kısaltması olarak kullanılmıştır. Bu durum genellikle Arap olmayanların/acemlerin Arapça eserlerindeki üslubudur.[99] Buna benzer başka bir örnek de sayfa [23 b] de bulunmaktadır: "İki yönden şüphelidir (fihi nazar) birisi: o (la yah), "evcede" veya "ezele" anlamlarına vermesi içindir."

Kelimenin net ve açık olmamasına başka bir örnek de sayfa [20 b] de bulunmaktadır: "Bazen "La ilahe illallah" der sonra da "illallah" lafzını tekrar eder, "kem سبا hamlen ala'tte'kid" bu teyit etmek içindir." Bu cümle el-Bezzezi'den nakledilmiştir.Asıl kaynağa baktığımızda bu kelimenin "şâe" olduğunu görüyoruz.[100] Başka bir örnek de sayfa [34 b]'de bulunmaktadır: "Denmiştir ki: Ona "kürsi" denir, onun altında Satürn gezegeni bulunur, onun altında Jüpiter gezegeni bulunur, onun altında Mars gezegeni bulunur, onun altında güneş gezegeni bulunur, onun altında Venüs gezegeni bulunur, onun altında Merkür gezegeni bulunur, onun altında ay gezegeni bulunur ki o yeryüzünü " اخراها "saran dünya semasında yer alır. Burada yer alan" اخراها " kelimesi

97 Fahruddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, 456.
98 el-Hasenet, *Menhecü'l-İmam Tâceddin es-Sübki fi Usulü'l-Fıkh*, s. 90.
99 El-Hafnâvi, *Fethu'l-Mübin fi Halli Rumuz ve Mustalahat el-Fukaha ve el-Usuliyyin*, s. 202,199.
100 El-Bezzazi, *el-Fetava el-Bezzazi*, XII, 195.

net değildir. Bu kelime "eczâühâ" veya "etrafuhâ" olabilir. *Ravdu'n-nazır* adlı eserde şu şekilde bir ifade yer almaktadır: "…Yeryüzünü her yönden (cevanibihe) saran dünya seması".[101]

Sonuç olarak burada şunu belirtmek gerekir ki; iki nüsha arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler arasında, hadisi rivayet eden ve olayı yaşayan sahabenin adındaki yanlışlık da yer almaktadır. Yazar "A" nüshasında şöyle demiştir: "…Peygamber efendimizden (sa) şöyle rivayet edilmiştir: Ebu Hureyre'ye (ra) şöyle dedi: "Ya Ebe'l-Münzir Allah'ın kitabındaki en büyük ayet hangisidir? Dedim ki: Allahu le ilahe illa huve'l-hayyu'l kayyum, dedi ki: göğsüme vurdu ve şöyle dedi: İlmin sana mübarek olsun ya Ebe'l-Münzir…" [4 b] Aynı hata "B" nüshasında mevcuttur. [4 b]Müslim ve diğer rivayetlerde geçtiği üzere, Ebu'l-Münzir künyesi, Ebu Hureyre' nin değil Übey b. Ka'b'ın künyesidir.[102]

Üçüncü nüshanın "C" nitelikleri ise aşağıda belirtildiği şekilde özetlenebilir:

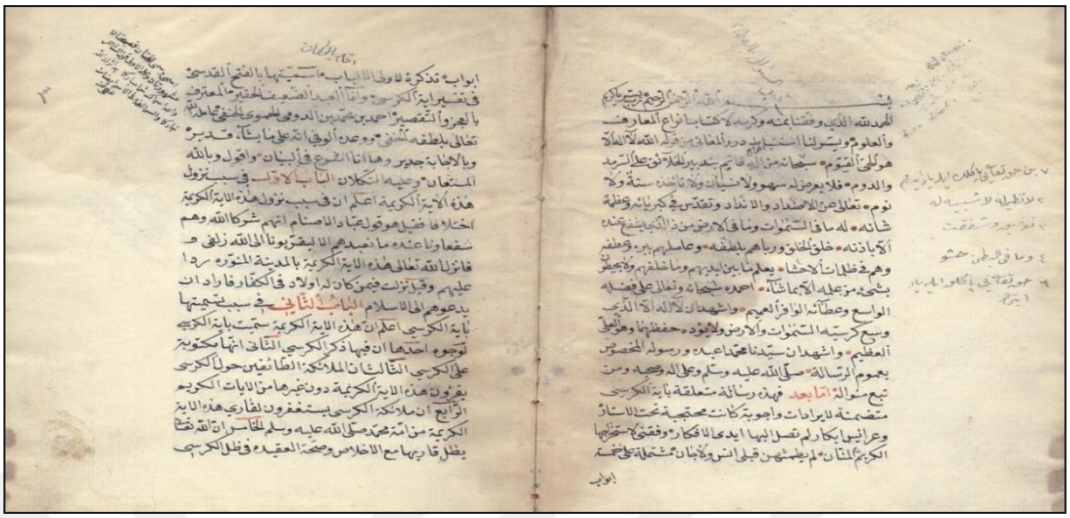
1- Yazarın kendi el yazısı olması nedeniyle bu nüsha orijinal asıl nüsha sayılır.
2- Bu nüsha ilk nüsha olması nedeniyle daha sonra gelen nüshada yazarın kendisi tarafından bazı değişiklikler yapılmıştır. Buna delil ise diğer nüshalarda yazarın adının bulunmasıdır. Bu değişiklikler, yeni ek bilgileri, takdim ve tehir ile bağlam ve ifadelerde ki değişiklikleri kapsamaktadır. Bu nedenle bu nüshadan sonra yazılan "A" ve "B" nüshalarında yer alan bilgiler daha çoktur. Bundan ötürü karşılaştırmada "C" nüshasından istifade; müphem bir kelimenin açıklanması veya daha fazla bilgi edinilmesi veya diğer iki nüshada zikredilmeyen bir bilgiden istifade edilmesi ile sınırlı kalmıştır.

1.3.2. El Yazması Eserden Çekilmiş Bazı Sayfaların Fotoğrafları

Bu bölümde örnek olarak üç nüshadan da bazı sayfaları sunacağım

101 İbni'ş-Şuhne, *Ravdü'l-Menâzır fi ilmi'l-Evail ve el-Evahir*, s. 20.
102 Müslim,*Kitâbu Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasruhe*, Bâbü fazlü suretü'l-kehf ve âyetü'l-kürsi I, 556/810.

İncelemede esas alınan “A” nüshası: Birinci varak:



Fotoğraf 4.1. İncelemede esas alınan “A” nüshası birinci varak

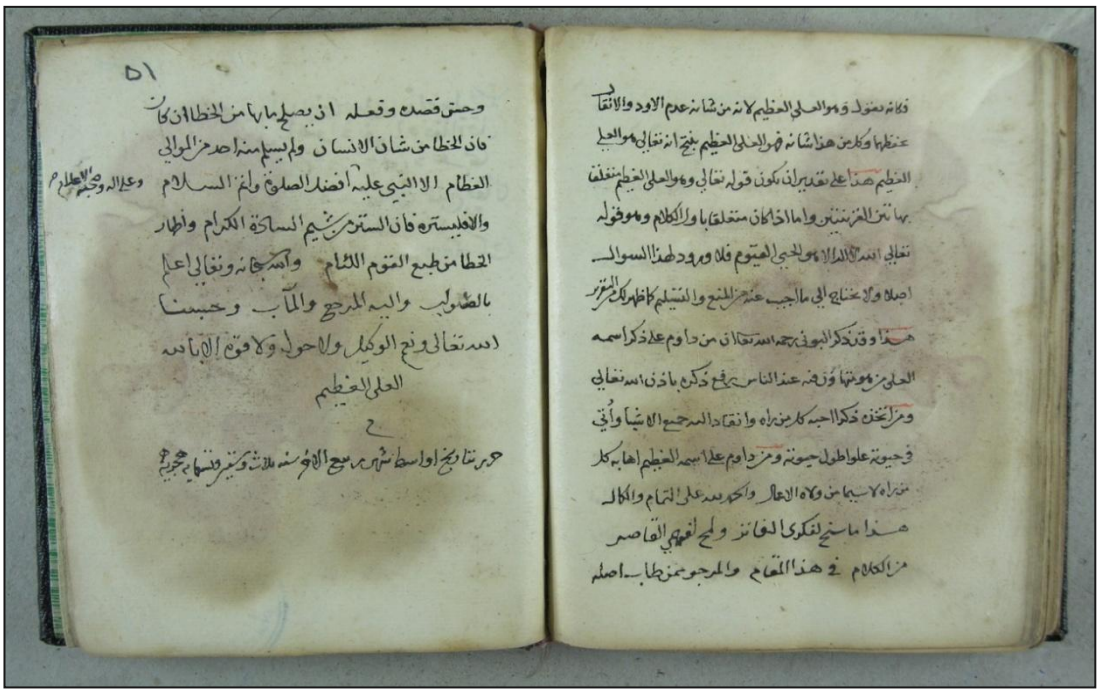
Son varak:

Fotoğraf 4.2. İncelemede esas alınan “A” nüshası son varak

İkinci nüsha “B”: Birinci varak

Fotoğraf 4.3. İncelemede esas alınan “B” nüshası birinci varak

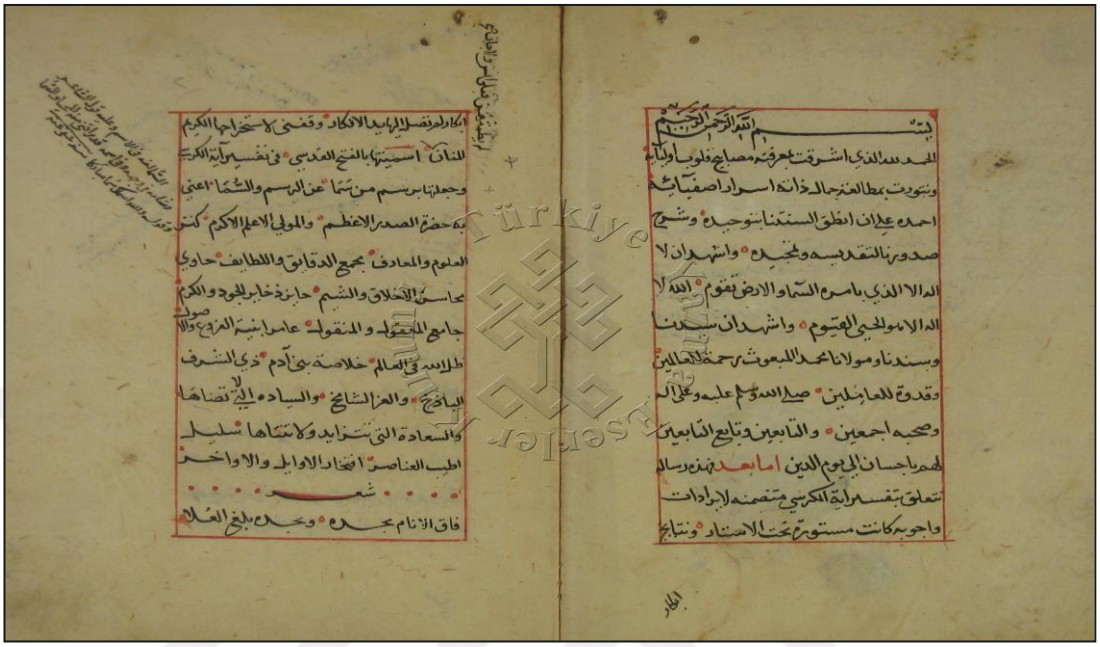
Son varak



Fotoğraf 4.4. İncelemede esas alınan “B” nüshası son varak

Üçüncü nüsha “C”

Birinci varak



Fotoğraf 4.5. İncelemede esas alınan “C” nüshası birinci varak

Son varak

Fotoğraf 4.6. İncelemede esas alınan “C” nüshası son varak

1.3.3. İnceleme Metodolojisi

Bu el yazması eserin tahkik ve incelemesinde tek bir metot izlenmiştir. Üniversitenin gerekli gördüğü kurallar göz önünde bulundurularak, İslam Araştırmaları Merkezinin (İSAM) bu konudaki metin inceleme kuramları esas alınmıştır. Bu konudaki en önemli usul ve kuramlar şunlardır.

1.3.3.1. Metin İncelemesi ve Nüshalar Arasındaki İhtilaflar

1- Metin incelemesinde "A" nüshası esas nüsha olarak kabul edilmiş ve "B" ve "C" nüshaları ile karşılaştırılmıştır.
2- Nüshalar arasında tercih edilme veya seçilen metin, yöntemi kullanılmış ve nüshalar arasındaki ortak ifadeler muhafaza edilerek bunlar arasında farklılıklar olması durumunda en doğru ifade ve hataların düzeltilmiş şekli tercih edilmiştir.
3- Nüshalar arasındaki bütün farklar dipnotlarda belirtilmiştir. Bu farklara "teala", "sallallahu aleyhi ve sellem" "radiyallahu anhu" ifadeleri de dâhildir.
4- Nüshalar arasındaki farklara işaret edildiğinde şu işaretler kullanılmıştır: Nüshada fazlalık olması durumunda "+" artı işareti, nüshada eksiklik bulunması durumunda "-" eksi işareti, nüshada, başka bir nüshada bulunan bir kelimenin veya cümlenin yerini başka bir kelime veya cümle alması durumunda ":" iki nokta işareti kullanılmıştır.
5- Herhangi bir ifadenin yanlış yazılması veya hiç yazılmaması durumunda, satırlar arasında veya sayfaların dipnotlarında düzeltilen bu ifadeler metinde tespit edilmiş ve dipnotta bu durum belirtilmiştir. Nüshalar arasında fazlalık "+" veya eksiklik "-" olması durumlarında "sahha hamiş" (dipnotta düzeltilmiştir" ibaresi eklenmesi buna örnek gösterilebilir.
6- Herhangi bir nüshanın dipnot kısmında bulunan herhangi bir bilginin, el yazması eserin dipnot kısmına aktarılması halinde bu durum "hamiş A" (dipnot A) ifadesi ile belirtilmiştir.
7- Metindeki bazı yanlış kelimeler düzeltilmiş ve bu durum "elmüsebbet min tashihi el-bahise" (araştırmacı tarafından düzeltilmiştir) ifadesi ile dipnotlarda belirtilmiştir.

8- Yazımında şüphe edilen kelimeler; düzeltilmiş veya kelimenin kökeni açıklanmış veya başka bir kaynaktan teyit edilmiştir.
9- Metinler uygun paragraflara bölünmüş, yazarın zikrettiği her konuya (bab) yeni sayfa başından başlanmıştır.
10- Metin numaralandırması, incelemede esas alınan "A" nüshasındaki numaralandırmaya göre yapılmıştır. Yaprakta bulunan birinci sayfa için "vecih" (ön sayfa) ifadesi kullanılmış ve bu ifade "a" harfi ile özetlenmiştir. Yaprakta bulunan ikinci sayfa için de "zahr" (arka sayfa) ifadesi kullanılmış ve bu ifade "b" harfi ile özetlenmiştir. Sayfaların numaralandırılmasına [3 a]'den itibaren başlanmıştır.
11- Zarurete binaen bazı ana başlıklar eklenerek [ ] köşeli parantez içine konulmuştur.

1.3.3.2. Metin Üzerine Yorumlar

1- Ayetler, sırasıyla sure adı, sure numarası ve ayet numarası belirtilerek kaynak gösterilmiştir.
2- Metinde bir kısmı zikredilen ayet ve hadisler dipnotta tamamlanmıştır.
3- Hadislerin tahricinde, sahiheyn veya bunlardan birisi ile yetinilmiştir.Bunlarda bulunamaması durumunda *Müsnedu Ahmed, Sünen İbn Mace, Ebu Davud, Tirmizi, Nesai'*ye başvurulmuş burada da yoksa *Kütübü Tis'a'*ya veya diğerlerine başvurulmuştur. Önce kitabın adı, ardından cilt ve sayfa numarası ve hadis numarası verilmiştir.
4- Yazarın anlam olarak zikrettiği hadisin orijinal metnine ulaşılmaya çalışılmıştır.
5- Metinde geçen garip/yabancı kelime ve kavramlar açıklanmış, ülke, fırka ve kitaplar tanıtılmıştır.
6- Metinde yeralan başkasıyla karıştırılma ihtimali olan bazı konulara dikkat çekilmiştir.
7- El yazması eserde sahabe ve tanınmış kişiler dışında, adı geçen imamların biyografisine yer verilmiştir.
8- Yazarın alıntı yaptığı ve el yazması eserde zikrettiği kaynaklar belirtilmiştir.

9- El yazması eserde yer olan bazı konuların bazı kaynakları zikredilmiştir. Bunlar arasında eserde geçen şiir beyitleri de vardır. Değindiğim bazı konularda, öncelikle yazarın itimat ettiği kaynakları kullandım.
10- Dipnotlarda kaynaklar, ölüm tarihlerine göre sıralanmıştır.
11- Aynı konu içindeki metinde, nüsha ve yorumların farklılık arzetmesi halinde, iki değil tek bir dipnot zikredilmiş ve önce nüshalar arasındaki fark ardından yorum zikredilmiştir.
12- Dipnotlarda kaynaklardan birine atıf yapılması durumunda; sırasıyla yazarın adı, kitabın adı, cilt numarası, sayfa numarası yazılmıştır. Yazarın ve kitabın tam adı kaynakçada belirtilmiştir.

İçindekiler

1- Kaynakça ve konu fihristi yapılmıştır
2- Kaynakça dizini alfabetik sıraya göre gerçekleştirilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM
TAHKİK EDİLEN METİN

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا بمنه وكرمه[١٠٣] لاكتساب أنواع المعارف والعلوم، ويسر لنا استنباط درر المعاني من قوله:**﴿اللَّهُ لاإِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**[١٠٤]، سبحانه مِن إله قائم بتدبير الخلائق[١٠٥] على السرمد والدوم، فلا يعرض له سهو ولا نسيان ولا تأخذه سنة ولا نوم، تعالى عن الأضداد والأنداد، وتقدس في كبريائه وعظمة شأنه **﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾**[١٠٦]، خلق الخلق ورباهم بلطفه وعاملهم ببره وعطفه، وهم في ظلمات الأحشاء **﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾**[١٠٧]، أحمده سبحانه وتعالى على فضله الواسع، وعطائه الوافر العميم, وأشهد أن لا إله إلا الذي **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلايَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾**[١٠٨]، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، المخصوص بعموم الرسالة صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه ومن تبع منواله.

أما بعد، فهذه رسالة متعلقة بآية الكرسي، متضمنة لإيرادات وأجوبة، كانت محتجبة تحت الأستار[١٠٩]، وعرائس أبكار لم تصل إليها أيدي الأفكار[١١٠]، وفقني لاستخراجها الكريم المنان، لم يطمثهن قبلي إنس ولا جان، مشتملة على خمسة /[٣و] أبواب، تذكرة لأولي الألباب[١١١]، أسميتها[١١٢] **بـ الفتح القدسي في تفسير آية الكرسي**[١١٣], وأنا العبد الضعيف الحقير، المعترف بالعجز والتقصير، **أحمد بن محمد بن الرومي الحموي الحنفي،**

١٠٣- ب - "بمنه وكرمه".

١٠٤- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٥- ب + "وحفظها".

١٠٦- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٧- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٨- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٩- ب: "كانت تحت الأستار محتجبة".

١١٠- ب - "وعرائس أبكار لم تصل إليها أيدي الأفكار".

١١١- ج: "الحمد لله الذي أشرقت بمعرفته مصابيح قلوب أوليائه...بمطالعة جمال ذاته أسرار أصفيائه أحمده على أن أنطق ألسنتنا بتوحيده، وشرح صدورنا لتقديسه وتمجيده، وأشهد أن لا إله إلا الذي بأمره السماء والأرض تقوم، الله لا إله إلا هو الحي القيوم، وأشهد أن سيدنا وسندنا ومولانا محمد المبعوث رحمة للعالمين وقدوة للعاملين -صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد فهذه رسالة تتعلق بتفسير آية الكرسي متضمنة لايرادات وأجوبة كانت مستورة تحت الاستار، ونتائج أبكار لم تصل إليها يد الأفكار، وفقني لاستخراجها الكريم المنان، لم يطمثهن من قبلي إنس ولا جان". بدلا من "الحمد لله الذي وفقنا بمنه وكرمه لاكتساب أنواع المعارف والعلوم...مشتملة على خمسة أبواب، تذكرة لأولي الألباب".

١١٢- في هامش أ ، ب: "أسمى وسمّى لغتان فصيحتان مشهورتان وعلى الأولى قول الشاعر: والله أسماكَ سُمًا مُبَارَكًا ... آثَرَكَ الله بهِ تباركا. والسُّما لغة في الاسم أيضا، عفى عنه". وفي الأصل: " آثَرَكَ الله بهِ إيثاركا"، الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ١/ ٥٣. ومثله ورد في ج إلا أنه في موضع بيان (السُّما): "السُّما لغة في الاسم وعليه قول الشاعر: وشامة في وجهه وفي اسمه...قد راقني منه المحيا والسُّما. والله أسماك سُما مباركا..، منه عفى عنه". ورقة [٤ظ].

١١٣- ب: "أسميتها بالفتح القدسي في الكلام على آية الكرسي".

عامله الله تعالى بلطفه الخفي, ووعده الوفي، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير، وها أنا أشرع في البيان, وأقول وبالله المستعان, وعليه التكلان[١١٤].

ب + "وجعلتها برسم حضرة فخر الفضلاء، وزين النبلاء، حاوي محاسن الأخلاق والشيم، حائز ذخائر الجود والكرم، كنز العلوم والحقائق، مجمع المعاني والدقائق، مستجمع غرائب الفضائل الملكية والملكية، مستكملا بدائع العلوم الحكمية والحكمية، ملجأ أكابر الأنام، ملاذ الفضلاء العظام، أعني به حضرة محمد جلبي التذكرجي، أعلى شأنه في الخافقين، ورفع منزلته على الفرقدين آمين يا رب العالمين".

ج: "وجعلتها برسم من سَمَا، عن الرسم والسُّمَا، أعني به حضرة الصدر الأعظم، والمولى الأعلم الأكرم، كنز العلوم والمعارف، مجمع الدقائق واللطائف، حاوي محاسن الأخلاق والشيم، حائز ذخائر الجود والكرم، جامع المعقول والمنقول، عامر أبنية الفروع والأصول، ظل الله في العالم، خلاصة بني آدم، ذي الشرف الباذخ، والعز الشامخ، والسيادة التي لا تضاهَى والسعادة التي تتزايد ولا تتناهى، سليل أطيب العناصر، افتخار الأوائل والأواخر، شعر :

فاق الأنام مجده ..... ومجده بلغ العُلا

في ذروة المجد الأثيل..... وفي السعادة مجتلا

هو مقصد هو ملجأ .....هو صفوة بين الملا

من جاء يقصد بابه..... يلقى سنًا متهللا

ناشر العدل في العالمين..... منصف المظلومين من الظالمين

غياث الإسلام والمسلمين..... سمُّي خاتم الأنبياء والمرسلين

قد قلت فيه مضمنا.....وبذكره متيمنا

قولي عليه طلاوة بمدحه..... وبذكره بين الأنام تعبدي

ورسالتي سعدت به وتشرفت... فلأجل ذا أضحت كعقد مفرد

ما أن مدحت محمدا برسالتي... لكن مدحت رسالتي بمحمد

لا زالت أقطار الأرض مشرقة بأنوار مَعْدَلَته، ولا برحت أغصان الخيرات مورقة بسحايب رأفته، ولا فتئ متن العلماء بالطافة متينا، ويرحم الله عبدا قال آمينًا، والمرجو من كرمه العميم، ولطفه الجسيم، إذا تمثلت رسالتي بين يديه، وتشرفت بسعادة الوصول إليه، أن يرمقها بعين الرضى، ويقابلها بالحلم والإغضاء، ويكسوها من فضله حلل القبول، فهو منه غاية المأمول ونهاية المسؤول، شعر:

فعين الرضى عن كل عيب كليلة... ولكن عين السخط تبدي المساويا". ورقة [٤ظ]-[٥و-أ].

١١٤- ج: "وأنا العبد الضعيف الحقير، المعترف بالعجز والتقصير، المفتقر إلى الله الغني القوي، أحمد بن محمد بن الرومي الحموي، وفقه الله لما يحب ويرضى، من القول والعمل، وباعده بمنه وكرمه عن الخطأ والخطل، إنه سبحانه وتعالى ولي التوفيق، وبيده أزمة التحقيق والتدقيق". بدلا من "وأنا العبد الضعيف الحقير،... وها أنا أشرع في البيان, وأقول وبالله المستعان, وعليه التكلان".

الباب الأول: في سبب نزول هذه الآية الكريمة[١١٥]

اعلم أن في سبب نزول هذه الآية الكريمة اختلافا[١١٦]، فقيل: هو قول عُبَّاد الأصنام أنهم شركاء الله، وهم شفعاؤنا عنده[١١٧]، ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فأنزل الله تعالى هذه الآية الكريمة بالمدينة المنورة ردا عليهم، وقيل: نزلت فيمن كان له أولاد في الكفار فأراد أن يدعوهم إلى الإسلام.

١١٥- ب: "في سبب نزولها".

١١٦- ب: "اعلم أن العلماء اختلفوا في سبب نزولها".

١١٧- ب: "فقيل:هو قول عُبَّاد الأصنام هؤلاء شفعاؤنا عند الله".

الباب الثاني: في سبب تسميتها بآية الكرسي

اعلم أن هذه الآية الكريمة سميت بآية الكرسي لوجوه[١١٨]:

أحدها: أن فيها ذكر الكرسي.

الثاني: أنها مكتوبة على الكرسي.

الثالث: أن الملائكة الطائفين حول الكرسي يقرؤن[١١٩] هذه الآية الكريمة دون غيرها من الآيات الكريمة[١٢٠].

الرابع: أن ملائكة الكرسي يستغفرون[١٢١] لقارئ هذه الآية الكريمة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.
الخامس: أن الله تعالى يظل قارئها مع الإخلاص، وصحة العقيدة في ظل الكرسي /[٣ظ] يوم القيامة.

١١٨- ب: "الباب الثاني في سبب تسميتها بآية الكرسي وفيه أوجه، أحدها: ".

١١٩- هذا الذي عليه المصحف ومتقدمو الكتاب من الإملاء. ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب (أو) أدب الكتّاب، ص٢٦٤.

١٢٠- أ: "من الآيات الكريم"، وب - "من الآيات الكريم"، والمثبت من تصحيح الباحثة.

١٢١- ب: "يستغفرون أبدا".

الباب الثالث: في تفضيلها على سائر الآيات

اعلم أن هذه الآية الكريمة أفضل من سائر الآيات لوجهين، أحدهما عقلي والآخر نقلي.

أما **الأول**: فبأن يقال هذه الآية أفضل من سائر الآيات[١٢٢]؛ لأنها تشتمل على ذكر ذات الله تعالى وصفاته وكل ما أشتمل على ذكر ذات الله تعالى وصفاته[١٢٣] فهو أفضل من سائر الآيات، ينتج أن هذه الآية الكريمة أفضل من سائر الآيات، أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلأن ذاته سبحانه وتعالى وصفاته أفضل من سائر الذوات والصفات؛ لأنه[١٢٤] ذاته سبحانه وتعالى[١٢٥] منشأ للكمالات[١٢٦] العلمية، وهي علم الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، والكمالات العمليّة وهي وضع الأشياء في مراتبها اللائقة لها باعتبار تقتضيه حكمته سبحانه وتعالى، وكل ما هو كذلك أفضل من سائر الذوات والصفات، فإذا ثبت فضل ذاته سبحانه وتعالى[١٢٧] على سائر الذوات والصفات ثبت فضل الآية الكريمة التي تشتمل على ذات الله تعالى[١٢٨] وصفاته على سائر الآيات لأن المشتمل على الأفضل يكون أفضله[١٢٩].

وأما **الثاني**: فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:"أفضل الآيات آية الكرسي، وما نزلت آية أعظم منها، وما قرأت في دار إلا انزجرت عنها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخل فيها /[٤و] ساحر ولا ساحرة أربعين يوما"[١٣٠].

وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم[١٣١] أنه قال: "سيد البشر آدم وسيد العرب محمد[١٣٢] وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي[١٣٣]، ومن قرأها عقيب كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ولا يواظب عليها إلا صدّيق أو عابد، ومن قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله تعالى على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات

١٢٢- أ - "لوجهين أحدهما عقلي والآخر نقلي، أما الأول: فبأن يقال هذه الآية أفضل من سائر الآيات"، والمثبت من ب.

١٢٣- ب: "ذاته وصفاته تعالى".

١٢٤- ب: "لما أن".

١٢٥- ب + "وصفاته".

١٢٦- ب + "لجميع الكمالات".

١٢٧- ب + "وصفاته".

١٢٨- ب + "سبحانه وتعالى".

١٢٩- ب: "أفضل".

١٣٠- الزمخشري، الكشاف، ٣٠٢/١؛ وذكره الزيلعي ولم يخرجه، الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ١٦٠/١؛ ونقله السخاوي عن الكشاف ولم يخرجه في كتابه "الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية"، ٦٦٥/٢.

١٣١- ب: "عليه الصلاة والسلام".

١٣٢- ب + "صلى الله عليه وسلم".

١٣٣- أبو شجاع الديلميّ، الفردوس بمأثور الخطاب،٢/ ٣٢٤؛ والزمخشري، الكشاف، ٣٠٣/١؛ وذكره الزيلعي، وقال: "قلت ذكره أبو شجاع الديلمي في كتاب الفردوس من حديث علي مرفوعا والله أعلم"، الزيلعي، الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ١٦١/١-١٦٢.

حوله"[١٣٤]، واعلم أن العلماء اختلفوا في المراد من الموت ههنا، فقال بعضهم المراد به الكفر، لقوله تعالى:﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾[١٣٥]، وقيل: المراد الموت على الكفر[١٣٦].

وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأُبيّ بن كعب[١٣٧] رضي الله عنه :"يا أبا المنذر أية آية في كتاب الله أعظم قال: قلت: الله لا إله هو الحي القيوم، قال: فضرب في صدري، وقال:"ليهنك العلم يا أبا المنذر، والذي نفس محمد بيده إنَّ لهذه الآية لسانا وشفتين تقدس الله تعالى[١٣٨] عند ساق العرش"[١٣٩].

وروي[١٤٠] عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : جعلني رسول الله صلى الله عليه وسلم حفيظا على طعام رمضان فأتاني آتٍ فجعل يحثو من الطعام فأخذته فقلت له[١٤١]: لآتينك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني محتاج وعلي عيال ولي حاجة شديدة، فخليت عنه سبيله[١٤٢]، فلما أصبحت ودخلت على[١٤٣] رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة[١٤٤] فقلت[١٤٥]: يارسول الله شكالي حاجة شديدة وعيالا فرحمته وخليت عنه، فقال: أما إنه كذبك /[٤ظ] وسيعود، فعلمت أنه سيعود فرصدته فجاء يحثو[١٤٦] من الطعام فأخذته وقلت[١٤٧]: لآتينك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: دعني فإني محتاج وعلي عيال ولا أعود فخليت سبيله، فلما أصبحت ودخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة فقلت: يا رسول الله شكالي حاجة شديدة[١٤٨] وعيالا فخليت عنه[١٤٩]، فقال لي: أما إنه كذبك وسيعود إليك، فرصدته الثالثة فجاء يحثو من الطعام فأخذته وقلت له: لآتينك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا ثلاث مرات وتزعم أنك لا تعود ثم تعود، فقال: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله تعالى بها، فقلت: وما هي، فقال: إذا آويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي حتى تختم الآية فإنك لن تزال وعليك من الله حافظ ولن يضرك شيطان حتى تصبح فخليت سبيله، فلما أصبحت فقال: لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعل أسيرك البارحة يا أبا هريرة، فقلت: يا رسول

١٣٤- أخرجه البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٢١٧٤/٥٦/٤، دون قوله «ولا يواظب عليها إلا صدّيق أو عابد» : وذكر ما بعده، "من قرأ في دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي حفظ إلى الصلاة الأخرى، ولا يحافظ عليها إلا نبي، أو صديق، أو شهيد" ٢١٧٥"/٥٧/٤"؛ وانظر الزمخشري، الكشاف، ٣٠٢/١-٣٠٣.

١٣٥- [الأنعام، ١٢٢/٦].

١٣٦- أ، ب - واعلم أن العلماء اختلفوا في المراد من الموت ههنا، فقال بعضهم المراد به الكفر، لقوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾، وقيل: المراد الموت على الكفر، صح هامش أ.

١٣٧- أ: "لأبي هريرة"، والمثبت من تصحيح الباحثة وفقًا للروايات الثابتة.

١٣٨- ب + "سبحانه وتعالى".

١٣٩- أخرجه بهذا اللفظ مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، ٨١٠/٥٥٦/١"، من رواية أبي المنذر أُبي بن كعب وليس من رواية أبي هريرة، هذا هو الصحيح الذي أثبتته الروايات.

١٤٠- ب: "وفي رواية".

١٤١- ب - "له".

١٤٢- ب - "سبيله".

١٤٣- ب: "إلى".

١٤٤- أ - "فقال: يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة"، والمثبت من ب.

١٤٥- أ: "فقال"، والمثبت من ب.

١٤٦- أ: "يحثون"، والمثبت من ب، تبعا للأصل.

١٤٧- ب + "له".

١٤٨- ب - "شديدة".

١٤٩- ب + "فرحمته وخليت سبيله".

الله زعم أنه يعلمني كلمات ينفعني الله بها فخليت سبيله، فقال: وما هي، فقلت[١٥٠]: قال لي إذا آويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي حتى تختم الآية فإنك لن تزال وعليك من الله تعالى حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إنّه قد صدقك /[٥و] وإنّه لكذوب ثم قال: أتعلم مَن تناجي منذ ثلاث ليال يا أبا هريرة؟، فقلت: لا يا رسول الله، فقال ذلك شيطان"[١٥١].

وروي عن محمد بن الحنفية[١٥٢] أنه قال[١٥٣]: لما نزلت آية الكرسي خرّ كل صنم في الدنيا، وخرّ كل ملك في الدنيا على وجوههم، وسقطت التيجان عن[١٥٤] رؤوسهم، وهربت الشياطين فضرب بعضهم على بعض فاجتمعوا إلى إبليس وأخبروه فأمرهم[١٥٥] أن يبحثوا عن ذلك فجاءوا إلى المدينة[١٥٦] فبلغهم أن آية الكرسي[١٥٧] نزلت[١٥٨].

وروي عن أبي بن كعب عن أبيه قال: قلت: لجني ما يجيرنا منكم، قال آية الكرسي، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال صدق[١٥٩].

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ آية الكرسي عند منامه ويقول: أتاني جبريل وقال: يا محمد إن عفريتا من الجن يكيدك في منامك فعليك بآية الكرسي[١٦٠].

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما أراد الله أن يُنزل فاتحة الكتاب، وآية الكرسي، وشهد الله، وقل اللهم مالك الملك إلى قوله تعالى بغير حساب، تعلقن بالعرش وليس بينهن وبين الله تعالى حجاب، وقلنا يا ربنا لا تنزلنا إلى دار الذنوب وإلى من يعصيك، فقال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما من عبد قرأكن في دبر كل صلاة مكتوبة إلا أسكنته حظيرة القدس على ما كان فيه وإلا نظرت إليه بعيني المكنونة[١٦١]/[٥ظ] في كل يوم سبعين مرة، وإلا قضيت له سبعين حاجة أدناها المغفرة، وإلا باعدته من كل عدو ونصرته عليه، ولا يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت"[١٦٢].

١٥٠- ب: "قلت".

١٥١- أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلا، فترك الوكيل شيئا فأجازه الموكل فهو جائز، وإن أقرضه إلى أجل مسمى جاز، "٣/ ١٠١/ ٢٣١١".

١٥٢- هو محمد بن على بن أبي طالب، يقال له: محمد بن الحنفية، كنيته أبو القاسم، وقد قيل: أبو عبد الله، كان من أفاضل أهل البيت وكانت الشيعة تسميه المهدى، كان مولده لثلاث سنين بقيت من خلافة عمر بن الخطاب، توفي (٧٣هـ) ودفن بالبقيع. ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، ص١٠٣.

١٥٣- ب - "قال".

١٥٤- ب: "على".

١٥٥- أ: "وأمرهم"، والمثبت من ب.

١٥٦- ب + "المنورة".

١٥٧- ب + "قد".

١٥٨- السمرقندي، بحر العلوم، ١٦٩/١؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣/ ٢٦٨.

١٥٩- أخرجه النسائي، السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ذكر ما يجير من الجن والشياطين، وذكر اختلاف الناقلين لخبر أبي فيه، ٣٥٢/٩/"١٠٧٣٠".

١٦٠- أخرجه الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، ٢٩/٧/"٢٨٧٠".

١٦١- أ: "المكتوبة"، والمثبت من تصحيح الباحثة تبعا للأصل.

١٦٢- والأثر أخرجه ابن السُّنِّي، عمل اليوم والليلة، باب ما يقول في دبر صلاة الصبح، ص ١١١/"١٢٥".

ب - "وعن علي بن أبي طالب... ولا يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت"

وعن عبيد الله بن جعفر قال: اشتكيت شكوة فجهدت منها وكنت أقرأ آية الكرسي استشفاء بها فرأيت في منامي رجلين قائمين بين يدي فقال أحدهما لصاحبه إنه ليقرأ آية فيها ثلاثمائة وستون رحمة، أفلا يصيب هذا المسكين منها رحمة واحدة، فاستيقظت وقد شفيت[١٦٣].

وعن بكر بن عبدالله المزني قال: كنت أقرأ كل ليلة آية الكرسي وأُسلّم داري وحانوتي إلى الله تعالى فنسيت قراءتها ذات ليلة فلما انتبهت في بعض الليل ذكرتها ثم نمت ثانية، فلما[١٦٤] أصبحت إذا[١٦٥] برجل سارق دخل وجمع الأقمشة وشدها[١٦٦]، وهو لا يهتدي إلى باب الدار وقد وقف متحيرا لا يدري ما يصنع فاعتذر إليّ وتاب إلى الله من عمله، فعلمت أن دخوله الدار لنسياني قراءتها، وأن وقوفه على تلك الحال وحفظ الله أمتعتي لتداركي قراءتها.

وعن عبد الله بن المبارك[١٦٧] قال كنت في أصحاب في طريق الغزو فاستقبلنا اللصوص وسلبونا جميع ما معنا إلا بَدْرة دراهم لأحدنا فسألناه[١٦٨] عن سبب ذلك، فقال[١٦٩]: إني قرأت عليها آية الكرسي دون سائر ما كان معي من الأمتعة فسلمتْ دونها.

وحكى /[٦و] أن الفضيل بن عياض[١٧٠] في أيام بطالته قطع قافلة فوجد كيسا من دراهم مكتوبا عليه آية الكرسي فنادى في القافلة أين صاحب الكيس فأتاه فردَّ عليه كيسه فعاتبه أصحابه في ذلك فقال: إني أقطع على الناس دنياهم لا دينهم وهذا الرجل[١٧١] سمع العلماء يقولون: إن الله تعالى يحفظ ما قُرأتْ عليه آية الكرسي أو كُتبتْ فلو سلبته هذا الكيس[١٧٢] لانفلجت في قلبه تهمة في الدين، احتقر العلماء[١٧٣] بعد هذا، ولست أرضى لنفسي أن أكون سببا لمثل هذا.

١٦٣- ابن قيم الجوزية، الروح، ص١٩٢. والأثر فيه عن عبيد الله بن أبي جعفر، على خلاف ما في المخطوطة، وهو أبو بكر الحافظ فقيه مصر، من العلماء الزهاد، توفي سنة (١٣٦هـ).الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٨/٦.

١٦٤- أ: "فلا"، والمثبت من ب.

١٦٥- ب + "أنا".

١٦٦- ب: "فشدها".

١٦٧- هو عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن الحنظلي، شيخ الإسلام، عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته، صاحب قصيدة يا عابد الحرمين ، توفي سنة (١٨١هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٨/ ٣٧٨ -٤٢١.

١٦٨- أ: "فا الانسان"، والمثبت من ب.

١٦٩- ب: "قال".

١٧٠- ابن مسعود بن بشر، الإمام، القدوة، الثبت، شيخ الإسلام، أبو علي التميمي، اليربوعي، الخراساني، المجاور بحرم الله، ولد بسمرقند، ونشأ بأبيورد، وارتحل في طلب العلم، وللفضيل -رحمه الله- مواعظ، وقدم في التقوى راسخ، وهو من أقران سفيان بن عيينة في المولد، ولكنه مات قبله بسنوات. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٩٣/٧ -٤٠٥.

١٧١- ب + "قد".

١٧٢- ب + "المكتوب عليه آية الكرسي".

١٧٣- ب: "أهل العلم".

الباب الرابع: في تفضيل هذه الآية الكريمة[١٧٤] على سورة الإخلاص

اعلم[١٧٥] أن العلماء رحمهم الله تعالى[١٧٦] اختلفوا في[١٧٧] هذه الآية الكريمة هل هي[١٧٨] أفضل من سورة الإخلاص أو سورة الإخلاص أفضل منها أو هما متساويان بحيث لا مزية لأحديهما على الأخرى، فقيل: بالأول، وقيل: بالثاني، وقيل: بالثالث.

واختار بعضهم الثاني لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن سورة الإخلاص تعدل -أي تساوي- ثلث القرآن"[١٧٩]، ولم يرد مثل ذلك في هذه الآية الكريمة فتكون[١٨٠] هي أفضل منها.

وفيه نظر؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم[١٨١] إن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن لا يستلزم عدم كون آية الكرسي أفضل من سورة الإخلاص لورود حديث آخر في حق هذه الآية الكريمة، وهو قوله عليه الصلاة والسلام[١٨٢] وسيد القرآن البقرة، /[٦ظ] وسيد البقرة آية الكرسي فتكون[١٨٣] آية الكرسي أفضل من سورة الإخلاص لأن الأفضل مِن الأفضل من الشيء يكون[١٨٤] أفضل من ذلك الشيء.

لا يقال المراد من القرآن ههنا غير سورة الإخلاص فلا يلزم كونها أفضل[١٨٥]؛ لأنا نقول القرآن اسم جنس واسم الجنس إذا دخل عليه لام الجنس يفيد[١٨٦] الاستغراق كما نص عليه أهل الأصول، فلا يتصور الإرادة المذكورة[١٨٧]؛ نعم يرد عليه أن يقال: هذا إنما يتم أن لو كان القرآن اسما للقدر[١٨٨] المشترك، وأما إذا كان اسما للجميع فلا يكاد أن يتم أصلا؛ لأنه ليس باسم الجنس حينئذ؛ لأن إطلاقه على البعض يكون بطريق المجاز، ويمكن أن يجاب عنه أيضا بأن القرآن لا يخلو من[١٨٩] أن يكون اسم الجنس أو اسم الجميع وأيا ما كان يفيد الاستغراق حينئذ[١٩٠]، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فكذلك، لأن منشأ الاستغراق حينئذ هو نفس الجميع لأن المعنى

١٧٤- ب: "في تفضيلها".

١٧٥- ب: "واعلم".

١٧٦- ب - "رحمهم الله تعالى".

١٧٧- ب + "أن".

١٧٨- ب - "هل هي".

١٧٩- أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل قل هو الله أحد، ٦/١٨٩/"٥٠١٣"؛ مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب فضل قراءة قل هو الله أحد، ١/ ٥٥٦/"٨١١".

١٨٠- أ: "فيكون"، ب: بدون نقاط، والأولى أن تكون بالتاء.

١٨١- ب: "عليه الصلاة والسلام".

١٨٢- ب + "وسيد الكلام القرآن".

١٨٣- أ: "فيكون"، ب: بدون نقاط، والأولى أن تكون بالتاء.

١٨٤- ب - "يكون".

١٨٥- ب + "منها".

١٨٦- أ: "تفيد"، ب: بدون نقاط، والأولى أن تكون بالياء.

١٨٧- ب + "حينئذ".

١٨٨- أ: "للقدرة"، والمثبت من ب.

١٨٩- ب: "إما".

١٩٠- أ: "فحينئذ"، والمثبت من ب.

وسيد الكلام جميع القرآن وسيد جميع القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي، فيلزم كونها أفضل منها أيضا، لأن سورة الإخلاص من جملة جميع القرآن كما لا يخفى.

واعلم أن العلماء اختلفوا في هذه المساواة[١٩١] هل هي[١٩٢] باعتبار الكمية أو باعتبار الكيفية، فقيل: بالأول، وقيل: بالثاني وهو المختار في المذهب[١٩٣]، ولهذا قال فقهاؤنا[١٩٤] رحمهم الله تعالى[١٩٥] لو استأجر رجلا على أن يقرأ له القرآن من أوله إلى آخره /[٧و] فقرأ سورة الإخلاص ثلاث مرات لا يخرج عن عهدة الإجارة؛ بل يجب عليه أن يقوم بالشرط، وإلا يؤاخذ به يوم القيامة.

لا يقال هذا الدليل ينتقض[١٩٦] بقوله عليه الصلاة والسلام: "إن سورة الزلزلة تعدل نصف القرآن"[١٩٧]، مع أنها لا تشتمل على ما اشتملت عليه هذه الآية الكريمة ولا ما اشتملت عليه[١٩٨] سورة الإخلاص أيضا، لأنّا نقول هذا[١٩٩] الحديث لا يخلو[٢٠٠] إما أن يكون من قبيل الموضوعات أو لا، فإن كان الأول فلا انتقاض أصلا، وإن كان الثاني فهو معارَض بقوله عليه الصلاة والسلام:"من قرأ سورة إذا زلزلت[٢٠١] فكأنما قرأ ربع القرآن"[٢٠٢]، ولو سُلّم عدم المعارضة فنقول التفضيل على قسمين ما يكون معقول المعنى وما لا يكون كذلك؛ بل يكون أمرا تعبديا يجب الإيمان به بدون التعرض إلى سببه، وما نحن بصدده إنما هو بالنظر إلى الأول لا بالنظر إلى الثاني؛ فلا يَرِدُ النقض أصلا.

١٩١- ب + "المعادلة والمساواة".

١٩٢- ب: "أنها"، بدلا من "هل هي".

١٩٣- ب: "عندنا"، بدلا من "في المذهب".

١٩٤- ب: "علماؤنا".

١٩٥- ب - "تعالى".

١٩٦- ب: "هذا وقد بقي هنا بحث آخر وهو أن يقال هذا الدليل ينتقض".

١٩٧- أخرجه الترمذي، أبواب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في إذا زلزلت، ١٥/٥/"٢٨٩٣".

١٩٨- أ: "مع أنها لا تشتمل على ما اشتملت عليه سورة الإخلاص أيضا"، والمثبت من ب.

١٩٩- ب + "أيضا ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا".

٢٠٠- أ: "يخلوا"، والمثبت من ب.

٢٠١- ب + "الأرض".

٢٠٢- أخرجه أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك، ١٩/ ٤٧٢/ ١٢٤٨٨؛ الترمذي، أبواب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في إذا زلزلت، ١٦/٥/٢٨٩٥.

