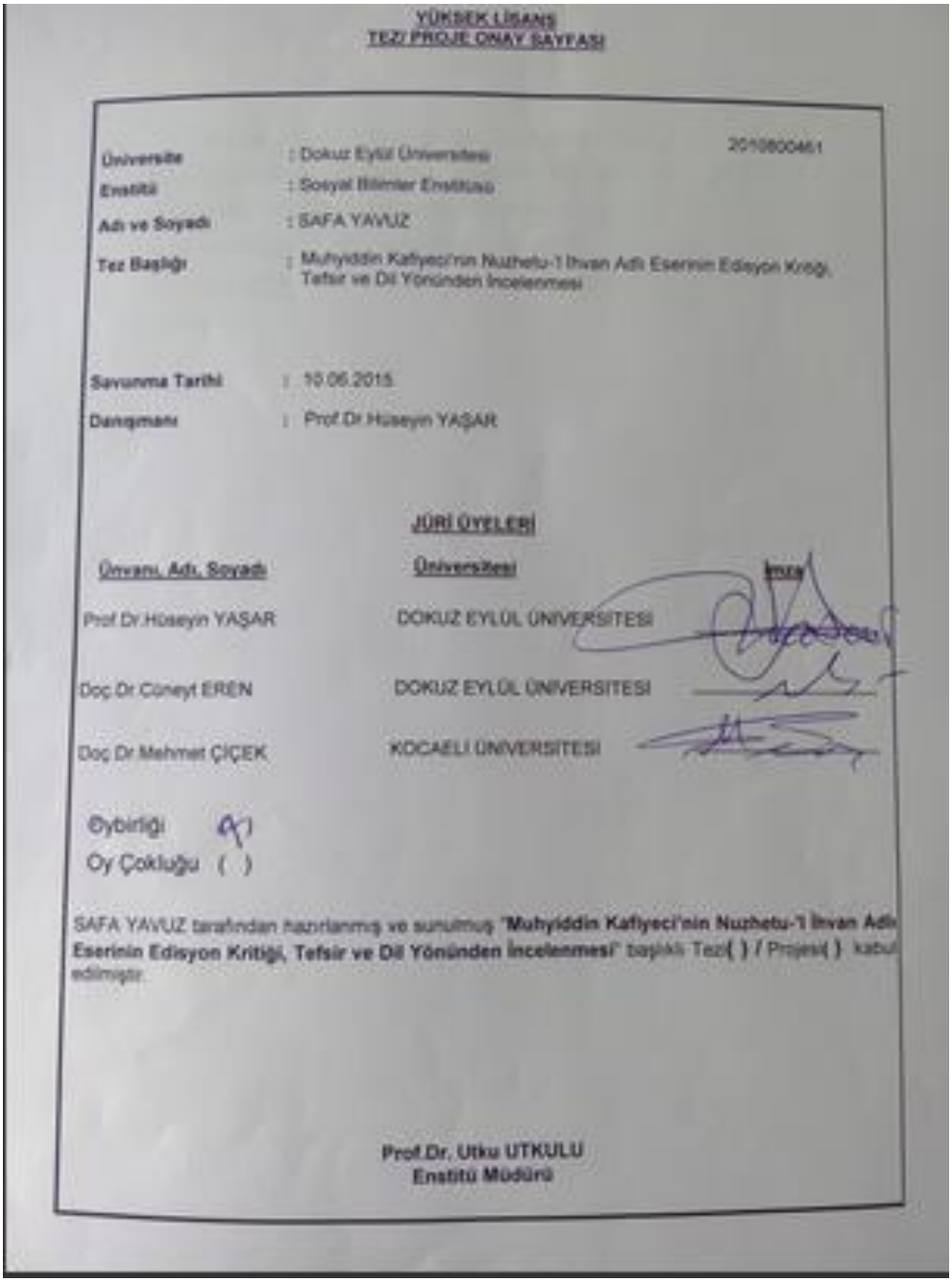
T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHYİDDİN EL-KAFİYECİ'NİN NÜZHETU'L-İHVÂN ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ, TEFSİR VE DİL YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

Safa YAVUZ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR

İZMİR - 2015



YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2010800461

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : SAFA YAVUZ
Tez Başlığı : Muhyiddin Kafiyeci'nin Nuzhetu-l İhvan Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi

Savunma Tarihi : 10.06.2015
Danışmanı : Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Cüneyt EREN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Mehmet ÇİÇEK	KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ( )

SAFA YAVUZ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**Muhyiddin Kafiyeci'nin Nuzhetu-'l İhvan Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi**" başlıklı Tez( ) / Projesi( ) kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "**Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Nüzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi**" adlı çalışmanın, tarafımdan akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

……./……/2015

Safa YAVUZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Nüzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi

Safa YAVUZ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

Tahkikini yaptığımız Nüzhetü'l-İhvân adlı eserin müellifi Muhyiddin el-Kâfiyeci hicri sekizinci asırda yaşamış ve birçok ünlü âlime ve sultanlara hocalık yapmış önemli âlimlerdendir. Bu eserin birinci bölümünde ideal bir müfessirde bulunması gereken özellikleri sıralamıştır. Daha sonra müellif Kur'an'ın mu'cizeliğinin sadece sûre bâzında değil, uzun âyetlerde de bulunabilineceğini işlemiştir. Örnek olarak Hud suresinin "*Onlar dediler ki Ey Lut biz senin rabbinin elçileriyiz. Onlar sana ulaşamayacaklar. Gecenin bir kısmında ailenle beraber yola çık. Sizden hiç kimse arkasına dönmesin; eşin hariç. Durum şu ki, kavmine isabet edecek olan musibet ona da isabet edecektir. Onların vakti sabahtır. Sabah yakın değil midir?"* mealindeki 81. âyetini verir. Bu âyette geçen kelimelerin sarf, nahv, beyan, meâni ve bedî' gibi özelliklerini yeri geldikçe açılar. Daha sonra bir başka bölümde yine Hud suresinin " *Ve dendi: "ey yer suyunu yut. Ve ey gök suyunu tut." Su çekildi ve emir yerine getirildi. Ve Cûdi'nin üzerine gemi oturdu. Ve "zalim kavimler uzakta olsun" denildi*" mealindeki 44. âyetini aynı usulle tefsirini yapar.

Eserimizin Türkçe kısmında müellifin dile ve belağata bakışını ele aldık ve gördük ki, müellif temel dil ve i'caz konusunda kendisinden önceki âlimlerin çoğuyla aynı görüşü paylaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İ'caz, Tefsir, Âyet, Sûre, Lût

ABSTRACT

Master Thesis

The Edition Muhyiddin el-Kafiyeci's Nüzhetu'l-İhvan

Enquiry In Terms of Gloss and Language

Safa YAVUZ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Science

Gloss Programme

Muhyiddin el-Kafiyeci, the author of the masterpiece named Nüzhetu'l-İhvan which we have investigated, is among the important scholars who lived in the eighth century AH and educated many famous scientists and sultans. In the first chapter of this work, he arrayed the characteristics which must be of an ideal glossator. Then, the author handled that the miracle of Qur'an can be found not only on the basis of sura but olso in long verses. As an example, he gives the 81. verse's explanation of Hûd sura ''They (Messengers) said: '' O Lout (Lot)! Verily, we are the messengers from your Lord! They shall not reach you! So travel with your family in a part of the night, and let not any of you look back, but your wife (will remain behind), verily, the punishment which will afflict them, will afflict her. Indeed, morning is their appointed time. Is not the morning near?'' He conditionally explains the features of the words in this verse like expenditure, nahw, declaration, meaning uniqueness. The in another chapter he makes the gloss of the 44th verse ''And it was said, 'O earth, swallow your water, and o sky, withhold (your rain). '' ''And the water subsided, and the matter was accomplished and the ship cae to rest on the (mountain of) Judiyy. And it was said, ''Away with the wrongdoing people'' in the same way.

In the Turkish part of our work, we handled the author's regards to language and rhetoric, and we saw that the author shares the same opinion with most of the previous scientists, about basic language and concision.

Keywords: Concision, Gloss, Verse, Sura, Lout

MUHYİDDİN EL-KAFİYECİ'NİN NÜZHETU'L-İHVÂN ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ, TEFSİR VE DİL YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii
EKLER LİSTESİ ix

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
NÜSHANIN TANITILMASI VE DİL ÖZELLİKLERİ

1.1. MUHAMMED B. SÜLEYMAN EL-KÂFİYECİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ 2
1.2. NÜSHANIN TANITIMI 9
1.2.1. Eserin Adı 9
1.2.2. Eserin Yazılış Gayesi 10
1.2.3. Nüshanın Özellikleri 11
1.2.4. Nüshanın Yazı Özellikleri 12
1.2.5. Yapılan Tashihler 14
1.2.6. Nüshanın Değeri 16
1.3. MÜELLİFİN İ'CAZ VE BELAĞATA BAKIŞI 17
1.3.1. Müellifin İ'caza Bakışı 17
1.3.2. Müellifin Belagata Bakışı 24
1.3.3. Müellif'in Nüzhetü'l- İhvândaki Üslûbu 30

İKİNCİ BÖLÜM
EL-KAFİYECİ'NİN TEFSİR METODU

2.1. EL-KAFİYECİ'NİN TEFSİRE VERDİĞİ ANLAM .38
2.2 KİŞİ KENDİ GÖRÜŞÜYLE (RE'YİYLE) KUR'ANI TEFSİR EDEBİLİR Mİ? 36
2.3 KUR'AN TEFSİRİNE ESAS OLAN İLİMLER 39
2.4 EL-KÂFİYECİ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI 41
2.5 NÜZHETÜ'L-İHVÂN'DA UYGULANAN METOT 42
2.6 EL-KÂFİYECİ'NİN TASAVVUFİ YÖNÜ 44

SONUÇ 49
KAYNAKÇA 51
EKLER

KISALTMALAR

a.s	**Aleyhisselam**
b.	**Bin**
bl.	**Bölümü**
h.	**Hicri**
KT	**Kitabu't-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr**
KTM	**Kitabu't-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr Mukaddimesi**
ktp.	**Kütüphanesi**
m.	**Miladi**
Nİ	**Nüzhetu'l-İhvân**
ö.	**Ölümü**
r.a	**Radiyallahu Anh**
s.	**Sayfa No**
s.a.v	**Sallallahu Aleyhi ve Sellem**
ss.	**Sayfadan Sayfaya**
Trs.	**Tarihsiz**
v.	**Varak**

EKLER LİSTESİ

EK 1: Nüzhet'ul İhvan Eserinin İlk ve Son Varakları ek.s.1
EK 2: Nüzhet'ul İhvan Eserinin Edisyon Kritiği ek s.4

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim, Allah tarafından insanlara rahmet olarak gönderilmiş bir hidayet rehberidir. Her müminin bu dünyadaki birinci vazifesi Rabbinin kendisine gönderdiği mesajları Kur'ân'dan öğrenip hayatının her bir anında ona göre hareket etmesidir. Çünkü müminin hayatında Kur'ân sadece ibadet edilirken okunan bir kitap değildir. Yani sadece bir dua ve ibadet kitabı değil aynı zamanda müminin fikir, zikir, davet, hukuk ve hikmet kitabıdır. Hülasa insanın iki dünyadaki bütün ihtiyaçlarını ihtiva eden mukaddes bir kitaptır.

Ecdadımız olmasından dolayı kendisiyle iftihar ettiğimiz Osmanlı devleti de Kur'ân'a yapmış olduğu hizmetlerden dolayı şanını ve şerefini almaktadır. Osmanlı devletinin Kur'ân'a hizmeti sadece üç kıtada ve özellikle Avrupa'da İslam sancağını taşımasından dolayı değil, aynı zamanda ve belki de daha çok ilmi alanda harika medreseleri imar etmesinde ve oralarda parmakla gösterilecek âlimleri yetiştirmesindedir. Kitabını tahkik ettiğimiz el-Kâfiyecî de bu güzîde âlimlerdendir. Zira O Molla Fenari'nin talebesi ve Celaleddin-i Suyûtî'nin hocasıdır.

Geçmiş eserleri tahkik edip gün yüzüne çıkarmak, onları tozlu raflardan kurtarmak İslam ilimleri araştırmacıları için en önemli görevlerden biridir. Biz de bu güzel gayeye hizmet için yola çıktık. Bu meyanda el-Kâfiyeci'nin Nüzhetü'l-İhvan adlı eserini tahkik etmeye karar verdik.

İlk olarak müellifin hayatı ve eserlerini ve tahkik ettiğimiz nüshanın tanıtımında bulunduk. Tezimizin birinci bölümünde müellif hakkında kısa bir bilginin ardından yazma nüshanın tanıtımını yaptık. Müellifin dile, i'câza ve belagata dair görüşlerine yer verdik. Tezin ikinci bölümünü ise el-Kâfiyaci'nin tefsir metoduna ayırdık.

Eserin ana bölümünü teşkil eden tahkik kısmında "İSAM" tahkik esasları benimsenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
NÜSHANIN TANITILMASI VE DİL ÖZELLİKLERİ

1.1. MUHAMMED B. SÜLEYMAN EL-KÂFİYECİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

el-Kâfiyecî[1] lakabıyla tanınmış olan Muhyiddin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud er-Rûmî el-Bergamavî[2] el-Hanefî'nin doğduğu yer ekseri kaynaklara göre Bergama olarak gösterilse de başka kaynaklar onun Saruhan'ın Gökçe köy isimli beldesinde dünyaya geldiğini öğrenmekteyiz.[3]

Müellifimizin doğum tarihi konusunda kaynaklarda değişik tarihler verilmiştir. Suyûtî hocası el-Kâfiyecî'nin hicri 800 yılından önce doğduğunu söylemektedir.[4] En sahih rivayete göre 788 h. tarihinde Bergama'da doğmuş, 879 h. senesi Cemâdi'l ûla ayında Kahire'de vefat etmiştir. Bu tarih milâdî 1474 senesine tekabül eder. Ölümünden üç gün evvel Eşrefiye Türbesi yanında bizzat hazırlattığı mezarına defnedilmiştir.[5]

İlmî tahsilinin ilk merhalelerini memleketinde ikmal ettikten sonra, ilim ve kemâlini daha fazla artırmak için seyahatlere başlamış, İran dâhil pek çok İslâm diyarını dolaşmıştır. 830 h. yılında, Eşref Barsbay zamanında Kahire'ye gelmiş, oradaki İslâm âlimleriyle yapmış olduğu mübahaselerden sonra, ilmî faziletini ve kudretini onlara kabul ettirmiştir. Bundan sonra orada müderrislik ve müftülük yapmaya mezun kılınmıştır. Sultan ve önde gelen memurlar kendisine büyük saygı göstermiş, zamanın Osmanlı padişahı kendisine hediyeler göndermiştir. [6]

---

[1] Bu lakabı almasının sebebi olarak kaynaklar, Cemalüddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebîbekr b. el-Hâcib (ö. 646/1249) in nahiv ilmindeki bilinen eseri "el-Kâfiye" ile çok uğraşmasından öğrencilerine onu çok tedris etmesinden dolayı verildiğini aktarırlar. İbnü'l-'İmad, Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbeli (ö. 1089/1685) **Şezarât'üz-Zeheb fi Ahbâr-i Men Zeheb**, tahkik Mahmud el-Ernaud, Daru İbni Kesir, Dımeşk, 1986,VII / 326.

