T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN "ŞERHU TEFSİRİ'L-CÜZ'İ'L-AHÎR MİNE'L-KUR'ÂN" ADLI ESERİNİN TAHKÎKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HASAN YERSİZ

BURSA 2017

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN "ŞERHU TEFSİRİ'L-CÜZ'İ'L-AHÎR MİNE'L-KUR'ÂN" ADLI ESERİNİN TAHKÎKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HASAN YERSİZ

Danışman:
Prof. Dr. REMZİ KAYA

BURSA 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda **701223033** Numaralı **Hasan Yersiz** 'in hazırladığı **"İsmail Hakkı Bursevi'nin "Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahkîki" isimli** Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 04. /01/ 2017 günü Salı ...11[00] ...12[30] .....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye
Tez Danışmanı ve
Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Remzi KAYA
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. İsmail SAĞLAM
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
Balıkesir Üniversitesi

...../...../2017

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 01.06.2017

Tez Başlığı: " **İsmail Hakkı Bursevi'nin "Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahkîki** "
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 75 sayfalık kısmına ilişkin, .../.../2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %10.'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- Alıntılar dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
01.06.2017

Adı Soyadı:	**Hasan Yersiz**
Öğrenci No:	701223033
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tefsir Bilim Dalı
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Remzi KAYA

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum **"İsmail Hakkı Bursevi'nin "Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahkîki"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : **Hasan Yersiz**
Öğrenci No : 701223033
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

ÖZET

Yazar : **Hasan YERSİZ**

Üniversite : **Uludağ Üniversitesi**

Anabilim Dalı : **Temel İslam Bilimleri**

Bilim Dalı : **Tefsir Bilim Dalı**

Tezin Niteliği : **Yüksek Lisans Tezi**

Sayfa Sayısı : **viii+188**

Mezuniyet Tarihi : **…../…./2017**

Tez Danışmanı : **Prof. Dr. Remzi KAYA**

İsmail Hakkı Bursevi'nin "Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahkîki

Osmanlı döneminde yetişmiş meşhur mutasavvıflardan biri olan İsmail Hakkı Bursevî başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerine dair birçok eser vermiştir. Bu çalışma ile İsmail Hakkı Bursevî'nin İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan ve müellif hattı olan *Şerhu 'alâ Tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî* adlı üç ciltlik eserin üçüncü cildinin tahkiki ve tahlili yapılacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde, Bursevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Bursevî'nin *Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân* isimli eserinin üçüncü cildi müellif hattı nüshasından temize çekilmiştir. Üçüncü Bölümde Bursevî'nin eserde işlemiş olduğu Beyyine Sûresi ile Nâs Sûresi'ne kadar olan kısımdaki tefsirinin diğer tefsirlerle mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmail Hakkı Bursevî, Beyzâvî, Şerh, Tefsir, İnebey

ABSTRACT

Author : **Hasan YERSİZ**

University : **Uludağ University**

Main Department : **Basic Islamic Sciences**

Department : **Tefsir Bilim Dalı**

Type of Thesis : **Master Thesis**

Page Number : **viii+188**

Date of Graduation :**…../…./2017.**

Supervisor : **Prof. Dr. Remzi KAYA**

İsmail Hakkı Bursevi, one of the famous sufi who grew up in the Ottoman era, gave many works in the fields of tefsir, hadith, fiqh and kelam, especially mysticism. In this study, the third volume of the three volumes of the book Sharh 'alâ Tafsîri cuz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî which is found in the İnebey Written Works Library of Ismail Hakkı Bursevi and author's line will be edited and analyzed. In the first part of the study, information was given about Bursevi's life and works. In the second part, third volume of Bursevi's work "Sarh 'alâ Tafsîri cuz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî" was edited from the author's line. In the third part, the commentary of Bursevi in the work, as well as the commentary of Beyyine and Nas, was compared with other commentaries.

Key Words: İsmail Hakkı Bursevî, Beyzâvî, Sharh, Tafsir, İnebey

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI i
YEMİN METNİ ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
İSMAİL HAKKI BURSEVİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI 4
A. Doğumu ve Ailesi 4
B. Eğitim Hayatı 5
C. Meslekî Hayatı 6
D. Vefatı 10
E. Öğrencileri ve Halifeleri 10
1. Vahdetî Osman Efendi (1135/1723): 10
2. Şeyh Mehmed Bahauddin Efendi (1138/1726): 10
3. Yakub Afvî (1149/1736): 11
4. Zâtî Süleyman Efendi (1151/1738): 11
5. Şeyh Hikmetî Mehmet Efendi (1165/1752): 11
6. Derûnîzâde Şeyh Mehmet Hulûsî Efendi (1167/1754): 11
7. Şeyh Yahyâ es-Sûfî: 11
8. Şeyh Ahvîn (1176/1762): 11
9. Şeyh Ahmet Pertevî (1182/1768): 11
II. ESERLERİ 11
A. Tefsir Alanına Ait Eserleri 12
B. Tasavvuf Alanına Ait Eserleri 13
C. Hadis, Fıkıh ve Kelam Alanına Ait Eserleri 17
D. Diğer Alanlara Ait Eserleri 17

İKİNCİ BÖLÜM
"ŞERHU TEFSİRİ'L-CÜZ'İ'L-AHÎR MİNE'L-KUR'ÂN"
ADLI ESERİNİN III. CİLDİNİN TAHKÎKİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLGİLİ AYETLERİN YORUMU

I. TEK ALLAH İNANCI 142
II. ALLAH KATINDA İNSANLARIN DURUMU 144
A. Allah'ın Gazabına Uğrayacaklar (Cehennem Ehli) 144
1. Ehl-i Kitap ve Müşrikler 144
2. Münâfıklar 149
3. Ebu Leheb ve Karısı 150
4. Dünya malını çok sevip biriktirenler 153
5. Dedikodu ve Gıybet Yapanlar 157
6. Allah'a Tuzak Kuranlar ve Zorbalık Yapanlar 159
B. Allah'ın Rahmetine Ulaşma Yolu 161
1. İnanıp Salih Amel İşlemek 162
2. Hakkı ve Sabrı Tavsiye Etmek 163
3. Kötülüklerden Allah'a Sığınmak 165
4. Tevbe ve İstiğfar 170
5. Müslüman Kafir İlişkisi 172
6. Hz. Peygamber'in Konumu 174
III. HESAP GÜNÜ 176
A. Kıyamet 177
B. Ceza ve Mükâfât 179
SONUÇ 182
BİBLİYOGRAFYA 185

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
A. E. Ktp.	Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi
Bey. Ktp.	Beyazıt Devlet Kütüphanesi
bk.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
İnebey Ktp.	Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi
İ.Ü. Ktp.	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
m.	Miladî
Millet Ktp.	Millet Yazma Eser Kütüphanesi
s.	Sayfa
Selim Ağa Ktp.	Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi
Süleymaniye Ktp.	Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Osmanlı döneminde yetişmiş meşhur mutasavvıflardan biri olan İsmail Hakkı Bursevî birçok alanda eser vermiş müelliflerden biridir. Başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerine dair eserleri mevcuttur. En meşhur eseri *Ruhu'l-Beyân* adlı işârî tefsiridir. Bunun yanı sıra bazı sûre ve ayetlerin tefsirini yaptığı risaleleri ile Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserinin bazı kısımlarına yazmış olduğu şerhleri mevcuttur. Kendisi *Ta'lîka 'alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî* ile *Şerhu 'alâ Tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî* isimleri ile Beyzâvî'nin meşhur tefsiri üzerine biri başından diğeri de sonundan olmak üzere iki ayrı bölümden şerh yazmıştır. Bu çalışma ile İsmail Hakkı Bursevî'nin İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan ve müellif hattı olan *Şerhu 'alâ Tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî*, diğer bir isimle, yani müellif hattının başında yazıldığı şekliyle *Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân* adlı, bugüne kadar hiç bir cildi tahkik edilmemiş olan üç ciltlik eserin üçüncü cildinin tahkiki ve tahlili yapılacaktır.

Bursevî *Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân* adlı eserinin sonunda, kitabı Şam'da yazmaya başladığını, Leyl Sûresi'ne ulaştığında Üsküdar'a geldiğini ve son olarak Bursa'da hicrî 1137 yılının Şaban ayında eseri tamamladığını ifade etmektedir. Eseri tamamladığı yıl olan 1137/1725 tarihi aynı zamanda müellifin vefat tarihidir. 1137 yılının Şaban ayında eserini tamamlayan Bursevî, üç ay sonra zilkade ayında vefat etmiştir. Dolayısıyla bu eserin Bursevî'nin son yazdığı eser olduğu söylenebilir.

Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan ve müellif hattı olan nüshada sûre başlıkları büyük bir şekilde ve farklı bir hatla, ayetlerin kelimeleri ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müellifin, şerhinden ayrılması için Beyzâvî'nin tefsir ettiği kısımların da üst kısmı kırmızı mürekkeple çizilmiştir. 15 satır, 160 varak olan nüshanın üst kısmına sayfa numaraları verilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü olan "İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Eserleri" adlı bölümde, Bursevî'nin doğumu, ailesi, eğitim ve meslekî hayatı, öğrencileri, halifeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Bursevî'nin *Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l-Kur'ân* isimli eserinin üçüncü cildi müellif hattı nüshasından temize çekilmiştir. Eser bilgisayar ortamında yazılırken müellif hattı nüshadaki şekliyle ayetler koyu harflerle

yazılmış ve Beyzâvî tefsiri ile şerhin ayırt edilebilmesi için Beyzâvî tefsirinin altı çizilmiştir. Dolayısıyla ikinci bölümde altı çizili olan yerler Beyzâvî tefsirinin ilgili kısmıdır.

Üçüncü Bölümde Bursevî'nin eserde işlemiş olduğu Beyyine Sûresi ile Nâs Sûresi'ne kadar olan kısımdaki tefsirin yorumu ve diğer tefsirlerle mukayesesi yapılmıştır. Mukayese için Bursevî'nin şerh ettiği Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eseri ile Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserleri esas alınmıştır. Bu üç eserin mukayesesi ile Bursevî'nin eserini şerh etmiş olduğu Beyzâvî ve çağdaş müfessirlerden biri olan Süleyman Ateş ile ortak ve onlardan farklı olan görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSMAİL HAKKI BURSEVİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI

A. Doğumu ve Ailesi

Türk ve İslâm dünyasının en meşhur âlimlerinden ve mutasavvıflarından sayılan İsmail Hakkı Bursevî hazretleri Eylül 1653'te bugün Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Aydos Kasabası'nda dünyaya gelmiştir. Ailesi aslen İstanbullu olup babası Mustafa Efendi Aksaray'daki evinin yangında tamamen harap olması sebebiyle ailesi ile beraber, İsmail Hakkı'nın doğumundan bir sene önce Aydos'a göç etmiştir.[1] İstanbul'da yaşadığı sırada babasının tarikatlara intisab etmiş olması ve Aydos'ta da Celveti tarikatı şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin meclislerinde hazır bulunmuş olması, İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatında çizeceği yolu da belirlemiştir.

Uzun bir müddet boyunca Bursa'da ikamet ettiği için Bursevî mahlasıyla meşhur olmuş, bir süre Üsküdar'da ikamet ettiği için Üsküdarî, Celvetiyye tarikatına mensup olduğu için Celvetî, Aydos'ta doğduğu için ise Aydosî nispetleri de kendisi için kullanılmıştır.[2] Çocukluğu konusunda çok fazla malumat sahibi olunmamakla beraber, babası tarafından üç yaşından itibaren Osman Fazlı Efendi'nin sohbetlerine iştirak ettirildiği ve Şeyh Osman Fazlı Efendi'nin kendisi ile şakalaşıp oyunlar oynadığı, İsmail Hakkı Bursevî'nin kendi hatıralarından anlaşılmaktadır.[3]

Baba tarafından dedesi Bayram Çavuş, anne tarafından dedesi ise Kadı Ahmet Efendi'dir. Bu sebeple baba tarafından mutasavvıf bir aileden, anne yönüyle ise ilmiye sınıfına mensup bir aileden olduğu anlaşılmaktadır.[4] Annesi Kerime Hanım, Bursevî henüz 7 yaşındayken vefat etmiş, kendisinin yetişmesinde babaannesi önemli bir rol oynamıştır. Babasının vefatı konusunda ise kesin bir bilgi bulunmamakla beraber 1675 yılında Üsküb'e gitmeden evvel Aydos'a babasını ziyarete gittiğinin bilinmesi, bu yıldan sonraki yıllarda vefat ettiğinin göstergesi olup kabrinin ise Aydos'ta bulunduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.[5]

---

1 Bursevî, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân,** İstanbul, 1286, c. I s. 45; Bursevî, **Silsilename-i Celvetî,** İstanbul, Haydarpaşa Hastahanesi Matbaası, 1291, s. 100.

2 Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", **DİA,** Ankara, 2001, c. XXIII, s. 102.

3 Bursevî, **Rûhu'l-Beyân,** a.g.e., c. I, s. 45; Yıldız, Sakıb, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi,** 1973, c. I, s. 105'ten naklen; Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244, vr. 217.

4 Muslu, Ramazan, **İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri**, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994, s. 9.

5 Yıldız, a.g.m, s. 105.

B. Eğitim Hayatı

Yedi yaşında Osman Fazlı Efendi'nin halifesi Ahmed Efendi'den almış olduğu Arapça dersleriyle ilk tahsiline başladığı bilinmektedir. Ardından annesinin vefat etmesi dolayısı ile babasından izin alınarak şeyhin Edirne halifesi olan Seyyid Abdülbâkî Efendi tarafından Edirne'ye tahsile götürülmüştür.[6] Bursevî, Abdülbâkî Efendi'nin yanında yedi sene kalarak sarf ve nahiv ilmine dair eserler okumuş,[7] daha sonra Osman Fazlı Efendi'nin bir başka halifesinden fıkıh ve kelam ilmini tahsil etmiştir.[8] Tahsili sırasında okuduğu kitapların istinsahını yapması hat sanatına yatkın olduğunun da en büyük göstergesi olmuştur.[9]

İlk tahsilinden sonraki asıl eğiminin ilk safhası olan Edirne'de kaldığı yedi sene boyunca Abdülbâkî Efendi'den, sarf-nahiv okumuş, Şâfiye ve Kâfiye[10]'yi baştan sona ezberlemiştir. Bunlara ek olarak Mültekâ'yı[11], Şerhü'l-Akâid'i[12], Miftâhü'l-Ulûm'u[13], Şerhu'l-Menâr'ı[14], Envârü't-Tenzîl'i[15] Âdâb ilmine dair bazı risaleleri ve Mantık alanına ait bazı eserleri okuduğu kendisi tarafından bildirilmektedir.[16] Tahsilinin bu merhalesi Bursevî'nin zâhirî ilimlere yetkinlik kazandığı safha olarak kabul edilmiştir. Bu süre zarfında aynı zamanda Arapça ve Farsça'yı da ileri derecede tahsil etme imkânı bularak, bu dillere ait eserleri rahatlıkla anlayabilecek düzeye genç yaşında ulaşmış ve hocası Abdülbâkî Efendi'den icazet almıştır.[17]

Tahsilinin bâtınî ilimler merhalesi olarak kabul edilen ikinci safhasında ise Aydos'ta küçük yaşlarda tanışma fırsatını elde ettiği Şeyh Osman Fazlî Efendi'nin derslerine katılmak üzere Edirne'den ayrılarak İstanbul'a gelmiştir. Tahsilinin son safhasını burada Osman Fazlî Efendi'nin rahle-i tedrisinden geçerek tamamlamış ve hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerde kemal derecesine ulaşmıştır.[18] Burada tasavvuf kültürü ve âdâbı almış olan Bursevî aynı

---

6 Söğüt, Engin, **İsmail Hakkı Bursevî'nin Kenzi Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili**, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 6.
7 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 217.
8 Namlı, a.g.m, s. 102.
9 Söğüt, a.g.e, s. 6.
10 İbn Hâcib (ö. 646/1248) tarafından kaleme alınmış olan Arapça Dilbilgisi'ne ait iki meşhur eser.
11 İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549)'ye ait olan Hanefi fıkhına dair eser.
12 Sadeddin Teftâzânî (ö. 791/1389) tarafından Nesefî (ö. 537/1142)'nin *Kitâbü'l-Akâid* isimli eserine yazılmış olan Kelam ilmine dair şerh.
13 Meânî ve Beyân ilmine dair Sekkâki (ö. 626/1299) tarafından kaleme alınmış olan eser.
14 Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'ye ait Usûl-ü Fıkh ilmine dair dört ana metinden sayılan *Menârü'l-Envâr* adlı eser İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) tarafından yazılmış olan şerh.
15 Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'ye ait olan Tefsir ilmine dair eser.
16 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 217.
17 Yıldız, a.g.m., s. 107.
18 Yıldız, a.g.m., s. 107.

zamanda zâhirî ilimlere ait diğer eserleri de şeyhinden okumuştur. Bu eserler arasında Mutavvel[19] ve Tenkîhu'l-Usûl[20] adlı eserlerin de yer aldığı rivayet edilmektedir.[21]

İstanbul'da Osman Fazlî Efendi'den bu tahsili yaparken devrin diğer âlimlerinden de ders görmüştür. Tecvid ilmini Şeyh Muhammed el-Kurrâ'dan, Osmanlı hattatlarının en meşhurlarından sayılan Hafız Osman Efendi'den sülüs, nesih ve ta'lîk dersleri almış ve denemeler yapmıştır.[22] Ayrıca bazı hocalardan farsça dersleri de alarak, Dîvân'ı[23], Gülistân ve Bustân'ı[24], Bahâristân'ı[25], Nigâristân'ı[26], Mesnevî ve Fîh-i mâ Fîh'i[27] ezberlemiştir. Yine ayrıca Cevâhirü't-tefsîr[28] adlı eseri başka bir hocadan okumuştur.[29]

Eğitim hayatında bu kitapları ve dersleri gördüğü sırada mürşidi Osman Fazlî Efendi önderliğinde sülûkünü tamamlamıştır. Yaklaşık üç sene boyunca gece gündüz vird ve zikirle meşgul olmuştur. Bu süre zarfında Celvetî tarikatının kurucuları Üftâde ve Azîz Mahmûd Hüdâyî hazretlerinin kitaplarını okuyarak tasavvuf konusunda da bilgisini arttırmıştır. Sülûkünü tamamlaması ile birlikte Osman Fazlî Efendi kendisine halifelik ünvanı vererek talebeliğini sona erdirmiş ve meslekî hayata atılmasını sağlamıştır.[30]

C. Meslekî Hayatı

Bursevî, 23 yaşında tahsilini tamamladıktan sonra mürşidi Osman Fazlî Efendi tarafından halife olarak tayin edilmiş ve 1675 yılında balkanların en önemli şehirlerinden birisi olan Üsküp halifesi olarak görev yapmaya başlamıştır.[31] Mehmet Ali Aynî, Bursevî'nin önce Üsküdar'a ardından "vahdet-i vücûd" meselesinden dolayı Tekirdağ'a sürüldüğünü, buradan tekrar İstanbul'a gelerek daha sonra Üsküb'e görevlendirildiğini söylemekte ise de,

---

19 Sadeddin Teftâzânî'ye ait Belâgât ilmine dair eser.
20 Ubeydullah b. Ahmed el-Buharî (ö. 747/1346) tarafından yazılmış olan Usûl-i Fıkh ilmine dair eser.
21 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 218.
22 Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, **Tuhfe-i Hattâtîn,** Ankara, Türk Tarih Encümeni Yay., 1928, s. 216.
23 Hafız Şîrâzî (ö. 793/1389)'ye ait Fars Edebiyatı'na ait eser.
24 Ebû Abdullah Muslihuddîn Sâdî-i Şîrâzî (ö. 689/1257)'ye ait Fars Edebiyatı'na ait eser.
25 Ebü'l-Berekât Nureddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Molla Câmi (ö. 898/1492) tarafından kaleme alınmış Fars Edebiyatı'na dair eser.
26 İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde (ö. 941/1535)'ye ait medreselerde Farsça'yı öğretmek amacıyla yazılmış olan, çeşitli hikâyelerden oluşan eser.
27 Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)'e ait olan farsça manzumeler içeren tasavvufî iki eser.
28 Hüseyin b. Ali el-Kâşifî (ö. 910/1505)'e ait tam adı *Cevâhiru't-tefsîr li tuhfeti'l-emîr* olan Tefsir ilmine dair farsça eser.
29 Yıldız, a.g.m., s. 108.
30 Yıldız, a.g.m., s. 108.
31 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 223.

Aynî'nin her hangi bir kaynak belirtmemesi, bu bilginin doğruluğu konusunda şüphe uyandırmaktadır.[32]

Üsküb'e gelişinin senesini takiben Şeyh Mustafa Uşşâkî'nin kızı Ayşe Hanım'la evlenmiştir.[33] Üsküp'te altı sene müddetince ilmî faaliyetlerde bulunan Bursevî, buradaki kitap-sünnet karşıtı fikirlere sahip ilim adamları ile mücadeleye girişmiş, hatta bu uğurda Üsküp müftüsünü bile karşısına almıştır. Kendisinin daha yumuşak davranması gerektiği hususunda birkaç defa mürşidi Osman Fazlî Efendi'den nasihatler almıştır.[34] En sonunda sadece kendisini öğrenci yetiştirmeye adayarak, bu tartışmalardan uzak durmaya çalışmış olan Bursevî, öğrencilerinden birisini falakaya yatırması sebebiyle davalık olmuştur. Osman Fazlî Efendi'nin araya girmesi ile konu çok fazla büyümeden tatlıya bağlansa da Üsküp'te yaşanan sıkıntılar dolayısı ile kendisi Üsküp yakınlarındaki Köprülü Kasabası'na görevlendirilmiştir.[35] Üsküp'ten ayrılmak istemeyen ailesinde de bu görevlendirmenin bir takım sıkıntılara yol açtığı bilinmektedir.[36]

Köprülü'de bir yıldan biraz fazla kalan Bursevî, şöhretinin diğer kasabalara yayılması ile birlikte, Usturumca halkının isteği, Osman Fazlî Efendi'nin izni ile buraya tayin edilmiştir. Usturumca'da da üç yıl kadar kalan Bursevî, 1684 yılında Edirne'de IV. Mehmet'e nasihatlerde bulunmak üzere bulunan mürşidi Osman Fazlî Efendi tarafından saraya davet edilmiştir. Sarayda üç ay süresince hocası ile bazı eserler tetkik etmişlerdir.[37]

Bursa halifesi Şeyh Sun'ullah Efendi'nin vefatı ile Bursevî, Osman Fazlî Efendi tarafından Bursa halifesi olarak görevlendirilmiştir.[38] Ailesi Bursa'ya gitmek konusunda müterediddid davransa da Bursevî kararlılık göstererek ailesi ile beraber Bursa'ya gelmiştir. İlk zamanlar maddî sıkıntılar sebebiyle zorluk yaşamışsa da,[39] Sebzî Seyyid Mehmed Efendi'nin yardımları ile bu sıkıntıların üstesinden gelmiştir.[40]

Bursa'ya atanması ile Ulucami'de vaaz ve irşad faaliyetlerine başlayan Bursevî, bununla birlikte pazar günleri birçok tefsir eserinden alıntılarla ve şiirlerle tefsir ağırlıklı vaaz vermeye başlamıştır.[41] Bu yaptığı vaazın kaleme alınması gerektiğini düşündüğü için

---

32 Aynî, Mehmed Ali, "İsmail Hakkı'ya Dair bir Tedkik Hülasası", **Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1928, sayı: 2, s. 109.
33 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 224/a.
34 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 224/b.
35 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 228/a.
36 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 229/b.
37 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 231/a.
38 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 230/b.
39 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 236/a.
40 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 235/b.
41 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 239/b.

Bursa'ya tayininden üç ay sonra, 1685 yılının Temmuz ayında tefsirini yazmaya koyulmuş ve zamanının çoğunu bu eserini tamamlamaya ayırmıştır.[42]

İlmini artırabilmesi ve eksiklerini tamamlayabilmesi için Osman Fazlî Efendi tarafından 1686 yılında İstanbul'a çağrılmıştır. Kalmış olduğu bir hafta süre zarfında şeyhinin ağzından çıkan her cümleyi not ederek, tatbik etmeye çalışmıştır.[43] Bu seneden itibaren her yıl mütemadiyen şeyhi ile görüşmüş olan Bursevî, Osman Fazlî Efendi'nin saray işlerine müdahalede bulunduğu iddiası ile Kıbrıs'a sürgün edilmesinden sonra son görüşmelerini Magosa'da yapmışlardır.[44] 1690 yılında Kıbrıs'taki görüşmelerinde Osman Fazlî Efendi, Bursevî'ye Celvetiye tarikatının şeyhliğini devretmiştir. Bursevî bu yıldan itibaren tarikat silsilesinde 32. sırada yerini alarak, 1691 yılında Bursa'ya geri dönmüştür.[45] Bu ziyareti takiben Osman Fazlî Efendi 1691 yılının ekim ayında, 61 yaşındayken vefat etmiştir.[46]

Bursevî Bursa'ya döndükten sonra vaazlarına ve tefsirine kaldığı yerden devam etmiştir. Celvetî şeyhliği ile birlikte Osmanlı padişah ve sadrazamları kendisinin fikirlerine başvurmaya başlamış, ilmî otoritesinden ve manevî önderliğinden faydalanmak için seferlere davet edilmiştir.[47] Bu amaçla 1696 ve 1698 yıllarında Nemçe ve Erdel seferlerine katılmıştır.[48]

1699 yılında Karlofça Antlaşması'nın imzalanmasından sonra 1700 yılında Bursevî, yedi ay sürecek hac yolculuğunda bulunmuştur. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra dönerken, eşkıyaların saldırısına uğramış, bütün eşya ve kitapları yağmalanmıştır.[49] Hac dönüşünden itibaren 10 yıl müddetçe Bursa'dan dışarı ayrılmamış ve yarım bıraktığı tefsirini tamamlamaya koyulmuştur. 1706 senesinde Rûhu'l-Beyân adını verdiği tefsirini bitirmeyi başarmış, bununla birlikte 1710 senesine kadar, çeşitli hacimlerde 18 kitap ve risale yazmıştır.[50] Çevresindekilerin ısrarları ile tekrar hac yoluna koyulmuş, ancak bu sefer deniz yoluyla Mısır'a oradan Haremeyn'e gitmiştir.[51] Mısır'da ikamet ettiği sırada da bazı hoca ve öğrencilere icazet vermiştir.[52]

---

42 Yıldız, a.g.m, s. 113.
43 Ziyaret sırasındaki konuşmalar için bk: Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 259/a-262/a.
44 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 169/a.
45 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 186/b.
46 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 187/a.
47 Yıldız, a.g.m., s. 115.
48 Bursevî, **Tuhfe-i İsmâiliyye,** Basiret Matbaası, İstanbul, 1292, s. 2.
49 Bursevî, **Tuhfe-i Recebiyye,** Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 1374, vr. 15/a.
50 Yıldız, a.g.m. s. 115.
51 Ayrıntılı bilgi için bk. Bursevî, **Mecmua-i Hakkı,** İnebey Ktp., Genel, nr. 41, vr. 5/a-125/b.
52 Ayrıntılı bilgi için bk. Bursevî, **Mecmua-i Hakkı,** a.g.e., vr. 5/a-125/b.

İkinci hac ziyaretinden sonra Bursevî, kendisinin deyimiyle işâret-i ilâhî ile 1714 yılında Tekirdağ'a hicret etmiştir.[53] Tekirdağ'da üç seneye yakın kaldığı ve burada vaktinin büyük bir kısmında kitap yazmakla meşgul olduğu bilinmektedir. Burada kaldığı süre boyunca eserlerinden bazıları olan, *Ta'lîka 'alâ cüz'i'l-evvel li'l-Kâdî, Mecmû'a-i eş'ar, Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha, Tefsîru Sûret-i Yâsîn ve Şerh-i Nuhbeti'l-fiker* isimli kitaplarını tamamlamıştır.[54] Ayrıca burada bulunduğu süre zarfında bir takım tasavvufî mertebeler kazandığı bizzat kendisi tarafından dile getirilmiştir.[55]

Tekirdağ'da geçirdiği üç yıldan sonra 1129/1717 yılında tekrar Bursa'ya dönen İsmail Hakkı Bursevî, burada çok fazla vakit geçirmeden Şam'a doğru yolculuğa çıkmıştır. Muhyiddin İbn Arabî'ye olan bağlılığından dolayı onu rüyalarında görmesi sebebiyle kabrini ziyaret etmek için bu yolculuğa çıktığını söylemektedir.[56] Ailesini de alarak 1129/1717 yılında yola çıkan Bursevî, iki ay sonra Şam'a ayak basmıştır. Şehre gelir gelmez, İbn Arabî türbesini ziyaretinden sonra şehrin camilerinde, arap diline olan vukûfiyeti sayesinde vaazlar vermeye ve tefsir dersleri yapmaya başlamıştır. Şehirde kendisine belirli bir yer edinen Bursevî, Şam Valisi Recep Paşa ile kurduğu dostluktan sonra şöhreti daha fazla artmıştır.[57] Üç yıl süre ile kalmış olduğu Şam'da ona yakın eser telif eden Bursevî'nin, Tuhfe-i Recebiyye adlı eseri Recep Paşa ile olan dostluğunu daha da pekiştirmiştir. Bunun dışında, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker, Kitâbü'l-Hitâb, Kitâbü'n-Necât* gibi meşhur eserlerini burada kaleme almıştır. Ayrıca buradayken Şam ulemasının bazılarından dersler alarak, icazet almış[58] ve tasavvufî münakaşalara katılmıştır.[59]

Ziyaretini tamamladıktan sonra Bursevî, Bursa'ya doğru yola çıkmış ancak Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye olan sevgisi Üsküdar'da mola vermesine sebep olmuş ve burada ikamet etmeye başlamıştır.[60] Üsküdar'ın, şeyhi olduğu Celvetiyye tarikatının merkezi olması, Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin burada medfûn bulunması ve tarikat ile ilgili işlerin takip edilmesi için Haziran 1720'den itibaren burada kalmaya başlamıştır.[61]

Üsküdar'a geldikten sonra Damad İbrahim Paşa tarafından kendisine bir ev hediye edilerek burada kalmaya başlamıştır.[62] İrşad vazifesine ve eser telifine burada da devam

---

53 Bursevî, **Kitâbü mir'âti'l-hakâik,** A. E. Ktp. , nr. 1504, vr. 188/a.
54 Yıldız, a.g.m., s. 117.
55 Bursevî, **Kitâbü mir'âti'l-hakâik,** a.g.e., vr. 132/b.
56 Bursevî, **Temâmü'l-Feyz,** a.g.e., vr. 80/a.
57 Yıldız, a.g.m. s. 119.
58 Hayri, Ahmet, **İmâmü'l-Kevserî,** Halep, y.y., 1372, s. 482;
59 Süreyya, Mehmed, **Sicill-i Osmanî,** c. I, TIP Westmead: Gregg International Publishers, 1971 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308'in tıpkıbasımı), s. 361.
60 Bursevî, **Mecmua-i Hakkı,** a.g.e., vr. 49/b.
61 Yıldız, a.g.m., s. 120.
62 Bursevî, **Mecmua-i Hakkı,** a.g.e., vr. 68/b.

etmiş, kaldığı üç yıl içinde yazdığı otuza yakın eserin yanında, Ahmediyye Camii'nde Cuma vaizliği de yapmıştır. Burada yaptığı vaaz sırasında vahdet-i vücûd ile ilgili İslam akidesine aykırı sözler söylediği gerekçesi ile 1722 yılında takibata uğramıştır.[63] Ancak yapılan tahkikatta bu sözlerin bir iftiradan ibaret olduğu, halkın Bursevî lehine şehadeti neticesinde ortaya çıkmıştır.[64]

Bursevî, Bursa'daki eski dostlarının ısrarlı davet mektupları sebebiyle, ömrünün son zamanlarını geçireceği Bursa'ya gitmeye karar vermiştir. 1723 yılında 73 yaşındayken Bursa'ya dönerek, bütün kitaplarını bağışlamış ve kendi tekkesinin bulunduğu yeri genişleterek buraya bir de cami inşa ettirmiştir.[65]

D. Vefatı

Bursa'ya dönüşünden itibaren üç sene burada ikamet eden Bursevî, kendi yazdığı Hadarâtü'l-hams isimli kitabın içine oğlunun düştüğü nottan anlaşıldığı kadarıyla 9 Zi'l-kade 1137/20 Temmuz 1725 Perşembe günü akşama doğru vefat etmiştir. Bursa Tuzpazarı'nda kendi inşa ettirdiği tekkenin içerisinde bulunan caminin kıble tarafına denk gelecek şekilde defnolunmuştur.[66]

Bugün tekkenin bulunduğu yerde kendisi ile aynı adı taşıyan Cami ve Kur'an Kursu bulunmakta olup halen faaliyetlerine devam etmektedir.

E. Öğrencileri ve Halifeleri

1. Vahdetî Osman Efendi (1135/1723):

Üsküp'te halife iken yetiştirdiği öğrencilerindendir. Kendisinin Bursa'ya tayini çıkmasıyla Üsküp'te yerine o tayin edilmiştir.[67]

2. Şeyh Mehmed Bahauddin Efendi (1138/1726):

Bursevî'nin vefatından sonra hayatta kalan tek oğludur. O da babasından sonra yaklaşık bir yıl kadar postnişinliğe devam etmiş, ancak genç yaşta hakkın rahmetine kavuşmuştur.[68]

---

63 Ayvansarayî, Hafız Hüseyin b. İsmail, **Hadikatü'l-cevâmî',** c. II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1281, s. 206; Müstakimzâde, a.g.e., s. 126.
64 Yıldız, a.g.m., s. 121.
65 Yıldız, a.g.m., s. 124.
66 Yıldız, a.g.m., s. 125.
67 Bursalı, Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri,** İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333, c. I, s. 182.
68 Muslu, a.g.e., s. 18.

3. Yakub Afvî (1149/1736):

Bursevî'nin Üsküp'e tayininden sonra kendisine öğrenci olmuştur. 1728'de Bursa'da Hüdâyî hankâhına postnişin olmuş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır.[69]

4. Zâtî Süleyman Efendi (1151/1738):

Gelibolulu olup, Keşânî adıyla bilinir. Bursevî'nin Bursa'daki öğrencilerindendir.[70]

5. Şeyh Hikmetî Mehmet Efendi (1165/1752):

Tekirdağlı olup Bursa'da vefat etmiştir. H. 1128'de Bursevî'nin rahle-i tedrîsine girmiştir. Kabri Bursevî'nin yanında bulunmaktadır.[71]

6. Derûnîzâde Şeyh Mehmet Hulûsî Efendi (1167/1754):

İsmail Hakkı Bursevî'nin Usturumca'daki görevi sırasında öğrencisi olmuştur. Usturumcalıdır.[72]

7. Şeyh Yahyâ es-Sûfî:

Bursevî'nin İstanbul-Üsküp yolculuğu sırasnda refakatçisi olmuştur. Aslen Üsküplü olup, Mekke halifesi olarak görev yapmıştır.[73]

8. Şeyh Ahvîn (1176/1762): Bursa'da vefat ettiği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin yanına defnedildiği bilinmektedir. Ancak hayatı hakkında daha fazla malumat bulunmamaktadır.[74]

9. Şeyh Ahmet Pertevî (1182/1768):

Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmasa da, bu çalışmanın konusu olan *Şerhu cüz'i'l-ahîr li'l-Beyzâvî* isimli eserin ve başka birkaç eserin istinsahını yapmış olduğu bilinmektedir.[75]

II. ESERLERİ

Osmanlı'nın yetiştirdiği en önemli âlim ve şeyhler arasında sayılan İsmail Hakkı Bursevî'nin yazmış olduğu eserler konusunda çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte, kitap ve risaleden oluşan 100'ü aşkın eser telif ettiği bilinmektedir. Bunlardan bazılarının isimleri kaynaklarda geçmekle beraber günümüze ulaşamamıştır. Sakıp Yıldız'ın tezindeki tasnif göz önüne alınarak Bursevî'ye ait 120 adet eser olduğu söylenebilir. Bunların en önemlisi hiç şüphesiz, Bursevî'nin yıllarını verdiği Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân adlı çalışmasıdır.

---

69 Muslu, a.g.e., s. 18.
70 Bursalı, a.g.e., c. I, s. 72-73.
71 Muslu, a.g.e., s. 18.
72 Bursalı, a.g.e., c. II, s. 66.
73 Muslu, a.g.e., s. 19.
74 Muslu, a.g.e., s. 19.
75 Muslu, a.g.e., s. 19.

Meşhur olan bu kitabının yanında 84 adet Tasavvuf, 16 adet Tefsir, 13 adet Hadis alanına dair eseri bulunan Bursevî'nin, edebiyat ve gramer ile ilgili risaleleri de mevcuttur. Eserlerinin birçoğunun içinde farklı konuların ele alınması sebebiyle, tasnif edilmesi güçleşmektedir. Bunların kırk kadarı Arapça olmakla beraber, çoğunluğu Türkçe kaleme alınmıştır. Eserler konularına göre aşağıdaki gibi tasnif edilebilir.

A. Tefsir Alanına Ait Eserleri

1. *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (1096/1117–1685/1706): Müellifin en önemli eseridir. Vaaz olarak takrir edildikten sonra yazıya geçirildiği için mev'izaya ağırlık verilmiştir. Müellif nüshası[76] Bursa'da bulunmakla beraber çeşitli baskıları yapılmıştır.[77] *Tenvîrû'l-ezhân min Tefsîri Rûhu'l-Beyân*[78]*"* adıyla Sâbûnî tarafından ihtisar edilmiştir. Bu muhtasar[79] ve eserin kendisi[80] Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

2. *Ta'lîka 'alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî* (1127/1715)[81]: Bursa'da yazımına başlayıp Tekirdağ'da bitirdiği eseridir.

3. *Şerhu 'alâ Tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî* (1137/1725)[82]: Beyzâvî tefsirinin 30. cüzü üzerine yazılmış üç ciltlik bir şerhtir. Bu çalışmamızda eserin üçüncü cildi tahkik edilmiştir.

4. *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha* (1126-27/1714-15)[83]
5. *Tefsîru Âmene'r-rasûlü*, (1125/1713)[84]
6. *Tefsîru Sûreti'l-'Asr* (1122/1710)[85]
7. *Tefsîru Sûreti'z-Zilzâl* (1122/1710)[86]
8. *Levâ'ih ve tete'allak bi ba'zi'l-âyât ve'l-ehâdîs* (1098/1687)[87]
9. *Kitâbü'l-mir'ât li hakâiki ba'zi'l-ehâdîs ve'l-âyât* (1130/1718)[88]

---

76 bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 12-27.
77 İstanbul, 1255, 1285, 1286, 1306, 1330, 1333; Bulak, 1255, 1264, 1276, 1278, 1287.
78 Dımaşk, y.y., 1958.
79 Sâbûnî, Muhammed Ali, **Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri, (Trc. Heyet),** I-X, İstanbul, Damla Yayınevi, 1995.
80 Hilmi, Ömer Faruk, **Rûhu'l-Beyân Tefsiri: Tam Metin Tercüme,** İstanbul, Osmanlı Yayınevi, t.y.
81 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 31.
82 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 28-30.
83 İnebey Ktp., Genel, nr. 83, vr: 32/b–57/a.
84 Bey. Ktp., Genel, nr. 83, vr. 32/b–57/a; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 414, vr. 153/b–157/b.
85 Beyazıt Ktp, Genel, nr. 3507, vr. 63/a–64/b.
86 Beyazıt Ktp, Genel, nr. 3507, vr. 116/a–121/a.
87 Eser Makâlât-ı İsmail Hakkı adlı eserin içerisindedir. (İstanbul, 1288).
88 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 40.

B. Tasavvuf Alanına Ait Eserleri

1. *Rûhu'l-Mesnevî* (1116/1704)[89]: Şerhu'l-Mesnevî adıyla da bilinmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sinin ilk 738 beytinin şerhidir.

2. *Şerhu'l-Muhammediyye* (1108/1697)[90]: *el-Mevsûm bi Ferâhi'r-Rûh* adıyla da bilinmektedir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye isimli risalesinin şerhidir.

3. *Temâmü'l-Feyz fî bâbi'r-ricâl* (1103/1692)[91]: Baş tarafında tarikatlar ile ilgili bilgiler verildikten sonra, şeyhi Ömer Fazlî Efendi'nin hayat hikâyesi, derslerinden notlar ve müellifin hayat hikâyesi ile ilgili bilgiler verilmektedir. Eser ile ilgili Ramazan Muslu[92] ve Ali Namlı[93] tarafından birer yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

4. *Silsilenâme-i Celvetiyye* (1137/1724)[94]: *Kitabü's-silsile-i Celvetiyye* olarak da bilinen eserde Celvetiyye şeyhleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Eserin son bölümünde ise tarikat âdâb ve erkânından söz edilmektedir. 1874 (1291) yılında İstanbul'da basılmış olan eser, yüksek lisans tezi olarak latinize edilmiştir.[95]

5. *Kitâbü'l-Hitâb* (1130/1718)[96]: İtikat ve İbadet konularının yanı sıra çeşitli tasavvufî meseleleri de incelemektedir. 1292 yılında İstanbul'da basılmış, 1975 ve 1976 yıllarında iki defa sadeleştirilerek yayımlanmıştır. [97]

6. *Kitâbü'n-Necât* (1131/1719)[98]: Şam'da kaleme alınmış olan eserde, tarikat, marifet, hakikat, cennet, cehennem gibi meseleler üzerinde durulmaktadır.

7. *Şerhu Usûli'l-'Aşere* (1137/1724)[99]: Necmüddîn-i Kübrâ'ya ait *Usûlü'l-Aşere* isimli eserin tercüme ve şerhidir. Mustafa Kara tarafından Necmüddîn-i Kübrâ'ya ait başka iki eser ile birlikte sadeleştirilerek basılmıştır.[100]

8. *Tuhfe-i Recebiyye* (1131/1719)[101]: Esmâ-i Hüsnâ'dan bazı isimlerin şerhi olan eser Şam Valisi Recep Paşa'ya takdim edilmiştir.

---

89 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 72-74.
90 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 59-61.
91 En eski nüsha için bk: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr., 523.
92 Muslu, Ramazan, **İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri (Birinci Kısım)**, M. Ü. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.
93 Namlı, Ali, **İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri (İkinci Kısım)**, M. Ü. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.
94 Müellif Nüshası için bk: Millet Ktp. Şer'iyye, nr: 1040.
95 Efendi, İlyas, **İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiye'si**, M.Ü. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.
96 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 65-67.
97 İ. Turgut Ulusoy, İstanbul, 1975–Bedia Dikel, İstanbul, 1976.
98 Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 165/2, vr. 79-385.
99 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 70.
100 Kara, Mustafa, **Tasavvufî Hayat,** İstanbul, Dergah Yay., 1980.
101 Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1374.

9. *Risâle-i Şerh-i Esmâ-i Seb'a* (1134/1722)[102]: Celvetiyye tarikatında sülûkte esas alınan, Lâ ilâhe illâllâh, Allah, Hû, Hâk, Hayy, Kayyûm ve Kahhâr isimleri şerh edilmiştir.

10. *Risâletü'l-hazerât*[103]: Seyyid Şerîf Cürcânî'ye ait *et-Ta'rîfât* isimli kitabının "el-Hazerâtü'l-hamsü'l-ilâhiyye" ve "el-İnsânü'l-kâmil" adlı bölümlerinin şerhidir.

11. *Kenz-i Mahfî* (1134/1722)[104]: "Küntü kenzen mahfiyyen" hadisi ele alınmıştır. Abdülkâdir Akçiçek tarafından "Gizli Hazine" adı ile sadeleştirilmiştir.[105]

12. *Kitâbü Hucceti'l-Bâliğa* (1133/1721)[106]: İnsanın vasıfları, vücûd-ı mutlak, esmâ-i ilâhî, fenâ fillâh, seyr-ü sülûk gibi tasavvufî terimlerin anlatıldığı kitap Reşehât'ın (İstanbul, 1291, s. 2-123) kenarında basılmıştır.

13. *Tuhfe-i İsmâiliyye* (1132-1720)[107]: İman ve amel konuları ile beraber bazı tasavvufî öğütler de içeren eser, Lefkevîzâde Hacı İsmail Efendi'nin isteği üzerine yazılmıştır. 1292 yılında İstanbul'da basılmıştır.

14. *Tuhfe-i Halîliyye* (1133/1720)[108]: İman hakkında yazılmış risaledir. 1256 ve 1293 yıllarında İstanbul'da basılmıştır.

15. *Tuhfe-i Bahriyye* (1133/1722)[109]: Has bahçeler müfettişi Bahri Hüseyin Efendi'ye yazılmış risaledir. Kara ve denizin esrârı, tevhid ve hû isminin tefsiri gibi konular işlenmektedir.

16. *Risâle-i Hüseyniyye* (1133/1722)[110]: Tuhfe-i Bahriyye ile aynı kişiye ithaf edilmiş ve Hüseyin isminin tasavvufî yorumu ele alınmıştır. Tarih ve yeri belli olmayan bir baskısı mevcuttur.

17. *Sülûku'l-Mülûk (Tuhfe-i Âliyye)* (1131/1719)[111]: Sırât-ı müstakîm, vezirlik, Hz. Ali'nin duası ve ibadet şekilleri gibi konuların işlendiği eser, Ali Paşa'ya sunulmuştur.

18. *Tuhfe-i Hasekiyye* (1133/1721)[112]: Serhasekiyan Tûbâzâde Mehmed Efendi'ye ithaf edilmiş eserdir.

19. *Kitabü's-Sülûk (Tuhfe-i Vesîmiyye)* (1133/1721)[113]: Enderun ağası Seyyid Ahmed Vesim için kaleme alınmış eserdir. 1240 yılında İstanbul'da basılmıştır.

---

[102] Müellif Nüshası için bk. Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 1252.
[103] Müelllif Nühası için bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 189, vr. 136/a–164/b.
[104] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 75.
[105] Akçiçek, Abdulkadir, KİTSAN Basım Yayın, İstanbul, 2005.
[106] Müellif Nüshası için bk. İ.Ü. Ktp., TY 2217.
[107] Selim Ağa Ktp., Hüdayi, nr. 459.
[108] Müellif Nüshası içn bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 165.
[109] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 637/9.
[110] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 637/10, vr. 49-104.
[111] A. E. Ktp. , nr. 1412/1, vr. 1-49.
[112] Müellif Nüshası için bk. Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakütesi, İsmail Sâib Sencer, nr. 2029.
[113] Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 359/2, vr. 49-104; Nuruosmaniyye Ktp., nr. 2222.

20. *Şerhu Ebyât-ı Füsûs*[114]: Füsûsu'l-Hikem'in Kelime-i İshâkiyye Fassı'nın sonunda yer alan beyitlerin şerh edildiği risaledir.

21. *Tuhfe-i Atâiyye* (1134/1722)[115]: İnsan-ı kâmil, tarikat-şeriat ilişkisi, Celvetiyye tarikatı, vahdet-i vücûd gibi konuları ele alan eserdir. 1304 yılında İstanbul'da basılmıştır.

22. *Tuhfe-i Ömeriyye* (1134/1723)[116]: Tevhid, vahdet-i vücûd, esmâ-i seb'a, iman, velâyet, nübüvvet gibi konuların ele alındığı eserdir. 1240 yılında İstanbul'da basılmıştır.

23. *Risâle-i Bahâiyye*[117]: Bursevî'nin, oğlu Mehmed Bahaeddin için yazdığı küçük hacimli risaledir.

24. *Kitâbü'ş-Şecv*[118]: Belaların sebepleri ve hüzün hakkında yazılmış olan eserdir.

25. *Mecî'ü'l-beşîr li ecli't-tebşîr*[119]: Hz. Muhammed'in müjdeci olarak gelmesi hakkında kaleme alınmış olan eserdir.

26. *Vesîletü'l-merâm* (1134/1722)[120]: Cüneyd-i Bağdâdî'nin sülûk için gerekli sekiz şartının, tarikat ve şeriata göre amel edenlerin mertebelerinin anlatıldığı eserdir. Bursevî'nin yine Süleymaniye Kütüphanesinde *Risâle fi't-Tasavvuf*[121] adıyla kayıtlı olan eseri, bu eserin eksik bir kopyasıdır.

27. *Risâle-i Nefesü'r-Rahmân* (1137/1725)[122]: Bursevî'nin son eserlerinden biri olan eser, Seyyid Abdurrahman isimli bir şahsa atfen yazılmıştır.

28. *Şerhu Salavât-ı İbn Meşiş* (1113/1701)[123]: Abdüsselam b. Meşiş el-Hasenî'nin salavât-ı şerîfe'sinin şerhidir. 1256'da İstanbul'da, 1279'da Bulak matbaasında basılmıştır.

29. *Nuhbetü'l-letâ'if* (1085/1674)[124]: Bursevî'nin Üsküp'te iken kaleme aldığı bu eser, Zemahşerî'nin Nevâbiğu'l-Kelîm'inden seçme metinleri ve Harîrî'nin *Mir'âtü's-Seyyib*'inin şerhini içermektedir.

30. *Mecmû'atü'l-esrâr* (1102-1690)[125]: İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Osman Fazlî Efendi'nin bazı eserlerinden seçme metinleri ve Bursevî'nin halife tayin edildiği sıradaki Osman Fazlî Efendi ile yaptıkları görüşmenin notlarını ihtiva eden eserdir. Aynı notlar *Temâmü'l-feyz*'de de geçmektedir.

---

114 Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1474/3.
115 Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1537.
116 Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 162.
117 Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdayî, nr. 476, vr. 70-75.
118 Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi,nr. 789/1.
119 Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789/2.
120 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmed Efendi, nr. 2260, vr. 58-97.
121 Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1372/1 vr. 1-24.
122 A. E. Ktp. , nr. 1405/2, vr. 25-26.
123 Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 217/3, vr. 76-97.
124 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 138.
125 Müellif Nüshası için bk. A. E. Ktp. , nr. 1500.

31. *Risâle-i Sem'iyye* (1124/1712)[126]: "Âdem bir demdir" diye başlayan şiirin şerhidir.

32. *Es'iletü's-sahafiyye ve ecvibetü'l-Hakkiyye* (1114/1702)[127]: Bursevî'nin Şeyh Mehmed Sahafî'nin manzum şekilde sorduğu sorularına verdiği cevaplardan oluşan eserdir. Mehmed Sahafî'nin de İsmail Hakkı'nın sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşan eseri mevcuttur.[128]

33. *Es'iletü Şeyh Mısriyye ecvibe-i İsmail Hakkı*[129]: Niyazi Mısrî'ye ait bir şiirin şerhi mahiyetinde yazılmış olan eserdir. 1288 yılında İstanbul'da Makâlât-ı İsmail Hakkı içerisinde basılmıştır.

34. *Kitâbü'l-fasl fi'l-esrâr* (1118/1706)[130]: Bazı tasavvuf terimlerinin anlamlarından oluşan küçük çaplı bir risaledir.

35. *Makâlât-ı İsmail Hakkı*[131]: 1118-1124 (1706-1712) yılları arasındaki vâridâtını ve şerhleri ihtiva eder. Ayrıca hayatı ile ilgili bilgiler ve Bursevî'nin mektuplaşmalarını ihtiva eder.

36. *Mecmû'a-i Hakkı* (1122/1710)[132]: Bursevî'nin 1122 (1710) yılındaki hac yolculuğunun anlatıldığı eserde, Mısır ulemasına hediye ettiği risalelerin nüshaları da bulunmaktadır.

37. *Kitâbü'n-Netîce* (1136/1724)[133]: Safer-Şevval 1136 (Kasım 1723–Temmuz 1724) tarihleri arasındaki vâridâtı ve şerhlerini içeren eser Ali Namlı ve İmdat Yavaş tarafından latinize edilmiştir (İstanbul 1997).

38. *Esrârü'l-Hurûf* (1135/1723)[134]

39. *Risâle et-Tahaccî fî hurûfi't-tehaccî* (1100/1698)[135]

40. *Hakâiku'l-hurûf* (1131/1719)[136]

41. *Kitâbü Zübdeti'l-makâl* (1134/1722)[137]

İsmail Hakkı Bursevî'nin Tasavvuf ilmine dair bu eserlerinin yanında çeşitli kütüphanelerde çok sayıda vâridât türünden küçük çaplı risaleleri de bulunmaktadır.[138]

---

126 Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 217/2.
127 Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 250.
128 bk. Sahafî, Mehmed, **Ecvibetü's-sahafî 'an es'ileti Şeyh İsmail Hakkı,** İ.Ü. Ktp., TY, nr. 2208/1.
129 Beyazıt Ktp, Genel, nr. 7890.
130 A. E. Ktp. , nr. 1501/2, vr. 16-25.
131 İnebey Ktp., Genel, nr. 85/2.
132 Müellif Nüshası için bk. Bey. Ktp., Genel, nr. 3507.
133 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 64.
134 A. E. Ktp. , nr. 1396/2, vr. 77-84.
135 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 162/1.
136 Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 87/2, vr. 7-12.
137 Müellif Nüshası için bk. Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayî Efendi, nr. 449.
138 Ayrıntılı bilgi için bk. Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", a.g.m., s. 105-106.

C. Hadis, Fıkıh ve Kelam Alanına Ait Eserleri

1. *Şerhu'l-erbaîne Hâdîsen li'l İmâm Nevevî* (1137/1724)[139]: İmam Nevevî'ye ait kırk Hadis isimli eserin Türkçe olarak tercümesi ve şerhidir. 1253, 1313 ve 1317 yıllarında İstanbul'da basılmışır.
2. *Şerhu nuhbeti'l-fiker* (1129/1717)[140]
3. *Şerhu'l-hadîsi'l-erbaîn* (1098/1688)[141]
4. *Risâle fî istilâhi Ehli'l-hadîs li İbn Hacer* (1083/1677)[142]
5. *Şerhu'l-fıkhi'l-Keydânî* (1088/1677)[143]
6. *Risâle-i mesâili'l-fıkhiyye* (1119/1610)[144]
7. *Risâletü'l-câmi'a li mesâili'n-nâfi'a* (1118/1706)[145]
8. *Kitâbü'l-fazl ve'n-nevâl* (1137/1724)[146]
9. *İhtiyârât* (1125/1712)[147]
10. *Şerhu şu'âbi'l-îmân* (1133/1721)[148]
11. *Ecvibetü'l-hakkıyye 'an es'iletü'ş-Şeyh Abdurrahman* (1124/1712)[149]
12. *Şerhu'l-kebâir (el-Müsemmâ bi rumûzi'l-künûz)* (1116/1704)[150]

D. Diğer Alanlara Ait Eserleri

1. *Risâletü'l-mi'râciyye* (1121/1709)[151]
2. *Şerhu risâle fi'l-Âdâbi'l-Münâza'a li Taşköprüzâde* (1092/1681)[152]
3. *Dîvân-ı İsmail Hakkı* (1122/1711)[153]
4. *Mecmû'a-i Âsâr* (1126/1714)[154]
5. *Mecâlisü'l-vâ'z ve't-tezkîr* (1086/1675)[155]
6. *Kitâbü'l-hutabâ* (1118/1706)[156]

---

[139] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 39.
[140] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 35/37.
[141] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 38/1, vr. 1/a–14/a
[142] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 34.
[143] Müellif Nüshası için bk. A. E. Ktp. , nr. 873.
[144] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 161/2, vr. 34/a–48/a.
[145] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd, nr. 2902.
[146] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 83.
[147] Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 414/4, vr. 134/b–148/b
[148] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2902.
[149] Müellif Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1521/3, vr. 42-62.
[150] Müellif Nüshası için bk. A. E. Ktp. , nr. 1328.
[151] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 124.
[152] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 116.
[153] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 745/3, vr. 37/b–107/b.
[154] Müellif Nüshası için bk. İstanbul Üniversitesi Ktp, T 1999.
[155] Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1266/1850.
[156] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 85/1, vr. 1-39.

7. *Şerhu mukaddimeti'l-Cezerî fi't-Tecvîd* (1087/1676)[157]
8. *Kitâbü'l-fünûn* (1095/1684)[158]
9. *Müntehab min Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*[159]
10. *Muhtasar li Târîhi İbn Hallikân* (1107/1696)[160]

[157] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 38/7, vr. 175/b–183/a.
[158] Bey. Ktp., Genel, nr. 6818.
[159] Müellif Nüshası için bk. İnebey Ktp., Genel, nr. 125/1, vr. 1-28.
[160] İnebey Ktp., Genel, nr. 161/1, vr. 3-33.

İKİNCİ BÖLÜM
"ŞERHU TEFSİRİ'L-CÜZ'İ'L-AHÎR MİNE'L-KUR'ÂN" ADLI ESERİNİN III. CİLDİNİN TAHKÎKİ

هذا أول الجلد الثالث من شرح تفسير الجزء الأخير من القرآن للشيخ إسماعيل حقي تداركه الله بمزيد الترقي بحرمة من له التجلي الحقي

سورة القيَمة مكية في قول الجمهور وآيها ثمان أو تسع

بسم الله الرحمن الرحيم

(لم يكن الذين كفروا) إجمال بينه بقوله **(من أهل الكتاب)** أهل الرجل أخص الناس إليه، وأهل الإسلام من يدين بدينه، وأهل الله خاصته ومقربوه مكانة اليهود والنصارى فإن اليهود أهل كتب التوراة والنصارى أهل كتب الإنجيل. وقد سبق وجه التسمية مفصلاً، قال بعضهم: إيراد الصلة فعلاً لما أن كفرهم حادث بعد أنبيائهم، ولم يكونوا كافرين من أول الأمر بخلاف المشركين، فإنهم ذكروا بلفظ اسم الفاعل لأنهم ولدوا على عبادة الأوثان وإنكار الحشر والقيامة انتهى. يقول الفقير: فيه أن الكلام إنما هو في المشركين من الفريقين، وهم ولدوا على نوع من الكفر دونه أوائلهم، وذلك الشرك إنما حدث في مكة في زمان عمرو بن لحي الجرهمي قبل ألف سنة من (Okunamadı). كانوا قبل ذلك على دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، بل جاء في الحديث: لا تسبوا ربيعة ومضر فإنهما كانا مؤمنين. فإنهم كفروا بالإلحاد في صفات الله أي بالميل عن الحق في صفات الله؛ حيث اثبتوا الولد لله فقالت اليهود: عزير ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله. وقالوا: إن صفة العلم انتقلت إلى بدن عيسى بل إن عيسى هو الله، وحرّفوا التوراة وقالوا: يد الله مغلولة. وجعلوه تعالى متصفاً بصفات الأجسام فهم المشبّهة، فالكفر ليس منحصراً في إنكار الدين بل له وجوه أخر كما ذكرنا. وظاهر كلامه إكفار الكل بسبب الإلحاد. وفيه أنه جعل الملكانية من النصارى على الاعتقاد الحق في شأن عيسى. وعلى تقدير كفر هذه الطائفة، كما ذهب إليه ابن الشحنة في تاريخه، فدعوى العموم ممنوعة كأن بعض أهل الكتب ثبت على دينه بدون الإلحاد، ثم كان عاقبة أمره الإسلام أيضاً كعبد الله بن سلام رضي الله عنه ونحوه، دل عليه قوله تعالى وجعلها كلمة باقية في عقبه. فلم ينقرض قرن إلا وفيه من هو على دين إبراهيم عليه السلام في التواحيد ونحوه. وقوله تعالى: وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة. ومتبعوه؛ أي عيسى، من آمن بنبوته من المسلمين مطلقاً ومن للتبيين أي لا للتبعيض، حتى لا يلزم أن لا يكون بعض المشركين كافرين. والحاصل أن الكفار جنسان أهل الكتاب والمشركون الذين لا ينسبون إلى كتاب. فقوله: من أهل الكتاب والمشركين. بيان لهذين الجنسين فهو في محل نصب على الحال من الواو في كفروا؛ أي كائنين منهم. وقد شنّعوا على الشيخ أبي منصور الماتريدي في جعله من للتبعيض حيث قال في كتاب التأويلات: أتى بحرف التبعيض على أهل الكتاب دون المشركين؛ لأن بعض أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل بعثه فكفر به بعد بعثه، ومنهم من آمن به وبقي عليه، ومنهم من لم يؤمن به، فكانوا أصنافاً بخلاف المشركين فإنهم كانوا صنفاً واحداً. انتهى. والظاهر أن الشيخ أعلى كعباً من أن يذهل عن إعراب هذه الآية، ولعله جعل الجر في المشركين من قبيل جر وأرجلكم في آية الوضوء؛ فإن بعض القراء جره عطفاً على الممسوح وهو رؤوسكم، مع أنه ليس بداخل في حكم المسح، بل في حكم الغسل. فيكون النظم في

المعنى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركون، دل عليه أنه قرأ الأعمش وإبراهيم والمشركون بالرفع عطفاً على الذين. فاعرفه.(**والمشركين**) ولم يقل: والذين أشركوا لطوله. والمشرك عامّ لأصناف الكفّار، دلّ عليه قوله تعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به. إذ لا غفران للكفر أيضاً أي كفر كان، لكن المصنف فسّر المشركين بقوله: وعبدة الأصنام، للمقابلة بين أهل الكتاب ولكثرتهم، ولكون نزول الآية فيهم. وعبدة محركة جمع عابد كفجرة جمع فاجر. والأصنام والأوثان واحد، تعم ما لها صورة منقوشة وما لها جثة معمولة على صورة الآدمي من فضة أو نحاس أو حجارة أو خشب أو غيرها. والإشراك إثبات الشريك في الألوهية؛ بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام فإنهم جعلوا الأصنام شركاء لله تعالى في العبادة، وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى.(**منفكين**) خبر لم يكن. وانفكاك الشيء من الشيء أن يزايله بعد التحامه كالعظم إذا انفك من مفصله. وفيه إشارة إلى كمال وكادة الوعد الآتي عما كانوا عليه من دينهم الذي هو الإلحاد والشرك، أو الوعد باتباع الحق إذا جاءهم الرسول. وعلى هذين الوجهين يكون كل من القول وقوله وما تفرق إلخ إخباراً منه تعالى عن حالهم في الواقع. وكان من المشركين من يعتمد على أهل الكتاب ويَعِد ما يَعِدون من التصديق، بل كان كنانة من الأجداد النبوية يقول: قد آن خروج نبي من مكة يُدعى أحمد، يدعو إلى الله فاتبعوه، ولا تكذبوا ما جاء به وهو الحق. وكان هذا القول في أسماع بعض الأخلاف أخذاً عن الأسلاف. (**حتى تأتيهم البينة**[161]) أي الحجة الواضحة التي كانوا قد جعلوا إتيانها ميقاتاً للتصديق والوفاء، فجعلوه ميقاتاً للتكذيب والإخلاف. والتعبير عن إتيانها بالمضارع باعتبار حال المحكي لا الحكاية. وهنا كلام سيجيء في قوله: وما تفرق إلخ. الرسول أو القرآن فإنه يعني أن كلاً مما ذكر من الرسول والقرآن مبيّن للحق بيانه لما يصحح إطلاق البينة على أحدهما، لا أنه البينة بمعنى المبيّن، قال تعالى: لتبيّن للناس ما نزل إليهم. وقال تعالى: ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات. أي لكل ما تحتاجون إليه. فالرسول مبيّن ناطق، والقرآن صامت. وإنما الذي ينطق لسان النبوة، ولذا احتاج الناس إلى المعلم ظاهراً وباطناً. أو معجزٌ الرسول بأخلاقه كلمة أو لمنع الخلوّ إذ لا منع للجمع بين التبيين والإعجاز. والرسول مرفوع على أنه مبتدأ، والتقدير الرسول معجز بأخلاقه، على أن الخبر محذوف وبأخلاقه متعلق بالخبر؛ يعني أن مجموع الأخلاق الفاضلة الحاصلة فيه صلى الله عليه وسلم كان بالغاً حد الإعجاز، كما قرره الإمام الغزالي والجاحظ. وهو الحق دل عليه قوله تعالى: وإنك لعلى خلق عظيم. فإن وصف خلقه بالعظم دل على أنه فوق أخلاق أفراد الأمة، بحيث لا يصل إليه أحد منهم وليس إلا الإعجاز. ولذا لما أراد أبو يزيد البسطامي أن يدخل مقامه عليه الصلاة والسلام خرج منه نور شعشعاني أحرقه وردّه. ولولا بلوغ خلقه حد الإعجاز لما دانت له العرب لعصبيتهم وشدة شكيمتهم. ولقد حاورت الكلام مع واحد من أهل بدر، فقلت: إن من أصناف الناس من هو مؤمن بحضرة النبوة، ولو كان على غير لسانهم. فهل كانت العرب تؤمن به لو كان على غير لغتهم؟ قال: لا. ولقد صدق في كلمته فاعتبر من ذلك. والقرآن بإفحامه من تُحدّي به بالرفع عطف على الرسول؛ يعني أن القرآن معجز أيضاً بإسكاته من طلب منه أن يأتي بمثل ما أتى به من شواهد نبوته. يقال: فحَم الصبي يفحَم بفتح الحاء فيهما، كما

[161] Beyyine 98/1.

في تاج المصادر، فُحوماً وفُحاماً بالضم إذا بكى حتى ينقطع صوته. وكلّمته حتى فحمتُه أي أسكتُّه في خصومة أو غيرها. وتُحدّي على المجهول. يقال: تحديت فلاناً إذا باريته وعارضته في فعل. التحدي بالفارسية نبردكودنهباكسى. **(رسول من الله)** بدل من البينة بدل الكل من الكل بنفسه أي بغير تقدير مضاف. وعبّر عنه بالبيّنة للإيذان بغاية ظهور أمره، وكونه ذلك الموعود في الكتابين. ومن الله متعلق بمضمر هو صفة لرسول مؤكِّد لما أفاده التنوين من الفخامة الذاتية بالفخامة الإضافية؛ أي رسول وأيّ رسول كائن منه تعالى أو بتقدير مضاف نحو وحي رسول أو كتاب رسول، إذا أُريد بالبيّنة القرآن. وعلى التقادير فهو من بدل الكل، أو مبتدأ فيكون مع خبره جملة معترضة لمدح البيّنة، وبه يظهر انتظامه مع سابقه. قال سعدي المفتي: والأظهر أنه يُجعل خبر مبتدأ؛ أي هي أو هو رسول **(يتلو صحفاً مطهرة**[162]) التلاوة القراءة متتابعة. والصحف جمع صحيفة، وهي ظرف المكتوب ومحله وهو الأوراق. صفته أي صفة أخرى لرسول على تقدير كونه بدلاً، أو خبره إن كان مبتدأ مخصصاً بقوله: من الله. فالكلام نشر على ترتيب اللف والرسول وإن كان أمياً جواب لما يُقال: كيف نُسب تلاوة الصحف المطهرة إلى الرسول مع أنه كان أميّاً، لا يكتب ولا يقرأ من ظاهر الكتاب، وإنما يتلو ما يتضمن الصحف من المكتوب فيها وهو القرآن؟ أي يقرؤوها عن ظهر القلب. ويقال له بالفارسية اَزبر. لكنه لما تلا مثل ما في الصحف كان كالتالي لها ففي ضمير يتلو استعارة بالكناية. ونسبة التلاوة إلى الصحف وهي القرا□يس مجازية، أو هي مجاز عمّا فيها بعلاقة الحلول. وفي قوله: فيها كتب، استخدام حيث أُريد بضميرها معناها الحقيقي، ولم يتعرض المصنف للصحف أيّة صحف هي اكتفاء بما ذكر في عبس؛ وهي صحف القرآن التي كتبها السفرة؛ أي القرآن فيها وهي في السماء. وقال بعضهم: هي صحف الأولين، ولما كان متلوّه الذي هو القرآن مصدّقاً لصحف الأولين مطابقاً لها في أصول الشرائع والأحكام، كأن متلوّه كان صحف الأولين وكتبهم، فعبّر عنه باسم الصحف مجازاً مع أنه كتاب. ولا يبعد أن يقال: إنها صحف القرآن؛ لأنه كان في صحف متفرقة إلى زمان عثمان رضي الله عنه، وكانت مودعةً عند حفصة رضي الله عنها حتى جمعها عثمان في مصحف واحد كما سبق وقيل المراد جبرائيل فلا إشكال في نسبة تلاوة الصحف؛ لأنه ليس أميّاً. ومرّضه لبُعده من السوق. وكون الصحف مطهرة أن البا□ل لا يأتي ما فيها؛ أي لا يجد شيا□ين الجن إليها سبيلاً لأنها في السماء، وهم ممنوعون من الصعود إليها، فهي محفوظة عن مساس أيديهم الدنسة، وعن التعرض لها بسوء. أو لا يجد شيا□ين الإنس في الأرض سبيلاً إلى إدخال شبهة فيه وعوج وتحريف بزيادة أو نقصان أو نحو ذلك، فإن الله تعالى يقول: وإنا له حافظون وأنها لا يمسها إلا المطهرون من الحدث الأصغر والأكبر والحيض والنفاس وغيرها، وكذا المجانين والصبيان لغلبة التنجّس عليهم، بخلاف الأعمى وإن كُره إمامته. وكذا لا يمس أسرار الهوية الذاتية إلا المطهرون من دنس التعلقات الفانية، فلا يطمع فيها إلا أهل التجرد والانسلاخ في كل □ور من الأ□وار فافهم. **(فيها كتب قيمة**[163]) صفة لصحفاً؛ أي في تلك الصحف مكتوبات مستقيمة لا عوج فيها؛ كالتوحيد والإخلاص والأمر والنهي ونحو ذلك نا□قة بالحق إذ الحق لا يقول إلا الحق، ولا

[162] Beyyine 98/2.
[163] Beyyine 98/3.

يدلّ إلا على العدل والصواب. وقال الراغب: إشارة إلى ما في القرآن من معاني كتب الله؛ لأن القرآن مَجمع ثمرة كتب الله المتقدمة. **(وما تفرق الذين أوتوا الكتاب)** عما كانوا عليه ناظر إلى الوجه الأول في تفسير منفكين بأن آمن بعضهم الباء لبيان التفرق، فهي متعلقة بتفرق أو تردد في دينه وتشكك في معتقده الأول، وتحيّر في أمره بعدما كان جزماً، وهو عطف على آمن أو عن وعدهم بالاتفاق على التصديق، وهو عطف على قوله: عما كانوا عليه. وناظر إلى الوجه الثاني في تفسير منفكين بالإصرار على الكفر متعلق بتفرق، وسبق معنى الإصرار. **(إلا من بعد ما جاءتهم البينة** [164]) استثناء مفرغ من أعم الأوقات؛ أي وما تفرقوا في وقت من الأوقات إلا من بعد ما جاءتهم الحجّة الواضحة الدالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الموعود في كتابهم دلالة جلية لا ريب فيها. فيكون تفريع على الوجه الثاني وهو الوعد؛ أي فيكون قوله تعالى: وما تفرق الذين إلخ كقوله: وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به. وجه المشابهة بين الآيتين اشتراكهما في كونهما مسوقتين لتوبيخ من كفر بمن صدّقه وعظّم قدره قبل. ومعنى الاستفتاح أنهم كانوا يقولون: اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي المبعوث في آخر الزمان. ويقولون لأعدائهم من المشركين: قد أظلّ زمان نبي يخرج بتصديق ما قلنا، فنقتلكم معه قتل عاد وإرم. فهذا الوعد منهم مما لا ريب فيه. وأما من المشركين فلعلّه قد وقع من متأخريهم بعدما شاع ذلك من أهل الكتاب، ووصل إلى أسماعهم من بعض أجدادهم أيضاً، نحو كنانة كما ذكرنا في تفسير منفكين، فاعتقدوا صحته بما شاهدوا من نصرتهم على أسلافهم ونحوها. واعلم أن كلمة حتى لانتهاء الغاية، ومقتضاها أن يكون الحال التي بعد الغاية مخالفة للحال التي كانت قبلها. فقوله تعالى: حتى تأتيهم البينة. يقتضي أن يكونوا منفكين عن دينهم الذي كانوا عليه. وقوله تعالى: وما تفرق الذين، مناقضة له. وأشار المصنف إلى دفعه بأنهم إذا تفرقوا بالإيمان والتردد والإصرار، فقد حصلت المخالفة التي تقتضيها كلمة حتى، من غير لزوم التناقض بين الآيتين. ولا منع عن حمل الآية الأولى على الإخبار كالثانية. وقال صاحب الكشاف في دفع التناقض: إن الآية الأولى وهي لم يكن إلخ محمولة على كونها حكاية من الله لما كانوا يقولون قبل البعثة: لا ننفك عن ديننا حتى يُبعث الرسول الموعود في التوراة والإنجيل، فإذا بعث نترك ما كنا عليه ونجتمع على تصديقه. وقوله: وما تفرق إلخ إخبار وإلزام عليهم على سبيل التوبيخ والتعيير، بعد حكاية زعمهم الباطل أنهم كانوا يَعِدون الاجتماع على الحق، ثم كان ثمرته القرار على الكفر. فإذا كانت الأولى من باب حكاية كلامهم لا إخباراً ابتدائياً منه عن حالهم، وكانت الثانية إخباراً عن الواقع ارتفع الإشكال. ولم يلتفت إليه المصنف بناء على أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر إنه إخبار كما قاله ابن الشيخ. أو نظراً إلى اشتماله على تكلّف مستغنى عنه، كما قال سعدي المفتي. والأظهر قول الكشّاف؛ لأنه مبني على سبب النزول ناظرٌ إلى جانب المعنى، وهو أقوى في مثل هذا المقام من التصرف العقلي الذي ذهب إليه المصنف. على أن مقام الذم يقتضي كثرة من بقي على كفره؛ إذ المؤمنون منهم أقل القليل، فما ذكره المصنف لا يجدي نفعاً فافهم جدّاً. وإفراد أهل الكتاب بقوله: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب بعد الجمع بينهم وبين المشركين في قوله: لم يكن الذين إلخ فكأن الظاهر أن يقال: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب والمشركون، فإنهم كانوا جميعاً

[164] Beyyine 98/4.

متفقين على الوعد أولاً، والإخلاف به ثانياً. للدلالة على شناعة حالهم أي استقباح حال من استمر على الكفر من أهل الكتاب. فإنهم كانوا عالمين بحقيقته لوجدانهم نعته في كتبهم، وجحود العالم أشنع وأقبح. وفي الحديث: ويل لمن لا يعلم مرة، وويل لمن يعلم ولا يعمل سبع مرات، أو سبعين أو ألف مرة. على أن المراد بالعدد التكثير لا الحصر. وقال العصام: قلت إفرادهم لاختصاص قوله: وما أمروا في كتبهم إلا ليعبدوا الله انتهى. فالمراد بالإفراد الانتقال إلى ذكر شنائع أخرى لهم صراحة وضمناً، كما سيظهر أثناء التقرير . وأنهم لما تفرقوا أي باستمرار بعضهم على كفره جواب آخر، وهو ما ذكره الزمخشري مع علمهم بحقيقة الحال كان غيرهم من الجهلة بذلك أولى؛ أي أولى بذلك التفرق. فإنهم كالحيوانات المسرحة في المراعي. ومعنى الأولى أنه لا يحسُن أن يكون غيره **(وما أمروا)** أي في كتبهم بما فيها المراد التوراة والإنجيل. والجملة حالية مفيدة لغاية قبح ما فعلوا، وكل واحد من حرفي الجر متعلق بقوله: أمروا. وأشار به إلى أن صلة الأمر محذوف؛ لأنه متعدّ بالباء، وليس صلته قوله: ليعبدوا الله. وإلا لقيل: بأن يعبدوا الله. وقوله: في كتبهم. احتراز عن كون الأمر في هذا الكتاب الذي هو القرآن على لسان الرسول، وإن كان ذلك واقعاً أيضاً؛ لأن الغرض تشنيعهم بالضلال القديم والبقاء عليه، بحيث لم يكونوا على هدى كتاب أصلاً لا التوراة ولا الإنجيل ولا القرآن. **(إلا ليعبدوا الله)** استثناء من أعم عام المفعول له، أي والحال أنهم ما أُمروا بما أمروا به في كتبهم لشيء من الأمور إلا لأجل أن يعبدوا الله ويتذللوا له إعظاماً وإجلالاً لربوبيته. وهذه اللام لام العلة عقلاً، ولام المصلحة والحكمة شرعاً. يعني أن فعله تعالى، وإن لم يكن معللاً بالغرض، إلا أنه مغيّاً بالحكم والمصالح. فلام الغرض كثيراً ما تستعمل في الحكمة المترتبة على الفعل، تشبيهاً له به في ترتبها على الفعل بحسب الوجود. قال الشيخ الماتريدي رحمه الله: دلت هذه الآية على ما يجب أن يؤول به قوله: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. إذ لا يصح ظاهره، إذ لو كان الخلق للعبادة لما أمكن مفارقتهم عنها. فالمراد الأمر بالعبادة فأُمروا، فمنهم من امتثل ومنهم من لم يمتثل. قال العصام: وفيه بحث؛ إذ لو كان الأمر للعبادة لما انفك الأمر عن العبادة انتهى. وفيه أن المأمور به يتخلف عن الأمر كالمطلوب والطلب، بخلاف الإرادة فلا يجوز تخلف المراد عنها، وإلا يلزم العجز. فالله تعالى خلق الإنس والجن على قابلية الخطاب واستعداد العبادة، وهي التي يقال لها الفطرة الأصلية، فأمر بالعبادة إظهاراً للسعادة الأصلية والشقاوة الأزلية، فأطاع من أطاع وعصى من عصى، إذ ليس الأمر مبنياً على الإرادة، وإلا لما عصى أحد من الثقلين. والاتفاق على القبول ليس من مقتضيات الحكمة، وإلا لما خلق النار مع أن له القبضتين الجمال والجلال، فالحكمة اقتضت وجود العبادة في الجملة. على أن الإنسان الكامل هو الواحد على الحق، وهو السواد الأعظم، فالعالم مشحون بالعبادة الذاتية، وأما التكليفية فإنما ظهرت عن البعض، وحق القول العدل على الأكثرين. فاحفظ هذه الجملة لعلها تنفعك.**(مخلصين له الدين)** حال من الفاعل في ليعبدوا؛ أي حال كون العابدين جاعلين العبادة بل وأنفسهم أيضاً خالصة لله تعالى، بدون إشراك أحد في واحد منهما. قال تعالى: ولا يشرك بعبادة ربه أحداً. وقال: وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون. ذمّ الشرك مطلقاً ...لا يشركون به تفسير للإخلاص؛ أي حال كونهم لا يشركون به تعالى ولا بعبادته شيئاً من الأشياء. إذ لا يصل النفس إلى الله بشرك الوجود، ولا إلى مرتبة القبول بشرك العبادة. ولذا قال تعالى: فما كان لشركائهم فلا

يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم. أي يُردّ ولا يُقبل. ومنه يظهر أن الإخلاص ضد الشرك، وهو من أسرار الله يودعه في قلب من يشاء من عباده. وفيه إشارة إلى أن أهل الكتاب مشركون، وإن لم يعبدوا الأصنام؛ فالشرك نوعان شرك بعبادة الأصنام، وشرك بغيرها كالإلحاد السابق. فلا يلزم أن يكون أهل الكتاب والمشركون واحداً، على أن يكون من عطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات، كما زعم البعض. وفُهم من الآية أن العبادة إنما هي لحق الربوبية، فمن عبده لجنة أو نار فمعبوده ما تعلق به غرضه من ثواب ونجاة، وقلّ من سلم من هذا الغرض. ولذا كان أكثر المؤمنين على خطر عظيم، فكن عبداً لله تعالى وحراً عن غيره . وأُخذ من الآية أيضاً أن فعل الصبي والمجنون والجاهل ليس بعبادة؛ لخلوّه عن التعظيم. والعبادة التذلّل تعظيماً لله تعالى. وأن فعل اليهود والنصارى ليس بعبادة، وإن تضمّن التعظيم؛ لكونه من عند أنفسهم لا بأمر الله تعالى؛ لأن دينهم منسوخ. **(حنفاء)** حال أخرى على قول من جوّز حالين من ذي حال واحد، ومن المنويّ في مخلصين على قول من لم يجوز ذلك. وقال بعضهم: هو في المعنى تأكيد للإخلاص؛ إذ هو الميل عن الاعتقاد الفاسد، وأكبره اعتقاد الشركة. وأصل الحنف الميل وانقلاب ظهر القدم حتى يصير بطناً، فالأحنف من يمشي على ظهر قدميه من الشق الذي في الخنصر. ومنه أحنف المضروب به المثل في الحلم والسيادة، واسمه الضحّاك وسمّي الأحنف لأن أمه كانت ترقصه وهو □فل وتقول:

والله لولا حنف في رجله---ما كان في فتيانكم من مثله

والتحانف أن تُقبل إحدى إبهامي رجليه على الأخرى. مائلين عن العقائد الزائغة أي البا□لة إلى العقائد الحقّة. وفيه رد لليهود؛ فإنهم مع كونهم من أولاد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليهم السلام، بمعزل من اتباعهم إذ قد وصف الله إبراهيم بكونه حنيفاً، وكذا وصّى يعقوب أولاده بذلك. **(ويقيموا الصلاة)** التي هي العمدة في باب العبادة البدنية **(ويؤتوا الزكاة)** التي هي الأساس في العبادات المالية، ولكنهم حرفوه وعصوا عطف على مقدر؛ أي ما أتوا بما أُمروا، ولكنهم حرّفوه؛ أي غيّروا ما هو المأمور في باب العقائد، وعصوه في باب الأعمال. فقوله: حرّفوه، ناظر إلى الأصول كالعلم الصحيح والاعتقاد المطابق للحق والإخلاص. وقوله: وعصوا، ناظر إلى الفروع كالصلاة والزكاة وغيرهما من الأعمال. ففيه ذم لأهل الكتاب بأنهم خارجون عن الأصول والفروع جميعاً **(وذلك)** أي ما ذكر من عبادة الله بالإخلاص وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة **(دين القيّمة[165])** القيّمة المستقيمة لا عِوج فيها أي دين الملّة القيّمة

[165] Beyyine 98/5.

أي المستقيمة المعتدلة، بحيث من حاد عن هذا المجموع؛ وهو الاعتقاد الحق والعمل على نهج الصواب والسنة، لم يكن من أهل الدين القيّم والأمة القائمة بالقسط. قدّر الموصوف لئلّا يلزم إضافة الشيء إلى صفته، فإنها بمنزلة إضافة الشيء إلى نفسه. وصحة إضافة الدين إلى الملّة باعتبار التغاير الاعتباري بينهما؛ فإن الشريعة تُسمى ملة باعتبار أنها تكتب وتملى، وديناً باعتبار أنها تُطاع فإن الدين الطاعة، يقال: ادّان له أطاعه. وقال بعضهم: إضافة الدين إلى القيّمة، وهي نعته، لاختلاف اللفظين فإن العرب تضيف الشيء إلى نعته كثيراً، ومنه ولدار الآخرة، دلّ عليه وللدار الآخرة في موضع آخر . والحق إن إضافة الشيء إلى نفسه ممنوعة كليث أسد، وإن جوّزه الفرّاء، بخلاف إضافة الشيء إلى صفته، ومنه ولدار الآخرة، وقراءة أبيّ رضي الله عنه: وذلك الدين القيّم، تدل على أن الدين مضاف إلى صفته، وتأنيث القيّمة باعتبار كون الدين ملّة، وكذلك عذاب الحريق، فإنه بمعنى العذاب المحرق على الأظهر. وتجويز كون الآية من قبيل إضافة العام إلى الخاص نحو شجر الأراك وبلد بغداد ليس بشيء؛ لأن ذلك إنما يجري في الأعيان، وما نحن فيه من قبيل الأوصاف والمعاني. **(إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين)** بيان لحالهم الأخروي بعد بيانه حالهم الدنيوي، ورجوع من الإفراد إلى التركيب. وتقديم أهل الكتاب مع أن المشركين أسوأ حالاً منهم للتغليظ . **(في نار جهنم خالدين فيها)** خلوداً أبدياً، حال من المستكن في الخبر أي يوم القيامة يعني يصيرون إليها يوم القيامة. فالنار حقيقة وإيراد الجملة الاسمية للإيذان بتحقق مضمونها لا محالة. أو في الحال أي إنهم في جهنم الآن؛ أي في الدنيا لملابستهم ما يوجب ذلك؛ أي لاتصالهم ومباشرتهم بالأسباب التي توجب دخول النار والخلود فيها، بإيجاب الله تعالى وحكمه، فنزّل ملابستهم لما يوجبها بمنزلة ملابستهم لها، كأنه إشارة إلى أن النسبة حينئذ مجازية. أو المراد بنار جهنم أسبابها المفضية إليها على المجاز في المفرد أو المعنى، كالكائنين فيها لملابسة أسبابها، أو ما هم فيه من الكفر والمعاصي عين النار، إلا أنها ظهرت في هذه النشأة بصورة عرضية، وستُخلع في النشأة الآخرة فتظهر بصورها الحقيقية، كما قالوا في البحر المالح: إنه

عين النار في عين المكاشف، وعين الماء في عين المحجوب. وسيظهر له أيضاً على صورته الأصلية في يوم الصفة؛ أي يوم القيامة الذي هو يوم ظهور الأعيان على صور أوصافها، كما نبه عليه النصوص. واشتراك الفريقين في جنس العذاب لا يوجب اشتراكهما في نوعه نوع الشيء ما دخل تحته نحو الإنسان، فإنه داخل تحت جنس الحيوان. وهو جواب سؤال وذلك أن المشركين كانوا ينكرون الصانع والنبوة والقيامة، وأهل الكتاب النبوة فقط، فكيف يجوز التسوية بين الفريقين في العذاب مع أن كفر بعضهم أخف؟ فلعله يختلف لتفاوت كفرهما يعني أن نار جهنم جنس العذاب، فهم مساوون في هذا الجنس، لكن لها دركات مختلفة بحسب جرائم الداخلين، ولذا كانت سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم. فهم مختلفون في نوع العذاب، كما أن أهل الجنة سواء في جنس النعيم، وعلى الاختلاف في نوعه، ولذا كانت الجنة ثمانية أبواب لكل باب منهم صنف معين. فبالإيمان والاعتقاد وكذا بالكفر والاعتقاد الخلودُ في الدارين، وبالأعمال اقتسام الدرجات والدركات، وبالفضل والعدل الدخول. وقد فُهم منه وجوب الاجتناب مطلقاً فافهم. (**أولئك**) البعداء المذكورون (**هم شرّ البرية**[166]) توسيط ضمير الفصل لإفادة الحصر. وشرّ أفعل من، إذ أصله أشرّ. وكذا خير الآتي؛ فإن أصله أخير. أي هم شرّ البرية دون غيرهم. كيف لا وهم قد ستروا النعوت المحمدية، وقطعوا □ريق الدين على الخلق، وكفروا بعد العلم، وسلّوا سيف العدوان على داعي الخير. أي الخليقة قال في القاموس: الخليقة الناس كالخلق والبهائم انتهى. ففيه إشارة إلى قوله تعالى: أولئك كالأنعام بل هم أضلّ. وهذا التفسير هو المناسب لمن أخذ البرية من البرى محركة بمعنى التراب. وأما من أخذها من البرء مهموزاً، وهو الخلق، فالأظهر التفسير بالمخلوقات؛ لأن الله برأها وأوجدها من العدم. ولعله جعلهم شر جنسهم لأن شر هذا الجنس تميّز من كل جنس شرير. قال بعضهم: المراد شر الخليقة أعمالاً، وهو الموافق لما سيأتي في حق المؤمنين، فيكون في حيز التعليل لخلودهم في النار. أقول: لا شك أن كل مولود يولد على الفطرة، وإنما يميّزهم الأعمال، ولذا ورد: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، وجاء: تارك الصلاة حُشر

[166] Beyyine 98/6.

مع فرعون وهامان. ويُعلم منه أن شر هذه الأمة كشر الأمم الأولى، ولا شر من التكبر على الله بدعوى الربوبية. وقد جعل الشارع ترك الصلاة بمنزلته تفظيعاً لمعصية هذه الأمة، فإن الله جعلها أمة وسطاً، فكان من شأن خيريتها تعظيم كل من خيرها وشرها كالخير والشر في الحرمين الشريفين فافهم. وقرأ نافع وابن ذكوان أيضاً وهو راوي ابن عامر، فإن له راويين هشاماً وابن ذكوان، البريئة بالهمز على الأصل. إشارة إلى أن البريّة في قراءة الجمهور مخففة من المهموز. نقل عن سيبويه أن الهمزة لغة أهل مكة، فهم يخالفون العرب في ذلك. وقد يقال: البرية بدون الهمزة مشتقة من البري وهو التراب، والمهموز من برأ بمعنى خلق كما في الحواشي السعدية. قال ابن الشيخ: هي فعيلة بمعنى مفعولة، والقراءة بالهمز، وإن كان هو القياس والأصل، إلا أن ترك الهمزة أجود من حيث إن جمهور العرب قد استمروا على تخفيف الهمزة فيه وفي النبيّ، وكانت القراءة بالهمزة كالشيء المرفوض المتروك المخالف للاستعمال. وقيل: هي من البري وهو التراب؛ لأنها خلقت منه. ورُدّ بأن قراءة من قرأ بالهمزة تدل على فساد قول من قال من البري الذي هو التراب. ألا يرى أنه لو كان كذلك لما جاز قراءتها بالهمز البتّة؟! انتهى كلامه. وقال الراغب: البريّة الخلق. قيل: أصله الهمز فتُرك، وقيل: بل ذلك من قولهم: بريت العود. وسُمّيت برية لكونها مبرية من البري التراب بدلالة قوله خلقكم من تراب. وذكرها صاحب القاموس في الهمز لا في الناقص، فجعل جمع البريئة بريئات وبريّات وبرايا كخطايا. ومنه يعلم أنها لا أصل لها في الياء، فمن جعلها من بريت ظن أن أصلها الياء وهو وهم. (**إن الذين آمنوا**) إيماناً يقينياً عيانياً (**وعملوا الصالحات**) بالإخلاص وحضور القلب بل بالحق (**أولئك هم خير البرية**[167]) أي أولئك المنعوتون بكمال الإيمان وتمام العمل خير خلق الله أياً كان. وفيه إشارة إلى فضل البشر على الملك؛ لأن التقرب إلى الله بما ذكر مبنيّ على دفع منازعة النفس والهوى؛ وهو أصعب فصاحبه أقرب. والقرب أفضل على أنه كون جامع، ومن نشأته أجمع أكمل فاعرفه. (**جزاؤهم**) مبتدأ أي أجرهم بمقابلة إيمانهم و اعتهم (**عند ربهم**) ظرف الجزاء (**جنات عدن**) خبر مبتدأ؛ أي دخول جنات عدن.