الباب الخامس: في تفسير كلماتها وبيان معانيها

قال الله تبارك وتعالى:

﴿ٱللَّهُ﴾[٢٠٣]

اعلم أن هذا اللفظ الشريف عَلَمٌ وليس بمشتق على الأصح[٢٠٤]، وفي تفسير أبي الليث[٢٠٥] وهو أجل من أن يكون له اشتقاق[٢٠٦]، ونقل الغزالي[٢٠٧]رحمه الله تعالى[٢٠٨] في المقصد الأسنى عن الجمهور أن القول باشتقاقه تعسف. انتهى[٢٠٩]، وذلك لأوجه:

أحدها:[٢١٠] /[٧ظ] أنه[٢١١] لو كان مشتقا لما كان قولنا: (لا إله إلا الله) تصريحا بالتوحيد؛ لكنه توحيد بالإجماع[٢١٢]، فوجب أن يكون هذا اللفظ غير مشتق[٢١٣]، بيان الملازمة[٢١٤]: أن المفهوم من اللفظ المشتق ذاتٌ موصوفة بالمشتق منه، وهذا المفهوم مفهوم كلي لا يمنع نفس تصور مفهومه من[٢١٥] وقوع للشركة[٢١٦] فيه، وامتناع الشركة فيه إنما يستفاد من خارج لا من نفس مفهوم اللفظ، فثبت أن قولنا: "الله" لو كان[٢١٧] مشتقا لكان ولو كان كليا لم يكن قولنا: "لا إله إلا الله" مفيدا للتوحيد[٢١٩]، وهو باطل بإجماع المسلمين فلا يكون مشتقا.

٢٠٣- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٢٠٤- ج + "واختلف في هذا الاسم الشريف هل هو مشتق أو لا، فذهب الخليل وسيبويه في بعض أقواله وأكثر الأصوليين والفقهاء إلى أنه ليس بمشتق". ورقة /[٤ظ]. انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١/١٤٣.

٢٠٥- هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه، أبو الليث، المعروف بإمام الهدى، الإمام الكبير صاحب الأقوال المفيدة والتصانيف المشهورة، والتي منها: تفسير القرآن، والنوازل فى الفقه، وخزانة الفقه، وتنبيه الغافلين، وكتاب البستان، توفي سنة (٣٧٣هـ). محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية،٢/١٩٦.

٢٠٦- السمرقندي، بحر العلوم، ١/١٣.

٢٠٧- هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، الإمام، الفقيه، المتكلم، النظار، المصنف، الصوفي، صاحب كتاب الإحياء، والمستصفى، توفي سنة (٥٠٥). ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ١/٢٤٩.

٢٠٨- ب - "رحمه الله تعالى".

٢٠٩- الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص٦١.

٢١٠- ب - "وذلك لأوجه أحدها".

٢١١- ب: "لأنه".

٢١٢- ب - "بالإجماع".

٢١٣- ب: "تكون هذه اللفظة غير مشتقة".

٢١٤- أ: "اللازمة"، والمثبت من ب.

٢١٥- ب: "تصوره عن".

٢١٦- ب: "الشركة".

٢١٧- ب: "أنه لو كان قولنا: "الله"".

٢١٨- ج: "معناه كليا".

٢١٩- ب: "توحيدا" بدلا من "مفيدا للتوحيد".

الثاني: قوله تعالى[٢٢٠]: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾[٢٢١] فإنه يدل على أنه اسم غير صفة لأن معناه أنه ليس[٢٢٢] في الوجود شيء يسمى بهذا الاسم[٢٢٣] فثبت أنه[٢٢٤] اسم غير مشتق إذ[٢٢٥] لو كان مشتقا لما كان اسما؛ بل كان صفة[٢٢٦].

الثالث: أنه لو كان مشتقا لزم الحدوث في أسمائه سبحانه وتعالى، إذ الاشتقاق يقتضي سبق المشتق منه على المشتق لأن الاشتقاق أمر نسبي لا يتحقق إلا بشيئين كما لا يخفى[٢٢٧].

وهو أعرف الأعلام؛ بل هو أعرف المعارف على الأصح، كذا ذكر البِجَائي[٢٢٨] في شرح الآجُرُّومية[٢٢٩] رحمه الله تعالى[٢٣٠]، ثم قيل: هو عَلَم على ذاته سبحانه وتعالى[٢٣١]، بناء على أن له سبحانه وتعالى ماهية من الماهيات سوى الوجود وهو مذهب جمهور المتكلمين[٢٣٢]، وقيل: عَلَم على مفهومه سبحانه وتعالى بناء على أنه لا ماهية له سوى الوجود؛ بل له مفهوم[٢٣٣] وهو مذهب الحكماء /[٨و] والأصوليين.

وبما ذكرناه[٢٣٤] تبين أن هذا[٢٣٥] الخلاف[٢٣٦] خلاف لفظي مبني على خلاف آخر، وهو أنه سبحانه وتعالى هل له ماهية أو لا؟ فمن قال بالأول قال أنه[٢٣٧] عَلَم على ذاته، ومن قال بالثاني قال بأنه عَلَم على مفهومه،

٢٢٠- ب: "ولأنه تعالى قال" بدلا من "الثاني قوله تعالى".

٢٢١- [مريم، ٦٥/١٩].

٢٢٢- ب: "أي ليس" بدلا من "فإنه يدل على أنه اسم غير صفة لأن معناه أنه ليس".

٢٢٣- ب: "باسم الله" بدلا من "بهذا الاسم".

٢٢٤- ب: " فثبت أن هذا اللفظ".

٢٢٥- ب: "لأنه".

٢٢٦- ج + "ومن أثبت لله العَلَم قال هو لفظة "الله" وليس غيره". ورقة /[٥ظ].

٢٢٧- ب – "الثالث: أنه لو كان مشتقا لزم الحدوث في أسمائه سبحانه وتعالى إذ الاشتقاق يقتضي سبق المشتق منه على المشتق لأن الاشتقاق أمر نسبي لا يتحقق إلا بشيئين كما لا يخفى". انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٣/١-١٤٤.

٢٢٨- هو أحمد بن علي بن منصور الحميري البجائي، شارح الآجرومية، ممن أخذ عنه بالقاهرة الْبُرْهَان اللَّقَّانِيّ، توفي سنة (٨٣٧هـ). السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ٤٤/٢.

٢٢٩- البجائي، تعليقة سنِيَّة على حل ألفاظ الآجُرُّومية، ص٨٤.

٢٣٠- أ ، ب – وهو أعرف الأعلام؛ بل هو أعرف المعارف على الأصح، كذا ذكر البجائي في شرح الآجرومية رحمه الله تعالى، صح هامش أ.

ج + "وذهب غيرهم إلى أنه مشتق واستدلوا عليه بقوله تعالى: "وهو الله في السماوات وفي الأرض"، وقوله تعالى: "هو الله الذي لا إله إلا هو" فإن "الله" لا بد أن يكون صفة ولا يجوز أن يكون علما بدليل أنه لا يقال: هو زيد في البلد، ويجوز أن يقال: هو العالم الزاهد في البلد، والجواب: عن دلائل الطائفة الأولى أن هذه الدلالة لا تدل إلا على كونه علما ولا منافاة بينه وبين أن يكون مشتقا في الأصل نحو: محمد والحسن والحسين، وعن أدلة الطائفة الثانية بأنه لم يجوز أن يكون قوله تعالى: "وهو الله في السموات وفي الأرض" و"هو الله الذي لا إله إلا هو" جاريا مجرى قولنا: هو زيد الذي لا نظير له فتأمل". ورقة /[٥ظ]. انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٤/١.

٢٣١- ب: "الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد" بدلا من "ذاته سبحانه وتعالى ".

٢٣٢- المتكلمين جمع، ومفرده متكلم، وهو مصطلح يطلق على المشتغل في علم الكلام. الإيجي، كتاب المواقف، ٣٦/١.

٢٣٣- ب + "كلي منحصر نوعه في شخصه مع امتناع غيره".

٢٣٤- ب: "ذكرنا".

٢٣٥- ب – "هذا".

٢٣٦- ب + "الواقع بين العلماء في أن هذا الاسم الشريف هل هو علم على ذاته سبحانه وتعالى أو على مفهومه".

٢٣٧- ب: "بأنه".

لا يقال: لا يجوز وضع العلم لذاته سبحانه وتعالى[٢٣٨]، لأن المراد من وضع العلم تذكر المسمى واستحضاره بعينه عند إطلاق[٢٣٩] الاسم عليه، فلو وضع لذاته سبحانه وتعالى لفظ[٢٤٠] لكان المراد من وضعه استحضاره سبحانه وتعالى بذاته وهو[٢٤١] محال، لأن حقيقة الله تعالى[٢٤٢] غير معلومة للبشر فوضع العلم لذاته سبحانه وتعالى لا فائدة فيه فليس لتلك الذات الشريفة اسم بعينها وإنما له لوازم معرفة ككونه تعالى أزليا لا يزول واجبا لا يقبل العدم إلى غير ذلك من اللوازم المعرفة، لأنا نقول لا نسلم أن المراد من وضع العلم استحضار معناه بعينه عند الإطلاق لجواز أن يكون المراد من وضع العلم الإخبار عنه بشيء خاص به ويجوز الإخبار عن الجزئي الحقيقي ولو كان متصورا[٢٤٣] بوجه كلي كالإخبار عن السابقين لشخص لا يعرفهم بشخصهم؛ بل لا يمكن أن يتصورهم بشخصهم، فعُلم أن المراد من وضع العَلَم استحضار معناه ولو بوجه كليّ، نعم لا بد أن يُعلم أن هذا المسمى مشخّص[٢٤٤] عند الإطلاق في الواقع[٢٤٥] لا في الذِّهن، ولئن سلّمنا ذلك فلا نسلِّم أن جواز استحضاره /[٨ظ] تعالى والعلم بحقيقته[٢٤٦] محال، لأن الله تعالى لا يمتنع في قدرته أن يشرِّف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة الشريفة بوجه من الوجوه إما بطريق الإلهام أو غيره، ألا ترى إلى ما روي عن عمر رضي الله عنه من أنه قال: رأى قلبي ربي[٢٤٧]، وما روي عن علي كرم الله وجهه من أنه قال:لا أعبد ربا لم أره[٢٤٨]، أي بروحي، لأن رؤية الله تعالى بالروح الناطقة الصافية[٢٤٩] في الدنيا يجوز وما يحصل للعين الجسمانية من الرؤية في الجنة بعد الصفاء يحصل لبعض أهل الصفاء في اليقظة في الدنيا بالروح الصافية؛ إذ الدنيا والآخرة للروح الصافية سببان، والله الواهب المنان فالقلب في الدنيا يرى الله تعالى ويعلمه ولكن لا يدركه إذ الإدراك غير الرؤية فهو سبحانه وتعالى مرئي القلب ومعلومه غير مدركه[٢٥٠].

ومن ههنا قال بعض مشايخ[٢٥١] الطريقة إذا غاب العبد عما سوى الله تعالى واستغرق في مقام الفناء جاز أن يحصل لروحه التجلي على الحقيقة الشريفة بلا كيف ولا صورة، كما يكون لأهل الإيمان العام والخاص منهم في الجنة. انتهى. وإذا لم يُمتنع في قدرة الله تعالى ذلك فلا يُمتنع وضع العلم لذاته الشريفة، نعم معرفة ذاته[٢٥٢] سبحانه

٢٣٨- ج + "ونقل الإمام فخر الدين الرازي عن بعض المسلمين وعن الحكماء أنهم لا يجوزون وضع الاسم العلم لذاته تعالى بعينها". ورقة[٤و].

٢٣٩- أ: "الإطلاق "، والمثبت من ب.

٢٤٠- ب: "اسم".

٢٤١- ب: "وذلك".

٢٤٢- ب – "تعالى".

٢٤٣- أ: "منضورا "، والمثبت من ب، ج ورقة[٤و].

٢٤٤- أ: "شخص"، والمثبت من ب، ج ورقة[٤ظ].

٢٤٥- أ: "المواقع"، والمثبت من ب، ج ورقة[٤ظ].

٢٤٦- ب، ج ورقة /[٤ظ] – "والعلم بحقيقته".

٢٤٧- الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ١٥.

٢٤٨- الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ٣/١٣١١؛ أبو حيان حيان، البحر المحيط في التفسير، ٣/ ٧٠١؛ ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ٥/ ٢٣٥.

٢٤٩- ب: "الصافية الناطقة".

٢٥٠- ب – "والله الواهب المنان فالقلب في الدنيا يرى الله تعالى ويعلمه ولكن لا يدركه إذ الإدراك غير الرؤية فهو سبحانه وتعالى مرئي القلب ومعلومه غير مدركه".

٢٥١- أ: "المشايخ"، والمثبت من ب.

٢٥٢- ج + "كنه ذاته".

وتعالى على وجه الإحاطة[٢٥٣] محال[٢٥٤]، كما يُشعر بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"[٢٥٥]، وقول بعض العارفين: ما عرف الله إلا الله /[٩و] انتهى[٢٥٦]. كما أن مرئيته[٢٥٧] بالعين الباصرة على وجه الإحاطة محال، يدفعه كبرياؤه وعظمته لقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٢٥٨]، والإدراك هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي ورؤية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل ليلة المعراج في الجنة بعين الباصرة في قول ابن عباس[٢٥٩] وهو الأصح، فإنما هو بمعنى الانكشاف التام لا بمعنى الإحاطة بجوانب المرئي لما تقرر في علم الكلام[٢٦٠]، من أن الرؤية أمر يخلقه الله تعالى في الرائي وليست مشروطة بمقابلة ولا مواجهة ولا خروج شعاع وغيره؛ بل هي شروط عادية يجوز الانفكاك عنها عقلا، وأن رؤية الله تعالى من قبيل الممكنات؛ بل من قبيل الواقعات بالنظر إلى الجنة كما ذهب إليه أهل الجماعة والسنة أبقاهم الله تعالى، وأما بالنظر إلى الدنيا ففيه خلاف بينهم والمختار جوازه عندهم، لأن علة الجواز وجوده سبحانه وتعالى، والوجود مشترك بالنظر إلى الدنيا والآخرة والاشتراك في العلة يستلزم الاشتراك في المعلوم كما نص عليه أهل الأصول، وإذا كانت رؤيته سبحانه وتعالى والعِلم به من قبيل الممكنات والواقعات فلا يمتنع وضع العَلَم لذاته سبحانه وتعالى[٢٦١].

لا يقال: العَلَم إنما يوضع ليتميز شخص عن شخص يشاركه[٢٦٢] في الحقيقة والماهية فهو قائم مقام الإشارة إليه وهو[٢٦٣] في حق الله تعالى محال فوضع العلم لذاته سبحانه وتعالى /[٩ظ] ممتنع لأنا نقول العلم إنما وضع لنفس الذات المعينة من حيث هي هي أعم من أن يكون الموضوع له[٢٦٤] مشارا إليه في الخارج أو[٢٦٥] لا، وأعم من أن يكون له أفراد تشبهه في الخارج أم لا، ومعنى كون العلم قائما مقام الإشارة في حقه سبحانه وتعالى ومميزا له عن غيره، وهو[٢٦٦] أنه سبحانه وتعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه في الخارج ويميز لكان هذا الاسم في حقه سبحانه

٢٥٣- ب - "وجه الإحاطة ".

٢٥٤- ب + "بالكنه محال".

٢٥٥- ذكره بصيغة الرفع، وهو ما فعله الصفوري، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ٢/ ٩٧، ونسبة الخبر للنبي غير صحيحة، وهذا ما أكده شعيب الأرناؤوط حيث قال عند تحقيقه لكتاب أقاويل الثقات: "لم نجده بعد البحث الشديد في المصادر المتيسرة لنا..."، الأرناؤوط،تحقيق كتاب أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات للكرمي المقدسي، ص٤٥.

٢٥٦- منسوب للجنيد، الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص٤٩؛ العليمي، فتح الرحمن في تفسير القرآن، ٦/ ١٧٧. ونسبه البعض الآخر إلى ابن العربي. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٢/ ٢٦٤.

٢٥٧- أ: "مرئية"، والمثبت من تصحيح الباحثة.

٢٥٨- [الأنعام، ١٠٣/٦].

٢٥٩- أخرجه مسلم كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾[النجم، ١٣/٥٣]، وهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء، ١٥٨/١/"١٧٦".

٢٦٠- علم الكلام: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه، ويسمّى بأصول الدين، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات، وأمّا وجه تسميته بالكلام فلأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأنّ أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا، أو لأنّ مسألة الكلام أشهر أجزائه، السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ص٧٠؛ وانظر التهانَوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢٩/١-٣١.

٢٦١- ب - "انتهى. كما أن مرئية بالعين الباصرة على وجه الإحاطة محال... فلا يمتنع وضع العلم لذاته سبحانه وتعالى ".

٢٦٢- ب - "يشاركه ".

٢٦٣- ب: "وذلك".

٢٦٤- ب: "ذلك " بدلا من " الموضوع له".

٢٦٥- ب: "أم".

٢٦٦- ب - "هو".

وتعالى قائما مقام الإشارة إلى ذاته المخصوصة ومميزا له عن غيره ولكن لا يصح ذلك في حقه سبحانه وتعالى ولا يلزم منه امتناع وضع العلم لذاته سبحانه وتعالى.

لا يقال: لا يجوز أن يكون موضوعا للمفهوم لأن المفهوم من حيث هو يحتمل الكثرة المنافية للتوحيد ولا يجاب عنه بأن المفهوم على قسمين ما ينحصر نوعه في شخصه مع امتناع غيره وما لا يكون كذلك، والمراد من المفهوم ههنا المفهوم بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني، لأنا نقول هذا إنما يتجه على تقدير أن يكون موضوعا لمفهوم كلي وهو المعبود بالحق مثلا فيكون من الأعلام الجنسية، وأما على تقدير أن يكون موضوعا لمفهوم جزئي وهو المعبود بالحق مع التشخص فهو من الأعلام الشخصيّة فيكون جزئيا حقيقيا، لأنه وضع لأن يكون خاصا كزيد وعمرو وهذا المفهوم لا يصح أن يقال فيه أنه يحتمل الكثرة لأنه وضع لفرد خاص فلا يصدق على متعدّد /[١٠و] أصلا[٢٦٧]، ولو صح ذلك لما كان بين الكلي والجزئي فرق مغاير والفرق مثل الصبح ظاهر وحينئذ فلا[٢٦٨] يتجه السؤال المذكور ولا يحتاج إلى الإيجاب[٢٦٩] عنه بالجواب المسطور، وإنما قلنا مع الشخص لأن له سبحانه وتعالى تشخصا؛ إذ هو موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فله تشخص، ينتج أنه سبحانه وتعالى له تشخص وهذا بالاتفاق وليس فيه خلاف أصلا، وإنما الخلاف في أن تشخصه تعالى هل هو من قبيل الصفات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج أو من قبيل الصفات الحقيقية، فقيل بالأول، وقيل بالثاني.

لا يقال الأعلام الشخصية موضوعة بإزاء للذّوات[٢٧٠] الموجودة في الخارج لا بإزاء المفهوم ألا ترى أن زيدا مثلا موضوع بإزاء الذات الموجودةفي الخارج لا بإزاء مفهومه الجزئي الذي هو الحيوان الناطق مع التشخص، وما نحن بصدده من هذا القبيل فلا يكون موضوعا للمفهوم؛ لأنا نقول المفهوم في الأسماء الشخصية هو عين الذات الموجودة في الخارج على تقدير وجودها في الخارج، وفي الأسماء الجنسية هو غير الذات الموجودة في الذهن على تقدير وجوده في الذهن، فيكون الوضع بأن الذات الموجودة في الخارج هو عين الوضع بإزاء مفهومه الموجود في الذهن، بخلاف المفهوم في الأسماء الكلية فإنه ليس كذلك، ألا ترى أن مفهوم الإنسان مثلا ليس عين الذات الموجودة /[١٠ظ] في الخارج كالهيكل المحسوس لزيد مثلا، بالنظر إلى الخارج والصدق عليه وعلى غيره أيضا من الهياكل المحسوسة في الخارج لزيد وعمرو وبكر مثلا كما لا يخفى، فلا يكون الوضع بإزاء لمفهوم الموجود في الذهن عين الوضع بإزاء الذات الموجودة في الخارج؛ لأن كل واحد من الأعلام الجنسية موضوع لحقيقة ذهنية وإذا أطلق على فرد من الأفراد الخارجية فليس ذلك بالوضع وإنما هو لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجية، فإطلاقه على الفرد

٢٦٧- ب: "لمفهوم كلي بأن يكون من الأعلام الجنسية كالشمس مثلا فإنه موضوع للكوكب النهاري وهذا المفهوم من حيث هو يحتمل الكثرة وكون الاسم الشريف موضوعا لمفهوم كلي ممنوع لأنه موضوع لمفهوم جزئي وهو المعبود بالحق مع التشخص لأنه من الأعلام الشخصية والعلم الشخصي موضوع لمفهوم جزئي كزيد مثلا فإنه موضوع للحيوان الناطق مع التشخص ولا يصح أن يقال في مفهوم زيد أنه من حيث هو يحتمل الكثرة لأنه موضوع لفرد خاص وهو لا يحتمل الكثرة " بدلا من " لمفهوم كلي وهو المعبود بالحق مثلا فيكون من الأعلام الجنسية... فلا يصدق على متعدّد أصلا".

٢٦٨- أ + "يرد"، والمثبت من ب.

٢٦٩- ب: "ولا أن يجاب" بدلا من "ولا يحتاج إلى الإيجاب".

٢٧٠- هكذا هي في المخطوطة والأولى "الذوات".

الخارجي ليس بطريق الحقيقة؛ بل بطريق المجاز لأنه لم يوضع للفرد الخارجي فالحقيقة الذهنية والفرد الخارجي لمطابقتها له كالمتواطئين.

وما مشى عليه في **المطول** من أن إطلاق الكلي على جزئياته حقيقة[٢٧١]، فيه نظر؛ لأن الحقيقة عبارة عن استعمال الشيء فيما وضع له والكلي لم يوضع بإزاء جزئياته ليكون إطلاقه عليها حقيقة ولا مخلص عن هذا إلا بأن يراد بالجزئيات الماهيات النوعية لا الماهيات الشخصيّة لها، ومن ههنا قال بعض المحققين فـ"زيد" إن أريد به الماهية النوعية فهو عين الإنسان وإن أريد به الماهية الشخصية فغير الإنسان[٢٧٢].

لا يقال لو كان علما لما دخل عليه لام التعريف لأن تعريف المعرف ممتنع؛ لأنا نقول: لا نسلم أن الألف واللام فيه للتعريف وإنما هي للتعظيم كما يقال الحسن والحسين والعباس، وكذا كل اسم معرّف /[١١و] دخل عليه اللام للتعظيم لا للتعريف، كذا ذكر[٢٧٣] العلامة المعروف بزاهد علي[٢٧٤] في تفسير سورة الحشر، وقطع الهمزة في النداء يؤذن بخروجها عن التعريف؛ إذ لو كانت باقية على التعريف لكانت همزتها للوصل وسقطت في الدرج[٢٧٥].

لا يقال: لو كان عَلماً لما دل على مدح، لأن العَلم لا يدل على مدح؛ لكنه يدل على مدح[٢٧٦]، فلا يكون علما، لأنا نقول العلم الذي لا يدل على المدح هو العلم المحض وهذا ليس بعلم محض، وإنما هو علم وصفه فالعلمية فيه لا تنافي الوصفية وهذا شأن أسماء الرب جل جلاله، وأسماء كتابه العزيز، وأسماء نبيه الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم[٢٧٧] التسليم، هي أعلام ودالّة على معان هي صفات، فلا تضاد فيها العلمية الوصفية، بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين فإنها أعلام محضة.

فمدلول هذا الاسم الشريف عندنا الذات والصفات القائمة بالذات التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ولكون هذا الاسم الشريف اسما للذات المستجمع لجميع الصفات –ذاتية كانت الصفات أو فعلية– خص رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان بهذا الاسم الشريف دون غيره من الأسماء الشريفة، حيث

٢٧١– التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص٥٨٤. (نقل المؤلف بتصرف)

٢٧٢– ب – "وإنما قلنا مع الشخص لأن له سبحانه وتعالى تشخصا إذ هو موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فله تشخص ... ومن هنا قال بعض المحققين فـ "زيد" إن أريد به الماهية النوعية فهو عين الإنسان وإن أريد به الماهية الشخصية فغير الانسان ".

٢٧٣– ب: "ذكره".

٢٧٤– لم أقف على ترجمته في كتب التراجم، ولعل المراد به الملقب بالزاهد العَلاء، وهو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو عبد الله البخاري، كان فقيها فاضلا مفتيا مذاكرا أصوليا متكلما قيل أنه صنف في التفسير كتابا أكثر من ألف جزء أملاه في آخر عمره، وهو من مشايخ صاحب كتاب الهداية، توفي سنة (٥٤٦هـ). محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٢/٧٦؛ الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ١٨٤؛ نويهض، معجم المفسرين، ٢/ ٥٤٧.

٢٧٥– ج + توضيح "وأقول التحقيق أن هذا الاسم الشريف في الأصل مركب من لام التعريف ومن لفظة "إله"، ولا يخفى أن المجموع ليس بمشتق، و"إله" مشتق وبعد الدخول استعمل المجموع علما؛ إذ لا شبهة انه معرفة، ولا يجوز أن يكون تعريفه بلام الجنس، ولا بلام الاستغراق وذلك ظاهر، ولا بلام العهد الذهني، وليس المقصود منه فردا ما، لا على التعيين؛ لأن هذه اللام لا تدخل إلا على ما له أفراد متعددة وليس للإله أفراد متعددة بحسب الواقع، ولا للعهد الخارجي لأنه لتعيين فرد تقدم ذكره لفظا، وكثيرا ما يقع هذا الاسم الشريف في المواضع التي لا يتقدم ذكره فيها لا لفظا ولا معنا، وأيضا لو كان معنى اللام باقيا على أصله لامتنع دخول حرف النداء عليه؛ للزوم اجتماع آلَتَي التعريف، مع أن حرف النداء يدخل عليه فثبت أن تعريفه تعريف عَلَمي، وبهذا التحقيق يمكن أن يكون الخلاف الواقع فيما بين القوم في الاشتقاق وعدمه خلافا لفظيا، بحيث لا خلاف في الحقيقة أصلا، لتغاير الجهة حينئذٍ، لأن من قال بالاشتقاق فهو بالنظر إلى ما قبل التركيب، ومن قال بعدمه فهو بالنظر إلى ما بعده". ورقة /[٥ظ]–/[٦و–ظ]

٢٧٦– ب، ج ورقة /[٦ظ]: "المدح". ب، ج ورقة /[٦ظ] + "لقوله: ولله الأسماء الحسنى، أي الدالة على الصفات الحسنة".

٢٧٧– أ – "أتم"، والمثبت من ب.

قال:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"[٢٧٨]، خلافا للمعتزلة فإن مدلوله عندهم الذات من غير إثبات الصفات.

ثم إن هذا الاسم الشريف /[١١ظ] عربي الأصل لا عبري ولا سُرْيَانِي معرَّب، والظاهر أن أصله "لاه"[٢٧٩]، فأدخل عليه الألف واللام فصار "الله" ثم أدغم وغلظت اللام للتفخيم والتعظيم، وتغليظ لامه وتفخيمه إذا انفتح ما قبله أو انضمّ سُنَّة[٢٨٠]، وقيل: مطلقا، وحذف ألفه لحن، تفسد به الصلاة، ولا ينعقد به صريح اليمين[٢٨١]، ولا يصح الذكر به؛ لأنه هذيان فمن اعتقده ذكرا اعتقد الهذيان ذكرا، ومد همزته تفسد الصلاة ولو تعمد ذلك يكفر لأنه شك، وأمَا إذا مدّ بين اللام والهاء مدًا طويلا زائدًا على مقدار الألف فلا يضرّه لأنه إشباع، ولكن الأولى حذفه، كذا في النهاية[٢٨٢] وغيرها من كتب المذهب.

وهو[٢٨٣] مصدر[٢٨٤] "لاهَ يَليهُ لَيْهاً"[٢٨٥]، ولاها"، إذا احتجب وارتفع لأنه تعالى مرتفع عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات، وكانت العرب تقول للشيء المرتفع لاه، وكانوا يقولون إذا طلعت الشمس طلعت لاهه، ولأنه تعالى[٢٨٦] محتجب[٢٨٧] بالأنوار عن إدراك الأبصار[٢٨٨]، كما قال الشاعر:

لاَهَ ربّ عن الخلائق طرّاً..... خالقِ الخلقِ لا يُرى ويَرانا [٢٨٩]

وقال بعض العارفين: سبحان من احتجب[٢٩٠] عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره[٢٩١]. ولا يجوز أن يقال: أن الله تعالى محجوب لأن المحجوب مقهور، والمقهور هو العبد، أما الحق فإنه قاهر وصفة الاحتجاب هو القهر فالحق تعالى[٢٩٢] محتجب والخلق محجوبون.

٢٧٨- الحديث أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب:﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[التوبة، ٥/٩]، ١/١٤/"٢٥"؛ مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ١/٥١/"٢٠".

ب – "ولكون هذا الاسم الشريف اسما للذات المستجمع لجميع الصفات ذاتية كانت الصفات أو فعلية...حيث قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله".

٢٧٩- انظر الخلاف في الاشتقاق في كتاب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ٢/١٢-٢٠.

٢٨٠- انظر هذه العبارة في كتاب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ٢/١٨.

٢٨١- انظر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/٢٦-٢٧.

٢٨٢- السِّغْنَاقِي، النهاية شرح الهداية، (من بداية "فصل في النفاس" إلى نهاية "فصل في القراءة")، ص٣١٦.

٢٨٣- ب – "وتغليظ لامه وتفخيمه إذا انفتح ما قبله...كذا في النهاية وغيرها من كتب المذهب وهو".

٢٨٤- ب: "ومصدره".

٢٨٥- أ: "لها"، والمثبت من ب. وفي الصحاح: "لاهَ يَليهُ لَيْهاً"، الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٦/٢٢٤٨.

٢٨٦- ب – "ولأنه تعالى".

٢٨٧- ب: "ومحتجب".

٢٨٨- ج: "الثالث: أنه مشتق من لاه الشيء إذا ارتفع، والله تعالى أرفع وأعلى من جميع الموجودات حيث أن الجميع محتاج إليه وهو لا يحتاج إلى شيء أصلا وأنه أزلي أبدي وغيره حادث وأن قدرته وعلمه متعلق بالجميع وغيره ليس كذلك". وقال: "الخامس أنه مشتق من لاه إذا احتجب فإنه تعالى محتجب عن العقول والأبصار". ورقة /[٧و].

٢٨٩- وكانت العرب تقول للشيء المرتفع «لاه» ، وكانوا يقولون إذا طلعت الشمس: طلعت لاهة، غربت لاهة وقيل أيضا: إنما سمي اللَّهِ، لأنه لا تدركه الأبصار، «ولاه» معناه احتجب كما قال القائل: لاَهَ ربّي عن الخلائق طرّاً ... خالقِ الخلقِ لا يُرَى ويَرانا. السمرقندي، بحر العلوم (١/ ١٣)

٢٩٠- أ: "احتجبت"، والمثبت من تصحيح الباحثة، كما في كتاب الرازي، مفاتيح الغيب.

٢٩١- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١/ ١٤٧.

٢٩٢- ب – "تعالى".

وقول أكثر العلماء /[١٢و] إن أصله "الإله" فيه نظر[٢٩٣]، لأن الله والإله متغايران لفظا ومعنى، أما تغايرهما لفظا فلأن لفظ الله –في الظاهر الذي لا يعدل عنه إلا بدليل– من لاه معتل العين، والإله من إله[٢٩٤] مهموز الفاء صحيح العين، واللام فهما من مادتين، وردهما إلى مادة واحدة تحكُّم وترفُّع عن سبيل التصريف، وأما تغايرهما معنى فلأن الله خاص بالمعبود بالحق ولهذا لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فلم يُعرض له شركه أصلا ولم يستعمل قبل العَلَمية في غيرها فهو علم مرتجل[٢٩٥]، وعلميته بأصل الوضع لا بغلبة الاستعمال.

وهو اسم جامع لمعاني أسماء الله الحسنى ما عُلم منها وما لم يعلم، ولذا يقال: في كل اسم من أسمائه الكريمة سوى الله تعالى هو من أسمائه تعالى ولا يعكس، والإله ليس كذلك؛ بل هو عام لأنه اسم جنس يطلق على كل معبود سواء عبد بحق أم بباطل حتى إن كفار قريش كانوا يطلقونه على الأصنام لكن[٢٩٦] إطلاقه في عرف الشرع على المعبود بالحق، فأُلحق بالأعلام الخاصّة كالنجم، فإنه في الأصل اسم لكل كوكب غلب إطلاقه على الثريا، فعلميته عارضة بغلبة الاستعمال لا بأصل الوضع، ولو لم يرد على من زعم أن أصل "الله" "الإله" إلا كونه مدعيا ما لا دليل عليه لكان كافيا في عدم القبول.

ثم إن مراد من زعم /[١٢ظ] أن أصله الإله لا يخلو من أمرين، إما أن يكون الهمزة حذفت اعتباطا، أي ابتداء على غير قياس ثم أدغمت اللام في اللام، وإما أن يكون نقلت حركة الهمزة إلى اللام الأولى ثم حذفت على مقتضى القياس، فإن كان الأول فهو باطل لأن حاصله إدعاء حذف فاء بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب، وذلك لم يوجد في كلامهم، وحذف الفاء أشد استبعادا من حذف العين واللام، لأن الأواخر وما اتصل بها أحق بالتغيير من الأوائل.

وفي قولنا:"بلا سبب" تنبيه على أن الفاء قد تحذف بسبب، وذلك كحذف الواو من "عِدَة"[٢٩٧] فإنه مصدر "يَعِدُ" حمل المصدر على الفعل[٢٩٨] للتشاكل، وفي قولنا:"ولا مشابهة ذي سبب" تنبيه أيضا على أن الفاء قد تحذف لمشابهة ذي سبب، وذلك كحذف الفاء من "رق" بمعنى "وَرِق" اسم للفضة حذفت فاؤه لا لسبب لأنه ليس بمصدر؛ بل لشبهه بعدة[٢٩٩] وزنا وإعلالا.

لا يقال: قد حذف الفاء بلاسبب في "الناس" فإن أصله "أناس" فليحكم بذلك فيما نحن بصدده؛ لأنا نقول: الصحيح أن "ناسا" و"أناسا" لفظان بمعنى واحد من مادتين متغايرتين لأن الناس من "النَّوْس" وهو الثقل و"الأُنَاس" من "الأُنس" فلا يصح أن يكون إحديهما فرعا عن الأخرى، كما أن "أُلُوقَة" و "لُوْقَةٌ" من مادتين مختلفتين وهما اسمان لتمر معجون بزبد أو سمن[٣٠٠]، وكما أن "أُوقِيَّة" و "وَقِيَّة" بمعنى واحد وإحديهما من "أَوَقَ" والأخرى من

٢٩٣– ب: "وقول العلامة البيضاوي رحمه الله في تفسيره أن أصله إله إلخ هو قول أكثر العلماء لكن فيه نظر". بدلا من " وقول أكثر العلماء إن أصله الإله فيه نظر"

٢٩٤– ب: "فلأن أحدهما في الظاهر الذي لا يعدل عنه إلا بدليل معتل العين، والآخر" بدلا من " فلأن لفظ الله في الظاهر الذي لا يعدل عنه إلا بدليل من لاه معتل العين، والإله من إله".

٢٩٥– أ: "مرتحل"، والمثبت من ب.

٢٩٦– ب + "غلب".

٢٩٧– العِدَةُ: الوَعْدُ، والهاء عوضٌ من الواو. الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٥٥١/٢.

٢٩٨– ب + "في الحذف طلبا".

٢٩٩– أ: "بزنه"، والمثبت من ب، كما في الأصل المنقول عنه.

٣٠٠– انظر الأزهري، تهذيب اللغة، ٢٣٤/٩–٢٣٥.

"وَقِي"[٣٠١] وأمثال ذلك كثيرة في الكلام كما لا يخفى على المتتبع[٣٠٢]، وأيضا /[١٣و] لو كان[٣٠٣] "ناس" "أناسا" لما صغر على "نويس" وكونه من المصغر الآتي على خلاف مكين كأُنَيْسِيَان ورجييل[٣٠٤] بعيد لمخالفته الظاهر ولو سلم ذلك فلا يجوز أن يحمل عليه غيره لأن الحذف فيه ضعيف مخالف للأصل، فالحمل عليه زيادة في الضعف ويكثر[٣٠٥] في مخالفة الأصل بلا سبب ملجئ إلى ذلك، وإن كان الثاني فهو أيضا باطل[٣٠٦]؛ بل أحق بالبطلان لأنه مخالف للأصل من وجوه:

أحدها: نقل حركة همزة إلى كلمتين على سبيل اللزوم، ولا نظير لذلك أصلا.

الثاني: نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها، وذلك يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن.

الثالث: تسكين اللام المنقول إليه الحركة، وذلك يوجب كون النقل عملا كلا عمل، لأن المنقول إليه كان ساكنا ثم حرك بحركة الهمزة إبقاء عليها وصونا لها من تمحض الحذف فإذا سكن فات ذلك وعاد الحرف إلى ما كان عليه قبل النقل، فكأن النقل لم يكن.

الرابع: إدغام المنقول إليه الحركة فيما بعد الهمزة، وذلك بمعزل عن القياس لأن الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت[٣٠٧]، فإدغام ما قبلها فيما بعدها إدغام أحد المنفصلين في الآخر وهو غير جائز عندهم، ولذلك اعتبر أبو عمرو بن العلاء[٣٠٨] في الإدغام الكبير[٣٠٩] الفصل بمحذوف واجب الحذف نحو ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ**[٣١٠]﴾[٣١١] فلم يدغم الغين في الغين[٣١٢]، فلأن يعتبر الفصل بمحذوف غير واجب الحذف أحق وأولى.

ثم إن الذي يزعم أن أصل "الله""الإله" /[١٣ظ] يزعم أن الألف واللام عوض عن الهمزة المحذوفة وهو باطل أيضا، لأوجه:

أحدهما: أن التعويض إنما يكون بأمر زائد على أصل الكلمة والألف واللام على هذا التقدير من أصل الكلمة فكيف يتصور التعويض حينئذ.

الثاني: أن الألف واللام كانتا موجودتين قبل حذف الهمزة والتعويض إنما يكون بعد الحذف.

٣٠١- انظر الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ص ١٠٦٣، ١٣٤٤.

٣٠٢- أ: "المتبع"، والمثبت من ب.

٣٠٣- ب + "أصل".

٣٠٤- "رجييل" لم أجدها في كتب اللغة، ولعلها تصغير رجل وهو رويجل لا رجييل، انظر في ضبط هذا، وأصل "الناس والإنس" الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٩٠٤/٣-٩٠٦؛ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص٢٧٤-٢٧٥.

٣٠٥- ب: "تكثر" بالتاء.

٣٠٦- ب: "فهو باطل أيضا".

٣٠٧- أ: "البيوت"، والمثبت من ب، كما في الأصل المنقول عنه.

٣٠٨- هو زَبّان بن العلاء بن عمار بن العريان المازني التميمي، أحد القراء السبعة، وكان مقدما في عصره عالما بالقراءة ووجوهها وكان إمام الناس في العربية، متمسكا بالآثار متواضعا في علمه قرأ أبو عمرو على مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة وقرأ هؤلاء على ابن عباس وقرأ عنه خلق كثير، توفي وهو ابن ست وثمانين سنة (١٥٤هـ). ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٠٥/٦٧-١١٧.

٣٠٩- الإدغام هو اللفظ بحرفين حرفا كالثاني مشددا، وينقسم إلى كبير وصغير؛ فالكبير أن يكون الأول من الحرفين متحركا؛ سمي كبيرا لكثرة وقوعه، والصغير أن يكون ساكنا. ابن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات، ص٥٤.

٣١٠- ب - "الإسلام".

٣١١- [آل عمران، ٨٥/٣].

٣١٢- أبو عمرو الداني، الإدغام الكبير، ص١٠٢.

الثالث[٣١٣]: أنه[٣١٤] لو كان كذلك لم يجمع بينهما في الحذف في قولهم "لاه أبوك" يريدون "لله أبوك" إذ لا يحذف عِوض ومعوَّض عنه[٣١٥] في حالة واحدة، كذا في شرح التسهيل[٣١٦].

وقول العلامة البيضاوي[٣١٧]رحمه الله تعالى في تفسيره أن أصله "إله" حذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام[٣١٨]، فيه نظر أيضا؛ لما عرفتَ من أنه لو كان كذلك لم يجمع بينهما في الحذف.

وقوله[٣١٩]: "ولذلك[٣٢٠] قيل: يا الله بالقطع"[٣٢١]، أي لكون "ال" للعوض قطعت الهمزة في النداء، فيه[٣٢٢] نظر أيضا[٣٢٣]؛ لجواز أن يكون قطع الهمزة لكونها[٣٢٤] للتعظيم كما سبق تقريره لا للعوض، فقوله: ولذلك[٣٢٥]إلى آخره[٣٢٦] لا يصلح دليلا لمدعاه، لأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما نص عليه أهل الأصول[٣٢٧]، نعم قطع الهمزة في النداء في الأكثر[٣٢٨] يدل على خروجها عن التعريف كما ذكرناه آنفا، وذلك لا يستلزم كون الألف واللام[٣٢٩] فيه للعوض لجواز أن يكون لغيره كما سبق تقريره.

وقوله: "إلا أنه مختص بالمعبود بالحق والإله في أصل وضعه لكل معبود ثم غلب على المعبود بحق"[٣٣٠]، صريح في الفرق بينهما من جهة المعنى بأن "الله" خاص، و"الإله" عام /[١٤و] ومن جهة العلمية بأن علمية الله بأصل الوضع لا بغلبة الاستعمال وعلميّة "الإله" بالعكس.

وقوله بعد ذلك: "والأظهر[٣٣١] أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يُستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثّريّا والصعق"[٣٣٢]، تصريح بعدم الفرق بينهما فبين كلاميه تناقض، والصحيح هو الأول لما تقدم من أن الله لم يسبق له شركة أصلا فلم يستعمل قبل العلمية في غيرها، ولو كان وصفا في أصله لاستعمل في غيرهاكـ"الإله".

٣١٣- ب – "لأوجه أحدهما: أن التعويض إنما يكون بأمر زائد...والتعويض إنما يكون بعد الحذف الثالث".

٣١٤- ب: "لأنه".

٣١٥- أ: "عله"، والمثبت من ب، وفي الأصل المنقول عنه "منه".

٣١٦- ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ١/١٧٧-١٧٩. وبداية كلامه: " ثم إن مراد من زعم /[١٢ظ] أن أصله الإله لا يخلو من أمرين..."

٣١٧- هو عبد الله بن عمر، العلامة ناصر الدين البيضاوي الشيرازي الشافعي، قاضي شيراز وعالم أذربيجان كان إماماً بارعاً مصنفاً، تصدى عدة سنين للفتيا والتدريس، من مصنفاته: المنهاج في أصول الفقه، وهو مشهور، وله منهاج آخر في أصول الدين، ومنهاج أيضاً في الفروع، وقد شرحه أيضاً، الغاية القصوى في دراية الفتوى، وله تفسير القرآن العظيم، والكافية في المنطق، وله الطوالع، وغيرها، توفي سنة (٦٨٥هـ). ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ٧/ ١١٠-١١١.

٣١٨- البيضاوي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/٢٦.

٣١٩- ب – "في تفسيره أن أصله "إله" حذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام، فيه نظر أيضا؛ لما عرفت من أنه لو كان كذلك لم يجمع بينهما في الحذف، وقوله".

٣٢٠- ب: "ولهذا". والصحيح "لذلك" كما في الأصل المنقول عنه.

٣٢١- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/٢٦.

٣٢٢- ب: "وفيه".

٣٢٣- ب – "أيضا".

٣٢٤- ب + "صارت كالجزء منه لكونه صار علما مع الألف واللام، وكون الألف واللام قارنتا وضعه كما نُص عليه في الكتب النحوية أو لكونهما".

٣٢٥- ب: "ولهذا". والصحيح "لذلك" كما في الأصل المنقول عنه.

٣٢٦- ب: "إلخ".

٣٢٧- ب: "الأصوليون".

٣٢٨- ب – "في الأكثر".

٣٢٩- أ – "اللام"، والمثبت من ب.

٣٣٠- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/٢٦.

٣٣١- أ: "الأطهر" بالطاء، والمثبت بالظاء من تصحيح الباحثة، تبعا للأصل المنقول عنه.

٣٣٢- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/٢٦.

وقوله:"لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ"[٣٣٣]، فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنه انبنى على أن المراد من وضع اللفظ استحضار معناه بعينه عند الإطلاق وهو ممنوع لما تقدم.

الثاني: أن قوله:"غير معقول للبشر" لا يخلو إما أن يريد به أن علمه للبشر غير واقع أو غير جائز أو أن ذاته غير مدرك، فإن كان الأوّل ففيه خلاف بين أصحابنا، وإن كان الثاني ففيه خلاف بينهم أيضا، فذهب بعضهم إلى أنه غير جائز وهو مذهب الفلاسفة[٣٣٤]، والمختار جوازه عنها لما تقدم، وإن كان الثالث فمسلّم؛ ولكن لا يلزم منه امتناع وضع العَلم لذاته أيضا كما لا يخفى، فذهب الجمهور إلى أنه غير واقع وخالف فيه كثر منهم، ولو سلمنا فلا يلزم منه امتناع وضع العَلم لذاته سبحانه وتعالى؛ لأن جواز العِلم بذاته تعالى كاف في ذلك[٣٣٥].

قوله: "ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى:﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾[٣٣٦] معنى صحيحا"[٣٣٧]، فيه نظر أيضا؛ لأنه لا مانع فيه من إفادة المعنى الصحيح إذ الجار والمجرور ههنا يحتمل أن يكون /[١٤ظ] متعلقا بكائن المقدر في الكلام، والمعنى وهو الله كائن في السماوات وهذا المعنى صحيح لا سراب فيه أصلا ولا يلزم كون السماوات طرفا له تعالى حقيقة؛ لما أنه تعالى من قبيل المجرَّدات دون الماديات والظرفية الحقيقية من خواص الماديات دون المجرَّدات، ويحتمل أن يكون متعلقا بالمعبود المقدر في الكلام، والمعنى وهو الله المعبود في السماوات وهذا المعنى صحيح أيضا، ومن ادعى عدم صحته فعليه البيان وعلينا رده إن شاء الله تعالى، ويحتمل أن يكون متعلقا بمعنى اسم الله تعالى إذ هو عبارة عن المعبود بالحق، والمعنى وهو المعبود بالحق في السماوات.

قوله: "ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة"[٣٣٨]، فيه نظرا أيضا؛ لأنه مبني على أن أصل "الله""إله" وهو ممنوع لجواز أن يكون أصله "لاها" كما سبق تقريره، فلا يكون بينهما مشاركة لا في المعنى ولا في التركيب أما عدم المشاركة فلأن "لاها" معناه ارتفع أو احتجب كما تقدم، و"إلهًا" معناه عبد، وأما عدم المشاركة في التركيب فلما تقدم من أن أحدهما معتل العين والآخر مهموز الفاء صحيح العين واللام، فهما من مادتين[٣٣٩].

٣٣٣- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٦/١.

٣٣٤- وهو مذهب من تأثر بالفلاسفة وهم أهل الأهواء والآراء، مثل أفلاطون وأرسطو، الذين عرفوا بالحكماء لاتباعهم الحكمة، والتي نشرت كتبهم في أيام المأمون، فطالعها المعتزلة، وتأثروا بها، وصارت جزءا من علم الكلام، وقد قيل أن سبب تسميتهم "علم الكلام" إنما هو لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. الشهرستاني، الملل والنحل. ١١/١، ٢٩، ١٤٦/٢؛ الأحمد نكري، دستور العلماء، ٣/ ٣٢.