[2] Arap muhakkiklerinin yaptıkları eserlerde Bergama kelimesini okuyamamış olmalılar ki, el-Bergamavî olması gereken nispetini el-Ber'amî şeklinde okumuşlardır. ez-Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin, **et-Teysirfi Kavâidi İlmi't-Tefsir**, Mektebetü el-Kudsî, Kahire, 1988, s.5

[3] Carl Brockellmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Leiden 1944-1949 Supplement-bande, Leiden 1937-1942, Suppl. II/140; Es-Sahâvî, Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1507), ed-**Dav'ul-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'**, Kahire 1353, VII/259; el-Kâfiyeci'nin doğduğu köy ismi orijinalinde ككجة كي şeklindedir. Biz bunu Gökçe köy şeklinde okuduk. İsmail Cerrahoğlu bu Kökçeki şeklinde okumuş parantez içerisinde Kökğakî yazarak böyle de okunabileceğini ima etmiştir.

[4] es-Suyûtî, Celâleddîn Ebu'l-Fazl Abdirrahmân bin Kemâleddin Ebî Bekr bin Muhammed el-Huzayrî, **Husnu'l-Muhâdara fi Ahbâri Mısr ve'l-Kahira**, Mısır, 1321, I/264.

[5] es-Sehâvi, VII / 259.

[6] İbnü'l-'İmad, VII / 261.

Zamanında kelâm, fıkıh usulü, nahiv, sarf, i'rab, meânî, beyan, cedel, mantık, felsefe, hey'et, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde onunla yarışacak kimse olmadığını ve bu ilimlerde yed-i tûla sahibi olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz. Ayrıca el-Kâfiyecî'nin tefsir ilmi sahasında yazdığı "et-Teysîr" adlı eseriyle iftihar ettiğini de biliyoruz.[7]

Sûyûtî Hüsn'ül-Muhâdara adlı eserinde kendi hayatından bahsederken 14 sene el-Kâfiyecinin meclisine devam ettiğini ondan muhtelif fenlerde ve bilhassa tefsir, usûl, Arapça ve meânî alanında ders aldığını, ondan her defasında hiç işitmediği incelikleri ve ağır mevzuları duymak suretiyle pek çok istifade etmiş olduğunu zikreder. Hocasının kendisine bir gün زيد قائم terkibinin i'rabını sorduğunda bu basit soruya taaccüp ettiğini, bunun üzerine bu terkipte 113 vecih bulunduğunu söylemesi üzerine, onun bu hususta yazmış olduğu risâleden bu vecihleri istinsah ettiğini kaydeder.[8] Sûyûtî el-Kâfiyeci için, belki de istifadesini ve duygusal olarak kendine yakın hissettiğini ifade etmek maksadıyla "Onu babamdan sonra bir baba sayıyorum" demiştir.[9]

el-Kâfiyeci sahih itikat sahibi, ilim ehlini seven, bidat ehlini çirkin gören, dünya malına kıymet vermeyen fıtratı selim, kalbi saf fakat çok zeki bir insandı. Hiçbir şeyi kalmayıncaya kadar malını sadaka edebilecek bir yaradılışta idi. Bu kadar meziyet ve olgunluklarına rağmen –Sûyûtî'nin ifadesine göre- bazı insanların hırs ve haset dolu saldırılarından kurtulamamıştır. Sûyûti babasıyla el-Kâfiyeci arasında bir dostluk bağı mevcut olduğunu, Mısır ehlinin aksine babasının ona yardım ettiğini zikreder. [10]

el-Kâfiyeci'nin yüzden fazla eseri olduğunu Laleli kütüphanesinin 1906/3 nolu mecmuadaki icazetnameden öğreniyoruz. [11] Şimdi bu eserlerden ulaşabildiklerimizi burada zikrediyoruz.

[7] Cerrahoğlu, İsmail, Kitabu't-Teysir fi Kavaidi 'Ilmi't-Tefsirinin takdimi, Ankara, 1974, s.9.
[8] Risâle "Zeydun Kâimun": Süleymaniye Ktp. Esat Efendi bl. 3829/5 te bulunmakta olup terkibin 113 vechi olduğunu beyan edip bunları madde madde sıralamaktadır.
[9] es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911 h), **Buğyet'ül-Vuat fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhat,** Tahkik Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan tarihsiz, I / 117.
[10] es-Suyuti, I / 117.
[11] Cerrahoğlu, s.11.

1- Nüzhetu'l-İhvân: Tahkikini yaptığımız eserdir.

2- et-Teysîr fî Kavâi'di 'İlmi't-Tefsîr: Eser Pof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ve Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî tarafından tahkik yapılmıştır.

3- el-Bişâre fi Kavlihî Teâlâ: Fe'tû bi Süratin min Mislih: Eser Kahire Ktp. 7/448 de bulunmaktadır. [12]

4- Risâletun fî 'İlmi't-Tefsir ve Vücûhi'l-Kıraât: Eser Kahire Ktp. 7/448 de bulunmaktadır.[13]

5- Keşfü'n-Nikâb li'l-Ashâb ve'l-Ahbâb: Eser Kahire Ktp. 7/448; 1/85 de bulunmaktadır. Kur'ân'ın i'câzından bahseder.[14]

6- Envâru's-Saâdeh fî Şerhi Kelimetyi'ş-Şehâdeh: Eser Berlin Ktp. 8/2437; Kahire Ktp. 7/547; 2/5;1/165 de bulunmaktadır.[15] Cerrahoğlu bu eserin isminin bazı kütüphanelerde el-Envâr fî 'İlmi't-Tevhîd olarak yazıldığını bu ikisinin aynı eser olduğunu ispat etmiştir.[16]

7- el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbaah ve'l-Usûr: Dört Ehl-i Sünnet mezhebinin fıkhına dairdir. Eser Berlin Ktp. 2808; British Museum Suppl. 322 de bulunmaktadır.[17]

8- Zeynu'l-Ferah bi Mîlâdi'n-Nebî: Eser Kahire Ktp. 7/447 de bulunmaktadır.[18]

9- Hülâsatü'l-Akvâl fî Hadîsi İnnema'l-Âmâl: Eser Süleymaniye Ktp. Ayasofya bölümü 525 de bulunmaktadır.[19]

10- el-İhkâm fî Ma'rifeti'l-İmân ve'l-Ahkâm: Eser Kahire Ktp. 7/446; 1/455 de bulunmaktadır.[20]

11- ed-Durratu'l-Ğâliyetu'l-Âliyetu'n-Nûrâniyye ve'l-Eltâfu'ş-Şerîfetu'r-Rabbâniyye: Eser Kahire Ktp. 7/446 da bulunmaktadır.[21]

12- Suâl Ani'l-Vakf: Eser Kahire Ktp. 7/663 de bulunmaktadır.[22]

---

[12] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 11.
[13] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 32.
[14] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 17.
[15] Mustafa ez-Zehebî, s. 11.
[16] Cerrahoğlu, s. 12.
[17] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 13.
[18] Mustafa ez-Zehebî, s. 11.
[19] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 14.
[20] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 11; Cerrahoğlu, s. 15.
[21] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 11.
[22] Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu bu eserin adını "Risâle fi'l-Vakf olarak bildirmiş olup Nur-u Osmaniye Ktp. 1360 nolu kayıtta bulunduğunu söyler.

13- Kalâidu'l-Ukyân fî Bahri Fedâili Şehray Receb ve Şa'bân: Eser Kahire Ktp. 7/175 de bulunmaktadır.[23]

14- el-Hidâye li Beyâni'l-Halk ve't-Tekvîn: Eser Kahire Ktp. 7/175; 1/212 de bulunmaktadır.[24]

15- Benâtu'l-Efkâr fi Şe'ni'l-İ'tibâr: 22 cumâde'l-ûla 870 h. yılında bitirilmiştir. Eser Kahire Ktp. 7/175 de bulunmaktadır.[25]

16- Remzu'l-Hitâb bi Raşhi'l-Iyâb: Eser Kahire Ktp. 7/175 1/187 de bulunmaktadır.[26]

17- Karâru'l-Vecd fî Şerhi'l-Hamd: Eser Kahire Ktp. 7/445; 1/57; Musul Ktp. 32/127/2 de bulunmaktadır.[27]

18- Hallu'l-İşkâl fî Mebâhisi'l-Eşkâl: Geometri ilmiyle ilgilidir. Eser Kahire Ktp. 7/446 de bulunmaktadır. [28]

19- Risâle fi'l-Mehabbeh: Eser Berlin Ktp. 5410 da bulunmaktadır.[29]

20- er-Ravdatu'z-Zehiratu'n-Nâfiah fi'd-Dünyâ ve'l-Âhirah: Cuma namazının faziletlerinden bahseder. Paris Milli Ktp. 1126/3; Musul Ktp. 32/127/2 de bulunmaktadır.[30]

21 en-Nüzhe fî Ravdati'r-Rûh ve'n-Nefs: Eser Berlin Ktp. 4249; British Ktp. 433; Kahire Ktp. 7/569; 1/258; Süleymaniye Ktp. Ayasofya bölümü 2130/1 de bulunmaktadır.[31]

22-el-Ünsü'l-Enîs Fî Ma'rifeti Şe'ni'n-Nefsi'n-Nefîs: Nefsin mertebelerinden bahseder. İnsanın beden ve ruhtan teşekkül ettiğini ve insanda insani ve hayvani ruh bulunduğunu ele alır. İlim ve aklın değerinden bahseder. British Museum Add. 7519 Kahire Ktp. 7/569; 1/363.[32]

23- Mi'râcu't-Tabakât ve Raf'ud-Derecât li Ehli'l-Fehmi ve's-Sigât: Eser Kahire Ktp. 7/443 de bulunmaktadır.[33]

---

[23] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 17.
[24] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 15.
[25] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 11.
[26] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 31.
[27] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 18.
[28] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 13.
[29] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 33.
[30] Brock. G.II/114; Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 31.
[31] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 27.
[32] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 12; Cerrahoğlu, s. 41.
[33] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 21.

24- Menâzilu'l-Ervâh: Tasavvufçuların kıyamet günü hakkında görüşlerinden bahseder. Eser Kahire Ktp. 2/138; 1/363 de bulunmaktadır.[34]

25-Kıbletu'l-Ervâh: Tasavvuf hakkındadır. Eser Kahire Ktp. 7/445; 7/443 de bulunmaktadır.[35]

26- el-Kâfi'ş-Şâfî: İlim ve ilim öğrenenlerin faziletinden bahseder. Eser Kahire Ktp. 7/445 de bulunmaktadır.[36]

27- Muhtasar fî 'İlmi'l-İrşâd: Eser Kahire Ktp. 7/447 de bulunmaktadır.[37]

28- el-Muhtasaru'l-Müfîd fi't-Tarih: Eser tarih ilminin başlangıcı, Tarih ilminin usulü ve meseleleri, ilim ehlinin şerefi, ilmin fazileti hakkında üç babdan meydana gelmiştir. İngilizceye tercüme edilmiştir. Eser Kahire Ktp. 5/145; 5/335; Süleymaniye Ktp. Ayasofya bölümü 3402/3 de bulunmaktadır.[38]

29- el-İşrâk fi Merâtibi't-Tıbâk: Belagat üslubu hakkındadır. Eser Kahire Ktp. 7/446; 2/176 da bulunmaktadır.[39]

30- et-Tahrîr limâ Zükira fi'd-Dürri'l-Manzum ve'l-Veşyi's-Sergûm mine'l-Umûri's-Seleseti'l-lâtî Hiye'l-Ğalât ve's-Sehv ve'n-Nisyân: Eser British Museum Add. 7519 da bulunmaktadır. Cerrahoğlu eserin ismini "et-Tahrîr limâ Zükira fi'd-Dürri'l-Manzum" şeklinde vermektedir. [40]

31- Nüzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib: Eser Kahire Ktp. 7/310; 2/70 de ve İstanbul Yeni Cami Ktp. 1181/3 noda bulunmaktadır.[41]

32- Remzu'l-Esrâr fî Mes'eleti Ekmel: Eser Kahire Ktp. 7/311; 2/115; 2/145; Süleymaniye Ktp. Ayasofya bölümü 239/5 de bulunmaktadır.[42]

33- Hitâmu'l-Misk: Eser Rampur 1/707 de bulunmaktadır.[43]

34- er-Remz li'l-Medârik: Selef akidesini anlatmaktadır. Eser Leibzich 392/2 de bulunmaktadır.[44]

35- el-Enmûzec fî Bahsi'l-İstiâre: Eser Kahire Ktp. 2/188 de bulunmaktadır.[45]

---

[34] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 20.
[35] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 18.
[36] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 17.
[37] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 23.
[38] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 24.
[39] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 17.
[40] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 38.
[41] Brock. G.II/114; Mustafa ez-Zehebî, s. 13; Cerrahoğlu, s. 28
[42] Mustafa ez-Zehebî, s. 13;
[43] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 14.
[44] Mustafa ez-Zehebî, s. 14;
[45] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 41.