[167] Beyyine 98/7.

والعدن الإقامة والدوام، وعدن بُطنان الجنة أي وسطها. (**تجري من تحتها الأنهار**) دائماً كما جرت ﷺاعاتهم في الدنيا. والألف واللام في الأنهار للعهد فتكون منصرفة إلى الأنهار المذكورة في القرآن؛ وهي نهر الماء ونهر اللبن ونهر العسل ونهر الخمر. قال في الإرشاد: إن أريد بالجنات الأشجار الملتفة الأغصان، كما هو الظاهر، فجريان الأنهار تحتها ظاهر. وإن أُريد بها مجموع الأرض وما عليها، فهو باعتبار الجزء الظاهر. وأياً ما كان فالمراد جريانها بغير اخدود انتهى. وفي التنزيل: وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم؛ أي من تحت أشجارهم ومساكنهم وقصورهم. والظاهر التعريف على الوجه الذي يعرفونه في الدنيا ليكون أوقع في النفس وأشد رغبة. (**خالدين فيها أبداً**) حال، وذو الحال وعامله كلاهما مضمر يدل عليه جزاؤهم والتقدير يُجزون بها خالدين فيها. وقوله: أبداً، ظرف زمان وتأكيد للخلود، فإن الخلود قد يأتي بمعنى المكث المديد؛ أي لا يموتون فيها ولا يخرجون منها، بل يحيون بحياة ﷺيبة متنعمين بفنون النعم الجسمانية والروحانية. فيه مبالغات يعني خلا عنها ما قبله تقديم المدح بدل من مبالغات بملاحظة ما بعده من الوجوه، أو التقدير الأول تقديم المدح أي أولئك هم خير البرية، فإن اسم الإشارة يكون للمدح والذم بحسب المقام، ولم يعتبر في تقديم المدح قوله: الذين آمنوا، لذكر قوله: إن الذين كفروا في مقابلته. وأما ذكر أولئك في الكفرة فعلى غير هذا الأسلوب وذكر الجزاء المؤذن بأن ما مُنحوا في مقابلة ما وصفوا به المؤذن بالجر صفة الجزاء. والإيذان الإعلام، ومنحوا على المجهول، وكذا وُصفوا، والضمير للمؤمنين العاملين. ومنحه كمنعه وضربه أعطاه، والاسم المِنحة بالكسر. وفي مقابلة خبر إنّ، وما وصفوا هو الإيمان والعمل الصالح. قال سعدي المفتي: فإن قلت: المقابلة بينهما محققة والتفضيل لا ينافيها بل ينافي السببية، ولذا قالوا: الباء في قوله: ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون للمقابلة لا للسببية فأين المبالغة؟ قلت: في إعلام ذلك وإظهاره كما في غيره أيضاً انتهى. يقول الفقير: التفضّل لا ينافي السببية في الحقيقة؛ فإن جميع العطايا الإلهية بعضها بمقابلة الأسباب وهي الأعمال، وبعضها بطريق التفضّل والاختصاص، وبعضها بطريق الميراث. فهي منحصرة في هذه الأقسام

الثلاثة. فجعلُ الباء للمقابلة وللسببية سواء فاعلم ذلك. والحكم عليه أي على ذلك الجزاء بأنه من عند ربهم فإن فيه فخامة إضافية كما سبق في قول: رسول من الله. والعندية مقام الذات، فيدل على قدر صاحبه أيضاً؛ لأن عطاء السلطان لأحد مما يجلّه ويشرّفه. وجمع جنات فإنه يدل على أن لكل مكلّف جنات، كما يدل عليه قوله تعالى: ولمن خاف مقام ربه جنتان. ثم قال: ومن دونهما جنتان. فذكر للواحد أربع جنات، فلا مساغ للتقسيم بأن يكون لكل واحد منهم جنة واحدة، فإن مقام المدح والتفضّل يأباه، وأدنى أهل الجنة يعطى له مثل الدنيا عشر مرات فكيف أعلاهم. وتقييدها إضافة أي تقييد الجنات بالإضافة إلى عدن فإنه يفيد أن جزاءهم بساتين إقامة لا يخرجون منها، فإن العدن بمعنى الإقامة كما سبق. يقال: عدن بالمكان، إذا أقام. ومنه المَعدِن بكسر الدال كالمجلس لمنبت الجواهر لإقامتها. ووصفاً بما يزداد لها نعيماً الباء متعلقة بوصفاً. ولها أي للجنات، ونعيماً مفعول يزداد وفاعله ضمير ما الموصولة المعبَّر بها عن الماء الجاري. قال البيهقي في تاج المصادر: الازدياد افزون كردن وافزون شدن. يعني أنه متعد لازم، نحو: ونزداد كيل بعير. ويقال: زدته كذا فزاد هو وازداد، كما في القاموس والمفردات. والمعنى وتقييد الجنات بالوصف الذي يزيد لها نعيماً بالفارسية خوش عيش شدن. وهو الماء الجاري. وذلك أن البستان يزيد به حسناً وشرفاً، وبانعدامه يتنزّل شأنه. وكذا لماء الراكد ليس كالجاري، وكذا الماء الجاري الكثير الذي يغرق فيه البستان، فإنه يعد من العيوب. فقد نفى الله العيب والنقصان عن الجنات بقوله: تجري من تحتها الأنهار. وتأكيد الخلود بالتأبيد حتى لا يظن أن المراد بالخلود المكث الطويل، كما يقال: سجن مخلّد؛ أي طويل مديد (**رضي الله عنهم**) لأن الرضا هو المطلب العالي، وفوقه مقام القرب، وفوقه الشهود الذاتي، وكل هذا معجّل للخواص ومؤجل للعوام، على أنه ليس للعوام في الآخرة أيضاً إلا الشهود من مرتبة الربوبية، لا من مرتبة الذات الأحدية. استئناف بما يكون لهم زيادة على جزائهم أي استئناف إخبار بالرضوان الذي

يكون للمؤمنين زيادة على جزائهم، كأنه قيل: هل يزداد لهم؟ فقيل: رضي الله عنهم. واستئناف دعاء من ربهم، وقد يُجعل خبراً بعد خبر

وحالاً بتقدير قد. فإن قلت: هل يجوز أن يكون استئنافاً بيانياً للتعليل؟ قلت: يأباه قوله: ذلك لمن خشي ربه فتأمل كما في الحواشي السعدية. **(ورضوا عنه)** لأنه بلغهم أقصى أمانيهم أي غاية مقاصدهم من الجنة والرضوان بل اللقاء؛ لأن الله تعالى لا يراه أحد بعد الفناء ودخول الجنة الباقية. والأمانيّ جمع الأمنيّة بالضم، وهي الصورة الحاصلة في النفس من تمنّي الشيء؛ أي تقديره وتصويره فيها. **(ذلك)** المذكور من الجزاء والرضوان قال الراغب: الرضاء الكثير. ولما كان أعظم الرضاء رضاء الله تعالى خصّ لفظ الرضوان في القرآن بما كان من الله تعالى،كما قال: ورضوان من الله أكبر . **(لمن خشي ربه[168])** فآمن وعمل. والتعرض لعنوان الربوبية المعربة عن المالكية والتربية؛ للإشعار بعلة الخشية والتحذير من الاغترار بالتربية. والخشية خوف ينتجه العلم بعاقبة الشيء، ولذا قال تعالى: إنما يخشى الله من عباده العلماء. فإن الخشية ملاك الأمر قال في القاموس: مَلاك الأمر ويكسر قوامه الذي يُملك به؛ أي يعتمد عليه منه. يعني أن الخشية التي هي من خصائص العلماء بشؤون الله مناط جميع الكمالات العلمية والعملية المستتبعة للسعادات الدينية والدنيوية. والحاصل أن الإيمان والعمل من ثمرات الخشية، وأن الأجزية نتائج الإيمان والعمل. فالأمر في قوله: مِلاك الأمر، هو أمر الدين والكمال فيه دل عليه قوله: والباعث على كل خير؛ أي أمر مرغوب فيه أياً كان، كما أن عدم الخشية باعث على كل شر؛ أي أمر منفور عنه عقلاً وشرعاً، فاخش فاخش فعلّك تهدى بهذا. عن النبي صلى الله عليه وسلم أي يروى عنه هذا الحديث، وإن كان بسند ضعيف من قرأ سورة لم يكن أي مؤمناً بها محتسباً كان يوم القيامة مع خير البرية أي مع المؤمنين الكاملين الجامعين بين الإيمان والعمل، كما قال: فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤتي الله المؤمنين أجراً عظيماً. وفيه رمز إلى أنه محشور مع حضرة النبوة، وفي جواره في الجنة العالية إذ هو خير البرية مطلقاً، فليس كمثله شيء من الأكوان مساء ومقيلاً تقييد للمعية، فإنه وقت القيلولة وهو النوم ضحى. والمراد دوام المصاحبة مع خير البرية، فإن الصباح والمساء يراد بهما عموم الأوقات والتأبيد عرفاً. ونحوهما البكرة والأصيل أو العشيّ. وقال تعالى: وحسن أولئك رفيقاً. والإشارة إلى النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ونعم الجوار والرفاقة. اللهم اجعلنا من رفقائهم وشرفنا بدوام لقائهم، أنت ولي التوفيق وأنت نعم الرفيق.

سورة الزلزلة مدنية أو مكية وآيها ثمان أو تسع

بسم الله الرحمن الرحيم

(إذا زلزلت الأرض زلزالها[169]) قد سبق أن إذا الشرطية هي الظرفية، استعملت استعمال الشرط من غير سقوط معنى الظرف، نحو: إذا قمتَ قمتُ. يعني أقوم وقت قيامك، تعليقاً لقيامك بقيامه بمنزلة تعليق الجزاء

[168] Beyyine 98/8.
[169] Zilzâl 99/1.

بالشرط. والزلزلة شدة الحركة لتكرير حروف لفظه. وفي التنزيل: وزلزلوا زلزالاً شديداً أي ازعجوا من الرعب إزعاجاً قوياً. والأرض الجرم المقابل للسماء. والأرَضَة محركة الدودة التي تقع في الخشب، يقال: أُرِض الخشب، كعُني أكلته الأرَضَة فهو مأروض. قيل: ومنه الأرض، لأنها تأكل ما فيها. يقال: الأرض أي بسيطها، من حيث يحيط بها البحر المحيط أربعة وعشرون ألف فرسخ؛ اثنا عشر للسودان، وثمانية للبيضان، وثلاثة للفرس، وواحد للعرب. كل فرسخ ثلاثة أميال؛ وهو اثنا عشر ألف ذراع بالذراع المرسلة، وكل ذراع ستة وثلاثون أصبعاً، كل أصبع ست حبات شعيرة مصفوفة بطون بعضها إلى بعض. وفي الأرض ستة آلاف وست مئة وثلاثة وسبعون جبلاً، سوى التلال. ولكل جبل عرق متصل بجبل ق، إذا أراد الله أن يزلزل الأرض، تنبيهاً للعباد وتخويفاً، أوحى إلى جبل ق أن يحرك العرق المتصل بذلك الجبل، وبذلك تقع الزلزلة وزلزلة القيامة خارجة عن العادة لشدتها ولعمومها لجميع الأقطار. ثم إن إضافة الزلزال إلى الأرض دلت على اختصاصه بها وتعرّفه بسببها، ولما لم يتبين ذلك المعيّن المخصوص بها أيّ اضطراب، وبينه المصنف بقوله: اضطرابها المقدر لها. يقال: أعطيتك عطاءك؛ أي ما قدرت لك في نفسي أن أعطيك إيّاه. فالإضافة عهدية. جعل الزلزال مصدراً من المبني للمفعول على ما هو المناسب لتقدم زلزلت، وإلا فمصدر المبني للفاعل بمعنى التحريك والاضطراب والحركة، كما في الحواشي السعدية عند النفخة الأولى وذلك لأنه سبق في علمه وقضائه تعالى أنه يضطرب اضطراباً شديداً للفناء، وذلك بالنفخة الأولى. قال سعدي المفتي: يتضمن الرد على الزمخشري حيث جزم أن ذلك عند النفخة الثانية، ولا موجب للجزم انتهى. يقول الفقير: قد جوّز الزمخشري إرادة النفخة الأولى أيضاً، على أنه يجعل وقت النفختين وقتاً واسعاً ممتداً، كما سبق تفصيله في النازعات. ولو تأمل متأمل في هذه السورة وسوقها، وكون يومئذ في الموضعين تكريراً لتأكيد إذا في الحقيقة، كما ذهب إليه البعض، عرف أن القول ما قال الزمخشري؛ لأنه لا معنى للعدول عما يقتضيه الظاهر. على أن أو الفاصلة لا تساعد غرضه تأمل. أو الثانية وذلك أن النفخة لإحياء الموتى وبعثهم من بطن الأرض كما يخرج الولد من بطن أمه، وأن الزلزلة لتسوية الأرض؛ لأن أجزاءها –وإن تفرقت في النفخة الأولى وتغيرت عن صورتها– لكنه إنما يتم الأمر بالنفخة الثانية. وقل من أدرك ترتيب الوجود أولاً، وترتيب العدم والفناء ثانياً، ولذا ترى الأقوال في خصوص القيامة على تفاوت فاحش. وكما أن النفخ لا بد منه في القيامة الكبرى، لا بد منه في القيامة الصغرى؛ إذ لا يحيي الله أهل الولاية عند الفناء التام إلا بوساطة نفخ العقل الفعال، الذي هو ملِك ملوك الأرواح، ويسمى بروح القدس أيضاً. فمت عن اختيارك حتى تحيا بإرادة الله، وكن فانياً عنا حتى تكون باقياً بالحق. أو الممكن لها أي جميع ما يمكن في حقها من الزلزال وجميع ما يحتمل المحل من خصوصيات الاضطراب، فإن إضافة المصدر للعموم، فهي –أي الإضافة ههنا– استغراقية عرفية، فإن ما يمكن لها من الزلازل لا يتناهى، فكيف يوجد في زمان متناه؟ أو اللايق بها في الحكمة أي الزلزال المخصوص بها الذي تستوجبه في الحكمة والمشيئة الإلهية؛ وهو الزلزال الشديد الذي لا غاية وراءه، فتارة تنقبض وتارة تنبسط كالأديم، إلى أن تصير قاعاً صفصفاً منقلعة الجبال متسعة الأكراف، لتكون موقفاً للإنس والجن وصفوف ملائكة السماوات السبع، إذ لا تصل إلى هذه الغاية إلا بالزلزال الشديد، فكأن ما سواه ليس بزلزال بالنسبة إليه. كقولك: اكرم المطيع إكراماً واهن الفاسق

إهانة. أي ما يستحقانه وما يليق بهما من الإكرام والإهانة. فهو معنى زلزالها فالإضافة عهدية كالأول وقرىء بالفتح أي بفتح الزاي وهو اسم الحركة قال أبو حيان: جعله غير الزمخشري مصدراً، وفي القاموس: زَلزله زلزلةً وزلزالاً مثلثة حرّكه انتهى. فسوّى بين الفتح والكسر في المصدرية والمعنى حُرّكت تحريكاً عنيفاً متكرراً. والمحرّك هو الله سبحانه بقبضة الجلال وليس في الأبنية أي أبنية الرباعي فعلال بالفتح إلا في المضاعف كالصلصال والقلقال؛ أي ليس على الكثرة والغلبة إلا فيه، فلا ينتقض بخزعال وقسطال وخرﻻل؛ إذ لا رابع لها كما في القاموس. والقهقار لغة ضعيفة، والفصيحة قهْقرّ بتشديد الراء، وهو الحجر الصلب. وأما بهرام وشهرام فعجميّان. وناقة بها خزعال بالخاء والزاي المعجمتين؛ أي ظلع وغمز في مشيها. والقسطال الغبار والخرﻻل بالخاء المعجمة والراء حبّ أو الهُرﻻن وهو بالضم حبّ متوسط بين الشعير والحنطة، نافع للإسهال والسعال كما في القاموس. **(وأخرجت الأرض أثقالها[170])** الظاهر أن الإخراج مُتسبّب عن الزلزال، كما يتسبب عن زلزال البساط بالنفض إخراج ما في بطنه وﻻيه وغضونه من وسخ وتراب. فاختيار الواو على الفاء للتفويض إلى ذهن السامع، كما في الحواشي السعدية. أقول: يحتمل أن يكون للإخراج أسباب أسباب أخر غير الزلزلة، ولذا أخرج الكلام على صورة مستقلة. وإظهار الأرض في موضع الإضمار لأن إخراج الأثقال حال بعض أجزائها، إذ ليس في كل جزء من أجزائها دفين من كنز أو ميت، بخلاف الزلزلة فإنها عامة كما سبق. ما في جوفها من الدفائن يعني إذا أُريد زلزالها عند النفخة الأولى، فإن إخراج الكنوز من أشراط الساعة. والجوف البطن. والدفائن جمع دفينة بمعنى الكنز؛ أي المال المدفون المستور تحت الأرض؛ لأن دفنه بمعنى ستره أو الأموات إذا أُريد زلزال النفخة الثانية. قال تعالى: يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة. فمن قال: إن المراد بالرجفة ما يكون عند النفخة الأولى، حمل الأثقال على الكنوز المدفونة في الأرض. ومن قال: إن المراد هي الزلزلة الثانية، فسر الأثقال بالأموات. وعلى التقديرين شُبه ما في جوف الأرض من الدفائن والأموات بأمتعة البيت وأثقالها، فعبر عنه بالأثقال مجازاً جمع ثقل وهو متاع البيت. قال سعدي المفتي: الثقل بمعنى المتاع محرّكة، وواحد الأثقال بمعنى كنوز الأرض وموتاها إنما هو الثقل بالكسر، نص عليه الجوهري وصاحب القاموس انتهى. قال صاحب القاموس: الأثقال كنوز الأرض وموتاها جمع ثِقل بالكسر، وأمّا الثقل محركة فمتاع المسافر وحشمه انتهى. وفي بعض التفاسير الأثقال جمع ثِقل بالكسر وسكون القاف كحِمل وأحمال انتهى. والظاهر ما قال البيهقي: الثقل بوزن العنب كِران شدن. وإليه ذهب صاحب القاموس حيث قال: الثقل كعنب ضد الخفة. فقد جعلاه كعنب وأعناب وهو المتداول. **(وقال الإنسان)** أي كل فرد من أفراده، فالمراد الجنس العام **(ما لها[171])** كلمة تعجب واستفهام للتفظيع والتهويل. وهو مبتدأ وخبر أي أيّ شيء عرض للأرض حتى زلزلت هذه المرتبة الشديدة من الزلزال، وأخرجت ما فيها من الأثقال؟! يقولها متعجباً مما يراه من العجائب التي لم يسمعها الآذان، ولم ينطق بها اللسان. ومن هذا التقرير علمت أن المعنى ما لها متزلزلة؟! أي حال كونها ذات زلزلة عظيمة. وهو قول من قال: إن الحال في نحو قوله: فما لكم عن التذكرة معرضين، لازمة إذ لا يكون

[170] Zilzâl 99/2.
[171] Zilzâl 99/3.

الكلام مفيداً إلا بها. فمن قال: لا حال في ما لها فلا حاجة إليها، فقد جهل بالمعنى وإن كان يُعرف بالعلّامي. لما يَبهَرُهم من باب فتح. والبَهْر الغلبة من الأمر الفظيع يقال: فَظُع الأمر فظاعة، اشتدت شناعته، وجاوز المقدار في ذلك كأفظع. والمعنى لما يغلبهم من الأمر الهائل، يعني كل من فجِئَتْه تلك الزلزلة ممن آمن وكفر يقول هذا القول لفرط الدهشة وغاية الحيرة. قال تعالى: وترى الناس سكارى وقيل: المراد بالإنسان الكافر فإنه كان منكراً للساعة. فاللام إشارة إلى صنف معين، فإن المؤمن يعلم ما لها فلا يجزع ولا يضطرب، بل يتيقن أنها مقدمة البعث الذي وعده الرحمن، وفعل الواحد القهار لأمر قضاه قبل خلق الإنسان. مرّضه لأنه موجب للتخصيص، وعِلم المؤمن ما لها إنما هو بعد ما ثاب إليه عقله ورجع إليه فكره، فهو لا ينافي الدهشة في أول الوهلة. والحق أن من عباد الله من هو مستثنى من الأهوال والأفزاع يغبطهم أهل المحشر، وذلك بلا نزاع (**يومئذ تحدث أخبارها**[172]) تحدث الخلق بلسان الحال، أخبارها إشارة إلى أن المفعول الأول لتحدّث محذوف وهو الخلق؛ لعدم تعلق الغرض بذكره، إذ الكلام مسوق لبيان تهويل اليوم، وأن الجمادات تنطق فيه، وأن قوله: أخبارها مفعول ثان. وقول ابن الحاجب أن حدث وأنبأ ونبّأ لا يتعدى إلا إلى مفعول واحد غير مسلّم الصحة؛ لما سيجيء من أن يقال: حدثته بكذا وبكذا ما لأجله زلزالها وإخراجها بدل اشتمال عن ضمير أخبارها؛ يعني تدل دلالة ظاهرة على ما لأجله زلزالها وإخراج أثقالها، وأن هذا ما كانت الأنبياء ينذرونه ويخوّفون منه، لما كان الأرض جماداً يُستبعد تكلّمها إذ لا حياة لها ولا فهم. حمل تحديثها على ما لا يخفى (**بأن ربك أوحى لها**[173]) يُفهم من كلام الراغب في المفردات أن الموحى إليه إذا كان غير حي يُحمل الوحي على معنى التسخير، وعليه المصنف كما سيأتي. وليس عند المكاشَفين غير حيّ كما سبق؛ لأن الله يقول: قل كل يعمل على شاكلته. فافهم. أي تحدّث بسبب إيحاء ربك لها. وأشار إلى كون الإيحاء مجازاً عن الإحداث بقوله: بأن أحدث فيها أي أوجد الله تعالى في الأرض ما دلّت على الأخبار بالفتح جمع خبر؛ وهو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر. يقال: أخبرتُ، أي أعلمتُ بما حصل لي من الخبر. فالباء سببية متعلقة بتحدّث، ومعنى الإيحاء تسخيرها على التحديث وحملها عليه □ائعة أو كارهة، بأن أحدث فيها أحوالاً دالّة على الإخبار. فمعنى تحديث الأرض دلالة ما عليها من الأحوال المحدثة. ومعنى الإيحاء إحداث تلك الأحوال الدالة فيها. فكانت الأحوال قائمة مقام التحديث باللسان، أو أنطقها بها أي بتلك الأخبار على ما عليه الجمهور، وهو المذهب المنصور، وهو الجدير بالتقديم وتأخيره عدول عن المنهج المستقيم، فالأرض لسان من ألسنة الحق، فتخبر بإذن الله تعالى عن حال كل با□ل وحق. ويجوز أن يكون أي بأن ربك إلخ بدلاً من أخبارها ولما كان لقائل أن يقول: كيف يكون بدلاً من أخبارها وهو مفعول ثان لتحدّث، عدّي إليه الفعل بلا وسا□ة حرف، فقوله: بأن ربك إلخ إن جُعل بدلاً منه كان هو المقصود بالمفعولية، وقد عُدّي إليه الفعل بوسا□ة الباء؟ أجاب عنه بقوله: إذ يقال: حدّثته كذا وبكذا تعني جاز الإبدال المذكور؛ إذ لا مانع منه، فإن الفعل يتعدّى بنفسه وبالياء فجاز إحلال أحدهما محل الآخر، فكأنه قيل: تحدّث أخبارها تحدّث أن ربك أوحى لها، أو تحدّث

[172] Zilzâl 99/4.
[173] Zilzâl 99/5.

بأخبارها بأن ربك أوحى إلخ واللام بمعنى إلى يعني على الوجهين. والعدول إلى اللام للفواصل، وهو جواب عمّا يقال إن فعل الإيحاء يتعدى بإلى، كما في قوله تعالى: وأوحى ربربك إلى النحل. فلمَ عُدّي في الآية باللام ولم يقل: أوحى إليها؟ فأجاب بأن اللام بمعنى إلى كما في قوله: تعالى كل يجري لأجل مسمى؛ أي إلى أجل مسمى، فإن يجري استعمل في موضع آخر بإلى أو على أصلها أي على الوجه الثاني بأن يكون للتعليل أو للنفع، كما في قوله: خلق لكم ما في الأرض؛ أي فعلنا ذلك لأجلها حتى تتوسل بذلك إلى التشفي من العصاة، فقوله إذ لها في ذلك أي في الإنطاق بما عُمل عليها كما في الحواشي السعدية. تشفٍ من العصاة بيانه لكون الإيحاء لأجل الأرض. والتشفّي شفاجُتن، ويعدّى بمن والشفاء من المرض موافاة شَفا السلامة؛ أي رفها، فإن شفا النهر والبئر رفه. هذا وأما إذا كان التحديث محمولاً على معنى الدلالة فلا تشفّي فيه؛ لعدم النطق وما يلزمه من الحياة ونحوها. قال بعض الأكابر: سمّى الله الأرض ذلولاً على المبالغة، فإن أذلّ الأذلاء من ولئه الذليل، والعبيد أذلاء، ولما شكت الأرض منهم إلى الله، أمرهم الله بالسجود ووضع أشرف الأعضاء؛ وهو الوجه، على الأرض ليحصل التشفي، ومكافأة ولئها بالأرجل. فإنه إذا كان مطلق الوطء مما يؤذي، فكيف المعصية عليها؟ وشكت النواويس أيضاً من جيف الكفار، فقال تعالى: بطون علماء السوء أنتن منكنّ. فاعتبر من ذلك ولا تقل للحيّ ميّت، فسوف ترى إذا ضمك القبر وضغطك أحقٌّ ما قلت أم لا. **(يومئذ يصدر الناس)** أي يوم يقع ما ذكر. وانتصب يومئذ بيصدر، والصَدْر يكون عن وِرْد؛ أي هو صدور ورجوع وانصراف بعد الورود والمجيء، كما قال البيهقي: الصدر والصدور بازكشتن. يعني الصدر بسكون الدال الرجوع، والاسم بالتحريك، ومنه واف الصدر وهو واف الوداع عن مخارجهم من القبور إلى الموقف جمع مخرج بمعنى محل الخروج، والموقف مكان الوقوف للمحاسبة، وعدده خمسون، لكل موقفٍ سؤال. ومَن الأولى ابتدائية والثانية بيانية، وإلى متعلقة بيصدر. فالورود كونهم مدفونين في الأرض، وصدورهم قيامهم ورجوعهم منها إلى موقف الحساب. **(أشتاتاً)** جمع شَتَّ بالفتح بمعنى متفرّق، يقال: جاؤوا أشتاتاً؛ أي متفرقين في النظام. ونصبه على الحال متفرقين بحسب مراتبهم أي حال كونهم متفرقين بحسب مراتبهم في العلوم والعقائد والنيّات والأعمال؛ فمنهم آمنون راكبون بيض الوجوه، ومنهم بخلاف ذلك. وفي الحديث: يحشر الناس أصنافاً ركباناً مشاة على وجوههم. فقال رجل : يا رسول الله وكيف يمشون على وجوههم؟ فقال: الذي مشاهم على أقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم. قال أهل المعرفة: الأعمال زيّ أهل الموقف والله الملك. فيُعرف المجرمون بسيماهم كما يُعرف الأجناد هنا بزيهم، والأعمال ألوان كالثياب، فيحشر الكل في ثياب عمله على ألوان، ويتفرقون بعد العرض على الله إلى الجنة وإلى النار **(ليُروا أعمالهم[174])** اللام متعلق بيصدر. ويُروا من المبني للمفعول من الإراءة والرؤية بصرية؛ أي ليُريهم الله جزاء أعمالهم خيراً أو شراً. وأفرد الجزاء حيث لم يقل: أجزية أعمالهم؛ لأن المعنى ليرى كل أحد جزاء عمله، أو لأن الجزاء –وهو المكافاة على الشيء– مصدر في الأصل، وإضافة المصدر تفيد العموم. قال سعدي المفتي: لعل تقدير المضاف لأن نفس الأعمال لا يتعلق بها الرؤية البصرية؛ لأن الرؤية هنا ليست بعلمية؛ لأن قوله: فمن يعمل إلخ تفصيل ليروا، والرؤية فيه بصرية لتعديته إلى

[174] Zilzâl 99/6.

مفعول واحد انتهى. ويجوز أن يُجعل للأعمال صور نورانية أو ظلمانية، أو بتعلّق الرؤية بكتبها، فإن الأعراض تتجسد فتوضع في الميزان ويتعلق بها الرؤية...لا حاجة إلى التأويل، إلا أن مشاهدة نفس الأعمال، وإن كانت تتضمن التفريح أو التحسير، فغايتها الجزاء بما كان فوق ذلك؛ لأن يوم القيامة يوم الدين أي يوم الجزاء، والديّان هو الله تعالى، ولذا قدّر المصنف المضاف وقُرِىء بفتح الياء مبنياً للفاعل، فيكون من الرؤية لا من الإراءة، وهي قراءة الحسن وقتادة وغيرهما، ويروى عن نافع وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الكشاف. وفي الحديث: ما من أحد يوم القيامة إلا ويلوم نفسه؛ فإن كان محسناً يقول: لم لا ازددت حسناً! وإن كان غير ذلك يقول: لم لا نزعت عن المعاصي!. وهذا يكون عند معاينة الثواب والعقاب غالباً (**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره**[175]) مَن شرطية بالفارسية ....والمثقال ما يوزن به. وهو من الثِّقل، وذلك اسم لكل سَنْج كما في المفردات. قال في القاموس: وسَنجة الميزان مفتوحة، وبالسين أفصح من الصاد، وهو أي المثقال مفعول يَعمل، وخيراً تمييز كما في بعض التفاسير؛ أي فمن يعمل زنة ذرة خيراً يرَ جزاء.هـ فإذا كان وزن ذرة مجزياً به، فأولى أن يجوز بنحو تمرة وكِسرة وجوزة، فلا يُستحقر العمل، وإن قل وصغر. وفيه إشارة إلى الاسم العدل وما يقتضيه من الحكم (**ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**[176]) قوله: فمن يعمل إلخ تفصيل ليُروا ولذلك قرىء يُره بالضم أي بضم الياء على صيغة المبني للمفعول من الإراءة، فإن ذلك ظاهر في التفصيل، وأما الفاء فلمجرد التفريع الأعم، ولا دلالة على التفصيل كما في الحواشي السنانية وقرأ هشام راوي ابن عامر من السبعة بإسكان الهاء أي هاء يره في الموضعين وصلاً ووقفاً، وباقي السبعة يقرؤونها بإشباع ضمة الهاء؛ أي موصولة بالواو وصلاً وسكونها وقفاً كسائر هاء الكناية. وقرأ ابن عباس والحسين بن علي وعاصم والكسائي في رواية: يُرِي من الأفعال؛ أي يُرِيه الله إياه. وقرأ عكرمة يَراه بالألف في الموضعين؛ إما على تقدير الجزم بحذف الحركة المقدّرة، وإما على توسم أن من موصولة، كما في بعض التفاسير ولعلّ حسنة الكافر وسيئة المجتنب من الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب فلا يحتاج إلى تخصيص العمل بما لم يُحبط وبما لم يُغفر. وهو جواب عما يقال: إن سيئات المؤمن معفوّة إما ابتداء، وإما بسبب اجتناب الكبائر. وإن حسنات الكافر مُحبطة بكفره. فما معنى الجزاء بمثقال الذرة من الخير والشر؟ وحاصل الجواب إن كون السيئات معفوّة، من حيث إنه لا يُعذب بها، لا ينافي أن يرى جزاءها بأن ينقص من ثواب إيمانه وصالح أعماله بمقدار تلك السيئات. وإن كون حسنات الكافر محبطة، بمعنى أنه لا يستحق بها ثواباً، لا ينافي أن يرى جزاء تلك الحسنات بأن ينقص من عقاب كفره بمقدار تلك الحسنات. فقد ورد أن حاتماً الطائي يخفف الله عنه لكرمه، وورد مثله في أبي طالب وغيره. فإحباط تلك السيئات والحسنات لا يكون قادحاً في عموم الآية، كذا قالوا. وفيه أنه مخالف للنصوص فقد ورد: التائب من الذنب كمن لا ذنب له. وكذا من عفا الله عنه ابتداء، وكذا من اجتنب من الكبائر؛ فإن الاجتناب منها مكفّر، فكيف يؤثر في نقص الثواب؟! وقال تعالى: لا يخفف عنهم العذاب أي عذاب الكفر قطعاً، وإنما يخفف ما يستوجبونه بجنايات ارتكبوها سوى الكفر، كما ذهب إليه الإمام

[175] Zilzâl 99/7.
[176] Zilzâl 99/8.

البيهقي والمازريّ. فبعضهم يكون أشد عذاباً من بعض بحسب جرائمهم، وبعضهم يكون أخف من بعض بحسب حسناتهم. ومنه تخفيف عذاب حاتم وأبي لهب. ولئن سُلّم فذلك من خصوص المادة، ولا يقاس عليه غيره. وقيل: الآية مشروطة بعدم الإحباط والمغفرة مرّضه لأنه لا يناسب المذهب الحق. والمراد أن المحبط عملُه والمغفور له مخصوصان من عموم الآيتين؛ لدلالة النصوص على الإحباط والمغفرة، كما في الحواشي السعدية. أو مَن الأولى مخصوصة بالسعداء، والثانية بالأشقياء لقوله: أشتاتاً هذا هو ما ارتضاه صاحب الكشاف. يعني أن قوله: فمن يعمل الآيتين تفصيل لذلك بقرينة أشتاتاً؛ أي فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شراً يره. وقال بعضهم: معنى الآية فمن يعمل مثقال ذرة من خير وهو كافر، فإنه يرى ثواب ذلك في الدنيا، حتى يلقى الآخرة وليس له فيها خير. ومن يعمل مثقال ذرة من شر وهو مؤمن، فإنه يرى عقوبة ذلك في الدنيا في أهله ونفسه وماله، حتى يلقى الآخرة وليس له فيها شر. يقول الفقير: هذا القول موافق للنصوص؛ ألا ترى أن إبليس كان من المنظرين مكافأة لما عبد الله، قبل لعنه، تسعة آلاف سنة وأزيد من ذلك. وأن المغفرة قيّدت بيوم القيامة في نحو قوله تعالى: ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب. فلو غفر الله لعباده في الدنيا جميع ما فعلوه من المعاصي، من غير أن يصيبهم بما يكون كفارة لذنوبهم من المصائب، لأُخذوا بذلك في الآخرة. فكان من الحكمة مؤاخذتهم في الدنيا ببعض ذنوبهم، ولو بشوكة تصيبهم وهمّ معاش العيال ونحوهما.فيخف بذلك أمرهم في الآخرة. وفي كلام بعض الأكابر ما حاصله أن الرضيع إذا أصابه مرض، وترّحم به أحد من أمه وأبيه ومحبيه وغيرهم، كان ذلك كفارة عنه مع الأجر أيضاً. وليس في العالم ألم إلا وهو مكفّر لمن يتعقل ذلك؛ فالصبي المتعقل لذلك إذا ابتلي بشي مما يؤلمه كان ذلك كفّارة لما صدر عنه من إيلام شخص بلسان، أو ضرب حيوان بحجر، أو قتل برغوث أو وطء نملة أو قملة، أو عدم إجابة سائل سأله شيئاً، وقد تألّم من عدم إجابته، أو نحو ذلك. فإنه في الدنيا كقصاص المقابلة في الآخرة، فإن الله عدل، فكل مؤاخذة فهي من أسرار مالك يوم الدين. فتفكر في أن الله من أين أخذ المكلّف وغيره، وليس بظلّام للعبيد. فثبت أن كل أحد، من صغير وكبير مؤمن وكافر، يرى جزاء عمله قليلاً أو كثيراً؛ بعضه من باب الفضل، وبعضه من باب العدل. فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد خلافه فلا يلومن إلا نفسه. والذرة النملة الصغيرة. وقال الراغب: الذرّ جمع ذرة وهي أصغر النمل. وبه سمّي الرجل ذراً وكّني بأبي ذر. قال الإمام الدميري في حياة الحيوان: إن الله تعالى سلب العماليق عزهم وأموالهم، لما تظاهروا بالمعاصي، وسلّط عليهم الذر حتى خرجوا من الحرم وتفرقوا وهلكوا. والذر في النمل كالزنبور في النحل انتهى. أو الهباء يعني أو ما يُرى في شعاع الشمس من الهباء. كما قال الراغب: الهباء دقاق التراب فلا يبدو إلا في أثناء ضوء الشمس في الكوة. وأخّر الهباء لأنه لم يذكر في كتب اللغات المعتبرة مجيء الذر بمعنى الهباء، ومقام المبالغة يقتضيه؛ لأن الهباء شيء خيالي لا وجود له قدر أصغر النملة. قال تعالى: وكانت هباء منبثا أي متفرقاً في الهواء عن النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ إذا زلزلت أربع مرات كان كمن قرأ القرآن كله رواه الثعلبي بسند ضعيف، لكن يشهد له ما رواه ابن شيبة مرفوعاً: إذا زلزلت تعدل ربع القرآن. كما في الحواشي السعدية. يعني أن من قرأها مرة فكأنما قرأ ربع القرآن؛ وذلك لأن الإيمان بالبعث ربع الإيمان في قوله عليه الصلاة

والسلام: لا يؤمن أحد حتى يؤمن بأربع؛ يشهد أن لا إله إلا الله، وأني محمد رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر. وفي بعض الآثار أن سورة الزلزلة نصف القرآن. وذلك لأن أحكام القرآن تنقسم إلى أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، وهذه السورة تشتمل على أحكام الآخرة كلها إجماعاً؛ لأنها منبئة عن المعاد وهو في مقابلة المبدأ، ولذا اكتفى في بعض الآيات القرآنية بالإيمان بالله واليوم الآخر، وليس الأحكام إلا ما يتضمنه هذا الإيمان. وفي المصابيح: إذا زلزلت الأرض تعدل نصف القرآن، وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن، وقل يا أيها الكافرون هو ربع القرآن. فعلى هذه الرواية تكون قراءتها مرتين كقراءة القرآن كله، كما أن قراءة يا أيها الكافرون أربع مرات كقراءة سورة الزلزلة على الرواية الأولى. وإنما جُعلت معادلة للزلزلة لأن الكفار كانوا ينكرون البعث، فكأن المتاركة المنبيء عنها قوله: لكم دينكم ولي دين تنبّه على أنهم يُجزون يوم الدين بما عملوا. فإن قلت: كيف كانت القراءة أربع مرات في حكم قراءة الكل، مع أن القرآن مشتمل على ما لم تشتمله من الأمور الثلاثة المذكورة، فيكون تكرارها لمجرد تأكيد الإيمان بالبعث؟ قلت: جُعل الإيمان بالبعث متضمناً لسائر مراتبه من الإيمان بالله وبرسوله وبالقدر؛ لأنه مبني على الشهادتين وبالإيمان بالقدر؛ لأن الحشر مما قدره الله وقضاه. وقد حُمّ الأمر أي قُضي فلا راد له.

سورة العاديات مكية أو مدنية وآيها إحدى عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

(**والعاديات ضبحاً**[177]) جمع عادية يقال: عدا يعدو عدواً فهو عادٍ وهي عادية بمعنى الجارية بسرعة، فإن العدو المشي بسرعة. بالفارسية دَوِيدن. وأصله التجاوز ومنافاة الالتيام، ولا شك أن في الإسراع التجاوز عن حد الاعتدال، الذي هو القصد بين الإفراط والتفريط، كما قال تعالى: واقصد في مشيك أي توسط بين الدبيب والإسراع، وعليك بالسكينة والوقار. وهذا في غير المواضع المستثناة كالسعي في الحج وغيره. أقسم أشار إلى أن الواو للقسم، وجَرُّ الكلمة بها وهو صيغة المضي؛ لأن المقام مقام البيان والتفسير ولا يحتمل التكلم كما زعم البعض؛ لأنه خروج عن الصدد بِخَيل الغزاة لا بإبل الحجاج العادية من عرفة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى. ولا بإبل بدر على ما قيل. فإن الصفات المذكورة ظاهرة في الخيل خصوصاً الإيراء لا في الإبل. والخيل اسم جنس للفرس لا واحد له من لفظه كالإبل. قال في القاموس: الخيل جماعة الأفراس لا واحد له، أو واحده خايل لأنه يختال، والجمع أخيال وخيول ويكسر والفُرسان انتهى. فالخيل يطلق على الأفراس جمع فرس، وعلى الفرسان جمع فارس كما في الحديث: يا خيل الله اركبي. ومما ذكرنا يعرف سر إفراد الخيل في قوله تعالى: والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة فإنه إذا كان بمعنى جماعة الأفراس لم يحتج إلى أن يقال والخيول. فمن قال إنه بمعنى الخيول؛ لأن الله تعالى قابله بالجمع، وهو البغال والحمير. فهو لم يركب الخيل بل البغال والحمير تعدو نحو العدو وهو استيناف وإشارة إلى أن ياء العاديات مقلوبة من الواو لكسر ما قبلها، نحو الغازيات من الغزو . فتضبح ضبحاً وهو صوت أنفاسها عند العدو يعني صوت يُسمع من أفواه الأفراس وأجوافها إذا عدون. وهو صوت غير الصهيل والحمحمة.

[177] Âdiyât 100/1.

وهي بالفتح صوت البرذون عند الشعير كما في القاموس. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه حكاه فقال: أحْ أحْ كما في الكشاف. ونصبه بفعله المحذوف الواقع حالاً من العاديات، وهو تضبح على تأويل العاديات بالجماعة، أو يضبحن جرياً على لفظها والظاهر، فنصبه بالفاء تفريعاً على تضبح ضبحاً، إلا أنه راعى جانب المعطوف بعده فأورده في صورة الابتداء أو بالعاديات فإنها تدل بالالتزام على الضابحات يعني أنه مصدر مؤكِّد للعاديات؛ لأن الشرط في عامل المفعول المطلق أن يتحدا في المعنى لا في اللفظ، والاتحاد حاصل هنا لأن الضبح لكونه من لوازم العدو صار مدلولاً التزامياً له لا يفارقه، فكأن والعاديات بمنزلة والضابحات، فصح انتصاب ضبحاً به على أنه مفعول مطلق أو ضبحاً حال عطف على قوله: فتضبح ضبحاً لأنه في قوة أن يقال وضبحاً مصدر مؤكد لفعله المقدر، أو للعاديات، أو حال من المنويّ في العاديات، على أنه مصدر بمعنى الفاعل بمعنى ضابحة على إرادة الجماعة، أو ضابحات على اللفظ أي ذوات ضبح (**فالموريات قدحاً**[178]) انتصاب قدحاً كانتصاب ضبحاً على الوجوه الثلاثة؛ أي تقدح قدحاً، أو فالقادحات قدحاً أو قادحة فالتي توري النار أي فالخيل التي تخرج النار بضرب الحوافر في الحجارة، وتسمّى تلك النار بنار الحباحب، وهو بالضم ذباب يطير بالليل له شعاع كالسراج. فالقدح استعارة لضرب الحجارة. قال العصام: ويحتمل إيراء نار الحرب انتهى. وفيه أن الإيقاد في القرآن مضاف إلى الأعداء، كما قال تعالى: كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله فلا معنى لإسناد الإيراء المذكور إلى الخيل، فتفطّن لذلك. والإيراء إخراج النار يقال: قدح الزند فأورى وقدح. فأصله أي صوّت فلم يور، فالقدح يتقدم على الإيراء بخلاف الضبح، فإنه يتأخر ويتسبب عن العدو. فقوله: والقادحات قدحاً عكس والضابحات ضبحاً فافهم. والقدح بالفارسية آتشدن والإيراء آتشبيرونآوردن اذ آتش زنه. والزند العود الذي يُقدح به النار، والسفلى زندة. وكان من عادة العرب إذا أرادوا ناراً أن يضعوا عوداً على عود ويسحقوا الفوقاني على التحتاني، فيخرج النار، وهو المشار إليه بقوله تعالى: جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون يعني أن العرب كانت تتخذ زنودها من المرخ والعفار، وهما موجودان في أغلب المواضع من بوادي العرب، يقطع الرجل منهما غصنين كالمسواكين وهما خضراوان يقطر منهما الماء، فيسحق المرخ، بالفتح والخاء المعجمة وهو ذَكر، على العَفار، بفتح العين المهملة وبالفاء، وهو أنثى، فينقدح النار بإذن الله تعالى. والمراد في هذا المقام إيراء النار بالحوافر، وأكثر ما يكون من ضرب النعل الحديد على الحجارة. والمعتاد في بلاد الروم أنهم يقدحون الحديد على الحجارة غالباً، وقد يقع القدح على البز المحترق أو الخشب الخفيف كالمحترق. وقد رأيناه في جزيرة قُبرس. قال في القاموس: قدح بالزند رام الإيراء به كاقتدح، والمِقدح والمِقداح حديدته، والقدّاحة حجره . (**فالمغيرات**) الإغارة الركض الشديد لإرادة القتل أو النهب أو الأسر. يقال: أغار على القوم غارة وإغارة، دفع عليهم الخيل وباغتهم تغير أهلها على العدو يجوز أن يكون إشارة إلى إضمار المضاف، أو إلى المجاز في الإسناد، فإن الإغارة من شان أصحاب الخيل لا من شأن الخيل نفسها. قال بعضهم: لو قال: يغير أهلها على العدو بسببها لكان بياناً لعلاقة المجاز أيضاً انتهى. وفيه أن سبب النزول الآتي قرينة تدل على ذلك، على أن الكلام ليس بمحصور على احتمال آخر وهو إضمار

[178] Âdiyât 100/2.

المضاف، كما مرّ آنفاً، فلا احتياج إلى ذكر العلاقة. (**صبحاً**[179]) أي في وقته إشارة إلى أن صبحاً نصب على الظرفية. وإنما قيّد به لأن المعتاد في الغارات أنهم يعدون في الليل؛ لئلا يشعر بهم العدو، ويهجمون عليه صباحاً على حين غفلة؛ ليروا ما يأتون وما يذرون. ومنه قولهم عند خوف الغارة: يا صباحاه؛ أي يا قوم احذروا من شر توجه إلينا وقت الصباح. وفي التنزيل: فساء صباح المنذرين أي صباح من أنذر بالعذاب وكذّبه فلم يؤمن، فالصباح مستعار من صباح الجيش المبيّت لوقت نزول العذاب (**فأثرن به**) عطف على صلة الموصول، فإنها في تأويل الفعل، وإن كانت في صورة الاسم. فإن اسم الفاعل يدل على الفعل، فالمعنى عدون فأورين فأغرن فأثرن، وأصله أَثْوَرْنَ نقلت حركة الواو إلى الثاء قبلها وقلبت الواو ألفاً فصار أثارن فحذفت الألف لاجتماع الساكنين، فبقي أثرن بوزن أفلن. والإثارة بالفارسية برانكبختن كروأصله إثوار. كالإغارة أصله إغوار. والثور الهيجان والسطوع. يقال: ثار الغبار والسحاب ونحوهما يثور ثوراً وثوراناً انتشر ساطعاً. وقد أثرته فهيّجن بذلك الوقت إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الصبح. وقال بعضهم: يحتمل الضمير للعَدْو فلا وجه للاقتصار على الوقت. وفيه أن تخصيص إثارته بذلك الوقت لظهوره فيه لا قبله من الليل، ويؤيده قراءة فأثّرن بالتشديد؛ أي أظهرن غباراً كما في الكشاف. ويجوز أن يجعل الضمير لفعل الإغارة، فالباء للسببية أو لملابسة، كما في الحواشي السعدية. (**نقعاً**[180]) غباراً لأنهم يكونون حال الإغارة مختلفين يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً بمطالبة الهارب ومضاربة المحارب، فينشأ الغبار الكثير. وفي الإرشاد: وتخصيصه إثارته بالصبح؛ لأنه يثور ولا يظهر ثورانه بالليل، وبهذا يظهر أن الإيراء الذي لا يظهر في النهار واقع في الليل. ولله درّ شأن التنزيل. وصياحاً فالنقع يطلق على الصياح أيضاً. ومنه ما قال عمر رضي الله عنه حين بكت النساء على خالد بن الوليد: ما لم يكن نقع ولا لقلقة. والمعنى فهيّجن في المغار عليهم صياحاً يقال: نقع الصوت ارتفع. ومنه سمّي الغبار نقعاً لارتفاعه، أو هو من النقع في الماء كأن صاحب الغبار خاض فيه، كما يخوض الرجل في الماء فيكون اسم أحد القرينين مستعاراً للآخر (**فوسطن به**) فتوسطن بذلك الوقت الذي وقوع الإغارة فيه وهو الصبح. أشار إلى أن وسَط بمعنى توسط، والباء للظرفية بمعنى في. والتوسط درميانجيزى شدن. وقرأ علي رضي الله عنه بالتشديد للتعدية، والباء مزيدة للتأكيد أو مبالغة في وسطن أو بالعدو فالباء سببية أو بالنقع لقربه ذكراً فالباء معدية أو ملتبسات به أي بالنقع معنى الغبار، فالباء للملابسة متعلّق بمحذوف منصوب على الحالية من المنويّ في قوله: فوسطن. قال الزمخشري: أي وسطن بالنقع الجمع أو ملتبسات به. فكأنه جعل الباء في توجيه الضمير بالنقع تارة للتعدية وتارة للملابسة؛ أي جعلن الجمع وسط النقع، كما في الحواشي العصامية. فهذه وجوه أربعة في الباء كما في الكشاف والحواشي السعدية. وقد أخطأ أكثر النساخ فكتبوا أي المفسرة بدل أو الفاصلة في قوله: أو ملتبسات به، فاحفظه (**جمعاً**[181]) من جموع الأعداء مفعول به على جميع الوجوه المذكورة. والفاء للدلالة على ترتب ما بعد كل منهما على ما قبلها؛ فإن توسط الجمع مترتب على الإثارة المترتبة على الإيراء، المترتب على العدو. وبيّن الجمع بكونه من جموع الأعداء احترازاً عن الجمع الذي هو المزدلفة، بالنسبة إلى

[179] Âdiyât 100/3.
[180] Âdiyât 100/4.
[181] Âdiyât 100/5.

من فسر العاديات بإبل الحجاج، أو جمع قريش خصوصاً ببدر، بالإضافة إلى من فسرها بإبل بدر، إذ كان غزوة بدر على الإبل ولم يكن يومئذ إلا فرسان؛ فرس للزبير وفرس للمقداد. وعلى هذين التفسيرين يحمل الإيراء على المجاز؛ وهو تهييج الإبل الحرب بين أصحابها وبين أعدائهم، أو مكر الرجال في الحرب وخديعتهم. يقول الرجل إذا أراد أن يمكر بصاحبه: والله لأورينّ لك . أو إيراء المجاهدين في الليل لحاجتهم أو لإرهاب العدو، فإن كل من قرب من العدو فإنه يوقد نيراناً كثيرة ليظنهم العدو كثيراً روي أنه صلى الله عليه وسلم بعث خيلاً أي فرساناً وسرية إلى ناس من بني كنانة، واستعمل عليها المنذر بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه، وكان أحد النقباء. فالخيل هنا الفرسان جمع فارس كما سبق فمضت شهراً أي مضت جماعة الفرسان مدة شهر لم يأته عليه الصلاة والسلام منهم خبر فقال المنافقون: إنهم قُتلوا فنزلت السورة إخباراً لحضرة النبوة بسلامتهم، وبشارة له بإغارتهم، وتفضيحاً للمرجفين. فاللام في العاديات إن كانت للعهد كان المقسم به خيل تلك السرية، وإن كانت للجنس كان ذلك قسماً بكل خيل هذه صفاتها. فإذا كان شرف خيل الغزاة بهذه المرتبة، فما ظنك بشرف الغزاة؟! ثم هذه الرواية تدل على ....(ثمة سقط 29-ب و 30-أ)

العندليب مع وصوله إلى الورد فوسطن به أي بذلك الشوق جمعاً عظيماً من جموع العليين أراد بجموع العليين الأرواح الملكوتية كالملائكة الكرام والأنبياء والأولياء، لا الأرواح العالية المعبّر عنها بالمهيّمة، إذ من المقرر أن مقامهم فوق العرش، وليس لهم تحيّز وتعيّن إلا بالنورية. وأما النفوس الكاملة الفاضلة البشرية فلهم تعيّن في المقامات الملكوتيّة، يصعد إليها الأرواح المطهرّة عن أدناس التعلقات في بعض الأوقات بالانسلاخ عن البشرية. وهو من قبيل المعراج الروحاني، وهذه المرتبة لا تحصل بالشوق المجرّد؛ إذ ليس كل أهل شوق مما يقدر على الانسلاخ. فظهر أن التوسط بين جموع العليين يحتاج إلى الفناء عن النفس. وإنما العشق والشوق □ريق هذا الفناء.ولو قال: والنفوس العادية إلى تحصيل الكمال، فالموريات نار العشق والشوق، من انقداح نافعات العلوم وصالحات الأعمال، فالمغيرات وقت التجلي النوري على النفس الحيوانية المظلمة السيئة الفعال، فالمثيرات بذلك التجلي آثار الفرق والجلال، والمتوسطات عالم الجمع والجمال، لكان له وجه يا من يميز القال من الحال. إن (**الإنسان لربه لكنود**[182]) المراد بالإنسان بعض أفراد الجنس لا جميعها، كما في سورة العصر ونحوها. واللام في لربه متعلق بكنود قدّم عليه لإفادة التخصيص ومراعاة الفواصل لكفور بلسان مضر وربيعة يعني أنه لنعمة ربه خصوصاً لشديد الكفران؛ أي بالطبع لأنه مطبوع من تراب وفيه يبوسة، ولا بد للشكر من فيض العلم الذي هو الر□وبة من كند النعمة كنوداً كفر بها، فالكنود بالضم كفران النعمة وبالفتح الكفور مبالغة الكافر. قال الراغب: كفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها، والكفران في جحود النعمة أكثر استعمالاً، والكفر في الدين أكثر، والكفور فيهما جميعاً. أو لعاصٍ بلغة كندة بالكسر لقب ثور بن عفير أبي حيّ من اليمن؛ لأنه كند أباه النعمة ففارقه ولحق بأخواله. ومنه يعقوب بن إسحاق بن صياح الكندي المسمّى في وقته فيلسوف الإسلام، كانت دولة المعتصم تتجمّل به وبمصنفاته أو لبخيل بلغة بني مالك وقد سبق معنى البخل وهو جواب القسم أي قوله: إن

[182] Âdiyât 100/6.

الإنسان لربه لكنود، وجواب والعاديات إلخ فهو المقسم عليه (**وإنه على ذلك**) وإن الإنسان على كنوده (**لشهيد**[183]) يشهد على نفسه لظهور أثره عليه يعني أن الشهادة بلسان الحال لا بلسان القال. وذلك أنه لو حمل على حقيقة الشهادة دلَ على أنه يشهد في عموم الأوقات؛ لكون الشهادة غير مقيدة بزمان، وليس كذلك فالمراد أن أمره ظاهر لا يمكنه أن يجحد به وينكره، فصار بذلك كأنه يشهد به على نفسه. ويحتمل أن يجعل من الشهود بمعنى أنه لكفور، مع علمه بكفرانه. والعمل السيىء مع العلم به غاية المذمة، كما في بعض الحواشي أو إن الله على كنوده لشهيد فيكون وعيداً وزجراً عن المعاصي. حيث إنه تعالى يحصي عليه أعماله. وعلى الأول هي تأكيد لكونه كنوداً لنعمة ربه. والأول أولى لاتساق الضمائر، فإنه محفوف بضميري الإنسان، ولذلك مرّضه الزمخشري لما فيه من التفكيك. ولعل المصنف نظر إلى قرب المرجع؛ وهو الرب، على الثاني فسوّاه بالأول. فليتأمل كما في الحواشي السعدية. (**وإنه**) أي الإنسان بلا خلاف (**لحبّ الخير**) المال من قوله تعالى: إن ترك خيراً أي تفسير الخير بالمال مأخوذ من هذه الآية. لكن قالوا لا يقال للمال خير حتى يكون كثيراً ومن مكان ☐يب. روي عن عكرمة أن الخير حيثما وقع في القرآن هو المال. قال سعدي المفتي: وفيه نظر لانتقاضه بمثل: خيراً يره انتهى. وفيه أن المال داخل في هذا الخير؛ وذلك لأن الخير هو الأمر المرغوب فيه، ولا شك أن المال كذلك، وأن الخير بالمال كالصدقة ونحوها من أفاضل الخيور. فكأنه تعالى يقول: فمن يعمل مثقال ذرة خيراً من الخيور، ولا سيما الخير بالمال الحلال، يرَ أجره. وفيه إشارة إلى أن الأصل في المال صرفه في الخير لا في الشر. ولذا قال تعالى: ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً. (**لشديد**[184]) لبخيل فاللام في حب الخير للعلة؛ أي مُمسك لأجل حبه المال يثقل عليه إنفاقه، كأنه شدّ صرّته. فالأظهر أن شديداً بمعنى الفاعل، ويجوز أن يكون بمعنى المشدود أو لقوي مُبالغ فيه فاللام للتعدية، يقال: هو شديد لهذا الأمر وقويّ له إذا كان مطيقاً ضابطاً، كما في بعض التفاسير. وقيل: بمعنى على؛ أي شديد على حبه متهالك كما في قوله تعالى: وإن أسأتم فلها أي فعليها. وقال الفراء: أصل نظم الآية أن يقال: وإنه لشديد الحب للخير، فلمّا قدم الحب قال: لشديد وحذف عن آخره ذكر الحب؛ لأنه قد جرى ذكره ولأجل رؤوس الآي. (**أفلا يعلم**) أي أيفعل ما يفعل أو ألا يلاحظ فلا يعلم في الدنيا أن الله تعالى مجازيه. (**إذا بعثر**) كذا في الإرشاد، وهو أولى التقادير في عامل إذا كما يدل عليه آخر السورة. قال سعدي المفتي: اختلف في ناصب إذا فقيل: بعثر وإذا ليس بمضاف إليه، وهو قول المحققين في عامل إذا الشر☐ية. وقيل: ما دل عليه خبر إنه؛ أي إذا بعثر جوزوا. وقيل: يعلم. وردّ بأن المراد يعلم الآن، وأجيب بأن إذا على هذا الوجه اسم بمعنى الوقت وقع مفعولاً به ليس بشرط ولا بظرف. وقيل: محذوف وهو مفعول يعلم، والمعنى أفلا يعلم مآله إذا بعثر. ولا يجوز أن يعمل فيه لخبير لأن ما بعد أن لا يعمل فيما قبله انتهى. بعث (**ما في القبور**[185]) من الموتى. قال الراغب: البعث إثارة الشيء وتوجيهه، فبعثت البعير أثرته وسيّرته. قال تعالى: والموتى يبعثهم الله. أي يخرجهم من القبور ويسيّر بهم إلى المحشر. وقوله: من الموتى بيان لكلمة ما. والموتى والأموات جمع ميت وهو من فارقه الروح. وقرىء

183 Âdiyât 100/7.
184 Âdiyât 100/8.
185 Âdiyât 100/9.

بحثر وبحث. قال أهل اللغة: البعثرة الاستخراج وقلب الشيء أيضاً، يقال: بعثرت المتاع وبحثرته إذا جعلت أسفله أعلاه. وبعثر وبحثر مركبان من البعث والبحث مع راء ضمت إليهما. والبحث الكشف والطلب. فظهر من هذا التقرير وجه القراءة. (**وحصّل**) التحصيل جمع الشيء والحصول اجتماعه والاسم الحصيل جُمع محصّلاً في الصحف أي أظهر محصّلاً مجموعاً في صحف الأعمال، كإظهار اللب من القشر أو ميّز، ومنه قيل للمُنحل: المِحْصل؛ أي آلة التحصيل؛ أي تمييز ما يحصل وهو تمييز الدقيق من النخالة (**ما في الصدور**[186]) أي القلوب من خير أوشر أي جُمع ما فيه وأظهر وميّز خير ما فيه من شره وتخصيصه لأنه الأصل أي تخصيص ما في الصدور يعني أعمال القلب، حيث لم يقل: وحصّل ما عمل، لأنه الأصل وأعمال الجوارح تابعة له فإنها مسببة عن الأعمال القلبية، ولذا قال تعالى في المدح: وجلت قلوبهم، وفي الذم: آثم قلبه. ولولا البواعث والإرادات في القلوب لما حصلت أفعال الجوارح. والحاصل أن الصدر هنا بمعنى القلب وهو رئيس الأعضاء ومحل النيات، فصلاحه صلاح الجسد، وكذا فساده فساده. وفي الحديث: إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم بل إلى قلوبكم ونياتكم. أي إن كانت نياتكم خالصة فأعمالكم مقبولة، وإلا فمردودة (**إن ربهم**) أي المبعوثين (**بهم**) بذواتهم وصفاتهم وأحوالهم بتفاصيلها (**يومئذ**) وهو يوم القيامة (**لخبير**[187]) قوله: بهم ويومئذ متعلقان بخبير قدما عليه مراعاة للفواصل، واللام غير مانعة من ذلك لأن حق هذه اللام أن تكون في أول الكلام، ولكنها أخرت لأجل دخول إنه على المبتدأ؛ حتى لا يجتمع حرفا تأكيد. عالم بما أعلنوا وأسروا فمجازيهم إشارة إلى تقييد علمه بيومئذ، يعني إن علمه يومئذ هو العلم الموجب للجزاء المستدعي له، وإلا فعلمه محيط بهم أزلاً وأبداً لا يختص بيوم دون يوم. وللاسم الخبير حسن موقع هنا لأنه عند البعض العلم ببوا□ن الأمور، وهو يناسب ما في الصدور، وإن فسره المصنف بالمعنى الأعم الذي هو معنى العليم؛ وهو العلم بالظواهر التي أُعلنت وبالبوا□ن التي أُسرّت. وإنما قال ما يعني قوله: ما في القبور مع أن ما لغير العقلاء، وما في القبور من الموتى هم العقلاء ثم قال بهم وهو ضمير العقلاء لاختلاف شأنهم في الحالين فحين كانوا في القبور كجمادات بلا عقل ولا علم بخلاف وقت الحشر، وإنما كانوا كجمادات بأداة التشبيه؛ لأنه لهم نوع حياة فيها أي بالروح الذاتي؛ فإن الإنسان حامل أرواحاً ثلاثة: روحاً إلهياً وحيوانياً وذاتياً. فالإلهي هو الروح المفارق المتصل بالبرزخ، والذاتي هو روح العناصر من التجلي الأول، فالميت حي بهذا الروح ولا يطلع عليه إلا أهل الحقائق؛ فإنهم عارفون بالتجلي الساري في جميع الأشياء، ولذا لا يرونها إلا أحياء نا□قة عالمة. فاعلم ذلك. وقرىء أنّ وخبير بلا لام وهذا يؤيد كون إن ربهم إلخ معمولاً ليعلم؛ فإن كسر إن إنما هو لأجل اللام، فلما □رح اللام قرىء على الأصل وهو الفتح. فقوله: وقرىء أن بالفتح، أي بالكسر وبالفتح، فكلام المصنف ينتظم القراءتين قراءة أبي السمّاك وهي: إن ربهم يومئذ خبير، بكسر إن وحذف اللام من لخبير. وقراءة الضحّاك بن مزاحم: إن ربهم بهم يومئذ خبير، بفتح الهمزة وحذف اللام، فحذف اللام لا ينحصر في صورة الفتح. وأما الفتح وإثبات اللام فليس لذلك وجود عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ والعاديات أُعطي من الأجر عشر حسنات

[186] Âdiyât 100/10.
[187] Âdiyât 100/11.

وفي بعض النسخ حسنات، بإسقاط العشر وهو أصحّ، كأنه قيل: أعطي بعدد من بات بالمزدلفة حسنات فيكون الأجر عدد من بات بها، لا عشر حسنات بمقابلة كل فرد من أفراد من بات بها. وبات بالباء الموحدة من البيتوتة خلاف الظلول، وهي أن يدركك الليل نمت أو لم تنم. ولذا يقال: بات فلان قلقاً؛ أي مضطرباً. وفي القاموس ومن أدركه الليل فقد بات. والمزدلفة موضع بين عرفات ومنى؛ لأنه يُتقرب فيها إلى الله تعالى؛ لأن الزَلَف محركة القُربة. أو لاقتراب الناس إلى منى بعد الإفاضة، أو لمجيء الناس إليها في زلف من الليل، جمع زُلفة بمعنى الطائفة من الليل. أو لأنها أرض مستوية مكنوسة، وهذا أقرب كما في القاموس. وشهد جمعاً؛ أي حضره. والجمع بلا لام المزدلفة لازدلاف الناس واجتماعهم فيها بعد عرفة. ويوم جمع يوم عرفة، وأيام جمع أيام منى. والظاهر أن المعنى وحضر المزدلفة مع الجماعة الحاضرة فيها، إذ لو كان المراد نفس المزدلفة لقال: وشهدها. إلا أن يكون الإظهار لإشعار معنى الجماعة كما قلنا. وهذا الحديث يؤيد تفسير العاديات بإبل الحجاج، لكن في لفظه وهن كما لا يخفى على العارف بطبقات الفصاحة والبلاغة، ففي صحته شبهة. وقد قال عليه الصلاة والسلام: الحديث عني ما تعرفون. أي إن عرفتْه قلوبكم وتأثرت فهو صحيح، وإن أنكرته ولم تنجع فلا. فاحفظ هذا الحديث واعمل بما أشار إليه من اليقين، إن كنت من الذائقين. ولأمر ما □عنوا في أكثر ما ورد في فضائل السور؛ لأنه يشم منها رائحة الوضع.

سورة القارعة مكية وآيها عشر أو إحدى عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

(**القارعة ما القارعة**[188]) القارعة مبتدأ خبرها ما القارعة. على أن ما الاستفهامية مبتدأ ثان، والقارعة خبرها، والجملة خبر المبتدأ الأول. وأصله ما هي؛ أي أي شيء عجيب هي في الفخامة والفظاعة. فوضع الظاهر موضع المضمر؛ لأن الظاهر أزيد في الهول من المضمر. ونظيره في التعظيم أبو زرع وما أبو زرع. كما جاء في حديث □ويل. أي أبو زرع فوق ما يعرفه الناس في السؤدد والفخر. والقرع هو الضرب بشدة واعتماد، بحيث يحصل منه صوت شديد، ومنه المقرعة لآلة القرع كالدبوس ونحوه، ثم سميت الحادثة العظيمة من حوادث الدهر قارعة، وسميت القيامة التي مبدؤها النفخة الأولى ومنتهاها فصل القضاء بين الخلائق بالقارعة؛ لأنها تقرع القلوب والأسماع بفنون الأفزاع والأهوال، كما روي أن الناس إذا أبصروا جهنم لها فوران وتغيّظ على الجبابرة المتكبرين يفرون منها بأجمعهم؛ لعظم ما يرونه خوفاً وفزعاً، وهو الفزع الأكبر، إلا الطائفة التي لا يحزنهم الفزع الأكبر، وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون، فهم الآمنون مع النبيين على أنفسهم. وكذا تُخرج؛ أي القيامة، جميع الأجرام العلوية والسفلية من حال إلى حال؛ السماء بالانشقاق والانفطار، والشمس والنجوم بالتكوير والانكدار والانتشار، والأرض والجبال بالدك والنسف. (**وما أدراك ما القارعة**[189]) ما في وما أدراك مبتدأ، وفي ما القارعة مبتدأ ثان، والقارعة خبر المبتدأ الثاني، والجملة في محل النصب على أنها مفعول ثان لأدرى، ومفعوله الأول

[188] Kâri'a 101/1,2.
[189] Kâri'a 101/3.

الكاف، وأدراك مع ما في حيزها في محل الرفع على أنه خبر المبتدأ الأول. والمعنى أي شيء أعلمك ما هي؛ أي إنك لا تعلم كنهها فإنها أعظم من أن يبلغها دراية أحد، ففيه زيادة تفخيم. فإن قلت: الخبر؛ يعني إذا أخبرته عن شيء، لا بد وأن يفيد العلم الزايد، وقوله: وما أدراك، تجهيل، يعني يفيد كونه جاهلاً به، فكيف يعقل أن يكون هو خبراً؟ قلت: حصل لنا بهذا الخبر علم زايد؛ لأنا كنا نظن أنها قارعة كسائر القوارع، وبهذا التجهيل علمنا أنها قارعة فاقت القوارع في الهول والشدة،كما في حواشي ابن الشيخ. سبق بيانه في الحاقة إعراباً وتفسيراً وسبق منا بيانه آنفاً. ولما كان قوله: وما أدراك منبئاً عن الوعد بإعلام القارعة أنجز ذلك بقوله: **(يوم يكون الناس كالفراش المبثوث[190])** جمع فراشة. وهي التي تطير وتهافت في السراج فتحترق. بالفارسية يروان. وبثه فرّقه، والمبثوث المفرّق. بالفارسية براكنده. وبه شبّه فراشة القفل وهي ما ينشب فيه. قال الراغب: أصل البث إثارة الشيء وتفريقه، كبث الريح التراب. وقوله: كالفراش المبثوث؛ أي المهيّج بعد سكونه وخفائه انتهى. والظاهر أن الفراش اسم جنس، ولذا قال: المبثوث، دون المبثوثة. وفي كلام الراغب أيضاً إشارة إليه في كثرتهم قال جرير:

إن الفرزدق ما علمت وقومه____مثل الفراش غشين نار المصطلي

وهذا يدل على كثرة الفراش، ولو في بعض المواضع. وبهذا سقط ما قال سعدي المفتي إن الفراش لا يعرف بالكثرة بحيث يصلح أن تكون مشبهاً بها فيها. إلا أنه يفسر بصغار الجراد؛ أي كالجراد المنتشر حين إرادة الطيران، كما قال تعالى: كأنهم جراد منتشر انتهى. وقد فسره ابن عباس رضي الله عنهما بغوغاء الجراد كما سيأتي، لكن لم يوجد في كتب اللغة. وذِلتهم وفي أمثال العرب أضعف من بعوضة، وأ□يش من فراشة وأذل وأجهل؛ أي لأنها تطرح نفسها في النار. وانتشارهم وتطايرهم إلى الداعي كتطاير الفراش إلى النار واضطرابهم وموج بعضهم في بعض، وفيه رمز إلى تفسير الفراش بصغار الجراد أيضاً. قال ابن الشيخ: شبه الله الخلق وقت البعث في هذه الآية بالفراش المبثوث، وفي الآية الأخرى بالجراد المنتشر. وجه التشبيه بالجراد وهو الكثرة والاضطراب، وبالفراش المبثوث اختلاف جهات حركاتهم، فإنهم إذا بعثوا فزعوا فيذهب كل واحد منهم إلى جهة غير جهة الآخر كالفراش، فإنها إذا □ارت لا تتجه إلى جهة واحدة، بل تختلف جهاتها. وعن ابن عباس رضي الله عنهما والفرّاء: كالفراش المبثوث كغوغاء الجراد؛ لأن الجراد إذا صارت لها أجنحة وكادت تطير ولم تطر بعد فإنها تسمى غوغاء. وقد شبه الناس بها عند البعث حيث إنه يموج بعضهم في بعض، ويركب بعضهم بعضاً من شدة الهول. وفي القاموس الغوغاء الجراد بعد أن ينبت جناحه، أو إذا انسلخ من الألوان وصار إلى الحمرة. وشيء شبه البعوض ولا يعض لضعفه، وبه سمي الغوغاء من الناس. وانتصاب يوم بمضمر دلت عليه القارعة لا بالقارعة الأولى، وللزوم الفصل بين أجزاء الصلة بأجنبي وهو الخبر، فإنها وقعت صلة ال. وهذا إذا جعلت القارعة وصفاً، وإن جعلت اسماً للقيامة فالأمر ظاهر إذ لا يصح التعلق بالاسم ولا بالأخريين؛ إذ لا يلتئم معنى الظرف مع واحدة منهما، والتقدير هي تقرع يوم يكون إلخ، أو منصوب باذكر كأنه قيل، بعد تفخيم أمر القارعة وتشويقه إلى معرفتها: اذكر يوم إلخ فإنه يدريك ما هي. والتقدير ستأتي القارعة يوم إلخ. وقال بعضهم: أي هي يوم يكون الناس، على أن يوم مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف

[190] Kâri'a 101/4.

وحركته الفتح، بالإضافة إلى الفعل إن كان مضارعاً، على ما هو رأي الكوفيين خلافاً للبصريين، فإن المضاف إليه معرب فلا يبنى يوم على الفتح. ونظيره في الاختلاف قوله تعالى: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم في آخر المائدة. **(وتكون الجبال كالعهن)** في القاموس: هو الصوف أو المصبوغ منه ألواناً. وقال الراغب: العهن الصوف المصبوغ، وتخصيص العهن لما فيه من اللون، كما ذكر في قوله تعالى: وكانت وردة كالدهان، أي كالوردة الحمراء. وجارية مثل دهن الزيت كالصوف ذي الألوان أي كالصوف المصبوغ ألواناً فإن الجبال مختلفة الألوان، كما قال تعالى: ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. فإنها إذا بثت وطيّرت في الجو أشبهت العهن المنفوش إذا طيّرت الريح في التلوّن والتفرّق (**المنفوش**[191]) المندوف. يقال: ندف القطن يندفه من الباب الثاني ضربه بالمندف والمندفة؛ أي خشبته التي يطرق بها الوتر ليرق القطن، وهو مندوف ونديف كما في القاموس. قال الراغب: النفش نشر الصوف، ونفش الغنم انتشاره، قال تعالى: إذ نفشت فيه غنم القوم. أي تفرقت وانتشرت لتفرق أجزائها وتطايرها في الجو؛ أي الهواء بين السماء والأرض. وذلك بعد النفخة الثانية، ليشاهدها أهل المحشر على الهيئة الهائلة (**فأما من ثقلت موازينه**[192]) بأن ترجحت مقادير أنواع حسناته إضافة المقادير إلى الأنواع من باب مقابلة الجمع بالجمع، فتفيد انقسام الآحاد إلى الآحاد؛ أي إذا ترجح مقدار كل نوع من أنواع الأعمال الصالحة، على مقدار ما يقابل ذلك النوع من سيئاته، يطيب عيشه. أوّل ثقل الموازين بترجح مقادير أنواع الحسنات؛ استبعاداً لاتزان الأعمال بنفسها؛ لأنها أعراض والثقل من صفات الأجسام. وجعل الموازين جمع موزون وهو العمل الذي له وزن وخطر عند الله تعالى، دل عليه ضده كما قال: فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. أي لا قدر لأعمالهم حتى توزن. وقال أهل الحقائق: الموازين جمع ميزان يُوضع فيه كتب الأعمال. والجمع لأن لكل مكلّف ميزاناً، وكفّة ميزان كل أحد بقدر عمله. وقال بعضهم: تبرّز الأعمال العرضية بصورة جوهرية مناسبة لها في الحسن والقبح؛ فالصالحات تتجسد على صور حسنة، والطالحات على صور قبيحة. والمراد بثقل الأعمال رجحانها؛ لأن ما كان راجح المقدار كان راجح الميزان، وحقَّ لميزان لا يوضع فيه إلا الحق أن يكون ثقيلاً. كما أنه حقَّ لميزان لا يوضع فيه إلا الباطل أن يكون خفيفاً؛ إذ الحق ثقيل والباطل خفيف. وقال بعضهم: كانت الحسنات ثقيلة على النفس في الدنيا، ولذا كانت ثقيلة في الميزان. وكانت السيئات خفيفة عليها فيها، ولذا كانت خفيفة في الميزان. وفي الحديث: حُفت الجنة بالمكاره، وحُفت النار بالشهوات. وأثقل الحسنات كلمة التوحيد، فتوضع بطاقة التوحيد في كفة وتسعة وتسعون سجلاً من أعمال الشر في أخرى، فتجيء راجحة. لكن لا يجتمع الشرك والتوحيد في ميزان أحد؛ لأنه إن قال لا إله إلا الله معتقداً لها فما أشرك، وإن أشرك فما اعتقد. ثم لا يدخل الموازين إلا أعمال الجوارح خيرها وشرها؛ السمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرجل، وهي سبعة أعضاء. وأما الأعمال الباطنة فميزانها معنوي حكمي؛ إذ لا بد من إقامة العدل فيها أيضاً، لكن لا توضع في الميزان الحسي مع الصحف المكتوبة. ومنه يعلم أن لا اطلاع للملائكة على أعمال القلوب؛ إذ لو اطلعوا لكتبوا. ولا شك أن المكتوب موضوع في الميزان

[191] Kâri'a 101/5.
[192] Kâri'a 101/6.

الحسي. فاعلم ذلك. (**فهو في عيشة**) في عيش قال في القاموس: العيش الحياة. عاش يعيش عيشاً ومعاشاً وعيشة بالكسر، والطعام وما يعاش به، والخبز والمعيشة التي تعيش بها من المطعم والمشرب، وما يكون به الحياة وما يُعاش به أو فيه انتهى. فجعل العيش بالفتح بمعنى ما يُعاش به كالمعيشة، ولذا قال بعضهم: العيشة كلمة تجمع النعم التي في الجنة. وقال الراغب: العيش؛ أي بالفتح، الحياة المختصة بالحيوان، وهو أخص من الحياة، لأن الحياة تقال في الباري وفي الملك وفي الحيوان، ويشتق منه المعيشة لما يتعيش منه. وفي الحديث: لا عيش إلا عيش الآخرة انتهى. فقولهم بالفارسية: زندكى بمعنى الحياة، وقولهم: زندكانى بمعنى التمتع من الحياة، فهو متفرع على الحياة. وأراد المصنف هنا معنى زندكانى وهو التعيش، والأنسب للعيش الواقع في الحديث المذكور هو هذا المعنى. (**راضية**[193]) ذات رضى يرضاها صاحبها لاستجماعها المحبوبات ونزاهتها عن المكروبات، فيكون الكلمة المنسّب كتامر ولابن بمعنى ذي تمر وذي لبن. أو مرضية على أن يكون الكلمة بمعنى المفعول؛ إذ العيشة مرضية وصاحبها راض. وعلماء البلاغة يذكرونها مثالاً للإسناد المجازي، فهو من قبيل الإسناد إلى السبب؛ لأن المعيش سبب الرضاء من منعم العيش، والإسناد على الوجهين الأولين حقيقي. (**وأما من خفت موازينه**[194]) جمع موزون على ما ذهب إليه المصنف، كما ينبيء عنه تفسيره. والأصح كونه جمع ميزان على ما عليه أهل الحقائق، فإن الميزان حق المحسوس للعمل المحسوس، والمعنوي للعمل القلبي كما سبق. ومن مال إلى المعنى وأبطل الظاهر فقد غفل عن الحقائق، بأن لم تكن له حسنة يُعبأ بها؛ أي يعتبر بها، يقال: ما أعبأ بفلان. أي ما أبالي. وذلك بأن كان مشركاً أو كافراً بآيات الله ومكذّباً بلقائه، فإن أعمال الكافر، مشركاً أو غيره، يعني الخيرات منها محبوطة، فلا يكون لشرورهم ما يوازنها، فلا يقام لهم يوم القيامة وزن، ولا يعتد بأعمالهم. وفي هذا زيادة تخويف لتارك الصلاة لما في الحديث: من لقي الله وهو مضيّع الصلاة لم يعبيء الله بشيء من حسناته. أو ترجحت سيئاته على حسناته، كحال الفسّاق من المؤمنين. وأما من تساوت كفتا ميزانه، فهم أهل الأعراف ينظرون إلى النار وإلى الجنة، وما لهم رجحان بما يدخلهم أحد الدارين، فإذا دعوا إلى السجود، وهو الذي يبقى يوم القيامة من التكليف، يسجدون فيرجّح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة؛ لأنهم من أهل لا إله إلا الله خالصين مخلصين، وأما من كان يسجد في الدنيا اتقاء ورياء، فإن الله تعالى يجعل ظهره طبقة نحاس، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه، فيدخل النار مع الداخلين (**فأمه هاوية**[195]) أي إن شاء الله تعذيبه فهو فاسق غير مخلّد. وأما الكافر فإن الله لا يغفر أن يشرك به، فله السجن المخلّد. وعليه يحمل قوله تعالى في آخر سورة المؤمنين: ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون. فليس كل خفيف الميزان من أهل النار خالداً فيها، فالآيات تحمل على معان يقتضيها القرائن والمقامات، وربما يحكم بالخلود على طريق التغليظ، كما ورد في حق القاتل فمأواه النار إشارة إلى أن الأم بمعنى المأوى على التشبيه بها، فإن الأم مفزع الولد ومأواه، وفيه تهكم به. والظاهر أن الأم هي الأصل، والكافر خلق من النار لغلبة النار على نشأته العنصرية كالشيطان، ولذا تبعه. وكل شيء يرجع إلى أصله والهاوية من أسمائها أي أسماء النار، فإن لها

[193] Kâri'a 101/7.
[194] Kâri'a 101/8.
[195] Kâri'a 101/9.

أبواباً سبعة وطبقات. وكذلك سميت بها لغاية عمقها وبعد مهواها؛ لأن أهل النار يهوي فيها سبعين خريفاً. روي أن الهاوية اسم الباب الأسفل من النار. وهو يهوي هوياً، من باب ضرب، سقط من علو إلى سفل. ولذلك قال أي حكم بأن الهاوية هي النار (**وما أدراك ما هيه**[196]) ولم يقل: وما أدراك ما هاوية،كما قال: وما أدراك ما القارعة. فإن كونها قارعة أمر محسوس، وكونها هاوية ليس كذلك، فظهر الفرق ،كما في بعض التفاسير. والمعنى بالفارسية: وجه جيزدانا كرد تراكه جسبت هاويه. فقوله: هي، راجع إلى الهاوية. والهاء للسكت والاستراحة والوقف، وإذا وصل القارىء حذفها، وقيل: حقه أن لا يُدرج لئلا يسقطها الإدراج؛ لأنها ثابتة في المصحف. وقد أجيز إثباتها مع الوصل. وقرأ حمزة والكسائي بغير هاء في الوصل، وبالهاء عند الوقف. والباقون بإثباتها في الوصل والوقف. وتمام هذا المقام في تفسيرنا الموسوم بروح البيان في سورة الحاقة (**نار حامية**[197]) أي هي نار حامية بلغت النهاية في الحرارة. وفي الحديث: ناركم هذه التي يوقد ابن آدم جزء من سبعين جزءاً من جهنم ذات حَمْي على أنه صيغة للنسبة لا للحدوث. والمعنى أن سائر النيران بالنسبة إليها كأنها ليست حامية. وهذا القدر كاف في التنبيه على قوة سخونتها. وقوله: حَمْي بوزن ظَبْي. وحكى السكاكي كفَتَى وكدَلْو. وفي القاموس حَمِي الشمس والنهار حَمياً وحُمّياً وحُمّوّاً اشتد حرهما. قال سعدي المفتي: وعلى هذا فلا حاجة إلى جعلها للنسب انتهى. يعني أن الحَمْي بالتسكين من باب عَلم لازم بمعنى كرم شدن، فلا يحتاج إلى التأويل بالنسبة. عن النبي يعني يروي الإمام الثعلبي عن أُبّي رضي الله عنه، وهو عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة القارعة أي قراءة بيّنة مبيّنة له ما فيها من القوارع ثقّل الله بها أي بسبب تلك القراءة، أو بمقابلتها ميزانه يوم القيامة يوم ظرف لثقّل. وفيه إشارة إلى أن الموازين في السورة جمع ميزان، وأنه حسي، فإن الثقل والخفة في الأصل من صفات الأجسام. وقد سبق أن الموزون هو العمل، وثقله إنما هو باعتبار الصحف أو تجسده. ويجوز أن يكون الخير نوراً والشر ظلمة فيتكاثفان، فيوزن أحدهما بالآخر. والله بصير بالعباد وإليه يرجع الأمر يوم التناد.

سورة التكاثر مكية عند الجمهور وآيها ثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

(**ألهاكم**) الإلهاء بالفارسية مشغول كرون. وألهى عن كذا شغله عمّا هو أهم. وفي الحديث: ما قل وكفى خير مما كثر وألهى. واللهو ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمّه، يقال: لهوت بكذا ولهوت عن كذا، أي اشتغلت عنه بلهو. والملاهي آلات اللهو واستماعها معصية؛ أي حرام. واللعب بالفارسية بيازيدن من قبيل اللهو؛ لما فيه من الغفلة شغلكم أشار إلى أن شغل أفصح من أشغل؛ لأنه لغة غريبة عند الأكثرين وأصله الصرف إلى اللهو والتكاثر إذا صرف العبد إلى اللهو يكون العبد منصرفاً إليه. ومعلوم أن الانصراف إلى الشيء يقتضي الإعراض عن غيره. فتفسير ألهاكم عن كذا بشغلكم تفسير له بما يلزم أصل معناه، إلا أنه صار حقيقة عرفية فيه بالغلبة، فجُعل الأصل مهجوراً، ولذا لم يحمل عليه مع مناسبته للمقام جداً، لإفادته أن التكاثر جعلهم لاهين منقول من

[196] Kâri'a 101/10.
[197] Kâri'a 101/11.