٣٣٥- أ، ب – "فذهب الجمهور إلى أنه غير واقع وخالف فيه كثر منهم، ولو سلمنا فلا يلزم منه امتناع وضع العلم لذاته سبحانه وتعالى لأن جواز العلم بذاته تعالى كاف في ذلك"، صح هامش أ.

٣٣٦- [الأنعام، ٣/٦].

٣٣٧- البيضاوي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٦/١.

٣٣٨- البيضاوي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٦/١.

٣٣٩- ج: "والقائلون بأنه مشتق ذكروا فيه وجوها، الأول: أنه مشتق من "أَلَهَ"بالفتح إِلَاهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً، أي عَبَدَ عبادة وعبودة وعبودية، وأصله "إِلَاهٌ" على وزن فِعَال، و"الإله" هو المعبود بالحق، الثاني: أنه مشتق من "الوَلَه" وهو ذهاب العقل، إما واقفون في ساحل بحر معرفته ومحرومون عن تحصيل درر المعاني من بحر مكرمته فبقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة وكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم وإما مستغرقون في بحر مشاهدة جمال ذاته وكمال صفاته فقد وصلوا إلى روضة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميدان صمديته وبادوا في بيداء فردانيته، فعلم أن الخلق كلهم ولهى في معرفته سبحانه وتعالى، الثالث: أنه مشتق من "لاه" إذا ارتفع...، الرابع: أنه مشتق من "أَلِهَ" في الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد إليه، فالعبد إذا تفكر فيه تحير في ذاته وصفاته، الخامس: أنه مشتق من "لاه" إذا احتجب...، السادس: أنه مشتق من "أله" الرجل إذا فزع من أمر نزل به فألهه غيره إذا أجاره والمجير لكل الخلائق من كل مضرة وهو الله سبحانه وتعالى "وهو يجير ولا يجار عليه"". ورقة /[٦ظ]-/[٧و]. انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٤/١-١٤٧.

هذا وقد بقي ههنا بحث آخر وهو أن العلماء رحمهم الله تعالى اختلفوا في أن تسمية الله تعالى بهذا الاسم الشريف هل هي قبل خلقه لمخلوقاته أو بعده، فقيل: بالأول، وقيل: بالثاني، وهذا الخلاف خلاف لفظي بحيث لا خلاف في الحقيقة لتغاير الجهة /[١٥و] وذلك أن التسمية تارة تطلق ويراد بها كونه موضوعا بإزاء الذات، وتارة تطلق ويراد بها كونه محمولا على الذات، والمراد من التسمية ههنا إما التسمية بالمعنى الأول أو التسمية بالمعنى الثاني، فإن كان الأول فتسميته تعالى بهذا الاسم الشريف قبل خلقه لمخلوقاته وإن كان الثاني فتسميته تعالى بعد خلقه لمخلوقاته، ويمكن أن يوجه بوجه آخر وهو أن يقال التسمية تارة تطلق ويراد بها نفس التسمية وتارة تطلق ويراد بها ظهور التسمية فالمراد من التسمية ههنا إما التسمية بالمعنى الأول أو التسمية بالمعنى الثاني فإن كان الأول فتسمية الله تعالى بهذا الاسم قبل خلقه لمخلوقاته، وإن كان الثاني فتسميته تعالى به بعد خلقه لمخلوقاته، لا يقال فعلى هذا يلزم الحدوث في أسمائه تعالى لأنا نقول إنما يتعلق بنفس الظهور لا بنفس التسمية فلا يلزم من حدوثه حدوثها، وهذا بديهي وإنكاره مكابرة لا يلتفت إليها[٣٤٠].

واعلم أن هذا الاسم الشريف هو اسم الله الأعظم، كما ذهب إليه المعظم[٣٤١]، وهو اعتقاد أكثر المشايخ من الصوفية والعارفين، فإنه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر بهذا الاسم الشريف مجردا، لقوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام:﴿قُلِ اللَّهَ﴾[٣٤٢]، ولهذا كان الشِّبْلِيُّ رحمه الله تعالى[٣٤٣] يقول في ذكره: الله[٣٤٤]، وله أسرار عجيبة وخواص غريبة لا تعد ولا تحصى، وهو الاسم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى[٣٤٥]، فلو اتّفق لذاكره /[١٥ظ] الوقوف على سر ذلك الاسم الشريف حال ما يكون معناه قد تجلى له لم يبعد أن تطيعه العوالم الجسمانيات والروحانيات، لأن كل اسم من أسمائه تعالى يتعلق به عالم من الروحانيات والجسمانيات فهو جميعه ينفعل لذلك الاسم ويشاهد ذاكره أثر انفعالاته إذا كان[٣٤٦] حاضر القلب صحيح العزم خاليا عن الخواطر الشاغلة للذاكر عن مشاهدة معنى الذكر والمذكور، واسم الله الأعظم يتعلق به جميع العوالم فهي كلها تنفعل[٣٤٧] له، فمن داوم عليه بالإخلاص رزق كل مرغوب ويسر له كل مطلوب[٣٤٨].

٣٤٠- ب - "وقوله إلا أنه مختص بالمعبود بالحق والإله في أصل وضعه لكل معبود...وهذا بديهي وإنكاره مكابرة لا يلتفت إليها".

٣٤١- ج + "لأنه اسم للذات وغيره اسم للصفة، والذات أشرف من الصفة وشرف الاسم باعتبار شرف المسمى فهذا الاسم أشرف من غيره، ولأن خروج الخلق من ظلمة الكفر إلى نور الإسلام موقوف على هذا الاسم الشريف دون غيره من الأسماء". ورقة /[٧ظ].

٣٤٢- [الزمر، ١٤/٣٩].

٣٤٣- هو شيخ الطائفة أبو بكر، الشبلي البغدادي، قيل : اسمه دلف بن جحدر، وقيل: جعفر بن يونس، وقيل : جعفر بن دلف، أصله من قرية الشبلية، ومولده بسامراء، صحب الجنيد وغيره، وكان فقيها عارفا بمذهب مالك، وكتب الحديث عن طائفة، وقال الشعر، وله ألفاظ وحكم وحال وتمكن، توفي سنة (٣٣٤هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٦٧/١٥-٣٦٩.

٣٤٤- ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٦١/٦٦؛ البَقُّلي، عرائس البيان في حقائق القرآن، ٣٨٣/١؛ ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح في تهذيب النفوس، ص٢٨-٢٩.

٣٤٥- أخرجه أحمد، ١٩/ ٢٣٨/ "١٢٢٠٥"؛ الدارمي، ٤/ ٢١٣٧/ "٣٤٣٦"؛ ابن ماجة، ٢/ ١٢٦٧/ "٣٨٥٧"؛ أبو داود، ٢/ ٧٩/ "١٤٩٥"؛ الترمذي، ٥/ ٥١٥/ "٣٤٧٥"؛ النسائي، السنن الكبرى، ٢/ ٧٩/ "١٢٢٤".

٣٤٦- أ - "كان"، والمثبت من ب.

٣٤٧- ب: "منفعلة".

٣٤٨- ج + "واعلم أن الأسماء الواقعة على المسميات تسعة، أحدها: الأسماء الواقعة على الذات كالأعلام، ثانيها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة جزء من أجزاء ذاته، كإطلاق الجسم على أفراده، ثالثها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة حقيقيه قائمة بالذات، كقولنا للشيء أنه أسود أو أبيض أو حار أو بارد، رابعها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة إضافية فقط، كقولنا للشيء أنه معلوم ومفهوم، خامسها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة سلبية، كقولنا أنه أعمى أو فقير، سادسها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة حقيقته مع صفة إضافية، كقولنا للشيء أنه قادر عالم فإن القدرة والعلم عند الجمهور صفة حقيقته ولها إضافة إلى المقدورات والمعلومات، سابعها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة حقيقته مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز

﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٣٤٩]

"لا" لنفي حكم[٣٥٠] الجنس[٣٥١].

و"إله" مبني لتضمنه معنى "مِنْ" منصوب المحل على أنه[٣٥٢] اسمها وخبرها محذوف للعلم به، وقيل: لا حاجة إلى تقدير الخبر لأن الكلام تم بدونه[٣٥٣].

و"إلا" حرف استثناء، و"هو" مستثنى، قيل: أنه مرفوع على البدلية[٣٥٤] من المستثنى منه، وإلا مستثنى[٣٥٥] مفرغ[٣٥٦]، وقيل: بالعطف عليه، وقيل: أنه خبر وإلا لغو لفظا[٣٥٧]، ويجوز في غير القرآن "لا إله إلا إياه" بالنصب على الاستثناء وجوز الزجاج[٣٥٨] رحمه الله تعالى نصب المستثنى في "لا إله إلا الله" على أصل الاستثناء[٣٥٩]، والكلام عنده تام[٣٦٠]، والطائفة **البسطامية** رضي الله تعالى عنهم[٣٦١] يقولون في ذكرهم "لا اله إلا الله" بنصب المستثنى أيضا على مذهب الزجاج رحمه الله تعالى[٣٦٢]، وقيل:"الله" مبتدأ أول[٣٦٣]، و"لا إله" مبتدأ ثانٍ وخبره محذوف، و"إلا هو[٣٦٤]" بدل من موضع "لا إله"، وقيل:"لا إله" مبتدأ وخبر من غير تقدير شيء فـ "إلا الله" مبتدأ و"لا إله" خبره

عن شيء وعالم لا يجهل شيئا، ثامنها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأوّل فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية، والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية، مثل القيوم فإن معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه والأول سلب والثاني إضافي، تاسعها: الأسماء الواقعة على الشيء باعتبار مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية ولفظ "الله"موضوع له سبحانه وتعالى بجميع الأوصاف والاعتبارات التي هي كمال بالنسبة إليه سبحانه وتعالى والباقي من أسمائه تعالى ليس كذلك فهو أشرف أسمائه تعالى والذكر به أفضل الأذكار، وهو مغناطيس القلوب والأسرار". ورقة /[٧ظ]-/[٨و-ظ]. انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٨/١.

٣٤٩- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٣٥٠- ب - "حكم"، ج + "حكم". ورقة[٨ظ].

٣٥١- ج + "نصا والمسماة بالتبرئة". ورقة[٨ظ].

٣٥٢- ب - "مبني لتضمنه معنى من منصوب المحل على أنه".

٣٥٣- ج + "وللنحاة في اضمار خبر "لا" اختلاف، قال البعض أنها لا خبر لها وقال البعض خبرها محذوف تقديره: "لا إله موجود أو ممكن إلا الله" والأصح أنها محتاجة إلى الخبر، نعم إن كان خبرها من العامة مجهولا وجب ذكره وإن كان معلوما فيجوز فيه الحذف والإثبات عند الحجازيين والتزم التميميون والطائيون حذفه بشرط ظهور المعنى وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع "إلا" نحو: "لا إله إلا الله". ورقة /[٨ظ]-/[٩و].

٣٥٤- أ: "قيل: أنه مرفوع على أنه مرفوع على البدلية"، والمثبت من ب.

٣٥٥- ب: "والاستثناء" بدلا من "وإلا مستثنى".

٣٥٦- الاستثناء هو إخراج المستثنى بأداة من جملة المستثنى منه، فإذا سبق الجملة نفي أو شبهه وحذف منها المستثنى منه سمي استثناء مفرغ، ومثاله ما حضر إلا سالم، وسمي مفرغا لأن ما قبل "إلاّ" تفرَّغ للعمل فيما بعدها. الجَوجَري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ٤٨١/٢-٤٨٢.

٣٥٧- ب - "وقيل: بالعطف عليه، وقيل: أنه خبر وإلا لغو لفظا". ج + "وقيل: أنه خبر وإلا لغو لفظا". ورقة[٩ظ].

٣٥٨- هو أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج، البغدادي، مصنف كتاب "معاني القرآن"، وله تآليف جمة. منها: "الإنسان وأعضائه"، و"الفرس"، و"العروض"، و"الاشتقاق"، و"النوادر"، و"فعلت وأفعلت"، توفي سنة (٣١١ هـ). الذهبي،سير أعلام النبلاء، ٢٢٢/١١.

٣٥٩- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٣٣٦/١.

٣٦٠- أ: "نام"، والمثبت من ب.

٣٦١- وهذه الطائفة البسطامية منسوبة إلى شيخ الطريقة أبي يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن علي البسطامي الزاهد، المشهور، توفي سنة (٢٦١هـ). سِبط ابن العجمي، كنوز الذهب في تاريخ حلب، ٤٠٩/١.

٣٦٢- ب - "والطائفة البسطامية رضي الله تعالى عنهم يقولون في ذكرهم "لا اله إلا الله" بنصب المستثنى أيضا على مذهب الزجاج رحمه الله تعالى".

٣٦٣- ب - "أول".

٣٦٤- أ - "هو"، والمثبت من ب.

مقدم عليه، كقولك: /[١٦و] لا منطلق إلا زيد[٣٦٥]، وقيل:[٣٦٦]"لا إله" بمنزلة المبتدأ وقوله "إلا هو" بمنزلة الخبر[٣٦٧]، وقيل: أن "لا" مع اسمها وخبرها، وما أبدل منه موضعه في موضع الرفع خبر المبتدأ وهو "الله"، والأصل في كلمة الشهادة الله إله ثم الإله الله، عَدَلَ عن الأول إلى الثاني لإرادة الحصر والتخصيص، نحو: المنطلق زيد، ثم أريد إثبات الألهية له سبحانه وتعالى ونفيها عن غيره فقدم حرف النفي ووسّط حرف الاستثناء ليدل حرف النفي على سلب الألوهية عن كل معبود باطل ثم يوجبها الإثبات للمعبود بالحق[٣٦٨]، وههنا سؤالات:

أحدها: أن الخبر على قسمين ما يكون بطريق المواطأة، وما يكون بطريق الاشتقاق، والخبر ههنا ليس كذلك، أما الأول فلأن المواطأة إنما تكون[٣٦٩] بحسب المفهوم وهو عبارة عن الذات، ولأن الاشتقاق إنما يكون بالواسطة ولا واسطة ههنا، وأما الثاني فلأن المواطأة إنما تكون[٣٧٠] في المفردات والخبر ههنا من المركبات، والكلام في الاشتقاق ما ذكرنا من أنه إنما يكون بالواسطة ولا واسطة ههنا، ويمكن أن يجاب عنه بأن كون الخبر على قسمين إنما هو بالنظر إلى الخبر الحقيقي لا بالنظر إلى مطلق الخبر أعم من أن يكون حقيقيا أم حكميا، والخبر ههنا من قبيل الثاني كما أشار إليه بقوله: في منزلة الخبر، ولو سلم كونه بالنظر إلى مطلق الخبر أعم من أن يكون حقيقيا أم لا فيمكن أن يجاب عنه، بأنا نختار الشق الأول من الترديد وهو تارة يطلق ويراد به الذات وتارة يطلق ويراد به المفهوم، والثاني هو المراد /[١٦ظ] هنا والمعنى لا إله إلا المعبود بالحق أو نختار[٣٧١] الشق الثاني من الترديد، ونقول المعنى لا إله إلا ذو المعبودية بالحق، وكذا الكلام في الثاني لأن معناه الله واحد أو ذو الوحدة بناء على أن قوله:"لا اله إلا الله[٣٧٢]" عبارة عن كلمة التوحيد، وكلمة التوحيد تدل على الوحدة.

ومن ههنا اختلف النحويون في أن الخبر هل يجب أن يكون مشتقا أو في تأويل المشتق أم لا[٣٧٣]، فذهب البصريون إلى أنه[٣٧٤] يجب أن يكون الخبر مشتقا أو في تأويل المشتق، وذهب الكوفيون إلى أنه[٣٧٥] لا يشترط فيه الاشتقاق ولا تأويله[٣٧٦]، وهذا الخلاف خلاف لفظي مبني على خلاف آخر وهو أن الخبر هل يشترط فيه الوصفية بحيث يكون صفة حقيقية بالنظر إلى ذاته ونفسه أولا، فقيل: بالأول، وقيل: بالثاني، فمن قال بالأول قال بوجوب الاشتقاق أو تأويله، ومن قال بالثاني قال بعدم الوجوب لا في اشتقاقه[٣٧٧] ولا في تأويله.

ثانيهما: أن خبر "لا" المحذوف لا يخلو من أن يكون تقديره موجودا أو ممكنا وأيًا ما كان فلا يتم التوحيد ولا يحصل المقصود من كلمة الشهادة، أما الأول: فلأن نفي الوجود عما سوى الله تعالى من الآلهة لا يستلزم نفي

٣٦٥- ب – "وقيل: "لا إله" مبتدأ وخبر من غير تقدير شيء فـ "إلا الله" مبتدأ و"لا إله" خبره مقدم عليه، كقولك: لا منطق إلا زيد".

٣٦٦- ب + "أن قوله".

٣٦٧- ب + "والجملة خبر عن "الله"".

٣٦٨- ب – "وقيل: أن "لا" مع اسمها وخبرها وما أبدل منه موضعه في موضع الرفع خبر المبتدأ وهو "الله"...ثم يوجبها الإثبات للمعبود بالحق".

٣٦٩- أ: "يكون"، ب: بدون نقاط،والأولى أن تكون بالتاء.

٣٧٠- أ: "يكون"، ب: بدون نقاط،والأولى أن تكون بالتاء.

٣٧١- أ: "يختار"، والمثبت من ب.

٣٧٢- ب: "هو".

٣٧٣- ب – "اختلف النحويون في أن الخبر هل يجب أن يكون مشتقا أو في تأويل المشتق أم لا".

٣٧٤- ب: "قال البصريون" بدلا من "فذهب البصريون إلى أنه".

٣٧٥- ب: "خلافا للكوفيين فإنه" بدلا من "وذهب الكوفيون إلى أنه".

٣٧٦- ب + "عندهم".

٣٧٧- أ: "اشتقاق"، والمثبت من ب.

الإمكان عنها، وأما الثاني: فلأن نفي إمكان الغير لا يستلزم إثبات الوجود لله[٣٧٨] تعالى؛ بل إمكانه، ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالإله الكامل في الإلهية وهو المعبود بالحق أو المستحق للعبادة والمعنى لا معبود بالحق أو لا مستحق للعبادة إلا هو، لا مطلق الإله فعلى تقدير كون الخبر موجودا يستلزم نفي الإمكان /[١٧و] لأن الممكن ناقص لاحتياجه إلى الغير والناقص لا يصلح أن يعبد حقيقة، إذ المعبود الحقيقي هو الذي تحتاج إليه الممكنات ويتصف[٣٧٩] بجميع الكمالات ويتنزه[٣٨٠] عن سمات المحدَثات، وعلى تقدير كون الخبر ممكنا يستلزم الوجود لذاته سبحانه وتعالى إذ المعدوم لا يصلح للمعبودية ولا يستحقها فيتم التوحيد ويحصل المراد على كل من التقديرين، على أن بعض المحققين قال: أن كلمة الشهادة غير تامة في التوحيد بالنظر إلى المعنى اللغوي، وإنما تعد كلمة التوحيد[٣٨١] تامة في إفادة معنى التوحيد لأنها صارت عَلَماً عليه شرعا. انتهى.

ثالثها: أن "لا إله" يدل على نفي الوجود عن ذاته تعالى، لأن "إله" نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وجوبا، و"إلا الله" يدل على إثباته له والإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال خصوصا في كلام الله تعالى، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: أن[٣٨٢] "إله" وإن كان نكرة عاما فهو مخصوص، و"إلا" قرينة على ذلك لأنها من جملة المخصِّصات كما نص عليه أهل الأصول[٣٨٣]، فـ"إله" قبل الاستثناء عام وبعده خاص فاجتماع النقيضين مندفع بالتخصيص[٣٨٤]، لا يقال النكرة خاصة لأنها موضوعة لفرد من أفراد الحقيقة فلا دلالة عليها على العموم والاستغراق لأنا نقول النكرة...[٣٨٥] اعتباران، أحدهما بالنظر إلى ذاتها وثانيهما بالنظر إلى وقوعها

٣٧٨- ب + "سبحانه".

٣٧٩- أ: "تنصب"، والمثبت من ب.

٣٨٠- يحتمل "يتنزه" وهو الأقرب لوجود النبرة دون نقاط، ويحتمل "تنزه"، كذا في النسخة (أ) والنسخة (ب).

٣٨١- ب، ج ورقة[٩ظ]: "الشهادة".

٣٨٢- ب - "يقال:أن".

٣٨٣- ج + "والأصوليون اضطروا إلى تقدير دلالة الاستثناء على وجه يدفع التناقض عن مطلق الاستثناء واختلفوا فيه، فقال الأكثرون في "له علي عشرة إلا ثلاثة" المراد بالعشرة سبعة و "إلا" قرينة لارادة السبعة من العشرة إرادة الجزء من الكل كما في التخصيص بغير "إلا" وقال القاضي أبو بكر: المجموع وهوعشرة إلا ثلاثة بأن السبعة كأنه وضع له اسمان مفرد وهوسبعة ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة، وقيل: المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفراده لم يغير فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرجت عنه الثلاثة بقول "إلا ثلاثة" فدل "إلا" على الاخراج و"ثلاثة" على العدد المسمى لها حتى تبقى سبعة ثم يسند إليه فلم يسند إلا إلى سبعة فلا ثمة، لا إثبات ولا نفي أصلا، فلا تناقض لأنه إنما يتصور بتعارض إثبات ونفي، واختار القاضي العضد الثالث ورد الأول بوجوه منها: أن أهل العربية أجمعوا على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ولو أنه زيد الباقي بلفظ المستثنى منه لم يكن ثم كل ولا بعض ولا إخراج، ورد الثاني أيضا بوجوه منها: العلم بأنه خارج عن قانون اللغة إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء أو إجماع أهل العربية بأن الاستثناء من المثبت مشتمل على حكمين أحدهما الإيجاب والآخر السلب وإذا أراد بالمجموع السبعة لم يكن هناك حكمان، أقول الاعتراض يتوجه على ما اختاره القاضي وهو القول الثالث من وجهين، الأول: أن الدال على المسند إليه والمسند والاسناد والحكم موجود قبل ذكر المستثنى فلو لم يتحقق الحكم لزم تخلف المدلول عن الدال وهو غير جائز فقوله الحكم موقوف على ذكر المستثنى ليس بمعقول، الثاني: أن جمهور الأصوليين على أن ههنا تخصيصا، وعلى هذا القول لا يوجد التخصيص أصلا، وأيضا أجمع أهل العربية على أن الاستثناء مشتمل على حكمين وعلى هذا التقدير ليس هنا حكمان، وأقول التحقيق أن ههنا احتمالا رابعا وهو المراد وهو أن مقصود اللافظ إثبات الحكم على السبعة ونفيه عن الثلاثة فلما قال له علي عشرة يدل اللفظ على إثبات الحكم للعشرة فمدلول اللفظ ليس مطابقا لمقصوده إذ الحكم اللفظي عام شامل للعشرة بتمامه ومقصوده إثبات الحكم للسبعة منه، فلما قال إلا ثلاثة فحص الحكم لسبعة، فالاستثناء مخصص للحكم للعشرة وكاشف عن مقصوده وهو إثبات الحكم للسبعة ونفيه عن الثلاثة فإنه رفع احتمال النقيضين عن مدلول اللفظ أيضا، والحاصل أن المراد بالعشرة هو العشرة وبالثلاثة هو الثلاثة والاسناد حاصل قبل الاستثناء بالنسبة إلى السبعة من العشرة حقيقة وظاهر الحكم شامل لمجموع العشرة فأتي بالاستثناء لبيان أن الحكم على سبعة من العشرة ونفيه عن الثلاثة فعرفت من هذا التقرير أن الاقوال الثلاثة باطلة مع اشتمالها على تكلفات باردة، وأن اجتماع النقيضين مندفع وأن التخصيص حاصل باعتبار الحكم إذ ظاهره الشمول قبل الاستثناء وبعده خاص وإذا عرفت هذا عرفت حقيقة الاستثناء في جميع المواضع". ورقة[١٠ظ]-[١٢ظ].

٣٨٤- ب + "وهذا جواب يمنع التناقض عن مطلوب الاستثناء الموفق".

٣٨٥- هذا الفراغ موجود في النسخة "أ"، والكلمة المناسبة في هذا الموضع هي:"لها".

في سياق النفي، ودلالتها على العموم إنما هو بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول، فعمومها عارضي نشأ من وقوعها في /[١٧ظ] سياق النفي لا بأصل الوضع، لا يقال النكرة الواقعة في سياق النفي قد تعم وقد لا تعم كما في قولك: ما رأيت رجلا بل رجلين، فلا تفيد العموم وجوبا لأنا نقول إذا دخل النفي على النكرة فلا يخ[٣٨٦] إما أن يتضمن معنى "مِنْ" الاستغراقية أو لا، فإن كان الأول فيكون لنفي الجنس، فالعموم على سبيل الوجوب نحو: لا رجل في الدار، فإنه لنفي الجنس، وإن كان الثاني فيكون لنفي واحد من الجنس، ويكون النفي على سبيل الجواز، وهذا القسم تارة يعم كقوله: (لا بيع فيه ولا خلة)[٣٨٧] فيمن قرأ بالرفع فإنه عام، وتارة لا يعم كما في قولك: ما رأيت رجلا بل رجلين، والدليل عليه الإجماع وما نحن فيه من القسم الأول لا الثاني فلذلك قلنا وجوبا؛ لأن كلمة "لا اله إلا الله" كلمة التوحيد ولا يصح ذلك إلّا إذا كان نفي النكرة للعموم والسَّلب الكلي على سبيل الوجوب.

رابعها: أن "إله" المذكور في كلمة التوحيد لا يخلو إما أن يراد به مطلق الإله أعم من أن يكون معبودا بالحق أو لا، أو الإله المعبود بالحق، فإن كان الأول يلزم الكذب في كلمة التوحيد لكثرة الآلهة الباطلة، وإن كان الثاني يلزم استثناء الشيء من نفسه كذا في **المطول**[٣٨٨]، وفيه نظر؛ لأن لنا أن نختار الشق الأول من الترديد ونقول إن قوله يلزم الكذب في كلمة التوحيد ممنوع لأن النفي ههنا يتعلق بالاستحقاق لا بنفس "الإله"، والمعنى لا استحقاق للألوهية بالحق إلّا لمن هو المعبود بالحق فأنى يلزم الكذب على هذا التقدير أو يختار الشق الثاني من الترديد، /[١٨و] ونقول إن قوله يلزم استثناء الشيء من نفسه ممنوع أيضا لثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الكلام على مجازه المرسل حيث ذكر المفهوم وأريد به ما صدق عليه المفهوم من الذات، والمعنى لا معبود بالحق إلا هذا الذات الموجود في الخارج وهو الله تعالى.

الثاني: أن يكون الكلام على مجازه بالاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية حيث شبه المفهوم بالذات وأثبت له ما يلائمه من المعبودية بالحق.

الثالث: أن كلمة التوحيد كلام استثنائي والكلام الاستثنائي يرجع إلى التكلم بالباقي بعد إخراج الثُّنْيَا[٣٨٩] فيكون المعنى ليس غير المعبود بالحق معبودا بالحق وهذا المعنى صحيح فأنى يلزم استثناء الشيء من نفسه كما توهمه هذا القائل، والظاهر أن ما قاله سهو من قلم الناسخ لما ظهر لك من التقرير والله الميسر لكل عسير[٣٩٠].

وقد بقي ههنا بحث آخر وهو أن العلماء رحمهم الله تعالى[٣٩١] اختلفوا في تفسير الاستثنائية[٣٩٢] فذهب فقهاؤنا رحمهم الله تعالى[٣٩٣] إلى أنه عبارة عن التكلم بالباقي بعد إخراج الثنيا، وذهب الشافعية رحمهم الله تعالى[٣٩٤] إلى أنه عبارة عن منع الحكم بطريق المعارضة فمعنى قوله: "لا اله الا الله" على مذهبنا ليس غير الله معبود بالحق وهو

٣٨٦- في هذا الموضع كلمة "يخ" غير مفهومة، وكأنها اختصار لكلمة "يخلو" وقد وردت هذه الكلمة في ثنايا هذا الكتاب. أو تكون اختصار لكلمة "يخفى" كما هي عادة العجم في الكتب العربية. الحفناوى، الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص٢٠٢،١٩٩.

٣٨٧- [البقرة، ٢/٢٥٤].

٣٨٨- التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص٢١٦.

٣٨٩- الثُّنْيَا: هو ما اسْتَثْنَيْتَهُ. ابن منظور، لسان العرب، ١٤/ ١٢٥.

٣٩٠- ب – "لا يقال النكرة خاصة لأنها موضوعة لفرد من أفراد الحقيقة فلا دلالة عليها على العموم والاستغراق...والله الميسر لكل عسير".

٣٩١- ب – "رحمهم الله تعالى".

٣٩٢- ب: "الاستثناء".

٣٩٣- ب – "تعالى".

٣٩٤- ب – "تعالى".

قضية سالبة لا غير، وعلى مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى[٣٩٥] ليس غير الله معبودا بالحق فإنه معبود بالحق وهو قضية مركبة من الإيجاب والسلب حيث سلبوا المعبودية بالحق عن غيره وأثبتوها له تعالى، قيل: وفيه نظر لأن فيه /[١٨ظ] نوعا من تحصيل الحاصل وذلك لأن[٣٩٦] كونه تعالى معبودا بالحق ليس فيه خلاف بين المسلمين والمشركين أصلا إذ كل من الفريقين يقول بكونه تعالى معبودا بالحق وإنما الخلاف في كون[٣٩٧] غيره[٣٩٨] معبودا بالحق أو لا، فذهب أهل الإسلام إلى إنكاره وذهب أهل الشرك إلى إثباته وهذا القول خرج مخرج الرد على المشركين في قولهم إن الأصنام شركاؤهم شفعاؤنا عند الله، ويكفي فيه القضية السالبة بدون الاحتياج إلى القضية الموجبة لاستلزامها تحصيل الحاصل على هذا التقدير[٣٩٩]، لأن أحدا لا ينكر كونه تعالى معبودا بالحق، فإثباته[٤٠٠] بالقضية الموجبة يكون تحصيلا للحاصل، لا يقال هذا من باب التصريح بما عُلم التزاما للتأكيد والمبالغة لأنا نقول التأكيد والمبالغة إنما يكون في مقام الإنكار[٤٠١]، ولا إنكار ههنا[٤٠٢] أصلا. انتهى. وأقول للشافعية أن يقولوا إن المعنى ليس غير الله معبود بالحق فإنه هو المعبود بالحق فالمشركون وإن كانوا قائلين بأنه تعالى معبود بالحق لكنهم غير قائلين[٤٠٣] بأن المعبودية بالحق مختصة به ومنحصرة فيه إذلو كانوا قائلين بذلك لما عبدوا غيره فلا يكفي في الرد عليهم القضية السالبة فقط، وإثبات[٤٠٤] أنه تعالى هو المعبود بالحق بالقضية الموجبة لا يكون تحصيلا للحاصل على هذا التقدير لأنهم ينكرون ذلك[٤٠٥]، أو يقولوا إن المعنى ليس غير الله تعالى مستحقا لأن يعبد بالحق[٤٠٦]، فالمشركونوإن كانوا قائلين بأنه تعالى معبود بالحق لكنهم غير قائلين بأنه تعالى[٤٠٧] هو المستحق لذلك /[١٩و] لأنهم لو كانوا قائلين بأنه هو المستحق لأن يعبد بالحق لما عبدوا غيره، فلا يكفي في الرد عليهم القضية السالبة ولا يكون إثبات أنه تعالى هو المستحق لذلك بالقضية الموجبة تحصيلا للحاصل على هذا التقدير أيضا، لأنهم ينكرون اختصاصه باستحقاق العبادة فيكون في قوله:"لا إله إلا هو" بالنفي والإثبات توكيد ومبالغة في تحقيق إلاهيته سبحانه تعالى[٤٠٨]، لأن الإثبات إذا كان بعد النفي يكون أبلغ في الإثبات كقولك: لا كريم إلا زيد، فإنه[٤٠٩] أبلغ من قولك: زيد كريم.

ثم اعلم أن بين "الله" و"الإله" عموم وخصوص مطلق فـ"الإله" أعم مطلقا من "الله" لأن الأول عبارة عن المعبود مطلقا أعم من أن يكون بالحق أو بالباطل بخلاف الثاني فإنه عبارة عن المعبود بالحق لا غير، وكل ما صدق

٣٩٥- ب - "رحمهم الله تعالى".

٣٩٦- ب: "أن".

٣٩٧- أ: "كونه"، والمثبت من ب.

٣٩٨- ب + "تعالى".

٣٩٩- ب - "على هذا التقدير".

٤٠٠- ب: "وإثباته".

٤٠١- ب + "كما تقرر ذلك في محله من كتب المعاني والبيان".

٤٠٢- ب: "هنا".

٤٠٣- ب + "بأنه هو المعبود بالحق، أي غير قائلين".

٤٠٤- ب: "فإثبات".

٤٠٥- ب + "وكأنه قال الله هو الإله بالحق لا غيره" مع شك في موضع الزيادة.

٤٠٦- ب + "فإنه هو المستحق لأن يعبد بالحق".

٤٠٧- ب - "تعالى".

٤٠٨- ب + "فكأنه قال الله هو المستحق [هناك كلمة غير معروفة كأنها "للعبودية"] لا غيره" مع شك في موضع الزيادة.

٤٠٩- ب - "فإنه".

عليه المعبود بالحق صدق عليه المعبود مطلقا[٤١٠] دون العكس، كذا في **شرح المفتاح**[٤١١]، لكن فيه نظر؛ لأن العموم والخصوص إنما هو بحسب المفهوم وهذا التوجيه إنما يتم على قول[٤١٢] من يقول أن هذا اللفظ عَلم لمفهومه سبحانه وتعالى[٤١٣]، ولا مخلص عن هذا إلا بأن يقال كون العموم والخصوص بحسب المفهوم لا يستلزم أن يكون الاسم موضوعا بإزاء المفهوم، غاية ما في الباب أنهم اعتبروا ذلك بناء على أن معنى الصدق إنما يكون بحسب المفهومات لا بحسب الذوات.

هذا وقد بقي ههنا كلامان آخران أحدهما[٤١٤] ما ذكره[٤١٥] القرطبي[٤١٦] رحمه الله تعالى في تفسيره من أن العلماء[٤١٧] اختلفوا في أن قول: "الحمدلله رب العالمين" أفضل من /[١٩ظ] قول: "لا إله إلا الله" أو بالعكس، فقالت طائفة: قول "الحمدلله رب العالمين" أفضل لأن ضمنه التوحيد الذي هو قول "لا إله إلا الله" ففي قول "الحمدلله رب العالمين" توحيد وحمد، وقالت طائفة: "لا إله إلا الله" أفضل لأنها تدفع الكفر والإشراك وعليها مدار[٤١٨] تقاتل الخلق، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"[٤١٩]، واختار هذا القول ابن عطية[٤٢٠]، قال: والحاكم بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له"[٤٢١] انتهى[٤٢٢]. وعورض هذا الدليل بقوله عليه الصلاة والسلام من قال: "لا إله إلا الله كتب له عشرون حسنة وحطت عنه[٤٢٣] عشرون سيئة، ومن قال الحمدلله كتب له ثلاثون حسنة"[٤٢٤]. وأجيب عنه بوجهين أحدهما: أن التنصيص بالعدد لا يدل على التخصيص لجواز أن يكون المراد منه الكثرة لا العدد بخصوصه، وثانيهما: أن التفضيل في كلمة التوحيد ثبت بطريق المطابقة وفي كلمة التحميد ثبت بطريق الإلتزام والأصل في الكلام المطابقة دون الالتزام، وذهب بعض العلماء إلى التفصيل، فقال: قول "لا إله إلا الله" أفضل بالنسبة إلى

٤١٠- أ + "صدق"، والمثبت من ب.

٤١١- الجرجاني، المصباح في شرح المفتاح، ص١٠٨. (نقل المؤلف بتصرف)

٤١٢- ب: "مذهب".

٤١٣- ب + "وهو قول البعض لا على مذهب الجمهور القائلين بأنه علم لذاته سبحانه وتعالى".

٤١٤- ب: "بحث آخر وهو" بدلا من "كلامان آخران أحدهما".

٤١٥- ب + "الإمام".

٤١٦- هو محمد بن احمد بن ابي بكر بن فرح، أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي القرطبي، كان من العلماء الورعين العارفين الزاهدين، من مؤلفاته: جامع أحكام القرآن وهو من أجل التفاسير وأعظمها نفعاً، والكتاب الاسنى في أسماء الله الحسنى، والتذكار في أفضل الأذكار، والتذكرة بأمور الآخرة، توفي سنة (٦٧١هـ)، ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،٣٠٩/٢.

٤١٧- ب + "رحمهم الله تعالى".

٤١٨- ب - "مدار".

٤١٩- سبق تخريجه.

٤٢٠- هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الاندلسي، كان فقيهاً عالماً بالتفسير والأحكام والحديث والفقه والنحو واللغة والأدب ولي القضاء وكان غاية في الدهاء والذكاء والتهمم بالعلم سري الهمة في اقتناء الكتب، من أشهر مؤلفاته كتابه الشهير المسمى المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، توفي سنة (٥٤٦هـ). ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ٥٨/٢.

٤٢١- أخرجه الترمذي، أبواب الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بابٌ، ٤٦٤/٥/" ٣٥٨٥".

٤٢٢- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣٢/١.

٤٢٣- أ: "له"، والمثبت من ب، موافقة لنص الحديث.

٤٢٤- أخرجه أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ١٣/ ٤٥٧/"٨٠٩٣"؛ النسائي، السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ذكر ما اصطفى الله جل ثناؤه من الكلام، ٣٠٩/٩/"١٠٦٠٨".

الفقراء وقول الحمد لله أفضل بالنسبة إلى الأغنياء، وهو تفضيل حسن[٤٢٥]، وبه يكون الخلاف خلافا[٤٢٦] لفظيا بحيث لا خلاف في الحقيقة لتغاير الجهة، ويمكن أن يُجعل الخلاف لفظيا بوجه آخر وهو أن يقال: قول "لا إله إلا الله" أفضل باعتبار الذكر وقول "الحمدلله" أفضل باعتبار الدعاء لقوله عليه الصلاة /[٢٠و] والسلام: "أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمدلله"[٤٢٧]، الثاني: ما ذكره العلامة البزَّازِي[٤٢٨] رحمه الله تعالى في فتاواه من أن من قال "لا إله" وأراد أن يقول "إلا الله" ولم يتكلم به لا يكفر، لأنه معتقد الإيمان، أما إذا لم يخطر بباله الإثبات وأراد النفي فقط يكفر، وأما قوله "إلا الله" بلا مستثنى منه فغلط لا معنى له فلو اعتقده ذكرا اعتقد الهذيان ذكرا، فيقول مرة "لا إله إلا الله" ثم يكرر "إلا الله" كم شاء[٤٢٩] حملًا علىالتأكيد، كذا سمعته من مشايخ خوارزم[٤٣٠]"[٤٣١].

٤٢٥- ب - "وهو تفضيل حسن".

٤٢٦- ب - " خلافا".

٤٢٧- أخرجه ابن ماجة،كتاب الأدب، باب فضل الحامدين، ١٢٤٩/٢/"٣٨٠٠"؛ الترمذي، أبواب الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، ٣٢٥/٥/" ٣٣٨٣"؛ النسائي، السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، أفضل الذكر، وأفضل الدعاء، ٣٠٦/٩/"١٠٥٩٩".

٤٢٨- هو محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكرْدَرِي البريقيني الخوارزمي الشهير بالبزازي، فقيه حنفي، من مؤلفاته: الجامع الوجيز— ط، مجلدان، في فتاوى فقه الحنفية، والمناقب الكردرية— ط، في سيرة الإمام أبي حنيفة، ومختصر في بيان تعريفات الأحكام- خ، وآداب القضاء- خ، توفي سنة (٨٢٧هـ). الزركلي، الأعلام، ٤٥/٧.

٤٢٩- أ: كلمة غير معروفة "[illegible]"، والمثبت من تصحيح الباحثة، تبعا للأصل المنقول عنه.

٤٣٠- خُوارِزْم: أوله بين الضمة والفتحة، والألف مسترقة مختلسة ليست بألف صحيحة، هكذا يتلفظون به، وخوارزم ليس اسما للمدينة إنما هو اسم للناحية بجملتها، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣٩٥/٢-٣٩٨.

٤٣١- البزازي، الفتاوى البزازية، ١٩٥/١٢.

ب - "ويمكن أن يجعل الخلاف لفظيا بوجه آخر وهو أن يقال: قول "لا إله إلا الله" أفضل باعتبار الذكر ... حملًا على التأكيد كذا سمعته من مشايخ خوارزم".

﴿ ٱلۡحَيُّ ﴾[٤٣٢]

فيه سبعة أوجه:

أحدها: أن يكون خبرا ثانيا للجلالة.

الثاني: أن يكون خبر المبتدأ محذوف أي "هو الحي".

الثالث: أن يكون بدلا من قوله "لا إله إلا هو[٤٣٣]" فيكون في المعنى خبرا للجلالة، وهذا في المعنى كالأول؛ إلا أنه هنا لم يخبر عن الجلالة إلا بخبر واحد بخلاف الأول.

الرابع: أن يكون بدلا من هو وحده وهذا من باب إقامة الظاهر مقام الضمير لأن جملة النفي خبر عن الجلالة وإذا جعلته بدلا حل محل الأول، فيصير التقدير الله لا إله إلا[٤٣٤] الحي.

الخامس: أن يكون مبتدأ وخبره لا تأخذه سنة ولا نوم.

السادس: أن يكون بدلا من الله.

السابع: أن يكون صفة الله وهو أجودها لأنه قرئ بنصب الحي القيوم على القطع، والقطع لا يكون إلا من باب النعت لكن في هذا الوجه الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر، وهو جائز حسن كما تقول: زيدٌ قائمٌ العاقلُ.

والحي أصله "الحيي" بيائين على وزن "فعل" مثل طمع، فسكنت الياء وأدغمت من حيي يحيي فهو حي لا يقال: /[٢٠ظ] أصله "حيوٌ" فلامه واو قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها متطرفة، لأن الحيوان بالواو والحياة تكتب بالواو في رسم المصحف تنبيها[٤٣٥] على هذا الأصل، لأنا نقول لا نسلم ذلك لجواز أن يكون كتبت الحياة والحيوان بالواو لاشتغال الياء لأنه لما زيد في آخره استثقل فقلبت الياء الثانية واوا تخفيفا ولو كان أصله بالواو لقيل "حيوت" لا "حييت" والأمر بالعكس فدل على أنه يائي لا واوي[٤٣٦]، ولله در الشاطبي [٤٣٧]رحمه الله تعالى حيث قال:

وَتَثْنِيَةُ الأَسْمَاءِ تَكْشِفُهَا وَإِنْ ... رَدَدْتَ إِلَيْكَ الْفِعْلَ صَادَفْتَ مَنْهلَا[٤٣٨]

ومعناه في اللغة ذو الحياة أو شيء له الحياة، وهي في اللغة[٤٣٩] صفة تخالف الموت والجمادية ويكون الموصوف بها حيا مخالفا للجمادات والموات، وعند[٤٤٠] الحكماء قوة تقتضي الحس والحركة الإرادية مشروطة باعتدال

٤٣٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٤٣٣- أ: "الله"، والمثبت من ب، وفقا للآية.

٤٣٤- ب + "هو".

٤٣٥- أ: "تبينها"، والمثبت من ب.

٤٣٦- ب: "وكتبت الحياة بالواو في رسم المصحف تنبيها على هذا الأصل وإن الحيوان بالواو لأنا نقول قلبت الياء الثانية واوا تخفيفا لأنه لما زيد في آخره ألف ونون استثقل المثلان وفي وزنه أيضا قولان، أحدهما: فَعْل، والثاني: أنه فَيْعَل فخفف كما قالوا مَيْت وشَيء والأصل ميِّت شَيِّء ". بدلا من "لأن الحيوان بالواو ... والأمر بالعكس فدل على أنه يائي لا واوي"

٤٣٧- هو القاسم بن فِيرُّه بن أبي القاسم خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي الْمُقْرِئ النحوي الضَّرير، كان علامة نبيلا، محققا ذكيا واسع المحفوظ، وإماما فاضلا في النحو والقراءات والتفسير والحديث، شافعيا، صالحا صدوقا، صنف: القصيدة المشهورة في القراءات، والرائية في الرسم، توفي سنة (٥٩٠هـ). السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ٢/٢٦٠/١٩٢٩

٤٣٨- الشاطبي، متن الشاطبية "حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع"، ص٢٤.

ب - "ولله در الشاطبي-رحمه الله تعالى- حيث قال: وَتَثْنِيَةُ الأَسْمَاءِ تَكْشِفُهَا وَإِنْ ... رَدَدْتَ إِلَيْكَ الْفِعْلَ صَادَفْتَ مَنْهلَا".

٤٣٩- ب - "في اللغة".

٤٤٠- ب: "وهذا معنى قول" بدلا من "عند".

المزاج الحيواني اعتدالا نوعيا[٤٤١]، وقيل: هي[٤٤٢] قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض[٤٤٣] [عنها][٤٤٤] سائر القوى الحيوانية، ومعنى الاعتدال النوعي هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا به هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن من ذلك النوع ويشترط في تحققها عندهم ثلاثة أشياء يلزم من انتفاء كل[٤٤٥] منها انتفاؤها:

أحدها: البنية المخصوصة وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة، وقيل: عبارة عن جواهر فردة يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام حياة بدونها والأشاعرة[٤٤٦] وقدماء /[٢١و][٤٤٧] المعتزلة[٤٤٨] لم يشترطوا البنية؛ بل جوزوا قيام الحياة بجوهر واحد.

وثانيهما: المزاج[٤٤٩] وهو كيفية جسمية متوسطة بين الكيفيّات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة توسطا حادثا عن العناصر إذا تصغرت أجزاؤها وتماست وحصل بينها فعل وانفعال، بأن يكون نفس الكيفية فاعلا وصورتها منفعلا وهو مذهب الأطباء[٤٥٠] أو يكون الصورة فاعلا والمادة منفعلا[٤٥١] وهو مذهب الحكماء[٤٥٢].

وثالثها: الروح الحيواني وهو الجسم اللطيف البخاري المتكون[٤٥٣] في القلب من لطافة الأخلاط كتكون الأعضاء من[٤٥٤] كثافتها الحامل لقوة الحس والحركة الإرادية الذي ينبعث من التجويف الأيسر للقلب يسري منه إلى جميع البدن في تجاويف عروق نابتة[٤٥٥] تسمى الشرايين فيفيض منها نور الحس على العين والأذن وغيرها من سائر القوى كما يفيض سائر[٤٥٦] النور من السراج على حيطان البيت، وهذه الروح يشاركها البهائم فيها الإنسان وتمحو بالموت لأنه بخار اعتدل نضجه عند اعتدال المزاج فإذا انحلّ[٤٥٧] المزاج بمرض أو انقطاع غداء أو عروض آفة كالقتل يبطل كما يبطل النور الفائض في السراج انطفائه بانقطاع الدُّهن أو بالنفخ فيه، وهذه الروح التي يتصرف في تعديلها

٤٤١- ب + "وقيل: هي قوة مبدأ الحس والحركة ".

٤٤٢- ب - "هي".

٤٤٣- أ: "ويفيض"، والمثبت من ب.

٤٤٤- أ — "عنها"، والمثبت من تصحيح الباحثة، كما في كتاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ١/٤٠٠.

٤٤٥- ب + "واحد".