36- en-Niseb li Ehli'l-Edeb:Bu eser Laleli Ktp. 1906/1 de bulunmaktadır. Nisbenin mahiyetini tarif ve ona olan ihtiyaç sebeplerini beyan, nisbenin hükümleri ve tam bir nisbeye taalluk eden ilmin beyanı hakkında üç babdan teşekkül etmiştir.[46]

37- Seyfu'l-Mülûk ve'l-Hukkâm el-Mürşid lehüm ilâ Sebîli'l-Hak ve'l-Ahkâm: Eser, sultanlık, emirlik ve valiliğin şerefi, melikler ve reayaya taalluk eden hükümler, asırlar boyu geçmiş meliklerin hayatlarından vaaz ve ibret alınacak örnekleri beyan eder. Gotha 1884 de ve Süleymaniye Ktp. Ayasofya bl. 2882 de, Şehit Ali Paşa bl. 1353/2 de, Nuruosmaniye bl. 3948 de bulunmaktadır.[47]

38- Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ: Hartwig Derenbourg bu eserin 93 varak olduğunu söylemektedir.[48]

39- Husnu'l-Hitâm li'l-Merâm min Hâze'l-Kelâm: Eser Kahire Ktp. 1/177 de bulunmaktadır.[49]

40- Seyfu'l-Hakk ve'n-Nusra alâ Rikâbi Ehli'l-Bağyi ve'l-Fitne: Eser Kahire Ktp. 1/438 de bulunmaktadır.[50]

41- Seyfu'l-Kudât ale'l-Buğât: Eser Süleymaniye Ktp. Laleli bl. 3643/4 de bulunmaktadır. [51]

42- 'Ikdu'l-Ferâid min Bahri'l-Fevâid: Eser Süleymaniye Ktp Köprülü bl. 747 de bulunmaktadır. Mucize konusunu ele alan bir eserdir.[52]

43- İrâbu Ekmeli'l-Hamd: Eser Süleymaniye Ktp Laleli bl. 1906/2 de bulunmaktadır.[53]

44- Kitabu'l-Muhtasar fî 'Ilmi'l-İstibdal: Vakfın değişik maksatla kullanılmasının hükümlerinden bahseder.[54]

45- Kitâbu'r-Rahme fî Beyani Ahvâl-i Âlemi'l-Berzah: Eser Süleymaniye Ktp Ayasofya bl. 2130/3 de bulunmaktadır.[55]

46- Kitâbu'r-Ravh fî 'İlmi'r-Rûh: Eser Süleymaniye Ktp Ayasofya bl. 2130/2 de bulunmaktadır.[56]

---

[46] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 24.
[47] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 35.
[48] Les Manuscrits Arabes de l'Escurial III/1596; Cerrahoğlu, s. 37.
[49] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 14.
[50] Brock. S.II/140; Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 34.
[51] Mustafa ez-Zehebî, s. 14; Cerrahoğlu, s. 35.
[52] Cerrahoğlu, s. 15; Arthur J. Arberry, the Chester Beatty Library a handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, No. 3519
[53] Cerrahoğlu, s. 16.
[54] Cerrahoğlu, s. 18.
[55] Cerrahoğlu, s. 18.
[56] Cerrahoğlu, s. 20.

47- Levâmiu'l-Envâr fi't-Tasavvuf:[57]

48- el-Muhtasar fî 'İlmi'l-Eser: Eser Süleymaniye Ktp. Reîsu'l-Küttâb Mustafa Efendi bl. 1187/2 de bulunmaktadır. Hadis ilmi hakkında yazılmıştır.[58]

49- Neşâtu's-Sudûr fî Şerhi Kitâbi'l-Ferah ve's-Sürûr: Eser Kitâbi'l-Ferah ve's-Sürûr adlı kitabın şerhidir. Süleymaniye Ktp. Ayasofya bl. 1477 de bulunmaktadır.[59]

50- Neylu'l Merâm fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ: Vemâ Rabbuke bi Zallâm: Şiir şeklinde yazılmıştır.[60]

51-Nüzhetu'l-Ervâh ve Ğıbtatu'l-Eşbâh: Tasavvuf hakkında yazılmış bir eserdir.[61]

52- Nuzhetu'l-Ashâb: Fatır suresinin son ayetinin tefsiri mahiyetindedir. Süleymaniye Ktp. İzmirli İsmail Hakkı bl. 3817 de bulunmaktadır.[62]

53- Risâle fî Beyâni'l-Mu'cizât: Mucizeler hakkındadır.[63]

54- Risâle fi'l-İstisna:[64]

55- Risâle fi'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi Emmâ: Emma ve Ba'de lafızlarının kullanılışını ele almaktadır. Eser Süleymaniye Ktp. Laleli bl. 3032 de bulunmaktadır.[65]

56- Risâle fî Tabakâti'l-Bütûn li Ahkâmi'l-Vakfi ale Evlâdi'l-Evlât ve Ğayri Zâlik: Fıkıh hakkında yazılmış bir eserdir.[66]

57- Risâle "Zeydun Kâimun": Süleymaniye Ktp. Esat Efendi bl. 3829/5 te bulunmakta olup terkibin 113 vechi olduğunu beyan edip bunları madde madde sıralamaktadır.[67]

58- Şerhu'l-Akâidi'l-'Adudiyye: Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (ö. 756/1355) in El-Akâidu'l Adudiyye diye meşhur olan akaid kitabının bir şerhidir.[68]

59- Şerhu'l-İ'râb an Kavâidi'l-İ'rab: İbnu Hişâm'ın İ'râb an Kavâidi'l-İ'rab adlı eserinin şerhidir.[69]

---

[57] Brock. G.II/114; Cerrahoğlu, s. 20.
[58] Cerrahoğlu, s. 22; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri,** II/5.
[59] Cerrahoğlu, s. 25.
[60] Brock. G.II/114; Cerrahoğlu, s. 26.
[61] Cerrahoğlu, s. 27.
[62] Cerrahoğlu, s. 29.
[63] Cerrahoğlu, s. 32; Arthur J. Arberry, III/3519
[64] Cerrahoğlu, s. 32.
[65] Cerrahoğlu, s. 32.
[66] Cerrahoğlu, s. 33.
[67] Cerrahoğlu, s. 34.
[68] Cerrahoğlu, s. 37.
[69] Cerrahoğlu, s. 37.

60- Şerhu'l-İstiaze ve'l-Besmele: [70]

61- Et-Temhîd fî Şerhi't-Tahmîd: Eser Süleymaniye Ktp. Reîsu'l-Küttâb Mustafa Efendi bl. 1188/4 de bulunmaktadır. Elhamdülillah lafzını tefsir etmektedir.[71]

62- et-Terğîb fî Keşfi Rumûzi't-Tehzîb: Sa'duddin et-Taftâzânî'nin (ö. 791/1389) Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm adli eserinin bir şerhidir. Eser Süleymaniye Ktp. Laleli bl. 2636/2 de bulunmaktadır.[72]

1.2. NÜSHANIN TANITIMI

Tenkitli neşrini yapmış olduğumuz "Nüzhetü'l-İhvân" adlı eserin tek nüshası vardır ve Süleymaniye kütüphanesinde Ayasofya bölümünde 413 nolu eserin, 1a - 48b varakları arasında bulunmaktadır.

1.2.1 Eserin Adı

Eserin adı aslında sadece Nüzhetü'l-İhvân'dır. Fakat bu kitabı kütüphanesinde bulunduranlardan biri, eserin konusunu da ifade etmek için kitabın başına نزهة الإخوان في تفسير قوله تعالى قالوا يا لوط إنا رسل ربك yazmış ve bu lafız eserin adı zannedilmiştir. Bu sebeple Cerrahoğlu bu adı tercih etmiştir.[73] Hâlbuki kitabın ketebe kaydında ve giriş sayfasında adı sadece Nüzhetü'l-İhvân'dır.

Müellif eserlerine genellikle böyle insanın ilgisini çeken adlar veriyor. Menbeu'd-Durer, el-Muhtâr ve Neylü'l-Merâm gibi. Yukarıda söylediğimiz kitap isimlerinin her biri, okuyucunun ilgisini çeken, ayrı bir güzelliğe sahiptirler.

Nüzhetü'l-İhvân, yâni "Kardeşlerin gezintisi" de aslında ince bir manayı ifade ediyor. İnsana keyif veren gezintilerin sadece park ve bahçelerde olmayacağını, asıl insanın ruhuna neşe veren gezintilerin, Kur'ân ayetlerinin manaları arasında yapılacağına işaret etmek istediğini düşünüyoruz.

[70] Cerrahoğlu, s. 38.
[71] Cerrahoğlu, s. 39.
[72] Cerrahoğlu, s. 40.
[73] Cerrahoğlu, s. 27.

1.2.2. Eserin Yazılış Gayesi

Eserin yazılış gayesi, kitabın genelinden de görebildiğimiz kadarıyla, bir ayette bile Kur'ân'ın mucizeliğinin görülebileceğini ispat etmektir. Bilindiği gibi, Kur'ân'ın en büyük özelliği mucize olması, onun bir benzerini hiçbir insanın, hatta insanlarla beraber cinlerin getirmekte acze düşmeleri hakikatidir. Bu i'câz, özellikle Kur'ân'ın tamamında olduğu gibi her bir suresinde de mevcuttur. Yâni nasıl Kur'ân'ın bir benzeri getirilemiyorsa bir suresine de nazire getirilemez. Bu durum Kur'ân'ın "فأتوا بسورة من مثله : *Haydi bir surenin mislini getirin*" mealindeki ayetle[74] sabittir. Sadece tek ayette bile Kur'ân'ın mucizeliği görülebilir mi? sorusuna müellif, Evet cevabını veriyor ve bu gibi risâlelerle, bunu ispat etmeye çalışıyor, kanaatindeyiz. Bir ayetin mucize olduğunu insanlara göstermek… İşte bu eserin kıymeti bu muazzam gayeden ileri geliyor.

Eserin yazılma gayesinin, uzun bir ayette de Kur'ân'ın tamamında olduğu gibi mucizeliğin bulunduğunu bu işin ehli olan insanlara göstermek olduğunu aslında el-Kâfiyeci'nin daha kitabın giriş kısmındaki kendi ifadelerinden anlıyoruz. O, "hamdele" ve "salvele"den sonra kaleme aldığı bu eseri kardeşlere ve dostlara bir hediye olarak takdim ettiğini söyler. Sonra eserin sadece bir ayeti kerimeyi konu aldığını bu eserin marifetiyle ayeti kerimenin mazmununda eşsiz güzellikleri barındıran gariplikleri ortaya koyduğunu ifade eder. Okuyucunun zihninde oluşan bu gariplikler ne olabilir sualini hemen sonrasında beyan eder. Bu garipliğin Kur'ân'ın i'câz güzelliği olduğunu bu i'câz güzelliklerinin de manaların üzerinde uçma özelliğine sahip (ذي نَفَيَان) olmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. [75]

Burada geçen ذي نَفَيَان kelimesi dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Bu kelimeden önce gelen ifadeler gayet veciz bir şekilde sıralandıktan sonra bu kelimenin ihtiva ettiği mana gereği, okuyucuyu şu soruyu sormaya sevk etmektedir: Uçmakla belagat denilen kavram arasındaki ilişki düşünüldüğünde ve kitap baştan sona kadar dikkatlice okunduğunda, okuyucunun zihninde oluşan bu ilişki anlaşılabilir. Müellif, eserinin ana temasının, Allah kelâmının insan kelâmından ne kadar üstün ve insanı aczde bırakır bir seviyede olduğunu ispat etme gayreti içindedir. Belagati uçmaya benzetmenin konuyla bağlantısı şu şekilde gösterilmeye

[74] el-Bakara, 2/23
[75] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 2b.

çalışılmıştır: İnsanların belagat diye zikrettikleri şeyleri, bir kuşa benzetirsek, insanların yaptıkları belagat ancak uçamayan, camit bir kuş heykeli konumundadır. Bunun yanında Allah'ın kelâmındaki belagat ise, uçan bir kuş mesabesindedir. Görüldüğü gibi böylece Allah kelâmıyla, kul kelâmı arasındaki fark bariz bir şekilde ortaya konmuş oluyor. Nasıl insanın sanatı Allah'ın sanatına benzemiyorsa, Allah'ın kelamı da insan kelamına benzemediği tasrih ediliyor.

Biz müellifin, Allah'ın kitabındaki belagatin, sıradan insanların düşündüklerinin üstünde bir yerde bulunduğunu ifade etmeye çalıştığını düşünmekteyiz. Çünkü Allah kelâmında o kadar mana bir arada bulunmaktadır ki, bunu insan kelâmında düşünmek olanaksızdır. Bu belagatli kelâm da garipliklerin olduğu, yâni ancak uzak diyarlarda görülebilecek tabiat harikalarına benzer harikulade güzelliklerdir ki, her bir tarafı bir başka güzeldir. Bir güzellikle ilgilenirken bir de bakarsın bir başka yerden, bir başka güzellik çıkmış.

1.2.3. Nüshanın Özellikleri

Ketebe kaydında belirtildiğine göre müellif eserini 869 h. senesi Safer ayının 13. günü bitirmiş ve tertibini yapmıştır. Sonra müellif eserinin bu müsveddesini, Kâtip Hasan b. Ali b. Muhammed el-Cîzî'ye vermiş ve bu müstensih eseri 37 gün sonra Rebiü'l-evvel ayının 20. Gününe kadar temize çekmiştir.[76]

Öyle anlaşılıyor ki, müellif bu eserin tamamını yazmamış. Giriş kısmından bir bölümü et-Teysîr adlı kitabından aktarmasını müstensihten rica etmiştir. Nitekim eserin 3b varağının 2. Satırından, 6b varağının 14. Satırına kadar olan kısım, bir başka deyişle, ikinci bâba kadar olan kısım aynıdır. Ancak bazı paragraflar müellifin isteğiyle Nüzhetu'l İhvâna alınmamış olmalıdır. Bu sebeple ketebe kaydında حصل الفراغ من كتاب نزهة الإخوان denmemiş حصل الفراغ من **ترتيب** نزهة الإخوان denmiştir.[77]

İki nüsha arasında sadece bazı paragraf değişiklikleri değil, aynı zamanda bazı kelime ve cümlelerde de değişiklikler vardır. Biz bu değişikliklerin müelliften değil de müstensihten kaynaklanmış olabileceğini düşünerek kendi çalışmamızda nüshanın orijinalliğini bozmadan bunlara dipnotlarda işaret ettik.