لَهِي إذا غفل من الباب الرابع، يقال: لهيت عن الشيء لهيّاً ولهياناً إذا سلوت عنه وغفلت أي تركت ذكره وأضربت عنه، كما في تاج المصا (**التكاثر**[198]) تعريف التكاثر للعهد، والمعهود للمذموم هو التكاثر بالأمور الدنيوية، وأما بالأخروية فممدوح إذا كان بطريق تحديث النعمة التباهي بالكثرة أي التفاخر بها. يقال: تفاخروا؛ أي فخر بعضهم على بعض وتمدّحوا بالخصال. وفاخره عارضه بالفخر ففخره كنصره أي غلبه. وتباهوا تفاخروا، وباهيته فبهوته غلبته بالبهاء؛ أي الحسن. وكذلك كاثره فكثر كما يجيء. والتكاثر مكاثرة اثنين مالاً أو عدداً، بأن يقول كل واحد منهما لصاحبه: أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً. والمراد هنا هو التكاثر بالعدد كما سيجيء في سبب النزول (**حتى زرتم المقابر**[199]) غاية لقوله: ألهاكم. وهو عطف عليه، قال بعض الأكابر: الزيارة مأخوذة من الزور وهو الميل، فمن زار قوماً فقد مال إليهم بنفسه، فإن زارهم بمعناه فقد مال إليهم بقلبه. وشهادة الزور الميل إلى البا□ل عن الحق. فزيارة الموتى الميل إليهم تعشقاً لصفة الموت أن تحل به، فإن الميت لا حكم له في نفسه، وإنما هو في حكم من يتصرف فيه انتهى. وقال الراغب: الزور الصدر. وزرت فلاناً تلقيته بزوري. والمقابر جمع مقبرة، والمقبرة بضم الباء وفتحها بمعنى موضع القبور، والقبر مقر الميت. وقبرته جعلته في القبر. وأقبرته جعلت له مكاناً يقبر فيه، نحو اسقيته جعلت له ماء يستقي منه إذا استوعبتم عدد الأحياء ذكره لتحقيق المعنى لا لأنه مقدر في النظم كما في الحواشي السعدية. واستوعبه وأوعبه ووعبه أخذه أجمع صرتم إلى المقابر أي رجعتم إلى ذكرها، بدلالة قوله: عبر عن انتقالهم إلخ فتكاثرتم بالأموات فالغاية تدخل تحت المغيّا في هذا الوجه، بخلاف الوجه الثاني عبر عن انتقالهم إلى ذكر الموتى بزيارة المقابر أي جعلت كناية عنه تهكماً بهم؛ لأن زيارة القبور شرعت لتذكر الموت ورفض حب الحياة الدنيا، وترك المباهاة والتفاخر، وهؤلاء عكسوا حيث جعلوا زيارة القبور سبباً لزيادة القسوة، والاستغراق في حب الدنيا والتفاخر بالكثرة. وهذا خبر فيه تقريع وتوبيخ. روي أن بني عبد مناف بن قصي وبني سهم بن عمرو، وكلاهما من قريش، تفاخروا بالكثرة أي بكثرة السادة والأشراف في الإسلام. فكثرهم بنو عبد مناف؛ أي غلبهم بالكثرة. يقال: كاثرته فكثرته أي غالبته في الكثرة فغلبته. فقوله: كثرته، كنصرته. فإن من القواعد المشهورة أنهم إذا أرادوا الإخبار بالغلبة في المغالبة، نقلوا الأفعال اللازمة من باب فَعُل بضم العين، إلى باب نصر. يقال: كارمني زيد فكرمته؛ أي غالبني في الكرم فغلبته فيه. ومثله كاثرناهم فقال بنو سهم إنه البغي أي بغي الأعداء والقتال معهم لدفع تجاوزهم أهلكنا في الجاهلية هو الزمان الذي كان قبل البعثة النبوية؛ لكثرة الجهالة فيه. وقيد الإهلاك بالجاهلية إذ لم يكن في الإسلام بغي وتجاوز ولا قتال؛ لأن الله تعالى ألف بينهم بتوسط حضرة النبوة، كما عُرف في التنزيل فعادّونا بالأحياء والأموات أمر من مفاعلة العدّ. والمعادّة بالضم وتشديد الدال والعداد والعد بالفارسية شمردن؛ أي فعُدّوا مجموع أحيائنا وأمواتنا مع مجموع أحيائكم وأمواتكم من الأشراف. والظاهر فنعادّكم؛ لأن باب المفاعلة، وإن كان للاشتراك، إلا أن الفعل إنما يسند إلى المباشر أولاً. ولعل المباشرين بالمغالبة أولاً كانوا المخا□بين، فالباعث هو الأول، ولذا قال تعالى: ليميز الله الخبيث من الطيب. يعني أن الله تعالى قدم

[198] Tekâsür 102/1.
[199] Tekâsür 102/2

الخبيث لأنه هو السبب للتمييز. فكثر بنو سهم بالتخفيف كنصرهم كما سبق، والفاء فصيحة أي فعادّوهم فكثرهم بنو سهم بثلاثة أبيات، يعني سه خاندان از بنى سهم زياده آمدبر بنى عبد مناف؛ لأنهم كانوا أكثر منهم في الجاهلية. فظهر أن المراد بالكثرة في هذا المقام هم كثرة الصناديد والرؤساء؛ إذ هم الذين من شأنهم العد والإحصاء؛ إذ غيرهم من أفراد الحيّين لا يعدون؛ لكونهم خارجين عن دائرة الضبط. وأيضاً أن من بهم التفاخر الأولون؛ إذ لا يصح بمجرد الكثرة تفاخر. ولعل إجمال المصنف محمول على هذا. لكن ذهب بعضهم إلى أنهم ذهبوا إلى المقابر فحصل العد هنالك، كما قال الكاشفى بكورستان رفتندوكورها برشمر دندكه اين قبر فلان واين قبر فلان قبور اشراف قبيلئ خودشمردند. وهو الظاهر من زيارة القبور. وقد سبق أن المصنف ونحوه حملوها على الكناية والله أعلم. وإنما حذف الملهى عنه الضمير للألف واللام الذي أُلهي عنه فالمُلهَى بضم الميم وفتح الهاء. وهو ما يعنيهم من أمر الدين أي يهمهم. إشارة إلى أن الذي ألهاهم في هذا الوجه لا يعنيهم أصلاً، بخلاف الوجه الثاني فإن الملهِي فيه من جملة المهمات، وإن كان الملهى عنه أهم. ولذلك عبر بصيغة الأفعل كما في الحواشي السعدية للتعظيم أي تعظيم الملهى عنه، فإن عظمة الشيء تكون باعثة على عدم ذكره. كما إذا بني الفعل للمفعول عند عظمة الفاعل، نحو قُتل الخارجي، إذا قتله الأمير. فالحذف كالتنكير قد يجعل ذريعة إلى التعظيم؛ لاشتراكهما في الإبهام، وفي الإبهام التفخيم كما في قوله تعالى: فغشيهم من اليم ما غشيهم، إذ فيه إشعار بأنه خارج عن حد البيان والمبالغة والتعميم لكل ما حقه أن يشتغل به، فإنه إذا لم يذكر الملهى عنه يذهب الوهم كل مذهب ممكن، فيدخل فيه جميع ما يحتمله المقام مثل: ألهاكم التكاثر عن ذكر الله وعن الواجبات والمندوبات مما يتعلق بالقلب كالعلم والتفكّر والاعتبار، أو بالجوارح كأنواع الطاعات. وقيل: معناه ألهاكم التكاثر بالأموال والأولاد مرّضه لمخالفته سبب النزول إلى أن متم وقبرتم التعبير بالمضي مع أن المخا□بين لم يموتوا بعد إما للتحقق، أو لأن الخبر عن مقدمهم كالخبر عنهم؛ لاتحاد □ريقتهم، أو للتغليب كما في الحواشي السعدية مضيعين أعماركم في □لب الدنيا أي متاعها وزخارفها. والعمر أي مدة عمارة البدن بالحياة بضاعة تجارة الآخرة، وكذا النفس، ولذا قال تعالى: الذين خسروا أنفسهم عما هو أهم لكم متعلق بالتضييع؛ لكونه متضمناً لمعنى الغفلة والإعراض وهو السعي لأخراكم أي الأهم هو السعي لآخرتكم ونعيمها ودرجاتها، بل لله تعالى من غير مخالطة الأغراض، فإن خلق الجنة والأمر بطلبها إنما هو من قبيل الامتحان ولأجل المحجوبين. فقوله: وهو السعي، بمقابلة التضييع. وقوله: أهم، بمقابلة المهم الذي هو □لب الدنيا قدر الحاجة، كما ورد في الحديث: ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه. وورد أيضاً: لا خير فيمن لا يحب المال ليصل به رحمه، ويؤدي به أمانته، ويستغني به عن خلق ربه. فيكون زيارة القبور عبارة عن الموت والتكاثر هو التكاثر بالمال والولد. وفيه إشارة إلى أنهم يبعثون. ولهذا لما سمعها بعض الأعراب قال: بُعث القوم للقيامة ورب الكعبة. فإن الزائر منصرف إلى بيته، وكذا الميت مبعوث منصرفاً إما إلى الجنة أو إلى النار؛ إذ لا رجوع إلى الدنيا أبداً **(كلّا)** ردع عما هم فيه من التكاثر ونحوه. أي ليس الأمر كما يتوهم هؤلاء من أن فضل الإنسان وسعادته بكثرة أعوانه وقبائله وأمواله. أي ارتدعوا عن هذا وانزجروا وتنبهوا على الخطأ فيه. وتنبيه على أن العاقل ينبغي له أن لا يكون جميع همه

ومعظم سعيه للدنيا قال العصام: الأولى فيه كلمة أو. انتهى. أي:: أو معظم إلخ، ليكون مقابلاً للجميع. وفيه أن الظاهر أن المصنف جعل المعظم في حكم الجميع؛ إذ المعظم مستعمل في معنى الأكثر، والأكثر في حكم الكل. قال ابن الأثير في جامع الأصول: أهل الحديث قالبة أو معظمهم. فقابل المعظم بالقالبة التي تدل على الكل كالكافة. وفيه إشارة إلى أن بعض الهم للدنيا مهم، كما أشرنا إليه بما ورد من الحديثين. فإن عاقبة ذلك وبال وحسرة أي عاقبته كون جميع الهم للدنيا وبال؛ أي أمر يخاف ضرره، وحسرة وندامة يوم الحسرة إذا قضي الأمر، كما قال تعالى: وأنذرهم يوم الحسرة. وقال حكاية عن الغافل: يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله. فالعاقل يتفكر في العاقبة، ويقصر يده عن الدنيا إلا عن قدر حاجته، فإن عقل المعاد يحكم بذلك. وأما عقل المعاش؛ وهو عقل الغافل عن الله تعالى، فيحمل صاحبه على طلب المزيد، ويترقى في الحرص إلى أن ينزل في حفرته، فيكون ما جمعه عليه لا له. والله الحفيظ. (**سوف تعلمون**[200]) خطأ رأيكم قدر مفعولاً واحداً. كأنه جعل تعلمون من العلم بمعنى المعرفة. وكذا في: لو تعلمون. وقال ابن الشيخ: ولو لم يقدّر له مفعول، بأن يجعل المقصود نفس تحقق العلم لا بيان متعلقه، لم يكن بعيداً انتهى.وعلى هذا يكون سوف تعلمون تهديداً للمخالبين الجزاء السوء. ولم يلتفت إليه المصنف لأن المقام يقتضي خصوص المفعول وهو خطأ الرأي فقدره. والخطأ بالقصر ضد الصواب، ومدّه خطاء لأنه مهموز، والألف فيه لبيان فتحة الطاء بخلاف الناقص نحو العطاء، فإنه يمد ويقصر. والرأي الاعتقاد وما أدى إليه الفكر. إذا عاينتم ما وراءكم الوراء إما بمعنى القدام، وهو الموافق للكشاف ولقول المصنف؛ أي لو تعلمون ما بين أيديكم؛ أي ما قدامكم من هول المحشر. أو بمعنى الخلف فله أيضاً وجه، كما في الحواشي السعدية، يعني الخلف بمعنى الظهر. ولا شك أن الإنسان هارب من الموت وجاعل ظهره إليه، والموت طالبه من قفاه ومدركه، كما قال تعالى: أينما تكونوا يدرككم الموت. فإذا أدركه الموت أدركه كل ما بعده مما يخاف منه من الأهوال، فيطلع حينئذ على حقيقة الحال. وهو أي قوله تعالى: سوف تعلمون إنذار أي إخبار فيه تخويف ليخافوا من الله تعالى، ومما هيأه لأهل الغفلة وينتبهوا من غفلتهم ويرفعوا الحجاب بينهم وبين الأمور الغيبية، فإن الغطاء حاجب لأمور المعاد، وهو الغفلة والانهماك في المحسوسات والإلف بها، وقصر النظر عليها. قال بعض العارفين:شغل الأشياء من الملك والحيوان والمعدن والنبات إنما هو بالله تعالى لا عنه، وإما الإنسان فله الشغل به وعنه. والشغل عنه هو المعبر عنه بالغفلة والنسيان انتهى. والمراد بالغفلة هو التكاثر والافتخار بالأمور الفانية كالأموال والأولاد. (**ثم كلا سوف تعلمون**[201]) تكرير للتأكيد أي لتأكيد الردع والإنذار، فهو ردع بعد ردع، ووعيد بعد وعيد وفي ثم دلالة على أن الثاني أبلغ من الأول لأن فيه تأكيداً خلا عنه الأول؛ أي لأن فيه تنزيلاً لبُعد المرتبة منزلة بُعد الزمان، واستعمالاً للفظ ثم في مجرد التدرج في مدارج الارتقاء، كما تقول للمنصوح: أقول لك ثم أقول لك لا تفعل. فالتراخي في هذا الوجه رتبي لا يفيد شدة الإنذار. أو الأول عند الموت في وقت ما بُشر به المحتضر من جنة أو نار أو في القبور حين سؤال منكر ونكير؛ من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ والثاني عند

[200] Tekâsür 102/3.
[201] Tekâsür 102/4.

النشور حين ينادي المنادي شقي فلان شقاوة لا سعادة بعدها. وحين يقال: امتازوا اليوم أيها المجرمون. فالتراخي زماني. فعلى هذا لا تكرير في الإنذار لحصول التغاير بخلاف الردع؛ أي لا يكون التكرير للتأكيد لحصول التغاير بينهما بتغاير زماني العلمين ومتعلقيهما. فإنه يلقى في كل واحد من الزمانين نوعاً آخر من العذاب، والزجر المعلل يتعدد بتعدد علته، كأنه قال: لا تفعلوا كذا فإنكم تستحقون به من العذاب كذا. ولا تفعلوا كذا فإنكم تستوجبون به ضرباً آخر من العذاب. فثم على بابها من من المهلة؛ لتباعد ما بين الموت والنشور، وكذا ما بين القبور والنشور. وعن علي كرم الله وجهه: ما زلنا نشك في عذاب القبر حتى نزلت السورة إلى قوله: ثم كلا سوف تعلمون؛ أي كلا سوف تعلمون في القبر ثم في القيامة. (**كلّا**) تكرير للتنبيه تأكيداً (**لو تعلمون علم اليقين**[202]) أي لو تعلمون ما بين أيديكم علم الأمر اليقين يعني أن العلم مصدر أضيف إلى مفعوله، واليقين صفة لموصوف محذوف. وقد يجعل من إضافة العام إلى الخاص، بناء على أن اليقين أخصّ من العلم، فإن العلم قد يعم الظن واليقين فيكون إضافته كإضافة بلد بغداد، كما فعلوا مثل ذلك في العطف، يعني مع كون الأصل في العطف أيضاً المغايرة. وقال بعضهم: إضافة العلم إلى اليقين إضافة الشيء إلى مرادفه، كما فعلوا مثل ذلك في العطف انتهى. وفيه أن إضافة الشيء إلى مرادفه كليث أسد غير جائز عند جمهور النحاة، وإن جوّزه الفراء واستصوبه الرضي. وقول علي رضي الله عنه:

أنا الذي سمتني أمي حيدرة....ضرغام آجام وليث قسورة

فظاهر ليث قسورة، وإن كان يُرى أنه من إضافة الشيء إلى نفسه إذ هما بمعنى الأسد، لكن في القسورة معنى القهر والبطش، فيكون في معنى الصفة المخصِّصة وفي حكم بلد بغداد. وقولهم: العلم اليقيني، يدل على ما قلنا. قال بعض الأكابر: الجاهل قد يتصف بالعلم فيما جهله، ولا يتصف باليقين، ولهذا جاز أن يضاف العلم إلى اليقين، وليس من إضافة الشيء إلى نفسه لا لفظاً ولا معنى؛ فأما اللفظ فإن لفظة اليقين ما هي لفظة العلم فجازت الإضافة. وأما من ﷺريق المعنى فلأن اليقين عبارة عن استقرار العلم في النفس، والاستقرار ما هو عين المستقِّر، بل الاستقرار صفة للمستقِّر، وهي صفة معنوية لا نفسية. والفرق أن الصفات المعنوية هي التي إذا رفعتها عن الذات الموصوفة بها لم ترتفع الذات، والصفات النفسية هي التي إذا رفعتها عن الموصوف بها ارتفع الموصوف، ولم يبق له عين في الوجود العيني ولا في الوجود العقلي حيثما رفعتها. فليست صفة العلم عين اليقين فجازت الإضافة. وإنما قلنا: إن الجاهل قد يتصف بالعلم فيما هو جاهل به لقوله تعالى: فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين. فذكر أعلم في الصنفين. انتهى كلامه. وقيل: أصل العلم اليقين فأضيف الموصوف إلى صفته، أي كعلمكم ما تستيقون. أشار إلى أن نصب علم على نزع الخافض. والاستيقان بى كمان شدن. واعلم أنه لا فرق في المآل بين ما قدّره المصنف وبين إضافة العام إلى الخاص؛ إذ المعنى واحد، وهو حصول العلم اليقيني فلا حاجة إلى التقدير الذي ذكره؛ لأنه تعسف من غير ضرورة داعية إليه. على أن المشبه به أقوى في وجه التشبيه، فيلزم الضعف في العلم المقصود.

[202] Tekâsür 102/5.

وجواب لو محذوف، ولذا يقف القراء على اليقين وهو لشغلكم ذلك عن غيره أي لشغلكم ما تعلمون عن غيره كالتكاثر أو لفعلتم في أمر الدين وباب الاعتناء ما لا يُوصف ولا يُكتنه يقال: اكتنهه، بلغ كنهه أي غايته. قال الإمام البيهقي: الاكتناه بغايت جيزى وسيدن. وأكثر ما يقال في الله تعالى، فإنه لا يبلغ علمُ أحد كنهَه. فحذف الجواب للتفخيم أي لتفخيم التهويل؛ فإنه إذا حذف الجواب يذهب الوهم كل مذهب، فيكون التهويل أعظم. هذا إذا كان الجواب غير متعيّن عند المخاطب، بل ذهب في ذهنه إلى مذاهب مختلفة. وأما إذا كان متعيناً عنده، وإن كان محذوفاً، فالحذف كما يكون لتفخيم ذلك المحذوف، من حيث إن عدم ذكر ما يفيد له إبهاماً فيكون حذفه بمنزلة ذكره منكّراً، ولو ذكر منكّراً لفهم منه التفخيم، فكذا إذا كان مفهوماً من الكلام على وجه الإبهام، كما في حواشي ابن الشيخ. ولا يجوز أن يكون أي جوابه قوله **(لترون الجحيم[203])** لأنه محقق الوقوع أي مضمون قوله: لترون الجحيم، وهي الرؤية محقق الوقوع وليس بمعلق، وجواب لو يجب أن يكون محقق اللاوقوع لأنها للامتناع. فلو جعل جواب لو لكان المعنى أنكم لا ترونها لكونكم جهالاً، وهو غير صحيح، فإنهم يرونها سواء علموا أو لم يعلموا. بل هو أي قوله: لترون الجحيم جواب قسم محذوف أكّد به أي بالقسم الوعيد حيث إن ما أوعدوا به ما لا مدخل فيه للريب. فاللام في لترون لام جواب القسم، والقسم لتوكيد الوعيد. وأوضح به ما أنذرهم منه الضمير المجرور لما بعد إبهامه أي بعد إبهام ما أنذره منه بالحذف تفخيماً يعني أبهم ما أوعد به في قوله: سوف تعلمون، تفخيماً للوعيد بكونه مبهماً متناولاً لأمور متعددة، ثم أوضح ذلك بقوله: لترون الجحيم وقرأ ابن عامر والكسائي بضم التاء مبنياً للمفعول، وهو منقول من رأى الثلاثي إلى أرى، يقال: أريته الشيء، فاكتسب مفعولاً آخر، فقام الأول مقام الفاعل وبقي الثاني منصوباً. وقرأ الباقون مبنياً للفاعل متعدياً إلى مفعول واحد، فإن الرؤية بصرية. وقرأ عاصم وابن كثير، في رواية عنهما، بالفتح في الأولى والضم في الثانية، وحركة الواو وعارضته كواو اشتروا الضلالة ولذا لا يهمز. وقرأ أبو عمرو بالهمز لاستثقال الضمة على الواو. **(ثم لترونها)** تكرير للتأكيد أي لتأكيد الوعيد، ونون التأكيد تقتضي كون تلك الرؤية اضطرارية؛ بمعنى أنه لو خُليتم ورأيكم لما رأيتموه، ولكنكم تحملون على رؤيتها شئتم أو أبيتم أو الأولى أي الرؤية الأولى إذا رأتهم من مكان بعيد فإنها تبرّز للغاوين فيرونها، وهم في الموقف، لها لهب ودخان وتغيظ وزفير وأحوال هائلة؛ فمعنى إذا رأتهم أي إذا كانت السعير بمرأى منهم، وقابلتهم بحيث صاروا بإزائها، كقولهم: داري تنظر إلى دارك؛ أي تقابلها، إذ ليس لها حقيقة النظر، فأطلق الملزوم وهو الرؤية، وأريد اللازم وهو كون الشيء بحيث يُرى. والمكان البعيد هو أقصى ما يمكن أن يُرى منه. والثانية إذا وردوها أي إذا صاروا إلى شفير النار فعاينوا نفس الحفرة؛ فإن معاينة نفس الحفرة وما فيها من الحيوانات المؤذية، وكيفية السقوط فيها أجلى من الرؤية الأولى، فعلى هذا يتنازع الفعلان في عين اليقين؛ فإن قلت: إنه تعالى قال: ثم لتسئلن إلخ، والسؤال إنما يكون في موقف الحساب قبل الدخول. قلت: يجوز أن يكون الخطاب للكفار، وأن يُسألوا بعد الدخول في النار توبيخاً لأولئك الأشرار كسائر التوبيخات، كما قال تعالى: كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير. فإن قيل: الحمل على الترتيب في الأخبار على خلاف الأصل. قلنا: فكذا الحمل

[203] Tekâsür 102/6.

على التأكيد؛ فإن الأصل هو التأسيس، كما في الحواشي السعدية. أو المراد بالأولى المعرفة أي رؤية القلب وبالثانية الإبصار أي رؤية العين وهي المشاهدة والمعاينة فلا تكرار. ولما كان هذا أضعف الوجوه من حيث التفكيك أخّره. (**عين اليقين**[204]) أي الرؤية التي هي نفس اليقين يعني على الوجوه الثلاثة. فجعل الرؤية التي هي سبب اليقين نفس اليقين مبالغة، وقيد الرؤية بعين اليقين احترازاً عن رؤية فيها غلط الحس كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي يجد الحلو مراً ونفياً لتوهم المجاز في الرؤية. وفي كلامه إشارة إلى أن انتصاب عين اليقين على أنه صفة المصدر لترونها. وقيل: انتصاب عين اليقين على أنه مصدر من غير لفظ الفعل حملاً على المعنى؛ لأن رأى بمعنى عاين. يقول الفقير: لا فرق في المآل بين الاعتبارين، والحق أن إضافة كل من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين كإضافة بلد بغداد، وإن اليقين هو استقرار العلم والعين والحق في القلب ورسوخه فيه، فكما أن كل علم ليس بيقين وراسخ فكذا كل عين وحق، فإن لكل مرتبة منها تلويناً وتمكيناً. يعرف ذلك أرباب المراتب . فيكون معنى قوله: لترونها عين اليقين، لترونها رؤية راسخة ليس فيها تلوين وشك أصلاً. فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين تعليل لكون الرؤية نفس اليقين دون ما عداها من العلوم، فإن الانكشاف بمشاهدة المحسوسات فوق سائر الانكشافات، فهو أحق بأن يكون عين اليقين، فلا يرد أن أعلى اليقينيات الأوّليات دون المشاهدات، والأوّلي هو الذي إذا توجّه العقل إليه لم يفتقر إلى شيء من حدس أو تجربة أو نحو ذلك؛ نحو الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، فإن الحكمين لا يتوقفان إلى على تصور الطرفين فهو أخص من الضروري مطلقاً. قال بعض الأكابر: من ذهب إلى أن رؤية الحق إنما هي مزيد وضوح في العلم بالله النظريّ لا غير فهذا قول من لا علم له بالله من طريق الكشف والتجلي. ومن قال: إن الرؤية محال لما في الأبصار من التقييد العاديّ، تخيّل أن ذلك التقييد في رؤية الأبصار أمر طبيعي ذاتي لها وذلك لعدم الذوق انتهى. وفي الحديث ليس الخبر كالمعاينة. فطريق العلوم الإخبار، وفوقها المشاهدات حسية أو معنوية؛ فما كان من قبيل الحس فلا يخلو عنه قيد، ولذا قال تعالى: لن تراني. أي رؤية بصرية مقيدة. ومن الممكن إزالة ذلك القيد المقتضي للجهة، لكن عادة الله جارية على أنه لا إطلاق في الدنيا. فهذا عين اليقين، فكن من الأمر على مزيد التمكين. (**ثم لتسئلن يومئذ**) يوم رؤية الجحيم في موقف العرض والحساب (**عن النعيم**[205]) الذي ألهاكم الالتذاذ به عن الدين وتكاليفه، فتعذبون على ترك شكر تلك النعم. كأنه بنى تفسيره هذا على الوجه الممرّض في أول السورة كما في الحواشي السعدية والخطاب أي خطاب لتسئلن مخصوص بكل من ألهاه دنياه عن دينه فدخلت في الآية كفار مكة ومن لحق بهم في وصفهم من فسقة المؤمنين والنعيم بما يشغله أي النعيم مخصوص بما يشغله عن الإيمان والطاعة والاشتغال بالشكر للقرينة وهي أن ما سبق من الخطاب كله لمن ألهاه دنياه عن دينه فكذا هذا. ومعنى القرينة الأمر الدال على الشيء لا بالوضع، إذ لا يعهد أن يطلق على ما وضع بإزاء شيء أنه قرينة عليه والنصوص الكثيرة كقوله تعالى: قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق. والآية في الأعراف. وكقوله تعالى في سورة المؤمنين: يا أيها الرسل كلوا من

[204] Tekâsür 102/7.
[205] Tekâsür 102/8.

الطيبات واعملوا صالحاً. فإن كلاً منهما صريح في أن الرزق الطيب لا يُسأل عنه؛ لأنه مأذون فيه، وما أذن الله فيه لا تبعة له وإلا لم يكن منه لطفاً وإحساناً. قال الفضيل رحمه الله: إن الله لا يكره أن تأكل الحلال إذا اتقيت. انظر كيف برّك لوالديك وصلتك للرحم، وعطفك على الجار ورحمتك للمسلمين، وكظمك للغيظ وعفوك عمن ظلمك، وإحسانك إلى من أساء إليك وصبرك واحتمالك للأذى، أنت إلى إحكام هذا أحوج منك إلى ترك الطيبات. وقيل: يعمان أي الخطاب يعم كل مؤمن وكافر ومطيع وفاسق، والنعيم يعم كل نعمة سواء ألهته عن دينه أو لا. ذلك لأن الألف واللام تفيد الاستغراق وليس صرف اللفظ إلى البعض أولى من صرفه إلى الباقي إذ كلٌّ أي كل واحد يُسأل عن شكره أي شكر نفسه ؛ هل شكر أم كفر، أو شكر النعيم. فسؤال المؤمن سؤال تشريف؛ لأنه شكر النعيم. وسؤال الكافر سؤال توبيخ؛ لأنه كفر النعيم. فظهر أن الإنسان إذا اعترف بالمنعم واستعمل الجوارح فيما خلقت له فقد كان شاكراً لنعم الله والشاكر لا يسأل، وإن سئل بطريق اللطف. ومرّضه لأنه ثبت أن السبعين ألفاً يدخلون الجنة بلا سؤال ولا حساب، فالسؤال إذاً لا يعم الشاكر ولو بطريق التشريف. وقيل الآية مخصوصة بالكفار كما قال الحسن رحمه الله: لا يُسأل عن النعيم إلا أهل النار كما قتل تعالى: وهل يجازى إلا الكفور، وذلك أن الإيمان والطاعة ومعرفة أن المنعم هو الله تعالى شكر بالنسبة إلى المؤمن المطيع المعترف، والشاكر لا يُسأل لأنه لم يقصر كما مر آنفاً. ومنه يعرف سبب التمريض ؛ لأن الفاسق يسأل وإن كان مؤمناً وعن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة ألهاكم وعرف ما فيها وحاسب نفسه قبل أن يحاسب لم يُحاسبه الله بالنعيم الذي أنعم عليه في دار الدنيا وأعطي من الأجر كأنما قرأ ألف آية روى الحاكم والبيهقي بلفظ: ألا يستطيع أحدكم أن يقرأ ألف آية في كل يوم؟ قالوا: ومن يستطيع أن يقرأ ألف آية؟ قال: أما يستطيع أحدكم أن يقرأ ألهاكم التكاثر. وسره على ما قال الإمام السيوطي في الإتقان إن القرآن ستة آلاف آية ومئتا آية، فإذا تركنا زيادة الآلاف كان الألف سدس القرآن، وهذه السورة تشتمل على سدس مقاصد القرآن؛ فإنها على ما ذكره الإمام الغزالي رحمه الله ثلاثة مقاصد مهمة، وثلاثة متممة، وإحدى المقاصد المهمة معرفة الآخرة المشتمل عليها السورة والتعبير عن هذا المعنى بألف آية أفهم وأجل وأصح من التعبير بالسدس انتهى. يقول الفقير: هذا منتقض بسورة الزلزلة فإنها أيضاً تشتمل على أحكام الآخرة ومعرفتها، وقد سبق أنها تعدل ربع القرآن أو نصفه. فالظاهر أن المراد بالألف التكثير كما ينبيء عنه أول السورة فاعلم ذلك وأكثر الخير لعل الله تعالى يدفع عنك الضير.

سورة العصر مكية في قول الجمهور وآيها ثلاث بالاتفاق

بسم لله الرحمن الرحيم

(**والعصر**[206]) العصر والدهر واحد؛ وهو الزمان الطويل. ويستعملان في مطلق الزمان، كما يقال: هذا حكم العصر. أي مقتضى هذا الزمان. قال الإمام مالك: من حلف لا يكلم رجلاً عصراً، لم يكلمه سنة. فذهب إلى الأكثر. وقال الشافعي: يبرّ بساعة. قال بعض العلماء: معنى والعصر ورب العصر وكذا في نظائره أقسم بصلاة العصر لفضلها فإنها الصلاة الوسطى في قول الأكثرين. وتخصيصه الصلاة الوسطى بعد قوله: حافظوا على

[206] Âsr 103/1.

الصلوات، تنصيص على فضلها. وقد وقع في مصحف حفصة رضي الله عنها: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر. وفضلها أنه يجتمع فيها ملائكة الليل والنهار. وقد توسطت بين الشفع الذي هو صلاة الظهر وبين الوتر الذي هو صلاة المغرب، فأحرزت كمال الطرفين. وأيضاً أن أوقات أوائل الصلوات الأربع محدودة وأول وقت صلاة العصر غير محدود بالحد المحقق ، ففيه سر التنزيه عن التقييد بالحدود. وأيضاً أداء صلاة العصر أشق، وأفضل الأعمال أشقها؛ وذلك أن الناس يشتغلون آخر النهار بمعايشهم خصوصاً في بلاد العرب وأرض الحجاز؛ لبرد الهواء وقتئذ بسبب انكسار سورة الشمس وانبساط ظل الحيطان على الأرض ونحو ذلك. وقد ورد في الحديث: من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله. أي ليكن من فوتها على الحذر كما يحذر من ذهاب أهله وماله. قال ابن الشيخ: أي فهو كمن صار موتوراً بأن قُتل له أهله وأصيب ماله. فإن الموتور هو الذي قُتل له قتيل فلم يدرك بدمه. ويقال: وتره ماله. نقصه إياه. فقوله: وُتر بالبناء للمفعول والضمير يعود إلى من ، وأهله وماله بنصبهما مفعول ثان؛ أي كأنه نقصهما وسلبهما فصار وتراً لا أهل له ولا مال. وبرفعهما على أنهما الفاعل، قال في الكشف: لما كان وتر متعدياً إلى مفعولين بتضمين معنى السلب جاء الرفع والنصب في أهله، كما في أُعطي زيد درهماً. فالموتور إن كان الأصل بمعنى المأخوذ وإن كان الذي فاتته العصر فهو المصاب، لا أن ذلك لرجوع النقص إلى الأهل أو إلى الذي فاتته العصر كما زعم الطيبي. قال بعضهم: وفيه تأمل. ويجوز أن يكون القسم بوقت العصر نفسه كما في الفجر، فقد خلق الله في عصر يوم الجمعة أصل البشر آدم عليه السلام كما ورد في صحيح مسلم. ويقرب منه ما يقال: أقسم بالعشي الذي هو ما بين الزوال والغروب، كما أقسم بالضحى لما فيهما جميعاً من دلائل القدرة أو بعصر النبوة الذي مقداره فيما مضى من الزمان مقدار وقت العصر من النهار ، وهو ألف سنة من سبعة آلاف سنة ؛ لأن مدة هذه الأمة يوم واحد باليوم الإلهي. وأعمار الأمم الأولى ستة أيام ، ولذا قال ابن عباس ري الله عنهما: الدنيا جمعة من جمع الآخرة. ولم يذكر علة القسم بعصر النبوة لظهور فضله، بخلاف صلاة العصر فيما بين الصلوات؛ لأن فضلها شرعي غير متضح. فقد ظهر من هذا التقرير أن المراد بعصر النبوة ليس عصر الوحي فقط وهو ثلاث وعشرون سنة، بل من أول الوحي إلى انقراض الزمان؛ لأن النبوة باقية ما دام الشرع باقياً فكأنه عليه الصلاة والسلام بين أظهرنا الآن وإلى قيام الساعة. ولا شك أن زمان الأفضل أفضل، على أني أقول: إن الزمان مطلقاً عبارة عن زمان دل عليه قوله: نحن الآخرون السابقون، وقوله تعالى: وما أرسلناك؛ أي روحاً وجسداً ، إلا رحمة للعالمين. فكان نبياً بالفعل في عالم الأرواح وآدم بين الماء والطين، بل لم يكن من الزمان أثر أصلاً، ثم ظهر في صور الأنبياء إلى أن ختم بصورته العينية، فإنه اجتمع فيه الأسماء الإلهية وظهرت الكمالات والتجليات تفصيلاً، فلم يبق حاجة إلى نبي آخر، وقام الورثة مقامه إلى آخر الزمان، فكان أول الأمر وآخره عبارة عنه، وكان محيطاً بكل زمان ومكان أو بالدهر فإن استعمال لفظ العصر في مطلق الزمان وهو الدهر كثير شائع كما في حواشي ابن الشيخ لاشتماله على الأعاجيب جمع أُعجوبة بالضم، وهي ما يُتعجب منه كالأساطير جمع أسطورة والأحاديث جمع أُحدوثة. أي على أعاجيب الأمور القارة والمارة، إذ من الأعاجيب ما يدوم دوام الدهر كأهرامات مصر ومقسم النيل وكلاهما مما وضعه إدريس عليه السلام، وكالمقياس من موضوعات يوسف عليه

السلام، والطلاسم والأميال والآثار القديمة في بعض البلاد والجزائر. ومنها ما لا بقاء له كالطوفان والسيول والزلازل، وما يزعج الناس من عظائم الأهوال الدائرة مع الفصول، وما يعجبهم من الأمور النادرة، وكتعاقب الليل والنهار وما يدور معه من السراء والضراء واللذة والألم والصحة والسقم والفقر والغنى والحياة والموت، وغير ذلك مما يقف عنده العقول،ذلك تقدير العزيز العليم. ومن □الع خريدة العجائب وكتاب الملكوت والإشارات الهروية ونحوها وقف على الأعجوبات، ومن ساح في الأرض وسافر غاص في بحر غرائب المشاهدات والتعريض بالجر عطفاً على الاشتمال. والتعريض خلاف التصريح؛ وهو أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره بنفي ما يضاف إليه من الخسران من حيث إن الإقسام بالشيء إعظام له، وما يضاف إليه الخسران لا يعظم عادة، فكيف يقسم به؟! ومعنى إضافة الخسران إليه أن الناس يشكون من الدهر ويضيفون المكاره إليه، مع أن الله تعالى هو المتصرف فيه ومصرف الأمور ومقلّب الأحوال، وقد أقسم بالدهر لأنه محل شهود الآيات الإلهية كالليل والنهار والشمس والقمر وغيرها، ومظهر التجليات لظهوره تعالى فيه بأفعاله وصفاته، ولكون العصر جامعاً لجميع الآيات ختم الله تعالى جميع الإقسام القرآني بالقسم بالعصر. فينبغي للعاقل أن يكون موحداً حقيقياً لا يرى شيئاً إلا ورأى الله معه، فإن الفعل من المولى وإن صدر صورة من العبد، وجميع الأشياء عباد مسخرون له. **(إن الإنسان لفي خسر**[207]**)** جواب القسم وفيه مبالغات دخول إن واللام وحرف الظرف المحيط. والخسر والخسران النقص، وذهاب رأس المال وهو ههنا نفس الإنسان وعمره إن الناس لفي خسران في مساعيهم الإنسان والإنس البشر. والناس يكون من الإنس ومن الجن. وجمع إنس أصله أُناس جمع عزيز، أدخل عليه ال كما في القاموس. وتفسير الإنسان بالناس لا يخلو عن فائدة كما لا يخفى. والمساعي جمع المسعى بمعنى السعي، وقد سبق في الليل وصرف أعمارهم في مطالبهم الفانية ومقاصدهم الزائلة؛ إذ ليس هو من مقتضيات الإيمان الكامل ولا من الأعمال المفيدة للعامل، فهذا الصرف من إسراف البضاعة الذي يُعقب الخسارة والخيبة. وفي كلامه إشارة إلى رأس المال وهو النفوس والأعمار، فإن قوله: مساعيهم، إشارة إلى سعي النفوس قال تعالى: الذي خسروا أنفسهم إلخ، وغرضه التمهيد للاستثناء الآتي والتعريف أي في الإنسان للجنس يعني الاستغراق بدلالة صحة الاستثناء من الإنسان؛ لأن صحة الاستثناء من جملة أدلة العموم والاستغراق. وقيل: المراد من الإنسان الكافر، فيكون لتعريف البعض والاستثناء منقطع بمعنى لكن، ولذا جاز الوقف عند خسر. والأول أولى لأن الاتصال يجعل السعداء في حكم الخارج من الحكم قبل الاستثناء، فكأنهم لم يدخلوا فيه بخلاف الانقطاع والتنكير أي في خسر للتعظيم أي لفي خسران عظيم لا يعلم كنهه إلا الله، وحقيقته الحرمان عن رحمة الله الخاصة، أو للتنويع أي نوع من الخسران غير ما يتعارفه الناس كما في قوله تعالى: وعلى أبصارهم غشاوة؛ أي نوع غشاوة هي التعامي عن رؤية الآيات **(إلا الذين آمنوا)** بالله الإيمان اليقيني وعرفوا أن لا مؤثر بالحقيقة إلا الله، وبرزوا عنه حجاب الدهر ونقاب الكون **(وعملوا الصالحات)** اكتسبوا الفضائل والخيرات الباقية فربحوا زيادة النور الكمالي على النور الاستعدادي الذي هو رأس مالهم فإنهم اشتروا الدنيا بالآخرة يعني باعوا الخسيس الفاني واشتروا بدله النفيس الباقي، فيا لها من صفقة ما أربحها ففازوا بالحياة الأبدية

[207] Âsr 103/2.

الباقية وهي حياة الآخرة وحياة القلب والسعادة السرمدية الدائمة القائمة التي تطيب بها أنفسهم؛ إذ ليس في الآخرة إلا بقاء بلا فناء، وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل، وهي توفيق أيّ توفيق! ومساعدة أيّ مساعدة! وكذا ليس في القلب الكامل إلا غاية الأماني وهي التجليات الذاتية، فسيروا فمن استوى يوماه فهو مغبون، ومن غده شر من يومه فهو ملعون. واستدل بعض الفرق الضالة بالآية على أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ؛ لأنه تعالى لم يستثن من الخسران إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا إلخ. والتفصّي عنه أن غير المستثنى في خسران لا محالة إما بالخلود إن كان كافراً، وإما بالدخول في النار إن مات عاصياً لم يغفر، وإما بفوات الدرجات العالية إن غفر فيكون مراتب خسرانهم بحسب تفاوت أحوالهم. وهذا لا ينافي كون تنوين خسر للتعظيم؛ لأنه تعظيم حقيقة كما للكافر وتعظيم تغليظاً كما للفاسق، وكذا في صورة التنويع فالكافر محروم من عموم الرحمة وخصوصها؛ أي يوم القيامة بخلاف المؤمن؛ فإن الله تعالى ينظر إليه بنظر رحمته فيخرجه من النار ويجعله من أهل نعيمه ورؤيته في دار القرار فالإيمان شفيع أي شفيع **(وتواصوا بالحق)** بيان لتكميلهم لغيرهم بعد بيان تكميلهم لأنفسهم، والتواصي اندرز كردن يكد يكرار أي وصى بعضهم بعضاً بالثابت أي الأمر الثابت الذي لا يصح إنكاره من اعتقاد وهو بالقبول والتصديق أو عمل وهو بالتسليم والانقياد. فالحق في كل ما أثبته الشرع وحكم بصحته فلا يصح نفيه بوجه من الوجوه؛ كالتوحيد والطاعة واتباع الكتب والرسل، والزهد في الدنيا في الدنيا والرغبة في الآخرة **(وتواصوا بالصبر**[208]**)** تخصيص هذا التواصي بالذكر مع اندراجه تحت التواصي بالحق لإبراز كمال الاعتناء به، أو لأن الأول عبارة عن رتبة العبادة التي هي فعل ما يرضى به الله، والثاني عن رتبة العبودية وهي الرضاء بما فعل الله، فإن المراد بالصبر ليس مجرد حبس النفس عما تتشوق إليه من فعل وترك، بل هو تلقي ما ورد منه تعالى بالجميل والرضا به ظاهراً وبا□ناً، كذا في الإرشاد. وكرر التواصي لتضمن الأول الدعاء إلى الحق، والثاني الثبات عليه. أو الأول الأمر بالمعروف والثاني النهي عن المنكر، كما في حواشي ابن الشيخ. ورد في الحديث: الصبر نصف الإيمان. كما قال تعالى: إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا. فإن فيه دلالة على أن الاستقامة وهي الثبات عليه بلوازمه نصف الأمر. وذكر التواصي دون الإيصاء أو التوصية يدل على أن اللايق بشأن كل مؤمن نصحٌ تارة وتنصّح أخرى؛ فإن الترقيات لا غاية لها فقد يأخذ الكامل من الناقص أثناء الصحبة ما خفي عنه قبل هذا فيكون له كالتلقين من قبله، وإن لم يشعر به الناقص. فاعلم ذلك فإنه قد يجري ذلك بين المرشد والمسترشد. وفي الحديث: الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. وهذا من غوامض الأحاديث وإيضاحه في وصايا الفتوحات. عن المعاصي التي تميل إليها النفس بحكم الجبلّة البشرية، وفي حكم المعاصي حسنات الأبرار بالنسبة إلى المقربين فإنه ليس من شأنهم العالي وقوع التنّزلات والتلوينات منهم. وقوله تعالى: واستغفر لذنبك. □لب الستر لمحل العتاب فافهم أو على الحق أي على الطاعات التي يشق على النفس أداؤها، وأخرها لكونها من باب التحلية بالمهملة. أو ما يبلو الله به عباده عطف على الحق لقول الكشاف عن المعاصي وعلى الطاعات وعلى ما يبلو الله به عباده. قال بعضهم: وإيراده بالواو أوفق بشأن

[208] Âsr 103/3.

المؤمنين المتواصين فيحتمل أن يكون ترديد المصنف باعتبار الوقوع والصدور من العبد، لا باعتبار الإرادة من الآية. انتهى. ويجوز أن يكون إشارة إلى استقلال كل منها في باب الصبر والبلو كالدلو والبلاء الاختبار ويكون بالخير والشر وقوله تعالى: ونبلو أخباركم. أي نكشف ونظهر. وجاز أن يوضع البلو موضع الكشف فإن القصد بالبلو الكشف، فجاز أن يفسر بما يؤول إليه. والأمر المكروه الذي يصيب العبد يظهر ضجره عن صبره ويكشف حاله بين الناس. والمراد هنا عموم البلاء، وقد أشار إلى كلياته قوله تعالى: ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين. والصبر سبب الاجتباء، كما أن المحبة سبب الابتلاء. ولكون الصبر مراً لم يذقه أكثر الناس، ولا بد من ذلك فإن الكمال الإنساني إنما يتم بحكم الاسم الصبور وهذا من عطف الخاص على العام يعني عطف التواصي بالأمرين على عمل الصالحات، مع أن العمل الصالح كما يتناول ما يتعلق بتكميل نفسه يتناول أيضاً ما يتعلق بتكميل غيره كالتواصي المذكور. وتواصوا بالصبر بعد قوله: وتواصوا بالحق، من قبيل ذلك العطف لاندراجه تحته كما أشرنا إليه للمبالغة في تشريفه، حيث جعل لشرفه كأنه جنس آخر قد خرج عن الاندراج تحت العام، كما في عطف جبريل على الملائكة إلا أن يخص العمل بما يكون مقصوراً على كماله اعلم أن ضمير كماله إما أن يرجع إلى الإنسان وهو الأظهر الصريح المسوق له الكلام، فإن الكامل داخل فيه كالناقص لكونه جنساً فلا يضره التخصيص؛ لأن تخصيص العام شائع . وإما إلى العامل وهو ضمني لأنه لم يسبق صريحاً . وإما إلى العمل المعبّر عنه بما الموصولة فإنه أقرب، فإن كان الأول فالمعنى إلا أن يخص العمل المضمون في قوله: وعملوا الصالحات، مقصوراً على كمال الإنسان في نفسه، لا يتجاوز إلى ما هو كمال بالنسبة إلى الغير كالتواصي فإنه شامل للكمال والإكمال، فإذا كان متعلقاً بتكميل نفسه فقط من غير أن يُقصد به تكميل غيره أيضاً، مع أن العمل الصالح داخل فيه الكمال والتكميل جميعاً، لم يوجد فيه المبالغة المذكورة لعدم اندراج المعطوف تحت المعطوف عليه بسبب التخصيص، فلم يكن عطف وتواصوا إلخ من قبيل عطف الخاص على العام بل كان على ظاهره؛ وهو عطف أحد المتغايرين على الآخر، فكأنه قيل: وعملوا الصالحات والمصلحات. وإن كان الثاني وهو أن يرجع الضمير إلى العامل فلا فرق في المعنى بينه وبين الأول. وإن كان الثالث فالمعنى إلا أن يكون العمل مقصوراً على العمل الكمالي بأن يلاحظ فيه جانب كماله فقط، وإن كان في نفسه صالحاً لأن يلاحظ فيه جانب إكماله أيضاً، فكأنه قيل: إلا الذين آمنوا وعملوا الأعمال الكمالية وتواصوا إلخ؛ أي عملوا الأعمال الإكمالية، ولا فرق بينه وبين الأولين في المآل. ثم إن حمل الكلام على عطف الخاص على العام أولى؛ لأن التخصيص بعد التعميم خير من تخصيص العام على ما قال البعض. ولعله سبحانه وتعالى ذكر سبب الربح دون الخسران أي ذكره صريحاً وهو الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر، يعني أنه لما استثنى من اتصف بهذه الأمور الأربعة من الكون في خسر أشعر ذلك كون الأوصاف الأربعة علة للاستثناء المذكور وسبباً لربح من استثنى، وفي جانب الخسران اقتصر على ذكر الحكم وهو الخسر ولم يذكر سببه اكتفاء ببيان المفصود وهو سبب الربح وسبب الخسران ليس بمقصد؛ إذ المقصد من الهبوط إلى الأرض والانتشاء بالنشأة الإنسانية هو الربح من □ريقه؛ لأن الله تعالى خلق الإنسان للرحمة فالغضب عارض وكذا أسبابه وإشعاراً أي إعلاماً

فإن الشعور للعلم بأن ما عدا ما عد من الأمور الأربعة الكمالية والإكمالية يؤدي إلى خسران ونقص حظ الحظ النصيب المقدّر. يعني أن التصريح المذكور يتضمن الإشعار بأن أسباب الخسر إنما هي من حيث إنه لما علق الفوز بهذه الأوصاف الأربعة أشعر ذلك أنه عند انتفائها ينتفي الفوز بالمطلوب وهو الخسران أو تكرماً أي مبالغة في الكرم، فإن أفعال الله تعالى ليس فيها تكلف كما في أفعال البشر فإن الإبهام في جانب الخسر كرم أي بحسب المقام وإلا فكثيراً ما يستعمل الإبهام للتفخيم. والحاصل أن الله تعالى ترك تعداد مثالبهم وأعرض عن مواجهتهم بما يفضحهم كرماً منه نهاية الكرم وفضلاً منه غاية الفضل على أنه تعالى لو ذكر عيوبهم لحصل لبعض يأس ولبعض أمن فاقتضت الحكمة الإلهية الستر، وهذا بالنسبة إلى هذا المقام، وإلا فالله سبحانه فضح الكافين والمنافقين في آيات شتى، وذمهم أشد الذم نحو قوله تعالى: ولا تطع كل حلاف مهين. إلى آخر الأوصاف، ونحو امرأته حمالة الحطب إلخ، ونحو ما في سورة براءة والأنفال والأحزاب غيرها. قال ابن الشيخ: وفي الآية وعيد شديد من حيث دلالتها أن الإنسان لا ينجو من الخسران بتكميل نفسه خاصة، بل لا بد معه من الاهتمام بشأن غيره بنصيحته وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر انتهى. أي إذا كان أهلاً لذلك والأصل فيه الأنبياء ثم الأولياء المتنزلون إلى مرتبة البقاء، فإنهم مأمورون بإرشاد الناس، وإن أوذوا في الله وقاسوا الشدائد. فظهر أن المشغول بغيره أيضاً أفضل من المشغول بنفسه فقط؛ لما فيه من الخير المتعدي والسعي في مصالح الناس. وقد قالوا: إنما وصل الخضر عليه السلام إل ماء الحياة لأنه كان في □لب الماء لعسكر الإسكندر. ومن الله الأحد وصول المدد. عن النبي عليه الصلاة والسلام: من قرأ سورة العصر وهي على ما قال الإمام الشافعي رحمه الله: سورة لو لم تنزل إلى الناس إلا هي لكفتهم. وهو معنى قول غيره: إنها شملت جميع علوم القرآن. غفر الله له لأن الإيمان يجبّ ما قبله والحسنات يذهبن السيئات وكان ممن تواصى بالحق وتواصى بالصبر أي من الكاملين المكملين.

سورة الهمزة مكية بالإجماع وآيها تسع بلا خلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

(ويل) بالفارسية بمعنى وآى. وهو مبتدأ وساغ الابتداء به لأنه دعاء عليهم بالهلكة أو بشدة الشر، وخبره ما بعده. وتنكيره للتعظيم أي ويل عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى **(لكل همزة لمزة[209])** قوله: لمزة بدل من همزة؛ لأنهما واحد في المآل وإن كانا متغايرين في الأصل، أو صفة لها والتاء فيهما للمبالغة في الوصف كما في علّامة، ولذا يقال: رجل همزة لمزة وامرأة همزة لمزة. والمعنى ويل لكل همزة لمزة مؤمناً كان أو كافراً؛ إذ المقصد نهي الإنسان عن هذين الفعلين وتقبيحهما، وإن نزل في الكفار إجماعاً مع اختلاف في تعيين ذلك الكافر كما أشار إليه المصنف. وهو شاهد بين على أن الكافر مكلف بالفروع ومؤاخذ بها. وبهذا اندفع ما في التأويلات الماتريدية من

[209] Hümeze 104/1.

أنه كيف عُير الكافرون بهذين الفعلين مع أن فيه ما لاأقبح منه من الكفر، كما في الحواشي العصامية. فهو كقوله تعالى: وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة. وهو الحق عند أهل الحقائق، فيؤاخذون بكل فرض من الفرائض أصلاً وفرعاً الهمز الكسر كالهزم وهو مقلوبه الغير المستوي نحو: اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا. قال الراغب: الهمز كالعصر، يقال: همزت الشيء في كفي ومنه همز الحروف أي لأنه كالمعصور لمكسور بالنسبة إلى الألف. وأصل الهزم غمز الشيء اليابس حتى ينحطم، ومنه الهزيمة لكسر العسكر، وأصابته هازمة الدهر؛ أي كاسرة الدهر واللمز الطعن كاللهز وهما واللكز والوكز بمعنى واحد وهو الطعن. يقال: □عنه بالرمح، كمنعه ونصره، □عناً. ضربه ووخزه فهو مطعون و□عين. و□عن فيه أي بالقول. وفي المفازة ذهب والليل سار فيه كله، والفرس في العنان مدّه وتبسّط في السير. والمطعان الكثير الطعن للعدو. و□عن في السن كبرت سنه كأسنّ فشاعا في الكسر من أعراض الناس والطعن فيهم الشيوع الفشو، يعني آشكار أو منتشر شدن. لم يقل: فشاعتا بالتأنيث لأن التاء في همزة ولمزة للمبالغة كما سبق. وأشار بالكسر إلى معنى الهمز، وبالطعن إلى معنى اللمز. والأعراض بالفتح جمع العِرض بالكسر، وعِرض الرجل جانبه الذي يصونه وبناء فُعلة بضم الأول وفتح الثاني يدل على الاعتياد بالفارسية خوى كردن. والعادة ما استمر الناس عليه وعاودوه والعرف ما اشتهر بينهم وتلقوه بالقبول فلا يقال: ضُحكة ولُعنة إلا للمكثر المتعود أي لمأخذ الاشتقاق الذي هو الضحك واللعن؛ لأن هذا البناء لمبالغة الفاعل. قال العصام: ينتقض بالحُطمة فإنها أ□لقت على النار، وليس الحطم من عادتها بل □بيعتها انتهى. وليس بشيء لأن الطبيعة هنا بمنزلة العادة؛ إذ الحطم مستمر. وأيضاً مقابلتها بالهمزة واللمزة على أنها جزاء هذين الفعلين جعلتها في حكم الفعل الطبيعي، وقد راعى التعادل بين الفعل والجزاء ولم يقل: لينبذن في جهنم ونحوه وقرىء هُمزة لُمزة بالسكون على البناء المفعول يعني قرأ أبو جعفر والأعرج همزة لمزة بضم الأول وسكون الثاني على بناء المفعول، يقال: رجل هُزْءة، بسكون الزاي للذي يُهزأ به، وهُزَأة بالفتح للذي يهزأ بالناس. وعلى هذا القياس ضحكة ولعنة فالساكن من يضحك منه الناس ويلعنونه، والمتحرك من يضحك من الناس ويلعنهم وهو أي الهمزة اللمزة بالسكون اللمسخرة التي يأتي فيُضحك منه ويُشتم السخرية فعل الساخر الهازىء. بالفارسية افسوس كردن. ويعدّى بمن والباء يقال: سخر منه وبه كفرح هزىء. والباء في الأضاحيك للتعدية. والأضاحيك جمع أضحوكة بالضم وهي ما يُضحك منه. والضمير في قوله: منه، راجع إلى المسخرة باعتبار المعنى. والشتم وصف الغير بما فيه نقص وازدراء. قال سعدي المفتي: وأنت خبير بأن هذه القراءة تأبى عن نزولها في أحد الرجلين؛ لأنهما من أشراف قريش ولم يكن ممن يُضرب ويشتم على السخرية انتهى. والظاهر أن هذا باعتبار عموم الحكم لا باعتبار خصوص السبب، ودل عليه كلمة كل ولذا لم يقل: للهمزة واللمزة كما قرأ عبد الله، فالمحذور إنما يأتي على قراءة عبد الله لا على قراءة غيره وهي إثبات الكل. وكم رأينا من هذا القبيل من يُضرب ويُشتم بل يُصفع صفعاً مبالغة في المزاح والمداعبة والفحش، وملوك هذا الزمان ومن يليهم مولعون بمثل هذا في مجالسهم لارتفاع جلباب الحياء وأدب الشرع ونزولها في الأخنس بن شريق فإنه كان مغتاباً أي نزول السورة. والاغتياب غيبت وقدركسى كم كردن. والأخنس بن شهاب بن شريق كأمير كما في القاموس أضيف إلى جده واسمه أُبيّ على التصغير، وهو بالخاء المعجمة من الخنوس وهو التأخر.

والخنس محركة تأخر الأنف عن الوجه مع ارتفاع قليل في الأرنبة. وهو أخنس وهي خنساء. لُقب أبيّ بن شريق بالأخنس لأنه كان حليفاً لبني زهرة مقدماً فيهم وقائدهم، فخنس أي تأخر بهم يوم بدر من غير قتال. واختلف في إسلامه اختلافاً فاحشاً؛ قال بعضهم: أسلم يوم فتح مكة، وعليه صاحب القاموس أو في الوليد بن المغيرة واغتيابه لرسول الله صلى الله عليه وسلم أي اغتيابه إياه من ورائه و□عنه في وجهه، فكان أشد من الأخنس وأقبح حالاً منه وهو الذي ذمه الله تعالى بسرد صفاته القبيحة في قوله: ولا تطع كل حلاف مهين الآية (**الذي جمع مالاً**) التنكير إما للتقليل فإن متاع الدنيا قليل، أو للتعظيم والتكثير وهو الموافق لما بعده من التعديد، وذلك راجع إلى زعمه واعتبار الناس وإلا قدر للدنيا بأسرها عند الله كجناح بعوضة. وكان للأخنس أربعة آلاف دينار أو عشرة آلاف، وكان الوليد موسراً أيضاً له تسعة آلاف مثقال فضة وكان له حديقة في الطائف بدل من كل بدل البعض كأنه قيل: ويل للذي جمع مالاً أو ذم منصوب بإضمار أعني أو مرفوع بتقدير هو. وعلى التقادير فهو وصف معنوي له يجري مجرى السبب للهمز واللمز، ولم يجعله وصفاً نحوياً لكلّ لأنه نكرة، والنكرة وإن تخصصت بالإضافة إلى النكرة لا يصح توصيفها بالموصولات لأن الموصوف أخص أو مساوٍ؛ أي أعرف من الصفة لأنه المقصد الأصلي فيجب أن يكون أعلى من الصفة في التعريف أو مساوياً لها؛ لأنه لو لم يكن أكمل منها فلا أقل من أن لا يكون أدون منها. فلو وقع أخصّ نعتاً لغير أخصّ فهو محمول على البدل عند سيبويه وعليه جمهور النحاة، كما في هذا المقام وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بالتشديد للتكثير فإن جمع المخفّف إنما يدل على مجرد صدور الفعل منه ولا يدل على تعدد وقوعه وتكرّره. وأما جمع المشدد فإنه يدل على كثرة الجمع وتعدده بأن جمع من ههنا وههنا في أزمنة متعددة متطاولة، فالمراد تكثير الفعل نحو □وّف وفيه دلالة على الحرص في جمع المال والجولان في الأقطار لتحصيل مزيد المنال قال تعالى: لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد (**وعدّده**[210]) وجعله عدة للنوازل على أن يكون قوله: وعدّده مأخوذاً من العدّة بالضم، وهي الذخيرة المعدّة لحوادث الدهر والوقائع النازلة من سماء القضاء من المال والسلاح، يقال: أعددت الشيء لكذا وعدّدته إذا جعلته عدة وذخيرة. وفي التأويلات الماتريدية قيل: وعدّده أي صنّفه أصنافاً من الغنم والإبل إلى غير ذلك أو عدّه مرة بعد أخرى على أن يكون مأخوذاً من العدّ وهو الإحصاء نقل إلى بناء فعّل لتكثير الفعل. وكان الظاهر تقديم هذا الوجه لأن صاحب المال لا يزال يعد ويحصي ما جمعه منه لكن أخّره لأن المقصد من عدّه ضبط حسابه ثم ادخاره إما للتنعم وهو أقل أو لدفع النوائب، كما يقال بالفارسية: مال را ادخار ميكنم زيراندانم كهبسر من جه آيد درروزكار از بديها. وقضاها سوء وهو أكثر. وإما لمجرد حب المال والحرص على جمعه من غير ملاحظة تنعم ودفع آفة وصاحبه أكفر من الحمير ويؤيده أي يؤيد أنه من العدد لا من العدة أنه قرىء والقارىء الحسن والكلبي وعدَدَه على فك الإدغام قال سعدي المفتي: ظاهره يدل على أنه جعله فعلاً في هذه القراءة، وإلا فالاسم ليس فيه إدغام حتى يفك. وأنت خبير بأن الظاهر هو الاسمية، وكونه فعلاً وجه متكلف ممرَّض، إلا أن يراد بفك الإدغام معنى يتناول تركه ابتداء أيضاً انتهى. ومحصَّله أن وعدده اسم مضاف إلى ضمير المال بمعنى مقدار المعدود، وانتصابه بالعطف على قوله: مالاً. فالمعنى الذي جمع مالاً

[210] Hümeze 104/2.

وضبط عدده وأحصاه، على أن يكون جمع عدد المال عبارة عن ضبط عدده وكناية عن كثرته. وعلى هذا جرى صاحب الكشاف، ولذا قال: وقيل: وعدده معناه وعدّه على فك الإدغام نحو: إني أجوز لأقوام وإن ضننوا؛ أي ضنّوا وبخلوا، فأظهر التضعيف. فعلى هذا عدده كنصر فعل فك إدغامه واتصل به الضمير المنصوب، فيكون معطوفاً على جمع وعلى التقديرين يؤيد قراءة التخفيف أنه عدّده بالتشديد ...من العدّ بمعنى الإحصاء. وكأن المصنف أراد الإجمال في كلامه على ما هو عادته فألحق فك الإدغام، ولم يبال بكون ذلك ناظراً إلى الفعل وأنه وجه ممرض، بل اكتفى بظهور المراد وهو كونه اسماً ليس فيه فك في الحقيقة. (**يحسب أن ماله أخلده**[211]) يقال: حسب كعلم يحسب حسباناً بكسر الحاء بمعنى ظنّ، وإظهار المال لزيادة التقرير. ولم يقل: يُخلِده لأن المراد أن الإنسان يحسب أن المال ضمن له الخلود وأعطاه النجاة من الموت، فكأنه حكم قد فرغ منه، ولذلك ذكره بلفظ الماضي تركه خالداً في الدنيا صرّح في التسهيل بأن ترك المتعدي إلى مفعولين بمعنى صيّر أي صيّره ماكثاً مكثاً طويلاً في الدنيا، وتسبب له نحو قوله تعالى: أولم تكونوا أقسمتم من قبل ما لكم من زوال. يعني حلفتم في الدنيا بألسنتكم تكبراً وغروراً، لظهور أنه لا يعتقد أحد الخلود في الدنيا. وقال السدي: يظن أن ماله يبقيه حياً لا يموت. فيكون قوله: أولم تكونوا إلخ محمولاً على إنكار الموت من كمال الغفلة فأحبه أي المال الذي هو سبب الخلود حسب اعتقاده كما يحب الخلود الذي هو المسبب. وجّه الآية بثلاثة وجوه والمراد بالخلود في تلك الوجوه الخلود في جمع الدنيا والحسبان حقيقة في الوجه الأول، واستعارة تمثيلية في الوجهين الأخيرين. والظاهر أن قوله: يحسب استئناف على الوجه الأول لا محل له من الإعراب لبيان سبب اهتمامه بجمع المال وعده. ويجوز أن يكون جملة حالية على جميع التقادير، كما في حواشي ابن الشيخ أو حب المال من أغفله من الموت حب المال مبتدأ والجملة بعده خبره وغيّر صورة التركيب عطفاً على المعنى، يعني أنه ليس ممن يحب الخلود حقيقة لكن شُبّه حاله في حب المال واستغراق همه بجمعه ونسيان الموت وما بعده بحال من حسب أن ماله يخلده، فألحق في حقه هذا التركيب مجازاً أو تأوّل أمله عطف على أغفله والأمل رجاء ما تحبه النفس من نحو تأول عمر وصحة وزيادة مال، قال تعالى: ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل . أي التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لا يلقوا في العاقبة والمآل إلا خيراً حتى حسب أنه مخلد فعمل عمل من لا يظن الموت من مثل تشييد البنيان ورفع الإيوان، وغرس الأشجار وكري الأنهار وحفر الآبار. فقوله: حتى حسب إلخ، ناظر إلى كل من التوجيهين الأخيرين. شبّه حاله في أن حب الدنيا تأوّل آماله، وحمله على أن يعمل عمل من لا يظن الموت، بل يحسب الخلود بحال من يحسب أن ماله أخلده في الدنيا، فألحق في حقه ما ألحق على من يحسب ذلك حقيقة، والحالة المشبهة في الوجهين هي الغفلة عن الموت وما بعده، إلا أن تلك الغفلة في الوجه الثاني ناشئة عن حب المال والحرص الشديد على جمعه وتكثيره. وفي الوجه الثالث ناشئة عن حب الدنيا واستغراق همه وأوقاته على استيفاء اللذات الفانية. والاستعارة التمثيلية ما يكون وجهها منتزعاً من متعدد كما بيّن في علم البيان. وفيه أي في تهديد من يحسب أن ماله أخلده بالويل والهلاك إشارة إلى أن ثمة مخلِّداً ينبغي للعاقل أن يكبّ عليه، إلا أنه غير المال؛

[211] Hümeze 104/3.

وهو العمل الصالح والسعي للآخرة فإنه هو الذي يخلّد صاحبه في الدنيا بالذكر الجميل، وفي الآخرة في النعيم المقيم. كما في حواشي ابن الشيخ. وقال سعدي المفتي: وفيه؛ أي في غير الوجه الأول، فإن فيه تقييد الخلود بالدنيا وتعريض بأن المخلِّد هو السعي للآخرة أي بأن المخلّد في النعيم المقيم الأخروي هو السعي للآخرة بالإيمان والعمل الصالح، وأمّا المال فلا يخلد إذ ليس الدنيا دار الخلود بل هي دار فانية فكما لا يخلد في الدنيا، فكذا في الآخرة، إلا أن يقارن التصديق مع الإيمان ، وفيه رد على صاحب الكشاف حيث جعل التعريض وجهاً مستقلاً كما قال، أو تعريض بالعمل الصالح وأنه هو الذي أخلد صاحبه في النعيم، وأما المال فما أخلد أحداً فيه انتهى. (**كلّا**) ردع له عن حسبانه البا□ل وخياله الفارغ، أو عن القبائح السابقة من الهمز واللمز والجمع والتعديد، يعني نه جنانست كه آدمى يندارو. أو ليكن مجتنباً من القبائح المذكورة (**لينبذنّ**) جواب قسم مقدّر والجملة استئناف مبين لعلة الردع أي والله ليُطرحنّ ذلك الحاسب الذي يحسب وقوع الممتنع بسبب تعا□يه للأفعال المذكورة. قال العصام: ولك أن ترد الضمير إلى كل من الهمزة واللمزة ويؤيده قراءة لينبذانّ بالتثنية انتهى. أي لينبذ هو وماله أو الهمزة وأنصاره أو اللمزة وماله (**في الحطمة**[212]) في النار التي من شأنها أن تَحطِم كل ما يطرح فيها أي تكسر وتأكل، ويقال للرجل الأكول: إنه الحطمة، لما بولغ في وصفهم بصيغة الفاعل بولغ في جزائه أيضاً وهو النبذ في الحطمة فإن الحطم الكسر فقوله: من شأنها، يدل على أن ذلك الحطم من عادتها، كما كان ذلك الوصف دأبهم فجوزوا جزاء وفاقاً لأعمالهم، وزيد عليها بأن قوبل كسر الأعراض بكسر الأضلاع، وبأن عبّر عن الجزاء بلفظ النبذ المنبيء عن الاستحقار والاستقلال، في مقابلة ظنهم بأنفسهم أنهم أهل الكرامة والكثرة، وفي الزبانية من القوة وشدة البطش أنّ أحدهم لينبذ ألف كافر وأزيد بيد واحدة بلا تعب (**وما أدراك ما الحطمة**[213]) تهويل الأمر ببيان أنها ليست من الأمور التي تنالها عقول الخلق على ما ينبغي ما النار التي لها هذه الخاصية وهي حطم كل ما يطرح فيها، والخاصية تستعمل في الموضع الذي يكون السبب خفياً، ولهذا قالوا: خاصية المقنا□يس جذب الحديد، ولم يقولوا: خاصة المقنا□يس لخفاء سببه (**نار الله**) تفسير لها أي هي نار الله (**الموقدة**[214]) افروخته شده بامر وقدرت او جلّ جلاله فإن الإيقاد بالفارسية اتش فروختن. والوَقَد محركة النار، والوَقود كصبور الحطب التي أوقدها الله أي من نار قهره بنفخ غضبه وما أوقده الله لا يقدر أن يطفئه غيره يعني أن إضافة النار إليه تعالى لتفخيمها والدلالة على أنها ليست كسائر النيران. وتوصيفها بالموقدة يدل على أن إيقادها مسند إلى الله، وأنها قد أوقدت بأمره وقدرته فلا تخمد أبداً، فقد أوقد عليها ألف سنة حتى احمرّت، ثم ألف سنة حتى ابيضّت، ثم ألف سنة حتى اسودّت. وإ□فاء النار إذهاب لهبها، وبالفارسية فروكشتن آتش وجزاع. وفيه إشارة إلى أن ما أ□فأه الله تعالى لا يوقده أحد كنار نمرود، وأن النور أيضاً كذلك قال تعالى: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره. وقال تعالى: ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (**التي تطلع على الأفئدة**[215]) تعلو أوساط القلوب وتشتمل عليها

[212] Hümeze 104/4.
[213] Hümeze 104/5.
[214] Hümeze 104/6.
[215] Hümeze 104/7.

يقال: □لع الجبل وا□لع عليه، إذا علاه. والفؤاد وسط القلب. قال الراغب: الفؤاد كالقلب لكن يقال له: الفؤاد إذا اعتبر فيه معنى التفؤد؛ أي التحرّق والتوقّد. يقال: فاءدت اللحم، شويته. والأوساط جمع وَسَط محركة. ووسط الشيء ما بين □رفيه إذا كانا متساويا القدر، تقول في الكمية المتصلة بالجسم الواحد: وسَطه صلب، أي بالحركة. وفي الكمية المنفصلة: وَسْط القوم كذا؛ أي بالسكون يعني أن تلك النار تحطم العظام وتأكل اللحوم فتدخل في أجواف محبي الشهوات وتصل إلى صدروهم وتعلو على أفئدتهم وتستولي عليها، إلا أنها لا تحرقها إذ لو أحرقت لماتت أصحابها، وقد قال تعالى: لا يموت فيها ولا يحيا. فإذا انتهت النار إلى أفئدتهم يعيد الله عظامهم ولحومهم مرة أخرى. قال بعض الكبار: المؤمن ليس للنار ا□لاع على محل إيمانه البتة فما له نصيب من النار التي تطلع على الأفئدة، وإن خرج عنه هناك فإن عنايته سارية في محله من الإنسان، وإنما يخرج ليحميه ويردّ عنه من عذاب الله ما شاء الله، كما خرج عنه في الدنيا إذا أوقع المعصية. قال عليه الصلاة والسلام: إن العبد إذا زنى خرج عنه الإيمان حتى يصير عليه كالظلّة، فإذا أقلع رجع إليه الإيمان. والمنافق معذّب بالنار التي تطلّع على الأفئدة إذ أتى في الدنيا بصورة ظاهر الحكم المشروع من التلفظ بالشهادة وإظهار تصديق الرسل والأعمال الظاهرة، ما عنده في با□نه من الإيمان مثقال ذرة. فالمنافقون يُعذبون في الدرك الأسفل من النار وهو با□ن النار، والكافرون لهم عذاب في الأعلى والأسفل. انتهى كلامه. والحاصل أن المؤمن يعذّب بظاهره في الدرك الأعلى المتعلق عذابه بالظاهر، ولا يُعذّب ببا□نه لأنه كان يكره العصيان ببا□نه. فالعصيان إنما أثّر في الدنيا بظاهره، فلذا لا يؤثر النار إلا في ظاهره بخلاف المنافق فإنه يكون عذابه ببا□نه في الدرك الأسفل المتعلق عذابه بالبا□ن وذلك أكان مطيعاً في الظاهر عاصياً في البا□ن، فالعصيان إنما أثر في الدنيا في با□نه ولذا ا□لع نار الله على فؤاده. واحتراق القلب أشد من احتراق الجسد وإن كان الجسد أيضاً محترقاً. قال تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب والذائق هو الروح الحيواني والقلب لأن القلب مقسم الدم الذي هو الحياة الظاهرة للجسد البشري، فكما سرى هذا الدم منه إلى الجسد فكذا سريان الألم. ومنه يعرف أن الكفار مشاركون في العذاب القلبي والقالبيّ، ولكن المنافقين أشد عذاباً من غيرهم، وإن ما قال أهل الظاهر من أن الفؤاد لا يحترق وإلا مات صاحبه. فإنما يريدون بالاحتراق الفناء بالكلية لا أنه لا يمسه العذاب أصلاً، فله عذاب جسماني وهو الاحتراق وعذاب روحاني وهو التحسر والندامة. وإن السورة إنما هي في حق الكفار بالنسبة إلى عذاب القلب، وإن كان فيها تهديد أيضاً لكل فاسق شاركهم في بعض الأعمال، هذا فإنه ينفعك ويخلصك من ور□ة عذاب الجهل وتخصيصها بالذكر أي تخصيص الأفئدة دون سائر القوى والأعضاء لأن الفؤاد ألطف ما في البدن من الجوارح والقوى؛ أي صورة ومعنى. أما صورة فلأنه اللحم الصنوبري اللطيف الخفيف، وأما معنى فلأنه متعلق بالنفس النا□قة الحاملة للأمانات الإلهية وأشده تألماً أي أشد ما في البدن تألماً بأدنى أذى يمسه لكمال لطافته، فكيف إذا استولى عليه نار جهنم؟ ألا ترى أن الإنسان الكامل يؤلمه أدنى شيء لموته عن نفسه وعدم القوة التي يقاوم بها القهر الإلهي، فقد كان كأنه قلب لا قالب له. وكم رأينا من الأجلاف قد ضرب عنقه بل سلخ جلده فلم يظهر التضجر ولم يتأوه، ولو ابتلي أكبر الأولياء بمثل ذلك لصاح إلا أن ينسلخ من البشرية بمشاهدة تمنع إحساسه أو لأنه محل العقائد الزائغة أي المائلة

من الحق إلى الباطل ومنشأ الأفعال القبيحة فكان أولى باطلاع النار عليه، وله أمثلة كثيرة في المشاهدات فتفطّن لذلك. (**إنها عليهم مؤصدة**[216]) مطبقة أي تلك النار الموصوفة مغلقة عليهم أبوابها تأكيداً ليأسهم من الخروج وتيقنهم بحبس الأبد. فقوله: عليهم، متعلق بمؤصدة أخّر عنه متعلقه لأجل الفاصلة من أوصدت الباب إذا أطبقته أي أغلقته، وهو أفعل من معتل الفاء مثل أوصل يوصل، وكذا آصدته من مهموز الفاء مثل آمن يعني هو أفعل أيضاً بمعناه. وكونها مطبقة عليهم كونها بحيث لا فرجة فيها حتى يخلص لهم منها روح وريحان يخفف كربهم قال:

تحنّ إلى أجبال مكة ناقتي...ومن دونها أبواب صنعاء مؤصدة

تحنّ تشتاق فإن الحنين الشوق، والأجبال والأجبل والجبال جمع جبل محركة؛ وهو كل وتد للأرض عظم وطال، فإن انفرد فأكمة وقُنّة، وصنعاء من أشهر مدن اليمن كثيرة الأشجار والمياه تشبه دمشق, وقوله: ومن دونها، أي من دون أجبال مكة أبواب صنعاء مؤصدة؛ أي على الناقة. ودون بمعنى عند وأمام ووراء وهو كناية عن عدم الرجوع إلى صنعاء. ومن قول أبي حنيفة رحمه الله:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها...قلل الجبال ودونهنّ حتوف

أي القلل الحاجزة المهلكة المانعة من الوصول إلى الحبيبة. (**في عمد ممددة**[217]) من التمديد. بالفارسية كشيدن أي موثقين في أعمدة ممدودة إشارة إلى أنه حال من ضمير عليهم، أ, صفة لمؤصدة قاله أبو البقاء. أي كائنة في عمد ممددة بأن توصد عليهم الأبواب وتمدّ على الأبواب العمد المطولة التي هي أرسخ من القصيرة استيثاق في استيثاق لا يدخلها روح ولا يخرج منها غمّ. والإيثاق استوار ببستن. والأعمدة والعَمَد بفتحتين والعُمُ بضمتين جمع عمود؛ وهي عمود البيت وكل مستطيل من خشب أو حديد. وقيل: أصل البناء مثل العماد، يقال: عَمدَت الشيء أقمته بعماد مثل المقطر التي يقطّر فيها اللصوص جمع مِقطرة بالكسر كمِكنسة، وهي خشبة فيها خروق على قدر سعة أرجل المحبوسين من اللصوص والشطّار، يجعل فيها أرجلهم ليتعذبوا ولئلا يهربوا، ويقطّر منه التقطير أي يلقون فيها على أحد قطريهم، يقال: قطرّه تقطيراً؛ أي لقاه على أحد قطريه. والقُطر بالضم الجانب فتقطّر أي سقط. ومنه قطر الماء وسمّي ذلك قطراً لسقوطه على وجه الأرض على جانبه. وجاء القوم أرسالاً كالقطر، ومنه قطار الإبل لأنها قرّب بعضها إلى بعض على نسق. واللصوص جمع لصّ ويثلث، وهو السارق لأن اللص فعل الشيء في ستر وقرأ الكوفيون أي عاصم وحمزة والكسائي غير حفص وهو أحد الراويين لعاصم بضمتين جمع عمود كرسول ورسل وأديم وأدم أو جمع عماد مثل كتاب وكتب وحمار وحمر عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة الهمزة أي باعتقاد واحتساب وعمل بما فيها أعطاه الله عشر حسنات بعدد من استهزأ بمحمد وأصحابه أي أعطاه عشر حسنات بمقابلة كل فرد من أفراد المستهزئين به وبأصحابه في عصره وبعده إلى يوم القيام؛ لأن كل عصر لا يخلو عن أهل الهزء والهزل، والله يستهزىء بالمستهزئين بالجزاء الوفاق، هذا حكم الله الخلاق لأهل السفه والخلاف والنفاق.

---

[216] Hümeze 104/8.
[217] Hümeze 104/9.

سورة الفيل مكية وآيها خمس بالاتفاق

بسم الله الرحمن الرحيم

(**ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل**[218]) الهمزة لتقرير رؤيته بإنكار عدمها؛ يعني أن عدم الرؤية منفي ونفي لنفي إثبات كما سبق في سورة الانشراح. وكيف معلّقة بفعل الرؤية منصوبة بما بعدها. ونُسب أبرهة وجيشه إلى الفيل لأنه كان مقدّمهم فيما قصدوه من الأمر، وهم ملازموه كأصحاب الأخدود وغيرهم. الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم فورد أنه كيف يكون الخطاب له وأصل الرؤية أن تكون بصرية فيؤول الاستفهام التقريري إلى معنى أنك قد شاهدت تلك الواقعة وهو لم يشهدها، إذ ولد بعدها وإن كان في ذلك العام؟ فأجاب عنه بقوله وهو وإن لم يشهد تلك الواقعة أي لم يحضرها. يقال: شهده كسمعه حضره فهو شاهد، ومنه مشاهد الحج وهي موا□نه الشريفة التي تحضرها الملائكة والأبرار من الناس. والواقعة الوقعة صدمة الحرب فاستعير اللفظ لكل أمر مكروه غير ملائم، والوقيعة الغيبة بالكسر لأنه فيها الوقوع على الغير بالكلام الذي يسوؤه لكن شاهد آثارها فقد كانت بعض الأحجار المرمية باقية إلى زمان النبوة، ورؤي قائد الفيل وسائسه أعميين مقعدين يستطعمان الناس أبقاهما الله عبرة لأولي الأبصار وسمع بالتواتر أخبارها فقد رأى عبد المطلب وأبو مسعود الثقفي من فوق الجبل المشرف على معسكرهم كيف رماهم الطير بالحجارة، ثم ا□لع أهل مكة على جيفهم. فحكتها جماعة عن جماعة لا يتصور فيهم الكذب أصلاً، وهو معنى التواتر فكأنه رآها قال سعدي المفتي: ففي قوله: ألم تر،استعارة تبعية. ثم قال: والظاهر أنه لا مانع من الحمل على الرؤية العلمية بعد مجيء رأيت بمعنى عرفت متعدياً إلى مفعول واحد. انتهى. والحاصل أن المراد بالرؤية ههنا هو العلم الضروري المساوي في القوة والجِلاء للمشاهدة والعيان لأن □ريق حصوله الخبر المتواتر، وهو يفيد علماً ضرورياً لا سيما وقد تأيد بمشاهدة الآثار والعلم الضروري لا يبق معه ريب ولا يقارنه إمكان الوهم والغلط ويحصل للمستدل وغيره كما عُرف في محله وإنما قال: كيف ولم يقل: ما يعني تعليق لرؤية بكيفية فعله تعالى لا بنفس الفعل وماهيته، بأن يقال: ألم تر ما فعل ربك لتهويل الحادثة والإيذان بوقوعها على كيفية هائلة وهيئات عجيبة دالة على عظيم قدرة الله وكمال علمه وحكمته ونحو ذلك كما قال لأن المراد تذكير ما فيها من وجوه الدلالة على كمال علم الله قوله: فيها؛ أي في الواقعة ، وقوله: على كمال، متعلق بالدلالة يعني أن كلمة لكونها سؤالاً عن الماهية لا تدل على الكيفية والمقصد تذكيرها لا بيان مجرد الهلاك باعتبار نفسه، كما قال في التفسير الكبير: الأشياء لها ذوات ولها كيفيات، والكيفيات هي التي يسميها المتكلمون وجه الدليل، واستحقاق المدح إنما يحصل برؤية الكيفيات لا برؤية الذوات، ولهذا قال: أو لم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها انتهى. قال سعدي المفتي: فإن قيل: كلمة ما تدل أيضاً على الوصفية والتعجب على ما مر قريباً. قلنا: الكلام في ما الاستفهامية لا الموصولة، فالاستفهامية يسأل بها عن الجنس انتهى. وقدرته وعزة بيته وبَنِيّته التي هي الكعبة وشرف رسوله قال بعضهم: الخطاب عام له صلى الله عليه وسلم ولغيره أي ألم تروا يا أهل مكة ما فعلت بأصحاب الفيل؟ أي قدر رأيتم ذلك وعرفتم موضع منتي عليكم فما لكم لا تؤمنون؟! انتهى. ويدل عليه ما بعده

[218] Fîl 105/1.

من سورة الإيلاف؛ فإن فيها الامتنان أيضاً بالرحلتين والأمر بالعبادة. وقد قال بعضهم: إنها سورة واحدة في الأصل. ففيه بيان لعزة الكعبة فإنهم إنما نجوا من أيدي أصحاب الفيل بسببها، ولولاها لاستؤصلوا. وتسلية لحضرة النبوة بأن الله ينتقم من أعدائه كما انتقم من أعداء الكعبة، فإن قلبه كعبة المقصد ويمينه الحجر الأسود وجسده الحرم المطهر وسره عرفات ونفسه المحصّب، فمن تعرض له بسوء فقد جعل نفسه عرضة للهلاك. وتهديد للظلمة خصوصاً لقريش في جعلهم بيت الله الحرام كالكنيسة بوضع الأصنام فإنها من الإرهاصات متعلق بقوله: وشرف رسوله. والضمير المنصوب للواقعة، والرهص الصف الأول من اللبن والآجر في الحائط. والإرهاص أن يتقدم دعوة النبوة ما يشبه المعجزة تأسيساً لها ومقدمة كإظلال الغمام له وتكلم الحجر والمدر معه. وقال بعضهم: الإرهاص الترصد. سميت أمور غريبة وخوارق عادات وقعت للنبي إرهاصات لأن كلاً منها مما يُترصد بمشاهدته نبوّته، فالإرهاص إنما يكون بعد وجود النبي وقبل مبعثه كالنسيم لا يهب إلا بعد دخول فصل الربيع. وقال بعضهم: يكون قبل وجوده أيضاً قريباً من عهده، كما يدل عليه قصة الفيل. ورجحوا الأول. يقول الفقير: وفيه أن النور الذي كان يلمع في جبين آباء نبينا صلى الله عليه وسلم عدٌّ من الإرهاصات، كما في تعريفات السيد. فالظاهر إن الإرهاص عام دل عليه قول المصنف: إذ روي أنها أي واقعة أصحاب الفيل وقعت في السنة التي ولد فيها الرسول صلى الله عليه وسلم فإن قيل: اتحاد السنة بأن يكون وقوع القصة عام المولد أمر اتفاقي لا يمنع عن كون الواقعة لتعظيم الكعبة. قلنا: شرفها أيضاً بشرف مكانه عليه الصلاة والسلام، ألا يُرى أنه تعالى كيف قيّد الإقسام بالبلد بحلوله صلى الله عليه وسلم فيه حيث قال: لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد. كما في الحواشي السعدية. قال في فتح الرحمن: كان هذا عام مولد النبي عليه الصلاة والسلام في نصف المحرم. ووُلد صلى الله عليه وسلم في شهر ربيع الأول فبين الفيل وبين مولده الشريف خمس وخمسون ليلة وهي سنة ستة آلاف ومئة وثلاثة وستين من هبوط آدم عليه السلام على حكم التوراة اليونانية المعتمدة عند المؤرخين، وبين قصة الفيل والهجرة الشريفة النبوية ثلاث وخمسون سنة انتهى. وقصتها أي قصة الفيل وأصحابه، أو تفصيل تلك الواقعة. والقصة بالكسر الحديث وحكايات الأولين، من القَصّ وهو تتبع الآثار. فالقِصص بالكسر الأخبار المتتبَّعة، وقوله: فارتدا على آثارهما قصصاً. أي رجعا من الطريق الذي سلكاه يقصّان الأثر. ونقصّ عليك أحسن القصص، نبين لك أحسن البيان. والقاصّ من يأتي بالقصة وهو في الأصل أهل التذكير ثم ذّمّ لفقدان الشروط أن أبرهة بن الصُّباح الأشرم الحبشي نسبه احترازاً عن أبرهة بن الحرث وهو تبّع. ومعنى أبرهة بلسان الحبشة الأبيض الوجه. وكان رجلاً قصير الجثمان ذا دين في النصرانية وكنيته أبو يكسوم. والشرم قطع ما بين الأرنبة، ورجل أشرم بيّن الشرم محركة أي مشروم الأنف. وذلك أن أبرهة وقع في نزاع مع الملك أرياط الحبشي، فتحاربا فضربه أرياط بالحربة يريد يافوخه فوقعت الحربة على جبهة أبرهة، فشرمت حاجبه وأنفه وشفتيه؛ أي شقت وقطعت وخدشت ملك اليمن بالنصب على البدلية من أبرهة ، أو على الوصفية أو على عطف البيان. واليمن ما عن يمين القبلة من بلاد الغور بفتح الغين المعجمة، وهو يمني ويماني ، ومنه الركن اليماني من أركان الكعبة من قِبل أصحمة النجاشي ملك الحبشة اسلم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وقِبل بكسر القاف وفتح الموحدة بمعنى الجهة، وأصحمة بفتح الهمزة وسكون الصاد وفتح

الحاء المهملتين على ما قاله الكرماني. وقال بعضهم: كأسودة، معناه بالعربية عطيّة. وهو أصحمة بن بجر كنصر بالباء الموحدة وبالجيم. والنجاشيّ بتشديد الياء وبتخفيفها أفصح، ويكسر نونها، أو هو أفصح لقب ملوك الحبشة. والسبب في كونه ملكاً من جانبه في اليمن، أن ملك حمي وما حولها وهو ذو نواس اليهودي لما أحرق المؤمنين بنار الأخدود ذات الوقود، هرب رجل منهم إلى أصحمة وحرضه على قتال ذي نواس، فبعث إليه أصحمة سبعين ألفاً من الحبشة إلى اليمن، وأمّر عليهم أرياً ومعه في جنده أبرهة، فقتلوا ذا نواس وأقام فيها أرياط سنين في سلطانه، ثم لما وقع النزاع بينه وبين أبرهة قتله أبرهة بحيلة وقام مقامه، ثم كان ما كان كما قال المصنف بنى كنيسة بصنعاء الكنيسة متعبّد اليهود أو النصارى أو الكفار كما في القاموس، والمراد هنا متعبد النصارى؛ لأن أصحمة ومن تبعه من قومه كانوا أهل الإنجيل. وصنعاء مر في أواخر الهُمزَة. والنسبة صنعاني بالنون، وإن كان الظاهر صنعائيّ على الأصل؛ وذلك أن العرب يغيرون الكلمة عند النسبة في بعض المواضع ونظيره الحلواني في النسبة إلى الحلواء أي إلى عملها أو بيعها وسماها القُلَّيس بضم القاف وتشديد اللام المفتوحة كجمّيز وقبّيط ؛ وذلك لارتفاع بنائها وعلوها، ومنه القلانس لأنها تلبس في الرأس الذي هو أعلى أعضاء الإنسان. وأصله قلس والنون للإلحاق كما عرف في علم التصريف. وسبب البناء أن أبرهة لما رأى الناس يتجهزون أيام الموسم إلى مكة لحج بيت الله تحرك منه عرق الحسد، فبنى بصنعاء كنيسة مذهّبة مزينة بما لا يوصف وأراد أن يصرف إليها الحاج ويجعلها بيتاً محجوجاً، فيكون له الشرف. كما أراد بعض ملوك مصر أن يصرف الناس من الجامع الأزهر إلى غيره فيعطله عن الزوار والمعتكفين، فلم ينل مراده كأبرهة. كما جاء في النوابغ حجج الموحدين لا تدحض بشبه المشبّهة وكيف يضع ما رفع إبراهيم أبرهة فخرج رجل من كنانة من سكان مكة يقال له زهير بن بدر. وكنانة بالكسر قبيلة من مضر، وهو كنانة بن خزيمة من الأجداد النبوية. والكِنّ بالكسر وكذا الكنانة وِقاء كل شيء وستره، فسمي به لأنه لم يزل في كنّ من قومه. وقيل: لستره على قومه وحفظه لأسرارهم فقعد فيها ليلاً أي قضى حاجته وأحدث. وفي تفسير الكوثر تعمّداً أو جهلاً انتهى. والثاني جهل كما لا يخفى؛ وذلك أنه لما تحدث العرب بمراد أبرهة غضب ذلك الكناني حتى أتى القليس فوجدها ليلة خالية، فتغوط فيها على غفلة من الناس ولطخ بالعذرة بابها ومحرابها وجدرانها، وألقى فيها الجيف وهرب. كما فعل الشيخ سعدي بسومنات الهند فإنه قتل سادنها وكسر الصنم المشهور وفرّ، وهو من نوادره في سياحته فأغضبه ذلك أي أغضب أبرهةَ ما فعله ذلك الكناني بكنيسته من الإهانة بما ذكر من الحدث واللطخ. والإغضاب بالفارسية بخشم آوردن فحلف ليهدمنّ الكعبة حتى لا يحجها حاج أبداً. وكأن الظاهر لأهدمن، إلا أنه روعي جانب المعنى. وأصل الحلف اليمين الذي يأخذ بعضهم من بعض العهد، ثم عبّر به عن كل يمين. والهدم إسقاط البناء فخرج بجيشه أي بجنده المعدّ للحرب، والباء للملابسة ويجوز أن يكون للتعدية أي استنفره وأخرجه. والظاهر أنه غفل إلى ذلك الآن عن فضائل الكعبة، وأنها بناء إبراهيم الخليل عليه السلام، وجميع الأمم متفقون في إبراهيم. أو كان عارفاً بذلك إلا أنه حملته العصبية والعناد على لوية الخبث، واغتر بجيشه ولم يعرف أن لله تعالى جنوداً لا يعرفها إلا هو؛ ومنها البعوض الذي انتقم به نمرود ومنها الطير التي يكون بها هلاكه ومعه فيل قويّ أبيض اللون اسمه محمود وكنيته أبو العباس لم يُر مثله

عظماً وجسماً وقوة، وكان يُرى كالجبل وكان يقاتل بخرطومه وله أفعال عجيبة ولذا سمي محموداً. بهيكل قوى راست جونه كوه قاف حوشير غرين جابك اندر مصاف. قالوا: في الفيل من الفهم ما يقبل التأديب، ويفعل ما يأمر به السائس من السجود للملك، وغير ذلك من الخير والشر. وفيه من القوة ما يقلع الشجرة بخرطومه عن أصلها، ومن شأنه المقاتلة ولذا كان في مربط ملك الصين ألف فيل أبيض، يقال إنه كان يعيش أربع مئة سنة. وبينه وبين السنور عداوة طبيعية، حتى إنه يهرب من السنور، كما أن السبع يهرب من الديك الأبيض، والعقرب متى أبصرت الوزغة ماتت. وله مع عظم جثته صياح كصياح الصبي. قيل: أعظم الأيور أير الفيل وأصغرها أير الظبي وفِيلة أخرى بكسر الفاء وفتح الياء جمع فيل كقردة وقرد وديكة وديك. في الكشاف اثنا عشر فيلاً غيره، ويجيء جمع الفيل على أفيال وفيول أيضاً. وإنما وحد الفيل مع أن معه فيلة أخرى لوفاق رؤوس الآي فلما تهيأ للدخول أي دخول مكة، وكان قد نزل المغمّس، كمعظّم ومحدِّث موضع بطريق الطائف على ستة أميال من مكة فيه قبر أبي رغال دليل أبرهة إلى مكة مات هنالك ويُرجم إلى الآن وعبّأ جيشه قال الجوهري: عبيّت الجيش تعبية إذا هيأته في مواضعه. وقال أبو زيد: عبّأته بالهمزة. قال البيهقي: التعبيّة أي من الناقص تشكر بترتيب بداشتن جنك را. والتعبئة من مهموز اللام بالمعنى الأول. وكذا في القاموس وقدّم الفيل الأعظم المذكور أمام الأفيال والعسكر فكانوا كلما وجهوه إلى الحرم أي حرم مكة وهو حرم الله، وهو في الحقيقة داخل الأميال لأن دخوله حرام بغير إحرام برك ولم يبرح أي لم يزل عن مكانه حتى سقوه الخمر ليذهب تمييزه فلم ينفع. وهو تفسير لما قبله من البروك، وإلا فالفيل لا يبرك إذ لا فواصل لقوائمه بل هي كعمود. يقال: برك بُروكاً استناخ، وأبركته وثبت وأقام، فإن كل شيء إذا ثبت وأقام فقد برك، ومنه بُركة الماء لثبوت الماء فيها. وقال بعضهم: الفيل صنفان صنف لا يبرك وصنف يبرك. روي أنه صلى الله عليه وسلم بركت ناقته القصواء زمن الحديبية فقال: حبسها حابس الفيل. يعني ليس بروكها من علة كما تقولون، بل إن الله حبسها لحكمة وهي أنهم لو دخلوا مكة لوقع بينهم وبين قريش قتال في الحرم، وأبى الله ذلك لما سبق في علمه من إيمان بعض القوم وظهور الذرية الطيبة والنسل الطاهر وإذا وجهوه إلى اليمن أو إلى جهة أخرى هرول أي أسرع، فإن الهرولة كالدحرجة ما بين المشي والعدو، وكان هذا من أظهر الأمارات في شان الكعبة وتعظيمها، لكن جري أبرهة على عناده فكان سبباً لدماره، والعياذ بالله من العمى والعصيان بعد وضوح الحجة والبرهان فأرسل الله طيراً غريبة لا نجدية ولا تهامية ولا حجازية، لم ير مثلها لا قبلها ولا بعدها، سوداً أو خضراً أو بيضاً أو بلقاً أخضر الأعناق كوالها، ولعلها الملائكة تمثلت في صورة الطير كما تمثلت في صورة الشبان للنبي لوط عليه السلام، وكما قاتلت يوم بدر، ويؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها طير بين السماء والأرض تعشش وتفرخ. فإنه يدل على أنها طير علوية، والأصل فيها الطيور الروحانية الملكوتية المتمثلة في أحسن الأشكال وأجمل الهياكل لكل في منقاره حجر أي لكل فرد من أفراد تلك الطير. ومنقار طير مَنسره كمجلس ومنبر وهو آلة النقر والقلع. وهذا الحجر لم يكن من جنس سائر الأحجار، بل كان حجراً غريباً مخططاً بحمرة مكوّناً بقدرة الله تعالى كحجارة قوم لوط وفي رجليه حجران أكبر من العدسة أكبر صفة حجر أو حجران، فإن أفعل من مفرد لا غير. والعدس حب معروف

والعدسة واحدته بالفارسية منجوبا بالفتح وأصغر من الحمّصة بطسر الميم وفتحها مع التشديد، والكسر أفصح كما في الكشف. بالفارسية نخود وكذا بالتركية فرمتهم يعني رمت تلك الطير بذلك الحجر أصحاب الفيل، يعني أبرهة وجيشه، وعلى كل حجر اسم من يقع عليه. يقال: رمى الشيء وبه، ألقاه. والرمي يقال في الأعيان كالسهم والحجر، ويقال في المقال كناية عن الشتم والقذف فيقع الحجر في رأس الرجل فيخرج من دبره وفي بعض النسخ ويخرج. والأول أولى لدلالته على عدم المكث وسرعة الهلاك كالصاعقة فإنها آنية، لكنها نافذة مؤثرة جداً. عبر عن الماضي بصيغة الحاضر لاستحضار تلك الصورة البديعة، وذلك التأثير إنما هو بقدرة الله تعالى، وإن كان الحجر مرمياً بمنقار □ير ضعيفة ففي الملائكة من القوة ما لا يوصف فهلكوا جميعاً وبعث الله سيلاً عظيماً فاحتمل جيفهم، فذهب بهم إلى البحر فألقاهم فيه. وفيه دلالة على أنهم كانوا كفاراً لأن مثل هذا العذاب لا ينزل إلا عليهم. وبعث عبد المطلب من رأس الجبل ولده عبد الله ليجيء بخبر القوم، فلما ا□لع على هلاكهم رجع مسرعاً ونادى من بعيد: هلكوا جميعاً. فعبارة المصنف مأخوذة من هذا. وقوله: جميعاً يدل على هلاك الكل. فهلك بعضهم هنالك وبعضهم بعد التفرق، كما قال صاحب الكشاف: فهلكوا في كل منهل و□ريق. ومرض أبرهة بسبب الإصابة فتساقطت أنامله وأرآبه وما مات حتى انصدع صدره عن قلبه، وانفلت وزيره أبو يكسوم و□ائر فوقه حتى بلغ النجاشي؛ أي في الحبشة، فقص عليه القصة فلما أتمها وقع عليه الحجر فخر ميتاً بين يديه. يقال أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام، وكذا الحنظل والحرمل والعشر وغيرها من المرائر. ولقد نزل تبّع ملك اليمن في صحن هذا البيت، وذلك قبيل ألف سنة من الولادة النبوية، وأراد هدمه فأظلم عليه الأرض ثلاثة أيام، فلما رأى تبّع ذلك كساه القبا□ي الأبيض وعظمه ونحر عنده، ومر إلى جانب يثرب وأخبره العلماء بأنه مهاجَر نبي آخر الزمان، فبنى له بيتاً هنالك يقال إن الروضة المنيفة محل ذلك البيت. وقصته في تفسيرنا الموسوم بروح البيان وذلك في سورة الدخان. ولما تنبه النجاشي لهذا الأمر لم يزل مترقباً حتى أبلغه الله إلى زمان البعثة فآمن، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يوم موت النجاشي في بعض الأسفار فأظهر الله له نعشه حتى صلى عليه مع الصحابة، وكانت المسافة بينهم مدة شهر. فإن قلت: كيف نجا النجاشي من الهلاك وقد أمدّ أبرهة بالفيل المذكور ونحوه؟ قلت: إنه لم يحضر الوقعة بالفعل، وأيضاً على ما في با□ن أبرهة من الخبث، فسبقت العناية في حقه، كما في حق تبّع المذكور. فكانا كقوم يونس لما تضرعوا إلى الله تعالى كشف الله عنهم العذاب. فإن قلت: هل هلكت الفيلة أيضاً؟ قلت: نعم، غير الفيل محمود لما ذكر من أن الله حبسه فبرك. وذلك من أمارة النجاة. وقرىء ألم ترْ يعني قرأ السلمي بسكون الراء لعدم اعتداده بحذف الألف جداً أي للجد في إظهار أثر الجازم يعني كان يكفي في إظهار أثره حذف اللام، ولكن حذف حركة الراء أيضاً للجد المذكور، وبه يندفع ما قيل إن هذا السكون بابه الشعر؛ لما فيه من إسقاط الألف والفتحة قبلها جميعاً. وأثر الجازم إنما هو سقوط الألف وحده. وقرأ أيضاً ألم ترْءَ بسكون الراء وبهمزة مفتوحة وهو الأصل وكيف نصب بفَعَل أي على الحالية، وهو المشهور أو على المصدرية، كما عند ابن هشام حيث قال: أيّ فعلٍ فعل ربك. ولا يتجه أن يكون حالاً من الفاعل لأن فيه وصفه تعالى بالكيفية وهو ممتنع لا بِتَرَ لما فيه أي في كيف من معنى الاستفهام المقتضي للتصدير. ولذا قالوا: إن

أي منقلب في قوله تعالى: وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. منصوب بينقلبون على المصدر، لا بقوله: سيعلم؛ لأن أياً وسائر أسماء الاستفهام لا يعمل فيها ما قبلها. وقدّم على عامله لتضمنه معنى الاستفهام. وهو أي عامله متعلق بسيعلم سادّاً مسدّ مفعوليه؛ أي سيعلمون أي الانقلاب ينقلبون. قال سعديا المفتي: وفيه انه قد انسلخ عنه معنى الاستفهام في هذا المقام، فلا منع عن إعمال ما قبله فيه نص عليه في مواضع من شرح المفتاح. انتهى. **(ألم يجعل كيدهم)** الهمزة للتقرير؛ أي قد جعل الله والكيد إرادة مضرة الغير خفية في تعطيل الكعبة عن الزوار وهو كيدهم الأول وتخريبها وهو كيدهم الثاني. فإن قيل: سماه كيداً وكان أبرهة يريد هدم البيت صريحاً. والجواب أنه كان يظهر أن مقصوده هدم البيت، ولكن يضمر الانتقام وصرف الشرف الحاصل للعرب إلى نفسه وإلى بلدته؛ حسداً من عند نفسه. فكان هدمه كيداً في حق العرب، كما في حواشي ابن الشيخ. والظاهر أن المراد بالكيد ههنا التدبير السوء مطلقاً وإرادة المضرة وإيصالها بأي وجه كان، ونُسب الكيد إلى جملتهم لأنهم معه في التدبير والعمل؛ لأن الأصل مستتبع للفرع والناس على دين ملوكهم **(في تضليل[219])** في تضييع وإبطال قال ابن هشام: التضليل التضييع والإبطال، ولذلك قيل لإمرىء القيس بن حجر: الملك الضليل؛ لأنه ضلل ملك أبيه ضيّعه. انتهى. بأن دمرهم الباء للبيان، والتدمير إدخال الهلاك على الشيء. قال البيهقي: التدمير والدمار هلاك كردن ويعدّى بنفسه وبعلى. والمعنى أهلكهم أشنع الإهلاك، وجزاهم بمثل ما قصدوا حيث خرّب كنيستهم على أيدي حمير، وجعلها وما حولها مأوى السباع والحيات ومردة الجن وعظم شأنها أي شان الكعبة حتى عزت قريش بعد ذلك وهابتهم الناس كلهم، وقالوا: أهل الله لأن الله معهم. وهذا بحسب زعمهم، وإلا فالمشرك لا يكون أهل الله، وإن الله مع المتقين. وإنما جاء التعظيم من حيث إنها بناء إبراهيم عليه السلام بأمر الله تعالى ، وإن مكة مولد نبي آخر الزمان. وقد دعا إبراهيم فقال: ربنا وابعث فيهم رسولاً. وكان هذا البعث منتظراً عند من عرف حقيقة الحال، ولذا جعلت الواقعة من الإرهاصات أيضاً فاعرفه **(وأرسل عليهم طيراً)** عطف على قوله: ألم يجعل ؛ لأن الهمزة فيه لإنكار النفي كما سبق الكلام في أمثاله مراراً **(أبابيل[220])** صفة □يراً أي متفرقة كقطعان الإبل الواحد أبّيل قاله الراغب. وفي القاموس: أبابيل فِرق جماعات بعضها على إثر بعض أو من ههنا وههنا جمع إبّالة كإجّانة ويخفّف كسِكّيت وعجّول ودينار القطعة من الطير كما في القاموس وهي الحزمة الكبيرة بالفارسية دسته بزرك از حطب. قال في القاموس: الحُزمة بالضم ما حُزم أي ضُبط وشُدّ. ومنه الحزم وهو ضبط الأمر والأخذ فيه بالثقة أي جودة الرأي والشروع بالجدّ والإقدام شبهت بها أي بالآلة بالمعنى المذكور الجماعة من الطير في تضامّها التضامّ بالفارسية واهم آمدن وهو متعلق بقوله: شبّهت بياناً لوجه التشبيه، فالضم الجمع بين الشيئين فصاعداً، سواء كان بطريق الاتصال كما في حزمة الحطب، أو لا كما في جماعة الطير وقيل: لا واحد لها كعباديد وشما□يط قال في القاموس: أبابيل فِرق جمع بلا واحد، والعبابيد والعباديد بلا واحد من لفظهما. الفِرق من الناس والخيل الذاهبون في كل وجه. وقوم شما□يط متفرقة أرسالاً وشما□يط رجل، والشمطاط والشمطيط بكسرهما الفرقة من الناس. ومن

[219] Fîl 105/2.
[220] Fîl 105/3.

