

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**ABDULAHAD NÛRÎ SİVÂSÎ'NİN**  
**“HİKMETU'T-TEÂRUZ FÎ SÛRATİ'T-TENÂKUZ”**  
**ADLI ESERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET TURAN BAL

İstanbul 2013

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**ABDULAHAD NÛRÎ SİVÂSÎ'NİN  
“HİKMETU'T-TEÂRUZ FÎ  
SÛRATİ'T-TENÂKUZ”  
ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Mehmet Turan BAL**

**Danışman**

**Doç. Dr. Mehmet Emin MAŞALI**

**İstanbul 2013**



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MEHMET TURAN BAL'nın ABDÜLEHAD NURİ SİVASI'NIN "HİKMETÜ'T-TEÂRUZ Fİ SÛRATİ'T-TENÂKUZ" ADLI ESERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.06.2013 tarih ve 2013/24-17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14...../.....08...../.....2013.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1.	Tez Danışmanı Doç. Dr. M.EMİN MAŞALI	
2.	Jüri Üyesi Prof. Dr. CAĞFER KARADAŞ	
3.	Jüri Üyesi Prof. Dr. NİHAT TEMEL	

# TEZ ÖZETİ

XVII. yy alimlerinden Abdulahad Nuri Sivasî'nin "Hikmetu't-Teâruz fî Sûrati't-Tenâkuz" adlı eseri tezimizde tenkitli olarak neşredilmiş, müellif, yaşadığı zaman ve eseri hakkında bilgi verilmiştir.

Sivasiler diye bilinen meşhur bir ailenin önde gelen bir ferdi olan Abdulahad Nuri (1594/1651) kırk küsürhaifesiyle önde gelen bir halveti şeyhidir. HalvetiliktekiSivasiyye bölümünün kurucusudur. Osmanlıda protokolde yerini bulan bir kürsü şeyhidir. Doğumu Sivas vefatı İstanbul Eyüp'tür.

Müellif meşhur Kadızade-sivasi polemiğinin en önemli taraflarından birisidir. Meşhur Şemseddin Sivasî'nin akrabasıdır.

Bu eser müşkili'l- Kur'an ilmiyle ilgili çok önemli, tek nüshası Köprülü Kütüphanesinde bulunan talik bir yazmanın çözümüdür.

Mehmet Turan BAL

İST 2013

## ABSTRACT

### Publication of “Hikmetu’t-Teâruz fî Sûrati’t-Tenâkuz” Titled Manuscript by Abdulahad Nûrî Sivâsî

Abdulahad Nûrî Sivâsî was born in 1594 in the city of Sivas. His family moved from Sivas to İstanbul. He grew up in the capital of the Ottoman Empire. At that days Ottomans was at their peak. Then something had started to go wrong for the empire.

His family was very famous as “Sivâsîler” (plural of Sivâsî). Especially in the famous argument of the XVIIth. century: “Kadıızâdes (plural of Kadıızâde) and Sivâsîs”. Also he was a master of the Şemsiyye branched from Halvetiyye order. There were two famous master in the famous master in the family: His granduncle; Şemseddin Sivâsî and his uncle; Abdülmecid Sivâsî.

Nûrî Sivâsî is the organisator of the Sivâsiyye branch. He trained about fifty khalifas and sent them to the several regions of the empire. He was very important person in the science history as a master, as a poet having “divan” and about fourty anthem which were set to music and as a scientist who had serious of twenty works before his twenties.

He died in 1651 in İstanbul. His tomb is at Nişanca Eyüp.

This manuscript so important cause of there is no another reproduction. It was written about understanding confix in the Qur’anic research. Qur’an Serves understanding levels. But some of the extreme idea owners may have used this situation, against to the main sistem of the religion. Author doesn’t let them systematize their excessive and heretic ideas in the willing and winning of the love and price of the great creator. So did I.

We are glad to introduce this special manuscript to the world of science.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	3
GİRİŞ .....	7
I. ABDULAHAD NÛRÎ SIVÂSÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ.....	7
A. Hayatı .....	7
B. İlmî ve Ahlaki Kişiliği .....	9
C. Eserleri.....	12
1. Arapça Eserleri.....	12
2. Türkçe Eserleri .....	13
II. YAŞADIĞI DÖNEMİN PANOROMASI: SİYASİ, İLMÎ VE KÜLTÜREL DURUM.....	14
A. Siyasi Durum.....	14
B. İlmî ve Kültürel Durum .....	16
1. Genel Olarak İlim Kültür .....	16
2. Tefsir .....	18
C. Kadızâdeliler-Sivâsîler Çekişmesi.....	19
III. HİKMETU'T-TEÂRUZ FÎ SÛRATİ'T-TENÂKUZ'UN GENEL TANITIMI .....	21
A. İsmi ve Nüshaları .....	21
B. Telif Sebebi .....	22
C. Kaynakları .....	23
D. İçeriği.....	23
BİBLİYOGRAFYA .....	37
EKLER.....	41
ARAPÇA TAHKİKİ METİN.....	46
ARAPÇA KAYNAKÇA.....	140

## ÖNSÖZ

Tefsir tarihi çalışmaları içerisinde yazma eserlerin neşrinin önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Zira yapılacak neşirlerin tefsir tarihinin bütün safhaları hakkında daha nesnel verilere ulaştıracağı, bunun da tefsir tarihinin muhtelif evreleriyle ilgili sağlıklı tavsif ve tahlillere imkân vereceği muhakkaktır. Kimi araştırmacılar tarafından “tefsir tarihinin kayıp halkası” olarak değerlendirilen Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları açısından bakıldığında, neşir çalışmalarının önemi bir kat daha artmaktadır. Zira Osmanlı döneminde kaleme alınan tefsir ve Kur’an ilimleriyle ilgili pek çok çalışma, henüz neşredilmemiştir, dolayısıyla bu eserler hakkında bilinenler, onların isimlerinden öteye geçmemektedir. İşte bu yönde yapılacak neşirler sayesinde, bir taraftan tefsir tarihiyle ilgili analizlerde genellikle görmezden gelinen bu dönem çalışmalarının mahiyeti ve ulaştığı seviye hakkında bilgi sahibi olunacak, buradan hareketle de bu dönem tefsir çalışmalarının özgün tarafları, alana katkı niteliği taşıyan hususları var ise bunların tespiti mümkün hale gelecektir.

Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları içerisinde Kur’an ilimleriyle ilgili olanlar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar arasında Kur’an ilimlerini toplu olarak ele alan eserler olduğu gibi Kur’an ilimlerinden muayyen biriyle ilgili olarak yapılmış müstakil eserler de bulunmaktadır. Bu çerçevede Kur’an metninde tenakuz bulunduğu vehminin giderilmesini konu edinen Müşkilü’l-Kur’an’a dair de çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi de kaynaklarda Ayasofya Cami Kürsü Şeyhi bir vaiz, divan sahibi bir şair, ardında yirmiyi aşkın eser bırakmış bir müellif, bir âbid ve bir müderris olarak tavsif edilen ve dayısı Abdülmecid Sivâsî’nin en önde gelen talebesi olarak takdim edilen Abdulahad Nûrî Sivâsî’nin (ö. 1061/1651) *Hikmetu’t-Teâruz fî Sûrati’t-Tenâkuz* isimli eseridir.

Abdulahad Nûrî Sivâsî’nin bu eserinin neşrini esas alan bu çalışmamızın giriş bölümünde öncelikle müellifin hayat hikâyesi resmedilmiş, akabinde de yaşadığı dönem genel hatlarıyla ele alınarak özellikle dönemin tefsir tarihindeki yerini tespite yönelik analizlerde bulunulmuştur. Bu bölümün sonunda Nûrî Sivâsî’nin müfessir kimliğinin analizine çalışılmış, *Hikmetu’t-Teâruz fî Sûrati’t-Tenâkuz* isimli eserin nüshalarıyla ilgili kimi hususlara ve bu eserle ilgili birtakım tartışmalara değinilmiştir. Bu giriş bölümünün ardından gelen çalışmanın ana bölümünde *Hikmetu’t-Teâruz fî Sûrati’t-Tenâkuz*’un neşri yapılmaya çalışılmış; çalışmanın sonunda yer alan “Ekler Bölümü”nde ise eserin yazma nüshasından bazı örnekler verilmiştir.

Osmanlı döneminde Kur'an metninde müşkile dair kaleme alınmış bir çalışmanın neşrini ihtiva eden bu çalışmanın tamamlanmasında değerli katkılarını gördüğüm Necdet Yılmaz'a, Hüseyin Kayır'a ve Zahid Gül'e teşekkür borçluyum. İlk danışman hocam Prof. Dr. Bedreddin Çetiner'e ve bilahare danışmanlığımı üstlenerek çalışmanın mevcut şeklini almasında hayli katkıda bulunan Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Mehmet Turan BAL

İstanbul 2013



## KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
d.	: Doğumu
ed.	: Editör
h.	: Hicri
hk.	: Hakkında
iÜ	: İstanbul Üniversitesi
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
M.Ü	: Marmara Üniversitesi
mfs.	: Müfessir
MÜİF	: M.Ü İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	: M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nr.	: Numara
s.	: Sayfa
sav	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
sy.	: Sayı
Sül	: Süleymaniye
Tbk.	: Tabaka
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TY	: Türkçe Yazmalar
V.	: Vefatı
Vr	: Varak
Yzm.	: Yazma

## ABSTRACT

### Publication of “Hikmetu’t-Teâruz fî Sûrati’t-Tenâkuz” Titled Manuscript by Abdulahad Nûrî Sivâsî

Abdulahad Nûrî Sivâsî was born in 1594 in the city of Sivas. His family moved from Sivas to İstanbul. He grew up in the capital of the Ottoman Empire. At that days Ottomans was at their peak. Then something had started to go wrong for the empire.

His family was very famous as “Sivâsîler” (plural of Sivâsî). Especially in the famous argument of the XVIIth. century: “Kadıızâdes (plural of Kadıızâde) and Sivâsîs”. Also he was a master of the Şemsiyye branched from Halvetiyye order. There were two famous master in the famous master in the family: His granduncle; Şemseddin Sivâsî and his uncle; Abdülmecid Sivâsî.

Nûrî Sivâsî is the organisator of the Sivâsiyye branch. He trained about fifty khalifas and sent them to the several regions of the empire. He was very important person in the science history as a master, as a poet having “divan” and about fourty anthem which were set to music and as a scientist who had serious of twenty works before his twenties.

He died in 1651 in İstanbul. His tomb is at Nişanca Eyüp.

This manuscript so important cause of there is no another reproduction. It was written about understanding confix in the Qur’anic research. Qur’an Serves understanding levels. But some of the extreme idea owners may have used this situation, against to the main sistem of the religion. Author doesn’t let them systematize their excessive and heretic ideas in the willing and winning of the love and price of the great creator. So did I.

We are glad to introduce this special manuscript to the world of science.

## GİRİŞ

### I. ABDULAHAD NÛRÎ SİVÂSÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

#### A. Hayatı

Künyesi, lakabı, adı ve mahlasıyla birlikte tam adı Ebûlmekârim Evhadüddin Abdulahad Nûrî'dir. Babası, Şemseddin Sivâsî'nin kardeşi olan İsmail b. Ebû'l-Berekât Efendi'nin oğlu Kadı Muslihiddin Safâyî, annesi ise Abdülmecid Sivâsî'nin kız kardeşi Safâ Hatundur. Dolayısıyla Nûrî Efendi hem meşhur mutasavvıf Şemseddin Sivâsî'nin, hem de Abdülmecid Sivâsî'nin yakın akrabası olmaktadır.<sup>1</sup> Zira Şemseddin Sivâsî büyük amcası, Abdülmecid Sivâsî ise dayısıdır.

İlk eğitimini ve terbiyesini kökü Hz. Peygamber'e (sav) dayanan ve bu yönüyle de seyyit asıllı kabul edilen bu ilmi ve tasavvufi aile çevresinde almıştır.<sup>2</sup> Abdulahad Nûrî Sivas'ta dünyaya gelmiştir.<sup>3</sup> Doğum tarihi, eski kaynaklarda 1003 olarak verilirken sonraki kaynaklarda 1013 olarak verilmektedir.<sup>4</sup> Pek çok kaynaktan ise ihtiyaten olsa gerek her iki tarih de verilmektedir.<sup>5</sup> Ancak biz *Hediyyetü'l-İhvân* müellifi Nazmî Efendi'nin verdiği 1003/1594 tarihini esas almanın sağlıklı olacağı

---

<sup>1</sup> Akrabalıklar şeması için Ekler bölümü, Ekler 4'e bakınız.

<sup>2</sup> Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıfları Üzerine Bir Deneme (Şeyh Şemseddin Ailesi)", *Revak*, c.1, sy. 1, Sivas 1990.

<sup>3</sup> Doğum tarihini hicrî 1003 olarak veren kaynaklar için bkz. Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmi Hayatı Eserleri ve Hediyyetü'l-İhvân'ı*, I-II, (Basılmamış doktora tezi, Ankara 1982), s. 214; Uşşâkizâde Seyyid İbrahim, *Zeyl-i Şekâik*, nşr. Hans Joachim Kissling, Wiesbaden 1965, s. 539; Mehmed Şeyhi Efendi, *Vakâyiü'l-Fudalâ*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul 1989, I, 547; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Amire 1308, III, 294.

<sup>4</sup> Doğum tarihini hicrî 1013 olarak veren kaynaklar için bk.: Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, Maatbaa-i Âmire, İstanbul 1338, I, 35; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliya, İstanbul 1325, s. 88.

<sup>5</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyay-ı Ebrâr*, III, 357; Abdullah Uçman, "Abdulahad Nûrî", *DİA*, İstanbul 1988, I, 178; Evliyalar Ansiklopedisi, İstanbul 1992, I, 273.

kanaatindeyiz.<sup>6</sup> Çünkü Nazmî Efendi, Nûrî Efendi'nin talebesidir, hatta önde gelen halifelerinden biridir. Öte yandan eski kaynaklar da bu tarihi esas almaktadır. Öte yandan sonraki kaynaklarda verilen 1013 tarihi, Şemseddin Sivâsî'nin<sup>7</sup> (ö.1006/1597) Nûrî Efendi'ye olan özel ilgi ve iltifatına dair bilgilerle de çelişmektedir. Keza Nûrî Sivâsî'nin *Hikmetu't-Teâruz*'un mukaddimesine düştüğü "Elli yılı geride bırakmış, çok hatalar yapmış, fakir ve ebediyet zaafı Abdulahad der ki" şeklindeki notun da Nazmî Efendi'nin verdiği tarihi teyit ettiği söylenebilir. Zira ikinci tarih esas alındığı takdirde bu notta geçen "elli yıl" ifadesini izah zorlaşmaktadır.

Abdulahad Nûrî küçük yaşlarda iken babasını kaybetmiştir. Bu tarihten sonra dayısı Abdülmecid Sivâsî onu himayesi altına almıştır. Öyle ki Abdülmecid Sivâsî, Sultan III. Mehmed tarafından İstanbul'a davet edildiğinde Nûrî, kardeşi ve annesi de onunla birlikte İstanbul'a gelmişlerdir. Dolayısıyla Nûrî Efendi'nin ilmi birikiminin temelleri dayısı Abdülmecid Sivâsî tarafından atılmış, sonraki yıllarda da Nûrî Efendi ondan istifade etmeyi sürdürmüştür. Abdülmecid Efendi'nin şair, mutasavvıf, müderris, müfessir ve vaiz şeklindeki çok yönlü ilmi kişiliği Nûrî Efendi'nin de çok yönlü bir ilmi-irfani kimlik kazanmasında etkili olmuştur.<sup>8</sup> Zira tefsir ve tasavvufa dair ilk tahsilini dayısından alan ve onun özel ilgisiyle dönemin en büyük ilim ve kültür merkezi İstanbul ulemasından tahsilini tamamlayan Nûrî Efendi kısa sürede ilmi yönden kendini göstermiştir. İlk kitap ve risale telifinde bulunduğu henüz yirmili yaşlarda olması da bunun göstergesidir.

Tasavvufi bir ailede ve muhitte yetişen Nûrî Efendi, yirmili yaşlarda, dayısına intisap etmiş, dört yıl beş ay on günlük peş peşe kırk halvetlik riyazette bulunmuş, bunun ardından Midilli Adası'na halife olarak tayin edilmiştir. Nitekim Hüseyin Vassaf, *Sefîne*'sinde onun peş peşe yaptığı bu kırk halveti şöyle değerlendirmektedir: "Kırk erbain 1600 gün eder. Muttasılan 1600 gün itikâfta kalmak, emsali görülmemiş riyazetlerdendir. Kişi, mana âleminin keşfi için yapılan bu riyazeti düşünürse, Abdulahad Nûrî'nin ne kadar büyük bir zat olduğunu anlayabilir."<sup>9</sup>

Midilli Adası'nda dört-beş yıl kadar süren irşad faaliyetleri çerçevesinde Nûrî Efendi, ada sakinlerinden yetmiş kadar gayr-i müslimin hidayetine vesile olmuştur.<sup>10</sup> Bu başarısı saltanat merkezi İstanbul'da duyulunca Nûrî Efendi, Şeyhülislam Yahya

<sup>6</sup> Hakkında geniş bilgi için bk. Osman Türer, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmi*, Ankara 1988.

<sup>7</sup> Hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivâsî ve Mevlidi* (basılmamış doktora tezi) İstanbul 1984.

<sup>8</sup> Abdülmecid Efendi hakkında daha geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Ankara 2000.

<sup>9</sup> Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 357.

<sup>10</sup> Ali Osman Çoşkun, *Abdülahad Nûrî Divanı*, İstanbul 2001, s. 6.

Efendî'nin daveti, Şeyhi Abdülmecid Sivâsî'nin de izniyle adadan İstanbul'a intikal etmiş ve Mehmed Ağa Zâviyesinde irşat çalışmalarına başlamıştır.<sup>11</sup> İstanbul'a döndüğü sene evlenmiş olan Nûrî Efendi, iki yıl sonra Fatih Camii kürsü şeyhliğine getirilmiş, bilahare İstanbul'un en büyük kürsü şeyhliği makamı olan Büyük Ayasofya Camii kürsü şeyhliğine yükseltilmiştir.

Kürsü şeyhliği esnasında verdiği vaazlara özellikle de Fatih Camiindeki Cuma vaazlarına sadece halk değil ilmiye sınıfı da hayli rağbet göstermiştir. Dolayısıyla onun vaazları sıradan bir vaaz değil, adeta bir ilmi müzakere niteliğindedir. Nitekim ilmiye sınıfından yaklaşık yüz kişinin bu vaazları belli kaynaklardan takip ettikleri, ders sonunda da sorularını Nûrî Efendi'ye arz etikleri belirtilmiştir. Nûrî Efendi, yirmi küsur sene kadar sürdürdüğü bu vaazlarında Kur'an tefsirini esas aldığı, *Hikmetü't-Teâruz* isimli eserinin mukaddimesinde bizzat belirtmektedir.<sup>12</sup> Kaynaklarda vaazlarında Beyzavi ve Keşşaf gibi tefsirleri esas aldığı, izahlarını hadislerle ve latif nüktelerle süslediği belirtilmiştir.

### **B. İlmî ve Ahlaki Kişiliği**

Abdulahad Nûrî Efendi, kaynaklarda, ömrünü ilme adanmış bir âlim, keramet sahibi bir ârif,<sup>13</sup> rüya tabirine vukûfiyeti olan<sup>14</sup> zahit bir zat olarak tavsif edilmektedir.<sup>15</sup> Devrinin ileri gelen meşâyih ve vaizleri onun hem ilmi hem de manevi yönünü takdir etmişlerdir.<sup>16</sup> Yirmili yaşlarda telifâta başlamış olması ve eserlerinin büyük bir bölümünü Arapça olarak kaleme alması ilmi birikimini göstermeye kâfidir. Bu arada arûz ve hece ölçüsünü kullanarak kaleme aldığı Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri edebiyatçı bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Nitekim iki yüz civarında şiiri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra pek çok ilahi kaleme almış ve bunların kâhir ekseriyeti döneminin bestekârları tarafından bestelenmiştir. Bestelenmiş kırk kadar ilahisi bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Müdekkik bir ilim adamı olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim *Te'dîbü'l-Mütemerridîn* isimli risalesini kaleme alırken yüzü aşkın esere müracaat ettiğini bizzat kendisi söylemektedir.<sup>18</sup> İrfanî bir yaklaşımı esas almakla birlikte şeriâtın zahirine bağlı kalmış, sünnî akideyi amentü bilmiştir. Nazmî'nin

<sup>11</sup> Muhammed Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 223.

<sup>12</sup> Abdulahad Nûrî Sivâsî, *Hikmetü't-Teâruz fi Sûrati't-Tenâkuz*, v.1.

<sup>13</sup> Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, s.277-308.

<sup>14</sup> Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 234-35.

<sup>15</sup> Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s.243.

<sup>16</sup> Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, 230-231.

<sup>17</sup> Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 209.

<sup>18</sup> Abdulahad Nûrî, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, vr.2a.

Nûrî Efendi'den yaptığı şu nakil, onun zâhir-bâtın anlayışını ve kelimâ duruşunu resmetmesi bakımından anlamlıdır: "Zahiri inkâr eden batınıdır, mülhiddir. Batını inkâr eden haşevîdir, mülhiddir. Zahiri ve batını cem eden, Ehl-i Sünnet ulemasının büyüklerinden ve sûfiyenin ileri gelenlerindedir."<sup>19</sup>

Vakitlerini mümkün mertebe nafîle ibadetle geçirdiği, geceleri iki saatlik uykuyla iktifa ettiği, on iki rekatlık teheccüdü ve tesbih namazını adet haline getirdiği ve halveti sevdiği yönündeki bilgiler onun âbid kişiliğini resmeder niteliktedir.<sup>20</sup> Başta halifesi Şeyh Nazmî Efendi'nin *Hediyyetü'l-İhvân*'ı olmak üzere kaynaklarda pek çok menkıbe ve kerametinden bahsedilmiştir. Bunlardan bir ikisini burada zikretmek yerinde olacaktır:

Bir gün Süleymaniye Camii'nde **vaaz** ederken kendisine bir kağıt uzatılır. Nûrî Efendi adeti üzere kağıdı okur, kağıtta şöyle yazmaktadır: "Size âlemin kutbu, gavs-ı a'zam diyorlar, Hakk Teâlâ'nın emri ile kutup olan kimse her şeye kadir imiş? Eğer kutup iseniz hemen beni burada helak edin!". Yazıyı okuyan Nûrî Efendi şöyle der: "Subhanallah! Taassup kişiyi ne makama götürürmüş! Biz bir aciz hakiriz, halk bizi kutup diye biliyor, Hak Teâlâ onları tasdik etsin. Lakin, kutup olanlar 'yaaa, tabii... ' diye muktedir oldukları şeyleri hemen yapar mı sanırsınız!? Kutuplara cefa edildikçe onlar af ile muamele ederler, o mertebelere de bu vesile ile erişirler. Velakin evliyaullah kabzası yerde bir kılıçtır, bir adam, kendini o kılıca vurursa, kabahat kılıcın mıdır yoksa vuranın mıdır?" Nûrî Efendi bu sözlerini bitirir bitirmez cemaat arasında bir sayha duyulur, bir ses camiye inlettir. Çıkışta sesin sahibi ağlayarak "Aman sultanım, hatamı anladım, affınızı rica ederim." dese de Nûrî Efendi "Cenab-ı Hak kurtulmuşların imanı ile ruhu teslim ettirsin sana" der. Nûrî Efendi daha camiden çıkmadan o kimse orada ruhunu teslim eder.<sup>21</sup>

Bir diğer kerameti ise Ayasofya vaizi olarak kürsüye çıktığı ilk gün kendisinden sadır olmuştur. Vaazına "Bugün Nûrî imam oldu, duyan gelsin bu meydâne" mısrası ile başlamış, eliyle semada bir halka çevirmesiyle de Ayasofya'nın bütün kandilleri o anda yanmaya başlamıştır.<sup>22</sup>

Nûrî Efendi'nin halifelerinden olan Karabaş Mahmûd Efendi'nin nakline göre Nûrî Efendi onu İstanbul'a davet eder. Belli bir süre sonra Mahmûd Efendi'den çoluk çocuğunu da İstanbul'a getirmesini ister, eline de bir avuç akçe tutuşturur ve

<sup>19</sup> Nazmi, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 204.

<sup>20</sup> Necdet Yılmaz, *Abdulahad Nûrî-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vüciüd ve Mirtatü ş-Şuhûd Adlı Eseri* (basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul 1993, s. 22.

<sup>21</sup> Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 290-291.

<sup>22</sup> Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 225.

şöyle der: “Sayma, ömrünün sonuna kadar sana yeter!” Karabaş Efendi yedi yıl boyunca çoluk çocuğunun nafakasını o paradan karşılar, ama para da hiçbir eksilme olmaz. Dayanamayıp bir gün sayar ve görür ki hepsi beş yüz akçedir. Lakin birkaç gün sonra para bitiverir.<sup>23</sup>

Abdülahad Nûrî Efendi'nin dedesinin kardeşi yani büyük amcası olan Şemseddin Sivâsî, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu kabul edildiği gibi Nûrî Efendi de Sivâsiyye kolunun kurucusu kabul edilmiştir. Dolayısıyla pek çok halife yetiştirmiştir. Kaynaklarda Nûrî Efendi'nin elliye yakın halifesi olduğundan bahsedilir. Bunları “İstanbul'daki Halifeleri” ve “İstanbul Dışındaki Halifeleri” olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür.

**a) İstanbul'daki Halifeleri:** Âmâ Mehmed Efendi (ö. 1080/1669), Bosnalı Karabaş Osman Efendi (ö. 1085/1674), Bülbülcüzâde Abdülkerim Efendi (ö. 1106/1694), Çelebi Mustafa Efendi (ö. 1102/ 1690), el-Hac Hüseyin Efendi (ö. 1129/1716), Esircizâde Hüseyin Efendi (ö.1111/1699), Gevrekçizâde Mehmed Efendi (ö. 1078/1667), Hamza Efendi (ö. 1111/ 1699), İmam Süleyman Efendi (ö. 1080/ 1669), Kasımpaşalı Ahmed Efendi (ö. 1108/1696), Kubûrizâde Mustafa Efendi (ö. 1068/1657), Kutup Ahmed Efendi (ö. 1075/1664), Mehmed Sadri Efendi (ö. 1118/1706), Mekki Mehmed Efendi (ö. 1084/1673), Muhammed Nazmî Efendi (ö. 1112/1700), Nefes Ambarı Zâkir Osman Efendi (ö. 1095/1683), Seyyid Hüseyin Efendi (ö. 1102/1690), Feyzi Hasan Efendi (ö. 1145/1732), Şeyh Hacı Sadık Efendi (ö. 1070/1659), Şeyh Veli Dede Efendi (ö. 1070/1659), Vâiz Süleyman Efendi (ö. 1090/1679).

**b) İstanbul Dışındaki Halifeleri:** Abdurrahman Kuddûsî Efendi (ö. 1112/1700), Ağazâde Mustafa Efendi (ö. 1070/1659), Âlimî Efendi (ö. 1040/1630), Ankaralı Karabaş Mahmud Efendi (ö. 1088/1677), Arif Efendi (ö. 1050/1640), Boğazhisarlı Mehmed Efendi (ö. 1057/1647), Budinli Ahmed Efendi (ö. 1065/1654), Dersiâm Mehmed Efendi (ö. 1094/1682), Filibeli Abdullah Efendi (ö. 1090/1679), Hammamîzâde Mehmed Efendi (ö. 1105/1693), Kırımlı Cârullah Efendi (ö. 1058/1648), Konyalı Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1059/1649), Kürkçübaşı Musa Ağa (ö. 1096/1684), Malkaralı Ömer Efendi (ö. 1050/1640), Manisalı Şeyh Hüseyin Dede (ö. 1078/1667), Musa Dede Efendi (ö. 1090/1679), Mustafa Efendi (ö. 1050/1640), Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1055/1645), Tokatlı Karabaş Osman Efendi (ö. 1080/1669), Varnalı Osman Efendi (ö. 1092/1681).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 303; Mehmed Şeyhi, *Vakâiyü'l-Fudalâ*, s. 549.

<sup>24</sup> Kaynaklarda vefat tarihleri verilmeyen diğer bazı halifeleri ve hayatları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 212-236.

## C. Eserleri

Abdulahad Nûrî Efendi, İslami ilimleri tahsil edip Arapça bilgisini kitap telif edecek seviyeye getirdikten sonra genç sayılabilecek bir yaşta telifâta başlamış ve çok sayıda risale ve kitap kaleme almıştır. Kâtip Çelebi eserlerinin sayısını on sekiz olarak gösterirken,<sup>25</sup> Vassâf ve Bursalı Mehmed Tâhir yirmi sekiz,<sup>26</sup> Hocazâde on yedi, İsmail Paşa yirmi yedi<sup>27</sup>, Brockelmann ise on dokuz olarak kaydetmektedir.<sup>28</sup> Bir kısmı Arapça bir kısmı Türkçe olan bu eserleri sistematik bir takdim olması için ayrı başlıklar altında zikretmeye çalışacağız.

### 1. Arapça Eserleri

- (1) Hikmetu't-Teâruz fî Sûrati't-Tenâkuz<sup>29</sup>
- (2) Mir'âtü'l-Vucûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd<sup>30</sup>
- (3) Riyâzü'l-Ezkâr ve Hıyâzü'l-Esrâr<sup>31</sup>
- (4) Te'dîbü'l-Mütemerridîn fî İslâmi'l-Ebeveyn<sup>32</sup>
- (5) Risâle fî Tayyi'l-Mekân<sup>33</sup>
- (6) Risâle "Ve en Leyse li'l-İnsâni illâ mâ Seâ"<sup>34</sup>
- (7) İsbâtü'l-İlm ve'ş-Şuûr li men Kâne min Ehli'l-Kubûr<sup>35</sup>

<sup>25</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*, Sül.Ktp.,Şehit Ali Paşa,nr.1887

<sup>26</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyay-ı Ebrâr*, III, 368; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 121-122.

<sup>27</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 493.

<sup>28</sup> Brockelmann, *GAL*, Leiden 1938, II, 662.

<sup>29</sup> Köprülü Ktp., nr.1590 (vr.1-58)

<sup>30</sup> Sül. Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr.1193; aynı Ktp., Reşid Efendi, nr. 457; Koca Ragıp Paşa Ktp., nr.714; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827. Vahdet-i vücûd anlayışında vücûd mertebelerini anlatan bu eser Abdülganî en-Nâblusî tarafından *İtlâku'l-Kuyûd fî Şerh-i Mir'atu'l-Vucûd* ismiyle şerhedilmiştir. (Bu şerhin nüshaları için bkz. Sül. Ktp., Halet Efendi, nr.332; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâi Efendi, nr.321; DTCF Ktp., İsmail Sâib, nr.1.234, 1.5172 ve 1.803; Kahire, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Tasavvuf, nr. 275). Necdet Yılmaz, *Ahdülehad Nûrî-i Sivâsî ve Mir'atü'l-Vucûd ve Mirkatü'ş-Şuhûd* isimli yüksek lisans tezinde (İstanbul 1993) bu eserin edisyon kritiğini yapmıştır.

<sup>31</sup> Zikirle alakalı kapsamlı bir çalışma olan bu eserin yazmaları için bkz. Sül.Ktp, Mihrişah Sultan, nr.212 (25vr); aynı Ktp.,H. Mahmud Efendi, nr.2575 (25 vr.), 2438; aynı Ktp., H. Hüseyin Paşa, nr.1193; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827; Edirne Selimiye Ktp., nr.1113.

<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in (sav) ebeveyninin müslüman olmadığını iddia edenlere karşı reddiye niteliğinde olan bu eser için bkz. Sül. Ktp., Es'ad Efendi, nr.3612 (vr.126-135); Selimağa Ktp., Hüdâi Efendi, nr.960(38 vr.); Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827; Sül. Ktp., Pertev Paşa, nr.628; aynı Ktp., Fatih, nr.5293; aynı Ktp., H. Mahmud Efendi, nr.2088 (48 vr.).

<sup>33</sup> Bkz. Sül. Ktp., Es'ad Efendi, nr.1446 (vr.258-260); Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827 (vr.142b-144a).

<sup>34</sup> Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827 (126b-132b).

<sup>35</sup> Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1827 (vr.112b-124b).



(8) İnkâzü't-Tâlibîn<sup>36</sup>

(9) el-Adlu ve'l-Aksat beyne't-Tefrît ve'l-İfrât<sup>37</sup>

(10) Kasmu'l-Mübtediîn<sup>38</sup>

## 2. Türkçe Eserleri

(1) Terceme-i Te'dîbü'l-Mütemerridîn<sup>39</sup>

(2) Risâle fi Hakkı Devrâni's-Sûfiyye<sup>40</sup>

(3) Terceme-i Risâle-i Devrâni's-Sûfiyye<sup>41</sup>

(4) Silsilenâme-i Abdulelhad Nûrî<sup>42</sup>

(5) Dîvân<sup>43</sup>

Kaynaklarda daha başka bazı eserlerin de Nûrî Efendi'ye nispet edildiği görülmektedir. Bu eserlerden bazıları aslında Nûrî Efendi'nin muhtelif kitaplarının bazı bölümlerinden ibarettir. Nûrî Efendi'ye nispet edilen şu eserler bu niteliktedir: (1) Risâletü'l-Evliyâ ve Hayâtü'l-Hızır ve İlyâs ve İsâ ve İdrîs: Bu Kasmu'l-Mübtediîn isimli eserinin bir bölümüdür. (2) Risâle fî Cevâzi Edâi'n-Nevâfili bi'l-Cemâat: Bu eser el-Adlu ve'l-Aksat beyne't-Tefrît ve'l-İfrât içinde yer alır. (3) Risâle fi Nef'i Mesâ'i'l-Ahyâi li'l-Emvât: Bu, İsbâtü'l-İlm ve's-Şuûr li men Kâne min Ehli'l-Kubûr içindedir. (4) İsbâtü'l-Vâcib fî Mâhiyeti'l-Vucûd: Mir'atü'l-Vucûd ve Mirkatü's-Şühûd içindedir. (5) Risâle fî Şürût-ı Talebi'l-İlmi'n-Nâfi' ile İnkâzü't-Tâlibîn aynı risalenin iki farklı ismidir.

Nûrî Efendi'nin kaynaklarda ismi geçen ancak kendisine ulaşılamayan eserleri de bulunmaktadır. Bunlar: Şerh-i Erbâiniyyât, Risâle fî Şerâiti İsticâbeti'd-Duâ, Risâle fî Mehabbeti'l-Abdi li-Rabbih, Risâle fî Hakikat-i Leyleti'l-Kadr, Risâle fî Şurût-i Talebi'l-ilmî'n-Nâfi', Risâle mâ Arafnâke, Şerh-i Kelimât-ı Kümmeyl b. Ziyâd,

<sup>36</sup> Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1827 (vr.133b-141b).

<sup>37</sup> Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1827 (104b-112a).

<sup>38</sup> Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr 1827 (19b-31b).

<sup>39</sup> Sül., Ktp., Es'ad Efendi, nr.3605 (24 vr.), 3603; aynı Ktp., Pertevniyal, nr.96; aynı Ktp., Çelebi Abdullah, nr.196; İÜ Ktp., TY, nr.1738; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.1827 (vr.68b-82b).

<sup>40</sup> Matbu olan tek eseridir. İstanbul'da litografya baskısı yapılmış olup tarihsizdir.

<sup>41</sup> Sünbül Sinan Efendi'nin aynı isimli Arapça risalesinin tercümesi olan bu eser için bkz. Sül., Ktp., H. Mahmud Efendi, nr.3172 (11 vr.) 3122; aynı Ktp., Es'ad Efendi nr.1434. Bu eser Mustafa Demirci tarafından bir yüksek lisans tezi çerçevesinde çalışılmış ve Sema Risaleleri (İstanbul 1996) adıyla da yayınlanmıştır.

<sup>42</sup> Sül. Ktp., Çelebi Abdullah, nr.172 (vr.88-92).

<sup>43</sup> İÜ.Ktp., TY, nr. 483, 510, 1350; Sül. Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr.1039 (45 vr.); aynı Ktp., Mihrişah Sultan, nr.159 (70 vr.); aynı Ktp., H. Mahmud Efendi, nr.3484,3586; İst.Bel. Ktp., YZM, nr.474, 100; Selim Ağa Ktp., Hüdayi, nr.1875/21.

Meratib-i Ma'rifeti'r-Rahmân, Risâletü'l-İttriyye, Hucetü'l-Vidâd, Dürer-i Nûrî, Risâletü't-Tâc, Hucetü'l-Fuâd, Risâle fî Riyâza,<sup>44</sup> Vâridât, Sülûk, Risâle fî Şerh-i Kelâmi Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib fî'l-Cevâbi an Suâli Kümeyl fî'l-Hakîka, Risâle fî'r-Reddi alâ men Enkera İntifâi Ba'dı'l-Mü'minîn bi Sa'yi Ba'dı İhvânihim, Risâle fî'l-Kelâm alâ Ba'dı Âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm,<sup>45</sup> Risâle Müteallika bi Kavlihî Teâlâ "Kul in Kuntüm Tuhibbünellâhe Fettebiûnî Yuhbibkumullâh."<sup>46</sup>

Bu bağlamda şunu özellikle belirtmek gerekir ki ulaşılamayan eserler listesinin kabarık oluşunun muhtemel sebebi, isimlendirmelerdir. Zira birçok eser konusuyla anılmış ve kaynaklarda konusu esas alınarak yer almıştır. Nitekim *Hikmetu't-Teâruz fi Sûrati't-Tenâkuz* isimli eseriyle ilgili olarak da benzeri bir durum söz konusudur. Çünkü ileride ele alacağımız gibi bu eser, konusu dikkate alınarak muhtelif isimlerle anılmıştır.

## II. YAŞADIĞI DÖNEMİN PANOROMASI: SİYASİ, İLMİ VE KÜLTÜREL DURUM

### A. Siyasi Durum

Abdulahad Nûrî Sivâsî'nin doğduğu yıllar XVII. yüzyılın sonlarıdır, dolayısıyla da Osmanlı İmparatorluğunun artık yükselme devrinin son dönemlerine tekabül etmektedir ve ciddi siyasi gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olma özelliği taşımaktadır.

Siyasi açıdan değerlendirildiğinde bu asır, Osmanlı Devleti'nin coğrafi olarak en geniş alana yayıldığı, izlerini üç kıtada hissettirdiği bir dönem olma vasfını taşımaktadır. Zira XVII. yüzyılın başında, Osmanlı hâkimiyet coğrafyası yirmi milyon kilometrekareyi bulmaktadır. Öyle ki İran, Orta-Asya ve Hindistan bölgeleri ile birlikte, dünya nüfusunun yarısına yakını Osmanlı'nın hâkimiyeti altındadır. Fakat bu hâkimiyet, on yedinci asrın sonlarıyla birlikte zayıflama vetiresine girmiştir. Çünkü on altıncı asrın sonlarında ortaya çıkan Celali isyanları, medreseye müntesip kesimlerin çıkardığı huzursuzluklar,<sup>47</sup> muhtelif grupların çıkardığı sorunlar, Osmanlı

<sup>44</sup> İzmir Milli Ktp., *Yazmalar Kataloğu*, nr.1123/(17a-b).

<sup>45</sup> Her ne kadar Süleyman Ateş "Tefsire dair çelişik gibi görünen bazı ayetleri inceleyerek yazdığı *Risâle fî'l-Kelâm alâ Ba'dı Âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı bir risalesi vardır." diyerek (bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 237) *Hikmetu't-Teâruz*'u kastetmiş olsa da biz bu eseri zikretmeyi de uygun bulduk.

<sup>46</sup> Kütüphane kataloglarında ve kaynak eserlerde geçmeyen bu risaleye müellif *Te'dibu'l-Mütemerridîn* isimli eserinde atıfta bulunmuştur. Bkz. *Te'dibu'l-Mütemerridîn*, vr. 75 b.

<sup>47</sup> Bk. Mustafa Akdağ, "Medreseli İsyânları", *İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI (Ekim 1949-Temmuz 1950), s. 361-387.

Devleti'nin klasik anlayışına dayalı kurulu sistemini sarsmaya başlamış, bunalım ve buhranı hızlandırmıştır.<sup>48</sup>

On yedinci yüzyıl gelişen bu olayların çıkış sebeplerini sorgulayarak "Kanun-i Kadim" denilen eski sisteme dönülmesini öğütleyen ıslahat layihalarının ve siyasetnamelerin hükümdarlara sunulduğuna şahitlik eden bir dönem olmuştur.<sup>49</sup>

XVII. yüzyılın özellikle ilk yıllarında görülen saltanat değişiklikleri, yeniçerilerin çıkardıkları isyanlar ve sefer zamanlarında yapılan masraflar, devletin mali sistemini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu bağlamda ürünle ödemeye dayanan vergi sistemi yerine daha çok nakdi vergilere dayanan bir maliye ve merkezi hazine sistemi uygulanır olmuştur. Osmanlı akçesi yerine Batı Avrupa paraları piyasaya hâkim olmaya başlamış ve Osmanlı iktisadı zamanla Avrupa sistemine tabi olur hale gelmiştir. Uzun ve maliyeti ağır savaşlar ve Anadolu'da baş gösteren kargaşalar kaynakları tüketmiştir. Bütün bu gelişmelere tımar rejimine son verilmesi, onun yerine ateşli silahlarla donatılmış bir ücretli ordunun kurulması eşlik etmiştir.<sup>50</sup> Bu sebeplerle IV. Murad döneminde tasarruf önlemleri artırılmış, Tarhuncu Ahmed ve Köprülü Mehmed paşaların sadrazamlıklarında sıkı mali tedbirler uygulamaya konmuştur.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin mali sisteminde meydana gelen bozulmanın en büyük sebebini, coğrafi keşifler oluşturmuştur. Zira coğrafi keşifler öncesinde Osmanlı'nın Avrupa devletlerine olan ihracatı, ithalatından daha fazla idi. Fakat keşifler sonrasında bu durum değişti. Öte yandan keşfedilen Amerika ülkelerinden elde edilen ve Avrupa'ya sevk edilen kıymetli madenler, çeşitli yollarla Osmanlı piyasasına girmiş, bu da enflasyona yol açmıştı.<sup>51</sup>

Bu dönemde devlet, kendisini yeniden örgütlemeyebilme ve değişen şartlara uyum sağlayabilme yeteneğini vurgulayan klasik döneme nazaran daha farklı bir

---

<sup>48</sup> Bk. Halil İncalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700", *Archivum Ottomanicum*, c.VI (1980), s. 285.

<sup>49</sup> Bk. Tayyip Gökbilgin, "XVII. Asırda, Osmanlı Devletinde Islahat İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebî", *Kâtip Çelebî*, Ankara 1991, s. 197-218; Mehmet Öz, "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 48-53; Coşkun Yılmaz, "Siyasetnameler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma", *Osmanlı*, c. IV, s. 69-81.

<sup>50</sup> Bk. Halil İncalcık, "Military and Fiscal", s. 285; Halil İncalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı*, c. I, s. 110; Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988, s. 1-45.

<sup>51</sup> Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1996, s. 77.

yöntem izlemiştir.<sup>52</sup> Devlet yeni koşulların istediği önlemleri alarak bir uyum sağlamaya çalışmış ve daha üç yüzyıl süren yeni bir denge oluşturabilmiştir.<sup>53</sup> Dolayısıyla bu dönemi hem iktisadi ve toplumsal açıdan bir bunalım dönemi hem de kısmi toparlanma dönemi olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir.

## B. İلمي ve Kültürel Durum

### 1. Genel Olarak İlim Kültür

Osmanlı Devleti'nin en yüksek ilmi müessesesi olan medrese ile ilmiye mesleği, kuruluşundan Kanuni devrine kadar devamlı gelişme kaydetmiştir. Medrese tahsilini tamamlayan ilim erbabı, icazet aldıktan sonra, başta hukuk, eğitim ve dini hizmetler olmak üzere zaman zaman da bürokraside sorumluluk üstlenmekte ya da kendisini tamamen toplumun hizmetine vermekteydi.<sup>54</sup>

XV-XVI. asırlar, Osmanlı medreselerinin ikbal devri, XVI. yüzyılın sonları ise inhitat devrinin başlangıcı olmuştur.<sup>55</sup> İlk devir Osmanlı medreselerinin düşünce sisteminin temelinde Fahreddin Râzî mektebi vardır.<sup>56</sup> Bu mektebin temel özelliği akli ve nakli ilimlerin beraber okutulmasıdır. Ne var ki bu anlayış zamanla yerini akli ve felsefi ilimlere karşı tepkici bir zihniyete bırakmış, sonunda medrese sistemi gerilemeye başlamıştır.<sup>57</sup> Osmanlı çözülüşünün Kâtip Çelebi ve Koçi Bey gibi gelenekçi yorumcuları medreselerin bozulmasını tamamen ilmiye içinde olup biten meselelere bağlamışlarsa da siyasi, iktisadi ve sair çözümlerin de bu hususta rol oynadığı muhakkaktır.

Bütün bunlara ilave olarak bu yüzyılda baş gösteren hoşgörüsüzlük ve bağnazlık da ilmi performansın gerilemesine sebep olmuştur. Kendilerine Kadızâdeliler ya da Fakılar denilen bir grup vaiz, Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö.

---

<sup>52</sup> Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Para'nın Tarihi*, İstanbul 1999, s. 156-161.

<sup>53</sup> İnalçık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", s. 110.

<sup>54</sup> Mehmet İpşirli, "Osmanlı Uleması", *Osmanlı*, c. VIII, s. 71.

<sup>55</sup> Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarında Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 19. Ayrıca bk. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İلمي Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 95-105.

<sup>56</sup> Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İلميye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 75-76; Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı*, VII, 28-37.

<sup>57</sup> Bk. Kâtip Çelebî, *Mizânu'l-Hak fi İhtiyârî'l-Ehak*, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, s. 38-47; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 126-158; Ömer Özyılmaz, "Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış", UÜİFD, c. V, sy. 5(1993), s. 133-150; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İلميye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1988, VII, 373; VIII, 285.

981/1573)<sup>58</sup> açmış olduğu çığırda gittiklerini iddia ederek şeriatı koruma iddiasıyla ortalığı huzursuz etmişlerdir.

Bir önceki asra kıyasla müdekkik, muhakkik olmasalar bile, bu dönemde kalem sahibi âlimler de yetişmiştir. Bunlar arasında Bergamalı İbrahim (ö. 1030/1621) Altıparmak Mehmed Efendi (ö. 1033/1627), Aysî Mehmed Efendi (ö. 1080/1669), Kefeli Ebûlbekâ Eyüp (ö. 1094/1683) gibi âlimler sayılabilir. Bunlara ilaveten Kâtip Çelebi ve Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1102/1691) de zikredilmelidir.<sup>59</sup>

XVII. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde çözülme hemen hemen her alanda görülmekte iken genişleme ve ilerleme bazı alanlarda devam etmektedir. Edebiyat, musiki ve hat sanatı gelişmenin sürdüğü alanlardandır. XVII. yüzyıl her ne kadar karışıklık ve isyan devri olsa da XVI. yüzyıldan devralınan siyasi, iktisadi ve içtimai hayatın olgunluk semerelerinin devşirildiği bir dönemdir. Bu yüzden bu devreye, her şeyin ölçü ve esasa kavuştuğu bir denge hali ve olgunlaşmayı temsil eden bir zaman dilimi olarak bakmak mümkündür.

Bu yüzyılda, bir Mimar Sinan yetişmese de, aynı zamanda bir musikişinas ve sedefkar olan Mehmed Ağa ortaya çıkmış ve klasik Osmanlı mimari üslubunun XVII. yüzyıl başında büyük ve gösterişli bir çıkışı olan Sultan Ahmed Camii'ni yaparak adeta son sözünü söylemiştir.<sup>60</sup> Ayrıca bu asırda yapılan Yeni Camii ile Bağdat, Revan ve İncili Köşkü gibi mimari eserler mimarideki bu çıkışın bir göstergesi olmuştur.

Bu asırda büyük gelişme gösteren ve yükselen sanat alanı musiki olmuştur. Gerek cami musikisinde gerekse tekke musikisinde önemli hususiyetler gösteren şahsiyetler yetişmiştir. Nitekim bu eserlerin çoğu zamanımıza kadar ulaşmıştır.

Edebiyata gelince XVI. yüzyılda ulaşılan edebi seviye XVII. yüzyılda da muhafaza edilmiş, yüzyılın ilk yarısında edebi türlerin hemen tamamında mükemmel eserler yazılmıştır. Kasidede Nef'î, gazelde Yahya, Neşati, Nâilî gibi sonraki devirlere de tesir edecek üstatlar yetişmiştir. Ancak yüzyılın ikinci yarısında durgunluk başlamıştır. Bu dönemin zirve ismi ise Nabi'dir. Genel olarak şiir bu dönemde daha yerli bir özellik arzeder. İran edebiyatı ile ilişki devam etmekle birlikte, kasidede ve gazelde İran şiiri geçilmiştir. Sonuç olarak Ahmed Hamdi

<sup>58</sup> Bk. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992.

<sup>59</sup> XVII. Yüzyıl Osmanlı ulemasının genel bir tahlili için bk. Ali Uğur, *The Ottoman Ulema in The Med- 17 th. Century an Analysis of The Vaka'iu'l-Fuzala of Mehmed Şeyhi Efendi*, Berlin 1986.