[76] el-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman(ö. 879/1474.), **Nüzhetu'l-İhvân**, Süleymaniye ktp, Ayasofya bl. No: 413, v. 48b
[77] el-Kâfiyeci, **Nİ**, v. 48b.

Nüzhetu'l-İhvânda tayyedilen paragraflar من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار hadisinin[78] açıklamasıyla ilgilidir. Biz bu görüşlere "el-Kâfiyeci'nin tefsir metodu" bölümünde yer verdik.

1.2.4. Nüshanın Yazı Özellikleri

Eser son derece maharetli bir hattat tarafından nesih hattıyla yazılmıştır. Ana başlıklar kahverengi, ara başlıklar kırmızı renkli mürekkeple yazılmıştır. Kitabın başlığında ve besmelede sülüs hattı kullanılmıştır.

Eserde başlıkların sonunda, başında ve altında çiçek şeklinde dairevi süslemeler yapılmıştır. Harekeler de süsleme maksadıyla kullanılmıştır. Metin içindeki kullanılan harekeler ise sadece süs olarak değil, okumayı kolaylaştırmak amacıyla yazıldığı anlaşılıyor. Zaman zaman tecvit harekeleri de kullanılmıştır. Meselâ bu eserin konusu olan ayette geçen لن يصلوا ve بقطع من kelimeleri لَن يَّصِلُوا ve بِقِطْعٍ مّن şeklinde yazılmıştır. Burada geçen ya ve mim harflerinin üzerindeki şeddeler idğâm-ı mealğunneyi göstermek içindir.[79] Yoksa alışılageldik olan Arap yazısında böyle bir uygulama yoktur. Bazı yerlerde de medd-i muttasıl işaretleri kullanılmıştır.[80] Örnek olarak الملآئكة kelimesini gösterebiliriz. [81]

Eserdeki ilginç yazım özelliklerden birisi olarak bazı esrelerin şeklini gösterebiliriz. Müstensihin el alışkanlığı olarak algılayabileceğimiz bu yazım şekli alışageldik hat üsluplarından aykırılığı cihetiyle dikkat çekmektedir. Sözünü ettiğimiz esreler, bilinen esre doğrultusuna göre ters istikamettedir. Ayrıca kitabın başlık sayfasında iki tane vav harfi ra harfi gibi yazılmıştır. Bunlar بمحمد وآله lafzıyla وحده لله lafzında geçen vav harfleridir. Bu değişikliğin sebebini yer darlığı ya da müstensihin yapmış olduğu basit bir sehvi olarak açıklayabilirdik. Ancak bu uygulama kitabın baş kısmında ve en dikkat çeken yerdedir. Bu ise bize el-Kafiyeci

[78] İbnü Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), **el-Müsned,** Tahkik Şuayb el-Arnaud ve Adil Mürşid, Müessesetü'ş-Şeybânî, 1421 h. ss. 233, 269; et-Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), **es-Sünen,** Tahkik Beşşar Avad Maruf, Daru'l-Ğarbı'l-İslami, Beyrut, 1998, V/199.

[79] Kur'ân'da tenvin veya sakin nundan sonra يمنو harflerinden biri geldiğinde idğam-ı meal ğunne olur. İdğam: iki harfi, şeddeli bir harf halinde okumaya denir. Yahut bir harfi kendisinden sonra gelen diğer bir harfte gizlemeye denir. Ğunne: genizden (burundan) gelen nun sesidir.

[80] Medd-i muttasıl: Bitişik uzatma demektir. Harfi medden (ا ى و) sonra sebebi medden kırık hemze (ء) gelir ve ikisi aynı kelimede bulunursa meddi muttasıl olur. Dört elif miktarı uzatılması gerekir.

[81] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 7a.

devrinde harekelemelerin bu şekilde de yapılabildiğini göstermektedir. Hat ilmi için bu tespit önemli bir yer tutar.

Kitabın sülüs hattıyla yazılan başlıklarında kendinden sonraki harfe bitişmemesi gereken eliflerin dal ve lam gibi harflere bitiştirilmesi de kâtibin hat sanatındaki maharetine işaret etmektedir. Meselâ السادس ve الله kelimelerindeki elifler kendisinden sonraki harflere bitiştirilmiştir.

Çoğu yazma eserde olduğu gibi, hemzelerin yazılışları da istisnai özellikler taşımaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

1- Günümüz Arap yazısı imla kurallarına göre desteksiz olarak boşluğa yazılan hemzeler bu eserde hiç kullanılmamıştır. Sözgelimi شيء kelimesi شى şeklinde[82] قراءة kelimesi قراة şeklinde yazılmıştır.[83] Ancak hareke konan yerlerde hemze işareti aşağıya çıkmış. Meselâ اضاءةً – اضاء kelimeleri günümüzdeki imlâ şekliyle yazılmıştır. [84]

2- Günümüzdeki imlâda diş üzerinde yazılması gereken hemzeler de yazılmamış, bunlar yâ harfine dönüştürülmüştür. Yâ'nın iki noktası konmuştur. Örnek; دائرة kelimesi دايرة şeklinde[85], ملائكة kelimesi ملايكة şeklinde yazılmıştır. [86]

3- Vav desteğinde yazılması gereken hemze işaretleri de hareke olmadıkça yazılmamıştır. Meselâ مؤمن kelimesi مومن şeklinde yazılmıştır.[87]

4- Hareke konmuşsa, yazılmayan bu hemzeler yazılmıştır. Örnek [88]آل– يَؤُل ve استواءِ [89]

5- Elif üzerinde yazılan hemzenin elif çekeri olur, bu da harekelenecek olursa hemze işareti eliften sonra konulur. Örneğin قرأَن kelimeleri قرآءن şeklinde yazılmıştır.

6- Diş üzerine yazılan hemzelerin ye çekeri olursa birinci yeler ve hemzeleri hiç yazılmıyor. Meselâ أحشائى ve أعضائى kelimeleri احساى ve اعضايِ şeklinde yazılmıştır.[90]

---

[82] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 4b.
[83] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 5a.
[84] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 3b.
[85] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 3a.
[86] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 7b.
[87] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 5b.
[88] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 3b.
[89] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 4a.
[90] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 3a.

7- Yâ üzerine yazılan üstünlü hemzeler de hareke yoksa yazılmamıştır. Meselâ قُرِئَ , قرى şeklinde yazılmıştır. [91]

Eserde ثلاث , ثلاثون kelimeleri elifsiz yazılmıştır. Biz eseri tahkik ederken bu elifleri ve diğer hemze işaretlerini koyduk ve günümüz imlâsına göre yazdık.

1.2.5. Yapılan Tashihler:

Tahkikini yaptığımız nüshanın istinsahına özen gösterildiği her hâlinden bellidir. Güzel ve okunaklı nesih hattıyla yazılışı, bir varaktan öbür varağa geçerken ikinci varağın ilk kelimelerinin önceki varağın sol alt köşesine yatay olarak genellikle yazma nüshalarda bulunduğu gibi yazılışı bunu göstermektedir.

Nüsha üzerindeki yapılan tashihlere gelince, bunların bir kısmı nizamî tashihlerdir ki bunların bizzat müellif tarafından yapıldığını düşünüyoruz. Böyle düşünmemizin nedeni, bu nüshanın müellif hayattayken yazılmış olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, müellif ilmi kariyerinin zirvesindeyken, Mısır ve Osmanlı sultanları tarafından derin saygı duyulduğu bir sırada bu eserini yazmış, et-Teysîr adlı eserinden bazı alıntıları yaparak onu tertiplemiş ve zamanın en meşhur hattatlarından birine onu yazdırmıştır. Daha sonra yazılmış olan bu eseri, yazarın eline alıp okumaması uzak bir ihtimaldir.

Bu tashihler aşağıda görüleceği üzere sayıca azdır.

1- وآداب السياسة kelimesi السياسة şeklinde[92]

2- في علم التفسير lafzı في التفسير şeklinde[93]

3- ان يصل منه lafzı أن يصل إلى şeklinde[94]

4- جملة خبرية kelimesi خبرية şeklinde[95]

5- التلوين kelimesi التلوين خبرية şeklinde[96]

6- الناس إنكاره و إن كان عندك اعتذاره lafzı الناس اعتذاره şeklinde[97]

7- في مثل ذلك lafzı في ذلك şeklinde[98]

8- لوط في ما روى و lafzı لوط و şeklindedir.[99]

---

[91] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 14a.
[92] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 6b.
[93] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 8a.
[94] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 9a.
[95] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 17b.
[96] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 18a
[97] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 30b.
[98] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 30b.

Bu tashihler, nizamî tashihlerdir. Yâni tashih yapılacak yere, (صح) sad ve ha harfleri bitişik olarak, bir işaret şeklinde konmuş ve sayfanın açığına doğrusu yazılmıştır. Bu tashihlerin başka bir okuyucu tarafından düzeltilmiş olma ihtimali bulunsa da müellif tarafından düzeltilmiş olma ihtimalini daha yüksek görüyoruz.

Bunca titiz çalışmaya rağmen eserde yine de gözden kaçan hatalar olmuştur. Bunlar genellikle cümlelerin siyâkı ve sibâkı gereği bir yanlışlık bulunduğu anlaşılan ve doğrusu tahmin edilebilen hatalardır. Biz bunların bir kısmını et-Teysîr adlı esere müracaat ederek, bir kısmını Arapça dilbilgisi kurallarına dayandırarak, diğer bir kısmını da sözlüklere müracaat ederek düzeltmelerde bulunduk. Ancak her şeye rağmen yanlış olarak yazılmış olan kelimeleri dipnotlarda belirttik. Bu düzeltmeler şunlardır.

1- إذا قيل لك: ما معنى "لا ريب" في قول الله تعالى {الم ذلك الكتاب لا ريب فيه} وقلت: معنى لا ريب لا ريب ، يكون هذا تفسيرا الم ذلك Sana Allah Teâlâ'nın sözündeki الكتاب لا ريب فيه لا ريب nin manası nedir, dendiği zaman, la raybe'nin manası la raybe'dir, dersen bu tefsir olur. Sözündeki çarpıklık ortadadır. Bunu araştırdığımızda aynı cümlenin et-Teysîr adlı, müellife ait bir başka kitapta lâ raybe'nin manası lâ şekkedir dersen" şeklindedir.[100] Yâni ikinci لا ريب nin yerinde لا شك vardır. Biz bunu değiştirdik. Kitabın henüz başı sayılabilecek bir yerde bu hata ile karşılaştıktan sonra anladık ki, kitabın yazılışında ve tashihinde her ne kadar özen gösterilmiş olsa da, gözden kaçan hataların bulunabileceğini anlamış olduk.

2- Daha önce belirttiğimiz gibi zamanın gereklerine uygun bir şekilde yazılan hemzelerin hepsini biz günümüz imlâ kurallarına göre düzelttik. Meselâ الغرايب kelimesini biz الغرائب şeklinde yazdık.[101]

3- Eserde iştikak ilmi tarif edilirken معرفة مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض : Bazı lafızların diğer bazılarına münasebetini bilmektir" deniyor. Hâlbuki lafız müfret de olabilir, müzekker de. Yâni cümleler ve tamlamalar da birer lafızdır. Çünkü lafız, ağızdan çıkan şey anlamını taşır. Yine biz biliyoruz ki, iştikak ilmi, sarf ilmi gibi müfred lafızlardan bahseder. Nitekim araştırdığımızda aynı lafzın et-Teysîr'de الألفاظ المفردة şeklinde olduğunu görürüz.[102]

---

[99] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 24b.
[100] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 4a-b.
[101] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 2b.
[102] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 5b.

4- Biz et-Teysîr'in birinci babıyla, bu eserin birinci babını karşılaştırdığımızda gördük ki, usûl-ü fıkhın konuları arasında olan "işârî anlam" bizim incelediğimiz eserde düşmüş. Biz bunu da kitabın dipnotuna ekledik.[103]

5- Sözüne ettiğimiz açık yanlışlardan biri de والبراهين الحقيقة tamlamasıdır. Biz bunu والبراهين الحقيقية şeklinde dipnotta gösterdik. [104] Zira et-Teysîr'de bunun aslının böyle olduğunu gördük[105]

6- 7a'daki فاقول قال في قوله تعالى lafzındaki قال nin fazla olduğu aşikârdır.

7- 13b'deki يشهد به التمرن nün يشهد به المتمرن şeklinde olması gerektiğini izah edilmeye gerek yoktur. Birinci cümlenin manası " Alıştırma bunu görür" düzeltilmiş cümlenin anlamı ise, "Alıştırma yapan bunu görür" şeklindedir.

8- 22a'daki المقصد الثالث lafzının المقصد الثاني olması gerekir. Mantıken ikinci maksadı zikretmeden üçüncü maksadın zikredilmemesi gerekir.

9- 22b 4. satırdaki وإلى الكلام الغير الموجب lafzı fazladandır.

10- 32b'de ولو لا التاريخ لم يصل الينا لا خبر ولا أثر cümlesindeki خبر nın başındaki لا yı kaldırdık. Çünkü mana bozulmaktadır.

11- 35a'da السنة اثنى عشر شهرًا cümlesindeki اثنى kelimesini haber olduğu için اثنا yaptık.

Hemen belirtelim ki, bir yazma eser için bu kadar hata aslında çok az sayılır.

1.2.6. Nüshanın Değeri

Bu nüshanın ne kadar değerli olduğunu temellük kaydındaki şu ifadeden anlıyoruz.

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطان الأعظم و الخاقان المعظم ، مالك البرين و البحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان بن السلطان الغازى محمود خان وقفًا صحيحًا...

Bu celil nüshayı en büyük sultan ve muazzam hâkan Haremeyn-i Şerifeyn hadimi iki kara ve iki denizin mâliki sultanoğlu sultan, Gazi Mahmud Han sahih bir vakıfla vakfetmiştir."[106]

Yine nüshanın değeri bizce müellifin eserini telif ettiği dönemde iyi bir müstensih tarafından yazılmış olmasıdır. Yine bu nüshadan başka bir nüshanın

[103] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 6b.
[104] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 6b.
[105] el-Kafiyeci, **KT,** s.12.
[106] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 1b.

bulunmayışı bu nüshayı değerli kılmaktadır. Eserin kıymetini sadece ifadeler değil, biraz sonra anlatacağımız özellikler de ayan beyan ortaya koymaktadır.