٤٤٦- الأشاعرة هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، والذي ينسب إليه أحد المذاهب الكلامية السنية، توفي سنة (٣٢٤هـ). الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٩٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٣/٢٨٤-٢٨٦.

٤٤٧- أ: قد/[٢١و]ماء.

٤٤٨- المعتزلة : فرقة كبيرة ، كانت بزعامة واصل بن عطاء الغزال، الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة من هذه الأمة، فانضم إليه جماعة، فقيل: لها، ولأتباعها المعتزلة ، ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري. الذهبي، التمسك بالسنن والتحذير من البدع، ص ١٢٦.

٤٤٩- في هامش ب: "وهو مصدر أطلق على الممتزج مجازا، عفى عنه".

٤٥٠- ب - "وهو مذهب الأطباء".

٤٥١- ب + "منه".

٤٥٢- ب - "وهو مذهب الحكماء ".

٤٥٣- في هامش ب: "أي المتولد منه".

٤٥٤- أ: "عن"، والمثبت من ب.

٤٥٥- ب + "منه". ج + "من القلب". ورقة /[١٣و].

٤٥٦- ب - "سائر".

٤٥٧- أ: "أحل"، والمثبت من تصحيح الباحثة، كما في في كتاب الطريحي، مجمع البحرين، ١/٥١٠؛ جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٢١/٢٦١.

وتقويمها[٤٥٨] علم طب الأجساد ولا تحمل هذه الأمانة والمعرفة بل الحامل لهما الروح الخاصة للإنسان وهي لا تموت ولا تفنى بل تبقى بعد الموت إما في نعيم أو في جحيم فإنه محل المعرفة والإيمان والتراب لا يأكل محلها[٤٥٩].

واعلم أن هذه الروح الحيواني[٤٦٠] هي الواسطة بين البدن وبين الروح الخاصة للإنسان المسماة عند الفلاسفة بالنفس الناطقة واللطيفة الربانية والمرتبة النورانية[٤٦١] التي لأجلها صار الإنسان مستعدًا لإدراك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله تعالى، وبها فضل الإنسان على سائر الحيوانات، وبها تحصل[٤٦٢] السعادات الأبدية والكمالات السرمدية والعلم لها بمنزلة الروح للجسد.

واختلف في هذه الروح[٤٦٣] فقال الجمهور هي جسم مخالف بالماهية للجسم الذي /[٢١ظ] يتولد منه الأعضاء، نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذفي جواهر الأعضاء سار فيها سريان ماءالورد في الورد والزَّبَد في اللبن، لا يتطرق إليه تبدل ولا[٤٦٤] انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح[٤٦٥] موت، واختيار المحققين من الفلاسفة وأهل الإسلام أنها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهذا قريب من قول الإمام الغزالي[٤٦٦]رحمه الله تعالى أنها: عبارة عن جوهر مشرق روحاني إذا تعلق بالبدن جعل ضوءه في جميع البدن وهي الحياة.انتهى[٤٦٧]. وقيل: أنه أمر لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى، لقوله تعالى:﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾[٤٦٨]، فذهب الأكثر على أنه الروح الذي في الحيوان، سألوه عن حقيقته فأخبر أنه من أمر الله تعالى أي مما استأثر الله تعالى بعلمه، كذا في شرح البخاري للكرماني رحمه الله تعالى[٤٦٩]،[٤٧٠]، ومتعلّقه أولا: هو الروح القلبي

٤٥٨- أ: "لقولها"، والمثبت من تصحيح الباحثة، كما في كتاب الطريحي، مجمع البحرين، ٥١١/١.

٤٥٩- أ، ب - "وهذه الروح يشاركها البهائم فيها الإنسان...والتراب لا يأكل محلها"، صح هامش أ.

٤٦٠- ب - "الحيواني".

٤٦١- أ: "النوارية"، والمثبت من ب.

٤٦٢- أ: "يحصل"، والمثبت من ب.

٤٦٣- ب: "فيها" بدلا من "في هذه الروح".

٤٦٤- أ - "لا"، والمثبت من ب.

٤٦٥- ب - "إلى عالم الأرواح".

٤٦٦- ب: "وهذا معنى ما قال الإمام" بدلا من "وهذا قريب من قول الإمام الغزالي".

٤٦٧- لم أجد هذه العبارة بهذا اللفظ في كتب الغزالي، وإنما وجدتها في كلام الإمام الرازي، في تفسيره مفاتيح الغيب، ونص العبارة: "النفس الإنسانية عبارة عن جوهر مشرق روحاني إذا تعلق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة"، ٤٥٦/٢٦، فقد تكون إضافة كلمة "الغزالي" من إضافة الناسخ، ويؤكد هذا ما ورد في نسخة المخطوطة "ب" وهو "وهذا معنى ما قال الإمام"، والإمام إذا أطلق قصد به الرازي، وكل من يذكر هذه العبارة ينسبها للفخر الرازي لا للغزالي، انظر الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ٢٤/ ٢٣.

٤٦٨- [الإسراء، ٨٥/١٧].

٤٦٩- أ، ب - "وقيل: أنه أمر لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى... كذا في شرح البخاري للكرماني رحمه الله تعالى"، صح هامش أ. وفي ب: "وقال بعضهم غير معلومة لنا وهي مما استأثر الله تعالى بعلمه لقوله:(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) أي مما استأثر الله بعلمه"، صح هامش.

وعبارة الأصل: " الأكثر على أنه الروح الذي في الحيوان سألوه عن حقيقته فأخبر أنه من أمر الله أي مما استأثر الله تعالى بعلمه". الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ٢/ ١٥٠-١٥١.

٤٧٠- هناك عبارة في هامش النسخة (أ) بعدها عبارة التصحيح "صح" ولا أعرف موضعها : "وهي التي قال فيها بعضهم أقبل على النفس واستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان وهذه الروح التي يتصرف في تعديلها علم طب القلوب وهو المسمى بالطب الروحاني وهو العلم بكمالات القلوب وآفاتها وأمراضها ودوائها وكيفية حفظ صحتها واعتدالها ورد أمراضها والطبيب الروحاني هو الشيخ الكامل العارف بالله تعالى القادر على الإرشاد والتكميل".

المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده، أي يفيد النفس[٤٧١] الروح[٤٧٢] -بواسطةالتعلق- قوة بها يسري إلى جميع البدن[٤٧٣]، فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه، فالنفس الناطقة تتعلق[٤٧٤] أولا: بالروح المذكور، وتتعلق[٤٧٥] ثانيا: بالأعضاء بواسطة الروح المذكور، فالروح المذكور أول متعلَّق للنفس عرف ذلك بأنه إذا شدت الأعضاء تبطل قوى الحس والحركة، فالحياة منبعها ومحلها التجويف الأيسر للقلب لأن القلب له ثلاثة تجاويف نورانية أي ثلاثة أعين إحديها في أعلاه فيما غلظ منه، قيل: وهو محل القوة الناطقة في الإنسان، والقوة المدبرة لمعاني الإرادة، وفيها معاني الحروف مشكَّلة، وثانيها: في وسطه وهو محل التفكر والتذكر والخيال، وثالثها: في آخره وهو المسمى بالتجويف الأيسر /[٢٢و] وهو أرقه وألطفه ويعبر عنه بالفؤاد وهو محل الإيمان والعقل والحياة والحرارة الطبيعية.

لا يقال الحياة والعقل في الرأس لا في القلب لأن الحياة لو كانت في القلب لما[٤٧٦] مات الحيوان بقطع رأسهكما لم يمت بقطع غيره من الأطراف كاليد مثلا، ولو كان العقل في القلب لما قال الفقهاء[٤٧٧] رحمهم الله تعالى إذا شج رأس رجل مُوضِحَة خطأ فذهب عقله يلزمه الدية كاملة بذهاب العقل ويدخل أرش الموضحة في دية العقل، لأن الجناية كلها في الرأس إذ الرأس محل العقل فيدخل بعض الدية في كلها[٤٧٨] خلافا لزفر[٤٧٩] والشافعي رحمهما الله تعالى[٤٨٠]، ولما عرّف بأنه جوهر مضيء خلقها الله تعالى في الدماغ وجعل نوره في القلب يدرك المغيبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، لأنا نقول إنما يموت الحيوان بقطع رأسه لأنه من الأعضاء الرئيسية كالكبد، ومبدأ القوة النفسانية التي يحدث عنها الشعور والحركة على قول الأطباء بخلاف غيره من الأطراف كاليد مثلا فإنها ليست كذلك، وقول الفقهاء رحمهم الله تعالى إن العقل في الرأس إنما هو باعتبار أن الدماغ كالفتيلة والزيت لهذا النور فبهذا الاعتبار كان العقل في الرأس، وإلا لما عُرِّف بأنه جوهر في القلب يبصر به عواقب الأمور.

لا يقال أيضا الروح ليس متولدا من لطيف الغذاء وإنما هو متولد من الهواء المستنشق كما قال جالينوس[٤٨١]، لأن من أمسك نفسه مدة مات وليس لموته سبب /[٢٢ظ] إلا انعدام الروح لأجل انعدام مادته وهو

٤٧١- أ: "وتعيده أي تعيد النفس"، والمثبت من ب.

٤٧٢- أ: "والروح"، والمثبت من ب.

٤٧٣- ب: "الروح في جميع البدن" بدلا من "إلى جميع البدن".

٤٧٤- أ: "يتعلق"، والمثبت من ب.

٤٧٥- أ: "يتعلق"، والمثبت من ب.

٤٧٦- أ: "لا"، والمثبت من ب.

٤٧٧- ب: "فقهاؤنا".

٤٧٨- ب: "الكل".

٤٧٩- هو زفر بن الهذيل بن قيس بن سلم العنبري أبو الهذيل، الفقيه، المجتهد، الرباني، العلامة، تفقه بأبي حنيفة، وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويتقنه، حدث عن الأعمش وممن في طبقته، توفي سنة (١٥٨هـ). الذهبي ،سير أعلام النبلاء، ٣٨/٨-٤١.

٤٨٠- ب - "رحمهما الله تعالى".

٤٨١- وهو أحد الأطباء القدماء المعروفين، فقد اشتهرت به المعرفة عند الخاص والعام في كثير من الأمم أنه كان خاتم الأطباء الكبار المعلمين وهو الثامن منهم، وهم إسقلبيوس الأول وغورس وميلس وبرماغيذس وأفلاطون الطبيب وإسقلبيوس الثاني وبقراط وجالينوس، وصنف في ذلك كتبا كثيرة كشف فيها عن مكنون هذه الصناعة وأفصح عن حقائقها ونصر القول الحق فيها، وكان مولده بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة، وعاش سبعا وثمانين سنة. القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٦-١٨، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص١٠٩-١١٧.

الهواء، لأنا نقول الهواء مصلح للروح والموت بإمساك النفَس إنما هو لأن الروح حار جدا فإذا حبس عنه الهواء وهو بارد بالنسبة إليه اختل مزاجه واحترق وهلك صاحبه، فالهلاك ليس لانتفاء المدد؛ بل لانتفاء المصلح والمنفِّذ له إلى سائر الأعضاء، فهو كالماء منفذ للغذاء إليها، ولو كان الروح متولدا من الهواء لزم أن لا[٤٨٢] تضعف القوى من عدم الغذاء مع بقاء الاستنشاق، لأن مدد الروح يكون باقيا والحال أنه يقوى عند تناول الغداء ويضعف عند قلته أو عدمه، فدل على أنه متولد من الغذاء[٤٨٣] لا من الهواء.

واعلم أن ما ذكر منشروط[٤٨٤] الحياة إنما هي شروط عادته عندنا يجوز وجود الحياة بدونها عقلا، للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى ابتداء في الجزء الذي لا يتجزأ فلا حاجة إلى إثبات القوى، ومن ههنا قالوا حياة كل شيء بحسبه، فحياة الخشب ما لم ييبس وحياة الحجر ما لم يقطع[٤٨٥] وحياة الورق ما لم يسقط وحياة التراب ما لم يبتل[٤٨٦].

ثم إن الحياة يقابلها الموت، واختلف فيه، فقيل:[٤٨٧] عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًا، وقيل: عدم الحياة عما اتصف بها، وهو أولى ليخرج الجنين، وقيل: كيفية وجوديّة تضاد الحياة، فعلى الأول والثاني يكون بينهما تقابل العَدَمِ والمَلَكَةِ[٤٨٨]، وعلى الثالث[٤٨٩] يكون بينهما تقابل التضاد[٤٩٠]، وفيه نظر؛ لأنه لو كان بينهما تقابل التضاد لثبت بينهما واسطة والحال أنه لا واسطة بينهما /[٢٣و] إذ لا خروج عن النفي والإثبات فلا يوجد في الشخص[٤٩١] حالة يكون بين الحياة والموت، فلا[٤٩٢] يكون الموت وجوديا.

لا يقال قوله تعالى:﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ**﴾[٤٩٣]، يدل على أن الموت أمر وجودي لأن خلق بمعنى أوجد، لأنا نقول لا نسلم أن خلق بمعنى أوجد لجواز أن يكون بمعنى قدر، ولئن سلمنا ذلك فنقول المعنى أوجد أسبابهما، أو أوجد ذاته على صورة كبش أملح، يقال لها الموت لا يمر بشيء، ولا يجد ريحها شيء إلا مات، وأوجد

٤٨٢- أ + "يكون"، والمثبت من ب.

٤٨٣- ب: "منه" بدلا من "من الغذاء".

٤٨٤- أ - "شروط"، والمثبت من ب.

٤٨٥- أ: "تقطع"، والمثبت من ب.

٤٨٦- ب - "وحياة الورق ما لم يسقط وحياة التراب ما لم يبتل".

٤٨٧- ب + "هو".

٤٨٨- "تقابل العَدَمِ والمَلَكَةِ" مصطلح يقصد به تقابل شيئين وجود أحدهما يُعدم الآخر، كالعمى والبَصَر، فإن العمى عدم البَصَرعما من شأنه البصر. الأحمد نكري، دستور العلماء، ٢٣٠/١.

٤٨٩- أ + "أن"، والمثبت من ب.

٤٩٠- تقابل العَدَمِ والمَلَكَةِ أو ما يعرف بتقابل النقيضين هو ما كان التقابل بينهما بالنفي والإثبات؛ ولذا لا يمكن اجتماعهما في مادة، ولا ارتفاعهما كالحركة والسكون، وأما المتضادان فيجوز ارتفاعهما ويمتنع اجتماعهما كالسواد والبياض. أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص٣٢٦.

٤٩١- ب - "في الشخص".

٤٩٢- ب: "ولا".

٤٩٣- [الملك، ٢/٦٧].

دآبة على صورة فرس أبلق[٤٩٤]، يقال لها[٤٩٥] الحياة وهي التي ركبها جبريل والأنبياء عليهم السلام لا تمر بشيء ولا يجد ريحها شيء إلا حيي[٤٩٦].

وقول العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى: أو أوجد الحياة وأزالها[٤٩٧]، فيه نظر من وجهين، أحدهما: أنه لا يخ[٤٩٨] إما أن يكون خلق بمعنى أوجد أو بمعنى أزال، فإن كان بمعنى أوجد فلا يجوز ذلك بدون تقدير مضاف لأنه يصير المعنى حينئذ أوجد الموت وهو باطل لما عرفت، وإن كان بمعنى أزال فيكون المعنى أزال الموت والحياة لا أنه أوجد الحياة وأزالها، الثاني: أن قوله أزالها لا يناسب قوله تعالى:﴿**وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ**﴾[٤٩٩] لأن الموت فيه زوال الحياة.

ثم ما ذكر كله في حياة المخلوق، وأما الباري سبحانه وتعالى فاتفق العلماء على أنه حي، ولكن اختلفوا في معنى حياته تعالى، فقالت الفلاسفة: أنها راجعة إلى العلم والقدرة، وقال جمهور المتكلمين: أنها صفة حقيقية[٥٠٠] توجب صحة العلم والقدرة فهي مغايرة لهما /[٢٣ظ] وبعض المعتزلة والشيعة[٥٠١] لم يثبتوا له تعالى صفة الحياة؛ بل قالوا هو حي بالذات فمعنى الحي على الأول الدّرّاك الفعّال، وعلى الثاني هو الذي يصح أن يعلم ويقدر، واعلم أن كل ما يصح لله تعالى من الصفات الحقيقية كالحياة فهو واجب له[٥٠٢] لا يزول عنه، بخلاف ما يصح لنا فإنه قد يزول عنا؛ لأن فينا مادة يكون صحة العلم والقدرة بحسب تلك المادة باقية فإذا زالت تلك المادة زال العلم والقدرة، وأما الباري سبحانه وتعالى فعلمه وقدرته ليس بحسب المادة لأنه منزه عن المادة، وإنما قلنا من الصفات الحقيقية ليخرج الصفات الإضافية ككونه تعالى موجدًا لزيدٍ بالفعل فإنه قد لا يتصف الباري تعالى به كما ذكر في علم الكلام[٥٠٣].

فتبين بهذا ما في قول العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى في تفسيره: وكل ما يصلح له فهو واجب[٥٠٤]، فإنه عام شامل للصفات الحقيقية والإضافية، **وقوله**: الحي ذو الحياة[٥٠٥]، بيان لمعنى الحي لغة، **وقوله**: وهو الفعّال الدّرّاك[٥٠٦]، بيان لمعناه على اصطلاح الفلاسفة لأنهم يقولون أن الحياة راجعة إلى العلم والقدرة فلم يثبتوا له صفة

٤٩٤- البَلَقُ: سواد وبياض، وكذلك البُلْقَةُ بالضم. وفرس أَبْلَقُ وفرس بلقاءُ. الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ١٤٥١/٤.

٤٩٥- أ: "لا"، والمثبت من تصحيح الباحثة، وانظر المظهري، التفسير المظهري، ٢٠/١٠.

٤٩٦- ب – "أو أوجد ذاته على صورة كبش أملح، يقال لها الموت لا يمر بشيء، ولا يجد ريحها شيء إلا مات، وأوجد دآبة على صورة فرس أبلق، يقال لها الحياة وهي التي ركبها جبريل والأنبياء –عليهم السلام– لا تمر بشيء ولا يجد ريحها شيء إلا حيي".

٤٩٧- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٢٨/٥.

٤٩٨- في هذا الموضع كلمة "يخ" وكانها اختصار وقد سبق توضيحها.

٤٩٩- [البقرة، ٢٨/٢]. في (أ) (كنتم أمواتا فأحياكم) من دون الواو.

٥٠٠- أ: "حفيصة"، والمثبت من ب.

٥٠١- الشيعة إحدى الفرق الكلامية، وهم ثلاث أصناف،قيل لهم الشيعة لأنهم شيعوا علياً رضوان الله عليه ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٥.

٥٠٢- ب – "فهو واجب له".

٥٠٣- انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢٥/١.

٥٠٤- ونص عبارته: "الحَيُّ الذي يصح أن يعلم ويقدر وكل ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والإمكان"، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٥٣/١.

٥٠٥- لم أجد هذه العبارة بعينها في تفسير البيضاوي، ولا الرازي، والعبارة التي وجدتها عند البيضاوي هي:"وهذه الآية مشتملة على أمهات المسائل الإلهية، فإنها دالة على أنه تعالى موجود واحد في الألوهية، متصف بالحياة". البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٥٤/١.

٥٠٦- لم أجد هذه العبارة في تفسير البيضاوي، وهي موجودة في تفسير فخر الدين الرازي يذكرها في أكثر من موضع، منها عند تفسيره آية الكرسي، وهي قوله:"الحي هو الدراك الفعال، فبقوله الحي دل على كونه عالما قادرا". فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ٧/ ٦.

الحياة وهو غير صحيح عندنا[٥٠٧]، **وقوله**: هي صفة حقيقية قائمة بذاته لأجلها صح أن يعلم ويقدر[٥٠٨]، هذا على اصطلاح المتكلمين، لأنهم يثبتون له صفة الحياة لكونه[٥٠٩] تعالى عالما قادرا والحياة شرط في العلم والقدرة فلا يتأتى فعل ولا إدراك بدونها، ولأن شرط صدق المشتق على شيء ثبوت أصله /[٢٤و] وهو ما أخذ الاشتقاق له، وقد حصل في عبارته خلط فإنه لم يميز بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ولا بين المعنيين الاصطلاحيين، **وقوله**: هذا في حقه[٥١٠]، إلى آخره فيه نظر؛ لأنه لا مانع من أن يكون كل واحد من التعريفين شاملا لحقه وحقنا لكونه تعريفا الحي، نعم لا يشمل غير ذي العلم من الحيوان، **وقوله**: وهو اعتدال المزاج النوعي المخصوص بجنس الحيوان[٥١١]، فيه نظر؛ لأنه على قول بعض الحكماء وهو ليس بصحيح عندنا[٥١٢] لتحققها حيث لا مزاج بالاتفاق، كذا في شرح قيد الشرائد[٥١٣].

واعلم أن المراد بالحي ههنا هو الكامل في الحياة، وهو الذي لا يموت[٥١٤]، ولا يحتاج في حياته إلى غيره فلا يكون لحياته ابتداء ولا انتهاء، ولهذا قيل معناه الحي في نفسه فلا يموت أبدا، وفسّر الزمخشري[٥١٥]رحمه الله تعالى في الكشاف: الحي بالباقي الذي لا سبيل للفناء عليه[٥١٦]، وقال العلامة أبو الليث رحمه الله تعالى[٥١٧]في تفسيره: ويقال الحي الذي لا بدئ[٥١٨] له، يعني لا ابتداء له. انتهى[٥١٩].

وقدم الحي على القيوم لأن الحي أشرف إذ الحياة شرط الكثير[٥٢٠] من الصفات كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام بخلاف القيوم فإنه ليس كذلك أو لأن المراد من الحي معناه الحقيقي وهو ذو الحياة ومن

٥٠٧- ب + "لما تقرر في علم الكلام".

٥٠٨- كأن المؤلف نقل العبارة بتصرف وهي:"الْحَيُّ الذي يصح أن يعلم ويقدر". البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٥٣/١.

٥٠٩- ب: "لأنه".

٥١٠- لم أجد هذه العبارة بعينها في تفسير البيضاوي، ولا فخر الدين الرازي.

٥١١- لم أجد هذه العبارة بعينها في تفسير البيضاوي، ولا فخر الدين الرازي.

٥١٢- ب – "عندنا".

٥١٣-منظومة (قيد الشرائد، ونظم الفرائد)في فروع الحنفية، للشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقي (ت ٧٦٨هـ)، أخذها من ستة وثلاثين كتابا، ورتبها على ترتيب (الهداية)، ثم شرحها الناظم نفسه في مجلدين، وسمّاه: (عقد القلائد، في حل قيد الشرائد)، ولخص هذا الشرح ابن الفرات القاهري (ت٨٥١هـ). ثم شرحها ابن الشحنة الحلبي (ت٩٢١هـ)، وسمّاه: (تفصيل عقد الفوائد، بتكميل قيد الشرائد)، وفرغ من تصنيفه: بعد شهر رمضان، سنة (٨٨٥هـ)، ثم هذبه في آخر جمادى الآخرة، سنة (٨٩٥هـ). واختصر هذا الشرح فيما بعد الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ) (مختصر شرح ابن الشحنة)، وشرحها: الشيخ: علي بن غانم المقدسي. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٨٦٥/٢. ومن يطالع كتاب ابن الشحنة (تفصيل عقد الفوائد، بتكميل قيد الشرائد)، المهذب سنة (٨٩٥هـ)، لا يجد هذا العبارة، أو الحديث عن الروح.

٥١٤- ب + "لقوله تعالى :(وتوكل على الحي الذي لا يموت)".

٥١٥- هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، كان نحوياً فاضلاً ومفسرا وصنف كتباً حسنة، منها كتاب الكشاف عن حقائق التنزيل، وكتاب الفائق في غريب الحديث، وكتاب ربيع الأبرار، وكتاب أسماء الأودية والجبال، وكتاب المفرد والمؤلف في النحو، وكتاب المفصل في النحو، توفي بقصبة خوارزم سنة (٥٣٨هـ). الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ٢٩٠-٢٩٢.

٥١٦- الزمخشري، الكشاف، ٢٩٩/١.

٥١٧- ب – "تعالى".

٥١٨- أ: "بدا"، والمثبت من تصحيح الباحثة، كما في الأصل.

٥١٩- السمرقندي، بحر العلوم، ١٦٧/١.

٥٢٠- ب: "لكثير".

القيوم معناه المجازي وهو البقاء والدوام والمعنى الحقيقي أولى بالتقديم من المعنى المجازي لأن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق، وإنما الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في أنه خلف في التكلم /[٢٤ظ] أو في الحكم، كما ذكر في الكتب الأصولية[٥٢١]، أو تنبيها من أول الوَهْلة على أن المعبود يجب أن يكون حيا لئلا يلزم ترجيح المرجوح لأن الأصنام من قبيل الجمادات ومراتب الموجود أربعة الجماد والنبات والحيوان والإنسان، فالنبات أفضل من الجماد والحيوان أفضل من النبات والإنسان أفضل من الجميع أما بالذات أو بالواسطة بناء على أن الأفضل من الأفضل من الشيء أفضل من ذلك الشيء.

واعلم أنه ينبغي لمن علم أن الله تعالى حي لا يموت وقديم لا يجوز عليه العدم وأن كل حي سواه يفنى أن لا يعتمد على غيره من المخلوق؛ بل يقطع أمله ورجاه عن كل من سواه ليصح توكله واعتماده على خالقه ومولاه[٥٢٢]، فإن من اعتمد على مخلوق واتكل عليه احتمل ذله[٥٢٣] وقت حاجته إليه، حكي أن رجلا كتب إلى آخر إن صديقي فلانا قد مات فمِن كثرة بكائي عليه ذهب بصري فكتب إليه ذلك الآخر الذنب لك حيث أحببت الحي الذي يموت هَلّا أحببت الحي الذي لا يموت[٥٢٤].

٥٢١- ب: "كتب الأصول".

٥٢٢- ب: "الله" بدلا من "خالقه ومولاه".

٥٢٣- ب: "وباله".

٥٢٤- القشيري، شرح أسماء الله الحسنى، ص٢٠٩.

﴿ٱلۡقَيُّومُ﴾[٥٢٥]

قرأ عمر وابن مسعود والأعمش[٥٢٦] رضي الله عنهم "القيَّام"، وقرأ علقمة[٥٢٧] "القَيِّم"، وهذا كما يقولون: دَيُّور وديَّار وديّر والكل بمعنى واحد[٥٢٨].

والقيوم اسم من أسمائه تعالى لا يطلق على غيره ووزنه "فيعول" صيغة مبالغة وأصله "قَيْـوُومٌ" و"قَيْـوَام" لا يقال يجوز أن يكون فعّولا[٥٢٩] كسَفُّودٍ لأنا نقول لو كان كذلك لكان لفظه "قَوُّوم" لأن العين المضاعفة أبدا من جنس الأصلية /[٢٥و] كسبّوح وقدّوس وضرّاب وقتّال، فالزائد من جنس العين فلما جاء بالياء دون الواو علمنا أن أصله "فيعول" لا "فعّول".

واختلف في معناه فقيل: معناه المبالغة في القيام على خلقه بتدبيرهم في إيجادهم وأرزاقهم ونظيره[٥٣٠] قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**﴾[٥٣١] وحاصل هذا القول يرجع إلى أنه[٥٣٢] تعالى مقوم لغيره، وقيل: معناه كونه تعالى قائما بنفسه مقوما لغيره، أما قيامه بنفسه فمفهومه سلبي لأن معناه أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، وأما تقويمه لغيره فهو صفة إضافية لأن معناه أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، و[٥٣٣] أن يكون كل ما سواه محتاجا إليه، فمعنى القيوم يرجع إلى مجموع أمرين سلب وإضافة فهو كما قال العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى[٥٣٤] في تفسيره: مركب من نعوت الجلال وصفات الأفعال. انتهى[٥٣٥]. وعلى هذين القولين فالمبالغة بالنسبة إلى غيره سبحانه وتعالى[٥٣٦]، وقيل: معناه الدائم الوجود وعلى هذا بالنسبة إليه تعالى، وقيل: معناه القائم الدائم، وعلى هذا فـ "كل" من أصل الفعل فالمبالغة فيه[٥٣٧] بالنسبة إليه تعالى وإلى غيره معا تأمل[٥٣٨] تدرك إن شاء الله تعالى، وقيل: معناه العالم بالأشياء كما تقول هو يقوم بهذا الكتاب أي هو عالم به.

٥٢٥- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٥٢٦- هو سليمان بن مهران الأَعْمَش الكاهلي، الإمام، شيخ الإسلام، شيخ المقرئين والمحدثين، أبو محمد الأسدي، الكاهلي مولاهم، الكوفي، الحافظ، توفي سنة (١٤٨هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦/٢٢٦-٢٤٨.

٥٢٧- هو علقمة بن قيس بن عبد الله أبو شِبْلٍ النخعي، فقيه الكوفة، وعالمها، ومقرئها، الإمام، الحافظ، المجود، المجتهد الكبير، جوّد القرآن على ابن مسعود، وعداده في المخضرمين فقد كانت ولادته في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، توفي سنة (٦٢هـ)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤/٥٣-٦١.

٥٢٨- ابن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، ص٤٧؛ ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ١/١٥١؛ ابن سيده، المخصص، ٥/٢٢٦.

٥٢٩- ب + "وزنه فعّولا ".

٥٣٠- ب + "في المعنى".

٥٣١- [الرعد، ١٣/٣٣].

٥٣٢- ب: "كونه" بدلا من "يرجع إلى أنه".

٥٣٣- ب - "أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره و".

٥٣٤- ب - "تعالى".

٥٣٥- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/١٥٤. (نقل المؤلف بتصرف)

٥٣٦- ب - "سبحانه وتعالى".

٥٣٧- ب: "والمبالغة" بدلا من "فالمبالغة فيه".

٥٣٨- ب: "فتأمل".

واعلم أن النسبة بين الحي والقيوم بالعموم والخصوص من وجه؛ لاجتماعهما في الله تعالى وافتراقهما /[٢٥ظ] في الجنّة والإنسان.

ثم قيل: إن الحي اسم الله الأعظم، وقيل: إن قوم يونس عليه السلام دعوا به فرفع الله عنهم العذاب وذلك أن الله تعالى بعث يونس عليه السلام إلى أهل يمنون[٥٣٩] من أرض الموصل فدعاهم إلى الإيمان فلم يؤمنوا فأوحى الله تعالى[٥٤٠] إليه[٥٤١] أن أخبرهم أن العذاب يأتيهم بعد ثلاثة أيام، فخرج يونس عليه السلام من بينهم فظهر سحاب أسود ودنا حتى وقف فوق بلدهم وظهر منه دخان فلما أيقنوا أنه سينزل عليهم العذاب خرجوا مع أزواجهم وأولادهم ودوابهم إلى الصحراء وفرقوا بين الأولاد والأمهات من الإنسان والدواب ورفعوا أصواتهم بالتضرع والبكاء وآمنوا وتابوا عن الكفر والعصيان، وقالوا يا حي حين لا حي، يا[٥٤٢] محيي الموتى لا إله إلا أنت فأذهب الله عنهم العذاب، وقيل: أن عيسى عليه السلام كان إذا أراد أن يحيي الموتى يدعو بقوله يا حي يا قيوم[٥٤٣]، وقيل:إن آصف بن برخيا[٥٤٤] رضي الله عنه لما أراد أن يأتي بعرش بلقيس إلى سليمان عليه السلام دعا بقوله يا حي يا قيوم، وقيل: أن بني إسرائيل سألوا موسى عليه السلام عن اسم الله الأعظم فقال لهم هو "آهيا شراهيا" يعني يا حي يا قيوم، وقيل: هو دعاء أهل البحر إذا خافوا الغرق يدعون به فينجوا من الغرق[٥٤٥]، وروى الترمذي حديثا صحيح الإسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا كربه أمر قال: يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث[٥٤٦]، وروي عن الشيخ أبي العباس المرسي[٥٤٧] المدفون بالأقصى الشريف /[٢٦و] قدّس الله تعالى سرّه العزيز ونفعنا به في الدنيا والآخرة[٥٤٨] أنه كتب إلى بعض المشايخ: يا حميم قد اتحفتك بالاسم العظيم، تدعو[٥٤٩] به بعد صلاة الصبح سبعين مرة وهو أن تقول[٥٥٠]: بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يا حي يا قيوم يا صمد يا ودود يا وتر يا ذا الجلال والإكرام وهو سبعة أسماء[٥٥١]، وروي عنه أيضا أنه قال: من دعا بهذا الدعاء بعد صلاة الصبح ثلاث مرات قضيت حاجته وهو أن يقول ثلاث مرات: اللهم لا إله إلا أنت يا منان يا بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام يا حي يا قيوم صلي على سيدنا محمد وافعل بي كذا وكذا، وروي عن مقاتل أنه قال: من كانت له إلى الله حاجة فليدع بهذا الدعاء مائة مرة بعد صلاة الصبح قبل ما يتكلم مع أحد فإنْ قضى الله حاجته فذاك، وإلا فليلعن مقاتلا، وهو بسم الله

٥٣٩- هكذا في أ، ب: "أهل يمنون"، وهي كلمة غير معروفة، وكأنها "أهل نينوى".

٥٤٠- ب – "تعالى".

٥٤١- أ: "إليهم"، والمثبت من ب.

٥٤٢- أ+ "حي".

٥٤٣- أخرجه البيهقي، الأسماء والصفات، ١/٢٢٨/"١٦١".

٥٤٤- آصف بن برخيا هو كاتب سليمان بن داود عليه السلام وقيل أنه كان يعرف الاسم الاعظم. الصَّيْمَري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص٣٦.

٥٤٥- السمرقندي، بحر العلوم، ١/١٩٢.

٥٤٦- أخرجه الترمذي بلفظه ٥/٥٣٩/"٣٥٢٤".

٥٤٧- هو أحمد بن عمر المرسي، أبو العباس، شهاب الدين، فقيه متصوف، من أهل الإسكندرية، لأهلها فيه اعتقاد كبير، إلى اليوم، أصله من مرسية في الأندلس، توفي سنة (٦٨٦هـ). الزركلي، الأعلام، ١/١٨٦.

٥٤٨- ب: "وروحه ووالى علينا بركته وفتوحه" بدلا من "العزيز ونفعنا به في الدنيا والآخرة".

٥٤٩- أ: "يدعو"، والمثبت من ب.

٥٥٠- أ: "يقول"، والمثبت من ب.

٥٥١- أبو محمد، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، ص٤٩.

الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يا حي يا قيوم يا حليم يا قديم يا دائم يا فرد يا وتر يا أحد يا صمد[٥٥٢].

واعلم أن من عرف أن القيوم هو الذي بتدبير الأمور[٥٥٣] يقوم استراح عن كد التدبير وعاش براحة التسليم لجريان المقادير، ولله در القائل النحرير:

دَعِ المقاديرَ تَجرِي فِي أَعِنَّتِها ..... ولا تَبَاتَنّ إلّا خَالِيَ البالِ

مَا بَيْنَ طَرْفَةِ عَيْنٍ أَنْتَ غَامضها.....يُقَلِّبُ الدَّهْرُ[٥٥٤] مِنْ حَالٍ إِلَى حالِ[٥٥٥]

وللعبد في هذا الاسم الشريف مدخل وتعلق وبقدر استغنائه عن غير الله تعالى ونفعه للناس /[٢٦ظ] يكون له به تخلّق[٥٥٦].

٥٥٢- البُوني، شمس المعارف الكبرى، ١٥٣/٢.

٥٥٣- أ + "الخلائق"، والمثبت من ب.

٥٥٤- ب: " يُقَلِّبُ الله".

٥٥٥- القائل هو الوزير الحسين بن علي، المعروف بالطُغرائيّ، توفي صبرا سنة (٥١٥هـ)،حيث قال:

دَعِ المقاديرَ تَجرِي فِي أَعِنَّتِها ... فَمَا تَدُومُ لِمَخلوقٍ عَلَى حَالِ

فَبَينَ غفوة عَيْنٍ وانْتِبَاهَتِهَا ... يُقَلِّبُ الدَّهرُ مِن حَالٍ إِلَى حَالِ

المستعصمي، الدر الفريد وبيت القصيد، ٢١٤/٦/"٧٩٧٣"؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١٠٦/٣- ١١٠٧.

٥٥٦- ب + "فالمؤمن الكامل هو الذي يستغني بالله ويقطع رجاه عن غيره ولا يمنع أحدا من الخلق عن معروفه وخيره بل يقوم بأمور الناس ومهماتهم ويسعى في قضاء مصالحهم وحاجاتهم ففي الحديث : "من سعى في حاجة لأخيه المسلم فكأنما خدم الله ألف سنة لم يقع في معصيته"، وفي حديث آخر من قضى حاجة لأخيه فكأنما خدم الله عمره ويعين المظلوم ويفرج عن المغموم ففي الحديث : "من فرج عن مغموم أو [أعان] مظلوم غفر الله تعالى له [ثلاثة] وسبعين مغفرة وحكي أن رجلا من الحواريين مات فوجدوا عليه وجدا شديدا وشكوا ذلك إلى المسيح عليه السلام فوقف على قبره ودعا فأحياه الله تعالى وفي رجليه نعلان من نار فسأل عيسى عليه السلام عن ذلك فقال: والله ما عصيت قط إلا أني مررت بمظلوم فلم أنصره فنعلت بهذين النعلين".

﴿لَا تَأْخُذُهُ﴾[٥٥٧]

إسناد الأخذ إلى السِّنة يجوز أن يكون من قبيل المجاز العقلي[٥٥٨] بأن يكون كل من الأخذ والسنة مستعملا في المعنى الموضوع له لكن إسناد الأخذ إلى السنة مجاز؛ لأن الأخذ في الحقيقة يسند إلى الحيوان، والسنة ليست بحيوان، ويجوز أن يكون[٥٥٩] الأخذ هنا مجازا عن العروض، لأن الأخذ لا يكون حقيقة إلا من الحيوان والنوم ليس بحيوان وكذلك السنة[٥٦٠]، فيكون من قبيل المجاز اللغوي[٥٦١]، وهذا المجاز يحتمل وجهين أحدهما: أن يكون من قبيل المجاز المرسل حيث ذكر الأخذ وأراد به العروض أي لا يعرض له سنة ولا نوم، وثانيهما: أن يكون من قبيل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية حيث شبه السنة والنوم بما من شأنه الأخذ وأثبت له مايلائمه من الأخذ على طريقة قول الهُذَلِيّ[٥٦٢]:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا ... أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ[٥٦٣]

وحمله على هذا أولى لأنه أبلغ من المجاز المرسل.

٥٥٧- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٥٥٨- هو أحد نوعي المجاز وهو إرادة معنى غير الظاهر؛ إلا أنه ليس في اللفظ كالاستعارة والمجاز المرسل، بل في الإسناد والتركيب، أي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، وهذا يدرك بالعقل لعلاقة بينهما، ومنه قول الشاعر: «غيّر رأسه مرّ الليالي»، والمعنى أنه غير لوّن شعر رأسه من السواد إلى البياض، وقد أسند التغيير إلى مرور الليالي وهذا لا يشيب، وإنّما الشيب يحدث عادة من ضعف في أصول الشعر ومواطن غذائه. ولكن لما كان تعاقب الليالي سببا في هذا الضعف أسند تغيير لون الشعر إلى مر الليالي. ففي الإسناد مجاز عقلي علاقته السببية. عتيق، علم البيان، ص١٤٣-١٤٧.

٥٥٩- ب – "إسناد الأخذ إلى السِّنة يجوز أن يكون من قبيل المجاز العقلي بأن يكون كل من الأخذ والسنة مستعملا في المعنى الموضوع له لكن إسناد الأخذ إلى السنة مجاز؛ لأن الأخذ في الحقيقة يسند إلى الحيوان، والسنة ليست بحيوان، ويجوز أن يكون".

٥٦٠- أ: "لأن الأخذ لا يكون حقيقة إلا من الحيوان والسنة والنوم"، والمثبت من ب.

٥٦١- ب – "فيكون من قبيل المجاز اللغوي".

المجاز اللغوي هو النوع الثاني من المجاز، ويكون في نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة. وهذا المجاز يكون في المفرد، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له. وهو نوعان: ١- الاستعارة: وهي مجاز لغويّ تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة، وهي تنقسم باعتبار ذكر المشبه به أو ذكر ما يخصه إلى استعارة تصريحية، ومكنية أو استعارة بالكناية وتقترن بما الاستعارة التخييلية. ٢- المجاز المرسل: وهو مجاز تكون العلاقة فيه غير المشابهة، وسمّي مرسلا لأنّه لم يقيّد بعلاقة المشابهة. عتيق، علم البيان، ص١٤٣؛ المراغي، علوم البلاغة، ص٢٧٠-٢٧٢.

٥٦٢- هو أبو ذؤيب الهذلي، حويلد بن خالد بن محرث بن زبيد، من بني هذيل، جاهلي اسلامي مخضرم كان مسلما في عهد رسول الله ولم يره، توفي في خلافة عثمان بن عفان، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤/ ١٦٤٨- ١٦٥٢.

٥٦٣- الضبي، المفضليات، ص٤٤٢.

﴿ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[٥٦٤]

قيل: السنة النعاس، وهو النوم الخفيف وهو ما كان في العين فإذا صار في القلب صار نوما، وقيل: السنة في الرأس والنعاس في العين والنوم في القلب والوسنان بين النائم واليقظان، وفي تفسير أبي الليث رحمه الله تعالى[٥٦٥] عن علي كرم الله وجهه أنه قال: السنة والنوم كلاهما واحد ولكنه أول ما يدخل في الرأس يقال له سنة ويكون بين النائم واليقظان فإذا وصل إلى قلبه صار نوما. انتهى[٥٦٦]. وقال[٥٦٧] الشاعر:

وَسْنانُ أقصَدَهُ /[٢٧و] النُعاسُ فرنَقتْ ... في عينِه سِنَةٌ وليسَ بنائمِ[٥٦٨]

وأصل سِنَةٌ "وِسْنَةٌ"[٥٦٩] كـ"عِدَة" مصدر، والفعل منه وَسِنَ بالكسر يَوْسَنُ بالفتح سنة فهو وَسْنَانُ[٥٧٠].

واعلم أنه قد اختلف في السنة هل تتقدم[٥٧١] النوم أو تعقبه، فذهب جمهور اللغويين إلى الأول وذهب ابن زيد[٥٧٢] إلى الثاني، وبالجملة فالسنة والنوم فتور يعرض للحيوان الدموي من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة من المعدة من الغذاء وذلك عند توجه الروح النفساني إلى باطن الجسد تبعا لتوجه الطبيعة والحرارة الغريزية إلى داخل البدن طلبا للاستراحة وهضم الغذاء ومن قلة الروح عند عدم الغذاء فيزول الإحساس[٥٧٣] في النوم بالكلية لكن يمكن إيقاظ صاحبه بسهولة، وإفراط النوم وخروجه عن الأمر الطبيعي سبات[٥٧٤]، ويقابله اليقظة والانتباه المفسران بحال يعرض للحيوان عند رجوع الروح إلى ظاهر البدن طلبا لاستعمال آلات الحس والحركة فبينهما تقابل التضاد لأن كلا منهما كيفية نفسانية وجودية، وإفراط اليقظة وخروجها عن الأمر الطبيعي هو السهر والأرق حالة بين النوم واليقظة يعسر منها النوم، لا يقال: القوى[٥٧٥] الدراكة غير زائلة حالة النوم لأن النائم يرى الأشياء ويدركها بالسمع والبصر وغيرهما لأنا نقول رؤيا[٥٧٦] النائم ليست من قبيل الإدراكات وإنما هي من قبيل الخيالات، وذلك إما لفقد العقل حالة النوم أو لفقد التعقل[٥٧٧] /[٢٧ظ] ولهذا لم يكن النائم والوسنان مكلفا، ومن ههنا قال

٥٦٤- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٥٦٥- ب + "قال".

٥٦٦- أ – "انتهى"، والمثبت من ب. السمرقندي، بحر العلوم، ١/١٦٧.

٥٦٧- أ: "قال"، والمثبت من ب.

٥٦٨- والقائل هو عدي بن زيد العاملي الشاعر المعروف بِابْن الرّقاع، كَانَ مقدما عند بني أُميَّة خاصا بالوليد، وهاجى جريرا، من حَاضِرَة الشعراء لا من باديتهم، توفي سنة (١١٠هـ) تقريبا. الدينوري، الشعر والشعراء، ٢/٦٠٥،٦٠٣؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ١٩/٣٥٠.

٥٦٩- الهُنائي، المنتخب من غريب كلام العرب، ص ٢٦٦. والعبارة :"والسِّنَةُ: النُّعَاسُ والأصل الوِسْنَةُ مُشْتَقٌّ من الوَسَنِ".

٥٧٠- الرازي، مختار الصحاح، ص ٣٣٩.

٥٧١- أ: "يتقدم"، ب: محل الياء نبرة بدون نقاط، والأولى بالتاء.

٥٧٢- هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم المدني، توفي (١٠٢هـ)، أخذ معاني القرآن وروى عن والده وابن المنكدر. الأدنه وي, طبقات المفسرين,١/١١.

٥٧٣- في هامش ب: "أي الإدراك ".

٥٧٤- ب – "وإفراط النوم وخروجه عن الأمر الطبيعي سبات".

٥٧٥- أ: "القوي"، والمثبت من ب.

٥٧٦- ب: "ما يراه" بدلا من "رؤيا".

٥٧٧- أ: "العقل"، والمثبت من ب.

أكثر مشايخ سمرقند[٥٧٨] رحمهم الله تعالى[٥٧٩] لا يجوز رؤية الله تعالى في المنام والواقعة؛ لأن ما يرى النائم لا يكون عين المرئي؛ بل هو خيالات والله تعالى منزه عن ذلك، حتى قال الإمام أبو منصور الماتريدي[٥٨٠] رحمه الله تعالى: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن، قال في الخلاصة وعليه المحققون من مشايخ بخارى منهم جدي -أبو أمي- الإمام ظهير الدين الكبير[٥٨١] رحمه الله تعالى. انتهى[٥٨٢]. ولئن سلمنا أنها[٥٨٣] من قبيل الإدراك[٥٨٤]؛ لكن لا نسلم أنه بواسطة القوى الظاهرة[٥٨٥] لأنها زائلة وقت النوم وإنما المدرك وقت النوم هو الروح الناطقة بدون واسطة الحواس، لأن الإدراك على قسمين ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك وما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما يكون في الإبصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية أو في المجاور كإدراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به[٥٨٦]، وما يراه النائم من قبيل الأول لا الثاني.

ومن ههنا جوز بعض العلماء رحمهم الله تعالى[٥٨٧] منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصَّفَّار[٥٨٨]، وشيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين[٥٨٩] رحمهما الله تعالى[٥٩٠] رؤية الله تعالى في المنام والواقعة[٥٩١]، وقد رأى الله تعالى في المنام والواقعة كثير من المشايخ منهم الشيخ علي الحكيم الترمذي رحمه الله تعالى[٥٩٢] وحمزة القارئ[٥٩٣] رأى الله تعالى في المنام وقرأ عليه القرآن من أوله إلى آخره ولما قرأ ﴿**وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ** /[٢٨و] **لِمَا يُوحَى**﴾[٥٩٤] قال الله

٥٧٨- سَمَرْقَنْدُ: بفتح أوّله وثانيه، ويقال لها بالعربيّة سمران: بلد معروف مشهور، بما وراء النهر. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣/٢٤٦-٢٥٠.

٥٧٩- ب - "رحمهم الله تعالى".