<sup>60</sup> Selçuk Mülayim, "Osmanlı Mimarisi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, III, 63. Ayrıca bk. Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)*, İstanbul 1975; Tahsin Öz, "Sultan Ahmed Camii", *Vakıflar Dergisi*, sy. 1, s. 25-29.

Tanpınar'ın *Beş Şehir* adlı eserindeki ifadesiyle "XVII. Asır zevkimizin tam teessüs ettiği asır" olmuştur.

## 2. Tefsir

Bu asrın tefsir tarihindeki yerini tayin ve tespit için Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Tarihi isimli eserini esas almak bizim için yeterli olacaktır. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Bilmen eserinde Abdülahad Nurî Sivâsî'ye yer vermemiştir. Bilmen'in Nurî Sivâsî'ye yer vermemesinin neden ve niçinlerini tespit etmemizi sağlayacak bir veriye sahip değiliz. Ancak dayısı ve hocası olan Abdülmecid Nûrî Sivasî'ye yer vermiş olması sebebiyle Bilmen Nûrî Sivâsî'yi zikretme ihtiyacı hissetmemiş olabilir.

Ömer Nasuhi Bilmen on yedinci asrın başından sonuna kadarlık zaman dilimini tefsir tarihinin on birinci tabakası olarak değerlendirmiş, bu tabakayı Zekeriyya Efendi ile başlatmış, Abdülbâkî et-Tibrîzî ile bitirmiştir. Bilmen'in bu tabakaya mensup müfessirlere ilişkin verdiği listeye baktığımızda şu isimlerin öne çıktığını görmek mümkündür: Aliyyü'l-Kârî, Şeyhülislam Mehmed Efendi, İsmail Ankaravî, Abdülmecîd Sivâsî, Muslihuddîn Beypazârî, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Minkârîzâde Yahya Efendi, Molla Muhsin Feyz Kâşânî, Abdülbâkî et-Tibrîzî.

Bilmen'in bu asır müellefatı hakkında verdiği bilgilere baktığımızda dönemin tefsir anlayışıyla ilgili şu tespitleri yapmak mümkün gözükmektedir:

(1) Dönemin müellefatı daha ziyade şerh ve haşiye türü çalışmalardan ibaret olup kahir ekseriyeti Kadı Beydavi tefsiri üzerinedir. Nitekim Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1658) sekiz ciltlik Beyzâvî haşiyesi olan *Inâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî'si*,<sup>61</sup> Vardarlı Şeyhzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1057/1647) *Tefsîr-i Beyzâvî Tâlîka'sı*,<sup>62</sup> Minkârîzâde Yahya Efendi'nin *Tefsîru Kâdî Haşiye'si*,<sup>63</sup> İstanbul Kadısı Remzi Efendi'nin *Lüm'atü'l-Envâr* isimli Beyzâvî haşiyesi<sup>64</sup> bunlardan bazılarıdır.

(2) Bu dönem müellefatı içerisinde şerh ve haşiye türü eserler önemli bir yekûn teşkil etse de müstakil tefsirler de kaleme alınmıştır. Nitekim Mehmed Berdeddin Münşî'nin *Nezîlu't-Tenzîl'i*<sup>65</sup> ile Muslihuddîn Beypazârî'nin *Tefsîru Beypazârî'si*<sup>66</sup> bu nitelikteki eserlerdendir.

<sup>61</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul 1973, s. 521.

<sup>62</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 518.

<sup>63</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 522.

<sup>64</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 524.

<sup>65</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 494.

<sup>66</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 517.

(3) Dönemin tefsir müellefatında işârî tefsir kategorisinde değerlendirilebilecek eserler de belirgin bir yere sahiptir. Bu asırdaki müfessirlerin kahir ekseriyetinin sufi meşrep olması bunda etkili olmuştur. Nitekim Aliyyü'l-Kârî'nin *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-İrfân*'ı,<sup>67</sup> İsmail Ankaravî'nin *Fütûhât-ı Ayniyye* isimli Türkçe Fatiha tefsiri<sup>68</sup> işari/irfani tefsir anlayışını esas alan eserlerdir.

(4) Bu dönem müellefatı arasında sûre tefsirleri, özellikle de Fatiha sûresinin tefsirine dair kaleme alınmış eserler de belirgin bir yere sahiptir. Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin (ö. 1024) *Hülâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûrati Yâsîn*'i,<sup>69</sup> Zekeriyâ Efendi'nin *Sûre-i Fâtihâ Tefsîri*'i,<sup>70</sup> Abdülkerîm Celvetî'nin *Sûre-i Yûsuf Tefsiri*,<sup>71</sup> Silifkeli Kâdı Ahmed Efendi'nin *Sûre-i Furkân Tefsiri*,<sup>72</sup> Muhammed Emin Şirvânî'nin (ö. 1036/1626) *Sûre-i Feth Tefsiri*,<sup>73</sup> İsmail Ankaravî'nin (ö.1042/1632) *Misbahu'l-Esrâr* adlı Fatiha tefsiri ve Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin, *Tefsîr-i Fatihâ*'sı bu nitelikteki müellefattandır.

(5) Bu dönemde bazı tam olmayan tefsirler de kaleme alınmıştır. Nitekim Vardarlı Mehmed Efendi'nin (ö. 1057/1647) Mâide sûresine kadar olan eksik bir tefsiri bulunmaktadır. Ömer Nasûhi Bilmen bu eksik tefsirin Fahreddin Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'i tarzında olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup>

(6) Bu dönemde Kur'an ilimlerine dair de hayli eser kaleme alınmıştır. Muhammed Emîn eş-Şirvânî'nin (ö. 1036/1626), *Î'râbu Âyeti'l-Kürsî*'si; Vânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685), *Arâisü'l-Kur'ân ve Nefâisü'l-Furkân ve Ferâdisü'l-Cinân*'ı; Hâcibzâde Muhammed Efendi'nin (ö. 1100/1689), *Kavâidü'l-Kur'ân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*'ı, Molla Hüseyin b. İskender'in, *Lübâbü't-Tecvîd li'l-Kur'ânî'l-Mecîd*'i bu dönemde Kur'an ilimlerinin muhtelif disiplinleriyle ilgili kaleme alınmış eserlerden bazılarıdır.<sup>75</sup>

### C. Kadızâdeliler-Sivâsîler Çekişmesi

XVII. yüzyılın en dikkat çekici olayı, müsbet ilimlere ve özellikle de tasavvufa karşı duran ve kendilerine “Kadızâdeliler” veya “Fakılar” denilen bir gurubun ortaya çıkması olmuştur. Bu sınıf tasavvuf ehline karşı aşırı husumet duyan birkaç

<sup>67</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 504-505.

<sup>68</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 513.

<sup>69</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 506.

<sup>70</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 494.

<sup>71</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 525.

<sup>72</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 523.

<sup>73</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 512.

<sup>74</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 518.

<sup>75</sup> Bkz. Mehmet Emin Maşalı, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usulü Çalışmaları”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul 2012, s. 282-288.

vaizden oluşmaktadır. Bazı saray mensuplarının bu vaizlerden yana tavır alması, tekkelerin basılması, bazı şeyhlerin ölümle tehdit edilmesi gibi pek çok hadiseyi sonuç vermiştir. Bu gelişmeler karşısında tasavvufi çevreler kendilerini sözlü ve yazılı olarak savunma yoluna gitmişlerdir. Bu tartışma zemininde her iki kanattan birer ismin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar Kadızâdeliler kanadında Kadızâde Mehmed Efendi ve mutasavvıf kanatta ise Şeyh Abdülmecid Sivâsî Efendi'dir. Kadızâdelilere muhalif olan mutasavvıf cepheye öne çıkan ismin Abdülmecid Sivâsî olması, sonraki zamanlarda, bu kanadın "Sivâsîler" olarak adlandırılması şeklinde bir teamülü sonuç vermiştir.

On yedinci asrın başında bahsi geçen iki isimle temsil edilen bu mücadele, zaman zaman devletin müdahalesiyle sona ermiş gözükmese de ilerleyen zamanlarda yine alevlenmiş, bu bağlamda başlangıçta olduğu gibi yine iki taraftan birer isim öne çıkmıştır. Nitekim bir dönem Kadızâdelilerden Üstüvani Mehmed Efendi ile mutasavvıflardan Abdulahad Nûri Sivâsî Efendi önderliğinde bu tartışma yeni bir ivme kazanmış, asrın sonlarına doğru ise Kadızâde takipçilerinden Vani Mehmed Efendi ile Niyazi Mısri şahsında yeniden güdeme taşınmıştır. Kadızâdeliler-Sivâsîler meselesi dönemin müellifleri tarafından ele alınmış, bu çerçevede muhtelif değerlendirmelere konu olmuştur. Bu konu üzerine eğilen müelliflerin başında Kâtip Çelebi ve tarihçi Naîmâ gelmektedir.<sup>76</sup>

Kadızâdeliler-Sivâsîler meselesinin ulema-meşâyih çatışması olarak değerlendirmesi doğru bir değerlendirme gibi gözükmemektedir. Nitekim dönemin şeyhülislamlarının bu hususlarda genellikle mutasavvıflar yanında yer almaları da hadisenin ulema-meşâyih veya medrese-tekke çatışması olarak değerlendirilemeyeceğinin bir delili olarak görülebilir. Öte yandan bu tartışmaya eşlik eden zaman diliminde tekkelerin basılması, dervişlerin öldürülmesi gibi birtakım olumsuz olaylar yaşanmış olsa da, ileri gelen âlim ve müderrislerden hiçbiri bu hadiselerle katılmamış, arkasında yer almamış, bu olumsuz olaylara müdahil olanlar cahil ve mutaassıp kimseler olmuşlardır. Bu olayları alevlendirenler matematik ve benzeri ilimlerin tahsilini caiz görmeyecek kadar taassup içinde olan ve/veya bu karşı çıkışla bazı menfaatler elde etme umudu içinde bulunan bir grup vaiz olmuştur. Padişahlar her ne kadar bazı dengeleri gözetmek adına zahiren Kadızâdelilere karşı iyi davranmışlarsa da asıl itibariyle meşâyih tarafında yer

---

<sup>76</sup> Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* (İslam'da Tenkid ve Tartışma Usulü) sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990; Naîmâ Mustafa Efendi, *Ravzatü'l-Hüseyin fi Hulâsât Ahbâri'l-Hafıkayn*, İstanbul 1280, VI, 228. Ayrıca bk. Mehmed Murad, *Târîhi Ebu'l-Fârûk*, İstanbul 1329, V, 300-303; VI, 56-69.



almışlardır.<sup>77</sup> Kadızâdelilerin mutasavvıflar aleyhine gündeme getirdikleri meselelerin bir kısmı bilgisizliğin ürünü iken, bir kısmı da genelde tali meselelerden ibarettir.<sup>78</sup>

Bazı değerlendirmelerde Kadızâdelilerin bu tartışmada sûfiyyeyi karşısına almasının sebebi olarak, felsefi ve tecrübi ilimlerle meşgul olan kesimde karşılımları alacak ünlü ve yetkin birinin olmaması gösterilmektedir.<sup>79</sup> Bu çerçevede câlib-i dikkat olan bir husus da medrese kökenlilerin müspet ilimlerin tahsiline karşı çıkması ve tasavvufi çevrelerin bu kesime karşı koymasındadır.

### III. HİKMETU'T-TEÂRUZ FÎ SÛRATI'T-TENÂKUZ'UN GENEL TANITIMI

#### A. İsmi ve Nüshaları

Eserin ismi kaynaklarda *Risâle fi Tevfiki Teârûzi'l-Âyât*,<sup>80</sup> *Risâle fi Tevfiki Muârîzi'l-Âyât*,<sup>81</sup> *Tevfiku Teârûzi'l-Âyât*,<sup>82</sup> *Risâle fi'l-Kelâm alâ Ba'dı Âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*<sup>83</sup> şeklinde geçerken, eserin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan yegane nüshası<sup>84</sup> 1590 numarada 2101 numaralı demirbaş kaydında **Hikmetu't-Teârûz fî Sûrati't-Tenâkuz** ismiyle katalog dökümünde yer almıştır. Doğru olan da bu isimdir. Çünkü müellif eserin mukaddimesinde bu ismi açıkça zikretmektedir. Nûrî Efendi, el-'Adlû ve'l-İksât beyne't-Tefrîti ve'l-İfrât isimli eserinde bu isimde bir eserin olduğunu zikreder.<sup>85</sup> Eser müstakil bir cilt içersinde değildir. Aliyyü'l-Kârî'ye ait on dört risalenin de bulunduğu bir risaleler mecmuası içersindedir ve mecmuanın ilk risalesidir. Bir başka ifadeyle bu mecmua on beş risaleden oluşmaktadır. *Hikmetu't-Teârûz* mecmuanın ilk risalesidir, diğer risalelerin tamamı da Aliyyü'l-Kârî'ye aittir. Yazma eserin iç kapağında söz konusu on beş risalenin isimleri verilmiş, bu mecmuanın söz konusu on beş risaleye ilaveten "Taliplisi İçin Faydalı Bilgiler"

<sup>77</sup> Bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1986, s. 166; Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek" s. 203-223.

<sup>78</sup> Bunlar Hızır'ın sağ olup olmadığı, Hz. Peygamber'in (sav) anne ve babasının müslüman olup olmadığı, Muhyiddin İbn Arabî'nin durumu, kabir ziyareti, cemaatle nafie namaz kılınup kılınamayacağı, Devran ve semanın meşrutiyeti, Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği, matematik okumanın caiz olup olmadığı, Firavunun imanı, el öpmenin hükmü gibi tali meselelerdir.

<sup>79</sup> Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 166.

<sup>80</sup> Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 122; Hocaşâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 89.

<sup>81</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 372.

<sup>82</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 493.

<sup>83</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 237.

<sup>84</sup> Ramazan Şeşen-Cevat İzgi-Cemil Akpınar, *Köprülü Ktp. Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1986, II, 277.

<sup>85</sup> İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* adlı doktora tezi, AÜİF 2004 (el-'Adlû ve'l-İksât beyne't-Tefrîti ve'l-İfrât v7b.)

adında bir bölümü daha tazammun ettiği kaydedilmiş, Abdülahad Nûrî Efendi'nin bu eseri müellif ismiyle birlikte şu şekilde verilmiştir: **Tevfikü'l-Müteârizât li Evhadüddîn en-Nûrî**.<sup>86</sup>

On beş risâleden oluşan bu yazmanın son varlığında varak numarası 268 olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla da 268 varak ve 536 sahifeyi tazammun eden bir mecmuadır. *Hikmetu't-Teâruz* 58 varak, 116 sahifeden ibarettir. Her bir varak yaklaşık kırk beş satırdan, her bir satır ise on beş kelimedenden oluşmaktadır. Katalog kaydında bu risale ilgili olarak şöyle bir kayıt yer almaktadır: "Sonunda yazısız dört yaprak var."

Köprülü Kütüphanesi'ndeki söz konusu yazma, üzeri ebru desenli bir mukavva ile ciltlenmiştir. Mecmuanın içinde yer alan risalelerin tamamı da talik hattıyla yazılmıştır. Yazmanın kapağında yer yer kurt kemiriği izleri olsa da bunlar eserden istifadeye engel değildir.

### **B. Telif Sebebi**

Eserin telif sebebine gelince Nûrî Efendi mukaddimede eserini "Kur'an'da hakiki ve külli bir tearuz var vehmine kapılanlara cevap." olması amacıyla kaleme aldığını belirtmiş ve devamında şunları ifade etmiştir: "Önde gelen müfessirlerden çok zaman duydum ki ; bazı sapkın ve saptırıcı kimseler kendi görüşlerini ön plana çıkararak âyet-i kerîmeleri birbiriyle karşı karşıya getirerek, 'ayetler arasında külli bir tearuz vardır' yanılığısı içerisinde bulunuyorlar, bu ayetlerin hikmetine eremedikleri ve de başarıyla yorumlayamadıkları için de daha da ileri giderek bunun kendilerine Kur'ân'a müdahale imkanı verdiğini zannediyorlarmış.<sup>87</sup> Nûrî Efendi "bunlara cevap vermenin ve onlarla mücadele etmenin ise ibadetlerin en efdali ve Allah'a itaatin en muazzamı" olduğunu mukaddimede belirtmekte, bu vesile ile fuzuyat-ı ilahiyyeye nail olmak isteği izhar etmektedir.

Nûrî Efendi'nin bu değerlendirmelerinden yaşadığı dönem itibariyle Kur'an metninde tenakuz olduğu vehmini taşıyan birtakım kimselerin bulunduğu, bu kimselerin tenakuz vehmini izale edecek bir ilmi birikime sahip olmadığı, bunun da onları Kur'an hakkında yanlış kanaatlere sevk ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar müellif bu kimselerin kimliği hakkında bir açıklamada bulunmasa da o dönemin şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde Nûrî Efendi'nin muhalif olduğu Kadızâde ekolüne mensup bazı aşırı kimseleri kastetmiş olabileceği ve *Hikmetu't-Teâruz* ile bu kimselere Kur'an merkezli bir cevap vermeyi hedeflediği söylenebilir.

<sup>86</sup> Bu iç kapak sayfası mikrofilm fotokopisi için bk. Ekler bölümü, ek 1.

<sup>87</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'an", *MÜİF Dergisi*, sy. 7-8-9-10, İstanbul 1995.

### C. Kaynakları

Bu bağlamda eserin kaynaklarından da kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır. Abdulahad Nûrî Efendi'nin son derece müdekkik bir ilim adamı olduğuna ve telifâtında alanın temel eserlerinden istifade yoluna gittiğine daha önce değinmiş ve daha önceki müellefatı arasında yer alan *Te'dîbü'l-Mütemerridîn* isimli risalesini hazırlarken yüzü aşkın esere müracaat ettiğini bizzat kendisinin söylediğini nakletmiştik.<sup>88</sup> Onun bu yönü *Hikmetu't-Teâruz*'da da kendini göstermektedir. Nitekim tespitlerimize göre Nûrî Efendi bu eserinde otuz bir ana kaynaktan yararlanmışır. Açıklamalarını hadislerden oluşan rivayet malzemesiyle beslemeye ayrı bir önem atfeden Abdülahad Nûrî'nin bu rivayet malzemesini genelde Kütüb-i Sitte'den tedarik etme yoluna gittiği hadis kaynaklarının başında Kütüb-i Sitte gelmektedir.

Abdülahad Nûrî'nin tefsir kaynaklarının başında Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Ebûsuûd'un *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*'i gelmektedir. Bunların yanı sıra işârî tefsirlerden Ruzbahan Bakli Şîrâzî'nin *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*'ı, Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî'nin *Tefsîru's-Sâfî*'si, Sülemî'nin *Hakâitu't-Tefsîr*'i, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı ve Necmüddîn ed-Dâye'nin *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'sinden yararlandığı da görülmektedir.

Bu tefsir kaynaklarının dışında şu eserlere atıfta bulunduğu da görülmektedir: Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i, Teftâzânî'nin *Telvîh fî Keşfi Hakâiki Tavzîh*'i, Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin *Teyşîru't-Tefsîr*'i, Alim b. el-Ala el-Ensârî ed-Dihlevî el-Hindî'nin *Fetâvâ't-Tatarhâniyye fî'l-Fıkhî'l-Hanefî*'si, Safedî'nin, *et-Tezkiratü's-Salâhiyye*'si, Taşkoprizâde'nin *Miftâhu's-Saâde*'si, İmam Şa'rânî'nin *el-Yevâkîl ve'l-Cevâhîr fî Akâidi'l-Ekâbir*'i, İbnü'n-Necîm'in, *el-Eşbâh*'ı, Gazâlî'nin *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*'i, Celaleddin es-Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Burhânuddîn Sivâsî'nin *Havâşî't-Telvîh*'i, Ali b. Abdullah b. Zeynüddîn'in *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*'si.

### D. İçeriği

Eserin içeriğine gelince daha önce de ifade ettiğimiz gibi *Hikmetu't-Teâruz* Kur'an metninde çelişki ve tenakuz bulunduğu vehminin giderilmesini konu edinen, yani teknik tabirle Müşkilü'l-Kur'an'a dair bir çalışmadır. Bilindiği üzere Müşkilü'l-Kur'an konusu Kur'an'ın kimi pasajlarında ilk bakışta bir çeşit tutarsızlık ve çelişki gibi değerlendirilebilecek farklılıkları çözmeye çalışan bir disiplindir. Geçmiş dönemlerdeki âlimler Kur'an metninin özü itibarıyla herhangi bir tutarsızlık ihtiva etmeyeceğini, çelişki ve tutarsızlık gibi gözükten hususların gerçekte Kur'an'dan değil,

<sup>88</sup> Abdulahad Nûrî, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, vr. 2a.

insanların hatalı değerlendirmesinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Zerkeşî'nin "İlk nesil yani İbn Abbâs ve daha başkaları bu konuda açıklamalarda bulunmuşlardır." ifadesi işkâl sorununun erken dönemlerde tartışıldığına işaret etmesi bakımından kayda değerdir.<sup>89</sup>

İslam tefsir geleneğinde bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Nitekim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ı bu eserlerin başında gelir. Bunun yanı sıra Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin *Ulûmü'l-Kur'ân*'a dair eserlerinde de konu müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Bu arada müfessirler de ele aldıkları ayetlerde çelişki izlenimi uyandıran hususları tespit etmeleri durumunda bunların izahına ve çelişki vehminin izalesine çabalamışlardır.

İşte Abdülahad Nûrî'nin *Hıkmütü't-Teâruz fî Sûrati't-Tenâkuz'u* da zahiri itibariyle değerlendirildiğinde aralarında çelişki varmış izlenimi uyandıran ayetler arasında gerçekte bir çelişki ve tearuz olmadığını göstermeye çalışan bir eserdir. Nûrî Efendi izahlarına "Müşkilü'l-Kur'an" kavramının izahıyla başlamıştır. Onun ifadesine göre Müşkilü'l-Kur'an "Müctehidler için bir istinbât medârı ve mesâdır-ı hukmillahi'l-allâm"dır yani hüküm istinbatında ve ilahi hükümlerin tespitinde esas alınacak bir kaynaktır.<sup>90</sup>

Müşkilü'l-Kur'an konusunu bu denli önemseyen Nûrî Efendi tearuz hissi uyandıran yerleri, zorlama tevillerin uzağında ve rivayet merkezli bir yaklaşımla izaha çalışmış, kimi zaman ise felsefi-kelami izahlara başvurmuştur. Bir arif ve bir vaiz olduğu için müellif, ayetler arasında çelişki hissini baş göstermesinin tazammun ettiği hikmetlere de işaretle bulunmuştur. Müellifin edebi üslubu bu açıklamalarına ayrı bir özellik katmıştır.

Eserin son beş varaklık bölümü, ana konunun dışına çıkıldığı izlenimini vermektedir. Bu yüzdendir ki bu bölümün ekleme bir bölüm olduğu, dolayısıyla da eserin diğer bölümlerinden tamamen ilgisiz olduğu yönünde değerlendirmelere konu olmuştur. Kanaatimce bu beş varaklık son bölümde müellif daha önce Kadızâdeliler-Sivâsîler polemiginde tartışma konusu olan bazı meselelerle ilgili izah ve açıklamalarını paylaşma yoluna gitmiş gözükmektedir. Zira bu bölümde Hızır-Musa kıssası, Hz. Peygamber'in (sav) ebeveyninin imanı, zikir-i cehrinin Kur'an açısından değerlendirilmesi, cenaze kaldırılırken açıktan zikir ve tehlide bulunmanın Kur'ani hükmü gibi konuları ele almıştır.

---

<sup>89</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 45.

<sup>90</sup> Abdülahad Nûrî, *Hikmetü't-Teâruz*, vr. 1b [Neşir, s. 1, str.24.]

Eserin genel niteliklerine gelince bunları şu maddeler çerçevesinde özetleyebiliriz.

(1) Abdülahad Nûrî Efendi tearuza konu olan ayetleri ele alırken genellikle bunların hangi sûrede ve o sûrenin neresinde olduğunu belirtmek amacıyla “fî evâsıtı”, “fî evâhiri” gibi tabirler kullanmaktadır. Genelde Mushaf sırasını takip ediyor olsa da bazen Mushaf tertibini bozduğu da olmaktadır. Nitekim Neml sûresinde gözlemlediği bir tearuzu ele aldıktan sonra Bakara sûresinin son kısmında görülen bir tearuzun zikrine geçmesi, akabinde Hac sûresinde gözlemlediği bir başka tearuza intikal etmesi bu tavrına örnek gösterilebilir.<sup>91</sup>

Abdulahad Nûrî tearuzu giderme yönündeki izahlarına genellikle “nekûlü fî'l-cevâb”, “nekûlü fî't-tevfîk”, “nekûlü fî't-tahkîk”, “kulnâ” gibi tabirlerle başlar, birden çok izah serdedecek olması durumunda ise “el-cevâbü alâ vucûh” şeklinde bir kayıt düşer.

(2) Abdulahad Nûrî Efendi ayetler arasında tearuz gibi gözükten hususların muhataplara yönelik içerdiği mesajların tespitine çalışır. Haddizatında kitabına isim olarak seçtiği “hikmetü't-teâruz” ve “fâidetü sûreti't-teâruz” ibareleriyle de bu mesajlara işaret etmeyi amaçlamaktadır. Zira ne zaman bu ibareyi kullansa orada mutlaka görülen tearuzun tazammun ettiği bir mesajın varlığına işaret etmektedir. Sözgelimi Hac sûresi 22/52. ayette şeytanın bütün peygamberlere vehimler ilkâ etmeyi temenni ettiğinden bahsedilmektedir. Oysa Hıcr sûresi 15/42. ayette şeytanın iğvâsının salih kullara etki etmeyeceğinden bahsedilmektedir, dolayısıyla da bu iki ayet arasında bir tearuz görülmektedir. Nûrî Efendi bu tearuzu giderme yönünde izahatta bulunmasının ardından böyle bir tearuzun varlığının muhataplar açısından tazammun ettiği mesaja değinmekte ve şöyle demektedir: Buradaki tearuz görünümünün faydası müminleri “şeytan onları saptırmak için çalışıp çabalamaktan asla sıkılmaz, hatta iğvasının peygamberlere etki etmeyeceğini bildiği halde onlara vesvese vermekten bile geri durmaz, (peygamberler için bile bunları yapmayı çalıştığına göre) sizin haliniz nice olur varın bir düşünün” diye uyarmak ve onları sakındırmaktır.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 75-79.

(ÖNEMLİ NOT: Kütüphaneden ve netten ilgilenenler lütfen sayfa numarasını Arapça tahkikli metnin ilk sayfalarını 1-2-3 diye sıralayarak ve parantez içerisindeki sure isimleri ve ayet numaralarını takip ederek tahkikli metinle ilgili dipnotlardan ilgili yerlere ulaşabilirler. Aksi takdirde tezin Arapça'sı birleştirilirken verilen sayfalandırma numaraları yanıltıcı olacaktır.)

<sup>92</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 79. Başka örnekler için bkz. s. 7, 10, 11.

Bu hususla ilgili bir diğere örnek de şudur: Bakara 2/65'teki "Biz onlara aşığalık maymunlar haline geliniz dedik" ve Bakara 2/243'deki "Allah onlara ölünüz sonra da diriliniz dedi" buyrulmaktadır. Bu ve benzeri ayetler "teklif-i mâ lâ yutâk" kabilinden bir yükümlülüğe işaret etmektedir. Çünkü onların maymun suretine bürünmeleri ve ölümler halini almaları, onların kapasitesi dâhilinde bir şey değildir. Dolayısıyla bu ayetler ile "Allah kimseye kapasitesi dışında bir yükümlülük yüklemmez" mealindeki Bakara 2/286 ayeti arasında bir tearuz zuhur etmektedir. Abdülahad Nûrî bu tearuzu şu şekilde gidermeye çalışmıştır: "İlk iki ayetteki emir vücub ve teklif ifade eden bir emir değildir ki yerine getirmek zorunluluk arz etsin, aksine bu emir alaya alma ve helak etme yönünde bir emirdir." Tearuz izlenimini bu şekilde izah ettikten sonra Nûrî Efendi bu tearuzun bizler için taşıdığı mesajın tespitine geçmiştir. Nûrî Efendi'ye göre bu tearuz bize şunu bildirmektedir: "Allah'ın emirleri suret bakımından aynıdır, ancak onların ifade ettikleri manalar farklıdır, çeşitlidir. Allah'ın yaratması yalnızca O'nun emir ve iradesine bağlı olarak gerçekleşir, yoksa birtakım azalarla o işe girişmekle değil".<sup>93</sup>

Bir diğere örnek de şudur: Mâide 5/47-48 ayetleri her ümmetin ayrı bir şeriatı bulunduğunu ifade etmekte iken Şûrâ 42/13 ve En'âm 6/90 ayetleri bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri şeriatların bir olduğuna delalet etmektedir, bu yönüyle de aralarında tearuz varmış izlenimi oluşmaktadır. Nûrî Efendi bu tearuzu giderme yönünde özetle şu iki izahı paylaşmıştır: (1) Bu ayetler şeriatların usul itibariyle birlik, furû itibariyle ise farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla şeriatların birliğinden bahseden ayetlerde onların usulleri, farklılığından bahseden ayetlerde ise onların furûları kastedilmektedir. (2) Mâide 5/48 ayetindeki "kum" zamirinin medlülü Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hazır bulunan milletlerin/ümmetlerin tamamını içine almaktadır. Dolayısıyla da bu ayet insanların tamamının Muhammed dini noktasında müşterek olduklarını, yani onların tamamının da bu dine tabi olmakla yükümlü kıldıklarını ifade etmektedir, dolayısıyla da şu anlama gelmektedir: "Ey mevcut muhataplar! Sizin hepiniz için tek bir şeriat olmasını istedik ki o da Muhammed'in dinidir. Bu din, sizin dininiz itibariyle sahih olan hususları ihtiva eder, sizin atalarınızın din adına uydurdukları yanlışlıklardan da sizi korur, dolayısıyla yalnız ona tabi olun ve başka yollara gitmeyin." Nûrî Efendi'ye göre bu ayetlerde böyle bir tenakuz varmış gibi gözükmesi bize şu hususu bildirmektedir: "Dinler bir yönden birlik arz ederken başka bir yönden müstakil özellikler arz edebilirler. Yani usul

---

<sup>93</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 22.

itibariyle örtüşürler, bazı furuat ve ahkâm itibariyle farklılık arz ederler. Farklılık arz ettikleri bu hususlar neshe elverişlidir. Öyle ki bu hükümlerden birinin zamanı son bulurken diğerinin zamanı/dönemi başlar. Buradan şu anlaşılmaktadır ki zamanın değişmesi ve devirlerin uzayıp gitmesi, muhtelif zamanlarda ve devirlerde ahkâmın farklılaşmasını zorunlu kılar". Hülasa Nûrî Efendi'ye göre söz konusu tearuz, bize, zamanın değişmesine bağlı olarak ahkâmda değişikliğin olacağı hakikatini öğretmektedir.<sup>94</sup>

(3) Abdülahad Nûrî Efendi gelenekte kabul görmüş bazı izah ve açıklamalara eleştirel yaklaşmış ve onların temelden yoksun olduklarını söylemiştir. Nitekim Kur'an'ın nüzûlünden bahseden bazı ayetlerde "enzele" bazılarında ise "nezzele" fiilinin kullanılmasından, Kur'an'ın önce topluca dünya semasına indirildiği, sonra da yirmi küsur yıl boyunca dünya semasından yeryüzüne parça parça indirildiği şeklinde bir sonuç çıkarılmıştır. Zira genel kabule göre "enzele" topluca indirmeyi "nezzele" ise parça parça indirmeyi ifade etmektedir. Abdülahad Nûrî'ye göre Kur'an'ın nüzûlünden bahseden ayetlerde "enzele" ve "nezzele" şeklinde farklı kiplerin kullanılması, Kur'an'ın önce topluca dünya semasına indirilmesi, sonra da parça parça yeryüzüne indirilmesiyle izah edilemez. Abdülahad'a göre Arap dilinde, dolayısıyla da Kur'an'da gerek "enzele" gerekse "nezzele" kalıpları kullanılmakta ve bunlarla herhangi bir özel anlam kastedilmemektedir. Çünkü Araplar aynı şeyi ifade etmek için muhtelif ifade kalıplarını kullanma yönünde bir teamüle sahiptirler. Dolayısıyla da onlar farklı kalıpları kullandıklarında kimi zaman özel bir anlam kastetmezler. Abdülahad'a göre Ebûssuûd Efendi bu özelliğin farkına varmış buna bağlı olarak da Al-i İmrân 3/7 ayetinde geçmekte olan "inzâl" lafzı ile tedriciliğin varlığı veya yokluğu yönünde bir delalet dikkate alınmaksızın yalnızca mücerret "nüzûl"ün kastedildiğini ifade etmiştir. Nûrî Efendi bu yöndeki izahlarını şu şekilde özetlemektedir: "Şurası açığa çıkmıştır ki kimi zaman 'tenzîl' kimi zaman da 'inzâl'in getirilmesi, yalnızca ifade ve üslup noktasında bir çeşitlilik sağlama amacına yöneliktir. Nitekim fasih kimselerin ifadelerinde de bu özellik yaygındır."<sup>95</sup>

(4) Kadızâdeliler-Sivâsîler polemğinde tartışma konusu olan bazı meselelerle ilgili izah ve açıklamalara ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in (sav) ebeveyninin mümin olup olmadıkları meselesidir. Nûrî Efendi bu konuda çok geniş bir izahta bulunmaktadır. Şöyle ki

---

<sup>94</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 32-34.

<sup>95</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 15.

Nûrî Efendî'ye göre Nisa 4/84 ayetinde "Allah size lütufta ve merhamette bulunmasaydı çok azınız hariç kesinlikle şeytanın peşinden giderdiniz" buyrulması ile Bakara 2/64'de "Allah size karşı lütufkâr ve merhametli olmasaydı, sizler kesinlikle hüsrân edenlerden olurdunuz" ve A'râf 7/43'de "Allah bizi hidayete erdirmeseydi biz kendi kendimize hidayete eremezdik" buyrulması arasında bir tearuz gözükmektedir. Zira son iki ayette Allah'ın yardımını olmaksızın hakikati bulmanın mümkün olmadığı ifade edilirken, ilk ayette bazı kimseler için böyle bir şeyin imkânından bahsedilebileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu tearuzu giderme çerçevesinde Nûrî Efendi öncelikle ilk ayette geçmekte olan istisnayı izaha çalışmaktadır. Bu bağlamda üç görüşe/izaha yer veren Nûrî Efendi, üçüncü sırada zikrettiği şu izahın önde gelen müfessirlerin de tercihi olduğunu söylemektedir: "Burada istisnâ 'itteba'tum' lafzındaki faildendir. Tabi burada özel bir ilahi lütfun olumsuzlanmış olması, daha başka ilahi lütufların varlığını olumsuzlamaz." Bu izaha göre Allah'ın peygamber ve kitap göndermek şeklinde lütuflarda bulunmamış olması daha başka lütuflarda bulunmadığı anlamına gelmez. Nitekim Allah peygamber ve kitap gönderme dışında daha başka lütuflarda da bulunmuştur. Sözelimi akıl ve rüşd kabiliyeti bahşetmesi bu diğer lütufları arasında yer alır. İşte bazı kimselere yönelik bu ikinci türden lütufları sayesinde ki onlar ilahi vahye muhatap olunmayan zaman dilimlerinde ve cahiliye döneminde doğruyu, hak ve hakikati bulma imkânı elde etmişlerdir. Nitekim Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel, Sa'd b. Ebî Kerb gibi kimseler buna örnektir. Nûrî Efendi Peygamber Efendimizin (sav.) ebeveynini de bu grupta değerlendirmekte, dahası Peygamberimizin atalarının tamamının da Allah'ın bu özel lütfuna mazhar olan kimseler içerisinde yer aldığını düşünmektedir. Nûrî Efendi bu düşüncesini destekler nitelikte pek çok rivayet serdetmiş, pek çok İslâm âlimi ve müfessirin bu yöndeki izah ve değerlendirmelerini kaydetmiştir.<sup>96</sup>

(5) Abdülahad Nûrî Efendi ahkâm ifade eden ayetler arasında da kimi tearuz izlenimleri gözlemlemektedir. Sözelimi Bakara 2/229 ayetinde boşanan kadının kocasına fidiye olarak bir şeyler vermesinde bir sakınca bulunmadığından bahsedilmektedir. Oysa Nisa 4/20 ayetinde erkek çok yüklü miktarda bir mehir vermiş dahi olsa boşanma esnasında karısına verdiği mehirden hiçbir şey alamayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu iki ayet çelişir gibi gözükmektedir. Nûrî Efendi'nin bu tearuzu giderme yönündeki izahı hayli ilginçtir. Ona göre Bakara ayetindeki "fe-lâ cunâha aleyhimâ" ibaresi hem verilen mehirden boşanma esnasında geri almanın caiz oluşuna hem de bunun mübah oluşunu ifade

---

<sup>96</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 23-27.



etmektedir. Mübahlık mekruhluğun zıddıdır, caizlik de haramlığın zıddıdır. Nisa sûresindeki ayette geçen “fe-lâ te’huzû” ibaresiyle verilen mihirden almanın mübahlığı ortadan kalkınca geriye onun zıddı, yani verilen mihirden geri almanın mekruhluğu kalmıştır. Bakara ayetindeki “fe-lâ cunâha aleyhimâ” lafzı böyle bir uygulamanın cevazına “fe-lâ te’huzû” lafzı ise bunun mekruhluğuna delalet ettiğine göre böyle bir uygulama mekruh olmakla birlikte caiz olmuş olmaktadır. Dolayısıyla da her iki ayetle amel etmek de mümkündür, bu yönüyle de şeklen tearuz gözüken durum ortadan kalkmış olmaktadır.<sup>97</sup>

(6) Nûrî Efendi tearuz hissi veren ayetleri ele alırken bu ayetlerle paralellik arz eden hadisleri ve rivayetleri zikretmeye ayrı bir önem atfetmektedir. Sözgelimi En’am 6/34 ve 59 Neml 27/75, Nahl 16/89 ayetlerinde Kur’an’ın insanın ihtiyaç duyacağı her şeyi tazammun ettiğinden bahsedilmektedir ki bu da insanın Kur’an dışındaki sünnet, icma, kıyas gibi şeylere ihtiyacının bulunmaması gerektiğine işaret eder. Ancak Nahl 16/76, Nisa 4/65, A’raf 7/157, Haşr 59/7 gibi ayetler bunun aksi yönünde bir delaletle sahiptir ve yalnızca Kur’an’ın yeterli olmayacağı, sünnete de ihtiyaç duyulacağını ifade eder. Nûrî Efendi tearuz hissi veren bu ayetleri zikretmesinin ardından tek başına Kur’an’ın yeterli olmayacağını ifade eden hadislerle de yer vermekte, akabinde de “Bu kabilden pek çok hadis bulunmaktadır” diyerek, konuyla ilgili hadislerin zikrettiklerinden ibaret olmadığını altını çizmektedir.<sup>98</sup>

(7) Nûrî Efendi Hanefi mezhebine bağlı olduğundan usûlle ilgili konularda Hanefilerin usûl anlayışı doğrultusunda izahlarda bulunmaktadır. Nitekim nesh meselesiyle ilgili izahları buna örnek gösterilebilir. Şöyle ki Nûrî Efendi Hanefiler nezdinde neshin dört kısma ayrıldığından bahsetmiştir ki bunlar şöyledir: (1) Kitabın kitapla neshi (2) Sünnetin sünnetle neshi (3) Kitabın sünnetle neshi (4) Sünnetin kitapla neshi. Nûrî Efendi, İmam Şafiinin son iki tür neshi kabul etmediğinden de bahsetmekte, delilinin de Bakara 2/102 ayeti olduğunu söylemektedir. Çünkü bu ayete göre nâsîh olan mensûh olandan ya daha üstün olmalı veya en azından ona denk olmalıdır. Oysa sünnet Kur’an’dan daha üstün değildir, aksine onun dûnundadır. Nûrî Efendi bu izahının ardından sünnetin Kur’an’ın dûnunda olmasının hüküm bakımından değil lafız ve metin/ibare bakımından olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Necm 53/3 ayeti sünnetin de vahiy ürünü olduğuna delalet etmektedir.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 32.

<sup>98</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 34-35.

<sup>99</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 37.

(8) Rivayet malzemesini kullanmasıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir ki Nûrî Efendi tearuz hissi veren yerleri tespitinde yalnızca ayetlerin birbiriyle tearuzuna değil, ayetlerin hadislerle tearuzuna da değinmektedir. Bu sebeple Hikmetu't-Teâruz'da pek çok hadise yer verdiği görülmektedir ki neşirde biz bu rivayetlerin kaynaklarını göstermeye çalıştık. Bu bağlamda Nûrî Efendi, bazı uydurma rivayetlere işaret etmiş ve bu rivayetlerle ilgili ulemanın değerlendirmelerini de nakletmiştir. Nitekim birkaç yerde hadislerin Kur'an'a arzedileceği, Kur'an'la örtüşenlerin kabul, bu nitelikte olmayanların ise reddedileceğinden bahseden bir rivayete yer vermiş, bu rivayetin mevzu oluşundan bahsetmiş ve ulemanın bu yöndeki açıklamalarını aktarmıştır.<sup>100</sup>

Tearuzu gidermede rivayet malzemesinden nasıl yararlandığına baktığımızda Abdulahad Nûrî'nin sahabe ve tabiûnun pek çok tefsirine yer vermiştir. Hatta tearuzu gidermeye yönelik serdettiği izahların tamamı kimi zaman sahabe ve tabiun müfessirlerinin izahlarından ibaret olabilmektedir. Nitekim müminlerin cehennemden uzak tutulacaklarından bahseden Enbiyâ 21/102 ayeti ile mümin-kâfir herkese cehennemden mutlak surette gösterileceği yönünde bir anlamaya elverişli olan Meryem 19/71 ayeti arasındaki tearuzu gidermede beş izaha yer vermiştir ki bu izahların dördünü İbn Mes'ûd, İbn Abbas, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Katâde gibi sahabe ve tabiun müfessirlerine nispet etmiş, bir izahın ise "sahabe ve tabiundan bazıları"na dayandırmıştır.<sup>101</sup>

(9) Nûrî Efendi'nin kelami yorum dolayımındaki izah ve açıklamaları sünni-maturidi çizgide seyretmektedir. Nitekim haram rızık mıdır değil midir,<sup>102</sup> büyük günah işleyen kimse mümin midir değil midir<sup>103</sup> gibi hususlardaki mülahazaları hep Sünni-Maturidi geleneğe yaslanmaktadır. Nadiren de olsa Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye referansta bulunması da bunu teyit etmektedir.<sup>104</sup> Nitekim ru'yetullah meselesiyle ilgili izahları da Ehl-i Sünnete intisabını ele vermektedir. Şöyle ki; Nûrî efendiye göre En'am 6/107 ayeti gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğinden bahsederken Kıyame 75/23 ayeti rûzi mahşerde gözlerin Allah'a nazar edeceğinden bahsetmektedir. Bazı hadislerde de Kıyame ayeti doğrultusunda beyanlar geçmektedir. Dolayısıyla bu iki ayet arasında tearuz bulunmaktadır. Nûrî Efendi'ye göre bu tearuz şu şekillerde izah edilebilir: (1) En'am ayetinde geçmekte olan "idrak", ruyet/görmeyi değil onun yalnızca bir türünü

---

<sup>100</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 37-38.

<sup>101</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 12-13.

<sup>102</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 39-40.

<sup>103</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 49.

<sup>104</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 9.

olumsuzlamaktadır. Çünkü idrak, bir şeyin sınırlarını ve hakikatini ihata etme tarzındaki görmeden ibarettir. (2) İlk ayette kastedilen, umumun nefyedilmesidir, yoksa nefyi umumi kılmak değil. Dolayısıyla ayet “O’nu bütün gözler idrak edemez, ancak bazıları idrak eder” manasına gelir. Çünkü “el-*absâr*” kelimesindeki “*lâm*” istiğrak veya ahd ifade eder, dolayısıyla da “O’nun kafirlerin gözleri idrak edemez” anlamına gelir.<sup>105</sup>

Nûrî Efendi tearuzu gidermede Ehl-i Sünnet anlayışı içerisinde kalmaya çalışırken birtakım yorum enstrümanlarını da dayanak almaktadır. Bu enstrümanlardan birisi de Kur’an metninde haziflerin varolduğu düşüncesidir. Nitekim Nûrî Efendi Allah’tan kötü bir fiilin sadır olup olmayacağı meselesi bağlamında Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında farklı tevillere konu olan İsrâ 17/17 ayetiyle ilgili izahlarında Sünni düşünceyi teyit eden tevillerde bulunmuştur. Şöyle ki Nûrî Efendi’ye göre İsrâ 17/17 ayeti Allah’ın fıska emrettiği, O’nun fesada ve küfre rıza gösterdiği şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Oysa A’raf 7/28 ayetinde Allah’ın kötülüğü emretmeyeceği ifade buyrulmuş, Zümer 39/7 ayetinde de Allah’ın kullarının küfürde bulunmalarına rıza göstermeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla İsrâ ayeti ile A’raf ve Zümer ayetleri arasında tearuz bulunmaktadır. Bu tearuzu giderme noktasında Nûrî Efendi şu iki izahı serdetmiştir: (1) Bunlardan ilki *el-İtkân*’da geçen Suyuti’ye ait şu açıklamadır: “İsrâ ayetinde zikri geçen emir, teklif ifade eden bir emir değil, tekvin ifade eden bir emirdir. Dolayısıyla burada belirtilen şudur: Allah onları fasıklar kılar, bu yüzden cüz’î iradeleri onları fıska ve küfre sevk eder, Allah da buna bağlı olarak onları helak eder.” (2) İkinci izaha göre ise ayetin metninde hazifler bulunmaktadır, dolayısıyla da haziflerin takdir edilmesiyle anılan tearuz ortadan kalkacaktır. Hazifler takdir edildiğinde ayet “*emerna mütrafiha bi’t-tâati alâ lisânir-rasûl fe-fesekû: Biz onların nimet içinde yüzen kesimine peygamber aracılığıyla itaati emrettik fakat onlar fıska fücürde bulundular.*” şeklinde bir cümle yapısı ve anlam kazanmaktadır. Nûrî Efendi bu ayette “ben ona emrettim ama o bana isyan etti” tarzında bir üslup özelliğinin bulunduğunu belirtmiş, ayette emre konu olan hususun zikredilmeyişini onun açık oluşuna bağlamıştır. Görüldüğü üzere Nûrî Efendi Ehl-i sünnetin telakkisiyle örtüşür bir izahta bulunmakta, bunu yaparken de Kur’an metninde hazif olgusu enstrümanını işletmektedir.

Nûrî Efendi’ye göre burada böyle bir tearuzun bulunması bize özetle şunu anlatmaktadır: “Beldelerin gerek bu nitelikte cezalara çarpıtılmaları ve kalıcı afetlere maruz kalmaları, gerekse bunun tersine selamet içerisinde varlıklarını

---

<sup>105</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 60.

sürdüremeleri hep o beldelerdeki maddi imkan içerisinde yüzen ve sair insanların peşinden gittiği kesimlerin sergilediği davranışlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Çünkü o beldelerde bu kesimlerin söz ve fiilleridir cari olan. Helak ve afetler onların yaptıkları kötülöklere baęlı olarak vuku bulmaktadır, o beldelerin kurtuluşu ve necatı da yine onların itaatine baęlıdır.<sup>106</sup>

Nûrî Efendi'nin tearuzu Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde gidermeye çalışırken başvurduğu bir dięer yorum aracı da "mecâz"dır. Nitekim İbrahim 14/4 ve Nahl 16/93 ayetleri gibi bazı ayetlerde saptırma ve hidayete erdirme Allah'a nispet edilirken ve bu doğrultuda hadisler de bulunurken, Nisa 4/60 ayetinde saptırma şeytana nispet edilmektedir. Bu tearuzu giderme bağlamında Nûrî Efendi mecaz enstrümanını devreye sokmuş ve şöyle bir izahta bulunmuştur: "Gerçekte hidayete erdiren de saptıran da Allah'tır, şeytanın saptırması ise mecazidir. Çünkü şeytanın, dalaleti süslü göstermek gibi dalalet sebeplerini icraata geçirme dışında idlâlde bulunması söz konusu değildir."<sup>107</sup>

Bu bağlamda Nûrî Efendi kimi zaman da semantik tahlillere başvurmaktadır. Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki en tartışmalı konulardan birinin hidayet-dalalet meselesi olduğu izahtan ötedir. A'râf 7/178 ve Kehf 18/17 gibi ayetlerde Allah'ın hidayete erdirdiği kimsenin hidayeti yakalayacağı, dalalette bıraktığı kimsenin ise hüsrana uğrayanlardan olacağı ve onu doğruya ulaştıracak birinin de bulunmayacağı ifade buyrulmaktadır. Dolayısıyla bu ayetler Allah'ın hidayet etmesinin, hidayet ile beklenen sonuca kesin olarak ulaştıracığı anlamına gelmektedir. Nûrî Efendi'ye göre Mutezile de böyle düşünmektedir. Oysa ortada bunun aksini ifade eden başka ayetler de bulunmaktadır. Sözelimi Fussilet 17'de Allah'ın Semûd kavmine hidayet ettiği fakat onların küfrü hidayete tercih ettikleri ifade edilmekte, İnsan 76/3 ayetinde ise Allah'ın "Biz, insana hidayette bulduk, ister şükreden olur, isterse küfreden olur" buyurduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla bu son iki ayete göre de Allah'ın hidayet etmesi, hidayet ile beklenen sonuca mutlak surette iletici değildir. Nûrî Efendi Ehl-i Sünnet'in bu kanaatte olduğunu söylemektedir. Nûrî Efendi bu tearuzu ve tartışmayı çözüme bağlamında hidayet kelimesinin ifade ettiği anlamı merkeze alır. Onun ifadesine göre tefsir imamaları hidayetin dört türünün bulunduğunu söylemişlerdir ki bunlar şöyledir: (1) Fitrat sayesinde gerçekleşen hidayet: Yani kişi akli melekeleri, duyuları, zahiri-batınî hisleri sayesinde dini ve dünyevi maslahatlara ulaşma imkanı elde eder. (2) Burhana ve delile dayalı olarak

---

<sup>106</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 70-71.