1.3 MÜELLİFİN İ'CAZ VE BELAGATA BAKIŞI

Tezimizin başından buraya kadar olan bölümünde incelmekte olduğumuz Nüzhet'ul-İhvan adlı eserin tek nüshasını ve bu müellifini tanıtmaya çalıştık. Eserin yazılış gayesini de içine alan i'câz ve belagat yönünden müellifin tutmuş olduğu yolu burada belirlemeye çalışacağız. Burada esas maksadımız, müellifin kendisinden önce yaşamış âlimlerden i'câz ve belagat hakkında ne kadar etkilenip etkilenmediğini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır. Daha sonra müellifin Arap diline eserinde hâkimiyetine ve kullandığı üslup çeşitlerine değineceğiz.

1.3.1 Müellifin İ'câza Bakışı

İ'câz : عجز fiilinden türetilmiş olup, if'âl babında mastardır. Âciz bırakmak anlamına gelir. Lügatteki anlamı budur. Istılahta ise Kur'ân-ı Kerimin benzerinin getirilememesi, bu konuda insanları aciz bırakması manasına gelir. Bu aciz bırakmanın çeşitli amilleri vardır. Nazmındaki cezâlet yani kelimeler dizilirken birbirlerini hedeflenen mana yönünde desteklemesi bu amillerdendir. Üsluplarındaki bedâati yani söyleniş tarzında insanları cezbeden garip bir sevecenliğin olması bu amillerdendir. Beyanındaki berâ'ati yani, net ve berrak bir şekilde maksadını ifade etmesi bu amillerdendir. Manalarındaki hakkaniyeti ve lafzındaki fesahat hep bu amillerdendir[107].

Çoğunlukla İ'câz ile Îcâz kavramları birbirine karıştırılmaktadır. Îcâz وجز fiilinden alınan if'âl babında mastardır. Pek çok mananın az bir lafızla beyanı demektir. Aynı zamanda Kur'ândaki i'câz amillerinden bir cüzünü teşkil eder. Burada bahsedilen mesele îcâz meselesi değildir.

Daha önce de kısmen işaret etiğimiz gibi, müellife göre Kur'ân'ın bir ayetinde bile mucize olduğunu göstermek mümkündür. Mucizelik ise belagatle ortaya çıkar. Eğer bir kelâm üst üste ve sınırlandırılamayacak kadar edebiyat güzellikleri içeriyorsa, bu onun Allah kelâmı olduğunu gösterir.

[107] Nursi, Said, **Sözler,** Envar Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 368

Müellif Kitabu't-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsir isimli kitabında i'câz hakkında görüşlerini açıklamaktadır. O, i'câzın bir şeyi âciz bırakmak demek olduğunu, mucize olan Kuranın ise kendisiyle muaraza yapmak isteyen Arapları, onun benzerini getirmek hususunda aciz bıraktığını ifade eder. Müellifimiz kendisinin de mensubu bulunduğu Mâturîdî mezhebinin i'câz konusundaki görüşünü kitabına alıntı yapar. Bu âlimlerin Kur'ân'ın mucizeliği dendiğinde anladıkları şey onun belagat yönüdür. Bundan başka cihetlerde mucizelik aranmaması gerekir. Onlar Kur'ân'daki belagatın Kur'ân'a mahsus olduğunu bunun başka bir kitapta bir benzerinin asla bulunamayacağını beyan ederler. Hemen ardından kendisinin de bu âlimlerin i'câzın sadece belagatta olabileceği hakkındaki görüşlerine iştirak ettiğini söyleyen el-Kâfiyecî, Kur'ân'daki gaybe dair verilen haberlerin çelişkiden uzak olmasının, dünyevi olsun uhrevi olsun bütün faydalı ilimleri kapsaması gibi diğer yönleri de mucizedir denmesinin doğru olamayacağını söyler. Ona göre asil Araplardan bazıları bunların benzerlerini getirip ortaya koyduğunda, bu görüşlerin Kur'ân'ın i'câzına zarar verebilir. Ayrıca bu yönler hali hazırda diğer ilahi kitapların içinde de mevcut bulunmasından Kur'ân'a mahsus bir şey de değildir. [108]

Bütün bunlardan anladığımıza göre müellif, Kur'ân-ı Kerimin mucizeliğinin sadece belagatinde tezahür ettiğini ve bu belagatten maksadın muktezayı hale tam mutabakat olduğu görüşündedir. Bu görüşünü de Ehli Sünnet mezhebinin itikat alanındaki iki imamından biri olan Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî'ye dayandırmaktadır. Yine müellife göre mucizelik, Kur'ân'ın sadece belagat yönündedir. Kur'ân'ın gaipten doğru haber vermesi, tenakuzdan uzak olması gibi yönlerden mucize değildir. Çünkü bu özellikler başka kitaplarda da mevcuttur.

Kur'ân hâricinde diğer bazı kitaplarda da gaipten bazı haberler verilmiş olabilir. Ancak Kur'ân haricindeki bu kitaplar Kur'ân gibi berrak, çelişkisiz ve hakikate uygun olarak haber verebilmişler midir? Bizce nasıl insanların belagatleri Kur'ân'ınkine benzemezse Kur'ân'ın gaipten haber vermesi diğerlerinin haber vermesine benzemez. Biz burada, Kur'ân sadece belagat bakımından mucizedir, diğer yönlerde mucizeliği yoktur diyen müellife katılmıyoruz.

Kur'ân ve hadislerde haber verildiğine göre, Mele-i âlâ'da, yâni Allah Teâlâ'nın mukarreb melekleriyle oluşturduğu meclisinde, Beraat gecesi gibi mübarek zamanlarda yeryüzünde oluşacak yeni olaylar hakkında yeni kararlar verilir. Tabir

[108] el-Kafiyeci, **KT**, s. 15.

caizse, kaderi yeniden dizayn eder. Bu söylediklerimize Levh-i mahv-ı isbat denir. Alınan bu kararlar diğer bazı melekler eliyle gönderilir. Bu fermanlarda bulunan, geleceğe dair haberler, dünya semasında cinler tarafından öğrenilmeye çalışılır. Hâlbuki bu yasak olmasına rağmen cinler bunlara muttali' olmak isterler ve sonunda melekler tarafından taşlanırlar. Yıldız kayması olarak gördüğümüz tabiat olaylarından çoğunun arkasında bu hakikat mevcuttur.[109]

Hadislerde bildirildiğine göre, gelecekten haber veren kâhinlere inanmamak gerekir. Çünkü onlar yukarıda anlatılan mücadelelerinde, o fermanlardan geleceğe dair bazı hakikatleri çalabilirler. Ama bir hakikate yüz yalan katarak insanları kandırırlar, onlarla alay ederler. Bu durum bir hadiste şöyle ifade edilmiştir:

عن عائشة رضي الله عنها، زوج النبِي صلى الله عليه وسلم، أنها سمعت رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم، يقول: " إن الملائكة تنزِل فِي العنان: وهو السحاب، فتذكر الأمر قضي فِي السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه، فتوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم "

Hz. Peygamber'in (s.a.v) hanımı Hz. Aişe'den (r.a): "Resulullah'ı (s.a.v) şöyle derken işittim: "Melekler Anan denen bir bulutun içinde inerler ve gökte takdir edilen işi söylerler. Bunu haber hırsızlığı yapan şeytanlar işitir ve hemen kâhinlere ilham ederler. Onlar ise onun yanına kendi nefislerinden yüz yalan katarlar."[110]

Şimdi geleceğe dair bazı kâhinlerin böyle hakikat diye haber verdikleri hurafeler nerede, Kur'ân'ın gelecekten verdiği Rumların galip geleceği, [111] Müslümanların Mekke'deki müşriklere galip geleceği [112], Hazreti Peygamberin insanların şerrinden korunacağı [113] Kur'ân'ın bir benzerini kimsenin getiremeyeceği [114], eğer Araplar Kur'ân'a sahip çıkmazlarsa bir başka kavmi getireceğine[115] dair verilen hakikatli haberler nerede?[116]

Müellifin sabit fikirli bir ilim adamı olmadığını ihbârât-ı gaybiyye cihetiyle de mucize olabilme ihtimalinin bulunduğunu düşündüğünü, kitabını incelediğimizde anlamaktayız. Zira Kur'ân'ın belagat dışındaki özellikleriyle de mucize olabileceğini

[109] es-Saffet, 37/5-10; el-Mülk, 67/3-5; el-Cin, 72/8-9.
[110] el-Buhari, Muhammed b. İsmail (ö. 256 h/ 870), **el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahih el-Muhtasar min Umûri Rasulillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyêmih**, Tahkik Muhammed b. Züheyr, Daru Tavkı'n-Necât, 1422, Babu Zikri'l-Melâike, IV / 111.
[111] er-Rum 30/3-4.
[112] el-Fetih 48/27.
[113] el-Maide 5/67.
[114] el-Bakara 2/24.
[115] el-Maide 5/ 54.
[116] Nursi, Said, **Sözler**, ss.404-406.

dile getirir. Müellif, zikrettiği özelliklere sahip uzun ayetlerin mucizeliğine vurgu yaptıktan sonra sadece kendisinin değil bilhassa belagat cihetinden başka cihetlerde de mucize olduğu görüşünde olan âlimlere göre de Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin zapt ve ihsar dairesine sığmayacak kadar geniş olduğunu söyler. [117]

el-Kâfiyecî'nin belagat hususunda bir diğer ilginç benzetmesine, kitabının sonlarında rastlamaktayız. O, Kur'ân'ın belagatindeki mucizeliği, Umman Denizinin dumanlı ufuklarına benzetir. [118]

Burada niçin Kur'ân'ın belagatini Akdeniz ya da Kızıldeniz'e değil de Umman Denizine benzetiyor, diye sorgulayabiliriz. Bizce bunun sebebi, bu deniz haricinde saydığımız diğer denizlerin zamanın şartlarında insanlar tarafından aşılmış olması, buna karşın Umman denizinin hiçbir denizci tarafından aşılamamış olmasından, insanı bir cihette aczde bırakan bir hadise olmasındandır. Böylece müellif, Kur'ân'ın belagatinin de aşılmaz bir niteliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Müellif bu görüşlerini وقيل يا أرض ابلعى ayetinde قالوا يا لوط ayeti gibi Kur'ân'ın belagatindeki i'câzı gösteren bir ayet olduğunu belirtirken dile getirmiştir.

Aziz ve celil olan Allah'ın "Ve ey yer suyunu yut ve ey sema (suyunu) tut denildi. Böylece su çekildi, emir yerine geldi ve Cudi'nin üzerine oturdu. (Bunun üzerine) "Zalim kavimler uzak olsun" denildi" ayetinde müellifimiz, Umman denizinin dumanlı ufuklarında, pahalı dizilmiş inciler, değeri yüksek nefis cevherler olduğunu söyler. Bu ayette yüce Allah'ın و قيل sözündeki vav'ın bu kıssayı daha önce zikredilen kıssaya (yâni bu ayette anlatılanları yukarıdaki ayette anlatılanlara) atfetmekte olduğunu söyler. İkisi de aynı maksadı Nûh (a.s)'ın kıssasını anlatmış olmakla birlikte yer ve zamanın değişik olduğunu, böyle durumlarda Arapça kurallarına uymanın gereği (atıf harfi olan) ف kullanma yerine و kullanma yerinde olacağını belirterek ayetin bir harfinde dahi nasıl bir belagat örneği olduğunu sergilemeye çalışır.[119]

Görüldüğü gibi el-Kâfiyecî, ayetin başında fê yerine vav kullanılışındaki belagati, değerli bir inciye benzetiyor. Bunu Arapça dil kurallarıyla temellendiriyor. Daha sonra ayetin belagat güzelliğinin bununla sınırlı kalmadığını, daha pek çok inceliklerinin bulunduğunu anlatıyor. El-Kâfiyecî, ayeti kerimede geçen fiillerin

[117] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 45b.
[118] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40a.
[119] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40a-40b.

meçhul kalıpta olmasını önemsemekte ve bunun çok azametli bir belagat örneği sergilemekte olduğunu izah etmektedir. Zira sözüne ettiği ayetteki büyük işleri, ancak kudreti nihayetsiz bir failin ve her şeyi kahredici bir suretle yokluk mertebesinden varlık mertebesine kolayca çıkarabilen ve hiçbir suretle iştiraki ve yardımı kabul etmeyen birinin yapabileceğini söyler. İnsan zihni bu ayetle "Ey yer, suyunu yut! Ve ey gök, suyunu kes!" sözünü işittiği vakit, bu emirleri ancak yere ve göğe hükmü geçebilen bir zattan sudur edebileceğini tasavvur eder. Zira bu dehşetli fiili ondan başkası yerine getiremez. Yine müellifimiz fıtratı bozulmamış selim bir aklın Kahhar ve Kâdir olan Allah'ın iradesi ve takdiri olmadıkça geminin kendi kendine veya tesadüfen Cudi dağının sırtına oturmasını ve orada karar kılmasını kabul edemeyeceğini ve bu sebepten dolayı da fiilin meçhul siga ile kullanıldığını ifade eder. [120]

Müellif, ayette geçen بلع kelimesinin kullanılmasını, bir belagat inceliği olarak görür. Bunu "والبلع: عبارة عن النشف Yutmak kurulamaktan ibarettir" cümlesi[121] gibi basit bir cümle ile ifade eder. Yâni bir havlu ile yüzünü veya kollarını kurulamak insan için nasıl basit bir hareket ise, insanlar için çok büyük bir felâket olan Nûh Tufanı, yer küre için çok basit bir iştir. Bu "Ey insanlar siz küçüklüğünüz ve güçsüzlüğünüzle öyle muktedir bir Zata karşı geliyorsunuz ki, tükürüğünüzü yutup ağzınızı kurulamak size ne kadar kolay geliyorsa, bütün yerkürenin okyanuslarındaki suları bir anda yok etmek, ona o kadar kolaydır" anlamına gelmektedir ki, bunda büyük belagat vardır. Burada شرب ve جرع gibi kelimelerin yerine bu kelimeyi seçmek büyük bir maharet göstergesidir.