٥٨٠- هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، من كبار العلماء، كان يقال له إمام الهدى، له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب رد أهل الأدلة للكعبي، وكتاب بيان أوهام المعتزلة، وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيئ من تصانيف من سبقه فى ذلك الفن وله كتب شتى، توفي بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل سنة (٣٣٣هـ)، وقبره بسمرقند. محيي الدين الحنفي, الجواهر المضية في طبقات الحنفية,٢/١٣٠-١٣١.

٥٨١-هو الحسن بن علي ظهير الدين الكبير بن عبد العزيز المرغيناني، وكان فقيهًا محدثا نشر العلم إملاء وتصنيفًا وصنف كتاب الأقضية والشروط والفتاوى والفوائد وغير ذلك، قيل توفي سنة (٥٠٦هـ). اللكنوي الهندي, الفوائد البهية في تراجم الحنفية, ص١٢١-١٢٢.

٥٨٢- البخاري، خلاصة الفتاوى، ص٢٦٤.

٥٨٣- ب: "أنه".

٥٨٤- ب: "الإدراكات".

٥٨٥- ب: "المذكورة" بدلا من "الظاهرة".

٥٨٦- انظر هذه العبارة في كتاب التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ١/ ٢٢٤.

٥٨٧- ب - "رحمهم الله تعالى".

٥٨٨- هو إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد، أبو إسحاق، فقيه حنفي زاهد، من أهل بخارى، كان شديدا في قمع السلاطين، من مصنفاته: كتاب السنة والجماعة، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. الزركلي، الأعلام، ١/٣٢.

٥٨٩- أ: "حسين"، والمثبت من ب.

هو عبد الرشيد بن الحسين البخاري جد صاحب خلاصة الفتاوى، كان إماماً فاضلا وشيخاً كبيراً ثقة حافظاً، أحد المتبحرين في علوم الدين أصولا وفروعاً، وتفقه عليه ابنه برهان الدين أحمد. اللكنوي الهندي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص٩٤.

٥٩٠- ب - "رحمهما الله تعالى".

٥٩١- البخاري،خلاصة الفتاوى، ص٢٦٤.

٥٩٢- ب - "تعالى".

٥٩٣- هو حمزة بن حبيب الزيات أبو عمارة المقرئ، وقرأ على عدة، وقرأ عليه الكسائي القرآن أربع مرات، قال شعيب بن حرب:كنت ألوم من يقرأ بقراءة حمزة حتى دخلت الكوفة فرأيت سفيان الثوري وشريك بن عبد الله قاعدين قدام حمزة يقرآن عليه، فاتفقت معهم وقرأت عليه، وكان من الورع على حال ما يكون فوقها شيء، توفي سنة (١٥٨هـ), الذهبي, الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ١/٣٥١/١٢٣١. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٦/٢٨٥٥-٢٨٥٦.

٥٩٤- [طه، ٢٠/١٣].

تعالى له[٥٩٥] فاقرأ وإنّا اخترناك، وروي عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله[٥٩٦] عنه أنه رأى الله تعالى في المنام تسعا وتسعين مرة ثم قال إن رأيته تمام المائة لأسألنّه عن أفضل ما يتقرب به إليه المتقربون[٥٩٧] فرآه تمام المائة فسأله عن ذلك فقال كلامي يا أحمد[٥٩٨]، يعني قال أفضل ما يتقرب إلي المتقربون به كلامي.

ثم إن المجوزين لرؤيته تعالى في المنام اختلفوا في أن رؤيته تعالى[٥٩٩] هل تجوز[٦٠٠] في صورة ومثال أو[٦٠١] لا، فقال بعض المشايخ يجوز رؤية الله تعالى في المنام في صورة ومثال؛ لكن الصورة صفة الرائي ومرآة له يتجلى فيها ذات الله تعالى، فالمرئي في النوم ليس هو ذات الله تعالى؛ بل[٦٠٢] صورة ومثال به يتأدّى المعنى الذي في نفس الأمر إلى الرائي كما قلنا في رؤية النبي عليه الصلاة والسلام، وقال بعضهم يجوز رؤية الله تعالى في المنام ولكن بلا صورة ولا كيفية بحيث لا يقدر الرائي على بيان المرئي فيرى الله تعالى[٦٠٣] كما هو بلا كيف ولا صورة[٦٠٤] وهو الأصح. انتهى.

ثم إنه في وقت النوم ينقطع تعلق الروح النفساني أي النفس الناطقة عن ظاهر البدن دون باطنه وفي وقت الموت ينقطع تعلقه عن ظاهره وباطنه، لأن القادر الحكيم دبّر تعلق جوهر النفس الإنسانية بالبدن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقع ضوءه على جميع أجزاء البدن بظاهره وباطنه وذلك هو اليقظة.

وثانيهما: أن يقع ضوءه على باطنه دون ظاهره وهو النوم.

وثالثها: أن يقطع ضوءه عن البدن بالكلية /[٢٨ظ] وهو الموت[٦٠٥].

فالنوم والموت من جنس واحد بهذا الاعتبار، لأنهما يشتركان في كون كل واحد منهما توفيا للنفس[٦٠٦]، لكن النوم انقطاع ناقص والموت انقطاع كامل، فيمتاز كل واحد منهما عن الآخر بخواص معينة، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن في ابن آدم نفسا وروحا بينهما شعاع مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها الحياة، فيتوفيان عند الموت وتتوفى النفس به وحدها عند النوم، وقال الزجاج: لكل إنسان نفسان إحديهما نفس التمييز وهي التي تفارقه إذا نام فلا يعقل، والأخرى نفس الحياة إذا زالت زال معها النَّفَس[٦٠٧]، وعلى هذا المعنى

٥٩٥- أ – "له"، والمثبت من ب.

٥٩٦- ب + "تعالى".

٥٩٧- ب: "ما يتقرب إليه المتقربون به".

٥٩٨- ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص٥٨٤.

٥٩٩- ب – "تعالى".

٦٠٠- أ: "يجوز"، والمثبت من ب.

٦٠١- ب: "أم".

٦٠٢- ب + "هو".

٦٠٣- ب – "تعالى".

٦٠٤- ب – "ولا صورة ".

٦٠٥- ب – "لأن القادر الحكيم دبّر تعلق جوهر النفس الإنسانية بالبدن على ثلاثة أوجه، أحدها: أن يقع ضوءه على جميع أجزاء البدن بظاهره وباطنه وذلك هو اليقظة وثانيهما: أن يقع ضوءه على باطنه دون ظاهره وهو النوم، وثالثها: أن يقطع ضوءه عن البدن بالكلية وهو الموت".

٦٠٦- ب – "لأنهما يشتركان في كون كل واحد منهما توفيا للنفس".

٦٠٧- ونص كلامه: "فالميتة المتوفاة وفاة الموت التي قد فارقتها النفس التي يكون بها الحياة، والحركة، والنفس التي تميز بها، والتي تتوفى في النوم نفس التمييز لا نفس الحياة، لأن نفس الحياة إذا زالت زال معها النفَسُ، والنائم يتنفس.الزجاج، معاني القرآن وإعرابه،٣٥٦/٤.

حمل بعض المفسرين[٦٠٨] قوله تعالى:﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾[٦٠٩] حيث قال: أن المعنى أنه يتوفى الأنفس التي يكون معها الحس والحركة حين موت أبدانها وأجسادها على حذف مضاف فهو من قبيل مجاز الحذف ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها وهي أنفس التمييز، فالذي يتوفى في النوم هو نفس التمييز لا نفس الحياة؛ لأن نفس الحياة إذا زالت زال معها النَّفَس والنائم يتنفس. انتهى[٦١٠]. وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن نفس الشيء في اللغة لا يطلق حقيقة إلا على ذاته وحقيقته، فنفس الإنسان في اللغة هي جملته[٦١١] من جواهر الأعضاء وما لها /[٢٩و] من صحة الأجزاء وسلامة الآلات وما سمي بالرّوح لا الرّوح وحدها، وإطلاق النفس على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وغيرها وان كان واردا في الكلام فإنما هو باعتبار الاصطلاح لا باعتبار اللغة، والقرآن العزيز إنما ورد باعتبار اللغة لا باعتبار الاصطلاح.

الثاني: أن ما أريد بنفس الحياة والحركة ونفس العقل والتمييز غير متصف بالموت والنوم وإنما المتصف بهما الجملة، فالجملة هي التي تموت وهي التي تنام ونسبة التّوفي والموت والمنام إلى الجملة مجاز في النسبة بمعنى أنّ توفي ما هو العمدة وهو النفس الذي صحة الأجزاء وسلامة الآلات وما به الإحساس والحياة والإدراك كأنه توفي الجملة.

وإطلاق التّوفي على حالة النوم مجاز مبني على تشبيه النائم بالميت في عدم التمييز والتصرف، كقوله تعالى:﴿**وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ**﴾[٦١٢] فيقدر فعل آخر يكون هو المجاز حذرا من الجمع بين الحقيقة والمجاز والمعنى ويتوفى الأنفس التي لم تمت، وقال سعيد بن جبير[٦١٣]: يقبض أنفس الأحياء والأموات، فيمسك أنفس الأموات، ويرسل أنفس الأحياء فلا يغلط[٦١٤].

وفي تفسير الإمام أبي الليث رحمه الله تعالى[٦١٥] قال بعضهم: إذا نام الإنسان تخرج منه الروح. لما روي في الخبر أن "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"[٦١٦]، يعني الأرواح إذا تعارفت وقعت

٦٠٨- ب - "وقال الزجاج لكل إنسان نفسان إحديهما نفس التمييز وهي التي تفارقه إذا نام فلا يعقل، والأخرى نفس الحياة إذا زالت زال معها النفس وعلى هذا المعنى حمل بعض المفسرين".

٦٠٩- [الزمر، ٤٢/٣٩].

٦١٠- ويقصد بـ"بعض المفسرين" الواحدي، ونص ما قاله: " قوله:﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[الزمر، ٤٢/٣٩] يعني الأرواح، حين موتها عند أجلها، والمعنى: حين موت أبدانها وأجسادها، على حذف المضاف، ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ﴾[الزمر، ٤٢/٣٩] أي: ويتوفى الأنفس التي لم تمت، في منامها والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي يكون بها العقل والتمييز، قال الزجاج:لكل إنسان نفسان، أحدهما نفس التمييز وهي التي تفارقه إذا نام فلا يعقل، والأخرى نفس الحياة إذا زالت زال معها النفَس، والنائم يتنفس". الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٥٨٣/٣. وهو ما ذهب إليه البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ١٢٢/٧، والنسفي في تفسيره مدارك التنزيل،١٨٣/٣. وضعفه الزمخشري في الكشاف، ١٣١/٤، ورده كذلك ابن عطية في المحرر الوجيز، ٥٣٣/٤.

٦١١- أ: "حملته"، والمثبت من تصحيح الباحثة.

٦١٢- [الأنعام، ٦٠/٦].

٦١٣- هو سعيد بن جبير بن هشام، الإمام، الحافظ، المقرئ، المفسر، الشهيد، أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله، الأسدي، الوالبي مولاهم، الكوفي، أحد الأعلام روى عن: ابن عباس، فأكثر وَجَوَّدَ، وغيره من الصحابة، وروى عن التابعين، وقرأ عليه أبو عمرو بن العلاء وطائفة، مات مقتولا على يد الحجاج سنة (٩٥هـ) قيل أنه عاش سبع وخمسين سنة وعلى هذا يكون مولده في خلافة علي ابن ابي طالب رضي الله عنه. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٢١/٤-٣٤٣.

٦١٤- السمرقندي، بحر العلوم، ١٨٨/٣، ذكره بدون قوله: فلا يغلط؛ الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٥٨٤/٣ باللفظ نفسه.

٦١٥- ب - "حيث قال أن المعنى أنه يتوفى الأنفس التي يكون معها الحس والحركة حين موت أبدانها وأجسادها... وفي تفسير الإمام أبي الليث رحمه الله تعالى".

٦١٦- أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، ١٣٣/٤/"٣٣٣٦"؛ مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة، ٢٠٣١/٤/"٢٦٣٨".

الألفة بين الأبدان، وقال /[٢٩ظ] بعضهم: أن الروح إذا خرجت[٦١٧] في المنام من البدن تبقى فيه الحياة، فلهذا يكون فيه الحركة والنفَس، وإذا انقضى عمره خرجت روحه وتنقطع[٦١٨] حياته، وصار ميتا لا يتحرك ولا يتنفس.

فإن قيل: لو خرجت روحه كيف لا يتوجع لخروجه إذا نام، قيل له: لأنه يخرج بطيب نفسه ويعلم أنه يعود، وأما إذا انقطع عمره خرج بالكره فيتوجع لخروجه، وقال بعضهم: لا يخرج منه الروح ولكن يخرج منه الذِّهن، وهو الذي يسمى بالفارسية "رَوَان"، وقال بعضهم: إنما هو ثقل يدخل في النفس وهو سبب الراحة للبدن لقوله تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً**﴾[٦١٩] أي راحة، ويقال: هذا أمر لا يعرف حقيقته إلا الله تعالى وهذا أصح الأقاويل. انتهى[٦٢٠].

وقول العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى في تفسيره: والنوم حال يعرض للحيوان الخ[٦٢١]، فيه نظر؛ لأن هذا التعريف غير مانع لدخول الإغماء والغشي والسرسام البارد والسبات المفرط[٦٢٢] فيه، مع أنه لا يسمى واحد منها نوما في الاصطلاح[٦٢٣]، فينبغي أن يزاد في التعريف قيد يسهل معه الانتباه إذا نُبّه ليخرج المذكورات عن التعريف المذكور، فإن الإغماء والغشي لا يتنبه إذا نبه فيهما، وأما السرسام والسبات فإنه متنبّه إذا نبّه فيهما ولكن يعسر.

لا يقال: عدم تسمية الإغماء والغشي نوما مسلم، وأما عدم تسمية السرسام والسبات نوما فممنوع أما السرسام فلأنه عرف بأنه نوم طويل ثقيل يعسر معه /[٣٠و] الانتباه إذا نبه فسمي نوما، وأما السبات فلقوله تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً**﴾[٦٢٤] لأنا نقول أما السرسام فإنه ليس بنوم مطلق وإنما هو نوم مقيد فهو أخص من النوم مطلقا فلا يدخل تحت مطلق اسم النوم لأن المقيد لا يدخل تحت المطلق، ومن ههنا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لو حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنبا أو رمانا أو رطبا لا يحنَث إلا بالنية خلافا لهما[٦٢٥]، لأنها فاكهة مقيدة فلا تدخل تحت مطلق اسم الفاكهة إلا بالنية[٦٢٦]، كما لا يدخل المكاتَب تحت مطلق اسم المملوك إلا بالنية، حتى لو قال كل مملوك لي فهو حر عُتق مدبَّروه وأمهات أولاده وعبيده ولا يعتق مكاتَبُه إلا بالنية[٦٢٧].

وأما قوله تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً**﴾[٦٢٨] فإنه بحسب اللغة لا بحسب الاصطلاح، والتعريف المذكور للنوم في البيضاوي رحمه لله تعالى إنما هو باعتبار اصطلاح الأطباء لا باعتبار اللغة، والمراد بالسبات المذكور في الآية الكريمة إنما هو المعنى اللغوي وهو القطع أو الموت أو السكون أي جعل نومكم قطعا عن الإحساس والحركة استراحة

٦١٧- أ، ب: "خرج"، والمثبت من تصحيح الباحثة، تبعا للأصل.

٦١٨- أ: "ينقطع"، ب: محل الياء نبرة بدون نقاط، والأولى بالتاء، تبعا للأصل.

٦١٩- [النبأ، ٩/٧٨].

٦٢٠- السمرقندي، بحر العلوم، ٤٥٤/١.

٦٢١- ونصه: "والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة، بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأساً". البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٥٣/١. وقد نقل مؤلف المخطوطة هذا النص في النسخة ج ورقة[١٤و] يستشهد به دون الاعتراض الذي ذكره هنا.

٦٢٢- أ: "المفرد"، والمثبت من ب.

٦٢٣- ب - "الاصطلاح".

الغشي تعطل القوى المحركة والأوردة الحساسة لضعف القلب بسبب وجع شديد أو برد أو جوع مغرط، والإغماء امتلاء بطون الدماغ من بلغم بارد غليظ، وقيل: أنه لا فرق بينهما، والسرسام: حمّى دائمة مع صداع وثقل في الرأس والعين وحمرة فيها وكراهية الضوء، والسبات: أن يكون الرجل ملقى كالنائم يحس ويتحرك إلا أنه مغمض العين وربما فتحها ثم عاد. الكاتب البلخي، مفاتيح العلوم، ص١٨٦، المطَرِّزِيّ، المغرب، ص٣٤٠.

٦٢٤- [النبأ، ٩/٧٨].

٦٢٥- أي صاحباه، وهما أبو يوسف ومحمد بن الحسن.

٦٢٦- الشيباني، الجامع الصغير مع شرحه، ص٢٥٧.

٦٢٧- الشيباني، الجامع الصغير مع شرحه، ص٢٧٦.

٦٢٨- [النبأ، ٩/٧٨].

للقوى الحيوانية وإزاحة لكلاهما أو موتا لأنه أحد التوفيين، ومنه المسْبُوت للميت أو سكونا وراحة، يقال: سَبَتَ الرجلُ إذا تركَ شغلَه واستراحَ، أو أن المعنى جعل النوم سبب السُّبات أي سبب القطع[٦٢٩].

واعلم أنه اختلف في النسبة[٦٣٠] بين النوم والسنة:

١- فقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فالسنة أعم /[٣٠ظ] من النوم مطلقا والنوم بالعكس، لأنه كلما تحقق النوم تحققت السنة بدون العكس.

٢- وقيل: بينهما تباين كلي بحيث لا يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر كالإنسان والفرس، وهذا الخلاف خلاف[٦٣١] لفظي، بحيث لا خلاف في الحقيقة لتغاير الجهة وذلك لأن النسبة على قسمين ما يكون بطريق الوجود[٦٣٢] وما يكون بطريق الصدق والحمل، فمن قال بالأول قال بالنظر إلى الأول، ومن قال بالثاني قال بالنظر إلى الثاني.

وههنا سؤال مشهور وهو[٦٣٣] أنّ ذكر النوم من قبيل الاستدراك، لأن السنة مما يتوقف عليه النوم لأنه لا تحققه إلا بعد تحققها، وسلب الموقوف عليه يستلزم سلب الموقوف فلا حاجة إلى ذكره حينئذ، ويمكن أن يجاب عنه بأن السنة أعم من النوم وسلب الأعم لا يستلزم سلب الأخص إلا أن يكون الأعم ذاتيا للأخص وكون السنة ذاتية[٦٣٤] للنوم فممنوع لجواز أن يكون عرضا عاما له، كالمشي بالنسبة إلى الإنسان ومن ادعى ذلك فعليه البيان وعلينا رده إن شاءالله تعالى[٦٣٥].

ويمكن أن نوجه[٦٣٦] السؤال بوجه آخر وهو أن يقال: أن السنة أعم من النوم والأعم جزء من الأخص كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، لأن انتفاء الكل إنما يكون بأحد شيئين:

إما[٦٣٧] بانتفاء جميع الأجزاء أو بانتفاء بعضها ويمكن أن يجاب عنه بأن كون السنة جزءاً من النوم ممنوع، ولو سلم ذلك لزم[٦٣٨] أن يكون النوم مركبا /[٣١و] من جزئين أحدهما: السنة مثلا والآخر: إما النوم أو السنة أو شيء آخر غيرهما، فعلى الأول: يلزم تركب الشيء من نفسه وغيره، وعلى الثاني: يلزم تركب الماهية من أمرين

٦٢٩- ابن منظور، لسان العرب، ٣٧/٢.

ب - "المذكور، فإن الإغماء والغشي لا يتنبه إذا نبه فيهما وأما السرسام والسبات ...أو أن المعنى جعل النوم سبب السبات أي سبب القطع".

٦٣٠- ب: "الفرق".

٦٣١- ب - "خلاف".

٦٣٢- ب + "والتحقق".

٦٣٣- ب + "ما قيل من".

٦٣٤- أ: "ذاتيا"، والمثبت من ب.

٦٣٥- ج + توضيح "قال البيضاوي السنة فتور الجسد يتقدم النوم...وقيل السنة غفلة في الرأس والنوم غفلة في القلب، وعلى التقديرين انتفاء السنة مستلزم لانتفاء النوم فلم يظهر بذكر النوم فائدة جديدة، وأقول يمكن أن يراد بالسنة الغفلة المختصة بغير النوم، وفي بعض كتب اللغة اشعار بأن السنة تطلق على الغفلة، وفيهما اشعار وتنبيه بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مقالات أهل التشبيه في الجسمية ولواحقها ويتقديسه عن كدورات الإنسية وذلك تأكيد لقيوميته سبحانه وتعالى إذ من يعتريه سِنَة ونوم لا يقوم بحفظ الغير وتدبيره كما هو الحفظ والتدبير". ورقة /[١٤و-ظ].

٦٣٦- ب: "يوجه".

٦٣٧- أ - "بأحد شيئين إما"، والمثبت من ب.

٦٣٨- ب: "يلزم".

متساويين كل منهما تميز الماهية عما يشاركها في الوجود، وقد أبطله[٦٣٩] المناطقة في بحث مطارح الأذكياء[٦٤٠]، وعلى الثالث: يلزم تركب الماهية من أمر مجهول ولابد من بيانه أولا لنتكلم عليه.

ثانيا: لأن بناء المجهول على المجهول غير معقول.

هذا والأولى في الجواب عن السؤال[٦٤١] المذكور أن يقال: إن قوله تعالى:﴿**لاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾[٦٤٢] من باب التمدح والتنزيه وأبواب التمدحات والتنزيهات لا يكتفى فيها باللوازم؛ بل لابد من الصرائح[٦٤٣] ولو حصل التكرار، أو يقال: إنما لم يكتف بنفي السنة لدفع توهم أنه إنما نفى السنة لكونها أضعف من النوم، وإنه ربما يحصل له نوم لكونه[٦٤٤] أقوى منها فذكر النوم لدفع التوهم.

٣- وقيل: أنهما متساويان بحيث يصدقان على ذات واحدة؛ لكن فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن الصدق على ذات واحدة يشترط أن يكون في حالة واحدة، وههنا ليس كذلك لأن السنة إنما هي في أول الوهْلَة، والنوم إنما هو ثاني الوهْلَة، والمراد بثاني[٦٤٥] الوهْلة مايقابل الأول، بحيث يشمل[٦٤٦] الثاني والثالث وما بعده إلى حين الانتباه.

الثاني: أن السنة والنوم وإن كانا متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار لأن الفتور بالنظر إلى الزمن الأول يسمى بالسنة، وبالنظر إلى الزمن الثاني يسمى بالنوم كالوجود والبقاء /[٣١ظ] مثلا فإن الكون بالنظر إلى الزمن الأول يسمى بالوجود وبالنظر إلى الزمن الثاني يسمى بالبقاء وتغايرهما بحسب الاعتبار ينافي التساوي بالمعنى المذكور، إذ يشترط فيه تغاير المفهومين حقيقة لا اعتبارا كالإنسان والناطق مثلا.

٤- وقيل: هما بمعنى واحد وهو الْأَلْيَق، وجاء التكرار على عادة العرب في الفصاحة كذا في التحرير[٦٤٧]، وعلى هذا يكونان من قبيل الألفاظ المترادفة، ويستدل له بشئين:

أحدهما:[٦٤٨] بما روي عن علي كرم الله[٦٤٩] وجهه أنه قال: السنة والنوم كلاهما واحد[٦٥٠]، لأن معناه كلاهما واحد في المعنى، لا يقال: لا نسلم أن معناه ذلك لجواز أن يكون معناه كلاهما واحد في الحكم، وهو سقوط

٦٣٩- أ: "أبطل"، والمثبت من ب.

٦٤٠- عبارة يقولها العلماء لأحد أمرين: إما أن هذا الأمر من المباحث الدقيقة التي يعتني بها الأذكياء، أو أن هذا الأمر مما تنزلق فيه أفهام الأذكياء. الجرجاني، حاشية على شرح قطب الدين الرازي على متن الشمسية في المنطق، ص٤٣.

٦٤١- ب: "الاستدراك".

٦٤٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٦٤٣- أ: "الضرايح"، والمثبت من ب.

٦٤٤- أ: "ككونه"، والمثبت من ب.

٦٤٥- أ: "بنافي"، والمثبت من ب.

٦٤٦- أ: " يشتمل"، والمثبت من ب.

٦٤٧-ابن همام الدين الاسكندري، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، ص ١٤٩. فقد أشار في هذا الموضع إلى أن التكرار للتأكيد هو الأكثر في لغة العرب من التأسيس، وذلك في قوله :"والكل لا يقاوم الأكثرية". ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٣٢٠. وقد وجدت مثل هذه العبارة في بعض الكتب التي نقل منها المؤلف تبين مقصوده، قال أبو الليث السمرقندي:"... والعرب إذا كررت الكلام تريد به التأكيد". السمرقندي، بحر العلوم، ١/ ٢٨. وهو ما أكده فخر الدين الرازي في تفسيره في أكثر من موضع، منها قوله:"... أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن". فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ١/ ١٧٨.

٦٤٨- أ - "بشئين أحدهما"، والمثبت من ب.

٦٤٩- ب + "تعالى".

٦٥٠- السمرقندي، بحر العلوم، ١/١٦٧.

التكليف عن المكلف بهما مثلا، أو انتقاض الوضوء بكل منهما إذا زالت الْمَسْكَة[٦٥١]، أو يكون معناه كلاهما واحد في الماصدَق، لأنا نقول لا يجوز أن يكون معناه كلاهما واحد في الحكم لأن ذلك خلاف الظاهر المتبادر عند الإطلاق فلا يعدل عنه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا، ومن ادعى ذلك فعليه البيان وعلينا رده إن شاء الله تعالى، ولا أن يكون معناه كلاهما واحد في الماصدَق لأن ذلك أبطلناه فيما سبق.

الثاني: ما ورد في الحديث[٦٥٢] عن[٦٥٣] النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان[٦٥٤] تنام عيناه ولا ينام قلبه[٦٥٥]، وفي الدعاء المأثور:"اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام"[٦٥٦]، فأسند النوم إلى العين فدل على أنه يطلق النوم على ما في العين من السنة وإطلاق النوم على ما في القلب /[٣٢و] من الغفلة[٦٥٧] الثقيلة متفق عليه فيكونان بمعنى واحد لأن كل واحد منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر[٦٥٨]، فبطل قول من يقول أن السنة أعم من النوم، وقول من يقول أن النوم مخصوص بالقلب، وقول من يقول أنهما متباينان.

وقول العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى في تفسيره: وإنما قدم السنة على النوم رعاية لترتيب الوجود[٦٥٩]، فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنه إنما يتجه على قول من يقول أن السنة تتقدم[٦٦٠] النوم، وأما على قول من يقول أن السنة تعقبه فلا يتجه.

الثاني: أنه يجوز أن يكون قدّمها عليه رعاية لقياس الترقي من الأدنى إلى الأعلى بناء على أن النوم هو الغفلة الثقيلة الذي يزول معه الإحساس والعقل بالكلية، فهو[٦٦١] أعلى من السنة، وذلك كقوله تعالى:﴿**فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا**﴾[٦٦٢]، وقوله تعالى: ﴿**مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾[٦٦٣].

٦٥١- ب - "أو انتقاض الوضوء بكل منهما إذا زالت الْمَسْكَة".

٦٥٢- ب + "الصحيح".

٦٥٣- ب: "أن".

٦٥٤- ب: "كانت" بدلا من "أنه كان".

٦٥٥- أخرجه البخاري،كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل في رمضان وغيره، ٢/٥٣/"١١٤٧"؛ مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل، وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل، وأن الوتر ركعة، وأن الركعة صلاة صحيحة، ١/٥٠٩/"٧٣٨".

٦٥٦- وهذا الدعاء مأثور عن إبراهيم بن الأدهم، أخرجه الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، ٢/٧٥/"٢٠٩".

٦٥٧- ب: "الغشية".

٦٥٨- ب: "فأسند النوم إلى العين فدل على أنه يطلق النوم على ما في العين من السنة وإطلاق النوم على ما في القلب من الغفلة الثقيلة متفق عليه فيكونان بمعنى واحد لأن كل واحد منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر" قبل الدعاء المأثور: اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام.

٦٥٩- ونص عبارته: "وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود". البيضاوي، أنوار التنزيل، ١/١٥٣. وقد نقل مؤلف المخطوطة هذا النص في (ج) ورقة[١٤و-ظ] يستشهد به دون اعتراض.

٦٦٠- أ: "يتقدم"، ب: محل الياء نبرة بدون نقاط، والأولى بالتاء.

٦٦١- أ: "فهي"، والمثبت من ب.

٦٦٢- [الإسراء، ١٧/٢٣].

٦٦٣- [الكهف،١٨/٤٩].

وقوله: "وإلا فقياس المبالغة أن يقدم النوم على السنة"[٦٦٤] فيه نظر، لأن نفي السنة أولا ثم نفي النوم ثانيا يفيد المبالغة في نفي النوم[٦٦٥] من حيث[٦٦٦] نفي النوم أولا ضمنا وثانيا صريحا، ففي تقديم السنة على النوم رعاية لقياس المبالغة أيضا، لا يقال قد ذكر العلماء أنه إذا أريد المبالغة في صورة الإثبات يقدم[٦٦٧] الأضعف، فيقال: شجاع باسل، وإذا أريد المبالغة في صورة النفي يعكس[٦٦٨]، فيقال: ليس بباسل؛ بل ليس بشجاع، ولا يقال: ليس بشجاع؛ بل ليس بباسل، /[٣٢ظ] وقوله تعالى:﴿**لاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾[٦٦٩] من صور النفي فكان القياس أن يقدم فيها الأقوى، لأنا نقول[٦٧٠] معناه إذا أريد المبالغة في المدح في صورة الإثبات يقدم الأضعف وإذا أريد المبالغة في الذم في صورة النفي يقدم الأقوى كما لا يخفى، وههنا في صورة النفي ليس كذلك لأن المقام مقام المدح فلا يقاس على الذم وإنما نفى الله سبحانه وتعالى النوم عن نفسه لأنه آفة في الحياة والله تعالى منزه عن الآفات، فلا يكون مؤفّ الحياة[٦٧١]، ولأن من يأخذه[٦٧٢] النوم لا يكون قيوما، ولأنه سبحانه وتعالى ليس فيه قابلية ولا استعداد للنوم كالملك فإنه لا[٦٧٣] يمكن عروض النوم له[٦٧٤]، لأنه ليس فيه قابلية ولا استعداد له[٦٧٥]، ولهذا جاء في الحديث أن الله تعالى لا ينام ولا ينبغي له أن ينام[٦٧٦] أي لا يصلح له ذلك ولا يليق به[٦٧٧]، لأن النوم[٦٧٨] ينتفي بالاختيار وبعدم الاستعداد، فقوله: لا ينام ولا ينبغي له أن ينام هو نفي للنوم عن الله تعالى بكل اعتبار ولأن النوم تقتضيه طبيعة وتوجيه الحكمة[٦٧٩]، لأجل الراحة عن[٦٨٠] الأفكار والله[٦٨١] تعالى منزه عن الطبائع غني عن الراحة لا يلحقه تعب ولا ملل، قال الله تعالى:﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ**﴾[٦٨٢]،

٦٦٤- ونص عبارته: "وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود". البيضاوي، أنوار التنزيل، ١٥٣/١. وقد نقل مؤلف المخطوطة هذا النص في (ج) ورقة /[١٤و-ظ] يستشهد به دون اعتراض بمثل ما اعترض به هنا .

٦٦٥- ب: "النفي" بدلا من "نفي النوم".

٦٦٦- ب + "لزوم".

٦٦٧- أ: "تقدم"، والمثبت من ب.

٦٦٨- أ: "تعكس"، والمثبت من ب.

٦٦٩- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٦٧٠- ب + "إن".

٦٧١- ب - "فلا يكون مؤف الحياة".

٦٧٢- أ: "تأخذه"، والمثبت من ب. لأن النبرة ليس فوقها نقاط والأولى بالياء.

٦٧٣- ب: "فلا" بدلا من "فإنه لا".

٦٧٤- ب + "أصلا".

٦٧٥- ب - "لأنه ليس فيه قابلية ولا استعداد له".

٦٧٦- أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، ١٦١/١/"١٧٩".

٦٧٧- ب + "كالملك، فإن الملائكة لا يتكلفون اليقظة لأنهم غير مستعدين للنوم".

٦٧٨- ب + "إنما".

٦٧٩- أ: "حكمة"، والمثبت من ب.

٦٨٠- ب: "من".

٦٨١- ب + "سبحانه و".

٦٨٢- [ق، ٣٨/٥٠]. ب - "ولا ملل، قال الله تعالى:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِوَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾".

روي أن موسى[٦٨٣] عليه السلام حين رفع إلى السماء سأل بعض الملائكة أَيَنَامُ ربنا[٦٨٤]، وقال بعضهم: خطر ذلك بقلبه ولم يتكلم به، وقيل: /[٣٣و] إن بني إسرائيل سألوا موسى عليه السلام أينام ربنا، فسأل الملائكة فأوحى الله تعالى إليهم[٦٨٥] أن يوقظوه[٦٨٦] ثلاث ليال ولا يتركوه ينام فأرّق ثلاث ليال، وأمره الله تعالى أن يأخذ قارورتين أي زجاجتين مملوءتين ويحفظهما فألقى الله عليه النعاس فلم يملك نفسه فاصطدمت يداه وانكسرت الزجاجتان وذهب ما فيهما، فأوحى الله تعالى إليه: قل لهؤلاء أني أمسك السماوات والأرض بقدرتي فلو أخذني نوم أو نعاس لهلكت السماوات والأرض أسرع من كسر الزجاجتين في يدك[٦٨٧].

وههنا سؤال وهو أن يقال النوم من توابع المزاج كما تقدم، وهو لا يتصور[٦٨٨] في حقه تعالى لما أن ذلك لا يكون إلا في الاجسام ومعنى الجسم لا يتصور في حقه سبحانه وتعالى فكيف سأل موسى عليه السلام عما يستحيل في حقه تعالى، والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن هذا السؤال مبني على ما يتوهم من أن يكون له نوم لكن لا يكون كنوم سائر النّيام كما أنه تعالى شيء لا كالأشياء.

وثانيهما: أن سؤاله عليه السلام كان بالنظر إلى أمته لا بالنظر إلى ذاته عليه السلام[٦٨٩]، وإنما كرر لا ليعلم نفيهما عنه تعالى بكل حال ولئلا يتوهم نفيهما في حالة واحدة.

واعلم أنه يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى:﴿**لاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾[٦٩٠] ظاهره، ويجوز أن يكون المراد منه[٦٩١] نفي[٦٩٢] الغفلة مجازا من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب وهو أولى لأنه[٦٩٣] أبلغ في نفي الغفلة عنه وتعالى[٦٩٤] وعلى كل تقدير /[٣٣ظ] فالجملة في المعنى تأكيد لحياته وقيوميته سبحانه وتعالى، لأنه من لوازمها وإثبات اللازم بعد إثبات الملزوم تأكيد، بيان الملازمة[٦٩٥]: أن[٦٩٦] من جاز عليه ذلك كان قاصرا عن الحفظ والتدبير فلا يكون حيّا على الدوام ولا قيوما مستمر القيام، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ مَن يكون حيّا قيّوما

٦٨٣- ب + "بن عمران".

٦٨٤- السمرقندي، بحر العلوم،١٦٨/١.

٦٨٥- ب: "إليه".

٦٨٦- أ: "يوقضوه"، والمثبت من ب.

٦٨٧- أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس، تفسير القرآن العظيم، ٤٨٧/٢/"٢٥٧٥"؛ وذكره السمرقندي، بحر العلوم، ١٦٨/١.

٦٨٨- أ: "تتصور"، والمثبت من تصحيح الباحثة .

٦٨٩- ب – "وههنا سؤال وهو أن يقال النوم من توابع المزاج كما تقدم... وثانيهما: أن سؤاله عليه السلام كان بالنظر إلى أمته لا بالنظر إلى ذاته عليه السلام ".

٦٩٠- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٦٩١- ب: "بالسنة والنوم" بدلا من "منه".

٦٩٢- ب – "نفي".

٦٩٣- ب – "أولى لأنه ".

٦٩٤- ب – "عنه سبحانه وتعالى".

٦٩٥- ب – "لأنه من لوازمها وإثبات اللازم بعد إثبات الملزوم تأكيد بيان الملازمة".

٦٩٦- ب: "لأنه".

لا تجوز عليه سنة ولا نوما[٦٩٧], فهي[٦٩٨] شديدة الاتصال بما قبلها، ولهذا[٦٩٩] تُرك العاطف فيها وفيما بعدها من الجمل المؤكدة لهما، وفيها[٧٠٠] تنبيه أيضا[٧٠١] على أن حياته تعالى ليس من جنس حياة المخلوقين لأنه لما قيل أنه تعالى حي يمكن أن يتوهم بعض القاصرين أن حياته تعالى من جنس حياة المخلوقين فدفع ذلك الوهم بقوله:﴿**لاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾[٧٠٢].

٦٩٧- ب - "وينعكس بعكس النقيض إلى أن من يكون حيّا قيّوما لا تجوز عليه سنة ولا نوما".

٦٩٨- أ: "فهو"، والمثبت من ب.

٦٩٩- ب: "ولذلك".

٧٠٠- ب - "وفيها".

٧٠١- ب - "أيضا".

٧٠٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[٧٠٣]

السماوات جمع سماء، وهو الجرم البسيط العلوي المسمى عند الحكماء[٧٠٤] بالفلك سميت سماء لعلوها وارتفاعها على غيرها، من السمو وهو العلو والارتفاع فكل[٧٠٥] ما علاك فأظلك فهو سماء، ومنه سمي سقف البيت سماء[٧٠٦]، وأصل الأفلاك[٧٠٧] تسع[٧٠٨] واحد منها غير مكوكب يسمى[٧٠٩] بفلك الأفلاك لاشتماله على جميع ما عداه من الأفلاك، وبالفلك الأعظم وبمحدد الجهات، وبالفلك الأطلس لخلوه عن الكواكب، كالأطلس الخالي عن النقوش، وقيل: يسمى بالعرش وهو الزمان، وقيل: الزمان حركته، وقيل: مقدارها وتحته فلك الثوابت، ويسمى فلك البروج لاشتماله /[٣٤و] على البروج الاثني عشر، وقيل: يسمى بالكرسي وتحته فلك زحل وتحته فلك المشتري وتحته فلك المريخ وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته فلك عُطارِد وتحته فلك القمر وهو سما الدنيا، المحيطة بالأرض من كل اخراها[٧١٠]، وفي تفسير الإمام أبي الليث رحمه الله تعالى، قال ابن عباس رضي الله عنه، في رواية الكلبي[٧١١]: كل سماء مطبقة على الأخرى مثل القبة والسماء الدنيا ملتزقة أطرافها على الأرض[٧١٢]. وفي روضة الناظر: إن سماء الدنيا غير متّصلة بشيء من الأرض؛ بل هي واقفة في الهواء، واختلف الحكماء في السبب المقتضي لذلك فقال بعضهم جذب الفلك لها من كل جهة على السواء، وقال بعضهم: بل جذب مركزها كذلك[٧١٣]، وقال بعضهم: بل تساوى الدفع منهما، والحق أنه بإذن الله تعالى بخصوصية[٧١٤] الموضع اللآبق[٧١٥] لها. انتهى[٧١٦]. وغير فلك الأطلس وفلك الثوابت من السبعة الباقية كل واحد يشتمل على أفلاك متعددة إلى أن ينتهي عند الجمهور إلى أربعة وعشرين فلكا، فتسعة منها كلية شاملة الأرض[٧١٧] وستة دوائر[٧١٨] وثمانية خارجة[٧١٩] المراكز، وللقمر فلك

٧٠٣- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٧٠٤- ب - "عند الحكماء".

٧٠٥- ب - "وكل".

٧٠٦- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٩٩/٣.

٧٠٧- ب، ج ورقة[١٦ظ]: "أصلها" بدلا من "أصل الأفلاك".

٧٠٨- ج: "تسعة". ورقة[١٦ظ].

٧٠٩- أ: "تسمى"، والمثبت من ب.

٧١٠- هذه كلمة غير واضحة، وكأنها "أجزائها" وقد تكون "أطرافها"، وفي كتاب روض الناظر "... سماء الدنيا المحيطة بكرة الأرض من كل جوانبها"، ابن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، ص٢٠.

٧١١- هو محمد بن السائب بن بشر الكَلْبِيُّ، أبو النضر، العلامة، الأخباري، المفسر، وكان أيضا رأسا في الأنساب، إلا أنه شيعي، متروك الحديث، يروي عنه: ولده هشام وطائفة، أخذ عن: أبي صالح وجرير والفرزدق وجماعة، وكان الثوري يروي عنه ويدلسه، فيقول: حدثنا أبو النضر، توفي سنة (١٤٦هـ). الذهبي, سير أعلام النبلاء ٢٤٨/٦-٢٤٩.

٧١٢- السمرقندي، بحر العلوم،٣٤/١.

٧١٣- في الأصل: "لذلك".

٧١٤- في الأصل: "مخصوصية".

٧١٥- في الأصل: "الآبق بها".

٧١٦- ابن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، ص٢٠.

ب - "المحيطة بالأرض من كل اخراها ، وفي تفسير الإمام أبي الليث ... ، والحق أنه بإذن الله تعالى بخصوصية الموضع اللآبق لها. انتهى".

٧١٧- ب - "الأرض".

٧١٨- ب: "تداوير".

٧١٩- أ: "حارجة"، والمثبت من ب.

آخر موافق للمركز، وكل[٧٢٠] واحد من الأفلاك التسعة عند الفلاسفة عقل تدبره فالعقول عندهم[٧٢١] عشرة وإنما كانت عشرة مع كون الأفلاك تسعة لأن الأول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا إلى الآخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الأول[٧٢٢] عشرة، /[٣٤ظ] والمراد بتدبير العقول عندهم التأثير وإفاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان والعقل الأخير من العقول هو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها وتخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها، قال في روضة المناظر: وفوق السماوات بحار النور سبعة وبحار الحجب سبعة، مضاعفة إلى ما لا[٧٢٣] نهاية له، وفوق ذلك الجنان، أولها: دار الجلال من اللؤلؤ[٧٢٤] الأبيض، وثانيها: دار السلام من الياقوت الأحمر، وثالثها: جنة المأوى من الزبرجد الأخضر، ورابعها: جنة الخلد من المرجان الأخضر[٧٢٥]، وخامسها: جنة النعيم من الدّر[٧٢٦]، وسادسها: جنة الفردوس من الذهب الأحمر، وسابعها: جنة عدن من الدر[٧٢٧] مشرفة على سائر الجنان، وسقفها عرش الرحمن وهي دار الآخرة، وهي وجه الله الذي لا يبيد ولا يفنى، وأما دار الدنيا فهي السماوات والأرض. انتهى[٧٢٨]. وذهب أهل[٧٢٩] الطلسمات[٧٣٠] إلى أن لكل فلك روحا[٧٣١] يدبر أمره ويتشعب منه أرواح كثيرة مثلا للعرش أعني الفلك الأعظم روح يسمى بالنفس الكلية والروح الأعظم ويتشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه كما أن النفس الناطقة تدبر بدن الإنسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسية[٧٣٢] بحسب كل عضو وعلى هذا حملوا[٧٣٣] قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ**[٧٣٤] **وَالْمَلائِكَةُ صَفّاً**﴾[٧٣٥] وهكذا كل فلك /[٣٥و] من باقي الأفلاك حتى أثبتوا لكل درجة روحا يظهر[٧٣٦] أثره عند حلول الشمس تلك الدرجة، وكذا لكل يوم من الأيام وكل ساعة من الساعات وكذلك البحار والجبال والمفاوز والعمرانات و[٧٣٧] النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في الحديث من ملك الأرزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار وملك الموت.

٧٢٠- ب: "لكل".

٧٢١- ب - "عندهم".

٧٢٢- ب + "المصدر".

٧٢٣- أ - "لا"، والمثبت من تصحيح الباحثة تبعا للأصل.

٧٢٤- في هامش أ: "اللؤلؤ الدُّرّ والواحدة لؤلؤة والجمع اللآلي".

٧٢٥- في الأصل: "الأصفر".

٧٢٦- في الأصل: "من الفضة البيضاء".

٧٢٧- في الأصل: "وسابعها: دار القرار من المسك الأذفر، وثامنها: جنة عدن...".

٧٢٨- ابن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، ص١٩. (نقل المؤلف بتصرف)

ب - "قال في روضة المناظر: وفوق السماوات بحار النور سبعة وبحار الحجب سبعة مضاعفة إلى ما نهاية له...وأما دار الدنيا فهي السماوات والأرض انتهى".

٧٢٩- ب: "أصحاب".

٧٣٠- الطلسمات: هو علم يتعرّف منه كيفية تمازج القوى السماوية العالية الفعّالة بالقوى الأرضية السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد، وذلك من خلال نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن أو غيرها تحدث لها خاصة ربطت بها في مجاري العادات، ويجيء في لفظ الطلسم، وهو من العلوم المحرمة. الأحمد نكري، دستور العلماء، ٢/ ٢٠١؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٤٥/١.

٧٣١- ب + "كليا".

٧٣٢- ب: "نفسانية".

٧٣٣- ب: "حمل".

٧٣٤- في هامش أ: "قيل: هو خلق عظيم روحاني أعظم من الملك، وقيل: خلق كهيئة الناس، وقيل جبريل، وقيل: القرآن".

٧٣٥- [النبأ، ٣٨/٧٨].

٧٣٦- أ: "يظهره"، والمثبت من ب.

٧٣٧- ب + "أنواع".

واعلم أن العلماء رحمهم الله تعالى اختلفوا في أنه هل يجوز أن يكون بين الأفلاك خلاء خالٍ عن الشاغل أم لا، فجوز المتكلمون أن يكون بين كل جسمين منها خلاء خالٍ عن الشاغل ومنعه الفلاسفة، وهم محجوجون بما روي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنهما من أنه قال: بين كل سمائين خمسمائة عام وبين السماء السابعة وبين الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وبين الكرسي والعرش خمسمائة عام، والعرش فوق الماء والله فوق العرش[٧٣٨]، يعني بالقدرة والعلو يعلم ما أنتم عليه، وأما الخلاء وراء العالم فمتفق عليه.

لا يقال: أصول الأفلاك سبعة[٧٣٩] لقوله تعالى:﴿**فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ**﴾[٧٤٠] لأنا نقول ذكر الشيء لا ينفي ما عداه فيكون[٧٤١] المراد غير العرش والكرسي، وأما معهما فتصير[٧٤٢] تسعة، أو أن المراد ﴿**فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ**﴾[٧٤٣] بعد خلق العرش والكرسي فيكون المجموع تسعة أيضا، لما روي أن أول شيء خلق الله تعالى اللوح ثم القلم وكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ثم خلق درّة بيضاء صيّرها ماء /[٣٥ظ] وجعل عرشه على الماء ثم خلق كرسيه ثم خلق الهواء ثم الأرواح ثم أراد خلق السماوات والأرض فخلق جوهرة بيضاء ونظر إليها نظر هيبة فذابت وغلت وصعد لها دخان فخلق من الزبد الأرض ومن الأمواج الجبال ومن الدخان السماوات[٧٤٤].