<sup>107</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 72.

gerçekleşen hidayet: Bu Allah Teala'nın, hakikati görmeyi sağlayacak iç ve dış delilleri insanın gözleri önüne sermesidir. Nitekim Fussilet 17 ve İnsan 76/3 ayetlerinde geçen "hidayet etme" bu anlamdadır. (3) Peygamberlerin tebliğ ve davetine dayalı olarak gerçekleşen hidayet. Peygamberlerin hidayet önderleri, Kur'an'ın hidayet kaynağı olduğunu ifade eden Enbiya 73 ve İsrâ 17/9 ayetlerinde kastedilen budur. (4) İlahi yardım ve destekle tahakkuk eden hidayet. Bu Allah'ın vahiy, ilham, sadık rüya kanalıyla kişinin kalbinde iman hakikatlerini ortaya çıkarmasıyla olur. Allah'ın hidayet ettiği kimsenin hidayeti yakalayacağından bahseden Kehf 18/17 ayeti gibi ayetlerde kastedilen hidayet de bu türden olmaktadır. Dolayısıyla Nûrî Efendi'ye göre hidayet itibariyle çelişir gözükten ayetler arasında haddizatında bir tearuz bulunmamaktadır. Çünkü bu ayetlerin her birinde hidayetin muayyen bir türünden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bize düşen, bir ayette hidayet lafzı geçtiğinde onun hangi türe ait olduğunu tespit etmek olacaktır. Sözelimi "sen dilediğini hidayete erdiremezsin" mealindeki Kasas 56 ayetinde kastedilen, hidayete ulaşma noktasında Allah'ın kişiyi başarılı kılması ve ona destek olması anlamındaki hidayetin dördüncü türüdür, "şüphesiz hidayete sen erdirirsin" mealindeki Şura 42 ayetinde geçen hidayetle kastedilen ise, hidayete çağrıda bulunmak ve kılavuzluk etmektir, dolayısıyla burada hidayet üçüncü maddede belirtilen anlamda kullanılmıştır. Nûrî Efendi, hidayet konusu itibariyle birbiriyle çelişir gözükten ayet ve hadislerin bu şekilde tahlile tabi tutulmasını öğütlemekte, bu yapıldığı taktirde ortada bir hiçbir tearuzun kalmayacağını belirtmektedir.<sup>108</sup>

Öte yandan ayetler arasında böyle çelişki varmış gibi bir durumun görülmesi, Nûrî Efendi'ye göre esas itibariyle şöyle bir mesajı işaret etmektedir: Hidayet mertebeleri farklıdır, hidayet ehlinin dereceleri muhteliftir. Dolayısıyla kul, daha alt düzeyde bir hidayet çerçevesinde Allah'a yöneldiğinde -Ankebût 69'da da ifade edildiği üzere- Allah onun hidayetini bir üst düzeye taşır. Mümin kişi hidayeti talep ettiğinde bu talebi karşılık bulur, ancak hidayet üzere kalmak veya hidayet mertebesinin yükselmesi o kulun çabalamasıyla ve Allah'ın ona destek çıkmasıyla olur. Nitekim Fatıha suresindeki "ihdinâ's-sırâta'l-müstakîm" duası "bizi kamil hidayet üzere sabit kıl, hidayet noktasında bizi en üst dereceye ulaştır" anlamına gelmektedir.<sup>109</sup>

(10) Kelami yorumlarında Ehl-i Sünnete intisabı kendisini güçlü bir şekilde hissettirmesine rağmen Abdülahad Nûrî, Beydavi gibi bazı Sünni müfessirlerin

---

<sup>108</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 10-12.

<sup>109</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 11.

Mutezilenin kimi izahları hakkındaki değerlendirmelerinin pek de isabetli olmadığını ifade etmekten geri kalmamıştır. Abdülahad Nûrî, Beydavi tefsirini mütalaa ederken “Allah kendisine ortak koşulmasını hiçbir biçimde bağışlamaz, ama onun dışındakileri dilediği kimseler için bağışlar” mealindeki Nisâ 4/48 ayetine geldiğinde Kadî'nin izahının bazı yerlerini anlamakta güçlük çeker. Zira Kadî özetle şöyle demektedir:

Mutezile ayetteki “lâ yağfiru” ve “yağfiru” fiillerini takyide gitmiştir. Bunlardan ilkinin “men lem yetüb”, ikincisini ise “men tâbe” ile kayıtlamıştır. Çünkü Mutezileye göre tövbe edilmesi durumunda gerek şirk gerekse büyük günah bağışlanır; tövbe olmaması durumunda ise bağışlama gerçekleşmez. Mutezile, ayeti usulleriyle ve batıl kaideleriyle örtüştürmek için bu şekilde takyit yoluna gitmek durumunda kalmıştır. Ehl-i Sünnet ise büyük günahın bağışlanması için tövbeyi şart koşmadığından böyle bir işkâle karşılaşmamış ve Mutezilenin yaptığı türden bir takyide gitme ihtiyacı hissetmemiştir.

Nûrî Efendi'ye göre Kadî Beydavi'nin bu şekilde özetlenebilecek açıklamaları pek yerinde değildir. Zira ayeti mezhebi kabulleriyle örtüştürebilmek için nasıl ki Mutezile “yağfiru” fiillerini takyide gitmiş ise Ehl-i sünnet de kendi telakkisi açısından benzeri bir takyide gitmek zorundadır. Zira ilk “yeşâu” lafzı takyit edilmediğinde, şirkin mutlak surette bağışlanmasının söz konusu olamayacağı yönündeki hüküm sahih olmaz. Zira müşrik tövbe eder, iman getirir ise onun önceki şirki bağışlanır. Buradan şu anlaşılmaktadır ki ayetin “innallâhe lâ yağfiru en yușrake bihî” kısmı “li-men yeşâu” ile kayıt altına alınmak durumundadır, bununla da “şirkinden tövbe etmemiş olan ve küfrü üzere ölen kimse” kastedilir. Dolayısıyla ayetin ilk bölümü bu şekilde kayıtlanınca ikinci kısmı da kayıtlanır. Bu sebeple Nûrî Efendi'ye göre Beydâvî'nin, mutezilenin yaptığı takyitle ilgili “delile dayanmaksızın yapılan bir kayıtlama” şeklindeki değerlendirmesi de doğru değildir. Tam tersine bu delile dayalı bir kayıtlamadır. Çünkü “Müslüman olmak öncesini siler süpürür” mealindeki hadis, müşrik olan birinin Müslüman olmasının sahih olduğunun delilidir.<sup>110</sup>

(11) Abdülahad Nûrî ayetler arasında görülen tearuza birkaç yerde temas ettiği durumlar da olmaktadır. Sözelimi Nisâ sûresi 4/83 ve Nisâ 4/113 ayetleri arasındaki tearuza ve bu tearuzun giderilmesi yönündeki açıklamalara daha önce temas ettiği halde, bilahare konuya tekrar dönmüş ve daha önce yaptığı izahın özet bir sunumunu yapmıştır.<sup>111</sup> Yine En'am 6/47 ayeti ile Enfal 8/25 ayeti arasında

<sup>110</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 2-3.

<sup>111</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 51.

var olduğunu düşündüğü tearuza iki defa değinmiş, iki yerde de benzeri açıklamalarda bulunmuştur.<sup>112</sup>

(12) Abdülahad Nûrî izahlarında kimi zaman siyak-sibak ve sebab-i nüzul bilgisi gibi bilgi türlerinin tanıklığına başvurmaktadır. Bilindiği üzere En'am 6/145 ayetinde Kur'an'da yalnızca murdar et/leş, ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış kan, pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti, boğazlandığı sırada Allah'ın ismi anılmayan hayvanın etinin haram kıldığı bildirilmektedir. Oysa Al-i İmran 3/130 ve En'am 6/152 gibi ayetlerde faiz ve yetim malı yemek gibi başka haramlardan da bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu noktada bir tearuz söz konusu olmaktadır. Abdülahad Nûrî Efendi bu tearuzu giderme noktasında önce Beydavî ve Ebûsuûd'un, akabinde de Fahreddin er-Razî'nin izahına yer vermiştir. Fahreddin er-Razî'ye göre ayetin anlamı "Bana vahyolunanlar içerisinde Arapların cahiliye döneminde haram addettikleri şeylerden yalnızca şunların haram kılındığını görüyorum de" şeklindedir. Nûrî Efendi'ye göre ayetin siyak ve sibakı bu anlama delalet etmektedir, sebab-i nüzûlü de bu yönde tanıklıkta bulunmaktadır. Nitekim Zemahşerî ve Nesefî de bu yönde açıklamalarda bulunmuşlardır. Şöyle ki cahiliye döneminde Araplar belli özellikteki develeri dokunulmaz saymakta idiler. Nitekim Maide 5/103 ayetinde Allah Teala tarafından, onların bu tarz uygulamalarının hiçbir dini temeli bulunmadığı, kendi kafalarına göre haram kılmalarının Allah'a atılmış bir iftira olduğu bildirilmiştir.<sup>113</sup> Hülasa bu izahlarında Nûrî Efendi, Fahreddin er-Razî'nin görüşünü tercihe şayan bulmuş, gerekçe olarak da bu izahın siyak-sibak ve sebab-i nüzul bilgisi tarafından desteklenmesini göstermiştir.

(13) Abdülahad Nûrî Efendi bazı izahlarında Arap dilinin ifade ve üslup özelliklerinin tanıklığına da başvurmaktadır. Sözelimi Hûd 11/107-108 ayetlerinde müminlerin cennette kâfirlerin de cehennemde kalışlarının, gökler ve yeryüzünün varlığını devam ettirdiği sürece devam edeceğinden bahsedilmektedir. Gökler ve yer yüzü ebedi olarak var olmayacağına göre bu ayetler müminlerin cennette, kâfirlerin ise cehennemde ebediyen kalmayacaklarına delalet etmektedir. Oysa Nisa 4/169 gibi ayetlerde bunun ebedi olacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla ortada bir tearuz bulunmaktadır. Nûrî Efendi bu tearuzun üç şekilde izah edilebileceğini düşünmektedir. İlk izah şöyledir: Bu ayette Arapların lisanî örflerinden biri söz konusudur. Şöyle ki Araplar bir şeyi ebediyen yapmayacaklarını ifade etmek istediklerinde "onu sema

---

<sup>112</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 38, 58.

<sup>113</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 60-61.

var olduđu müddetçe yapmayacađım” derler; bununla da ebediyen anlamını kastederler. İşte bu ayette Arapların bu kullanımı söz konusudur.<sup>114</sup>

(14) Abdülahad Nûrî, tearuzu gidermede kimi zaman yalnızca seleften gelen izah ve açıklamaları esas almıştır. Bilindiđi üzere bazı ayetlerde her ümmetin bir eceli bulunduđu ve bunun asla öne veya sona alınmasının söz konusu olmayacağı ifade edilmektedir. Bazı ayetlerde ise Allah’ın bazı kimseleri belli bir süreliğine öldürdüđu sonra onlara yeniden hayat verdiđi, keza Üzeyir’i yüz sene ölü bıraktığı akabinde de ona yenide hayat bahşettiđi ifade edilmektedir. Nûrî Efendiye göre bu iki ayet grubu arasında tearuz vardır. Çünkü belli süreliğine öldürüp sonra diriltme ancak ecelin öne veya sonraya alınmasıyla olur. Bu tearuzu gidermede Nûrî Efendi yalnızca biri Hasan-ı Basri’ye diđeri ise İbn Ömer ve İbn Mes’ûd’a ait olan iki izaha yer vermiş, tearuzu bu izahlar üzerinden gidermeye çalışmıştır.<sup>115</sup>

(15) tefsirler içerisinde ana kaynaklarının Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî, Beydavi, Neseî, Ebûssuûd, Âlûsî olduđu söylenebilir. Tearuz vehmini gidermede bu müfessirlerin izahlarına sıklıkla başvurmaktadır. Nûrî Efendi bazen bu müfessirlerin genel tavrıyla ilgili bilgilere de yer vermektedir. Sözgelimi Nûrî Efendi’nin nakline göre, birden çok izah zikrettiđi durumlarda, en kayda değer bulunduđu izahı son sırada zikretmek Beydavi’nin bir adetidir.<sup>116</sup>

Ancak kimi zaman onlardan gelen izahları eleştirmekte, kimi zaman bu izahların yanlış anlamalara imkân verebileceđine işaret etmektedir. Sözgelimi “Sizler mutlaka cehenneme vurûd edeceksiniz” mealindeki Meryem 19/71 ayetinde geçmekte olan “vurûd” kelimesinin anlamı üzerinde ihtilaf edilmiştir. Câbir b. Abdullah’tan gelen bir rivayetin de desteđinde bazıları “vurud” kelimesinin “duhul/girme” anlamına geldiđini, dolayısıyla da müminlerin de cehenneme gireceklerini, ateşin Hz. İbrahim’i (as.) yakmaması gibi cehennemde müminleri yakmayacağını söylemişlerdir. Nûrî Efendi’nin nakline göre Zemahşerî, Beydâvî ve Ebûssuûd da bu izahı tercihe şayan bulmuşlardır. Nûrî Efendi, bu tercihin tevlit edeceđi yanlış delalete işaret etmiş, bu izahın kabul edilmesi durumunda sırat köprüsünün var olmasının hikmet ve maslahatını yitireceđini belirtmiştir.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 70.

<sup>115</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 74.

<sup>116</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 13.

<sup>117</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 12.



## BİBLİYOGRAFYA

**Abdulahad Nûrî**, *Hikmetü't-Teâruz fî Surati't-Tenâkuz*, Köprülü Ktp., nr.1590.

**Abdulahad Nûrî**, *Silsilenâme-i Abdûlahad Nûrî*, Sül. Ktp. Çelebi Abdullah, nr.172.

**Abdulahad Nûrî**, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, Beyazıt Ktp.,Veliyüddin Efendi, nr.1827.

**Abdulahad Nûrî**, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, Sül.Ktp.,Esad Efendi, nr.3605.

**Abdullah Uçman**, "*Abdulahad Nûrî*", *DİA*, c.1, İstanbul 1988, s.178

**Adnan Adıvar**, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s.126-158.

**Ahmet Turan Arslan**, *İmam Birgiovî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992.

**Ali Osman Coşkun**, *Abdulahad Nûrî Divanı*, İstanbul 2001.

**Ali Uğur**, *The Otoman Ulema in The Med- 17 th.Century an Analysis of The Vaka'iu'l-Fuzala of Mehmed Şeyhi Efendi*, Berlin 1986.

**Ali Yardım**, *Yazmalar Kataloğu*, İzmir Milli Ktp.

**Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1951.

**Bekir Karlığa**, "*Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu*", *Osmanlı*, VII.

**Bursalı Mehmed Tâhir**, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338,

**Cahid Baltacı**, *XV-XVI. Asırlarında Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976

**Carl Brockelmann**, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplemntband*, Leiden 1937-42.

**Cengiz Gökbilgin**, *XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulema-Sufi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî*", *Dini Araştırmalar*, c.II, sy. : 5 (Eylül-Aralık 1999)

**Cengiz Gündoğdu**, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdûlahad Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Ankara 2000.

**Coşkun Yılmaz**, "*Siyasetnameler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma*", *Osmanlı*, c. IV

**Evlialar Ansiklopedisi**, c.1, İstanbul 1992, s.273

**Fahri Unan**, “Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999)

**Fuad Abdülbaki**, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul 1990.

**Halil İnalçık**, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum*, c. 6, y. 1980.

**Halil İnalçık**, “Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış”, *Osmanlı*, c.1, s. 37-117.

**Hasan Aksoy**, *Şemseddin Sivâsî ve Mevlidi* (basılmamış doktora tezi) İstanbul 1984.

**Hasan Yüksel**, “Sivas’ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıfları Üzerine Bir Deneme (Şeyh Şemseddin Ailesi)”, *Revak*, c.1, sy. 1, Sivas 1990.

**Hocazâde Ahmed Hilmi**, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325.

**Hüseyin Akkaya**, *Kadıızâdeliler-Sivâsîler Tartışmasının Önemli İsimlerinden Abdülhad Nûrî ve Divanı* (Basılmamış doçentlik çalışması, Sivas 1998).

**Hüseyin Atay**, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1986

**Hüseyin Atay**, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.

**Hüseyin Vassâf**, *Sefîne-i Evliyay-ı Ebrâr fi Şerh-i Esmar-ı Esrar*, c. I-V, Sül.Ktp., Yazma Bağışlar, nr 2305-2309. (Vassâf, *Sefîne*)

**İbrahim Baz**, *Abdülhad Nûrî-i Sivâsî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (doktora tezi) AÜİF, Ankara 2004

**İsmail b. Muhammed Aclûnî**, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs amma İştehera mine’l-Ehâdîs alâ Elsineti’n-Nâs*, Beyrut 1988.

**İsmail Hakkı Uzunçarşılı**, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1988.

**Katip Çelebi**, *Mîzânu’l-Hak fi İhtiyâri’l-Ehak* (İslamda Tenkid ve Tartışma Usulü), sad.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990.

**Kâtip Çelebî**, *Süllemü’l-Vusûl ilâ Tabakâti’l-Fühûl*, Sül.Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887.

**M. Mermi Haskan**, *Eyüp Sultan Tarihi*, İstanbul 1996.

**Mehmed Murad**, *Târîhi Ebu’l-Fârûk*, İstanbul 1329

**Mehmed Süreyya**, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Amire 1308

**Mehmed Şeyhi Efendi**, *Vakâyiü’l-Fudalâ*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul 1989

**Mehmet Emin Maşalı**, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usulü Çalışmaları”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul 2012.

**Mehmet İpşirli**, “Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)”, *Osmanlı Araştırmaları*, c.7-8, İstanbul 1988.

**Mehmet Öz**, “Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999)

**Muhammed Nazmi**, *Hediyetü’l-İhvân*, (Osman Türer tarafından hazırlanan doktora tezi olarak hazırlanan tahkikli metin), Ankara, 1982.

**Mustafa Akdağ**, “Medreseli İsyanları”, *İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası*, c.XI (Ekim 1949-Temmuz 1950).

**Mustafa Demirci**, *Sema Risaleleri*, İstanbul 1996

**Naîmâ Mustafa Efendi**, *Ravzatü’l-Hüseyn fi Hulâsât Ahbâri’l-Hafıkayn*, İstanbul 1280.

**Necdet Yılmaz**, *Abdulahad Nûrî-i Sivâsî ve Mir’âtü’l-Vücüd ve Miratü ş-Şuhûd Adlı Eseri* (basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul 1993

**Necdet Yılmaz**, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001.

**Osman Türer**, *Şeyh Mehmed Nazmi Hayatı Eserleri ve Hediyetü’l-İhvan’ı*, I-II (basılmamış doktora tezi), Ankara 1982.

**Osman Türer**, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmi*, Ankara 1988.

**Ömer Nasuhi Bilmen**, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü’l-Müfessirîn*, İstanbul 1973

**Ömer Özyılmaz**, “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *UÜİFD*, c. V, sy. 5(1993)

**Ramazan Şeşen-Cevat İzgi-Cemil Akpınar**, *Köprülü Ktp. Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1986

**Selçuk Mülayim**, “Osmanlı Mimarisi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. III.

**Süleyman Ateş**, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.

**Şevket Pamuk**, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Para’nın Tarihi*, İstanbul 1999.

**Tahsin Öz**, “Sultan Ahmed Camii”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 1.

**Tayyip Gökbilgin**, “XVII. Asırda, Osmanlı Devletinde Islahat İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebî”, *Kâtip Çelebî*, Ankara 1991.

**Uşşâkizâde Seyyid İbrahim**, *Zeyl-i Şekâik*, nşr. Hans Joachim Kissling, Wiesbaden 1965.

**Yakup Çiçek**, "Müşkilü'l-Kur'an", *MÜİF Dergisi*, sy. 7-8-9-10, İstanbul 1995.

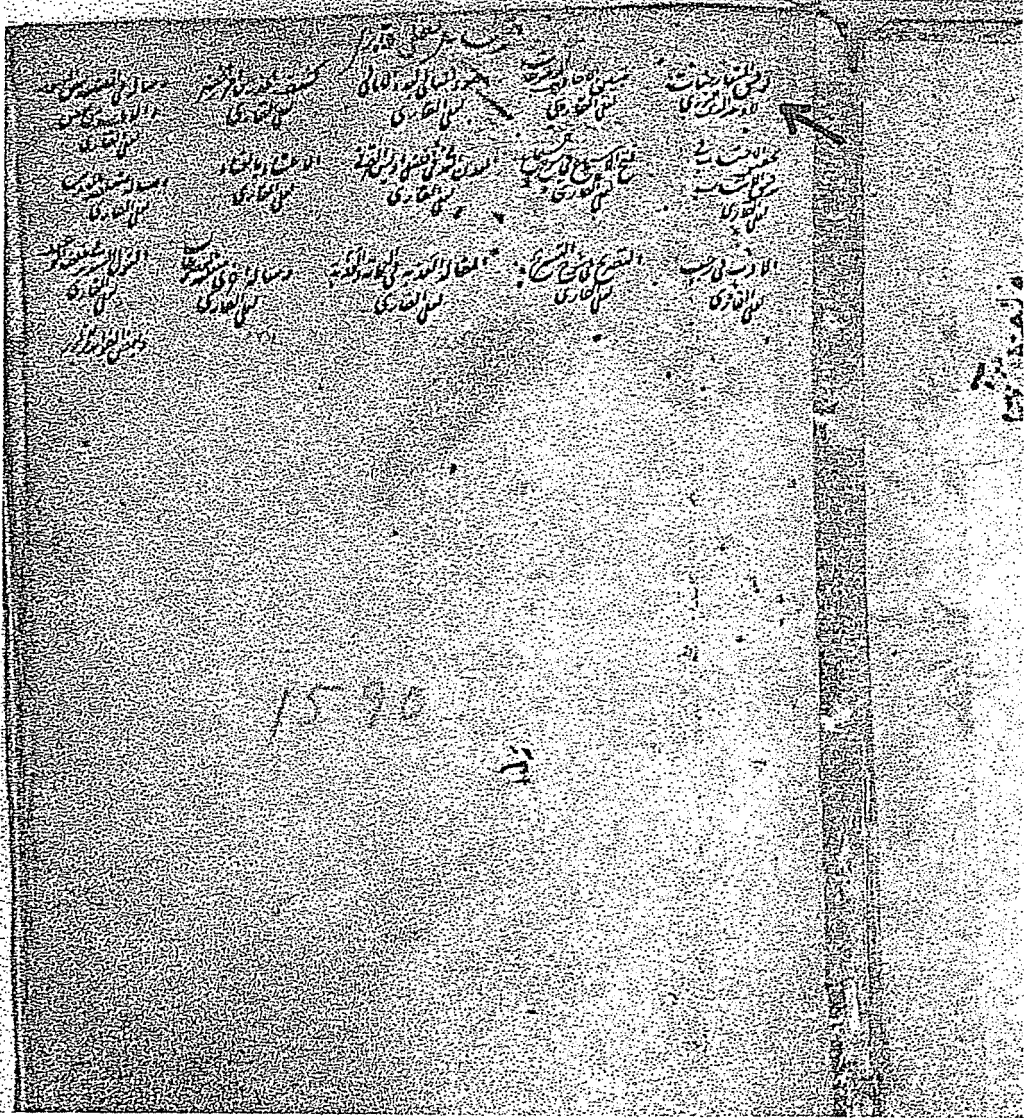
**Yaşar Yücel**, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988.

**Yusuf Halaçoğlu**, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1996.

**Zeki Arslantürk**, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul 1997.

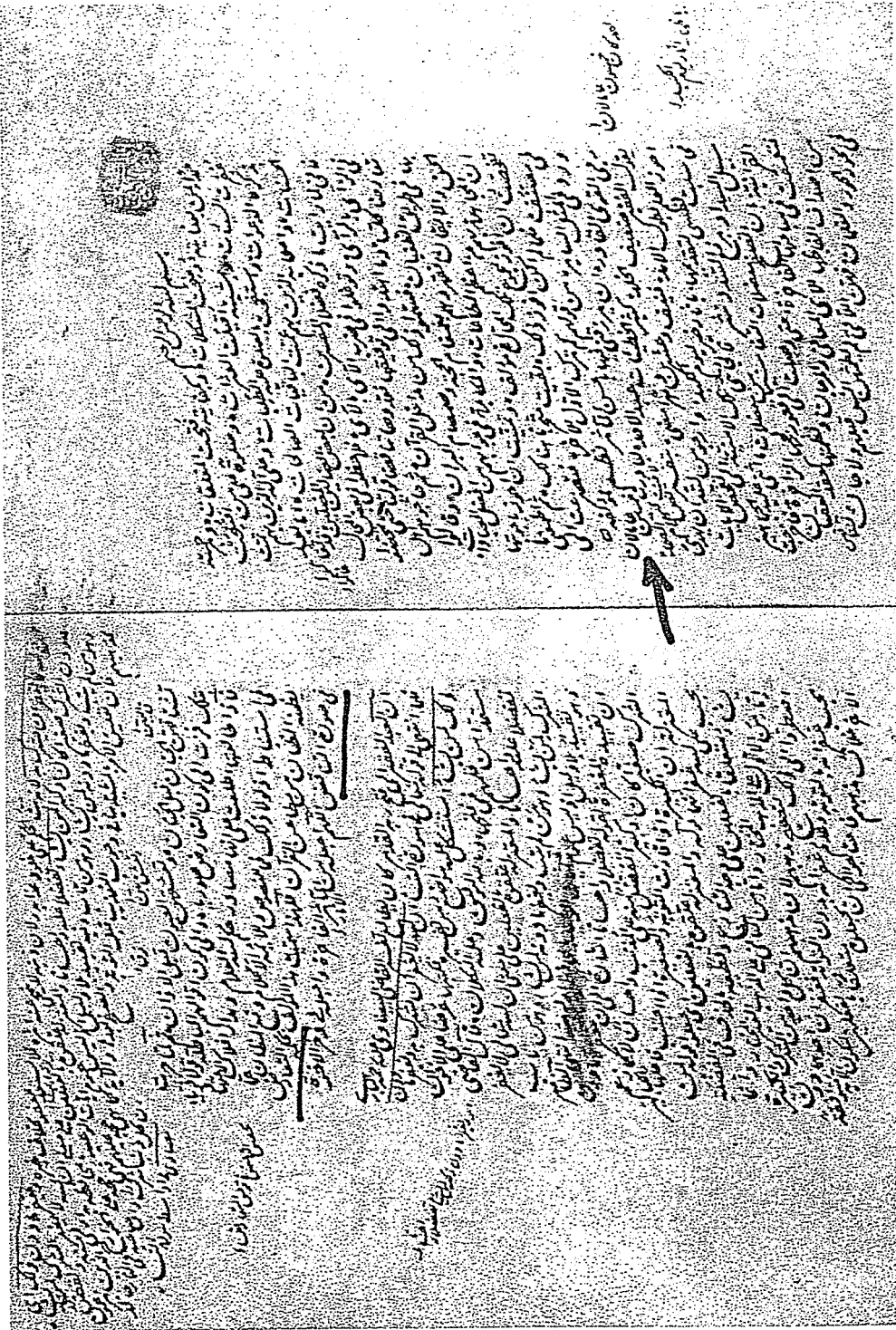
**Zeynep Nayır**, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)*, İstanbul 1975.

# EKLER



**Ek 1:** Yukarda görülen yazmanın iç kapak orijinalinin cd kayıtlı mikrofilminden tabedilmiştir. Buradaki ondört risalenin; üstteki bulanık ama biraz daha büyük harflerle yazılmış yazıdan Aliyyü'l-Kari'ye ait olduğunun notunu görüyoruz.

İlk risale ismi ise müellifimize ait ve burada şöyle geçmekte: *Tevfikü't-Tearuzat, Li Evhadüddin En-Nârî.*



**Ek 2:** Hikmetü't-Tearuz'un ilk sayfaları. Nürî Efendinin bu mukaddimesinde çok değerli açıklamalar vardır. Biz onun eserinin orijinal ismini bu açıklamalarından netleştiriyoruz. Ve yine kaynaklarda farklı verilen doğum tarihlerinden hangisinin doğru olduğunu onun yaşı ile ilgili vermiş olduğu buradaki bilgiden anıyoruz. İlgili yerlerin altı çizilmiştir.

Handwritten text at the top right corner, possibly a date or reference mark.

Main body of handwritten text in Arabic script, written vertically from right to left. It contains dense script with some larger characters used for emphasis or headings.

Handwritten text at the top right, possibly a date or reference mark.

A shorter section of handwritten text in Arabic script, positioned at the bottom left of the page.

Ek 3 : Bu fotokopi ise Hikmetü't-Tearuz'un son varakına aittir. Aynı bir bölüm olduğunu düşünenler de vardır. Müellif bu kısımda cehri zikrin Kur'an'la çeliştiğini söyleyen muarızlara cevaplar vermektedir.



EBU'L-BEREKÂT MUHAMMED B. ÂRİF HASAN  
EZ-ZİLÎ ES-SIVÂSÎ EL-HANEFÎ EFENDÎ<sup>99</sup>



Muharrem  
Efendi

ŞEMSEDDİN A.  
SIVÂSÎ EFENDÎ

İsmail Efendi



ABDÜLMECÎD  
SIVÂSÎ EFENDÎ



Muslihiddîn  
Efendi

► KIZ KARDEŞİ: SAFÂ HATUN

► EŞİ: SAFÂ HATUN



ABDÜLEHAD NÛRÎ  
SIVÂSÎ EFENDÎ

Ek 4: Bu şemada Abdülehad Nûrî Sivâsî Efendi'nin Abdülmecîd Sivâsî Efendi ve Şemseddîn Ahmed Sivâsî Efendi'lerle akrabalıkları gösterilmiştir.

<sup>99</sup> Nazmi, *Hediyye*, s.119.

## بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن بعنايته أوضحت المشكلات ، وبكفايته فتحت المغلقات ، وبرحمته غفرت السيئات ، وبمشيئته أقيلت العثرات ، وصلاة على من افتتحت بذكره الدعوات ، واستنجت بالصلاة عليه الطلاب ، وعلى آله الذين بهم تمت الحسنات ، وأصحابه الذين بهم عمت الباقيات الصالحات ، أما بعد :

فإني لما رأيت ما ذكره فضلاء المفسرين من أن بعض الضالين المضلين قد تغالوا في الزاي بالرأي ، وتوغلوا في ضرب الآي بالآي ، فلاحظوا في بعض المحال تعارضا كلياً ، وما اهتدوا إلى توفيقها فقدوها تناقضا قولياً ، حتى تمحضوا بها في طريق الطغيان ، فسموا ذلك من مداخل القرآن ، ثم حاجوا بهم أهل الحق والإيقان ، فقهرتهم بغمغام الحجة وصمصام البرهان ، وقالوا إن المجاهقة بهم من أعظم الطاعات ، والمكابدة في جوابهم من أفضل العبادات .

تفحصت أن أفوز بمجموع تلك المحال في مؤلف ، وتمنيت أن أحوز بأجوبتها في مصنف ، فلما لم أكن أفوز ذلك ، بقيت متحريراً هنالك ، ثم أطمعني ما ورد في المثل السائر من قولهم : ( كم ترك الأول للآخر ) ، فتضرعت إلى ربي القوى القادر أن يرزقني فيها بأحسن المآثر نظماً لمؤلفه .

يقول الفقير ضعيف الخلد كثير الخطيئات عبد الأحد ، لبادرت خمسين عاماً لأن أحوز العلم بطول الأمد ، فنيف وعشرين دهرًا مضى بتفسير نص لا فنيت كلام الصمد ، في سبت نفسي لتقديمها بآثار خير ليوم الكبد ، وأرجو من الله أن يهدى سبيل السداد برفع السد ونشره ، فألجأتني تلك الأمنية إلى تفحص الآيات القرآنية بأن أتصفح معضلات التفاسير من معضلات ما أتتى عليه الجماهير ، فتعمقت في مباحثها الفاخرة حتى وصلت إلى قعور لججها الزاخرة ، فأخرجت من أصداف ألفاظها اللآلي المعاني والمرجان ، ونظمتها كعقد العقيان في نحور الحور والغلمان ، فهن اللاتي لم يطمئنهن إنس قبلهم ولا جان ، تشتاقهن الجنان قبل الجنان ، وتعشقهن العيون قبل الأذان ، ثم لما حزت بتلك فزت إلى كون التعارض سوريا ، وإلى كون أقوالهم الباطلة قولاً فرياً ، فإذا طالعتها اطلعت على أنها مصادر حكم الله العلام ، ومدار أفلاك الاجتهاد في استنباط ، إذ لولا ذلك فما للنصوص وللأئمة الأعلام دفع المظان عما يظنه الظان من مطاعن القرآن ، فلهذا سميت هذا المؤلف ( بحكمة التعارض في صورة التناقض ) ، اللهم اجعله من المآثر الفاخرة ، واجعله لي ذخراً الآخرة .

إن العبد الفقير إلى فتح ربه القدير كان يطالع تفسير القاضي البيضاوي عليه رحمة الباري ، فلما انتهى إلى قوله تعالى في سورة النساء : (( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ))

[النساء - 48] ، استشكل عليه مواضع من تفسيره فكتبها عرضا على الإخوان مستمدا من قلمهم في فتحها ، وبالله التوفيق وعليه التكلان .

قال القاضي : تفضلا عليه وإحسانا ، والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى أن الله تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء ، وهو من لم يتب ، ويغفر ما دونه لمن يشاء ، وهو من تاب ، وهو تقييد بلا دليل ، إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه انتهى .

الظاهر أن تقييده المغفرة بقوله : تفضلا وإحسانا ، إشارة إلى أن مغفرة ما دون الشرك صغيرا كان أو كبيرا تفضل منه على المذنب وإحسان ، لا كما زعم المعتزلة أن الكبيرة إذا قارنت التوبة والصغيرة إذا اجتنبت فاعلها الكبائر يجب على الله غفرانهما .

قوله : والمعتزلة علقوه بالفعلين أي جعلوا قوله : لمن يشاء متعلقا بالفعلين على وجه التنازع ، وقطعه بالحذف في الفضلة إما من الأول على المذهب المختار ، وإما من الثاني على المذهب الغير المختار ، وإنما اضطروا إلى ذلك لتصحيح مذهبهم ؛ لأن مذهبهم أن كل واحد من الشرك والكبيرة يجب غفرانه بالتوبة وعدم غفرانه بدون التوبة ، فغفران أحدهما دون الآخر خلاف مذهبهم فاحتاجوا إلى أن يجعلوه متعلقا بالفعلين ؛ لتكون الآية متوافقة لأصولهم وقواعدهم الباطلة .

وأما أهل السنة : فإنهم لم يشترطوا التوبة في غفران الكبيرة فلم يرد عليهم هذا الإشكال ، فلم يحتاجوا إلى أن يجعلوه متعلقا بالفعلين .

ظاهر كلام المفسر يفيد هذا ، لكن فيه نظر ، لأننا مضطرون إلى ذلك كما هم مضطرون إليه ، لأننا لو لم نقيدهم الأول لما صح الحكم بعدم غفران الإشراك على وجه الإطلاق ، إذ المشرك إذا تاب وآمن يغفر له إشراكه السابق ، فيعلم من هذا أن قوله إن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به مقيد بقوله : (( لمن يشاء )) [النساء - 48] مرادا به من لم يتب عن إشراكه ، ومات على كفره ، وإذا قيد به الأول قيد به الثاني لوقوعه في سياق الثاني ، وإلا فيحتاج إلى بيان وجه تأخيره عن الثاني . قوله : وهو تقييد بلا دليل ، أقول : بل هو تقييد بدليل ، وهو صحة إسلام المشرك ، وقوله عليه السلام : " الإسلام يجب ما قبله " (1) ، ولو سلم كونه تقييدا بلا دليل ، فالرد عليهم رد علينا ، إذ يلزم علينا التقييد به كما عرفت .

قوله : إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه ، ظاهر معناه : أن عموم آيات الوعيد ليس أولى وأليق بالمحافظة عليه في عموم آيات الوعد ، والتقييد بلا دليل لا يرتكب في آيات الوعد ، فلا

(1) - رواه الإمام أحمد في مسنده ، رقم : 17109 ، 17145 ، 17159 .

يرتكب في آيات الوعيد ، وقوله تعالى : (( إن الله لا يغفر أن يشرك به )) [النساء - 48] من جملة آيات الوعيد فلا يقيد بقوله : (( لمن يشاء )) [النساء - 48] مرادا به من لم يتب .

أقول : قد عرفت مما قررناه لزوم تقييده به ، وإن تقييده به تقييد بدليل ، والله المؤيد والموفق .

فإن قيل قوله : (( سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم )) [البقرة - 6 ، 7] يقتضي انتهاء للنبي عليه السلام عن إنذارهم لتحقيق العلم له عليه السلام ، أو بأنه لم ينفعم ، فيعارض ذلك أمثال قوله : (( أن أنذر الناس )) [يونس - 2] وقوله: ((وأنذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر وهم في غفلة وهم لا يؤمنون)) [مريم - 39] ؛ لأن الأمر للدوام ، فلهذا لم ينته رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن إنذارهم .

نقول في الجواب : الأمر بإنذارهم ليس لتوقع انتفاعهم به وإيمانهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ لأن عدمهما مقطوع به بل لحيازة الرسول فضل الإبلاغ ، إذ ما عليه إلا البلاغ ولإلزام الحجة عليهم يوم القيامة (( لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل )) [النساء - 165] ، فيقال لهم يوم القيامة (( ألم يأتكم نذير )) [الملك - 8] ، ويجاهدكم في الإبلاغ إلى آخر أعماركم .

ويمكن أن تكون الآية الأولى مخصوصا بمن لم ينفعه الإنذار في علم الله ، والنبي لم يعرفهم بأعيانهم فكان يعمم الإنذار رجاء كونهم من المنتفعين به ، أو صرفهم الله رسوله فانتهى عن إنذارهم ، واستمر على إنذار غيرهم على ما يقتضيه الآية الثانية ، فأشار إلى هذا المعنى قوله: (( إنما تنذر من اتبع الذكر )) [يس - 11] وقوله: (( إنما تنذر الذين يخشون ربهم )) [فاطر - 18] .

### في أواسط البقرة

فإن قيل: قوله تعالى : (( وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول )) [البقرة -

143] وكذلك قوله : (( ليعلم الله من يخافه بالغيب )) [المائدة - 94] ، وقوله : ((وتلك الأيام نداولها

بين الناس لنعلم الذين آمنوا)) [آل عمران - 40] ، وقوله: (( ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما

لبثوا أمدا )) [الكهف - 12] ، ونحو ذلك مما يدل على حدوث تعلق علم الله القديم بالأسباب الحادثة

تعارض أمثال قوله: (( عالم الغيب والشهادة )) [الأنعام -4] ، وقوله : (( وما يخفى على الله من شيء

(( [إبراهيم - 38] ، وقوله : (( إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبذون وما كنتم تكتمون ))  
[البقرة - 33] ، وقوله : ((وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر  
من ذلك)) [يونس - 94] ، ونحو ذلك من النصوص المقتضية إحاطة علمه الأزلي في الأزل بكل  
ما في الوجود والإمكان في الكليات والجزئيات .

نقول في التوفيق : يعنى ليعلم الله ذلك بالعلم الحالي العيني الشهودي كما يعلمه بالعلم الأزلي  
الغيبى ، فيكون تلك الأمور الحادثة المتقدمة عليه غاية له لا علة موجبة لحصوله ، إذ المعنى حتى نعلم  
ذلك بالعلم الحالي كما نعلمه بالعلم الأزلي .

وقيل معناه : ليعلم الله ذلك علما واقعا كما يعلمه علما منتظرا .

وقيل معناه: ليعلم ذلك عباد الله فحذف المضاف لظهور المعنى .

فإن قيل قوله : (( ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون )) [البقرة - 94] يقتضي نفي  
العلم عنهم بضرب ما اشتروا به أنفسهم ، فيعارض ذلك مثل قوله: (( ولقد علموا لمن اشتراه ما له في  
الآخرة من خلاق)) [البقرة - 102] ؛ لأنه يقتضي ثبوت العلم المؤكد بالقسم .

نقول في التوفيق : إن المنفي عنهم هو العلم بما أعد لهم من العذاب الشديد ، لأن شدته لا يحيطها  
العلوم ولا يدركها العقول والفهوم ، وأما العلم المثبت لهم هو العلم بأن من استبدل السحر بكتاب الله أو  
الدنيا بالآخرة ما له في الآخرة من نصيب من الخير والسعادة ، بل له نصيب من العذاب والشقاوة ، فمن  
له أدنى إدراك يعلم ذلك لا محالة .

وقيل معناه : أنهم علموا ذلك بالظن والتخمين لا بالقطع واليقين ، فيكون الآية الأولى نفيًا لكمال  
العلم عنهم ، والثانية إثباتًا لهم العناد والإصرار في ذلك الاشتراء مع علمهم الخسران منه والحرمان منه .

وقيل المراد بالأولى : تنزيلهم منزلة الجاهلين مع علمهم ؛ لأنهم لم يعملوا بموجب علمهم فيكون  
نفيًا لنفع العلم لهم لعنادهم وإصرارهم .

**في أوائل آل عمران**

فإن قيل قوله: (( يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن  
بينها وبينه أمداً بعيداً )) [آل عمران - 30] ، وقوله : (( ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل

مثقال ذرة شرا يره )) [الزلزلة - 7 ، 8] ، وقوله: (( اليوم تجزى كل نفس بما كسبت )) [غافر - 17] وأمثالها يقتضي بعمومها القطع بأن يرى ويجد يومئذ كل نفس مؤمنة كانت أو كافرة جزاء أعمالها خيرا كان أو شرا ، فيعارض ذلك أمثال قوله : ((نكفر عنكم سيئاتكم )) [النساء - 31] ، وقوله : (( ويعفو عن كثير )) [الشورى - 30] وقوله : (( يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء )) [ آل عمران - 129] ، وأمثال قوله : (( فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا )) [الكهف - 105] ، وقوله : (( أعمالهم كرماد اشتدت به الريح )) [إبراهيم - 18] ، وقوله : (( أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا )) [الأحقاف - 20] ؛ لأن سيئة المؤمن إما مكفرة أو معفوة أو موقوفة على مشيئة الله ، إذ يجوز للمؤمن أن يغفر له كل ذنب وإن أوعده عليه ، فإن الأئمة قالوا : إن إخلاف الوعيد فضل وكرم ، فليس ذلك مذموما كإخلاف الوعد كما قال الشاعر :

فإني دان أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي

لأن حسنة الكافر إما محبطة أو مذهبة لمحاسبتة بما أعطي له من زهرة الدنيا .

نقول في التحقيق وبالله التوفيق : إنما المقطوع به في الآيات المتقدمة تحقق جزاء المؤمن بحسنته وجزاء الكافر بسيئته وكفره لا غير ، ولهذا قال صاحب الكشاف وأبو السعود وغيرهما في الجواب عن ذلك : إن المعنى أن يقول : فمن يعمل مثقال ذرة من فريق السعداء خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة من فريق الأشقياء شرا يره ، يعنى يرى جزاءه ، فحذف المضاف فيكون كل واحد من الموصولين في كل واحد من الآيتين المتقدمتين مخصوصا بكل واحد من الفريقين المذكورين ، ولهذا أعيد الموصول في كل واحد منهما .

أما معنى الآية الثانية فأن يقول : أيضا تجزى يومئذ كل نفس سعيدة أو شقية بما كسبت من السعادة والشقاوة ، لأنه يوم الجزاء لكل شقي وسعيد ، فلا يكون في الآيات المتقدمة نص على سيئة المؤمن وحسنة الكافر ، فلهذا نص عليهما في الآيات الأخيرة بأن سيئة المؤمن مكفرة ومعفوة وحسنة الكافر محبطة ومذهبة .

لكن البيضاوي تردد في هذا المعنى وقال : ولعل حسنة الكافر وسيئة المؤمن المجتنب عن الكبائر يؤثران نقص العقاب والثواب ، واعترض عليه بأمثال قوله : (( لا يخفف عنهم العذاب )) [البقرة

- [162] ، وقوله : (( نكفر عنكم سيئاتكم )) [النساء - 31] ، وقوله : (( إن الحسنات يذهبن السيئات )) [هود - 144] .

أقول : كأن البيضاوي يقول : إن عدم التخفيف المنصوص عليه في حق عذابهم الكائن لترك الإيمان ، فلا يمنع ذلك تخفيف عذابهم الكائن لترك الأعمال ، وإنما يقول ذلك إشعاراً بما في مذهب الأشعرية من أن الكفار عندهم مخاطبون بالفروع كما أنهم مخاطبون بالأصول ، فيعذبون بترك الأعمال كما يعذبون بترك الإيمان ، فيكون عذابهم به ضعفاً على ما قال لكل ضعف ولكن لا يعلمون .

فمن يؤثر سيئاته في تضعيف عذابهم يؤثر حسناته في تخفيفه ، وأما تكفير سيئة بعض المؤمنين فذلك لا يقتضي بلوغه إلى منزلة من لم يسيء إلى مولاه أبداً ، فإذا لم يبلغها يكون ذلك نوع نقص له .

ثم نقول : أما الجواب الثاني الشامل بالطريقتين ، فإن يكون المرء المحضر صحائف أعمال الفريقين فيكون الرؤية بصرية على حقيقتها ، فالمعنى : من كان في السعداء يؤتى يومئذ كتابه بيمينه ، فيرى فيه حسناته مضاعفة سيئاته في الصغائر مكفرة ، ومن الكبائر موقوفة على مشيئة الله ، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء .

وأما من كان من الأشقياء فيؤتى يومئذ كتابه بشماله فيرى فيه حسناته محبطة وخيراته مذهبة محاسبة بما أعطي له في الدنيا ، ويرى سيئاته كاملة ؛ لأن الدنيا جنة الكافر ، فيجزى فيها بحسناته ، والآخرة سجنه فيجزى فيها بسيئاته ، فتكون الحكمة في التعارض الصوري تبشير السعداء بعبارات شتى ، وتندير الأشقياء بأنواع من العقبي ، اللهم احشرونا مع السعداء وجنبنا من زمرة الأشقياء ، واعف عنا ، واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا .

فإن قيل قوله: (( وأما من خفت موازينه فأمه هاوية )) [القارعة - 9] ، يقتضي أن يوزن أعمال الكفار ؛ لأن قوله فأمه هاوية يدل على الخلود وأهل الخلود هم الكفار ، مع أن الكفار لا ينصب لهم ميزان ، ولا تقبل منهم أعمال ، فيعارض ذلك أمثال قوله : (( فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً )) [الكهف - 105] ، وقوله: (( فجعلناه هباء منثوراً )) [الفرقان - 23] .

قلنا: المراد من خفة الموازين خلوها عن الحسنات بالكلية ، ومعنى لا نقيم لهم يوم القيامة وزناً أي : لا يزن أعمالهم عندنا شيئاً ، فتكون عبارة عن عدم القبول ، كما يقال : هذا المتاع الخسيس لا يزن عندي شيئاً .

أو المراد بمن خفت موازينه من غلب سيئته على حسناته من المؤمنين ، فيكون معنى قوله (( فأمه هاوية )) [الفارعة - 9] أي مسكنه النار ، ولكن لا يخلد فيها ، بل يسكنها بقدر ما يحص عنه ذنوبه ، فلا تباين بين الآيات .

فإن قيل قوله : (( يوم لا تكلم نفس إلا بإذنه )) [هود - 105] ، وقوله: (( يوم يأتي كل نفس تجادل عن نفسها )) [النحل - 111] ، وقوله: (( ثم إنكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون )) [الزمر - 31] ، وقوله: (( يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم به قالوا لا علم لنا )) [المائدة - 109] وأمثالها يقتضي أن تتكلم وتجادل كل نفس للدفع عن نفسها ، يُؤذن الإذن بالتكلم ، بل يحملهم عليه ويلجئهم إليه ، فيعارض قوله : (( هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون )) [المرسلات - 39] ، وقوله : (( اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم )) [يس - 65] ، وقوله : (( ونزعنا من كل أمة شهيدا وقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله )) [القصص - 75] ؛ لأن هذه الآية تناقض الآية الأولى بنفي الإذن وتناقضها ، والآية الثانية جميعا ينفي النطق .

نقول في الجواب : إنما سيقنت هذه الآيات بحسب اختلاف المواقف والأوقات كما صرح به فضلاء المفسرين ، وأما ما قيل من أن عموم يوم القيامة وشمولها بتلك الأوقات ينفي ذلك المعنى ، بل الأنسب أن يكون سوق كل من الآيات لاختلاف أحوال الأشخاص لا الأوقات فضعيف ؛ لأن تنكير نفس في الآية الأولى ، وإتيان كلمة كل في الثانية ينفي هذا المعنى أي لا تكلم نفس من النفوس ، فيكون ذكر اليوم من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء ، بل الأصل فيه أن يكون اليوم ههنا بمعنى الوقت ، إذ لا يوم يومئذ فيراد به حينئذ ، فيكون وقت السؤال يوم النطق والتكلم ، ووقت القضاء بالجزاء يوم عدم النطق والتكلم ، ولهذا سمي ذلك بيوم السؤال وبيوم الجزاء ، وكذلك تسميته وقت قيامها بيوم القيامة ، ووقت وزن الأعمال بيوم الميزان .