هذا التقرير يؤخذ أن الشماليط جمع ومفرد. بل قال في الصحاح: جمع شِمطيط. ولو كان أبابيل وعباديد وشماليط مفردات لأشكل قول النحاة إن هذا الوزن من الجمع يمنع صرفه لأنه لا يوجد في المفردات. وقولهم في المثل: البراليل تنصر الأباليل. البراليل جمع براليل بالكسر بمعنى الرشوة، والظاهر في الأباليل أنه جمع باطل على غير القياس. **(ترميهم بحجارة)** صفة أخرى لطيراً أو حال منها لأنها خصصت بالصفة, ورمى الشيء وبه ألقاه كما سبق في بيان القصة. والحجارة جمع حجر بالتحريك بمعنى الصخرة وهو الجوهر الصلب وقرىء بالياء على تذكير الطير لأنه اسم جمع يعني قرأ أبو حنيفة وابن تعمير وعيسى وطلحة يرميهم بالياء المثناة من أسفل على أن الضمير يرجع إلى الطير لأنه اسم جمع ، واسم الجمع يذكر ويؤنث وإسناده إلى ضمير ربك أي يرميهم الرب تعالى وإسناده إليه لأنه مرسل الطير للرمي، فيكون استئنافاً جواباً لمن سأله كيف فعل؟ والمضارع لإحضار الحال زيادة في بيان كيفية حالهم، ويحتمل أن يقدر رابطة مثل يرميهم بها ليرتبط الصفة بالموصوف **(من سجيل[221])** قال الجوهري: هي حجارة من طين طبخت بنار جهنم مكتوب عليها أسماء القوم من طين متحجر وهو الآجر، ويقال: احجّر أي صلب حتى صار كالحجر معرّب سنك كل التعريب جعل العجمي بحيث يوافق اللفظ العربي بتغييره عن منهاجه وإجرائه على وجه الإعراب. وقوله: سنك كل بالإضافة أي الحجر المتخذ من الطين. فإن كِل بكسر الكاف الفارسي هو الطين. وسرّ كونه من طين متحجر مع أن الحجر أصلب وأقوى منه ما ذكره الجوهري كما مر آنفاً، فإن الطين إذا طبخ بنار جهنم لا يقاس حجريته على حجرية غيره؛ إذ نار جهنم سبعون جزءاً، نار الدنيا جزء واحد منها. فهذا السجيل كقوله تعالى في حق قوم لوط: لنرسل عليهم حجارة من طين. فيكون آجر الدنيا، وإن اشتد طبخه، كجزء واحد من سبعين جزءاً من آجر جهنم في الشدة والصلابة والحرارة. ولذا لما دخل في أجواف القوم أثّر فيها وأذابها وخرج من أسافلهم. وقول بعضهم: ترميهم بحجارة متحجرة من هذين الجنسين أي الحجر والطين خطأ؛ إذ الحجر لا يتحجر، بل التحجر من شأن الطين كما أشار إليه المصنف بقوله: من طين متحجر. ومن العجب ما قال الراغب: السجيل حجر وطين مختلط! وقيل: السجل بالفتح أي مشتق منه وهو الدلو الكبير إذا كان فيه ماء، كما في القاموس: السجل الدول العظيمة مملوءة مذكر. وقال في الدلو: معروف وقد يذكّر. يعني أن الغالب في الدلو التأنيث، وقد ذهب المصنف إلى تذكيره وإن كان قليلاً، حيث لم يقل: الدلو الكبيرة. والمعنى ترميهم بحجارة كائنة مما صبه الله من خزانة قهره أو الإسجال وهو الإرسال والمعنى أن تلك الحجارة مما أرسله الله إليهم والعذاب يوصف بالإرسال كقوله تعالى: فأرسلنا عليهم الطوفان الآية. وقوله تعالى: فأرسلنا عليهم ريحاً. كما يوصف بالإنزال قال تعالى: فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء الآية. أو من السجلّ بالكسر وتشديد اللام ومعناه أي على هذا الأخير من جملة العذاب المكتوب المدوّن يعني أنه علم للديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار، كما أن السجين علم للديوان الذي كتب فيه أعمالهم، كأنه قيل: ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب والمدوّن. والديوان الجريدة من دوّن الكتب إذا جمعها؛ لأنها قطع من القراطيس مجموعة **(فجعلهم كعصف**

[221] Fîl 105/4.

مأكول[222]) العصف في الأصل مصدر. بالفارسية برك كشت ببريدن. سمّي به ورق الزرع أو ورق النبات اليابس كالتبن؛ لأن من شانه أن يُقطع فتعصفه الرياح؛ أي تذهب به إلى هنا وهنا. والأشبه ما قال البعض: إن العصف اسم لكل نبت يكسر ويحطم. وعلى الوجوه فالعصف المعصوف كورق الزرع الذي وقع فيه الأكّال كشدّاد مبالغة الآكل بالمد على الفاعل. وهو دود يقع في الأوراق ونحوها فيأكلها كما قال وهو أي وقوع الأكّال أن يأكله الدود أي يأكل الدود الورق. شبههم به في فنائهم وذهابهم بالكلية، أومن حيث أنه حدثت فيهم بسبب سعيهم منافذ وشقوق كالزرع الذي يكون كالغربال لأجل أكل الأكّال أو أُكل حبه فبقي صفراً منه أي كورق الزرع الذي أكل حبه فبقي صفراً منه؛ أي خالياً من الحب، فإن الصفر مثلثاً الخالي. فيكون من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ أي كعصف مأكول الحب نحو: زيد حسن؛ أي حسن الوجه. أجرى الحسن على زيد مع أنه حال وجهه اعتماداً على كون المقصود مفهوماً. شبههم بزرع أُكل حبه وبقي قشره لذهاب أرواحهم وبقاء أجسادهم، أو لأن الحجر كان يأتي في الرأس فيحرق بما له من الحرارة وشدة الوقع أجوافهم حتى يخرج من أدبارهم، نحو قوله تعالى: أعجاز نخل خاوية أي متآكلة الأجواف خاليتها لا شيء فيها. ويقرب من هذا قوله تعالى: فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم فافهم أو كتِبن عطف على قوله: كورق. والتِبن بالكسر عصفة الزرع من بُر ونحوه ويفتح أكلته الدواب وراثته الروث بالفارسية سركين افندكن ستور. أي ألقته الدواب روثاً فيبس وتفرقت أجزاؤه. شبّه تقطّع أوصالهم بتفرّق أجزاء الروث وانفتاته. بالفارسية بريشان وخرد مردشن. وفيه تشويه لحالهم ومبالغة حسنة؛ وهي أنه لم يكتف بجعلهم أهون شيء في الزرع وهو التبن الذي لا يجدي نائلاً، حتى جعلهم رجيعاً إلا أنه عبر عن الرجيع بالمأكول، وأشير إليه بأول حاله على طريق الكناية مراعاة لحسن الأدب واستهجاناً بذكر الروث، كما كنى بالأكل في قوله تعالى: كانا يأكلان الطعام، عما يلزم الأكل من التبول والتغوط. لذلك فدأب القرآن هو العدول عن الظاهر في مثل هذا المقام، نحو القربان والملامسة والسر كناية عن الجماع وكلها في القرآن كما لا يخفى. عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة الفيل أي سورة يذكر فيها الفيل؛ وذلك بأن يعتبر بما فيها من القصة الهائلة أعفاه الله أيام حياته من الإعفاء. وفي بعض النسخ عافاه من المعافاة والمعنى واحد وهو إعطاء العافية. بالفارسية عافيت دادن؛ أي أعطاه العافية في مدة حياته في الدنيا من الخسف الخسف بزمين فروبردن، كما قال تعالى في حق قارون: فخسفنا به وبداره الأرض. الباء للتعدية، يقال: خسف به الأرض: غاب به فيها، يعني يس فروبرديم قارون وسراى أورابزمين. والخسوف بزمين فروشدن. يقال: خسف المكان يخسف خسوفاً: ذهب في الأرض. ولما كان في الخسف مهانة وكان من عذاب بعض الأمم الأولى استعير للذل فقيل: تحمّل فلاناً خسفاً؛ أي ذلاً قال تعالى: ولم يكن له ولي من الذل . أي هو عزيز لا ذليل حتى يكون له ولي أو نصير. والمسخ المسخ تحويل الصورة إلى ما هو أقبح منها كتحويل صورة قوم داوود عليه السلام إلى صورة القردة، وتحويل صورة قوم عيسى عليه السلام إلى صورة الخنزير. وقد يكون المسخ بقلب الصورة حجراً، كما روي أنه كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له إساف، وصنم على المروة على صورة امرأة يقال لها نايلة، يورى أنهما كانا رجلاً وامرأة فزنيا في الكعبة فمسخا

[222] Fîl 105/5.

حجرين، فوضعا على الصفا والمروة ليعتبر بهما. فلما طالت المدة عبدا من دون الله تعالى. وبالجملة تشويه الخَلق والخُلق وتحويلهما عن صورة إلى صورة هو المسخ. وقيل في حق الجاحظ المتكلم المعتزلي: ولو مُسِخ خنزيراً مسخاً ثانياً ما كان إلا دون قبح الجاحظ. وكان اسم الشيطان قبل اللعن والمسخ عزازيل، فلما مسخ وغيّر قيل: إبليس. ونحوه قولهم فيه إنه على صورة الخنزير ليس من قبيل التحقيق بل هو أقبح منه. على أن الله تعالى باين بين صور الإنس والجن والملك وسائر المخلوقات. فلو رؤي الملك أو الجن كانت من طريق التمثيل؛ فإنهما للطافتهما يتشكلان بأشكال مختلفة. هذا قال الإمام الدميري: إذا دخل إنسان على من يخاف شره فليقرأ كهيعص وحمعسق وعدد حروف الكلمتين عشرة، يعقد لكل حرف أصبعاً من أصابعه؛ يبدأ بإبهام اليمنى ويختم بإبهام اليسرى. فإذا فرغ من عقد الأصابع قرأ في نفسه سورة الفيل، فإذا وصل إلى قوله: ترميهم، كرر لفظ ترميهم عشر مرات يفتح في كل مرة أصبعاً من الأصابع المعقودة. فإذا فعل ذلك أمن شره وهو عجيب مجرّب.

سورة قريش مكية عند الجمهور وآيها أربع

بسم الله الرحمن الرحيم

(**لإيلاف قريش**[223]) متعلق بقوله: فليعبدوا رب هذا البيت قدّم لإفادة الحصر الذي يلوح من الشرط المدلول بالفاء كما سيجيء. وهذا قول الزجّاج. والإيلاف تعدية الألِف. مصدر من المبني للمفعول مضافاً إلى المفعول الأول مطلقاً عن الثاني الذي هو الرحلة كما قيّد به في الإيلاف الثاني، يقال: ألفت الشيء بالقصر، وآلفته بالمد بمعنى لزمته ودمت عليه وما نركته. ويقال أيضاً: آلفته غيري. بالمد أي ألزمته إياه وجعلته يألفه، فيكون متعدياً كما في هذا المقام، فإن الله هو الذي جعلهم يألفون الرحلة فهم مؤلَفون بها. والإيلاف والإيناس ضد الإيحاش والفاء لما في الكلام من معنى الشرط جواب ما يرد من أن اللام إذا كانت متعلقة بقوله: فليعبدوا، لزم توسط فاء التعقيب بين العامل ومعموله، ولا وجه له. يعني أن قوله: فليعبدوا، جزاء شرط محذوف قدم عليه معموله. والمعنى ما ذكره، وقدّم قوله: لإيلاف قريش، على عامله وعلى الفاء ليكون عوضاً عن الشرط المحذوف، كما في حواشي ابن الشيخ. إذ المعنى أن نعم الله عليهم لا تحصى أي لا تعدّ. قال البيهقي: الإحصاء شمردن برسبيل استقصا. وأصله من الحصى، فإن من عادة العرب أن الحساب إذا بلغ عقداً معيناً من عقود الأعداد وضعوا له حصاة ليحفظوه بها، ثم يستأنفون العد. فالمعنى أن نعم الله لا توجد له غاية فتوضع حصاة. وفي الحديث: نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها. أي لا تطيق أن تبلغ غايتها؛ فإنها بحر لا شاطئ له ولا غور فإن لم يعبدوه لسائر نعمه مضى معنى السائر بالهمزة مفصلاً فلا نعيده فليعبدوه لأجل (**إيلافهم رحلة الشتاء والصيف**[224]) لأجل هذه النعمة الجليلة الخصيصة بهم. فهو بدل بيان من الأول، أو بيان له. ورحلة مفعول به لإيلافهم، وهي بالكسر الارتحال أو للنوع، وبالضم الجهة التي يُرحل إليها. وأصل الرحلة السير على الراحلة وهي الناقة القوية الصالحة لأن تُرحل؛ أي يوضع عليها الرحل أو الراحلة من البعير على ما قال الأزهري. القوي على

[223] Kureyş 106/1.
[224] Kureyş 106/2.

الأسفار والأحمال التام الخلق، يطلق على الذكر والأنثى، والتاء للمبالغة. ثم استعملت أي الرحلة في كل سير وارتحال. وإفرادها، مع أنه أراد رحلتي الشتاء والصيف، لأمن اللبس كما في قوله: كلوا في بعض بطنكم تمتعوا. مع تناول اسم الجنس للواحد والكثير. وفي تفسير الكوثر: ولا يمتنع أن يقال: لإيلاف خبر مبتدؤه إيلافهم جر للجوار، والمعنى لتوافقهم وتألّف قلوبهم الذي هو أمر خاص بصنع الله، أو لإلف الناس أيامهم بالحج كل عام إلفهم الرحلتين انتهى. والشتاء الفصل المقابل للصيف، وهو أحد أرباع الأزمنة لأن الأزمنة فصول أربعة: الربيع والصيف والخريف والشتاء. والموضع المشتى والمصيف. وفي القاموس القيظ صميم الصيف من □لوع الثريا إلى □لوع سهيل أي الرحلة في الشتاء إلى اليمن لاعتدال الهواء في الشتاء في ذلك الجانب وفي الصيف إلى الشام لاعتدال الهواء في الصيف في تلك الناحية؛ لاتصالها بأرض الروم البادرة الهواء لارتفاعها كحال سائر بلاد المشارق. واعتدال الهواء أعون للمسير للتجارات والتقلب في البلاد، وكم قطعت القوافل دون المقاصد لبرد أو قيظ. ثم سبب الرحلتين أن قريشاً كان إذا أصاب واحداً منهم مخمصة، خرج هو وعياله إلى موضع وضربوا على أنفسهم خباء حتى يموتوا، وكانوا على ذلك إلى أن جاء هاشم بن عبد مناف، وكان سيد قومه، وكان يقال له: عمرو العلاء لعلو رتبته، وهاشم لأنه كان يهشم الثريد للحجاج والزوار، فجمع بإلهام الله تعالى أغنياء قريش على الرحلتين، فما ربح الغنيّ قسم بينه وبين فقرائهم حتى صار فقيرهم كغنيهم، فجاء الإسلام وهم على ذلك، ووجدهم على عزة وغنى. وكان الهاشم أول من حمل السمراء من الشام؛ وهي الحنطة كما في القاموس فميتارون عطف على محذوف دل عليه الرحلة؛ أي إذ كانوا يرحلون فيمتارون؛ أي يطلبون الميرة. يقال: مار أهله يمير ميراً. إذا أتاهم بالميرَة بوزن العِنبَة وهي الطعام الجلوب من بلد إلى بلد، ومثله امتار. كما قال البيهقي: الامتيار خور باد آوردن ويتّجرون الاتّجار من التجارة. والأصل اتتجار بتائين والفعل اتتجر من تجر من باب نصر أي عمل التجارة فادغمت التاء في التاء وجوباً. والتجر والتجارة التصرف في رأس المال □لباً للربح، والتاجر من بييع ويشتري وأرض مَتْجرة يُتجر فيها وإليها، وعطف الاتجار على الامتيار من باب التعميم أو بمحذوف كما قاله الكسائي والأخفش عطف على قوله: فليعبدوا. يعني أن اللام غير متعلقة بما قبلها وبما بعدها، بل بمحذوف. واللام لام التعجب، والعرب إذا جاءت بهذه اللام اكتفوا بها دليلاً على التعجب من غير إظهار فعل التعجب مثل اعجبوا بكسر الهمزة من عَجِب كعلم أي اعجبوا أيها العقلاء الواقفون على حقيقة الأمر لإيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف، وتركهم عبادة الله تعالى حيث عبدوا الأوثان بدلها وهي كفران أي كفران، ثم أمرهم بالعبادة بعد وأعلمهم أن الله تعالى أ□عمهم وآمنهم، قال ابن الشيخ: والظاهر على هذا الوجه أن يكون قوله: فليعبدوا، معطوفاً على مقدر أي لينتهوا عن هذا الكفران فليعبدوا والفاء للتعقيب أو بما قبله أي بما مر في السورة قبل قوله: لإيلاف، وهو قوله: فجعلهم كعصف مأكول؛ لأن القرآن شيء واحد كالتضمين في الشعر وهو أن يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقاً لا يصح إلا به، قال في القاموس: المضمّن كمعظّم من الشعر ما ضمنته بيتاً، ومن البيت ما لا يتم معناه إلا بالذي يليه أي جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش أي أهلك الله أصحاب الفيل ليبقى قريش وما قد ألفوه من الرحلتين. وقال بعضهم: وقد يجعل متعلقاً بمضمر؛ أي فعلنا ذلك بالحبشة ليأتلف قريش رحلتيهما، فاللام على هذا للصيرورة

والعاقبة لا للعلة؛ لأن القوم إنما أهلكوا بسبب قصدهم السوء لا لتأليف قريش انتهى. والظاهر أنه لا منع من أن يكون للتأليف أيضاً لأن المقام مقام الامتنان والتعريض بالكفران ويؤيده أي كون لإيلاف متعلقاً بما قبله أنهما أي سورة الفيل وسورة الإيلاف في مصحف أبيّ بن كعب من قراء الصحابة رضي الله عنهم سورة واحدة بلا فصل بالبسملة. كما أن سورة الأنفال والتوبة سورة واحدة عند مجاهد، وأم الكتاب والمعوذتان مطوية من مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وكان أبيّ يعد القنوت سورتين ولذا أدرجه في مصحفه، ومن ثم اختلف في عدد سور القرآن. والأصح مصحف زيد بن ثابت رضي الله عنه، وهو الإمام وسوره مئة وأربع عشرة؛ لأنه من آخر العرض النبوي، وعليه اعتماد الصحابة وغيرهم. وعلى هذا فالإيلاف بمعنى الإلف اللازم، والمعنى أهلك الله من قصدهم من الحبشة لأن يألفوا هاتين الرحلتين ويجمعوا بينهما؛ لأن الناس إذا تسامعوا بذلك الإهلاك احترموهم كل الاحترام، فل يجترىء عليهم أحد في أسفارهم، فينتظم لهم الأمن ذهاباً وإياباً إلى أن يأتوا على آخر أعمارهم وقرىء يعني قرأ عكرمة بكسر العين والراء وسكون الكاف. وهو أحد فقهاء مكة وتابعيها، سمع مولاه ابن عباس وأبا هريرة. قيل لسعيد بن جبير: هل أحد أعلم منك؟ قال: عكرمة ليألَف قريش إلفهم رحلة الشتاء بفتح اللام للتأكيد. ويألف فعل مضارع وآخره مرفوع. أو بالكسر على الأمر فآخره مجزوم. أو بالفتح مع الأمر، وهي لُغيّة؛ أي لغة ضعيفة فآخره مجزوم أيضاً. فكل هذه من محتملات العبارة وقريش ولد النضر بن كنانة ومن لم يلده فليس بقرشي. يعني لا يقال لأحد من أولاد من فوقه قرشي، فكنانة نفسه ليس بقرشي، وكذا من فوقه وأولادهم. فالنضر جمّاع قريش عند الفقهاء. فإنه لما سئل صلى الله عليه وسلم عن قريش قال: من ولد النضر. ولقب به لنضارته وحسنه وجماله. ويخدش هذه الرواية ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم. انتهى. إلا أن يكون المراد اصطفى قريشاً من ولد كنانة، فإن الشرف الحاصل من ولده النضر راجع إليه، فكأنه جمّاع قريش. وفهر بن مالك بن النضر لما جاء حسان بن عبد كلال من اليمن في حمير وغيرهم؛ لأخذ حجارة الكعبة ليبني بها بيتاً ويجعل حج الناس إليه، ونزل بنخلة، خرج إلى مقاتلته مع قبائل العرب فقاتله وأسره، وانهزمت حمير ومن انضم إليهم . واستمر حسان في الأسر ثلاث سنين، ثم افتدى نفسه بمال كثير، وخرج فمات بين مكة واليمن فهبت العرب فهراً وعظموه وعلا أمره، وهو جمّاع قريش عند الأكثر. والأول أصح بل الصحيح، وأقول: لعل من ذهب إليه نظر إلى كمال الظهور فجعله مجتمع هذه الطائفة منقول من تصغير قَرشْ يعني أن قريشاً في الأصل تصغير قرش، ثم نقل العامة هذا التصغير إلى ولد النضر، وسموهم به لعلاقة بينهم وبين قريش كما سيأتي، فهو المنقول العرفي وهو دابة عظيمة في البحر يخافها دواب البحر كلها لعظمها وقهرها وابتلاعها تعبث بالسفن وتقلبها وتضربها فتكسرها. والعبث اللعب. يقال: عبث كفرح ولعب. وهو ما ليس لفاعله غرض صحيح وارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، قال تعالى: أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً أي بغير حكمة ومصلحة. وجاء في الشعر:

والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الأصيل على لجين الماء

أي تميلها إلى الأ□راف والجوانب كأنها تلعب بها. والسُّفُن بضمتين جمع سفينة. يقال: سَفَنه يَسفِنه قشره. ومنه السفينة لقشرها وجه الماء. قال الراغب: السَّفْن نحت ظاهر الشيء كسَفْن العود والجلد، وباعتباره سميت السفينة. ثم تُجوّز فيها فشُبه بها كل مركوب سهل ولا تطاق عليها إلا بالنار من الإ□اقة؛ وهي القدرة على الشيء. بالفارسية توانستن. وأ□اقه وعليه والاسم الطاقة. والمراد الطاقة على دفعها. قال الزمخشري: سمعت بعض التجار بمكة، ونحن قعود عند باب بني شيبة، يصف لي القرش فقال: هو مدوّر الخلقة كما بين مقامنا هذا إلى الكعبة. ومن شأنه أن يتعرض للسفن الكبار فلا يردّه شيء، إلا أن يأخذ أهلها المشاعل فيمرّ على وجهه كالبرق. وكل شيء عنده قليل إلا النار. ذكره الدميري في حياة الحيوان. قال بعض الأكابر: قال صلى الله عليه وسلم: الخلفاء من قريش. والتقرش التقبض والاجتماع، ولما كانت هذه القبيلة جمعت سميت قريشاً؛ لأن القرش وهو حيوان بحري متقبّض مجتمع. وكذلك الإمام يجب أن يكون جامعاً لأخلاق من استخلفه، وإلا فلا يصح خلافته، فهو الواحد المجموع وله من الأيام الجمعة...الاجتماع في المصر على إمام واحد، وله من الأحوال الصلاة لأنه لا يقيمها إلا إمام واحد في الجماعة يكون أقرأهم؛ أي أكثرهم جمعاً للقرآن انتهى فشبّهوا بها أي شبّه قريش بالدابة العظيمة البحرية المذكورة. ووجه التشبيه ما ذكره بقوله: لأنها تأكل ولا تؤكل أي لأن تلك الدابة تأكل دواب البحر كلها، ولا يقدر أحد منها أن يأكلها. فكذلك قبيلة قريش تأكل القبائل كلها، ولا يأكلها قبيلة أي قبيلة كانت؛ لأن الأعالي مسلطة على الأسافل فتغلب عليها وتفنيها. كما قال تعلو ولا تعلى يعني هي غالبة غير مغلوبة، فكذلك قبيلة قريش لأن الله معهم من حيث إنهم سكان الحرم المنيف، والله غالب على أمره. قال ابن عباس رضي الله عنه: سميت قريشاً باسم دابة في البحر تأكل ولا تؤكل وتعلو ولا تعلى. فعبارة المصنف مأخوذة من كلام ابن عباس. وفي وجه التسمية أقوال أخر، والمعتمد هو ما ذكره وعليه أرباب الحقائق وصُغّر الاسم للتعظيم كأنه قيل: قرش عظيم، لا أن التصغير على حقيقته كما زعم البعض. قال العلماء: صيغة التصغير قد تكون لإظهار العطف والتعظيم، ولهذا لو قال لشعر النبي صلى الله عليه وسلم شُعير لا يكفر إن أراد التعظيم. وكذا لو قال لواحد مسمى بعبد الله: عبد اللهك، بالكاف العربي الذي هو التصغير عند أهل الفرس لا يكفر؛ لأنه يرجع إلى عبد الله لا إلى الله كما في عبيد الله. فاعرفه وإ□لاق الإيلاف ثم إبدال المقيد عنه للتفخيم قوله: عنه، متعلق بالإبدال. وفي القاموس فَخُم ككَرُم وضَخُم . والفخم العظيم القدر. ومن المنطق الجزل. والتفخيم التعظيم وترك الإمالة انتهى. فقد تفنن المصنف في العبارة حيث قال أولاً للتعظيم ثم أدى عنه معناه بالتفخيم. أي وإ□لاق الإيلاف عن المفعول أولاً، ثم إبدال المقيد به عنه لتعظيم أمره، وتذكير عظم النعمة فيه، وإلا فلو قيل من أول الأمر: لإيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف لجاز وقرأ ابن عامر لإلاف بغير ياء بعد الهمزة على أنه مصدر ألف الثلاثي كقولهم: كتب كتابا، أ, مصدر آلف الرباعي نحو قاتل قتالاً، أي لموالفة قريش. وهذا هو مختار الزمخشري، والأظهر تقديم هذا القول على قوله. وقرىء ليألف. قال بعضهم: ومن غريب ما اتفق في هذين الحرفين أن القراء اختلفوا في سقوط الياء وثبوتها في الأول، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطاً. واتفقوا على إثبات الياء في الثاني، مع اتفاق المصاحف على سقو□ها فيه خطاً، فهو أدل دليل على أن القراء يتبعون الأثر والرواية لا مجرد الخط

(فليعبدوا رب هذا البيت[225] الذي أطعمهم من جوع) البيت الكعبة؛ لأنه من الأعلام الغالبة فيها. والذي إلخ صفة للرب أو البيت على المجاز لما فيه من السببية الظاهرة، والإطعام طعام دادن. والطعام البر وما يؤكل لا ما يشرب أيضاً. وقوله صلى الله عليه وسلم في زمزم إنه: طعام طعم وشفاء سقم. من قبيل تنبيه على أنه من قبيل الغذاء بخلاف سائر المياه. والجوع الذي ينال الحيوان من خلو المعدة عن الطعام، والمجاعة عبارة عن الزمان الجدب أي بالرحلتين متعلق بقوله: أطعمهم؛ أي بسبب تينك الرحلتين اللتين تمكنوا منهما بوساطة كونهم من جيران وسكان حرمه؛ إذ لم يكونوا أهل زرع وضرع والتنكير للتعظيم أي من أجل جوع عظيم شديد كانوا فيه قبل فمن للتعليل، كما في قوله تعالى: مما خطيئاتهم اغرقوا. أي لأجل خطيئاتهم. وقال سعدي المفتي: الجوع لا يجامع الإطعام. والظاهر أنها للبدلية انتهى. أي كما في قوله تعالى: أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة. أي بدل الآخرة. والظاهر أن مآل المعنى نجاتهم من الجوع بسبب الإطعام والترزيق فلا محذور. وقال بعضهم: من هنا مكان بعد؛ أي بعد الجوع الذي أصابهم. وقيل: للابتداء. فإن قلت: ما هذا الجوع وقد دعا إبراهيم عليه السلام بأن يجبى إلى مكة ثمرات كل شيء؟ قلت: هذا التضييق إنما هو بغلوهم في الشرك، على أنه ليس بعام لجميع الناس وقيل: المراد به أي بالجوع المذكور شدة أكلوا فيها الجِيَف كعِنَب جمع جيفة؛ وهي بالكسر جثة الميت وقد أراح؛ أي صار ذا رائحة والعظام المحرقة. جمع عظم بالفارسية استخوان. يعني أن قريشاً لما كذّبوه صلى الله عليه وسلم وآذوه دعا عليهم بقوله: اللهم اشدد وطأتك على مضر، واجعلها سنين كسني يوسف. أي خذهم أخذاً شديداً. وعنى بسني يوسف السبع الشداد، فاستجاب الله دعاءه فأخذهم لله بالقحط والجدب حتى أكلوا الجيف والجلود والعظام، والعِلهز بالكسر وهو الدم يخلط بوبر الإبل ويشوى على النار، وكان هذا من طعام المجاعة. فقالوا: يا محمد ادع الله فإنا مؤمنون. فدعا فأخصبت البلاد فأصرّوا واستكبروا استكباراً **(وآمنهم من خوف[226])** أي جعلهم في أمن من خوف عظيم لا يقادر قدره، فالتنكير فيه أيضاً للتعظيم خوف أصحاب الفيل لأنه المناسب للسباق أو التخطّف في بلدهم ومسايرهم الخطف والاختطاف والتخطف الاختلاس بالسرعة. والمساير جمع مَسِير بمعنى محل السير والذهاب، وبمعنى المصدر أيضاً قال تعالى: أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم. أي يُقتلون ويُسلبون. وكانوا إذا عرض لهم عارض في الطريق قالوا: نحن أهل حرم الله. فلم يتعرض لهم أحد بسوء. فإذا سلموا في مسيرهم فهم أسلم في إقامتهم في بلدهم والجذام فلا يصيبهم ببلدهم قاله ابن عباس والضحّاك. وفي القاموس الجذام كغراب علة تحدث من انتشار السوداء في البدن كله، فيفسد مزاج الأعضاء وهيئاتها، وربما انتهى إلى تأكل الأعضاء وسقوطها عن تقرّح. والمجذوم من أصابه الجذام. والجَذْم كالقطع لفظاً ومعنى. بالفارسية بريدن. وفي الحديث: فرّ من المجذوم فرارك من الأسد. أي لأنه من الأمراض المعدية كالجرب والحصباء والبرص والطاعون وغيرها. وتُعدي بإذن الله تعالى فيحصل منه ضرر. وقوله: لا عدوى. أي لا يتعدى المرض بطبعه كما كان يزعم أهل الجاهلية، بل بفعل الله وإذنه. فأمر بالفرار لئلا يقع المؤمن الضعيف في الاعتقاد السوء. على أن المقدرات

[225] Kureyş 106/3.
[226] Kureyş 106/4.

الجزئية قد تكون متوقفة على أسباب، ربما كان السعي في جلبها أو دفعها من جملتها. فاعلم ذلك واحذر من المهالك. عن رسول الله صل الله عليه وسلم أي روي عنه أنه قال من قرأ سورة لإيلاف قريش فيه إشارة إلى أنها كما تسمى سورة قريش، تسمى سورة لإيلاف قريش. وهو يرد ما قيل إن سورة الفيل وسورة لإيلاف قريش سورة واحدة، إلا أن يكون الحديث غير ثابت عنده أعطاه الله عشر حسنات بعدد من □اف بالكعبة أي بمقابلة كل □ائف بها. و□اف حول الكعبة وبها دار. بالفارسية كردبر آمد. قال الراغب: كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق. والكعبة كل بيت على هيئتها في التربيع، وبها سميت الكعبة انتهى. والظاهر أن البيت سمّي بالكعبة تشبيهاً بالكعب لأنه شكل مكعب على ثلاثة أركان، فهو مثلث الشكل في الشكل القديم، ثم حدث التربيع إشارة إلى الخا□ر الإلهي والملكي والنفساني والشيطاني، وله تفصيل ليس هذا محله واعتكف بها قال الراغب: العكوف الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم. والاعتكاف في الشرع هو الاحتباس في المسجد على سبيل القربة. ووجه مناسبة السورة بالحسنات المذكورة ظاهر لأنه ذكر فيها البيت وأمر بالعبادة لربه، ولا شك أنه إنما وضع للطائفين والعاكفين والركع السجود. ولما كان الطواف أفضل عمل في البيت خصّه به، وأدخل في الاعتكاف الصلاة؛ لأن في الاعتكاف انتظار للصلاة بعد الصلاة. وفي بيان المثوبة إشارة إلى أنها موقوفة على عبادة خالصة؛ إذ لا يتقبل الله إلا من المتقين عن الشرك والرياء والنفاق والأغراض النفسانية. ألا ترى أن الله تعالى قال: فليعبدوا رب هذا البيت. أي لا البيت نفسه، ولا ما فيه وفوقه وحوله من الأصنام، لا استقلالاً ولا اشتراكاً، فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك، وله الوحدة الذاتية فله السلطنة الكلية.

سورة الماعون مكية وآيها سبع أو ست

بسم الله الرحمن الرحيم

(**أرأيت**) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عام لكل عاقل من شأنه الفهم والتعجب. ورأيت إما بصرية أو بمعنى العرفان، فيتعدى إلى مفعول واحد وهو الموصول، كأنه قال: ألا أبصرت الذي يكذب بالدين أو أعرفته. وإما علمية فيكون بمعنى اخبرني، فيتعدى إلى اثنين الأول موصول، والثاني محذوف قدره الزمخشري من هو، والقر□بي أمصيب هو أو مخطىء. والمعنى أرأيت يا عاقل هذا الذي يكذب بالدين بعد ظهور دلائله، أيفعل ذلك لا لغرض؟! فكيف يليق بالعاقل أن يجر العقوبة الأبدية إلى نفسه من غير غرض، أو لأجل الدنيا؟! فكيف يليق بالعاقل أن يبيع الكثير بالقليل؟! كما في حواشي ابن الشيخ استفهام معناه التعجب يعني الغرض من هذا الاستفهام هو التعجب، كقولك: أرأيت فلاناً ماذا ارتكب؟! ولماذا عرض نفسه؟! فإن هذه الحالة مما يتعجب منه. وتفصيل هذا المقام في أول الغاشية فارجع إليه، فإنه مما يُقضى منه العجب وقرىء أريت بلا همزة إلحاقاً بالمضارع يعني قرأ الكسائي بحذف الهمزة من رأيت، مع عدم الموجب إلحاقاً له بمضارعه وهو يرى؛ لأن أصله يرأى كيفعل كما عرف في محله. وإنما ألحق بمضارعه دون ماضي باب الأفعال وهو أرى مع مشاركته له في الماضوية؛ لأنه أجنبي عنه في الحقيقة، والشيء إنما يميل إلى ذي قرابته ولعل تصديرها بحرف الاستفهام سهّل أمرها أي أمر هذه القراءة، أو أمر الهمزة أي حذفها؛ يعني أن وقوع حرف الاستفهام في أول الكلمة المهموزة جعل أمر حذف

الهمزة سهلاً يسيراً، مع أن حذفها مختص بالمضارع نحو يرى، ولم يصح عن العرب ريت، إلا هل ريت بتصدير هل دون الهمزة. ووجه التسهيل أن الماضي بسبب دخول حرف الاستفهام عليه شابه المضارع؛ لأن في الطلب معنى الاستقبال فله حكم المضارع لذلك. مع أن وقوع الهمزة في أوله أوجب ثقل همزة أخرى بعدها، وإن لم تجتمعا فليس هو مثل: هل ريت، كما في بعض الأشعار، فإنه لو لم يحذف فيه همزة رأيت لم يلزم الثقل؛ لعدم اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة، ففرقٌ بين حرف استفهام وحرف استفهام بحسب الموقع فاعرفه وأرأيتك بزيادة الكاف يعني قرأ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أرأيتك، بكاف الخطاب بعد تاء الخطاب تأكيداً له، لمزيد إحضار المخاطب، كأنه تعالى قال: كن معي فإن الخطاب لك، والاستفهام للتقرير، كانه شوقه إلى معرفة ما لا يعلمه، ليحفظ ما يعقبه من الأخبار كل الحفظ. وهذه القراءة تدل على أن الرؤية إخبارية إذ الكاف الحرفية لا تلحق بالبصرية. قال الرضي: ويلحق الكاف بالحرفية بأرأيت الذي بمعنى أخبر؛ أنه لما كان بمعنى أخبر كان كاسم الفعل المنقول إلى الفعلية عن شيء، نحو النجاءك أي انج النجاءك. والكاف حرف كما في ذلك، وفي القاموس: نجا نجواً ونجاء ونجاة خلص. والنجاءك النجاءك ويقصر أن أسرع انتهى. فهو ناقص لا مهموز (**الذي يكذب بالدين**[227]) يعني آيا ديداس ودانستى انكس راكه تكذيب ميكند بروزجزا وباور نميكند. يقال: كذّب بالأمر تكذيباً وكِذّاباً أنكره بالجزاء ثواباً وعقاباً أو الإسلام قال في القاموس: الدين بالكسر الجزاء والاسلام انتهى. قال الراغب: الدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة انتهى. فمن فسره بالإسلام أراد به الشريعة التي هي الوضع الإلهي والطريقة المسلوكة للعباد والذي يعني لفظ الذي يحتمل الجنس فيكون عاماً لكل من يكذب بالدين، ومن شأنه أذية الضعيف ودفعه بعنف وخشونة؛ لاستيلاء النفس السبعية عليه. وفي بعض التفاسير والجنس يحتمل الاختصاص ببعض أفراده والعهد كما سيأتي من الرجال المكذبين المعهودين بين المتكلم والمخاطب ويؤيد الثاني أي كونه للعهد الخارجي قوله (**فذلك الذي يدع اليتيم**[228]) الدعّ الدفع بعنف. قال تعالى: يوم يدعّون إلى نار جهنم دعّاً. ووجه التأييد أن لفظ ذلك مبتدأ، والموصول بعده خبره. ولما كان الدفع وعدم الحض واقعين من بعض المكذبين دون من عداهم، كان الظاهر أن المراد بالمكذب هو ذلك الدافع الغير الحاض، فكان لفظ ذلك إشارة إلى معين. وفي الكشاف: والمعنى هل تعرف الذي يكذب بالجزاء من هو؟ إن لم تعرف فذلك هو الذي يدعّ اليتيم. فالجملة جزاء شرط محذوف. وسيجيء غير هذا. قال سعدي المفتي: ولعله إنما قال: يؤيده، دون يدل؛ لاحتمال لأن يقال إنه من باب الرجل زيد، في حصر الجنس في فرد ادعاء للمبالغة. فيكون القصد إلى حصر جنس الكذب في أحد ممن سيُذكر للمبالغة. يدفعه دفعاً عنيفاً العنف مثلثة العين ضد الرفق. عَنُف ككرم عليه وبه كما في القاموس، أي يعامله بجفوة وخشونة وأذى، وكانوا لا يورثون النساء والصغار شيئاً، ويقولون: إنما يحوز المال من يطعن بالسنان ويضرب بالحسام. ولذا كانوا لا يبالون بأمورهم وهو أبوجهل الواو للحال. ويؤيد الثاني قوله: فذلك إلخ. حال كون المراد منه أحد هؤلاء المذكورين كان وصياً ليتيم استئناف. يقال: أوصاه ووصّاه، عهد إليه. والوصيّ والموصَى

[227] Mâûn 107/1.
[228] Mâûn 107/2.

والموصِي فجاءه عرياناً ليس عليه شيء من اللباس يسأل من مال نفسه الذي ورثه من أبيه لا صدقة يتصدق بها عليه. وهو حال أو استئناف أيضاً فدفعه وزجره زجراً بخشونة أو أبو سفيان بن حرب بن أمية والد معاوية. وحرب وأمية ماتا على الجاهلية، وأسلم أبو سفيان وأمره إلى الله، فإنه لم يزل عن اضطراب نحر جزوراً استئناف. وكان من عادته أن ينحر جزوراً في كل أسبوع. والنحر موضع القلادة من الصدر، ومنه نحر البعير؛ أي ذبحه من ذلك الموضع. فالتحر يستعمل في ذبح الإبل. والجزور البعير. وأجزر البعير حان له أن يذبح فسأله يتيم لحماً أي قطعة وشيئاً قليلاً منه فقرعه بعصاه القرع ضرب شيء على شيء. أي فضرب اليتيم السائل بعصاه، ولم يعطه شيئاً أو الوليد بن المغيرة الذي ذُمّ برذائل في سورة ن ومن جملتها كونه مناعاً للخير أو منافق بخيل كما قال الضحاك: نزلت الآية في رجل من المنافقين. وإنما لم يُسم كما قبله؛ لأنه كان لا يعرفهم بأسمائهم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصاحب سره وهو حذيفة بن اليمان رضي الله عنه وقرىء يَدَع بالتخفيف كيَذَر أي يترك وقد سبق تفصيل يدع في سورة الضحى (**ولا يحضّ**) الحضّ التحريك كالحث، إلا أن الحثّ يكون بسير وسوق، والحضّ لا يكون بذلك. وهو بالفارسية برافز وليدن، كما في تاج المصا أهله وغيرهم من الموسرين. قدر المفعول وقدم الأهل فإنهم أولى بالحض على المكارم لقرابتهم. وفس الحديث: ابدأ بمن تعول. (**على طعام المسكين**[229]) قال بعضهم: الطعام اسم بمعنى الإ□عام. والظاهر أنه على حذف المضاف؛ أي على بذل □عام له. وفي العدول من الإ□عام إلى الطعام وإضافته المسكين دلالة أنه للمساكين شركة وحقاً في مال الأغنياء. وأنه إنما منع المسكين مما هو حقه، وذلك نهاية البخل. وإذا ترك حث غيره فكيف يفعله هو بنفسه؟! فظهر أن كلاً من دفع اليتيم وترك الحث وترك الفعل من أمارات التكذيب، ولذلك قال: لعدم اعتقاده بالجزاء فهو تعليل لما ذكر من الدفع وترك الحض. وإشارة إلى جواب ما يقال: قد لا يحض المرء في كثير من الأحوال ولا يعد ذلك إثماً، فكيف يُذم به؟ ولعل الأولى أن يجعل ترك الحض كناية عن البخل، منع المعروف عن المساكين. ولا شبهة في كونه محل الذم والتوبيخ ولذلك رتب الجملة على يكذّب بالفاء أي ولكون المراد ذلك رتب الجملة على يكذب بالفاء العا□فة السببية لا الجزائية، على ما ذكره صاحب الكشاف، لنبو اللام التعليلية في قوله:لعدم إلخ عن إراداتها وللزوم الدور؛ فإن المكذب يُعرف به. فالمصنف جعل قوله: فذلك، عطفاً على ما قبله عطف صفة على صفة. كذا في الحواشي السعدية (**فويل**) أي شدة العذاب أو الهلاك، أو هو □بقة من □بقات النار (**للمصلين**[230] **الذين هم عن صلاتهم ساهون**[231]) السهو خطأ عن غفلة، فمن معفوّ كمجنون سبّ إنساناً إذ لم يكن منه مولِّداته، ومن مؤاخَذ كشارب خمر ظهر منه منكر لا عن قصد إلى فعله إذ كان منه جوالبه أي غافلون غير مبالين بها من المبالاة بالفارسية باك داشتن بالباء العربية. وتعدّى بالباء وبنفسها. وقد سبق فسر السهو بالغفلة وعدم المبالاة، ليشمل سهو الترك وقلة الالتفات إليها، كفعل المنافق والفاسق. كما قال الفقهاء: لو ترك الصلاة متعمداً ولم ينو القضاء، ولم يخف من الله فإنه يكفر، لأنه إلا من كفر. ففيه وعيد لمن يخرج الصلاة عن وقتها أو يقيمها بدون محافظة شرو□ها وأركانها، أو يصليها رياء

[229] Mâûn 107/3.
[230] Mâûn 107/4.
[231] Mâûn 107/5.

فيخفض ويرفع ولا يدري ماذا يفعل. فهذا معنى عن. ولو قال: في، لاشتد الحال؛ إذ لا يخلو المصلي المحجوب الناقص عن وسوسة وحديث نفس، بخلاف حال المكاشف الكامل، فإنه منسلخ عن الحس قائم في المقام البرزخي، الذي هو مقام المناجاة. فإن قلت: قد سها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة التعريس عن صلاة الفجر ويوم الخندق عن صلاة العصر؟ قلت: ذلك من قبيل القضاء والتشريع فلا يقاس سهوه على سهو غيره، بل لا سهو بالنسبة إليه لأنه ينام عين قالبه، ولا ينام عين قلبه، كما ورد في الحديث (**الذين هم يراؤون**[232]) كرر الذين لامتناع عطف الفعل على الاسم. وأصل يراؤون يرائيون كيقاتلون يرون الناس أعمالهم ليُروهم الثناء عليهم من الإراءة. بالفارسية نمودن. يقال: أريته الشيء. وأصله أرأيته، وهو بيان لمعنى المفاعلة فإن يراؤون من المراءاة، وهي والرياء بالفارسية كار براى ديدارکسى كردن. يقال: رأى فلان الناس يرائيهم مراءاة ورایاهم مراياة على القلب بمعنى. وإشارة إلى أنها مأخوذة من الإفعال. وإنما قال: ليروهم الثناء، دون أن يقول: ويريهم الناس ثناءهم كما قال في الكشاف لأن المرائي في العرف لا يقال إلا لمن يُري الناس أعماله لغرض ثناء الناس، سواء أراه الناسُ الثناء أو لا. والثناء للشيء فعل ما يشعر بتعظيمه، قال سعدي المفتي: فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الثناء لا يتعلق به الرؤية البصرية. قلت: هذا محمول على عموم المجاز، وعل جعل الإراءاة من الرؤية بمعنى المعرفة انتهى. ثم حقيقة الرياء □لب ما في الدنيا بالعبادة؛ لأن ذلك من الأغراض الفاسدة، والغرض الصحيح إنما هو الحق و□لبه (**ويمنعون الماعون**[233]) لم يقل: والذين هم يمنعون؛ لأنه فعل فحسن عطف الفعل على الفعل. والماعون فاعول من المعن وهو الشيء القليل، ولذا فسره بقوله الزكاة لأن الزكاة ربع العشر، وهو قليل من كثير. ودل على أن الماعون هو الزكاة ذكره بعد الصلاة؛ إذ إحداهما قرينة الأخرى في أكثر المواضع من القرآن. قال أبو الليث: الماعون بلغة الحبشة المال. وقال بعضهم: أصل الماعون معونة، والألف عوض من الهاء. وهذا القول يناسب الأخير كما سيجيء الإشارة إليه أو ما يُتعاور في العادة يقال: اعتوروا الشيء إذا تداولوه فيما بينهم؛ أي يتداوله الناس في العادة بالعارية، ويعين بعضهم بعضاً بالإعارة مثل الكيل والمعول والفاس والقدر والدلو والإبرة والقصعة والغربال والقدوم والمقدحة والميزان والماء والنار والملح ونحو ذلك. ويعرف من الذم أن منع هذه الأشياء حرام إذا استعيرت ضرورة. فأصل الماعون مَعُون مخفف معوون مفعول من العون، والمد في أوله لحن سائغ مستملح، فهو ما فُعل أو موعون مقلوبة فهو معفول بتأخير الفاء والفاء جزائية أي الفاء في فويل لربط ما بعدها بشرط محذوف والمعنى إذا كان عدم المبالاة باليتيم من ضعف الدين وعلى هذا فيكون قوله: فويل إلخ كالاستطراد كما في الحواشي السعدية. وقوله: من ضعف الدين. أي على ما ينبّه عليه مضمون النظم، فإنه إذا كان عدم مبالاة المكذِّب متسبباً من تكذيبه، يكون عدم مبالاة غير المكذِّب لضعف دينه ورخاوة عقد يقينه. قال سعدي المفتي: فيه تأمل لانتقاضه بترك الحض على □عام المسكين انتهى. أي فإنه لا يعد من الضعف والإثم، على ما مرت الإشارة إليه. والظاهر أن التقييد باليتيم لإخراجه والموجب للذم والتوبيخ الذم ضد المدح. بالفارسية سرزش كردن. فالسهو عن الصلاة التي

[232] Mâûn 107/6.
[233] Mâûn 107/7.

هي عماد الدين بمعنى أن الدين يعتمد عليه كالبناء يعتمد على الأساس والأسطوانة. وقيل: العماد الأبنية الرفيعة والمراد تشبيه الصلاة في معالم الدين بالبروج العالية والرياء الذي هو شعبة من الكفر أي □رف ونوع منه؛ لأن وجه صاحبه إلى الخلق لا إلى الحق. ولا شك أنه كالكفر بالخالق والإيمان بالمخلوق. والمراد بالرياء □لب المنزلة في قلوب الناس بالعبادات وأفعال الخير، لا بأفعال ليست منها ككثرة المال والغلمان والثياب الفاخرة وحفظ الأشعار ونحو ذلك ومنع الزكاة التي هي قنطرة الإسلام القنطرة الجسر. وقال بعضهم: القنطرة مخصوصة بالحجر. وفي الحديث: الزكاة قنطرة الإسلام. ذكره القضاعي. وشبّه الزكاة بالقنطرة لكونها متناً متيناً في الدين؛ لأنها الركن الثاني من أركان الإسلام. على أن الدنيا ومحبتها والبخل بها كنهر عميق لا يجاوزه إلا المزكون والمتصدقون أحق بذلك أي بكونها من ضعف الدين والموجب للذم والتوبيخ ولذلك رتب عليها الويل أي ولكون السهو والرياء والمنع أحق بالذم والتوبيخ رتب عليها حصول الويل؛ إذ نسبة أمر إلى المشتق تفيد عليّة المأخذ. وعلى هذا يكون المراد بالمصلين غير المكذّب بالدين أو للسببية عطف على جزائية. وفي إجراء الوجهين على كون قوله: فذلك من عطف صفة على صفة رد على الزمخشري حيث خص الوجه الثاني به كما في الحواشي السعدية على معنى فويل لهم بسبب ما ذكر من الأوصاف الذميمة فيتحد المصلون مع المكذبين، ويكون المراد المنافقين. ويؤيد هذا قول من ذهب إلى أن السورة مدنية. ويجوز أن يراد بالمصلين المكلفون بالصلاة فلا يختص بالمنافقين كما في حواشي المفتي وإنما وضع المصلين موضع الضمير يعني إذا حمل الفاء على السببية يكون المراد بالمصلين المكذبون، فكان الظاهر أن يقول: فويل لهم. فإن قيل: كيف جعل المصلين، وهو جمع، قائماً مقام ضمير الذي ليس بجمع؟ قلنا: معناه الجمع؛ لأن المراد به الجنس، ونظيره كالذي خاضوا. فإن قيل: المكذّب بالدين ليس بمصل، فكيف يوضع موضعه؟ قلنا: يراد به من يجب عليه الصلاة. ففي الآية دلالة على صحة قول الشافعي إن الكفار مخا□بون بفروع الشرائع، وعليه أرباب الحقائق كما سبق للدلالة عمل معاملتهم مع الخالق وهو السهو عن الصلاة والرياء ومنع الزكاة والخلق وهو دعّ اليتيم وعدم الحض على □عام المسكين. ففيه إشارة إلى وجه اتصال قوله: فويل إلخ بما قبله فإن ما قبله المعاملة مع الخلق كاليتيم والمسكين، وما بعده المعاملة مع الخالق. وقدّم ذكر الخالق مع تأخر معاملته للتعظيم عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة أرأيت إشارة إلى أن هذه السورة كما يقال لها سورة الماعون كذلك يقال لها سورة أرأيت غفر الله له لأن قراءة القرآن من عزائم المغفرة؛ لما فيه من ذكر الله وهو أحسن الحسنات، والحسنات يذهبن السيئات إن كان للزكاة مؤدياً يُشعر بان المراد بالماعون الزكاة. وجعل أداء الزكاة شر□اً للمغفرة؛ لأن عدم إيتائها من أوصاف المشركين كما قال تعالى: وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة. والله تعالى لا يغفر أن يشرك به. فإن قلت: ترك الصلاة أيضاً كذلك، كما دل عليه قوله تعالى :وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين. قلت: وجه التخصيص هنا أن الزكاة حق العبد، فيلزم فيه الاهتمام؛ لأن العلماء اتفقوا على أن حق العبد أخوف من حق الله تعالى.

سورة الكوثر والنحر وآيها ثلاث

بسم الله الرحمن الرحيم

(**إنا أعطيناك**) أصله إننا حذفت إحدى النونات كراهة اجتماع الأمثال وتمامه مر في سورة القدر. وإنّ في مثل هذا المقام جار مجرى القسم في تأكيد الجملة، ومن عادة الله تعالى تأكيد كلامه بالقسم. وإن واللام على ما جرى عليه العرب في كلامهم. وأعطيناك بصيغة المضارع، مع أن العطايا الأخروية وأكثر ما يكون في الدنيا لم تحصل بعد، تحقيقاً لوقوعها. على أن العطاء أزلي لا يعلل بعلة وقرىء أنطيناك من الإنطاء بمعنى الإعطاء بلغة أهل اليمن، وهي قراءة مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قرأ بها الحسن و□لحة والزعفراني. وفي الحديث: اليد العليا هي المنطية، واليد السفلى هي المنطاة. فقول من قال هي لغة فاشية في العرب على رداءتها قول رديء؛ لأن الاستعمال النبوي قد أعطاه الجودة والشرف (**الكوثر**[234]) فوعل من الكثرة، كنوفل من النفل وجوهر من الجهر. وفي القاموس: الكوثر الكثير من كل شيء انتهى. أي عدداً أو خطراً. فهو بناء يفيد المبالغة في الكثرة والإفراط فيها الخير المفرط الكثرة بإضافة المفرط إلى الكثرة لأنها لفظية. قيل لإعرابية آب ابنها من السفر: بم آب ابنك؟ قالت: آب بكوثر. أي بالعدد الكثير من الخير. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الكوثر بالخير الكثير. فقال له سعيد بن جبير: فإن ناساً يقولون: هو نهر في الجنة. فقال: هو من الخير الكثير. يعني أن النهر الذي في الجنة من الخير الذي أعطاه الله إياه. وجرى المصنف على قول ابن عباس في تفسير الكوثر بالخير الكثير؛ لأن الروايات فيه متعارضة، وإلا كان الواجب الحمل على التفسير النبوي وتقديمه على غيره، كما سيجيء. وفيه أن التبشير العام المبهم ليس بمستملح، ولذا فسره كل ممن عداه بضرب من ضروبه، كما في تفسير الكوثر من العلم والعمل أي من الكمالات العلمية والعملية التي بها وقع ختم النبوة وشرف الدارين من النبوة ورفع الذكر على الألسنة والمنابر، ومقام الشفاعة والوسيلة ونحو ذلك. وقوله: وشرف. بالجر عطف على العلم، وجوز بعضهم نصبه بالعطف على الخير، وليس بذاك وروي رواه ابن عمر وغيره رضي الله عنهم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قرأها فقال: أتدرون ما الكوثر؟ إنه نهر في الجنة وهو قول أكثر المفسرين. قالت عائشة رضي الله عنها: من أراد أن يسمع خرير الكوثر فليدخل أصبعيه في أذنيه. والخرير بفتح الخاء المعجمة صوت الماء والريح وعدنيه ربي الوعد الإخبار بإيصال الخير في المستقبل، وهذا الوعد يدل على أن أعطينا ليس على الماضي في الحقيقة، ولكن وعد الله كالمنجز إذ لا شبهة في الوفاء به فيه خير كثير بيان لوجه تسميته بالكوثر. ومن جملة خيراته أنه ينفجر منه أنهار الجنة، ومنه ينصب إلى حوض الموقف، فيرد عليه العطاش الكثيرون من المؤمنين أحلى من العسل أي أشد حلواً منه. قيّد بالعسل لشهرته بالحلاوة والمنافع عند العرب والعجم وأبرد من الثلج ولكن لا يؤذي الشارب ببرودته الزائدة كما في الدنيا، بل يورث التلذذ القوي. ولعله من قبيل الترغيب والتشويق لأهل الأرض الحارة كالظل الظليل وألين من الزُّبد أي أشد ملاينة منه. والزُّبد بالضم زُبد اللبن، كما أن الزَبَد محركة للماء وغيره حافتاه حافتا الوادي وغيره جانباه، والجمع حافات من الزبرجد وفي صحيح الترمذي أنه نهر في الجنة حافتاه من ذهب، ومجراه على الدر واليواقيت، تربته أ□يب من المسك. قال في كشف الأسرار: يعبّر عن الزبرجد بالزمرد لأنهما أخضر انتهى. ويدل عليه أن صاحب القاموس اقتصر على بيان الزبرجد. وبعضهم فرق بينهما بأن الزبرجد وإن كان يشابه الزمرد

[234] Kevser 108/1

في اللون، لكنه مائل إلى البياض. وخواص الزمرد أكثر من خواص الزبرجد وأوانيه من فضّة عدد نجوم السماء. وهو بفتح الهمزة المقصورة جمع آنية، وهي جمع إناء لا يظمأ من شرب منه الظماء العطش الذي يحصل بين الشربين، أو أشد العطش. فهو ظمآن أي عطشان، وظَمِيء كفرح. ومن موصولة فإن الشرطية تقتضي الصدارة. أي لا يعطش الشخص الذي شرب منه أبداً. قال بعضهم: دفع ظماء الشارب عبارة عن سلب الألم الحاصل من العطش، وهو لا ينافي حصول الاشتهاء القوي حتى يتلذذ به دائماً انتهى. أقول: هذا من أعظم الجهل بحكم المولى؛ فإن الجنة ليس فيها جوع ولا عطش أصلاً، فمن أين يحصل الألم؟! وإنما ذلك في الموقف قبل الدخول. فعدم الظماء عبارة عن خاصية ذلك النهر، بحيث لو شرب منه أحد من أهل العطش في الدنيا مثلاً بقي على ريه أبداً وقيل رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه حوض فيها أي الكوثر حوض في الجنة. والتوفيق أنه ينصب من النهر في الحوض، أو لعل الأنهار إنما تسيل من ذلك الحوض فيكون الحوض كالمنبع. والأصح أن الحوض إنما هو في الموقف كما رواه عطاء. وهو ما بين صنعاء؛ بلد باليمن، إلى أيلة؛ بلد بساحل بحر الشام، وبينهما مسافة شهر يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط، فيه ميزابان أحدهما من ذهب والآخر من فضة، يصبان من الكوثر. ولكل نبي حوض، ولكن حوض نبينا أوسع وأكثر وروداً من غيره. فالكوثر سواء كان حوضاً أو نهراً أول وارد به فقراء المهاجرين الدنسو الثياب الشعث الرؤوس، الذين لا يُزوجون المنعمّات، ولا يفتح لهم أبواب الملوك، ويموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره، لو أقسم على الله لأبره؛ أي عازماً على الله أن يفعل كذا أو لا يفعل. قال القاضي عياض: أحاديث الحوض صحيحة، والإيمان به فرض، والتصديق به من الإيمان. وهو على ظاهره عند أهل السنة والجماعة، لا يتأول ولا يختلف فيه، وإنه مخلوق موجود اليوم انتهى. وفي بعض كلامه نظر فليتأمل وقيل: أولاده ودليله أن هذه السورة نزلت رداً على من عابه بعدم الأولاد. فالمعنى أنه يعطيه نسلاً يبقون على مر الزمان. فانظر كم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتلىء منهم كما قال: بقية السيف أنمى عُدداً وأكثر عدداً. وعوين ذلك في ولد علي كرم الله وجهه فقد قتل مع الحسين رضي الله عنه عامة أهل بيته، لم ينج منه إلا ابنه زين العابدين علي لصغره، فأخرج الله من صلبه الكثير الطيب أو أتباعه وهو قول أبي بكر بن عياش من المحدّثين، ويؤيده أن الناس يوم القيامة مئة وعشرون صفاً؛ ثمانون من هذه الأمة وأربعون من الأمم الأولى أو علماء أمته فإنهم ورثة الأنبياء. وربما يزيد لبعضهم على عدد أتباع الأنبياء، فإنه يجيء النبي ومعه الرجل والرجلان ويجيء النبي وليس معه أحد، ويجيء بعض علماء الأمة ومعهم الألوف أو القرآن وهو قول الحسن لأن منافعه لا تعد، وفضائله لا تحصى. قال سعدي المفتي: وجه تمريض تلك الأقوال كونها تخصيصاً بلا مخصص يعتدّ به. وظاهر العطف يدل على اتحاد قائل تلك الأقوال مع التردد في تعيينها وليس كذلك، والأظهر تكرير لفظ قيل في كل منها انتهى.جعله أظهر لأن الظاهر تعدد القائلين، وإنما اقتصر المصنف على أو الفاصلة اختصاراً على عادته بناء على ظهور المراد. على أن تكرير قيل مراراً لا يخلو عن بشاعة كما لا يخفى **(فصل لربك)** الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، فإن ذلك العطاء الذي لم يعطه ولن يعطيه أحداً من العالمين مستوجب للمأمور به أي استيجاب, ووضع الاسم الرب موضع الضمير فغن الظاهر أن يقال: فصل لنا لتجديد نور التعظيم، والإشعار بعلية العلة وتأكيد الوجوب فدم

على الصلاة أي جنس الصلاة، فدخلت فيها صلاة العيد وغيرها. وأول الأمر بإدامة المأمور به؛ لأن المأمور كان موصوفاً بأصل الفعل، فالحمل على ظاهره أن يكون أمراً بتحصيل الحاصل. ولأن النعم دائمة فيجب دوام الشكر أيضاً خالصاً لوجه الله كما دل عليه اللام الاختصاصية. ووجه الله رضاؤه؛ لأن أثر الرضاء إنما يظهر في الوجه، وقد سبق في آخر الليل وغيره خلاف الساهي عنها متعلق بقوله: دم على الصلاة. وخلاف نصب على الجر؛ أي كائناً على خلاف الساهي عن الصلاة. يعني لا تترك الصلاة وأقمها على الدوام، على خلاف الكافر الذي يتركها دائماً، وعلى خلاف المنافق الذي يقيمها مرة ويتركها أخرى، وكذا الفاسق المرائي فيها ناظر إلى قوله: خالصاً لوجه الله؛ فإن الصلاة للرب لا تقبل شائبة الأغراض، وإلا فلا تكون له بل لغيره وهو ما عقده في قلبه شكراً لإنعامه إشارة إلى وجه ترتيب الأمر بدوام الصلاة على ما قبله؛ فإن وجوب الشكر يتسبب عن النعماء فإن الصلاة تعليل لتعليل إدامة الصلاة بالشكر جامعة لأقسام الشكر وهي ثلاثة: الشكر بالقلب وهو أن يعترف بالمنعم، والشكر باللسان وهو أن يمدح المنعم ويثني عليه، والشكر بالجوارح وهو أن يخدمه ويتواضع له. ومجموع هذه الأقسام موجود في الصلاة؛ لأن المصلي لو لم يعترف بالله ووحدته، ولم يعتقد بوجوب العمل بأمره لما صلى. ولو لم يكن معظماً عنده لائقاً بالثناء لما قرا الفاتحة؛ فإن نصفها الأول لله تعالى ونصفها الثاني للعبد. ولو لم يعرف حقه عليه لما عبده. وسمى الشكر بالأقسام لأن الجزء يطلق عليه القسم، ومنه يقسم الكل إلى أجزائه (**وانحر**[235]) أي وانحر له. فحذف اكتفاء بما قبله، مراعاة للفواصل. والنحر في اللبة كالذبح في الحلق. واللبة بالفتح وتشديد الباء المنحر؛ أي موضع القلادة من الصدر، فنحر الإبل قطع العروق في أسفل العنق عند الصدر، إذ هناك اجتماع عروقها، وليس فيه لحم غليظ بخلاف ما فوقها البُدن التي هي خيار أموال العرب إشارة إلى وجه تخصيص النحر بالذكر دون الذبح. وفيه جمع بين العبادة البدنية التي هي الصلاة والمالية التي هي النحر؛ وذلك أن البُدن كالقُفل جمع بَدنة، وهي ناقة تنحر بمكة. سميت بذلك لأنهم كانوا يسمنونها، والبدانة الضخامة وألحق بها البقر في الإجزاء عن السبعة. وكلما كان المنحور والمذبوح أغلى وأكثر قيمة وأسمن بدناً كان أفضل وأعلى والنفس إذا سمحت بالأعلى هان عندها الأدنى. والخيار والأخيار جمع خيّر بالتشديد ككيّس، وفي التنزيل: فيهن خيرات حسان. وهي جمع خَيْرة مخففة من خيّرة كسيّدة. والشيء الخيّر المختار الفاضل لما فيه من الخير الكثير والمنافع وتصدق بلحومها على المحاويج جمع محواج كمفضال بمعنى كثير الحاجة كما في حاشية العصام. والمحاويج المحتاجون عاميّ كما في المغرب، ونحوه المجاديح بالجيم والدال جمع مجدح كمنبر وهو خشبة في رأسها خشبتان معترضتان يُجدح بها السويق؛ أي يُضرب ويخلط. ومنه ما جاء في الحديث: انزل فاجدح. والقياس مجادح فزيدت الياء لإشباع الكسرة، كالعقيب في العقب والمخاديم في مخادم جمع مخدوم والدوانيق في دوانق والجواليق في جَوالق بالفتح جمع جُوالق بالضم. قال أهل التصريف: جمع مُقعنَس مَقاعِس وإن شئت قلت: مقاعيس بزيادة الياء بين العين واللام. واما إذا كانت الياء رابعة فالواجب الياء في الجمع نحو قناديل في جمع قنديل، فإن القاف فيه أصلية بخلاف المنديل، فإن الميم فيه زائدة فلا تقع الياء فيه رابعة، ولذا يقال في جمعه: المنادل والمناديل، فاحفظه فإنه من اللوازم

[235] Kevser 108/2.

خلافاً لمن يَدُعّهم ويمنع عنهم الماعون أي حال كونك مخالفاً له، فالمصدر بمعنى الفاعل فالسورة كالمقابلة للسورة المتقدمة ولذلك قورنت بها، وإن كانت في نفسها سورة مستقلة حاوية لفوائد جمّة أخرى، وهو متفرع على ما ذكر من الأمور الأربعة؛ وهي قوله: خلاف الساهي عنها المرائي فيها، وقوله: خلافاً لمن إلخ. فهذه الأربعة في مقابلة تلك الأربعة. وقوله: كالمقابلة، بكسر الباء وقد فُسرت الصلاة بصلاة العيد والنحر بالتضحية التضحية بالفارسية قربان كردن؛ لأنها تكون وقت الضحى وإشراق الشمس. وهذا التفسير يناسب كون السورة مدنية؛ فإن صلاة العيد إنما شرعت في السنة الثانية من الهجرة. وفيه إشارة إلى تأخير القربان عن الصلاة، وإن كان الوارد لا يوجب الترتيب. ويؤيده ما جاء في الحديث: من ذبح قبل صلاتنا هذه فليعد **(إن شانئك)** يقال: شنأه كمنعه وسمعه شناءاً أبغضه. البغض أعم من العداوة فهو ضد الحب سواء كان بالكراهة أو بالعداوة إن من أبغضك يقال: بَغُض ككَرُم ونصر وفرح بغاضة فهو بغيض، وأبغضه مقته. ويبغضني بالضم لغة رديئة كما في القاموس. قال البيهقي: الإبغاض دُشمن داشتن انتهى. ومنه يُعلم أن أبغضه ليس كأغضبه فافهم والمعنى أن مبغضك ومن يضمر لك سوءاً ، كعاص بن وائل السهمي القرشي ونحوه، من الأشراء. وظاهر كلامه أنه جعل الشانىء بمعنى الماضي، ولعل الأولى أن يجعل الاستمرار، فكم من أكابر الصحابة من كان يبغضه بغضاً شديداً، ثم هداه الله وكان صلى الله عليه وسلم أحب إليه حتى من نفسه،كالفاروق وخالد بن الوليد ونحوهما، كذا قاله سعدي المفتي. وليس بأولى مما قاله المصنف؛ لأن الحكم لا يترتب إلا على من استمر على إبغاضه، والمقام قرينة على المرام لبغضه لك أي لإبغاضه لك؛ لأن نسبة أمر إلى المشتق مفيد علية المأخذ، فهو علة متقدمة لقوله: هو الأبتر، قُدمت اهتماماً أو لئلا يقطع الوصل بين الموصول وموصوفه **(هو الأبتر[236])** قال في تفسير الكوثر: ضمير الفصل لإفادة قصر المسند على الشانىء قصر قلب كما هو مقتضى ما روي أنها نزلت في بعض الكفرة القائل عند موت بعض الأولاد النبوي: بُتر محمد انتهى. ويوقف على الأبتر ثم يكبر حذراً عن الإيهام الذي لا عقب له يعني أن البتر يستعمل في قطع الذنَب، ثم أجري قطع العقب مجراه، فقيل: فلان أبتر، إذا لم يكن له عقب يخلفه. والعقب في الأصل مؤخر الرجل كما ورد: ويل للأعقاب من النار. واستعير للولد وولد الولد قال تعالى: وجعلها كلمة باقية في عقبه. وجاؤوا على عقب الشهر أي في آخره. وجاء في عقبه إذا جاء وقد بقي منه بقية، ورجع على عقبه أذا انتهى راجعاً إذ لا يبقى منه نسل أي من الشانىء. والنسل الولد لكونه ناسلاً عن أبيه؛ أي منفصلاً في صورة نطفة، وتناسلوا توالدوا ولا حسن ذكر بل قبح ذكر وذم وشتم إلى يوم القيامة لأنه مسطور في الدفاتر، مسموع للأكابر والأصاغر أما أنت فتبقى ذريتك إشارة إلى أن الحصر المستفاد من تعريف المسند والفصل بالإضافة إلى ما أضيف إليه المسند إليه. والأظهر أنه بالإضافة إلى الأحباء، وأما حال المضاف إليه فمعلوم بطريق الأولى كما في الحواشي العصامية. وأجابه بعضهم بأن هذا إنما يتم لو ثبت كون كل واحد من الأحباء ذي عقب ونسل، ودون إثباته خرط القتاد. وفي تفسير الكوثر: الجملة دعائية أو مسوقة مساق التفاؤل تكملة للبشر، فلا حاجة لأن يوجّه ذلك بأنه لا يبقى للشانىء نسل ولا حسن ذكر إلخ انتهى. وفيه إشارة إلى ان أولاد البنات من الذرية، فقد جعل الله تعالى عيسى

[236] Kevser 108/3.

من ذرية نوح عليهما السلام في سورة الأنعام، فالحسن والحسين رضي الله عنهما من ذرية سيد المرسلين عليه وعليهم الصلاة والسلام، مع انتسابهما إليه بأمهما فاطمة الزهراء رضي الله عنهما، ومن آذاهما فقد آذى ذريته صلى الله عليه وسلم. وأنكر هذا بنو أمية ففعلوا ما فعلوا، أؤلئك هم الجهلة الحسدة الفسدة. والذريّة فُعليّة من الذرّ بالفتح بمعنى البث، وهو التفريق. والذر أيضاً جمع ذرة وهي أصغر النمل، ومنه سمي الرجل ذراً وكني بأبي ذر. وسُمي نسل الثقلين ذرية لأن الله تعالى قد بثهم في الأرض، ولأن الله تعالى أخرج نسل آدم من صلبه كهيئة الذر. أو فعولة من الذرء بمعنى الخلق، وأصله ذُروءة لُيّنت الهمزة فصارت يا، فاجتمعت الواو والياء وسبقت أحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء، وأدغمت الياء في الياء، ثم كسرت ما قبل الياء الساكنة لتسلم الياء، فصارت ذرية. وسمي الأولاد ذرية لأن الله تعالى ذرأهم من الآباء، وسمي الآباء ذرية لأن الله تعالى ذرأ الأولاد منهم، قال تعالى: وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون. أي آباءهم وحسن صيتك الصيت الذكر الحسن فيحمل وحسن صيتك على التجريد، وأصله انتشار الصوت ورفعه لا رفع الكلام، قال تعالى: ورفعنا لك ذكرك. وهو الذكر الجميل والثناء الحسن. فإن الرفع يقال تارة في الأجسام الموضوعة إذا أعليتها عن مقرها، وتارة في البناء إذا طولته، وتارة في الذكر إذا نوّهته، وتارة في المنزلة إذا شرفتها وآثار فضلك وكمالك. وأثر الشيء حصول ما يدل على وجوده، والمآثر ما يروى من مكارم الإنسان ويستعار للفضل والإيثار للتفضل، وقد تفرد به النبي صلى الله عليه وسلم بآثار وفضائل وسير وخصائل تشريفاً له من دون الورى، والكتب مشحونة بذكرها إلى يوم القيامة متعلق بقوله: تبقى. فكل من ذريته وحسن وصيته وآثار فضله باق على وجه الزمان ومر الدوران إلى أن ينتهي الأمر إلى حُماواه، فالشمع الإلهي لا يطفئه أحد، ويتمه الأحد الصمد إلى الأبد ولك في الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف والبيان؛ لأن الدنيا موصوفة بالضيق، فرحمة الله فيها جزء واحد من مئة رحمة في الآخرة، وتلك الرحمة لها ظواهر وبواطن ولا غاية لهما؛ لاتساع عالم الملكوت صورة ومعنى. قال أله العلم: هذه السورة، مع كونها أقصر سورة في القرآن، قد احتوت على معان بليغة وأساليب بديعة؛ منها دلالة استهلال السورة على عظمة العطية، من حيث إنها عطية رب السماوات والأرض، الذي لا ينتقص شيء مما في خزائن قدرته بكثرة نواله وأفضاله. والكوثر، وإن كان خيراً كثيراً، فإن إعطاءه كثير من كثير.ومنها إيراده بصيغة المضارع، مع أن العطايا الأخروية وأكثر ما يكون في الدنيا لم تحصل بعد؛ تحقيقاً لوقوعه، مع أن الإعطاء لا يستدعي تمكن الموهوب له من تصرف الموهوب وقت الهبة، فإن من أقر لولده الصغير بضيعة له يصح أن يقال إنه أعطاه تلك الضيعة، مع أن الصبي في تلك الحالة لا يكون أهلاً للتصرف. ومنها تأكيد الجملة بأن الجاري مجرى القسم، وكلام الصادق مصون من الكذب، فكيف إذا بالغ في التأكيد؛ فإن تقديم المبتدأ وبناء الفعل عليه يفيد التأكيد أيضاً لاشتمال الكلام على تكرار الإسناد، ومنها الإتيان بصيغة تدل على المبالغة في الكثرة، ومنها حذف الموصوف بالكوثر لأن في حذفه من فرط الشياع والإبهام ما ليس في إثباته، ومنها تعريفه بلام الاستغراق، ومنها فاء التعقيب الدالة على السبب؛ فإن الإنعام سبب للشكر والعبادة، ومنها ما في قوله: لربك، من التعريض لمن كانت صلاته ونحره لغير الله، ومنها تخصيص الصلاة بالذكر للإشارة إلى أنها عماد الأعمال الدينية وأفضلها، ثم أشار إلى العبادة المالية بذكر ما هو أسنى منها وهو النحر،

ومنها حذف متعلق النحر اكتفاء بذكره في الصلاة؛ إذ التقدير وانحر له، ومنها مراعاة مراعاة السجع فإنها من الصنائع البديعية العارية عن التكلف، ومنها قوله: لربك، فإن في الإتيان بهذه الصفة دون سائر صفاته الحسنى دلالة على أنه تعالى هو المربي له والمصلح بنعمه، فلا يُلتمس كل خير إلا منه، ومنها الالتفات من ضمير المتكلم إلى الغائب في قوله: لربك، ومناه انه لم يسم الشانىء ليشمل كل من اتصف والعياذ بالله بهذه الصفة القبيحة، ومنه التنبيه بذكر هذه الصفة القبيحة على أنه لم يتصف إلا بمجرد قيام الصفة به من غير أن يؤثّر فيمن يبغضه لأن من يبغض شخصاً قد يؤثر فيه بغضه، ومنها تأكيد الجملة بإن المؤذنة بتأكيد الخبر، ولذ يتلقى بها القسم وتقدير القسم يصلح هنا، ومنها الإتيان بضمير الفصل المؤذن بالاختصاص والتأكيد إن جعلنا هو فصلاً، وإن جعلناه مبتدأ فكذلك يفيد التأكيد إذ لا يصير الإسناد مرتين، ومنها تعريف الأبتر بال المؤذنة بالخصوصية بهذه الصفة، كأنه قيل: الكامل في هذه الصفة، ومنها الإتيان بصيغة أفعل الدالة على التناهي في هذه الصفة، ومنها إقباله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم بالخطاب من أول السورة إلى آخرها، منها نون الجمع في إنا أعطيناك حيث لم يقل إني أعطيتك؛ لأن في النون إشارة إلى جمعية الأسماء الجمالية والصفات الكمالية. فهذه إحدى وعشرون نكتة تدل دلالة بينة على فصاحة القرآن وبلاغته، أوردتها لتكون حجة للفهيم في الفرق بين كلام الخالق المعجز، وبين كلام المخلوق. وقد صحّ أن مسيلمة الكذاب قال نظيراً لهذه السورة الجليلة بزعمه الفاسد وهو: إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر إنا كفيناك المجاهر. فانظر إلى هذا السافل، وإلى كلام الله تعالى وتأمل كيف تجد الفرقان بينهما. عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة الكوثر أي قراءة إيمان ويقين وعمل بما فيها. وفيه إشارة إلى أن سورة الكوثر أرجح من سورة النحر كما ذهب إليها البعض أيضاً سقاه الله من كل نهر له في الجنة السقي والسقيا أن تعطيه ما يشرب، والإسقاء أن تجعل له ذلك حتى يتناوله كيف شاء فهو أبلغ من السقي، نحو أسقيته نهراً؛ أي جعلت له النهر سقيا متى شاء وكيف شاء يشرب منه. وقوله: من كل نهر له في الجنة. أي من أنهار الجنة كلها لأن الكل له تعالى ومخلوقه، والعلة فيه أن الكوثر أصل جميع الأنهار، فيكون الشب منه ومنها سواء، وتالي السورة لاعتقاده بالكوثر من غير تأويل يكون مجزياً بالسقي من الأنهار كلها جزاء وفاقاً ويكتب له عشر حسنات أورد المضارع مع أن المناسب لما قبله هو الماضي؛ لأنه لا يزال يقرأ مستمراً إلى انتهاء عمره بعدد كل قربان الباء للمقابلة. والقربان ما يُتقرب به إلى الله تعالى من إبل وبقر وغنم وما يشاكلها، ومن □عام وصدقة وغيرهما من أسباب القربة هذا أصله، ثم صار عرفاً في ذي الروح، ولذا لا يتبادر الذهن عند الإ□لاق إلا إليه قربه العباد المؤمنون في يوم النحر وفي بعض الروايات: في كل عيد. والمعنى واحد لأن يوم النحر يوم العيد فيكون في يوم النحر بمعنى في كل يوم النحر أو يقربونه أي من أهل الكتاب والمشركين كما قيّد به ذلك في بعض الروايات الواقعة بالواو الجامعة في ويقربون لا بأو الفاصلة. والظاهر التعميم بين الواقعة من الأمم كلها، وإن كان لا يتقبل الله إلا من المتقين. ويجوز أن يكون أو لمنع الخلوّ لا للشك من الراوي فيكون المعنى قربه العباد مطلقاً في يوم النحر وفي غيره. وعن أنس رضي الله عنه: بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة فرفع رأسه مبتسماً مستبشراً، فقال: أنزلت عليّ آنفاً سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر حتى ختمها. وأغفى أي

نام نومة خفيفة. أو الإغفاء النعاس وهو ما كان في العين من آثار النوم. وعبر عن انسلاخه عليه الصلاة والسلام بالإغفاء لمشابهته له في الصورة، وإلا فلا حاجة له إلى أن يأخذ الوحي في النوم، وإن كان الأخذ فيه من بعض حالاته كما كان يقع لبعض الأنبياء، وقد عمل نبينا صلى الله عليه وسلم بالرؤيا ستة أشهر وذلك قبيل البعث، وهي مرتبة النفس الملهمة، ثم لم يكن الأمر إلا وضوحاً على وضوح. على أن نومه كان من قبيل اليقظة، إذ لم يكن ينام عينا قلبه كما ورد في بعض الأحاديث الصحيحة.