ثم إن[٧٤٥] الأرض هي الجسم البسيط العنصري[٧٤٦] الجامع بين البرودة واليبوسة، وسميت أرضا لاتساعها وتسفلها من قولهم: أَرِضَتْ القَرْحَةُ أَرَضاً إذا اتسعت، وكل ما سفل أرض،أو لأنها تتأرّضُ ما في بطنها أي تأكل ما فيها، أو لأنها تتأرّضُ بالحوافر والأقدام[٧٤٧].

واختلف فيها فقيل: هي أرض واحدة، وقيل[٧٤٨]: هي[٧٤٩] أيضا سبع طبقات بعضها في جوف بعض[٧٥٠] لقوله تعالى:﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنْ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ**﴾[٧٥١] أي مثل السماوات في العدد، لما ورد في الأثر أن الأرض أيضا سبع طبقات[٧٥٢]، وفي كل أرض منها مخلوقات، وجرمها أكبر من جرم القمر وأصغر من

٧٣٨- أخرجه أبو سعيد الدارمي، الرد على الجهمية، ص٥٥/ رقم٨١.

٧٣٩- ج: "سبع". ورقة[١٧و].

٧٤٠- [البقرة، ٢٩/٢].

٧٤١- ب: "أو أن" بدلا من "فيكون".

٧٤٢- ب: "فيصير". وفي ج: "فتصير". ورقة[١٧ظ]

٧٤٣- [البقرة، ٢٩/٢].

٧٤٤- أبو الشيخ الأصبهاني، العظمة، ٧٠٥/٢- ٧٠٨.

ب - " أو أن المراد (فسواهن سبع سماوات) بعد خلق العرش والكرسي فيكون المجموع تسعة أيضا... فخلق من الزبد الأرض ومن الأمواج الجبال ومن الدخان السماوات".

٧٤٥- ب: "والأرض" بدلا من "ثم إن الأرض".

٧٤٦- أ: "للعنصري"، والمثبت من ب.

٧٤٧- ابن منظور، لسان العرب، ١١١/٧-١١٥.

٧٤٨- ب - "واختلف فيها فقيل: هي أرض واحدة، وقيل:".

٧٤٩- ب: "وهي" بدلا من "هي".

٧٥٠- ب - "بعضها في جوف بعض".

٧٥١- [الطلاق، ١٢/٦٥].

٧٥٢- من هذه الآثار قوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ ظلم من الأرض شيئا طُوِّقَهُ مِنْ سبع أَرَضِينَ"، أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب إثم من ظلم شيئا من الأرض، ١٣٠/٣/"٢٤٥٢"؛ مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها،١٢٣٠/٣/"١٦١٠". وحديث: "... ورب الأرضين السبع وما أظللن..."، أخرجه النسائي، السنن الكبرى، في كتاب السير، باب الدعاء عند رؤية القرية التي يريد دخولها، ١١٧/٨/"٨٧٧٥".

جرم الشمس بكثير، وهي غائصة في بحارها المحيطة بها كالبيضة في الماء، قليلها بارز، وعلى ذلك القليل أنهار وجبال ونبات وحيوان لا يعلم جملته إلا الله تعالى، وهذه البقعة السابعة من الأرض كانت متحركة فأمسكها الله تعالى بجبل قاف محيط بها، والجبال كلها عروقه[٧٥٣] فهي الآن[٧٥٤] ساكنة[٧٥٥]، وقيل: متحركة إلى أسفل دائما، وقيل: تدور على مركز نفسها من الغرب إلى الشرق وهي كُرَيَّةٌ[٧٥٦] الشكل لأن الشكل الطبيعي للأجسام البسيط[٧٥٧]/[٣٦و] هو الكرة ولأن كل جزء منها يطلب جميع الأجزاء طلبا واحدا ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء، لا جرم أن يكون قربه من جميع الأجزاء على السواء وهذا هو طلب الوسط ثم إن جميع الأجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الأرض وكرتها، لكن كرتها[٧٥٨] غير حقيقية على الصحيح، لما قال في شرح المقاصد من أن الأرض ليست على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوِهاد وما يقال من أن ذلك لا يقدح في كريتها معناه أنه ليس لما بين الأرض من الجبال والوِهاد نسبة محسوسة إليها لأن نسبة أعظم جبل على الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كنسبة سبع عُرض شُعَيرة إلى كرة قطرها بالتقريب، وأما الكرة الحقيقية فيقدح فيها أقل من ذلك لأنها لا تقبل الشدة والضعف لأن معناها أن يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا التقريب. انتهى[٧٥٩]. وقوله تعالى:﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً**﴾[٧٦٠] لا ينافي كريتها لأن المعنى كما قال في الكشاف سواء كانت على شكل السطح أو على شكل الكرة فالافتراش غير مستنكر ولا مدفوع لعظم حجمها واتساع جرمها وتباعد أطرافها. وإذا كان مستسهلا في الجبل وهو وتد من أوتاد الأرض فهو في الأرض ذات الطّول والعرض أسهل. انتهى[٧٦١]. وأسفل من جوف /[٣٦ظ] الأرض السابعة بحار الظلمة سبعة مضاعفة إلى مالا يعلمه إلا الله وأسفل من ذلك جهنم أطباق سبعة هي أسفل السافلين[٧٦٢].

وقدّم ذكر السماوات على الأرض رعاية لترتيب الوجود لأنها خلقت قبل الأرض لقوله تعالى:﴿... **أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا (٢٧) رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا**﴾[٧٦٣] إلى قوله:﴿**وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا**﴾[٧٦٤] وإنما خلقت قبل الأرض ليعلم أن قدرة الله تعالى وفعله[٧٦٥] على خلاف أفعال الخلق لأنه خلق أولاً السقف ثم الأساس ثم رفعها على غير عمد ليدل على كمال قدرته سبحانه وتعالى، وقوله تعالى:﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ**

٧٥٣- ب - "وهي غائصة في بحارها المحيطة بها كالبيضة في الماء قليلها بارز وعلى ذلك القليل أنهار وجبال ونبات وحيوان لا يعلم جملته إلا الله تعالى وهذه البقعة السابعة من الأرض كانت متحركة فأمسكها الله تعالى بجبل قاف محيط بها والجبال كلها عروقه".

٧٥٤- ب: "وهي في وسط العالم" بدلا من "فهي الآن".

٧٥٥- انظر ابن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، ص٢٠-٢١. (نقل المؤلف بتصرف)

٧٥٦- النسبة إلى الْكُرَةُ كُرَيٌّ وَكُرَيَّةٌ عَلَى لَفْظِهَا. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢/ ٥٣٢.

٧٥٧- ب - "البسيط".

٧٥٨- ب: "كريتها".

٧٥٩- التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ٣٥٤/١.

٧٦٠- [البقرة، ٢٢/٢].

٧٦١- الزمخشري، الكشاف، ٩٤/١.

٧٦٢- ب - "وأسفل من جوف الأرض السابعة بحار الظلمة سبعة مضاعفة إلى مالا يعلمه إلا الله وأسفل من ذلك جهنم أطباق سبعة هي أسفل السافلين".

٧٦٣- [النازعات، ٢٧/٧٩-٢٨].

٧٦٤- [النازعات، ٣٠/٧٩]. وتمام الآيات:﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا (٢٧) رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا (٢٨) وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (٢٩) وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾

٧٦٥- ب: "فعل الله تعالى" بدلا من "قدرة الله تعالى وفعله".

اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[٧٦٦] لا ينافي ما ذكرناه ولا يرده[٧٦٧] لما روي أن الله تعالى[٧٦٨] خلق الأرض قبل السماء وهي ربوة حمراء في موضع الكعبة فلما خلق السماء بسط الأرض بعد خلق السماء[٧٦٩]، فذلك قوله تعالى:﴿**وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا**﴾[٧٧٠] أي بسطها.

وجمع السماوات وأفرد الأرض والحال أنها مما تجمع لوجوه:

أحدها: أنها إذا جمعت جمعت بالواو والنون أو بالياء والنون وهذا على خلاف القياس لأن الجمع بالواو والنون أو بالياء والنون من شأن ذوي العقول وصفاتهم والأرض ليست منهم[٧٧١] كما لا يخفى ورعاية القياس أولى من خلافه، وأما قوله تعالى:﴿**قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[٧٧٢] فجمعها جمع من يعقل لتنزيلهما منزلة من يعقل لأنه لما نسب إليهما القول وهو لا يكون إلا ممن يعقل نزلهما منزلته /[٣٧و] وجمعهما جمعه، وكذلك قوله تعالى:﴿**كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**﴾[٧٧٣] جمع الشمس والقمر بالواو والنون لتنزيله إياهما منزلة من يعقل لأن السباحة فعل من يعقل[٧٧٤].

واعلم أنه اختلف في القول المنسوب إلى السماوات والأرض[٧٧٥] هل هو حقيقة أو مجاز، فقيل: أنهما تكلمتا حقيقة وقيل: فُهِم من حالهما ذلك فيكون استعارة، والأول هو الأصح لأن العقل لا يُحيل جعل التمييز فيهما، وإذا لم يحل العقل شيئا[٧٧٦] وجاء التنزيل[٧٧٧] به وجب المصير إليه وهذا قول **أهل الكشف والتحقيق**[٧٧٨] لأن الجمادات ناطقون ومسبحون عندهم بالحقيقة ولكن لا يفهمه المحجوبون، وعلى هذا الخلاف أيضا[٧٧٩] قوله تعالى:﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[٧٨٠].

الثاني: أن الجمع على قسمين جمع بحسب اللفظ وجمع بحسب المعنى فأشار بالأول إلى القسم الأول وبالثاني إلى القسم الثاني وهو نوع من البلاغة لأن الأرض اسم جنس فهو جمع في المعنى.

الثالث: أنه أفرد الأرض بناء على أنها في الحقيقة أرض واحدة والجمع في بعض المواضع باعتبار الأقاليم أو باعتبار طبقات العناصر الأربع، لا باعتبار الأفراد. وجمع السماوات لأنها[٧٨١] مختلفة بالذات متفاوتة الآثار والحركات، قال في روضة المناظر: وأقرب ما بلغنا أن سماء الدنيا من زمردة خضراء، والثانية من فضة بيضاء، والثالثة من درة

٧٦٦- [البقرة، ٢٩/٢].

٧٦٧- ب – "ولا يرده".

٧٦٨- ب – "تعالى".

٧٦٩- ذكر نحوه أبو الشيخ الأصبهاني، العظمة، ٤/ ١٣٨٦.

٧٧٠- [النازعات، ٣٠/٧٩].

٧٧١- ب: "ليس منها" بدلا من "ليست منهم".

٧٧٢- [فصلت، ١١/٤١].

٧٧٣- [الأنبياء، ٣٣/٢١].

٧٧٤- ب – "وكذلك قوله تعالى:(كل في فلك يسبحون) جمع الشمس والقمر بالواو والنون لتنزيله إياهما منزلة من يعقل لأن السباحة فعل من يعقل".

٧٧٥- ب: "واختلف في نسبة القول المنسوب إليهما" بدلا من "واعلم أنه اختلف في القول المنسوب إلى السماوات والأرض".

٧٧٦- ب: "جعل التمييز فيهما" بدلا من "شيئا".

٧٧٧- ب: "النص".

٧٧٨- أهل الكشف: مَنْ توصل من الصوفيين إلى مشاهدة حقيقة العالم الروحانيّ من غير نظر عقلي بل بنور يقذفه اللهُ في قلوبهم، الكشف الإلهيّ: انكشاف الحقائق الإلهية للصوفيّ. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ١٩٣٨/٣. وانظر الجرجاني، كتاب التعريفات، ص١٨٤.

٧٧٩- ب: "وهذا الخلاف كالخلاف في" بدلا من "وعلى هذا الخلاف أيضا".

٧٨٠- [الإسراء، ٤٤/١٧].

٧٨١- ب: "والسماوات" بدلا من " وجمع السماوات لأنها ".

بيضاء، والرابعة من ياقوتة حمراء، والخامسة من ذهب أحمر، والسادسة /[٣٧ظ] من ياقوتة صفراء، والسابعة من نور يتلألأ. انتهى [٧٨٢]. وإفراد السماوات في بعض المواضع باعتبار أنها في الحقيقة سماء واحدة وهي المسماة على لسان أهل[٧٨٣] الشرع بفلك الأفلاك وعلى لسان الفلاسفة والحكماء بالفلك الأطلس وما بينهما سماء وأرض، أرض بالنظر إلى ما فوقه وسماء بالنظر إلى ما تحته.

الرابع: أنه أفرد الأرض باعتبار الأصل لأنها في الأصل مصدر والأصل في المصدر أن لا يثنى ولا يجمع لأنه اسم جنس[٧٨٤].

أما ما في السماوات فهو الكواكب والملائكة، أما الكواكب فهي الأجرام الشفافة المضيئة[٧٨٥]، قيل: هي مركوزة في الفلك[٧٨٦]، أما الثوابت فهي مركوزة في الكرة الثامنة وما عدا القمر من السيارات في الست المتوسطة بينها وبين سماء الدنيا[٧٨٧]، لا يقال[٧٨٨] قوله[٧٨٩] تعالى:﴿**إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ**﴾[٧٩٠]، وقوله تعالى:﴿**وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ**﴾[٧٩١]، أي بكواكب مضيئة بالليل كالسراج[٧٩٢]، ينافي ذلك لأنا نقول لا ينافي ذلك لأنه باعتبار ما يراه أهل الدنيا لأن أهل الدنيا[٧٩٣] يرونها بأسرها كجواهر مشرقة متلألئة على سطحها الأزرق بأشكال مختلفة، فلا ينافي التزيين كون بعض الكواكب مركوز في سماء فوقها إذ التزيين بإظهارها عليه[٧٩٤]، وقيل:[٧٩٥] سابحة في الأفلاك كالحيتان في المياه لقوله تعالى:﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**﴾[٧٩٦] والمعنى أنهم يسرعون على سطح الفلك /[٣٨و]إسراع السابح، والضمير الشمس والقمر، وجمعهما باعتبار المطالع[٧٩٧].

٧٨٢- ابن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، ص١٨-١٩.

ب - "قال في روضة المناظر: وأقرب ما بلغنا أن سماء الدنيا من زمردة خضراء والثانية من فضة بيضاء والثالثة من درة بيضاء والرابعة من ياقوتة حمراء والخامسة من ذهب أحمر والسادسة من ياقوتة صفراء والسابعة من نور يتلألأ. انتهى".

٧٨٣- ب - "أهل".

٧٨٤- ب - "الرابع: أنه أفرد الأرض باعتبار الأصل لأنها في الأصل مصدر والأصل في المصدر أن لا يثنى ولا يجمع لأنه اسم جنس".

٧٨٥- ب: "أجرام شفافة مضيئة". وفي النسخة (ج): "أجرام كثيفة مضيئة". ورقة[١٥ظ].

٧٨٦- ج + "بحيث يساوي سطح محدبها لسطح المحدب للفلك وسطح مقعرها يساوي المقعر للفلك". ورقة[١٥ظ].

٧٨٧- انظر الإيجي، شرح المواقف، ٢/٤٠٠-٤٠٤، ٤٥٨ -٤٦٠.

٧٨٨- ب: "وأما القمر فإنه في سماء الدنيا" بدلا من "لا يقال".

٧٨٩- ب: "وقوله".

٧٩٠- [الصافات، ٦/٣٧].

٧٩١- [الملك، ٥/٦٧].

٧٩٢- ب - "وقوله تعالى:(ولقد زنا السماء الدنيا بمصابيح) أي بكواكب مضيئة بالليل كالسراج".

٧٩٣- ب: "لا ينافي في ذلك لأن أهل الأرض" بدلا من "ينافي ذلك لأنا نقول لا ينافي ذلك لأنه باعتبار ما يراه أهل الدنيا لأن أهل الدنيا".

٧٩٤- ب - "فلا ينافي التزيين كون بعض الكواكب مركوز في سماء فوقها إذ التزيين بإظهارها عليه".

٧٩٥- ب + "أنها".

٧٩٦- [الأنبياء، ٣٣/٢١].

٧٩٧- ب - "لقوله تعالى:(وهو الذي خلق الليل والنهار وجعل الشمس والقمر كل في فلك يسبحون) والمعنى أنهم يسرعون على سطح الفلك إسراع السابح، والضمير الشمس والقمر وجمعهما باعتبار المطالع".

وأما الملائكة فاختلف في حقيقتها، فذهب الحكماء وكثير من المسلمين إلى أنها جواهر مجردة عن المادة لا متحيزة ولا حالة في الحيز[٧٩٨]، وذهب[٧٩٩] أكثر المسلمين إلى أنهم[٨٠٠] أجسام علوية لطيفة نورية قادرة على[٨٠١] التشكل بأشكال مختلفة[٨٠٢]، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة[٨٠٣]، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، و[٨٠٤] العبادة لهم بمنزلة النفَس لنا فهم مجبورون عليها ومضطرون إليها بلا ثواب، والحق أنهم أجسام لطيفة هوائية وأنهم مكلفون كالإنس والجن وإن منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي وأن العبادة منهم باختيارهم وأنهم يثابون عليها كالجن والإنس[٨٠٥] لكن اختلف في ثوابهم، فقيل: هو تقريب المنزلة ورفع الدرجة، وقيل: زيادة القوة على الطاعة وقيل: إخدامهم أهل الجنة، وقيل:[٨٠٦] استجابة دعائهم في الموحّدين، وما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه توقف في ثواب الجن والملائكة، ومن أنه قال لا ثواب لهم[٨٠٧]، فإنما هو باعتبار المطعم والمشرب، وليس الثواب كله المطعم[٨٠٨] والمشرب لأنهم ليسوا بذوي أجسام مجوفة فتلجئهم الحاجة إلى ما يحتاج إليه ذووا الأجسام الجوفة[٨٠٩]،

٧٩٨- ب: "فذهب الحكماء وكثير من المسلمين إلى أنها جواهر مجردة عن المادة لا متحيزة ولا حالة في الحيز" هذه العبارة ذكرت في موضع آخر وهو قبل عبارة "والحق أنهم أجسام لطيفة هوائية". وكذا ج ورقة /[١٥ظ].

٧٩٩- ب: "فذهب".

٨٠٠- ب: "أنها".

٨٠١- ب + "أفعال شاقة وعلى". (ج) بدون هذه الزيادة. ورقة /[١٥ظ].

٨٠٢- ج + "مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك، وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الناطقة الفاضلة البشرية المفارقة للابدان...ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى: "من عنده لا يستكبرون عن عباداته ولا يستحسرون"، ويليها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام وأشرفها حملة العرش كما قال تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"، والمرتبة الثانية: الحافون حول العرش كما قال تعالى: "وترى الملائكة حافين من حول"، والمرتبة الثالثة: ملائكة الكرسي، والمرتبة الرابعة: ملائكة السماوات طبقة فطبقة، والمرتبة الخامسة: ملائكة كرة الأثير، والمرتبة السادسة: ملائكة كرة الهواء، والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير، والمرتبة الثامنة: الأرواح المتعلقة بالحيوان والنبات وسائر الموجودات، [التاسعة] بالجبال والمرتبة العاشرة الأرواح السفلية المتصرفة، قيل: أن هذه الأرواح قد تكون مشرقة إلهيّة خيّرة وسعيدة وهي المسماة بالصالحينمن الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين منهم، وقيل أقسام المكلفين أربعة الملائكة والإنس والجن والشياطين، فالشياطين جنس آخر غير الجن كالانسان والفَرَس فكل من آمن من الإنسان فهو من أهل الجنة وكل من أطاع الله من الملائكة فهو من أهل الجنة، وكل من عصى الله منهما فعليه العقاب كهاروت وماروت وكل من كفر بالله تعالى فهو من أهل النار كإبليس فإن إبليس من الملائكة عند البعض وعند الآخرين هو من الجن وكل من آمن من الجن فله الجنة وكل من كفر فله النار والشياطين كلهم من أهل النار". ورقة /[١٥ظ]- /[١٦و-ظ]. انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٧٩/١-٨٠.

٨٠٣- ب + "وهم كما قال تعالى:(عباد مكرمون)".

٨٠٤- ب + "أن".

٨٠٥- ب: "كالإنس والجن".

٨٠٦- ب + "أن ثوابهم".

٨٠٧- ب: "من أنه قال لا ثواب لهم ومن أنه توقف في ثوابهم" بدلا من "أنه توقف في ثواب الجن والملائكة ومن أنه قال لا ثواب لهم".

٨٠٨- أ: "المطعم المطعم"، والمثبت من ب.

٨٠٩- أ: "للجوفة"، والمثبت من ب.

ب:"وليس الثواب كله المطعم والمشرب لأنهم ليسوا بذوي أجسام مجوفة فتلجئهم الحاجة إلى ما يحتاج إليه ذووا الأجسام الجوفة " هذه العبارة ذكرت في موضع آخر، وهو بعد عبارة: "وقيل: إخدامهم أهل الجنة".

ج + "ولا ثواب للملائكة والجن عند أبي حنيفة –رضي الله عنه– لأن القياس أن يستحق العبد الثواب على الثواب إلا أنه تعالى وعد بأن يغفر لهم بها لقوله تعالى: "يا قومنا اجيبوا داعي الله..إلى آخر الآية، وقال محمد وأبو يوسف والشافعي –رحمهم الله تعالى– للملائكة والجن ثواب لأنه إذا كان عليهم العقوبة في المعاصي فلهم الثواب في الطاعة ولكن ليس أكل وشرب في الجنة بل لهم شم فيها وذلك غذاء لهم". ورقة /[١٦ظ]- /[١٧و].

وقد دللت الأخبار الصحيحة على كثرتهم جدا فالسماوات طبقة بعد طبقة مملوءة منهم[٨١٠]، وكذلك كرة الأثير والهواء والزمهرير /[٣٨ظ] وأما مافي الأرض فهو المواليد الثلاثة وهي النبات وهو الجسم النامي، والحيوان وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، والمعدن وهو الجسم الغير النامي[٨١١].

واللام في ﴿لَهُ﴾[٨١٢] للمُلك، وتقديم الجار والمجرور يفيد اختصاص الملك به سبحانه وتعالى وحده، فلا يكون لغيره[٨١٣] شركة فيه أصلا[٨١٤]، لأن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص كقوله تعالى:﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[٨١٥]، والإسناد إلى المظروف دون الظرف لوجهين:

أحدهما: أن المقصود نفي الإلهية عن غير الله تعالى، وأنه لا ينبغي أن يعبد إلا هو، لأن ما عبد من دونه في السماوات كالشمس والقمر والنجوم، أو في الأرض كالأصنام وبعض بني آدم كلهم ملكه سبحانه وتعالى تحت قهره، فتقديم ما هو المقصود أولى[٨١٦]، واستغنى عن ذكر أن السماوات والأرض ملكه بذكره قبل أنه خالق السماوات[٨١٧].

الثاني: أنه أبلغ من قوله له السماوات والأرض وما فيهن لأن المعنى أن جميع[٨١٨] ما وجد في السماوات والأرض سواء كان من أجزائهما أو[٨١٩] أجزاء كل منهما داخلا في حقيقتهما أو حقيقة كل منهما أو كان جسما خارجا عنهما حاصلا فيهما أو في أحديهما هو ملك لله تعالى وحده لم يشاركه أحد غيره[٨٢٠] في شيء من ذلك أصلا، وهذا المعنى لا يفيده قوله[٨٢١]:﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِوَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٨٢٢] لأن قوله: (وما فيهن) هو المقابل لقوله له السماوات والأرض فلا يدخل في (ما[٨٢٣] فيهن)إلا الخارج المتمكن لا ما هو داخل في الحقيقة[٨٢٤] كذا قيل[٨٢٥]، /[٣٩و] وفيه تأمل[٨٢٦]، وفي ذكر "ما" دون "مَنْ" تغليب لغير العقلاء وإنما غلِّب غير العقلاء عليهم لوجهين:

٨١٠- ومن هذه الأخبار قوله صلى الله عليه وسلم: " إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون، أطت السماء وحق لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا عليه ملك ساجد..."، أخرجه أحمد، مسند أبي ذر الغفاري، ٣٥/ ٤٠٥/" ٢١٥١٥"؛ الترمذي، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في قول النبي -صلى الله عليه وسلم- لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا، ٤/ ١٣٤/"٢٣١٢".

٨١١- ب، ج ورقة /[١٧و]: "الذي لا نمو له" بدلا من "الغير النامي".

٨١٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٨١٣- ب: "لأحد معه".

٨١٤- ب - "أصلا".

٨١٥- [الفاتحة، ١/٥].

٨١٦- ب - "فتقديم ما هو المقصود أولى".

تنبيه: في (ب) ورقة [٤٠ظ] عبارة في مكان الحاشية "وكان ذكر الظرف أهم.." لم تفهم وغير موجودة في (أ).

٨١٧- ب + "والأرض".

٨١٨- أ: "جمع"، والمثبت من ب.

٨١٩- ب + "من".

٨٢٠- ب - "غيره".

٨٢١- ب + "تعالى".

٨٢٢- [المائدة، ٥/١٢٠]. في النسخة (أ) (له ما في السماوات والأرض وما فيهن) وهو خطأ.

٨٢٣- أ: "فيما"، والمثبت من ب.

٨٢٤- ب + "علم من له السماوات والأرض وهو خارج عن التنظير فافهم".

٨٢٥- ب - "كذا قيل".

٨٢٦- ب: "فتأمل".

أحدهما: أن العقلاء على قسمين ما يكون على الهداية وما يكون على الضلالة.

والثاني: إما أنه[٨٢٧] بمنزلة العدم فيكون غير ذوي العقول أغلب من ذوي العقول فأجرى الغالب مجرى الكل فكان الغالب هو الموجود[٨٢٨] فعبر عنه بلفظ "ما"، ونظير ذلك هو قوله تعالى:﴿**فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٨٢٩] نزّل غيرهم بمنزلة العدم فكان المتقين هم الموجودين[٨٣٠] في الخارج لا غير[٨٣١]، كما[٨٣٢] نص عليه بعض المحققين من أهل التفسير[٨٣٣]، الثاني: أن ما يكون على الضلالة من ذوي العقول بمنزلة غير ذوي العقول كالبهائم، ومن ههنا قيل أن الله سبحانه وتعالى خلق الملائكة وجعل فيهم العقل بلا شهوة وخلق الأنعام وجعل فيهم الشهوة بلا عقل وخلق بني آدم وركب فيهم العقل والشهوة فمن غلب عقله على شهوته من بني آدم كان أفضل من الملائكة، ولهذا قال المتكلمون خواص البشر أفضل من خواص الملائكة ومن غلبت شهوته على عقله كان شرا من البهائم[٨٣٤] لقوله تعالى:﴿**إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾[٨٣٥] فيكون غير ذوي العقول أغلب منهم[٨٣٦] بهذا الاعتبار أيضا فكان ذوي العقول غير موجودين لقلتهم فعبر بلفظ "ما"، وقيل: أن[٨٣٧] هذه الأشياء إنما أسندت إليه تعالى[٨٣٨] من حيث إنها مخلوقة له سبحانه وتعالى[٨٣٩] وهي من حيث إنها مخلوقة غير عاقلة /[٣٩ظ] فعبر عنها بلفظ "ما" وكررت للتوكيد والجملة خبر بعد خبر، إما لاسم الله تعالى[٨٤٠] أو للحي أو مستأنفة مسوقة للتعليل والاستدلال على وحدانيته تعالى لأنه لما كان جميع ما في السماوات وما في الأرض ملكه ومختص به تعالى وحده[٨٤١] فلم يكن للغير مدخل[٨٤٢] للتصرف فيهما ولم يكن إله ولا قيوم غيره، إذ لو كان لكان شريكه في التصرف، وللرد على عبدة الأصنام في اشتغالهم بعبادة غيره وللتنبيه على أن الاشتغال بعبادته تعالى أولى من الاشتغال بعبادة غيره لأنه لا ملك لأحد غيره لأنه هو الذي له ما في السموات وما في الأرض[٨٤٣].

٨٢٧- أ - "إما أنه"، والمثبت من ب.

٨٢٨- أ: "الوجود"، والمثبت من ب.

ب: "فكان الغالب هو الموجود فأجرى الغالب مجرى الكل " بدلا من "فأجرى الغالب مجرى الكل فكان الغالب هو الوجود".

٨٢٩- [البقرة، ٢/٢].

٨٣٠- ب: "الموجودون".

٨٣١- ب - "لا غير".

٨٣٢- أ - "كما"، والمثبت من ب.

٨٣٣- ممن قال بهذا السمرقندي، بحر العلوم، ٢٢/١؛ الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٧٩/١؛فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٦٨/٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٦١/١.

٨٣٤- ب: " وأما إنه بمنزلة غير ذوي العقول " بدلا من "الثاني أن ما يكون على الضلالة من ذوي العقول بمنزلة غير ذوي العقول كالبهائم...ومن غلبت شهوته على عقله كان شرا من البهائم".

٨٣٥- [الفرقان، ٤٤/٢٥].

٨٣٦- ب: "من ذوي العقول " بدلا من "منهم".

٨٣٧- ب: "لأن".

٨٣٨- ب - "تعالى".

٨٣٩- ب - "له سبحانه وتعالى".

٨٤٠- ب - "تعالى".

٨٤١- ب - "وحده".

٨٤٢- ب: "فلا مدخل للغير" بدلا من "فلم يكن للغير مدخل".

٨٤٣- أ، ب - "وللرد على عبدة الأصنام في اشتغالهم بعبادة غيره وللتنبيه على أن الاشتغال بعبادته تعالى أولى من الاشتغال بعبادة غيره لأنه لا ملك لأحد غيره لأنه هو الذي له ما في السموات وما في الأرض"، صح هامش أ.

﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ ﴾[٨٤٤]

استفهام توبيخ فيه معنى الإنكار والنفي و"مَنْ" مبتدأ و"ذا" خبره بمعنى الصاحب، قال العلامة القرطبي رحمه الله تعالى في تفسيره[٨٤٥]: ولا يجوز أن يكون[٨٤٦] "ذا"[٨٤٧] زائدة[٨٤٨] كما زيدت مع "ما" لأن "ما" مبهمة فزيدت[٨٤٩] معها لشبهها[٨٥٠]، و"مَنْ" وإن كان نفسها استفهاما فمعناها النفي ولهذا[٨٥١] دخلت "إلا" في قوله "إلا بإذنه". انتهى[٨٥٢].

و"الذي" صفة لـ"ذا" أو بدل منه، وجملة "يشفع" صلة.

و"عنده" ظرف يشفع، وقيل: متعلق بمحذوف حال من ضميره أي"يشفع مستقرا عنده" وإن المعنى على هذا "إذا لم يشفع عنده من هو قريب منه فشفاعة غيره أبعد"، وضُعّف هذا بأن المعنى يشفع إليه، و"إلا بإذنه" في موضع الحال من فاعل يشفع أو مفعول به.

و"الباء" للمصاحبة أو للتعدية أو بمعنى بعد.

والاستثناء مفرغ.

والإذن بمعنى الأمر أو بمعنى الإباحة أو بمعنى الرّضا لأن الشفيع إذا لم يكن شفاعته بإذن المشفوع إليه ورضاه كان آمرا له ومتحكما عليه، والمعنى أنه[٨٥٣] لا أحد من الأصحاب يشفع عنده إلا مأذونًا له أو إلا معه /[٤٠و] إذن أو إلا في حالة الإذن أو إلا بعد الإذن، ومثله قوله تعالى:**﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾**[٨٥٤]، والتقييد بالصاحب خرج مخرج العادة فيكون بيانا للواقع، **كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها:"فاغسليه بالماء"**[٨٥٥]، لأن العادة جرت أن يكون الشفيع من الأصحاب، والغسل بالماء لا للاحتراز عن غيره، ولهذا قال

٨٤٤- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٨٤٥- ب - "في تفسيره".

٨٤٦- في الأصل: "تكون".

٨٤٧- أ: "ما"، والمثبت من ب.

٨٤٨- أ: "زيدة"، والمثبت من ب.

٨٤٩- في الأصل + "ذا".

٨٥٠- في الأصل + "بها".

٨٥١- ب: "ولذا".

٨٥٢- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣/٢٧٣. (نقل المؤلف بتصرف)

٨٥٣- ب - "أنه".

٨٥٤- [يونس، ١٠/٣].

ج + "لقوله تعالى: "وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى" ولقوله: "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى"". ورقة[١٩و].

٨٥٥- لم أجد حديثا مرفوعا من رواية عائشة، وما وجدته هو من رواية أم قيس بنت محصن، أنها قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن دم الحيض يصيب الثوب، قال: «اغسليه بالماء والسدر، وحكيه ولو بضلع»، أخرجه ابن ماجة، ١/ ٢٠٦/" ٦٢٨". في حين أنه ورد موقوفا على عائشة، عن معاذ أن امرأة سألتها، عن نضح الدم في الثوب، فقالت: «اغسليه بالماء، فإن الماء له طهور»، ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارات، باب في المرأة يصيب ثيابها من دم حيضها، ١/٩٢/"١٠١٩".

أبو حنيفة وأبو يوسف[٨٥٦] -رحمهما الله تعالى- يجوز إزالة النجاسة التي أصابت الثوب بالماء وبكل مائع طاهر مزيل كالخل قياسا على الماء، خلافا لمحمد وزفر وللشافعي رحمهم الله تعالى فإنه لا تجوز إزالة النجاسة المذكورة عندهم إلا بماء[٨٥٧]، لما للحديث المذكور، وجوابه ما ذكر، وإنما قيدنا النجاسة بالتي أصابت الثوب احترازا عن التي أصابت البَدن فإنه لا يجوز غسلها بالمائعات بالاتفاق إلا في رواية عن أبي يوسف نص عليه في خلاصة الفتاوى[٨٥٨]، فيكون لأبي يوسف رحمه الله تعالى في البَدن روايتان[٨٥٩]، والمعنى[٨٦٠] إذا لم يشفع عنده من هو صاحبه فشفاعة غيره أبعد.

وإنما جاء بالألف حالة الرفع على بعض اللغات لأن الأسماء الستة تعرب بالألف دائما في بعض اللغات، ومنه قول أبي حنيفة رحمة الله تعالى[٨٦١] في[٨٦٢] القتل بالمثقّل لا يوجب القصاص، لا ولو رماه بأباقُبَيْسٍ[٨٦٣].

والجملة مستأنفة مسوقة لبيان كبريائه وعظمته وتأكيدا لكونه بأنه لا يساويه أحد ولا يتكلم في أحد إلا بإذنه، وفيها رد على عبدة الأصنام القائلين بأن هؤلاء شفعاؤنا /[٤٠ظ] عند الله لأنها نزلت فيهم كما تقدم، وفيها تنبيه على أن الواجب على العاقل أن يعبد الإله القادر العليم الحكيم وأن لا يعبد الأوثان التي هي جمادات لا شعور لها ولا إدراك.

واعلم أن الكفار قالوا نحن ما نعبد هذه الأصنام لاعتقادنا أنها آلهة تضر وتنفع وإنما نعبدها لأجل أنها تماثيل لأشخاص كانوا عند الله مقربين فنحن نعبدها لأجل أن يصير أولئك الأشخاص الأكابر شفعاؤنا عند الله تعالى فرد الله تعالى عليهم بأن يوم القيامة لا يملك أحد شيئا ولا يقدر أحد على الشفاعة إلا بإذنه تعالى فيكون الشفيع في الحقيقة هو الله الذي يأذن في تلك الشفاعة، قال الله تعالى:**﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾**[٨٦٤]، فيكون الاشتغال بعبادته تعالى أولى من الاشتغال بعبادة غيره لأنه لا ملك لأحد غيره، لقوله تعالى:**﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾**[٨٦٥]، ودليل على تحقق أصل الشفاعة بإذنه يوم القيامة[٨٦٦]، وقد أجمع المسلمون على ذلك، لكنهم اختلفوا في المشفوع لهم[٨٦٧]:

٨٥٦- هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد، الإمام المجتهد قاضي القضاة أبو يوسف, صاحب أبي حنيفة، كان يعرف بالحفظ للحديث، تولى قضاء بغداد، توفي سنة (١٨٢هـ). ابن سعد, الطبقات الكبرى, ٢٣٨/٧-٢٣٩.

٨٥٧- انظر: المرْغِيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ٣٦/١.

٨٥٨- البخاري، خلاصة الفتاوى، مخطوطة، ورقة [٢١ظ].

٨٥٩- ب - "ولهذا قال أبو حنيفة وأبو وسف -رحمهما الله تعالى- يجوز إزالة النجاسة التي أصابت الثوب بالماء...، فيكون لأبي يوسف -رحمه الله تعالى- في البدن روايتان".

٨٦٠- ب + "أنه".

٨٦١- ب - "تعالى".

٨٦٢- ب + "أن".

٨٦٣- الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص١٣٤؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٧/ ٢٣٤. وأبو قُبَيْسٍ هو اسم الجبل المشرف على مكة، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ٨٠.

٨٦٤- [الزمر، ٤٤/٣٩].

٨٦٥- [البقرة، ٢٥٥/٢].

ب - "تنبيه على أن الواجب على العاقل أن يعبد الإله القادر العليم الحكيم ... لأنه لا ملك لأحد غيره، لقوله تعالى:(له ما في السماوات وما في الأرض)، و".

٨٦٦- ب: "يوم القيامة بإذنه تعالى" بدلا من "بإذنه يوم القيامة".

٨٦٧- ب، ج ورقة /[١٧ظ] : "له".

فعند بعض أصحابنا: أن الشفاعة[٨٦٨] خاصة بأهل الكبائر لدفع العقاب عنهم لما اشتهر؛ بل تواتر معنى من الدلائل[٨٦٩] الناطقة بأن الشفاعة لأهل الكبائر،كقوله صلى الله عليه وسلم: "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"[٨٧٠]، ولأن الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر.

وقالت المعتزلة: أنها خاصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لا لرفع العقوبات لقوله تعالى:﴿**لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ** /[٤١و] **وَلا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ**﴾[٨٧١]، قالوا إنها دالة على نفي الشفاعة بالكلية لأن الضمير للنفس العامة المبهمة[٨٧٢]؛ لكن خص المطيع والتائب بالإجماع فبقي حجة فيما وراء ذلك، وقوله تعالى:﴿**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ**﴾[٨٧٣]، قلنا: لما ثبت[٨٧٤] تحقق الشفاعة للمذنبين بالآيات والأحاديث وجب تأويل السمعيات الدالة على عدم الشفاعة للمذنبين جمعا[٨٧٥] بين الأدلة، فالآية الأولى محمولة على أنها من باب الحذف والتقدير، أي لا ينفعها شفاعة إذا كانت كافرة لأنها نزلت في اليهود فيحمل على خصوص السبب جمعا بين الأدلة أو لا ينفعها شفاعة إلا بإذن الله تعالى[٨٧٦]، والظالم المطلق في الآية الأخرى هو الكافر.

وقال جمهور أصحابنا: لا تختص بأهل الكبائر بل تشمل الصغائر أيضا وقد يكون بالنسبة إلى غير المذنبين[٨٧٧] لرفع الدرجات وزيادة المثوبات.

وههنا مسألة فقهية[٨٧٨] وهي أن من حلف بالطلاق أنه يعمل ما يجعله أهلا للشفاعة قالوا[٨٧٩] يؤمر بالطاعات على قول الجميع[٨٨٠]، وهذا ظاهر على قول من يقول أن أهلها المطيع[٨٨١]، وعلى قول من يقول أن أهلها المطيع والعاصي، أما على قول من يقول أن أهلها صاحب الكبيرة فقط فمشكِل.

واعلم أنه لا شفاعة لأحد يوم القيامة قبل شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فإذا شفع نبينا محمد صلى الله عله وسلم يأذن الله تعالى بعد ذلك[٨٨٢] لمن يشاء من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء والصالحين /[٤١ظ] والشهداء والصديقين والأطفال، وأن لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ست شفاعات:

إحديها: الشفاعة العامة لأهل[٨٨٣] الموقف، ليعجل حسابهم ويراحوا من هول الموقف وهذه الشفاعة خاصة به صلى الله عليه وسلم[٨٨٤] إظهارا لمقامه الشريف، وهو المقام المحمود الذي وعده الله تعالى به بقوله:﴿**عَسَى أَنْ**

٨٦٨- ب - "أن الشفاعة".

٨٦٩- ب + "الصحيحة".

٨٧٠- أخرجه أبو يعلى الموصلي، المعجم، ص١٧٢/"١٩٨".

٨٧١- [البقرة، ١٢٣/٢]

٨٧٢- ج + "والجواب أنه لا عموم له لقوله تعالى: "واستغفر لذنبك وللمؤمنين"...إنا لا نسلم العموم في الأزمان والأحوال".ورقة[١٧ظ]-[١٨و].

٨٧٣- [غافر، ١٨/٤٠]

٨٧٤- أ - "ثبت"، والمثبت من ب.

٨٧٥- أ: "جميعا، والمثبت من ب.

٨٧٦- ب - "تعالى".

٨٧٧- ب: "المذنب".

٨٧٨- ب: "لطيفة".

٨٧٩- ب: "فإنه".

٨٨٠- ب + "حتى لا تطلق زوجته، لا بالمعاصي".

٨٨١- ب: "أهل الشفاعة هو المطيع" بدلا من "أهلها المطيع".

٨٨٢- ب + "بالشفاعة".

٨٨٣- أ: "لأحد"، والمثبت من ب.

٨٨٤- ب: "عليه الصلاة والسلام" بدلا من "صلى الله عليه وسلم".

يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾[٨٨٥] أي مقاما يحمدك فيه الأولون والآخرون وتشرف على جميع الخلائق تسأل فتعطى وتشفع فتشفع وليس أحد إلا تحت لوائك كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه[٨٨٦].

الثانية: شفاعته في إدخال قوم من أمته صلى الله عليه وسلم إلى الجنة بغير حساب، وهذه الشفاعة خاصة به صلى الله عليه وسلم[٨٨٧] أيضا.

الثالثة: شفاعته لقوم من أمته استوجبوا النار بذنوبهم فيدخلون الجنة بشفاعته صلى الله عليه وسلم، وهذه الشفاعة غير خاصة به صلى الله عليه وسلم؛ بل يشفع غيره من الأنبياء عليهم السلام أيضا ومن شاء الله تعالى[٨٨٨] وأنكرت المبتدعة والخوارج[٨٨٩] هذه[٨٩٠] الشفاعة ومنعتها على أصلهم الفاسد، وهو الاستحقاق العقلي المبني على التحسين والتقبيح العقليين، وقد أبطله أصحابنا رحمهم الله تعالى في علم الكلام فليطلب ثمة، والله تعالى الهادي[٨٩١].

الرابعة: شفاعته عليه الصلاة والسلام فيمن دخل النار من المذنبين لاخراجه منها وهذه غير خاصة به /[٤٢و] صلى الله عليه وسلم[٨٩٢]؛ بل يشفع غيره من الأنبياء والملائكة[٨٩٣] وإخوانهم المؤمنين، وأنكرت المعتزلة هذه[٨٩٤] الشفاعة أيضا.

الخامسة: شفاعته صلى الله عليه وسلم في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها.

السادسة: شفاعته صلى الله عليه وسلم لعمه أبي طالب في تخفيف العذاب عنه.

واعلم أنه ورد في الحديث أن من كذّب في الشفاعة لم ينلها[٨٩٥]، و[٨٩٦] أن أسعد الناس بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه[٨٩٧]، وإن إخلاصها أن تحجزه[٨٩٨] عن محارم الله تعالى، اللهم ارزقنا الإخلاص واجعلنا من أهل الاختصاص.

٨٨٥- [الإسراء، ٧٩/١٧].

٨٨٦- أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ١٩٠/٥.

٨٨٧- ب - "صلى الله عليه وسلم".

٨٨٨- ب - "تعالى".

٨٨٩- الخوارج هم إحدى الفرق الكلامية، وسموا بذلك لخروج أولهم على الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ورفضهم التحكيم في حرب صفين. الشهرستاني، الملل والنحل، ١١٤/١.

٨٩٠- أ: "وهذه"، والمثبت من ب.

٨٩١- ب - "وقد أبطله أصحابنا -رحمهم الله تعالى- في علم الكلام فليطلب ثمة والله تعالى الهادي".

٨٩٢- ب + "أيضا".

٨٩٣- ب: "الملائكة والأنبياء" بدلا من "الأنبياء والملائكة".

٨٩٤- أ: "لهذه"، والمثبت من ب.

٨٩٥- أخرجه القُضَاعي، مسند الشهاب، من كذب بالشفاعة لم ينلها يوم القيامة، ١/ ٢٤٨/"٣٩٩".

٨٩٦- ب - "أن من كذب في الشفاعة لم ينلها و".

٨٩٧- أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ٨/ ١١٧/"٦٥٧٠".

٨٩٨- ب + "أي تمنعه".

[﴿ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[٨٩٩]]

﴿يَعْلَمُ﴾[٩٠٠] أي يحضرعنده جميع صور ﴿مَابَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾[٩٠١] أي ما كان قبلهم وما يكون بعدهمأو بالعكس[٩٠٢] أو أمور الدنيا وأمور الآخرة أو عكسه، أو ما يدركونه وما لا يدركونه وعدم التقييد بشيء يفيد العموم في الخطابيات فيكون المعنى أن علمه سبحانه وتعالى شامل لجميع الأشياء كليها وجزئيها، وإنما قلنا يحضر عنده لأن العلم على قسمين:

أحدهما: حضوري وهو حضور صورة الشيء بنفسها عند الذات المجردة لا بشبحها[٩٠٣] ولا مثالها[٩٠٤] ولا بوجودها الظلي؛ بل بوجودها الأصلي وهو مخصوص بالمجردات[٩٠٥].

وثانيهما: حصولي وهو المعرف بأنه حصول صورة الشيء في العقل وهو المنقسم إلى البديهي والكسبي وهو مخصوص بالماديات.

وعلمه سبحانه وتعالى من قبيل الأول لا الثاني، لأنه من قبيل[٩٠٦] المجردات لا الماديات[٩٠٧]، /[٤٢ظ]

٨٩٩- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٠٠- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٠١- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٠٢- أ - "أو بالعكس"، والمثبت من ب، ج ورقة /[١٨و].

٩٠٣- أ: "بشبا"، والمثبت من ب. وفي ج: "حضور الشيء بنفسه عند الذات المجرده لا بشبحه". ورقة /[١٨ظ].

٩٠٤- ب: "بمثالها".

٩٠٥- ج + "كعلم الباري سبحانه وتعالى فإن جميع الأشياء حاضرة عنده بنفسه لا بصورته المعتبرة منه". ورقة /[١٨ظ].

٩٠٦- ب - "قبيل".

٩٠٧- ب + "والجملة يجوز أن تكون خبرا آخر وأن تكون مستأنفه".

ج + توضيح "اعلم أن العلم على قسمين حضوري وحصولي، أما الحضوري فهو حضور الشيء بنفسه عند الذات المجردة لا بشبحه ومثاله ولا بوجوده الظلي؛ بل بوجوده الأصلي كعلم الباري سبحانه وتعالى فإن جميع الأشياء حاضرة عنده بنفسه لا بصورته المعتبرة منه، وأما الحصولي فهو الصورة الحاصلة عند العقل وهي أن تكون صورة نسبة شيء إلى شيء آخر إيجابا لا سلبا فهو التصور وإلا فهو التصديق، وهو الظن إن كان مع تجويز طرف النقيض أو لا، مع التجويز إما مطابق للواقع أو غير مطابق، الثاني الجهل المركب، والأول إما عن غير سبب أو عن سبب، الأول اعتقاد المقلِد، والثاني هو العلم، وسببه منحصر في ستة أشياء لأن سببه إما حسي أو عقلي أو حسي وعقلي، أما الحسي فهو العلم الحاصل من الحواس الخمس كالمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية كاللذة والألم، وأما العقلي فالموجب إما مجرد تصور الطرفين، أو لابد من شيء آخر من القضايا، الأول هو الضروري نحو الكل أعظم من الجزء، والثاني هو النظري، وهذا هو المعتبر في العلوم المدونة؛ لأن مسائلها كلها نظرية، وأما المركب من الحس والعقل فهو منحصر في ثلاثة أشياء؛ لأنه إما مركب من العقلي والسمعي فهو المتواترات، أو من العقلي وغيره من الحواس فإن كان موقوفا على التجربة فهو المجربات، وإلا فهو الحدسيات، والذي لم يكن حصوله من أحد هذه الأشياء الستة ليس بعلم، مثل اعتقاد المقلد.