أو نقول ليس المراد في الآية الأخيرة نفي أصل النطق والاعتذار ، بل إنما المراد نفي النفع يعني ينطقون ويعتذرون بمثل قولهم : (( والله ربنا ما كنا مشركين )) [الأنعام - 23] ، ومثل قولهم : (( ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله )) [الزمر - 3] ، ولكن لا ينفعهم نطقهم ولا معذرتهم ، فتكون الحكمة في صورة التناقض بيان شدة الأهوال ، إذ لا ينفعهم الاعتذار ولا الجدل ولا البنون ولا المال ، وإلى الله المآب والمآل .



فإن قيل أما يعارض قوله : (( فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان )) [الرحمن - 39] ،  
وقوله: (( ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون )) [القصص - 78] ، وقوله : (( فلا أنساب بينهم يومئذ ولا  
يتساءلون )) [المؤمنون - 101] بمثل قوله (( فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون )) [الصفات - 50]  
، وبمثل قوله: (( لنسألنهم أجمعين )) [الحجر - 92] ، كما سبق البيان .

يقال الجواب على وجوه :

الأول : على نهج ما سبق من اختلاف الأحيان والأوقات كما قال البيضاوي وغيره ، أي يوم انشقت  
السماء وكانت وردة كالدهان ، لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان ؛ لأنهم يعرفون يومئذ بسيماهم ، وذلك  
حين يخرجون من قبورهم ويحشرون إلى الموقف ، وأما قوله: (( فوربك لنسألنهم أجمعين )) [الحجر -  
92] وأمثاله فحين يحاسبون في الجمع .

والثاني : على ما قاله أبو منصور أي لا يسأل عما أظهر وأبدى ؛ لأن الملائكة كتبوا ذلك ، ولكن يسأل  
عما أسر وأخفى حتى يقرأ ويتكلم به الأعضاء .

والثالث : على أن يصرف السؤال إلى نوع من أنواعه ، ولهذا قال الإمام السؤال المثبت في قوله : ((  
لنسألنهم أجمعين )) [الحجر - 92] سؤال تقريع وإلزام لأهل الكفر والآثام ، والسؤال المنفي في مثل قوله  
: (( لا يسأل عن ذنبه )) [الرحمن - 39] سؤال استفهام واستعلام ، فلا يخفى أنه لا يصدر عن العزيز  
العلام ، فظهر أنه سؤال امتنان وإنعام كما في (( ألم يجدك يتيما فأوى )) [الضحى - 6] ، وقد ذكر  
الأئمة أنواع السؤال في تفسير قوله تعالى : (( ولنسألن الذين أرسل إليهم )) [الأعراف - 6] أي : سؤال  
تعنيف وتعذيب ، كما قال تعالى: (( ألم يأتكم رسل )) [الأنعام - 130] ، (( وألم أعهد إليكم )) [يس -  
60] ، (( ولنسألن المرسلين )) [الأعراف - 6] أي سؤال تعريف وتقريب .

وفي شرح ما رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام : " إياك والحلوب " (1) يث قالوا  
في سبب وروده أن رسول الله خرج من بيته معتلا من الجوع ، فلقي أبا بكر وعمر وقد خرجا أيضا من  
الجوع ، فذهب بهما إلى بيت أنصاري فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب ، وبماء مستعذب ، وذبح لهم

(1) - رواه مسلم في كتاب الأشربة رقم 3799 ، وابن ماجة في كتاب الذبائح رقم 3171 ، ورقم 3172 .

شاة ، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : " إياك والحبوب " ، ثم لما أكلوا وشربوا ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " والذي نفسي بيده لنسألن عن هذا النعيم " (2) .

قال القاضي في شرحه: هذا سؤال تقرّيع عن القيام بشكره ، وقال النووي : بل هو سؤال تعداد النعم والامتنان ، وقال الطيبي : يؤيد الأول ما روى أن عمر أخذ العذق فضرب به الأرض حتى تأثر منه البسر (3) .

أقول : الأنسب بحال السؤالين كونه للامتنان ، إذ ليس للمولى الكريم تقرّيع هؤلاء الكرام في مثل هذا الشأن ، وأما رواية الضرب فضعيفة لا يقوم به البرهان ، ويؤيد ما قلنا ما رواه الطبراني عن ابن مسعود أن أبا الهيثم سأل رسول الله حين أكل لحما ورطبا وماء عذبا يا رسول الله : أهذا من الذي نُسأل عنه ؟ قال عليه السلام : " المؤمن لا يثر ب عليه في شيء أصابه في الدنيا وإنما يثر ب على الكافر " (4) .

قال المناوي : أي لا تقرّيع ولا توبيخ للمؤمن في شيء عمله من حلال ، فتكون الحكمة في صورة التعارض هي التنذير والتشديد بنوع شديد من أنواع التهديد ، فكأنه يقول: أحسب أهل العصيان من الإنس والجان أن ظهور ذنوبهم يحتاج إلى استعلام الرحمن ، بل هو أعلم بذلك الشأن وإنما يُقرأ كتابهم ويشهد عليهم وملائكتهم وأعضاؤهم وسيماهم لالزام الحجة عليهم .

فإن قيل قوله تعالى : ((من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا)) [الكهف - 17] أي من يليه ويرشده في أول الكهف ، وقوله (( ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون )) [الأعراف - 178] يقتضي أن يكون هداية الله تعالى موصلة إلى البغية ، كما ذهب إليه المعتزلة ، فيعارض ذلك أمثال قوله تعالى : (( وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى )) [فصلت - 17] ، وقوله تعالى: (( إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا )) [الإنسان - 3] ، لأنهما يقتضيان أن تكون هداية الله غير موجبة للوصول إلى البغية ، بل إنما هي دلالة محضة إلى ما يوصل إلى البغية كما ذهب إليه أهل السنة .

يقال في الجواب : إن أنواع الهداية في أربع مراتب على ما بينه الأئمة المفسرون :

(2) - رواه مسلم في كتاب الأشربة رقم 3799 .

(3) - رواه أحمد في مسنده ، حديث رقم 20787 .

(4) - رواه الطبراني في المعجم الكبير ، حديث رقم 10496 .

فالمرتبة الأولى: هداية الفطرة ، وهي ما يكون بإفاضة القوى العقلية والحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة التي يتمكن بها المرء من الاهتداء إلى المصالح الدينية والدينية ، وإليها الإشارة بقوله : (( ولولا فضل الله عليكم ورحمته )) [النساء - 83] بأن يرسل الرسل وينزل الكتب (( لاتبعتم الشيطان إلا قليلا )) [النساء - 83] أي قليلا منكم ، فإنهم لا يتبعون بل يهتدون بعقلهم ومشاعرهم كما اهتدى رجال في الجاهلية بعقلهم الراجح .

والمرتبة الثانية : هداية البرهان والبينة ، وهي ما يكون بنصب الدلائل واتباع الآيات الأنغمية بالآفاقية الفارقة بين الحق والباطل ، وإليها الإشارة بقوله تعالى : (( إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا )) [الإنسان - 3] ، وقوله تعالى : (( وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى )) [فصلت - 17] ، والمعنى وهديناهم إلى ما يوصل إلى البغية فاختروا العمى والضلال على الهدى والوصال .

والمرتبة الثالثة : هداية تبليغ الدعوة ، وهي ما يكون بإرسال الرسل وإنزال الكتب وأيما عني بمثل قوله تعالى : (( وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا )) [الأنبياء - 73] ، وقوله : (( إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم )) [الإسراء - 9] .

والمرتبة الرابعة : هداية التوفيق والعناية ، وهي ما يكون بأن يكشف الله على قلوبهم حقائق الأشياء كما هي ، إما بواسطة الوحي والإلهام أو الرؤيا الصادقة ، وفي الحديث : " من لم يؤمن بالرؤيا الصادقة لم يؤمن بالله ورسوله " <sup>(1)</sup> ، رواه الديلمي عن عبد الرحمن ابن عايد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه المرتبة يختص بنبيها الأنبياء والأولياء وأيما عني بمثل قوله تعالى (( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده )) [الأنعام - 90] ، وقوله تعالى : ((من يهد الله فهو المهتد)) [الكهف - 17] ، أي الكامل في الاهتداء اللائق للاقتداء ، وإلى هذه المرتبة أشار مولانا أبو السعود في تفسير (( من يهد الله فهو المهتد )) [الكهف - 17] بأن المراد بهذه الهداية ما يوجب الاهتداء قطعا ، لكن لا لأن حقيقتها الدلالة الموصلة إلى البغية البتة ؛ بل لأنها المفرد الكامل من أنواع حقيقة الهداية التي هي الدلالة إلى ما يوصل إلى البغية ، فيكون المعنى من يخلق الله فيه الاهتداء على الوجه المذكور فهو المهتدى لا غير انتهى . فيكون الحكمة في صورة التعارض الإشارة إلى تفاوت هذه المراتب وتفاوت درجات أهلها ، فإذا توجه العبد إلى ربه بالمرتبة الأولى زاده الله هدى إلى أعلى منها كما قال : (( والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ))

(1) - رواه الديلمي ، ( 1 / 350 ) .

[العنكبوت - 69] ، وقال تعالى : (( والذين اهتدوا زادهم هدى )) [محمد - 17] ، فالمؤمن المهتدي إذا طلب الهداية تكون مطلوبة ، أما الثبات عليها أو الزيادة فيها كما هو المراد في قوله تعالى (( اهدنا الصراط المستقيم )) [الفاتحة - 17] ثبتنا على كمال الهداية وزدنا فيها إلى غاية الغاية .فإن قيل قوله تعالى : ((إنك لا تهدي من أحببت )) [القصص - 56] يعارض قوله تعالى : (( إنك لتهدي إلى صراط مستقيم )) [الشورى - 52].فنقول المراد بالآية الأولى هداية التوفيق والعناية ، وبالثانية هداية الدعوة والدلالة ، فلا تعارض بينهما وقس على هذه أمثالها من الحديث والآية .فإن قيل : (( إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيستها )) [الأنبياء - 102] يقتضي أن لا يقرب بعض المؤمنين النار حتى لا يسمعون زفيرها فيعارض ذلك قوله تعالى ((وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم نجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا)) [مريم - 71] .يقال الجواب عنه على وجوه :

**الوجه الأول :** ما روى عن ابن مسعود أن ضمير واردها راجع إلى القيامة ، وضمير عنها إلى النار فلا تعارض بينهما .**الوجه الثاني :** ما روى عن عكرمة أن الورود بمعنى الدخول ، مع أن الضميران كليهما إلى النار ، لكن الخطاب في الآية الثانية خص للكفار ، أما عصاة المؤمنين فلا قطع في دخولهم النار ، إذ هو موقوف على مشيئة الله الملك الغفار ، فيكون المعنى ما منكم أحد أيها الكفار إلا داخل في النار قطعا ، والمتقون يقفون وينظرون إلى فضاحتكم من بعيد ، فلا يسمعون حسيس النار ثم ينجيهم الله من ذلك الموقف بعد دخولكم ، وإلى هذا الوجه أشار علي كرم الله وجهه حين خطب قرأ قوله تعالى : (( أولئك عنها مبعدون )) [الأنبياء - 101] ، فقال : أنا منهم وأبو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح ، وإنما قطع علي كرم الله وجهه بنجاة هؤلاء العشرة ؛ لأن النبي عليه السلام بشرهم بالجنة .**الوجه الثالث :** ما روي عن ابن مسعود وابن عباس فإنهما قالوا : لا يبقى أحد من المؤمنين والكفار إلا يدخلها ، لكن المؤمنين ينجون سريعا سليما .عن ابن سمية أنه قال : اختلف الصحابة في الورود ، قال بعضنا لا يدخلها مؤمن ، وقال بعضنا يدخلونها جميعا ، فلقيت جابر بن عبد الله فسألته عنه فقال : سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : " لا يبقى بر ولا فاجر إلا يدخلها ، فتكون بردا وسلاما على المؤمنين ، كما كانت على إبراهيم " (1) .واختار

(1) - رواه أحمد بن حنبل في مسنده ، رقم 13995 .

صاحب الكشاف والبيضاوي وأبو السعود هذا الوجه ، فقالوا : أي المبعدون عن عذابها مع ورودهم فيها ، ولكن هذا الوجه يوهم خلو الصراط عن الحكمة والمصلحة .**الوجه الرابع** : ما روى عن الحسن وعن قتادة أن المراد بالورود هو الجواز على الصراط ، فإنه ممدود على متن جهنم ، فتمر الطبقة الأولى كالبرق الخاطف ، والثانية : كالريح العاصف ، والثالث : كأجود الخيل ثم وثم . وعن أبي نصره قال عليه السلام : " يحملون على الصراط فيقول الله تعالى : يا نار خذي أصحابك ، ودعي لي أصحابي ، فيخسف بهم الصراط فينجوا المؤمنون " (2) ، وعن أم مبشرة قالت : قال عليه السلام : " لا يدخل النار أحد ممن بايع تحت الشجرة " (3) ، وفي رواية : " ممن يشهد بدرا أو الحديبية " (4) ، قالت حفصة : يا رسول الله أليس الله يقول : (( وإن منكم إلا واردها )) [مريم-71] قال عليه السلام : " ألم تسمعيه يقول : (( ثم ننجي الذين اتقوا )) " (5) [مريم-71] . ولا يخفي أن النبي عليه السلام لما أجاب حفصة بقوله (( ثم ننجي )) [مريم-71] بعدما قال لا يدخل النار ، علم أنه عليه السلام فسر الورود بالجواز على الصراط ، وقد أخرج البيضاوي بهذا الوجه ؛ لأنه كان قد يؤخر أوجه الوجوه ، ولا يخفى كونه أوجه الوجوه لأنه يتحقق المصلحة المقصودة من الصراط ، وبه يمكن تلخيص الوجه الثاني والثالث ، وتوفيق الآيتين والأحاديث ، إذ قد أريد بالورود مرور الناس على الصراط وقد أحاط بهم لهب النار وظلمات دخانها ، فكانت تشتت عند مرور الظالمين حتى يسقطون فيها ، وينظفي عند مرور المتقين حتى لا يسمعون حسيبها ، كما روي عن خالد بن معدان قال : قال عليه السلام : " إذا دخل أهل الجنة الجنة يقولون : ألم تعدنا أننا نرد النار ، يقول الله بلى إنكم وردتم عليها وهي خاوية " (6) .

**الوجه الخامس** : ما روى عن بعض الأصحاب والتابعين أن الأمراض والمصائب في الدنيا يكون للمؤمن بدلا عن الورود في الآخرة ، كما روى عن أبي هريرة قال : قال لرجل محموم يعوده : يقول الله هي ناري سلطتها على عبدي ليكون حظه من النار .

(2) - رواه البيهقي في شعب الإيمان (338/1) حديث رقم 372 .

(3) - رواه أبو داود في سننه (213/4) حديث رقم 4652 .

(4) - رواه مسلم (1942/4) رقم : 2496 .

(5) - رواه مسلم (1942/4) رقم : 2496 .

(6) - رواه ابن أبي شيبة في المصنف (212/7) رقم : 35429 وانظر مجمع الزوائد (329/2)

وعن مجاهد قال : قال عليه السلام: " الحمى حظ المؤمن عن الورود في الآخرة " (1) ، وعن أبي هريرة : " لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فيلج النار إلا تحله القسم "

فإن قيل قوله: (( الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير )) [هود - 1] يقتضي أن يكون جميع آيات الكتاب محكمات ، إذ الإضافة للاستغراق ، فلا يمكن أن يراد بها بعض الآيات ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات )) [آل عمران - 7].

يقال في الجواب : لفظ الأحكام في الآية الأولى نقيض ضعف التأليف وفي الثانية نقيض المتشابه ، وبذلك أراد بقوله تعالى : (( أحكمت آياته )) [هود - 1] كون جميع آياته مصونات عن الخلل وضعف التأليف .

أما المراد بقوله : (( منه آيات محكمات )) [آل عمران - 7] فكون بعض الآيات مصونة عن النسخ والتبديل بأن أحكم معناه ، كقوله تعالى (( وأحل الله البيع وحرم الربوا )) [البقرة - 275] على ما عرف في الأصول ، فلهذا قال الإمام في الجواب عنه : أريد بالآية الأولى كون جميع آياته صحيحة مصونة عن الخلل ، وبالثانية كون بعضها ظاهرة المعنى غير محتملة للوجوه ، وبعضها غامضة المعنى محتملة للوجوه لكن لا يطمع في تأويلها إلا نوره .

وأما قوله تعالى : (( كتابا متشابها تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم )) [الزمر - 23] فمعناه كتابا يشبه بعض آياته بعضها في الصحة والفصاحة وعدم الاختلاف فيها في الحقيقة .

فإن قيل : قوله (( هو الذي أنزل عليك الكتاب )) [آل عمران - 7] يقتضي أن ينزل القرآن على النبي عليه السلام جملة في دفعة واحدة ، كما يصححه أيضا قوله تعالى : ((المص كتاب أنزل إليك )) [الأعراف - 2] ، وقوله تعالى : (( وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة )) [النساء - 113] ، وقوله تعالى : (( الر كتاب أنزلناه عليك )) [إبراهيم - 1] ، مع أن الواقع خلافه فيعارض ذلك قوله تعالى (( وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا )) [الإسراء - 106] ، وقوله : (( نزل عليك

(1) - رواه الطبراني في الأوسط (333/3) بلفظ حظه من النار ، وانظر : المجمع (306/2)

الكتاب بالحق)) [آل عمران - 3] ، وقوله : (( ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء )) [النحل - 89] ، ولأن تلك تقتضي تفريقه وتنزيله بالتدرج ، ولا يمكن الجواب عنه بأن القرآن أنزل جملة إلى السماء الدنيا ثم نزل منجما على الرسول ؛ لأن لفظ عليك وإليك يأتي عن ذلك .

فنقول في الجواب : قد يستعمل أنزل مجردا عن المعنى الدقيق كما في الآيات المذكورات ، كما يستعمل نزل مجردا عن المعنى التدريجي كما في قوله تعالى (( قبل أن تنزل التوراة )) [آل عمران - 93] ، وذلك من توسيعات العرب ؛ فإنهم جردوا الفعل عن بعض ما يدل عليه كما جرد أسرى في قوله تعالى ((سبحان الذي أسرى بعبده ليلا)) [الإسراء - 1] عن معنى السير في الليل ، فصار سيرا مجردا ، وكما جرد تسمع في قول الشاعر :

وتسمع بالمعيدي خير من أن تراه

عن معنى الفعل ، ونزل منزلة المصدر ، وهذا التنزيل غير التأويل ، بتقدير أن ذلك التجريد غير التجريد المذكور في علم البديع ، وإلى هذا التجريد أشار مولانا أبو السعود في تفسير قوله تعالى : (( هو الذي أنزل عليك الكتاب )) [آل عمران - 7] ، فقال المراد : بالإنزال هاهنا القدر المشترك المجرد عن الدلالة على قيد التدرج ، وعدمه يعنى به مجرد النزول ، لكن الأولى هاهنا ما قاله من أن التضعيف في نزل والهمزة في أنزل كلاهما للتعدية فقط ، لا لغيرها من التكثير وغير ذلك ؛ لأن نزل في نفسه لازم فيكون النقل للتعدية فقط .

وأما معنى التدرج فإنما استنبطه القائلون به من معنى التكثير ، والنقل للتكثير لا يجتمع مع النقل للتعدية ، إذ لا نظير له في كلام العرب ، فتعين أن اتيان التنزيل تارة والإنزال تارة أخرى إنما يكون للتفنن في الكلام لما شاع ذلك من فصحاء الأنام ، وفي هذا الباب قوله تعالى : (( لولا نزل عليه آية )) [الأنعام - 37] ، وقوله : (( لولا أنزل عليه آية )) [يونس - 20] ، والله تعالى منه الهداية في البداية والنهاية .

فإن قيل : قوله تعالى : (( والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم )) [الطور - 21] ، وقوله عليه السلام : " إن الله ليرفع ذرية المؤمن في درجته وإن كانوا دونه في العمل لتقر بهم عينه " (1) ، رواه الحاكم والبيهقي عن ابن عباس ، يقتضيان أن ينفع شرف الأنساب في القيامة بأن يلحق

(1) - رواه الحاكم في مستدركه (509/2) رقم 3744 ، وانظر : مجمع الزوائد (114/7) .

الأبناء المؤمنون بأبائهم الصالحين في دخول الجنة ، كما قاله البيضاوي والشيخ أكمل الدين ، أو في رفع الدرجة كما قاله أبو السعود وغيره ؛ لتقر بهم أعين آباءهم وإن كان الأبناء قاصرين في الأعمال ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون )) [المؤمنون - 101] ، أي عن الأنساب والأحساب وإنما يتساءلون عن الأعمال والاكْتساب ؛ لأن كل امرئ بما كسب رهين ، وقوله عليه السلام : " من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه (2) .

يجاب عن الحديث على ما قاله ابن الملك المراد به عدم نفع شرف النسب من جهة الدنيا ، أو يكون ما في الحديث محمولا على الصراط ويكون المذكور في الآية الأولى في الجنة .

أقول : الأنسب أن يكون محمولا على ما في وقت النفخ ، كما في الآية من قوله : (( فإذا نفخ في الصور )) [المؤمنون - 101] ، فتكون الفائدة في صورة التعارض على ما اقتضاه سبب ورود الحديث منع الأبناء الناقصين عن الاغترار بشرف آباءهم الكاملين ، وحثهم على الاجتهاد في الدين ، فيكون المعنى لا ينفعم شرف آباءهم في وقت النفخ وحين الجواز على الصراط ، أما وقت دخول الجنة وزمان رفع الدرجة فينفعمهم ، ولأنه وقت الانبساط وزمان اللاحق ، لتقر بهم أعين آباءهم.

لكننا نقول : إن عمل الحديث على الأبطأ في وقت النفخ وفي الصراط لما لم يكن بالغاً في اللاحق لم يكن حثاً مفضياً إلى الاجتهاد والمار ، ولا دفعا شافيا عن الاغترار ، وكذلك حمله على الشرف الدنيوي لما لم يكن حثاً ولا دفعا لمن يكون لأبائه الشرف الأخرى ، لم يتم بهما المقصود على الوجه المسرور ، فالأنسب في الجواب المبين ما أشار إليه الشيخ أكمل الدين بقوله : والمعنى من آخره عمله السيئ عن أمثاله في دخول الجنة ، لم يقدمه شرف نسبه لأن عمل السيئ نقصان لا يجبر بشرف النسب ، وقال أبو السعود في (( واتبعتهم ذريتهم بإيمان )) [الطور - 21] أي بإيمان في الجملة قاصر عن رتبة إيمان آباءهم ؛ لأن ثبوت الحكم في الإيمان الكامل أصالة لا إلحاقا .

وأقول : يعنون به أن شرف نسبه لم يبلغه إلى ما في أمثاله من الفضل والكمال وأن الحق بهم يجب الإنعام والإفضال لأن الملحق لا يكون كالمُلحق به الأصل الصليبي ولأن الشرف الذاتي ليس كالشرف النسبيّ ولأن الملحق في الدخول يكون متأخرا في الحكم البتة.

(2) رواه مسلم في صحيحه (2074/4) حديث رقم 2698 .



وقال في تفسير التيسير في (( فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون )) [المؤمنون - 101] ، أي: عن الأنساب وإنما يتساءلون عن الأعمال ، وقيل : أي لا يتفاخرون يومئذ بالأنساب كما كانوا يتفاخرون به في الدنيا .

ثم أقول : فلو حملت الآية الثانية على الكافرين بدلالة السياق وحمل الحديث المذكور بدلالة ما روى عن بعضهم أيضا على الكافرين لاندفع التعارض اندفاعا أبلغ من الوجه المسفور ؛ لأن الآية الأولى صريح في المؤمنين فكأن أهل الكتاب قالوا لا نحتاج إلى الاتباع لمحمد عليه السلام ، إذ نحن أبناء الله وأحباؤه كما قالوا : (( لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى )) [البقرة - 111] ، فقال عليه السلام في جوابهم : " من أبطأ به عمله " أي من آخره عمله المناقض للإيمان عن اللحق بآبائه المؤمنين لم يسرع به شرف نسبه دنيويا كان أو أخرويا وإن كان أبأؤه الأنبياء ، كما قال تعالى في ابن نوح : (( يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح )) [هود - 46] ، فيكون الفائدة في صورة التعارض حث أهل الكتاب على الإيمان بمحمد سيد المرسلين ، ومنعهم عن الاغترار بشرف آبائهم الصالحين .

وأما العمل الغير المناقض للإيمان فلم يمنع عن نفع ذلك الشرف ، وهذا كما قال المفسرون في قوله تعالى : (( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى )) [النجم - 39] ، فإن من سعى إلى الإيمان كأنما سعى إلى جميع الخيرات ، فكما ينفعه سعى نفسه ينفعه سعى غيره له من إخوانه المؤمنين وآبائه الصالحين رضوان الله عليهم أجمعين .

فإن قيل : إن ظاهر قوله تعالى : (( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما )) [النساء - 48] يقتضي أن لا يغفر الشرك أبدا بوجه من الوجوه مع كونه من الذنوب فيعارض ذلك قوله تعالى : (( إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم )) [الزمر - 53] .

نقول : قال الإمام في الجواب : إن الآية عام خص منه البعض أي بعض الذنوب وهو الشرك الذي أريد به مطلق الكفر المنتظم فيه كفر اليهود ، ولأنها نزلت فيهم .

أما المشيئة فيها ففيد بالفعل المثبت فقط ؛ لأن مساق الآية للتحذير عن اقتراف الشرك والتبشير بجواز مغفرة غيره من الذنوب ، إذ الكفر ذنب لا ينمحي أثره فلا يستعد للعفو بغير توبة ، أما سائر الذنوب فيجوز مغفرته بغير توبة ، وكون الجمع المتحلي باللام مفيدا للاستغراق نص على أن اشتراط

التوبة لمغفرة الذنوب كلها كلام من حاد عن طريق الحق ، ولهذا المعنى ثبت الحكم على خلود عذاب أهله ، فالمعنى إن الله لا يغفر بغير توبة أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك بغير توبة لمن يشاء من عباده المؤمنين ، يعنى إن الآية فمن كان لا يخطر بباله التوبة مطلقا ، إذ لو قيد الفعلين بالتوبة لفات المطلوب من سوق الآية ، أما الفائدة الحاصلة بصورة التعارض فبيان عظم جريمة الشرك والكفر .

أما المعتزلة فقد قيدوا الفعلين بها ، لما في مذهبهم من تسوية أهل الشرك وأهل سائر الكبائر في وجوب تعذيبهم على الله وعدم جواز مغفرته لهم إلا بعد التوبة عنها ، ولهذا قالوا إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء ، وهو من لم يتب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو من تاب ، لكن ذلك التقييد تقيد بلا دليل ، بل إنما كان ذلك التقييد نقضا بمذهبهم ، لأن تعليق الأمر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح عنه بعدها ، وقد قيدوا بها أيضا قوله تعالى : (( إن الله يغفر الذنوب جميعا )) [الزمر -

53] مع أن تقييده خلاف الظاهر ، لأن تعليقه بقوله (( إنه هو الغفور الرحيم )) [الزمر - 53] بصيغة المبالغة على وجه الحصر ، والوعد بالرحمة بعد المغفرة ونهي المستمرين على الإسراف عن القنوط عن الرحمة فضلا عن المغفرة ، ووضع اسم الله موضع الضمير والتأكيد بالجميع ندل على عدم التقييد ، ثم لما نزلت الآية لإطماع بعض الكفار الأيسين وترغيبهم في الإسلام اشتملت على ما لا تتوقف مغفرته على التوبة ككبائر عصاة المؤمنين وصغائرهم ، وعلى ما تتوقف مغفرتها ككبيرة الشرك والكفر ، فوجب أن يراد بها مطلق المغفرة من غير نظر إلى التقييد بها وإلى عدم التقييد .

وأما توقف مغفرة الشرك والكفر على التوبة بالإيمان وعدم توقف ما دونهما عليها فقد ثبت بأدلة منفصلة عن هذا ، ومما يدل على عدم ذلك التقييد التقييد في قوله تعالى (( وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى )) [طه - 82] ؛ لأن معناه إني لمبالغ في مغفرة من تاب وآمن وعمل صالحا ثم استمر على الهدى ولم يرتد ، فإني لأغفر له جميع ذنوبه حتى أغفر له الشرك الذي كنت لا أغفره لغير التائبين عنه ، أما التائبين عنه بأن يؤمن بالله فإن إيمانه يجب ما كان قبله على ما قال الله تعالى (( قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف )) [الأنفال - 38] ، فكانت التوبة شرطا في مغفرة الشرك والكفر فقط .

وأما في كبائر المؤمنين الغير التائبين منها فلا ؛ لأن مغفرتها إنما يكون بمشيئة الله تعالى ، يغفر لمن يشاء الذنب الكبير ويعذب من يشاء بالذنب الصغير ، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون ، ولهذا قال في الكتب الكلامية : ركوز العقاب على الصغيرة عند أهل السنة سواء اجتنب أهلها الكبائر أو لا ، خلاف المعتزلة فإنهم تمسكوا بظاهر قوله تعالى : (( إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ))

[النساء - 31] ، لكن أهل السنة أرادوا بما في الآية الكفر الذي لا يقبل العفو بغير توبة عنه ، فجمعه للإشارة إلى أنواع الكفر ، وأرادوا بالسيئات ما سوى الكفر صغيرة كانت أو كبيرة ، لكن تكفيرهما مقيدان عندهم بالمشيئة لا بالتوبة ، كما ذهب إليه المعتزلة .

فإن قيل : قوله تعالى : (( المر تلك آيات الكتاب والذي أنزل من ربك الحق )) [الرعد - 1] ، يقتضي تعريف الخبر يقتضي الحصار الحق فيما أنزل عليه ، فيلزم منه كون سائر الكتب الإلهية وكذلك السنة والإجماع ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك )) [البقرة - 4] ، وكذلك أن قوله : (( ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين

(( [النحل - 89] يقتضي أن يكون في القرآن بيانا بليغا لكل شيء من الأمور الشرعية ، وإنما خصصناه بالأمور الشرعية لأن تنزيله للتشريع ، والعقل مخصص على ما قرره في الأصول ، فيلزم من ذلك أن لا يكون إلى السنة والإجماع والقياس احتياج ، فيعارض ذلك أمثال قوله تعالى : (( وما أتاكم الرسول فخذوه )) [الحشر - 7] ، وقوله تعالى : (( وما ينطق عن الهوى )) [النجم - 3] وقوله : (( فاعتبروا يا أولي الأبصار )) [الحشر - 2] ، وقوله عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : " كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أفضي بكتاب الله تعالى ، قال عليه السلام : إن لم تجده في كتاب الله تعالى ؟ قال : بسنة رسول الله " (1) ، وقوله عليه السلام : " أحسب أحدكم أن الله لم يحرم شيئا إلا ما في هذا القرآن ، ألا والله إنني لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر " (2) ، قوله : " لا ألفيين أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمري فما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا أدري إن ما وجدناه في كتاب الله تعالى اتبعناه " (3) ، أمثال هذه الأحاديث كثيرة في كتب السنة

يقال في رفع صورة التعارض المذكور: إن الحق بمعنى الثابت والمراد بالحصص المذكور في الآية الأولى حصر كمال الثبوت في المنزل إليه لا أصل الثابت ؛ لأن المعنى أن ما أنزل إليك هو الحق ، أي هو الأثبت من كل ثابت وأدوم في ثباته ؛ لأن إعجاز لفظه أثبت حقيقة نفسه ، ولأنه لم ينسخ أبدا ، ولأن ثبوت حقيقته ثبت عندنا حقيقة سائر الكتب كما نطقت بها آيات كتابنا ، بل اقتضت كونها مؤمنا بها كقوله : (( وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيما عليه )) [المائدة - 48] ،

(1) - رواه الترمذي في سننه (616/3) حديث رقم 1327 .

(2) - رواه أبو داود في الخراج والإمارة حديث رقم 2652 .

(3) - رواه الترمذي في سننه (37/5) حديث رقم 2663 .

أي رقيباً عليه شاهداً لصحته ، وقوله : (( آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله )) [البقرة - 285] ، وأن كون المنزل عليه تبياناً لكل شئ من الأمور الدينية باعتبار أن فيه نصاً على بعضها وإحالة على السنة في بعضها بمثل قوله تعالى : (( وما آتاكم الرسول فخذوه )) [الحشر - 7] ، وحث على القياس والإجماع بمثل قوله : (( فاعتبروا يا أولي الأبصار )) [الحشر - 2] ، فتبين كونه تبياناً لجميع أمور الدين ، ولا يضره خفاؤه في حق البعض ؛ لأن المبالغة في الصيغة باعتبار الكمية دون الكيفية على ما في أحد الوجوه في قوله تعالى : (( وما أنا بظلام للعبيد )) [ق - 29] ، يقال فلان ظالم لعبده وظلام لعبيده .

وكذلك الجواب عن قوله تعالى : (( ما فرطنا في الكتاب من شئ )) [الأنعام - 38] ، وعن قوله : (( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين )) [الأنعام - 59] ، وفيها أجوبة أخرى سوى الجواب المذكور ، فكانت الفائدة في صورة التعارض أن الأدلة الثلاثة من حيث كونها مستندة إلى الكتاب كان البيان بها في حكم بيان نفس الكتاب ، وحيث شئت بالكتاب حجيتها يكفر جاحدها ، لاسيما أن السنة حجة قائمة فلا تحتاج إلى العرض على الكتاب ؛ لأنها وحي غير متلو على ما قال تعالى : (( وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى )) [النجم - 3] .

قال في التوضيح عند بيان نسخ الكتاب بالسنة : إن الكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلاً ، وإنما الخبرية في النظم والنسخ بالسنة يجرى في الحكم لا في النظم كما في أمثال حديث عائشة رضي الله عنها قالت : " ما قبض رسول الله حتى أباح الله له من النساء ما شاء " (1) ، فنسخ بقوله تعالى : (( لا يحل لك النساء من بعد )) [الأحزاب - 52] .

وقال في فتاوى التاتارخانية والخلاصة والفصول العمادية وغيرها : إذا روى رجل حديثاً عن النبي عليه السلام ورده آخر يكفر .

ومن المتأخرين من قال : إنه إذا كان متواتراً يكفر ، وأما ما روى من أنه عليه السلام قال : " إذا رويت حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى ، فإن وافقه فاقبلوه ، وإن خالفه فردوه " (2) ، فقد أجمع الأئمة على أنه موضوع ، فلهذا أورده الصغانى وصاحب المشكوة وغيرهما في الموضوعات ، وقال شيخ الإسلام : فإنه من أوضع الموضوعات ، لم يثبت شيء من أمثال ذلك عند الأئمة ، بل وردت في خلافه أحاديث صحاح ، انتهى .

(1) - رواه ابن حبان في صحيحه (14 / 281) حديث رقم 6366 ، بلفظ " ما مات " .

(2) - قال في كشف الخفاء (569/2) : لم يثبت فيه شيء وهو من أوضع الموضوعات .

وقال الخطابي : وضعه الزنادقة لأن يردوا به أحاديث صحيحة تخالف هواهم ، وقال زين العرب في شرح المصاييح : لا حاجة للحديث إلى أن يعرض على كتاب الله ؛ لأنه سند برأسه ، فإنه إذا وافقه فالحكم للكتاب ، وإذا خالفه متأخرا عنه فهو ينسخ الكتاب أو يفيد حكما آخر ليس ذلك في الكتاب ظاهرا مفصلا ، وإذا كان لفظ الحديث واضحا من لفظ الكتاب يفسر إجماله ، فظهر من هذا ضعف ما قيل إنما يصح العرض والرد إذا لم يكن الحديث في الصحة حيث نسخ به الكتاب ، فلا سبيل إلى رد الحديث أيضا إلا إذا أجمع الأئمة الحفاظ على كونه موضوعا لا يثبت له طريق عندهم ، فلا يكون حديثا نبويا بل يكون حديثا خبيثا باطلا ، ولا سبيل في الحقيقة لأحد إلى معرفة كونه موضوعا أو غير موضوع أو منسوخا أو غير ذلك إلا لمن اطلع على طريق الحديث ، ورجاله وإسناده وإرساله ، وعلى تمييز أنواعه من الناسخ والمنسوخ والمعضل ومن الغريب والمرفوع والمسلسل ، وغير ذلك من الشروط في ضبط الألفاظ الموثوق بها عند الأئمة الحفاظ .

وكان الأئمة الأسلاف إذا ثبت عندهم حديث ومفهومه مخالف لبعض الأمور الدينية ، لا يقدر على رده بل كانوا يقولون علمه مفوض إلى الشارع ، كما قالوا ذلك في أمثال حديث موسى : أنه فقأ عين عزرائيل عليه السلام وإنما لم يتجرؤا على رد ذلك ؛ لأن رد الحديث على ما ذكر في كتب الفتاوى كفر - العياذ بالله - لأنه يؤدي إلى تكذيب الرسول ، وأما وضع الحديث فمعصية فقط ، فإذا عرفت هذا علمت حال من رد أحاديث كثيرة بذلك الحديث الموضوع ، وأشنع منه من اقتفاه فتبع هواه ، نعوذ بالله من أن نكون من الجاهلين المحرومين من نور اليقين .

فإن قيل قوله تعالى : (( فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين )) [البقرة - 65] ، وقوله تعالى: (( فقال

لهم الله موتوا ثم أحياهم )) [البقرة - 243] وأمثالهما تقتضي التكليف بما لا يطاق ، لأن انتقالهم إلى صورة القردة وكونهم موتى ليس في وسعهم ، فيعارض ذلك قوله تعالى (( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها )) [البقرة - 286] .

نقول في الجواب عنه : ليس الأمر فيهما أمر إيجاب وتكليف حتى يلزم ذلك بل هو أمر تسخير وتدمير كما صرح به في التوضيح ، وقال الرازي : هو أمر إيجاد وتكوين مثل قوله تعالى : (( إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون )) [يس - 82] ، فلا يكون للتعجيز الذي في مثل قوله تعالى : (( فأتوا بسورة من مثله )) [البقرة - 23] ، إذ قد حصلت لهم صورة القردة والموت لكنهما إنما حصلتا بأمر الله وخلقه لا بصنعهم واختيارهم ، فتكون الحكمة في صورة التعارض الإرشاد إلى أن صورة أوامر الله واحدة ، لكن معناها متفاوتة ومتنوعة ، والإشارة إلى أن خلق الله إنما يكون بأمره وإرادته لا بالمباشرة

بالجوارح ، كما سبق ذلك إلى بعض الأوهام في مثل قوله تعالى : (( يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي )) [ص- 2] ، وقوله تعالى : (( بل يده مبسوطتان )) [المائدة - 64] .

فإن قيل : قوله تعالى في حم المؤمن (( ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا )) [غافر - 4] تقتضي أن تكون المجادلة فيها كفرا ، فيعارض ذلك قوله في أواسط هود (( فلما ذهب عن إبراهيم الروح وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط )) [هود - 74] ؛ لأن ما نزل في قوم لوط من آيات الله الكبرى .

يقال في الجواب : بلى إن المجادلة والمجاهدة فيها باستعمال المقدمات الباطلة للطعن فيها ولإدحاض الحق ، وإزالته كفر بين لا شبهة فيه ، كما أشار إليه بعده بقوله تعالى : (( وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق )) [غافر - 5] .

لكن فضلاء المفسرين كالبيضاوي وأبي السعود والرازي وغيرهم قالوا : وأما المجادلة والمجاهدة فيها لحل مشكلاتها وكشف معضلاتها واستنباط حقائقها وإبطال شبه أهل الزيغ والضلال وإزالتها عنها والمجاهدة فيها لتيسير الأمر ، فمن أعظم الطاعات وأشرف العبادات ، ولهذا قال عليه السلام : " إن جدالا في القرآن كفر " <sup>(1)</sup> التنكير للفرق بين جدال وجدال ، وكان مجادلة إبراهيم عليه السلام لاستنباط حقيقة الأمر ، أو لرقه قلبه وشدة مرحمته على المؤمنين منهم ؛ فلذلك قال تعالى بعد ذلك في الثناء عليه (( إن إبراهيم لحليم أواه منيب )) [هود - 75] ، أي حليم غير عجول على الانتقام ، كثير التأوه على الذنوب ، راجع إلى الله تعالى ، فلما أعلمته الملائكة المرسلون أن المؤمنين منهم ناجون ، وأن الكافرين هم الهالكون ، وقالوا له : (( يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود )) [هود - 76] ، أي فلا تجادل ولا تدع فيهم أبدا ، أناب إبراهيم عليه السلام إلى ربه ورجع ، فيكون الفائدة في صورة التعارض كون الاعتبار عند الله إلى إخلاص النية وحسن الطوية ؛ فإن الاجتهاد وبإخلاص النية ممدوح وإن أخطأ فيه المجتهد ؛ لأن في خطأه أجرا واحدا ؛ لأنه إذا علم أنه خطأ رجع عنه ولم يصر عليه .

فإن قيل : قوله تعالى في أواسط النساء (( وإذا جاءهم أمر من الأمن والخوف أذاعوا )) [النساء - 83] أي أفسحوا (( ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا )) [النساء - 83] ، تقتضي أن يكون بعض المخاطبين به مهتدين بغير فضل من الله ؛ لأن الاستثناء يقتضي ذلك

(1) - لا يوجد الحديث بهذا اللفظ ، وإنما بلفظ آخر هو " والمرء في القرآن كفر " ، رواه الديلمي (273/4) حديث رقم 6806 .

فيعارض ذلك قوله تعالى في سورة البقرة (( ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين )) [البقرة - 64] ، وقوله تعالى : (( وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله )) [الأعراف - 43] ، وقوله عليه السلام : " ولو وكل العبد إلى نفسه طرفة عين لاخطفته الشياطين " (2) نقول إن في الجواب وجوها منها :

إن الاستثناء ليس من فاعل اتبعتم ، بل من أذاعوا أي أفشوا إلا قليلا منهم ، فإنهم لم يفشوه .  
ومنها إنه استثناء من المحذوف ، بأن يكون المستثنى مفرغا والمستثنى منه مفعولا مطلقا ، والمعنى لاتبعتم الشيطان كل الاتباع إلا إتباعا قليلا ، يعني ليوجد منكم يا بني آدم جميع أفراد الاتباع إلا الاتباع تقليل .

ومنها : أن يكون الاستثناء من فاعل اتبعتم ، لكن بأن يفرض نفي فضل مخصوص وهو لا يمنع وجود بعض آخر من فضل الله ، وهذا الوجه هو المختار عند الأئمة المفسرين ، فالمعنى ولولا فضل الله عليكم ورحمته يعني بإرسال الرسل وإنزال الكتب - لاتبعتم الشيطان - يعني بالكفر والضلال - إلا قليلا منكم ، فإنهم كانوا لا يتبعونه ، وإن لم يكن عليهم ذلك الفضل المخصوص ، وهو الإرسال والإنزال ؛ لأن الله قد تفضل عليهم بوجه آخر يعني بإعطاء العقل الراجح والرشد الجبلي ، كما تفضل الله على أشخاص بالعقل الراجح في زمان الفترة والجاهلية فاهتدوا به إلى الحق والصواب ، من غير إرسال الرسل وإنزال الكتب ، والجواب عن متابعة الشيطان كزيد بن عمر بن نفيل وورقة بن نوفل ورباب بن البراء وسعد بن أبي كرب .

قال الصفدي في التذكرة : جاء النبي عليه السلام والناس أصناف شتى منهم المثاليون المتألهون وأصحاب الورع ، كعبد المطلب جد النبي وقيس بن ساعدة وعامر بن الظرب وغير هؤلاء .  
وقال في الملل والنحل وكذا في التفسير الكبير : ومن العرب من كان يؤمن بالله في الجاهلية ، ويعتقد الدين الحنيفي وينتظر النبوة .

وذكر الحافظ السهلي والماوردي أن كعب بن لؤي جد النبي عليه السلام كان أول من جمع الناس يوم العروبة ، ويخبرهم بمبعث النبي من أولادهم ويأمرهم بالإيمان به .

وعن أبي ذر وابن عباس رضي الله عنهما : أن آل عدنان ومعدا وربيعة وإلياس وأسدا وخزيمة ومضر من أجداد النبي عليه السلام كانوا على بقايا من دين إبراهيم عليه السلام ، فكانت الحكمة الحكيمة

(2) - رواه الطبراني في الكبير (167/8) رقم : 7704 ، والدليمي في فردوس الأخبار رقم : 7117 ، وانظر مجمع الزوائد (7)

في صورة التعارض الإفادة بأن الله تعالى كان لم يخل وجه الأرض من الموحدين ، وإن كانوا مغمورين في ألوف من الكافرين ، فكان في الجاهلية من اهتدى بعقله الراجح إلى توحيد الله تعالى ، كما كان فيها من يبقى على الملة الحنيفية ، فمنهم آباء رسول الله عليه السلام ، ولهذا ذهب أكثر أئمة الأمة ونقباء الملة إلى أن آباء النبي عليه السلام وأمهاته لم يمسه شيء من أحوال الجاهلية ، بل كانوا على الملة الإبراهيمية ، وقد دلت على هذا المعنى من الآيات والأحاديث ما لا يسع المقام ذكره ، ولكننا اخترنا من الآيات ذكر قوله تعالى : (( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك )) [البقرة - 127] ، أي اجعلنا ثابتين على الإسلام ، ومن ذريتنا جماعة ثابتة على الإسلام ، (( وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ، ربنا وابعث فيهم رسولا منهم )) [البقرة - 128 ، 129] أي : وابعث في تلك الأمة الثابتة على الإسلام رسولا كائننا منهم لا من غيرهم .

قال الإمام الرازي وصاحب الكشاف والبيضاوي وأبو السعود وغيرهم : لم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو المجاب من دعوتهما كما قال عليه السلام: " أنا دعوة أبي إبراهيم ، وبشرى عيسى ، ورؤيا أمي " (1) . انتهى كلامهم .

فثبت بإشارة النص إسلام الأبوين الشريفيين في ضمن ثبوت كون آباء النبي وأمهاته ثابتين على الملة الحنيفية ، وهي ملة إبراهيم الذي هو سماهم المسلمين ، والثابت بإشارة النص كالثابت بعبارة النص على ما عرف في أصول الفقه ، فلا يمكن أن تعارضه ما ذكر من الحكايات المكتوبة في بعض الكتب .

واخترنا من الأحاديث ما رواه البخاري والترمذي والبيهقي عن أبي هريرة وعن أنس أنهما قالوا : قال النبي عليه السلام : " بعثت في خير قرون ابن آدم ، قرنا فقرنا ، حتى كنت في القرن الذي كنت فيه ، ولم يكن الله ينقلني إلا من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة ، وما تشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما ، ولم يصبني شيء من سفاح الجاهلية ، وما ولدتني إلا نكاح الإسلام " (2) .

وقال الإمام في الكبير : يقول الله (( إنما المشركون نجس )) [التوبة - 28] ، والنبي أثبت طهارة نسبه الشريف ، فوجب أن لا يكون أحد من آباءه وأمهاته مشركا أبدا ، لاسيما أن المشرك لا يكون خيرا

(1) - رواه أحمد في مسنده (262/5) حديث رقم : 22315 .

(2) - القسم الأول من الحديث رواه البخاري رقم : 3364 ، وأحمد في المسند (373/2) رقم : 8844 .



من المؤمن ، وقد أجمع المفسرون على أن الله كان لم يخل وجه الأرض من طائفة مؤمنين ولو في زمان الفترة .

وقال الصفدى في التذكرة وابن الجوزى في سيره وذكر ذلك أكثر المفسرين : إن النبي عليه السلام كان النبي قبل النبوة على ما بقي من ملة إبراهيم ، وكان يتعبد بما صح عنده من شريعة إبراهيم ، وعلي رضي الله عنه كان يقتدي به في صلاته وهو طفل صغير ، وقال الإمام أبو الحسن الأشعري أيضا : أن الصديق لم يثبت منه حالة يكون كفرا بالله أبدا ، وكذلك كان بعض الأصحاب ، فثبت بما تلونا عليك أن آباء النبي عليه السلام وأمهاته كان من الذين اتبعوا ملة إبراهيم حنيفا ، وعصموا في الجاهلية من اتباع الشيطان ، وهذا هو المذهب المنصور على ما حققه علي بن الجزار وغيره .

وأما ما يعده المخالفون من الأدلة فليس فيها ما نص على ما ادعوه ، بل ليست فيها دلالة على ذلك كما فصلناه في رسالتنا المسماة بـ ( تأديب المتمردين في إثبات نجاة الأبوين الشريفيين ) .