سورة الكافرون وآيها ست بلا خلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

(قل) يا أيها النبي الظاهر بصفات الله الجمالية والجلالية والكمالية **(يا أيها الكافرون[237])** قال: قل لأن هذا النداء إنما وقع في الدنيا، والنبي فيها واسطة بين الله وبين عباده، وقال: يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم، بطيّ الواسطة لأنه لا واسطة في الآخرة بين الله وبين عباده، بل يكلم كلاً منهم بالمشافهة. ولم يقل: يا أيها الذي ن كفروا، للدلالة من أول الأمر على استمرارهم في الكفر، ولكون تعبدون قرينة له وفاصلة ومجاهرته صلى الله عليه وسلم بهذا الوصف المسترذل عندهم، وكذا بالجهل كما في قوله تعالى: قل أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون، لشدة بطشهم وفرط عصبيتهم من أعلام نبوته لدلالتها على أنه مؤيد من عند الله تعالى وانه محروس من شرهم يعني كفرة مخصوصين قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون ضمير يعني راجع إلى الله تعالى، كما قال في بعض التفاسير إنه تعالى يعني كفرة مخصوصين قد علم منهم أنهم لا يؤمنون، فيكون قول المصنف: قد علم الله، بالإظهار في موضع الإضمار للتعظيم والتيمن. وقوله: لا يؤمنون، أي لا يتأتى منهم الإيمان أبداً على ما هو مضمون السورة كالوليد بن المغيرة وأبي جهل والعاص بن وائل وأمية بن خلف والأسود بن عبد يغوث والحرث بن قيس ونحوهم. فالألف واللام في الكافرون، وإن كانت للجنس، بحسب الظاهر، حيث وقع الكافون صفي لأي، إلا أن المراد العهد فإن تخصيص العام بحسب القرائن شائع، وقرينة الخصوص في الآية هي أنه لا يجوز أن يكون قوله: لا أعبد ما تعبدون، خطاباً مع كل الكفرة؛ لن فيهم من يعبد الله كاليهود والنصارى، فلا يجوز أن يقال لهم: لا أعبد ما تعبدون. وكذا لا يجوز أن يكون قوله: ولا أنتم عابدون ما أعبد، خطاباً مع الكل؛ لأن في الكفار من آمن وصار بحيث يعبد الله. على أنه قد سبق في سورة الماعون أن أبا سفيان كان ممن ذمه الله تعالى بتكذيب الدين لمنعه اليتيم عن لحم جزوره، ثم كان من عاقبة أمره أن آمن يوم الفتح، فلم يمنع إيمانه المتأخر عن ذمه المتقدم؛ لأن الاعتبار بالحال في مثل هذا المقال لا بالمآل، وإن كانت العبرة بالخواتيم فاعتبر فإنه قول صحيح قويم.روي أن رهطاً من قريش الرهْط ويحرك قوم الرجل وقبيلته ومن ثلاثة إلى سبعة إلى عشرة أو ما دون العشرة، وما فيهم امرأة ولا واحد له من لفظه والجمع أرهط وأراهط وأرهاط وأراهيط كما في القاموس. وقيل: بل يقال الرهط الأربعين كما في المفردات. قالوا: يا محمد تعبد آلهتنا

[237] Kâfirûn 109/1.

سنة ونعبد إلهك سنة كلا الفعلين خبر بمعنى الأمر. فقال عليه الصلاة والسلام: معاذ الله أن أشرك بالله غيره. فقالوا: فاستلم بعض آلهتنا نصدقك ونعبد إلهك فنزلت السورة فغدا إلى المسجد الحرام وفيه الملأ من قريش، فقام على رؤوسهم فقرأ عليهم، فأيسوا منه عند ذلك، فآذوه وأصحابه؛ أي بألسنتهم من غير أن يضروهم فإن الله متم نوره. وقد كانت السورة هي السابعة عشر من خمس وثمانين سورة مكية (**لا أعبد ما تعبدون**[238]) أي فيما يستقبل متعلق بقوله: لا أعبد؛ أي لا أفعل في المستقبل ما تطلبونه مني من عبادة آلهتكم. وهو رد امن جعله للماضي. وقوله: ولا أنتم عابدون ما أعبد للحال وما بقي للاستقبال فإن لا لا تدخل إلا على المضارع بمعنى الاستقبال ألا ترى أن لن تأكيد فيما ينفيه لا. قال الخليل في لن أن أصله لا أن، ومعنى الكلام أن لا إذا دخلت على المضارع يجب أن يكون ذلك المضارع بمعنى الاستقبال؛ لأنها لا تدخل أبداً إلا على المضارع الموصوف، فإنها قد تدخل على الماضي بشرط التكرير نحو: فلا صدق ولا صلى. وكذا تدخل على الاسم نحو: لا رجل في الدار كما أن ما لا تدخل إلا على مضارع بمعنى الحال يعني إذا دخل ما على المضارع يجب أن يكون ذلك المضارع بمعنى الحال، لا أنها لا تدخل إلا المضارع الموصوف؛ لأنها تدخل على غير المضارع كثيراً كقوله تعالى: ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ونظائره (**ولا أنتم عابدون ما أعبد**[239]) أي فيما يستقبل متعلق بقوله: عابدون، وفيه رد لمن جعله للحال لأن في قِران لا أعبد يعني هو قرين لا أعبد المحمول على الاستقبال فلا بد من جعله للاستقبال أيضاً ليتوافق القرينان. والقِران ككتاب المصاحبة كالمقارنة، بالفارسية با يكد يكر قرين كردن وقرين شدن، فهما متعديان لازمان. والمعنى ولا أنتم فاعلون في المستقبل ما أطلب منكم من عبادة إلهي. قال سعدي المفتي: والمراد ولا أنتم عابدون عبادة يعتدّ بها؛ إذ العبادة مع إشراك الأنداد لا يكون في حيّز الاعتداد انتهى. والفرق بينهم وبين اليهود والنصارى، مع اتفاق الكل في الكفر، أن أهل الكتاب لا يسجدون لغير الله بخلاف المشركين، وهذا بالنسبة إلى أهل الكتاب الأولين، وهم اليوم في حكم المشركين فاعرفه (**ولا أنا عابد ما عبدتم**[240]) أي في الحال أي في زمان الحال أو فيما سلف أي ما كنت عابداً الآن أو فيما مضى ما عبدتم فيه؛ أي لم يعهد مني عبادة صنم في الجاهلية فكيف يرجى مني في الإسلام؟! ويرد على تجويز أن يكون قوله: ولا أنا عابد، محمولاً على الماضي، كما أشار إليه بقوله: أو فيما سلف أن عابداً اسم فاعل، وقد عمل في ما عبدتم فكيف يصح أن يكون بمعنى الماضي؟ والحال أنه لا يعمل إذا كان بهذا المعنى إلا على مذهب الكسائي وهشام، فلا بد في عمله عند الجمهور كونه بمعنى الحال والاستقبال، إلا أن يقال إعماله حال كونه بمعنى الماضي مبني على حمله على حكاية الحال الماضية كقوله تعالى: وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد. وقوله تعالى: والله مخرج ما كنتم تكتمون، ونحوهما. ومعنى حكاية الحال أن يقدر المتكلم باسم الفاعل العامل، بمعنى الماضي كأنه موجود في ذلك الزمان، أو يقدّر ذلك

[238] Kâfirûn 109/2
[239] Kâfirûn 109/3.
[240] Kâfirûn 109/4.

الزمان كأنه موجود الآن. وليس معناها أن اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما تُلفظ به في ذلك الوقت؛ لأنه يجوز أن لا يتلفّظ في ذلك الوقت بلفظ. وفي المختصر حكاية الحال الماضية معناها أن يفرض ما كان في الزمان الماضي واقعاً في هذا الزمان، فيعبر عنه بلفظ المضارع انتهى. ثم إنه اقتصر في الكشاف على الثاني من الزمانين وهو الماضي؛ أن زمان الحال متضح لا حاجة إلى بيانه (**ولا أنتم عابدون ما أعبد**[241]) أي وما عبدتم في وقتٍ ما ما أنا عابده ما الأولى إما إبهامية تؤكد تنكير الاسم قبلها وتزيده إبهاماً وشياعاً وتسد عنه □رق التقييد، أو مزيدة للتأكيد أيضاً. فإن كانت زايدة فلا يكون لها إعراب، والعامل يتعدى إما إلى ما بعدها كما في قوله تعالى: فبما رحمة من الله لنت لهم. وإن كانت إبهامية تكون صفة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها. وفيه تفصيل فليطلب في محله. وما الثانية موصولة، وأنا مبتدأ وعابده خبره، والجملة صلة ما، والموصول مع صلته مفعول عبدتم. والمراد بالموصول هو الله تعالى. وحمل القرنية الرابعة وهي ولا أنتم عابدون ما أعبد على استغراق النفي وشموله لجميع الأزمنة، بناء على أن الجملة الاسمية تفيد الدوام، وإذا دخل عليها حرف النفي تفيد دوام النفي. وإنما حملت القرنية الثانية على الاستقبال وهي عين هذه القرنية الرابعة بقرنية مقابلتها للأولى والمحمولة على الاستقبال، فظهر أنه ليس في السورة تكرار. وعن جعفر الصادق رضي الله عنه أن المشركين قالوا له صلى الله عليه وسلم: اعبد معنا آلهتنا يوماً نعبد معك إلهك عشرة. واعبد معنا آلهتنا شهراً نعبد معك إلهك سنة. فنزلت؛ أي لا أعبد ما تعبدون يوماً ولا أنتم عابدون ما أعبد عشرة، ولا أنا عابد ما عبدتم شهراً ولا أنتم عابدون ما أعبد سنة، فاندفع به □عن الزنادقة في القرآن بأن التكرار على نسق واحد عجيب في الشعر، فكيف في القرآن! ويجوز أن يكونا تأكيدين على □ريقة أبلغ يعني أن القرنية الثالثة وهي قوله: ولا أنا عابد ما عبدتم، تأكيد للقرنية الأولى وهي قوله: لا أعبد ما تعبدون. وأن القرنية الرابعة وهي قوله: ولا أنتم عابدون ما أعبد، تأكيد للثانية. وفائدة التأكيد قطع أ□ماع الكفار وتحقيق الإخبار بالإصرار. ووجه الأبلغية أن القرنية الأولى لنفي الاستقبال، والقرنية الثالثة تفيد دوام النفي في جميع الأزمنة، فتفيد ما أفادته الأولى مع زيادة فكانت تأكيداً لها على □ريقة أبلغ. وكذا القرنية الرابعة يجوز أن تكون تأكيداً للثانية على وجه أبلغ؛ لأن الثانية حملت بقرنية المقابلة على نفي الاستقبال، والرابعة محمولة على عموم النفي فتكون أبلغ منها، كما في حواشي ابن الشيخ. وقال سعدي المفتي: قوله: على □ريقة أبلغ، لعله من باب التغليب؛ لأن الأبلغية إنما هي في التأكيد الأول، حيث عدل فيه عن الفعلية إلى الاسمية انتهى. وقال العصام: فيه أن التأكيد لا يكون مع العا□ف إلا بثم؛ ولذا لم يلتفت إليه الكشاف، وكأن المصنف قاس الواو على ثم، وحينئذ يجوز أن يكون الأبلغية باعتبار إيراد العا□ف انتهى وإنما لم يقل: ما عبدت بل قال: ما أعبد ليطابق ما عبدتم تعليل للمنفي لأنهم كانوا موسومين قبل المبعث بعبادة الأصنام أي لأن الكفار كانوا معلمين معلومين قبل البعثة النبوية بعبادة الأصنام، فلتحقق عبادتهم لها ووقوعها بالفعل في

[241] Kâfirûn 109/5.

زمان جاهليتهم قال في مخاطبتهم: عبدتم، بصيغة الماضي وهو لم يكن حينئذ موسوماً بعبادة الله أي وهو صلى الله عليه وسلم لم يكن، حين كونهم موسومين بعبادة ألله، موسوماً بعبادة الله ومشتهراً بالعبادة له على سبيل الامتثال لأمره الذي يقال له الطاعة، على ما يقتضيه جعل العبادة صلة للموصول فإنه يدل على الحدوث كما مر في : لم يكن الذين كفروا. وهذا مراد صاحب الكشاف بقوله: ولم يكن يعبد الله في ذلك الوقت. فإن معناه لم يكن يعبد الله عبادة مبنية على الأمر، إذ لم يكن في ذلك الوقت شرع، كما دل عليه قوله تعالى: ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، أي ما كنت تدري ما الكتاب وما فيه من الأمور المشروعة، ولا الإيمان المبني على ذلك الكتاب، فإنه لا يطلق الإيمان إلا بعد وجود الشرع ومتابعته، بخلاف التوحيد العقلي فإنه ليس بمتفرع على وجود الشرع.ولم يكن مراده أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يعبد أصلاً،كما في الحديث كان النبي على دين قومه؛ أي على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في حجهم ومناكحهم وبيوعهم وأساليبهم، بل كان يتعبد في غار حراء كجده عبد المطلب. وأما التوحيد فإنهم كانوا بدّلوه والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن إلا عليه، فإنه لم يصدر عنه شرك ولا كبيرة ولا لهو ولعب وزمر وشرب خمر ونحوها. نعم عبارة المصنف في هذا المقام أحسن من عبارة الكشاف؛ لأنه لا يلزم من عدم الموسومية بالعبادة عدم العبادة، بخلاف عبارة الكشاف فإن فيها نوع إيهام فقول من قال: قوله وهو لم يكن إلخ ردّ لصاحب الكشاف، مردود عليه وإنما قال: ما دون من يعني إيثار ما في القرنية الثانية والرابعة على من مع أن المراد بما أعبد في الموضعين هو الله، وإن أصل ما أنه لا يطلق على أولي العلم. والحاصل أن الله ذو علم وأن العادة جارية على إطلاق ما الأشرف عليه تعالى، كما يطلق عليه ضمير هو مع أنه منزّه عن التذكير والتأنيث، وقولهم: الذات الأحدية، باعتبار تأنيث لفظ الذات، وأما كلمة في قوله: لا أعبد ما تعبدون وفي قوله: ولا أنا عابد ما عبدتم فواقعة في موقعها لأن المراد بها الأصنام لأن المراد الصفة لا الذات. وكلمة ما تستعمل في الصفات كما إذا أردت أن تسأل عن صفة زيد تقول: ما زيد؟ فيجاب بأنه فقيه أو شريف كأنه قال: لا أعبد الباطل ولا تعبدون الحق واستعمال كلمة ما في معبوداتهم، وإن كان في محزّه غير محتاج إلى التأويل، إلا أن تأويل مقابلها استتبع تأويلها، كما في الحواشي السعدية. فعبر عن معبوداتهم بالباطل وعن المعبود الحقيقي بالحق تحقيقاً للتقابل، ولا يقل: لا أعبد معبودكم ولا تعبدون معبودي، مع أن الصفة المستفادة من قوله: ما تعبدون، هو المعبود لا الباطل والحق؛ لأن مراده لا أعبد المعبود الباطل ولا تعبدون المعبود الحق العظيم الشأن الذي لا يقادر قدره كما لا يخفى. ألا ترى إلى قولنا: لا إله إلا الله، فإن معناه لا معبود بالحق إلا الله؛ أي المعبود الحق هو الله أو للمطابقة أي للمشاكلة؛ لأنه لما عبر عن المعبودات الباطلة بما على الأصل، عبر عن المعبود بالحق أيضاً به للمشاكلة؛ لأن المقابلة تحسّن ما لا يحسن حال الانفراد وقيل: إنها مصدرية في المواضع، وهو جواب ثالث فيكون انتصابها على أنها مفعول مطلق؛ أي لا أعبد عبادتكم ولا أنتم عابدون عبادتي، والمراد مثل عبادتكم ومثل عبادتي؛ لأن الشخص لا يفعل نفس فعل غيره ولكن يفعل مثل فعله وقيل:

الأوليان بمعنى الذي أي لا أعبد الأصنام ولا تعبدون الله تعالى والأخريان مصدريتان أي ولا أنا عابد مثل عبادتكم المبنية على الشك، ولا أنتم عابدون مثل عبادتي المبنية على اليقين. قوله: الأوليان. تثنية الأولى تأنيث الأول، وأصلها وُوْلى فأبدلت الواو همزة لانضمامها ضماً لازماً، ولم يخرج على الأصل كما خرج وُقّتت، ووجوه كراهة اجتماع الواوين. وقوله: الأخريان. تثنية الأخرى تأنيث الآخر، وهو أفعل التفضيل. تقول: آخر آخران آخرون أخرى أخريان أخريات وأخر، نحو أفضل أفضلان أفضلون فُضلى فُضليان وفُضليات وفُضل **(لكم دينكم)** تقرير لقوله تعالى: ما عبدتم. سمى ما تديّنوا به ديناً كما في قوله تعالى: ومن يبتغ غير الإسلام ديناً، أي من يطلب غير التوحيد ديناً ينتحل إليه ويعتقده، فالدين يعم الحق والباطل الذي أنتم عليه لا تتركونه إشارة إلى أنهم مصرون على دينهم الباطل إلى آخر العمر، ومقبوضون عليه لأن الله تعالى ختم على قلوبهم، فلا يخرج ما فيها من الكفر ولا يدخلها الإيمان **(ولي دين[242])** تقرير لقوله تعالى: ولا أنتم عابدون ما أعبد ديني الذي أنا عليه أشار إلى أن أصل دين ديني بياء المتكلم، حذف الياء الإضافة منه وقفاً ووصلاً السبعة وجمهور القراء، وأثبتها في الحالين سلّام ويعقوب لأنها اسم مثل الكاف في ذينك والتاء في قمت لا أرفضه من الباب الأول والثاني كما في القاموس، واقتصر البيهقي في تاج المصادر على الثاني. والرفض الترك، والمعنى أن دينكم الذي هو الإشراك مقصور على الحصول لكم لا يتجاوزه إلى الحصول لي أيضاً كما تطمعون، فلا تعلقوا به أمانيكم الفارغة، فإن ذلك من المحال. وإن ديني الذي هو التوحيد مقصور على الحصول لي لا يتجاوزه إلى الحصول لكم أيضاً؛ لأنكم علقتموه بالمحال الذي هو عبادتي لآلهتكم واستلامي إياها؛ ولأن ما وعدتموه عين الإشراك، وحيث كان مبنى قولهم: تعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، على شركة الفريقين في كلتا العبادتين كان القصر المستفاد من تقديم المسند قصر إفراد حتماً. قال أبو الليث: فيها دليل على أن الرجل إذا رأى منكراً أو سمع قولاً منكراً فأنكره، ولم يقبلوا منه، لا يجب عليه أكثر من ذلك، وإنما عليه مذهبه وطريقه وتركهم على مذهبهم وطريقهم فليس فيه إذن في الكفر أي ليس في قوله: لكم دينكم ولي دين، إذن ورخصة في الكفر، بل إخبار عن الغيب بأنهم لا يخرجون عن كفرهم ولا يتركونه، وهو من أعلام النبوة. فالفاء متفرع على عدم الترك، والرفض فيه إشعار بأن هذا الكلام فذلكة لقوله: لا أعبد إلخ، وبيان لمحصّل معناه ولا منع عن الجهاد لأنه إذا لم يكن فيه إذ في الكفر لم يكن فيه منع من الجهاد ليكون منسوخاً بآية القتال علة لقوله: ولا منع إلخ. وحده يعني أن الإذن منفي فلا معنى لتعلق النسخ بالجهاد بمثل قوله تعالى: فاقتلوا المشركين، كما زعمه بعضهم، حتى قيل إن هذه السورة ،وإن كانت منسوخة، لكنه لا بأس بالعمل بها فيما إذا كان العدو غالباً. وقال بعضهم: ما نسخ من هذه السورة شيء لأنها خبر، والخبر لا يُنسخ. وقال بعضهم إنه لا ريب في أن التبري معنى نفسي وعقد قلبي كالإيجاب والقبول فلا يكون السورة مفيدة إلا كلاماً إنشائياً، والإنشاء يجري فيه النسخ. ثم النسخ إنما يجري في الظواهر والأحكام دون البواطن والحقائق فاعلم

[242] Kâfirûn 109/6.

ذلك اللهم إلا إذا فسّر بالمتاركة وتقرير كل من الفريقين لآخر على دينه بأن يقال: كفوا عني أكف عنكم. فحينئذ لا يكون منسوخاً. قوله: اللهم، قد جرت عادة المحصلين باستعمال هذه الكلمة فيما في ثبوته ضعف وخفاء، وكأنه يستعان في إثباته بالله تعالى، فيصير بمعاونته وجهاً، فإذا قلت: ما جاءني أو جاءني القوم اللهم إلا زيد. فمعناه لا تؤاخذني يا رب فإن كلامي الأول غير تام بل يحتاج إلى الاستثناء. ويقال إنها لتأكيد الكلام، فكان المتكلم قال: أيها المستمع اعلم أني أدعو الله أن يشهد على كلامي أنه حق واستثناء صدق. وتقريره بمعنى التحقيق والتثبيت تفسير للمتاركة، فإن المتاركة ترك أحدهما الآخر على حاله، ولا تخلو عن التهديد كقوله تعالى: لنا أعمالنا ولكم أعمالكم. قال في تفسير الكوثر: المتاركة، وإن كانت إهمالاً وإملاء، فليست بإذن في الكفر على الأشبه، إلا أنها مانعة للجهاد والدعوة قطعاً، فلا جرم بكون السورة منسوخة بآيات القتال انتهى. قوله: والدعوة، يفيد أن في السورة كفرة مخصوصين، وقد زعم خلافه وقال: إن نزولها في رهط من قريش ليس بمعارض للعموم فافهم جداً وقد فُسر الدين بالحساب وهو عد أعمال العباد في الآخرة للمجازاة. وقال بعضهم: الحساب بمعنى المحاسبة، وهو إظهار ما للعبد ما عليه ليجازى على ذلك. ومآل القولين واحد، والمعنى لكم حسابكم ولي حساب، ولا يرجع إلى كل واحد منا من عمل صاحبه أثر البتة والجزاء وهو غير الحساب، وإن كان الحساب يستلزم الجزاء ويدل عليه أن بعض المفسرين ذكره بأو الفاصلة. والجزاء الغناء والكفاية، فمعنى جزاء العمل ما فيه الكفاية من المقابلة إن خيراً فخيرا وإن شراً فشر. يقال: جزيته كذا بكذا. والدعاء فإن الدين قد يستعمل بمعنى الدعاء، كما في قوله: فادعوا الله مخلصين له الدعاء. والمعنى لكم دعاؤكم وما دعاء الكافرين إلا في ضلال، وإن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم. ولي دعائي فغنه قال: ادعوني استجب لكم، وقال: فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان والعبادة قال في القاموس: الدين الجزاء والإسلام والعادة والعبادة انتهى. وهو يرد قول ابن الشيخ ولم أجد تفسير الدين بالعبادة، ولعل ما في النسخ من تحريف الناسخين إنه عادة لا عبادة، والمعنى لكم عادتكم المأخوذة من أسلافكم ومن الشياطين، ولي عادتي المأخوذة من الملائكة ومن الوحي، ثم يبقى كل واحد على دينه، يعني أنتم تلقون الشياطين والنار، وأنا ألقى الملائكة والجنة هذا كلامه. وتفسيره بالعبادة أولى من تفسيره بالعادة، والمعنى لكم عبادتكم للأصنام ولي عبادتي لله تعالى وقرأ نافع وحفص وهاشم والبزي بخلاف عنه بفتح الياء أي بفتح لي وهو ياء المتكلم، والباقون بإسكانها، والفتح هو الأصل والسكون أكثر لكثرة الاستعمال، وهي من مظان التخفيف عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة الكافرين قراءة معتداً بها لأنه ورد: ما أنزل الله القرآن ليتلى بل أنزله ليتامل ويعمل بما فيه. فيا أيها القراء والحفاظ أين أنتم من هذا الحديث والعمل به؟ فكأنما قرأ ربع القرآن قال الإمام الرازي: وذلك لأن القرآن مشتمل على الأمر بالمأمورات والنهي عن المحظورات، وكل واحد منهما ينقسم إلى ما يتعلق بالقلوب وإلى ما يتعلق بالجوارح، وهذه السورة مشتملة على النهي عن المحرمات القلبية فيكون ربع القرآن وتباعدت عنه مردة الشياطين مردة محركة جمع مارد كحسدة جمع حاسد، وهو الخارج

عن الطاعة والعاري عن كل خير، كالأمرد المتجرد عن الشعر، والشجر الأمرد المتعري من الورق، والرملة المرداء التي لا تنبت شيئاً. وقيّد بالمردة لأنه إذا تباعدت عنه المردة هان أمر غيرهم. ففيه إشارة إلى أن شياطين الجن طبقات مختلفة في الشر والإفساد والإزلال كشياطين الإنس وبرىء من الشرك برىء يبرأ براءة من الباب الرابع. والبراءة التفصي مما يكره مجاورته، بالفارسية بيزارشدن. ولما كان في هذه السورة من الراءة من الشرك لم يكن في القرآن سورة أشد على الشيطان منها؛ لأنه أول من سن الشرك وحمل ابن آدم عليه. وفي الحديث: مروا صبيانكم فليقرؤوها عند المنام فلا يعرض لهم شيء. وقام رجل فركع ركعتي الفجر فقرا في الأولى قل يا أيها الكافرون فقال صلى الله عليه وسلم: هذا عبد عرف ربه. وقرأ في الأخرى قل هو الله احد. فقال: هذا عبد آمن بربه. ولذا كان المسنون في ركعتي الفجر قراءة هاتين السورتين. ومن هذا يؤخذ أن المعرفة غير الإيمان، وإن كان كل منهما صفة قلبية كما أن الإقرار غير العمل بالجوارح، وبه يظهر وجه آخر لمعنى الربع؛ وهو أن القرآن معرفة وإيمان وإقرار وعمل. يعني أنه يأمر بكل واحد من هذه الأربعة فاحفظه فإنه من المواهب الإلهية.

سورة النصر والتوديع وإذا جاء مدنية وآيها ثلاث بالإجماع

بسم الله الرحمن الرحيم

(**إذا جاء نصر الله**) العامل في إذا ما بعده من قوله: سبح. ولا يمنع الفاء من العمل كما سبق تفصيله مراراً؛ أي فسبح بحمد ربك وقت مجيء النصر أو فعل الشرط، وليس إذاً مضافاً إليه على مذهب المحققين. وفي القاموس: ناصبها شرطها أو ما في جوابها من فعل أو شبهه إظهاره إياك على أعدائك إظهار مضاف إل فاعله وإياك مفعوله؛ أي جعلك غالباً على أعدائك، فإن الظهور بمعنى الغلبة، يقال: ظهرت على فلان، إذا غلبت عليه، وأظهرته جعلته غالباً عليه. فمجيء النصر كناية عن الغلبة. والنصر الإعانة على تحصيل المطلوب. أُضيف إلى الله تعالى للتنويه أي المعروف عزيزاً لا غالب له فهو الناصر الحقيقي كما قال: وما النصر إلا من عند الله. وأما الأنصار فهم المظاهر، وإليه الإشارة بقوله: إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن. ثم النصر إما متعد بمن فنَصْره من العدو حفظه منه، وإما بعلى فنَصْره على العدو إعلاؤه عليه. وفسّره المصنف بالثاني لأنه يلائم الفتح. ويظهر من تفسيره أنه أخرج النصر عن ظاهره ليظهر الفرق بينه وبين الفتح المعطوف عليه، ويصح العطف بلا تأويل أيضاً؛ لأن النصر كالسبب للفتح ولا بُعد في عطف المسبَّب على السبب، وقرأ فتح الله والنصر فعطفه على عكس الأول (**والفتح**[243]) أي فتحه. اللام عوض عن المضاف إليه كما عند الكوفية، أو الفتح منه على حذف العائد كما عند البصرية. والفتح إزالة الانغلاق والإشكال. وفتح البلد عبارة عن الظفر به عنوة أي قهراً أو صلحاً بحرب أو بدونه، فإن لم يظفر به فهو منغلق مأخوذ من فتح باب الدار. والفتح أيضاً كل أمر جاءك من غير تعمّل ولا استشراف ولا طلب، ظاهراً كان ذلك الأمر أو باطناً كالأرزاق والعبادات والعلوم والمعارف والمكاشفات وغير ذلك وفتح مكة على أن اللام للعهد وهو الفتح الذي تطمح إليه الأبصار وينتظر له الأخيار، وهو فتح الفتوح لأن مكة

[243] Nasr 110/1.

أم القرى وقيل: جنس نصر الله للمؤمنين وفتح مكة وسائر البلاد عليهم قوله: وفتح بالرفع عطف على جنس، والبلاد بلاد الشرك. وعليهم متعلق بالفتح أي على أيدي المؤمنين. وقيل: يجوز أن يتعلق بالنصر أيضاً، والضمير للأعداء. وفيه أن الظاهر حينئذ أن يقال: جنس نصر الله على الأعداء، وفتح مكة وسائر البلاد للمؤمنين فافهم. فالإضافة واللام للاستغراق والتمريض لأن الأصل في التعريف هو العهد، فما أمكن حمله عليه لا يحمل على غيره كما في الحواشي السعدية. والظاهر أن المرض إنما هو في الذي مرّضه فإن أصح التوجيهات ما وافق الحقائق، وقد قال أهل الحقائق: هو الفتح المطلق الحاصل بالإمداد الملكوتي والتأييد القدسي، ولا فتح وراءه. ودل عليه أنه ذكره بعد الفتح القريب والفتح المبين، ولكونه نتيجة الفتحين لم يلبث صلى الله عليه وسلم بعد نزول السورة إلا قليلاً كما سيأتي. ودل أيضاً أنه أوتي في مرض انتقاله مفاتيح خزائن السماوات والأرض، فعلى هذا إذا داخل في أمر كائن متحقق في الحال، نحو :

إذا رأى الدنيا وأبناءها....استعصم بالله من شرها

مع الوعد لما سيأتي في الأزمان من الفتوحات على أيدي أمته المجاهدين إلى يوم القيامة، وبه يظهر سر الخلافة للورثة، ودل عليه قوله تعالى: ليظهره على الدين كله. ولقد سلط الله المؤمنين على أهل الأديان المختلفة فلم يبق دين من الأديان إلا وهو مقهور بدين الإسلام، ولا يبقى في آخر الزمان إلا مسلم أو ذمة للمسلمين وإنما عبر عن الحصول بالمجيء يعني على الوجهين تجوزاً لأن المجيء حقيقة في الأعيان التي تتحرك بآلة المشي، ومجاز في المعاني، فالظاهر أنه يقال: إذا وقع نصر الله أو حصل. وفي تفسير الكوثر: إذا جاء وتحقق وظهر، والمجيء حقيقة فيهما فلا حاجة إلى جعله تجوزاً للإشعار الذي ذكروه. يقال: تجوّز في كلامه، تكلم بالمجاز. فالتجوّز بالفارسية مجاز سخن كفتن. قال الراغب: المجيء كالإتيان، لكن المجيء أعم لأن الإتيان مجيء بسهولة، والإتيان قد يقال باعتبار القصد، وإن لم يكن منه الحصول، والمجيء يقال اعتباراً بالحصول. ويقال: جاء في الأعيان والمعاني انتهى. والمجيء يلاحظ فيه نقل الشيء من جانب المبدأ، وفي الإتيان يلاحظ فيه أيضاً إلى المنتهى كالحق والرسول في الوحي، وليس في المعاني مجيء حسي إلا باعتبار الحامل كجبريل وحركته من السدرة إلى الأرض. ووصف الله تعالى بالمجيء والحركة مؤول بمجيء أمره ونحوه كما يعرفه أهله للإشعار بأن المقدرات أي الحوادث التي قدر الله وجودها في الأزل متوجهة من الأزل إلى أوقاتها المتعينة لها أي كالمتوجهة كما في الحواشي السعدية. والأظهر متوجهة توجهاً معنوياً يعني أن الله تعالى قدر لها لحدوث كل منها أسباباً معينة وأوقاتاً ومقدرة، لا يحدث شيء منها إلا إذا تحقق أسبابها وحضر أوقاتها. والأزل صورة مبدئية الكمال الظهوري من الزمان، كما أن الأبد صورة معادية الكمال الإظهاري منه. والأزل نعت سلبي وهو نفي الأولية، فإذا قلنا أول في حق الألوهة فليس إلا المرتبة فاحفظه فتقرب منها شيئاً فشيئاً أي تقرب تلك المقدرات من أوقاتها المتعنية لها شيئاً فشيئاً؛ أي قرباً مدرجاً بحسب الاستعدادات العادية والأسباب والشرائط المقدّرة، فشبّه كونها مربوطة معلّقة بتلك الأوقات بكونها متوجهة إليها بحيث تقرب منها شيئاً فشيئاً، وشبه وقوعها عند حضور أوقاتها بمجيئها إليها، فأطلق اسم المجيء على ذلك الوقوع ثم اشتق منه لفظ جاء، فكان استعارة تصريحية تبعية. أما كونها تصريحية فلأنها ليست على سبيل الكناية، وأما تبعيتها فلأن

أصل الاستعارة في المصدر أولاً وهو المجيء، وبتبعيته في الفعل وهو جاء وهو معنى التجو!ز المذكور. فقوله: تقرب، من الثلاثي كيَحسُن. والقرب بالفارسية نزديك. واستعمل بمن حملاً على نقيضه وهو البعد. وقوله: شيئاً فشيئاً، نصب على المصدرية كما أشير إليه آنفاً. والفاضل الشريف جوّز الحالية أيضاً في بعض المواضع بمعنى تزايد قربه حال كونه قليلاً ثم تزايد حال كونه قليلاً، فقوله: شيئاً فشيئاً عطف على الأول، ومعنى القلة مستفاد من الشيء لأنه أنكر النكرات كما بين في محله وقد قرب النصر من وقته والفتح أيضاً. واكتفى عنه بذكر النصر كأنه أشار إلى أن أحدهما مستلزم للآخر فكن مترقباً لوروده مستعداً لشكره جعله خطاباً للنبي عليه الصلاة والسلام، لكون خطاب ورأيت وما بعده له. والترقب الانتظار، بالفارسية جشم داشتن. وهذا كما تقول: إذا جاء غائبك فاصنع به كذا وكذا. فإن مثل هذا الكلام إنما يقصد به تنبيه المخا□ب على قرب المجيء وتوصيته بما يتعلق بمجيئه من الطرائف الشهية والملابس البهية ونحو ذلك. ومن هذا التقرير يعرف أن هذه السورة نزلت قبل فتح مكة عِدة له صلى الله عليه وسلم أن ينصره على أهل مكة وان يفتحها عليه، فكلمة إذا ظرف لما يستقبل (**ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً**[244]) أي ورأيت الناس الذين يهمكم أمرهم يدخلون في ملة الإسلام التي لا دين يضاف إليه تعالى غيرها حال كونهم أفواجاً. وقرىء: يُدخلون، وجهولاً والأول أقرب لأن الإيمان اختياري، وغن كان التوفيق والخلق من الله تعالى. وفيه إشارة إلى أن الدخول المذكور إنما كان بعد الفتح؛ لأن العرب قالوا: إذا ظفر محمد بأهل الحرم فليس لكم به يد. وقد كان الله أجارهم من أصحاب الفيل ومن كل من آذاهم بسوء، فكانوا يدخلون في الإسلام أمة أمة بلا قتال. ومنه يعلم أن إيمان المقلد صحيح؛ لأن أكثر الأعراب الداخلين في الإسلام لم يكونوا من أهل الأدلة، بل تبع بعضهم بعضاص بالتقليد. وقد حكم الله بصحة إيمانهم وجعله من أعظم المنن على رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعات وجه الجمع أن الفوج الجماعة فالأفواج الجماعات كثيفة الكثافة كسحابة الغِلظ ضد الرقة. والكثيف اسم يوصف به العسكر كما في القاموس. فصح أن نسخة كثيرة سقيمة وغلط من الناسخ وإن كان المعنى واحداً وهو الكثرة؛ لأنه كانت تدخل في دين الله القبيلة بأسرها بعدما كانوا يدخلون فيه واحداً واحداً واثنين اثنين كأهل مكة والطائف وهي بلاد ثقيف في واد أول قراها لقيم وآخرها الوهط. سميت بها لأنها □افت على الماء في الطوفان، أو لأن جبريل □اف بها على البيت، أو لأنها كانت بالشام فنقلها الله إلى الحجاز بدعوة إبراهيم عليه السلام، ولما مرت بالبيت □اف بها جبريل عليه سبعاً. أو لأن رجلاً من الصدف أصاب دماً بحضرموت ففر إلى وجٍّ وحالف مسعود بن معتب وكان له مال عظيم، فقال: هل لكم أن أبني □وقاً عليكم يكون ردءاً من العرب؟ فقالوا: نعم. فبناه فهو الحايط المطيف به كما في القاموس واليمن وهوازن قبيلة من قبيس على ما في الصحاح وسائر قبائل العرب القبائل جمع قبيلة. وهي بنو أب واحد سميت بهذا لأنهم يقبل بعضهم على بعض من حيث كونهم من أب واحد. والعب نسبت إلى العَربة وهي محركة ناحية قرب المدينة، أقامت قريش بها، وهي باحة العرب وباحة دار أبي الفصاحة إسماعيل عليه السلام كما في القاموس. وقال بعضهم: إنما سمي العرب عرباً لحسن شأنها في عبارتها. أقول: الظاهر أنه مأخوذ من يعرب بن قحطان وهو أبو

[244] Nasr 110/2.

اليمن وأول من تكلم بالعربية. وذلك أن يعرب قيل له أيمن لأن هوداً عليه السلام قال له: أنت أيمن ولدي. وسمي اليمن يمناً بنزوله فيه، وكون إسماعيل أول من تكلم بالعربية لا ينافي أولية يعرب؛ لأن عربية إسماعيل كانت عربية بينة، ويعرب كان قبل إسماعيل بمدة □ويلة، وعربيته ليست أبين كعربيته، وإن كانت القحطانية من العرب العرباء كالعدنانية هذا فعلى هذا المراد بالناس العرب كلهم واللام للعهد أو الاستغراق العرفي، ولا يشكل بعدم إسلام بعض العرب كبني تغلب في حياته؛ لأن التعليق إنما هو على تتابع الطوائف دخولاً، وأيضاً إسلام الأكثر يكفي على أن استلزام الدخول الإسلام ممنوع، بل الانقياد كيفما كان دخول، كما في تفسير الكوثر. يقول الفقير: الظاهر أن قوله صلى الله عليه وسلم في مرض انتقاله: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب. يدل على أن الرؤية في قوله: ورأيت، لم تتعلق بدخول كل العرب في الدين، وذلك لا ينافي الامتنان بالدخول لأنه حصل له التشفي بما رأى من دخول الأفواج. وجزيرة العرب ما أحاط به بحر الهند وبحر الشام ثم دجلة والفرات، أ, ما بين عدن أبين إلى أ□رار الشام □ولاً، ومن جدة إلى ريف العراق عرضاً وإنما أبى صلى الله عليه وسلم أن يسكن المشركون في جزيرة العرب؛ لأنه بعث بالتوحيد فلم يرض إقامة المشركين في أرض فيها مدفنه وهو اللائح، وأكثر الأعراب الآن كفار وإن لم يكونوا من المشركين لأنهم لا يعرفون الشرائع والأحكام ويستحلون ما حرم الله قال الله تعالى: الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ويدخولن حال على أن رأيت بمعنى أبصرت أي يدخلون في موضع النصب على أنه حال من الناس، إن جعلت الرؤية بمعنى الإبصار أو العرفان، ولم يترعض المصنف للثاني لأنه قال أوب حيان: لا نعلم رأيت بمعنى عرفت، فيحتاج ذلك إلى استثبات. وفي تفسير الكوثر: وقد جوزوا كونها بصرية والجملة حالاً، ولا يخلو عن خزازة لأن كثيراً من الداخلين لم يره صلى الله عليه وسلم ولا وفد عليه، وكان ذلك وجه ما قيل إنها على هذا الوجه بمعنى المعرفة انتهى. أقول: لا شك أن الرؤية هي النظر بالعين والقلب والرؤية أعم من المعرفة، فالمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد والعلم إلى اثنين، فكانت دون العلم، فالعارف صاحب الفايدة الواحدة والعالم صاحب الفايدتين، فهو خير من العارف، كما أن العارف خير من ذي الحس لأن الحس يغلط كثيراً كما سبق أو مفعول ثان على أنه بمعنى علمت وافواجاً حال من الضمير في يدخلون. وأخّر هذا الوجه، وإن كان أقوى؛ لأن ما في الحس والرؤية من الانشراح ما ليس في العلم، فكأن الرؤية الحسية بالنسبة إلى حياته والقلبية بالإضافة إلى ما بعدها؛ لأن الله تعالى أوحى إليه ما سيكون إلى آخر الدنيا، كما جمع لعينيه ما بين المشرق والمغرب (**فسبح بحمد ربك**) فتعجب لتيسير الله ما لم يخطر ببالك وببال أحد حامداً له عليه ما مفعول تيسير عبارة عن الفتح. وخطر بباله أي بقلبه وفكره يقال: خطر يخطر ويخطر خطوراً بباله وعليه ذكره بعد نسيان، وأخطره الله أي أوقعه في خا□ره. وقوله: حامداً له عليه؛ أي الله على التيسير إشارة إلى أن الباء للملابسة على أن الحمد حال من فاعل سبح وقد سبق إعراب هاتين الكلمتين وفوايدهما. وسر مقارنتهما وأراد المصنف أن التسبيح مجاز عن التعجب بعلاقة السببية، فإن من رأى أمراً عجباً يقول: سبحان الله. أي ينزهه عن العجز عن خلق أمر عجيب، وإن كان يُستبعد وقوعه عادة، فإن المؤمن يعلم يقيناً أن الله على كل شيء قدير، ولذا ورد في الأذكار لكل أعجوبة سبحان الله. فالمعنى فقل سبحان الله والحمد لله تعجباً مما أراك الله من عجيب إنعامه وهو الغلبة على

أهل الحرم وقد دفع عنه كثيراً من القاصدين. قال بعضهم: إحداث التعجب إنما يناسب حالة الفتح، وأما على الرواية الثانية فلعله صلى الله عليه وسلم أُمر بأن يداوم على ذلك استعظاماً لنعمته لا بإحداث التعجب لما ذكر انتهى. أقول: التعجب إذا كان في محله ليس بعجب، ومما يُقضى منه العجب قول المصنف: ما لم يخطر ببالك، إن كان واقعاً منه في نسخته الأصلية؛ لأنه كيف يجوز التسوية بينه وبين غيره في معنى التعجب وعدم الخطور بالبال، مع أن سورة الفتح المقدم نزولها على فتح مكة تكفي بشرى لفتحها، فهو عليه الصلاة والسلام كان يترقب وقت الفتح بوحي الله تعالى، ولا يستبعد وقوعه بل الاستبعاد لو وقع، فإنما يقع من ضعفاء المؤمنين من حيث النظر الظاهري، وقياس فتحها على حال سائر القاصدين خطأ لأنه فرق بين قاصد وقاصد، فمن قاصد للهدم ومن قاصد للعمارة. فلا نطول الكلام فيه فإن الأمر واضح عند الفهيم، وأهل الطبع المستقيم والعقل السليم، والله بكل شيء عليم. أو فصل له حامداً على نعمه عطف على تعجب، يعني أن التسبيح مجاز مرسل عن الصلاة بعلاقة الجزئية؛ إذ لا تخلو الصلاة عن التسبيح فكأنه جزء منها، وعليه قوله تعالى: فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون. وقوله تعالى: فسبح بحمد ربك قبل □لوع الشمس. فإن الله تعالى سمى الصلاة فيهما بالتسبيح ونظائره كثيرة، ومنها سبحة الضحى أي تسبيحه وصلاته. وأشار إلى قرينة المجاز بقوله: روي أنه أي المخا□ب وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة لعشر مضين من شهر رمضان سنة ثمان ومعه عشرة آلاف من المهاجرين والأنصار و□وائف من العرب بدأ بالمسجد وفي بعض النسخ: بالمسجد الحرام، والمراد الحرم فإنه كله مسجد محترم، محرّم فيه هتك الحرمات قال تعالى: لتدخلن المسجد الحرام فدخل الكعبة وصلى ثماني ركعات وهي أصل صلاة الضحى، ولا يتنافى كونها صلاة الشكر ايضاً، فإن صلاة الضحى من باب الشكر في الأصل. قال في مغرب اللغة: الثماني تأنيث الثمانية والياء فيه كهي في الرباعي في أنها للنسبة، كما في اليماني على تعويض الألف من إحدى يائي النسبة، وهو منصرف ةوحكم يائه في الإعراب حكم ياء القاضي. قال أبو حاتم: عن الأصمعي يقال ثمانية رجال وثماني نسوة، ولا يقال: ثمان. وما وقع في بعض الأشعار وكلام المصنفين فخطأ، وعذرهم في هذا أنهم لما رأوا حالة التنوين بلا ياء، ظنوا أن النون معتقَب الإعراب، فأعربوا وهو من الضرورات القبيحة فلا يستعمل حالة الاختيار انتهى كلامه. وعلى هذا جرى الحريري في درة الغواص، وقال الكرماني: وقد يحذف منها اليء ويكتفى بكسرة النون أو يفتح تخفيفاً انتهى. فاحفظه. أو فنزهه عما كانت الظلمة يقولون أي الذين يظلمون أنفسهم بالإشراك وعبادة الأصنام، ويقولون إنها شركاء الله ونحو ذلك. فالمراد بالتسبيح تنزيه الله من كل سوء قولاً وفعلاً واعتقاداً، وهو تعالى منزه في ذاته من الإمكان وما يتفرع عليه، وفي صفاته من الجهل والعجز والفقر والذلة ونحوها، بل هو العالم القادر الغني العزيز، وفي أفعاله من أن يفعل شيئاً لجلب منفعة أو دفع مضرة، بل هو مستغن عن الموجودات كلها حامداً له على أنه صدق وعده يقال: صدق في الحديث، وصدق فلان الحديث، كما قيل: الصديق من صَدَقك لا من صَدّقك، فيكون معنى صدق وعده صدقك وعده. فصدقك هذا يتعدى إلى مفعولين قال تعالى: لقد صدق الله رسوله الرؤيا. ولقد صدقكم الله وعده. ويجوز أن يكون منصوباً بنزع الخافض؛ أي صدقكم في وعده. والمراد بصدق الوعد هنا هو صدقه تعالى في وعده بفتح مكة، وقد قال: ومن أصدق من الله

قيلاً أو فأثن على الله بصفات الجلال من الإثناء بمعنى ثناكردن. والثناء للشيء فعل ما يُشعر بتعظيمه، وصفات الجلال ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والستر والقدرة والإرادة والانتقام ونحو ذلك. كما يقال للسلطان الأعظم: إنه ذو سيف وسياسة وهيبة ونحوها، فوصفه بها ثناء عليه بصفات الجلال حامداً له على صفات الإكرام وهي ما يتعلق باللطف والرحمة، كما يقال للسلطان: إنه جميل لطيف رؤوف محسن عفوّ ونحو ذلك مما هو من صفات الجمال، فالجلال تسبيح والجمال تحميد والكمال الجمع بينهما. وموجب الجلال القهر وهو مقتضى الأحدية، ومقتضى الجمال اللطف وهو ثمرة الواحدية. وقال بعضهم: التسبيح إشارة إلى الصفات الثبوتية؛ وهي صفات الجمال وأيضاً صفات الجلال ما يقتضي كمال الذات، ولا يكون لها آثار في خلقه كالعز والغنى والملك والتقديس والعلم ونحوها، وصفات الإكرام ما لها آثار في خلقه مثل القدرة والإرادة والتخليق والترزيق والإحياء والإماتة وأمثالها. وجعل المصنف الحمد بمعنى الشكر الذي يكون بمقابلة الفواضل المتعدية وصفات الإكرام؛ لئلا يخلو التقييد بالحال عن الفائدة، ولا يكون محصّل المعنى: فاثن حال كونك مثنياً. فحاصل المعنى: فسبح وأثن على الله مقدراً أن تحمده وتشكره بعد التسبيح؛ إذ لا يتأتى الجمع بين لفظيهما دفعة كما يمكن نية. فإن قلت: كيف يحمد على الصفات وليست من قبيل الجميل الاختياري والمحمود عليه يجب أن يكون أمراً اختيارياً؟ قلت: على آثارها أو على تنزيلها منزلة الأوصاف الاختيارية لكفاية الذات المقدسة في الاتصاف بها **(واستغفره)** هضماً لنفسك وإن كنت معصوماً من الذنب. وهضم النفس كسرها وعدّها قاصرة عن البلوغ إلى كنه الحال، ولذا ورد: ما عرفناك حق معرفتك. أي بحسبك وإن كنا عرفناك حق معرفتك بحسبنا، فالمقامات متناهية وهي السير إلى الله، ولا نهاية للسير في الله؛ إذ لا غاية لذات الله تعالى وصفاته واستقصاراً لعملك الاستقصار مقصِّر شمردن. ولذا ورد: ما عبدناك حق عبادتك. أي بحيث يحصل بها كمال إعظام الله وإجلاله، فإنه إنما يتم بتمام الذلة والافتقار واستدراكاً لما فرط منك بالالتفات إلى غيره الاستدراك بالفارسية دريافتن جيزى. واستدرك الشيء بالشيء حاول إدراكه به. وفرط بمعنى تقدّم، كما قال في القاموس: فرط فروﻻص بالضم سبق وتقدّم وفي الأمر فرﻻً قصّر به وضيعه، فالفرط تقصير كردن. وقوله: بالالتفات متعلق بفرط. والصواب أن يقول: ما فرط منك من ترك الأولى. فقد التفت المصنف هنا إلى سوء الأدب في العبارة، بل وكل كلامه وعبارته في هذا المقام مما يشين بجمال حضرة النبوة صلى الله عليه وسلم، لا مما يزينه. وسيأتي جلية الحال إن شاء الله تعالى وعنه صلى الله عليه وسلم: إني لأستغفر الله في اليوم والليلة مئة مرة أي عدد الأسماء الحسنى لينزل مئة رحمة من الرحمن الرحيم، وينكشف الغين ويظهر العين فاستغفروا أنتم أيضاً كذلك، فإنكم أحقاء بذلك. ومنه يعلم أن ورد الاستغفار لا يسقط عن أحد أبداً؛ لأن الإنسان على هيئات مختلفة في نفسه لا يشاكل حال يومه أمسه فهو على الترقي دائماً، ومن استوى يوماه فهو مغبون وقيل: استغفره لأمتك لأن الله تعالى أمره بالاستغفار لذنب أمته أيضاً في قوله تعالى: واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات. وفي قوله: ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً. ولذا اشتهرت التوبة والإنابة على يدي الإنسان الكامل فافهم جداً. واعلم أن استغفار الأنبياء عليهم السلام لا يكون عن ذنب حقيقة كذنوبنا، وغنما هو عن أمر يدق عن عقولنا؛ لأنه لا ذوق لنا في

مقامهم فلا يجوز حمل ذنوبهم على ما نتعقله من الذنب، فهو المخاطب بالمغفرة في قوله تعالى: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر. والمقصد من تقدم من آدم إلى زمانه ومن تأخر من الأمة من زمانه إلى يوم القيامة؛ لأن الكل أمته ولذا قال: وما أرسلناك إلا للناس كافة. ولم يقل إلى هذه الأمة خاصة. وقال: فسبح بحمد ربك. أي اشغل نفسك بتنزيه ربك والثناء عليه بما هو أهله. فاقتطعه بهذا الأمر من العالم؛ لما كمل ما أُريد منه من تبليغ الرسالة، وطلب بالاستغفار أن يستره من خلقه في حجاب صونه لينفرد به دون خلقه، فإنه كان له في زمان شغله بأداء الرسالة وقت لا يسعه فيه غير ربه، فرده ربه إلى ذلك الوقت. ثم قال: إنه كان تواباً. أي يرجع الحق إليك رجوعاً مستصحباً، لا يكون للخلق عندك فيه دخول بوجه من الوجوه انتهى كلامه التقاناً. وهو الحق الذي لا محيد عنه، فتفطن له واغترف منه وتقديم التسبيح ثم الحمد على الاستغفار أي على الوجهين على طريقة النزول من الخالق إلى الخلق حيث لم يشتغل من رؤية الناس باستغفارهم أولاً، مع أن رؤيتهم تستدعي ذلك، بل اشتغل أولاً بتسبيح الله وحمده لأنه رأى الله قبل رؤية الناس. قال العصام: ولك أن تقول في تقديم التسبيح والحمد على الاستغفار تعليم أدب الدعاء، وهو أن لا يسأل فجأة من غير تقديم الثناء على المسؤول عنه انتهى. وهو حسن، لكن الووا لا يدل على التفريع والترتيب كما قيل القائل هو الصديق رضي الله عنه، كما صرح به أهل المعرفة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله فإن قدم نظره لله على نظره لنفسه فهو نزول من المؤثر إلى الأثر، وهو وظيفة العارفين. وعكسه قوله: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده. أي ما رأيت شيئاً إلا ودلني على الله تعالى، فهو يتقلب في الأدلة دائماً، ويصعد من الثر إلى المؤثر؛ لأنه قدم نظره في نفسه على نظره بربه، كما قال: من عرف نفسه فقد عرف ربه. ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه. فهو بين الأول والثاني، والأول خير منهما. كما قال أهل المعرفة: السر في أن الكشف يُعطى الإطلاق والعقل التقييد أن صاحب الكشف يعرف الحق أولاً على ما هو عليه من القدس والإطلاق، وينزل من معرفته إلى معرفة مظاهره المقيدة، فهو يعرف الأشياء بالحق لا الحق بالأشياء. وأما العقل فلا يعرف الحق إلا بالأشياء، والأشياء مقيدات لا تعطي إلا التقييد، كما أنك إذا لم تعرف زيداً ووصل إليك كتابته، فما تعرفه إلا بكونه كاتباً. فهذه المعرفة لا تعطي إلا التقييد، بخلاف ما إذا رأيت زيداً أولاً بما هو عليه في نفس الأمر، فتنزل من معرفته إلى معرفة كمالاته، فلا شك أنك لا تقيده بالكتابة إذا كان هناك كمالات أخر فاعرفه. (**إنه كان تواباً**[245]) المبالغة باعتبار كثرة الفعل؛ وهو قبوله التوبة وباعتبار كثرة التائبين، فهو تعالى يقبل التوبة من عباده جميعاً، يقبلها كل مرة من عبد واحد أيضاً، ولا يمل منه ولا يغضب على تكرار الذنب والرجوع، بخلاف حال الملوك في الدنيا. قال سعدي المفتي: يجوز أن يكون الآية من الاحتباك، دل بالأمر على الاستغفار على التعليل بأنه كان غفاراً، وبالتعليل بأنه كان تواباً على الأمر بالتوبة؛ أي استغفره وتب انتهى. وقال العصام: لم يقل غفاراً لأن الاستغفار إنما ينفع إذا كان مع التوبة انتهى. فإنهم أجمعوا على أن الاستغفار لا يكون توبة ما لم يقل معه: تبت، وذلك لأن الاستغفا طلب المغفرة، ولا يتم إلا بالرجوع وإصلاح العمل. واللائح هو أن الظاهر، وإن كان غفاراً، لكن تواباً أنسب بالمقام من حيث كون السورة للتوديع والرجوع

[245] Nasr 110/3.

إلى الله تعالى لمن استغفره مذ خلق المكلفين قيد الاستغفار بما بعده لأن كونه تعالى تواباً في الماضي لا يكون علة للاستغفار في الحال أو في المستقبل. فكأن ههنا للدلالة على استمرار ثبوت خبر كان لفاعلها مذ خلق المكلفين، فوقع ما وقع منهم من الذنب والاستغفار، ووقع منه ما وقع منه تعالى من قبول التوبة. فصفة الله تعالى لا حدوث فيها، وغنما الحدوث في التعلقات ولا منازعة فيه والأكثر على أن السورة نزلت قبل فتح مكة منصرفه صلى الله عليه وسلم من غزوة خيبر وعاش بعد نزولها سنين، وهو بيان لما يصحح حمل الفتح على فتح مكة. وروي أنها نزلت أيام التشريق بمنى في حجة الوداع، وعاش بعدها ثمانين يوماً أو نحوها. فكلمة إذا باعتبار أن بعض ما في حيزها أعني رؤية دخول الناس الحج غير منقض بعد. وقال سعدي المفتي: وعلى هذه الرواية فكلمة إذا تكون خارجة عن معنى الاستقبال، فإنها قد تخرج عنه كما قيل في قوله تعالى: وإذا رؤوا تجارة انتهى. فتكون للماضي صرح به في القاموس. قال العصام: ولا يصح حينئذ فسبح كما لا يخفى؛ أي لأنه صيغة الاستقبال وأنه نعي لرسول الله صلى الله عليه وسلم النعي كالرمي والنعيّ كالصبيّ خبر الموت، والناعي هو الذي يأتي بخبر الموت لأنه لما قرأها بكى العباس عم النبي عليه الصلاة والسلام فقال صلى الله عليه وسلم: ما يبكيك؟ أي شيء حملك على البكاء؟ من الإبكاء. بالفارسية بكر يانيدن قال: نُعيت إليك نفسك نُعيت مجهول؛ أي ألقي إليك خبر موت نفسك قال: إنها أي القصة لكما اللام للتأكيد تقول فلم ير صلى الله عليه وسلم بعد ذلك مستبشراً ضاحكاً، بل كثر بكاؤه ونحل جسمه واجتهد حتى تورمت قدماه. وقيل: كان القائل ابن عباس رضي الله عنهما، فقال عليه الصلاة والسلام: لقد أوتي هذا الغلام علماً كثيراً. ولذا كان عمر رضي الله عنه يدنيه ويأذن له مع أهل بدر. والصحيح أن الباكي هو الصديق رضي الله عنه وحده دون من كان في ذلك المجلس، فعلم أن الله تعالى قد نعى رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه، واخذ الحاضرون يتعجبون من بكائه ولا يعرفون سبب ذلك. وفي الحديث أن الله خير عبداً بين الدنيا وبين ما عند الله، فاختار ما عند الله. وهذا الحديث يرد قول من قال إنه جعله النبي خبر موته، فإنه لو كان كذلك لما لبّس الأمر عليهم بذلك الحديث. فافهم ولعل ذلك أي ولعل الوجه في كون هذه السورة نعياً له لدلالتها أي السورة على تمام الدعوة وكمال أمر الدين أي قرب تمامها وكماله؛ لأنه نزلت بعد هذه السورة بعض الآيات. وآخر ما نزلت قوله تعالى: واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله إلخ. وذلك أن حصول النصر والغلبة والفتح ودخول الناس في الدين يدل على كمال أمر الدين، وعلى انقطاع الاحتياج إلى الدعوة بعده، فلو بقي بعده مشتغلاً بالتسبيح والتحميد فارغاً عن أمر الأمة، لكان كالمعزول وإنه غير جائز، هكذا قالوا والظاهر تقديم الكمال على التمام؛ إذ لا فراغ من الدعوة إلا بعد الكمال فهي أي السورة كقوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم الآية والكمال دليل الزوال كما قاله الفاروق رضي الله عنه. وجاء في النظم:

إذا تم شيء دنا نقصه ...توقع زوالاً إذا قيل تم

والمراد بإكمال الدين إتمام أصوله وقواعده الكلية، لا إتمام فروعه ومسائله الجزئية، فإنها على التجدد إلى زمان المهدي، ولذا جُوّز الاجتهاد في كل عصر كما بين في محله أو لأن الأمر بالاستغفار تنبيه على دنو الأجل الدنوّ بضم الدال والنون وتشديد الواو بمعنى القرب من دنا دنواً قرب، ودنا أجله قرب موته. والأجل في الأصل

المدة المضروبة للشيء، ومنه المدة المضروبة لحياة الإنسان من أولها إلى آخرها. ويقال للجزء الأخير الذي يموت فيه أجل أيضاً، فكأنه قيل قرب الأمر ودنا الرحيل فتأهب للقدوم. فإذا كان أمر المتبوع الكامل هكذا، فكيف حال التابع الناقص؟ ويدل على قرب الأجل إشارات إلهية، وكذا علامات كونية كالشيب والمرض الهائل ونحوهما. على أن كل نفس من الأنفاس هو النفس الخير عند العارف المتيقظ فانتبه ولهذا أي ولكون السورة نعياً سميت سورة التوديع لما فيها من الدلالة على توديع الدنيا والآل والأصحاب. يقال: وَدَعه كوضعه وودّعه بمعنى. والاسم الوداع وهو تخليف المسافر الناس خافضين وهم يودعونه إذا سافر تفاؤلاً بالدعة التي يصير إليها إذا قفل؛ أي يتركونه وسفره كما في القاموس. فيكون أصله من الدعة، وقد مر التوديع بالفارسية بدرودكردن وعنه صلى الله عليه وسلم أي روى الثعلبي عن أبيّ وهو عن رسول الله من قرأ سورة إذا جاء قراءة صحيحة بتصحيح نظمها وتدبر معناها إذ لا تفيد إذا كانت باللحن والغفلة أعطي من الأجر كمن شهد مع محمد يوم فتح مكة أي حضر معه يوم الفتح فشهد كسمع من الشهود بمعنى الحضور، ويوم مفعول شهد كما قال بعض أجلة أهل التفسير في نحو قوله تعالى: ويوم يعض الظالم :إن يوم منصوب باذكر المقدرة على المفعولية لا على الظرفية. ومن قال بلزوم ظرفيته قال: تقديره اذكر يوم الحادث يوم كذا. وأشار بالمعية المحمدية إلى شرف المشهد فإنه مشهد عظيم لا يقاس عليه غيره. وفي بعض الروايات: كمن شهد معي. والظاهر أظهر وأنوه، فاعرف. ودل الحديث على أن نزول السورة متأخر عن فتح مكة. والله الناصر في الأول والآخر والفاتح في البا□ن والظاهر وهو المريد القادر.

سورة تبت والمسد مكية وآيها خمس

بسم الله الرحمن الرحيم

(تبت) هلكت كما قالت العرب: أشابة أم تابة؟ أي هالكة من الهرم والعجز. قال ابيهقيي: التباب والتبّ هلاك شدن وزيانكار شدن من الباب الثاني كفرّ يفرّ أو خسرت كفرح وضرب من الخسران وهو النقص. بالفارسية كاستن. قال الراغب: الخسر والخسران انتقاص رأس المال. وكل خسران ذكره الله في القرآن فهو خسران متعلق بالتجارة الأخروية، بتعا□ي ما يكون ميزانه به خفيفاً خاسراً والتباب في أصل معناه خسران يؤدي إلى الهلاك فالمراد إما المبدأ وهو الخسران، وإما المنتهى وهو الهلاك روحانياً كان أو جسمانياً فيكون إرادة كل منهما تجوزاً. قال في الكبير: مادة تبّ وبتّ تدور على القطع المؤدي في أغلب الأحوال إلى الهلاك انتهى. وقول الراغب: التب والتباب الاستمرار في الخسران لا ينافي معنى الهلاك؛ لأن الاستمرار في النقصان مؤد إلى هلاك رأس المال **(يدا أبي لهب)** تثنية يد. وهي الجارحة والأب الوالد ومن في حكمه، وأصله أبو محركة رُدّ الواو حالة الإضافة. واللهب واللهيب اشتعال النار إذا خلص من الدخان، أو لهبها لسانها ولهيبها حرها. قال في القاموس: أبو لهب وتسكن الهاء كنية عبد العزى لجماله أو لماله انتهى. يعني أن التكني به إنما هو لإشراق وجنتيه وتلهبهما، وإلا فليس له ابن يسمى باللهب خلافاً لمن زعم أن ولده عقير الأسد كان اسمه لهب، أو هو أي لهب ولد له آخر نفسه على أن ذكر اليد كناية عن النفس، والجملة من قبيل إ□لاق اسم الجزء على الكل لأن قوة الإنسان في أعماله باليدين، وأكثر الأفعال يزاول بهما. واليمين أقوى من اليسار، واليد أرجح من الرجل لأن بها الصنائع

والضرب والرمي في سبيل الله، والله تعالى خلق آدم بيديه، وإن كان أثبت لنفسه القدم أيضاً على لسان حبيبه كقدم الجبار، فمن جعلهما متعادلتين فهو لم يفرق بين الأعلى والأسفل كقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة أي لا تلقوا أيديكم أي أنفسكم، فالباء زايدة، وإن كانت سببية فالمعنى ولا تلقوا أنفسكم بسبب أيديكم وما كسبتا من الأعمال السيئة، والاستشهاد على الأول دون الثاني. وفي التنزيل أيضاً: يوم ينظر المرء ما قدمت يداه. أي نفسه، ومنه المثل المضروب للجاني على نفسه: يداك أوكتا وفوك نفخ. ويقال: أصابه يد الدهر ويد الرزايا أي نفس ذلك. ثم هذا دعاء على أبي لهب بالهلاك، والمراد بيانه استحقاقه لأن يدعى عليه بالهلاك لأن حقيقة الدعاء شأن العاجز. قال أهل التفسير في قوله تعالى: قاتلهم الله : دعاء عليهم، ولهب من ذاته تعالى أن يلعنهم ويخزيهم، أو تعليم للمؤمنين أن يدعوا عليهم بذلك انتهى. والمراد بالطلب الدلالة على أن اللعن عليهم مما لا بد منه، وفوق هذا كلام لا يذكر هنا. وإنما لم يقل: قل تبت؛ لئلا يكون مشافهاً لعمه بالشتم والتغليظ وإن شتمه عمه، لأن للعم حرمة كحرمة الأب، وهو صلى الله عليه وسلم مظهر الرحمة المطلقة، ولذا أجاب الله عنه ونظائره كثيرة في القرآن قيل: إنما خصتا يعني قال صاحب الكشاف: المراد باليدين نفس الجارحتين المخصوصتين، والمقصد من الكلام الدعاء عليه بهلاك نفسه، لكن خص اليدان بالدعاء بهلاكهما أيضاً لأنه صلى الله عليه وسلم لما أنزل عليه وأنذر عشيرتك الأقربين هذه الآية في سورة الشعراء وهي السادسة والأربعون من خمس وثمانين سورة مكية نزلت بعد سورة الواقعة. والإنذار إخبار فيه تخويف، وعشيرة الرجل بنو أبيه الأدنون أو قبيلته، والمراد هنا بنو هاشم وبنو فهر؛ لأن قريشاً إنما تفرقت من فهر وقد سبق في سورة الإيلاف جمع أقاربه وهو على الصفا قائم فأنذرهم من العذاب الدنيوي والأخروي فقال أبو لهب: تباً لك يعني هلاكت بادا ألهذا دعوتنا؟! أشار إلى إنذاره صلى الله عليه وسلم بما ذكر من العذاب إشارة تحقير يرجع إلى حضرته، كما قالوا: أهذا الذي يذكر آلهتكم بسوء، وقالوا: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين وغير ذلك وأخذ حجراً أي بيديه ليوافق التثنية في الآية. والحجر منكر لا يمنع التعدد ليرميه به فمنعه الله من ذلك حيث لم يستطع أن يرميه فنزلت فعلى هذا لا كناية في ذكر اليدين، وكلتا الجملتين دعاء الأولى بهلاك يديه والثانية بهلاك نفسه. فوجه وصف يديها بالهلاك ظاهر لأنه قصد بهما الرمي، وأما وصفهما بالخسران فلرد ما اعتقده من نفعه وربحه في أذية رسول الله صلى الله عليه وسلم ورميه بالحجر. ثم الحديث المذكور رواه الشيخان فالعدول عن مقتضاه ظلم لا عدل، فإن النقل أقوى من العقل كما لا يخفى وقيل: المراد بهما دنياه وأخراه فاليدان على هذا مجاز مرسل من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبَّب، فإن الكسب باليدين سبب لصلاح الدنيا والآخرة، وإنما مرضه لبعده مع استقامة المعنى الظاهري وإنما كناه أي ذكره بكنيته لا باسمه، والتكنية كنيت نهادن، وتعدى إلى المفعول الثاني بالباء وبنفسه. والكنية اسم صدّر بأب أو أم نحو أبو بكر وأم كلثوم وقال بعضهم: أو بابن نحو ابن عباس والتكنية تكرمة كتبصرة والتكريم والتكرمة بالفارسية كرامى، يعني عزيز كردن، يعني أن التكنية عند العرب من قبيل التعظيم والتبجيل لذا قال سعدي المفتي: ولا تعويل على ما قال أبو حيان إن الاسم أشرف من الكنية فعدل إلى نقص، ولذلك ذكر الله الأنبياء عليهم السلام بأسمائهم، ولم يكن واحداّ منهم انتهى. لأنه إنكار لما هو كالبديهي، وأما ذكر الله الأنبياء فلا متمسك له فيه فإنه

كلام صادر عن مقام العظمة والكبرياء انتهى. أقول: والظاهر أن الكنية إنما اشتهرت في هذه الأمة وأما الأنبياء فيكفي لهم الألقاب المشرفة كالنبي والرسول والصديق والخليل والكليم والروح ونحو ذلك فإنها فوق الكنى؛ إذ لا مساواة بين يا أيها النبي يا أيها الرسول مثلاً وبين يا أبا القاسم يا أبا إبراهيم فاعرفه لاشتهاره بكنيته أي لغلبة اشتهاره بها ولجعله كالأساس لما سيبنى عليها كما في تفسير الكوثر. وقال سعدي المفتي: فليست التكنية هنا للتكريم بل لتشهيره بدعوة السوء وأنه تبقى له سمة انتهى. وهذا معنى خلاف ما يقتضيه ظاهر كلام المصنف كما لا يخفى، والأول هو السديد تأمل. فاندفع بما ذكر ما يقال: هذا يخالف قولهم: ولا يكنى كافر وفاسق ومبتدع إلا لخوف فتنة أو تعريف؛ لأن ذلك خاص بالكنية التي تفيد المدح لا الذم، ولم يشتهر بها صاحبها أو لأن اسمه عبد العزّى العزّى في الأصل تأنيث الأعز. سمي بها صنم عبدته قبيلة غطفان، وتفصيله في تفسير سورة النجم. قال في الإتقان: ليس في القرآن من الكنى غير أبي لهب، ولم يذكر اسمه وهو عبد العزى أي الصنم لأنه حرام شرعاً انتهى. وفيه أن الحرام وصنع ذلك كعبد الحارث بمعنى عبد الشيطان لا استعماله أنه اشتهر بذلك كالأوصاف المنقِّصة كالعمش وحميد الطويل ونحوهما، وقد نهي عن إطلاق يثرب على المدينة المنورة مع أنه في القرآن كما قال تعالى حكاية: يا أهل يثرب لا مقام لكم فاستكره ذلك أي ذكر اسمه لكونه مضافاً إلى الصنم. والاستكراه بالفارسية كراهت داشتن جيزى. والمكروه ما يعافه الطبع أو العقل أو الشرع ويأبى عنه، ولذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أريده وأكرهه. بمعنى أني أريده من حيث الطبع وأكرهه من حيث العقل أو الشرع، أو أيده من حيث العقل والشرع وأكرهه من حيث الطبع. ومن هذا ظهر أن الله تعالى يوصف بالاستكراه، وغن كان ذلك في الحقيقة راجعاً إلى استكراه الشرع فذكر عبد العزّى في القرآن مستكره شرعاً ولذا عدل عنه إلى الكنية أو لأنه لما كان من أصحاب النار كانت الكنية أوفق بحاله أي أدل على حاله وهو كونه جهنمياً؛ لأن سيصلى ناراً ذات لهب. فأبو لهب باعتبار معناه الإضافي ملابس للهب كما أن أبا الخير وأبا الحرب يراد بهما بذلك الاعتبار ملابس الخير والحرب. واللهب الحقيقي لهب جهنم وهذا المعنى يلزمه أنه جهنمي، ففيه انتقال من الملزوم إلى اللازم على ما هو شأن الكناية فهي كنية تفيد الذم، وكان بعد نزول هذه السورة لا يشك المؤمن في أنه من أهل النار بخلاف غيره فيا من قريب بعيد ومن الله تقريب البعيد أو ليجانس قوله: ذات لهب أي ليوافق حاله كنيته. ونقل العصام: المراد التجانس المعنوي لا اللفظي؛ لأنه ليس فاصلة ولا ذات لهب انتهى. وقرىء: أبو لهب، كما قيل: علي بن أبو طالب ومعاوية بن أبو سفيان مع أن القياس الياء لكونه مضافاً إليه. نقل عن علي كرم الله وجهه أنه كتب مصحفاً قال في آخره: كتبه علي بن أبو طالب. وكذا كتب كتاب عهد ليهود خيبر وقال في منتهاه: هذا خط علي بن أبو طالب. وهكذا كتبت هذه الصيغة في غريب الحديث للزمخشري، وسره أنه لكثرة استعماله جعل الاسمان كالكلمة والواحدة فلم يلتفت إلى الواو والياء، وأيضاً أن الكنية بمنزلة العلم والأعلام لا تتغير في حال من الأحوال لكونها جارية مجرى الأمثال، فلو غير منها شيء لأشكل على السامع. وكان لبعض أمراء مكة ابنان حدهما عبدِ الله بالجر والآخر عبدَ الله بالنصب وقرأ ابن كثير بإسكان باء لهب وهو من تغييرات الأعلام كقولهم شُمس بن مالك بضم الشين. والمراد تغيير العلم المنقول لئلا يلتبس معناه العلمي بمعناه الأصلي. واللهَب واللهْب

لغتان كالنهَر والنهْر والشمَع والشمْع. قال صاحب الكشاف: وهو قياس على المذهب الكوفي، ووافق ابن كثير الجماعة في تحريك باء ذات لهب لمراعاة الفواصل (**وتبَّ**[246]) إخبار بعد دعاء يعني على التفسير المختار فالأولى دعاء عليه بالهلاك كقوله: قتل الإنسان ما أكفره. والثانية أخبار وقعت على سبيل التفاؤل بأن الدعاء أجيب والتعبير بالماضي مع أن المخبر به لم يحصل بعد لتحقق وقوعه كقوله تعالى: أتى أمر الله ونظائره؛ لأن الله تعالى صادق في قوله ووعده ومن لأصدق من الله قيلاً إن الله لا يخلف الميعاد كقوله استشهاد على الإخبار بعد الدعاء وتأييد له جزاني جزاه الله شر جزائه الجزاء المكافأة على الشيء. يقال: جزاه به وعليه جزاء وجازاه مجازاة. وشر جزائه نصب على المصدرية؛ أي جزاءاً شراً. فقوله: جزاه الله جملة دعائية وقوله: وقد فعل، إخبارية والمشهور: جزى ربه عني عدي ب حاتم. وجزى عنه قضى أي جزاه الله عن قبلي وبدلاً عني لعجزي عن الجزاء الحقيق به. فإن قلت: قوله: جزاني، يدل على المكافأة فكيف يدعو عليه وهو ظلم في مقابلة العدل؟ قلت: لعله أراد من جزاني الجزاء الزايد وحمله على معنى ظلمني، وهو على متفاهم العرف فإنه يقال: ما هذا الجزاء؟ أي الظلم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل نصب على نزع الخافض. والكلاب جمع كلب وهو نوعان: أهلي وسلوقي. وسلوق مدينة باليمن ينسب إليها الكلاب السلوقية. وكلا النوعين في الطبع سواء، وفي □بعه الاحتلام وتحيض إناثه. وفي نوابغ الزمخشري: السوقية والكلاب السوقية ويطلق الكلب على الأسد أيضاً كما سيجيء. والعاديات يروى بالواو من عوى الكلب إذا صاح. والمراد هنا الصيحة من الشدة. وبالدال من عدا في المشي إذا أسرع، ولعل المراد بها الكلاب الكلِبة وهي التي يأخذها شبه جنون من أكل لحوم الموتى يسري مرضها إلى من تعضه. فالمراد بالعاديات التي تعدو على التوالي بوقوع تلك الآفة. وقوله: وقد فعل أي وقد فعل الله ذلك الجزاء وأجاب الدعاء. ومن قال: وقد فعل فعلاً خبيثاً يستحق به العذاب الأليم. فهو لم يدر معنى البيت واستحق التجهيل ويدل عليه أي على كونه إخباراً بعد الدعاء يعني على جوازه لا على إراداته، إذ لو تعين ذلك انقطع احتمال أن يكون كل منهما إخباراً قراءة: وقد تب أي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فإن كلمة قد لا تدخل على الدعاء ولم يجعل الجملة الثانية تكراراً للأولى للتأكيد لأنه لو كان الأمر كذلك لما تخلل العا□ف بينهما أو الأول إخبار عما كسبت يداه من أعماله أو ماله؛ أي إخبار بهلاك ذلك وأنه محروم عما يترتب عليه من المنافع والثاني عن نفسه أي إخبار عن هلاك نفسه؛ لأنه ضائع في الدنيا والآخرة؛ ففي الدنيا بالهلاك الصوري، وفي الآخرة بالهلاك المعنوي (**ما أغنى عنه ماله**) نفى لإغناء المال عنه حين نزل به التباب أي نفي لنفعه حين نزل به البلاء دنيا وآخرة، يقال: أغنى عنه كذا، إذا كفاه ونفعه، وما أغنى عنه كذا، إذا لم يكفه ولم ينفعه، فما نافية عارية عن الإعراب المحلي فعلى ها يكون مفعول أغنى محذوفاً؛ أي لم يغن عنه ماله شيئاً وهو استئناف جواباً عما يقول اللعين: إن ما يقول ابن أخي حقاً فأنا أفتدي منه نفسي بمالي وأولادي. وفيه وهم صدقه صلى الله عليه وسلم كما دل عليه قوله في □ريق الشام: أعينوني يا معشر قريش هذه الليلة على ابن عتبة من دعوة محمد. فلم ينفع التوهم إذ لا بد من اليقين والقبول أو استفهام إنكار له وتقريع والمعنى أي شيء أغنى عنه ماله حين النزول المذكور؟ ومحلها أي على تقدير الاستفهام

[246] Tebbet 111/1.

الإنكاري النصب بما بعدها على أنها مفعول به كما قدرناه، أو على المصدرية والمعنى أي إغناء أغنى عنه فالنصب يحتمل كليهما (**وما كسب**[247]) وكسبه على أن ما مصدرية. والكسب ما يتحراه الإنسان مما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ ككسب المال أو مكسوبه بماله على أن يكون ما موصولة أو موصوفة؛ أي والذي كسبه أو شيء كسبه على أن يكون الموصول أو الموصوف عبارة عن المكسوب، وقوله: بماله، أي بأصل ماله ورأسه من أي نوع كان، وهو لدفع توهم التكرار بتوهم اتحاد المال والكسب، فالأول كسب المال والثاني المكسوب بالمال من النتائج هذا على تقدير حمل المال على الماشية. وهو جمع نتيجة وهو فصيل الإبل أي ولد الناقة وسخلة الغنم ونحو ذلك. والنتج يجه كرفتن ازشتر وكوسفند وايخه بدني ما ند، والنتاج زادن شتر والأرباح على تقدير حمله على رأس المال جمع ربح بالكسر، وهو الزيادة الحاصلة في المبايعة ثن تجوز به في كل ما يعود من ثمرة عمل والوجاهة محمول على العموم وكذا الأخير وهو كونه ذا جاه ومنزلة وقدر عند الناس بالربح والمواشي ، كما قال البيهقي: الوجاهة خداوند قدر وجاه شدن والأتباع جمع تَبع محركة وتبعه مشى خلفه وقفا أثره جسماً أو ائتماراً، وذلك كامل الطاعة من الخدام إذ لا يجيء أحد تحت الشجرة الغير المثمرة ولا أحد أكثر مالاً من قارون وما دفع عنه ما نزل به من الخسف، بل خسف بنفسه وبماله وبداره. ويجوز أن يكون المعنى وما أغنى عنه ماله الموروث من أبيه، والذي كسبه بنفسه، أو عمله الخبيث الذي هو كيده في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا يحيق المكر السيىء إلا بأهله وعمله الذي ظن أنه ينفعه عطف على مكسوبه فيكون هذا أصل الموصولية أيضاً.وكذا في الأخير قال تعالى: وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً يعني بطلت وضاعت أعالهم وإن كانت في صورة الصالحات، لما أنها كانت في سبيل الشيطان لا في سبيل الله، والله تعالى لا يقبل الشرك وعمل أهله. وجوز أبو حيان أن يكون ما استفهامية؛ أي وأي شيء كسب؟ أي لم يكسب شيئاً. وقال بعضهم نافية أي ما أبعد عنه ماله مضرة وما كسب منفعة. وقال سعدي المفتي: ولو صح كونها استفهامية لجاز أن تجعل نافية أيضاً. وفيه تأمل. أو ولده عتبة كغرفة أي المراد بما كسب ولده، قاله ابن عباس رضي الله عنهما. وفي الحديث: إن أ□يب ما يأكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه. وورد أيضاً: أنت ومالك لأبيك. أي مكسوب أبيك فلو تعرض لمالك بحق فهو له وقد افترسه أسد في □ريق الشام أي أهلكه. والفَرس كالقتل مصدر من الباب الثاني، وأصله بالفارسية فروشكستن، ثم صيّر كل قتل فرساً، ومصله الافتراس. ونهي عن الفرس في لذبح، وهو كسر عظم الرقبة قبل أن يبرد الذبيح. والأسد سبع معروف بالشجاعة، ويوصف بالجبن أيضاً؛ فإنه يفرق من صوت الديك ونقر الطشت ومن السنور ويتحير عند رؤية النار، ولا يدنو من المراة الطامث، ويقول في زئيره: اللهم لا تسلطني على أحد من أهل المعروف. وهو معدود من الكلاب لأنه يشبه الكلب في رفع رجله عند البول، ويخالفه في أنه لا يشرب من ماء ولغ فيه الكلب، كما قال الشاعر

إذا ولغ الذباب على □عام

رفعت يدي ونفسي تشتهيه

[247] Tebbet 111/2.

وتجتنب الأسود ورود ماء

إذا كان الكلاب يلغن فيه

وقوله في □ريق الشام أي بالزرقاء وهو موضع معروف ينزل فيه الحجاج الآن وقد أحدق به العير أي أحاط. والعير الإبل التي عليها الأحمال لأنها تعير أتذهب وتجيء, ومنه العيّار كشدّاد وهو الكثير المجيء والذهاب. وقال الراغب: العير القوم الذين معهم أحمال الميرة. وفي القاموس: العِير بالكسر القافلة مؤنثة أو الإبل تحمل الميرة بلا واحد من لفظها، أ, كل ما امتير عليه إبلاً كانت أو حميراً أو بغالاً، والجمع كعنبات انتهى. منه قولهم لمن لا يصلح لمهم: لا في العير ولا في النفير. روي أن عتبة بن أبي لهب، وكان تحت نكاحه ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب رضي الله عنها، وكان قد وزجها إياه قبل البعثة. أراد الخروج إلى الشام فقال: لآتين محمداً فلأوذينه. فأتاه فقال: يا محمد هو كافر بالنجم إذا هوى وبالذي دنا فتدلى. وعنى بضمير الغائب نفسه، ثم تفل في وجه رسول الله ورد عليه ابنته و□لقها. فقال عليه الصلاة والسلام: اللهم سلط عليه كلباً من كلابك. فرجع عتبة إلى أبيه فأخبره ثم خرجوا إلى الشام فنزلوا منزلاً، فأشرف عليهم راهب من الدير فقال: إن هذه أرض مسبعة. فقال أبو لهب: أعينوني يا معشر قريش هذه الليلة فإني أخاف على ابني دعوة محمد فجمعوا جمالهم وأناخوا حولهم وأحدقوا بعتبة، فجاء الأسد يتخللهم ويتشمم وجوههم حتى ضرب عتبة فقتله. فعلى هذه الرواية احتمل أن يكون قوله: تبت يدا أبي لهب، إخباراً عن هلاك نفسه، وقوله: وتب إخباراً عن هلاك ولده. وكون نزول السورة متقدماً على هلاكهما لا ينافي كون الإخبار الواقع فيهما بلفظ الماضي؛ لأن ذلك مبني على أنه كان في علمه تعالى أنه يحصل ذلك ومات أبو لهب بالعدسة بعد وقعة بدر بأيام معدودة العدسة بثرة تخرج في البدن تشبه العدسة من الحبوب، وهي من جنس الطاعون تقتل غالباً. يقال: عُدس الرجل فهو معدوس كما يقال: □عن فهو مطعون إذا أصابه الطاعون. والوقعة والواقعة صدمة الحرب، ثم استعير لكل أمر مكروه عسير غير ملائم. وبد موضع معروف معرفة يذكر ويؤنث، واسم بئر حفرها بدر بن قريش كما في القاموس، والبئر الآن معطلة ميتة. والظاهر أن ذلك الموضع إنما سمي ببدر لأن اسم حافر البئر هنالك كان بدراً فاشتهر باسمه. والأيام المعدودة هي القليلة لأن القليل يعد عداً، كما أن الكثير يهال هيلاً. روي أن أبا لهب كان قد تخلف عن بدر، وبعث مكانه العاص بن هشام، فلما جاء خبر هزيمة قريش ما عاش بعده إلا سبع ليال رماه الله بالعدسة ومات منها، فاجتنب أهله مخافة العدوى وفروا منه وتُرك ثلاثاً حتى أنتن ترك على المجهول، وأنث ثلاثاً باعتبار الليالي، والإنتان بالفارسية كنداشدن قال في القاموس: النتن ضد الفوح نتن كضرب وكرم نتانة وأنتن فهو منتن؛ أي له رائحة خبيثة والمعنى تُرك أبو لهب ميتاً في محل موته ثلاث ليلال حتى صار جيفة كريهة الرائحة، ولم يقربه أهله لما ذكر من خوف العدوى ثم استأجروا أي ابناه وأهله، والاستئجار بمزد فاستدن بعض السودان الظاهر أنه بالضم جمع سود جمع أسود، كما أن ضده البيضان جمع بيض جمع أبيض. والأسود يعم الحبش وغيره، كما أن الأبيض يعم الروم والعجم ونحوهما حتى دفنوه يعني فاحتمله بعض السودان من بيته حتى دفنوه، والدفن الستر تحت الأرض، وبالفارسية درزير خاك كردن. وقال في إنسان العيون: لم يحفروا له حفيرة، ولكن سندوه إلى حائط وقذفوا عليه الحجارة خلف الحائط حتى واروه. وفي

رواية: حفروا له ثم دفعوه بعود في حفره، وقذفوه بالحجارة من بعيد حتى واروه. وعن عائشة رضي الله عنها كانت إذا مرت بموضعه ذلك غطت وجهها. والقبر الذي يرجم خارج باب شبيكة الآن ليس بقبر أبي لهب، وإنما هو قبر رجلين لطخا الكعبة بالعذرة وذلك في دولة بني العباس، فإن الناس أصبحوا يوماً ووجدوا الكعبة ملطخة بالعذرة فرصدوا للفاعل، فمسكوهما بعد أيام فصلبا في ذلك الموضع، فصارا يرجمان إلى الآن فهو أي قوله: وتب ما أغنى إلخ كما في الحواشي السعدية إخبار عن الغيب ومن شواهد النبوة □ابقه وقوعه أي □ابق الإخبار وقوع المخبر به، فإنه أخبر عن التباب وعدم الانتفاع بالمال والولد والموت على الكفر ودخول النار، وقد وقع كل ذلك. فإن قلت: لم أسند المطابقة إلى الوقوع دون العكس، مع أن الظاهر كما قالوا: الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له؟ قلت: لما أن الوقوع تابع من وجه لأنه بعد الإخبار فراعى الوجود الخارجي (**سيصلى ناراً ذات لهب**[248]) أي ما ذكر من العذاب مآل أمره في النشأة الأولى فسيدخل لا محالة ناراً عظيمة ذات لهب. والاستقبال حكاية للحال الآتية تصويراً لها في مشاهدة السامع وقد سبق أن ابن كثير لم يقرأ هنا اللهب بسكون الهاء، بل وافق الجماعة لمراعاة الفواصل اشتعال وتوقد. والظاهر شعلة إلا أنه أراد بيان المراد باللهب بمعنى التلهب. قال في القاموس: شعل النار كمنع ألهبها كشعلها وأشعلها فاشتعلت وتشعلت. والشعلة بالضم ما اشتعلت فيه من الحطب ولهب النار انتهى. والاشتعال افروخته شدن آتش يريد نار جهنم أي يريد بنار ذات لهب نار جهنم في الآخرة، لا ناراً كذلك ستقع في الدنيا، فإن نار الآخرة نار كبرى لا يقاس بها نار أخرى وهي أنسب بالملعون الذي آذى الله ورسوله وليس فيه أي في قوله: سيصلى إلخ ما يدل على أن أبا لهب لا يؤمن أي ليس نصاً في عدم إيمانه أبداً حتى يصح استدلال الأشاعرة على وقوع التكليف بما لا يطاق، فإن تكليفه بالإيمان جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته القرآن، وفيه سيصلى إلخ الدال على عدم إيمانه تكليف بالتصديق بين النقيضين في زمان واحد، وهما الإيمان وعدم الإيمان، وذلك خارج عن حيطة الإمكان ليس في وسع العبد. وقد منع الحنفية والغزالي من الشافعية وكذا المعتزلة جواز التكليف بما لا يطاق لجواز أن يكون صُليها أي صليّ أبي لهب ودخوله النار للفسق وهذا الصلي غير مختص بالكفار، فيجوز أن يفهم أبو لهب من هذا أن دخوله النار إنما هو لفسقه ومعاصيه لا لكفره. قال سعدي المفتي: لكن جواب المصنف لا يتمشى إذا استدلوا بقوله: ولا أنتم عابدون ما أعبد، وبقواه: لكم دينكم عل الوجه المختار في تفسيره، إلا أن يقال لا دلالة على استغراق الأزمان الاستقبالية بل ليس نصاً في الاستقبال، بل الذين أريدوا بالكافرون غير متعين، وخبر الواحد لا يفيد في أمثال تلك المطالب. وما ذكر في الكتب الكلامية أن التكليف إنما هو بالإجمالي دون التفصيلي لا يجدي بع أن خو□بوا بالتفصيل وعلموه انتهى. أي فلا يكون هذا جواباً وهو أن ما كلف به هو الإيمان بجميع ما جاء به النبي إجمالاً، لا الإيمان بتفاصيل ما نطق به القرآن حتى يلزم أن يكلف بالإيمان بعدم إيمانه المستمر. يقول الفقير: هذا ما قالوه والكل احتمال عقلي لا يُقاوم ما دل عليه النقل، وقد دلت السورة عل غاية الذم ولو لم يكن إلا تواتر الأخبار وتعاضد الآثار لكفى في قطع سوء حاله، إذ لم يقل أحد بخلافه. ألا ترى أنهم أجمعوا على موت أبي □الب على الجاهلية مع

[248] Tebbet 111/3.