Yine " غاض : *noksanlaştırdı*" kelimesinin kullanılması bir başka inceliktir. Buna el-Kâfiyeci kısaca " غيض معناه نقص من غاضه و *Gayz edildi kelimesinin manası noksanlaştırıldı demektir. Ona gayz etti sözcüğünden gelir*" sözüyle[122] dile getirir. Bizce müellif burada şunu demek istemektedir: "Cenab-ı Hak burada نقص fiilini değil de غاض fiilini kullanmasına dikkat et. Burada söylenmeye bile hâcet olmayan belagat var." Bu da bizce şu olsa gerektir. Ğayn ve dat harflerinde kayganlığı anımsatan bir ses vardır ki, bu özellik nun'da, sad'da ve gaf'ta yoktur. Suların bu şekilde çekilmesi insanda bir çeşit ürperti vermektedir.

[120] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40b
[121] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40b.
[122] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40b.

Müellif قضي الأمر : Emir yerine getirildi sözcüğündeki belagate işaret eder. Böyle iki kelime ile anlatılanın aslında Allah'ın Nuh aleyhisselama vadettiği kâfirlerin helâketi ve müminlerin kurtuluşudur. [123]

Burada müellif uzun uzadıya bunların söylenmemesi ve kısaca "işlem tamamlandı" cümlesiyle ifade edilmesi, insanı titreten bir belagattir" demek istediği kanaatindeyiz.

el-Kâfiyeci yine kısaca وبعدا kelimesinin kullanılmasını önemser. Uzaklığa sözü Arapların "بُعد بُعدا"uzak uzaklığa sözü kabilenden olduğunu, dönülmesi mümkün olmayan bir surette uzaklığı ifade etmek için Arapların bu sözü kullandığını söyler. O burada zarif bir surette bu sözün "helak" manasında da kullanılıp bu surette beddua olarak tahsis edildiğine işaret eder. Sonra ayeti kerimedeki belagat inceliklerine dikkati çeker. Daha sonra müellif kendisinin îcaz anlayışıyla ilgili görüşlerine yer verir.

O, bu fasih ve beliğ ayetlerin lafızlarının kullanılış bakımından çok harika ve garip olduğunu, Arapça dil bilgisi kurallarına uygun, insanı bıktıran ve nefret ettiren lekelerden selametli, beşaat (sevimsizlik) kaydından uzak, uzun ve pürüzsüz şeylerin üzerinden kaydığı, aşama aşama tatları barındıran halavetli su gibi akıcı, tatlılıkta bal ve petek gibi mükemmel mertebede olduğunu beyan eder. Daha sonra ayetin manalarının öylesine çözümsüzlükten (ta'kîd) ve karışıklıktan (iltibas) uzak bir surette gelmesi, lafızların son derece intizamlı bir şekilde dizilmesi karşısında bir âlimin Kur'ân ayetlerinin her hangi birini okuyup da hasra gelmez letafetlerini idrak etmemesinin mümkün olmadığını ifade eder ve sözünü şu beyitlerle tamamlar.

كلام في سرائره سرور / مناجيه من الأحزان ناج
وكم معنىً بديع تحت لفظ / هناك تزاوجا كل ازدواج[124]

Bir kelam ki, sırlarında sürur vardır
Onunla yalvaran hüzünlerinden kurtulur.
Bir lafız altında kaç eşsiz mana vardır.
Orada tam manasıyla eşleşmiş eşleşmeler vardır. [125]

Müellif, وقيل يا أرض ابلعي ayetini tefsir ederken, belagat mertebelerinin en yükseğine çıktığından dolayı mucize olduğu iddiasındadır. Çünkü bir kelamın

[123] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40b.
[124] el-Bukaî, İbrahim b. Omer b. Hasen (ö. 885 h.), **el-Maksıdü'l-Esmâ,** Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1408 h. I/126.
[125] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 41a.

mucize olabilmesi için taşıması gereken şartların –ki müellif bunların ne olduğuna kitabının baş kısmında değinmişti- hepsini haizdir. Hatta bu ayette müellif öyle mucize cihetlerinin bulunduğunu, insanın idrak terazisi ile tartılamayacak kadar onların ağır, şuur mizanıyla ölçülemeyecek derecede geniş olduğu kanısındadır. Nitekim mugayyebâttan haber vermesi, Kur'ân'ın i'câz yönlerinden bir tanesidir. Sonra müellif, ayetin i'câz yönünün o kadar bedihi bir hakikat olduğunu ki, insanlar arasında meşhur olan ve gözle görülen, başında lavlar fışkırtan bir dağ gibi apaçık bir gerçeklik olarak karşımızda durduğunu söyler. Nitekim Mekkeli müşrikler dahi bu bedihi olan i'câz karşısında inatları dahi kâr etmemiş ve onun karşısında teslimi silah etmeye mecbur kalmışlardır. Müellifimiz Mekkeli müşriklerin Kâbe'nin duvarına astıkları muallakâtı seba ismindeki en beliğ şairlerinin şiirlerini ki, "biz bunları daha fasihini görmedikçe indirmeyeceğiz" demelerine rağmen, bu ayeti kerimenin inişinden sonra kaldırmak zorunda kaldıklarını aktarmaktadır. Çünkü o vahşi, mutaassıp kavim bile bu belagatın güzelliğini idrak edip, izan etmişlerdi. Müellifin Arapların güzel ve manidar şu atasözünü kullanması anlatılan hakikatı teyit etmektedir: "*Fazilet odur ki, düşmanlar da ona şâhitlik ede.”*[126]

el-Kâfiyecî'ye göre Kur'ân'daki mucizeliğin görülmesinin sınırı en az bir uzun ayet olmasıdır. O bu konuda fıkıhçılardan da destek alır. Bazı fıkıhçıların namazın sahih olabilmesi için en az okunması gereken kıraat miktarının Kur'ân'ın mucizeliğinin tebeyyün edebilmesi için gereken en az miktara taalluk ettiğinden bahisle "bazı ulema" diyerek kendinden önceki bir takım âlimlerin şu sözünü de kendisinin müddeasını teyit ettirmek maksadıyla kullanmıştır. "Mucize bir suredir, ya da onun miktarıdır." Sözünü ettiği bazı âlimler bunu "فأتوا بسورة من مثله" ayetinden[127] çıkarmışlardır.

Konuyu daha iyi anlatabilmek için birçok kereler başvurduğu soru sorup sonra da o soruyu kapsamlı bir surette cevaplandıran el-Kâfiyecî, burada şu soruyu sorarak konuyu genişlendirmektedir. "Kur'ân'ın mucizeliği konusunda insanların anladıkları ya Kur'ân'ın tamamı, ya bir suresi, ya da en az üç ayeti mucizedir. Oysa senin bize bahsettiğin sadece bir ayetin mucizeliğidir. Bu ise umumi efkâra zıttır?" bu soruya mukabil el-Kâfiyecî sorudaki umumi efkâr ile kendi fikrinin aslında çelişmediğini söyler. Zira uzunca bir ayetin mucize olmadığına dair bir görüşün

[126] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 44b-45a.
[127] el-Bakara 2/23.

bulnmaması, kendisinin bu konudaki müddeasını iskat etmeyeceği gibi, aksine onun mucize olduğuna dair bir tenbihin mevcut olduğunu gösterir. Ayrıca el-Kâfiyecî onların üç ayet demelerinden muradın, mucize olabilmesi için yeterince uzun olmayan üç ayet olabileceğini, böylelikle zahiri duruma göre kendisinin söylediği ile onların bilgisi bir araya getirilebileceğini ifade eder. Müellif, zaten dikkatlice düşünen bir kimse bu izahatından kolaylıkla bir tenakuzun söz konusu olmadığını anlayacağını söyler. Mamafih bu iki söylenilen şeyin çeliştiğine kanaat getirmek, o işi akıldan uzak görmek (istib'ad) demektir. Bir meselenin hakikatini bulmak için yapılan tartışmalarda ya da bir meselenin münazarasında sadece akıldan uzak görme, şayet başka bir delil olmazsa, itibar edilmez diye bir genel kuraldan bahsetmiştir. [128]

1.3.2. Müelllifin Belagata Bakışı

Belâgat sözlükte "sözün fasih ve açık seçik olması" anlamında masdardır. Bülüğ, belağ, iblağ, tebliğ, bâliğ ve belagat aynı kökten türemiştir. Aynı zamanda belagat kelimesi fesahat kelimesiyle de eş anlamlı manadadır.[129]

Terim olarak ise biri "meleke", diğeri "ilim" olmak üzere iki mânada kullanılmıştır. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Belâgat henüz ilim haline gelmeden önce meleke olarak şair, yazar ve hatiplerde hatta halkın dilinde vardı. Bu sebeple sonraları birer belâgat terimi kabul edilecek olan teşbih, mecaz, istiare, takdim, tehir, cinas, mutabakat vb. edebî sanatlar her dil ve kültürde daima kullanılmıştır. [130]

Câhiz, belagatı dinleyene manayı açık ve vazıh bir kelam ile muktezayı hale uygun olarak ulaştırmaktır.[131] diye özetlemiştir.

İbnü'l-Mukaffa'a göre belâgat, vahşi sözlerden uzak durup insanın ünsiyet edeceği şeyleri söylemektir. Çünkü bu insana ağır gelir. Ayrıca kelamın çok şeyi ifade etmesi (mübtezel olması) gerekir.[132]

---

[128] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 45a-45b.
[129] İbni Manzur, Lisânu'l-Arab, Beyrut trs. I/258
[130] Hulusi Kılıç, "Belagat" TDV İslam Ansiklopedisi, V/380.
[131] Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (ö. 255/869), **el-Beyân ve't-Tebyîn,** Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423h. I/10

Rummânî'ye gelinceye kadar belâgat, insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet ve sanata olan yatkınlığı şeklinde anlaşılmıştır. Rummânî' belagatı on kısma ayırmıştır: îcaz, teşbih, istiare, telâüm, fevâsıl, tecânüs, tasrif, tazmin, mübâlağa, hüsnü'l-beyan. [133]

Abdulkâhir Cürcanî, belagattan bahsederken onu bir sadeften birkaç incinin çıkması veya bir daldan çeşitli türlerde meyveler toplanması gibi küçük bir lafızdan pek çok manaların devşirilmesi olarak tanımlar.[134]

Bütün bunlardan kısaca anlaşılıyor ki belagat, bir metni okurken veya dinlerken insanın dimağında bıraktığı insanın ruhuna zevk verdiği bir güzelliktir. Kur'ân, bu belagat konusunu haydi bakalım bunun kadar insan ruhunu okşayan ve tat veren bir söz getirin de görelim diyerek, şöyle meydan okumaktadır:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

Eğer kulumuza indirdiğimizden dolayı bir şüphe içindeyseniz, haydi ondan bir surenin benzerini getiriniz" diyor.[135] O halde bu belagatin de musiki gibi bazı kriterleri olması lazım. Nasıl ki, musikide bir takım matematiksel dengeler, notalar ve makamlar öğrenildiğinde ve uygulandığında zevk-i selim sahibi herkes bunu beğeniyorsa, usulüne uygun belagat de herkesin hoşuna gider diyebiliriz.

el-Kâfiyeci, selim insan fıtratının hoşlanacağı belagati ve usullerini anlatırken şöyle diyor: "*Şüphesiz ki belagat, kelâmın muktezayı hâle gereği gibi mutabakat etmesidir. Belagat yüklenmiş manalar ancak iltizam delaleti yoluyla hâsıl olur. Mutabakat ve tazammunla olmaz."* [136]

Bu söylediklerinin açıklamasına geçmezden önce müellifin "kelâm" hakkındaki tarifini verelim. Çünkü belagat "kelam uyuşması" olarak tarif ediliyor. Öyleyse önce kelamın ne olduğu iyi anlaşılması gerekir. Müellif, et-Teysîr adlı eserinde kelamın sözlükteki manasını verir. Buna göre kelam bir cins isim olup, sadece birçok sözcüğü içinde barındıran lafızlar topluluğu değil, aynı zamanda sayıca kelimeleri az olan hatta bir sözcükten oluşan lafızlar da kelam tanımının kapsamında

---

[132] İbnu'l-Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullâh (ö. 142/759), **el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr**, Dâru's-Sâdır,Beyrut trs. I/7.
[133] er-Rummâni', Ebu'l-Hasen Ali b. İsa (ö. 386/994), **en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân**, tahkik Muhammed Halefullah ve Dr. Muhammed Zağlûl, **Dâru'l-Meârif**, Mısır 1976, I/76.
[134] el-Cürcânî, Ebubekr Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 471/1078), **Esrâru'l-Belağa,** Matbaatu'l-Medenî, Kahire trs. I/43.
[135] el-Bakara 2/23.
[136] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 39a.

sayılır. Daha sonra kelamın ıstılahi manasını veren el-Kâfiyecî, onu duyulan ve her birinin kendine has ağızda çıkış yerleri olmasıyla diğerlerinden ayırt edilebilen harflerin yan yana dizilişidir şeklinde tanımlar. Kelamın lügat manasını verdikten sonra nahivcilerle bir karşılaştırma yapan el-Kâfiyecî onların kelam tariflerinin lügat ilmi âlimlerinkine zıt olduğunu, çünkü onların bir şeyin kelam olabilmesi için tam bir anlam ifade etmesi ve bir terkipten oluşması gerektiği şeklindeki tarifleri ile açıklar. Daha sonra kendisini bu iki görüşten farklı bir yerde konumlandırır. Müellif kendi kelam anlayışının lügat ilmi âlimlerinden daha hususi nahiv âlimlerinin tariflerinden ise mutlak olarak daha kapsayıcı olduğunu söyler. [137]

Buradan biz anlıyoruz ki, müellif nahivcilerin kelâm tarifine karşı çıkıyor. Çünkü onlar kelâmı, "cümle-i müfide" yâni bir hüküm ifade eden, müsnedi ve müsnedün ileyhi (özne ve yüklemi) bulunan cümle olarak tarif ederler.

Lügat ilmi mensupları kelâmı, bir cins isim gibi düşünüyorlar. Yâni "kalem" kelimesi bir kelâm olduğu gibi bir makale de kelâmdır. Görüldüğü gibi lügat ilmi âlimleri pergelin açısını sonuna kadar açmış vaziyettedirler. Müellife gelince o kelâmı "bir harf kümesi" olarak görüyor, ama buna bir şart koşuyor: Bu harf kümesini söyleyene "konuştu" diyebilmek gerekiyor. Tarzan gibi bağırmış, ne dediği anlaşılmamışsa, bu bir kelâm olamaz. O açıdan müellifin kelâm tarifi nahivcilerin tarifinden daha genel ama lügat ilminin âlimlerinin tarifinden daha özel olmuş oluyor.