وأما ما في فقه الأكبر المنسوب إلى إمامنا الأعظم من أن والدي رسول الله ماتا على الكفر ، فمعناه ماتا في زمن الكفر والجاهلية ، كما في قوله تعالى : (( على فترة من الرسل )) [المائدة - 19] أي على حين فترة من الرسل ، وفي قوله تعالى : (( على ملك سليمان )) [البقرة - 102] أي في زمن ملك سليمان ؛ ولهذا لم يقل الإمام ماتا كافرين فيلحظ هذا ، ولهذا المعنى قال ابن بهاء الدين في شرح الفقه الأكبر المذكور : ما كان مراد الإمام إلا الكفر الحكمي ؛ لأن الكفر الحقيقي إنما يثبت بالنص ، وليس فيه نص يوجب اليقين ، فلا سبيل إلى الكفر الحقيقي ، فمن لم يفهم كلام إمامنا افتري عليه افتراء عظيما ، ولا يخفى أن ذلك ليس من الأمور الاجتهادية ، بل هو مما يتوقف على نص شرعي ودليل قطعي ، وهذا الجواب على تقدير كون الفقه الأكبر المذكور المشهور لإمامنا الأعظم أبي حنيفة .

لكن الإمام البزدوي قال : إن الفقه الأكبر المنسوب إلى الإمام الهمام أبي حنيفة الكوفي ليس لإمامنا ، بل إنما هو لأبي حنيفة محمد المصري ، والذي كان لإمامنا ليس فيه هذه المسئلة وأمثالها .

وقال في مفتاح السعادة وفي يواقيت الشعراني : إياك وأن تحكم على الهالك في الفترة وزمان الجاهلية بشئ ؛ لأن العلماء قسموا الهالك في الفترتين على ثلاثة عشر قسما ، وجعلوا أكثرهم من الناجين ، مستدلين بمثل قوله عز وجل : (( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا )) [الإسراء - 15] ،

وقوله تعالى : (( وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها )) [القصص - 59] ، وقوله تعالى : ((

أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير )) [فاطر - 37] ، وكذلك الحال فيمن لم تبلغه الدعوة على القول الراجح ؛ ولهذا قال ابن الملك وابن الخطيب : والصحيح الموافق بظاهر النصوص ما ذكره صاحب التقديم وفخر الإسلام البزدوي وصاحب المنار حيث قالوا : ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة

إنه غير مكلف بمجرد العقل ، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً يكون معذوراً عندنا ، أما إذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فلا يكون معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة ، وعند الأشعرية يكون معذوراً إن لم تبلغه الدعوة وإن اعتقد الشرك ؛ لأن المعتبر عندهم هو السمع دون العقل بخلاف المعتزلة ، فإنه غير معذور عندهم وإن لم يعتقد الشرك وإن لم تبلغه الدعوة ؛ لأن المعتبر عندهم هو العقل فيكون العقل عندهم دليلاً مستقلاً.

فإن قيل : قوله تعالى في آخر البقرة : (( إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله )) [البقرة - 284] ، وقوله تعالى : (( لا يأخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يأخذكم بما كسبت قلوبكم )) [البقرة - 225] ، وقوله سبحانه : (( ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه )) [البقرة - 283] ، وقوله عز وجل في الإسراء : (( إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً )) [الإسراء - 36] ، وقوله تعالى في آخر آل عمران : (( ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب )) [آل عمران - 188] ، وقوله سبحانه في الحجرات : (( إن بعض الظن إثم )) [الحجرات - 12] ، وقوله عز وعلا في آواخر الأنعام (( وذروا ظاهر الإثم وباطنه )) [الأنعام - 120] وأمثال هذه الآيات.

وكذلك أمثال قوله عليه السلام: " يحشروا الناس على نياتهم ولكل امرء ما نوى " <sup>(1)</sup> ، قوله عليه السلام: " إذا التقى مسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار ، قيل فما بال المقتول ؟ قال عليه السلام: لأنه أراد قتل صاحبه " <sup>(2)</sup> ، وقوله عليه السلام: " البغضاء هي الحالقة لا أقول بخلق الشعر ولكن أقول بخلق الدين " <sup>(3)</sup> ، أمثال هذه المذكورات يقتضي أن يؤاخذ المرء بأعماله القلبية الباطنة وسرائره السرية الكامنة كنياته الخفية وإراداته المنهية وخواطره السانحة ووساوسه الواضحة ، وهو يقتضي التكليف بما لا يطاق ، فيعارض ذلك قوله تعالى: (( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها )) [البقرة - 286] ، وقوله عليه

(1) - أول الحديث رواه ابن ماجة (1414/2) ، حديث رقم 4229 ، وقوله " لكل امرء ما نوى " رواه البخاري في صحيحه (3/1) حديث رقم : 1 .

(2) - رواه البخاري في صحيحه (20/1) حديث رقم 30 .

(3) - رواه الترمذي في سننه (664/4) حديث رقم : 2510 .

السلام : " إن الله تجاوز لأمتي عما تحدثت به أنفسها ما لم يتكلم به أو تعمل به " (4) ، وقوله عليه السلام : " قال الله لملائكته إذا هم عبدي سيئة فلا تكتبوها عليه فإن عملها فاكتبوها سيئة واحدة " (5)

وقوله عليه السلام : " ذلك صريح الإيمان " (1) قاله في جواب بعض الصحابة حين قالوا : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاضم أحدنا أن يتكلم به ، وقال في محل آخر : " الحمد لله الذي رد أمر الشيطان إلى الوسوسة " (2) .

نقول في الجواب : الخواطر الخبيثة على مراتب : لأنها إما اختيارية أو غير اختيارية لا صنع للعبد فيها كالهواجس والوساوس ، وهي مرفوعة عن جميع الأمم وهي المراد بقوله تعالى (( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها )) [البقرة - 286] ، ويقول عليه السلام : " ذلك صريح الإيمان " .

والاختيارية على قسمين : ما فيه اختيار غير مؤكد كالإرادات والنيات والهموم فهذه معفوة عن هذه الأمة خاصة لكرامة نبيها ، وهي المراد بحديث التجاوز وحديث المنع عن الكتابة .

وثانيهما: ما فيه اختيار مؤكد بتصميم العزم على الفعل والجزم به ، فهذه هي الأمور التي يحاسب ويؤاخذ بها العبد ، فإن منعه عنها مانع غير تقوى الله يؤثم إثم العزم ، ثم إذا عملها عند الفرصة يأثم أيضا إثم العمل فينكر الإثم ، وإن منعه عنها تقوى الله أثيب عليها .

ولهذا قال ابن النجيم في الأشباه : إن أئمتنا قالوا إن الذي يقع في النفس من قصد المعصية على خمس مراتب:

الهاجس : وهو ما يلقي في النفس ثم جريانه فيها وهو الخاطر ، ثم حديث النفس : وهو التردد بين الفعل وتركه ، ثم الهم : وهو ترجيح قصد الفعل ، ثم العزم : وهو قوة ذلك القصد والجزم به.

فالهاجس لا يؤاخذ به إجماعا ، لأنه ليس من فعله إذ لا قدرة له فيه ولا صنع ، والخطر الذي بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس أول وروده ، ولكنه وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح ، وهذه الثلاثة إن كانت في الحسنات لم يكتب لربها أجر لعدم القصد ، أما الهم فقد بين

(4) - رواه البخاري في صحيحه (2454/6) حديث رقم : 6287 .

(5) - رواه البخاري في صحيحه (2724/6) حديث رقم : 7062 .

(1) - رواه أحمد في مسنده (397/2) حديث رقم 9145 .

(2) - رواه أبو داود في سننه (329/4) حديث رقم 5112 ، بلفظ : " الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة " .

في الحديث الصحيح أنه لا يكتب في السيئة ويكتب في الحسنة ، وأما العزم فالمحققون على أنه يكتب ويؤاخذ به العبد ، وفي البزازية من كتاب الكراهية : رجل هم بمعصية لا يأتهم إن لم يصمم العزم عليه ، وإن عزم يأتهم إثم العزم لا إثم العمل بالجوارح إلا أن يكون أمرا يتم بمجرد العزم كالكفر ، انتهى ما في الأشباه .

نقول ومما يتم بمجرد العزم القلبي نفس الحسد والبغضاء والغل والكبر وأمثالها ، قال أبو منصور الماتريدي : إن العزم يؤاخذ ويعاقب عليه ، قال شمس الأئمة الحلواني : إن الله يحاسب العبد على العزم ، إن شاء يعفوه عنه وإن شاء يعذبه به ، فكانت الفائدة في صورة التعارض بين تلك الآيات والأحاديث التنبيه على إن إصلاح الأمور الباطنة والسرائر الكامنة بعد إصلاح الأمور الباهرة والأعمال الظاهرة من الواجبات ، إذ يؤاخذ المرء بها ويعاقب عليها ، ولهذا اجتهد بعض الأئمة في إصلاح السرائر الخفية وإبراء الأمراض القلبية والأخلاق الذميمة والأوصاف الذميمة كما اجتهد في إصلاح الأعمال الظاهرة ، واقتصر بعض أئمة الدين على الاجتهاد في إصلاح الظواهر قائلين : نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، والظاهر أن كلا من الاجتهادين حق لأن أصولهما واحدة والبغية منهما متحدة ، وقد أجمع الأئمة على تحريم الحقد والحسد والرياء والعجب والكبرياء والغل والبغضاء وسوء الظن والكيد والنفاق وأمثالها من الأمور القلبية ، فلا يجوز إنكار واحد من الاجتهادين ، فكما أن مذاهب الأئمة الأربعة حق لا يجوز إنكار واحد منها كذلك مذاهب مشايخ الدين في الاجتهاد في إصلاح الباطن.

وقد ذكر الإمام الغزالي في الإحياء وسائر الأئمة في كتبهم من الأمراض القلبية ما يزيد على مائة ثم اجتهدوا في استنباط مداراتها ومعالجتها من الآيات والأحاديث ، وقالوا إن فقه الرجل لا يكمل وإخلاصه لا تجمل إلا بعلم الكلام والتصوف وعلم الأخلاق الباطنة والظاهرة ، كما نبه عليه سراج الأئمة ضياء الملة الإمام الهمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الفقه حيث قال : ( الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ) ، قال في التوضيح إنما أراد به الإمام أن يشتمل التعريف الأقسام الثلاثة من الفقه أحدها : الاعتقاديات وهي الفقه الأكبر ، وثانيها الوجدانيات : وهي علم التصوف والأخلاق الباطنة ، وثالثها العمليات : وهي علم الفروع المشهور بين الناس ، ومن أراد بالتعريف الفقه المشهور زاد قوله عملا ، لكن لفظ الفقه الواقع في الآيات والأحاديث وأراد على عمومته ، قال الإمام أبو الليث : إن الفقيه إذا لم ينظر في علم الزهد والورع يسود قلبه ، لأن في الفقه رخصا وحيلا يعنادها النفس وتتوسل بها إلى الغفلة والهوان ، ولا بد للمرء من العلوم كلها قدر القدرة وحسب الاستطاعة حتى يصير كاملا مكملا ، ولهذا قالوا : من طلب الله بعلم الكلام وحده فقد تزندق ، ومن طلبه بعلم الزهد وحده ابتدع ، ومن طلبه بعلم الفقه وحده تفسق .

ثم اعلم أن كل ما يثبت به علم الفقه المذكور يثبت به علم التصوف وعلم الأخلاق الباطنة المعبر عنهما بعلم الباطن على ما رأيت في التعريف ، ولا ينكره إلا الجهال ، وقد ثبت علم الباطن بأدلة أخرى مثل ما رواه الإمام الديلمي في مسنده ، والسيوطي في الجامع الصغير ، وابن شاهين وغيرهم عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال : قال عليه السلام : " علم الباطن سر من أسرار الله ، وحكم من حكم الله ، يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده " (1) ، قال المناوي في شرحه : وهذا العلم عبارة من نور يظهر في القلب عند تطهره من الصفات الذميمة

القلب من نور الاله مشحون والسر في أهل الطريق مكنون

فاشهد وجود الحق تبق مأمونا من استوى يوماه فهو مغبون

وهو العلم الخفي الذي أراده المصطفى عليه السلام بقوله : " إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله ولا ينكره إلا أهل الغرة " (2) رواه الديلمي أيضا في مسند الفردوس عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انتهى كلامه .

ومثل ما رواه الترمذي وابن الحارث وابن عبد البر عن الحسن البصري مرسلا ، وقال المنذري والعراقي إسناده صحيح ، ورواه الخطيب أيضا عن جابر مرفوعا وإسناده حسن بأنهما قالوا : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : " العلم علمان فعلم في القلب فذلك العلم النافع ، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم " (3) .

قال المناوي : قال الإمام أبو طالب المكي : وهما العلم الظاهر والباطن ، فإن أحدهما لا يستغني عن صاحبه بمنزلة الجسم والقلب ، فلا يتم الأمر بأحدهما وحده .

ومثل ما رواه الطبراني في الكبير والسيوطي في الصغير عن محمد بن سلمة قال : قال عليه السلام : " إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها ، لعل الله يصيبكم بنفحة منها فلا تشقوا بعدها أبدا " (4) قال المناوي في شرحه قوله " نفحات " أي تجليات مقربات إلى الله ، يصيب به من

(1) - رواه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (42/3) حديث رقم 4104 ، وذكره الملا علي القاري في المصنوع في الأحاديث الموضوعة 123 ، وفيه قول ابن حجر موضوع .

(2) - رواه الديلمي (210/1) رقم : 802 .

(3) - رواه الديلمي (68/3) رقم : 4194 .

(4) - رواه الطبراني في الكبير 233119 برقم : 519 ، وفي الأوسط 22116 برقم : 6243 ، وانظر كشف الخفاء رقم : 708 .

يشاء من عباده ، " فتعرضوا لها " أي بتطهير القلب وتزكية النفس ودوام الذكر واستغراق الفكر ، إذ لا يرى في أي وقت يكون فتح خزائن المن ، انتهى .

ثم اعلم أن أول من اجتهد في إصلاح الأحوال القلبية والخواطر الخفية الخلفاء الأربع رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وقد صرحوا بها في كلماتهم المضبوطة عنهم حتى ظهر عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الطريقة الصديقية التي اشتهرت بالنقشبندية ، ومن عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه الطريقة المشهورة بطريقة الخاطرية ، ومن علي المرتضى الطريقة المرتضوية التي اشتهرت بالخلوتية ، وكلها حقة ثابتة عندهم من الخلفاء رضي الله تعالى عنهم ، فهذه الطرق كلها متعلقة بالأحوال القلبية التي ضببتها المشايخ الخلوتية بضبط أحوال الأنفس السبعة ، أولها : النفس الأمارة كما قال تعالى : (( إن النفس لأمرارة بالسوء )) [يوسف - 53] ، ثم اللوامة كما قال تعالى : (( فلا أقسم باللوامة ))

[القيامة - 2] ، ثم الملهمة كما قال عز وجل : (( ونفس وما سويها فألهمها فجورها وتقويها )) [الشمس - 8] ، ثم المطمئنة ، ثم الراضية ، ثم المرضية ، كما قال سبحانه : (( يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية )) [الفجر - 28] ، ثم النفس الزكية الكاملة ، كما قال تعالى : (( قد أفلح من زكياها )) [الشمس - 9] .

وضببتها المشايخ الخاطرية بالخواطر الأربعة التي أدونها : الخاطرة النفسانية ، ثم الخاطرة الشيطانية ، ثم الخاطرة الملكية ، ثم الخاطرة الرحمانية .

وإلى هذه الخاطرة أشار النبي عليه السلام بقوله : " إن في الأمم لمحدثين ، وإن يك في أمتي فعمر " (1) ، يل في معنى المحدث هو الذي يقول : حدثني قلبي عن ربي ، فهذا أنزلت آيات على رأي عمر رضي الله عنه عند اختلاف آراء الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، فإذا عرفت هذا علمت أن أصحاب الطريقة كلهم وأرباب الحقيقة جلهم مجمعون على تزكية النفس ، وإصلاح الخواطر ، ليحصل لهم قلب سليم ينفعهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

ثم اعلم أن الخاطر إذا كان من قبل الملك فهو الإلهام ، وإن كان من قبل النفس فهو الهاجس ، ومن قبل الشيطان فهو الوسوسة ، وإن كان من قبل الله تعالى فهو خاطر حقاني ، فيعلم صدق الملكي بموافقته العلم كما قالوا ، وكل خاطر لا يشهد عليه ظاهر فهو باطل .

(1) - رواه البخاري في صحيحه (1349/3) رقم : 3486 .

أما الخاطر الشيطاني فأكثره يدعو إلى المعاصي ، وأما الخاطر النفساني فأكثره يدعو إلى الشهوات والكبر إلا أن يكون ملبوسا منهما ، وقالوا : من كان أكله من الحرام لم يفرق بين الوسوسة والإلهام ، وأما الخاطر الذي يكون من الحق فلا يحصل له خلاف من العبد .

قوله تعالى: (( فلا جناح عليهم فيما افتدت به )) [البقرة - 229] يقتضي إطلاقه أن يطيب أخذ المال منها عند النشوز ، سواء كان المال المأخوذ زايذا على ما أعطها أو لا ، وإن كان النشوز منه لا منها فيعارض ذلك قوله تعالى : (( وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا )) [النساء - 20] ، إذ يقتضي هذا أن لا يؤخذ شيء أصلا .

نقول في الجواب في توفيق التعارض : إن مقتضى قوله (( فلا جناح عليهما )) [البقرة - 229] شيان أحدهما : الجواز حكما أي جواز أخذ الزيادة في القضاء ، والثاني : الإباحة ، أي إباحة أخذ الزيادة ، والإباحة ضد الكراهية كما أن الجواز ضد الحرمة ، فإذا انتفى الإباحة بقوله: (( فلا تأخذوا )) [النساء - 20] ثبت ضدها أي الكراهية ، فثبت بقوله : (( فلا جناح عليهما )) [البقرة - 229] جواز أخذ الزيادة مع كراهيته ، فكان العمل بالدليلين ممكنا فاندفع التعارض السوري .

فإن قيل : (( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا )) [المائدة - 48] يقتضي أن يكون لكل واحد من المخاطبين شريعة مخصوصة مستقلة في أحكامها لا يجوز له العمل بغيرها ، وطريقة منفردة يهتدى بها لا يحتاج إلى غيرها على كون الخطاب عاما للسابقين والحاضرين واللاحقين من الأمم ؛ ولهذا استدل به من قال : إن شريعة من قبلنا ليست شريعة ، كما استدلوا على ذلك بقوله : (( وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه )) [المائدة - 47] ، فيعارض ذلك بقوله : (( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه )) [الشورى - 13] ، وقوله : (( أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده )) [الأنعام - 90] .

نقول في الجواب عنه : إن الآيات المقتضية لتباين الشرائع واتحادها كالأيتين الأخيرتين مصروفة إلى اتحاد أصولها وإلى ما ينسخ من أحكامها كما أشار إليه قوله : (( قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله )) [آل عمران - 64] ، وأما الآيات المقتضية لتباين الشرائع والأديان كالأيتين الأوليين فمصروفة إلى تباين بعض فروعها مما يقبل النسخ ، فلا يجري النسخ في أصول الأديان الذي هو الإيمان بوحداية الله وحقية الرسل ، هل جرى في بعض الفروع والأحكام ؟

أو نقول في الجواب عنه على ما قاله عصام الدين وغيره : إن الخطاب مخصوص بالحاضرين من الأمم في وقت النزول فيكون قوله: (( لكل جعلنا منكم )) [المائدة - 48] بيانا بأن الناس كلهم شركاء

في دين محمد ، بأن يكون التنوين في قوله شرعة ومنهاجا عوضا من المضاف إليه ، تقديره شرعة محمد ومنهاجا أي شريعة محمد وطريقته ، فيكون كل مجموعيا ، ويكون المعنى : أيها المخاطبون الحاضرون لكل منكم أي : لمجموعكم جعلنا شريعة واحدة مشتملة بما صح من أديانكم ، وطريقة واضحة يحفظكم من الضلال الذي ابتدئتموه أسلافكم بعد أنبيائكم وهو دين محمد فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل ، وذلك لأن كتابه كان مصدقا لما بين يديه من كتبكم ومهيما عليه أي حفيظا ، فيكون ذلك مصداق قوله: (( قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم )) [المائدة - 68] أي القرآن الذي أنزل لدعوتكم إلى الدين الحق ، وقيل المراد بقوله : (( وما أنزل إليكم )) [المائدة - 68] هو ما سوى التوراة والإنجيل ، لأن جميع الكتب الإلهية أمره بالإيمان بمحمد ، ناهية عن مخالفته ، فيكون المراد بقوله: (( حتى تقيموا التوراة والإنجيل )) [المائدة - 68] إقامة أصولهما أو إقامة ما لم ينسخ من فروعهما ، ويعني بإقامتهما بيان ما فيهما من الأمور التي من جملتها شواهد النبوة ودلائل الرسالة ، فيكون ذلك مصداق قوله: (( أن أقيموا الدين )) [الشورى - 13] .

وتكون الحكمة في التعارض الصوري بين الآيات المذكورات لإفادة أن الأديان متحدة من وجه ومنفردة من وجه آخر ، أي متوافقة في الأصول متباينة في بعض الفروع والأحكام التي تقبل النسخ ، بأن ينتهي وقتها في بعض الأعوام ، وابتدى وقت الآخر من الأحكام ، فعلم من هذا أن تداول الأيام وتداول الأعصار تقتضي تبدل الأحكام في الأطوار ، وأما بقاء أحكام ديننا فلاسباب مفضية إلى الدوام ، مغنية عن مصلحة النسخ بحكم تطاول الأعوام ، فمن تلك الأسباب المفضية اختلاف الأئمة الكائن رحمة لهذه الأمة ، فإذا اقتضت الأعصار في قطر من الأقطار تبدل بعض الأحكام يمكن أن يوجد على ذلك المقتضى قول من أقوال الأئمة فيفتى به في ذلك العصر على وجه الاستحسان لتعامل الناس به ، كما أفتى المتقدمون بعدم جواز الإمامة والقراءة بالأجر ، مستدلين بقوله : (( ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا )) [البقرة - 41].

لكن لما رأى المتأخرون احتياج أهل العصر إليه أفتوا بجوازه وكونه أجرا لا صلة ، وكما روي في بعض الكتب الفقهية أن بعض الأئمة لما أحوجتهم الأعصار إلى الإفتاء بخلاف ما ذهبوا إليه قالوا : إذن نأخذ بقول إخواننا العراقيين فأفتوا به ، وهذا المعنى هو المراد بقوله عليه السلام: " اختلاف علماء أمتي رحمة " (1) .

(1) - انظر كشف الخفاء (66/1) .



ومن تلك الأسباب الإجماع اللاحق ؛ لأن الحوادث المتجددة غير منقطعة فلا يحيطها الأحكام الثابتة بالآيات ولا يحويها المسائل الواردة في الروايات ، فلا بد لفقهاء كل عصر أن يجتهدوا في استنباط أحكام تلك الحوادث ، وأن يجمعوا على أمر نافع ، فإذا أجمعوا على حكم لا يجوز لسائر الناس مخالفتهم كما لا يجوز مخالفة حُكْم حَكَمَ بعد تحكيمه ، وإن خالفهم بعضهم من أهل الهوى لا يضر ذلك الإجماع خالفهم ، وهذا المعنى خلاصة ما في التوضيح وسائر كتب الأصول وصلى الله على محمد وعلى سائر المرسلين وعلى آلهم وأصحابهم أجمعين تم .

فإن قيل : إن أمثال قوله تعالى : (( ما فرطنا في الكتاب من شيء )) [الأنعام - 38] ، وقوله تعالى : (( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين )) [الأنعام - 59] ، وقوله تعالى : (( وما من غائبة في السموات والأرض إلا في كتاب مبين )) [النمل - 75] ، وقوله تعالى : (( ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء )) [النحل - 89] يقتضي أن يوجد في القرآن كل حكم وأمر وشأن ، وأن لا يحتاج المؤمن إلى غيره من السنة والإجماع والقياس ، ولكن يتعارض ذلك ما في أمثال قوله تعالى : (( إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون )) [النمل - 76] ، لأن تخصيص أكثر من ذلك يقتضي بقاء البعض ، وقوله تعالى : (( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم )) [النساء - 65] ؛ لأن الحكومة يحتاج إلى الرأي ، وقوله تعالى : (( ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث )) [الأعراف - 157] ؛ لأن التحليل والتحريم المنسوبين إليه عليه السلام ما يكون حراما بقوله عليه السلام كتحريم الحمر الأهلية وأمثاله ، وقوله تعالى : (( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا )) [الحشر - 7] وأمثال قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري وما وجدناه في كتاب الله تعالى اتبعناه " (1) ، رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي رافع عن النبي عليه السلام ، وقوله : " ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد " (2) ، الحديث رواه أبو داود والدارمي وابن ماجه عن المقدم بن معدي كرب ، وقوله عليه السلام : " أحيسب أحدكم متكئا على أريكته يظن أن الله لم يحرم شيئا إلا ما في هذا القرآن ، ألا وإنى والله لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء ، وإنها لمثل القرآن

(1) - رواه الترمذي في سننه (37/5) حديث رقم 2663 .

(2) - رواه أبو داود في سننه (200/4) حديث رقم 4604 .

أو أكثر " (3) ، الحديث رواه أبو داود عن العرياض بن سارية ، وهذه الأحاديث مسطورة في المصابيح ، وقوله عليه السلام لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن ، قال عليه السلام : " كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ، قال عليه السلام : فإن لم تجد في كتاب ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال : فضرب رسول الله عليه السلام على صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله به " (1) ، رواه أبو داود والترمذي والبخاري في المصابيح عن معاذ في باب العمل في القضاء ، وأمثلة هذه الأحاديث كثيرة .

نقول في الجواب عنه : لا تعارض بين المذكورات على ما قال في التوضيح والتلويح ، للجواب عن ذلك في باب القياس ، يجوز أن يراد بالكتاب في الآيات المتقدمة علم الله أو اللوح المحفوظ ، فلا دليل فيها للسائل .

أو المراد به هو القرآن إلا أن التبيين عند الأئمة يتعلق بالمعنى ، كما أن البيان يتعلق باللفظ ، فيكون الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص الدال على المقيس بطريق التبيين ، فيكون الفائدة والحكمة في صورة التعارض إفادة جواز التمسك بظاهر لفظ الكتاب وبباطن معناه .

وأما منكر القياس من أصحاب الظواهر فتمسكوا بظاهر الكتاب فقط ، وما علموا أن للقرآن ظاهرا وبطنا ، وقد وفق الله الراسخين وفائق التأويل لكشف أسرار التنزيل ، فكان بهذا الاعتبار كل شيء موجودا في القرآن ، إلى هنا ملخص ما يستنبط من التلويح .

فنقول : وأما الثابت بالسنة فثابت بالكتاب باعتبار أن الله أمرنا بالتمسك بسنته عليه السلام ، فقال : (( وما أتاكم الرسول فخذوه )) [الحشر - 7] ، وأما الثابت بالإجماع فثابت أيضا بالكتاب باعتبار أن حجية الإجماع ثبت بأمثال قوله تعالى : (( فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة )) [التوبة - 122] ، وقوله تعالى : (( ولا تكونوا كالذين تفرقوا )) [الآية [آل عمران - 105] ، وقوله تعالى : (( وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة )) [البينة - 4] ، فصار اتفاقهم وإجماعهم بينة وحجة على

(3) - رواه أبو داود في سننه (170/3) حديث رقم 3050 .

(1) - رواه الترمذي في سننه (616/3) حديث رقم 1327 .

الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك ، فلهذا قال عليه السلام : " لا تجتمع أمتي على الضلالة " (2) ، قال عليه السلام: " ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن " (3) .

أو نقول فالجواب كالجواب فيما قالوا في أواسط سورة لقمان : (( ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله )) [لقمان - 27] ، أي يكتبها بتلك الأقلام ، وبذلك المداد أن الله عزيز حكيم لا يعجزه شيء يخرج عن علمه وحكمته أمر ، والآية جواب لليهود حيث سألوا رسول الله عن قوله : (( وما أوتيتم من العلم إلا قليلا )) [الإسراء - 85] ، فقالوا : يا محمد ، بلغنا أنك تقول : وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ، أفعنيتنا أم قومك ؟ فقال عليه السلام : " كلا بل عنيتكم " فقالوا: ألسنت تتلوا فيما جاءك أنا أوتينا التوراة ، فيها علم كل شيء ، فقال: " هي في علم الله قليل ، وقد آتاكم ما إن عملتم به انتفعتم ، وأما علم جميع ما كان وما سيكون ففي علم الله ، (( وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في السموات )) [يونس - 61] " (1) ، فعلم على وجه الأول أن الثابت بأنواع الأدلة الشرعية كلها ثابت بالكتاب باعتبار الأصل ، لكن الأحكام المستنبطة بتلك الأدلة لا يمكن استنباطها بتفاصيلها من صريح لفظ الكتاب فيحتاج المستنبطون إلى المراجعة إلى تلك الأدلة ، لا سيما أن السنة حجة مستقلة لأنها وحي غير منلو ، فيجوز نسخ الكتاب بها إذا كانت متواترة أو مشهورة كما قال في كتب الأصول ، وينسخ المتواتر بالمشهور عندنا ؛ لأن النسخ من حيث إنه بيان انتهاء حكم وابتداء حكم آخر يجوز بخبر الآحاد ، ومن حيث إنه تبديل حكم بحكم آخر يشترط فيه التواتر فيجوز بما هو متوسط بين المتواتر والآحاد وهو المشهور ، فيكون النسخ عندنا أربعة أقسام : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب ، بخلاف الشافعي رحمه الله تعالى ، فإنه يمنع القسمين الأخيرين لقوله تعالى: (( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها )) [البقرة - 106] ويقول السنة : ليست خيرا منها بل دونها ، ولقوله عليه السلام : " إذا رويت عني الحديث فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه " .

نقول في الجواب عنه : أما كون السنة دونه ففي لفظه وعبارته فقط دون حكمه ؛ لأن الحديث وحي غير منلو ، قال تعالى : (( وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى )) [النجم - 3] ، فالمنسوخ حكم الحديث لا تلاوته ولفظه ، وأما ما عزوه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قولهم : " إذا

(2) - رواه الترمذي في سننه (466/4) حديث رقم 2167 .

(3) - رواه أحمد في مسنده (379/1) حديث رقم 3600 .

(1) - ذكر ابن حبان في صحيحه (301/1) حديث رقم 99 جزءا من هذه الحادثة .

رويتم عني حديثاً " الحديث فليس كذلك ، بل أجمع أئمة الحديث على أنه موضوع باطل وأوردوه في موضوعاتهم .

وقال في حواشى التلويح : إنه موضوع لا يصح له إسناد ، وقال الخطابي: وضعه الزنادقة ، وقال شيخ الاسلام : لم يثبت عن النبي عليه السلام شيء من أمثال ذلك ، بل وردت في خلافه أحاديث صحيحة ، فإذا فرضنا أنه ثابت لكنه معارض بالأحاديث المذكورة أنفا فيكون منسوخا بها .

وقال البقاعي في شرح الأحاديث المذكورة : وفيها دليل على أن لا حاجة للحديث إلى أن يعرض على الكتاب ؛ لأنه مهما ثبت عن النبي كان حجة قائمة مستقلة .

وقال زين العرب أيضا في شرح المصابيح : لا حاجة للحديث إلى أن يعرض على كتاب الله ؛ لأنه سنة برأسه ؛ ولأنه إذا عرض عليه فوافقه يكون الحكم للكتاب لا للسنة ، وإذا خالفه فرد لم يكن للسنة حكم أبداً وذلك باطل ؛ لأنه مخالف للنصوص ولإجماع أهل الخصوص ، فلهذا قال في فتاوى التاتارخانية وفي الخلاصة والفصول العمادية : إذا روى رجل حديثاً عن النبي عليه السلام ورده آخر يكفر ، لأن ذلك يؤدي إلى تكذيب رسول الله عياذا بالله ، فلهذا كانت الأئمة إذا ثبت عندهم حديث يخالف مضمونه للكتاب أو للأمر الدينية الثابتة بالنصوص لم يجرؤا على رده ، بل كانوا يقولون نتوقف فيه لأن علمه مفوض إلى الشارع ، فكان رد الحديث الثابت عن النبي عليه السلام كفرا ، وأما وضع الحديث فمعصية فقط ، فإذا عرفت هذا علمت حال من ردّ بذلك الحديث الخبيث الموضوع أحاديث كثيرة ومضمونها مشروع ، وأشنع منه من اقتفاه وأتبع نفسه هواه ، نعوذ بالله من أن نكون من الجاهلين ومن أن نكون من المحرومين من نور اليقين تم .

فإن قيل : إن قوله تعالى: (( واتقوا فتنة لا تصيبين الذين كفروا منكم خاصة )) [الأنفال - 25] يقتضي شمول العذاب بالظالمين وغيرهم ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( وهل يهلك إلا القوم الظالمون )) [الأنعام - 47] .

نقول : إن القوم إذا ترك فيهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعدون من عداد والظالمين ، فيهلكون بهم جزاء لإهمالهم ، ولكنهم كانوا سالمين في الآخرة لمن أقيم عليه الحد في الدنيا لا يكرر عليهم العذاب في الآخرة ، أما المباشرون بأنفسهم الظلم فهم قد يكونون هالكين في الدنيا ويعذبون في الآخرة.

أو نقول المراد بإصابة الفتنة الابتلاء في دار البلاء ، فيسلم الذين لم يباشروا الظلم في الآخرة أو نقول الآية الثانية في قوم مخصوص والأولى عام لأهل الابتلاء بأنواعهم .

قوله : (( وهل نجازي إلا الكفور )) [سبأ - 17] يعارض قوله: (( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة )) [الأنفال - 25] .

نقول : المراد به الجزاء المعهود ، وهو العقاب العاجل الحاصل لقوم سبأ ؛ لمبالغتهم في الكفر ولهذا لم يقل إلا الكافر ، وقيل : يراد به الجزاء المعهود وهو العقاب الآجل وإلا لما صح قصره على الكافر ؛ لأن مطلق الجزاء يعم المؤمن والكافر .

ولهذا قال أبو السعود : أي وما نجازي هذا الجزاء إلا المبالغ في الكفر أو الكفران ، وقال البيضاوي : وهل نجازي بمثل ما فعلنا بهم إلا البليغ في الكفران أو الكفر .

فإن قيل : إن إطلاق أمثال قوله تعالى : (( وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها )) [هود - 6] ، وقوله تعالى : (( الذي خلقكم ثم رزقكم )) [الروم - 40] ، وقوله : (( نحن قسمنا بينهم معيشتهم )) [الزخرف - 32] ، وقوله تعالى : (( وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم )) [العنكبوت - 60] ، وغير ذلك يقتضي أن يصل إلى كل واحد رزقه المقدر له ولا يمنعه كفره ولا معصيته ولا يتصور أن لا يأكل شخص رزقه أو يأكل غيره رزقه المقدر المقسوم له ؛ لأن خالق الخلق ومقدر الآجال لا بد له من أن يمد حياتهم بإيصال أرزاقهم إليهم حتى تتم آجالهم المقدر لهم ، على ما رواه أبو نعيم عن أبي أمامة أنه قال : قال عليه السلام : " إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها ويستوعب رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ، ولا يحملن أحدكم استبطاء رزقه أن يطلبه بمعصية الله " (1) ، وروى ابن حبان والحاكم والبيهقي عن جابر مثله ، وعلى ما رواه الطبراني عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال عليه السلام : " إن الرزق لا تنقصه المعصية ولا تزيده الحسنه " (2) ، لكنه تعارض ذلك أمثال قوله تعالى : (( ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم )) [المائدة - 66] ، وقوله : (( ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض )) [الأعراف - 96] ، وقوله: (( وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى )) [هود - 3] ونحو ذلك .

قال البيضاوي وغيره : في الآيتين الأوليين أي لوسعنا عليهم أرزاقهم وجعلنا لهم خير الدارين من كل جانب ، وقيل : يعنى بالمطر من فوق والسماء وبالنبات من تحت والأرض ، وقال

(1) - رواه الأصبهاني في حلية الأولياء (10 / 27) .

(2) - رواه الطبراني في المعجم الصغير (21/2) حديث رقم 708 .

البيضاوي : في الآية الاخيرة والأرزاق والأجال وإن كانت متعلقة بالأعمال لكنها مسماة بالإضافة إلى كل أحد فلا تتغير.

نقول في الجواب : إن المعصية إنما تمنع بعض أنواع الأرزاق لا ما يكتب للعبد أكله ؛ لأن الرزق يطلق عند أكثر أهل الكلام على المأكولات والمشروبات والملبوسات وعلى الجاه والدولة وعلى العلم والصحة وعلى الراحة والدعة وغير ذلك من أنواع المنفعة ، على ما صرح به بدر الدين محمد بن الفرس الحنفي في شرح قول سعد الدين : الحرام رزق لأن الرزق اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان ، فيأكله هذا عند البعض ، وعند الجمهور: هو ما ينتفع به سواء كان ذلك الانتفاع أكلا أو لبسا أو غيرهما ، لكن لا بد في كونه رزقا من الانتفاع حتى أن ما يملك لا يسمى رزقا قبل الانتفاع ، فالمعصية إنما تمنع أو تنقص بعض أنواع الأرزاق لا بعضها ، كما قال المناوي وغيره في شرح ما رواه أحمد والنسائي وابن حبان والحاكم بشرط الصحيحين عن ثوبان أنه قال : قال عليه السلام : " إن الرجل ليحرم عن الرزق بالذنب الذي يصيبه "18، أي عن بعض الرزق من النعم الدنيوية والأخروية ، بشوم كسبه وعمله ولو بنسيان العلم وسقوط المنزلة عند الناس وغلبة الأعداء عليه وغير ذلك ، كما حقق ذلك في قوله تعالى : (( ونسوا حظا مما ذكروا به )) [المائدة - 13] ، أي نسوا حظا كثيرا وعلموا وافرا من التورية بذنوب ارتكبوها ، كالتحريف وكتمان أوصاف محمد عليه السلام وغير ذلك .

أما قول البيضاوي : والأرزاق والأجال وإن كانت متعلقة بالأعمال فأخوذ من مضامين الآيات السابقة ومضامين الأحاديث التي وردت في صلة الرحم والصدقة والدعاء ، وأما قوله : لكنها مسماة بالإضافة إلى كل أحد فلا تتغير ، أي مقدره مقطوعة لا تقبل التغير ، فإن الله كان يعلم أن العبد لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره ثلاثين سنة أو كان رزقه أكثر ، ولكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره أربعين أو رزقه أوسع وأكثر ، فنسبة هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله به أنه لولا تلك الطاعة لما كانت هذه الزيادة أو المراد بتلك الزيادة البركة والسعة وحسن العاقبة والدعة .

أو نقول في الجواب : إن المراد بتضييق الرزق وبالحرمان عنه تحول الرزق من الحلال إلى الحرام ، كما أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال : قال عليه السلام : في تفسير قوله (( ومن عرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا )) [طه - 124] أي يحول الله رزقه إلى الحرام فيعذبه عليه ، كما قال تعالى في عكسه : (( من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجيبه حياة طيبة )) [نحل - 97] أي : نرزقه رزقا حلالا طيبا ، وإلى هذا أشار في ذيل الحديث السابق " فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ، ولا يحتملن أحدكم استبطاء رزقه أن يطلبه بمعصية الله " (1) .

(3) رواه أحمد في مسنده (5- / 282 - 28 - 277) - رواه ابن ماجه فتن 22  
(1) - رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (71/4) .

أو نقول في الجواب : نعم إن الآجال والأرزاق مقدره ومكتوبة في اللوح لكن يمحو الله ما يشاء ويثبت على ما اقتضاه مساعي العبد وأن الله عالم بما سيمحوه أو يثبته ، قال في تفسير ابن العادل عن ابن عمر وابن مسعود أنهما قالوا في تفسير قوله : (( يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب )) [ الرعد - 39 ] أي : يمحو الله السعادة والشقاوة والأرزاق والآجال ، ويثبت ما يشاء منها .

وكان عمر يطوف بالبيت وهو يبكي ويقول : اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيها وإن كنت كتبتني في أهل الشقاوة فأنجني عنها فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب ، اللهم اختمنا بالخير وأثبتنا في أهل السعادة ، تم .

قوله : (( أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم )) [ يس-81 ] يقتضي أن يكون الأجسام المحشورة أمثال الاجسام البالية لا أعيانها ، لأن الآية نزلت بعد قوله : (( قل يحييها الذي أنشأها أول مرة )) [ يس- 79 ] لإثبات الحشر ، أفلا يعارض ذلك قوله : (( كما بدأنا أول خلق نعيده )) [ الانبياء -104 ] ، وقوله : (( وهو الذي بيده الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه )) [ الروم-27 ] ، بأن يكون معنى الإعادة كون الأجسام المعادة عين الأولى المبتدء بها .

نقول في الجواب : المراد في هاتين الآيتين بتمثيل إحدى النشأتين بالأخرى في كونهما أعجب وأبداع كما قال تعالى : (( ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون )) [ ا لواقعه-62 ] ، فإن من قدر عليها قدر على النشأة الأخرى ؛ لأنها أقل صنعا لحصول المواد وتخصيص الأجزاء وسبق المثال ، وفي الخبر: عجا كل العجب للمكذب بالنشأة الآخرة ، وهو يرى ويقر بالنشأة الأولى وعجا للمصدق بالنشأة الأخرى وهو يسعى لدار الغرور .

فلا دلالة في الآيتين على أن يكون الأجسام المعادة عين المبتدأة بها ، كما لا دلالة في الآية الأولى على القطع بكون المعادة مثل الأولى لا عينها ، فالمسألة مختلف فيها فلا قطع على أحد الوجهين ، لما نبه على ذلك في تفسير قوله : (( وهو بكل خلق عليم )) [ يس- 79 ] ، قال البيضاوي : أي يعلم تفاصيل المخلوقات ، وكيفية خلقها ، فيعلم أجزاء الأشخاص المفتتة المتعددة أصوها وفصولها ومواقعها وطريق تمييزها ، وضم بعضها إلى بعض على النمط السابق ، وإعادة الأعراض والقوى التي كانت فيها أو إحداث مثلها ، انتهى .

قال في حاشيته قوله فيعلم تفريع وبيان لقوله وكيفية خلقها ، وقوله أو إحداث مثلها عطف على أجزاء الأشخاص تنبيهها على الوجهين ، الأول : أن يجمع أجزائها المتفرقة ويضم بعضها إلى بعض على النمط السابق ، والثاني : أن يحدث مثلها بعد أن صارت نفا محضا وعدما صرفا ، بحيث لم يبق لها هوية متميزة ولا خصوصية خارجية ، وهذا التقسيم مبني على الاختلاف في أن إفناء الاجسام

عبارة عن انعدامها بالكلية أو عن تفرق أجزائها كما ذهب إليه من لم يجوز إعادة المعدوم بعينه كأبي الحسين البصري من المعتزلة والكرامية .

قال صاحب المواقف : هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ثم يعيد فيها التأليف ؟ الحق لم يثبت ذلك ، فلا نجزم على شئ من الطرفين لعدم الدليل ، وقوله : (( كل شئ هالك الا وجهه )) [ القاصص -88 ] لا يرجح أحد الاحتمالين ، لأن هلاك الشئ كما يكون بإعدامه يكون بتفريق أجزائه ، وعلى تقدير جواز إعادة الأجزاء المنعدمة ، هل يكون الأجسام المعادة عين المبتدأة أو مثلها .

فالظاهر أنها عين المبتدأة وهو جائز عند أكثر المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة ، فمراد المصنف بإحداث مثلها كون الضمير راجعا إلى المخلوقات لا إلى أجزائها ، وإن فناء الأجسام إن كان عبارة عن انعدام أجزائها يكون إعادتها عبارة عن إعادة تلك الأجزاء بعينها ، وهو مراد الشريف بقوله : إن المعاد الجسماني يتوقف على صحة إعادة المعدوم عند من يقول بإعدام الأجسام ، يعنى أن إعادتها إعادة أجزائها الأصلية المتقدمة بأعيانها ، وإعادتها بعينها لا يستلزم إعادة الأجسام بعينها ، كيف وأهل الجنة جرد مرد ، وأهل النار ضررهم مثل أحد ، وفيه أن الأجزاء الأصلية معادة بعينها ، والله أعلم انتهى.

فإن قيل قوله : (( فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم )) [البقرة - 150] ، يقتضي أن يكون للظالمين من الكفرة حجة على المؤمنين ، فيعارض ذلك ما في شورى (( لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم )) [ الشورى -15 ] ، وقوله : (( ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا )) [النساء - 141] أي : حجة .

نقول في الجواب: إن الاستثناء منقطع ، لأن المراد بالحجة ههنا أن يقول اليهود : إن النبي منعوت في التورية كان قبلته الكعبة ، ومحمد يتبع قبلتنا ، فكيف يكون ذلك النبي ، فلما حولت القبلة لم يبق لليهود احتجاج ، لكن الذي ظلموا منهم كانوا يعاندون بعد ذلك ويقولون : ما ولى محمد وجهه إلى الكعبة إلا ميلا إلى دين قومه ، فيوشك أن يرجع إلى دينهم ، هذا ما قاله البيضاوي وغيره .

وقد يجاب عنه بكون الاستثناء من الضمير في عليكم فيكون المعنى لئلا يكون الحجة عليكم أيها المؤمنون بل على الظالمين المعاندين من اليهود ، فإنهم لما أُلزموا لم يبق لهم طريقا إلى الاحتجاج بالحق اليقين ، فسلخوا إلى طريق الافتراء بالظن والتخمين والله أعلم

أواسط البقرة



قوله : (( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى )) [البقرة-178] ، أي فرض وألزم يقتضي أن لا يجوز العفو لكون القصاص فرضا ، فيعارض قوله : ((فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان )) [البقرة-178] ، إذ الولي مخير في العفو بل مندوب إليه عفو ، كما قال : " من عفى عن دم لم يكن له ثواب إلا الجنة " (1) ، رواه الخصيب عن ابن عباس ، نقول معناه : فرض على القاتل التمكين على القصاص إن طلب صاحب الحق ذلك ، لا أنه فرض على الولي الاستيفاء بالقصاص البتة ، ولم يجز عفو ، فلذلك قال : فمن عفى له ، فلا تعارض بينهما ، والله أعلم.

فإن قيل : قوله : (( لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي )) [البقرة-256] يقتضي أن لا يشدد على الكفار في دعوتهم ، فيعارض قوله : (( يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم )) - [التحريم -9] وقوله عليه السلام : " إما السيف وإما الإسلام " ، ولا يجوز الجواب بطريق النسخ لأن الآية الأولى نفي وإخبار .

نقول إخبار في معنى النهي ، فيكون إما عاما منسوخا بقوله : ( جاهد الكفار ) أو خاصا بأهل الكتاب بدلالة سبب النزول ، فإنهم خصوا أنفسهم بأداء الجزية ، فلم يكونوا كسائر الكفار في وجوب الشدة عليهم.

قوله : (( ادعوني أستجب لكم )) [غافر - 60]. وقوله : في أواخر البقرة (( إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان )) [البقرة-186] تقتضيان إجابة دعوة الداعين حين يدعون للزوم اتحاد وقت الجزاء بوقت الشرط وعدم ردها فيعارض ذلك قوله : (( يا نوح إنه ليس من أهلك فلا تسألني ما ليس لك به علم )) [هود - 46] رد على نوح دعاءه إليه لنجاة ابنه وقوله: (( وما دعاء الكافرين إلا في غرور )) [غافر - 50] وقوله عليه السلام : " لا يستجاب لأحدكم ما لم يستعجل فيقول دعوت فلم يستجب لي " (1) رواه مسلم والبخاري عن أبي هريرة ، وقوله : " يستجاب للعبد ما لم يدع بائثا أو قطيعة رحم " (2) رواه مسلم عن أبي هريرة أيضا ، وقوله : " ادعو الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه " (3) ، رواه الترمذي ومسلم عنه أيضا.

(1) - رواه الخطيب في تاريخ بغداد (29/4) ، رقم : 1631

(1) - رواه مسلم في صحيحه (2095/4) حديث رقم 2735 .

(2) - رواه مسلم في صحيحه (2095/4) حديث رقم 2735 .

(3) - رواه الترمذي في سننه (517/5) حديث رقم 3479 .

نقول الموعود بالإجابة دعاء المؤمنين على ما روي أن المؤمنين قالوا يا رسول الله : أقرب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه ؟ فنزلت ( فإني قريب ) وكم من مؤمن يدعو فلا يستجاب له ، قلنا : المراد بالمؤمن المؤمن الصالح العارف الذي له شرف القرب كما دل عليه قوله : ( عبادي ) وقوله : ( إني قريب ) لأن الإضافة تشريفية ، والمؤمن العارف يعرف بشروط إجابة الدعاء فيراعيها فتستجاب له دعوته حين يدعو كما قال عليه السلام : " إن الله كريم يستحي إذا رفع إليه الرجل يديه أن يردهما صفرا خاليتين " (4) ، لكن الإجابة وعد مطلق يكون بإحدى ثلاث كما رواه الإمام أحمد والبخاري وأبو يعلى بأسانيد جيدة والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال عليه السلام : " ما من مسلم يدعو إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث إما أن يجعل له دعوته وإما أن يدخرها له في الآخرة وإما أن يصرف عنه السوء مثلها " (1) فكانت الإجابة مقررة حين الدعوة ، ويجوز أن يقال الآية مجملة في حق بيان شروط الإجابة فسرنا الأحاديث المذكورة وأمثالها .