نصرته لحضرة النبوة وحسن سيرته فيه في مدة عمره، فكيف حال أبي لهب ولم يعهد منه إلى آخر عمره إلا الإصرار على الأذى وشدة الشكيمة على كل حال، وقد أرسل في آخر وقته العاص بن هشام لمحاربة النبي صلى الله عليه وسلم؟ فمن زعم بعد هذا احتمال إيمانه فقد شك في قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم، وطبع الله على قلوبهم وأمثاله، وجعل من قطع الله بكفره وموته عليه في حيز الاحتمال للإيمان فإذن فمن المختوم عليهم في الآيات العديدة، وقد اطلع حضرة النبوة عليهم تفصيلاً كما اطلع على المنافقين في المدينة وعرفهم بأسمائهم؟ومن حُتم عليه بالكفر فلا احتمال لإيمانه ولو عاش ألف سنة. وأيضاً إن المصنف قد فسر الصلي في سورة الليل بلزوم مقاساة شدة النار، وحكم به على الخلود الأبدي، فإن اللزوم إنما يكون من عدم الإيمان عند أهل السنة فما معنى مناقضته نفسه في هذه السورة؟ وأيضاً إن الإيمان يجبّ ما قبله أياً كان من أذى الله وأذى رسوله وغيرهما، فما معنى الوعيد الشديد الأكيد بعد هذا؟ والمؤمن لا بد له من الحسنات والحسنات يذهبن السيئات فكيف يتوهم أبو لهب أن دخوله النار إنما هو لفسقه ومعاصيه لا لكفره واستكباره بل يحسن الظن بربه؟ وأيضاً إنما يلزم تكليف ما لا يطاق إذا صح أن المختوم على الكفر مدعوّ مرة بعد أخرى كسائر من جُهل حاله وهو ليس بثابت. والظاهر سقوط الدعوة ولئن سلم فلا يلزم جمع النقيضين والتكليف به؛ لأن تلك الدعوة من قبيل إلزام الحجة وتأكيده بل راجعة إلى الداعي وحال عينه الثابتة، فلا يرد كيف يدعى إلى الإيمان من عرف حاله في الإصرار على الكفر والعصيان، فإن الدعوة من الأحوال أيضاً لا بد من وقوعها فافهم جداً. وأيضاً لا يلزم من جواز التكليف بما لا يطاق وقوعه في الخارج، فليس كل ممكن بواقع ألا ترى أن إيلام البريء جائز مع أنه غير واقع؛ لأن الله بريء مِن مثله؟ ومن أغرب ما في هذا الباب ما خطر بالبال الآن من الجواب؛ وهو أن الله تعالى علق الرؤية الموسوية باستقرار الجبل، وهو مع إمكانه لم يقع حيث اندك عند التجلي الذاتي فافهم. وأيضاً الإيمان إجمالاً بالقرآن وسائر الكتب الإلهية فرض عين على كل أحد، والإيمان بالقرآن تفصيلاً من حيث أنا مكلفون بتفاصيله فرض، ولكن على الكفاية لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش، فالجهل عذر إلا في مواضع الضرورة، وهي ما إذا كان يعرف كونه من الدين بالضرورة؛ أي بلا احتياج لاستدلال، ولو لم يكن عذراً لحكم على أكثر الناس بالكفر إذ ا الاطلاع لهم على التفاصيل، بل لا إمكان للاطلاع لقصور الاستعدادات. ألا ترى أنك لا تكلف القروي بتجويد البلدي إذا كان عنده ما يجوز به الصلاة من القراءة؟ وكم من أمي في هذه الأمة الأمية وهو على قبول إيمان ورواج عرفان فاعرفه وقرىء سيُصلى بالضم مخففاً ومشدداً أي قرىء من الإصلاء والتصلية بمعنى الإدخال في النار لإذاقة ألمها. وقوله: مخففاً حال من سيصلى، أو على المصدرية لقرىء أي قرىء قراءة مخففة ومشددة **(وامراته)** عطف على المستكن في سيصلى وحسن العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير تأكيده بالمنفصل للفصل بالمفعول وصفته وطول الكلام بين المعطوفين أو مبتدأ وفي جيدها خبره على أن تكون حمالة الحطب بالرفع على النعت كما سيجيء وهي أم جميل بفتح الجيم بنت حرب بن أمية اخت أبي سفيان عمة معاوية، واسمها العوراء. والعوَر محركة ذهاب إحدى العينين، يطلق أيضاً على الكلمة والفعلة القبيحة وعلى الحولاء. قال الراغب: قيل للغراب الأعور لحدة، وذلك على عكس المعنى ولذلك قال الشاعر : صحاح العيون يدعون عوراً. ولعل تسمية أم جميل

القبيحة من هذا القبيل لا لعيب في عينها. وكانت على غاية العداوة والأذية لرسول الله صلى الله عليه وسلم، مع كونها جارة له ومن حق الجار أن يكرم جاره على ما عليه الشرع والعقل والعادة. وأذى المرأة فوق أذى الرجل كخلافه يعرفه أهله فلها من القوة ما ليس للرجل، تأمل في قوله تعالى: وإن تظاهرا عليه الآية تجد ما قلنا حقاً (**حمالة الحطب**[249]) الحطب ما أعد من الشجر شبوباً، وهو ما توقد به النار. قال البيهقي: للشب والشبوب برانكيختن الش وجنك. وقيل للمخلط في كلامه: حاطب ليل؛ لأنه لا يبصر ما يجعله في حبله بل يجمعمن هنا وهنا يعني الحطب لنار جهنم جواب عما يقال إنها كانت من بيت العز والسعة فكيف يقال إنها حمالة الحطب فإنها كانت تحمل الأوزار بمعاداة الرسول جمع وزر بالكسر بمعنى الثقل في الأصل عبر به عن الإثم لأنه ثقيل على ظهر صاحبه، وهو يحمله يوم القيامة، قال تعالى: وليحملن أثقالاً مع أثقالهم. وذلك لأن الأعمال خيراً أو شراً وإن كانت أعراضاً في الدنيا لكنها تتجسد في الآخرة. وجمع الأوزار لأن معاداة الرسول فوق معاداة غيره. قال سعدي المفتي: في دلالته على حملها حطب جهنم خفاء، فالظاهر الإخلاء عن التعليل والإيمان بما ورد في التنزيل انتهى. أقول: هذا من دأب القاضي في هذا التفسير فإنه لا يفرق بين ما هو من باب العبارة وما هو من باب الإشارة، فيضع الإشارة موضع العبارة، وليس بصحيح، ولذا يؤدي إلى أن يقول فيه أهل الظاهر: هذا ليس بثابت وغير واقع في الروايات الصحيحة. وقد زل فيه كل من المؤلف والمحشي كما قال المفتي المذكور في سورة العاديات عند قول القاضي:ويحتمل أن يكون القسم إلخ يرده الروايات. فظن أنه من قبيل الروايات كما ظن القاضي أنه من قبيل الاحتمالات في باب العبارات. فيا لهما من الجهل بالمقام وليت أحداً يعلمهما في زمانهما مقامات الكلام وتحمل زوجها على إيذائه أي نحته فهي الحاملة شراً وعلى الشر. فالحطب ليس المتعارف بل مستعار للأوزان الحاصلة من المعاداة والحمل المذكورين تشبيهاً لها بالحطب الحقيقي، في أن كلاً منهما سبب لإيقاد النار وإشعالها. والإيذاء من الأغلاط المشهورة والفصيح الأذى والأذية كما في اللغات المعتبرة. والإيذاء بالفارسية آزردن كسى را؛ أي كل ما يؤلم ويضر فهو أذى ومن يوصله مؤذ وهو ملعون، قال الله تعالى: إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة أو النميمة من النمّ، وهو رفع الحديث إشاعة له وإفساداً له. والاسم النميمة. وكانت تمشي بالنميمة وتفسد بين الناس وهو معنى حمل الحطب فكأنه استعارة لها فإنها أي النميمة وهو بيان للعلاقة توقد نار الخصومة وتورث الشر. والحاصل أنه شبه النميمة ورفع الحديث من شخص إلى شخص، وحمله للإفساد بحمل الحطب في أن كل واحد منهما يوقد النار؛ فالحطب يوقد النار الحسية والنميمة توقد نار الخصومة والحرب بين الشخصين أو أشخاص، وفي التنزيل: كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله. قال الراغب: حطب فلان بفلان سعى به. وفلان يوقد الحطب الجزل كناية عن النميمة. ويحمل الحطب أي ينم. وحمّالة الحطب كناية عن النمام. جعله من باب الكناية لأن حمل الحطب ملزوم الإيقاد أو حزمة الشوك فيكون الحطب على حقيقته. والحُزمة بالضم المجتمع المشددة. بالفارسية دسته. والشوك ما يَدِقّ ويصلب رأسه من النبات، ويعبّر به عن السلاح وعن الشدة. وسمي إبرة العقرب شوكاً تشبيهاً به والحسك والسعدان. فالحسك نبات تعلق ثمرته بصوف الغنم، ورقه كورقة الرجلة

[249] Tebbet 111/4.

وأدق، وعند وقه شوك ملزّز صلب ذو ثلاث شعب. والسعدان كالميدان نبت له شوك يسبّه به حلمة الثدي كانت تحملها بنفسها لا لمصلحة بيتها حتى يقال: إنها من بيت السعة فكيف تحملها؟ بل المراد لشدة عداوتها تحملها للأذية كما قال فتنثر بالليل من النثر بالثاء المثلثة. يقال: نثر الشيء من الأول والثاني نثراً ونثاراً...ومتفرقاً. والباء بمعنى في كما في جلست بالمسجد في □ريق رسول الله وهو □ريقه الذي يمشي فيه إلى المسجد الحرام في الليل، وكانت تنثرها في الليل لئلا يطلع عليه أحد وليتأذى به عند خروجه للصلاة. يعني تا خار نعوذ بالله در دامنش أويزد ويادر باديش خلد. وكان صلى الله عليه وسلم يطؤوه كما يطأ الحرير، وكذا في □ريق المسلمين. فبينما هي ذات ليلة حاملة حزمة أعيت فقعدت على حجر لتستريح، فجذبها الملك من خلفها فاختنقت بحبلها حتى هلكت وبدوزخ رفت وقرا عاصم بالنصب على الشتم الشتم وصف الغير بما فيه منقصة وازدراء. وقرأ عاصم: حمالة الحطب بالنصب على الشتم والذم؛ بمعنى أذم حمالة الحطب وأشتمها. جزم به لجريانه على وجهي العطف والابتداء وتمشيته على جميع تفاسير الحطب، ومن قراه مرفوعاً جعله نعتاً لامرأته. وجاز ذلك لأن الإضافة معنوية إذ الحمالة للمضي أو خبر مبتدأ محذوف؛ أي هي حمالة الحطب. وعن قتادة أنها مع كثرة مالها تحمل الحطب على ظهرها لشدة بخلها فعيرت بالبخل. فالنصب حينئذ على الشتم حتماً. وفيه ترخيص لشتم الفسقة المصرين (**في جيدها حبل من مسد**[250]) الجيد بالكسر العنق أو مقلّده أو مقدمه كما في القاموس. والحبل معروف، وشبه به من حيث الهيئة حبل الوريد ونحوه، واستعير لكل ما يتوصل به إلى شيء. ويوقف على المسد ثم يجاء بالتكبير أي مما مسد أي فُتل يعني أن المسد ليف يتخذ من جريد النخل فيُمسد؛ أي يفتل فتلاً شديداً ويكون أيضاً من جلد وغيره. والفتل بالفارسية تافتن. يقال: دابة ممسودة شديدة الأسر والربط ومنه رجل ممسود الخَلْق أي مجدوله أي مفتوله ومحكمه، فإن الجدل الفتل أيضاً. ورجل مجدول لطيف القصب محكم الفتل، وامرأة ممسودة مطوية الخلق بالفتح. وفصله عما قبله لتباعد ما بينهما من حيث إن الأول في الجماد والثاني في الإنسان. وأيضاً أن مفتولية الإنسان على التشبيه، وأما مفتولية الليف ونحوه فعلى الحقيقة وهو ترشيح للمجاز يعني على التقديرين، وهما معنى الأوزار والنميمة يكون قوله في جيدها حبل من مسد ترشيحاً للاستعارة. والاستعارة المرشحة ما اقترن بها ما يلائم المستعار منه وهو هنا الحطب الحقيقي، ويلائمه أن يُلقي حامله الحبل على جيده بأن يجعله حزمة ويحتمل على ظهره بالحبل المرسل على الجيد. والترشيح بالفارسية برووردن لأنه يربّي الاستعارة من حيث ملائمتها للمستعار منه أو تصوير لها أي على الوجه الثالث فيه بصورة الحطابة التي تحمل الحزمة وتربطها في جيدها أي تربط الحزمة بعنقها وكواهلها وهي على ظهرها. فالحطب على حقيقته لأن التصوير المذكور إنما يظهر على تقدير أن تحمل حزمة الشوك وتربطها في جيدها كما يفعل الحطابون تحقيراً لشأنها أو تخسيساً بحالها مع كونها في بيت العز والشرف، وفي منصب الثروة والجدة. وفيه تخجيل أيضاً لتنزجر عن الأذى وترعوي عن المعاداة أو بياناً لحالها في جهنم أي على الوجه الأول حيث يكون على ظهرها حزمة من حطب جهنم فيكون الإضافة في حمالة الحطب غير حقيقية؛ لأن حملها حزمة حطب جهنم إنما يكون يوم القيامة كالزقوم قال تعالى: إن شجرة الزقوم □عام الأثيم. وهو عبارة

[250] Tebbet 111/5.

عن أ□عمة كريهة في النار، ومنه استعير زقم فلان وتزقم إذا ابتلع شيئاً كريهاً. وفي القاموس الزقوم كتنور الزبد بالتمر، وشجرة بجهنم، ونبات بالبادية ياسميني الشكل، و□عام أهل النار انتهى. والمراد هنا الشجرة. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: شوك أمر من الصبر أنتن من الجيفة وأشد حراً من النار. وهذا أنسب بالمقام بالمقام وفي جيدها سلسلة من النار كما يعذب كل مجرم بما يناسب حاله في جرمه. فهو إشارة إلى الجزاء الوفاق لعملها. وهذه المناسبة مرعية في الشرع وفي الحقيقة ولها نظائر كثيرة، فكل يعمل ويجازى على شاكلته؛ أي على ما يشاكله ويناسبه. والسلسلة بالفارسية زنجير. يقال تسلسل الشيء اضطرب وتردد اللغط يدل على تردد المعنى والظرف في محل الحال يعني قوله: في جيدها، حال من قوله: وامرأته. على أن يكون عطفاً على المستكن في سيصلى، أو من ضميرها في حمالة الحطب وحبل ..على الظرف لاعتماده على ذي الحال او هو الخبر أي أو هو في موضع الهبر على أن يكون وامرأته مبتدأ وحبل مرتفع به أي بالظرف، أي هو فاعل الظرف لاعتماده على المبتدأ. قال سعدي المفتي: يعني يكون خبراً ثانياً على أن يكون مبتدأ، وهذا تكرار لا يخفى انتهى. أي لأن هذا الإعراب قد سبق بيانه في إعراب امراته، ولعله أعاده لبيان أن الحبل مرتفع به. يجوز أن يكون حبل مبتدأ مؤخر والظرف خبراً مقدماً والجملة حال أو خبر ثان عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قرأ سورة تبت أي قراءة مرعية بشروط ظاهرها وقيود با□نها رجوت أن لا يجمع الله بينه وبين أبي لهب في دار واحدة أي في جهنم، فيكون تبشيراً بالجنة؛ فإن رجاءه واثق وأثره محقق لا خيبة فيه ولا تخلف.

سورة الإخلاص مكية وآيها أربع أو خمس والاختلاف في قوله: لم يلد

بسم الله الرحمن الرحيم

(**قل هو الله أحد**[251]) قال إمام الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله في كتاب التأويلات: إنما أثبت في المصحف قل والتزم في التلاوة، مع أنه ليس من دأب المأمور بقل أن يتلفظ في مقام الائتمار إلا بالمقول؛ لأن المأمور ليس المخا□ب به فقط، بل كل واحد ابتلي بما ابتلي به المأمور. فأثبت ليبقى على مر الدهر مناً على العباد. وهكذا قل في مواقع القرآن المجيد انتهى. وهو كلام حسن قد وضع فيه الإشارة موضع العبارة إيضاحاً لحقيقة الحال، فعليك به إن كنت ممن يفهم المقال. ومثله سائر المخا□بات، إلا أن يكون الخطاب اختصاصياً. فافهم جيداً الضمير للشأن عبر عن هو بالضمير لأن وضعه الحقيق أن يكون ضميراً راجعاً إلى مفرد مذكر معهود بالذكر أو ما في معاه. واما دلالته على الهوية المطلقة كما قال بها الشيخ أبو علي بن سينا فمن حيث الاستعمال المستحدث، وتبعه الإمام الرازي والسيو□ي والعصام، وكثير من علماء الظاهر وعامة علماء البا□ن حتى جعلوه اسماً لله تعالى، ولا يضر كونه اصطلاحاً مستحدثاً؛ فإن المنقولات كثيرة، ولا مناقشة في الاصطلاح والشأن بالهمزة والحال والأمر ولا يقال إلا فيما يعظم من الأحوال والأمور كقولك: هو زيد منطلق فإن الضمير فيه للشأن والجملة التي بعدها مبينة له. والانطلاق الذهاب بالفارسية بشدن وارتفاعه بالابتداء وخبره الجملة فورد أن الخبر إذا كان جملة لا بد فيها من عائد للربط فأجاب بقوله: ولا حاجة إلى العائد وهو إما ضمير نحو زيد أبوه قائم، وزيد قام

[251] İhlas 113/1.

أبوه، أو غيره كالكلام في نعم الرجل زيد على قول من يجعل المخصوص بالمدح مبتدأ، ووضع المظهر موضع المضمر في نحو الحاقة ما الحاقة. وكون الهبر تفسيراً للمبتدأ كما في قل هو الله أحد كما قال لأنها هي هو الضمير الأول المنصوب للجملة، والثاني المرفوع تأكيد له، والثالث للضمير× يعني أن الجملة الواقعة خبراً متحدة مع ضمير الشأن؛ أي الله أحد هو الشأن هذا، وهو أن الله أحد فلا يمس الحاجة إلى الربط بخلاف قولنا: زيد أبوه منطلق، فإن المنطلق ليس زيداً بل ذاك أبوه. ويجوز أن يكون الأول ضمير القصة، والثاني والثالث مبتدأ وخبراً والجملة خبر أن، ثم السر في تصدير الجملة بضمير الشأن من التنبيه من أول الأمر على فخامة مضمون الجملة، مع أن في الإبهام ثم التفسير مزيد تقرير أو لما سئل عنه عطف على قوله للشأن؛ أي .. الضمير لما سئل عنه؛ أي عن وصفه كما يشير إليه قوله: صف لنا ربك. ولذا أورد ما دون من مع أنه الظاهر أي الذي سألتم عنه هو الله وفي بعض النسخ سألتموني عنه، وهو الموافق للرواية الآتية وهي قوله: إذ روي إشارة إلى مصحح إعادة الضمير إلى ما سئل عنه أن قريبشاً قالوا أي قال عامر بن الطفيل من قبلهم، فإنهم أسلوه فكان قوله قولهم يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا إليه وانسبه؛ أي بين نسبه واذكره. وصِف أمر من وصفه يصفه وصفة نعته فاتصف فالوصف والصفة في الأصل مصدران كالوعظ والعظة والوعد والعدة، إلا أن الوصف في اصطلاح المتكلمين قائم بالواصف والصفة قائمة بالموصوف. وتدعونا إليه؛ أي إلى توحيده وعبوديته فنزلت أي هذه السورة وبين الله نسبه بتنزيهه عن النسب، حيث نفى عنه الوالدية والمولولدية والكفاءة. وأثبت له الأحدية والصمدية. والحاصل أن نسبة الحق إنما هي إلى مثال هذه الصفات الثبوتية والسلبية. والسؤال عن الجنس خطأ؛ إذ لا جنس له، كما قال المشركون أهو من ذهب أم من فضة، قاسوه تعالى على أصنامهم فتكلموا بعقولهم المشوبة بالأوهام والخيالات فأنى يدركه العقل والوهم هيهات هيهات واحد بدل يعني على الوجه الثاني فكون بدلاً هو الراجح؛ لأنهم استوصفوه. فالمقصد في الجواب هو الوصف فالضمير حينئذ مبتدأ والله خبره وأحد بدل منه، وإبدال النكرة المحضة من المعرفة يجوز عند حصول الفائدة على ما ذهب إليه أبو علي، وهو المختار. وقال بعضهم: أحد في حكم المعرفة لأنه نعت لله على الخصوص، والواحد عام. ولما سئل أحمد بن يحيى عن الآحاد هل هو جمع أحد؟ قال: معاذ الله ليس للأحد جمع. وفي القاموس الأحد بمعنى الواحد، والجمع آحاد أو ليس له جمع، أ, الأحد يوصف به الله لخلوص هذا الاسم الشريف له تعالى انتهى. وكذا قال الراغب أحد قد يستعمل مطلقاً وصفاً، وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى نحو قل هو الله أحد. قال سعدي المفتي: ولا يبعد أن يكون الجلالة بدلاً من الضمير وأحد الخبر أو خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال قال المفتي: المجامع جمع مجموعة انتهى. والظاهر أنه جمع مجمع لمعنى موضع الجمع كالمقاعد جمع مقعد بمعنى موضع القعود ومجامع الثوب موضع جمعه في مقدم الصدر جمع باعتبار أن كل جزء منه كأنه مجمع. وصفات الجلال عند أهل الظاهر الصفات السلبية، وفيه قصور بل حكم الجلال يعطي كلاً من التنزيه والتشبيه، وينطلق على الضدين مثل: ليس كمثله شيء، ومرضت فلم تعدني، ومنه تجلى في قوله في حديث مسلم: جعت فلم تطعمني وظمئت فلم تسقني ومرضت فلم تعدني خلقت جهنم دار الجلال وليس في الجنة وإن محله الدنيا والبرزخ والقيامة. ومن الجلال ظهر الاسم الجليل وحكمه القهر والغضب والهيبة والعظمة والخوف والخشوع

والخضوع والستر ونحو ذلك. والأحدية والإطلاق والأزلية والإحاطة والنزاهة وجوب الوجود مختصة بالله تعالى، لا حظ للعبد فيها، والأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها فأحديته تعالى غناه عن كل ما عداه، وجلاله هو استهلاك أعيان الأغيار في أحديته. وقولنا وحدة للتنزيه عن أن يعتبر معه غيره؛ لأن الله تعالى كان ولا شيء معه والآن كما كان عليه، وللتفخيم أيضاً، حيث يشعر بالاستغناء وعدم العجز للدلالة على مفهوم الوحدة المقيس بالكثرة، فغنها وحدة اعتبارية إضافية كما دل الله على جميع صفات الكمال فذكر الجلالة في الجواب بمنزلة ذكر جميع صفات الكمال وهي الصفات الوجودية الثبوتية؛ لأن الله دال على الإله الحق دلالة جامعة لجميع الصفات الثبوتية والسلبية، وإلا لما أشرك به سبحانه من يسميه بهذا الاسم، هكذا قالوا والمشهور أن الاسم الله جامع لجميع معاني الأسماء الحسنى؛ لأنه يدل على الألوهية وهي مرتبة مفسرة بالاستغناء عن جميع الأغيار واستناد الكل إليه بالافتقار المشتملة على الجلال والجمال. فالاستغناء يفيد الجلال والافتقار يفيد الجمال، ومجموعهما الكمال. وإنما أشرك بعض من قال الله لأنه إنما يقوله على خصوصية وصف كالخالقية كما قال تعالى: ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله. فكان كقول المريض يا الله بمعنى يا شافي، والكمال هو الجمع بين الأضداد. ومن الأسماء ما ظاهره ثبوت وحقيقته نفي وسلب كالأزل؛ فغنه نعت سلبي، وهو نفي الأولية فإذا قلنا: أول في حق الألوهة فليس إلا المرتبة، وللمراتب تعينات والله منزه عن التعين واللاتعين في الحقيقة، وغنما تعينت المراتب للتفهيم والتعليم وترتيب درجات الوجود إذ الواحد الحقيقي متعلق بقوله: يدل. قال سعدي المفتي: وفيه إشارة إلى أن همزة أحد مقلوبة عن الواو وليست أصلية؛ لأن ما همزته أصلية لا يستعمل في الإثبات، ولو استعمل فيه يكون مع لفظة كل البتة. وإلى ان المراد بالأحد هو الواحد الحقيقي لا الواحد بالعدد؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، ولأن صرفه إلى الواحد بالعدد يخلي لخبر عن الفائدة؛ إذ لا منكر له انتهى. أي من العقلاء، وأما الثنوية القائلون بيزدان وآهرمن فلا اعتداد بهم؛ لأن القول بإلهين بمعنى وجوب الوجود خارج عن العقل ودليله. والحاصل أن المصنف قيد الواحد بالحقيقي لأن المراد بالوحدة هنا هي الوحدة الحقيقية الإطلاقية التي هي مبدأ الوحدة الإضافية التقييدية، ولذا قالوا في نعته تعالى واحد لا عن عدد؛ فإن الواحد المقابل للعدد مخلوق بخلاف الواحد الذي هو مبدأ هذا المقابل. ومثله الوجود المطلق فإن المراد بهذا الإطلاق هو الإطلاق الحقيقي الذاتي، ولا غبار في إطلاقه على الله تعالى، وإن اغبر منه خواطر الضعفاء من العلماء ما يكون منزه من الذات من إضافة المفعول إلى فاعله، والمراد التنزيه الذاتي والقدس الأصلي، سواء نزهه وقدسه منزِّه ومقدِّس أو لا فإن تنزيههما إنما هو تقرير الأصل لا إثباته فافهم عن أنحاء التركيب أي التركيب الخارجي الحسي والعقلي. والأنحاء جمع نحو، يجيء على معان، وبمعنى المثل وفي إقحام الأنحاء مبالغة والتعدد بأن يكون نفس ما تصوره مانعاً عن حمله على كثيرين، فالمراد تعدد الذات لا تعدد الصفات والأفعال، وإن لم يكن له شبيه في صفاته وأفعاله أيضاً وما يستلزم أحدهما عطف على أنحاء؛ أي ما يكون منزه الذات عما يستلزم واحداً من التركيب والتعدد؛ أي منزهاً عن المعنى الذي يلزمه من التركيب أو التعدد. وفيه استعمال الأحد بالإضافة كقوله تعالى: أما أحدكما فيسقي ربه خمراً. وقد يكون مضافاً إليه نحو يوم الأحد، أيوم الأول كما يُعرف مما يليه يوم الإثنين؛ لأنه أول ما خلق من الأيام، فلما خُلق الثاني سمي يوم الإثنين؛ لأنه

ثاني يوم الأحد. ويجوز أن يكون معنى يوم الأحد يوم الله، أضيف إليه تعظيماً لما فيه من سر الأولية كالجسمية والتحيز فإنهما يستلزمان التركيب. وذلك أن كل جسم مركب في ذته من الأجزاء، ومفتقر إلى أجزائه، والمفتقر ممكن والممكن لا يكون مبدأ الممكنات. هذا إذا كان تركيبه خارجياً، وكذا لو كان مركباً في العقل لكان مشاركاً لغيره في ماهية ذلك الغير حتى لا يحتاج إلى فصل يميزه عنه، وذلك يستلزم إمكان الواجب أيضاً. وكذا كل متحيز منقسم من حيث إن يمينه مغاير ليساره. والتحيّز للب حيز يتمكن فيه والانضمام. يقال: حاز الشيء إذا ضمه إلى نفسه، ومنه تحيزت الحية وتحوزت إذا تولت وضمت بعضها إلى بعض. والمشاركة في الحقيقة بالجر عطف على مدخول الكاف لا على الأنحاء كما زعم البعض، فإنه نشر على ترتيب اللف؛ أي وكالمشاركة في الحقيقة الواجبة التي تستلزم الكثرة والتعدد بل التركيب إن جعل التعين داخلاً في حقيقة الفرد، على ما ذهب إليه الفلاسفة خلافاً للمتكلمين. ومنه يلوح عدم إغناء التعرض للتنزه عن أنحاء التركيب عن التعرض للتنزه عن التعدد كما في الحواشي السعدية وخواصه بالجر عطف على الحقيقة؛ أي والمشاركة في خواص تلك الحقيقة. وجعل الصفات الآتية خواص إشارة إلى ما ذهب إلهي الأشاعرة من ان الصفات زائدة على الذات، وأنكرها الفلاسفة والمعتزلة وقاولا مثلاً: الله عالم قادر بذاته، على معنى أن ذاته إذا تعلقت بالمعلومات فهم العلم، وبالمقدورات فهو القدرة، وإلا يلزم أن يحكم عليها أمر زائد كوجوب الوجود بأن يكون وجوده من ذاته لا مستفاداً من غيره. والوجود ظهور الموجود في عيه يقال للمتمول: الواجد، لظهور حاله، ويقال لمن غضب: وجد، لظهور تغير لونه، ومنه وجد الصوفية لظهور أثره. والأظهر انه من الوجدان وهو الإدراك البا□ني. ووجود الواجب عين ذاته، ووجود الممكن زائد عليه والقدرة الذاتية أي الناشئة عن نفس الذات الغير المكتسبة من الغير، وكذا الإرادة فإنها أصلية ولذا كانت نافذة والحكمة التامة التي لا يحوم حولها نقص، فإن الحكمة تابعة للعلم البالغ المتعلق بجميع الكليات والجزئيات، ولذا لم يفرد العلم بالذكر على أن الحكمة علم مواضع الأمور ووضعها مواضعها، وعليهما يترتب النتائج الحميدة المقتضية للألوهية نعت للثلاثة الأخيرة. ويلزم منه أن يكو منزّه الذات عن المشاركة في الألوهية أيضاً، فلا مشاركة له تعالى لا في ذاته ولا في صفاته. ثم في كلامه إشارة إلى رد ما قاله أبو هاشم أن الوجوب والقدرة معللان بالألوهية كما في الحواشي السعدية وقرىء هول الله بلا قل وكذا في المعوذتين أيضاً مع الاتفاق أي مع اتفاق العلماء وأ□باق القراء على أنه لا بد منه في قل يا أيها الكافرون معنى لا بد منه لا فراق كائن منه. بالفارسية جاره نيست، أو لا عوض. وفي القاموس لا بد لا فراق ولا محالة أي لا مفارقة عنه ولا تحول ولا يجوز في تبت قال في بعض الحواشي : لعله أراد عدم الجواز بالإسناد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلا فكيف يُتوهم جواز ما لم يثبته الرسول؟ ولعل ذلك أي لعل وجه الفراق بين السور الثلاث حتى وقع الاتفاق على ما ذكر لأن سورة الكافرين مشاقة الرسول بضم الميم وتشديد القاف مصدر المفاصلة كالمحاجة؛ أي الإخبار عن كونه في شق، وهم في شق آخر على الوجه المختار في تفسيره. والشق هو الناحية من الجبل ونظيره المحادة والمجانبة والمعاداة، وهو أن يكون هذا في حد وجانب وعدوة بالضم؛ أي □رف، وذلك في حد وجانب و□رف. وفي الحواشي العصامية زالأظهر منه أنه لا يصح من الله لا أعبد ما تعبدون ونظائره، فلا بد فيها من ذكر قل وموادعته لهم أي متاركته على الوجه الآخر؛ فإن

الموادعة المصالحة وتستلزم المتاركة، وتقرير كل من الفريقين الآخر على دينه. والمفهوم من حواشي ابن الشيخ أن السورة مشاقّة نظراً إلى أولها ومتاركة نظراً إلى آخرها ، فيكون آخر السورة منسوخاً. وإما موادعة باعتبار الآخر، فيكون الأول تمهيداً لها. قال المفتي: ثم المراد وكل ما هو كذلك يناسب أن يكون منه عليه الصلاة والسلام، لكنه اختصر وترك ذكر الكبرى، فالنتيجة اعتماداً على انفهامهما بقرينة المقام ومساق الكلام وتبت معاتبة عمه العتاب إظهر الغضب على أحد لشيء مع بقاء المحبة بالترك. وبعبارة أخرى مخالبة فيها إدلال كما ورد: مرحباً بمن عاتبني فيه ربي؛ وهو الأعمى في عبس وليس أبو لهب محل هذه المعاملة، لكنه ذكر المعاتبة باعتبار جانب الرسول صلى الله عليه وسلم، والعم أخ الأب والعمة أخته، وعم الرجل صنو أبيه. وأعمامه أبو طالب وحمزة والعباس وضرار والغيداق والزبير والحارث والمقوم وحجل وأبو لهب وقثم كما في المغرب. ولم يسلم من أعمامه الذين أدركوا البعثة إلا حمزة والعباس. وأما عماته فأم حكيم وعاتكة وبرة وأروى وأميمة وصفية، ولم تسلم من عماته اللاتي أدركن البعثة من غير خلاف إلا صفية أم الزبير بن العوام فلا يناسب أن يكون منه أي ان يكون الخطاب بالمعاتبة منه عليه الصلاة والسلام. قال سعدي المفتي: فيه تأمل فإن في لفظة قل دلالة على أنها ليست منه، بل من الله. وأيضاً لا نداء في النظم كما في الكافرون، فلا يجب المواجهة حتى لا يناسب انتهى. وأما هذا أي قل هو الله أحد أو الإخلاص فتوحيد يقول به تارة بأن يعتقده ويتكلم به من عند نفسه على أنه كلام الله ولا يخالب غيره ويؤمر بأن يدعو أي غيره إليه أي إلى التوحيد أخرى أي تارة أخرى. وتارة أي مرة وكرة، وقد سبق في سورة الأعلى بعض ما يتعلق بهذا المقام (**الله الصمد**[252]) مبتدأ وخبر السيد المصمود إليه في الحوائج فهو فعل بمعنى مفعول كقبض بمعنى مقبوض ونقص بمعنى منقوص . والسيد تفسير الصمد وما بعده صفة كاشفة له.كما قال الجوهري: الصمد السيد لأنه يصمد في الحوائج. قال الراغب: السيد المتولي للسواد أي الجماعة الكثيرة، يقال سيد القوم لا سيد الثوب والفرس. ولما كان من شرط المتولي للجماعة أن يكون من مهذب النفس قيل لكل من كان فاضلاً في نفسه سيد انتهى. وفي الحديث: السيد هو الله. أي هو الذي يحق له السيادة المطلقة؛ إذ الخلق كلهم عبيده ويقصدونه في الحوائج. وقول إليه ليس إشارة إلى الحذف والإيصال فإن صمد يتعدى بنفسه أيضاً، يقال: صمده يصمده صمداً أي قصده كما قال المصنف من صمد إليه قصده من باب نصر. وعلى هذا الاستعمال جرى الراغب حيث قال: الصمد السيد الذي يصمد إليه في الأمر. والحوائج جمع حاجة غير قياسي أو مولدة، أ, كأنهم سمعوا حائجة كما في القاموس. ثم قوله: الله الصمد، نزول من الجمع إلى الفرق؛ فهو باعتبار استنادنا إليه في الوجود والكمالات التابعة فالصمدية تقتضي كثرة الأسماء والصفات وهو الموصوف به الضمير المرفوع لله والمجرور للصمد. والوصف بمعنى الحمل يعني أن الله تعالى هو المستحق لأن يحمل عليه الصمد كما في الحواشي السعدية على الإطلاق يعني وصفاً مطلقاً غير مقيد ببعض الوجوه؛ فإنه يرجع إليه جميع الخلق في جميع الحوائج والمهمات بخلاف غيره، حتى إن من نصبه الله عيناً في بعض الأقطار ربما يغفل عن مراقبته فيقبضه عند ذلك، والله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم فيحفظ العالم في جميع الأطوار على حد سواء من غير أن يشغله شأن عن شأن، إذ الوجود كله

[252] İhlas 113/2.

مستند إليه في الإيجاد والبقاء فإنه مستغن عن غيره مطلقاً أي استغناء مطلقاً غير مقيد ببعض الوجوه والأحوال. فكلما كمل الاستغناء كملت الصمدية، فالله الغني المطلق الحميد على ألسنة جميع الأشياء لوصول المدد منه إلى الكل وكل ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته وطرقه ومقاصده. جمع جهة بمعنى الطرف، وكل ما يُستقبل إليه. والطرز والطريقة تقول عملت من هذا العمل على وجه عملك وجهته؛ أي على طرزه وطريقته. وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: اللهم أغنني بالافتقار إليك. أي بالاحتياج من طرق جميع الأسماء، فإنه إذا تم هذا الافتقار جاء الغنى التام وتعريفه أي تعريف الصمد باللام مع تنكير أحد لعلمهم بصمديته لأن أكثر الناس يعرفون أن الله هو المرجوع إليه في كل الأمور كما دلت عله الآثار. لكن يلزم منه خلو الخبر عن الفائدة، إلا أن يقال التعريف لإفادة القصر ولا حاجة إليه في الجملة السابقة، فإن مفهوم أحد على ما فسره المصنف يغني عن ذلك، مع أنهم لا يعرفون أحديته ولا يعرفون بها كما في الحواشي السعدية بخلاف أحديته في ذاته فإنهم لا يعرفون من الموجودات غير المحسوسات، وكل محسوس مركب منقسم، فليس عندهم موجود لا انقسام له، ولذا وقعوا في الشرك، وقاسوه تعالى على غيره، فنكر أحدٌ لذلك. وق قال أهل المعرفة إن هو إشارة إلى مقام المقربين إذا لا موجود عندهم سوى الله، فهو المرجع المتعين. وهو الله إشارة إلى مقام الأبرار لأنهم يثبتون وجود الممكن أيضاً، فلا بد من تعيين المرجح بالنسبة إليهم وهو الله. وأحد لرد المشركين فإنهم قائلون بكثرة الآلهة ذاهلون عن حقيقة الوحدة فإن المخلوق لا يزاحم خالقه في ذاته وصفاته، كالعبد لا يزاحم مولاه في شيء مما له فالمولى واحد وإن كثر العبيد، والمتجلي واحد وغن تعدد المتجلى له، ألا ترى إلى الشمع في درجاته كيف يُرى في صور شموع كثيرة بسبب العكس مع أنه واحد، وكذا الشمس ومطارح أضوائها؟! فعليك بهذا التوحيد فإن الإيمان لا يكون كشفاً إلا بالتحقيق دون التقليد وتكرير لفظ الله للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية قوله: به؛ أي كون صمداً. وذلك أن قوله: الله الصمد، جملة اسمية طرفاها معرفتان فيدل على أنه لا صمد في الوجود سوى الله، نحو زيد الأمير فإنه يفيد قصر الجنس على زيد، ويستفاد من القصر أن من انتفت عنه الصمدية لم يستحق الألوهية. قال العصام: هذا بيان اختيار المظهر موضع المضمر، أما نكتة عدم الاكتفاء بمسند إليه واحد لهما بأن يقال: الله الأحد الصمد؛ فللتنبيه على أن كلاً من الوصفين مستقل في تعيين الذات لمكان الاختصاص وإخلاء الجملة عن العاطف أي جعلها خالية عنه. والعاطف الواو ونحوها لأنها كالنتيجة للأولى يعني من وجه لأن كون الإله أحداً يوجب احتياج جميع ما سواه إليه والدليل عليها يعني من وجه آخر فهي استئناف أو تأكيد. وذلك أن الصمد هو الغني لذاته المحتاج إليه جميع ما عداه في جميع جهاته، وما هو كذلك لا يكون إلا واحداً، وما سواه لا يكون إلا ممكناً محتاجاً، فقوله: والدليل بالواو الجامعة لا بأو الفاصلة ونظيره المشاقة والموادعة فيما سبق. وقد غلط فيه بعض العقول الضعيفة **(لم يلد)** أي لم يصدر عنه ولد لأنه لم يجانس أي أحداً من العالمين ليمكن أن يكون له من جنسه صاحبة فيتوالدا، فلا مجانسة ولا ولادة. فقوله: لم يجانس، على المعلوم والمفعول محذوف. وقد يُصحح بفتح النون على المجهول؛ أي لم يجانسه تعالى أحد فإن المجانسة بين اثنين يصح الإسناد إلى كل منهما نفياً وإثباتاً. فانظر أي الإسنادين أولى، فإن في أحدهما فإن في أحدهما إيهاماً. قالوا والحمار وإن لم يكن من نوع الفرس لكنه من جنسه فإن القوة المولدة

تكون وسيلة إلى توليد المماثل والمجانس، ولا تكون وسيلة إلى توليد المباين. ومثله اللقاح. ونفي المجانسة يستلزم نفي المماثلة ولم يفتقر إلى ما يعينه أو يخلف عنه يقال: خلفه خلافة، من الباب الأول، كان خليفته وبقي بعده. وخلف أباه صار خلفه أو مكانه كما قال البيهقي والخلافة والخليفي ايستان بجاى كسى كه بيش ازتو بوده باشد. والخلف ازبى كسى در آمدن وتباه شدن كسى ، وخلف بودن از هلاك يدر وعم وبرادر. ويعدى بعلى يقال: خلف الله عليك؛ أي كان الله خليفة والدك أو من فقدته عليك. وأو الفاصلة لتقسيم أحوال الولد فقوله لامتناع الحاجة تعليل لعدم افتقاره إلى ما يعينه, وقوله والفناء عليه تعليل لعدم افتقاره إلى ما يخلف عنه؛ يعني أن الولادة مبتنية على الاحتياج إلى ما يعينه في حياته أو يكون خلفاً له بعد مماته. ولا احتياج إلى شيء من ذلك فلا ولادة. وكان قريش يحبون الأبناء ليعيونهم في حياتهم ويورثونهم بعد الممات دون البنات، بناء على أن الميراث حق أهل السيف والسنان، والبنات بمعزل من ذلك. وقدم نفي الوالدية على نفي المولودية مع أن المولودية سابقة على الوالدية؛ فإن الشخص يولد أولاً ثم يكون والداً؛ بناء على أن النفي الأول أهم من حيث إن الكفرة ادعوا أن له ولداً، ولم يدع أحدا أن له والداً. وأيضاً أن الوالدية من قبيل الفعل فهي أقدم من المولولدية التي هي من قبيل الانفعال. ومن هذا قيل للعقل الأول: أبو الأرواح؛ إذ لم يكن شيء قبله من التعينات الروحانية. وقيل لآدم: أبو الأجسام؛ إذ لم يتقدمه شيء من التعينات الجسمانية؛ أي بالنسبة إلى نوع الإنسان، وإلا فآدم أنزل الدرجات في الجسمانية. قال سعدي المفتي: قوله: لأنه لم يجانس إلخ. يشير إلى أن قوله: لم يلد، كالنتيجة للجملتين المتقدمتين، ولذلك خلي عن العاطف فعدم المجانسة علم من الأولى، وعدم الافتقار من الثانية انتهى. فإن قلت: لم قال في هذه السورة: لم يلد، وفي سورة بني إسرائيل: لم يتخذ ولداً؟ أجيب بأن النصارى فريقان منهم من قال عيسى ولد الله حقيقة. فقوله: لم يلد، إشارة إلى الرد عليه. ومنهم من قال: اتخذه ولداً تشريفاً له، كما اتخذ إبراهيم خليلاً تشريفاً. فقوله: لم يتخذ ولداً، إشارة إلى الرد عليه ولعل الاقتصار على لفظ الماضي أي لا على لفظ المضارع، مثل لن يلد أو لا يلد لوروده رداً على من قال الملائكة بنات الله فإن مرجع هذا القول أنه تعالى ولد في الزمان الماضي، والمقصد تكذيبهم فلذا رد عليهم بالماضي. قال حي من خزاعة: إن الله صاهر سروات الجن فولدت له الملائكة. والسورات جمع سراة. وسراة كل شيء أعلاه وأوسطه وأفضله أو المسيح ابن الله أو عزير ابن الله الثاني قالته اليهود، والأول قالته الملكانية من فرق النصارى أصحاب ملكان الذي ظهر في بلاد الروم واستولى عليها؛ فإن هذه الفرقة ألقوا الأبوة والبنوة على الله والمسيح تعالى الله عن ذلك. وأو الفاصلة للإشعار بصنفي الولد من الابن والبنت. ولعل تقديم البنت أن السورة مكية وفي المشركين من يدعي أن الملائكة بنات الله، كما قاله خزاعة وكنانة فقدم الرد عليهم. وقال المستقبل في تحققه كالماضي فعبر عن الجميع بالماضي، أو الماضي شاهد على المستقبل فذكره في قوة ذكره أيضاً أو ليطابق قوله (**ولم يولد**[253]) أي لم يصدر عن شيء. فالمراد استمرار نفي الولد. واختيار لم على لا مثلاً لقصد المطابقة والمشاكلة لما بعده وذلك أي كونه غير مولود لأنه لا يفتقر إلى شيء فلو كان مولوداً لكان معلولاً لوالده إذ الولد مفتقر إلى العلة، بل من وجب له الكمال والغنى الذاتي لا يكون علة لشيء أيضاً؛ لأن كونه

[253] İhlas 112/2.

علة يؤدي إلى توقفه على المعلول، والذات منزهة عن التوقف على شيء فكونها علة ومعلولاً محال، فبطل قول الفلاسفة إنه تعالى علة العلل فهو المبدأ الأول الذي بدا من تجليه الكائنات ولا يسبقه العدم على ما هو المتعارف في المواليد؛ يعني أن المولودية تقتضي العدم السابق، واستحال نسبة العدم إليه تعالى سابقاً ولاحقاً، فهو الموجود الأزلي الأبدي. والتصريح بأنه لم يولد مع كونهم معترفين بمضمونه لتقرير ما قبله وتحقيقه بالإشارة إلى أنهما متلازمان؛ إذ المعهود أن ما يلد يولد وما لا فلا. ومن قضية الاعتراف بأنه لم يولد الاعتراف بأنه لا يلد **(ولم يكن له كفواً أحد**[254]) فرد ممن يعقل، وليس من معنى الوحدة كالذي في الأول، فكذلك حكموا ببدلية همزته من الواو دونه كما في تفسير الكوثر. يقال: هذا كفاؤه وكفؤه أي مثله ، وكافأه ماثله. قال بعض الأكابر: كيف يدرك له شبه من لا شبه له، للعقل عقل مثله وليس للحق حق مثله أي ولم يكن أحد يكافئه بل هو خالق الأكفاء. إشارة إلى أن أحداً اسم لم يكن وكفواً خبره. وله ظرف لغو متعلق بكفواً لما فيه من معنى الفعل. ويجوز أنه يتعلق بيكن لأنه فعل. والمصنف اختار الأول حيث قال: يكافئه، وسيجيء بيانه أي يماثله من صاحبة وغيرها ظاهر إيراده لمناسبة الولادة ونفي الصاحبة بنفي الكفاءة. وحقيقته نفي المكافأة عن ذاته بالنفي المطلق؛ فإنه إذا لم يماثله شيء فلا نسبة له تعالى إلى شيء بالمماثلة. وقال بعض الأكابر: لم يلد فيكون مقدمة، ولم يولد فيكون نتيجة، ولم يكن له كفواً أحد فيكون وجود العالم نتيجة عن مقدمتين عن الحق والكفو، تعالى الله عن ذلك. وما من شيء نفاه في هذه السورة ولا أثبت إلا وذلك المنفي أو المثبت مقالة في الله لبعض الناس. وافتتح السورة بأحديته وختمها بأحدية المخلوقين فاعلم أن الكائنات مرتبطة به ارتباط الآخر بالأول، لا ارتباط الأول بالآخر؛ لأن الآخر يطلب الأول والأول لا يطلب الآخر. ومن هنا أن الطالب قاصد والقاصد يلزمه الدليل، والشيخ المرشد مقصود. فالمحبة على الطالب لا على الشيخ، وإنما يحب الشيخ الطالب لنفس الطالب لا لنفس الشيخ فافهم جداً وكان أصله أي أصل ولم يكن له كفواً أحد أن يؤخر الظرف لأنه صلة أي ظرف لغو متعلق بكفواً، وفاعل الفعل ومفعوله مقصودان بالنسبة إليه، وتقديم المقصد أولى وأفصح. والفرق بين اللغو والمستقر أن اللغو فضلة لا يفتقر إليه الكلام في تمامه، بخلاف المستقر، وتمامه في حواشي ابن الشيخ لكن لما كان المقصد نفي المكافأة عن ذاته قدم تقديماً للأهم يعني يترك هذا الأصل إذا عرض للظرف اللغو ما يجعله مهماً بالنسبة إلى الفاعل فقدم عليهما لكونه أهم منهما، كما يقدم المفعول وتحوه على الفاعل إذا عرض له ما يجعله مهماً بالنسبة إلى الفاعل. والمقصد في الآية ليس نفي أن يكون أحد كفواً لشيء ما مطلقاً، بل نفي كونه كفواً بالنسبة إليه تعالى. ومصب هذا المعنى ومركزه هو هذا الظرف، فكان لذلك أهم وبالتقديم أحرى، كما في حواشي ابن الشيخ. وأما تأخير اسم كان فلمراعاة الفواصل ويجوز أن يكون حالاً من المستكن في كفواً معطوف من حيث المعنى على قوله: وكان أصله أن يؤخر الظرف، فإن في معنى وله ظرف لغو فكان أصله أن يؤخر ويجوز إلخ. والمعنى لم يكن أحد كفواً كائناً له ، فيكون له ظرفاً مستقراً قائماً مقام عامله لا صلة، فالأصل حينئذ تقديمه إذ لو أخر لتبادر الذهن إلى كونه صلة أو خبراً أي ليكن ويكون كفواً حالاً منه أو من ضميره في الظرف الواقع خبراً. وذلك انه كان في الأصل صفة لأحد، فلما

[254] İhlas 112/3.

تقدم عليه انتصب حالاً لامتناع تقدم الصفة على الموصوف وفيه ضمير يعود إلى ذي الحال. قال سعدي المفتي: وتعقبه أبو حيان بأن الظرف ليس تاماً بل ناقص إذ لا يشك من له ذهن صحيح أنه لا ينعقد كلام من قوله: لم يكن له أحد، فلا يصلح أن يكون خبراً. وأجيب بالمنع فالظرف الناقص عبارة عما لم يكن في الإخبارية فائدة نحو: في دار رجل، وليس النظم كذلك؛ إذ يفهم بدلالة الحال ومساق المقال أن المراد لم يكن أحد مكافئاً مماثلاً له ولعل ربط الجمل الثلاث بالعاطف لأن المراد منها نفي أقسام الأمثال جمع مثل بالكسر. وذلك أن المقصود من لم يلد نفي الولد، ولم يولد نفي الوالد، ومن وقوله: ولم يكن إلخ نفي الصاحبة والشركاء. فحصل بذلك تناسب الجمل باعتبار المسند إليه لكون المسند إليه في كل واحد من تلك الجمل قسماً من أقسام الأمثال، وباعتبار المسند أيضاً وهو الانتفاء. وبذلك يتحقق لجامع بين تلك الجمل التي حالها التوسط بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع، ولحكم في مثل تلك الجمل ربط بعضها ببعض بالعطف فهي كجملة واحدة فالواو الجامعة للإشعار بعدم استقلال كل واحدة منها منبه عليها بالجمل اسم مفعول من التنبيه كما في الحواشي السعدية. وبالجمل مفعول قائم مقام الفاعل المنبه كما في الحواشي الجمالية. وقال العصام: مبينة من التبيين وتعلق قوله عليها بها لتضمنه معنى الدلالة كأنه قيل مبينة مدلول عليها بالجمل انتهى. وفيه تكلف والأصح الأول وقرأ يعقوب وحمزة ونافع في رواية كفواً بالتخفيف يعني أسكنوا الفاء وأبدلوا الواو بالهمزة خاصة وحفص كفواً بالحركة أي بحركة الفاء وقلب الهمزة واواً والحاصل أنه قرأ حفص بالضم والواو، وحمزة بالسكون والهمزة في غير الوقف وبواو مفتوحة فيه على خلاف قياسه ونقل كسر الكاف مع السكون. وقرأ الباقون بضم الفاء والهمزة مطلقاً؛ فإن كل اسم على ثلاثة أحرف أوله مضموم فإنه يجوز في عينه الضم والإسكان، إلا في قوله: وجعلوا من عباده جزءاً، كما في حواشي ابن الشيخ. وقال القاضي في تفسير تلك الآية: وقرىء جزءاً بضمتين انتهى. قرأ بهما أبو بكر والتعبير عن قراءة السبعة ورواتهم ببناء المجهول ليس من عادة المصنف كم في الحواشي السعدية ولاشتمال هذه السورة مع قصرها آية وحروفاً وهو بكسر القاف بوزن العنب ضد الطول، وهما من الأسماء المتضايفة لتي يعتبر بغيرها وقصرت كذا ضممت بعضه إلى بعض على جميع المعارف الإلهية متعلق بالاشتمال والمراد العلوم المتعلقة بذات الحق تعالى وبأسمائه وصفاته التي هي وسائط بين ذاته الغنية وبين خلقه، لكن عبر عنها بالمعارف تمييزاً للخواص من عوام العلماء فإنه يقال لهم العلماء دون العرفاء، مع أن المعرفة أنزل من العلم؛ فالعلم الإلهي في مشرب أهل أهل الله هو لعلم بالحق من حيث الارتباط بينه وبين الخلق وانتشاء العالم منه بقدر الطاقة البشرية. والمعرفة كل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك؛ لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري فإنه لا يسلم أبداً من دخول الشبه عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه، فالمعرفة عند الخواص أخص. وفي الأسماء والصفات تفاصيل لا تتناهى منها ما هي كونية؛ وهي ما يتعلق علومها بالكون. ومنها ما هي إلهية؛ وهي ما يتعلق علومها بالإله والرد على من ألحد فيها بالجر عطف على قوله: جميع. أي ولاشتمالها على الرد على من عدل في المعارف الإلهية عن الحق إلى الباطل بالتأويلات الزائغة والاعتقادات الفاسدة. وبعض من الإلحاد مؤد إلى الكفر فإن الإلحاد الإمالة، والملحد الأكبر هو الذي أمال مذهبه عن الأديان كلها لا عن دين إلى دين آخر فقط. والإلحاد محل الخطر فقد

ابتلي به أكثر المتصوفة وبعض علماء الرسوم، وإن ظنوا أنهم على الاعتقاد الحق الذي عليه أهل السنة. وفي الحديث: أكثر ما أتخوف على أمتي من بعد رجل يتأول القرآن يضعه على غير مواضعه. كما في الجامع الصغير. والمراد بالتأول هنا صرف أحكامه عن وجهها، وترك العمل بعباراتها، وإلا فباب الإشارات مفتوح فإذا لم تصادم العبارات قُبلت؛ فإن للقرآن ظهراً وبطناً إلى سبعة أبطن، بل إلى سبعين. وجميع الفرق من ثنتين وسبعين زائغون، وما نجت إلا أهل السنة المهتدون إلى علم اليقين، بل إلى عين اليقين، بل إلى حق اليقين. فإن قلت: من أين الرد على أهل الإلحاد؟ قلت: صريح الرد يُعلم من النفي في السورة، وهو: لم يلد إلخ. وضمنيه يعلم من الإثبات؛ فإن إثبات الألوهية يرد على من نفى الصانع، وأخلى العالم عنه وهم المعطلة. والأحدية ترد الشرك في الذات والوجود وتزيل حجاب الوهم عن عين البصيرة والشهود. ويقال لوهم التعدد ذنب الوجود؛ وهو ذنب عظيم لا يقاس عليه ذنب آخر. وفي إسناد قل إلى حضرة بعض الإشارات ليس هذا محل بيانه. والله الحفيظ من الأعداء مطلقاً جاء في الحديث أي الحديث الصحيح لأنه رواه البخاري أنها أي ما في السورة التي هي سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن أي يوازنه عدلاً له. قال الكرماني: إن قلت: كيف تكون معادلة للثلث، ولا شك أن ما في قراءة ثلث القرآن أكثر من قراءة السورة بكثير، والأجر بقدر النصب؟ قلت: قراءة السورة لها ثواب قراءة الثلث فقط. وأما قراءة الثلث فلا تكون أمثالها انتهى. يعني أن ثواب قراءة السورة ثواب حكمي؛ لكون القراءة حكمية، بخلاف ثواب قراءة الثلث فإنه حقيقي لكون القراءة حقيقية. ألا ترى أن من أحج الغير فله ثواب الحج، ولا يكون حاجاً بالفعل، بل الواصل إليه عند بعضه الحنفية ثواب المنفعة دون أفعال المناسك، وعند الجمهور يصل ثواب العمل نفسه فإن مقاصده أي مقاصد القرآن محصورة في بيان العقائد الحقة والأحكام أي الأوامر النواهي والقصص أي أخبار الأنبياء وأممهم. قال تعالى: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب. فهو بفتح القاف. وقرىء بكسرها على أنه جمع قصة. فالأولى هنا أيضاً الفتح مع جواز الثاني لما فيه من متابعة القرآن. وذلك أن سورة الإخلاص متمحضة لله وصفاته. فالاعتقاد بذلك ثلث القرآن. ولعل المصنف لم يجعل الدعاء من المقاصد كما ذهب إليه البعض لأنه قد يكون أمراً بانياً كالعقائد ومن عدلها بكله من عبارة عن السلف. وعدله يعدله بالتخفيف، وعادله وازنه والضمير إلى السورة وضمير كله إلى القرآن؛ أي من وازن من السلف هذه السورة بكل القرآن وجعلها عديلاً ومثلاً له لا ثلثاً اعتبر المقصد بالذات أي مما ذكر من الأقسام الثلاثة. يعني ما نقل من السلف ناظر إلى اعتبار الأساس والمقصد الأصلي؛ وهو معنى بالذات. أي المقصود في ذاته لا باعتبار غيره وتبعيته. ولا شك أن معرفة الله بذاته وصفاته وعقد القلب عليه كذلك، وما عداه فتابع له تبعية البناء للأساس فإن قلت: ما نقل من السلف يخالف ما روي من الحديث الصحيح، والعمل به غير جائز. قلت: لعلهم وجدوا فيه رواية أخرى تدل على ما ذكروه فيكون من باب الترقي عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه الترمذي والنسائي وغيرهما أنه سمع رجلاً من الصحابة رضي الله عنهم. ولما كان المراد بيان الفضيلة ومعرفة شأن السورة، لا معرفة القارىء نكر الرجل يقرؤها أي قراءة مقارنة للإخلاص ولذا بشره بالجنة فقال: وجبت أي لق الوجوب؛ ليكون الجواب بعد السؤال أوقع في القلب قيل: يا رسول الله وما وجبت؟ ما استفهامية. والمعنى: وأي شيء وجبت؟ قال: وجبت له الجنة أي ثبتت وحصلت. وفيه

إشارة إلى أن الله تعالى، وغن كان لا يجب عليه شيء بإيجاب أحد من الخلائق، لكنه يجب عليه بإيجابه على نفسه، كما قال: كتب على نفسه الرحمة. وفي لحديث: اللهم بحق السائلين عليك. وما أوجبه على نفسه لا يمكن خلافه، فهو في معنى كان حقاً على الله أن يدخله الجنة، كما جاء في التنزيل: وكان حقاً علين صر المؤمنين. أي بموجب وعده وصدقه فيه والله لجواد. وفيه رمز إلى أن العمل موجب؛ أي سبب لإيجاب الله تعالى. ومنه الموجبات لكبائر الذنوب؛ لأن الله تعالى أوجب عليها النار، فإيجابه راجع إلى سببية العمل، وقد تقرر أن دخول الجنة والنار، وإن كان باب الفضل العدل لا مدخل فيه للعمل، لكن اقتسام الدرجات والدركات إنما هو بالأعمال الصالحة والطالحة. والمقصد من الدخول هو هذا الاقتسام فكأنه بالعمل. وفي التنزيل: فيحل عليكم غضبي. قال في القاموس: حل أمر الله عليه حلولاً وجب وأحله عليه انتهى. فقوله: يحل بمعنى يجب. وقيل: هو من الحلول بمعنى النزول. والمراد الاستحقاق والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

سورة الفلق مدنية خمس آيات

بسم الله الرحمن الرحيم

(قل أعوذ برب الفلق[255]) فلقه يفلقه من باب ضرب. شقّه كفلّقه فانفلق وتفلّق. وفي رجله فلوق شقوق. وفالق الحب شقه بإخراج الورق منه ما يفلق عنه أي يفرق عنه على المجهول الإشارة إلى أنه من باب الحذف والإيصال، وإلى أن الفلق هنا بمعنى الفرق الذي يعتبر فيه الانفصال لا مجرد الشق. ومعنى الانفصال خروج شيء من شيء وتحيزه منه، كانفصال الولد من رحم الأم كالفرق محركة مثل الفلق به، مع أن له نظائر كثيرة كما مر بعضها في الصمد لمناسبة بينهما واضحة؛ وهي أن الفرق يجيء بمعنى الصبح أيضاً فعل بمعنى مفعول فالفلق بمعنى المفلوق عنه كالفرق بمعنى المفروق منه. ولا بد لهما من المفلوق والمفروق فالحجاب الساتر للشيء مفلوق. والمحجوب المنكشف بزواله مفلوق عنه كالصبح صار مفلوقاً عنه بإزالة ما عليه من ظلمة الليل. وقال المصنف في تفسير فالق الإصباح: شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل، وكأن الموافق لما ذكره ههنا إدخالها على عمود الصبح فإنه المخرج عن ظلمة الليل. ولعل ذلك لتضمينه معنى التمييز. كذا في هامش الحواشي السعدية وهو أي الفلق يعم جميع الممكنات قد سبق الفرق بين الإمكان والكون فلا نعيده. ولما كان المقام مقام الإمكان كما يظهر من التعليل الآتي لم يقل جميع الكائنات فإنه تعالى فلق أي شق وأزال ظلمة العدم بنور الإيجاد والإضافة في كلا الموضعين من باب لجين الماء؛ أي من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه، فإن العدم كالظلمة والوجود كالنور. فالأظهر الوجود بدل الإيجاد ليظهر التقابل. والعدم الفقدان كما في القاموس، وعبارة عن لا شيء كما في الفتح المكي. والوجود ظهور الذات والحقيقة بتعين مخصوص، والإيجاد إعطاء الوجود من كمال الفيض والجود؛ لأن الله تعالى جواد كريم عنها متعلق بقوله: فلق. والضمير إلى الممكنات يعني ن الممكنات كانت أعياناً ثابتة في علم الله، مستورة تحت ظلمة العدم فالله تعالى فلق وشق تلك الظلمات بنور التكوين والإيجاد، فأظهر ما في علمه من المكنونات فصارت مفلوقاً عنها. فنسبة الفلق إليه ليست على الحقيقة بل تخييل سيما ما يخرج من أصل يعني

[255] Felak 113/1.

عموم الخلق له أظهر لتحققه فيه على الحقيقة. وسيما صله لا سيما حذفت لا تخفيفاً لكثرة استعماله وهي كلمة يستثنى بها، يعني يخرج من بعدها عما قبلها؛ لكون الحكم فيه بطريق الأولى، يقال: اكرم القومَ ولا سيما زيد أوسيما زيد. فلا لنفي الجنس وسي بمعنى المثل وسيان مثلان ومتساويان أصله سوى أو سيو. والواقع بعدها إذا كان مفرداً إما مجرور على أنه مضاف إليه وما زائدة كما في قوله تعالى: أيما الأجلين قضيت. أو بدل من ما وهي نكرة غير موصوفة؛ أي لا مثل شيء. وقد ينصب على التمييز، وقد يقع بعدها الجملة الحالية، مثل أحب الصبيح سيما وهو مليح؛ أي لا مثل المحبة في هذه الحالة. هذا فمفهوم المفلوق عنه عام لجميع الممكنات أنه مقول عليها بالتشكيك، فإنه أظهر وأولى فيما يخرج من أصل. وذلك أنه إذا لم يتساو الأفراد الذهنية والخارجية في حصول الكلي فيها، بل كان حصوله في بعضها أولى وأقدم وأشد من البعض الآخر، يسمى اللفظ الدال على المعنى الكلي مشككاً كالوجود؛ فإنه في الواجب أتم وأثبت وأقوى منه في الممكن، وقدم يضاً وشد آثاراً. فمن نظر إلى أصل الوجود وتخيل أنه متوا□ىء لتوافق الأفراد فيه، ومن نظر إلى جهة الاختلاف تخيل أنه مشترك كأنه لفظ له معان كالعين، ولذا سمي مشككاً كما عرف في علم الميزان كالعيون من الأرض والجبال. قال تعالى: وفجرنا الأرض عيوناً. وقال: وإن منها لما يتفجر منه الأنهار والأمطار من السحاب والنبات من الحب والنوى في الأرض والأولاد من الأرحام فإن معنى المفلوق عنه أظهر فيها بالنسبة إلى سائر المبدعات. والمفلوق في كل من ذلك بدخول كلمة من. وقد يكون المعنى المذكور أخفى بالنسبة إلى المحجوبين عن مطالعة الحقائق كما في المبدعات التي هي أوائل المخلوقات كالعقل الأول وسائر العقول المجردة التي يقال لها الأرواح العالية؛ فإنها مفلوق عنها من عالم العلم بالفيض المقدس والتجلي النوري وهو الفتق بعد الرتق في مرتبة الواحدية. ويرجع أصل الكل غلى الذات الأحدية التي هي نور الأنوار والظل الحقيقي، فلا نور هناك ولا ظلمة في الحقيقة فافهم جداً ويخص عرفاً بالصبح معطوف على قوله: يعم. قال ابن الشيخ:هذا العرف مبني على أن يكون نور الصبح وضوء النهار أصلاً سابقاً يطرأ عليه ظلمة الليل فتستره تارة وتنفلق عنه أخرى. وهو عكس ما يدل عليه قوله تعالى: وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون. فإنه يدل على أن ظلمة الليل أصل يغشاها ضوء النهار عند □لوع النير، فتصير كزنجي لبس ثوباً شفافاً براقاً، وينسلخ منها عند غروبه. ويؤيد هذا المعنى تقديم الظلمات على النور، ويشهد عليه العقل أيضاً. ولا ضير ولكل وجهة انتهى. قول الموافق للحقائق هو هذا الثاني. دل عليه ما ورد في الحديث أن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره. والخلق هنا بمعنى التقدير، والمراد بالنور هو نور الوجود؛ فالليل با□ن الصباح أي مستور به استتار البا□ن بالظاهر، وهو الأصل لأن ظهور اليوم أي النهار مستحدث بحدوث الأجرام النيرة. ومما ورد من الإشارات قوله عليه الصلاة والسلام: سبحان الله أين الليل إذا جاء النهار؟ وذلك أنه كتب هرقل إلى رسول الله: تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض. فأين النار؟ فذكره يعني أن النار بالنسبة إلى الجنة كالليل بالنسبة إلى النهار. وفي فهمه صعوبة، ولا بد من التوفيق بينه وبين قوله تعالى: با□نه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولذلك فسر به أي ولاختصاص الفلق بالصبح في العرف فُسر به. فالفلق محركة الصباح المقدم على □لوع الشمس وهو المفلوق عنه كما مر وتخصيصه أي تخصيص الصبح بالذكر على هذا التفسير يعني أن الصبح داخل

في العموم الذي هو المفلوق عنه مطلقاً. وقوله: أعوذ برب جميع الممكنات أتم في التعظيم فما وجه التخصيص لما فيه أي في الصبح من تغير الحال من ظلمة إلى نور ومن قبض إلى بسط ومن جلال إلى جمال ومن وحشة إلى أنس كما قال وتبدل وحشة الليل بسرور النور كالعطف التفسيري لتغير الحال كما في الحوشي السعدية. فيكون الحال مخصوصاً بحال الإنسان. يعني أن ظلمة الليل مما يورث الوحشة التي هي ضد الأنس، ونور النهار مما يجلب الأنس والسرور. فالظاهر الأنس بدل السرور، ولكن عبر عنه به لكونه من لوازمه. ومن هذا ما يجد كل مريض ومهموم خفة في وقت السحر، وفيه أيضاً استيقاظ النائم وإفاقة الثمل واستجمام القوي وتسليم النازع، ونشاط السفر واهتداء الضال إلى غير ذلك ومحاكاة فاتحة يوم القيامة أصل المحاكاة المشابهة، وهي المرادة ههنا. وقد تستعمل في حكاية لخبر ونقل الكلام. وفاتحة يوم القيامة أوله وفيه إشارة إلى أن يوم القيامة كالغد بالنسبة إلى يوم الدنيا. ودل عليه قوله تعالى: ولتنظر نفس ما قدمت لغد. وإلى أن الموت كالنوم والنشور كالانتباه، فكما أن الليل يستعاذ بالله من شره كذلك صباح القيامة فإن فيه المواقف والمخاصمات والإشعار بأن من قدر أن يزيل به أي بالصبح ظلمة الليل عن هذا العالم قدر أن يزيل عن العائذ اي الملتجىء. فغن العوذ الالتجاء إلى الغير والتعلق به. بالفارسية يناه كرفتن بكسى ما يخافه من شر هذا العالم، ومن أعظم الشرور إبليس والسحر الذي إنما يتم به وبجنوده. فليقرع العاقل باب الالتجاء إليه وليتعوذ به من كل ما يخافه متوكلاً عليه. واعلم أن المراد بالعالم هنا هو عالم العناصر؛ فإن الشر إنما ينشأ منه ويظهر فيه وظلمة الليل محيطة به. وقد ذكروا أنه يوجد الليل في فلك القمر وعطارد وبعض فلك الزهرة أيضاً، بناء على أن ظل الأرض ينتهي في فلك الزهرة. وحد الدنيا من المركز إلى مقعر السماء السابعة. والكل عالم الكون والفساد لقوله تعالى: إذا السماء انشقت. لكن لا شر في العالم العلوي، وإن كانت التأثيرات من جانب الأفلاك بخلاف العلم السفلي؛ لأنه نتيجة العوالم كما أن الإنسان المستقر فيه نتيجة أهل العوالم. فاقتضى الحال ظهور القهر وأسبابه في الأنفس والآفاق؛ فإنه غاية الظهورات كما قال تعالى: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. فاللطف ذاتي أصلي يُستجلب مزيده، والقهر عارض فرعي يستعاذ بالله منه. فويل لمن هو حصيده ولفظ الرب ههنا أي في الاستعاذة عن الشرور والمضار. وهو جواب ما يرد من ان الاسم الله أشرف الأسماء وأجمعها فكان أحق بكونه المستعاذ به كما دل عليه قوله تعالى: فاستعذ بالله أوقع من سائر أسمائه تعالى يعني أن أسماءه التي يجوز إضافتها إلى الفلق من نحو الخالق والموجد فلا يرد أن الإعاذة رافة ورحمة أيضاً كما في الحواشي السعدية لأن الإعاذة من المضار تربية وذلك أن شرور عالم الخلق مضار بدنية، والإعاذة من المضار البدنية تربية. فناسب أن يعبر عن المعيذ منها بالاسم الرب. قال المفتي: فإن قلت: الرب أضيف هنا إلى الفلق لا إلى المستعيذ، فمن أين الدلالة على ما ذكر؟ قلت: الفلق على التفسير الأول شمل المستعيذ أيضاً. وعلى التفسير الثاني ففيه نوع من الإشارة والإيماء انتهى. ومنه يعلم أنه لا بد من مراعاة المناسبة في مقامات الكلام وغيرها. وأنه ينبغي أن يستعيذ المريض بالاسم الشافي والفقير بالرزاق والجاهل بالعليم والخائف بالمؤمن والفاقد بالواجد والمضرور بالنافع والمقبوض بالباسط والضال بالهادي إلى غير ذلك (**من شر ما خلق**[256]) أي من شر ما خلقه مما يكون له

[256] Felak 113/2.

ضرر. فم موصولة والعائد محذوف أو من شر خلقه؛ أي مخلوقه تسمية للمفعول بالمصدر. فم مصدرية. وقرىء من شر بالتنوين، وما بدل من شر أو زائدة، ولا يجوز أن تكون نافية على أن التقدير ما خلق من شر كما يزعم المعتزلة؛ لأن ما لا يتقدم عليها ما في حيزها. وإنما زعموه حذراً عن إضافة خلق الشر إلى الله، وإلا لكان شريراً. ومحل البحث عنه علم الكلام خص على المعلوم. يقال: خصه بالشيء كاختصه به فضله. تخصص لازم متعد عالم الخلق بالاستعاذة منه لانحصار الشر فيه اعلم أن عالم الخلق في الأصل ما يقابل عالم الأمر. فعالم الخلق عالم الحدوث، وعالم الأمر عالم القدم. وعُد الروح من عالم الأمر كما قال تعالى: قل الروح من أمر ربي؛ لقربه منه لأن لا واسطة بينهما إذ لم يكن عن مدة، ولا في مدة، بل عن نفخ إلهي كما قال تعالى: ونفخت فيه من روحي. مع أنه مخلوق. كما ورد: أول ما خلق الله روحي لأنه كان بعد ان لم يكن. يعني تعين بتعين نوراني روحاني لم يكن ذلك التعين، وهو في علم الله. وعد الجسم من عالم الخلق لأن من مادة وفي مدة ووله العرش فهو الجسم وما يحويه الجسمانيات ولا شر في عالم الرواح ولا في عالم الأفلاك أصلاً. وحصول التأثيرات ووصولها من هذين العالمين لا يوجب اتصافهما بالشر، وإنما الشر في عالم العناصر والمواليد لأنه أكثف العوالم وأغلظها، وحامل لخواص رديئة ليست في العلويات. فعالم الخلق الذي استعيذ برب الفلق من شره هو عالم العناصر والمواليد خصوصاً لا مطلق عالم الخلق علوياً أو سفلياً، فإن عالم الإبداع وما يليه من عالم الأفلاك مصون من الشرور والخواص المضرة في نفسه؛ إذ لا نفس له كثيفة، وإنما نفسه نفس لطيفة كلية عالية خالية عن الغوائل؛ إذ لا ظلمة في النور والنحوسات النازلة من بعض النيرات راجعة إلى استعدادات المحال، كبعض الأمطار يكون سماً قاتلاً في فم الحية مع أنه ماء مقطر ملائم للطبع في نفسه. ألا ترى أن النفوس النا□قة سعيدة في الدنيا والآخرة، وإنما تشقى النفوس الحيوانية التي هي متعلق أفعالها على أن الشرور إضافية؛ لأن كلتا يديه يمين مباركة كما ورد في الحديث. وإلى بعض ما ذكرنا أشار المصنف بقوله فإن عالم الأمر خير كله أي كله خير ليس فيه شيء من الشر أصلاً، فلا يجوز أن يقال: أعوذ برب الفلق من شر عالم الأمر. روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة، فلما دخل عليها قالت: أعوذ بالله منك يا محمد. فطلقها تلك الساعة؛ وذلك لأن أحكام الوجوب كانت غالبة في الوجود النبوي، بحيث صار كأنه من عالم الأمر لا من عالم الخلق. فلا معنى للاستعاذة منه لأنها عكس الحقيقة. فغن قلت: ما معنى ما ورد أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك؟ قلت: أشار به إلى أن كلاً من السخط والعقوبة من الأمور الغير الملائمة. ولما كان رجوع الأفعال والصفات إلى الذات جعل الاستعاذة به منه، وهي غاية المراتب. ودل على أنه ليس في الله مطلقاً شر أصلاً قوله تعالى: بيده لخير. فإنه □وى ذكر الشر إذ هو من العوارض، وتعلق الغضب به عارض، ولذلك قال: سبقت رحمتي غضبي. يعني تعليق الرحمة وإلا فليس في الصفات نفسها تقدم ولا تأخر وشره أي شر عالم الخلق قسمان اختياري وهو قسمان أيضاً لازم ومتعد كالظلم والكفر فالظلم مثال للشر الاختياري المتعدي لأنه ليس المراد به ههنا الشرك الذي هو ظلم عظيم، بل الظلم المتعارف الذي يجري بين العباد من التعدي من الحق إلى البا□ل، وهو الجور . فالظالم يظلم باختياره، ويتعدى منه إلى الغير فيتضرر به فلا يتحقق الظلم إلا بالمظلوم، فهو شر للظالم وخلق قبيح وشر للمظلوم مؤذ له، سواء تعلق بالمال أو

بالبدن أو بالعرض. والكفر مثال للشر الاختياري اللازم؛ لأنه لا يتعدى إلى الغير بل يختص بمن اتصف به. وأما قوله: ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه. فليس فيه دلالة على تعدية الكفر نفسه من الأبوين إلى الولد، بل على تعدي أثره وسريان مثله فيه بالسببية. دل عليه قوله تعالى: فخشينا أن يرهقهما □غياناً وكفراً و□بيعي عطف على اختياري؛ ي منسوب إلى الطبيعة وهي عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. ولولا الطبيعة ما وجد شيء وما قام فهي الأساس كإحراق النار ظاهره لا يوافق المذهب الحق؛ فإن الإحراق ليس إلا بمحض خلق الله تعالى كما في الحواشي السعدية. أقول:فالاختيار أيضاً بمحض خلق الله. فالفرق أن في الاختياري يعتبر الشعور دون الطبيعي. وأيضاً ليس كل اختياري من مقتضيات الطبيعة، وما كان مقتضى الجبلة لا يتخلف إلا بخرق العادة كنار إبراهيم عليه السلام. قال بعض الأكبر الأعيان: لا تنقلب الحقائق لا تتبدل فالنار تحرق بحقيقتها لا بصورتها، فقوله تعالى: يا نار كوني برداً وسلاماً. خطاب للصورة هي الجمرات. وأجرام الجمرات محرقة بالنار، فلما قامت بالنار سميت ناراً، فتقبل البرد كما قبلت الحرارة انتهى. والحاصل أن النار لا اختيار لها في صدور الإحراق عنها؛ فإنها مجبولة على الإحراق فإحراقها كالتنحنح الذي يدفعه الطبع، وكحركة اليد المرتعش، وحجر الرحى إلى غير ذلك من الأمثال وإهلاك السموم أي لا اختيار في صدور الإهلاك عنها، بل هو مقتضى جبلتها. وهو بضم السين جمع سم بالفتح، وهو القاتل المعروف. يقال له بالفارسية زهر، ومنه يآدزهر للذي يصلحه ويدفع أثره. وأنواع السموم ومصلحها كثيرة، وقد جعل الأ□باء التسمية أربع درجات: الدرجة الأولى: أن يكون تأثيره غير محسوس تسخيناً وتبريداً. والثانية : أن يكون التأثير محسوساً في الجملة، بحيث لا يضر بأفعال الطبيعة. والثالثة: أن يبلغ إلى الإضرار بها، لكن لا إلى حيث يفسدها بالكلية. والرابعة: أن يبلغ بها إلى حيث يفسدها بالكلية، وهذه مرتبو الإهلاك، فيحرم أكله وإيكاله لأحد من المخلوقين، إلا أن يكون مستحقاً للقتل. فإنهم قالوا: يقتل الحيوان لدفع مضرته، أو لجلب منفعته. ولما كان بعض المأكولات والمشروبات ذرائع إلى إفساد الطبيعة كلياً أو جزئياً، وضع الشرع التقوى والورع ليبقى الطبع على الاعتدال ويكون معيناً لإقامة الأمور الدينية بالاستثقال فافهم سر المقال، واعمل بذلك إن كنت من أولي الفهم من الرجال **(ومن شر غاسق)** ليل عظم ظلامه بغيبة الشفق؛ فإنه حينئذ يمتلىء الأرض ظلمة. والظلام بالفتح الظلمة أو أول الليل. ونسبة الشر إلى الليل الموصوف مجازية لملابسة الظرفية، كما في: نهاره صائم. فلا شر لليل وإنما يُفعل فيه من قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل أي اجتماع ظلمته. وهو وقت العشاء الأخيرة كما سبق وأصله أي الغسق الامتلاء وقد اشتهر الليل بذلك لامتلاء الأقطار بظلمته وانصباب الحلك على ما دون لفلك يقال: غسقت العين إذا امتلأت دمعاً قال في القاموس: الغسق محركة ظلمة أول الليل، وغسقت عينه كضرب وسمع غسوقاً وغسقاناً محركة أظلمت أو دمعت انتهى. والدمع ماء العين من حزن وهو حار، أو من سرور وهو بارد. والجمع دموع. والدمعة القطرة منه وقيل للسيلان عطف على قوله: واصله الامتلاء. وتمريضه لا يناسب ما أسلف في ص وعم؛ فإنه قال في ص: والغساق ما يغسق من صديد أهل النار. من غسقت العين إذا سال دمعها. وقال في عم: والغساق ما يغسق أي يسيل من صديدهم. وكانه نسي ما قدمت يداه وغسق الليل انصباب ظلامه ناظراً إلى معنى السيلان

في الليل وغسق العين سيلان دمعه أي جريانه. فالانصباب بالفارسية ريختن. والسيلان رختن آب. وغسق الجرح غسقاناً دويدن آب از جشم وزرداب أز جراحت، كما في المصادر. يعني سال منه ماء أصفر. وغسق اللبن انصب من الضرع (**إذا وقب**[257]) إذا منصوب بأعوذ دخل ظلامه في كل شيء ومن معاني الوقوب المجيء. وقد عبر به أيضاً كما ورد في الحديث: جاء خلق الله الأعظم. وفي القاموس: ومن شر غاسق إذا وقب أي الليل إذا دخل أو الثريا إذا سقطت لكثرة الطواعين والأسقام عند سقوطها. وقال ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة: من شر الذكر إذا قام وتخصيصه أي تخصيصه الليل بالذكر مع اندراجه في عموم ما خلق، وقد استعيذ من شره فيما سبق لأن المضار فيه تكثر فيكون بذلك كأنه جنس آخر. ووجه الكثرة أن السباع والهوام والسراق وأهل النهب والغارة كذا عفاريت الجن تخرج في ذلك الوقت، فيحصل الضر مطلقاً مالاً وبدناً ويعسر الدفع فيه أي في الليل؛ لأن القاصد بالسوء يأخذه على حال غفلة منه، ويقل الغوث فيه. ولذا لو شهر على إنسان بالليل سلاحاً فقتله المشهر عليه لا يلزمه قصاص، ولو كان نهاراً يلزمه لأنه يوجد فيه الغوث. ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السير في أول الليل، وقوله: عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى في الليل. محمول على الإدِّلاج بتشديد الدال وهو السير في آخر الليل، لا على الإدلاج بالتخفيف وهو السير في أول الليل. ومحمول على السير في الأرض الحارة كأهل البوادي وأمثالهم يسيرون من أول الليل إلى الصباح؛ لأن الليل أبرد فالسير فيه أسهل. وأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام بتغطية الأواني وإغلاق الأبواب وإيكاء الأسقية وضم الصبيان، وكل ذلك للحذر عن الشر والبلاء. وقد صح أنه في أحد الكانونين ليلة ينزل فيها البلاء فيقع في كل ظرف فيه طعام أو شراب ليس عليه غطاء، فمن أكل أو شرب منه ابتلي بداء لا دواء ولذلك ي لعسر الدفع في الليل قيل: الليل أخفى أي من النهار للويل أي الهلاك. قال الميداني: أي افعل في الليل ما تريد فإنه أستر لشرك وقيل: المراد به أي بالغاسق القمر يكون في الليلة الثالثة وما قبله فهلال. من القمرة بالضم وهي بياض فيه كدرة كحمار أقمر فإنه يكسف من باب ضرب. والكسف متعد. بالفارسية كرفته كردانيدن آفتاب وماه. والكسوف لازم. بالفارسية كرفته شارن. يقال: كسف الشمس والقمر احتجبا. وكسف لله إياهما حجبهما. والأحسن في القمر خسف، وفي الشمس كسفت. قال الرغب: كسوف الشمس والقمر استتارهما بعارض مخصوص، وبه شبه كسوف الوجه والحال فقيل: هو كاسف الوجه وكاسف الحال. بمعنى المتغير والمتكدر فيغسق بكسر السين وفتحها. أي فيذهب ضوءه ويسوّد صورته ووقوبه دخوله في الكسوف ووجه الكسوف أن يحول ظل الأرض بينه وبين الشمس، فعلى قدر ما يحول بينهما يكون الكسوف في القمر. كما أن سبب كسوف الشمس أنه يحول القمر بين الأبصار وبين الشمس، فعلى قدر ما يحجب منها يكون الكسوف في ذلك الموضع. وقد يحجبها كلها فيظلم الجو في أبصار الناظرين، والشمس نيرة في نفسها ما تغير عليها حال. وكل من الكسوفين آية من آيات الله يخوف الله به عباده. فإذا وقع فالسنة أن يفزع الناس إلى الصلاة كسائر لآيات المخوفات مثل الزلازل وشدة الظلمة واشتداد الرياح على غير المعتاد. وعن عائشة رضي الله عنها: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأشار إلى القمر، فقال: تعوذي بالله من شر هذا فإنه

[257] Felak 112/3.

الغاسق إذا وقب انتهى. وشره حدوث الشرور ونزول النحوسات بسبب دورانه في البروج. ويكون البلاء مرة في الدنيا وأخرى في الدين، وقد يجتمع مضرة الدين والدنيا. ولا يلزم من ذلك أن يتصف القمر بالشر، ألا ترى أن الله تعالى هو لضار النافع، لكن ضرره ونفعه يرجع إلى حال العباد إذ هم محال كل منهما بحسب كسبهم الطيب والخبيث، واستعدادهم للخير والشر. وقيل: وقوبه دخوله في المحاق. وهو مثلثة آخر الشهر، أو ثلاث ليال من آخره. أو أنه يستسر القمر فلا يرى غدوة ولا عشية، سمي به لأنه □لع مع الشمس فمحقته. وآخر الشهر قليل القوة لأنه نقص النور. وبذلك يظهر بعض النحوسات في وجه الأرض. ومن هذا لا يشتغل السحرة بالسحر الذي يورث التمريض ونحوه إلا في ذلك الوقت، فالوقت سعيد ومنحوس بحسب ما يظهر فيه من آثار السعادة والنحوسة. ولا ينكر ذلك حتى أن اللباس إذا فصل في وقت ردي يلحقه آفات وهكذا غيره (**ومن شر النفاثات في العقد**[258]) النفاثات بالتشديد جمع نفاثة مبالغة نافثة. يراد بها تكرار الفعل والاحتراف به. والنفاثات يكون للدفعة الواحدة ولتكراره أيضاً. والعُقد كصُرد جمع عقدة وهي ما يعقده لساحر على وتر أو حبل أو شعر وهو ينفث ويرقي. واصله من العزيمة ولذلك يقال لها عزيمة كما يقال لها عقدة. ومنه قيل للساحر معقّد كمحدّث ومن شر النفوس إشارة إلى أن النفاثات صفة لموصوف مقدر هو عام للذكور والإناث؛ وهو النفوس. أي ومن شر النفوس النفاثات أو النساء إشارة إلى أن النفاثات صفة لموصوف مقدر هو خاص بالإناث وهو النساء وهو النساء؛ أي ومن شر النساء النفاثات. والأولى أولى لشموله الرجال السواحر جمع ساحرة. نعت لكل من النساء والنفوس على سبيل البدل اللواتي يعقدن عقداً في خيوط اللواتي جمع التي كاللاتي والخيوط جمع خيط بمنع السلك. بالفارسية رشته وينفثن عليها أي على العقد لتقويتها صورة ومعنى. أما صورة فظاهر، وأما معنى فلإيصال النفس المتكيف بالكيفية الخبيثة إليها. وقد يكون النفث لإرخاء العقد وتسهيلها، وهو ليس بمقصود هنا. قال في القاموس: نفث ينفُث وينفِث؛ ي من الأول والثاني فيكون ينفثن بضم الفاء وكسرها والنفث النفخ مع ريق والريق ماء الفم. وقال بعضهم: النفث شبه النفخ يكون في الرقية ولا ريق معه ، فإن كان معه ريق فهو التفل وتخصيصه أي تخصيص النفث من بين □رق السحر ومقدماته مع أنه يستعاذ من شر مطلق السواحر نفاثات أو غيرها لما روي ن يهودياً اسمه لبيد بن الأعصم تولاه مع بناته وهن النافثات في العقد. وهو يؤيد حمل النفاثات على النساء، فقد نزل القرآن بما عليه الأمر وهو لا ينافي الاستعاذة من الساحرين أيضاً لوجود لبيد بين بناته، واشتراكه معهن في السحر سحر النبي صلى الله عليه في إحدى عشرة عقدة مغروزة بالإبر في وتر محركة شرعة القوس والجمع أوتار دسه أخفاه فالدس الإخفاء، ودفن الشيء تحت الشيء. وقد خاب من دساها؛ أي من دسسها كتظنيت في تظننت في بئر مهموز والجمع أبآر وآبار. وحافرها أبّار. وأبر حفر ، والمراد بئر بني زريق بتقديم الزاي كزبير. خلق من الأنصار، والنسبة كجهني. وموضع البئر وما حوله خراب الآن فمرض النبي عليه الصلاة والسلام ستة أشهر بأن التبس عليه بعض الأمر، واعتراه نوع من لوجع وكان مأخوذاً عن عائشة رضي الله عنها في هذا السحر. قال بعض لأكابر: السحر له وجه إلى الحق فيشبه الحق، ووجه إلى غير الحق فيشبه البا□ل. مشتق من السَّحَر وهو

[258] Felak 112/4.