Müellifin böyle bir tarifi benimsemesinin sebebini, uzun bir ayetin mucize olabileceğine dair görüşüne bağlıyoruz. Gerçekten yukarıda izah edildiği gibi, bir sure uzunluğunda olup bir anlam bütünlüğü olan, yâni "bir hakikati anlattı" denebilecek olan ayetler kelâm niteliğindedir. Nitekim "sure" kelimesi de "sur" kelimesinden gelmektedir. Sonundaki yuvarlak te, tâu'l-vahdedir. Sur ise bir şehrin veya bahçenin etrafını kuşatan duvarlar anlamındadır. Demek ki sure, bir hakikatin etrafını kuşatan kelâm anlamındadır. Ve bu kelâm müellife göre mucize niteliğindedir. Buradan hareketle müellifin nahivcilerin kelâm anlayışına karşı çıkmasını anlayabiliyoruz. Çünkü tek başına, meselâ "gel" kelimesi altındaki gizli faili "sen" ile birlikte kelâm olarak vasıflandırılamaz. Ancak *"Ahmet, aç olan Mehmet'in karnını doyurup, ona iyilik etmek istedi. Onu sofraya çağırmak için "gel"*

[137] el-Kafiyeci, **KT,** s. 15.

dedi" ibaresi bir kelâm sayılabilir. Çünkü Ahmet'in iyiliksever olduğu hakikatini anlatmaktadır.

Sözünü ettiğimiz ve günümüzde "hakikat" kelimesiyle ifade ettiğimiz kavramı, müellif "fâide" kelimesiyle ifade eder. Meselâ وقيل يا أرض ابلعي ayetinin fâidesi yani hakikati konusunda değerlendirmelerde bulunur. Bu ayet izzet ve ceberut sahibi Cenabı Allah'ın heybetinin azametindeki mükemmelliği, kalplere ve nefislere hissettirmekte oluşunu ayetten alınacak bir hikmet dersi olarak görür. Yer ve gök mücessem cisimlerden ve pek büyük cirmi bulunan varlıklardan oluştuğundan dolayı onları var etmek ve yok etmek konusunda ancak Allah'ın iradesi yetkilidir. Cenabı hakkın ayeti kerimede yeri ve göğü muhatap alıp ey sema ve ey yer diye hitap edişi, sanki yerin ve göğün akıl sahibi ve temyiz kudretine sahip ve Allah'ı tam anlamıyla anlamakta olan varlıklar olduğu intibaını vermektedir. Müellif bu camit varlıkların Allah'ın emrine inkıyadın, onun hükmünü izan etmenin vacip olduğunu ilmen ihata edip anladıklarını ifade eder. [138]

Müellif, belagatin icra edildiği yer olan kelâmın kapsamı konusunda bunları söyledikten sonra, belagatin cevherini oluşturan manalar konusunda bizce şöyle düşünmektedir. el-Kâfiyecî'ye göre kelamın muktezayı hale tam mutabık olması gerekmektedir. Bunun da iltizam delaleti yoluyla olacağını, sıradan bir mutabakatın veya tazammunun (içine almanın) bunu sağlayamayacağını söyler. [139] Yâni mana ile muktezayı hale uygunluk, etle tırnak gibi birbirine iltizam edip ayrılmaz hale gelmiş olmalıdır. Yoksa elbisenin vücudu örttüğü gibi bir mutabakat ve örtüşme olabilir. Bunda bir fen ve sanat yoktur. Onun için bu belagat olamaz. Yine tazammun da böyledir. Bir çuval toprağın içinde bir altın bulunabilir. Bu o çuvalın tamamının altın olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi, pek çok bâtılın bulunduğu bir makalede veya şiirde, bir hak bulunsa, o makalenin veya şiirin tamamının hakikatli ve belagatli olduğu söylenemez.

el-Kâfiyeci'ye göre belagat, sadece kelâm ve mütekellimde değil, müfredatta (kelâmın parçaları olan kelimelerde) de bulunabilir. O, bu yöndeki soruya müsbet olarak cevap vermekte, bunun sebebini açıklamak maksadıyla da "meani ilminin hocaları belagatın kelamda ve mütekellimde olabileceğini, yani kelamın parçaları olan kelimelerde olmadığını söylüyorlar. Bu görüşün kendisinin söylemine zıt

[138] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 41b-42a.
[139] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 39a.

mıdır?" diye bir soru sormaktadır. Bu soruya cevaben de, onların görüşüyle kendisinin görüşünün birbirine zıt olmadığını, tersine bir uyumun ve birbirlerini teyit ediciliğin bulunduğunu söyler. Buna şahit olarak da Arap kelamının kullanıldığı kaynakları gösterir. Bir küçük örnekle bunun izahını yapan müellifimiz, "زيد قائم : Zeyd ayaktadır" cümlesi ile işe başlar. Burada kelamın bir parçası olan müsnedin (haberin) muktezayı hale mutabık olarak nekre gelmesini elbette ki belaüat olarak görür. Müellif burhanın ve vicdanın da Zeyd ve kaim kelimelerinin her biri aslında kelam olmadığını Arapçada bunların birçok örneklerinin olduğunu söyler. Ayrıca Arapların belagatlı kelime sözünü kullanmadıklarını buna mukabil belagatlı kelam ve belagatlı mütekellim sözlerini kullandıklarını, dolayısıyla bunu kabullenilmez bir şey olduğunu söyler. Müellif meani ilminin âlimlerinin bu konuda görüşlerinin nasıl telif edilebileceğini sorduktan sonra şöylece cevabını verir: " *Onların kelâmı iki şekilde tevil edilebilir. Birincisi onların "belagat kelâma ve mütekellime mahsustur müfredata değil" sözlerinden murat, kayıtsız anlamda terkiptir. Terkip (yâni tamlama) bir bütün (kül) manasında olsa da, başkasıyla tamlama haline gelmiş olsa da fark etmez. Mutezile'nin kelâm tarifinde ona işaret vardır. Derin düşünene bu gizli kalmaz. Zatlarına bakıldığı zaman müsned ve müsnedün ileyhten her biri müfrettir (başlı başına bir kelimedir), ama başkası ile irtibatlandırıldığında mürekkeptir.*" Daha sonra müellifin زيد قائم cümlesindeki her iki kelimenin de diğer kelime ile bir bağının mevcut olduğuna vurgu yaparak Zeyd kelimesinin haddizatında müfret olduğunu kaim kelimesinin yanı başına gelmesiyle mürekkep olduğunu söyler. Müellif meani âlimlerinin söyledikleri şeyi ikinci bir şekilde de tevil edilebileceğini söyler. Belagat kalama ve mütekellime mahsustur müfrede değil demelerinde müfred kavramının lügat anlamında yani terkiplerde kullanılmazdan evvelki yalın durumlarında kastedilmiş olabileceğini söyler. Bu durumdaki müfredlerin ise zaten karga ötüşü gibi olduğunu ifade ederek onların zaten belagatla ilgilerinin olmadığını aktarır. [140]

Görüldüğü gibi bir lafzın nahiv kurallarına uygun olmasını el-Kâfiyeci, belagate uygunluk olarak değerlendiriyor. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'i tefsir edecek bir kişi, şu on beş ilme vakıf olmalıdır: Lügat, iştikak, tasrif, nahiv, meâni, beyan,

[140] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 39a-40a.

bedî, kıraat, esbâbu't-tenzil, âsar veya ahbar, sünen, usul-ü fıkıh, fıkıh veya ahlak, nazar veya kelâm ve mevhibe ilimleridir.[141]

Bu ilimlerin her birine uygun olması, bir kelâmın belagatli olduğunu gösterir, ama mucizevi belagatli olabilmesi için şanında bedâat bulunan garipliklere sahip olmalı, bunlar manaların üzerine çıkabilmeli ve uçma özelliğine sahip olmalıdır.[142] Yine Umman Denizi'nin dumanlı ufukları gibi erişilemez olmalıdır. [143]

1.3.3. Müellifin Nüzhetü'l-İhvân'daki Üslûbu

Arap dili ve belâgatında üslup konusu önemli ve dikkate alınması gereken bir husustur. Bu fennin önde gelen âlimlerinden olan Abdulkâhir Cürcânî mesela teşbih konusunu izah ederken, istiare ve teşbih konusunun çok geniş bir alanı bulunduğunu ve edibin bu alanda istediği gibi hareket edebileceğini söyler. Böylelikle ruhani güzelliklerin ortaya çıkacağını, ancak bunu saf zihinlere, nüfuz edici akıllara, selim tabiatlara, hikmeti anlamaya, hitabın ayrıntısını görmeye hazırlıklı kişilerin görebileceğini beyan ettikten sonra, aynen şu ifadeleri kullanır: " Bu konuya ait pek çok üslup ve birbirinden bağımsız titiz meslekler vardır." [144]

Kur'ân'ın dil yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezini ileri süren âlimlere göre Kur'ân, Arap dili ve edebiyatında yer alan bütün anlatım sanatlarını en üstün seviyede kullanmış [145] aynı konuları farklı üsluplarla dile getirmiştir.[146]

Üslûp bir kelamın söyleniş maksadına en kısa yoldan ulaştıracak ve dinleyenlerin nefislerine en iyi tesir edecek şekilde oluşturulan lafızlardaki biçimlendirilmiş manadır. Üslûp çeşitleri üçtür: İlmî üslûp, edebî üslûp ve hitap üslûbudur.[147]

Bu anlamda Nüzhetü'l-İhvân'a baktığımızda, zaman zaman edebî üslûp kullanılmış olsa da genellikle ilmî üslûbun kullanıldığını söyleyebiliriz. Meselâ

---

[141] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 5b-6b.
[142] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 2b.
[143] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 40a.
[144] Cürcâni, I/66
[145] Rummânî, s.70-100.
[146] Yavuz, Yusuf Şevki, TDV. İslam Ansiklopedisi, İ'câzü'l-Kur'ân maddesi, XXI/404.
[147] el-Carim, Ali ve Mustafa Emin, **el-Belagatu'l-Vadıha**, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 12.

eserin giriş bölümünde tam anlamıyla edebî bir üslûp hâkimdir. Hamdele ve salvelede îcaz vardır.

الحمد لله الذي نزّل الفرقان تذكرةً للعالِمين. derken, Kur'ân'ın kendince en önemli özelliği olan, hak ve batılı ayırt ediciliğini nazara veriyor. Sadece hak ve batılı değil, Allah kelâmı ile beşer kelâmını ayırt ettiren bir özelliği vardır ki, bu âlimlere gösterilen bir özelliktir. Bu ilk cümlede, eserin gayesine de bir işaret yapılmıştır ki, eser Allah kelâmı ile beşer kelâmı arasındaki farkı ispat etmek için yazılmıştır. İkinci cümledeki للعالَمين ile birinci cümledeki للعالِمين arasındaki bir üstün ve esre farkı müellifin şaşırtmayı seven nüktedan bir yapısının olduğunu gösteriyor. İnsan önce birinci cümledeki للعالِمين lafzını للعالَمين şeklinde okuyor ki bu caizdir. Arkadan ikinci bir للعالَمين gelince birinci للعالَمين insanda bir tenafür meydana getiriyor ki bu belagate aykırıdır. O zaman biraz daha dikkatli bakınca birincinin للعالِمين olmasının daha câmi olduğu anlaşılıyor. Buradan hareketle müellif okuyucuya, bu eseri okurken çok dikkatli olması gerektiği mesajını veriyor.

Üçüncü cümle ki, صلّى الله عليه و على آله و أصحابه أبد الآبدين lafzıdır. Buradaki أبد الآبدين de îcaz vardır. Bilindiği gibi peygamberimize getirilen salavatların çok çeşitleri vardır ki, çoğunda bir salat ile binlerle salavat getirilmiş olması hedeflenmiştir. Salat-ı terficiye, münciye ve benzeri salavatlarda "Ağaçların yaprakları, denizlerin dalgaları, yağmurların damlaları adedince efendimize salat ve selam olsun" denir. Bu salatta bu kadar uzatılmıyor. "أبد الآبدين : ebedî olanların ebedine kadar, yâni gelecekteki sonsuzlukların sonsuzluğuna kadar" denerek iki kelime ile en uzun manalar ifade edilmiş oluyor. Bunda da güzel bir îcaz ortaya çıkmış oluyor.

Mukaddimedeki kâfiye ve secîler de müellifin edebî kudretini göstermektedir. الإحسان، القرآن، الشان، المعان، نَفَيَان، حسان، المنّان، الحنّان. kelimelerindeki elif-nun kafiyesi ve الإخوان والخُلّان، gibi secîler dikkat çekicidir.

Daha önce ذي نَفَيَان lafzındaki garipliğe dikkat çekmiştik ki, mucizeliğin en belirgin özelliği olan, harikulade (âdeti delen) bir şekilde, benzerlerinden uçup ayrılmasına vurgu yapmıştık. ذي طيران gibi herkesin bildiği bir kelime ile değil de ذي نَفَيَان gibi garip bir kelimenin kullanması da müellifin lügat ilmine olan nüfuzunu gösterir.

Kitabın başlarında ve şiirlerinde de yine edebî üslûp hâkimdir ve müellifin manevi âlemden mesajlar aldığına işaret etiğini ima eden cümlelere rastlamaktayız.

Meselâ birinci babı tanıtırken

الباب الأوّل في بيان لمعةٍ يتعلّق بها بيانُ أسرار تفسير هذه الآية الكريمة من القرآن

Birinci bab, bu ayetin tefsirinin sırlarını beyan etmeyle alakalı bir lemanın açıklaması ile ilgilidir" deniyor.[148]

Bilindiği gibi müfessirler bir ayeti tefsir ederlerken "Ayetin manası budur" demekten içtinap etmişlerdir. Burada lema kelimesiyle işmam ediliyor ki, "ben ayetlerin mutlak manalarını ifade edemedim. Ancak benim söylediklerim güneşin bir lemaya nispeti gibidir."