واعلم أيضا أن العلم من حيث هو علم صفة كمال بالعقل والنقل،**أما العقل فمن وجوه:الأول**: أن العلم هو التصديق المطابق الثابت وكل تصديق مطابق للواقع كمال وفضيلة للأشخاص الإنسانية، **والثاني**: أن الإنسان بالنظر إلى كل معلوم إما خالي الذهن أو متردد أو ظان أو جازم، والظن والجزم إما مطابقان أو غير مطابقين، والمطابق إما عن دليل أو لا، أما الأول والثاني فهما جاهلان جهلا مركبا إذا لم يكن الظن والجزم مطابقين للواقع، وأما إذا كانا مطابقين للواقع قطعان الجزم أولى من الظن، والجزم إذا كان ثابتا بأن يكون عن سبب يقيني أولى من الجزم عن التقليد، فإذا كان العلم حسنا فهو صفة كمال، **والثالث**: أنه لو لم يكن صفة كمال لما اتصف به تعالى ولجاز اتصافه بالجهل؛ لكن الله تعالى عالم بجميع الأشياء وليس جاهلا بشيء من الأشياء **وأما النقل فغير محصور لكن نذكر بعضا منه،**

والضميران المجروران يعودان[٩٠٨] إلى "ما" في قوله تعالى[٩٠٩]:﴿**لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾[٩١٠] لأن فيهم العقلاء وغلبوا على غيرهم لكونهم أشرف، أو إلى العقلاء فقط ممن تضمنه لفظ "ما" أو لما دل عليه "من ذا" من الأنبياء والملائكة أو إلى المشفوع لهم الذي دل عليه فعل الشفاعة التزاما، و﴿**مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾[٩١١] عبارة عن أفعالهم السابقة واللاحقة أي يعلم ما تقدم من ذنوب المشفوع لهم وما تأخر منها فيكون سبب نفي الشفاعة علمه تعالى بأفعالهم، وعدم علم الشافعين إلا بما شاء منها، فيكون قوله تعالى:﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[٩١٢] من جملة سبب النفي؛ فلذا عطف عليه، بخلاف باقي الجمل، ويحتمل أن يكون حالا من الضمير المرفوع في "يشفع" أو من المجرور في "بإذنه" أو من العائد إليه فيكون حالا متداخلة؛ لأن قوله "إلا بإذنه" في موضع الحال، والمعنى كيف يتمكن أحد من الشفاعة بغير إذنه، والحال أنه تعالى عالم بجميع ما صدر من المشفوع له مما تقدم من ذنبه وما تأخر وما أسر وما أعلن، ولا يحيط الشافع بشيء إلا بما علمه من ظاهر حاله[٩١٣]، ذاهلا عن باطنها وأنه لا يستحق الشفاعة فلا يشفع لذلك، أو لأن الله تعالى ستار العيوب فلا يريد أحد أن يطلع على جرم أحد[٩١٤] إلا إذا كان فيه إظهار حكمة، والضمير المجرور في ﴿**مِنْ عِلْمِهِ**﴾[٩١٥] على هذا يعود إلى ما في قوله تعالى:﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**[٩١٦]﴾[٩١٧] وقيل: يعود إلى الله، والمعنى أنه لا يطلع أحد من مخلوقاته على شيء /[٤٣و] من معلوماته إلا بمشيئته وإرادته، والمراد من الإحاطة ههنا الإحاطة في الجملة لا[٩١٨] بمعنى إدراك الشيء بتمامه[٩١٩].

الأول: قوله تعالى: "هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعلمون" فإن الله تعالى فضّل العالم على الجاهل والمقلد حيث إنهما داخلان في الذين لا يعلمون لأن العلم لا يكون إلا عن سبب، واعتقاد المقلد ليس مستفادا من شيء من الأشياء الستة المعتبرة في العلم والذين لا يعلمون عام شامل لجميع العلماء لكن قد يكون بعض العلوم أشرف من البعض، كالعلم بالعلوم الدينية من العلم بغيرها، **الثاني**: أن الله تعالى فضل آدم عليه السلام على الملائكة بسبب علمه حيث قال الله تعالى للملائكة "انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم" فاعترفوا بالعجز والقصور عن تحصيل المجهولات بالنظر والفكر وفيه تعريض لمعاتبتهم على ترك الأولى وهو أن يتوقعوا مترصدين لا أن يبين لهم بلا تفكرهم وتدبّرهم وحيث قال الله تعالى: "يا آدم أنبئهم بأسمائهم فما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" يعني أن آدم أفضل وأكمل منهم في تحصيل الأمور المجهولة بطريق التفكر والتدبر؛ إذ لم يتوقف وينتظر التعليم والتبيين، وحيث قال الله تعالى: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لأدم فسجدوا إلا إبليس" وفي هذا تنبيه بأن آدم أفضل منهم من جهة العلم الكسبي فإن العبادة قليلة عند العلم، لأن عبادتهم كانت كثيرة مقبولة عند الله تعالى وآدم –صلى الله عليه وسلم– لم يكن له عبادة في ذلك الوقت، وفيه إشارة بأن يكبر غير العالم على العالم مع كثرة عبادته يوجب أن يكون مردودا عند الله تعالى، مثل الشيطان على آدم حيث إن الشيطان أبى واستكبر وكان من الكافرين، **الثالث**: قوله صلى الله عليه وسلم : "من سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله تعالى له طريقا إلى الجنة" ولا ريب أن العلم في هذه المواضع مطلق وتقييده بعلم دون علم بلا سند غير جائز". ورقة /[١٨ظ]-/[٢١ظ]

٩٠٨- أ: "يعود"، والمثبت من ب.

٩٠٩- ب – "تعالى".

٩١٠- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩١١- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩١٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩١٣- ب + "ولا يعلم من الذي يجوز أن يشفع فيه وربما يشفع نظرا إلى ظاهر حاله".

٩١٤- ب: "أن يطلع أحد على جرم المذنبين" بدلا من " أحد أن يطلع على جرم أحد ".

٩١٥- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩١٦- ب – "وما خلفهم".

٩١٧- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩١٨- ب + "الإحاطة".

٩١٩- ب: "الإدراك التام" بدلا من "إدراك الشيء بتمامه".

و﴿**إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[٩٢٠] قيل: هو بدل من "بشيء" نحو ما مررت بأحد إلا بزيد، وفيه نظر لفساد المعنى لأن "ما" مصدرية مؤولة مع ما بعدها بمصدر[٩٢١] وهو المشبه، والبدل هو المقصود بالحكم، والمبدَل منه في حكم السقوط، فيكون المعنى على هذا التقدير[٩٢٢]: ولا يحيطون إلا بمشيئته أي لا يعلمون إلا إياها، وهذا المعنى فاسد، لأنه ليس أحد يعلم مشيئة الله تعالى، ومن ههنا قال الفقهاء رحمهم الله تعالى: لو قال لزوجته أنت طالق إن شاء الله تعالى لا يقع الطلاق إجماعا؛ لأنه لا يتصور الوقوف على مشيئة الله تعالى، فيكون المقصود من ذكر هذا الشرط رفع ما تقدمه، وكلمة "إن شاء الله" إذا وصلت بالكلام رفعت حكمه، أيّ تصرّفٍ كان[٩٢٣]، ولو شرط مشيئة من لم تعلم مشيئته نحو: أن يقول إن شاء جبريل والملائكة والشياطين لا يقع أيضا لأن الوقوفعلى مشيئتهم لا يتصور[٩٢٤]، لا يقال يجوز أن يكون "ما" موصولة والعائد محذوف، والتقدير: إلا بما شاء أو إلا بما شاء أن يعلمهم به، وهذا المعنى صحيح لا سراب فيه[٩٢٥]، لأنا نقول نعم يصح المعنى على هذا التقدير لكن حذف العائد[٩٢٦] خلاف الأصل، لأن الأصل أن يكون العائد مذكورا لا محذوفا فجعل "ما" مصدرية أولى من جعلها موصولة.

قوله:[٩٢٧]﴿**إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[٩٢٨] يدل على[٩٢٩] أنه لا يعلم الغيب أحد غيره إلا بمشيئته وإرادته[٩٣٠] كما قال الله /[٤٣ظ] تعالى:﴿**... فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً (٢٦) إِلاَّ مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ...**﴾[٩٣١]، ومن ههنا قال فقهاؤنا رحمهم الله تعالى: لو تزوج امرأة بلا شهود، وقال: خداى را ورسول خداى را وفرشتكان راكواه كردم[٩٣٢] يكفر[٩٣٣]، لأنه اعتقد أن الرسول والملك يعلمان الغيب والحال أنه ليس كذلك[٩٣٤]، لقوله تعالى:﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**﴾[٩٣٥]، وقوله:﴿**قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ**﴾[٩٣٦]، وعن هذا

٩٢٠- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٢١- ب: "بالمصدر".

٩٢٢- ب - "على هذا التقدير".

٩٢٣- قال الكرخي رحمه الله في «كتابه» كلمة إن شاء الله إذا وصلت بالكلام ترفع حكمه، أي: يصرف أيّاكان. ابن مَازَةَ، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ٣/٢٨٢.

٩٢٤- ب - "لأنه ليس أحد يعلم مشيئة الله تعالى، ومن ههنا قال الفقهاء -رحمهم الله تعالى- لو قال لزوجته أنت طالق إن شاء الله تعالى لا يقع الطلاق إجماعا لأنه لا يتصور الوقوف على مشيئة الله تعالى، فيكون المقصود من ذكر هذا الشرط رفع ما تقدمه، وكلمة "إن شاء الله" إذا وصلت بالكلام رفعت حكمه أي تصرف كان، ولو شرط مشيئة من لم تعلم مشيئته نحو: أن يقول إن شاء جبريل والملائكة والشياطين لا يقع أيضا لأن الوقوف على مشيئتهم لا يتصور".

٩٢٥- ب: "وعلى هذا فيصح المعنى" بدلا من "وهذا المعنى صحيح لا سراب فيه".

٩٢٦- ب: "لكنه" بدلا من "لكن حذف العائد".

٩٢٧-أ + "و"، وحذفها من تصحيح الباحثة.

٩٢٨- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٢٩- ب: "وفيه إشارة إلى" بدلا من " قوله: و (إلا بما شاء) يدل على".

٩٣٠- ب: "أنه لا يعلم أحد غيره الغيب إلا بتعليمه" بدلا من "أنه لا يعلم الغيب أحد غيره إلا بمشيئته وإرادته".

٩٣١- [الجن، ٧٢/٢٦-٢٧].

٩٣٢- هذه عبارة باللغة الفارسية ومعناها: "أشهدت الله والرسول والملائكة". هامش كتاب الفتاوى الهندية، دار الكتب العلمية، ضبطه وصححه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ٢/٢٨٨ .

ب: "لو قال تزوجت فلانة بشهادة الله ورسوله" بدلا من "لو تزوج امرأة بلا شهود وقال خداى را ورسول خداى را وفرشتكان راكواه كردم".

٩٣٣- انظر البلخي، لفتاوى الهندية، ٢/٢٦٦.

٩٣٤- ب: "رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم الغيب والحال أنه كالملك لا يعلم الغيب" بدلا من "الرسول والملك يعلمان الغيب والحال أنه ليس كذلك".

٩٣٥- [الأنعام،٦/٥٩]. ب - "لقوله تعالى:(وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو)".

٩٣٦- [النمل، ٢٧/٦٥].

قالوا أيضا، ومن قال أن أرواح مشايخنا حاضرة تعلم يكفر[٩٣٧]، وإذا قال الرجل أو المرأة أنا أعلم المسروقات يكفر، ولو قال أنا أخبر عن أخبارنا بإخبار الجن يكفر أيضا[٩٣٨]، لأن الجن كالإنس لا يعلمون الغيب، قال الله تعالى:﴿**لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**﴾[٩٣٩] نزلت في الجن، قال المفسرون رحمهم الله تعالى أن داود عليه السلام أسس بيت المقدس على موضع فسطاط موسى عليه السلام، فمات قبل تمامه فوصى به إلى سليمان فاستعمل سليمان عليه الجن فيه، فقبل أن يتم دنا أجله وأُعْلِم به فأراد أن يعمى عليهم موته ليتموه فدعاهم فبنوا عليه صرحا من قوارير ليس له باب فقام يصلي متكئا على عصاه فقبض روحه وهو متكئ عليها فبقى كذلك حتى أكلتها الأرضة فخر ثم فتحوا عنه وأرادوا أن يعرفوا وقت موته فوضعوا الأرضة على العصا فأكلت يوما وليلة مقدارا فحسبوا ذلك فوجدن قد مات /[٤٤و] منذ سنة ولو علموا بموته وقت حدوثه لما لبثوا بعده سنة في العذاب المهين[٩٤٠]، وحكي أن امرأة شداد أو خلف بعثت إليه على يد الجارية سحور فأبطأت فتخاصمت زوجته معه إلى أن قال لها أتعلمين الغيب قالت: نعم وكتب إلى محمد فكتب إليه أن جدد النكاح فإنها كفرت[٩٤١]، فويل ثم ويل لصوفية زماننا الذين يدعون علم[٩٤٢] الغيب ويفسدون عقول الخلق لأنهم كفار ضالُّون ومضلون ومن يعتقدهم أيضا كافر ضال عن طريق الهدي والعياذ بالله تعالى من ذلك.

لا يقال قوله تعالى:﴿**إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[٩٤٣] يدل على أنهم يعلمون الغيب بمشيئة الله تعالى إذا شاء أن يعلمهم به إما بالوحي أو بالإلهام، فهو دليل على كرامات الأولياء على المغيبات فيبطل الحصران المستفادان من تقديم المسند والحصر بـ"إلا"؛ لأنا نقول بعد الإعلام لم يبق غيبا فخرج عن الحصرين المذكورين.

لا يقال قوله تعالى:﴿**... فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً (٢٦) إِلاَّ مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ...**﴾[٩٤٤] يدل على إبطال الكرامات على المغيبات لأن الذين تضاف إليهم الكرامات وإن كانوا أولياء مرتضين لكنهم ليسوا برسل[٩٤٥]، وقد خص الله تعالى الرسل المرتضين بالاطلاع على الغيب؛ لأنا نقول الرسول قد يكون من الملائكة لقوله تعالى:﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنْ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنْ النَّاسِ**﴾[٩٤٦] وهنا الرسول مخصوص بالملك، والإظهار بما يكون بغير واسطة،

٩٣٧- انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٣٤/٥.

٩٣٨- انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٣٠/٥.

٩٣٩- [سبأ، ١٤/٣٤].

٩٤٠- انظر الزمخشري، الكشاف، ٥٧٤/٣. والبيضاوي، أنوار التنزيل، ٢٤٤/٤.

٩٤١- هكذا وردت في بعض الروايات بالتشكيك، أهي امرأة شداد بن حكيم من أصحاب زفر أو خلف بن أيوب وهما متعاصران، ومحمد هو ابن الحسن صاحب أبي حنيفة. انظر محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، ٢٥٦/١.

ب – "وعن هذا قالوا أيضا، ومن قال أن أرواح مشايخنا حاضرة تعلم بكفر وإذا قال الرجل أو المرأة ...قال لها أتعلمين الغيب قالت: نعم وكتب إلى محمد فكتب إليه أن جدد النكاح فإنها كفرت".

٩٤٢- ب: "يقولون نعلم" بدلا من "يدعون علم".

٩٤٣- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٩٤٤- [الجن، ٢٦/٧٢- ٢٧].

٩٤٥- كأنه يرد على الزمخشري ونص كلامه: "يعنى: أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة، لا كل مرتضى، وفي هذا إبطال للكرامات، لأنّ الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين، فليسوا برسل"، الزمخشري، الكشاف ٤/ ٦٣٢. وهو مذهب المعتزلة. الخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ٤/ ٣٥٣.

٩٤٦- [الحج، ٧٥/٢٢].

وكرامات الأولياء على المغيبات /[٤٤ظ] إنما يكون تلقيّا عن الملائكة، كإطلاعنا على أحوال الآخرة بتوسط الأنبياء عليهم السلام[٩٤٧].

والعلم ههنا بمعنى المعلوم لا بمعنى الصفة[٩٤٨]، فهو من قبيل المجاز المرسل مصدر بمعنى اسم المفعول كـ "دِرْهَم ضَرْبُ الأمير" أي مضروبه[٩٤٩]، ومن ههنا قال فقهاؤنا رحمهم الله تعالى أن الحلف بعلم الله تعالى ليس يمين لأن العلم قد يكون بمعنى المعلوم[٩٥٠]، وإنما قلنا أنه بمعنى المعلوم لأن "مِنْ" في ﴿**مِنْ عِلْمِهِ**﴾[٩٥١] للتبعيض وعلمه[٩٥٢] الذي هو صفة له لا يتبعض[٩٥٣] ولا يتجزئ ولا يحاط به ولا بشيء منه.

والمشيئة والإرادة بمعنى واحد ولا فرق بينهما إلا بحسب اللفظ والعبارة فيكونان من قبيل الألفاظ المترادفة عندنا[٩٥٤] خلافا للمعتزلة والكرّامية[٩٥٥]، لا يقال قد فرق فقهاؤنا رحمهم الله تعالى بينهما بأن المشيئة أخص من الإرادة فكل مشيئة عندهم إرادة[٩٥٦] بدون العكس لأن المشيئة تقتضي[٩٥٧] الوجود عندهم بخلاف الإرادة فإنها لا تقتضيه، ولهذا قالوا لو قال لامرأته شئت[٩٥٨] طلاقك يقع الطلاق إذا نوى وإذا قال أردت طلاقك لا يقع وإن نوى[٩٥٩]، لأنا نقول ما ذكره الفقهاء رحمهم الله تعالى استحسان، والقياس أنه لا فرق بينهما، صرّح بهذا الإمام العلامة البَزَّازي رحمه الله تعالى في فتاواه نقلا عن **المنتقى**[٩٦٠] بقوله:"وفي المنتقى شاء الله طلاقك أو قضى الله

٩٤٧- وهو نفسه كلام البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٥/ ٢٥٤، وقد تعقب هذا الجواب على إبطال الكرامات محيي الدين شيخ زاده بقوله: "وفيه بحث لأن تخصيص الرسول بالملك يستلزم أن يكون اطلاع كل واحد من الأولياء والرسل على الغيب بواسطة الملك فلا يكون إخبار الأنبياء عن المغيبات معجزة لهم، وقد اشتهر بين العلماء أنه تعالى يطلع رسله على ما يشاء من الغيب ليستدل على نبوتهم بالآية المعجزة وهي الإخبار عن الغيب على ما هو به. والأظهر في الجواب أن يقال: الرسول من البشر يتلقى من الملك بالذات، والولي لا يتلقى بالذات بل بواسطة تصديقه بالنبي... مع أنه يجوز أن يتلقى النبي الغيب من غير واسطة الملك كما صرح به المصنف"، محي الدين شيخ زاده، حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ٨/٣٧١-٣٧٢.

ب - "لا يقال قوله تعالى إلا بما شاء يدل على أنهم يعلمون الغيب بمشيئة الله تعالى إذا شاء أن يعلمهم به إما بالوحي أو بالإلهام ... وهنا الرسول مخصوص بالملك والإظهار بما يكون بغير واسطة وكرامات الأولياء على المغيبات إنما يكون تلقيّا عن الملائكة كإطلاعنا على أحوال الآخرة بتوسط الأنبياء عليهم السلام".

٩٤٨- ب: "لا العلم الذي هو صفة له" بدلا من "لا بمعنى الصفة".

٩٤٩- ب: "كضرب الأمير بمعنى مضروبه" بدلا من "كدرهم ضرب الأمير أي مضروبه".

٩٥٠- ب - "ومن ههنا قال فقهاؤنا -رحمهم الله تعالى- أن الحلف بعلم الله تعالى ليس يمين لأن العلم قد يكون بمعنى المعلوم".

٩٥١- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٥٢- ب + "سبحانه وتعالى".

٩٥٣- أ: "تبعض"، والمثبت من ب.

٩٥٤- ب: "عند المتكلم".

٩٥٥- الكَرّامية وهي إحدى الفرق الكلامية، ونسبتها إلى أبي عبد الله محمد بن كرّام، توفي سنة (٢٥٥هـ)، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة. الشهرستاني، الملل والنحل،١/١٠٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٩/٤١١.

ب - "خلافا للمعتزلة والكرامية".

٩٥٦- ب: "خلافا للفقهاء فإن عندهم المشيئة أخص من الإرادة فكل مشيئة إرادة" بدلا من "لا يقال قد فرق فقهاؤنا -رحمهم الله تعالى- بينهما بأن المشيئة أخص من الإرادة فكل مشيئة عندهم إرادة".

٩٥٧- أ: "يقتضي"، ب: بدون نقاط، والأولى أن تكون بالتاء.

٩٥٨- أ، ب: "شيت"، والمثبت من تصحيح الباحثة.

٩٥٩- ب + "والمسألة في الهداية وغيره، من كتب المذهب".

٩٦٠- لا أظن أنه كتاب المنتقى للحاكم الشهيد (ت٣٣٤هـ)، لأنه غير متوفر في ذلك الوقت، وأظنه كتاب المنتقى للمَرْغِيناني صاحب الهداية (ت٥٩٣هـ)، وهناك كتاب المنتقى لابن عبد الحق (ت٧٤٤هـ)، وكلها في فروع الحنفية. انظر اللكنوي الهندي, الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص١٨٥، ١٤١؛ الغزي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ص١٣، ٦٥.

طلاقك أو شئت طلاقك لا يقع بلا نية، ولو قال هويت طلاقك أو أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت لا وإن نوى، وفي القياس الكل سواء[٩٦١].

وقد فسر العلامة /[٤٥و] الزمخشري قوله تعالى:﴿إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[٩٦٢]بقوله: إلا بما علم[٩٦٣]، وهذا التفسير على مذهب المعتزلة والفلاسفة لأن الإرادة عندهم[٩٦٤] عبارة عن العلم بناء على أنه تعالى مُوجِب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة، وقد أبطله أصحابنا رحمهم الله تعالى في علم الكلام فليطلب تفصيله هناك والله تعالى الهادي[٩٦٥]. وقال العلامة البيضاوي رحمه الله تعالى إنما عطف هذه الجملة على ما قبلها دون غيرها لأن مجموعهما يدل على تفرده[٩٦٦] بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته. انتهى[٩٦٧]، أقول هذا كلام حسن[٩٦٨]، ومعناه أن مجموع القرينتين وهما قوله تعالى:﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾[٩٦٩]، وقوله تعالى:﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[٩٧٠] يدل على تفرده بذلك لأن التفرد بالشيء يكون[٩٧١] بشيئين، أحدهما: كونه متصفا به، والثاني: انتفاؤه عن غيره، وهذان حصلا من مجموع القرينتين؛ إذ من الأولى عُلم أنه تعالى عالم بجميع الأشياء، ومن الثانية أن غيره لا يعلم شيئا إلا أن يعلمه الله تعالى به[٩٧٢] فدل مجموعهما على تفرده تعالى بالعلم[٩٧٣]، وقوله: "الذاتي" أي القائم بالذات[٩٧٤] وقوله[٩٧٥]: "التام" أي الشامل لجميع الأشياء، لكن تقييده العلم بالذاتي فيه نظر؛ لأنه لا يدل عليه مجموع القرينتين ولا واحدة منهما؛ بل هو معلوم من دليل آخر خارج عنهما، وقوله: "التام" يدل عليه القرينة الأولى لأن عدم التقييد بشيء يفيده العموم في الخطابيات كما ذكرناه آنفا، ويجوز أن يكون الواو للحال لا للعطف وعلى تقدير كونها /[٤٥ظ] للحال يدل مجموعهما على تفرده بذلك أيضا، والضمير المرفوع راجع إلى "مَنْ" يعني

٩٦١- البزازي، الفتاوى البزازية، أو الجامع الوجيز في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ١٥٦/١. ونسخة إلكترونية: ٣٥/٢.

٩٦٢- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٩٦٣- الزمخشري، الكشاف، ٣٠١/١.

٩٦٤- ب: "عندهما".

٩٦٥- ج + "واعلم أنه قد اتفق الجمهور على أن الله تعالى مريد، ولكنهم اختلفوا في معنى إرادته سبحانه وتعالى والحق أنها صفة وجودية قديمة ذات إضافة حاصلة لله سبحانه وتعالى زائدة على الذات مغايرة للحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام وهي خاصة التعلق توجب تخصيص أحد الممكنين بالوقوع، وقيل ترجح أحد الجانبين على الآخر". ورقة [٢١ظ]- [٢٢و].

٩٦٦- ب + "تعالى". ج + "سبحانه وتعالى". ورقة [٢٢و].

٩٦٧- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٥٤/١. (نقل المؤلف بتصرف)

٩٦٨- ب + "لطيف".

٩٦٩- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٩٧٠- [البقرة، ٢٥٥/٢].

٩٧١- ب: "يحصل".

٩٧٢- ب – "به".

٩٧٣- أ – "بالعلم"، والمثبت من ب.

أ، ب – "ووجه دلالة تفرده بالعلم على وحدانيته هو أن تفرده بالعلم مستلزم للوحدانية إذ لو كان إله آخر لزم اشتراكه في العلم فلا يكون علمه تاما ولا شاملا عاما"، صح هامش ب. هذه العبارة موجودة في الهامش وغير موجودة في أ ولا أدري أهي من الكتاب أو لا مع أنه في آخره "صح"، ولعلها في هذا الموضع.

٩٧٤- ب: "منشأه الذات" بدلا من "القائم بالذات".

٩٧٥- ب – "وقوله".

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[٩٧٦] والحال أنهم لا يطلعون على شيء من أفعالهم التي يعلمها الله تعالى إلا بما شاء أن يعلموه[٩٧٧].

٩٧٦- [البقرة، ٢/٢٥٥].

٩٧٧- ج + "ليعلموا أن الله ستار العيوب لا يريد أن المجرمين يطلع أحد على جرمهم إلا ما فيه إظهار حكمته، ويمكن أن يقال: الواو للعطف وإنما عطف هذه الجملة على ما قبلها دون غيرها من الجمل لأن هذه الجملة من تتمة ما قبلها حيث إن ما قبلها دال على أنه ليس للغير أن يشفع إلا بإذنه إذ هو يعلم ذنوب جميع المجرمين من قبل ومن بعد وغيره لا يطلع على ذنوبهم فليس للغير الشفاعة". ورقة /[٢٢و-ظ].

﴿ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾[٩٧٨]

فيه قراءات:

إحديها: فتح الواو والعين على أنه فعل، والكرسي فاعل وهي المشهورة في السبعة.

الثانية: كسر الواو وسكون العين كعلم في علم.

الثالثة: فتح الواو وسكون السين وضم العين، كرسيه بالجر، السماوات والأرض بالرفع على أنه مبتدأ وخبر[٩٧٩].

والكرسي فُعْليّ من الكِرْس وهو الجمع، وهو في الأصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، واختلف في المراد منه ههنا على سبعة أقوال:

أحدها: أنه ليس المراد منه ظاهرة وإنما هو تصوير وتمثيل لعظمة شأنه تعالى من غير تصور كرسي ولا قعود ولا قاعد، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**[٩٨٠] **وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾[٩٨١] من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي، فهو من باب[٩٨٢] إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق، فيكون المراد بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة والكبرياء لأن من له ذلك الكرسي لابد أن يكون عظيما غاية العظمة، فيكون الكرسي مجازا عن العظمة.

الثاني: أنه مجاز عن العِلم وسمي العلم كرسيا تسمية له بمكانه الذي هو كرسي العالِم، ومنه سمي الكتاب كراسة، والعلماء /[٤٦و] كراسي، والمعنى أنه[٩٨٣] أحاط علمه بهما، وفيه بيان لسعة علمه وتعلقه بالمعلومات كلها، ومن ههنا قال المتكلمون أن العلم عام التعلق أي يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، أعني الواجب والممكن والمستحيل، لا يقال: الله[٩٨٤] تعالى لا يعلم ذاته[٩٨٥]، لأنه لو علم ذاته لزم اتحاد[٩٨٦] العالم والمعلوم وهو باطل بالإجماع[٩٨٧]، لأن العلم أمر نسبي بين العالم والمعلوم والنسبة لا تَحقُّق لها إلا بين شيئين متغايرين، لأنا نقول التغاير الاعتباري ثابت ههنا لأن العالم من حيث هو عالم غير المعلوم، والمعلوم من حيث هو[٩٨٨] معلوم غير العالم، ونظير ذلك هو ما[٩٨٩] قاله الفقهاء من أن المنفرد يستحب له أن يجهر في صلاته الجهرية[٩٩٠] ليكون صلاته على هيئة

٩٧٨- [البقرة، ٢/٢٥٥]. ب + "أي أحاط بهما لعظمته وسعته و". وج + "أي لم يضق عنهما لسعته وبسطته". ورقة[٢٢ظ].

٩٧٩- انظر الهُذَلي، الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، ص٥٠٨.

٩٨٠- أ - "يَوْمَ الْقِيَامَةِ".

٩٨١- [الزمر، ٣٩/٦٧].

٩٨٢- أ: "بابه"، والمثبت من ب.

٩٨٣- ب - "أنه".

٩٨٤- ب + "سبحانه".

٩٨٥- ب + "سبحانه وتعالى".

٩٨٦- أ: "لمقاد"، والمثبت من ب.

٩٨٧- ب - "بالإجماع".

٩٨٨- ب: "إنه".

٩٨٩- أ - "ما"، والمثبت من ب.

٩٩٠- ب - "الجهرية".

صلاة[٩٩١] الجماعة لأنه إمام نفسه، وذلك بالاعتبار لأن الإمام من حيث هو إمام غير المأموم، وكذا عكسه فلا يلزم عليهم ما يقال من أنه لو كان إمام نفسه يلزم اتحاد الإمام والمأموم وهو باطل بالإجماع فالتغاير الاعتباري كافٍ في دفع المحذورات.

الثالث: أنه مجاز عن الملك تسمية له بمكانه الذي هو كرسي الملك، والمعنى أحاط ملكه بهما.

الرابع: أنه مجاز عن القدرة.

الخامس: أنه المكان الذي خلق الله تعالى فيه السماوات والأرض.

السادس: أنه العرش وعلى هذا فالعرش والكرسي واحد ولكن تارة يذكر بلفظ الكرسي وتارة يذكر بلفظ العرش، وهو الجسم العظيم الكري[٩٩٢] الذي ابتدعه الله تعالى واخترعه نورا من غير شيء أعظم من كل /[٤٦ظ] جسم الذي هو محل التدابير ومنشأ التقادير، خلقه الله تعالى لمنتهى علم عباده، وتعبَّد الملائكة بتعظيمه والطواف حوله وسؤال الحوائج عنده، كما تعبد الناس بتعظيم الكعبة والصلاة إليها والطواف بها واستنجاح المقاصد لديها، روي أن العرش كالمرآة يرى فيه صور كل من في الدنيا من صغير وكبير على صفاتهم[٩٩٣] وأحوالهم يراهم الروحانيون الذين يطوفون حول العرش ولا يخفى عليهم أحوال أهل الدنيا، واللوح المحفوظ معلّق بالعرش عن يمينه في سلسلة من ذهب، فما علم جميع الخلائق إلى يوم القيامة إلا خطّا واحدا من خطوط اللوح وسائر الخطوط علمها عند الله تعالى[٩٩٤]، وروي أن الأرضِين السبع في السماء الدنيا كنقطة في دائرة، والأرضين السبع وما عليها والسماء الدنيا في السماء الثانية كنقطة في دائرة، وكذا كل سماء في الأخرى، والسماوات السبع وما فيهن والأرضين السبع وما عليهن[٩٩٥]، وسائر مخلوقات الله تعالى في قائمة من قوائم العرش كنقطة في دائرة، فعظم مخلوقات الله تعالى تحيِّر العقول[٩٩٦]، روي[٩٩٧] أن موسى عليه السلام أراد أن يرى السمكة التي عليها العالم فأمره الله تعالى أن يأتي شط البحر فأتى موسى عليه السلام شط البحر فصعدت سمكة من البحر وأخذت تصعد نحو السماء فلم تزل تصعد نحو السماء ثلاثة أيام متصلة فضاق قلب موسى عليه السلام من عظمها وكبرها.

السابع: /[٤٧و] أنه الكرسي المشهور وهو الجسم الصغير المخلوق بين يدي العرش من نوره المحيط

٩٩١- ب - "صلاة".

٩٩٢- كانها الكُرَيُّ وهو نسبة إلى الكرة وقد سبق بيانه.

٩٩٣- ب + "وأعمالهم".

٩٩٤- ب - "واللوح المحفوظ معلّق بالعرش عن يمينه في سلسلة من ذهب فما علم جميع الخلائق إلى يوم القيامة إلا خطّا واحدا من خطوط اللوح وسائر الخطوط علمها عند الله تعالى".

٩٩٥- ب + "في الكرسي كنقطة في دائرة، والكرسي والسماوات السبع والأرضين السبع".

٩٩٦- ب - "فعظم مخلوقات الله تعالى تحير العقول".

٩٩٧- ب: "قيل".

بالسماوات والأرض وهما في جنب الكرسي كحلقة من حلق[٩٩٨] الدرع ملقاة[٩٩٩] في فلاة[١٠٠٠]، روي أن الكرسي أربع قوائم كل قائمة طولها مثل السماوات والأرضين السبع تحمله أربعة أملاك لكل ملك أربعة أوجه وجه إنسان ووجه ثور ووجه أسد ووجه نسر، أقدامهم في الصخرة التي تحت الأرض السابعة السفلى مسيرة خمسمائة سنة يدعو بالوجه الذي هو كوجه إنسان لبني آدم ويسأل لهم الرزق والمغفرة والرحمة ويدعو[١٠٠١] بالوجه الذي هو كوجه الثور للأنعام بالرزق، ويدعو بالوجه الذي هو كوجه الأسد للوحش بالرزق، ويدعو[١٠٠٢] بالوجه الذي هو كوجه النسر للطيور بالرزق، وقيل: إن كل ما كان من أمر الآخرة فهو روحاني حيواني لا مشاركة بينه وبين الجسماني إلا في الاسم فقط فمن ذلك العرش والكرسي واللوح والقلم وغير ذلك.

٩٩٨- أ: "خلق"، والمثبت من ب، ج ورقة /[٢٣و].

٩٩٩- ب + "في أرض فيحاء وهو في جنب العرش كحلقة ملقاة". ج + "في أرض فيحاء" ورقة /[٢٣و].

١٠٠٠- حديث أخرجه ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبى بشيء منها،٢/٧٧/"٣٦١". وهو حديث طويل، وفيه قال أبو ذر:"قلت يا رسول الله فأي ما أنزل الله عليك أعظم قال آية الكرسي ثم قال يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة".

١٠٠١- أ: "يدعوا"، والمثبت من ب.

١٠٠٢- أ: "يدعوا"، والمثبت من ب.

[﴿ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[١٠٠٣]]

﴿وَلَا يَئُودُهُ﴾[١٠٠٤] أي لا يثقله ولا يشق عليه أصلا مِن آدَ يَؤُدُ أودًا، إذا أثقل حتى أمال، وقيل:"الأود" بالدال المهملة تارة يطلق ويراد به الأثقال، وتارة يطلق ويراد به[١٠٠٥] الاعوجاج، وهذا الإطلاق يحتمل الاشتراك ويحتمل التشابه أيضا بأن يكون "الأود" حقيقة في الأول ومجازا في الثاني، أو يكون بالعكس وكلام القاضي البيضاوي يشعر بالثاني[١٠٠٦]، تأمل تدرك إن شاء الله تعالى. /[٤٧ظ] انتهى. أقول اعلم أن "الأود" ليس معناه مطلق الأثقال؛ بل معناه أثقال خاص وهو الأثقال المِمِيل أي المعوِج فأطلق ههنا على جزء معناه فقط، وهو مطلق الأثقال بقرينة المقام للمبالغة فيكون من باب التجريد على طريقة المجاز المسمى بغير المقيد وهو أن تكون[١٠٠٧] الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة لا مع ذلك القيد لقرين[١٠٠٨] مثل أن تستعمل[١٠٠٩] المشفر وهو موضوع لشفة البعير لمطلق الشفة، فيقال: زيد غليظ المشفر، ومنه قوله تعالى:**﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾**[١٠١٠] حيث استعمل الإسراء وهو المسير[١٠١١] ليلا في السير فقط بقرينة قوله ليلا، فيكون "الأود" حقيقة في الميل، والاعوجاج مجازا مرسلا في الأثقال.

﴿حِفْظُهُمَا﴾[١٠١٢] أي حفظ للسماوات والأرض وهو من إضافة المصدر إلى المفعول بعد حذف الفاعل، أي: حفظه إياهما والمعنى أن الله تعالى لا يثقله ولا يشق عليه حفظ السماوات والأرض مع كبرهما وعظمهما فكيف يشق عليه حفظ غيرهما، وفيه تنبيه على عظم قدرة الله تعالى حيث لا يثقله حفظ هذا الأمر العظيم.

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ﴾[١٠١٣] أصله عَلِيْوٌ[١٠١٤] ووزنه فعيل بمعنى فاعل للمبالغة في العلو والرفعة ومعناه العالي فوق خلقه بالقهر والاقتدار على الدوام والاستمرار أو المتعالي عن أن يتطرق إليه شيء من سمات المحدَثات[١٠١٥] في الذات والصفات[١٠١٦].

١٠٠٣- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٠٤- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٠٥- ب - "به".

١٠٠٦- وهو التشابه، ونص عبارته: "ولا يَؤُدُهُ أي ولا يثقله، مأخوذ من الأود وهو الاعوجاج"، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/١٥٤.

١٠٠٧- أ: "يكون"، ب: بدون نقاط، والأولى أن تكون بالتاء.

١٠٠٨- ب: "بقرينة المقام".

١٠٠٩- ب: "يُستعمل".

١٠١٠- [الإسراء، ١/١٧].

١٠١١- ب: "السير".

١٠١٢- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠١٣- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠١٤- «العليّ» أصلُه: عَلِيْوٌ، لأنه من علا يعلو، فأُدْغم نحو: مَيِّت، وذلك أنه اجتمعت الواو والياء وسُبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء، فأدغمت الياء فيها، فصار عليًّا. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٢/٤٥٤؛ الهرري، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، ٤/٣١.

١٠١٥- ب + "فلا يكون له شريك".

١٠١٦- ج: "وهو العلي بالاقتدار على جميع المخلوقات والمتعالي عن الأشباه والأمثال في الذات والصفات والمرتفع عن أن يتطرق إليه شيء من سمات المحدثات". ورقة[٢٣و].

﴿الْعَظِيمُ﴾[1017] أي عظيم الشأن[1018]، فلا شيء أعظم منه فكل عظيم بالنسبة إلى عظمة /[٤٨و] جلاله[1019] ذليل حقير، وكل كبير بالنسبة إلى كبريائه صغير[1020]، واعلم أن بعض المفسرين[1021] رحمهم الله تعالى[1022] فسر العظيم بالكبير، وذلك مشعر بترادفهما، وهو قول أكثر اللغويين في الكبرياء والعظمة أيضا لكن الأصح عدم الترادف، لما ورد في الحديث القدسي من أنه تعالى قال: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري"[1023]، فشبههما بشيئين متغايرين في الرتبة وأضافهما إلى محلين مختلفين في الظهور والخفاء، وذلك يدل على الفرق بينهما لأن رتبة الرداء أعلى من رتبة الإزار، وكذلك الرداء أعظم من الإزار، وقد قيل في الفرق بينهما: أن الكبرياء هو الترفع عن الانقياد والعظمة هو الامتناع عن أن يحيط به غيره لقوله تعالى:﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[1024] وهذا هو معنى القيومية؛ إذ هو القائم بذاته المقوم[1025] لغيره فهاتان الصفتان مختصتان به لا يشاركه غيره في واحدة منهما[1026] لا حقيقة ولا مجاز ولذلك قال من نازعني واحدًا منهما أدخلته[1027] النار، وقيل: أن لذاته سبحانه وتعالى اعتبارين، الوجود وهو كالموصوف والوجوب وهو شدة الوجود، وقوته وهو كالصفة، فالكبرياء نفس الوجود والعظمة هو الوجوب والقيومية لذاته سبحانه وتعالى باعتبار الصفتين فإن القيومية تقال[1028] باعتبارين، أحدهما: أن لا يكون محتاجا إلى غيره بحال[1029]، وهو أن[1030] يكون واجب الوجود في ذاته وصفاته وهو المراد من الكبرياء، والثاني: أن[1031] يكون كل ما /[٤٨ظ] سواه محتاجا إليه في ذاته وصفاته وهو المراد من العظمة، وقيل: الكبرياء أن يكون متكبرا في ذاته سواء استكبره غيره أم لا وسواء عرف تلك الصفة غيره أم لا والعظمة عبارة عن كونه تعالى[1032] بحيث يستعظمه غيره فالكبرياء صفة ذاتية والعظمة صفة اعتبارية.

واعلم أن "الواو" في قوله:﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[1033] يحتمل وجهين، أحدهما: أن تكون[1034] للعطف، والثاني: أن تكون للتعليل وهو أولى؛ لما في الأول من ترك محسِّنات العطف كما لا يخفى، والمعنى ولا يؤده حفظهما

١٠١٧- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠١٨- ج + "والقدرة". ورقة[٢٣و].

١٠١٩- ب: "عظمة الله تعالى وجلاله" بدلا من "عظمة جلاله".

١٠٢٠- ب + "وكل غني فهو إلى فضل الله تعالى ونواله محتاج فقير".

١٠٢١- انظر فخر الدين الرزاي، مفاتيح الغيب، ١/١٣٤.

١٠٢٢- ب - "رحمهم الله تعالى".

١٠٢٣- أخرجه أحمد، مسند أبي هريرة، ١٤/٤٧٣/"٨٨٩٣"؛ ابن ماجة، كتاب الزهد، باب البراءة من الكبر والتواضع ٢/١٣٩٧/"٤١٧٤"؛ أبو داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر، ٤/٥٩/"٤٠٩٠".

١٠٢٤- [الأنعام، ٦/١٠٣].

١٠٢٥- أ: "للقوم"، والمثبت من ب.

١٠٢٦- ب + "لا لفظا ولا معنى و".

١٠٢٧- أ: "أدخلت"، والمثبت من ب.

١٠٢٨- أ: "يقال"، والمثبت من ب.

١٠٢٩- أ: "مجال"، والمثبت من ب.

١٠٣٠- ب - "أن".

١٠٣١- ب: "بأن".

١٠٣٢- ب - "تعالى".

١٠٣٣- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٣٤- أ: "يكون"، ب: بدون نقاط، والأولى بالتاء.

لأنه هو العلي العظيم، فإن قلت كان السَّوق يقتضي أن يقال: وهو العليم الحفيظ بقرينة قوله تعالى:﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾[١٠٣٥]، وقوله:﴿**وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا**﴾[١٠٣٦] فَلِمَ غَيّر الأسلوب إلى قوله:﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[١٠٣٧] قلت: لا نسلم أن السَّوق يقتضي ذلك لأنه لو اقتضى ذلك لزم[١٠٣٨] المصادرة على المطلوب واللازم باطل والملزوم مثله، بيان الملازمة ظاهر، ولو سلم الاقتضاء المذكور لكنه عدل عن ذلك تنبيها على استحقاقه تعالى لهاتين الصفتين فكأنه يقول وهو العلي العظيم لأنهمن شأنه عدم الأود والإثقال بحفظهما، وكل مَن هذا شأنه فهو العلي العظيم، ينتج أنه تعالى هو العلي العظيم، هذا على تقدير أن يكون قوله تعالى:﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[١٠٣٩] متعلقا بهاتين القرينتين، وأما إذا كان متعلقا بغيرهما[١٠٤٠]؛ فلا ورود لهذا السؤال أصلا ولا يحتاج إلى ما أجيب عنه من المنع والتسليم كما ظهر لك من التقرير، والله الميسر لكل عسير[١٠٤١]، هذا وقد ذكر البوني[١٠٤٢] رحمه الله تعالى أن مَن داوم /[٤٩و] على ذكر اسمه العلي من هو مُتهاوَن[١٠٤٣] فيه عند الناس رُفع ذكره بإذن الله تعالى، ومن اتخذه ذكرا أحبه كل من رآه وانقاد إليه جميع الأشياء وأوتي في حياته علو أطول حياته، ومن داوم على اسمه العظيم أهابه كل من رآه[١٠٤٤]، لاسيما من ولاة الأعمال.

١٠٣٥- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٣٦- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٣٧- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٣٨- ب: "يلزم".

١٠٣٩- [البقرة، ٢/٢٥٥].

١٠٤٠- ب: "بأول الكلام وهو قوله تعالى:(الله لا إله إلا هو الحي القيوم)" بدلا من "بغيرهما".

١٠٤١- ب - "والله الميسر لكل عسير".

١٠٤٢- هو أحمد بن علي بن يوسف، تقي الدين، أبو العباس البوني، صوفي، من أشهر المصنفين العرب في العلوم الخفية، في علم (الحروف)، من أهل بونة المعروفة بعنّابة، شرقي الجزائر، رحل إلى المشرق واستقر بالقاهرة إلى أن توفي سنة (٦٢٢هـ)، من مصنفاته: "شمس المعارف الكبرى "، و"أسرار الحروف والكلمات"، و"فتح الكريم الوهاب في فضائل البسملة مع جملة من الأبواب". الزركلي، الأعلام،١/ ١٧٤-١٧٥؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٢/٢٥-٢٦؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص٤٩.

١٠٤٣- أ: "تهاون"، والمثبت من ب.

١٠٤٤- البوني، خواص أسماء الله الحسنى، مخطوطة، ورقة[١٣ظ]-[١٤و].

[خاتمة المؤلف][١٠٤٥]

والحمد لله على التمام والكمال هذا ما سنح لفكري الفاتر ولمح لفهمي القاصر من الكلام في هذا المقام، وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمدلله رب العالمين.

تم[١٠٤٦] الكتاب بعون الملك الوهاب بتاريخ أوائل شهر صفر الخير من شهور سنة ثمان وخمسين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام /[٤٩ظ].

١٠٤٥- أ – "خاتمة المؤلف"، والمثبت من عمل الباحثة.

ب: "والحمد لله على التمام والكمال هذا ما سنح لفكري الفاتر ولمح لفهمي القاصر من الكلام في هذا المقام والمرجو ممن طاب أصله وحسن قصده وفعله أن يصلح ما بها من الخطأ إن كان، فإن الخطأ من شأن الإنسان ولم يسلم منه أحد من الموالي العظام إلا النبي عليه وعلى آله وصحبه الأعلام أفضل الصلاة وأتم السلام وإلا فليستره فإن الستر من شيم السادة الكرام وإظهار الخطأ من طبع القوم اللئام والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. حرر بتاريخ أواسط شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وتسعمائة هجرية".