اختلاط الضوء والظلمة، فلا يتخلص لأحد الجانبين, ولما سحر صلى الله عليه وسلم فكان يخيل إليه أنه يأتي نساءه وهو لا يأتيهم، فأتاهن حقيقة في عين الخيال ولم يأتهن حقيقة في عين الحس، فهو لما حكم عليه وهذه مسألة عظيمة انتهى ونزلت المعوذتان بكسر الواو؛ لأن بهما يقع التعويذ. ففتح الواو من أغلاط العامة وأخبره جبريل بموضع السحر وبمن سحره وبم سحره. وكان الإخبار بعد مضي مدة السحر، فكان أمره في ذلك كأمر يعقوب مع يوسف عليه وعليهما السلام؛ فإنه لم يهتد لمكان يوسف وكيفية حاله لا من جبريل ولا من غيره، وقد أخفاه الله إلى أن يبلغ القضاء أجله فأرسل علياً كرم الله وجهه، وكذا عماراً والزبير فنزحوا ماء البئر فكأنه نقاعة الحناء. ثم رفعوا رعونة البئر وهي الصخرة التي توضع في أسفل البئر، فأخرجوا من تحتها أسنان المشط ومعها وتر قد عقد فيه إحدى عشرة عقدة فجاء به أي جاء علي بالسحر؛ أي ما سحر به من الوتر ونحوه. وأسنده إلى علي لأنه هو المباشر فقرأهما أي قرأ النبي المعوذتين فكان كلما قرأ آية من الآيات التي هي إحدى عشرة عدد العقد انحلت عقدة الانحلال بالفارسية كشاده شدن ووجد بعض الخفة إلى أن انحلت العقدة الأخيرة عند تمام السورتين، فوجد خفة كلية فقام كأنما أنشط من عقال ولا يوجب ذلك صدق الكفرة في أنه مسحور جواب سؤال وهو أن هذه الرواية ليست بصحيحة، كما ذهبت إليه المعتزلة. وقال أبو بكر الأصم: تركنا الحديث المروي فيه لما فيه من شيء وهو أنه يفضي إلى القدح في النبوة وصدق الكفار في قولهم إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً كأنهم أردوا به أنه مجنون بواسطة السحر يعني قال أهل السنة: هذه القصة قد صحت عند جمهور أهل النقل، وصحتها لا تستلزم صدق الكفرة في قولهم إنه مسحور، وذلك لأنهم كانوا يريدون بكونه مسحوراً أنه مجنون أزيل عقله بسبب السحر، فلذلك ترك دين آبائه. وهو لم يكن مجنوناً لا في مدة إقامته بمكة ولا بالمدينة كما قال تعالى: ما أنت بنعمة ربك بمجنون. وإنما كان مسحوراً بعد الهجرة في السنة العشرين من النبوة. ولم يكن تأثير السحر فيه من حيث إنه نبي، بل من حيث إنه بشر فكان كسائر الأمراض العارضة للبشر. وإنما يكون قادحاً لو كان من حيث نبوته وعقله ولم يكن ذلك ، بل كان حاله حالة السحر كحاله قبلها في تمام العقل وكمال الفهم والدعوة إلى الله تعالى. وقال بعضهم: إنما عمل فيه السحر مع أنه كان محفوظاً عن تسلط الإنس والجن عليه؛ لأن الكفار كانوا ينسبونه إلى السحر حيث قالوا إنه ساحر كذاب. فأظهر الله فيه أثر لسحر؛ لأن السحرة اتفقوا على أنه لا يعمل سحر ساحر في ساحر آخر. ولأن من يسحر الناس كان قادراً على دفع السحر عن نفسه فثبت أنه لم يكن ساحراً وقيل: المراد بالنفث في العقد إبطال عزائم الرجال بالحيل والخدع وضروب التلبيس وعرض المحاسن، فعلى هذا النفاثات هي جنس النساء اللاتي شأنهن أن يغلبن على الرجال بفسخ عزائمهم وإبطال آرائهم بأنواع المكر، فإن كيدهن عظيم لا مطلق النفوس السواحر، فشرهن اجتهادهن في الغلبة عليهم. والعزائم جمع عزيمة وهو ما يعزم عليه الرجل أن يفعله بلا صارف يلويه، فإن العزم فوق الهم. والحيل بوزن العنب جمع حيلة وهي اسم من الاحتيال؛ وهي التي تحول المرء عما يكرهه إلى ما يحبه. شبهت عزائمهم وآراؤهم بعقد الحبال فأطلق عليها اسم العقد. وشبه إبطال تلك العزائم بالحيل، بحل عقد الحبال بتليينها بنفث الريق عليها ليسهل حلها. فمعنى الآية أن النساء لأحل استقرار حبهن في قلوب الرجال يتصرفن فيهم ويحولنهم من رأي إلى رأي ومن عزيمة إلى عزيمة، فأمر الله تعالى

رسوله بالتعوذ من شرهن. وأشار المصنف إلى كونها استعارة تمثيلية بقوله مستعار من تليين العقدة بنفث الريق ليسل حلها فهذا النفث للتليين على خلاف النفث الأول فإنه كان للتقوية والشد كما مر. وإنما مرض هذا الوجه لما فيه من الخفاء إذ لا يتبادر إلى الذهن من حاق اللفظ، وإن كان معناه صحيحاً كم شهد به الآثار وإفرادها بالتعريف جواب ما يقال لم عرف النفاثات ونكر غاسق وحاسد مع اشتراك الجميع في كونه مستعاذاً منه؟ والمراد التعريف الاستغراقي، وخصوص السبب لا يمنع عموم الحكم على ما عرف لأن كل نفاثة شريرة فعرفت ليفيد الاستعاذة من جميع آحادها بخلاف كل غاسق فإن الشر إنما يكون في بعض غاسق دون بعض، ولذلك قيل:

وكم لظلام الليل عندي من يد

يخبر أن المانوية تكذب

وحاسد على ما يدل عليه التقييد بالظرف. بل ورب حسد محمود وهو ما كان في العلوم والخيرات (**ومن شر حاسد إذا حسد**[259]) بالوقف ثم يكبر؛ لأن في الوصل إيهاماً قبيحاً. يقال: حسده الشيءَ وعليه يحسده ويحسِده حسداً كنصر وضرب. تمنى أن تتحول نعمته وفضيلته أو يسلبهما، وربما يكون سعى في إزالتهما. ورُوي المؤمن يغبط والمنافق يحسد إذ ظهر حسده وعمل بمقتضاه أول الفعل بإظهاره ليظهر فائدة التقييد، وإلا فكل حاسد يتصف بنفس الحسد؛ أي إذا أظهر ما في نفسه من الحسد بأن حمله الحسد على إيقاع الشر بالمحسود وعمل بمقتضاه بترتيب مقدمات الشر ومبادر الإضرار بالمحسود قولاً أو فعلاً فإنه لا يعود ضرره من قبل ذلك إلى المحسود بيان لفائدة التقييد. وأول الضميرين المجرورين للحسد، وثانيهما للحاسد. وذلك إشارة إلى الإظهار فإن الشأن لا يعود ضرر الحسد من الحاسد قبل إظهاره من نفسه إلى المحسود بل يخص به أي بل يخص ذلك الضرر بالحاسد لاغتمامه بسروره تعليل لاختصاص ضرر الحسد بالحاسد قبل عمله بمقتضى حسده؛ أي لاغتمام الحاسد وتحزنه بسبب سرور المحسود بنعمته فرب سرور في نفس شخص هو باعث على حزن آخر وغمه، فأين من يسر بسرور أخيه ويغتم باغتمامه على ما هو شأن الإيمان الحقيقي وتخصيصه أي تخصيص الحسد بالذكر لأنه العمدة في إضرار الإنسان بل الحيوان غيره الإضرار مضاف إلى فاعله ومفعوله غيره. والحيوان بالجر عطف على الإنسان يعني أن الحسد معظم الأسباب لحاملة للإنسان على إضرار غيره؛ فإنه إنما يضر غيره غالباً معاً فيما عنده واستكراهاً لرؤيته عند غيره، فهو كان كل السبب للشر والضرر، كالقتل والأسر والنهب والافتراس والمهارشة والمعاضة، ولذا استعيذ من شره بخصوصه ويجوز أن يراد بالغاسق ما يخلو عن النور قال سعدي لمفتي: مبني على القواعد السخيفة الفلسفية ينبغي أن يصان من أمثالها كتب التفاسير. ومراده بما يخلو عن النور المعادن. لكن لم يظهر مما ذكره وجه تقييد الغاسق بالظرف فتأمل انتهى. وفي بعض التفاسير المعدن خال آيس من روح الله حري بأن يحسد ما عداه فيستعاذ منه لما فيه من شرور لا تحصى؛ منها ما هو معلوم كما في الزيبق والرهج والجزع والألماس، ومنها ما لم يعلم انتهى. يقول الفقير: هذا من كلام الجهلاء لا من كلام العلماء؛ فإن الله تعالى ما خلق نوعاً من الأنواع إلا وفيه نافع وضار، وما من نافع إلا وهو مشتمل على أمر ضار، وكذا ما من ضار إلا وهو

[259] Felak 112/5.

متضمن لأمر نافع. فالزيبق والرهج من أصول علم الكيمياء وهو من علوم الأنبياء وكمل الأولياء. والجزع وهو لخرز اليماني، وإن كان التختم به يورث لهم والحزن والأحلام المفزعة ومخاصمة الناس، لكن إن لف به شعر معسر ولدت من ساعتها. وشأن الألماس ما لا يخفى، وإن كان قاتلاً. وقد جعله الله آلة لثقب جميع الجواهر. فإن كان في المعادن مثل ذلك فكذلك النباتات، ألا ترى إلى سم الهلاهل فإنه نبت في بلدة الهلاهل في إقليم السند يقتل آكله. ويكفي للمعدن شرفاً أنه ينبت فيه الذهب والفضة وهما تحت الاسم العزيز، فكيف يذم المعدن مطلقاً ويجعل خالياً عن النور؟! فلو بحثت عن مثل ذلك وجدت نظيره في العلم أيضاً. ألا ترى إلى الفعل وقوته، وإلى الحرف المشبه به وتوسطه، وإلى كلمة إنما المكفوفة وتأخرها، فإن إنما مع ما كُف من العمل مفيد للقصر فاعلم ذلك وما يضاهيه كالقوى تمثيل لما يضاهي النور أي يشابهه. والمراد القوى النفسانية التي هي القوة النباتية والحيوانية، فإنها تشبه النور في كونها سبباً للظهور، فإن النبات إنما يحصل له النماء بالقوة النباتية كما سيجيء. وكذا القوى الحيوانية للحيوان؛ ومنها الحواس الظاهرة والبا□نة والشهوة والغضب بالنسبة إلى الإنسان، فلكل واحد منها آثار ظاهرة في الخارج، يعني هي أسباب لظهور تلك الآثار. وأما الجمادات العنصرية فهي خالية عن حقيقة النور وعما يضاهيه من القوى، وشرورها في حقائقها من أنواع المضار لكونها ظلمانية وبالنفاثات النباتات عطف على قوله: بالغاسق فإن قواها النباتية من حيث إنها تزيد في □ولها وعرضها وعمقها قوله: تزيد، من زاد وهو مشترك بين اللازم والمتعدي. يقال: زاد الشيء وزاد غيره. قال البيهقي: الزيد والزيادة والزوادة والمزيد افزون كردن. ويعدى إلى مفعولين. وافزون شدن. والمراد هنا هو المتعدي. والطول ضد القصر، وهما من الأسماء المتضايفة، ويستعملان في الأعيان والأعراض كالزمان ونحوه. والعرض كالفرض خلاف الطول قال تعالى: وجنة عرضها السماوات والأرض. وأصله أن يقال في الأجسام ثم يستعمل في غيرها. قال تعالى: فذو دعاء عريض. والعمق البعد سفلاً. يقال: بئر عميق، إذا كانت بعيدة القعر. ثم استعمل في البعد مطلقاً، قال تعالى: من كل فج عميق؛ أي بعيد. ويقال للطول والعرض والعمق الأبعاد الثلاثة. والبعد امتداد قائم بالجسم. ويعتبر العمق في الحيوانات، غير الإنسان، وفي الجمادات كلها من جانب المركز إلى جهة الأوج. وفي الإنسان بالعكس. قال بعض الأكابر: النفس النباتية هي التي تطلب الغذاء لتجبر به ما نقص فينمو به الجسم، فلا ينفك يتغذى دائماً. فالحيوان لا يطلب الغذاء من كونه حيواناً وإنما يطلبه من كونه نباتاً كأنها تنفث في العقد الثلاث التي هي هنا الطول والعرض والعمق. قال المفتي: ظاهره أن النفاثات استعيرت للقوى النباتية ثم إ□لاقها على النباتات بعلاقة الحلول انتهى. قال ابن الشيخ ما حاصله إنه شبه تزايدها في أقطارها الثلاثة بحسب قواها بمن ينفث في العقد الثلاث، كأنه قيل النفاثات قواها. ففيه استعارة تصريحية. وشر تلك النباتات ما يترتب على □بائعها من المضرات وبالحاسد الحيوان العطف على قوله: بالنفاثات. يعني جعل الحيوان كناية عن الحاسد بناء على أن الحيوانية لازمة للحاسد، فيكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم على ما هو شأن الكناية غالباً فإنما يقصد غيره غالباً □معاً فيما عنده جواب عما يرد على تفسير الحاسد بالحيوان، فإنه يفهم منه أن منشأ شر الحيوان منحصر في وصف حسده، وليس كذلك. وتقريره أن باقي الأوصاف الذميمة والأخلاق الردية، وإن جاز أن يكون منش شر الحيوان وحاملاً له على إضرار

غيره، إلا أن غالب ما يحمله على الإضرار هو الحسد. فكان الحسد بذلك كأنه الحامل ولا حامل سواه. فللتنبيه على هذا المعنى أضاف الشرط إلى اللفظ المشتق المشعر بعلية المأخذ له كما في حواشي ابن الشيخ ولعل إفرادها أي إفراد المواليد الثلاثة التي هي المعدن والنبت والحيوان من عالم الخلق وتخصيصها بالذكر مع دخولها في عموم الخلق لأنها الأسباب القريبة للمضرة لأن المضرة تتولد منها بالفعل دون غيرها، وإن كانت التأثيرات تنزل من الجانب الأعلى. والحاصل أن مبنى التفاسير المذكورة هو أن الإنسان لا يتضرر من الأجرام الفلكية، وإنما يتضرر عن الأجسام العنصرية؛ وهي إما جماد أو نبات أو حيوان, فأمر الله بالاستعاذة من شر كل واحد منها. وتلك الاستعاذة في الحقيقة بلله تعالى. وأما قوله: أعوذ بكلمات الله التامات. فاستعاذة بالمظاهر الكلية، وحقيقتها راجعة إلى الاستعاذة بالله. والمراد بها الكلمات الجامعة التي هي النفوس الخيرة أو الكتب المنزلة. ويدل على الأول قول علي رضي الله عنه: إذا كنت بواد وتخاف فيه السبع فقل: أعوذ بدانيال وبالجب من شر الأسد. وذلك أن بخت نصر طرح دانيال في الجب وألقى عليه الأسد، فجعل الأسد يلحسه ويتبصبص إليه. واعلم أنه لا بأس بالنفث في الرقي وبالمسح وبالعقد. وقد نفث صلى الله عليه وسلم ومسح. ويجب أن يعتقد أن التأثير إنما هو من عند الله تعالى، وإلا كان الرقي والتعويذ حراماً، وإن كان حلالاً في الأصل. والسحر حق؛ أي أثره الواقع في الخارج. ويقتل الساحر وكذا الساحرة إذا كان سعيها بالإفساد والإهلاك. وتفصيل المقام يطلب من تفسيرنا الموسوم بروح البيان عن النبي عليه الصلاة والسلام: لقد أنزلت علي سورتان ما أنزل مثلهما أي في باب التعويذ على الوجه الجامع وإنه لن يقرأ قارىء سورتين أحب ولا أرضى عند الله منهما قوله: أرضى أي أشد سبباً لرضائه تعالى. ومنهما متعلق بكل من أحب وأرضى، لما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في حيث آخر خطاباً لعقبة بن عامر رضي الله عنه: ألم تر آيات أنزلت هذه الليلة لم ير مثلهن قط؟ قل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس. قوله: ألم تر، كلمة تعجب وما بعدها سبب لبيان التعجب. يعني لم يوجد آيات كلهن تعويذ غير هاتين السورتين. وفي الحديث دليل على أن المعوذتين من القرآن، ومنكر قرآنيتهما كافر، كما في حالة المهديين. ورد على من نسب إلى ابن مسعود رضي الله أنهما ليستا منه، وتمامه في تفسيرنا المذكور.

سورة الناس ست أو سبع آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

(قل أعوذ) قرىء في السورتين صرح به لئلا يتوهم اختصاصه بهذه السورة كما يتوهم من الكشاف بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى اللام نحو قل عوذ ونظيره فخذ ربعة من الطير بفتح الذل **(برب الناس[260])** التربية إيصال الشيء إلى كماله الممكن بالتدريج أي مالك أمورهم ومربيهم بإفاضة ما يصلحهم وينفعهم ودفع ما يضرهم لما كانت الاستعاذة في السورة المتقدمة من المضار البدنية جواب عما يقال: لم أضيف لفظ الرب والملك والإله إلى الناس خاصة، وهو رب العالمين وملكهم وإلههم ولم يعمم الإضافة كما في السورة المتقدمة فإن الفلق فيها قد كان عاماً لجميع الممكنات المفلوق عنها؟ وإنما كانت الاستعاذة في السورة المتقدمة من المضار البدنية لما مر من رواية

[260] Nâs 114/1.

مرض النبي صلى الله عليه وسلم واستعاذته من شر النفاثات وشر الغاسق والحاسد ومضرة كل من ذلك. قال بعضهم: الاستعاذة هنا استفعال بمعنى الثلاثي للطلب انتهى. وفي لقاموس: العوذ الالتجاء كالعياذ والمعاذ والمعاذة والتعوذ والاستعاذة انتهى. وفيه إشارة إلى أنه لا فرق في اللغة بين الثلاثي والمزيد، وإن كان السين للطلب في الحقيقة، ولذا قال بعضهم: الاستعاذة رستن خوآستن وهي أي المضار البدنية تعم الإنسان وغيره أي مما دخل تحت العناصر الكثيفة والطبائع الغليظة لا مطلقاً كما عرف فيما سبق فالملك لا يمرض ولا يتضرر بخلاف الجن والاستعاذة في هذه السورة من الأضرار بالفتح جمع ضرر كالأكدار جمع كدر، وهو ضد النفع وبمعنى الضيق التي تعرض للنفوس البشرية وتخصها أراد بالنفوس ما يقابل الأبدان. وذلك أن الوسوسة لا تتعلق إلا بقلب الإنسان فلذلك خصه من بين المربوبين من يتضرر بالوسوسة وهو الإنسان بإضافة كل واحد من الأسماء الثلاثة إليه. وفيه إشارة إلى أن المراد بالنفوس والقلوب واحد وقد يمتاز القلب بأن يراد به اللحم الصنوبري الذي هو متعلق النفس الناطقة ومحل تصرفاتها. ويمتاز النفس بأن يراد بها النفس الناطقة الجزئية التي هي محل العلم والإدراك والخطاب. وقوله: وتخصها، إشارة إلى أن الجن ليست بداخلة في الناس وأن الأضرار لا تتعدى إليهم. وفيه كلام كما يظهر من البيان الآتي عمم الإضافة ثمة أي في السورة المتقدمة. وهو مبني على تعميم الفلق لجميع الممكنات، وإن كان ما خلق خاصاً بما كان تحت فلك القمر كما مر. وقوله: ثمة. بفتح الثاء والتشديد للمكان البعيد الحقيقي لحسي، ثم يشار به إلى المكان الاعتباري. والهاء في آخره للفرق بينه وبين ثم العاطفة إذا كان هناك التباس بخلافه في مثل ثم ومن ثم وخصصها بالناس ههنا أي وخصص الإضافة بالناس في هذه السورة فكأنه قيل: أعوذ من شر الموسوس إلى الناس بربهم الذي يملك أمورهم ويستحق عبادتهم قوله: بربهم. إبطال لاستعاذة الكفرة بأصنامهم. والحاصل أنه لما كانت الاستعاذة واقعة من شر الموسوس في صدور الناس قيل برب الناس خاصة (**ملك الناس**[261] **إله الناس**[262]) أي متصرف أمورهم ومعبودهم بالحق عطفا بيان له أي لرب الناس. ويجوز أن يكونا وصفين أو بدلين. وقوله: عطفا، تثنية عطف مضاف إلى ما بعده فإن الرب قد لا يكون ملكاً يعني أن المقصد من عطف البيان إيضاح متبوعه إما بتعيينه أو بتقليل اشتراكه. وفي رب الناس إبهام وشيوع لأنه يقال: رب الدار ورب المتاع. وفي التنزيل: واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ، فلا جرم أوضحه بقوله: ملك الناس. قال سعدي المفتي: وقد يقال: الآية كقوله تعالى: واتخذوا من دون الله آلهة، في كون كل منهما لإنكار الاتخاذ فكما لا دلالة فيه على صحة إطلاق الآلهة على معبوداتهم الباطلة فكذا لا دلالة فيها على صحة إطلاق الأرباب على الأحبار والرهبان انتهى. أقول: لا شك أن الرب المطلق هو الله تعالى، ولذا لم يجمع على أرباب إذ ليس للرب الحقيق جمع لوحدته. والرب المضاف يطلق عليه وعلى غيره نحو رب العالمين ورب المال وإطلاق الرب المعبود بالباطل إنما هو بحسب زعم الكفار. ودلالة الآية من هذا القبيل فيجوز نفي زعمهم وإثبات ما هو الحق وإيضاحه، كما قال: لا إله إلا الله أو ليس النفي إلا بناء على الوهم والملك قد لا يكون إلهاً كلمة قد للتكثير كما في قوله: قد أترك القرن مصفراً

[261] Nâs 114/2.
[262] Nâs 114/3.

أنامله. والمعنى أن الملك كثيراً ما لا يكون إلهاً كملوك الدنيا، فبينه بقوله: إله الناس. وبه حصل غاية التوضيح لأن الإله المعرف لم يطلق على غير الله تعالى. وقال بعضهم: إنما خص الناس لأن منهم من يسمى أرباباً وملوكاً ومن يدعي الألوهية وفي هذا النظم أطلق النظم على كلمات القرآن تشبيهً لها بالدرر في النفاسة دلالة على أنه حقيق بالإعاذة أي لربوبيته قادر عليها أي لمكيته غير ممنوع منها أي بمقتضى ألوهيته لأن الممنوع العاجز لا يكون إلهاً. كما قال في الإرشاد: وتخصيص الإضافة بالناس مع انتظام جميع العالمين في سلك ربوبيته وملكوته وألوهيته؛ لأنه المستعاذ من شر الشيطان بعداوتهم، ففي التنصيص على انتظامهم في سلك عبوديته تعالى وملكوته رمز إلى إنجائهم من ملكة الشيطان وتسلطه عليهم حسبما ينطق به قوله تعالى: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان انتهى وإشعار على مراتب الناظر في المعارف عدى الإشعار بعلى لتضمين معنى الاطلاع. وقوله: في المعارف. يجوز تعلقه بكل من المضاف والمضاف إليه، والأول هو الأصل كما ي الحواشي السعدية فإنه أي الناظر يعلم أولاً أي في أول الحال وقبل الوصول إلى المآل بما يرى عليه الباء سببية لما صلة يعلم لمجيء قوله: إن له رباً بعده من النعم الظاهرة السابغة كالحواس ونحوها والباطنة التامة كالقوى الروحانية وغيرها أن له رباً مفعول يرى فهذا استدلال بالنعم على المنعم كما ورد في الحديث لقدسي: وتحببت إليهم بالنعم. يعني أن المرء إذا رأى عليه أثر النعمة يقر بالمنعم ويحبه. ولذا جاء: تهادوا تحابوا ثم يتغلغل في النظر والاستدلال. أي يدخل ، يقال: غلل أدخل، وتغلغل دخل حتى يتحقق أي يعلم حقيقة ويقيناً انه أي الرب تعالى غني عن الكل لأن المنعم لا يحتاج إلى المنعم عليه، بل الأمر بالعكس فإذا كان كل جود فائضاً منه فهو غني عن الكل وذات كل شيء له بالنصب. عطف على الضمير المنصوب. ي حتى يتحقق أن ذات كل شيء؛ أي شيء كان من الموجودات ملك له تعالى. فاللام للملك كما في قوله: المال لزيد ومصارف أمره منه جمع صرف على غير القياس فيكون المصارف بمعنى الصروف؛ أي صروف أمره وتقلبات جميع أحواله منه تعالى فهو الملك الحق الفاء للسببية؛ أي الله تعالى بسبب ما ذكر يحق له الملك على الإطلاق، وما سواه مملوك له ومستفيض منه ثم يستدل به أي بما ذكر على أنه المستحق للعبادة لا غير أي يستحق لها غيره لأنه تلك الصفات لا توجد في غيره، وهذا معنى الألوهية وتدرج مصدر مرفوع عطف على دلالة أو إشعار في وجوه الاستعاذة المعتادة التدرج اندك اندك بسوى جيزى شدن. يقال: درجه إلى كذا أدناه منه على التدريج فتدرج. وقوله: المعتادة، صفة يعني أن العادة جارية بأن أحداً إذا رأى ظلماً من أحد يفزع أولا إلى أبويه ونحوهما، فإن لم ينفع فإلى ملكه وأميره، فإن لم ينفع فإلى ربه ومعبوده فإنه قادر على كل شيء. وفي علمه ما ليس في العقول من التدبير تنزيلاً لاختلاف الصفات وهي الربوبية والملكية والألوهية منزلة اختلاف الذات معناه جعل المعاذ به أموراً متعددة يرجع إلى أحد بعد أحد على نسق الرجوع إلى الذوات، كالرجوع من أب إلى أمير ثم إلى سلطان أعظم إشعاراً بعظم الآفة المستعاذ منها علة للتدرج بعد اعتبار كونه معتلاً بقوله تنزيلاً. وجه الإشعار أنه لم يكتف بذكر واحدة من تلك الصفات المنزلة منزلة الذوات، بل جمع بينها، بخلاف ما في سورة الفلق؛ فإن المستعاذ منه فيها لما كان المضار البدنية لم يهتم فيها هذا الاهتمام كما في الحواشي السعدية وتكرير الناس لما في الإظهار من مزيد البيان والكشف والتقرير يريد به أن عطف البيان يستحق مزيد البيان لأن فيه تكميل ما وضع له كما في

الحواشي العصامية. وقال في الكشاف: إن عطف البيان للبيان فكان مظنة الإظهار دون الإضمار والإشعار بشرف الإنسان لأن ما لا شرف فيه لا يعبأ به، فلا يعاد ذكره، فدل إعادة الذكر على أن الإنسان أشرف المخلوقات. قال العصام: مبني على أن وضع الظاهر موضع المضمر للتعظيم **(من شر الوسواس)** أي الوسوسة يعين أن الوسواس اسم بمعنى الوسوسة لا مصدر يستدعي حدوثاً وفاعلاً. يقال: وسو أوقع في الفكر أمراً سيئاً كالزلزال بمعنى الزلزلة والوسوسة صوت خفي لا يحس فيحترز. فالشيطان يدعو إلى المعصية بكلام خفي يفهمه القلب من غير أن يسمع صوته، وهو وسواس شيطاني. فإن كان فيه حظ النفس فهاجس نفساني. وإن كان الإلقاء باعثاً على ما فيه خير فإلهام ملكي روحاني، وإن كان متعلقاً بالعلوم والمعارف فإلهي رباني وأما المصدر فبالكسر كالزلزال يعني أن الأول اسم مصدر والثاني المصدر نفسه. والفرق أن الحدث إن اعتبر صدوره عن الفاعل ووقوعه على المفعول سمي مصدراً، وإن لم يعتبر بهذه الحيثية سمي اسم مصدر. ولما كانت الوسوسة كلاماً يكرره الموسوس ويؤكده عند من يلقيه إليه كرر لفظها بإزاء تكرير معناها والمراد به أي بالوسواس الموسوس وهو الشيطان سمي بفعله مبالغة أي سمي الموسوس بفعله الذي هو الوسواس مبالغة في اتصافه به كأنه نفس الوسواس، لدوم وسوسته، كرجل عدل كأنه عين العدل. ويجوز أن يحمل الكلام على تقدير المضاف؛ أي شر ذي الوسواس **(الخناس**[263]) الذي عادته أن يخنس من الباب الأول أي يتأخر إذا ذكر الإنسان ربه باللسان أو الجنان. فإن المقصد هو حضور القلب مع الله، أشار إلى أن الخناس صيغة مبالغة من الخنوس؛ وهو الرجوع والتأخر الإمساك عن حركة يكون فيها، والعادة تفيد الكثرة. ولكون الذكر سبباً لتأخره ضيق مرصده بالاحتجام بين الكتفين لأنه يجري وسوسته مجرى الدم ومن هذا وضع ختم النبوة بين كتفي رسول لله صلى الله عليه وسلم إشارة إلى عصمته من الوسوسة **(الذي يوسوس في صدور لناس**[264]) الصدر ساحة القلب وبيته، وهو باب من أبواب الشيطان ولذا لم يقل في قلوب الناس؛ لأن عمله إنما هو من الخارج. وظاهره أن الجني لا يوسوس في صدر الجني. وفي آكام المرجان: يدخل في صدره كما يدخل في صدر الإنسي. ومنه يعلم أن للجني صدراً أيضاً، ويكونون موسوَسين وموسوِسين. دل عليه قوله تعلى: شيا□ين الإنس والجن. فكما أن الإنسي الشيطاني يوسوس إليه الشيطان هو ...شيطاني ويوحي إليه زحرف القول غروراً، فكذا معاملة الجني مع الجني حيث يوسوس بعضهم بعضاً إذا غفلوا عن ذكر ربهم فإنه عن الذكر يتباعدون عنه ومن هذا يؤذن مؤذن في بعض البلد عند تلقين الميت، فإنه إذا سمع الأذان يرجع وله ضراط كضراط البعير، ويأمن الميت من شره وقت السؤال والجواب . وذلك أي الشيطان الموسوس كالقوة الوهمية التي من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته، وهي الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه، والمستخدمة للقوى الجسمانية استخدام العقل للقوى العقلية ومحلها التجويف الأوسط من الدماغ. شبه الشيطان بها في الخنوس والوسوسة. وقد قيل: فإن الوهم شيطان رجيم فإنها تساعد العقل في المقدمات القياسية فإذا آل الأمر إلى النتيجة خنست من الأول كالهول بمعنى الرجوع ومنه الموئل

[263] Nâs 114/4.
[264] Nâs 114/5.

للموضع الذي يرجع إليه وأخذت توسوسه وتشككه مثلاً أن الوهم يحكم بالخوف من الموتى، مع أنه يوافق العقل في أن الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج، لقولنا: الميت لا يخاف منه. فإذا وصل العقل والوهم إلى النتيجة نكص الوهم وأنكرها. فكذا الشيطان يوافق الإنسان في المعاصي والشهوات وإذا آل أمره إلى الطاعة لله خنس وأعرض عنه، وأخذ في المكر والحيلة حتى يصرفه عنها ومحل الذي الجر على الصفة يعني أن الوسوسة والتخنس صفتان للشيطان فلا وقف على الخناس أو النصب أو الرفع على الذم قوله: على الذم، قيد لكل من النصب والرفع. فالتقدير في النصب أشتم وأذم الذي إلخ. وفي الرفع هو اللعين الذي إلخ. فحينئذ يحسن الوقف على الخناس (**من الجنة والناس**[265]) قال في القاموس: الجني بالكسر نسبة إلى الجن أو الجنة انتهى. وقال الراغب: الجنة جماعة الجن. وفي الفريد: الجنة جمع جني كإنس في إنسي والتاء للجمع كالتي في البعولة والعمومة بيان للوسواس أو للذي الذي هو عبارة عنه، فيكون قوله: والناس على التقديرين عطفاً على الجنة. فالشيطان الموصوف بأنه وسواس خناس ضربان جني وإنسي، كما قال:شيا□ين الإنس والجن. وكما أن شيطان الجن قد يوسوس تارة ويخنس أخرى، فشيطان الإنس كذلك. وذلك لأنه يلقي إليه الأبا□يل، ويري نفسه في صورة الناصح المشفق، فإن زجره السامع يخنس ويترك الوسوسة وإن قبل كلامه بالغ فيه، كما في حواشي ابن الشيخ. وجوز أن يكون حالاً من ضمير يوسوس وبدلاً من شر بإعادة العامل أي من شر الجنة. فإن حذف المضاف كالمنقاس ، وأن يكون بدلاً من الوسواس أي على أن يكون من تبعيضيته كما في الحواشي السعدية أو متعلق بيوسوس فيكون لابتداء الغاية أي يوسوس في صدورهم من جهة الجنة أنهم يعلمون الغيب ويضرون وينفعون والناس أي من جهة الناس كالكهانة والمنجمين أنهم واقفون على الغيب قادرون على النفع والضرر وقيل: بيان للناس على أن المرد به ما يعم القبيلتين فلذلك بين بالجن والإنس. وفي القاموس: الناس يكون من الإنس ومن الجن. وقد استدل من عمم الناس إلى الثقلين بأن الجن يسمى رجالاً ونفراً وقوماً والكل في القرآن، وهي من صفات الإنس من عمم الناس إلى الثقلين بأن الجن يسمى رجالاً ونفراً وقوماً والكل في القرآن، وهي من صفات الإنس وفيه تعسف أي ميل وعدول عن الطريق. فإن الجن والإنس حقيقتان متباينتان، فسمي الجن جناً لاجتنانهم وتسترهم عن أعين الناس؛ لأنهم تحت الاسم اللطيف كالملائكة. وسمي الناس ناساً لظهورهم، من الإيناس وهو الإبصار، ولو ثبت أنهم سموا به لأنسهم فإنهم يستأنسون بأمثالهم، أو لنوسهم أي حركتهم واضطرابهم فيعم القبيلتين في الأصل إلا أنه خلاف المعروف. مع ما فيه من شبه جعل الشيء قسماً من نفسه فلا يناسب الفصاحة القرآنية، كما في الحواشي السعدية إلا أن يراد به الناسي كقوله: يوم يدع الداع أصله الداعي فاكتفى بالكسرة عن الياء، فيكون الناس أيضاً كذلك فإن نسيان حق الله يعم الثقلين تعليل لصحة الإرادة المذكورة أي فحينئذ يمكن تقسيم الناس إلى الجن والإنس؛ لأن مفهوم الناسي مشترك بينهما لأن كل واحد منهما موصوف بنسيان حق الله تعالى. وفي الحواشي العصامية: لا يخرج بذلك عن التعسف؛ لأن كثرة تكرار الناس سابقاً بمعناه الواضح المشهور يسد باب الانتقال إلى الناس منه في هذا المقام انتهى. وهنا لطائف كثيرة ذكرناها في روح البيان عن النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ المعوذتين أي قراءة

[265] Nâs 114/6.

بتدبر وتفكر متشبثاً بذيل العصمة ملتجئاً إلى باب الرحمة فكأنما قرأ الكتب التي أنزلها الله لما أن خلاصة الجميع الإقرار بربوبية الله وملكيته ومعبوديته. وتلك الكتب مئة وأربعة، وقد سبق بيانها فلا نعيده. وهنا سر عظيم وهو أن الله تعالى بدأ كتابه الكريم وختمه بالسين المشير إلى اسم الله. وقد جعل حضرة النبوة عليه الصلاة والسلم تلك الإشارة عبارة حيث قال في آخر الحديث: أنزلها الله. فجعل خاتمة الكلام الاسم الله، فمنه الابتداء وإليه الانتهاء. نسأل الله الفضل والعطاء في البا□ن والظاهر وقبول العمل في الأول والآخر. هذا وقد وقع بدء هذا الشرح في دمشق الشام، فلما وصل إلى سورة الليل دارت الأيام، فرماني القدر من دار إلى دار حتى إلى الأسكدار. ثم لما مضت برهة من الزمان، ولا خير في الزمان ما □لع المرزمان، عدت إلى المهاجر الأول الذي هو مدينة بروسا. فوقع الختم فيها باتصال بعضه ببعض رجلاً ورأساً. وذلك في منتصف شعبان المعظم المنخرط في سلك شهور سنة ألف ومئة وسبع وثلاثين من هجرة ختم النبيين. والمسؤول من رب العالمين أن ينفع به الطالبين، بحرمة النبي الأمين وآله الطيبين الطاهرين. م

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLGİLİ AYETLERİN YORUMU

İsmâil Hakkî Bursevî, her ne kadar Beydâvi'ye ait tefsiri şerh edip onun görüşleri doğrultusunda ayetleri yorumlamış olsa da, kendisnin Beydâvi başta olmak üzere birçok müfessirden ayrı düşündüğü konular bulunmaktadır. Bursevî'nin ayetleri nasıl yorumladığının daha iyi anlaşılması ve Tefsir ilmindeki değerinin ortaya konulabilmesi amacıyla, şerh yapmış olduğu Beyzâvî tefsiri ile benzerliklerin ve farklılıkların incelenmesi gerekmektedir. Bunun yanında günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş'in tefsirinin incelenmesi de, Bursevî'den günümüze ayetlerin anlaşılmasında ne gibi farklılıkların meydana geldiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu bağlamda üçüncü cildini tahkik etmiş olduğumuz yazma nüsha ile Beyyine-Nâs sûreleri arası sûre ve ayetlerin bahsi geçen diğer iki müfessirin eserlerinde nasıl yorumlandığı, ne gibi benzerlikler ya da farklılıklar bulunduğunun incelenmesi, tahkik edilen eserin ve eserin sahibi Bursevî'nin ilmi değerini ortaya çıkaracaktır. Beyyine-Nâs arası sûrelerde işlenen konular başlıklar halinde aktarılarak Bursevi'nin ve karşılaştırılan tefsirlerin farklı sûrelerdeki aynı konulara getirdiği yorumlar bütün olarak incelenmiş olacaktır.

I. TEK ALLAH İNANCI

Çalışma kapsamındaki sûrelerin, hatta Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının ana gayesinin Allah'ın tek olduğu inancına insanları çağırmak olduğu ifade edilebilir. Çünkü Kur'ân'ın nazil olduğu Arap toplumunda ateist bir anlayış değil politeist bir düşünce hâkimdir. Allah inancı olmasına rağmen birden fazla Allah'a tapınma söz konusu olduğu içindir ki, bu insanlar "müşrik" vasfıyla nitelendirilmişlerdir. Bu sebeple Allah'ın tekliğine yönelik vurgunun Kur'ân'ın ana gayesi olduğu söylenebilir. Bu gayenin mükemmel bir özeti niteliğinde İhlas Sûresi, insanlarda nasıl bir Allah inancının olması gerektiğini açıklamaktadır.

Sûre, müşriklerin Hz. Peygamber'den Allah'ı tanıtmasını istemesi üzerine nazil olmuştur.[266] Süleyman Ateş, Yahudilerin Allah'ın nesebi hakkında Hz. Peygamber'den bilgi istemeleri ve sûrenin bu sebeple indiği rivayeti olduğunu aktarmakta ancak, Yahudilerle Medine'de muhatap olunmasından hareketle bu rivayetin pek mümkün olamayacağını söylemektedir.[267]

İlk ayette geçen "O Allah Birdir" ibaresindeki Allah kelimesini Bursevî, hakiki mâbuda delalet eden özel bir isim olarak, "ehad" kelimesini ise bu özel ismin sıfatı olan ve

[266] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 347; Bursevî, a.g.e., vr. 132a.
[267] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 176.

"zatında hiç bir şey ortak olmayan" manasında kullanılan bir isim olarak açıklamaktadır.[268] Tek olmak, zatının terkip ve taaddüt yönlerinden münezzeh olmasını, bir mekânda cisim olarak bulunmak gibi durumlardan münezzeh olmasını, zâtî kudrete sahip olmak gibi özelliklerde hiç bir şeyin kendisine ortak olmamasını gerektirir.[269]

İkinci ayetteki "Samed" kelimesi ile tek olan Allah'ın aynı zamanda hiç bir şeye muhtaç olmadığı, her şeyin O'na muhtaç olduğu bildirilmektedir. Varlık âleminde Allah'tan başka Samed sıfatını alacak kimse yoktur. Allah'tan başka hiç kimse kendi kendine yeter durumda olmayıp, mutlaka başkalarına muhtaç haldedir. Bu nedenle ikinci ayette bunun hatırlaması amacıyla tekrar "Allah" kelimesi kullanılmış ve "Allah Sameddir" başka kimse Samed olamaz denilmiştir.[270]

Ayette samed kelimesinin marifelik takısı alarak gelmesi, "ehad" kelimesinin ise böyle bir takı olmaksızın gelmesi ise, sûrenin hitap ettiği kâfirler tarafından Allah'ın hiç bir şeye muhtaç olmadığının bilindiğine, ancak tek olduğunun bilinmediğine delalet etmektedir. Ayetler arasında atıf harfinin kullanılmamış olması ise ikinci ayetin birinciye delil olmasından ve sonuç olmasından dolayıdır.[271]

İlk iki ayet, müşriklere karşı Allah'ın birliğini ve hiç bir şeye muhtaç olmadığını anlatırken, üçüncü ayet daha çok Yahudi ve Hristiyanlarda bulunan, tanrının oğlu inancını reddetmek üzere nazil olmuştur. Çünkü Hristiyanlar Hz. İsa'yı, Yahudiler ise Üzeyir (a.s.)'i tanrının oğlu olarak kabul etmekteydiler. "Doğmamıştır ve doğurulmamıştır" denilerek, Allah'ın ne kendisinden bir çocuğun neşet edeceği bir baba, ne de başka bir varlıktan doğarak gelişen bir çocuk olduğu, ezeli ve ebedi tek bir varlık olduğu vurgulanmaktadır.[272] Beyzâvî, ayetin "Samed" sıfatıyla bağlantısını ise şöyle açıklar: "*Allah'ın ihtiyaç duyması ve fâni olması imkânsız olduğundan yardımcıya veya kendisine halef olacak birisine muhtaç değlidir*."[273] Ayetin ayrıca "*Melekler Allah'ın kızlarıdır*" diyen müşriklere karşı bir cevap olduğu da vurgulanmaktadır.[274]

Sûrenin son ayetinde ise "Hiç bir şey ona denk değildir" denilerek ilahlık konusunda başka hiç bir şeyin ona ortak olmadığı, put ve benzeri ilah olarak kabul edilen hiç bir şeyin Allah'a denk olamayacağı vurgulanmaktadır.[275]

---

[268] Bursevî, a.g.e., vr. 132b.
[269] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 347.
[270] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 347; Bursevî, a.g.e., vr. 137a-b.
[271] Beyzâvî, a.g.e. c. V, s. 347; Bursevî, a.g.e., vr. 138b.
[272] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 177.
[273] Beyzâvî, a.g.e. c. V, s. 347;
[274] Bursevî, a.g.e., vr. 139b..
[275] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 347; Bursevî, a.g.e., vr. 140b-141a.

Sûrenin kısalığına rağmen bütün ilahiyat konularını kapsaması ve İslam'ın temel inancını özetlemesi sebebiyle Hz. Peygamber "*İhlas Sûresi Kur'an'ın üçte birine denktir*"[276] buyurmuştur. Beyzâvî, bir kısım müfessirlerin ise Kur'an'ın asıl amacının tevhid inancını vurgulamak olması sebebiyle, bu sûrenin Kur'an'ın tamamına denk saydıklarını aktarmaktadır.[277]

II. ALLAH KATINDA İNSANLARIN DURUMU

Allah'ın istediği şekilde tek bir Allah inancının insanlarda bulunup bulunmaması, buna bağlı olarak bu inancın gereklerini insanlara ulaştıran peygambere uyulup uyulmaması ve bu inancın gerekliliklerinin yerine getirilip getirilmemesi yönüyle insanlar Allah'ın mükâfatına ya da gazabına uğrayacaklardır. Çalışmamıza konu olan sûrelerde bu hükümlere uyan ya da uymayan insanların kimler olduğu ve akıbetlerinin neler olacağı genel olarak üzerinde durulan meseledir.

A. Allah'ın Gazabına Uğrayacaklar (Cehennem Ehli)

Beyyine Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar sûrelerdeki ayetlerin genelinde Allah'a inanmayan ve kötülükleriyle maruf olmuş kişilerden, bunların özelliklerinden ve akıbetlerinden bahsedilmektedir. Azaba uğrayacakları söylenen kişiler arasında başta müşrikler[278] ve "Ehl-i Kitap"[279] olmak üzere, dünya malına aşırı sevgi duyanlar[280], dedikodu yapanlar,[281] Müslümanlara tuzak kurmaya çalışanlar[282] ve Allah'a karşı nankörlük yapanlar[283] bulunmaktadır.

1. Ehl-i Kitap ve Müşrikler

"Ehl-i Kitap" tamlaması "ilahi bir kitaba inananlar" anlamına gelmekle birlikte terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılmaktadır. "Ehl-i Kitap" tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de hepsi Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen ayetlerde olmak üzere toplam otuz bir defa geçmektedir.[284] Ehl-i Kitap tabirinin kimleri kapsadığı konusunda bazı ihtilaflar olmakla birlikte Kur'ân'a göre, Allah katından indirilmiş,

---

[276] Buhârî, Tevhid, 1, Fezâilu'l-Kur'ân, 13; Müslim, Müsâfirîn, 259, 261.
[277] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 347.
[278] Bk. Beyyine 98/1; Kureyş 105/3-5; Mâûn, 106/1-3; Tebbet, 111/1-5.
[279] Bk. Beyyine 98/1-6.
[280] Bk. Âdiyât 100/8; Tekâsür, 102/1-2; Hümeze 104/2.
[281] Bk. Hümeze 104/1.
[282] Bk. Fîl 105/1-2.
[283] Bk. Âdiyât 100/6.
[284] Abdülbâkî, Muhammed Fu'ad, **el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Beyrut, t.y., s. 95-96.

hükümleriyle amel edilmesi gereken Kur'ân'ın dışında iki kitap (Tevrat ve İncil) vardır ve "Ehl-i Kitap" tabiriyle de bu kitapların muhatabı olan Yahudilerle hıristiyanlar kastedilmektedir.[285] Aynı zamanda bu terim, "Ehl-i Kitap" şartlarını taşıyan diğer din sahiplerini de kapsamaktadır.[286] Müşrik kelimesi, şirk koşan anlamına gelmektedir. Şirk kelimesi ise terim olarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi veya benzeri bulunduğuna inanmak demektir.[287] Allah'ın gazabına uğrayacak kimseler arasında Kurân-ı Kerîm'deki sûrelerin dizilişi göz önünde bulundurulduğunda ilk olarak "Ehl-i Kitap"tan olup da İslâm'ı inkâr edenler ve "Ehl-i Kitap" olmasa da İslâm'ı inkâr etme konusunda aynı yerde duran müşrikler sayılmaktadır. Beyyine Sûresi'nde kendisine apaçık delil gelmesine rağmen inanmayan ehl-i kitabın ve müşriklerin durumundan bahsedilmektedir.[288] Sûrede ilk olarak "Ehl-i Kitap" ve müşriklerin kendilerine kesin delil gelinceye kadar inanmayacaklarından bahsedilmektedir. Beydâvi, ayette geçen "münfekkîn" kelimesini inkârlarından ayrılmak olarak tefsir ederken[289], çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş, kelimeyi halleri üzerine bırakılmaları olarak tefsir etmektedir.[290] Bu anlamda kendileri bulundukları hâl üzerine bırakılmayıp mutlaka bir delil getirileceği vurgulanmış olmaktadır. Bursevî, "infikâk" kelimesinin yapışık olan iki şeyin birbirinden ayrılması anlamında olduğunu söyleyerek, hakka uyma ve âhir zamanda gönderilecek peygambere uyma konusundaki vermiş oldukları vaadden ayrılmayacakları şeklinde yorumlamıştır.[291] Buradan hareketle ayetin ilk muhâtabının Ehl-i kitâb olduğu ve Ehl-i kitâbın peygamber gönderileceği vaadlerine istinâden, müşriklerin de böyle bir peygamber bekledikleri anlaşılmaktadır.

İkinci ve üçüncü ayetler bu delilin neler olduğundan bahsetmektedir. Beydâvi'ye göre Hz. Peygamber okuma yazma bilmemesine rağmen sahifelerde olanların mislini okuduğu için "okuyan kimse" olarak bahsedilmiştir. Kıymetli kitaplardan murâd ise hakkı söyleyen mektuplardır.[292] Süleyman Ateş'e göre ise "Temiz sâhifeler" Kur'ân vahyedildikten sonra yazılmış sayfaların değil, vahyedilmeden önceki yazılmış bulunan ilahî sâhifelerdir. "Kütüb-i kayyime" ile bu sahifelerde bulunan bölümlere işaret edilmektedir.[293] Bursevî, temiz

[285] Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", **DİA**, c. X, s. 516-517.
[286] Kaya, Remzi, **Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2011, s. 89-91.
[287] Sinanoğlu, Mustafa, "Şirk", **DİA**, c. XXXIX, s. 193.
[288] İslâm'ın Ehl-i Kitab'a bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, Remzi, a.g.e., s. 87-275; agm., "Ehl-i Kitap", **DİA**, c. X, s. 516-519.
[289] Beyzâvî, Nasıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y., c. V, s. 328.
[290] Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y., c. XI, s. 36-37.
[291] Bursevî, İsmail Hakkı, **Şerh-i tefsîr-i cüzi'l-ahîr**, yazma nüsha, c. III., vr. 2b.
[292] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 328.
[293] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 37.

sahifelerden murâdın, temiz kişilerin sadece dokunabileceğinden hareketle Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ve onun içinde dosdoğru hükümlerin bulunduğunu vurgulamaktadır.[294] Ancak Süleyman Ateş kitap kelimesine hüküm manasını vermenin doğru olmayacağını vurgulayarak, Hz. Peygamber'in ümmî olmasına ve bu sebeple Ehl-i kitaba ait hükümleri okumamış olmasına rağmen, onlara gelen kitaplardan ve içindekilerden bahsediyor olması, "Ehl-i Kitap" için apaçık bir delil olarak görülebileceğini söylemektedir.[295]

Dört ve beşinci ayetlerde kendilerine kitap verilenlerin bu apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştükleri ve onlara sadece Allah'a ibadet ederek namazı kılmaları ve zekâtı vermelerinin emredilmiş olduğu anlatılmaktadır. Bu delil geldikten sonra kitap ehlinin bir kısmı müslüman olmuş bir kısmı ise inkâr etmiş, bu nedenle de ayrılığa düşmüşlerdir. En başta müşriklerden bahsedilmesine rağmen burada sadece "Ehl-i Kitap"tan bahsedilmektedir. Çünkü bilenin inkârı câhilin inkârından daha çirkin ve daha kötüdür.[296] Kendilerine Allah'a ibâdet etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri daha önce emredilmiş olmasına rağmen, apaçık delille gelen peygamberin aynı doğrultudaki emirlerini inkâr etmişler ve tahrif ettikleri kendi kitaplarına uymayı yeğlemişlerdir. Süleyman Ateş bu yorumlara ek olarak, ayetin kastının ehl-i kitabın kendi kitaplarındaki emirler olabileceği gibi Hz. Peygamber'e gönderilen emirlerin de olabileceğini söylemekte, ancak kendi kitaplarındaki emirleri kast etme ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu vurgulamaktadır.[297]

Altıncı ayette kendilerine kitap verilenlerin ve müşriklerin inkârlarından dolayı ebedî olarak cehennem ateşinde olacakları bildirilmektedir. Ehl-i kitabın yanında müşriklerin de ebedî olarak cehennemde kalacakları, nübüvvete şahit olmalarına rağmen inkâr etmeleri dolayısıyladır. Nübüvvetin geleceğini bilmeleri ve bu nübüvvete şahit olmalarına rağmen inkâr etmeleri sebebiyle Ehl-i kitâp cehennemde ebedi kalacaktır. Yaptıkları fiiller sebebiyle şimdiki hayatta da cehennemi yaşamaktadırlar.[298] Her iki grubun da cehennemde ebedî kalacak olması aynı azabı görecek anlamına da gelmemektedir. Çünkü Ehl-i kitab sadece Hz. Muhammedin peygamberliğini inkâr ederken, müşrikler hem yaratıcıyı, hem peygamberi hem de kıyameti inkâr etmekteydiler. Bu nedenler her ne kadar cehennemde ebedi kalacak olsalar da ehl-i kitabın inkârının müşriklere nispeten daha hafif olması dolayısıyla cehennem azabı da buna göre olacaktır.[299] Süleyman Ateş "Hulûd" kelimesinin çok uzun zaman manasını da içerdiği ve yedinci ayette müslümanların cennette kalacakları sürenin ebedî kelimesiyle te'kîd

[294] Bursevî, a.g.e., c. III, vr. 4b.
[295] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 38-39.
[296] Beydâvi, a.g.e., c. V, s. 328; Bursevî, a.g.e., vr. 6a.
[297] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 39-40.
[298] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 328
[299] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 328-329; Bursevî, vr. 9b.

edilmesinden hareketle müşriklerin ve Ehl-i kitabın çok uzun zaman kalacak olmarına rağmen Allah'ın rahmetine sonunda uğrayabileceklerini vurgulamaktadır.[300] Bu inkârcılar yaratıkların en kötüleridir. Beriyye kelimesi yaratık anlamına gelmekle beraber daha çok insanlar için kullanılır, bu nedenle insanların en şerlileridirler.[301] Hırsızlardan daha kötüdürler çünkü kendi kitaplarından Hz. Peygamber'in niteliklerini çalmışlardır, cahillerden de daha kötüdürler çünkü bildikleri halde inkâr etmektedirler.[302]

Allah'ı inkâr etmeleri sebebiyle gazaba uğrayacakların bazı özelliklerinden bahsedildiği Mâûn Sûresi'nde de bu inkârcıların din gününü yalanladıkları, öksüzü itip kaktıkları ve yoksulu doyurmadıkları vurgulanmaktadır.[303] Bu ayetler belli bir şahıs için indirilmiş olabileceği gibi bu vasıflara sahip tüm insanlara da şamil olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim Beyzâvî, dini yalanlayıp da yetimi itip kakan kişiden muradın, Ebû Cehil, Ebû Süfyân ve Velid b. Muğire olabileceğini söylemektedir.[304] Bursevî, ayetin nüzûl sebebinin kendi himayesinde olan bir yetimin çıplak bir haldeyken kendisinden yardım istemesine karşın Ebû Cehil'in onu çirkin bir şekilde reddetmesi olarak nakletmekte ve ayetteki "ellezî" ism-i mevsûlünün de buna yönelik olabileceğini söylemektedir. Bununla birlikte Bursevî'ye göre ayetin her ne kadar Ebû Cehil için nâzil olduğu rivayet edilse de bu vasıfları taşıyan herkesin bu bağlamda değerlendireleceği ifade edilmektedir.[305]

"Yoksulun yiyeceğini vermeye (onu doyurmaya) teşvik etmez" ayetinin muhatabı da yine yukarıdaki vasıfları taşıyan tüm insanlardır. Ayetten yoksulları yedirmeyen ve onları yedirmeyi teşvik etmeyen kimselerin, dini yalanlayan kimseler olacakları çıkarılmaktadır.[306] Buna ek olarak ayetten zenginin malında yoksulun yiyeceği olduğu, onun hakkı olduğu da açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü ayette yoksulu yedirmeyi değil yoksulun yiyeceğini vermeyi teşvik etmemekten bahsedilmektedir. Bu da kişinin yoksulun hakkı ve malı olan yiyeceğini gasp ettiği anlamına gelmektedir.[307] İnkâr edenlerin, neden Allah'a inanmalarının gerekli olduğu Kureyş halkı üzerinden anlatılmaktadır. Buna göre Allah tarafından gönderilen onca nimet, güven ve refaha rağmen inkâr etmelerinden bahsedilmiş ve Allah'a kulluk etmeleri gerektiği hatırlatılmıştır. Hazırlatmak, devam etmek, alıştırmak gibi manalara gelen "îlâf" kelimesi, Allah'ın Kureyş'i yaz ve kış seyahatlerine alıştırarak geçimlerini sağlamasını

[300] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 42.
[301] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 42.
[302] Bursevî, a.g.e., vr. 10a.
[303] Mâûn 107/1-3.
[304] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 341.
[305] Bursevî, a.g.e., vr. 78a.
[306] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 341.
[307] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 114; Bursevî, a.g.e., vr. 80a.

anlatmaktadır.[308] Kureyş kışın Yemen bölgesine, yazın ise Şam bölgesine olmak üzere yılda iki kez seyahat etmekteydi. Bu seyahatler ise eşkıyanın bol bulunduğu zaman ve mekânda olmasına rağmen Kureyş'in ticaret kervanlarına Kâbe'nin hizmetçileri ve koruyucuları olması sebebiyle dokunulmazdı. Yüce Allah tarafından bu durum hatırlatılarak, kendilerine bu saygınlığı veren, bu ticaretler sayesinde zengin olmalarını sağlayan Kâbe'nin rabbine kulluk etmeleri gerektiğine işaret edilmektedir.[309] Ayetin başındaki "lâm" harf-i cerinin taalluk ettiği fiil için farklı görüşler öne sürülmektedir. Birinci görüş, "fe'l-ya'budû" kelimesine taalluk etmektedir. Böylece anlam "Kendilerini yaz ve kış seyahatlerine alıştırdığından ve seyahatlerini güven içerisinde sürdürmelerinden dolayı, bu Ev'in sahibi olan Allah'a ibadet etsinler" şeklindedir. İkinci görüşe göre ise "lâm" harf-i ceri hazfedilmiş bir hayret fiiline taalluk eder ve bu durumda anlam "Kureyş'in yaz ve kış seyahatlerine alıştırılmasına hayret ediniz" şeklinde olur. Üçüncü görüş ise önceki sûredeki "yenilmiş ekin gibi yaptı" cümlesine taalluk ettiğidir ki, bu takdirde "Kureyş'in yaz ve kış seyahatlerini güven içerisinde geçirmesi için Allah Fîl Sahipleri'ni helâk etti" demektir. Ancak sûrelerin nüzûl sıralarının farklı olması bu görüşün doğruluğunu güçleştirmektedir.[310] Bursevî, bu üç görüşten birincisini kabul etmekte ve diğer görüşlere eserlerinde hiç yer vermemektedir.[311] Buna ek olarak Beydâvi "îlâf" kelimesinin önce nekre olarak mutlak şekilde kullanılması ve sonradan yaz ve kış yolculukları ile kayıtlanmasının, bu yolculukların ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun anlaşılacağını nakletmektedir.[312]

Kureyş bu yolculuklar sayesinde elde ettikleri gelirlerle açlıktan kurtardığı, bu yolculukları da Kâbe'nin hizmetkârları olması sebebiyle güven içerisinde yaptırdığı için, Allah kendisine ibadet etmeleri gerektiğini anlatmaktadır. Bu ticareti bahşetmeden önce Kureyş kabilesi çok büyük açlık ve sefalet çekmekteydi. "Açlıktan kurtararak besledi" ayetinde bu hatırlatılmakta,[313] Allah'ın hareminin halkı olmaları neticesinde de ticaretlerini güven içerisinde yapmaları da "Her türlü korkudan onları emin kıldı" ayetiyle hatırlatılmaktadır.[314] Beyzâvî, bu korkudan muradın cüzzam hastalığı da olabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü Kureyş'e tüm bu milletler arası ticaretlerine rağmen o dönem insanlarını kırıp geçiren cüzzam hastalığı hiçbir zaman isabet etmemişti.[315]

---

[308] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 105.
[309] Bursevî, a.g.e., vr. 70a.
[310] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 104.
[311] Bursevî, a.g.e, vr. 70b-71b.
[312] Beydâvi, a.g.e., c. V, s. 340.
[313] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 340; Bursevî, a.g.e., vr. 75b.
[314] Bursevî, a.g.e., vr. 76a-b.
[315] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 340.

2. Münâfıklar

Sözlükte "tarla faresinin yuvasına girmesi, bir kimsenin olduğundan farklı görünmesi" gibi anlamlara gelen nifâk masdarından türemiş bir sıfat olan münafık kelimesi "inanmadığı halde kendisini mümin gibi gösteren kimse" demektir. Münafık kelimesi "dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çifte şahsiyet" olarak da tanımlanmıştır.[316] "Ehl-i Kitap" ve kâfirlerin dışında Alllah'ın gazabına uğrayacağı bildirilen gruplardan bir diğeri de münafıklardır. Çünkü Mâûn Sûresi'nin dört ile yedinci ayetlerinde namazlarına önem vermeyerek, gösteriş yaparak kılanlara ve zekâttan insanları men edenlere yazıklar olsun, denilmekte ve onların bu halleri ile azabı hak edecekleri vurgulanmaktadır. Bursevî, ayetlerin muhatabının münafıklar ve müminler olduğunu söyleyerek, namaza önem vererek huşû içinde kılmayan ya da riyakâr davranarak başkalarına salih mümin görünmek için namaz kılanların azabı hak ettiğini vurgulamaktadır.[317]

Süleyman Ateş, ayetlerin müminlere ya da münafıklara şamil olamayacağını söylemektedir. Çünkü münafıklık güçlü olandan yana gözükmek ve bu sayede belli bir konum elde etmek için yapılmaktadır ve Medine'de Müslümanların güçlü olduğu zamanda ortaya çıkmıştır. Ateş'e göre sûrenin her ne kadar dördüncü ayetinden sonra Medenî olduğunu söyleyenler bulunsa da, ayetlerin birbirleri ile bağlantılı olduğunu ve bir bütün olarak indiğini gösteren bağlaçlardan dolayı sûrenin tamamının Mekke'de indiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple münafıklara hitap etmeyeceği anlaşılabilir. Yine Ateş'e göre riyakâr müminlerin kastedilme ihtimaline gelince, Mekke'de İslam'la şereflenen müminlerin riyakâr olma ihtimalleri yoktur, onlar hâlis ve ilk Müslümanlardır. Riya yaparak elde edecekleri bir şey olmadığı gibi, aksine Müslüman olmalarından dolayı eziyet çekmişlerdir. Bunun yanında ilk üç ayetin müşrikler için nazil olduğunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu nedenle bağlaçlardan dolayı ilk üç ayetin devamı olduğu anlaşılan bu ayetlerin de muhâtabı müşriklerdir. İslam'dan önce de namaz, hac, kurban gibi ibadetler Araplar arasında bilinmekte ve yapılmaktaydı. Ancak Allah'ın yanında başka ilahlar için namaz kılınmakta ve Allah'a şirk koşulmaktaydı. Bu kılınan namazlar ise el çırpmak ve ıslık çalmak gibi[318] eğlenceye ve alaya alınır şekilde kılınmaktaydı. İşte ayette müşriklerin bu namazları anlatılmakta onların namazı eğlenceye çevirdikleri ve gösteriş için yaptıkları vurgulanmaktadır. Aynı müşrikler yetimin malını ve yiyeceğini vermedikleri gibi zekâtı da vermemekte ve ondan insanları men etmekteydiler.[319]

---

316 Alper, Hülya, "Münafık", **DİA,** c. XXXI, İstanbul, 2006, s. 565.
317 Bursevî, a.g.e., vr. 80b-81a.
318 Enfâl 8/35.
319 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 115-120.

Beydâvi ve Bursevî ise namaz, zekât gibi ibadetlerin İslam'dan önce isimleri bulunsa da İslam'ın ona yeni manalar kattığı ve önceki namaz, zekât ya da oruçlara benzemediği şeklindeki İslamî geleneğe ait düşünceye sahiptirler. Buradan hareketle bu müfessirler bu ayetlerde kastedilenin, müminlerin arasında bulunan kötü özellikler olduğunu ve ayetin muhatabının bu şekilde ibadet yapan müminler olduğunu vurgulamışlar, bunların kâfirlerin özellikleri olabileceği konusunu hiç işlememişlerdir.[320]

Kur'ân-ı Kerîm'e genel olarak bakıldığında münafık kelimesinin iki farklı tipteki insan için kullanıldığı görülür. İlki halis münafıklar olup bunlar "Aslında inanmadıkları halde Allah'a ve ahiret gününe iman ettik"[321] derler. İkincisi zihin karışıklığı, irade zayıflığı gibi sebeplerle imanla küfür arasında gidip gelen, şüphe içinde bocalayan,[322] imandan çok küfre yakın olan[323] çift kişilikli insanlardır. Bazı ayetlerde "münafıklar" ve "kalplerinde hastalık bulunanlar" diye ikili ifade tarzının yer alması da bu farklılığa işaret etmektedir.[324] Halis münafıklar müminlerin yanında inandıklarını belirtirler, ancak asıl taraftarlarıyla baş başa kaldıklarında müminlerle alay ettiklerini söylerler.[325] Diğerleri ise Hz. Peygamber'e inandıklarını sanmakla birlikte hak dine olan bağlılıkları dünyevî menfaatlerine göre değişmektedir.[326] Münafıklar hakkındaki bu ayırım dikkate alındığında nifak hareketinin Medine'de başladığı yolundaki yaygın kanaatin halis münafık tipiyle sınırlandırılması gerekir. Zira "şüphe içinde bocalama" manasındaki nifakın Mekke döneminde de bulunduğu söylenebilir.[327]

3. Ebu Leheb ve Karısı

Ebû Tâlib'in ölümünden sonra Hâşimîlerin lideri olan Ebû Leheb, kabile içi dayanışmayı sağlamak amacıyla ilk başlarda Hz. Peygamber aleyhine yürütülen faaliyetlere karşı çıkarak onu himaye etmiştir. Ancak bu durum çok uzun sürmemiş ve Hz. Peygamber'in putlara karşı olan tutumu ve söylemine öfkelenerek onu himaye etmekten vazgeçmiştir. Ebû Leheb'in bu davranışı üzerine zor durumda kalan Hz. Peygamber, kendisini himaye edecek birini aramak amacıyla Tâif'e gitmiştir. Ebû Leheb, Hz. Peygamber'i himaye etmemekle kalmamış, her yerde onu takip ederek sözlerini yalanlamaya, onun sihirbaz ve yalancı

320 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 341; Bursevî, a.g.e., vr. 81a-83a.
321 Bakara, 2/8.
322 Nisâ, 4/137, 143.
323 Âl-i imrân, 3/167.
324 Enfâl, 8/49; Ahzâb, 33/12.
325 Bakara, 2/14.
326 Hac, 22/11.
327 Alper, a.g.m., s. 565.

olduğunu ve sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemeye başlamış ve Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarıyla işbirliği yapmaktan geri durmamıştır. Öte yandan evi Hz. Peygamber'in evine yakın olduğundan onun evini sık sık taşlar veya başkalarına taşlatır, karısıyla birlikte evinin önüne her çeşit pislik atmaktan çekinmemiş ve Hz. Peygamber'i rahatsız etmek amacıyla her türlü yola başvurmuştur.[328] Allah'ı inkâr etmekle kalmayıp Hz. Peygamber'in en yakınlarından biri olması ve Hz. Peygamber'e türlü işkenceler etmesi nedeniyle Hz. Peygamber'in amcası Ebu Leheb, Tebbet Sûresi'nde özel olarak cehennem ehlinden sayılmıştır.

Beyzâvî ve Bursevî sûrenin nüzûl sebebini "En yakın hısımlarını uyar"[329] ayeti nazil olduktan sonra Hz. Peygamber'in Safâ Tepesi'ne çıkıp akrabalarına peygamberliğini ilan etmesi ve onları İslam'a çağırması olarak söylemektedir. Çünkü bu davet üzerine Peygamber'in amcası olan Ebu Leheb'in "Helak ol ya Muhammed! Bizi bunun için mi çağırdın" dediği nakledilmektedir. Bu sözü üzerine sûre nâzil olarak Ebu Leheb'in cehennem ehlinden olduğu anlatılmıştır.[330] Süleyman Ateş ise bu duruma itiraz ederek, sûrenin ilk inen sûrelerden olduğunu ve Şuara Sûresi'ndeki bu ayetin Tebbet Sûresi'nden sonra nâzil olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu sûrenin bu olay üzerine nâzil olma durumu bulunmamaktadır.[331] Ateş, İzzet Derveze'den naklederek, Hz. Peygamber'in kızlarından birisinin Ebu Leheb'in oğlu Uteybe ile nişanlı olduğunu, hatta Hz. Peygamber ile evlerinin yan yana olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in hem amcası hem de dünürü olması sebebiyle Ebu Leheb'in kendisine destek vereceğini umarak peygamberliğini kendisine haber verdiğini ancak Ebu Leheb'in ona karşı geldiğini ve düşmanlık yaptığını vurgulamaktadır. Sûrenin bu düşmanlıkların neticesinde nâzil olduğunu ileri sürmektedir.[332]

Birinci ayette Ebu Leheb'in elleri kurusun denilerek, onun yok olacağı ve helak olacağı haber verilir. Bu haber ayetin sonunda gelen "ve tebbe" fiili ile de tekid edilmektedir. Nitekim fiilin mazi sıygasında kullanılması mutlaka helak olma olayının gerçekleşeceğine delalet etmektedir.[333] Süleyman Ateş ilk kelimenin beddua için, ikinci "Tebbe" nin ise mutlaka gerçekleşeceğini bildirmek için geldiğini vurgulamaktadır.[334]

Ayette Ebu Leheb'in künye ile anılmasının hikmeti için şunlar nakledilmektedir. Aslında bir kişiye künye verilmesi onun izzet ve şerefinin artırılması içindir. Ancak ayette

---

328 Kapar, Mehmet Ali, "Ebû Leheb", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, s. 178.
329 Şuarâ, 26/214
330 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 345; Bursevî, a.g.e., vr. 117b-118a.
331 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 167-168.
332 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 168.
333 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 345.
334 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 165-166.

Ebu Leheb künyesi ile anılması izzet için değil, asıl adı Abdu'l-Uzza olan Ebu Leheb'in, ismindeki putu zikretmemek için söz konusu bu lakap kullanılmıştır. Ayrıca "alev babası" anlamındaki lakabı cehennemlik olmasından dolayı kendisine kinaye olarak kullanıldığı da söylenebilir. Bu şekilde *"Alevli bir ateşe girecektir"* ayeti ile uygun düşmektedir. Bu künye onun cehennemlik olan haline izafete daha elverişlidir.[335]

Bursevî ayetin Hz. Peygamber'e hitaben "قل" emriyle "Elleri kurusun de" şeklinde nâzil olmamasının hikmetini ise el-İtkân adlı eserden naklen şöyle anlatmaktadır: *"Hz. Peygamber'in amcasına karşı kötü konuşma ve kınama durumunda olmasın diye "De ki" lafzıyla başlamamıştır. Çünkü babaya karşı olduğu gibi amcaya karşı da hürmet gerekir. Hz. Peygamber'in ahlakı da bunu gerektirir. Ebu Leheb'in hak ettiği cevap bizzat Allah tarafından verilmiştir."*[336]

İkinci ayette bulunan "mâ" edatı hem nehiy hem de istifhâm için olabileceği vurgulanır. Nehiy manası verildiği takdirde ayet "ona ne malı ne de kazandığı şey fayda verdi" anlamına gelmektedir. İstifhâm olarak kullanımında ise ayet "Malı kendisine ne fayda verdi, ne kazandı?" anlamına gelmektedir. Her iki kullanım da ayetin muradına uygundur. Beyzâvî kazandıklarından muradın Hz. Peygamber'in kızı ile evli olan oğlu Uteybe olduğunu ve Şam kervanında başına bir şey gelmemesi için kervanın ortasına alınmasına rağmen bir aslanın gelip Uteybe'yi parçaladığını, kendisinin de çiçek hastalığından öldüğünü, üç gün boyunca gömülemediğini ve yanına kimsenin yaklaşmadığını nakletmektedir.[337] Bursevî Uteybe'nin ölümü olayını ayrıntılı şekilde anlatarak, Uteybe'nin Hz. Peygamber'in yanına gelerek ayetleri inkâr ettiğini ve Hz. Peygamber'in yüzüne tükürdüğünü, ardından da kızını boşadığını söylemekte ve Hz. Peygamber'in de "Allah'ım! Köpeklerinden birini ona musallat et" şeklinde beddua ettiğini nakletmektedir. Bunun üzerine Ebu Leheb'in ne kadar korumaya alsa da bir aslanın gelip Uteybe'yi parçaladığını söylemektedir.[338]

Üç ve dördüncü ayette ise Ebu Leheb'in künyesine uygun olarak alevli ateşe gireceği karısının da onun odun hamalı olarak aynı ateşe atılacağı bildirilmektedir. Beyzâvî bu ayetin nüzûlünden sonra Ebu Leheb'in müslüman olma ihtimalinin ortadan kalkmış olduğuna dair düşüncelerin yanlış olacağını, ayetten bunun çıkarılamayacağını sadece o fıskından ve yapmış olduğu kötülüklerden dolayı bu cezanın ona uygun düştüğünün hatırlatıldığını

[335] Beyzâvî, a.g.e., s. 5, s. 345; Bursevî, a.g.e., vr. 118b-119a.
[336] Bursevî, a.g.e., vr. 120a-b.
[337] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 335.
[338] Bursevî, a.g.e., vr. 122a-b.

vurgulamaktadır.[339] Bursevî de aynı şekilde yapmış olduğu kötülüklerden dolayı bu cezayı hak ettiğini söylemektedir.[340]

Ebû Leheb'in karısı olan Ümmü Cemîl aynı zamanda Ebû Süfyan'ın da kardeşidir. Onun odun hamalı olarak anılmasının farklı hikmetleri olduğu bildirilmektedir. Bu hikmetlerden biri Ümmü Cemil'in peygambere olan düşmanlığı sebebiyle ortalığı kızıştırması ve kocasına Hz. Peygamber'e eziyet etmesi için kışkırtması olarak kendisinin cehennem odunu gibi olduğudur. Odun hamalı ifadesinden bir başka murat da, bu kadının Peygamber ile alakalı olur olmaz ifadelerle söz taşıyarak ateşe odun taşıyan gibi olmasıdır. Bir başka anlamın ise Ümmü Cemîl'in geceleyin odun hamallarının küfesiyle sırtında diken taşıyarak Hz. Peygamber'in geçeceği yollara dökmesi olarak nakledilmektedir.[341] Bursevî, onca zenginliğine rağmen, cimri olmasından dolayı sırtında odun taşıyıp hamal tutmamasının da ayetin muradı olabileceğini nakletmektedir.[342]

Süleyman Ateş de benzer görüşleri de naklederek beşinci ayetteki boynuna ip bağlayarak odun küfesini taşımasından muradın Hz. Peygamber'in yoluna dökeceği dikenler olabileceğini söylemektedir. Ayrıca bu ayetlerde Ümmü Cemil'in cehennemde ne şekilde bulunacağı da vurgulanmaktadır. Çok güzel bir gerdanlığa sahip Ümmü Cemil bu gerdanlığı, Peygamber'e düşmanlık uğrunda harcayacağını söylediği için, cehennemde onun gerdanlığının oduncu ipi olacağı ayette söylendiğini nakletmektedir.[343] Üç âlimin yorumlarından ve gelen bilgilerden haraketle Ebû Leheb'in inkar etmek, müşrik ve zalim olmak gibi İslâm'ın yasak kıldığı fiilleri işlemesi sebebiyle cehenneme gireceği anlaşılmaktadır. Sûrenin asrımıza verdiği mesaj ise aynı filleri işleyenlerin cehenneme girecek olmalarıdır.

4. Dünya malını çok sevip biriktirenler

Dünya malına aşırı düşkün olan ve mallarını yığıp biriktirerek cimrilik ve Allah'a nankörlük edenler, mal ve evlat çokluğu ile övünenler, zekat ve sadaka vermeyenler cehennem azabını hak edecekler arasında sayılmaktadır. Bu kişilerin uğrayacağı azabın mutlaka gerçekleşeceğini vurgulamak için Âdiyât Sûresi'nde birinci ayetten beşinci ayete kadar savaş meydanında koşturan atlar üzerine yemin edilmektedir. Âdiyât, müfessirlerin çoğuna göre at olarak tefsir edilmiş ve "Dabhân" kelimesinin koşarken atların çıkardıkları ses

[339] Beyzâvî, a.g.e., c.V, s. 345.
[340] Bursevî, a.g.e., vr. 124a-125b.
[341] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 345.
[342] Bursevî, a.g.e., vr. 127b-128a.
[343] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 166-167.

olduğunu vurgulamışlardır. Taşlı arazide koşarlarken tırnakların sürtünmesiyle kıvılcım çıkarırlar ve savaş taktikleri gereği sabaha karşı düşmanın üzerine koşturulurlar, bu sırada toz kaldırırlar ve o vaziyette düşman topluluğunun arasına dalarlar. İşte savaş sırasındaki atların bu özelliği üzerine yemin edilmektedir.[344] Beydâvi, ayetlerin sebeb-i nüzûlünün Hz. Peygamber'in gönderdiği atlı birlikten bir ay kadar süre haber alınamaması olduğunu söylemektedir.[345] Süleyman Ateş ise "Âdiyât" kelimesinin deve manasına gelebileceğini, nitekim Hz. Ali'nin bu görüşte olduğunu nakletmektedir. Bu durumda ayetlerin anlamı hacıların Mina ve Müzdelife'ye giderken kullandıkları develere yemin edilmesi olmaktadır. Hz. Ali Bedir savaşında müslümanların sadece iki atı bulunduğunu, dolayısıyla bu ayetlerin atlara değil hac için kullanılan develere şamil olmasının daha uygun olacağını düşünmektedir. Ancak Süleyman Ateş, bu rivayeti nakletmesine karşın kendisi de atlar üzerine yemin edilmesinin daha uygun düştüğünü vurgulamaktadır.[346] Her ne kadar müslüman mücahitlerin Mekke devrinde atlarla savaş yapma gibi bir durumu bulunmasa da ayetin geleceği işaret etme yönüyle mucize olduğu söylenebilir.

Yukarıda ifade edilen bilgilere ilave olarak bu yemin cümlelerinden sonra, insanın çok nankör ve cimri olduğu söylenmektedir. İnsanın nankör olmasından maksadın bazı insanlar olduğu ise açıktır. "Arzu'l-kenude" kelimesi Arap dilinde verimsiz toprak için kullanılmaktadır ve bu anlamından hareketle Ebû Ubeyde "hayrı az insan" anlamı vermektedir.[347] İnsanın bu nankörlüğüne ise insanın bizzat kendisinin şahit olduğu bir sonraki ayette anlatılmaktadır. Ancak yedinci ayetteki bu zamir hem insana hem de Allah'a râci olabilir. Bu sebeple ayetten iki farklı mana çıkarılmaktadır. Birincisi insan kendisinin böyle nankör olduğuna şahittir. İkincisi mana ise Allah'ın insanın nankörlüğüne şahit olduğudur.[348] "Kenûd" kelimesinin ayette cimri anlamında kullanıldığının delili ise sekizinci ayette gelmektedir ve insanın mala olan sevgisi yüzünden çok katı olduğu vurgulanmaktadır. Malı cok sevdiği için eli sıkı ve cimridir.[349]

İnsanın kalbi ile irade ederek ve isteyerek yapmış olduğu bu nankörlükler ve cimrilikler, kalplerin içinde bile olsa, kabirlerin içindekilerin dışarı fırlatıldığı ve kalplerin içindekilerin de deftere yazıldığı zaman ortaya konulacaktır. Allah bütün bu yapılanlardan, kalplerin içinde olanlardan haberdardır. Ayette diğer azalara değil de kalbe dikkat çekilmesi,

[344] Bursevî, a.g.e., vr. 22b – 26b.
[345] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 331.
[346] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 56-57.
[347] Bursevî, a.g.e., vr. 27a.
[348] Beydâvi¸a.g.e., c. V, s. 331; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 58.
[349] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 58.

insanın kalbinin bütün amellerde asıl olmasındandır.[350] Bir insan yapacağı bütün amelleri önce kalbinden geçirir, kalbinin direktifi ve iradesi doğrultusunda diğer azalar amelleri yerine getirmektedir.[351] Bu nedenle Allah insanların bu kalplerinden geçirerek yaptıkları amelleri bizzat kalbin içindekileri ortaya dökerek insanlara göstermekte ve haberdâr olduğunu bildirmektedir.

Mal ve evlat çokluğu ile övünmenin kişinin cehenneme gitmesine sebep olacağını bidiren Tekâsür Sûresi'nin nüzûl sebebini Beyzâvî, Sehm Oğullarıyla Abdu'l-menaf oğullarının kabile sayısının çokluğu konusunda birbirleri ile çekişmeleri olarak nakletmektedir. Bu çekişme de yaşayan kabile üyelerinin sayıları az gelen Sehm Oğulları'nın talebi üzerine kabirlerdeki ölüleri de sayılmıştır. İlk iki ayet buna işaret etmektedir.[352]

Birinci ve ikinci ayetin bu çekişme neticesinde nâzil olduğunu söyleyen Beydâvi'ye göre bu ayetler "Mal ve evladın çokluğu ile övünmek sizi o kadar çok oyaladı ki, kabre girene kadar hayatınız böyle geçti. Ahiret için çalışmak varken dünyayı talep ederek ömürlerinizi boşa geçirdiniz" şeklinde de anlaşılabilir.[353] Ayetlerin nüzûl sebebinin bu çekişme olduğunu kabul eden Bursevî ise çoklukla övünülmesinin Allah'ı zikirden ve ibadetten alıkoymasından dolayı bu ayetin uyarı niteliğinde olduğunu söylemektedir.[354]

Süleyman Ateş'e göre kabirleri ziyaret ettiniz ayeti üç farklı şekilde anlaşılabilir. İlk anlam Bursevî'nin de nakletmiş olduğu, "mal ve evlat çoğaltma arzusu sizi o kadar çok oyaladı ki kabirlere girene yani ölene kadar başka hiç bir iş yapmadınız" şeklindedir. Ayetten çıkarılan ikinci anlam ise; kabirlerle övünmek, kabirleri övünç vesilesi kılmaktır. Bu şekilde ilk iki ayetin anlamı "Çoklukla övünmek sizi o kadar çok oyaladı ki, ölülerinizi bile bu çokluğa katacak ve bununla övünecek kadar ileri gittiniz" şeklinde olmaktadır. Süleyman Ateş'e göre ayetten çıkarılabilecek üçüncü anlam ise, ayeti gerçek manasında anlamaktır ki, bizzat kabirleri ziyarete gidip işte şu kabirler bizimdir denilerek onlarla övünmek şeklinde anlaşılabilmektedir.[355] Ayetin bu şekilde anlaşılması Beyzâvî'nin naklettiği nüzül sebebine de uygun düşmektedir. Ancak Süleyman Ateş, ayete "Çoklukla övünmek sizi o kadar çok oyaladı ki, ölüp gidene kadar başka bir şeye bakmadınız" şeklinde anlam verilmesinin en uygun olacağı kanaatini taşımaktadır.[356] Ayetten gerçekten kabirleri ziyaret etme anlamı çıkarılsa bile bu ziyaretler kabirleri övünmek için ziyaret etmeyi kapsamakta, ahiret hayatını

[350] Beyzâvî, a.g.e. c. V, s. 331.
[351] Bursevî, a.g.e., vr. 28b.
[352] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 334; Bursevî, a.g.e., vr. 36b.
[353] Beydâvi, a.g.e., c. V, s. 334.
[354] Bursevî¸ a.g.e. vr. 36b.
[355] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 70.
[356] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 71.

düşünmek, tefekkür etmek ve ölülere dua etmek için yapılacak ziyaretleri içine almamaktadır.[357]

Üçüncü ve dördüncü ayetler, mal ile övünen ve bu şekilde kabirlere girecek olanlara uyarı niteliğinde gelmektedir. İleride bu övünmelerin bir fayda vermeyeceği öğrenilecektir. Ayetler de "İleride bileceksiniz" denilerek buna işaret edilmekte ve uyarılmaktadır. Aynı ayetin "sümme" bağlacıyla yinelendiği dördüncü ayet ise te'kid içindir ve bu övünmenin bir fayda vermeyeceğinin daha net anlaşılması için getirilmektedir.[358] Ayetlerin uyarı zamanı ise farklılık göstermektedir. Üçüncü ayet ölüm anında ve kabirde övünmenin bir fayda vermeyeceğinin anlaşılmasına, dördüncü ayet ise yeniden diriltildiği anda mahşer gününde bir fayda sağlamayacağının tekrar anlaşılmasına işaret etmektedir.[359]

Beşinci ayette Beyzâvî ve Bursevî'ye göre –ki müfessirlerin çoğunluğu bu görüştedir- "Eğer gerçeği bilseydiniz" ifadesiyle cevabı olmayan bir şart cümlesi getirilmiştir ki cevap takdir edilmektedir. Bu takdire göre ayet eğer siz gerçeği bilseydiniz bu övünmelerden vazgeçerdiniz şeklinde anlaşılmaktadır.[360] Ancak Süleyman Ateş ayetin cevapsız şart cümlesi şekliyle tefsir edilmesinin tatmin edici olmayacağını bir sonraki ayette gelen "Cehennemi göreceksiniz" cümlesinin bu şartın cevabı olacağı kanaatini taşımaktadır. Bursevî, bu ayetin önceki ayetteki şartın cevabı olmasının câiz olmayacağını söylemektedir. Çünkü cehennemin görülmesi mutlaka vuku bulacaktır. Bu sebeple ayetin "Eğer bilseydiniz cehennemi görürdünüz" şeklinde anlaşılmasının mümkün olmayacağını, kâfirlerin de bilmeseler bile cehennemi mutlaka göreceklerini söylemektedir.[361] Süleyman Ateş ise bu görmenin gözle görülme değil, cehennemin olduğunu anlama manasında olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü kâfirler dünyada cehennemin olduğunu anlamadıkları, buna inanmadıkları için çoklukla övünmektedir. Eğer cehennemin olduğunu anlamış olsalardı –ki ayet bunu işaret etmektedir- çoklukla övünme gafletine düşmemiş olurlardı.[362]

Cehennemin görülmesini şartın cevabı kabul etmeyen Beyzâvî ve Bursevî, altıncı ve yedinci ayetlerdeki cehennemin görülecek olmasından bahseden iki ayetin te'kid için ard arda zikredildiğini ve gizli bir yeminin cevâbı olduğunu söylemektedir. İlk ayetin kıyamet günü cehennemin uzaktan görüleceğine, ikinci ayetteki görülmenin ise kâfirin içine atılması ile gerçekleşeceğine delâlet ettiğini vurgulamaktadırlar.[363] Cehennemin görülmesini şartın cevabı

[357] Bursevî, a.g.e., vr. 36b; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 71.
[358] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 334.
[359] Bursevî, a.g.e., vr. 39b-40a.
[360] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 334; Bursevî, a.g.e., vr. 40b.
[361] Bursevî, a.g.e., vr. 41b.
[362] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 72-73.
[363] Beyzâvî, a.g.e. c. V, s334; Bursevî, a.g.e, vr. 42a-43b.

olarak kabul eden Süleyman Ateş'e göre ise ilk ayet bizzat görme manasında değil cehennemin var olduğunu anlama manasındadır ve kâfirler dünyadayken bu varlığa inanmaz ve onun varlığını anlamazlar. İkinci ayet ise cehennemin kıyamet günü bizzat kâfirler tarafından görülmesine delâlet eder. İkinci ayette geçen yakîn kelimesi, hem dünyada cehennemin var olduğunu anlamaya, hem de ahirette onu gözle görmeye delalet etmektedir.[364]

İnsanlara verilen nimetlerden hesaba çekileceğini anlatan son ayet ise, dünyadaki nimetlerin şükrünü yerine getirmeyen, dünya hayatına dalıp dinini unutan kimselere hitap etmektedir. Beyzâvî bu kanaatini, Âraf Sûresi 36[365] ve Mü'minûn Sûresi 51. ayetleriyle[366] desteklemektedir.[367] Ancak Bursevî ve Süleyman Ateş, dünya hayatına dalıp ahireti unutmuş olsun ya da olmasın her insanın sahip olduğu ve faydalandığı nimetlerden sorguya çekileceği görüşünü belirtmektedir.[368] Beyzâvî her insanın sahip olduğu nimetlerden sorguya çekilecek olması ve ayetin muhatabının sadece kâfirler olduğu görüşlerini şaz görüşler olarak nakletmektedir.[369] Yine malın çokluğunun insana ölümsüzlük hissi verdiği, ancak bu kişinin de ölümü tadacağı ve sonunun cehennem olacağı, Hümeze Sûresi'nde tehdit edilerek açıklanmaktadır. Gıybet etme ve mal çokluğu ile övünme kişinin cehenneme gitmesine sebep olacaktır.

5. Dedikodu ve Gıybet Yapanlar

Dedikodu, gıybet, iftira, yalan söylemek ve kumpas kurmak gibi fiiller büyük günahlar arasında sayılmaktadır. Sözlükte "uzaklaşmak, gözden kaybolmak, gizli kalmak" gibi anlamlara gelen gayb kelimesinden türeyen gıybet kelimesi terim olarak genellikle "kötü sözlerle anma" manasında kullanılmaktadır.[370] Cehennem ehli sayılan gruplardan bir diğeri de malın çokluğu ile övünen ve gıybet edip insanları çekiştirenlerdir. Hümeze Sûresi'nin tamamı bu kişilerin uğrayacağı azaptan bahsetmekte ve bu azapla söz konusu kişiler tehdit edilmektedir.