فإن قيل قوله : (( يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون )) [البقرة-254] [ يقتضي نفي الشفاعة فيعارض قوله : (( ما من شفيع إلا من بعد إذنه )) [يونس - 3] وقوله : (( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى )) [الأنبياء - 28] وقوله عليه السلام : " شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي " (2) قوله عليه السلام : " يدخل بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم " (3) وغير ذلك ، وقوله : (( الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين )) [الزخرف - 67] . وقوله : " إن في الجنة لسوقا لا بيع فيه ولا شراء إلا الصور من الرجال والنساء فإذا اشتهى رجل صورة دخل فيها " (4) واه الترمذي عن علي .

نقول معناه : لا بيع فيه تربحون به حتى تحصلون ما ينفع لما فرطتم فيه ، ولا خلة ولا شفاعة إلا من بعد إذن الله ، فالأمر كله إلى الله فاتقوه قبل ذلك اليوم ، والكافرون أي التاركون الزكاة هم الظالمون أنفسهم إذ وضعوا المال في غير موضعه ، فظهر أن الآية ليس فيها نفي شفاعة الشافعين ولا

(4) - رواه ابن حبان في صحيحه (160/3) حديث رقم 876 .

(1) - رواه ابن أبي شيبة في المصنف (22/6) حديث رقم 2917 .

(2) - رواه الترمذي في سننه (625/4) حديث رقم 2435 .

(3) - رواه الترمذي في سننه (626/4) حديث رقم 2438 .

(4) - رواه الترمذي في سننه (686/4) حديث رقم 2550 .

نفع خلة المتقين ولا نفي بيع ليس فيه مباحة ؛ فلهذا قال في كتب الفتاوى : من أنكر نفع شفاعة الشافعين فقد كفر .

والحاصل : إن الله وضع الكافرين موضع التاركين للزكاة تغليظا عليهم كقوله : (ومن كفر) في مكان ومن لم يحج ، وإيدانا بأن ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله : (( وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة )) [فصلت - 6] .

وقيل معناه : أنفقوا مما رزقنا ولا تكونوا كالذين ارتدوا بإنكار الزكاة وكانوا لا ينفعهم خلة الأخلاء ولا شفاعة الشفعاء والكافرون أي الجاحدون للزكاة هم الظالمون لأنفسهم .

فإن قيل : قوله (( والكافرون هم الظالمون )) [البقرة-254] بالحصص يقتضي أن يكون كل ظالم كافرا فيعارض ذلك قوله : (( ومنهم ظالم لنفسه )) [فاطر - 32] الآية ، وقوله : (( ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون )) [البقرة-229] إذ المسلم لا يكفر بالأخذ من مهور النساء ظلما .

نقول : المراد بالآية الأولى حصر كمال الظلم للكافرين ؛ لأنهم يفعلونه مستحسنين به ولا يؤمنون بجزائه ، أما الحصر في الآية الثانية فمبني على التشديد للتحذير عن الإصرار عليه لئلا يؤديهم الإصرار عليه إلى الكفر ، بأن يكونوا مستحلين كالكفرة على ما قال تعالى : (( ثم كان عاقبة الذين أساؤا السوءى أن كذبوا بآيات الله )) [الروم - 10] .

فإن قيل قوله : (( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت )) [البقرة-276] أي من خير (( وعلیها ما اكتسبت )) [البقرة-276] أي من شر تقتضي أن يكون صيغة الكسب في الخير ، والاكتساب في الشر فيعارض ذلك قوله : (( ومن يكسب خطيئة )) [النساء - 112] ، (( ومن يقترف حسنة )) [الشورى - 23] ؛ لأن الاقتراب بمعنى الاكتساب أو يستعمل اللام في خير وعلى في الشر ، فيعارض ذلك قوله : (( وإن أسأتم فلها )) [الإسراء - 7] وقوله : (( أولئك عليهم صلوات من ربهم )) [البقرة-157] .

نقول : تقتضيه تارة الصيغة وأخرى اللام وعلى ، ولكن لا بد لذلك الاستقصاء من قرينة المقام كأن يكون اللام وعلى مطلقين غير مقرونين بالحسن والقبح كما في قول الشاعر:

فيوم علينا ويوم لنا      ويوما ويوما نسر

وكان قد يكون في الكلام تقابلا يقتضي التضاد ، وكما أن عطف ( وعلیها ما اكتسبت ) يقتضي التباين ؛ لأنه إن لم يكن كذلك لم يكن مفيدا .

## في أواخر البقرة

قوله : (( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات )) [البقرة-253] يقتضي أن يكون بين الأنبياء فرقا وفضلا فيعارض ذلك قوله : (( لا نفرق بين أحد من رسله )) [البقرة-275] .

نقول معناه : لا نفرق منهم في التصديق والتكذيب ، بأن نؤمن ببعض منهم ونكفر ببعض كما آمن اليهود بموسى وكفروا بمحمد وعيسى عليهم السلام ، والنصارى آمنوا بعيسى وكفروا بمحمد عليه السلام ، والكفر ببعضهم كفر بالجميع .

وقوله : (( فضلنا بعضهم على بعض )) [البقرة-253] أي في مراتب الكمال ، بأن خصص بعضهم بمنقبة ليست في غيره ، ورفع بعضهم درجات كما خص محمدا بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والفضائل العلمية والعملية الفائقة للحرص .

فإن قيل قوله تعالى : (( يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا )) [آل عمران - 30] يقتضي أن تجد كل نفس مؤمنة كانت أو كافرة أعمالها من الخير والشر حاضرة عندها فيعارض ذلك قوله : (( أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف )) [ابراهيم - 18] وقوله : (( أعمالهم كسراب يلطمون فيه كأسا وهم يشربون وهم لا يعلمون )) [النور - 39] وقوله : (( أولئك أعمالهم في الدنيا والآخرة )) [آل عمران - 22] .

نقول : معناه يوم تجد كل نفس صحائف ما عملت ، أما المؤمن فخيراته مكتوبة بعينها في صحيفته ، وأما سيئاته فإما مكتوبة بعينها أو مكتوبة بأنها مغفورة أو مكفرة بكذا ، أما الكافر فسيئاتهم مكتوبة في صحيفتهم ، أما حسناتهم فمكتوبة بأن عملتم كذا وكذا ، لكن خيراتكم ما قبلت وما كتبت في صحيفتكم بعينها كما قال : (( إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به )) [آل عمران - 91] بل حبطت أعمالكم بكفركم فأذهبتم طيباتكم .

قوله : (( لأن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين )) [المائدة - 28] يقتضي أن يكون عدم رفع قاتله عن نفسه واجبا أو مستحبا ، فيعارض ذلك قوله : (( ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة )) [البقرة-195] وقوله : (( فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم )) [البقرة-194] حتى قيل : من أهمل فترك ما قدر عليه كان في معنى قاتل نفسه .

وأما ما قيل في الجواب عنه من أن عدم الدفع كان واجبا في شريعة آدم ثم صار ذلك الحكم منسوخا فمنظور فيه ، بأن عثمان رضي الله عنه كان لم يباشر الدفع ، وعدّ ذلك حسبة، فقالوا في

الجواب عنه : إن عثمان لما شاهد سر القضاء والقدر عد مباشرة الدفع من الخطر وسلم الأمر إلى من قدر وأمر ، والسلوك إلى هذا التدبير يستحب من أمثال ذلك الأمير .

وقوله : (( وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم )) [آل عمران - 120] يعارض قوله : (( ويقتلون الأنبياء بغير حق )) [آل عمران-112] إذ الأنبياء هم الصابرون المتقون .

نقول : الوعد في الآية الأولى مخصوص بهذه الأمة بل بالمخاطبين في الأصحاب في تلك الواقعة التي هي وقعة أحد ، وقتلهم الأنبياء في سائر الأوقات لأمر يقتضيه حكمته ، وهي رفع درجاتهم وابتلاء أمتهم بأنهم هل يثبتون بعدهم على دينهم كما قال : (( وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء )) .

### في اواخر آل عمران

قوله : (( ومن يغفر الذنوب إلا الله )) [آل عمران- 135] استفهام بمعنى النفي ، فيقتضي انحصار مغفرة الذنوب لله ، فيعارض ذلك قوله : (( وإذا ما غضبوا هم يغفرون )) [الشورى - 37] وقوله : (( ولمن صبر وغفر إن ذلك من عزم الأمور )) [الشورى - 43] .

نقول : معنى الآية الأولى لا يغفر الذنوب ولا يسترها من جميع الوجوه إلا الله ؛ لأن المذكورين في الآيتين الأخيرتين لا يقدرّون ستر الذنوب من جميع الوجوه فلا يتعارضان .

### في اواخر آل عمران

قوله: (( ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة )) [آل عمران- 161] أي يأت الذي غله بعينه يحمله في عنقه كما روي في الصحيحين : " إن الغل يأتي يوم القيامة حاملا عين ما غله على عنقه " (1) فيعارض ذلك قوله : (( ولقد جنتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة )) [الأنعام- 94] أي عاريا مجردا .

نقول : المراد بالآية الثانية كونهم فرادى عن مالهم وأهلهم وعن شركائهم ، يعتزون بها وينتصرون بها ، كما دل عليه تمام الآية ، وأما بالآية الأولى فحمل أنقالهم التي يوجب ذلتهم .

فإن قيل قوله : (( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا أضعافا مضاعفة )) [آل عمران- 130] يقتضي أن يجوز كل قليل غير مضاعف في الربا ، فيعارض ذلك ما رواه الإمام أحمد والطبراني عن

(1) - رواه البخاري في صحيحه (2446/6) حديث رقم 6260 .

عبد الله بن سلام وعن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة عن النبي عليه السلام قال : " درهم من ربا يأكله الرجل وهو يعلمه أشد عند الله من ست وثلاثين زنية يزنيها في الإسلام " (2) .

نقول : أشار مولانا أبو السعود إلى دفع ذلك بقوله : وليس أضعافا مضاعفة لتقبيد النفي به ، بل هو لمراعاة ما كانوا عليه توبيخا ؛ لأنهم كان الرجل منهم يربي إلى أجل معين ، فإذا حل قال للمديون زدني في المال حتى أزيدك في الأجل فيفعل ذلك وهكذا عند محل كل أجل يستغرق بالشئ الطفيف ماله بالكلية ، فنزلت تقريرا لهم فلا تعارض بينهما .

### في آل عمران

قوله : (( وإن الله ليس بظلام للعبيد )) [آل عمران- 182] ؛ لأن صيغة المبالغة لا ينفي كونه ظالما فيعارض ذلك قوله : (( إن الله لا يظلم مثقال ذرة )) [النساء - 4] .

نقول : المراد بها هو المبالغة في نفي الظلم لا نفي المبالغة في الظلم حتى يلزم ما قيل، وقد أشار إلى هذا المعنى مولانا أبو السعود بقوله : والتعبير بذلك عن نفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم كما تقرر من قاعدة أهل السنة فضلا عن كونه ظلما بالغا لبيان كمال نزاهته عن ذلك . أو نقول صيغة المبالغة لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم ؛ ولهذا إذا أفرد المفعول ترك المبالغة كما في زيد ظالم لعبده وظلام لعبيده ، وقال تعالى : (( عالم الغيب )) [الحشر- 22] وقال : (( علام الغيوب )) [المائدة - 109].

قوله : (( ربنا من تدخل النار فقد أجزيت )) [البقرة- 270] [ يقتضي أن يكون الداخلون من عصاة المؤمنين مخزيين كالكفار فيعارض ذلك قوله : (( يوم لا نخزي النبي الذين آمنوا معه )) [التحریم- 8] ، حتى قالت المعتزلة والخارجية : دلت الآيتين على أن المؤمنين لا يدخلون النار فكل من يدخله من عصاة المؤمنين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين .

نقول : بل هم مؤمنون على ما رواه أبو داود عن أنس قال قال عليه السلام : " ثلاث من أصل الإيمان : الكف عن قال لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله " (1) ، لا نكفره بذنب ولا نخرجه عن الإسلام ، بعمل الحديث لكن المراد بالإخزاء في الآية الأولى غاية الإخزاء كما في قولهم : من أدرك مرعى الصمان فقد أدرك .

(2) - رواه احمد في مسنده (225/5) حديث رقم 22007 .

(1) - رواه البيهقي في السنن الكبرى (156/9) حديث رقم 18261 .

والإدخال على ثلاثة أنحاء إدخال تحلة وإدخال تطهر وإدخال خلود وهو المراد ههنا ، يعني من يدخل النار إدخال خلود فقد أخزيتة غاية الإخزاء ، وإدخال التحلة كما في قوله : (( وإن منكم إلا واردها )) [ مريم-71 ] ، وإدخال التطهير والتنقية كإدخال عصاة المؤمنين للتطهير من ذنوبهم .

أو نقول : إن للإخزاء معاني متفاوتة منها الإذلال والإبعاد والإهانة والإهلاك والإنكال والتفضيح ، فكل من يدخل النار يذل وليس كل من يدخلها ينكل به ويفضح ، فيراد بالآية الأولى مبادئه وبالثانية منتهاه .

### في أواخر النساء

فإن قيل قوله : (( ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم )) [النساء - 25] يقتضي جواز نكاح ذوات الأزواج لمن يستطيعه ، وليس الأمر كذلك ؛ لأن المحصن هو حر مكلف مسلم وطئ بنكاح صحيح وهما بصفة الإحصان ، أي ما عدا الوطئ فيعارض ذلك قوله : (( والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم )) [النساء-24] ؛ لأن وحرمت عليكم المحصنات من النساء معطوف على المحرمات المذكورة قبله .

قلنا : المراد بالآية الثانية هو اللاتي أحصنهن الأزواج بتزوجهن فحرمن على الغير حال إحصانهم لهن ، فإذا خلت عنهن الأزواج وزال إحصانهن لهن صرن حلالا على الغير .

وبالآية الأولى هي العفايف المستعدات للتزوج فإن لهن صفات المحصنات غير التزوج على ما أشار إليه صدر الشريعة في تعريف المحصن ، وإنما سمين ههنا محصنات باعتبار الأول ؛ لأنهن متهيئات لإتمام صفة الإحصان فلا تعارض بين الآيتين .

### في أواسط النساء

فإن قيل قوله : (( الم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء )) [النساء - 49] يقتضي كون تزكية النفس مذموما ، فيعارض ذلك قوله : (( قد أفلح من زكياها )) [الشمس - 9] .

قلنا : المراد بالآية الأولى مدح النفس وثنائها بما لم يكن فيها وتبرنتها مما كان تفاخرا فهذا مذموم في الآية والأحاديث ، وبالآية الثانية تزكية النفس وتطهيرها عن الأرجاس الطبيعية بالمجاهدات وعن الأكدار البشرية بالرياضات ، فهذا ممدوح في الآيات والأحاديث فلا تعارض

فإن قيل : فإذا كان مدح النفس مذموما فلم قال نبينا عليه السلام : " والله إنني أمين في السماء وأمين في الأرض " <sup>(1)</sup> ، ولم قال يوسف عليه السلام : (( اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليهم )) [يوسف - 55] .

قلنا : مرادهما عليهما السلام تحديث النعمة لإجراء أمر النبوة لا التمدح والتفاخر بما لم يكن في نفسيهما بالقوة.

### في أواخر النساء

فإن قيل قوله : (( ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا )) [النساء - 83] أي إلا قليلا منكم ، فإنه لم يتبعه يقتضي أن يهتدي بعض الناس من غير فضل من الله فيعارض ذلك عموم قوله: (( ولولا فضل الله ورحمته لكنتم من الخاسرين )) [النساء - 113] .

نقول : المراد في هذه الآية محض الفضل الحاصل للعباد بغير واسطة العقل الراجح والنظر الناصح ، فلم يهتدي أحد الآية ؛ لأن المراد في الآية الأولى هو الفضل بواسطة إرسال الرسل وإنزال الكتب ، فقد يهتدي إلى الحق بعض الناس بعقولهم إلى معرفة الله وأنظارهم في آثار وجود الله واستدلالهم إلى توحيد الله ، كقيس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وأمثالهم ، اهتدوا إلى الحق بعقولهم في فترة من الرسل وزمان الجاهلية ، ولم يخل الله وجه الأرض من الموحدين أبدا وفي زمان الفترتين التين أحدهما بين شيث ونوح والثاني بين عيسى ومحمد على نبينا وعليهم السلام ، فإن نور نبينا ما زال ينتقل من موحد إلى موحد حتى وصل إليه عليه السلام ، وهذا هو المذهب المنصور بين الجمهور ، ومما يغفل فيه أكثر الناس أحكام أهل الفترة ، فالحكم عليهم بالكفر الحقيقي جهل محض كما عرف في الاصول ، تم .

### في أواخر النساء

فإن قيل : قوله : (( ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ )) [النساء - 92] يقتضي جواز قتل المؤمن خطأ وليس كذلك ، فيعارض ذلك قوله : (( ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا )) [النساء - 92] إلى قوله : (( توبة من الله )) [النساء - 92] .

(1) - رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (126/4) .



قلنا : معناه لا يقتله في شئ من الأحوال إلا حال الخطأ ، فإنه على عرضته لأن البشر لا يخلو من الخطأ أو النفي بمعنى النهي ، والاستثناء منقطع ، وقال الإمام الرازي : إلا بمعنى ولا ، أي ولا خطأ كما في قوله تعالى : (( لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم )) [البقرة - 150] وقوله: (( لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم )) [النمل - 11] أو معناه : ليس أن يقتل مع تيقن إيمانه ، وإنما يقتله إذا غلب على ظنه أنه ليس بمؤمن

### في اواخر النساء

فإن قيل قوله : (( لا يحب الله الجهر بالسوء إلا من ظلم )) [النساء - 148] أي إلا جهر من ظلم يقتضي أن يكون جهر المظلوم بالسوء محبوبا عند الله ؛ لأن الاستثناء يفيد ذلك وليس الأمر كذلك ، بل المحبوب عند الله الصبر والعفو ، فيعارض ذلك قوله : (( أو تعفو عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا )) [النساء - 149] ، وقوله : (( والعافين عن الناس والله يحب الم<sup>119</sup>حسنين )) [آل عمران - 134] ، وقوله عليه السلام : " من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه " (1) .

نقول : إنما أريد ههنا بالآية بيان الرخصة للمظلوم في الجهر بالسوء ، لا بيان كونه مستحبا له ؛ لأن عدم محبة الله عبارة عن عدم الرضا ، والمعنى لا يرضى الله الجهر بالسوء إلا جهر المظلوم فإنه مضطر إليه فيجوز ذلك له ، لكن المستحب فيه أن يعفو عنه ولا يجهر به فإن الله يحب المحسنين .  
أو نقول : كلمة إلا ههنا بمعنى لا ، كما في قوله : (( ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ )) [المائدة - 4] أي ولا خطأ كما وقد سبقت أمثال ذلك .

### في أوائل المائدة

فإن قيل : قوله (( قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين )) [الأنعام - 146] يقتضي إباحة أكل الجوارح المعلمة كما ذهب إليه المالكية ، فيعارض ذلك قوله : (( حرمتنا عليكم كل ذي

119

(1) - رواه البخاري في صحيحه (2612/6) حديث رقم 6724 .

ظفر )) ، وقوله " كل ذي ناب من السباع حرام " (2) رواه مسلم عن أبي هريرة ، وقوله : " نهى رسول الله عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير " (3) رواه مسلم عن ابن عباس .

نقول : أجاب عنه البيضاوي وغيره بتقدير المضاف ، أي وصيد ما علمتم من الجوارح ، وهي الكواسر من سباع البهائم والطيور ، سميت بها لأنها يجرح الصيد عالما .

قوله : (( والذين إذا لم يسرفوا )) [الفرقان - 67] وقوله : (( ولا تبسطها كل البسط ))

[الأسراء - 29] وقوله : (( إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين )) [الأسراء - 25] يقتضي أن يكون إنفاق الرجل جميع ماله في سبيل الله حراما ، فيعارض ذلك (( ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة )) [الحشر - 9] ، وقوله : (( ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا )) [الإنسان - 8] ، وما فعله أبو بكر الصديق من بذل جميع أمواله .

نقول : الإسراف والتبذير عبارتان عن إنفاق الرجل ماله إنفاقا يتضرر به المنفق في الآخرة ، أما قوله : (( ويؤثرون على أنفسهم )) وغيره ففي إنفاق الرجل مال نفسه في سبيل الله ، ولو كان أحب له وأحوج إليه وهو أحب الأعمال إلى الله تعالى كما قال تعالى : (( لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون )) أي ما تحبونه ، فإن الله اشترى من المؤمنين أموالهم وأنفسهم بأن لهم الجنة .

أو نقول : إن لمراتب الإنفاق رجالا ، فمن صبر على الفقر فانه يحب الصابرين ، فمن جزع أو من على من أنفقه فهو من الخاسرين ، وأما قوله : (( ولا تبسطها )) [الأسراء - 29] ففي الإنفاق عن بيت المال .

### في أواسط الاعراف

قوله : (( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون )) [الذاريات - 56] يعارض قوله : (( ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن ..... ))

فإن قيل : (( أغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها )) [ آل عمران - 83 ] أي طائعين بالنظر واتباع الحجة ، وكارهين بالسيف ومعينة ما يلجئ إلى الإسلام ، كفتق الجبل

(2) - رواه مسلم في صحيحه (1534/3) حديث رقم 1933 .

(3) - رواه مسلم في صحيحه (1534/3) حديث رقم 1934 .

وإدراك الغرق والإشراف على الموت ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي )) [البقرة - 256] ، أي دلت الدلائل على أن الإيمان رشد والكفر غي ، والعقل متى تبين له ذلك بادرت نفسه إلى الايمان ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء .

نقول : إن كان المراد بالآية إخبارا بعدم الإكراه يكون معناه لا يحتاج إلى الإكراه من تبين الرشد ؛ لأن الإكراه إلزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا بحمله عليه ، وإن كان المراد بها النهي في صورة الإخبار تكون الآية عاما منسوخا بقوله (( جاهد الكفار والمنافقين )) [التوبة-73] .

### في أوائل المائدة

فإن قيل قوله : (( يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم )) [المائدة - 21] يقتضي أن يملكوا تلك الأرض ، لأن الله كتبها وقدرها لهم ، فيعارض ذلك قوله تعالى : (( قال فإنها محرمة عليهم )) [المائدة - 26] ، أي تلك الأرض محرمة على ذلك القوم لا يدخلونها ولا يملكونها بسبب عصيانهم ، فذلك كانوا يتيهون أربعين سنة حتى ماتوا فيها ، ومات موسى وهارون فيها ، ثم فتح تلك الأرض يوشع مع أولاد القوم المذكورين .

نقول : كان التحريم مؤقتا ، وهو تحريم المنع ، لا تحريم التعهد ، فدخلها بعد حلوله بقاياهم ، وهذا تقدير كون أربعين منصوبا بالمحرمة .

وأما على تقدير كونه منصوبا ببيتهم فنقول : كانت الكتابة معلقة بمقاتلتهم كما دل عليه قوله : (( ادخلوا الأرض )) [المائدة - 21] ، فلما امتنعوا عن المقاتلة (( وقالوا يا موسى إنا لن ندخلها ما داموا فيها

فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون )) [المائدة - 24] حرّمها الله عليهم ، هذا مثل ما وعد الله

رسوله والمؤمنين بالنصر معلقا بالصبر والتقوى على ما قال (( إن تصبروا وتتقوا )) [آل عمران -

120] ، فلما فاتهم الشرط يوم أحد بمخالفة الرماة منهم ، أمر الرسول وتركهم مقامهم لطلبهم الغنيمة قبل

انهزام الأعداء فاتهم النصر فانهزموا ، فقال لهم الله : (( ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه )) [آل

عمران - 152] أي تقتلونهم بإذن الله ، (( حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أرىكم

ما تحبون )) [آل عمران - 152] أي الظفر والغنيمة .

### في أوائل المائدة

فإن قيل : قوله : (( فإن جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا

وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط )) [المائدة - 42] يقتضي التخيير في الحكم بين أهل الكتاب بين الحكم والإعراض ، فيعارض ذلك قوله : (( فاحكم بينهم بما أنزل الله )) [المائدة - 48] إذ كان مذهب أبي حنيفة وأصحابه وجوب الحكم بينهم مطلقا .  
نقول : التخيير على ما اقتضته الآية الأولى في أمر خاص وهو ما ذكر ممن زنا المحصن أو من قتل تحاكم فيه بنو قريظة والنضير ، أما الوجوب على ما اقتضته الثانية ففي جميع الأمور .  
وقيل : نسخت الآية الأولى بالثانية أو بقوله : (( إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله )) [النساء - 105] .

#### في أواسط المائدة

فإن قيل قوله : (( وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه )) [المائدة - 47] يقتضي جواز حكم أهل الإنجيل في ديننا مع كونه منسوخا ، فيعارض ذلك قوله لرسولنا : (( فاحكم بينهم بما أنزل الله إليك ولا تتبع أهوائهم )) [المائدة - 48] .

نقول : معناه وليحكموا بما أنزل الله فيه ، من صدق نبوة محمد ، ومن بيان أوصافه الجميلة وعلاماته الجليلة ، فإنها لا تقبل النسخ ، لأنها من قبيل الأخبار لا من قبيل الأحكام حتى تنسخ .  
وقيل : هو حكاية الأمر الوارد عليهم بتقدير فعل معطوف ، أي وآتينا عيسى الإنجيل وقلنا وليحكم وقيل اللام الجارة متعلقة بمحذوف ، أي وآتينا عيسى الإنجيل ليحكم أهل الإنجيل

#### في أواخر المائدة

فإن قيل قوله : (( يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم )) [المائدة - 101] يقتضي أن يكون السؤال منهيا ، فيعارض ذلك قوله : (( فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون )) [النحل - 43] .

نقول : قوله (( إن تبد لكم تسؤكم )) [المائدة - 101] صفة للأشياء مقيدة لها ، أي لا تسئلوا عن أشياء تغمكم واسئلوا عما يهتمكم في دينكم .

فإن قيل قوله : (( يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم )) [المائدة - 51] يقتضي أن يكون من والاهم ووادهم وخالفهم من الكافرين عيادا بالله ، فيعارض ذلك قوله : (( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين )) [الممتحنة - 8] .

نقول : نزلت الآية على التشديد في وجوب مجانستهم كما قال عليه السلام : " لا تترائى ناراهما " (1) ، فكأنه يقول : فإنه منهم أي من جملتهم في كونه معاقبا بأشد العذاب ، لا في كونه كافرا خالدا فيه ، قال مولانا أبو السعود : ذلك الموالاة بينهم يستدعي ذلك ، وفيه زجر شديد عن إظهار الموالاة لهم وإن لم يكن موالاة في الحقيقة .

أو نقول : إن الموالين لهم حين نزلت كانوا منافقين ، فلا شك أن المنافقين منهم حقيقة.

### في أواخر المائدة

فإن قيل : قوله : (( يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب

(( [المائدة - 109] يقتضي كتم ما شاهدوه منهم ، فيعارض ذلك قوله : (( ويكون الرسول عليكم شهيدا

(( [البقرة - 43] وقوله : (( وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم )) [المائدة - 117] .

نقول : معناه ليس لنا ما يعد علما عند علمك ، لأنك تعلم ما في ضمائرهم ونحن لا نعلم إلا ما أظهره لنا ، وفيه التشكي عنهم وإظهار الالتجاء إلى الله في الانتقام منهم ، وقيل معناه لا علم لنا بما أحدثوه بعدنا وإنما الحكم للخاتمة .

وقال الإمام : هذا جواب الدهشة والحيرة ؛ لاستيلاء جيروت العزة وإحاطة سطوات الهيبة ، وفيه إرجاع الأمر إلى الله ؛ لأنه هو العالم لحقائق الأمور .

فإن قيل قوله : (( ثم لم تكن فتنتهم )) [الأنعام - 23] أي عاقبة كفرهم وشركهم أو معذرتهم التي يتوهمون أنهم يتخلصوا بها يومئذ (( إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين )) [الأنعام - 23] ، يقتضي أنهم يكذبون ويحلفون عليه عند الله مع معاينتهم حقائق الأمور في يوم قد بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور ، فيعارض ذلك قوله : (( شهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين )) [المائدة -

130] وقوله (( ولا يكتُمون الله حديثا )) [النساء - 42]

نقول : كانوا يكذبون ويحلفون عليه مع علمهم بأنه لا ينفع لهم ، لكن المبتلى قد ينطق بما يضره فيخطأ من فرط الحيرة وشدة الدهشة .

وقيل : إنما كان حلفهم قبل شهادة جوارحهم عليهم ، وبعد شهادتها لا يكتُمون الله حديثا.

(1) - رواه الطبراني في المعجم الكبير (303/2) حديث رقم 2264 .

أو نقول : إن في القيامة مواقف ، ففي بعضها لا يكتُمون الله حديثا ، وفي بعضها يكذبون على أنفسهم ويحلفون عليه ، ولما أنكروا إشراكهم عاقبهم الله بإصمات ألسنتهم وإنطاق جوارحهم ، فقالوا عند معاينة ربنا : هؤلاء شركائنا الذين كنا ندعوا من دونك على وجه الاعتراف أو برجاء أن يلزم الله على الأصنام ذنوبهم وخفف عنهم العذاب ، فألقوا إليهم القول أنكم لكاذبون بي في حلفكم قبل .

### في أوائل الأنعام

فإن قيل قوله : (( قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون وهل نجازي إلا الكفور )) [الأنعام -47] يقتضي أن لا يصيب عذاب الله في الدنيا إلا الظالمين البتة ، فيعارض ذلك قوله في أول الأنعام : (( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب )) [الأنفال - 25] .

يقال : ما يهلك هلاك سخط وتعذيب إلا الظالمون ، أما الهالكون فلا يهلكون إلا بهلاك تصفية وتهذيب فيزدادون به منزلة عند الله ، أما الظالمون فيعذبون في الدنيا والآخرة .

أو نقول : المراد بالعذاب المذكور عذاب الاستئصال ، والمراد بالفتنة ما يصيب بعضهم مما يفضيهم في الآخرة إلى النوال .

أو نقول : ما يصيبهم في الدنيا من العذاب ليس بظلم الظالمين بل ظلم أنفسهم ، وهو تركهم النهي عن المنكر كما رواه الترمذي وابن ماجة وأبو داود عن أبي بكر الصديق بإسناد صحيح قال : قال عليه السلام : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه " (1) ، وكما رواه أحمد عن عدي ابن عميرة والطبراني عن أخيه العرس ابن عميرة أنه قال : قال عليه السلام : " إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة " (2) ، حتى يروا المنكر بين ظهرائهم ولم ينكروا وهم قادرون على أن ينكروا ، فإذا فعلوا ذلك عذب الخاصة بذنوب العامة ، أي بسبب ذنوبهم المؤدية إلى تركهم النهي عن المنكر .

### في أواخر الأنعام

فإن قيل : قوله : (( وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون )) [الأنعام - 61] يقتضي أن يكون للأرواح قوابض ، فيعارض ذلك قوله

(1) - رواه المقديسي في الأحاديث المختارة (145/1) حديث رقم 58 .

(2) - رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (267/7) .

: (( قل يتوفاكم ملك الموت )) [نسجة - 11] وهو عزرائيل ، وقول الله : (( يتوفى الأنفس حين موتها )) [الزمر - 42] .

نقول : إن الله هو المتوفي حقيقة بخلق الموت ، وهو الأمر للوسائط التي هن ملك الموت وأعوانه الذين يجذبون الروح من الأظفار والأقطار إلى الحلقوم ، وهم الرسل الذين لا يفرطون بالتواني والتأخير ثم يتناولها ملك الموت ، فعلى هذا اتضح الإضافات ، ويندفع التعارض .

### في أواخر الأنعام

فإن قيل : قوله : (( ثم ردوا إلى الله موليتهم الحق )) [الأنعام-62] ، (( وردوا إلى الله موليتهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون )) [ يونس-30] نص على أن الله مولى المؤمنين والكافرين جميعا ، فيعارض ذلك قوله : (( وإن الكافرين لا مولى لهم )) [ محمد-11 ] .

نقول : المولى الأول بمعنى المالك أو الخالق أو المعبود ، والمولى الثاني بمعنى الناصر أو الشفيع فلا تعارض بينهما .

### في أواسط الأنعام

فإن قيل : قوله تعالى : (( قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور )) [الأنعام - 73] يقتضي اختصاص أن يكون قوله الحق وله الملك بيوم القيمة فقط ، فيعارض ذلك قوله : (( والله ملك السموات والأرض )) [آل عمران - 179] ، وقوله : (( قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء )) [آل عمران - 26] .

نقول : لأن ذلك اليوم ليس لغيره ملك ، لا خلافة عنه ولا هبة منه ، إذ يقول في ذلك اليوم لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ، وأما في الدنيا فإله يؤتي ملكه من يشاء هبة منه ، ويجعل بعض عباده خليفة عنه ، كما قال : (( يا داود إنا جعلناك في الأرض خليفة )) [ ص - 26 ] ، وقال للملائكة : (( إنى جاعل في الأرض خليفة )) [البقرة - 30] ، وأما كون قوله الحق في ذلك اليوم لانكشاف الغطاء وانقطاع الدواعي فيه ، فيظهر الحق فيه ، ولا يشك أحد من العباد ولا يقدر المحاد على العناد فيكون كقوله (( والأمر يومئذ لله )) [الأنفتار-19] ، وإن الأمر له في كل زمان .

## في أواسط الأنعام

فإن قيل : قوله : (( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار )) [الأنعام -103] يقتضي امتناع رؤية الله في الدنيا والآخرة ، فيعارض ذلك قوله : (( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة )) [ القيامة- 23 ] ، وقوله عليه السلام : " إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" (1) ، وقوله عليه السلام : " رأيت ربي بعيني وبقلمي " (2) وأمثال ذلك .

نقول : الإدراك المذكور في الآية لا ينفي جنس الرؤية ، بل إنما ينفي نوعا من أنواع الرؤية ؛ لأن الإدراك عبارة عن رؤية الشيء بإحاطة حدوده وحقيقته .

أو نقول : المراد بالآية الأولى نفي العموم لا عموم النفي ، والمعنى لا يدركه جميع الأبصار بل يدركه بعضها ، لأن اللام في الأبصار للاستغراق أو للعهد ، أي لا تدركه أبصار الكفرة ، فلا مستمسك فيه لمنكري الرؤية .

قال عطاء : كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة ، وعن ابن عباس ومقاتل : لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة ، قال تعالى : (( فبصرك اليوم حديد )) [ ق - 22 ] ، فكانت الفائدة في صورة التعارض أن ذاته جل عن أن يحيطه الأبصار ، إذ لو كشفت سبحات وجهه لاحترق ما انتهى إليه بصره ، لكن الرحيم أراد أن لا يحرم المشتاقين عن النظرة إلى وجهه الكريم ، فيسرههم المشاهدة بنوع من الرؤية كما أشار إليه قول الله ((فأينما تولوا فثم وجه الله)) [البقرة - 115] وقوله " كما ترون القمر " تشبيه الرؤية بالرؤية لا المرئي بمرئي .

## في أواخر الأنعام

فإن قيل : قوله : (( قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما )) [ الأنعام - 145 ] أي في القرآن أو فيما أوحى إليه مطلقا ، ((على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا )) [ الأنعام - 145 ] أي مصبوبا كالدّم في العروق لا كالكبد والطحال ، (( أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا )) [ الأنعام - 145 ] كالمذبوح على اسم الصنم ، إنما سمي فسقا لتوغله في الفسق (( أهل لغير الله )) [ الأنعام - 145 ] يقتضي انحصار المحرمات المذكورة في القرآن واقتصارها على ما ذكر في هذه الآية كما ذهب إليه بعض الخوارج ، فيعارض ذلك قوله : (( ولا تأكلوا الربا )) [آل عمران - 130] وقوله : (( ولا

(1) - رواه مسلم في صحيحه (163/1) حديث رقم 182 .

(2) - رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (79/1) .



تقربوا مال اليتيم )) [الأنعام - 152] وقوله : (( ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم )) [المائدة - 95] وما أشبه هذه الآيات .

نقول : قال البيضاوي وأبو السعود وغيرهما : الآية محكمة ؛ لأنها تدل على أن النبي عليه السلام لم يجد فيما أوحى إلى تلك الغاية محرما غير هذه الأربعة ، وذلك لا ينافي في ورود التحريم بعدها في شيء آخر .

وقال الإمام الرازي : معناه لا أجد فيما أوحى إلي طعاما محرما مما كانت العرب يحرمونه في الجاهلية إلا هذه .

أقول : وهذا المعنى كما يدل عليه السياق والسباق ، ويشهد عليه سبب النزول على ما صرح به الإمام النسفي ، وأشار إليه صاحب الكشاف ، وإنما أرادوا بما يحرمون في الجاهلية أمثال ما ذكر في قوله : (( ما جعل الله من بحيرة ولا سائحة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب )) [المائدة - 103] أي ما شرع الله تحريم هذه ولكن الكافرين يفترون عليه وينسبون تحريمها إليه .

### في أواخر الأنعام

فإن قيل : قوله : (( ولا تزر وازرة وزر أخرى )) [الأنعام -164] ، وقوله : (( وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء )) [فاطر-18] ، وقوله : (( وما هم بحاملين من خطاياهم )) [العنكبوة - 12] أي من خطايا المؤمنين يقتضي كل منها أن لا يحمل أحد وزر الآخر ، فيعارض ذلك قوله : (( ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم )) [الأنعام - 31] ، وقوله : (( وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم )) [العنكبوة -13] ، وقوله عليه السلام في الحديث المشهور : " من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها " (1) .

نقول : معناه ويحملوا أوزار أنفسهم كاملة ، وأوزار مبتدأة ومنتشئة من أوزار الذين يضلونهم ، وأثقالا حاصلًا من إضلالهم مع أثقال نفس عملهم وضلالهم ، فيكون أوزار أنفسهم على نوعين أحدهما وزر الفعل والمباشرة ، وهو وزر الضلال ، والثاني وزر التسبب والدلالة وهو وزر الإضلال ، فكلاهما وزر أنفسهم لا وزر الغير ، (( ولا تزر وازرة وزر أخرى )) [المائدة - 164] ، والحاصل أنهم لا

(1) - رواه ابن حبان في صحيحه (102/8) حديث رقم 3308 .

يحملون عين وزر الآخر ، إذ لا ينقص من وزر الوازر بحمل الحامل ، بل يحملون وزرا مثل وزر الآخر ، وهو الوزر الحاصل بدلالتهم الآخر عليه .

### في أوائل الأعراف

فإن قيل : قوله : (( والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم )) [الأعراف-8,9] بتضييع الفطرة السليمة التي فطروا عليها يقتضي وزن أعمال المؤمنين والكفار أي جميعا كما اقتضاه (( فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره )) [الزلزلة - 7 ، 8] ، فيعارض ذلك قوله : (( أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا )) [الكهف - 105] .

نقول : معناه على ما ذهب إليه الجمهور من أن صحائف الأعمال ترى وتوزن بميزان له لسان وكفتان ينظر إليه الخلائق إظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة ، فمعنى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا أي لا نثبت لأعمالهم وزنا ، بل لا يزن أعمالهم جناح بعوضة ، فيكون خفة الميزان عبارة عن عدمه ، ومن لا توزن أعمالهم (( فأولئك الذين خسروا أنفسهم )) [الأعراف- 9] .

وأما على ما قاله مجاهد والأعمش والضحاك وهو الذي ذهب إليه أكثر المتأخرين من أن الوزن عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل ؛ لأن أعمال العباد أعراض لا تقبل الوزن فمعناه فلا نقيم لهم وزنا حقيقيا بل نحكم أن أعمالهم كانت كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف أو كسراب يحسبه الضمان ماء ، فيقال لهم يومئذ أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا .

أو نقول : إن الآية الأولى والثانية في حق المؤمنين كما أن الثالثة في حق الكفار .

قوله : (( فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره )) [الزلزلة - 7 ، 8] أي ير نفس ذلك العمل خيرا كان أو شرا ، ثم يجعل خير الكافر هباء منثورا كما قال تعالى : (( وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا )) [الفرقان-23] أي غبارا مفرقا لا يمكن جمعه ، وهو التصوير بجعله لا يتهيا له الاجتماع ولا يقع بها الانتفاع لا قدوم ثمة وما يناسبه ، لكن شبه حالهم في أعمالهم التي عملوها في كفرهم وسموها مكارم كقري الضيف وصلة الرحم وإغاثة الملهوف وفك الأسر وأمثالها بحال من استعصى سلطانا وخالفه إلى ما عمل فمزقه وأبطله ولم يترك لها عينا ولا أثرا ، وشبه أعمالهم المحبطة في عدم النفع بالهباء المنتثر المتفرق الذي لا يمكن جمعه وذلك إبطال حسناتهم بعدما رأوها ، وكذلك يغفر شر المجتنب عن الكبائر بعدما رأوها وخافوا عن ضررها إفضالا وإنعاما ، فكل من يفظي العام في المقامين على صرافة عمومه غير منصرف عن الظاهر المتبادر ، ومن أن المرئي

جزاء الأعمال لا أنفسها، ثم قال : ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب ، فقد رسا على كند الخطأ .

### في أوائل الأعراف

فإن قيل : قوله تعالى : (( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة )) [ ا لاحزاب-50] يقتضي أن يختص زينة الله للمؤمنين ، مع أن الواقع المشاهد أنها لغير المؤمنين أكثر ، فيعارض ذلك قوله : (( ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا )) [ ا لشورى-27 ] معناه أنها للذين آمنوا غير خالصة لهم في الحياة الدنيا بل لهم وللكافرين فيها ، وأما في الآخرة فإنها خالصة لهم لا للكافرين نصيب فيها .

فإن قيل : قوله : (( ألا له الخلق والأمر )) [الأعراف- 54] بتقديم الظرف وقوله : (( قل إن الأمر كله لله )) [ آل عمران - 154] يقتضيان اختصار جميع الأمر له ولكن من عباده أمرين ، فيعارض ذلك قوله : ((ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم )) [النساء- 83] ، وقوله : (( وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم )) [النساء - 89] .

نقول : المراد بالأمر في الآيتين الأوليين أمر الإيجاد والتكوين الذي تحصل به الخلق ، وإنما قدم الخلق لأنه المقصود ههنا ، والمراد بالأمر في الآيتين الأخيرتين غير ذلك الأمر فلا تعارض .

أو نقول : وله الأمر والحكم حقيقة ، والعباد أمرون مجازا بأن الله فاعل أعمال العباد وخالقها حقيقة ، وإنما يثاب العباد عليها ويؤاخذ بها لكونهم عازمين عليها بمقتضى الاختيار الجزئي ، ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين .

### في أواسط الأعراف

فإن قيل : قوله (( ودمرنا )) [الأعراف- 137 ] أي خربنا وأهلكنا ما يصنع فرعون وقومه (( وما كانوا يعرشون )) [الأعراف- 137 ] يقتضي هلاك عماراتهم وقصورهم وجناتهم ، فيعارض ذلك قوله : (( فأخرجناهم من جنات وعيون ومقام كريم كذلك وأورثناها بني إسرائيل )) [الشعراء-59,57] لأنه يقتضي بقائها .

نقول : معناه خربنا المذكورات وأهلكناها وأورثناها أرضها أو بقيتها ، والمراد بما يصنع فرعون وقومه كيدهم ومكرهم لموسى ، وبما يعرشون الصرح الذي بناه هامان ، قال الرازي قوله : دمرنا معناه أبطنا أي أبطلنا تصرفهم فيها وأورثناها بني إسرائيل .

## في أواخر الأعراف

فإن قيل : قوله : (( وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها )) [الأعراف- 145] ، يقتضي أن يعملوا ببعض التوراة ويتركوا بعضها على ما قالوا (( نؤمن ببعض ونكفر ببعض )) [ النساء-150] ، ولكنهم مأمورون بالعمل بكل ما في التوراة فيعارض ذلك (( يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل )) [المائدة - 68] أي تعملوا بها .

نقول : المراد بالأحسن أصل الفعل ، فالمعنى يأخذوا بحسنها ، وكل ما في التوراة حسن .

أو نقول : إنهم أمروا فيها بالخير ونهوا عن الشر ، بدلالة قوله : (( سأريكم دار الفاسقين )) [الأعراف- 145] ، ففعل الخير أحسن من ترك الشر .

## في أواخر الأعراف

فإن قيل : قوله : (( إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون )) [الأعراف- 188] يقتضي اختصاص إرساله إلى المؤمنين وأن يذرحهم ويبشرهم فقط لا غيرهم ، فيعارض ذلك قوله : (( وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا )) [ سبأ-28] .

نقول : إنما خص المؤمنين بالذكر لأنهم المنتفعون بهما على ما قال : (( إنما أنت منذر من يخشاها )) [ النازعات-45] ، وهذا إذا تعلق لقوم يؤمنون بنذير وبشير كليهما ، أما إذا تعلق ببشير فقط فلا تعارض ؛ لأن ما يتعلق بنذير يكون محذوفا تقديره إن أنا إلا نذير للمصرين على الكفر وبشير لقوم يؤمنون ، فاستكفى بذكر أحدهما عن الآخر ، وفيه ترغيب الكفرة على إحداث الإيمان وترهيبهم عن الإصرار على الكفر والطغيان .

## في أوائل الأنفال

فإن قيل : قوله : (( ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون )) [الأنفال - 33] يقتضي أن يكون لاستغفارهم نفعاً مع كفرهم ، لأن الآية نزلت لبيان ما يوجب إمهالهم ، فيعارض ذلك قوله : (( ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين )) [التوبة- 113] ، وقوله : (( إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم )) [ النساء- 168] .

نقول : المراد باستغفارهم استغفار ما بقي فيهم من المؤمنين .

أو المراد بالعذاب عذاب الاستئصال ، أفلم يكن ذلك لهم وإن عذبوا بالقتل أو السبي ولهذا لا تعارض ذلك ، كقوله : (( وما لهم إلا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام )) [الأنفال - 34] .

أو نقول ما كان تعذيبهم بالقتل إلا بعد مفارقتهم بالهجرة .

فإن قيل : قوله في آواخر الأنفال : (( إن أوليائه إلا المتقون )) [الأنفال - 34] يقتضي أن يكون التقوى لولاية الله ، فيعارض ذلك (( ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون )) [ يونس- 62 ] .

نقول : معناه لا خوف عليهم في الآخرة ؛ لأنهم خافوا الله في الدنيا .

أو نقول : لا يخافون شيئاً غير الله في الدنيا ولا في الآخرة ولا هم يحزنون ، بل هم في كل حال على ربهم يتوكلون ، قال عليه السلام : " من اتقى الله أهاب الله منه كل شيء ومن لم يتق الله أهابه الله من كل شيء " (1) .

وقيل : إن خوفهم لا عليهم بل لهم ، أي لا يضرهم خوفهم بل ينفعهم ويرقيهم إلى مقام لا فيه خوف ولا حزن .

#### في أوائل البراءة

فإن قيل : قوله : (( منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم )) [ التوبة-36] يقتضي أن يكون ظلم النفس غير منهي عنه في سائر الأيام ، وليس كذلك ، بل هو منهي عنه في كل زمان ، فيعارض ذلك عموم مثل قوله : (( ألا لعنة الله على الظالمين )) [ هود-18] ، (( وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في دارهم جاثمين )) [ هود- 67] ، (( وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون )) [الاعراف- 145] ، (( بما ظلموا )) [ لنمل-85 ] ، وقوله : (( بظلمهم )) [ لنحل- 61 ] ، وقوله : (( ما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون )) [العنكبوت-40] .

نقول : إن المراد بالنهي المذكور بيان كون الظلم فيهن بارتكاب المعاصي ليس كالظلم في غيرهن ، بل ارتكاب المعاصي فيهن أعظم وزرا وأبعد عن ارتكابها في الحرم وحال الإحرام ، ومن المقرر المشهور في مذهبنا أو المسطور في كتبنا أن تفاوت الأزمنة والأمكنة حق والله أعلم .

#### في أواسط البراءة

فإن قيل أقوله : (( لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر إن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون )) [ التوبة- 44] يقتضي انتفاء استئذان المؤمنين مع أن كثيراً من المؤمنين المخلصين استأذنوا في التخلف عن الجهاد لعذر ، فيعارض ذلك عموم قوله : ((

(1) - رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول في أحاديث الأصول (103/2) .

إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه (( [ النور-62 ] .

قيل : المراد به كل أمر طاعة اجتمعوا عليه كالجهاد والجمعة والعيد ونحوها .

وقوله : (( إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فأذا استأذنونك لبعض شأ نهم فأذن لمن شئت منهم )) [ النور-62 ] ، نقول : وهي نهي بصيغة النفي معناه لا يستأذنونك مثل المنافقين الذين لا يؤمنون أو نقول المنفي هو الاستئذان بلا عذر والمثبت هو الاستئذان بعذر أي قال : (( إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء )) [ التوبة-93 ] .

أو نقول : إن المراد بيان أن الاستئذان ليس من عادة المنافقين ، فينبغي أن يتجنب عنه ، وقال ابن عباس : الآية الأولى منسوخة بقوله : (( لم يذهبوا حتى يستأذنوه )) [ النور-62 ] ، أقول : إنما كانت منسوخة إذا كانت نهيا .