ج: "هذا ما سنح لفكري الفاتر وسمح به فهمي القاصر، مع اشتغال البال بهم العيال، واضطراب الحالة لقلة المنال، وبالله المستعان وعليه التكلان، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم، وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة المباركة إن شاء الله تعالى لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول الأنور لسنة خمسين وتسعمائة، على يد كاتبها الفقير أحمد محمد بن الرومي، عفا الله عن سقطاته، وتجاوز عن هفواته، والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه أجمعين، وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين".

١٠٤٦- أ: "تمت"، والمثبت من عمل الباحثة.

SONUÇ

Bu çalışmayı tamamlamayı nasip eden Allah'a hamdolsun. İşte bu, çalışmanın sonuç bölümüdür.Bu bölümde, ulaşılan en önemli sonuç ve önerilerden bahsedilecektir.

Araştırmamız neticesinde ulaşmış olduğumuz sonuçlar şu şekildedir:

El Yazması Eser ve Yazarı Hakkındaki Sonuçlar

1- Ulaşabildiğimiz bilgiye göre kaynaklar, bu el yazması eserin üç nüshasına işaret etmişlerdir. Elde ettiğimiz bu nüshaların hepsi de Türkiye kütüphaneleri yazma eserler bölümlerinde bulunmaktadır.
2- El yazması eser birden fazla sefer yazılmıştır. İlk nüshada "C" kısa olarak ele alınan eser, ikinci nüshada "B" genişletilmiş ve üçüncü nüshada "A" üzerine az bir miktar eklemeler yapılmıştır.
3- El yazması eserin metni tamamlanmıştır. Anlaşılması zor olan veya boşluk olan alanlar çok azdır. Takip edilen metot sayesinde uyum ve kontrolü gerçekleştirilmiştir.
4- Bu el yazması eserin yazarı, bu araştırmanın ardından bile hala adı bilinen fakat durumu ve kişiliği tanınmayan meçhuller arasında yer almaktadır. Onun hakkında ulaşılabilen tek bilgi onun hicri onuncu asırda yaşamış olduğudur.
5- El yazması eserin, "C" nüshasında veziriazamın emri üzerine yazıldığı belirtilirken, "B" nüshasında "Muhammed Çelebi Tezkereci'nin" emri üzerine yazıldığı belirtilmektedir. Bu üç nüsha da sadece Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır."Rumi" kelimeside Anadoluda yaşayan herkese denir. Bu nedenle yazarın aslı büyük bir ihtimalle Türk olduğu söylenebilir. Bunu kendisi belirtmiştir. Kendisinin Hama ve Halep illerine / bölgelerine nispet edilme nedeni ise orada yaşamış olmasından dolayıdır.
6- Yazarın, Osmanlı Devleti padişahları ve yöneticileri ile ilişkisi sözkonusudur.
7- Yazar akidede Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, fıkıhta ise Hanefi mezhebine mensuptur.
8- Yazar, çok derin ve geniş bir ilme sahip olup birçok bilimsel alanda bilgi sahibidir.

Yazarın Metodolojisi ve Eserin Bilimsel Değeri ile İlgili Sonuçlar

1- Bu eser sadece Âyete'l-Kürsî'nin tefsirinden ibaret olmasına rağmen, yazar ayetin beyan ve açıklamalarında tek bir metot kullanmamıştır. Bazen, Kur'an, sünnet ve sahabe ile tabiinden aktarımlar yaparak rivayet tefsir yöntemini, bazen, sözcüğü dilsel açıdan ele almış, bazen de anlama ulaşmada usul ve dil kurallarını kullanarak rey yöntemini kullanmıştır. Ayetin tefsirinde, bazen fıkhi meselelerden ve kelam ilminden yardım almıştır. Aynı zamanda bu eser gerek anlamı açıklamada ve gerekse anlamı zihinlerde yerleştirmede şiir ve nazmı da kullanmıştır. Bazı kelimelerin kıraat şekillerine de değinmiştir. Bütün bu açıklamalardan sonra denilebilir ki yazar, ilgili konuyu açıklamada konuya uygun yöntemi kullanmıştır.

2- Bu eserde yazarın aşağıda belirtilen kişiliği ortaya çıkmaktadır. Yazar, fıkhi açıdan Hanefi, itikadi açıdan Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine mensuptur, kendisi mutedil ve orta yollu bir tasavvuf görüşüne sahiptir. Bazen kendi mezhebini eleştirir ve diğerlerini teyit eder. Başka mezhepte bile olsa, gerçek ve doğruyu araması onun kendi mezhebine karşı mutaassıp ve fanatik olmadığının göstergesidir.

3- El yazması eser, bilimsel derinliğe sahip olup, güçlü bir üslup ve mükemmel bir dil kullanılarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle bilim insanları ve talebelerine uygundur.

4- Yazarın tefsir, nahiv, sarf, belagat, fıkıh usulü, kelam, tarih, hadis şerhleri alanında kullandığı kaynakların sayısı çok fazla ve çeşitli olup bunların sayısı yirmi ikiye ulaşmıştır.

Âyete'l-Kürsî'nin Tefsiri ile İlgili Sonuçlar

Bu mübarek ayetin azamet ve büyüklüğü; Allah'ın kitabındaki en hayırlı ayet olmasında, Allah'ın zatından, sıfatlarından, mülkünden, ilminden, gücünden haber vermesinde gizlidir. Bu nedenle de alimler, onu tefsir etmek, açıklamak, ondaki

incileri ortaya dökmek için eskiden beri yarışmışlardır ki yazarımız da bunlardan birisidir.

Önerime gelince: El yazması eserlerdeki derin ve bol ilim nedeniyle, bu eserlere gerekli ilgi ve alakanın gösterilmesini ve onların neşredilmesine katkı sağlanmasını öneriyorum.

KAYNAKLAR

Kur'ân-ı Kerim.

Abdülaziz Atik. (1982). *İlmü'l-Beyan*, Beyrut – Lübnan: Dârü'n-Nahda Matbaası

Ad-Dabi, Al-Mufaddal b. Muhammed b. Yu'le b. Sâlem, *el-Mufaddaliyyet*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselam Muhammed Hârun. Kâhire: Dârü'l-Maarif.

Ad-Dilmiyyü, Ebu Şuca' Şeyrube b. Şehredar b. Şirube El-Hamzâni, Lakabı: "Ilkiya". (1986). *El-Firdevs bi Me'sur Hattab*, thk.as-Sa'id b. Bisyuni Zaglul. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

Ad-Dinûri, Ebu Bekir Ahmad b. Mervan el-Mâliki. (١٩٩٨). *el-Mücâlese ve Cevâhir el-İlm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur İbn Hasan Ali Salman. Bahreyn -Ummu Al-Hasm: Cem'ıyyetü et-Terbiye el-İslamiyye (İslami Eğitim Derneği), Beyrut – Lübnan: Dar IbnHazm.

Al-Bagavi, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes`ud b. Muhammed b. el-Ferra eş-Şâfii. (١٩٩٩) .*Meali et-Tenzil fi Tefsir el-Kur'an- Tefsir el-Begavi*, thk. Abdurrazzak el-Mehdi. Beyrut: Dar İhya et-Türas el-Arabi.

Al-Bağdâdi, İsmâil Paşa. (1951). *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asar el-Musannifin*, İstanbul: Vekâletü'l-Meârif el-Celîle, Beyrut-Lübnan: Dar İhyâ-ü et-Türas el-Arabi.

Al-Balkhi, Nizâmuddin ve ekibi. (1892). *el-Fetâva el-Hindiyye*, Dârü'l-Fikr. Diğer bir nüsha: 1421 h, kontrol ve düzeltme:Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut, Lübnan, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Al-Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. (1994). *Tefsirü'l-Hazin* (Babü't-Te'vil fi Meani't -Tenzil) tsh. Muhammed Ali Şâhin. Beyrut: Dar Al-Kütüb'el-İlmiyye.

Al-Îci, Abdüddin Abdurrahman b. Ahmed. (1997). *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Dr. Abdurrahman Amîra. Beyrut: Dârü'l-Cîl.

Al-Kâşâni, Alaüd-din, Ebu Bekir b. Mesud b. Ahmed El-Hanefi. (1986). *Bedai'es-Sanai'fi Tertibi'ş-Şerai'*, Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

Al-Mazhari, Muhammed Senaullah. (1412). *el-Tefsir Al-Mazhari*, thk. Gulam Nabi Al-Tunisi. Pakistan: Ar-Rüşdiyye Kütüphanesi.

Arap-İslam Mirası El Yazması Kapsamlı İndeksi, Kur'an Bilimleri, Yorum Yazmaları ve Bilimleri, Maab al-Bayt Kurumu, İslam Medeniyeti Araştırmaları Kraliyet Derneği.

Az-Zerkeli, H., (2002). *el-A'lem*, Dar'l-İlm.

Baltacı, B. (2013). *Müstakil Ayet Tefsirleri*, Kastamonu Yazmaları, (II. Baskı) ss. 256, Bursa: Emin Yay.

Baltacı, B. (2011). "Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği," Çukurova Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, sy. 1, ss. 21-53, Adana: ÇÜ Basımevi.

Bereket, M., (2000). *el-Elkab ve el-Vazâif el-Osmâniyye*. Kâhire: Dar Garib.

Boven, H. (2012). *el-Müctema' el-İslâmi ve el-Garb* (*İslam ve Batı Toplumu*), trc. ve inceleme: Dr. AhmedIbiş. Ebu Dabi: Dârü'l-Kütüb el-Vataniyye.

Cevheri, T. (1931). *el-Cevher fî Tefsiri el-Kur'an el-Kerim*,Mısır: Mustafa Al-Bâbi El-Hallâbi ve Oğulları Matbaası.

Dahman, M. A. (1990). *Mu'cemü'l-Elfaz et-Târihiyye fi' Asrı'l-Memlûki* (*Memlük Döneminde Tarihsel Kelimelerin Sözlüğü*). Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muasır, Dımeşk: Dârü'l-Fikr.

Diyab, Abdülmecid. *Çalışma el-Münfericeten*, Kâhire: Dar el-Fadile.

Dûzi, R. P. (1979). *Tekmiletü el-Me'âcim el-Arabiyye*, trc. Muhammed Selim An-Nâimi, Cemal Al-Hayyat. Irak Cumhuriyeti: Kültür ve Enformasyon Bakanlığı.

Ebu Amr Ed-Dâni, Osman b. Sa'id. (2003). *el-İdgam el-Kebir*, thk. Dr. Abdurrahman Hasan et-Tarf, Yayınevi: Âlimü'l-Kütüb.

Ebu Dâvud, Süleyman b. El-Aş'as Es-Sicistâni el-Ezdi. *Sünen Ebu Dâvud*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid. Saida–Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi. (1999). *el-Bahr el-Muhit fi't Tefsir*,thk. Sidkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü-l Fikr.

Ebu Hilal El-Askeri, El-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sa'id b. Yahya b. Mehran. (1991). *Mu'cemü'l-Furuk el-Lugaviyye*, thk. İslami Yayın Kurumu. Kum: İslami Yayın Kurumu.

Ebu Hilal El-Askeri, El-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sa'id.*el-Furuk el-Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim. Kâhire –Mısır:Darü'l-İlmi ve's-Sekafe.

Ebu Muhammed, Abdullah b. Es'ad İbn Ali.*ed-Dürer el-Azim fî Havassı'l- Kur'an-ı Kerim*, Beyrut-Lübnan: Dar El-Kütüb el-İlmiyye.

Ebu Sa'id ed-Dârimi, Osman b. Sa'id. (2010).*Jhmiyya'ya yanıt*, thk. Ebu Âsim Al-Shavâmi Arkeoloji. Kâhire – Mısır: İslam Kütüphanesi.

Ebu'l-Leys es-Semerkandi, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahrü'l-Ulum*.

Ebu'l-Mûsuli, Ebu Ali, Ahmed b. Ali b. Al-Musenna. (1987). *Al-Mu'cam*, thk. İrşad Al-Hak el-Eseri. Faysal Âbad: Arkeoloji Bilimler İdaresi.

Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, el-Imâdi. *Tefsirü Ebi's-Suud-İrşâdü'l-Akl es-Selim ile Mezâye el-Kitab el-Kerim*, Beyrut: Dârü'l-İhya et-Türas el-Arabi.

Ed-Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Bahram. (2000). *Müsnad ad-Dârimi* (*Sunan ad-Dârimi*) thk. Hüseyin Selim Eseded-Darimi. Suudi Arabistan: Dar el-Mugni.

El Bûni, Ahmed.*Havassu Esma-ü'l-Husna*, El Yazması.

El Feyyumi, Ahmed b. Muhammed b. Ali.*el-Misbah el-Münir fi Garib eş-Şerh el-Kebir*, Beyrut: el-Mektebe el-İlmiyye.

El Şeybani, Muhammed b. El-Hasan, Ebu Abdullah. (1985). *El-Câmi' Es'Sağir*, ma'a Şerhıhien-Nafi' el-Kebir, Beyrut:Âlemü'l-Kütüb.

El-Ahmed Nakri, Yargıç Abdünnebib. Abdürrasül. (2000). *Düstûrü'l-Ulema-Cami'u-l Ulum fî İstilahat el-Fünün*, trc. Hassan Hâni Fahs. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

el-Alîmi, Mücirüddin b. Muhammed el-Makdisi el-Hanbali. (2009). *Fethürrahman fî Tefsirü'l-Kur'an*,thk. Nureddin Tâlib, Diyanet (İslam) İşleri Bakanlığı –Dini İşler Yayınları.

el-Arnavut, Şuayb. (1985). *Ekâvil es-Sikat fî Te'vîli-l Esma ve's-Sıfat ve el-Eliyyet el-Muhkemet ve el-Müteşâbihatlil Keremi el-Makdisi*, Beyrut: Al-Risâle Kurumu.

El-Bicâi, Ahmed b. Ali. (2011). *Ta'lîgatü Sünniyye ala Halli Elfâzi'l-Ecrumiyye*.Thk. Abdülkadir b. Abdurrahman es-Sa'idi. Mecelletü'd-Diraseti'l-Arabiyye

El-Bagali, Ebu Muhammed Sadru'd-din Ruzbahan b. Ebi Nasr. (2008). *Arâisi'l-Beyan fi Hakâik el-Kur'an*, thk. Şeyh Ahmed Ferid El-Mezîdi. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

El-Bazâzi, Muhammed b. Muhammed b. Şihab b. Yusuf el-Kürdi el-Buraykini. (2009). *el-Fetâva el-Bazâziyye, el-Câmi' el-Veciz fi Mezheb el-İmam el-Âzam Ebu Hanife en-Nu'man*, thk. Sâlim Mustafa el-Badri. Beyrut: Dârü'l-Kütübel-İlmiyye. Diğer bir nüsha: (1440 h - 2019 m)thk. Dr. Mahmud Matarci, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

El-Beydâvi, Nasırüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrazi eş-Şafii. (1997). *Envârü't-Tenzilve Esrârü't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dar İhya et-Türas el-Arabi.

El-Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyin. (2003) .*el-Câmi' li-Şuabi'l- İman*, thk. Abdul-Ali Abdul-Hamid Hamid, Danışman: Muhtar Ahmeden-Nedevi. Riyad: Mektebetü er-Rüşd.

El-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn. (1993) .*el-Esmaü ve es-Sıfat*, thk. Abdullah b. Muhammed El-Hâşidi, takdim:Mukbil b. Hadi El-Vâdi'i. Cidde - Suudi Arabistan: El-Savâdi Kütüphanesi.

El-Buhâri, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah El-Ca'fi. (2001) .*el-Câmi' el-Müsned Es-Sahih el-Muhtasar min Umûri Rasulullah (sav) ve Sünenihi ve Eyyamihi-Sahîhü Buhâri*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dar Tauk en-Necat.

El-Buhâri, Tâhir b. Ahmed b. Abdurreşid. (2009). *Hulâsetü'l-Fetâva*, thk. Alaa Abdullah Hammud es-Sa'dun ve Abdülmün'im Halil İbrahim Al-Hîti, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat-Irak: el-Câmi'atü'l-İslamiyye (İslam Üniversitesi).

El-Buni, Ahmed b. Ali b. Yusuf. *Şemsü'l-Mearif el-Kübra ve el-Edhemi'ye ait dört tez*, Beyrut: el-Mektebe el-İlmiyye el-Felekiyye.

El-Cevceri, Şemsüddin Muhammed b. Abdulmun'im b. Muhammed El-Kâhiri. (2004). *Şerhu Şüzür ez-Zeheb fi Ma'rifeti Kelami'l-Arab*, thk. Navvaf b. Cezza,El-Hârisi. Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan: Yayıncı: İslam Üniversitesi'nde Bilimsel Araştırma Bölümü

El-Cürcâni,Ali b. Muhammed Ali Ez-Zain Eş-Şerif. (1983). *Kitâbü't-Ta'rifat*, thk.*Yayıncı grubun gözetiminde bir grup ilim insanı*. Beyrut-Lübnan: Dar Al-Kütübel-İlmiyye.

El-Cürcâni, es-Seyyid Ali b. Muhammed. (1876). *Kutbu'd-din Razai'nin eş-Şemsiyye fi'l- Mantık Şerhi Üzerine Haşiye*, Mısır: el-Vehbiyye Matbaası.

El-Cürcâni, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. (2009). *el-Misbah fi Şerhi'l-Miftah*. Thk. Yüksel Çelik, Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr.Ahmed Turan Arslan. Türkiye Cumhuriyeti, İstanbul: Marmara Üniversitesi,İlahiyat Fakültesi.

el-Ednevi, Ahmed b. Muhammed. (1997). *Tabakât el-müfessirin,* thk. Süleyman b. Sâlih Al-Kızi. Suudi Arabistan: El-Ulum ve el-Hıkem Kitapcısı.

El-Enbâri, Muhammed b. El-Kâsim b. Muhammed b. Beşşar, Ebu Bekir. (1992) .*Ez-Zâhir fi Meâni Kelimâti'n-Nas,* thk. Dr. Hâtim Sâlih Ad-Dâmin. Beyrut: Müessesetü er-Risâle.

El-Enis, A. (2001).*"el-Baki'ye ait el-Feth el-Kudsi fî Âyetü'l-Kürsi Kitabının tahkiki",*Dubai:Dârü'l-Buhus.

El-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak. (1980). *Mekâlet el-İslâmiyyin ve ihtilaf el-Musallin*, thk. Helmut Ritter. Viesbaden-Almanya: Dar Franz Stein'ın Kitabevi.

El-Ezheri, Muhammed b. Ahmed El-Haravi, Ebu Mansur. (2001). *Tehzib el-Lugati,* thk. Muhammed Avad Mur'ib. Beyrut: Dar İhyâ-ü et-Türas el-Arabi.

el-Farâbi, Ebu Nasr İsmail b. Hammad Al-Cevheri. (1987). *es-Sıhah Tâcü'l-Lugati ve Sıhah el-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l İlim li'l-Melayin.

El-Hafâci, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mısriel-Hanefi.*Beyzavi Tefsiri Üzerine Şihab'ın Bir Hâşiyesi* (*İnayet'el-Kâdı ve Kifâyetü'r-Rida ala Tefsir el-Beyzavi*). Beyrut: Dar Sâdır.

El-Hafnâvi, İbrahim.*el-Fethu'l-Mübin fî Halli Rumuz ve Mustalahat el- Fukaha ve el-Usuliyyin*.

el-Hamed, Muhammed b. İbrahim b. Ahmed.*Mustalahat fi Kütüp el-Akaid*. Dar Ibn Hazime.

El-Hasenet, Ahmed İbrahim Hasan. (2002). *Menhecü'l-İmam Tâceddin es-Sübki fi Usûlü'l-Fıkh*, (İmam Tâceddin es-Sübki'nin *Fıkıh usûlündeki metodolojisi*) Master tezi, Amman, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi.

El-Hatib, M. A. (1996). *Mu'cemü'l-Mustalahatve'l-Elfazet-Tarihiyye,* (*Terimler ve Tarihi Sözcükler Sözlüğü*), Er-Risâle Kitapçısı.

El-Hereri, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Ermi el-Alavi. (2001). *Tefsiru'r-Ruh ve er-Reyhan fi Ravabi Ulumu'l-Kur'an*, Danışman: Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi. Beyrut – Lübnan: Dar Tok en-Necat.

El-Hünai, Ali b. El-Hasan El-Azdi, Ebu Al-Hassan, Kurrâu'l-Neml. (1989). *El-Müntekab min Garib Kelam El-Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed Al-Amri. Umma'l-Kura Üniversitesi.

el-Hüzeli, Yusuf b. Ali b. Cabara, Ebu'l-Kâsım. (2007). *el-Kamil fi'l- Kıraat ve'l-Erbain ez-Zaide Aleyhe*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifa'i eş-Şaib, Sema Dağıtım ve Yayıncılık.

El-Kafti, Cemalüddin Ebu El-Hasan Ali b. Yusuf b. İbrahim Eş-Şibâni. (2005). *Ahbarü'l-Ulema b'ihbâri'l-Hukema*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut – Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

El-Karmâni, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said, Şemsuddin. (1981). *el-Kevâkibü'd Derari fi Şerhı Sahîhi'l-Buhâri*, Beyrut, Lübnan, Dâr İhyâ-ü't-Türasi'l-Arabi.

el-Kâtib el-Belhi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, Ebu Abdullah, El-Harezmi.*Mefâtihu'l-Ulum*, thk. İbrahim El-Abyari, Dar El-Kitab El-Arabi.

El-Kudâ'i, Ebu Abdullah Muhammed b. Salâma. (1986). *Müsnad eş-Şihab*, thk. Hamdi b. Abdul Macid es-Selefi. Beyrut: Ar-Risâla Kurumu.

El-Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Farah el-Ansâri el-Hazraci, Şemsüddin. (1964). *el-Câmi' li-Ahkâmı'l Kur'an, Tefsîrü'l-Kurtubi*, thk. Ahmed El-Bardouni ve İbrahim Atfiş. Kâhire: Dar el-Kütüb el-Mısriyye.

el-Leknevi el-Hindi, Ebu el-Hasanat Muhammed Abdülhayy. (1906). *el-Fevâid el-Behiye fi Terâcimi el-Hanefiyye*,tsh. ve tâlik: Muhammed Bedrüddin Ebu Firas el-Na`sani. Mısır: Dar el-Sa`da Matbaası.

El-Maragi, Ahmed b. Mustafa.*Ulum el-Belâga*, (*Retorik Bilimi*) Beyan, el-Meani, el-Bedi'.

el-Margınani, Ali b. Ebi Bekr b. Abdul-celil el-Fargâni, Ebu Al-Hasan Burhaniddin.*el-Hidaye fi Şerhi Bidayeti'-l-Mübtedi*, thk. Talal Yusuf. Beyrut-Lübnan: İhyaü et-Türas el-Arabi

el-Musta'sami, Muhammed b. Aydemir. (2015). *ed-Durr el-Ferid ve Beytü'l-Kasid*, thk. Dr.Kamil Selman Al-Cubûri. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

El-Mutarrazi, Nâsir b. Abdüsseyyid ebi el-Mekarim İbn Ali, Ebu el-Feth, Burhanüddin el-Harezmi.*Al-Muğrib fi Tertib Al-Mûrib*, Dar el-Kitab el-Arabi.

El-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasâni. (2001). *es-Sünen el-Kübra*, thk. Hasan Abdülmünim Çelebi, Danışman: Şuayb Arnavut, takdim: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî. Beyrut: er-Risâle Kurumu.

El-Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şerif. (1972). *el-Minhac Şerhu Sahih Müslim b. El-Haccac*, Beyrut: İhyaü et-Türas el-Arabi.

El-Razi, Zeynüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdulkadir El-Hanefi. (1999). *Muhtar Es-Sıhah*, thk. Yusuf Eş-Şeyh Muhammed. Beyrut-Sayda: El-Mektebe el-Asriyye.

El-Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, Nisaburi, eş-Şâfi'i. (1994). *el-Vasit fi Tefsiri'l-Kur'an el-Mecid*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Ahmed Muhammed Sîra, Ahmed Abdülgani El-Cemal, Dr. Abdürrahman Uveys, Takdim: Abdülhay El-Fermâvi. Beyrut- Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

En-Nesefi, Ebu El-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hâfız Ed-Din. (1998). *Tefsir en-Nesefi, Medarik et-Tenzil ve Hakâik et-Tevil*, thk. Yusuf Ali Bedayvi, takdim: Muhyiddin Deeb Misto. Beyrut: Dar Al-Kalem.

er-Râgıb El-İsfahâni, Ebu'l-Kasım al-Hüseyin b. Muhammed. (2003). *Ragıb El-İsfhâni Tefsiri*. thk. Dr. Âdil b. Ali eş-Şedi. Riyad: Dârü'l -Vatan.

es-Safadi, Salahüddin Halil b. Aybek b. Abdullah. (2000). *Al-VafiBi'l Vefeyat*, thk. Ahmed Al-Arnavut ve Türki Mustafa. Beyrut: Dar İhya-ü Türas

es-Saffûri, Abdurrahman b. Abdüsselam. (1866). *Nüzhat'l-Mecalis ve Müntehab en-Nefais*, Mısır: el-Kesteliyye Matbaası.

Es-Sagnagi, Hüseyin b. Ali b. Haccac b. Ali, Hüsâmeddin el-Hanefi.*en-Nihaye Şerh'l-Hidaye*. ("en-Nifas"bölümünün başlangıcından "Kıraat" bölümünün sonuna kadar), thk. Fahd b. Abdulaziz b. Süleyman el-Catıli, eğitim yılı (1435-1436h) Ummü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi ve İslamî Çalışmalar.

es-Sahâvi, ŞemsüddinEbu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav el-Lâmi' li Ehli el-Karn et-Tâsi'*, Beyrut: Dar Al-Hayat Kütüphanesi.

es-Sahâvi, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. (1997). *el-Ecvibe el-Marziyye fi maSüile es-Sehavianhumine'l-Ehadis en-Nebeviyye*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Ar-Râya Yayın ve Dağıtım Evi.

Es-Saymari, El-Hüseyn b. Ali b. Muhammed b.Câfar, Ebu Abdullah El-Hanefi. (1985). *Ahbarü Ebi Hanîfe ve Ashâbuhu*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

es-Seminel-Halabi, Ebu'l-Abbas, Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdu'd-Da'im.*ed-Durerel-MasunFi Ulum Al-Kitab Al-Maknun*, thk. Dr.Ahmed Muhammed Al-Karrat. Şam: Dar El-Kalem.

es-Suyuti, Abdurrahman İbn Ebi Bekir Celalüddin. (2004). *Mu'cemu Mekalid'l-Ulum fi'l-Hudud ve er-Rusum*, thk. Muhamed İbrahim Abbada. Kahire-Mısır: Edebiyat Kütüphanesi.

es-Suyûti, Abdurrahman İbn Ebi Bekir, Celâlüddin, Bağıyyetü'l-Vuati fî Tabakati'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhati, Araştırmacı: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Lübnan -Saida, el-Mektebe el-Asriyye.

Eş-Şatıbi, Al-Kâsım b. Feyra b. Halaf b. Ahmeder-Ra'ini, Ebu Muhammed. (2005). *Metnü'ş-Şatibiyye*, thk. Muhammed Tamim Al-Zo'bi. Dar Al-Huda Kütüphanesi ve Kur'an Araştırmaları için Dar Al-Gavsâni.

Et-Taftazani, Sâdüddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. (1981). *Şerhu'l-Makasıt fi İlmi'l Kelam*, Pakistan: Dârü'l-Maarif Al-Nu'maniyye.

Et-Taftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. (2013). *Al-Mutavvel, Şerhu Telkısi Miftahu'l-Ulum*, thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübel-İlmiyye.

et-Tehanivi, Muhammed b. Ali. (1996). *Keşşâf Istılahat el-Fünün ve el-Ulum* (*Sanat ve Bilim Ansiklopedisi Terminoloji Ansiklopedisi*), Takdim, Denetim ve Gözden Geçirme: Refik El-Acem, thk. Ali Dahruc, Farsça'dan Arapça'ya çeviren: Abdullah Al-Hâlidi, Yabancı dile çeviren: George Zinâni. Beyrut: Mektebetü Lübnan.

et-Tirmizi, EbuÎsa Muhammed b. Îsa. (1996). *el-Câmi' el-Kebir-Sünen et-Tirmizi*, thk. Beşşar Avad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbel-İslami.

et-Turayhi, Fahrüddin. (2007). *Mecme'u'l-Bahreyn*, thk. Ahmedel-Hüseyin. Beyrut – Lübnan: Arap Tarih Kurumu.

ez-Zamahşeri, Ebu el-Kâsim Mahmud b. Amr b. Ahmed, Carullah. (1986). *el-Keşşaf an Hakaiki Gavâmidi't-Tenzil*, Beyrut: Dârü'l-Kitab el-Arabi.

ez-Zaylai, Cemalûddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. (1993). *Tahric Al-Ahâdis ve Al-Asâr Al-Vakia fî Tefsir Al-Kaşşaf li'Zemahşeri*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. Riyad: Dar Ibn Huzaymeh.

Ez-Zeccac,İbrahim b. Al-Sarib. Sehl, Ebu İshak. (1988). *Meani Kur'an ve Îrabihi*, thk. Abdülcelil Abdu Çelebi. Beyrut:Âlemü'l-Kütüb.

ez-Zehebi, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. (1985). *Siyerü A'lem en-Nübele*, thk. Şeyh Şuayb el-Arnavut, gözetiminde bir grup araştırmacı,Ar-Risale Kurumu.

Ez-Zehebi, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. (1997). *et-Temessük bi-Sünen ve et-Tehzir mine'l-Bide*', thk. Muhammed Ba Kerim Muhammed Ba Abdullah, Yayıncı: Medine İslam Üniversitesi.

Ez-Zehebi, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. (1992). *el-Keşşaf fî Ma'rifeti men lehu Rivayetü nfi'l-Kütüb es-Sitte*, thk. Muhammed Avvame Ahmed Muhammed Nemr el-Hatib. Cidde: Dârü'l-Kıble lis-Sekafe el-İslamiyye, Müessesetü Ulumü'l-Kur'an.

ez-Zeydi, M. (2009). *Mevsu'âtü et-Târih el-İslamî el-Asr el-Osmani* (*İslam Tarihi Ansiklopedisi, Osmanlı Dönemi*), Ürdün – Amman: Dar Usâme.

Ez-Zuheyli, V.. (1997). *et-Tefsir el-Münir fî el-Akîde ve eş-Şerîati ve el-Menhec*, Şam: Dârü'l-Fikr el-Muasır.

Fahruddin er-Râzi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b.el-Hasan ibn el-Hüseyin.*el-Erbain fi Usuli'd-Din*, İncelenen ve Yorumlanan: Ahmed Hicâzies-Seka,Kâhire: Azhar Kütüphanesi.

Fahruddin er-Râzi, Ebu Abdullah Muhammed ibn Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymi. (1999). *Mefâtihu'l-Ğayb – et'Tefsir el-Kebir*, Beyrut: Dârü'l - İhya et-Türas el-Arabi.

Firuzâbadi, Necmü'd-din Ebu Tâhir Muhammed b. Yâkub. (2005). *el-Kâmus el-Muhit*, thk.er-Risâla Kurumu, Danışman: Muhammed Naim el-Arkasusi. Beyrut- Lübnan: er-Risâle Kurumu.

Firuzâbadi,Necmü'd-din Tahir Muhammed b. Yâkub. (1996). *Basâir Zevi't-Temyiz fî Latâif el-Kitab el-Aziz*, thk. Muhammed Ali Al-Naccar. Mısır: Lecnetü İhya-ü et-Türas el-İslamî (İslam Mirasının Yeniden Canlanması Komitesi) - Vakıflar Bakanlığı.

Gazâli, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusi. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dar Al-Mâ'rifeh.

Gazâli, Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed et-Tûsi. (1987). *el-Maksad el-Esna fi Şerhi Meani Esmaullahi'l- Husna*, thk. Bessam Abdü'l-Vehhab Al-Câbi, Kıbrıs, Al-Cafan ve El-Câbi.

Gazzi, N. M. (1997). *Al-Kavâkib As-Sâira Bi-Âyan Al-mia Al-Âşira,*thk. Halil el-Mansur. Beyrut- Lübnan: Dârü'l-Kütüp el-İlmiyye.

Gazzi, Takiyyuddin b. Abdülkadir et-Temîmi ed-Dari.*et-Tabakat es-Sünniyye fi Terâcim el-Hanefiyye.*

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi el-Konstantini. (1941). *Keşfü'z-Zunun an Esami el-Kütübve el-Fünün*, Bağdat: El-Musenna Kitapcısı.

Isfehâni, Ebu'ş-Şeyh, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Câfer b. Hayyan. (1987). *El-Azametü*, thk.Rida'ullah b. Muhammed İdris El-Mübarek. Riyad: Dar el-Âsımetü.

İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. (1992). *el-İstî'ab fi mâ'rifeti el-Ashab*, thk. Ali Muhammed Al-Bajavi. Beyrut: Dar Al-Cîl.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer El-Hanefi. (1992). *Reddü-l Muhtar ala ed-Dürer el-Muhtar*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Asâkir, Ebû al-Kâsim Ali b. Al-Hasan b. Hibetüllah. (1995). *Tarih Dimaşk*, mhk: Amr b. Gerama Al-Amravi. Dârü'l-Fikr.

İbn Ataullah es-İskenderi.*Miftâhü-l-Felah Fî Tehzîbi-n Nüfüs*, Mısır: Mahmudiyye Kütüphanesi ve Matbaası

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdul Hak b. Galib El-Endelusi. (2001). *el-Muharrir el-Veciz fi Tefsîri-l Kitap el-Aziz*, thk. Abdüsselam Abdu'ş Şâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütüp el-İlmiyye.

İbn Cinni, Ebu'l-Feth, Osman el-Mevsıli. (1999). *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kıraat ve'l-İdah Anhe*, Kâhire, Evkaf Bakanlığı, el-Meclis el-Ala liş-Şuuni'l-İslâmiyye (İslami İşler Yüksek Kurulu).

İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris el-Râzi. (1998). *Tefsir el-Kur'an el-Azim*, mhk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suûdi Arabistan Krallığı: Nizar Mustafa al-Baz Kütüphanesi.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed Al-Kûfi Al-Absî. (1988). *el-Kitab el-Musannef fi'l-Ehadis ve-l-Âsâr*, mhk. Kamal Yusuf Al-Huut. Riyad: Ar-Rüşd Kütüphanesi.

İbn Ebî Usaybi'a, Ahmed b. El-Kâsım b. Halife b. Yunus Al-Hazraci Muvaffaku'd-Din, Ebu'l-Abbas.*Uyun Al-Anbaa fi Tabakat el-Atıbba*, mhk. Dr. Nizar Rida, Beyrut: Dar Al-Hayât Kütüphanesi.

İbn el-Cezeri, Şihabûddin Ebû Bekir Ahmad b. Muhammed b. Muhammed el-Dimaşki. (2000). *Şerhu Tayyübetün'n-Neşr fi'l-Kıraat*,Beyrut: Dar Al-Kutub el-İlmiyye.

İbn Farhun, İbrahim b. Ali b. Muhammed el-Mâliki.*ed-Dibac el-Mezheb fî Mâ'rifeti E'yâni Ulem*â-*i el-Mezheb*, thk. Dr. Muhammed El-Ahmedi Ebu'n-Nur, Kâhire: Dâr Ad-Turas.

İbn Fâris, Ahmed. (1979). *Mû'cemü Mek*âyisi'*l-Lugati*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr.

İbn Hacer El-Askalâni, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. (1972). *ed-Dürer el-Kê*m*ine fi E'yani el-Mieti's S*ê*mine*, thk. Muhammed Abdülmu'id-Din. Haydar Abad, Hindistan: Osmanlı Ansiklopedisi Konseyi.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. (1900). *Vefeyet el-E'yan ve enb*ê-*ü'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas.Beyrut: Dar Sâdır.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hilal b. Esad el-Şîbâni, Ebu Abdullah. (2001). *İmam Ahmed b. Hanbel Müsnedi*, thk. Şuayb El-Arnavut– Adil Murşid ve diğerleri, Danışman: Dr. Abdullah b. Abdul Muhsin At-Türki. Ar-Risâla Kurumu.

İbn Hibban, Muhammed et-Temîmi, Ebu Hâtim ed-Dârimi al-Busti. (1988). *el-İhsan fî Tagrib Sahih İbn Hibban*, Tertib:el-Emir Alâüddin Ali b. Balban Al-Fârisi, Thk. Şuayb El-Arnavut. Beyrut: Ar-Risâla Kurumu.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b Müslim. (1978). *Garibü'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Sakır, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (1999). *Te'vîlü Muhtelifi-l Hadis*, El-Mektep el-İslâmi- Müessesetü'l-İşrak.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (2002). *eş-Şî'ru ve eş-Şuara*, Kâhire: Dâr Al-Hadis.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim.*Edebü-l Katib ev Edebü'l-Küttab*, thk. Muhammed ed-Dâli, Müessesetü er-Risâle.

İbn Saad, Muhammed. (1987 m). *et-Tabakat el-Kübra, el-Kısm el-Mütemmim litebi'i ehli-l Medine ve min Bâ'dihim*, thk. Ziyad Muhammed Mansur. Medine: el-Ulum ve'l-Hikem Kütüphanesi.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. (1996). *el-Muhassas*, Takdim:Halil İbrahim Ceffal, tashih: Dâr İhya-ü't-Türas, Beyrut, Dar İhyâ-ü't-Türasi'l-Arabi.

İbn Tagriberdi, Yusuf Al-Hanefi, Ebu El-Mahâasin, Cemâlüddin.*Al-Manhal As-S*â*- fi ve el-Müstevfe Ba'de'l-V*â*fi*, thk. Dr. Muhamed Muhamed Emin, Takdim: Dr. Said Abdülfettah Âşur. Mısır: Genel Kitap Kurumu.

İbn'l-İmad, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed El-Akri el-Hanbali, Ebu'l-Felah. (1986). *Şezratü' Zeheb fî Ahbarimi Zeheb*, thk. Mahmud El-Arnavut,hadislerini tahric eden: Abdulkadir el-Arnavut, Şam – Beyrut: Dar Ibni Kesir.

İbni Hibban, Muhammed el-Temimi, Ebu Hâtim el-Dârimi al-Busti. (1991). *Maşâhir Uleme'ü-l Emsar veÂ'lem Fukahâ'ü-l Aktâr*, thk. Marzuk Ali İbrahim. Mansûra: Dar Al-Vafaa.

İbnü Emir Hac, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. (1983). *et-Tagrir ve et-Tahbir*, Dar El-Kütüb el-İlmiyye.

İbnü Humamüddin el-İskenderi, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b. Mes'ud as-Sivâsi el-Hanefi. (1932). *et-Tahrir fi Usuli'l- Fıkh el-Camî' beyne Istılâhi el-Hanefiyye ve eş-Şâfiiyye*, Mısır: el-Babey el-Halabi ve Evlêdühü.

İbnü Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Ayyuub Şemsüddin.*er-Ruh*, Beyrut: Dârü'l-Kütüp el-İlmiyye.

İbnü Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezidel-Kazvîni.*Sünen İbnMace*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Dârü İhya-ü'l-Kütüb el-Arabiyye, Faysal Îsa el-Babi el-Halebi.

İbnü Malik, Muhammed b. Abdullah, Et-Tâi Al-Ciyâni, Ebû Abdullah,Cemâlüddin. (1990). *Şerhu Teshîli el-Fevâid*, thk. Dr. Abdurrahman Es-Seyyid, Dr. Muhammed Badavi Al-Mahtun. Hicr Matbaası.

İbnü Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddin el-Ensâri el-Ruveyfi'iel-Afrîki. (1993). *Lisan el-Arab*, Beyrut: Dar Sadır.

İbnü Mâze, Burhânüddin Ebu al-Ma'ali Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz el-Buhâri el-Hanefi. (2004). *el-Muhit el-Burhâni fî-l fıkhı'n-Nu'mâni*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündi. Beyrut-Lübnan: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye.

İbnü Nacim, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri.*el-Bahrü'r- Râig Şerhu Kenzü-d Dekaik*, Dârü-l Kitab el-İslamî.

İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Mubammed. (1998). *Menâkıbü'l-İmam Ahmed*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Darü Hıcr.

İbnü'ş-Şuhne, Muhıbbüddin Ebî El-Velid Muhammed İbn Muhammed. (1997). *Ravdu-l Manâzır Fî İlmi-l Evâil ve'l-Evâhır*, mhk. Seyyid Muhammed Miheni. Beyrut-Lübnân: Dar El-Kütüb el-İlmiyye.

İbnül Vezir, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtaza al-Yemenî, Ebû Abdullah. (1994). *el-Avâsım ve el-Kavâsım fi-z Zeb an Sünneti Ebi-l Kâsım*, thk.Şuayb El-Arnavut. Beyrut: Al-Risâla Kurumu.

İbnü'l-Anbâri, Ebu'l-Barakat, Kemâleddin Abdurrhman b. Muhammed. (1985). *Nüzhetü'l-alipa fî Tabakâti-l Üdebâ*, mhk. İbrahim es-Sâmirrâi, Ürdün: El-Manar Kütüphanesi, Zerka.

İbnü'l-Gâsih el-Azri, Ali b. Osman b. Muhammed b. Ahmed b. el-Hassan. (1954). *Siracel-kâri-ü el-Mübtedi-ü ve tizkar el-Mukri-ü el-Müntehi*, thk. Ali al-Dabbâ'. Mısır: Mustafa al-Bâbi al-Halabi Matbaası.

İbnü's-Salah, Osman b. Abdürrahman, Ebu Amr, Takiyyüddin. (1992). *Tabakâtü-l Fukaha eş-Şâfi'iyye*, mhk. Muhyiddin Ali Nejiib. Beyrut: Dar el-Beşâir El-İslamiyye.

İbnü's-Sünni, Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Budeyh, Ed-Dinveriyyü, *Amelü'l-Yevm ve Leyleti Süleke'n-Nebiyyi Ma'a Rabbih iAzze ve Celle ve mu'âşaratihi maa'l-ibad*, mhk. Kevser El-Berni, Cidde-Beyrut, Dar El-Kıble İslâmi Kültür ve Kur'ân Kurumu.

İnalcık, H. (2002). *Kuruluştan Yıkılışa Kadar Osmanlı Devleti*, *(Tarihü'd- Devle el-Osmâniyyemine'n-Nüşü-i ile'l-İnhidar)*, trc: Dr. Muhammed M. Arnavut. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Medar El-İslâmi.

Karabulut, A. R. & Karabulut, A.T. (2001). *Tarih Sözlüğü (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi -El Yazmaları ve Yayınlar)"*, Kayseri-Türkiye: Akabe Yayınevi.

Kehale, Ömer Rıza.*Mu'cemü'l- Müellifin*, Beyrut: Al-Musanna Kütüphanesi, İhya-ü et-Türas el-Arabi

Kuşayri, Ebu el-Kasım Abdülkerim. (1986). *Şerh Esmaillah el-Husna*, Dar Azal.

Kutubzâde, Ahmed b. Muhammed. *Ed-Durrah el-Yetime Şerhu'l Kasîde el-Münferice.* Hizânetü't-Türas, El Yazmaları Endeksi, Kral Faysal Merkezi Baskısı.

Muhyiddin Şeyhzâde, Muhammed b. Muslıhid-din Mustafa el-Koca El-Hanefi. (1999). *Hâşiyetü Muhyiddinzade ala Tefsiri el-Kâdı el-Beyzavi*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhin. Beyrut- Lübnan: Dar Al-Kütüb.

Muhyidin El-Hanefi, Abdulkâdir b. Muhammed b. Nasrullah el-Karşi, Ebu Muhammed,*el-Cevahir el-Mudiyye fi Tabakat el-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphanesi.

Müslim b. El-Haccac, Ebu'l-Hasan el-Kuşayri en-Nisabûri.*el-Müsned es-Sahih el-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dar İhyaü et-Türas el-Arabi.

Nuveyhid, A. (1980). *Mu'cem A'lam el-Cezair* (Min Sadri'l-İslam Hatta'l-Asrı'l-Hâzır), Beyrut –Lübnan: Nuveyhid Kültür Kurumu.

Nuveyhid, A. (1988). *Mu'cem Al-Mufessirin* (MinSadri'l-İslam Hatta'l-Asrı'l-Hâzır), takdim: Lübnan Cumhuriyeti Müftüsü Şeyh Hassan Halid, Beyrut- Lübnan: Nuveyhid Kültür Kurumu.

Ömar Rida Kehhale.*Mu'cemü'l Müellifin*, Beyrut: Al-Musanna Kütüphanesi- Dar Al-Ihyaa Al-Arabiya.

Ömer, Ahmed Muktar Abdülhamid. (2008). *Mu'cemü'l-Luga el-Arabiyye el Muasıra* (*Çağdaş Arapça Dil Sözlüğü*), Alemü'l-Kütüb.

Riyadzâde, Abdüllatif b. Muhammed b. Mustafa el-Mutehallıs Baltafi. (1983). *Esma-ü'l-Kütüb el-Mütemmim li-Keşfi'z-Zunun*, thk. Dr. Muhammed et-Tunci. Şam – Suriye: Dârü'l-Fikr.

Saban, S. (2000). *el-Mu'cem el-Mevsu'il-Mustalat el-Osmaniyye et-Tarihiyye* (*Tarihi Osmanlı terimlerinin ansiklopedik sözlüğü*), Riyad: Kral Fahd Milli Kütüphanesi.

Sarkis, Yusuf b. İlyan b. Musa. (1928). *Mu'cem el-Matbuat el-Arabiyye ve el-Muarrabe* (*Arapça ve Araplaştırılmış Yayınlar Sözlüğü*), Mısır: Sarkis Yayınları.

Sibt İbnü'l-Acami, Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Halil, Muvaffakuddin. Ebu Zer. (1996). *Künûzü'z-Zeheb fî Târihi Haleb*, Halep: Dar El-Kalem.

Şâkir, M. (2000). *İslam Tarihi "Osmanlı Dönemi*", İslam Dairesi.

Şehristâni, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim İbn Ebi Bekr Ahmed.*el-Milel ve en-Nihal*, Müessesetü el-Halabi.

Takuş, M. S. (2011). *et-Târih el-İslamî el-Veciz*, Beyrut: Dârü'n-Nefeis.

Vandik, E. C. (1896). *İktifa-ü'lkanu' bima hüve matb*û', thk. ve ekleme: Muhammed Ali El-Biblâvi. Mısır: Talif Matbaası (El-Hilal).

Yagı, İ. A. (1996). *Ed-Devle el-Osmaniyye fî et-Târih el-İslamî el-Hadis*, (*Modern İslam Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu*), Riyad: Ubeykan Kütüphanesi.

Yakut El-Hamavi, er-Rûmi, (1993). *İrşâdü el-Eribli mâ'rifeti el-Edib*, thk. İhsan Abbas. Beyrut-Lübnan: Dar Al-Garbel-İslamî.

Yakut El-Hamavi, Şihâbüddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah er-Rûmi al-Bağdadi. (1977). *Mu'cemü'l-Büldan*, Beyrut: Dar Sadır.

http://vvv.yazmalar.gov.tr/eser/el-fethul-kuds%C3%AE-f%C3%AEl-kelam-ala-ayetel-kurs%C3%AE/120747

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Buthaina Ahmad Ali SALEH

Doğum Yeri, Yılı : Yemen, 02.01.1975

Medeni Hali : Evli

Yabancı Dili : Türkçe, İnglizce

E-posta : marwan_75_10@hotmail.com

Eğitim Durumu

Lise : Sira Lisesi, 1993

Lisans : Aden Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1998

Mesleki Deneyim

İş Yeri : Öğretmen, 2009 - halen