Bir ve ikinci ayetlerde geçen "hümeze" ve "lümeze" kelimeleri, insanların arkasından gıybet eden, yüzlerine karşı onlarla alay eden ve bu davranışı çokça yaparak adet haline getiren kimseler için kullanılmaktadır. Hümeze kelimesi insanın arkasından kötüleyen, lümeze ise yüzüne karşı gerek jest ve mimiklerle gerekse söz ile kötüleyen anlamında

---

364 Ateş, a.g.e., c.11, s. 73.
365 De ki: "Allah'ın kulları için çıkardığı ziynetleri ve tertemiz rızıkları kim haram kılar?" Araf, 7/36.
366 "Ey Peygamberler! Temiz ve helal olan şeylerden yiyin ve salih amel işleyin." Mü'minûn, 23/51.
367 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 334.
368 Bursevî, a.g.e., vr. 44a-b; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 75.
369 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 334.
370 Çağrıcı, Mustafa, "Gıybet", **DİA,** c. XIV, İstanbul, 1996, s. 63.

kullanılmaktadır.[371] Beydâvi, ayetin nüzûl sebebinin Ahnes b. Şüreyk ya da Veli b. Mugîre'nin peygamberin gıyabında alay etmeleri ve ayıplamaları olarak nakletmektedir.[372] Ancak Bursevî, ayetin nüzûl sebebi bu olsa da hitabın tüm insanlara yönelik olacağını sadece ismi geçen müşriklere has olmayacağını söylemektedir.[373] Süleyman Ateş ise bir insanla gerek yüzüne karşı herhangi bir kusur ya da davranışından dolayı bir şekilde alay eden, gerek arkasında gıybetini yaparak onu alaya alan kişi kim olursa olsun ayetin muhatabı olacağını nakletmektedir.[374] Veyl ise kızgınlık bildiren kötülük ve helak dilemek için kullanılan bir uyarı ve tehdid kelimesidir. Gıybet etmeyi adet haline getiren insanların tehdit edildiği gibi, malının çokluğundan dolayı kendisinde izzet ve şeref bulunduğunu zanneden bu sebeple malını tekrar tekrar sayan insanlar da tehdit edilmektedir. Bu şekilde davranan insanın başına bu mallar yüzünden belalar geleceğini ve ebedi olduğunu zannettiği malların hiç birisinin kendisine bir fayda getirmeyeceğini vurgulamaktadır.[375]

Bu şekilde gıybet etmeyi alışkanlık haline getirmiş ve malının kendisini ölümsüz kılacağını zanneden insanın, bu zannının yanlış olduğu ve sonunun ancak "Hutame" olacağı bildirilmektedir. Hutame kelimesi ile önceki ayetlerle bağlantılı olarak aynı vezinde gelmektedir ve cehennemin isimlerinden biridir. Bu davranışlara sahip insanlar, bu suçlarıyla insanların namus ve izzetlerini kırıp parçaladıkları için, kendileri de kırıp parçalayan cehenneme atılacaktır. Suç nispetinde ceza da doğru orantılı olarak verilmektedir. Ayetin inceliği de burada ortaya çıkmaktadır.[376] Sonraki ayet ise Hutame'nin insanın aklının alamayacağı türden bir ceza olacağını söyleyerek bu davranışa sahip insanlar korkutulmaktadır.

Hutame'nin ne olduğu tasvir edilirken ise, görülecek en korkunç zindan tasviri yapılmaktadır. İnsanların kalplerini yakan ateşin maksadının, kalplerde bulunan bu kötü niyetlerden dolayı insanların gönüllerinden ateş çıkmasıdır. Bir diğer anlam ise kalbin insan bedeninin en hassas yeri, en ufak bir acıyı dahi hisseden uzvu olması hasebiyle acının büyüklüğü tasvir edilmektedir.[377] Süleyman Ateş, müfessirlerin bu ifadelerin ruhani azaba işaret olduğunu söylediklerini nakletmektedir.[378] Bursevî'ye göre ise kalplerin içine işleyen ateşten maksadın, ateşin tüm bedeni yaktıktan sonra en son insanın kalbine geleceği orayı yok

[371] Bursevî, a.g.e., vr. 51b.
[372] Beyzâvî, c. V, s. 337.
[373] Bursevî, a.g.e, vr. 52a.
[374] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 88.
[375] Bursevî, a.g.e., vr. 53b-54a.
[376] Ateş, a.g.e, c. XI, s. 89; Bursevî, a.g.e., vr. 56a-b.
[377] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 337.
[378] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 89.

etmeyip bedenin tekrar oluşturulmasından sonra yakmaya devam edeceğine işaret olduğunu söylemektedir.[379]

Bu ateşle cezalandırılacak olan bu insanlar, hırsızların bağlandıkları gibi büyük tomruklara bağlanarak, cehennemin kapıları üzerlerine kapatılacaktır.[380] Süleyman Ateş ayetteki dikilmiş odunlar ifadesinin, ceza görecek olan insanlara hamledilebileceği gibi cehennem ateşine de hamledilebileceğini söylemektedir. Bu durumda insanlar büyük dikilmiş odunlara bağlandıktan sonra cehennemin kapıları üzerlerine kapatılır ve arkalarından bir daha açılması mümkün olmayacak şekilde odundan direkler dayanak yapılır.[381] Bu tasvir bu davranışa sahip olan insanların cezalarından kurtulma ümitlerinin asla olmayacağını göstermek için yapılmıştır. Nitekim Bursevî de ayetin tefsirini bu şekilde yapmakta, hem insanların dikilmiş odunlara bağlanacağını hem de kapıların arkasına odunların dayanak yapılarak kapatılacağını söylemektedir.[382]

6. Allah'a Tuzak Kuranlar ve Zorbalık Yapanlar

İnsanlara karşı zorbalık yapanların ve Allah'a karşı tuzak kurmaya yeltenenlerin sonunun cehennem azabı olduğunun bildirilmesinin yanı sıra dünyada da cezalarını çekecekleri, o dönemde halk arasında çok net biçimde bilinmekte olan "Fil Olayı" üzerinden anlatılmıştır. İlk ayetinde fil olayından bahsettiği için bu adı alan sûre, Mekke döneminde beş ayet olarak nazil olmuştur. İlk ayette "Rabbinin fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?" denilerek fil olayı hatırlatılmaktadır. Kureyş Arapları arasında adeta efsane şeklini alan bu olay Yemen valisi Ebrehe'nin aralarında fillerinde bulunduğu ordusuyla Kâbe'yi yıkmaya gelmesi ancak Allah tarafından kuşlar gönderilerek, ağızlarındaki taşlarla bu ordunun telef edilmesi ve Kâbe'nin saldırıdan kurtulmasıdır. Allah (c.c.) sûrede bu olayı anlatarak kendisinin kudretini, bizzat kâfirlerin şahit olduğu bir olay üzerinden anlatmaktadır.

İlk ayetteki hitap Hz. Peygamberedir. Olay her ne kadar Hz. Peygamber doğmadan önce vuku bulmuş ise de olayın Araplar arasındaki meşhurluğu, Hz. Peygamber de olayı bizzat görmüş gibidir. Bu sebeple görmedin mi denilerek Hz. Peygamber'e hitap edilmektedir.[383] Ayetin "ne yaptığını" değil de "Keyfe" "Nasıl yaptığını görmedin mi" şeklinde nâzil olmasındaki hikmet ise Beyzâvî'ye göre üç türlü izah edilebilir; Allahın ilminin ve kudretinin ezeliliğini göstermek, Kâbe'nin izzetini bildirmek, bu olayın irhasâttan

[379] Bursevî a.g.e, vr. 57b.
[380] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 337.
[381] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 90;
[382] Bursevî, a.g.e, vr. 59a.
[383] Beyzâvî,a.g.e, c. V, s. 339; Bursevî, a.g.e., vr. 60a.

sayılmasından dolayı Rasûlünün şerefini yüceltmektir.[384] İrhâsât Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce ortaya çıkan mucizeye benzer olağanüstü olaylara verilen addır. Çocukken üzerinde sürekli bulutun dolaşması, taşın ve sert çamurun onunla konuşması gibi olaylar irhasâttan sayılmaktadır. Fil Olayı da Hz. Peygamberin doğduğu sene vuku bulduğu için irhas olaylardan sayılmaktadır.[385]

Sûrenin devamında ise fil sahiplerine Allah (c.c.) tarafından sürüler halinde kuşlar gönderilip, kuşların ağzındaki taşlaşmış çamurları üzerlerine fırlattıkları anlatılmakta ve yenilmiş ekinler gibi dağıldıklarını böylece ordunun tuzaklarının boşa çıkartıldığından bahsetmektedir. İkinci ayetteki soru edatı te'kid içindir ve "tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?" sorusu ile Ebrehe'nin kurduğu tuzağın kendisinin başına geçirildiği anlatılmaktadır.[386] Kâbe'yi yıkma planları alt üst olmuş hatta üstüne Ebrehe'nin övünerek yaptığı kilise harap hale gelmiştir. Kureyş kabilesi ise Allah tarafından Kâbe'nin korunmasından dolayı ün ve şöhrete kavuşmuştur.[387]

Ebâbîl kelimesi çoğulu olmayan tekil bir kelimedir ve sürü, kalabalık manasına gelmektedir. Burada sürü halinde kuşların gönderildiği anlatıldığı için kelime kullanılmıştır. Siccîl kelimesinin, ise farsça seng u kîl (Taş ve Çamur) kelimelerinin terkibinden oluştuğu söylenmekte ve taşlaşmış çamur anlamına geldiği vurgulanmaktadır. "Asf-i Ma'kûl" ise yenilmiş ekin yaprağı anlamındadır. Ya hayvanlar tarafından yenildiği için kırılıp yere düşen ekin yaprağına benzetilmiştir, ya da kurt ve böcekler tarafından yenilerek delik deşik olan ekin yapraklarına benzetilmiştir. Her iki anlamdan da Ebrehe'nin ordusunun paramparça olup dağıldığı çıkarılabilir.[388] Ancak Bursevî'ye göre fil ordusunun rezilliğini göstermek adına hayvanların yiyip pislik olarak çıkarttığı saman gübresi şeklinde daha kinayeli bir anlam da buradan çıkarılabilir. Çünkü Allah gübre kelimesi yerine yenilen şey kelimesini kinayeli olarak kullanmaktadır. Maide Sûresi 75. Ayette geçen "Her ikisi de yemek yerlerdi" cümlesinin yemek yemenin tabii sonucu olan küçük ve büyük abdeste şamil olduğunu, bu ayette kinayeli olarak küçük ve büyük abdestin anlatıldığını söylemektedir. Bu ayette olduğu gibi, "Asf-i ma'kûl"ün de yenilip dışkı olarak çıkarılan gübre halindeki saman olabileceğini vurgulamaktadır.[389]

Fîl Sûresi'nde Allah'ın Ebrehe el-Eşrem'e ve askerlerine ne yaptığı, onları nasıl helâk ettiği vurgulu bir ifadeyle belirtildikten ve böylece bu olaydan ibret almak gerektiğine dikkat

[384] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 339.
[385] Bursevî, a.g.e., vr. 61a.
[386] Bursevî, a.g.e., vr. 66b.
[387] Beyzâvî, a.g.e., c.5, s. 339.
[388] Ateş, a.g.e., c.11, s. 96.
[389] Bursevî, a.g.e., vr. 69b.

çekildikten sonra tuzaklarının nasıl boşa çıkarıldığı ve onların, Allah'ın gönderdiği sürü sürü kuşların attığı taşlarla nasıl ezilmiş saman çöpleri veya böceklerin yediği yapraklar gibi ansızın yere serilip perişan edildikleri haber verilmektedir. Sûrenin üslûbundan Araplar'ın bu olay hakkında bilgileri olduğu anlaşılmaktadır; muhtemelen olayı görenlerin bir kısmı da sûre nâzil olduğu anda hâlâ hayattaydı. Nitekim Hz. Peygamber'i yalanlamaktan büyük zevk duyan müşrikler bu sûre inince böyle bir tepki göstermemişlerdir. Bu hususlar, Kur'an'ın asıl maksadının Fil Vak'ası hakkında bilgi vermek olmadığını, Mekke müşriklerine bildikleri bir olayın acı sonucunu hatırlatarak İslâm'ın sesini boğmaya çalışmayı, Kur'an'a ve Resûl-i Ekrem'e karşı düşmanca tavırlar sergilemeyi sürdürmeleri halinde kendilerinin de böyle bir cezaya çarptırılabileceklerini ihtar etmek olduğunu ortaya koymaktadır.[390]

B. Allah'ın Rahmetine Ulaşma Yolu

Rahmet kelimesi sözlükte masdar olarak "merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak", isim olarak "şefkat, merhamet" anlamına gelir.[391] Râgıb el-İsfahânî, rahmet kavramının temel mânasının "acınacak durumda bulunan kimseye yönelik yufka yüreklilik ve şefkat" olduğunu, Allah'a nisbet edildiğinde merhametin ürünü olan "lutufta bulunma" mânasına alınması gerektiğini söyler.[392]

Kur'ân-ı Kerîm'de 114 yerde geçen rahmet kelimesi doksan iki yerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Ayrıca 119 yerde fiil kalıbında, elli yedi yerde rahmân ve 114 yerde rahîm ismi şeklinde yine Allah'a izâfe edilmiştir. Cenâb-ı Hak dört âyette "erhamü'r-râhimîn", iki âyette "hayrü'r-râhimîn" olarak nitelendirilmiştir. Kur'an'da rahmet Tevrat'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve insanlara da nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rḥm" md.). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen rahmet kavramının ifade ettiği mânaları şöyle sıralamıştır: İman, İslâm, nübüvvet, Kur'an, mağfiret ve cennet türünden olmak üzere mânevî; yağmur, rızık vb. maddî nimetler. Kur'an'da sayılamayacak kadar çok olduğu ifade edilen (İbrâhîm 14/ 34; en-Nahl 16/18) ilâhî nimetlerin hepsi ilâhî rahmetin kapsamı içinde yer alır.[393] Allah'ın gazabına uğramamak ve onun rahmetine ulaşabilmek için insanların yapması gereken onun birliğine iman ederek emirlerini yerine getirmektir. Çalışma kapsamındaki sûrelerde Allah'a inananların Allah'ın rahmetine ulaşmak için yapması gereken fiillerden bazıları anlatılmaktadır.

---

[390] Çağrıcı, Mustafa, "Fil Sûresi", **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIII, s. 69.
[391] Birışık, Abdülhamit, "Rahmet", **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s. 419.
[392] Birışık, a.g.m., c. XXXIV, s. 419.
[393] Birışık, a.g.m., c. XXXIV, s. 419.

1. İnanıp Salih Amel İşlemek

Sözlükte "güven içinde bulunmak, korkusuz olmak" anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen îmân "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" demektir. Terim olarak iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de iman kelimesi 800'den fazla yerde geçmektedir.[394] Ameller ise şeriat ilkeleriyle uyuşup uyuşmamak bakımından genellikle taat, mâsiyet ve mubah şeklinde üç kısma ayrılır. Gerek Kur'an ve hadislerde gerekse diğer dinî kaynaklarda taat sayılan ameller çoğunlukla amel-i sâlih, bazan da hasene, mâsiyet sayılanlar ise amel-i sû', amel-i gayr-i sâlih, seyyie gibi adlarla anılır. Sâlih ameller dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler; gayr-i sâlih ameller ise yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan amellerdir.[395]

Allah'ın rahmetine nail olarak cennetini kazanma yollarının başında iman ettikten sonra salih amel işlemek gelmektedir. Buna göre Allah'a inandıktan sonra iyi işler yapanlar cehennemden kurtularak cennetin kapılarından geçeceklerdir. Bu durum Beyyine Sûresi'nin son ayetlerinde Allah tarafından müjdelenmektedir. Beyyine Sûresi'nde inkârcıların durumu açıklandıktan sonra yedi ve sekizinci ayetlerde iman eden ve salih amel işleyenlerin mükâfatının ne olacağı bildirilerek bu kişilerin yaratılmışların en hayırlıları oldukları vurgulanmaktadır. Beriyye kelimesinden hareketle Süleyman Ateş insanların en hayırlıları olduğunu vurgulamakta ise de[396] Bursevî, bütün yaratılmışların (melekler, cinler vs.) en hayırlısı olduğunu söylemektedir.[397] İnanan ve salih amel işleyenlerin mükâfatı ise altlarından ırmaklar akan Adn cennetleridir. Adn cennetleri, cennetin ortasıdır. Cennet kelimesi ile sık dallı ağaçlar kastediliyorsa anlamı açıktır. Ancak tüm yeryüzü kastediliyorsa bu takdirde her hangi bir çukur olmadan akan nehirler anlamına gelir. Çoğul gelmesi ise birden fazla cennet olduğunun göstergesidir. Nehirlerin akıcılıkla izâfe edilmesi ise dünyada devamlı olarak yaptığı salih amelinin karşılığıdır, sürekli olarak akar.[398] Ancak Allah'ın dünyadaki güzelliklere benzeterek ayetleri açıklamasından hareketle, Arap toplumunun Tâif'ten San'a'ya kadar olan bölgede bulunan vadilerin kenarlarındaki bahçeleri bilmeleri dolayısıyla böyle bir teşbih yapılmış olabileceği de vurgulanır.[399] Bu mükâfatı hakedenler ise cennette ebedî olarak

[394] Sinanoğlu, Mustafa, "İman", **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 212.
[395] Uludağ, Süleyman, "Amel", **DİA**, İstanbul, 1991, c. III, s. 13.
[396] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 42.
[397] Bursevî, a.g.e., vr. 11a.
[398] Bursevî, a.g.e., vr. 11a.
[399] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 43.

kalacaklardır.[400] Amellerine karşılık verilen tüm bu nimetlerin yanında bir de onlara Allah'ın rızası verilmiştir, Allah salih amel işleyenlerden razı olmuştur. Allah'ın onlardan razı olması verilen mükâfattan daha fazla değerlidir.[401] Kendilerine hiç bir gözün görmediği, hiç bir insanın gönlünden dahi geçmeyen nimetler verilmesinin yanı sıra Allah'ın rızasını kazandıkları için onlar da Allah'dan razıdır.[402]

2. Hakkı ve Sabrı Tavsiye Etmek

Sözlükte masdar olarak "gerçek, sabit ve doğru yol olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye muttali olmak" ve isim olarak "gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey" anlamlarında olan hak kelimesi genellikle batılın zıddı olarak gösterilir.[403] Kur'ân-ı Kerîm'de iki yüz kırk yedi yerde geçen hak kelimesi çoğunlukla batılın zıddı olarak kullanılmıştır (mesela bk. el-Bakara 2/42; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/77).[404] Sabır kelimesi ise sözlükte "engellemek, hapsetmek, güçlü ve dirençli olmak" gibi anlamlara gelmekte, terim olarak ise "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme, olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" gibi manalara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de beş yüz ayette sabır kelimesi geçmekte olup bu ayetlerde genellikle sabrın önemi üzerinde durulmakta, sabırlı davrananlar yüceltilmekte ve onlara verilecek mükafatlar anlatılmaktadır.[405] Allah'ın rahmetine ulaştıracak fiillerden bir diğeri de insanlara hakkı ve sabrı tavsiye etmektir. Salih amel işlemeye ek olarak hakkı ve sabrı tavsiye edenler hüsrana uğramayan insanlar arasında yer alacaktır. Bu fiilleri yapmayan kimselerin hüsrana uğrayacakları Asr Sûresi'nde net bir biçimde belirtilmektedir.

Asr'a yemin ederek başladığı için sûreye bu isim verilmiştir. Mekke'de inen sûrelerdendir ve üç ayettir.[406] Asr kelimesi üç farklı anlama gelecek şekilde tefsir edilmektedir. Çünkü söz konusu kelimenin ikindi namazı, yüzyıllık zaman dilimi olan çağ ve mutlak olarak zaman anlamları bulunmaktadır. Bu anlamlardan hareketle müfessirler, ayette ikindi namazına yemin edildiğini, ya da belli bir çağa -ki o çağın Hz. Peygamber'in nübüvvet çağı olan asr-ı saadet olduğu söylenmektedir- yemin edildiğini veya mutlak olarak bütün zamana yemin edildiğini söylemektedirler.[407] Her bir görüşün de müfessirler tarafından nedeni açıklanmaktadır. İkindi namazına yemin edilmesi, ikindi namazının diğer namazlara

[400] Bursevî, a.g.e., vr. 12b.; Ateş, a.g.e. c. XI, s. 42.
[401] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 329.
[402] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 329; Bursevî, a.g.e., vr. 13a.
[403] Çağrıcı, Mustafa, "Hak", **DİA,** c. XV, İstanbul, 1997, s. 137.
[404] Çağrıcı, a.g.m., c. XV, s. 137.
[405] Çağrıcı, Mustafa, "Sabır", **DİA,** c. XXXV, İstanbul, 2008, s. 337.
[406] Ateş, a.g.e., s. 79.
[407] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 336.

göre üstünlüğünü göstermek ve bu namazın diğer vakit namazlarına göre daha çok terk edilebileceğinden hareketle önemine vurgu yapılmak için bu namaza yemin edilmiştir. Çünkü Kur'ân'ın nâzil olduğu zamanda araplar arasında havanın akşama doğru serinlemesinden dolayı ticari işlemler hız kazanmakta ve dünyalık menfaatlerin peşine düşülmekteydi. Bu yüzden ikindi namazına yemin edilerek diğerlerine nispetle çok daha önemli olduğu ve insanların bu namazı önemsemedikleri takdirde hüsrana uğrayacakları söylenmektedir.[408] İkindi namazına yemin edildiğini vurgulayan müfessirlerin bir kısmı ise gün içerisindeki bu vakit diliminin peygamberden ilim öğrenme zamanı olduğunu, ashabın günlük işlerini bitirdikten sonra akşam üstü peygamberin sohbetinde bulunduklarını, bu nedenle ikindi vaktinin önemine dikkat çekildiğini vurgulamaktadır.[409]

"Asr" kelimesinin çağ anlamına geldiğini savunan müfessirler ise ayette yemin edilen çağın nübüvvet çağı yani asr-ı saâdet olduğunu ileri sürmektedirler. Çünkü o asır, Hz. Peygamber'in gönderildiği çağdır ve insanlık tarihindeki en hayırlı insanın gönderildiği ve en hayırlı kitabın indirildiği bir zaman dilimidir.[410] Mutlak olarak zamana yemin edildiği kanaatinde olan müfessirlere göre ise insanlar zarar ve musibetleri zamana bağladıkları ve mutsuzlukları ona yükledikleri için, bu anlayışı gidermek adına Allah zamana yemin etmektedir. Ayrıca Allah'ın daha önce yemin ettiği tüm zaman dilimlerini içerisinde topladığı için son olarak mutlak şekilde zamana yemin ettiği vurgulanmaktadır.[411] Mutlak olarak zamana yemin edilmesinin bir başka hikmeti ise insanın her dakika ömrünü tüketmesi olarak gösterilir. Bu ise ayetin devamında "insan ziyandadır" tabirini daha net açıklamaktadır. Çünkü Allah'ın hoşnut olacağı, ahireti kazanacak hiç bir ameli bulunmayan insanın geçirdiği zaman hüsrandır, ziyandır. Bu nedenle Allah tarafından insanın içinde bulunduğu zamana yemin edilmektedir.[412]

İkinci ayette insan kelimesinin marife olarak kullanılması, ayrım yapılmaksızın bütün insanlığın ziyanda olduğunu belirtmek içindir. "Husr" kelimesinin nekre olarak kullanımı ise hüsranın büyüklüğünün belirsiz oluşunu, insanlar tarafından ne kadar büyük bir ziyan olduğunun bilinemeyeceğini ifade etmektedir.[413] İnsanlar boyutunu Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği şekilde hüsran içindedir şeklinde yorumlamak mümkündür.[414]

---

[408] Bursevî, a.g.e., vr. 45b.
[409] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 80-81.
[410] Bursevî, a.g.e., vr. 46a.
[411] Bursevî, a.g.e., vr. 46b.
[412] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 80.
[413] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 336.
[414] Bursevî, a.g.e., vr. 47b.

İnsanlar bu hüsranlıktan ancak, Allah'a iman edip salih amel işleyerek, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye ederek kurtulabilirler. Allah'a iman ederek, ibadetlerini tam yapan, ahlakını kâmil tutmaya çalışarak iyilik yapanlar bu hüsrana uğramayacaklardır. Çünkü onlar bu güzel işlerle dünyayı verip ahireti satın almışlardır. Bu nedenle onlar ziyana uğrayanlardan değil, kazançlı çıkanlardandır.[415] Hüsrana uğramayan insanların tavsiye ettikleri hak, Allah'a peygamberlerine ve kitaplarına iman etmek ve onlara uymaktır.[416] Süleyman Ateş, hakkı tavsiye etmenin, gerçek ve doğru din olan İslam'ın kurallarını tavsiye etmek olacağı gibi, başkalarının hakkına saygının, doğruluktan ayrılmamanın tavsiye edilmesi de olduğunu vurgulamaktadır.[417] Sabır ise insanın karşısına iki türlü çıkar. Birincisi, acı ve zorluğa sabırdır ki Allah'a ibadet etme konusunda nefse ağır gelen amellerin yapılması ve bu ağırlıklarına rağmen yerine getirilmesidir. İkincisi de nefsin istek ve arzuda bulunduğu ancak Allah'ın yasakladığı haram olan fiilleri yapmamaya yönelik sabırdır ki, insanın hüsrana uğramasını engelleyen sabır her ikisini de içine almaktadır.[418] Kısacası birinci sabır nefsin yapmak istemediği fiilleri ve amelleri yapmak, ikincisi ise yapmak istediği yapmamak olarak karşımıza çıkmaktadır.[419] Beyzâvî de sabrın günahlara karşı, hak üzere sebât etme hususunda ve Allah'ın kullarını mübtelâ kıldığı şeylerde tavsiye edileceğini vurgulamaktadır.[420] Sûrenin kısa ve öz anlatım ile İslâm'ın ana prensiplerini içermesinden dolayı İmam Şafiî'nin, bu sûre hakkında *"O öyle bir sûre ki eğer insanlara başka bir sûre inmeseydi o yeterdi"* dediği rivâyet edilmiştir.[421]

3. Kötülüklerden Allah'a Sığınmak

Sözlükte "sığınmak, korunmak" anlamındaki avz (ıyâz, meâz) ile bu kökten türeyen istiâze aynı mânaya gelir. Terim olarak her türlü kötülükten korunabilmek için sözle Allah'ın yardım ve himayesini istemeyi ifade eder ve bunun için "eûzü, maazallah" (Allah'a sığınırım), "neûzübillâh" (Allah'a sığınırız) ibareleri kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de istiâze Allah lafzı ile yedi, rab ile sekiz, rahmân ismi ve cin kelimesiyle birer defa olmak üzere on yedi âyette geçmektedir.[422] İman edip salih amel işleyen, hakkı ve sabrı birbirlerine tavsiye ederek hüsrandan kurtulan insanların başlarına bir kötülük gelmesi durumunda ya da gelecek kötülükten sakınılması istenildiğinde yapılması gerekenin ne olduğu yine Allah (c.c.)

[415] Beydâvi, a.g.e, c. V, s. 336; Bursevî, a.g.e., vr., 48a.
[416] Bursevî, a.g.e., vr. 48b.
[417] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 81.
[418] Ateş, a.g.e, c. XI, s. 81.
[419] Busevi, a.g.e., vr. 49a-b.
[420] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 336.
[421] Bursevî, a.g.e., vr. 50a.
[422] Demirci, Muhsin, "İstiâze", **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 318.

tarafından açıklanmaktadır. Kulların sığınacak tek yeri Yaracıdır. O'ndan gelecek olan iyilik ve kötülüğü verecek veya önleyecek başka biri yoktur. İstiâzenin geçtiği ayetler hakkında değerlendirme yapan müfessirler de, bu konuda geniş açıklamalarda bulunarak, sığınılacak yeri Yüce Yaratıcı olarak gösterirler.[423]

Kur'an-ı Kerîm'in son iki sûresini oluşturan Felak ve Nâs sûreleri, birçok kötülükten Hz. Peygamber'i ve Müslümanları koruması amacıyla indirildiği için koruyucular anlamında "muavvizetân" ismiyle anılmaktadır. Hz. Peygamber'in rahatsızlandığında ve yatacağı zaman bu sûreleri avcuna okuyarak, bedeninin ulaşabildiği yerlerine avcunu sürdüğü rivayet edilmektedir.[424] Süleyman Ateş bahsi geçen sûrelerin İbn Mes'ûd'un mushafına yazmadığın ve bu sûreleri Kur'ân'dan saymadığını söylemektedir. Ancak diğer mushaflarda bu sûrelerin bulunması, Hz. Peygamber'in namazlarda bu sûreleri okuduğuna dair rivayetlerin bulunması ve mütevatir şekilde ulaşmış olması, mütevatir derecesine ulaşmış olmasını İbn Mes'ûd'un haber alamadığı şeklinde yorumlanmıştır.[425]

Felâk Sûresi'nin Mekkî ya da Medenî olduğu ihtilaflıdır.[426] Bursevî, sûrenin Medenî olduğunu kabul ederken,[427] Süleyman Ateş Mekkî olduğuna dair rivayetlerin çokluğu ve üslûbun Mekkî özellik taşıdığından hareketle, sûrenin Mekkî olduğunu vurgulamaktadır.[428]

İlk ayetteki "felak" kelimesi birçok anlama gelmektedir. Kelime anlamı "yarıp çıkarmak" olan felak, gecenin karanlığını yarıp aydınlattığı için daha çok sabah anlamında kullanıldığı vurgulanmaktadır. Ancak bu kelime ile Allah'ın yokluğu yararak varlığını ortaya çıkarttığı tüm mahlukatın kastedildiği de söylenmiştir. Hem Beyzâvî, hem de Süleyman Ateş, dağları yararak ortaya çıkan pınarların, tohumları yararak büyüyen bitkilerin, rahimlerden çıkan yavruların bu ayetin kapsamına girebileceğini belirtmektedirler.[429] Allah'ın sabahın rabbi şeklinde nitelenmesi, gecenin ürkütücü karanlığından sabah ile insanları kurtaran Rabb'in, korkulan şeylerden dolayı kendisine sığınılmasını daha açık ifade etmektedir. Allah sığınan kişiyi sığındığı şeyden kurtarmakta ve kişiyi korumaktadır.[430]

İkinci ayetten itibaren sabahın Rabbi'ne kimlerden sığınılacağı anlatılmaya başlanmıştır. Allah'ın yarattığı şeylerin şerrinden denilerek, yaratılan tüm varlıkların hayır ve şer yönlerinin bulunduğuna işaret edilmekte, şerlerinden Allah'a sığınılması gerektiği ifade edilmektedir. Beyzâvî, ayetteki halk kelimesinin iki grup âlemden yaratılanlar âlemini

[423] Kaya, Remzi, "Kur'an'da İstiâze (Sığınma)", **UÜİF,** c. X, sayı: 1, 2001, s. 100.
[424] Buhârî, Fezâilu'l-Kur'ân, 14.
[425] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 188.
[426] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348.
[427] Bursevî, a.g.e., vr. 145a.
[428] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 187.
[429] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 189.
[430] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348; Bursevî, a.g.e., vr. 148a.

özellikle işaret ettiğini, diğer grup âlem olan emir âleminin ise mutlak hayırdan oluştuğu için onun sığınılacak bir şerri olmadığını beyan etmektedir.[431] Bursevî, Mutezile'nin Allah'ın şerri yaratmayacağından hareketle bu ayeti "bir şerden ki, Allah o şerri yaratmadı" şeklinde okuduklarını, ancak bu şekildeki okuyuşun reddedildiğini, çünkü "Allah her şeyi yaratandır"[432] ayetine muhalif bir kıraat olduğunu ve caiz olmayacağını ileri sürmektedir.[433]

Üçüncü ayette ise gecenin karanlığı çöktüğü zaman, o karanlıktan Allah'a sığınılması gerektiğinden bahsedilir. Çünkü gece her türlü kötülüğün ortaya çıkması için en uygun zaman dilimidir. Bu sebeple "gasak" kelimesi müfessirlerin çoğuna göre gece karanlığı anlamında kullanılır. Ancak Beyzâvî ve Bursevî "gasak"ın gece karanlığı olduğunu vurguladıktan sonra, zayıf bir görüş olarak da Hz. Aişe'den nakillle bazı müfessirlerin "gasak"ı dolunay olarak niteledikleri, "karanlık çöktüğü zaman" tabirini de ay tutulması olarak tefsir ettiklerini söylemektedir.[434]

Düğümlere üfleyen büyücü kadınların şerrinden sığınılması gerektiğinden bahseden dördüncü ayet ise birçok müfessire göre sûrenin nüzûl sebebini de içinde barındırmaktadır. Çünkü bir Yahudi tarafından Hz. Peygamber'e büyü yapıldığı ve kendisinin sıkıntılı hale sokulduğu anlatılmakta, bunun üzerine muavvizetân sûreleri nâzil olarak Hz. Peygamber'in bu sıkıntıdan kurtulduğu bildirilmektedir. Beyzâvî ve Bursevî bu görüşü benimsemekte ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşü olarak da nakletmektedirler.[435] Ancak Mutezilî âlimlerin sihir ve büyüyü mutlak olarak reddettiği, bu nedenle Hz. Peygamber'e büyü yapılmasının mümkün olmayacağını söylediklerini naklederler. Onlara göre Hz. Peygamber'e büyü yapılmış olması vahyi gerektiği gibi aktaramamasına da neden olur ve bu durum Hz. Peygamber'in ismet sıfatını zedeler. Bursevî, Ehl-i sünnet âlimlerinin bu konuyu, Hz. Peygamber'in insan olması yönüyle büyüye maruz kaldığı ve çeşitli sıkıntılar çektiği, bu açıdan yaşadığı sıkıntının ise peygamberliğine tesir etmeyeceği şeklinde açıkladıklarını nakleder. Nitekim Hz. Peygamber'in Uhud'da dişinin kırılması da insan olması yönünden zarar görebileceğinin en net delili olarak karşımıza çıkmaktadır.[436]

Süleyman Ateş, her ne kadar Mutezile gibi sihri tamamen reddetmeyerek, sihir ve büyünün olabileceğini kabul etse de, Hz. Peygamber'e yapılan büyünün neticesinde bu sûrelerin nâzil olduğu konusunda Mutezilî âlimlerle aynı görüşü paylaşmakta ve Hz. Peygamber'e büyünün tesir etmiş olabileceğini reddetmektedir. Nitekim Ateş'e göre büyü

[431] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348.
[432] Zümer, 39/62.
[433] Bursevî, a.g.e., vr. 150a-b.
[434] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s 348; Bursevî, a.g.e., vr. 152b-153a.
[435] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348; Bursevî, a.g.e., vr. 154a-b.
[436] Bursevî, a.g.e., vr. 155a-b.

olayı kabul edilse bile bu sûrelerin sebeb-i nüzûlü olmasının imkânı yoktur. Çünkü ona göre sûre Mekkî'dir ve bu hadise Medine'de gerçekleşmiştir. Ancak ilk başta da belirttiğimiz gibi, sûrenin Mekkî mi Medenî mi olduğu konusu ihtilaflıdır, kesin bir yargı bu konuda söz konusu değildir. Buna ek olarak Ateş, Hz. Peygamber'in büyülenmiş olabileceğini de kabul etmez. O da Mutezile âlimleri gibi düşünerek, Hz. Peygamber'in büyülenmiş olması Kur'ân'ın ve vahyin sıhhatine engel olacağını, dolayısıyla böyle bir şeyin mümkün olmayacağını ileri sürmektedir.[437]

Sûrenin son ayetinde ise haset edenin şerrinden Allah'a sığınılması emredilmektedir. Haset, kişinin başkasının ulaşmış olduğu nimetlerin elinden gitmesini istemek, bunun için her türlü yola başvurmak olarak açıklanır. Nitekim Süleyman Ateş bu anlamda hasedi üçe ayırır ve birincisinin kardeşinin ulaştığı nimetlere kendisi ulaşamasa da ondan gitmesini istemek; ikincisinin, nimetin onun elinden çıkıp kendisine verilmesini istemek; üçüncüsünün ise başkasının elinden gitmeden o nimetin kendisine de verilmesini istemek olduğunu söyler. İlk iki çeşidin ayette sığınılması gerektiği emredilen haset olduğunun, üçüncüsünün ise kötü değil iyi bir şey olduğunu ve adının gıpta olduğunu aktarır.[438] Bursevî de bu görüşe paralel olarak, müminin haset değil gıpta edeceğini hasedin ise münafıklık alameti olduğunu kabul eder.[439]

Sûredeki her ayetin bir vasıfla kayıtlanarak geldiğine, ancak düğümlere üfleyenlerin herhangi bir sıfatla kayıtlanmadığına dikkat çeken Beyzâvî ise bunun sebebinin, diğer kötülüklerin o kayıtlandığı an dışında başka bir zaman diliminde kötülük olmadığını ancak, düğümlere üflemenin her zaman kötülük olduğunu söylemektedir. Karanlığın çöktüğü zaman gecenin kötülüğü çıkmakta, hased ettiği zaman hasetçinin kötülüğü ortaya çıkmakta, ancak düğümlere üfleyenin kötülüğü sürekli devam etmektedir.[440]

Ayetlerin sonları "nâs" kelimeleriyle bittiği için bu isimle anılan "Nâs" Sûresi'nin, Felak Sûresi'yle beraber nâzil olduğu rivayet edilmekte ve bu sûrenin devamı mahiyetinde kabul edilmektedir. Felak Sûresi gibi bu sûrenin de Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu ihtilaflıdır. Sûrede genel olarak insan ve cinlerin kötülüklerinden Allah'a sığınılması gerektiğinden bahsedilir.[441]

Sûrenin ilk üç ayeti, insanların rabbi, meliki ve ilahı olan Allah'a sığınılmasını istemektedir. Üç sıfatın bu şekilde sıralanarak Allah'ın vasıflandırılmasının hikmetini Beyzâvî şöyle açıklar: "*Bu sıralamada ilahi marifete ulaşmak isteyenin mertebelerini hissettirme*

[437] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 190-200.
[438] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 200.
[439] Bursevî, a.g.e., vr. 157a.
[440] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 348.
[441] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 207.

amacı vardır. Çünkü marifetullahı araştıran bir kimse önce kendisi üzerinde görülen ve görünmeyen nimetlerden yola çıkarak, onu terbiye eden bir Rabb'in varlığına ulaşır. Sonra tefekkürde biraz daha derinleşir. Anlar ki bu Rab hiç bir şeye muhtaç değildir ve her şeyin sahibidir, kendisinin ihtiyacı olan her şey O'ndandır. Öyleyse o Rab, gerçek Melik'dir. Sonra bundan da yola çıkarak ibadete layık olanın sadece O olduğunu, başkasının olamayacağını anlar."[442]

Dördüncü ayette insanların Rabb'i, Melik'i ve İlah'ı olan Allah'a neden sığınılacağı anlatılmakta ve şeytan sinsi bir vesveseci olarak tanımlanmaktadır. Ayette geçen "Vesvâs" kelimesi şeytanın sürekli vesvese vererek insanları kötülüğe götürdüğü için şeytanın adı olarak kullanılmıştır. "Hannâs" kelimesi ise geri çekilip, büzülen anlamına gelmekte ve şeytanın, insan Allah'ı andıkça ve şeytana inanmadıkça, şeytanın geri çekilip büzüştüğünü anlatmak için kullanılmıştır.[443] Süleyman Ateş bu yoruma ek olarak, kelimenin "geride durmak" manasından hareketle şeytanın insanlara geriden yaklaşarak vesvese verdiğini, bu nedenle sinsice arkadan yaklaştığı için bu sıfatla vasıflandırıldığını nakletmektedir.[444]

Beşinci ayet "Vesvâs" olan şeytanın vesveseyi insanın neresine verdiğinden bahsetmekte ve insanın imanının merkezi olan, Allah inancının evi olan kalbin bulunduğu yere yani göğüslere verdiğini vurgulamaktadır. Bursevî'ye göre ayette kalp değil de göğüs denmesinin nedeni, göğsün kalbin alanı ve evi olması, şeytandan sadır olan vesveselerin göğüsten içeri girip toplanarak kalbe ulaşmasıdır. Aynı şekilde kalpte Allah'ın anılması ile bu zikir göğüste toplanarak bütün organlara yayılmaktadır. Ayrıca ayette insanların göğüslerine denilerek, vesvesenin insanlardan başka hiç bir mahlûka etki etmediğine dikkat çekilir.[445]

Son ayet bu "vesvâs" olan şeytanın hem insanlardan hem de cinlerden olabileceğini hatırlatmaktadır. Vesvese veren şeytanlar, insanlar (görünür) ve cinler (görünmez) olmak üzere iki kısımdır. Süleyman Ateş ayetin üç farklı anlama gelebileceğini vurgular. Birinci anlama göre vesveseciler cin ve insan şeytanlardan oluşmaktadır ki müfessirlerin üzerinde ittifak ettikleri anlam da budur. Nitekim Süleyman Ateş de ayetin ilk akla gelen anlamının bu olduğunu söylemektedir. Ayetin ikinci anlamı ise; bir üst ayetteki "vesvese verir" fiiline taalluk ile "Vesveseci insanların göğüslerine cinlere dair vesvese verir" şeklindedir. Bu anlam ile Vesvâs olan şeytan insanlara görünmez varlıklar hakkında kötü düşünceler fısıldamaktadır.[446]

---

[442] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 350.
[443] Bursevî, a.g.e., vr. 164a.
[444] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 209.
[445] Bursevî, a.g.e., vr. 164a.
[446] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 209.

Üçüncü anlama göre ise "من" harf-i cerri beşinci ayetteki "Nâs" kelimesini beyan için gelmiştir, bu ayetteki kelimenin kimlerden oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu anlama göre ise göğüslerine vesvese verilenler hem cinlerden hem de insanlardan oluşur.[447] Ancak Beyzâvî, ayetin bu şekilde anlaşılmasının zorlama bir tevil olduğunu ve ibarenin buna müsait olmadığını söyler. "Nâs" kelimesinin "nâsî" yani unutan anlamında alındığı takdirde mananın doğru olabileceğini vurgular.[448] Bursevî de kelimenin "Allah'ı unutan" olarak alınması durumunda hem insanlara hem de cinlere şamil olabileceğini aksi takdirde bu yorumun mümkün olmadığını söyler.[449]

Süleyman Ateş genel olarak sûrenin yorumundan bahsederken, sûredeki ses ahenginin mana ile ne kadar örtüştüğünden de bahsetmektedir. Nitekim ayetlerin sonundaki "sin" harflerinin cezmli olarak okunması fısıltı şeklinde bir ses meydana getirir. Vesvese de fısıltıdan ibaret olduğundan dolayı ayetteki ahenk sûrenin anlamını hatırlatmaktadır.[450]

4. Tevbe ve İstiğfar

Sözlükte tevbe (tevb, metâb) "geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak" anlamındadır ve terim olarak "dinde yerilmiş şeyleri terkedip övgüye lâyık olanlara yönelme" biçiminde tanımlanır. Tevbe kavramı Allah'a nisbet edildiğinde "kulun tövbesini kabul edip lutuf ve ihsanıyla ona yönelmesi" mânasına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de tevbe kavramı seksen sekiz yerde geçmekte, otuz beş yerde Allah'a, diğerlerinde insanlara nisbet edilmektedir. Naslarda tevbenin kullanılışı göz önünde bulundurulduğunda bezm-i elestte Allah ile kul arasında yapılan ahdin yenilenmesini veya her insanın fıtrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiği anlaşılır. Çünkü kul selim fıtratında mevcut olan ahid şuurundan zaman zaman uzaklaşmakta veya bunu tamamen unutmaktadır.[451] İstiğfar kelimesi ise sözlükte "örtmek, gizlemek, birinin kusurunu ifşa etmeyip bağışlamak" mânasına gelen gafr (gufrân) kökünden türemiştir. Terim olarak istiğfâr "kişinin kusurunun bağışlanmasını Allah'tan talep etmesi" demektir. İsfahânî'ye göre bu talebin hem söz hem fiille olması gerekir; aksi halde istiğfar kişiyi yalancı durumuna düşürür.[452]

Allah'a ve peygamberine inanan insanların yapacakları davranışlardan bir diğeri de Nasr Sûresi'nde açıklanmaktadır. Burada Müslümanlara Allah tarafından bir yardım gönderildiğinde takınacakları tutumun ne olacağı hatırlatılmaktadır. Buna göre yardımdan

[447] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 209.
[448] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 350.
[449] Bursevî, a.g.e., vr. 167a.
[450] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 210.
[451] Topaloğlu, Bekir, "Tövbe", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI, s. 279-280.
[452] Bebek, Adil, "Mağfiret", **DİA**, Ankara, 2013, c. XXVII, s. 313-314.

sonra ve ömür bitmeden tevbe ve istiğfar etmek Allah'ın kendisine inananlardan istediği davranıştır. Böyle davrananların da Allah'ın rızasını kazanacakları bildirilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in en son inen ayetleri arasında olan Nasr Sûresi, Allah'ın yardımıyla Mekke'nin fethinin müjdelendiğini bildirmek üzere inen ilk ayetteki "Nasr" kelimesinden adını almaktadır. Vedâ haccında nâzil olduğu rivayet edilen bu sûreden sonra bazı ayetlerin indiğine dair rivayetler bulunsa da, bu sûreden sonra bütün olarak herhangi bir sûre inmemiştir.[453]

Müfessirlerin çoğu ilk ayetteki Allah'ın yardımı ve fetihten maksadın Mekke'nin fethi olduğunu söylemişlerdir. Ancak fetih kelimesinin mutlak olarak geldiği ve bütün fetihlere ve yardımlara şâmil olacağı kanaatini benimsemenin de doğru olacağını ifade etmişlerdir. Bu durumda Mekke'nin fethi bu fetihlerden sadece bir tanesini oluşturmaktadır.[454] Bursevî ise ayetteki fetih kelimesine daha mutlak bir anlam yükleyerek, kapalı iken Allah tarafından kullara açılan her şeyin fetih kapsamına girebileceğini vurgulamaktadır. Bu anlamda tüm ibadetler, rızıklar, ilimler vs. fethin kapsamına girmektedir. Mutlak fetih olarak nitelendirdiği bu fetihleri ise fethin en üstünü ve en mükemmeli olarak kabul etmektedir. Kelimenin bu anlamda ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatini taşıyan Bursevî, müfessirlerin çoğunluğuna uyarak Mekke'nin fethi anlamını taşıdığı yorumunu öncelediğini bildirmektedir.[455]

Adı geçen sûrenin Mekke'nin fethini müjdelediğini söyleyen müfessirlerin çoğunluğuna göre, bu sûre Mekke'nin fethinden önce nâzil olmuştur. Beyzâvî ve Bursevî de bu kanaattedir.[456] Diğer taraftan Süleyman Ateş bu görüşü hiç nakletmemekte ve sûrenin veda haccında indiği kanaatini taşımaktadır. Bunu kesin bir dille ifade ettiği için, Mekke'nin fethini müjdelemesinin mümkün olmayacağını kabul ettiği söylenebilir. Çünkü Mekke hicretin 8. yılında fethedilmiş Veda Haccı ise hicretin 10. yılında gerçekleşmiştir. Bu yüzden ona göre sûrenin Mekke'nin fethinden önce inme ihtimali bulunmamaktadır.[457]

Sûre son inen ayetlerden olduğu için Hz. Peygamber'in vedasını haber vermekte, bu nedenle fethin müjdelenmesi tüm sahabeyi sevinç içine sokmuşken Hz. Abbas'ın ağlattığı rivayet edilmektedir. Neden ağladığı sorulduğunda ise *"Bu sûre ile senin vefâtın haber veriliyor Ya Rasulullâh"* dediği aktarılmıştır.[458] Hz. Peygamber'in vefatını haber verdiği için

[453] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 151.
[454] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 344; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 154.
[455] Bursevî, a.g.e., vr. 100b-101a.
[456] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 344; Bursevî, a.g.e., vr. 109a-b.
[457] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 154.
[458] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 344; Ateş, a.g.e, c. XI, s. 152.

sûreye *"tevdi"* ya da *"vedâ sûresi"* adı da verilmiştir.[459] Sûreye bu isim verilmesinin bir diğer hikmeti ise Süleyman Ateş'e göre sûrenin Veda Haccı sırasında inmiş olmasıdır.[460]

Son ayette ise tüm bu nimetlere, fetihlere karşılık Hz. Peygamber'den Rabb'ini noksanlıklardan tenzih etmesi, O'na hamdetmesi ve nefsini kırıp amellerini küçük görerek bağışlanmasını dilemesi emredilmiştir. Bu emir ömrünün sonuna geldiğini hisseden müslümanların tevbe ve istiğfarı artırması gerektiğinin de işareti sayılmaktadır.[461]

5. Müslüman Kafir İlişkisi

Allah'a ortak koşanlara karşı Müslümanların takınması gereken tavrın ne olacağı da çalışmamız kapsamındaki sûreler arasında işlenmektedir. Kâfirûn Sûresi'yle inkârcıların inançları yalanlanmakta ve Müslümanların onları kendi hallerine bırakarak inandıkları tek Allah'a yönelmeleri istenmektedir. Bu aynı zamanda ceza ve mükâfatın anlatılmasına rağmen inanmamakta ve inkâr etmekte ısrar edenlerin kendi halleri üzerine bırakılması konusunda bir tavsiyedir. Kâfirlere hitapla başladığı için "Kâfirûn" ismini alan bu sûre, İslâm'daki din özgürlüğü prensibinin özeti niteliğindedir. Sûrenin "İbadet" ve "İhlâs" şeklinde isimleri de bulunmaktadır. İhlas Sûresi ile birlikte iki ihlas manasında "İhlaseyn" sûreleri olarak da anılmaktadır.[462] Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın dörtte birine denk olduğu rivayet edilmiştir.[463]

Sûrenin sebeb-i nüzûlünde Beyzâvî, kâfirlerin Hz. Peygamber'e gelerek *"Sen bizim putlarımıza bir sene tap biz de senin Allah'ına bir sene tapalım!"* dediklerini bunun üzerine sûrenin nâzil olduğunu rivayet etmektedir.[464] Bursevî de sûrenin nüzûlüyle birlikte Hz. Peygamber'in Kâbe'ye gelerek kâfirlere karşı bu sûreyi okuduğunu ve kâfirlerin artık peygamberin kendi dinlerine inanmalarından ümidini kestikleri için ona eziyet çektirmeye başladıklarını rivayete eklemektedir.[465] Ancak Süleyman Ateş, bu rivayette kâfirlerin *"Senin rabbine bir sene de biz taparız"* şeklindeki teklifin mümkün olmayacağını söylemekte ve kâfirlerin her ne kadar putlara tapsalar da Allah inancının bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle ancak "*Sen bizim tapınmamıza karışmazsan biz de senin davetine engel olmayız"* demiş olabilecekleri kanaatini taşımaktadır.[466]

İlk ayetteki kâfirler hitabıyla kendi memleketlerinde kuvvetli ve güçlü olan kimselere alçaltıcı bir ifade şekliyle seslenilmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in kâfirlere karşı korunduğunu

[459] Bursevî, a.g.e,. vr. 110b.
[460] Ateş, a.g.e, c. XI, s. 154.
[461] Bursevî, a.g.e., vr. 111a.
[462] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 133.
[463] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s 343.
[464] Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 343.
[465] Bursevî, a.g.e., vr. 93a.
[466] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 136.

göstermekte ve ona bir zarar veremeyeceklerine delil olmaktadır.[467] İkinci ve üçüncü ayetlerde Hz. Peygamber'in şimdi ve gelecek zamanda kâfirlerin dinlerine asla tapmayacağını, kâfirlerin de Hz. Peygamber'in taptığı şekilde Allah'a asla tapmayacakları anlatılmaktadır.[468] Dördüncü ve beşinci ayetler ise Hz. Peygamber'in geçmişte de onların taptıkları şeye tapmadığına, onlarında hiçbir zaman tek Allah'a ibadet etmediklerine delil olarak kabul edilmiş ve ayetlerin birbirini tekid amacıyla indirilmediği şeklinde yorumlanmıştır.[469] Beyzâvî ve Bursevî, her ne kadar Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce de putperest olmadığına delil olarak dört ve beşinci ayetleri bu şekilde yorumlamışlarsa da Süleyman Ateş bu yorumun doğru olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre de bu ayetler iki ve üçüncü ayetleri tekid için nazil olmamıştır. Ancak ikinci ve üçüncü ayetler kâfirlerin şimdiki tapınma şekillerine Hz. Peygamber'in asla tapmayacağını, dördüncü ve beşinci ayetler ise kâfirlerin geçmişteki tapınma şekillerine peygamberin asla tapmadığını anlatmaktadır.[470] Ayrıca bu ayetler şimdi ve gelecek zamanda asla kâfirlerin ibadet ettiği putlara Hz. Peygamber'in ibadet edip müşrik olmayacağına delâlet eder. Ancak nübüvvetten önce Hz. Peygamber'in onların dininde olmadığını ispat etmez. Aksine elimizde bulunan diğer rivayetlerle karşılaştırıldığında Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce kendi halkı gibi yaşadığını ve o halktan bir insan gibi yaşamını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu da nübüvvetten önce kâfirlerin inandığı şeylere inanmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Peygamberlikle beraber Hz. Peygamber'e hak yol gösterilmiş ve o tarihten sonra artık müşrik olma ihtimali ortadan kalkmıştır.[471]

Dört ve beşinci ayetleri kâfirlerin eski tapınma şekillerine delalet ettiğini söylemek ve Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce kendi halkından normal biri gibi yaşadığını söyleyerek puta taptığını iddia etmek zorlama bir yorum olsa gerektir. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce de Mekke'de tek Allah inancına sahip olan haniflerin bulunduğu bilinmektedir. Bu sebeple sadece Hz. Peygamber'in peygamberlik gelmeden önce kendi halkı gibi yaşadığından hareketle putperest olduğunu söylemek ne kadar geçerliyse yine kendi halkı arasında yaşayan haniflere istinaden hanif olduğunu söylemek de o kadar geçerlidir. Allah'ın kendisini peygamber olarak yarattığı bir kimsenin, peygamberliğinden önce en azından tek Allah inancına sahip biri olarak var etmesi ve peygamberini putperest insanlar arasından değil

[467] Bursevî, a.g.e, vr. 92a.
[468] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 343.
[469] Beydâvi¸a.g.e., c. V, s. 343; Bursevî, a.g.e., vr. 95a-b.
[470] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 135.
[471] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 136.

de o dönemde var olan tek Allah inancına sahip kimseler arasından çıkartması akla daha yatkın bir durum arz etmektedir.

Müfessirler ayetlerde geçen "mâ" kelimesinin üç farklı anlama gelebileceğini söylemişler, her bir anlamdan hareketle ayetin manasının nasıl olacağını açıklamışlardır. Buna rağmen en uygun olanın "mâ" kelimesinin sıfat olarak kullanılması olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira ism-i mevsûl olarak kullanımı ancak cansız varlıklar için mümkündür. Her ne kadar ayetin insicâmını bozmamak amacıyla Allah için de "mâ" ism-i mevsulünün kullanıldığı söylense de cansız varlıklara kullanılan bir kelimenin Allah için kullanılmasını çoğu müfessir tarafından uygun bulunmamış, sıfat olarak ele alınmasının daha uygun olacağı kanaati yaygınlık kazanmıştır.[472]

Son ayetteki sizin dininiz size, benim dinim ise banadır, ibaresi ise önceki ayetleri pekiştirme amacıyla nâzil olmuştur.[473] Bu ayetin kıtâl ayetiyle neshedildiğini iddia edenler bulunsa da cihâdın kişileri Müslüman yapmak için değil İslam'ı devlet olarak hâkim kılmak ve yaşatmak adına yapıldığı, bu ayetin ise İslâm'daki din ve vicdan özgürlüğünü emrettiği vurgulanarak neshin mümkün olmadığı söylenmektedir.[474] Ayrıca ayetteki din kelimesinin hesap, ceza, duâ ve ibadet anlamlarına gelme ihtimalinin de bulunduğu yine müfessirler tarafından açıklanmaktadır.[475]

6. Hz. Peygamber'in Konumu

Kevser Sûresi inanan insanlar arasında en üst konumda Hz. Peygamber'in bulunduğunu teyit etmektedir. Bu sûre ile Hz. Peygamber'e birçok hayır verildiği, cennette kevser havuzunun sahibi olacağı bildirilmekte, ayrıca tüm bunlara karşılık peygamberin namaz kılmaya ve kurban kesmeye devam etmesi emredilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in oğullarının yaşamaması nedeniyle kâfirler tarafından kendisine "ebter" denilmesine karşı Allah tarafından da cevap verilmektedir.

En kısa sûre olan ve üç ayetten oluşan Kevser Sûresi, adını ilk ayetteki çok hayır anlamına gelen "Kevser" kelimesinden almaktadır. Medenî olduğu hakkında rivayetler bulunsa da Mekkî olduğu görüşündekiler çoğunluktadır. Sûrenin bir diğer adı ise kurban kesmek anlamındaki "nahr" dır.[476]

---

472 Beydâvi, a.g.e., c. V, s. 343; Ateş, a.g.e., c. XI, s. 134; Bursevî, a.g.e., vr. 96a-b.
473 Bursevî, a.g.e., vr. 97a.
474 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 343; Ateş, a.g.e, c. XI, s. 137-146.
475 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 343; Bursevî, a g.e, vr. 98b.
476 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 125.

Kelime anlamı çok hayır demek olan Kevser'in ayetteki tefsirine birçok anlam yüklenmiştir. Hz. Peygamber'in hadisine dayanarak, kevserin cennette bulunan havuz veya nehir olduğu görüşü ağırlıkta olmakla beraber, Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ümmetinin çokluğu, Ehl-i Beyt'in çokluğu, ümmetinin âlimleri gibi anlamlara geldiğini söyleyenler de bulunmaktadır.[477] Bursevî, İbn Abbas rivayetine dayanarak Kevser'in Hz. Peygamber'e verilen nimetler ve hayırlar olduğunu vurgulamakta ve havuzun da çok hayırlar barındırdığı için bu anlama dâhil edilebileceğini söylemektedir.[478] Süleyman Ateş de Mefâtihu'l-Gayb'dan[479] naklettiği metinde Bursevî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Kevser'in verilmiş olmasından hareketle cennetteki havuzun peygambere daha verilmediğini, dolayısıyla ayetteki Kevser'in Peygamberlik nimeti gibi kendisine verilen nimetler olduğunu söylemektedir. Ancak cennet nimetlerinin de Kevser kelimesinin kapsamına gireceğini inkâr etmemektedir.[480]

İkinci ayette Hz. Peygamber'e tüm bu nimetler karşılığında sadece Allah için namaz kılması ve Kurban kesmesi emredilmiştir. Beyzâvî, ayetin Mâûn Sûresi'nde riya ile kılınan namazlara mukabele olabileceğini vurgulamaktadır.[481] "Salli" emrinin, kelime manası olan dua anlamı taşıdığı görüşünü nakledenler bulunduğunu söylemekle birlikte Süleyman Ateş bu emrin namaz olarak alınmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Çünkü bu kelime Araplar arasında eskiden beri özel dua çeşitleri için kullanılmaktadır. Ancak namazın genel manada bir namaz mı yoksa arkasından gelen "Kurban kes!" emrine istinâden özel anlamda Kurban Bayramı namazı mı olduğu ihtilaflıdır. Çoğunluk genel manada namaz olduğu kanaatindedir.[482] "Nahr" kelimesinin ise birçok anlama delalet ettiğini söyleyen ve bu farklı anlamlara ait görüşleri nakleden Süleyman Ateş, en uygun anlamın çoğunluğun görüşü olan kurban kesmek yoluyla fakirlere tasaddukta bulunmak olduğunu söyler. Ancak farklı anlamlara bu şekilde ihtimali bulunduğu, kurban kesmeye olan delâletinin zannî olduğundan hareketle, kurban kesmenin farz değil vâcip hükmünü aldığını vurgulamaktadır.[483] Bursevî, de kelimenin Arapların kullanımında en değerli hayvanları olan devenin kesilmesi için kullanıldığını söyleyerek, ayetin bu kurban kesimine işaret ettiği şeklindeki kanaatini paylaşmaktadır.[484]

---

477 Beyzâvî, a.g.e, c. V, s 342.
478 Bursevî, a.g.e., vr. 83b.
479 Râzî, Fahreddîn b. Ziyâuddîn Ömer, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1981, c. XXXII, s. 128.
480 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 127.
481 Beyzâvî, a.g.e, c. V, s. 342.
482 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 127; Bursevî, a.g.e., vr. 86a.
483 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 128.
484 Bursevî, a.g.e, vr. 86b–87a.

Son ayet ise Peygamber'i üzmek ve onunla alay etmek için oğlu Kâsım'ın vefat ettiği zaman müşrikler tarafından kendisine söylenilen "soyu kesik" anlamındaki "ebter" kelimesine işaret etmekte ve asıl soyu kesik olanların Hz. Peygamber'e buğzedenler olduğunu söylemektedir.[485] Hz. Peygamber'in her ne kadar erkek çocukları vefat etmiş olsa da, kız çocukları tarafından maddî olarak, tüm Müslümanların Hz. Peygamber'in çocukları sayılması ve onun dininin bayraktarlığını yapmaları dolayısıyla da manevî olarak, nesli kıyamete kadar devam etmektedir. Ancak ayetin işaret ettiği gibi kendisine buğzeden müşriklerin çocukları da Hz. Peygamber'in ümmeti olmuşlar ve müşriklerin adları bizzat kendi nesli tarafından unutulmuş, kendileri hayırla yâd edilemez olmuştur.[486]

Hz. Peygamber'in oğlu tarafından neslinin devam etmemesinin hikmetini ise Süleyman Ateş, Elmalılı'dan naklen şöyle açıklamaktadır;[487] Hz. Peygamber'in neslini kız çocuklarından devam etmesi, onun peygamberlerin sonuncusu olma hikmetine dayanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in oğulları masum iken vefat etmemiş ve yaşamış olsalardı, peygamberliğin devam etme ihtimali olurdu. Çünkü peygamber olmamaları Hz. Peygamber'in izzetine istinaden bir eksiklik olarak görülebilirdi. Ayrıca peygamber olmasalar dahi ümmetin başına geçmeleri efdal olarak anılacaktı ki bu da Nesebe bağlı liderliği zorunlu İslam'da zorunlu hale getirmek demek olurdu. Hâlbuki Allah *"Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder"*[488] derken ehil olan kimselerin Müslümanların başına geçmesi gerektiği prensibini getirmiştir. İşte tüm bu hikmetlere binaen Hz. Peygamber'in soyu, peygamberlik ve emirlik iddiasında bulunamayacak olan kız çocuklarından devam etmiştir.[489]

III. HESAP GÜNÜ

Allah'ın birliğine inanan ve inanmayan insanların öldükten sonra durumlarının ne olacağı, nasıl bir hesap geçirecekleri ile ilgili incelemeye esas aldığımız sûrelerden Zilzâl ve Kâria Sûrelerinde bilgiler verilmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Yüce Divân'a insanlar getirilmeden önce dünyanın nasıl yok olacağı ve dünya hayatının ne şekilde son bulacağı ile ilgili bilgilerin aktarıldığı, ardından hesap zamanı ilahi adalet terazisinin nasıl işletileceğinin bildirildiği görülmektedir.

---

485 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 129.
486 Bursevî, a.g.e., vr. 88b–90a
487 Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, ts., c. IX, s. 6212-6213.
488 Nisâ, 4/58.
489 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 129.

A. Kıyamet

Kıyâmet kelimesi sözlükte "kalkmak, dikilip ayakta durmak" mânasındaki kıyâm kökünden isim veya masdar olup, terim olarak "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir. Kur'an'da kıyamet kelimesine çok yakın bir muhtevada kullanılan âhiret -beş yerdeki farklı kullanılışı hariç- 110 yerde geçmekte, yirmi altı âyette "el-yevmü'l-âhir" terkibiyle yer almaktadır. İslâm inancının üç temel esasından birini oluşturan kıyamet veya âhiret konusu sayısı yüzleri aşan, çok değişik ve etkileyici üslûplar taşıyan âyetlerde ve müstakil sûrelerde ele alınmıştır.[490]

Zilzâl ve Kâria sûrelerinde kıyamet gününün dehşet verici özelliği anlatılmakta, insanların ve yeryüzünün o gün ne halde olacakları çeşitli tasvirlerle anlatılmaktadır. Yer sarsıntısı anlamındaki kelimeden ismini alan Zilzâl Sûresi'nin birinci ayetinde kıyamet günü yerin şiddetle sarsılmasından bahsedilmektedir. Bu sarsılmanın sûra ilk üfürülüşte mi yoksa ikinci üfürülüşte mi olacağı, ya da sûrdan bağımsız genel anlamda bir sarsıntı mı olacağı net değildir.[491] Süleyman Ateş, sûrdan tamamen ayrı bir zelzele olacağı kanaatini benimsemekte ve sûra üflemenin bu ayette bahsedilen kıyamet günü yerin sarsılması ile bir alakasının olmadığı kanaatini taşımaktadır.[492] Sûrla birlikte olup olmayacağı tartışmalı olsa da, insanlık tarihinde daha önce eşi benzeri görülmemiş bir sarsıntı olacağı konusunda ittifak vardır. Bu sarsıntı ise bir defa değil tekrar tekrar olacaktır, çünkü ayette harflerin tekrar etmesi buna delâlet etmektedir.[493] İkinci ayet ise yerin sarsılması ile birlikte içerisinde bulunan ağırlıkların dışarı atılacağından bahsetmektedir. Yerin içinde bulunup dışarı atılacak olan ağırlıklar ise hazineler ve ölüler olarak tefsir edilir.[494] Bursevî, yerin ağırlıklarından biri olan hazinelerin ilk sûra üfürüldüğü zaman dışarı atılacağını, ölülerin ise ikinci sûr ile dışarı atılacağını vurgulamaktadır.[495] Süleyman Ateş ise depremin sûrla bir ilgisinin bulunmadığını, birinci ve ikinci sûrun sadece insanları hesap verme yerine toplamak için çalınacağını ve aralarında çok fazla zaman farkı olmayacağını söylemektedir.[496] Üçüncü ayet bu sarsıntıyı gören insanın *"Bu yere ne oluyor da sarsılıyor böyle?"* diyerek hayret ve korku içerisinde soru sormasından

[490] Topaloğlu, Bekir, "Kıyamet", **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, s. 517.
[491] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 330.
[492] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 50.
[493] Bursevî, a.g.e., vr. 14a – 15b.
[494] Beydâvi, a.g.e., c. V, s. 330; Ateş, a.g.e, c. XI, s. 50.
[495] Bursevî, a.g.e., vr. 16a.
[496] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 50-51.

bahsetmekte ve Beyzâvî bu soruyu soracak olanların kâfirler olacağını, çünkü müminlerin o gün yerin neden sarsıldığını bileceklerini söylemektedir.[497]

Söz konusu sarsıntı ile birlikte yer içindekileri dışarı attıktan sonra, Rabbi'nin yere vahyetmesi ile üzerinde olup biten her şeyi yerin anlatacağı bildirilmektedir. Bu anlatımın nasıl olacağı konusu müfessirler tarafından tartışılmakta Beydâvi, yerin kendi lisân-ı hâliyle bildiklerini anlatacağını söylerken[498], Bursevî cumhurun görüşü olarak gerçek dille bu anlatımın gerçekleşeceğini söylemektedir.[499] Süleyman Ateş Tirmizî'de geçen Ebû Hureyre hadisini naklederek[500], yerin haberlerinin insanlardan her biri için *"Bu filan gün şunu yaptı"* demesi olduğunu söylemektedir.[501]

Bu sarsıntıların olduğu ve yerin üzerinde olan bitenleri anlatmasından sonra insanlar, yaptıklarının kendilerine gösterilmesi ve hesap vermeleri için gruplar halinde kabirlerinden çıkarılacaklardır. Amellerin gösterilmesinden maksadın karşılığının gösterilmesi olduğu Beyzâvî ve Bursevî tarafından vurgulanmaktadır. Çünkü amelin Allah tarafından nuranî ya da zulmânî bir cisme bürünmedikçe kendisinin gösterilmesi mümkün değildir, ancak yapılan işlerden dolayı hak edilen şeyler gözle görülebilecek niteliktedir.[502] Süleyman Ateş ise ayette geçen "sudûr" kelimesinin "vürûd"un tersi olduğunu ve dönmek manasında kullanıldığını söylemektedir. Bu bağlamda Beyzâvî ve Bursevî'nin kabirden çıkmak olarak algıladığı fiili, arzdan hesap alanına dönmeleri ya da hesap alanından sevap ve ceza yerine dönmeleri olarak açıklamaktadır.[503]

Kıyamet gününün tasvir edildiği diğer sûre olan Kâria Sûresi'nde ise kıyamet günü olacak bazı olaylar anlatılmaktadır. Sûre sözlükte kuvvetli ses çıkaracak şekilde şiddetle vurmak anlamındaki Kâria'dan ismini almaktadır ve genel olarak kıyamet saatinin korkunçluğundan ve dehşet vericiliğinden bahsetmektedir. Ayrıca büyük tabiat olaylarına da kâria adı verilmektedir.[504] Kıyamet gününün dehşet verici özelliğine vurgu yapılmak üzere bu kelime kullanılmıştır.[505] "Karia nedir?" ve "Karia'nın ne olduğunu sen nereden bileceksin?" ayetlerinde kıyametin dehşet verici özelliğinin te'kidli şekilde anlatılabilmesi için zamir yerine Kâria kelimeleri tekrar tekrar zikredilmektedir.[506] Bu vurgu yapıldıktan sonra ise

[497] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 330.
[498] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 330.
[499] Bursevî, a.g.e, vr. 17a.
[500] Tirmizî, Tefsîr, 88.
[501] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 51.
[502] Beyzâvî, c. V, s. 330; Bursevî, a.g.e., vr. 19a-b.
[503] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 50.
[504] Bursevî, a.g.e., vr. 30b.
[505] Ateş, a.g.e, c. XI, s. 64
[506] Bursevî, a.g.e, vr. 31a.

Kâria'nın ne olduğu sonraki ayetlerde açıklanmaya başlamaktadır. Kâria yani kıyamet gününde insanlar yayılmış pervaneler gibi olacaktır. Pervanelere benzetilme, sayıca çok fazla olmaları, zelil vaziyette olmaları, her tarafa yayılmaları ve şiddetle ızdırap çekmeleri yönüyle olmaktadır.[507] Bursevî, pervaneye benzetilme sebebinin hareketlerinin çokluğu amaçsızca farklı yönlere doğru gitmeleri olduğunu vurgulamakta ve tıpkı pervaneler gibi her bir insanın farklı yönlere koşuşturacaklarından bahsetmektedir. Başka bir ayette buradaki insanların yayılmış çekirgelere[508] benzetilmesi insanların o gün çok kalabalık ve hareketli olacaklarına, pervaneye bezetilmesi ise bu hareketliliğin amaçsızca olacağına delâlet etmektedir. [509] Pervânelerin ateşin etrafında dolanırken yanıp düşmeleri ile bağlantısı ise ilk Sûr'a üflenmesi ile insanların baygınlık geçirip düşmesidir.[510]

Dağların atılmış renkli yünler gibi olması ise ikinci Sûr'a üfürülmesinden sonra olmaktadır. "el-menfuş" kelimesi yünü dağıtmak ve parçalara ayırmak demektir. O gün dağların tamamen parçalara ayrılarak dağılmış, havada uçuşan yünlere benzetilmesinden maksadın aşırı kalabalık olan insanların mahşer yerinde toplanabilmesi ve ufku rahatlıkla görebilmeleri olduğu vurgulanmaktadır.[511] Dağların bu şekilde parçalanması mahkeme alanın görülmesi ve oraya gidilebilmesi için yeryüzü düzleştirilmiş olacak, bu da ikinci Sûr'dan sonra vukû' bulacaktır. Çünkü ilk Sûr ile insanlar kabirlerinden çıkarılıp pervaneler gibi amaçsızca dolaşacaklardır.[512]

B. Ceza ve Mükâfât

Kıyamet günü tasvir edildikten sonra her iki sûrede de mahşer günü hesabın nasıl sorulacağı anlatılmakta, adaletin mutlaka tecelli edeceği vurgulanmaktadır. Zilzâl Sûresi'nin son iki ayeti amellerin karşılığının nasıl görüleceğine dair bir açıklama niteliğindedir. Kim iyi ya da kötü amellerden zerre kadar bile yapsa onun karşılığını göreceği vurgulanmaktadır. Bursevî iyilik yapan kâfirlerin amellerinin askıda kalacağını eğer Müslüman olurlarsa karşılığını göreceklerini, Müslüman olmadan ölürlerse yaptıkları işin boş bir iş olacağını söylemekte ve bu görüşünü Hz. Peygamber'den nakillerle desteklemektedir.[513] Ayrıca insanların bu ayetler inmeden önce küçük günahlardan ya da yapılan küçük iyiliklerden dolayı

[507] Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 333.
[508] Kamer, 54/7.
[509] Bursevî, a.g.e., vr. 31b.
[510] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 64.
[511] Bursevî, a.g.e., vr., 32a.
[512] Bursevî, a.g.e., vr. 32b.
[513] Bursevî, a.g.e., vr. 20b.

Allah'ın günah ya da sevap yazmayacağını zannettiklerini ve bu yanlış inancın bu ayetlerle düzeltildiğini vurgulamaktadır.[514]

Süleyman Ateş ise bu ayetlerin gereği olarak bir üzüm tanesi ya da bir tebessüm ile bile olsa iyiliğin karşılığının görüleceğini Hz. Peygamber'in bu doğrultudaki hadislerini aktararak anlatmaktadır.[515]

Ayrıca Hz. Peygamber'in Zilzal Sûresi'nin Kur'ân-ı Kerîm'in dörtte birini oluşturduğunu söylediği rivayet edilmiş ve bu sûreyi dört kez okuyanın hatim sevabı alacağı vurgulanmıştır.[516]

Kâria Sûresi'nin altıncı ayetinden itibaren mahşer gününün tasviri ile birlikte insanların nasıl hesap vereceği, Allah'ın adalet terazisinin nasıl işleyeceği anlatılmaktadır. Buna göre, O gün insanların karşısına adalet terazisi getirilir ve ameller tartılmaya başlanır. Tartısı ağır gelen insanlar hoşnut olacağı bir hayat içerisine girer. Ağırlıktan maksadın üstün olmak olduğu söylenmiş, hakkın ağır bâtılın ise hafif olduğu vurgulanmıştır.

Mîzân kelimesinin "Mevâzîn" şeklinde çoğul olarak kullanılması her bir ferdin ayrı terazisi olduğu için ya da tartılan şeylerin çeşitli ve farklı ağırlıklarda olduğu içindir.[517] Mîzân kelimesinin mecazen denge ve adalet manasında kullanılmasını değerlendiren Süleyman Ateş ise, mevâzin kelimesinin gerçek ya da mecâzi manada kullanılma ihtimâlinin mevcut olduğunu söylemektedir. Gerçek manasında ele alındığı takdirde hesap yerinde amellerin tartıldığı ilâhi bir terazi olduğu sonucuna, mecâzi manada kullanıldığı takdirde ise ilâhi adaletin bir şekilde gerçekleştirileceğini, bunun bir terâzi ile olmasının gereği olmayacağını vurgulamaktadır. Kendi kanaatini ise mecâzi anlamın daha uygun olacağı şeklinde belirtir.[518]

Bu durumda terazi ister gerçek olsun ister mecâz olsun, amellerin karşılaştırılması ile iyi amelleri ağır basanların mutlak refah ve huzura kavuşacakları, iyi amelleri terazide hafif gelenlerin ise yerlerinin "Hâviye" olacağı belirtilmektedir. Hâviye'yi Beyzâvî, cehennemin isimlerinden birisi olarak tanımlamakta ve yakıcı ateş demek olduğunu söylemektedir.[519] Bursevî ise çok derin ve dibi çok uzak olduğu için bu adın verildiğini ifade etmektedir. Derinliğin büyüklüğünü ise cehenneme atılan kişilerin her birinin oraya düşmesinin yetmiş yılı bulacağı şeklindeki rivayetle açıklamaktadır.[520]

---

514 Bursevî, a.g.e, vr. 21b.
515 Ateş, a.g.e, c. XI, s. 51.
516 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 330.
517 Bursevî, a.g.e., vr. 32b-33a.
518 Ateş, a.g.e., c. XI, s. 65-66.
519 Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 333.
520 Bursevî, a.g.e., vr. 34b.

Süleyman Ateş, bu ayetin üç anlama gelebileceğini söylemektedir. Birincisi annelerin sığınak olmasından dolayı tartısı hafif gelenlerin de sığınağının cehennem olacağı anlamındadır. İkinci olarak, Hâviye'nin düşen şey anlamından hareketle Araplar arasındaki deyime hamledilebilir. Araplar, bir kişinin ölmesini ya da helâk olmasını istediklerinde *"anası düşşün!"* deyimini kullanmaktadırlar. Ayette de o kişilerin helak olduklarını anlatmak için *"anası düştü"*, *"anası ağladı"* şeklinde söylenmiş olabilir. Üçüncü anlamın ise *"ümm"* kelimesinin beyin anlamına gelmesinden hareketle cehennemliklerin beyni üzere düşeceğinin, kafa üstü cehenneme atılacağının vurgulanması olduğunu söylemektedir.[521]

Ayetin Süleyman Ateş'in naklettiği birinci anlamıyla anlaşılacağını Bursevî kabul etmekte ve ona göre korkan insanın kaçıp saklandığı yerin annesi olmasından dolayı, cehennemliklerin de korkup cehenneme sığınacaklarının vurgulandığını söylemektedir. Bursevî ayetten yine annelerin rahminin çocuklar için koruyucu olmasından muratla, cehennemin de koruyucu olduğu manasının çıkarılabileceğini vurgulamaktadır.[522]

On ve on birinci ayetlerde ise Hâviye'nin ne olduğu açıklanmakta onun kızgın bir ateş olduğu söylenmektedir. İlk ayet Allah tarafından söylenmediği takdirde Hâviye'nin ne olacağının bilinemeyeceğine işaret eder. On birinci ayette ise ateşin zatı itibariyle kızgın bir cisim olmasına rağmen kızgın sıfatının tekrar eklenmesi ise cehennem ateşinin yanında dünyadaki ateşin soğuk kalacağının anlatılması sebebiyledir.[523] Bursevî de güneşin en yakıcı olduğu zamanda arapların *"hâmiyetü'ş-şems"* dediklerini nakletmektedir.[524]

[521] Ateş, a.g.e., c. XI, s. 65.
[522] Bursevî, a.g.e., vr. 34b.
[523] Ateş, c. XI, s. 65.
[524] Bursevî, a.g.e., vr. 35a.

SONUÇ

İsmail Hakkı Bursevî'nin Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde müellif nüsha olarak bulunan ve Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserinin 30. Cüzü üzerine yazılmış üç ciltlik şerhinin üçüncü cildi bu çalışmada önce tahkik edilmiş, ardından tahlil edilerek incelenmiştir. Bursevî eserinde ayetleri ve sûreleri Kur'an'daki tertibe göre ele almakta ve ayetleri öncelikle Arap dili ve grameri bakımından incelemektedir. Arap Dili'ndeki kullanımından dolayı farklı anlamlara gelebilecek olan kelimelerin sarf ve nahiv açısından tahlilini yaparak, kelimenin tam olarak hangi anlamı ifade ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca her bir ayeti ayrı ayrı ele almakta, mana açısından birliktelik olan, birbirlerini bir cümle şeklinde tamamlayan ayetlerde ise önceki ve sonraki ayetlere atıf yaparak toplu anlamda ortaya koymaktadır. Kelimelerin manalarını da ayrı ayrı açıkladıktan sonra tefsire geçmektedir.

Tefsirde hem rivayet hem de dirayet metoduna yer verilmekle birlikte, bu eserde müellifin en önemli eseri olan *Rûhu'l-Beyân*'da olduğu gibi çok fazla edebi üslup, şiir, menkıbe ve işârî yoruma rastlanılmamaktadır. Ayetlerin tefsirinde konu ile alakalı diğer ayetlerden ve Hz. Peygamber'in hadislerinden yararlanılmakta, tefsirde açıklama görevinde ayet kullanılması durumunda "قال تعالى" ya da "قوله" ile cümleye başlanmaktadır. Ayrıca o ayetle ilgili sahabeden gelen görüşler de değerlendirmeye alınmaktadır.

Yine aynı şekilde ayetleri tefsir ederken, eski müfessirlerin ve tefsiri yapılan ayetin konusu ile alakalı olan farklı ilim dallarına ait mütekaddimin ulemanın görüşlerine de yer verilmektedir. Ulemanın görüşleri, bazen isim verilerek, bazen eser adı üzerinden verilmekte, bazen ise eserden alıntı yapılarak ilgili görüş verilmektedir. Görüşlerine yer verdiği müfessirler arasında Beyzâvî, Zemahşerî, Mâturîdi, İsfehânî, Bayezid-i Bistâmî gibi müfessirler bulunmaktadır. Ayrıca bazı ayetlerin tefsirinde müellifin düşüncesine aykırı bir fikir daha önce söylenmişse "قال بعضهم" denilerek ilk önce o fikir sahiplerinin görüşleri sunulmakta, ardından müellif kendi görüşünü "يقول الفقير" diyerek ortaya koymaktadır.

Rûhu'l-Beyân'da bulunan telif geleneğinin önemli üsluplarından biri sayılan, "şöyle dersen" bende "şunu söylerim" şeklindeki diyalektik metoda bu tefsirde çok fazla yer verilmemiştir. Ahkâm ayetleri ise Hanefi Ekolü'nün görüşleri doğrultusunda yorumlanmaktadır. Ayetlerin tefsirinde kıraat farklılıklarına hemen hemen hiç değinilmemekte, önemli olarak görülebilecek yerlerde farklı okunuşlar verilmektedir.

Tahkiki yapılan eser, şerhi olduğu Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eseri ve günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eseri ile karşılaştırıldığında, Bursevî'nin Beydâvi'nin yorumlarına çok fazla yerde karşı çıkmadığı görülmektedir. Beydâvi'den farklı şekilde yorumladığı az miktardaki ayetlerde ise keskin bir ayrım söz konusu değildir. Örneğin Beyzâvî, Beyyine Sûresi'nin ilk ayetindeki münfekkîn kelimesini inkârlarından ayrılmak olarak yorumlarken, Bursevî aynı kelimeyi, kelimenin sözlük anlamından hareketle Ehl-i kitabın hakka uyma konusunda vermiş oldukları vaatlerinden ayrılma olarak yorumlamaktadır.

Ayetleri yorumlamada Beyzâvî'den farklı düşündüğü bir başka ayet ise Tekâsür Sûresi'nin son ayetidir. İnsanlara verilen nimetlerden hesaba çekileceğinin vurgulandığı ayeti Beyzâvî, nimete yönelik şükrünü yerine getirmeyen insanların hesaba çekileceği şeklinde yorumlarken; Bursevî, şükrünü yerine getirsin getirmesin tüm insanların kendilerine bahşedilen nimetlerden hesaba çekileceğini söylemektedir.

Beyzâvî ve Bursevî arasında önemli bir yorum farkının bulunmayışı iki sebebe dayandırılabilir. Birincisi Bursevî'nin eseri Beyzâvî üzerine yazılmış bir şerhtir, şerhin genel amacı, farklı yorum yapmaktan ziyade, Beyzâvî tarafından yapılan yorumların kapalı kaldığı düşünülen yönlerinin açıklamasından ibarettir. İkincisi ise Beyzâvî tarafından yapılan yorumların müfessirlerin çoğunluğu tarafından ayetlerin anlaşıldığı şekle paralel olmasıdır. Bu nedenle Bursevî de genellikle çoğunluğun görüşünün dışına çıkmadan ayetleri ve tefsiri şerh etmektedir.

Tahkik ettiğimiz eser ile mukayese edilen *"Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri"* adlı diğer eser arasında ise çoğunlukla paralellik bulunmakla beraber azımsanmayacak derecede yorum farkları da mevcuttur. Bu yorum farklılıklarının en dikkat çekenine, Beyyine Sûresi'nin altıncı ayetinin tefsirinde rastlanılmaktadır. Bursevî, "Ehl-i Kitap" ve müşriklerin cehennem azabında ebedî olarak kalacaklarını ancak aralarından azabın şiddeti konusunda bir fark olabileceğini söylerken, Süleyman Ateş, "hulûd" kelimesinin çok uzun zaman dilimi anlamına geldiğini ve bir sonu olduğunu vurgulayarak, görecekleri azabın ebedi olmayabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.

İki eser arasındaki bir başka yorum farkı da Zilzâl Sûresi'nin bir ve ikinci ayetlerinin tefsirinde bulunmaktadır. İlk ayetteki yer sarsıntısının kıyamet günü sûra üflenildiği zaman oluşacağını söyleyen Bursevî'ye göre ilk sûra üflenildiğinde yerin sarsılması ile yerin altındaki hazinelerin dışarı çıkacak, ikinci sûra üflenildiğinde ise yer ölüleri dışarı atacaktır. Süleyman Ateş ise, ilk ayetteki depremin sûr ile bir alakasının olmadığını, sûrdan tamamen

bağımsız bir deprem olacağını söylemekte, sûrların sadece insanları kaldırarak mahşerde toplanmasını sağlayacağını vurgulamaktadır. Bu iki örnek gibi birçok farklı yorumla karşılaşılmasının ana nedeninin çağdaş müfessirlerden sayılan Süleyman Ateş'in genellikle çoğunluk müfessirlerin yorumlarına aykırı yorumlarda bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Bursevî yukarıda da belirtildiği gibi cumhura yakın kanaatleri benimsemekte ve tefsirini buna göre şekillendirmektedir. Bu sebeple Süleyman Ateş'in çoğunluğun dışına çıkan görüşlerinin Bursevî ile tezat oluşturduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bu çalışma ile özellikle Osmanlı ilim dünyasında önemli bir yeri olan mutasavvıf ve müfessir İsmail Hakkı Bursevî'nin Beyzâvî Tefsiri üzerine yapmış olduğu haşiyenin bir kısmı müellif hattı nüshasından temize çekilerek ilim dünyasına tanıtılmıştır. Ayrıca Beyzâvî, Bursevî ve günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş'in tefsirleri, tezimizde konu edindiğimiz sûreler kapsamında karşılaştırılmış ve aralarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece üç farklı dönemde yaşamış üç farklı müfessirin ayetleri yorumlama konusundaki farklı yaklaşımlarının belirlenmesi amaçlanmış ve bu doğrultuda sonuç elde edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fu'ad, **el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Beyrut, t.y.

ALPER, Hülya, "Münafık", **DİA,** c. XXXI, İstanbul, 2006.

ATEŞ, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y.

AYNÎ, Mehmed Ali, "İsmail Hakkı'ya Dair bir Tedkik Hülasası", **Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1928, sayı: 2.

AYVANSARAYÎ, Hafız Hüseyin b. İsmail, **Hadîkatü'l-cevâmî'**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281.

BEBEK, Adil, "Mağfiret", **DİA**, Ankara, 2013, c. XXVII.

BEYZÂVÎ, Nasıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "Rahmet", **DİA**, İstanbul, 2007.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî,** thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1. Baskı, I-IX.

BURSALI Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333, c. I.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân**, İstanbul, 1286.

_____, **Kitâbü mir'âti'l-hakâik**, A. E. Ktp. , nr. 1504

_____, **Mecmua-i Hakkı**, İnebey Ktp., Genel, nr. 3507.

_____, **Silsilename-i Celvetî**, İstanbul, Haydarpaşa Hastahanesi Matbaası, 1291.

_____, **Temâmü'l-Feyz**, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244.

_____, **Tuhfe-i İsmâiliyye**, Basiret Matbaası, İstanbul, 1292.

_____, **Tuhfe-i Recebiyye**, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 1374.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Gıybet", **DİA,** c. XIV, İstanbul, 1996.

_____, "Fil Sûresi", **DİA**, İstanbul, 1996.

_____, "Hak", **DİA,** c. XV, İstanbul, 1997.

_____, "Sabır", **DİA,** c. XXXV, İstanbul, 2008.

DEMİRCİ, Muhsin, "İstiâze", **DİA**, İstanbul, 2001.

EFENDİ, İlyas, **İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiye'si**, M.Ü. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.

HAYRİ, Ahmet, **İmâmü'l-Kevserî**, Halep, y.y., 1372.

HİLMİ, Ömer Faruk, **Rûhu'l-Beyân Tefsiri: Tam Metin Tercüme**, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, t.y.

KAPAR, Mehmet Ali, "Ebû Leheb", **DİA**, İstanbul, 1994.

KARA, Mustafa, **Tasavvufî Hayat**, İstanbul, Dergah Yay., 1980.

KAYA, Remzi, **Kur'ân'a Göre Ehli Kitap ve İslâm**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, "Ehl-i Kitap", **DİA**, c. X, İstanbul, 1994.

_____, "Kur'an'da İstiâze (Sığınma)", **UÜİF,** c. X, sayı: 1, 2001.

MUSLU, Ramazan, **İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri**, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994.

MÜSLİM, Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî, **Sahîhu Müslim,** thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, I-V.

MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sadeddin Efendi, **Tuhfe-i Hattâtîn**, Ankara, Türk Tarih Encümeni Yay., 1928.

NAMLI, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", **DİA**, Ankara, 2001, c. XXIII.

_____, **İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri (İkinci Kısım)**, M. Ü. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.

RÂZÎ, Fahreddîn b. Ziyâuddîn Ömer, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1981, c. XXXII.

SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, **Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri (Trc. Heyet)**, I-X, İstanbul, Damla Yayınevi, 1995.

SAHAFÎ, Mehmed, **Ecvibetü's-sahafî 'an es'ileti Şeyh İsmail Hakkı,** İ.Ü. Ktp., TY, nr. 2208/1.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Şirk", **DİA**, c. XXXIX, İstanbul, 2010.

_____, "İman", **DİA**, İstanbul, 2000.

SÖĞÜT, Engin, **İsmail Hakkı Bursevî'nin Kenzi Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili**, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007.

SÜREYYA, Mehmed, **Sicill-i Osmanî**, c. I, TIP Westmead : Gregg International Publishers, 1971 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308'in tıpkıbasımı).

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, **Sünenü't-Tirmizî,** thk. Heyet, Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975, I-V.

TOPALOĞLU, Bekir, "Tövbe", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI.

_____, "Kıyamet", **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV.

ULUDAĞ, Süleyman, "Amel", **DİA**, İstanbul, 1991.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, ts., c. IX.

YILDIZ, Sakıb, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 1973, c. I.

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	**HASAN YERSİZ**
Tez Adı	**İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN "ŞERHU TEFSİRİ'L-CÜZ'İ'L-AHÎR MİNE'L-KUR'ÂN" ADLI ESERİNİN TAHKÎKİ**
Enstitü	**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
Anabilim Dalı	**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**
Tez Türü	**YÜKSEK LİSANS**
Tez Danışmanı	**PROF. DR. REMZİ KAYA**
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☒ Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : . .2017