#### في أواسط البراءة

فإن قيل : قوله : (( ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم )) [ التوبة-93] أي كره الله نهوضهم للخروج إلى الجهاد فحبسهم بالجبن والكسل ، (( وقيل أقعدوا مع القاعدين )) [ التوبة-86 ] يقتضي أن يؤمر المرتابون بالقعود عن الجهاد ، فيعارض ذلك قوله : (( عفى الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين )) [ التوبة-43 ] ، (( استأذنتك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بأن يكونوا مع الخوالم وطبع ..... [86,87] -

.....

#### في أواسط البراءة

فإن قيل : قوله : (( لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا )) [ التوبة-47 ] أي لو خرج المنافقون فيكم إلى الجهاد ما زادوكم إلا فسادا وشرا وفتنة ولا وصفوا خلالكم بيبغونكم الفتنة ، يقتضي أن يكون أمرهم بالخروج عبثا ؛ لأن الله علم فسادهم وفتنتهم في خروجهم وعلمه رسوله ، فيعارض ذلك عموم قوله : (( وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة )) [ التوبة-36 ] ، وقوله : (( انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم )) [ التوبة-41 ] ، (( وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون )) [ التوبة-81 ] .

نقول : إنما أمروا بالخروج لإلزام الحجة عليهم ولإظهار نفاقهم بين الأشهاد .

في أواخر البراءة

فإن قيل قوله : (( وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير )) [ التوبة- 74 ] يقتضي أن لا يوجد للمنافقين ولي ولا نصير في الدنيا ، كما لا يوجد في الآخرة ، فيعارض ذلك قوله : ((بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما الذين يتخذون الكافرين أولياء )) [ النساء- 138,139 ] وقوله : (( إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون )) [العراف- 27 ] ، ولا ريب أن الكافرين والشياطين ينصرون المنافقين في الدنيا .

نقول : نعم يتوالون ويتناصرون ، ولكنهم لا يقدرّون على حقيقة الولاية والنصرة ، إذ لا يظهر لولايتهم ولا لنصرتهم أثر ولا نتيجة ، فما لهم في الدنيا والآخرة من ولي ولا نصير ، فسوى بين وجود صورة الولاية والنصرة في الدنيا بلا نتيجة وبين انتفائهما في الآخرة صورة ونتيجة .

في آخر البراءة

فإن قيل : قوله : (( ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم )) [ التوبة- 101 ] ، يقتضي عدم لحوق علم النبي عليه السلام بهم فيعارض ذلك قوله : (( ولتعرفنهم في لحن القول )) [محمد-30 ] .

نقول : معناه لا تعلمهم علما قطعيا ، بل تعرفهم بقريئة اللحن في القول معرفة ضعيفة تفيد الظن . أو نقول لا تعلمهم الآن ولكنك ستعرفهم بعد هذا معرفة مؤكدة ، فنفي العلم عنه في زمان لا يمنع إثباته في زمان آخر ، أقول فتكون المؤكدة في الوجه الثاني نفس المعرفة وفي الوجه الأول حصول المعرفة فليتأمل .

**في أوائل يونس**

فإن قيل : (( ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا مكانكم )) [ يونس- 28 ] ، يعارض قوله : (( لا يكلمهم الله يوم القيمة )) [البقرة-174 ] قلنا : يوم القيامة مواقف ومواطن مختلفة .

أو نقول : إن المراد أنه لا يكلمهم كلام إكرام إلا كلام توبيخ وتقريع وإلزام من الأدلة .

**في أوائل يونس**

فإن قيل : قوله : (( لو شاء الله ما تلوته عليكم )) [ يونس- 12 ] يقتضي الاحتجاج عليهم بمشيئة الله فيعارض ذلك إنكارا حتى جهنم بمشيئة الله في قولهم : (( ولو شاء الله ما أشركنا ولا آبأنا )) [الأنعام – 148 ] وقوله : (( وقال الذين أشركوا ولو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء )) [ النحل- 35 ] .

نقول : إنما يصح الاحتجاج بمشيئة الله في شيء إذا أمر الله بذلك الشيء ، كما في قوله : (( اتل ما أوحى

إليك )) [ الكهف-27 ] ، وأما الإشراف فلم يأمر الله به أبدا ، فعلم أن إرادة الشرك ليس برضاء الله حتى يكون حجة عليه ، بل باقتضائهم ذلك بصرف اختيارهم في ذلك ، فإن له إفاضة ما يختارون عليهم بحسب اقتضائهم بصرف إرادتهم الجزئية والله أعلم .

في أواسط يونس

فإن قيل : قوله : (( ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم )) [ يونس- 18 ] ، وقوله : (( ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك )) [ يونس- 16 ] يقتضي عدم لحوق ضرر الأصنام أو الشيطان بهم ، فيعارض ذلك ظاهر قوله : (( أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات )) [ لبقرة-257 ] وقوله : (( وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم )) [ النساء- 117,118 ] .

نقول : إسناد الإخراج والإضلال إلى الطاغوت والشيطان من قبيل الإسناد المجازي ، لكونهما من أسباب الخروج والضلال ، وفي الحقيقة إنما الضار والنافع والهادي والمضل هو الله تعالى ، خلق لهم الضلال باقتضائهم له ، إنما الله فياض مطلق يفيض عليهم ما يختارونه ، وحسن الأشياء وقبحه بالنسبة إلينا لا إليه ، فيقتضي الحكمة أن كل واحد منهما في محله مصلحة .

في أواسط يونس

فإن قيل قوله : (( إن العزة لله جميعا )) [يونس - 65] يقتضي توكيده بجميعا أن لا يكون لغيره عزة ما وغلبة أبدا ، فيعارض ذلك قوله : (( والله العزة ولرسوله وللمؤمنين )) [المنافقون - 8] إذا ثبت الاشتراك في نفس العزة .

نقول : إنما أراد بعزة الله عزة الألوهية والخالقية وقوة الإحياء والإماتة ، وبعزة الرسول علو كلمته وإظهار دينه ، وبعزة المؤمنين عزة النصر وقوة المجاهدة ، وفيه إشعار بجواز اسم الأعزة على أهل المجاهدة .

أو نقول : حقيقة العزة والغلبة جميعا مخصوص لله تعالى ، وعزة عباده بقدر الانتساب إليه كالمقربين إلى السلاطين .

### في أواخر هود

فإن قيل : قوله : (( خالدن فيها ما دامت السماوات والأرض )) [هود - 107] يقتضي عدم تأييد المؤمنين في الجنة وعدم تأييد الكافرين في النار ، لأن دوام السماوات والأرض منقطع لا مؤبد كما نص عليه قوله : (( يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب )) [الأنبياء - 104] وقوله : (( إذا دكت الأرض



دكا )) [الفجر - 21] وأمثالهما ، فيعارض ذلك قوله : (( خالدین فیها أبدا )) [النساء - 169] .  
نقول : نزلت الآية على ما عرف بين العرب من أنهم يقولون : لا أفعل هذا ما اختلف الليل وما أظت  
الابل وما دامت السماء ، ويريدون أن يقولوا : لا أفعله أبدا .  
أو نقول : المراد بالآية كون الأشقياء معذبين في قبورهم ما دامت السموات والأرض ، كما أن السعداء  
منعمون في قبورهم كذلك ؛ لأن القبر إما حفرة من حفر النيران أو روضة من رياض الجنة .  
أو نقول : المراد سماوات الآخرة وأرضها وهما دائمتان لا تفنيان .

### في أوائل بني إسرائيل وهو الإسراء

فإن قيل : قوله : (( وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول  
فدمرناها تدميرا )) [الإسراء - 16] يقتضي أمر الله بالفسق ورضاء الله بالفساد والكفر ، فيعارض ذلك  
قوله تعالى : (( إن الله لا يأمر بالفحشاء )) [الأعراف - 28] وقوله تعالى : (( ولا يرضى لعباده الكفر  
)) [الزمر - 7] .

نقول : قال السيوطي في الإتقان : إن الأمر تكويني لا تكليفي ، جعلهم فاسقين بصرفهم إرادتهم  
الجزئية إلى الفسق والكفر فأهلكهم الله بها .

وقد يجاب عنه : بتقدير متعلق بالأمر ، أي أمرنا مترفيها أي متنعميها بالطاعة على لسان  
رسوله ففسقوا ، كقولهم أمّرتهم فعصاني ، أما عدم التعرض للمأمورية فلظهوره أن المراد به الحق  
والطاعة لا الباطل والإساءة ، فتكون الحكمة في صورة التعارض التنبيه على أن المثالث البلدية  
والآفات الخلدية وعكس ذلك من قيام البلدان وسلامة السكان إنما تكون بأعمال المترفين فيها المتبوعين  
لأهلها ؛ لأن الجائر والنافذ فيها أقوالهم وأعمالهم ، فتكون الدمار والآفات بإساءتهم ، والخلاص والنجاة  
بإطاعتهم .

وأما سيئات التبعة السفلة فربما تغتفر بحسنات متبوعيهم الأجلة ، اللهم أصلح البلاد بصلاح  
وجوه العباد .

### في أواخر يوسف

فإن قيل : قوله : (( إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون )) [يوسف - 87] يقتضي  
تفسيره على قراءة فتح الراء أن يكون اليأس عن تفريج الغم وتنفيسه كفرا ، فيعارض ذلك قوله :

((حتى استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء)) [يوسف - 110]، لأن الرسل استيأسوا عما وعدوا من النصر على الكفار ، كما هو المروي عن ابن عباس ، ويؤيده الجواب بقوله : (( جاءهم نصرنا )) [يوسف - 110] .

نقول : المراد باستيأسهم وظنهم ما يخطر ببالهم بطريق الوسوسة وحديث النفس في تأخير دمارهم إلى الآخرة ، وهما من قبيل ما عفي من أعمال القلوب ههنا ، والحاصل أن المراد بذكر استيأسهم المبالغة في التراخي والإمهال بغير عفو وإهمال .

أو نقول : معناه حتى استيأس الرسل عن إيمان الكفار ، وظن قومهم أن الرسل قد كذبوا فيما وعدوا ، فجاء الله بنصر الرسل وتصديقهم فنجى الأنبياء بهلاك القوم .

والحق أن اليأس إنما يكون كفرا إذا كان يأسا عن رحمة الله أو وعده لا في غيرهما ، وروح على قراءة الضم بمعنى رحمة الله التي يحيي بها العباد ، وقال نوح عند اليأس عن إيمان قومه : (( رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا )) [نوح - 27].

### في أوائل إبراهيم

فإن قيل : قوله : (( يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء )) [إبراهيم - 4] وقوله في آخر النحل : ((ولكن

)).

"... (1) ، ولو أنزلت عليه كتب متعددة على السنة أقوام مختلفة لأدى ذلك إلى اختلاف الكلمة ، وأدعى إلى تطرق التحريف وتنازع الأمم ، وتتضاعف الحاجة إلى ترجمة الكل لتطبيق معاني بعضها ببعض وتوفيق متعارض بعضها ببعض ، فاقتضته الحكمة اتحاد النظم ليتم الانتظام ويكمل البيان والبرهان في كل مرام .

(1) - رواه مسلم في صحيحه (987/2) حديث رقم 1354

## في أواخر إبراهيم

فإن قيل : قوله : (( ربنا اغفر لي ولوالدي )) [إبراهيم - 41] يقتضي أن يستغفر إبراهيم لأبويه ولم يكن للكفار استغفار ، فيعارض ذلك قوله : (( إن تستغفر لهم سبعين مرة لن يغفر الله لهم )) [التوبة - 80] .

نقول : كان استغفار إبراهيم لهما قبل أن يوحى إليه عدم جوازه .

أو نقول : أراد بهما آدم وحواء .

وقيل : كان أبواه مؤمنين على ما حققه بعض المفسرين ، من أن آباء جميع الأنبياء وأمهاتهم مؤمنون ومؤمنات ، ولهذا لم يرد عليه استغفاره . وقيل : استغفاره لأبيه كان عن موعده وعدها إياه ، يعني وعد له أبوه الإيمان فاستغفر له ، لاحتمال كونه مؤمنا .

وقيل : كان والده مؤمنا وكان المراد بأبيه ههنا آزر وهو عمه ، وإطلاق الأب على العم مشهور بين العرب ؛ لأن عم الرجل صنو أبيه ، لذلك قال لأبيه ولم يقل لوالده ، وجاء بعطف البيان في قوله لأبيه آزر لقطع احتمال كون المراد به والده بل المراد به عمه آزر .

## في أوائل الحجر

فإن قيل : قوله : ((وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ما تسبق من أمة أجلها ولا يستأخرون)) [الحجر - 4، 5] ، وقوله : ((لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)) [الأعراف - 34] وقوله : ((ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها)) [المنافقون - 11] يقتضي أن لا يؤخر أجل أحد ولا يقدم ، فيعارض ذلك قوله : ((يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى)) [إبراهيم - 10] وقوله : ((ولا يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب)) [فاطر - 11] ، وقوله : ((فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم)) [البقرة - 243] ، وقوله : ((فأماته الله مائة عام ثم بعثه)) [البقرة - 259] ؛ لأن إمامتهم ثم إحيائهم إما بتقديم الأجل أو لتأخيره ليستكملوه بعد الإحياء ، فلو قلنا : فلهم أجلان يلزم القول بتعدد الأجل على خلاف المذهب .

نقول : الجواب ما روي عن الحسن أنه قال : إذا جاء الأجل وانقضت مدة الحياة لم يكن ذلك محلا للمحو والإثبات ، وأما قبل ذلك فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، فيكون معنى الآيات : لا يفدر على تقديم الأجل ولا على تأخيره أحد ، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولو أجمع الخلق كله عليه إلا بإذن الله ،

ولكن لكل أجل كتاب يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب .  
وروي عن ابن عمر وابن مسعود في تفسير الآية يحو الله الشقاوة والسعادة والرزق والأجل ، ويثبت ما يشاء منها .

### في أواخر الحجر

فإن قيل : قوله : (( فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون )) [الحجر - 92] تقتضي أن يسأل يوم القيمة جميع الناس عما يعملون ، فيعارض ذلك قوله : (( فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان )) [الرحمن - 39] .

نقول : يسئلون سؤال توبيخ وتقريع وهو السؤال بلم فعلتم ذلك ولا يسئلون سؤال استعلام واستخبار وهو السؤال بهل فعلتم لان الاسئلة يومئذ على انواع سؤال تقريع وسؤال تقرير وسؤال امتنان قال القاضي في شرح قوله عليه السلام : " والذي نفسي بيده لتسألن عن هذا النعيم يوم القيامة " (1) ، المراد به سؤال التقريع ، وقال الإمام البيهقي : سؤال امتنان من المنان إلا سؤال تقريع ، قال الطيبي : يدل على كونه سؤال تقريع أن عمر لما سمع الحديث ضرب عذقا على الأرض كان يأكل منه حتى تناثرت منه البسر ، قهرا لنفسه ومنعا لها من الأكل .

نقول : ليس للكريم تقريع أحبائه بما ينعم ويفضل عليهم ، فإن صح ذلك عن عمر رضي الله تعالى عنه فيحمل على أنه ظن في اجتهاده الذي هو محل الخطأ .

### في أوائل النمل

فإن قيل : قوله : (( يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون )) [النمل - 31] يقتضي أن يكون دخول الجنة بالعمل ، فيعارض ذلك قوله عليه السلام : " لا يدخل أحدنا منكم الجنة عمله ولا يجيره من النار ولا أنا إلا برحمته " (1) ، وفي رواية : " إلا بأن يتغمدي الله بفضله " (2) .

(1) - رواه مسلم في صحيحه (1609/3) حديث رقم 2038 .

(1) - رواه مسلم في صحيحه (2171/4) حديث رقم 2817 .

(2) - رواه مسلم في صحيحه (2169/4) حديث رقم 2816 .

نقول : معناه أن يقول لا يكون العمل موجبا لدخول الجنة ولا مجيرا من النار ، ولكنه يكون سببا محضا يجوز تخلفه عن المسبب ؛ لأن الباء في بما كنتم للسببية لا للمقابلة حتى يكون العمل ثمنا للجنة ، والاستثناء في الحديث إما منقطع لأن رحمة الله ليست من جنس عمل العبد ، والمعنى لا يدخل بعمله لكن يدخل برحمة الله ، وليس المراد توهين العمل بل نفي الاغترار به أو متصل بأن يكون الباء للمقارنة والمستثنى منه مقدر ، والمعنى لا يدخل أحدا منكم عمله الجنة مقارنا بشئ إلا برحمة الله .

### في أواخر البقرة

فإن قيل : قوله : (( فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم )) [البقرة - 243] وقوله تعالى : (( فأما الله مائة عام ثم بعثه )) [البقرة - 259] وأمثال ذلك يقتضي إما تعدد الأجل على خلاف مذهبنا أو تقديم الأجل على وقته المعين أو تأخيره عنه إلى وقت إحيائه ثم إماتته ثانيا ، فيعارض ذلك قوله : (( ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها )) [المنافقون - 11] ، وقوله : (( ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون )) [النحل - 61] وأمثال ذلك .

نقول : الكلام فيه على ما ذكر في الكتب الكلامية يطول فيؤول إلى بحث القضاء والقدر وهو محار العقول ، لكن الأنسب ههنا أن نقول : إذا جاء الأجل وانقضت مدة الحياة ولم تكن ذلك محلا للمحو والإثبات وإلا فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، وعن الكلبي عن أبي صالح عن جابر بن عبد الله عن النبي أنه عليه السلام قال : " يمحو الله ما يشاء من الرزق والأجل ويزيد فيهما " (1) ، وابن جرير عن مجاهد قال : يمحو الله ما يشاء من الأجل والأرزاق والمقادير ، وابن أبي حاتم عن الحسن قال : أجل بني آدم في كتاب ، يمحو الله ما يشاء .

وأخرج ابن مردويه وابن عساكر وأبو نعيم في الحلية عن علي : الصدقة على وجهها واصطناع المعروف وبر الوالدين وصلة الرحم تحول الشقاء سعادة ، وتزيد في العمر ، وتقي مصارع السوء . وعن الضحاك كان يقرأ الآية ويقول : إن شئت زدت في الآجال وإن شئت نقصت وعندك أم الكتاب .

وروي عن ابن عمر وابن مسعود في تفسير الآية : يمحو الله السعادة والشقاوة والرزق والأجل ويثبت ما يشاء منها ، وكان عمر بن الخطاب يطوف بالبيت ويبكي ويقول : اللهم إن كنت قد كتبتني في

(1) - رواه الحاكم في المستدرک (264/2) حديث رقم 2951 .

أهل السعادة فثبتني فيها ، وإن كتبتني في أهل الشقاوة فامحني عنها فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب .

فإن قيل : قوله ((وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب)) [فاطر - 11] أي في علم الله أو اللوح أو الصحيفة يقتضي أن يزيد عمر رجل وينقص على ما روي عن جابر أنه قال : قال عليه السلام: " إن الله يزيد في عمر الرجل ببر والديه " (2)، وما رواه مسلم والبخاري عن أنس: " من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ في أثره أي في أجله فليصل رحمه" (3)، وما رواه أحمد وابن ماجه والحاكم عن ثوبان : " أن الرجل ليحرم الرزق بذنب يصيبه ولا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد

.....

وعن ابن عمر وابن مسعود قالا : يمحو الله السعادة والشقاوة ، ويمحو الرزق والأجل ويثبت ما يشاء منها ، فيعارض ذلك قوله : (( قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون )) [الأعراف - 34] وقوله : (( ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها )) [المنافقون - 11] وقوله : (( وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون )) [المؤمنون - 43].

نقول : معناه لا يمد في عمر من مصيره إلى الكبر ، بل يترك على ما مد في الكتاب ولا ينقص من عمر من يعطى له عمر ناقص في الكتاب بل يترك عليه ، فكان لا يستأخر ولا يستقدم . وقيل : الزيادة والنقصان في عمر واحد باعتبار أسباب مختلفة ، أثبت في اللوح مثل أن يكون فيه إن حج فعمره ستون سنة وإلا فأربعون .

أو نقول : معناه لا يملك أحد لنفسه نفعا ولا ضرا ولا استئخارا في أجله ولا استقدا ، بل إنما هو بيد الله إن شاء أخر وإن شاء قدم ، (( يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب )) [يوسف - 39] ولهذا قال عمر : إن كنت .

(2) - له شاهد من حديث رواه الحاكم في مستدرکه (670/1) حديث رقم 1814 .

(3) - رواه مسلم في صحيحه (1982/4) حديث رقم 2557 .

وأما ما ثبت في علم الله وقضائه وعدم تغير ذلك فينبغي ألا نبحت عنه ، لأنه إما يؤدي إلى الجبر أو إلى القدر ، وإنما نحن مأمورون بالخوف والرجاء والتضرع والدعاء ، فإن الله يمحو ويثبت ويفعل ما يشاء .

### في أواخر سورة البقرة

فإن قيل : قوله : (( فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم )) [البقرة - 243] وقوله : (( فأماته الله مائة عام ثم بعثه )) [البقرة - 259] يقتضيان تقديم الأجل بقطعه أو تأخيره إلى وقت إحيائه ثانيا ، فيعارض ذلك قوله : (( لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون )) [الأعراف - 43] ، ولو قيل : إن لهم أجلين إلى ما في قوله : (( ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين )) إحداهما حين الإماتة ، والثاني بعد الإحياء ، فيخالف على ما قرر في الكلام إن الأجل واحد ، والمراد بالإماتة الأولى في (( أمتنا اثنتين )) خلقهم ميتا في الأصلاب والأرحام ، ثم أحياهم فيها ، كقولهم للفخار ضيق قم الركبة ووسع أسفلها ، وقولهم سبحان صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ، وليس فيها نقل من توسيع إلى تضيق ومن صغر إلى كبر .

نقول: قال الرازي: الإماتة المذكورة كانت معجزات للأنبياء من النوادر، فلا يقاس عليها شيء.

قوله في أوائل الحج : (( يدعون من دون الله ما لا يضره ولا ينفعه )) [الحج - 12] أي يعبد جمادا لا يضر بنفسه ولا ينفع ، يعارضه ما في بعيده من قوله : (( يدعو لمن ضره أقرب من نفعه )) [الحج - 13] أي ضره بسبب كونه معبودا يوجب عبادته القتل في الدنيا والعذاب في الآخرة أقرب من نفعه الذي يتوقع بعبادته وهو الشفاعة والتوسل به مضمون ببيضاوي ؛ لأن يكون الضرر أقرب يثبت كون النفع قريبا .

والجواب : إن المنفي في الآية الأولى نفي كون الأصنام ضارة ونافعة بأنفسها ، وأما إثبات الضرر لها في الآية الثانية فلكون عبادتها سببا للضرر لا لكونهم فاعلين للضرر ، وأما كونها سببا للنفع ففي مجرد زعمهم وتوقعهم لا في الواقع ، ولهذا قال مولانا سعدي أفندي في حاشية البيضاوي : قوله الذي يتوقع بعبادته لدفع التناقض المتوهم ؛ لأن المسلوب هو النفع الواقعي والمثبت هو المتوقعي .

### في أواخر الحج

فإن قيل : قوله : (( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته )) [الحج - 52] ، قال البيضاوي وغيره : أي تمنيه وتشهيه ما يوجب اشتغاله بالدنيا كما قال عليه

السلام : " إنه ليغان على قلبي " (1) الحديث ، فيقتضي ذلك أن لا يكون لهم عصمة ، فيعارض ما قال في قوله تعالى : (( رب بما أغويتني لأزينن لهم ما في الأرض ولأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين )) إلى قوله تعالى : (( إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين )) [ الحجر -42].

نقول في الجواب : نعم إن أمثال الإلقاء والطعن والنخس والنزغ جائز على الأنبياء ، أما أمثال إغوائه وتزيينه وتسقطه ، فلا يجوز لكن كلما يلقي إليهم الوسوسة وينزغهم ينسخ الله ما ألقاه بوحيه على مقتضى العصمة ؛ لأن الإلقاء والهمز والنخس والطعن والنزغ من مقدمات الإغواء ، فلا يسلم منها أحد .

أما الإغواء والإضلال والتزيين ، فهي عبارة عن قرار ما يلقيه الشيطان في القلوب ، فالأنبياء لا يستقرون على ذلك ولا على الخطأ والنسيان ، بل ينسخ الله في عقيب الإلقاء ويسحقه ، أما التسلط فهو عبارة عن ضبط الشيطان قلب المرء وعن تملكه وتصرفه فيه كالمملك وذلك لا يكون للأولياء المخلصين ، فكيف يكون على الأنبياء والمرسلين .

وفائدة صورة التعارض أن يوقظ المؤمنين ويحذرهم منه بأن الشيطان لا يسأم عن السعي والاجتهاد على إضلالكم ، حتى لا يترك إلقاء الوسوسة إلى الأنبياء مع أنه يعلم أن لا سبيل له عليهم ، فكيف في شأنكم ؛ ولهذا قال تعالى : ((إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا)) [فاطر - 6] أي فاجتهدوا في الغلبة عليه واستعيزوا منه أبدا ، وفي المشرق روى مسلم عن أبي الدرداء أنه قال : " بينما رسول الله يصلي إذ سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال : ألعنك بلعنة الله التامة ثلاثا ، فبسط يده كأنه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله : فعلت شيئا في الصلاة لم تفعل قبل ذلك ، فقال : إن عدو الله إبليس جاء بشهاب من نار ليحمله في وجهي فقلت : أعوذ بالله منك ثلاث مرات ، ثم قلت : ألعنك بلعنة الله التامة ، فلم يستأخر ثم أردت أخذه ، والله لولا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقا يلعب به ولدان أهل المدينة " (1) ، وأخرج ابن جرير عن زيد بن قسيط قال : قال عليه السلام : " كانت الأنبياء يكون لهم مساجد خارجة عن قراهم ، فإذا أراد أن يستنبيئ ربه عن شئ خرج إلى مسجده فصلى ما كتب ثم سأل الله ما بدا له ، فبينما نبي في مسجده إذ جاءه إبليس حتى جلس بينه وبين القبلة ، فقال ذلك النبي : يقول الله (( وإما ينزغتك من الشيطان نزغ )) [فصلت - 36] ، وإني والله ما أحسست بك إلا استعدت بالله ،

(1) - رواه مسلم في صحيحه (2075/4) حديث رقم 2701 .

(1) - رواه مسلم في صحيحه (385/1) حديث رقم 542 .



قال : صدقت وبهذا تنجو مني ، فقال النبي : بأي شئ تغلب على ابن ادم ، قال : أخذه عند الغضب وعند الهوى " (2) انتهى

نقول : وروي أن الشيطان إذا لم يغلب رجلا يترصد من أحواله حال غضبه وحال هواه وحال اختصامه وحال تعصبه وحال تمنيه ، فإذا تمنى ألقى في أمنيته فيغلب عليه إلا الأنبياء والمخلصين .  
فإن قيل : فإذا تحقق طرق الوسوسة إلى الأنبياء ، كيف يكون حال عمر فإن الشيطان كان يفر منه ، فإذا سلك عمر فجا يفر الشيطان إلى فج آخر .

نقول في الجواب : كان ذلك من خصائص عمر ، كما أن من خصائص الديك الأبيض أن يفر منه الأسد ، فلا يلزم من كون الخصلة الواحدة خصيصة لرجل أن يكون ذلك الرجل أفضل من غيره في جميع الأمور ، وربما يكون رجل أغلظ على الشيطان وأبعد من كيده بما أودع في جبليته ، كما قال تعالى : ((ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا)) [النساء - 83] ، يعني لولا فضل الله عليكم بإرسال الرسل وإنزال الكتب لاتبعتم الشيطان في الضلال إلا قوما قليلا منكم ، فإنهم لا يتبعونه ؛ لأنهم أعطوا عقلا راجحا ورشدا جبليا كما اهتدى رجل بالعقل الراجح في زمان الفترات والجاهلية ، وقد فصل ذلك في محله .

أو نقول : فرار الشيطان عن عمر مبني على تشبيه التمثيل ، شبهت مغلوبية الشيطان لعمر وتجافيه عنه لصلابته الدينية بفرار الشيطان عنه ، واشتق منه لفظ يفر .

ويجوز أن يجاب عن ذلك بأن الفار من عمر شياطين الإنس لا شياطين الجن ، لما روي أنه كان النبي جالسا ونساء العرب تبسطن عنه ، فجاء الصديق فلم تسترن ثم جاء الفاروق فاستترن ، فقال عليه السلام : " إن الشيطان يفر منك يا عمر " (1) ، فأراد بذلك النساء اللاتي تقبلن في صورة الشيطان ، كما رواه مسلم عن جابر قال : قال : " إن المرأة تقبل في صورة الشيطان " (2) .

فإن قيل : إن أمثال قوله تعالى : ((يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم)) [التحريم - 9] وقوله تعالى : ((أشداء على الكفار رحماء بينهم)) [الفتح - 29] وأمثالها تقتضي العنف والتعليظ

(2) - رواه ابن المبارك في كتاب الزهد (518/1) حديث رقم 1471 .

(1) - رواه ابن حبان في صحيحه (315/15) حديث رقم 6892 .

(2) - رواه مسلم في صحيحه (1021/2) حديث رقم 1403 .

على الكفار والمنافقين وعدم المدارات والملائمة بهم ، فتعارض أمثال قوله تعالى : ((ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك)) [آل عمران - 159] ، وقوله تعالى : ((فقولا له قولاً لنا ، لعله يتذكر أو يخشى)) [طه - 44] .

نقول : القول اللين والمدارة وعدم الشدة والتغليظ على الكفار كان للتأليف في أول الأمر عند ضعف الدين وقلة المسلمين ، أما إذا قوي أمر الدين وكثر المسلمون فلا بد لهم أن يكونوا أشداء على الكفار رحماء بينهم ، لكن المدارة على المنافقين فقد بقيت زماناً ثم نسخت بقوله : (( جاهد الكفار والمنافقين واغلظ )) [التحریم - 9] .

أو نقول : يجوز أن يكون كل واحد من الآيات المذكورة مخصوصاً بقوم يناسب ذلك حالهم ويوافق طباعهم .

أو نقول : إنما كان القول اللين وعدم الشدة والتغليظ عند ابتداء الدعوة ، أما إذا ظهر منهم الإصرار  
FEYECİBU ALE'L-MÜMİNİNE MÜCAHEDETEHÜM VET TAĞLİZA ALEYHİM HATTA  
YESELLİMUU EV YU'TU L CİZYETE AN YEDİN LIENNEHUM UMİRÜ BİL MÜCAHEDETE İ VE MUQATELETİ  
VE BA'DE L HAŞYETİ MİNHUM KEQAVLİHİ (( E TAŞŞEVNEHUM FALLAHU EHAQQU EN TAŞŞEVHU İN  
KUNTUM MUMİNİN QATİLUHUM YUAZZİBHUMULLAHU Bİ EYDİKUM)) ETTEVBE13 VE QAVLUHU  
TEALA: ((VE LA TEHİNU VELA TAHZENU VE ENTUMU L a'LEVNE IN KUNTUM MUMİNİN)) ALİ  
İMRAN139

في أوسط آل عمران

فإن قيل : قوله تعالى في أوائل الأنعام : (( قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة )) [الأنعام - 47] أي عذاب الدنيا فجأة من غير مقدمة أو على مهل أي بمقدمة توزن بحلولها ، (( هل يهلك إلا القوم الظالمون )) [الأنعام - 47] ، وقوله في السبأ : (( وهل نجازي إلا الكفور )) [سبأ] أي ما نجازي إلا البليغ في الكفران أو الكفر يعارضان ، مثل قوله تعالى : (( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منهم خاصة )) [الأنفال - 25] وقوله تعالى في أواخر قد أفلح : (( قل رب إما تريني ما يوعدون )) [المؤمنون - 93] أي من عذاب الدنيا (( فلا تجعلني في القوم الظالمين )) [المؤمنون - 93] أي قرينا لهم في العذاب .

نقول : في رفع التعارض معناهما ما نهلك وما نجازي في الدنيا هلاك سخط وجزاء تعذيب إلا المتجاوزين في الظلم والكفر فلهم في الآخرة عذاب أليم ، أما الهالكون معهم من المطيعين فلا نهلكهم هلاك سخط وتعذيب بل إنما نهلكهم هلاك تصفية وتهذيب فلهم في الآخرة أجر وثواب فيكون تعذيب

المطيعين وتفتينهم جزاء لبعض سيئاتهم وتكفيراً لها كما قال تعالى : (( من يعمل سوءاً يجز به )) [النساء - 123] ي في الدنيا ، روى الترمذي وابن المنذر وعبد بن حميد عن أبي بكر الصديق قال : قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الآية فقلت : حزينا باكيا يا رسول الله وأينا لم يعمل سوء ، قال عليه السلام : " أما أنت وأصحابك - أي لمؤمنين والمؤمنات - فيجزون بالبلايا والمصائب حتى تلقوا الله وليس لكم ذنوب ، أما الآخرون فيجزون به في الدنيا ويوم القيامة " (1) .

وروى أحمد والبيهقي عن عائشة قالت : سألت عن رسول الله عن هذه الآية فقال: "هذه مبايعة الله العبد بما يصيبه من الحمى والحزن والنكبة حتى البضاعة التي يفقدها من كفه ثم يجدها " (2) .

أو نقول : ويجوز أن يكون تعذيب المطيعين في الدنيا وهلاكهم فيها لذنبهم المعين الكائن في موالات الظالمين ومداهنتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما روى أبو داود .

قال الرازي في أواسط النحل في قوله تعالى : (( ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة )) [ النحل - 61] أي من ذي روح يدب على الأرض .

فإن قيل : لا يحسن للحكيم أن يؤاخذ البراء .

قلنا : المراد بالظلم الكفرة وبالذابة الكافر نقول بل الذابة على ظاهرها ، كما وقع ذلك في زمان نوح وغيره ، وفي إهلاكها على هذا الوجه حكما خفية لو ظهرت لتبين حسنه والحسن والقبح ليسا عقليان عندنا ، ومن تلك الحكم الخفية أن لها آجالا لا تؤخر ساعة ولا تقدم، ففي جعل آجالها مع آجال أصحابها إظهار شدة الغضب عليهم وإبراز المالكية الحقيقية ليعتبر به العباد ، فإنه تعالى نفى إعطاء الوجود وأخذه عند تمام آجالها ، فإنه مالك حقيقي يتصرف كيف يشاء ، (( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون )) [الأنبياء - 23] ، فمن تأمل في هذا الشأن تتم له الآية وصحة البرهان .

فإن قيل : إن قوله تعالى : (( إن جهنم كانت مرصدا )) [النبأ - 21] أي موضع رصد وترقب

((للطاغين مآبا لا يبتين فيها أحقابا)) [النبأ - 22] أي وفودا متتابعة ، وكذلك ما رواه الترمذي وغيره من إشعار انقطاع عذاب النار وإثبات الجراجر فيها وما أشبه ذلك ، يقتضي أن ينتهي عذاب الكفار بانتهاؤهم

(1) - رواه الترمذي في سننه (248/5) حديث رقم 3039 .

(2) - رواه أحمد في مسنده (218/6) حديث رقم 25877 .

الأحقاب ، فيعارض ذلك أمثال قوله تعالى : (( وما هم منها بخارجين )) [المائدة - 37] وقوله : (( لهم عذاب مقيم )) وقوله تعالى : (( خالدین فیها أبدا )) [البينة - 6].

نقول : المراد أحقاب مترادفة كلما مضى حقب آخر فلا يدل على الانتهاء ، ولو سلم انتهاء الأحقاب لكن انتهاء اللبث بانتهاؤها مفهوم فلا يعارض المنطوق المذكور .

أو نقول : إن الأحقاب مقيد بعدم ذوقهم إلا حميما وغساقا ، وهو الماء المحمي والغساق ما سيل من صديد أهل النار ، لأن قوله (( لا يذوقون )) حال من المسكن في قوله (( لا يذوقون )) ، فلا يدل انتهاء اللبث المقيد بها على انتهاء اللبث المطلق ، لأن المعنى يلبثون فيها أحقابا غير ذائقين إلا حميما وغساقا ، ثم يبدلون بعد ذلك الأحقاب جنسا آخر من العذاب ، ويجوز أن يكون الأحقاب جمع حقب بفتح الحاء وهو قلة الرزق والمطر ، والمعنى لا يذوقون فيها حقبين مجديبين غير مرزوقين إلا حميما وغساقا ، ونقول في حل المحل على الوجه الأكمل كأنه قيل في مثل قوله تعالى : (( ومن جاء بالسينة فلا يجزى إلا مثلها )) [الأنعام - 160] وقوله : (( جزاء وفاقا )) [النبا - 26] ، أي موافقا لأعمالهم وما أشبه ذلك يقتضي أن يكون عذاب الكفار بمثل كفرهم فيعارض ذلك الآيات الدالة على الخلود لأن الكافر إنما كفر ما دام حيا في الدنيا ، فينبغي أن يقدر العذاب بقدر عمره أو أكثر منه لكونه سببا لكفر الآخر لكونه ناصرا لملة الكفر ، فلا ينبغي أن يكون عذابهم مؤبدا بل مقررا بالأعمار أو بالأحقاب أو بأمثالها ، فأجاب المفسرون عن لزوم انتهاء الأحقاب بما ذكر آنفا .

وأجاب المتكلمون عن تقدير العذاب بقدر الأعمار أو بقدر ما حصل لهم من أسباب العذاب بقولهم إنهم نوا الكفر المؤبد وعزموا عليه وجزموا به ، وعلم الله ما قصدوا من الكفر المؤبد ، فرتب عليه العذاب المؤبد ، ولهذا قال تعالى في الأنعام : (( ولوا ردوا لعادوا لما نهوا عنه )) [الأنعام - 28] أي ولو رد الكفار إلى الدنيا بعد ذوقهم العذاب الأليم لعادوا إلى كفرهم القديم ؛ لأنهم مطبوعون عليه عيادا بالله العظيم .

**فإن قيل :** إنما في سورة المائدة من قوله تعالى : (( يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم )) [المائدة - 105] يقتضي أن يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تركا كليا فيكون معارضا لمثل قوله تعالى : (( وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك )) [لقمان - 17] وقوله : (( ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ))

[آل عمران - 104] وقوله : (( فذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين )) [الذريات - 55].

نقول : إن الجواب عن ذلك على وجوه :

الوجه الأول : بحمل عدم الأمر والنهي في الآية الأولى على الكفار المصرين ، لأنهم لا ينفعهم الأمر والنهي ، بل يقال في الخطاب لهم لكم دينكم ولي ديني .

والوجه الثاني : بأن تكون الآية الأولى منسوخ الحكم بأمثال ما ذكر من الآيات والأحاديث ، ولكن قيل إن النسخ مدفوع بما روي عن الحسن وضمير بن حبيب وعن عطية من أن سورة المائدة من آخر القرآن نزولا فلم ينسخ منها شيء ، نقول الدفع مدفوع بما رواه الشيخان عن البراء بن عازب وعن عثمان من أن آخر سورة نزلت سورة البراءة ، وبما رواه مسلم عن ابن عباس آخر سورة نزلت إذا جاء نصر الله ، وعن ابن عمر آخر سورة نزلت سورة الفتح ، فلما لم يتحقق كون المائدة آخر ما نزل يمكن أن يكون حكم الآية الأولى منسوخا ببعض الآيات أو الأحاديث .

والوجه الثالث في الجواب : ببيان مراتب التوفيق بين الآيات المذكورات المرتبة الأولى أن نقول : ليس معنى قوله (( عليكم أنفسكم )) [المائدة - 105] أي الزموا خاصية أنفسكم ودعوا أمور الناس ، إذ لا تسالون عما يعملون ، بل معناه الزموا اهتداء أنفسكم فمن اهتدائكم أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر ، فإذا اهتديتم بإتيان ذلك لا يضركم بعده ضلال من ضل ، وأما إذا تكاسلتم في ذلك وتداهنتم الناس فقد هلكتم معهم على ما قال تعالى : (( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة )) [الأنفال - 25] ، وعلى ما رواه البخاري والترمذي عن النعمان بن بشير أنه قال : قال عليه السلام : " مثل المداهن في حدود الله تعالى والواقع فيها مثل قوم استسهموا سفينة فصار بعضهم في أسفلها وبعضهم في أعلاها ، فكان الذي في أسفلها يمر بالماء على الذين في أعلاها فتأذوا به ، فأخذ فأسا فجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا : ما لك ؟ قال : تأذيتم بي فلا بد لي من ماء ، فإن أخذوا على يديه أنجوه ونجوا أنفسهم ، وإن تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم" (1) .

ويعضد ذلك المعنى ما رواه قيس بن حازم عن أبي بكر الصديق أنه قام على المنبر فقال: أيها الناس [105] وتضعونها غير - تقرؤون قوله (( عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم )) [المائدة موضعها فإني سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : " إذا رأوا منكرا ولم يغيروه يوشك ، وقال في المصابيح : هذا حديث صحيح ، ويعضده ما رواه الترمذي عن (1) أن يعمهم الله بعقاب " حذيفة قال : قال عليه السلام : " والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله

(1) - رواه البخاري في صحيحه (954/2) حديث رقم 2540 .

(1) - رواه ابن حبان في صحيحه (539/1) حديث رقم 304 .

، وما رواه الإمام أبو الليث عن أبي الدرداء أنه<sup>(2)</sup> أن يبعث عذابا من عنده ثم لتدعنه فلا يستجاب لكم " قال : قال عليه السلام : " لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم سلطانا جائرا لا وجل كبيركم ولا يرحم صغيركم ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم وتستنصرون فلا تنصرون وتستغفرون وكذلك يعضده ما رواه الترمذي وأبو داود والبخاري عن ابن مسعود وعن حذيفة<sup>(3)</sup> أنهما<sup>(3)</sup> " قال في تفسير أو اخر المائدة من قوله تعالى : (( لعن الله الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود [79،78] - وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه )) [المائدة ، قال رسول الله عليه السلام : " لما وقعت بنو إسرائيل في الماضي نهتهم علماءهم فلما رأوهم أنهم لم `CALISUHUM VE AKILUHUM VE ŞARIBUHUM VE LEM YU'RİDU ANHUM FEDARABALLAHU QULUBE BA'DAHUM BİBA'DİN VE LEANEHUM ALA LİSANİ DAVUDE VE İSA, KELLA VALLAHİ LETE'MURUNNE BİLMARUFİ VELETENHEVNE ANİL MUNKERİ VE LETE'HUZÜNNE ALA YEDİ Z ZALİM AHZEN VELETE'TURANNEHU ETRAN VE LETEQSURANNEHU ALEL HAQQİ QASRAN, VEL` <sup>(4)</sup> يبعث ثم ليعننكم كما لعنهم " `YADRİBULLAHU QULUBE BA'DİKUM BİBA'DİN` .

قال المفسرون في تفسير الآية المذكورة : فإن بعض بنى إسرائيل لعنوا فمسخوا قرده وخنزير فماتوا بذلك ، وقال السيد الشريف في شرح الحديث المشهور معناه : والله ليس الأمر كما تزعمون ، بل إن أحد الأمرين كائن البتة ، أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو اللعن والمسح وإنزال العذاب ؛ لأن كلمة كلا روع عن المحذوف تقديره تزعمون أنكم إذا تركتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تسلمون عن أحد هذين الأمرين اللعن أو المسح أو ضرب القلوب والفتن ، كلا أي وليس الأمر كما تزعمون بل أحد الأمرين يكون .

فإن قيل : إن مسخ الصور مرفوع بعد مجيء نبينا عليه السلام فكيف يكون الترديد المذكور .

قلنا : نعم إن مسخ الصور مرفوع ولكن مسخ القلوب والأنفس غير مرفوع ، سيظهر آثاره يوم تبلى السرائر ، وعلامة ذلك في الدنيا أن لا تؤثر فيها الآيات والأحاديث والمواعظ .

وقيل : سيكون المسخ الصوري في آخر الزمان خسف وقذف ومسح ، وذلك إذا ظهرت المعازف والقينات واستحلت الخمور ، وما رواه الطبراني والسيوطي عن شداد بن أوس قال : قال عليه

(2) - رواه الترمذي في سننه (468/4) حديث رقم 2169 .

(3) - هذه الرواية ليست مخرجة في كتب الحديث .

(4) - رواه أبو داود في سننه (121/4) حديث رقم 4336 .

السلام : " إن في أمتى خسفا " أي غورا وذهابا في الأرض ، " ومسخا " أي تحول صورة الأدميين إلى صورة قرد وكلب وخنزير ، " وقذفا " (1) أي رميا بالحجارة من جهة السماء .

والمرتبة الثانية من مراتب التوفيق أن نقول : إن لوجوب الأمر والنهي شروطا ، فإن لم توجد تلك الشروط سقط وجوب الأمر والنهي على ما اقتضته الآية الأولى ، فبقي ذلك نفلا ، وإن وجدت تلك الشروط فقد تحقق وجوبه على ما اقتضته الآية الثانية وأمثالها ، ومن تلك الشرط أن يكون المتصدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما بمراتب الأحكام ومراتب الاحتساب وبكيفية إقامتها وكيفية التمكن بهما ، فإن الجاهل ربما يأمر بالمنكر وينهي عن المعروف ، وربما يعرف الحكم في مذهبه ولا يعرفه في مذهب صاحبه فيتعدى عليه من غير وجه ، وربما ينكر على من لا يزيده الإنكار إلا تماديا ، وربما يلين في موضع التغليظ ويغلظ في موضع اللين .

حكى أن عالما أنكر منكرا على أمير فشدد عليه وغلظ ، فقال الأمير : سمعا وطاعة لأمر الله ولكنك جاهل بمراتب الاحتساب فتحتاج التأديب في هذا الباب ، أما كنت سمعت قوله تبارك وتعالى : (( فقولوا له قولنا )) [طه - 44] ، ولست بأفضل من موسى وهرون ولست بأعصى من فرعون .

وقال أئمة الأمة وعلماء الملة : ومن شروط وجوب الأمر والنهي أن لا يوجد في قرية المباشر به من يقوم به غيره ؛ لأنه من فروض الكفاية فيسقط بفعل البعض عن البعض الآخر ، وقالوا : ومن شروط وجوبه أن يتيقن المباشر به بتأثير الأمر والنهي فيهم وبعدم إصابة الضرر له منهم ، فإن تيقن الضرر كالقتل أو الضرب أو أخذ المال وكسر العرض يسقط وجوب ذلك ، فيرخص في ترك رخصته بإباحة لا رخصة إسقاط على ما عرف في أصول الفقه .

وقال في خلاصة الفتاوى : يحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن علم الأمر بلحوق الضرر له يقينا ، كما قال المفسرون في (( ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد )) [البقرة - 207] ، ويبيع نفسه ببذلها في الجهاد أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يقتل ، لكن من أراد العمل بالعزيمة ههنا فعليه أن يوطن نفسه على الصبر على ما أصابه كما قال لقمان لابنه وهو يعظه (( يا بني أقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور )) [لقمان - 17] ، فظهر أن العمل بالعزيمة ههنا أفضل وأولى ، والعمل بالرخصة أضعف وأوهى كما يظهر وجه ذلك بما رواه الشيخان في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري أنه قال :

(1) - رواه الطبراني في المعجم الكبير (68/6) حديث رقم 5537 .

قال عليه السلام : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك من أضعف الإيمان " (1) أي من أضعف أعمال أهل الإيمان ، فعلم من ذلك أن الأولى أن يأمر وينهى ، وإن علم يقينا أن بذلك يصيبه البلاء وأنه لو قتل بذلك يكون من أفضل الشهداء ، وكما رواه الحاكم وصححه عن جابر قال قال : سيدنا المصطفى عليه من الصلاة أزكاها : " سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله " (2) ، وإنما بلغ المؤمن المجاهد إلى هذا المقام ببذل المجهود في السعي والإقدام مع أن الأجال والأرزاق مقدره لا متقدمة ساعة ولا متأخرة ؛ ولهذا قال علي في خطبته : أيها الناس إنما هلك من كان قبلكم بركوبهم المعاصي ولم ينههم الربانيون والأحبار ، فلما تبادوا على ذلك أخذهم الله بالعقوبات فأمروا بالمعروف وأنهوا عن المنكر ، فإنه لا يقطع رزقا ولا يقرب أجلا .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن الحكمة في ظهور التعارض الصوري بين الآيات المذكورة إنما تكون للفرق بين مراتب المقربين والبررة ، لأن الله رخص برأفته في ترك الأمر والنهي إذا تعذر ذلك أو خاف المباشر به عن الضرر ، ولكن من عمل فيه بالعزيمة وبذل فيه ماله ونفسه أعطاه الله الكرامة وزاد قربه وأنسه وفضله على الشهداء والأولياء كما فضل أولي العزم من الأنبياء ، بل جعله من صفوة الأصفياء ومن نخبة الخلفاء كما قبلاه عليه السلام الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسوله .

وقال الأئمة : الأمر بالمعروف تابع بالمأمور به إن كان واجبا ، فالأمر به واجب ، وإن كان مندوبا فهو مندوب ، وأما النهي عن المنكر فواجب كله ؛ لأن ما أنكره الشرع فهو حرام .

نقول : فيعلم من هذا أن المكروه ليس بمنكر حقيقي بل هو قريب إلى المنكر، كما أن المكروه بكراهة التحريم ليس بحرام في رواية عن محمد، بل قريب إلى الحرام، وعلم أن النهي عن المكروه ليس بواجب بل إنما هو مستحب لا يؤخذ به تاركه؛ لأن وجوب النهي لا يتحقق إلا في مرتبة الحرمة.

والمرتبة الثالثة من مراتب التوفيق : أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في كل حال وثمان إلا إذا كثرت الفتن وغلب أهل الطغيان ، وذلك يتحقق في آخر الزمان ، كما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي ثعلبة الخشني أنه قال : سألت رسول الله عن قوله تعالى (( عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم )) [المائدة - 105] فقال : " انتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليكم بخاصة أنفسكم

(1) - رواه مسلم في صحيحه (69/1) حديث رقم 48 .

(2) - رواه الحاكم في المستدرک (215/3) حديث رقم 4885 .



ودعوا أمر العام " (1)، وكذلك ما رواه الحاكم وصححه عن ابن عمر وأقره الذهبي أنه قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إذا رأيت الناس قد مزجت عهودهم وخفت أماناتهم وكانوا هكذا ، وشبك أنامله ، فالزم ببيتك واملك عليك لسانك " ، املكه بكسر اللام أي احفظه ، " وعليك بخاصة أمر نفسك ودع عنك أمر العامة " (2).

ثم اعلم أن مرتكب منهي يجب عليه أن ينهى عنه غيره ، لأن النهي عنه واجب كما أن الانتهاء عنه واجب والإنكار عليه واجب ، كما أن الاجتناب عنه واجب ، فما لا يدرك كله لا يترك كله ، كما روي ذلك عن أنس قال : قال عليه السلام : " مروا بالمعروف وإن لم تفعلوه ، وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه " (3)، ويدل على هذا المعنى إطلاق قوله : (( وأمر بالمعروف وانه عن المنكر )) [لقمان - 17] وإطلاق سائر الآيات الواردة في الأمر والنهي .

فان قيل : هلا يعارض ذلك بمثل قوله تعالى : (( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم )) [البقرة - 144] وقوله تعالى : (( كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون )) [الصف - 3] .

نقول : لا تعارض في الحقيقة لأن المراد بالآيتين توبيخ أقوام على نسيان اهتداء أنفسكم وعلى ادعائهم ما لم يكن فيهم لا على أمرهم بالبر وبما لم يفعلوه لأن الآية الأولى نزلت في أحبار يهود مدينة كما روي عن ابن عباس أنهم كانوا يأمرسون سرا من نصحوه باتباع محمد ولا يتبعونه فينسون اتباع أنفسهم به عليه السلام والآية الثانية نزلت في قوم من المؤمنين كانوا يقولون لو علمنا أي الأعمال أحب إلى الله لبذلنا فيه أموالنا وأنفسنا فأنزل الله (( إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله )) [الصف - 4] فولوا يوم أحد فنزلت (( لم تقولون ما لا تفعلون )) [الصف - 2] الآية فلا تعارض في الحقيقة .

وأما الحكمة في صورة التعارض فالتنبيه على أن العلماء يجب عليهم الأمر بما لا يفعلوه والنهي عما فعلوه لأنهما واجبان عليهم كما يجب عليهم الأعمال وجب عليهم الأمر والنهي وما لا يدرك كله لا يترك كله وعلى أن الناس يجب عليهم العمل بما أمرهم العلماء به من المعروف ويجب الاجتناب عما نهاهم العلماء عنه من المنكر فيجب عليهم أن يعملون بأقوالهم ولا ينظرون إلى أعمالهم لأن حساب

(1) - رواه الترمذي في سننه (257/5) حديث رقم 3058 .

(2) - رواه الحاكم في المستدرک (315/4) حديث رقم 7758 .

(3) - رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (277/7) .

أعمالهم على أنفسهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر فظهر أن من كيد الشيطان لبعض من أبناء الزمان أن ينظروا إلى أعمال العلماء ويجعلوها سببا إلى عدم الإصغاء كلا والله بل قولهم قول الله وقول رسول الله فيكون اتباعهم اتباعا لأمر الله ، تم .

### قال في أوائل سورة الشعراء

فان قيل : قال في هذه الآية (( فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين )) [الشعراء - 32] وفي آية

أخرى (( فإذا هي حية تسعى )) [طه - 20] وفي آية ثالثة (( كأنها جان )) [القصص - 31] أما تعارض ما في الآيات لأن في طه الجان مائل إلى الصغر والثعبان إلى الكبر .

الجواب : أما الحية فهي اسم الجنس ثم إنها لكبرها صارت ثعبانا وشبهها بالجان لخفتها وسرعة حركتها فصح الكلامان ويحمل أنها كانت صغيرة كالجان ثم كبرت فصارت ثعبانا مبينا أي يبين للناظرين بحركاته وعلاماته أنه ثعبان ليس شيئا مزورا يشبه ثعبانا كما أظهر السحرة .

فإن قيل : إن قول الله في سورة النمل : (( قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ))

[النمل - 65] يقتضي أن ينفرد الله بعلم الغيب ولا يجوز ذلك لغيره قطعا أفلا يعارض ذلك من أمثال قوله تعالى : (( وأنبئكم بما تَأْكُلُونَ وما تَدْخُرُونَ في بيوتكم )) [آل عمران - 49] وقد أخبر بعض الأنبياء والأولياء عن بعض المغيبات وكان كما أخبر .

أقول الجواب عنه بما قال في قل أوحى من قوله (( فلا يظهر على غيبه أحدا )) [جن - 26]

أي لا يطلع على غيبه المخصوص به علمه أحدا (( إلا من ارتضى من رسول )) [جن - 27] أي من ملك مرسل أما اطلاع الأولياء على بعض المغيبات فإنما يكون أيضا تلقيا عن الملائكة بالإلهام كاطلاع الأنبياء عليها بالوحي فلماذا قالوا في قوله : (( جاعل الملائكة رسلا )) [فاطر - 1] أي وسائط بينه تعالى وبين أنبيائه بالوحي وبين أوليائه بالإلهام وبين عباده الصالحين بالرؤيا الصادقة ، وقال في جامع الفصولين من الفتاوى : إن المنفي من علم الغيب هو العلم بالاستقلال لا العلم بالإعلام أو المنفي منه هو المجزوم لا المظنون انتهى قوله.

فلماذا قال البيضاوي وغيره في تفسير (( ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب )) [هود - 31]

أي ما لم يوح إلي منه أو لم ينصب عليه دليل انتهى قولهم .

ويجوز تعلق (( أعلم )) ببعض المغيب بفراسة المؤمن بقرائن ، لكنه يكون مظنونا وبقواعد بعض الفنون فيكون متيقنا كالإعراب الذي يكون مغيبا بالنسبة إلى الجاهل بقواعده ، لكنه يكون ثابتا قطعيا بالنسبة إلى العالم بقواعده ، فوجب أن يتحرى ويتفحص في الأسباب المذكورة ولا يعجل في إكفار مسلم حتى لا يعود الكفر على نفسه ، وعن أنس قال : قال رسول الله عليه السلام " ثلاث من أصل الإيمان الكف عن قال لا إله الا الله " (1) ولا يكفره بذنوب ولا يخرجه عن الإسلام بعمل الحديث كما في فتاوى التتارخانية ، وقال رجل لمسلم هو كافر أو يا كافر يا مجوسي يا زنديق لزمه الكفر ولا ينفعه قوله بأنه لا يقصد تكفيره وإن كان كافرا قد أسلم .

**فإن قيل :** قوله : (( قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم )) [يس - 78 ، 79] يقتضي أن يكون الجسم المحشور مثل الأول البالي لا عينه أفلا يعارض ذلك قوله : (( كما بدأنا أول خلق نعيده )) [الأنبياء - 104] لأنه يقتضي إعادة عين الأول .

نقول في الجواب : المراد بالآية الأولى أن يقول أليس القادر على خلق السموات والأرض مع عظم شأنهما قادرا على أن يخلق منكم في الصغر والحقارة ؛ لأنهم إذا قيل لهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ، فينبغي لمن أقر قدرة الله على خلقهما من العدم مع عظمهما أن يقر قدرته على إعادة أنفسهم الحقيرة سواء مثله أو عينه ، قال في المواقف : لم يثبت عندنا أحد الأمرين فلا يجزم فيه لا نفيا ولا إثباتا .

### في آخر النمل

**فإن قيل :** إن عموم قوله : (( ويوم ينفخ في الصور ففرع من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله )) [النمل - 87] أي رسل الملائكة وحملة العرش ونحوه يقتضي أن يفرع الكافرون والمسلمون كلهم أجمعون فيعارض ذلك قوله : (( وهم من فرع يومئذ آمنون )) [النمل-89].

نقول : يعنى أن المؤمنين آمنون من عذاب يوم القيامة حين كب الكافرون على وجوههم في النار كما يدل على ذلك سباق الآية وسياقها ، وأما الفرع الأول عند هول البعث والمحشر فعام على المؤمن والكافرين على ما اقتضته الحيلة البشرية .

(1) - رواه البيهقي في السنن الكبرى (156/9) حديث رقم 18261 .

يقول الفقير : هذا على ما مشى عليه جمهور المفسرين لكن يمكن أن يصرف الاستثناء في الآية الأولى على المؤمنين فلا تعارض حينئذ ولا يحتاج إلى التوفيق .

قال سعيد بن جبير : قيل لابن عباس في قوله تعالى في أواخر طه (( يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقا )) [طه - 102] وقال في موضع آخر : (( ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما )) [الإسراء - 97] .

قال في الجواب : إن ليوم القيمة حالات فحالة يكونون فيها زرقا وحالة عميا وغيره، نقول : قال البيضاوي وغيره : وقيل زرقا أي عميا ؛ لأن صدقة الأعمى يزرع فلا تعارض حينئذ وقال القرطبي : قال الأزهري أي عطاشا لأن العطاش ازرققت أعينهم من شدة العطش ، وقاله الزجاج ، وفيه قول خامس وهو أن المراد بالزرقة شحوص البصر من شدة الخوف كما قال الشاعر : لقد زرقت عينك يا ابن معلى ، انتهى قول القرطبي .

قوله في أواسط المائدة قريبا من أوائله : (( فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم )) [المائدة - 42] تخيير بين الحكم والإعراض عند الشافعي ، والأصح وجوب الحكم إذا كان المترافعان أو أحدهما ذميا ، وعند الحنيفة يجب مطلقا فلا يعارضه ما ذكر بعد ذلك من قوله : (( ومن لم يحكم بما أنزل الله )) [المائدة - 44] لأن المراد بعدم الحكم به حكمه بخلاف ما أنزل الله أو اعتقاده بخلافه ، فالمعنى فمن لم يحكم بما أنزل الله مستهينا به أو منكرا له فأولئك هم الكافرون .

### في أواخر المائدة

قوله : (( ليعلم الله من يخافه بالغيب )) [المائدة - 94] فلا يعارض قوله بعده : (( والله يعلم ما تبدون وما تكتمون )) [النور - 29] ؛ لأنه ذكر العلم في الأولى وأراد به وقوع المعلوم وظهوره أو تعلق العلم .

فإن قيل : إن قوله تعالى : (( لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي )) [البقرة - 256] وقوله تعالى : (( ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين )) [الأنعام - 99] يقتضيان عدم جواز إكراه الكافرين بنحو القتال والأسر على دخولهم في الدين وإجائهم إلى إطاعة المؤمنين ، لكن آية السيف والقتال والتغليظ على الكفار تقتضى خلاف ذلك ، وكان رسول الله عليه السلام يقول لهم : إما السيف وإما الإسلام ، يعارض ذلك ما في مثل قوله تعالى : (( وله

أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها (( [آل عمران - 83] أي طائعين بالنظر وكارهين بالسيف ، وقوله : (( قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم )) [التوبة - 14] ، وقوله : (( قاتلوا أئمة الكفر فانهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون )) [التوبة - 12] ، وقوله : (( يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم )) [التحریم - 9] وقوله : (( حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون )) [التوبة -30] أي أذلاء .

نقول في الجواب : قيل إن الآيتين المتقدمتين إخباران في معنى النهي أي لا تكررهما الكفار بعد تبين الرشد والغي وبعد ظهور أن الأمور إنما كانت بمشيئة الله فتقبلان النسخ بالآيات الباقيات لكن الأولى عدم النسخ ؛ لإمكان التوفيق بينها بأن نقول : إن المراد بالآيتين المتقدمتين يحقق استغناء الدين المبين عن إكراه الكافرين أو المنافقين ، لأن الإكراه إلزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا ، أما دين الإسلام فقد تبين رشد وخيره كما تبين غي غيره وضره فلا يحتاج العاقل النبيه إلى الإكراه والتنبيه بل يختاره من عند نفسه ويثبت عليه إلى بلوغ رسمه فلا احتياج إلى الإكراه في الحقيقة ، ولكن في الإكراه أصنافا من الحكمة فمنها اعترافهم بالذلة وإعطائهم بالجزية ومنها توقع انتهاء بعض منهم عن ذلك الضلال فيجوز الإكراه المذكور مع تحقق الاستغناء المذكور ، وقد نص على ذلك الاستغناء قوله تعالى : (( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر )) [الكهف - 29] ؛ لأن المراد به تهديد الكافرين على اختيارهم ذلك الضلال لا تخييرهم بتسوية الطرفين في كل حال والإشعار بأن الله غني عن العالمين ، فكما أنه غني عن وجود الموجودين كذلك غني عن إيمان الخلق وأعمالهم أجمعين فلا يضره كفر الكافرين كما لا ينفعه إيمان المؤمنين ، فيكون من الحكمة الظاهرة في صورة التعارض تبين إشعار شر القضاء والقدر ؛ لأن في بعض الآيات المذكورة إثبات صنع العبد ومشيتته واختياره وفي بعضها تحقيق تأثير صنع المولى ومشيتته وإجباره أما إثبات صنع العبد فلأن نفع المجاهدة والمقاتلة بالكفار والتغليظ عليهم مبني على ثبوت إرادتهم واختيارهم إذ لو لا ذلك لما كانوا مكلفين ، وأما تأثير صنع المولى وإجباره فلأن معنى الآية لو شاء الله إيمان الخلق كلهم لآمنوا جميعا بغير احتياج إلى إكراهك ولكن الله لا يشاء إلا ما قد علمه من أن العبد يشاء في الدنيا البتة ، وعلم الله ليس بجابر بل تابع للمعلوم الذي هو ما يريد العبد ويختاره عند إعطاء الاختيار الجزئي له ؛ لأن الله عالم الغيب والشهادة وأنه قد علم في علم الغيب قطعا بعلمه الأزلي القديم أن العبد الفلاني إذا حضر في عالم الشهادة لحادث وأعطى الاختيار الجزئي يريد ويختار الفعل الفلاني فيخلق الله له عند ذلك ، فبمقتضى هذا العلم الأزلي القطعي قضى ذلك الفعل عليه وكتبه في اللوح المحفوظ فلا بد يختاره العبد ، لا لتعلق علم الله به ، بل إنما يتعلق به علم الله لتحقيق وقوع اختياره ؛ لأن علم الغيب والشهادة عند الله شينان ، فافهم هذا فإنه من مزلق الأقدام فلا بد فيه من أشد الاهتمام .

ثم إن هذا البحث إنما يكون في الأمور الاختيارية ، إذ ثمة أمور لم تتوقف على اختيار العبد ، أما الأمور الاختيارية فكانت دائرة بين المشيئتين والإرادتين المتحدتين عند أهل السنة؛ لأن الإرادة والمشيئة عبارتان عن صفة توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل ، ومع كون تعلق صفة العلم تابعا للوقوع فيكون العبد كاسبا بإرادته واختياره والمولى مريدا خالقا بإقداره ، وبعد ما يشاء الله من الأمور الاختيارية سببا على مقتضى علمه القطعي المذكور لم يتخلف العبد عنه بل يشاء البتة كما قال تعالى (( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين )) [التكوير - 29].

وجميع أعمال العباد من الخير والشر بمشيئة الله وإرادته لا برضائه بخلاف المعتزلة فإنهم قالوا : إن أكثر أفعال العباد يقع على خلاف مشيئة الله وإرادته ، وهذا شنيع جدا ؛ لأنه يقتضي المغلوبة والعجز ، قال عمرو بن عبيد أحد أئمة المعتزلة : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي ، قلت له : لم لم تسلم ؟ قال : إن الله لم يرد إسلامي ، فقلت : يريد الله إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك ، فقال المجوسي : فأحب أن أكون مع أغلب الشريكين.

ودخل القاضي عبد الجبار المعتزلي على صاحب ابن عباد ورئيس وزراء الملوك الديلمية وعنده الأستاذ أبو اسحق الإسفرائيني الأشعري فقال عبد الجبار مشيرا إلى الاحتجاج عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال أبو اسحق على الفور : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

وزعم المعتزلة أن الأمر بالشئ يستلزم الإرادة به ، والإرادة به يستلزم الرضى به ، ونحن نعلم أن الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به ، وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ، كنهى آدم عن أكل الشجرة وأمر إبليس بالسجدة له مع علمه القطعي كون خلافهما وإنما فعلهما لكونهما غاية لظهور الحكمة الحكيمة والله أعلم .

في الخوارج " يحقر أحدكم صلوته في جنب صلوتهم وصيامه في جنب صيامهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم " (1) ، إن الخوارج كفروا عليا وعثمان وأكثر الصحابة وكفروا مرتكبي الكبيرة ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم وقالوا يحرم التقية في القول والعمل، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم وقالوا من وقع فيما لا يعرف أحلال أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص يقولون مخالفينا كفار وقال بعضهم : كل ذنب شرك صغيرة أو كبيرة .

(1) - رواه مسلم في صحيحه (744/2) حديث رقم 1064 .

أخرج البخاري في تاريخه والحاكم صححه والإمام أحمد عن علي كرم الله وجهه قال قال لي رسول الله : " إن فيك مثلاً من عيسى بن مريم أبغضه اليهود حتى بهتوا أمه وأحبته النصارى حتى أنزلوه بالمنزلة التي ليست له " (1) ، ثم قال علي : إنه هلك في اثنان محب مفرط يفرطني بما ليس في ومبغض يحمله شنأني علي أن يبهتني ، ألا وإني لست بنبي ولا يوحى إلي ولكن أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ما استطعت ، وأخرجه أبو نعيم البزار وأبو يعلى وابن شاهين عن علي . فلا يعارض ذلك ما رواه أحمد والترمذي عن أم سلمة قالت : قال عليه السلام : " لا يحب علياً منافق ولا يبغضه مؤمن " (2) ، من مشكاة المصابيح .

وما رواه مسلم والترمذي عن علي قال : " والذي برء النسمة وقلق الحبة إنه لقد عهد النبي الأمي إلي أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق " (3) ، لأننا نقول : فإن المفرطين في الحب إلى الطغيان والمفرطين في البغض إلى البهتان ليسوا بمؤمنين ، لأنهم إما كافرون بإسناد النبوة والألوهية له أو منافقين بادعاء الإيمان وبغضهم من يحبه ورسوله وروى المحدثون بطرق شتى قوله : " من كنت مولاه فعلي مولاه " (4) ، حتى قالوا إنه حديث متواتر ، وأخرج أحمد في المناقب أنه قال علي : اللهم العن كل مبغض لنا وكل محب غال .

واختلفوا في الضبع والثعلب فقال أبو حنيفة لا يحل أكلهما وقال مالك والشافعي هما مباحان واختلفوا في القنفذ وابن العرس فقال أبو حنيفة وأحمد يحرم أكلهما وقال مالك والشافعي يباح أكلهما واختلفوا في الزروع والبقول والثمار التي كان سقيها بالماء النجس قال أبو حنيفة ومالك والشافعي : هي مباحة ، وقال أحمد : يحرم أكلها ويحكم بنجاستها ، من الإفصاح في باب الصيد والذبائح واتفقوا على أن اللعب بالشطرنج حرام إلا الشافعي قال إنه مباح إذا منعوا صلاتهم من النسيان وأموالهم من النقصان وألسنتهم من الهذيان وذكر الشيرازي أنه يكره لأنه لعب لا ينتفع به في أمر الدين ولا حاجة تدعو إليه فتركه أولى ولا يحرم لأنه روي اللعب به عن ابن عباس وعن ابن الزبير وأبي هريرة وسعيد بن

(1) - رواه الحاكم في المستدرک (132/3) حديث رقم 4622 .

(2) - رواه الترمذي في سننه (635/5) حديث رقم 3717 .

(3) - رواه مسلم في صحيحه (86/1) حديث رقم 78 .

(4) - رواه الحاكم في المستدرک (118/3) حديث رقم 4576 .

المسيب من باب المسابقة قال أبو حنيفة ومالك لا يثبت تحريم المصاهرة في باب ما ينافي التزويج من الإفصاح .

قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد : الكلب والخنزير هما نجسان وكذلك سؤرها واتفقوا على أن صيد المدينة محرم فومكة ، وكذلك وقتله واصطياده وكذلك شجرها محرم قطعها إلا أبا حنيفة فإنه قال ليس بمحرم ، في أوسط باب الحج من الإيضاح .

(( وإذ قال موسى لفتهاه )) [الكهف - 60] لابن اخته يعني يوشع بن نون عليه السلام (( لا أبرح

حتى أبلغ مجمع البحرين )) [الكهف - 60] أي لا أزال أسير حتى أبلغ ملتقى بحري فارس وروم وقيل يراد بهما موسى وهو بحر علم الظاهر وخضر وهو بحر علم الباطن أو مضى حقبا زمانا طويلا أو مدة عمري ، وفي الآية إشارات :

الأول إلى أن كل علم يطلب من أهله وإن كان طالبه أعلم في سائر العلوم فإن موسى ما عاقته فضيلته عن طلب المرشد للعلم اللدني .

والثاني أن يكون همة الطالب أن يصل أو يموت في طلبه .

والثالث أن يتخذ الطالب في الطريق رفيقا يوانسه في الطلب وصديقا يواسيه في التعب كما اتخذ موسى يوشع بن نون فلما بلغ مجمع بينهما نسيا حوتهما أي قوتهما من الحوت القديد المملح المأكول نصفه ، روي أن موسى عي فنام متوسدا بالصخرة ويوشع أراد أن يتوضأ فتحرك الحوت فوثب إلى البحر وكان طريق الحوت في البحر كالسرب المجوف والمعنى نسي موسى تفقد الحوت ونسي يوشع ذكر قصته العجيبة لموسى فاتخذ سبيله في البحر سربا أي جعل الحوت طريقه في البحر مسلكا مجوفا وفيه إشارة إلى أن رقاد موسى وغفلته كان سببا لعظم تعبته ومشقته ، عجا للمحب كيف ينام كل نوم على المحب حرام ، فلما جاوزا أي المحل المعهود قال لفتهاه أننا غداءنا لقد لقينا في سفرنا هذا نصبا فإنه لم ينصب حتى جاوز الموعد فالإشارة بكلمة هذا إلى السفر الكائن بعد التجاوز وفيه إشارة إلى أن السالك إذا تجاوز حد الأمور به ودخل إلى المقام المنهي عنه عرض له تعب وكسل في السلوك قال رأيت يعني ما أصابه من عجائب الحوت إذ أويينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت أي ذكر قصته لك وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره فاتخذ سبيله في البحر عجا أي سبيلا عجيبا كالسرب قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا أي رجعا على طريقهما يتبعان اتباعا حتى أتيا الصخرة فوجدا عبدا من عبادنا أي عبدا عظيما من أشراف العباد آتيناها رحمة من عندنا وهي الوحي والنبوة وعلمناه من لدنا علما



خاصا لا يكتنه كنهه ولا يتعلم من غيرنا ولا يعلم إلا بتوفيقنا ولهذا قالوا كل علم يمكن للعباد أن تعلموه من غير الله فهو ليس من جملة العلم اللدني لأن علم الغيب لا يعلم إلا بإعلام الله كذا في تفسير نجم داية .

قال له موسى : هل أتبعك على شرط أن تعلمني مما علمت من الله رشدا أي علما ذا رشد أرشد به في ديني والإرشاد هو الدلالة بالخير قال لن تستطيع معي صبرا نفى عنه الاستطاعة على وجوه من التأكيد ثم اعتذر عنه فعلمه بقوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا من الخبرة وهي العلم قال ستجدني إن شاء الله صابرا معك غير منكر عليك ولا أعصى لك أمرا عطف على صابرا أي ستجدني صابرا غير عاص لك لأن من شرط التعلم التسليم والاعتراف لا الرد والاعتراض هذا ملخص ما في المشاهير من التفاسير وأما خلاصة ما في تفسير العرائس والقاشاني والحقائق والقشيري ونجم الداية وغيرها فأن يشار بموسى إلى الروح الإنساني الملكوتي الروحاني المخلوق قبل الأجساد بألفي عام ما في حديث سيد الأنام وهو الذي كان من شعاره عقل المعاد المستعد للتعليم والإرشاد وبغته إلى الروح الحيواني الناسوتي الطبعاني المخلوق مع الجسد وهو المعبر عنه عند المشايخ بالنفس وهو الذي كان من شعاره عقل المعاش طالب التمتع والانتعاش وبمجمع البحرين إلى القلب الجامع لعلمي المعاش والمعاد والأحوال الأرواح والأجساد وبالحوث إلى معرفة الله ومحبهه فإنهما قوت القلوب والأرواح وبالصخرة الجسد فإن الأرواح إذا توسدت به نامت بنوم الغفلة فينبغي للسالك أن يتباعد من لوازم البدن ومقتضياته وبالعبد المذكور إلى السر الجبروتي الإضافي المعبر عنه بالروح الإضافي وهو الذي كان من شعاره عقل الكل الذي جعله الله لتأييد الرسل وهو المسمى بالعقل الأول وبالقيم الأعلى وهو القيم على اللوح المحفوظ المعلي وهو المراد بالأوليات المذكورة في قوله عليه السلام " أول ما خلق العقل " وفي قوله " أول ما خلق القلم " وفي قوله " وفي قوله " أول ما خلق روعي " ، فالاسم متعدد والمسمى واحد وقال بعض المحققين كالكاشي وغيره المراد بالخضر البسط كما أن المراد باليأس القبض يعني أنهما كانا جبروتيين كما أن جبرائيل وميكائيل ملكوتين ملكوت الخضر قيما على اللوح المحفوظ كان يحكم بما فيه من المشاهد الملحوظ فهو العلم اللدني الذي لا يطلع عليه مقرب ولا نبي مرسل وأما موسى فكان يحكم بما في التوراة المنزل بواسطة الملك الموكل فإذا تعارض هذان الحكمان فالمصيب فيهما من يظهر البرهان فللمخطئ أجر وللمصيب أجران وفي هذه المجال اقوال وأحوال محيرة للعقول ومضللة للفحول منها ما حققه المحققون وقرره المقررون من أنه لو كشف الله لعبد سر القضاء الملحوظ المثبت في اللوح المحفوظ كشفا بيانا وحقا يقينا فرأى ذلك العبد أن كبيرة قد كتبت عليه فلم يمكن التخلص عنها إلا بأن يفعلها ففعلها لا لقصد المعصية ولا لاتباع الشهوة بل للرضا بقضاء الله خائفا عن معصية الله يكون منه صورة المعصية في قوة الطاعة المحضة كما أن قتل النفس الزكية كان للخضر الطاعة البهية فعلى ما ذكر يكون فحوى هذه الآية الكريمة أن يقول الروح الإنسانية للنفس الحيوانية يا أيتها النفس الإنسانية لا أزال أسير في طلب العلوم الدينية حتى أبلغ إلى مقام القلب الذي هو الجمع لعلوم عالمي الشهادة والغيب

وأجد فيه عقل الكل المحفوظ من انكشاف ما في اللوح المحفوظ فأتلقن منه العلوم اللدنية وأجمعها مع العلوم الدينية فكن لي في هذا الطريق من أحسن الدين وأرفق الرفيق لعل الله يرزقنا التوفيق وإرشادنا إلى مقام التحقيق فلما بلغا مقام القلب نسيا حوتهما فكان موسى الروح يقول أيها العقل الجزئي إني لا أزال أسير من موطن النفس إلى مقام القلب الذي هو مجمع البحرين لاجتماع علمي الغيب والشهادة وأجد فيه العقل الكلي المحفوظ من مشاهدة اللوح المحفوظ فأتلقن منه العلوم اللدنية وأجمعها بالعلوم الدينية فكن لي في هذا الطريق من أحسن القرين وأرفق الرفيق لعل الله يرزقنا التوفيق ويرشدنا إلى ذروة التحقيق فلما بلغا إلى مقام القلب نسيا حوتهما الذي هو المعرفة فغلب عليهما الحيرة باستغراقهما في الشؤون الذاتية لأنهما لما تجاوزا من الحدود الجبروتية التي موكلها العقل الكلي إلى الحدود اللاهوتية لا يسعها التعدد والتعین ضاع عنها المعرفة وهو التمييز فلما عييا وتحيرا رجعا بالضرورة إلى الحدود الجبروتية ليجدا فيها العقل الكلي فيسترشدا ويتعلما منه العلوم اللدنية فوجداه فقال للروح أيها الروح إني أنصح لك فاسمعي دعي أنك لن تستطيع معي .

#### في أواخر البقرة بعد الكرسي

فإن قيل : إن قوله تعالى (( لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي )) [البقرة - 256] وقوله تعالى (( ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين )) [الأنعام - 99] يقتضيان عدم جواز إكراه الكفار بالقتال والتغليظ على الدخول في الدين فيعارض ذلك مثل قوله تعالى (( يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم )) [التحريم - 9] أي جاهد الكفار بالسيف والمنافقين بالزام الحجة واغظ عليهم في ذلك ومثل قوله تعالى (( فاقتلوا أئمة الكفر انهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون )) [التوبة - 12] ومثل قوله تعالى (( قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله )) [التوبة - 29] إلى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون )) [التوبة - 29] أي أذلاء غير متكبرين وأمثال ذلك من آية السيف وغيرها .

نقول في التحقيق وبالله التوفيق : إن المراد بالآيتين المتقدمتين تخص استغناء الدين المبين عند العقلاء المنصفين عن الإكراه عليه والإلجاء إليه لأن الإكراه إلزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا فلا احتياج في الدين إلى هذا لأن دين الإسلام قد تبين رشده وسعادته كما أن غيره قد تبين غيه وشقاؤه وضلالته فلا يحتاج العاقل النبيه إلى الإكراه التنبيه بل يختاره من قبل نفسه ويثبت عليه إلى وقت رسمه أما الجاهل والسفيه فإنما يحتاج إلى التغليظ والتنبيه بعد ذلك التبيين والظهور واستعلان النور لشدة سفاهته وقوة بلادته فلا احتياج للعقلاء إلى الإكراه في الحقيقة ولكن في تغليظ السفهاء أنواع الحكمة منها

إظهار التذلل وإعطاء الجزية ومنها انتهاؤهم عن الغي والتكبر والسفاهة وقد نص على ذلك الاستغناء قوله تعالى (( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر )) [ الكهف - 29 ] لأن المراد به تهديد الكافرين من الثقيلين لا التخيير بتسوية الطرفين أو المعنى لا أبالي بإيمان من آمن ولا بكفر من كفر فإني غني عن العالمين وفي الآية الثانية حكمة أخرى وهي بيان دوران إيمان أهل الأرض من الثقيلين بل جميع أعمال كافة المكلفين على مشيئة جناب رب العالمين مطلقا والمعنى لو شاء الله إيمان أهل الأرض جميعا لآمنوا مجتمعين غير مختلفين بغير احتياج إلى إكراهك أكرهه على الإيمان من لم يشاء الله إيمانه لأن ترتيب الإكراه على المشيئة بالفاء دليلها الاستفهام الذي للإنكار وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على أنه خلاف مشيئة الله فيستحيل تحصيله فلا يمكن بالإكراه فضلا عن التحريض على ما تتمناه فتكون الحكمة في صورة التعارض الإشارة إلى سر القضاء والقدر لأن في هذه الآيات المتقدمة إثبات مشيئة الله واستغنائه وفي الآيات المتأخرة إثبات مشيئة العبد وصنعه واختياره لأن نفع مجاهدة الكفار مقاتلتهم والتغليظ عليهم وصحة الإعطاء والمشيئة والانتهاه منهم مبني على ثبوت صحة اختيارهم وصنعهم ولولا ذلك العبد مكلفا فلما جعل الله مشيئته متعلقة بمشيئة العبد واختياره علم أن الكسب والسعي من العبد والخلق والإيجاد من الله لكن مشيئة الله إما علمية كالإرادة الأزلية كما قال تعالى (( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين )) [ التكوير - 29 ] ، أو فعلية تابعة لمشيئة العبد واختياره الجزئي .

### قال : باب الحياض من البزازية .

التوضؤ من الحوض أفضل من التوضؤ بالجاري رغما للمعتزلة بناء على مسألة الجزء الذي لا يتجزأ قوله بناء عليه للعللة لا للأفضلية يعني أن الرغم المذكور للبناء على ما قالوا في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ فإنهم لا يرون التوضؤ من الحوض إذا توقع وقوع النجاسة فيه ويقولون إن النجاسة وإن استهلكت فيه وغابت أوصافها لم تنعدم بالكلية بل هي موجودة في كل جوهر فرد منها لأن أجزائها التي لا تتجزأ لا تقبل الانقسام لا حسا ولا عقلا ولا وهما لا تتصور لها طرف حتى يكون طرف منه مانعا عن وصول النجاسة إلى ما في طرفه الآخر فيلزم بالضرورة شيوع النجاسة في جميع أجزائه فلا يتوضأ منه .

نقول ليس العبرة في ذلك لما ذكرتم بل إنما يعتبر الشرع فيه لظهور الأثر وإلا فالوهم لا يجدي شيئا فإذا لم يظهر الأثر اعتبر الشر للقلة والكثرة أما حد الكثرة في الراكذ فهو أن لا يتحرك طرف منه بتحريك طرف آخر وقيل هو أن لا يتكدر طرف منه بالاغتسال من طرف آخر ، حتى تمسك الشافعية والحنابلة بما رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم عن ابن عمر أنه قال : قال عليه السلام : " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث " والقلتين خمس قرب وكل قربة خمسون منا فتكون الجملة

مائتين وخمسون منا وقيل الجملة ثلاثمائة من كذا في تاتارخانية وقال المناوي الجملة خمسمائة رطل بغدادي تقريبا والجمهور في حد الكثرة على أن يكون سعته عشرا في عشر من الذراع فالأول أولى لأنه أيسر فيكون ملحقا بالبحار التي ظهور ماؤها وحل ميبتها كما أن الجاري يذهب بتبنته يكون ملحقا بالأنهار التي لا تنجس بالنجاسات إلا إذا تغير طعمها أو ريحها أو لونها بها فكان المستحب أن تفضل التوضؤ من الحياض عونا للحكم النقلي على الأمر العقلي الذي ذكره المعتزلة ولهذا سئل الامام أبو الحسن عن قدر على الماء الجاري وماء الحوض فالتوضؤ بأيهما أفضل قال بماء الحوض لأن مذهب الاعتزال قد ظهر في هذا الزمان وهم لا يرون التوضؤ من الحياض ، تم التحرير بعون الله القدير .

(( قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقر وقد بلغت من الكبر عتيا قال كذلك قال ربك هو علي هين )) [مريم - 9،8] قال العلامة الزمخشري فإن لم طلب ذلك أولا وهو وامرأته على صفة العتي والعقر فلما اسعف بطلبته استبعد واستعجب ، قلت يجاب بما أجيب به فيزداد المؤمن إيقانا ويرتدع المبطلون وإلا فمعتقد زكريا أولا وآخرا واحد في أن الله غني عن الأسباب انتهى .

قال العلامة النيسابوري في قوله (( قال كذلك قال ربك هو علي هين )) [مريم - 9] ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى قول زكريا (( أنى يكون لي غلام )) [مريم - 8] أي كيف تعطيني الغلام أبان تجعلني وزوجتي شابين كما في امرأة أيوب أو بأن تتركنا على الشيخوخة ، فأجيب بقوله (( كذلك )) أي نهب الولد مع بقائكما على حالتكما انتهى .

قوله يقول الفقير أراد به النيسابوري أن يكون قوله أنى يكون لي استفهاما عن كيفية حصول الولد وعن طريق الإعطاء لا استبعادا لحصوله ؛ لأن زكريا مع كمال معرفته بقدرة الله على ذلك لا ينبغي أن يستبعده فيكون سالما عما يرد على صاحب الكشاف بأن دعاء زكريا كان نداء خفيا فلا يسمعه أحد فكيف يزداد به المؤمنون إيقانا والمبطلون ارتداعا ، لكننا نقول إن ذلك الاستبعاد والاستعجاب مما يعده أولوا الأبصار والألباب من لوازم كمال الاطلاع على قدرة العزيز الوهاب بل إنهم يعدونه من أعظم أسباب الاقتراب ، إذ من شأن كمال القدرة أن يكون مستعجبة خارقة للعادة مستبعدة عن الأمور المعتادة ، ولهذا قال البيضاوي إنما استعجب الولد من شيخ فان وعجوز عاقر اعترافا بأن المؤثر فيه كمال قدرته وأن الوسائط عند التحقيق مقامة .

أما الجواب عما ورد على الزمخشري فهو ما أشار إليه الزمخشري بقوله يجاب بما أجيب به يعني أن زكريا وإن أخفى الدعاء أولا لكنه أراد ظهوره وشيوعه عند نزول الوحي بالجواب عنه والإجابة له ولهذا التمس ظهور علامة الإجابة ليكون ذلك مذكورا بين الناس فيزداد المؤمنون إيقانا

والمبطلون ارتداعا ، وأما ما أجاب به بعض الفضلاء من أن يكون نداء خفيا إنما كان لكبره وكمال ضعفه وذلك لا يمنع أن يسمعه بعض الناس فلا يندفع به وجوه الإشكال بحذافيرها والله أعلم .

وقوله (( وأتيناها الحكم صبيا وحنانا من لدنا )) [مريم - 12] قال البيضاوي أي ورحمة منا أو رحمة وتعطفا على أبويه وغيرهما ، وقال صاحب الكشاف حنانا ورحمة لأبويه وغيرهما وتعطفا وشفقة ، وقال سعدي أفندي قوله أو رحمة أو تعطفا في قلبه ، ولعل زيادة قوله من لدنا مع أن الكل من عند الله للدلالة على أن شفقتة كانت زيادة على ما جعله الناس في خارجه عن المعتاد وفيه أنه قد تقرر أن طرفي الأمور ذميمة خير الأمور أوساطها انتهى .

قوله نقول ومما لا يخفى أن أمثال هذه الصفة من الرحمة والراحة والشفقة إذا كان ازديادها على الوجه الشرعي كان صاحبها ممدوحا بها فريدا فيها ، كما وصف الله رسوله بقوله بالمؤمنين رؤوف رحيم ، لأنهما من صيغ المبالغة فلا يضرها كونها خارجة عما يعتاده ناس عصره وخلق زمانه ، أما الطرف المذموم فإنما يكون مذموما بخروجه عن الوجه الشرعي بأن تكون مرحمته مثلا مانعة لإجراء الحكم الشرعي عليه ، ولهذا المعنى قال مولانا أبو السعود : وحنانا من لدنا عطف على الحكم ، وتنوينه للتفخيم ، ومن متعلقه بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة الذاتية بالفخامة الإضافية .

يقول الفقير : ومما لا يخفى أن ازدياد الرحمة والرفقة والشفقة الكائنة علة الوجه الشرعي صفة ممدوحة وخصلة عظيمة ، وبهذا وصف الله رسوله بصيغة المبالغة فقال : (( بالمؤمنين رؤوف رحيم )) [التوبة - 82] فلا يضرها كونها خارجة عن المعتاد بل كان صاحبها فريدا فيها متفوقا بها على ناس زمانه فتكون تلك المرتبة خصيصة ، وأما كون طرف الإفراط مذموما فإنما كان بخروجه عن الحد الشرعي بأن تكون مرحمته .

قال القاضي البيضاوي في قوله تعالى : (( وقربناه نجيا )) [مريم - 52] أي قربنا موسى مناجيا أو مرتفعا من النجو وهو الارتفاع ، لما روي أنه رفع فوق السموات حتى سمع صرير القلم ، قال سعدي أفندي : قوله صرير القلم وفي الكشاف أي الذي كتب به التوراة ، ولعل المراد هي الكتابة الثانية وإلا فقد ورد في حديث فحاجه آدم وموسى أنها كتبت قبل خلق آدم بأربعين سنة انتهى .

قوله أقول بل المراد القلم الذي قد كتب به ما كان ويكتب به الآن ما سيكون فيكون ما يكتب الأحكام وما يكتب الحوادث واحدا وهو القلم الأعلى ، وجاء في حديث المعراج أن نبينا عليه السلام قال : " تبدل لي الرفوف إلى سبعين حتى بلغت مستوى سمعت فيه صريف القلم " (1) .

وفي التاتارخانية قال محمد بن البخاري : إنما تكره قراءة القرآن في المقبرة جهرا وأما المخافتة فلا بأس بها وإن ختم . وعن محمد بن إبراهيم لا بأس أن يقرأ على المقابر سورة الملك سواء أخفى أو جهر . وعن أبي بكر بن أبي سعيد أنه قال : يستحب عندنا زيارة القبور وقراءة سورة الإخلاص سبع مرات ، فإن كان ذلك الميت غير مغفور يغفر له ، وإن كان مغفورا غفر للقاريء ووهبت ذنوبه للميت ، وإذا قرأ القرآن عند القبر إن نوى بذلك أن يؤنسهم صوت القرآن فإنه يقرأ ، وإن لم يقصد ذلك فالله يسمع قراءة القرآن حيث كان .

وقراءة سورة الفاتحة بعد المكتوبة لأجل المهمات مخافتة أو جهرا مع الجميع مكروهة، وأما ما ذكره محمد في السير الكبير عن الحسن أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكره رفع الصوت عند قراءة القرآن وعند الجنائز والذكر فقد أجاب عنه في التاتارخانية وفي غيره بوجوه ، فاسم الذكر عام يتناول الدعاء والتسبيح والتهليل والوعظ فيراد برفع الصوت الصياح ، وأما رفع الصوت عند الجنائز فيحمل أن يراد منه النوح وتمزيق الثياب وخمش الوجوه فذلك مكروه ، ويحتمل أن يراد منه دعائه للميت برفع الصوت بعد أن افتتح الصلاة وذلك مكروه .

وما في البرازية من كون إطلاق اسم العزيز على بعض الصلحاء كفرا وهم محض ، مخالف لما في المطولات الكلامية من أن أسماء الله المأخوذة من الوصف سواء كانت حقيقية أو إضافية أو سببية يجوز إطلاقها باعتبار وصف الأصلي على المخلوق ، إذ مما أجمعوا عليه إطلاق اسم الملك على السلطان ، واسم الوكيل على الأعوان ، واسم الجبار على أهل الطغيان واسم المتكبر على أهل العدوان ، وقد ورد أمثال ذلك في القرآن كقول الله العزيز العليم الحبيب الكريم (( بالمؤمنين رؤوف رحيم )) [توبة - 128] وكقوله حكاية من يوسف الصديق (( اجعلنى على خزائن الأرض إني حفيظ عليم )) [يوسف

- 55] ، وأن أبناء يعقوب قالوا ليوسف (( يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر )) [يوسف - 88]

وقال (( قالت امرأة العزيز الآن حصص الحق )) [يوسف - 51] ، على أن الله يقول : (( فله العزة ولسوله وللمؤمنين )) [المنافقون - 8] ، وقد ورد في السنة أيضا لقوله عليه السلام : " إن الكريم بن

(1) - روى بعضا من لفظه مسلم في صحيحه (148/1) حديث رقم 163 .

الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إبراهيم " (1) ، وكقوله قال حكيم في دعائه : اللهم إني أعوذ بك من أن أعبدك لمخافة النار ، فأكون كالعبد المكره إن خوف عبد وإلا فلا .

تسمية الله بالأسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه ، فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنها ليست بتوقيفية ، بل العقل إذا دل على اتصافه بصفة جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها ، وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا : كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز إطلاقه عليه بلا توفيق إذا لم يكن موهما بما لا يليق بكبريائه ، كالعارف والفقير مما يوهم سبق غفلة .

#### فصل في الذكر الجهري

أخرج مسلم والبخاري في باب الذكر بعد الصلوة عن ابن عباس قال : إن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس عن المكتوبة كان على عهد رسول الله ، وقال الشيخ المظهر في شرح المصابيح الذكر برفع الصوت مستحب إذا كان سالما عن الرياء ، بل هو بالجهر سنة ، لما رواه البخاري قال النبي عليه السلام : " اذكروا الله مع قوم " (2) الحديث ، ولما روي أن الناس كانوا يذكرون الله عند غروب الشمس ويرفعون أصواتهم بالذكر فلما خفيت أصواتهم أرسل رسول الله إليهم عمر بن الخطاب أن نوروا الذكر أي ارفعوا أصواتكم به .

والذكر برفع الصوت مستحب إذا لم يكن عن رياء ؛ ليغتنم الناس بإظهار الدين ، ولوصول بركة الذكر إلى السامعين ، وليوافق السامعون ، ويشهد له يوم القيامة كل رطب ويابس سمع صوته انتهى كلامه .

وأخرج البيهقي عن زيد بن أسلم قال : قال ابن الأدرع : انطلقت مع النبي عليه السلام ليلة فمررنا في المسجد على رجل رفع صوته بالذكر ، فقلت : يا رسول الله عسى أن يكون هذا مرأثيا ، قال عليه السلام : " لا ، ولكنه أواه " (1) .

وأخرج أحمد والبيهقي عن أبي الجوزاء والطبراني في الكبير عن ابن عباس أنهما قالوا : قال عليه السلام : " اذكروا الله ذكرا كثيرا حتى يقول المنافقون أنكم مراؤون " (2) ، قال السيوطي : وفي

(1) - رواه البخاري في صحيحه (1237/3) حديث رقم 3202 .

(2) - رواه الحاكم في المستدرک (457/2) حديث رقم 3578 .

(1) - رواه الحاكم في المستدرک (522/1) حديث رقم 1361 .

(2) - رواه الطبراني في المعجم الكبير (12 / 169) حديث رقم 12786 .

الحديث توبيخ عظيم وزجر فخيم للطاعن في الذكر الجهري. قال الثعالبي : في أسرار اللغة: إن لفظ التهليل هو رفع الصوت بلا إله إلا الله ، فأثنى الله على المهللين وقال : هم قوم لا يشقى بهم جليسهم ، وقال في كتاب الكراهية من خلاصة الفتاوى : من سبح الله في مجلس الفسق على وجه الاعتبار بنية أنهم يشتغلون بالفسق وهو يشتغل بالتسبيح يثاب عليه كمن ذكر الله في السوق .

وقال البيضاوي وأبو السعود والمولى الكوراني وغيرهم في تفسير قوله تعالى : ((وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى)) [طه - 7] فيه تنبيه على أن الذكر والدعاء جهرا ليسا لإعلام الله وإسماعه ، بل لإسماع الغير ليقتردى ، ولاستعمال العضو فيما خلق له ، والتصوير الذكر في النفس ورسوخها بالذكر ومنعها عن الاشتغال بغيره ، ولهضمها بالتضرع والجوار بالذكر يجب المقام ، وربما يأمر الشيخ للمبتدئ أن يرفع الصوت لتنقلع الخواطر عن قلبه .

### مصادر الرسالة

1. أحمد بن حنبل ، المسند ، مؤسسة قرطبة ، مصر .
2. الأصبهاني ، حلية الأولياء ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، سورية .
3. الإيجي ، المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .
4. البخاري ، صحيح البخاري ، دار المعرفة ، بيروت .
5. البغوي ، تفسير البغوي ، دار الترمذي ، السعودية .



6. البغدادي ، تاريخ البغدادي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
7. البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
8. البيهقي ، سنن البيهقي الكبرى ، عالم المعرفة ، بيروت .
9. الترمذي ، سنن الترمذي ، دار المعارف ، مصر .
10. ابن الجوزي ، السير ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
11. الحاكم ، المستدرک علی الصحیحین ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
12. ابن حبان ، صحيح ابن حبان ، مؤسسة البشير ، عمان ، الأردن .
13. الحكيم الترمذي ، نواذر الأصول في أحاديث الرسول ، دار القلم ، بيروت .
14. أبو حنيفة ، الفقه الأكبر ، مكتبة الآداب ، مصر .
15. أبو داود ، سنن أبي داود ، دار الفكر ، بيروت .
16. الديلمي ، الفردوس في مآثور الخطاب ، مكتبة الآداب ، مصر .
17. الرازي ، مفاتيح الغيب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
18. الزمخشري ، الكشاف ، مكتبة الآداب ، مصر .
19. أبو السعود ، تفسير أبي السعود ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
20. السيوطي ، الدر المنثور ، مكتبة الآداب ، مصر .
21. الشعراني ، اليواقيت والجواهر ، مطبعة الحلبي ، مصر .
22. الشهرستاني ، الملل والنحل ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
23. ابن أبي شيبة ، المصنف ، دار المعرفة ، بيروت .
24. الصفدي ، التذكرة ، مطبعة الحلبي ، مصر .
25. الطبراني ، المعجم الصغير ، دار الريان ، السعودية .
26. الطبراني ، المعجم الكبير ، مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية .
27. العجلوني ، كشف الخفاء ، عالم الكتب ، بيروت .
28. الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار إحياء التراث ، بيروت .

- .29 مسلم ، صحيح مسلم ، دار المعرفة ، بيروت .
- .30 المقدسي، الأحاديث المختارة ، دار ابن حزم ، بيروت .
- .31 الهيتمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار إحياء التراث ، بيروت .