İlk bakışta yukarıdaki cümle düşünüldüğünde kitabı okuyan tarafından, sadece bu ayetin bazı sırlarının söyleneceği anlaşılabilir. Ama eserin tamamını dikkatlice okunduğunda gerçekten bu sırlardan halkın gâfil olduğunu, aslında bunların manevi âlemden gelen birer lema olduğunu müellifin söylemek istediği anlaşılıyor. Zira tasavvufî tefsir ekolüne mensup müfessirler tarafından bu ümmetin içinde muhaddesler (konuşturulanlar) bulunduğunu, yâni gayp âlemindekilerle konuşup, sıradan insanların söyleyemediği hakikati söyleyenler bulunduğunu, bizzat Peygamber efendimizin (s.a.v) bunu haber verdiği savunulmaktadır. Şu hadis buna delil getirilmektedir:

عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون، وإنه إن كان في أمتِي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب.

Ebu Hureyre'den (r.a) Peygamber'in (s.a.v) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Sizden önce gelen ümmetlerin içinde hiç şüphesiz muhaddesler (konuşturulanlar) vardı. Benim bu ümmetimde de onlardan varsa, hiç şüphesiz Ömer onlardandır."[149]

Taberani, burada geçen muhaddes kelimesini izah ederken, Hz. Ömer'in (r.a) Sâriye ismindeki kumandanına hutbeden komut vermesini ve onları yönlendirmesi hadisesini anlattıktan sonra, bunun nasıl olduğuna dair sorulara " تَتَكَلَّمُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى لِسَانِه : Melekler onun lisanıyla konuşur" şeklinde bir rivâyetle cevap verir."[150]

Yine bazı şiirlerin başında bulunan " أُنْشِدْتُ : Bana inşâd edildi, yâni okundu" denmesi de ilginçtir. Hareke konmadığında bu ibare " أُنْشَدْتُ : Bu şiiri ben söyledim" şeklinde de anlaşılabilir. Ama bu lafız nüshada meçhul sigasıyla

[148] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 3a.
[149] Buhari, Hadisi'l-Ğar, IV / 174.
[150] et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemu'l-Evsat,** Tahkik Tarık b. Ivedullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415 h, VII/18.

harekelenmiştir. Bu harekelerin de büyük bir ihtimalle müellif izni ile konduğunu biliyoruz. Nüshanın istinsâhı konusunda giriş bölümünde anlattıklarımız incelendiğinde bu görülecektir. Bu durumda müellifin manevi âlemden haber aldığı ve kendisine ilham olunduğunu hem kendisinin hem de talebelerinin böyle düşündüğünü söyleyebiliriz. Nitekim tasavvufî geleneğe göre bunlar olağandır. Meselâ Mevlana Celaleddin er-Rûmî, meşhur kavle göre Mesnevi'sinin ilk on sekiz beytini, manevi âlemden ilham alarak oğlu Alaeddin'e bir defada okumuş ve yazdırmış olduğuna inanılır. Müellifin de bu düşüncede olduğunu, bir müfessir için lazım olan ilimler içinde mevhibe ilmini de zikretmesinden anlayabiliriz.[151] Zira müellif bir müfessir için aranan özelliklerden mevhibe ilmine sahip olunması gerektiğine dair delil olarak "من عمل بما علم ورّثه الله تعالى عِلمَ ما لم يعلم." : Allah-u Teâlâ ilmi ile amel eden bir kimseye bilmediklerinin bilgisini ona teslim eder" hadisini[152] gösterir.[153]

Eserde biri Farsça olmak üzere otuz bir beyte yer verilmiştir. Bunların çoğu müellife aittir[154]. İlk beyitler kendisine aittir ki, Kur'ân-ı Kerim'e iman nazarıyla bakılması gerektiğini, onun kelâmı olarak kabul edildiğinde manalarının zapturapt altına alınamayacağını, insanın onlarda gördüğü mananın ancak güneşten bir lema, ışık parçası olduğunu söyler. Bu konuda iyi niyetli olarak bakmanın önemini şöyle ifade eder:

أنظر الي نظري إليك فإنه / عنوانُ ما أخفيت في أحشائي

Benim sana bakışıma dikkat et. Şüphesiz o / iç dünyamda gizlediklerimin adresidir. [155]

Görüldüğü gibi burada müellif Kur'ân hakkında iyi şeyler düşünülmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun bir iman zayıflığı olduğunu ima ediyor. Bakış açısının önemli olduğunu, kişiyi düşman veya dost yaptığını göstermeye çalışıyor. Her şeyden önce Kur'ân'ın, her şeyden münezzeh Allah'a ait olduğunun gözden ırak tutulmaması gerektiğine işaret ediyor.

---

[151] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 6b.
[152] el-Muhâsibî, el-Haris b. Esed b. Abdillah (ö. 242 h.), **Risaletu'l-Müsterşidin,** Tahkik Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep, 1403 h., s.100; el-Gazâlî, Ebu Hamid (ö.505 h.), **İhyau Ulûmi'd-Din,** Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Tarihsiz, I/106.
[153] el-Kafiyeci**, Nİ**, v. 6b.
[154] Bu beyitler şuralardadır. 3a, 3a, 3a, 4a, 10b, 12a, 14b, 14b, 15a, 15a, 16a, 18a, 19a, 22a, 22a, 22a, 22a, 26b, 31a, 33a, 33a, 33a, 33a, 34a, 40a, 40a, 42b (Farsça), 47a, 48a, 48b, 48b.
[155] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 3a.

İkinci beyit şudur:

وإني لا أسطيع كنهَ صفاته / ولو أن أعضائي جميعًا تكلّم[156]

Kur'ân'ın sıfatlarının künhüne erişemem. / bütün uzuvlarım konuşsa bile. [157]

Üçüncü beyit, Kur'ân'daki küçük hakikatlerin bile değerlendirilmesi gerektiğine dairdir. Bir bakıma Kur'ân'ın küçüğü olmaz, onun küçüğü de büyüktür demek ister. Bunu şöyle dile getirir.

خذ الخلال من الخليل وقل له / إن الخِلَالَ من الخليل جليل

Kürdanı dosttan kabul et ve ona deki, / dosttan gelen kürdan değerlidir.[158]

Bu beytin bize hatırlattığı hakikat şudur: "Bir padişah-ı zişan'ın sana hediye ettiği bir elma lezzeti içinde yüz belki bin elmanın lezzetinin fevkinde, bir iltifat-ı şahane lezzeti sana ihsas ve ihsan eder."[159] Aynen bunun gibi en sevgilinin bizi muhatap alarak, bize kürdan gibi küçük olan bir hakikati kalbimize ilham etse, muhataplık seviyesine çıkmış olmak bizi daha çok sevindirir.

Bu beyitte lam harflerinin üst üste getirilişi ile edebiyatta aliterasyon sanatı denen güzel bir sanat icra edilmiştir.

Şiirler çoğu zaman istişhat için getirilmiştir. Meselâ

قد استوى عمرو على العراق / من غير سيف و دم مهراق[160]

Amr Irak üzerine kılıçsız ve akıtılan kan olmaksızın istila etti.[161]

Şiiri "istiva" kelimesinin sözlük anlamı olan "oturdu" manasında değil, istila etti anlamına geldiğini göstermek için kullanılmıştır.

Bazen şiirler hüsn-ü hatime olması kabilinden getirilmiştir. Kitabın sonundaki beyitler bu türdendir.

دعِ الدنيا ولا تركن إليها / ومعْ من فرّ منها سلْ سبيلا
عَساك بتركها تحظى بدار / بها عين تسمى سلسبيلا

Dünyayı terk et, ona yanaşma/ ondan kaçanlarla birlikte sıvış. Kaçış yolunu sor.

---

[156] İbnü Nüceym, Zeynulabidin b. İbrahim, **el-Eşbeh ve'n-Nezair,** Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 h., s. 14.
[157] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 3a.
[158] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 3a.
[159] Nursi, Said**, Asa-yı Musa,** Envar Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 228.
[160] el-İci, Azududdin Abdurrahman b. Ahmed, **Kitâbu'l-Mevâkıf,** Tahkik Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 1998, III/37.
[161] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 4a.

Belki sen onu terk etmekle bir yurt ile nasipleneceksin. / ki, o yurtta selsebil denen bir çeşme vardır.[162]

Buradaki selsebil kelimelerindeki cinas kadar, birinci beytin birinci ve ikinci mısralarının başındaki دع ve مغْ kelimeleri de ilginçtir. Kafiyenin sadece mısra başlarında olmayacağını edipler isterse onu mısra başlarına da koyabileceğini gösteriyor.

Bütün bunlardan sonra eserin girişinde, sonunda ve şiirlerinde edebi üslûbun kullanıldığını söyleyebiliriz. Kitabı diğer kısımlarında ise ilmî üslup kullanılmıştır. Hatta ilmî üslûbun kullanılmasında da zaman zaman ıtnap (uzun anlatma) tercih edilmiştir.

Bu ilmî üslûpta قلت, فإن قلت şeklindeki soru cevap tekniği kullanılmıştır. Müellif tartışmalı bir konuya girdiğinde konuyu iyice aydınlatmak için hemen bu tekniğe başvurur. Bu teknik o kadar çok kullanılmıştır ki 47 varaklı eserde 68 defa bu yola başvurulmuştur.

Müellif bazı konuları uzun uzadıya anlatmış, niçin bu yola başvurduğunu izah etmek durumunda kalmıştır. O bir meselenin anlatılmasında muteber olanın az söz içerip maksut mananın en iyi şekilde özetlenmesiyle ortaya çıkanı olduğu halde kendisinin itnap yani kelamı uzatarak anlatmasının hikmetini, bu konularda insanların zihinlerinin kaymasını önlemek ihtiyacından doğduğunu söyler. Ayrıca tefsir okuyucuları ya da bu işe merak salan insanların zihinlerini tefsir nasıl yapılır, tefsirin incelikleri ve tefsir vecihlerini onlara nasıl gösterilir kaygısıyla bu konuda temrinlerin yani alıştırmaların çokça ortaya konulması gerekliliğinden dolayı kendisinin bunu bilerek yaptığını izah eder. Bir konunun ezberlenebilmeye müsait olabilmesi onun kısa ve veciz olmasına bağlı olsa da kendisinin burada yaptığı gibi büyük bir deniz gibi hakikatin yayılıp çoğaltılması gerektiğini ifade eder. Müellifimiz itnap konusunu yüksek bir dağın zirvesine çıkıp, etrafı seyreden bir kişinin bakış açısıyla o dağın eteğindeki bir kişinin bakış açısının bir olmadığını zirvedekinin daha geniş bir alana hükmettiği gibi itnap sahibi kişinin de geniş bir alana hükmedebileceğini beyan eder. Buraya güzel ve tam muktezayı hale mutabık olarak şu şiirle nokta koyar.

بقدر الكد تكتسب المعالي / ومن طلب العلى سهر ليالي/ يغوص البحر من طلب اللآلي:

[162] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 48b.

Ne kadar çok sıkı çalışırsan o kadar yükseklikleri kazanırsın./ kim yükseklikleri isterse geceleri uykusuz kalır. / inciler isteyen denize dalar."[163]

[163] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 28a-28b.

İKİNCİ BÖLÜM
EL-KAFİYECİ'NİN TEFSİR METODU

el-Kâfiyeci'nin bu kitabı yazmaktaki bir gayesi de bir tefsir yazılırken müfessirin dikkat etmesi gereken hususları açıkça ortaya koymaktır. Müellif kitabını alışageldik tefsir usulü kitaplarından ayırarak bunu uygulamalı bir tarzda göstermiş, bir ayeti konu alarak ihdas ettiği tefsir metodunu uygulamıştır. İşte biz bu başlık altında kendisinin üzerinde durduğu tefsir anlayışını öncelikle ele alacağız.

el-Kâfiyeci'nin genel tefsir metodu konusunda üzerinde durduğu konular, tefsir ilminin gayesi, kişinin kendi reyiyle tefsir yapılıp yapılamayacağı, tefsirde hikâye kullanılıp kullanılamayacağını gibi konulardır. Biz önce bu konuları inceleyecek, bir sonraki kısımda ise, Nüzhetü'l-İhvân'da gerçekleştirdiği tefsir uygulamalarını ele alacağız.

2.1. EL-KAFİYECİ'NİN TEFSİRE VERDİĞİ ANLAM

el-Kâfiyeci'ye göre tefsir kelimesi, keşif ve izhar (ortaya çıkarma) manasına gelen "fesr" kelimesinden alınmıştır. [164] Tef'il babına girmesi mübalağa maksatlıdır. [165] Yâni, bir şeyi iyice keşfedip açığa çıkarmak anlamındadır. Bunlar tefsirin lügavî manasıdır. Istılahî anlamı ise ki, buna el-Kâfiyeci örfî anlam, yani tefsircilerin arasında bilinegelen anlam diyor. Kur'ân'ın manalarını keşfetmek ve onun muradını beyan etmektir. [166]

2.2. KİŞİ KENDİNE AİT GÖRÜŞÜYLE (REYİYLE) KUR'ÂN'I TEFSİR EDEBİLİR Mİ?

el-Kâfiyeci'ye göre من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار *Kim kendi reyi ile (görüşü ile) Kur'ân'ı tefsir ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın"* hadisi ölçü alınabilecek sahih hadislerdendir. [167] Ancak bu hadisin manasını iyi kavramak gerekir. Bunu anlayabilmek için Ebu Mansur Muhammed Maturîdî'nin tefsir ve

[164] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 3b.
[165] el-Kafiyeci, **Nİ**, v 3b.
[166] El-Kafiyeci, **Nİ**, v 4a.
[167] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 4a.

te'vil ile ilgili sözlerine ve Mutezile mezhebinin görüşlerine bakmak lazımdır. O bu konuda şu açıklamalarda bulunur: "*Şeyh Ebu Mansur demiştir ki, tefsir hakikatte kati olarak bu lafızdan muradın şu olduğunu söylemek ve kestirip atmak sonra Allah-u Teâlâ'nın o lafızla bunu kastettiğine şahitlik etmek (başka görüşleri kabul etmemektir). Eğer bir mütevatir veya icmâ-ı ümmet gibi kati bir delil getirilebilirse tefsiri sahih bir tefsir olur. Kati olmayan bir delille muradın o olduğuna kati hüküm verirse bu kendi reyi ile tefsir olur. Bu ise haramdır. Çünkü onda yalan olmadığına güvenemediği bir şeyle Allah Teâlâ hakkında şahitlik yapmıştır.*

Te'vile gelince o, kati, kesip atmaksızın, rey-i galibî ile (yâni büyük bir ihtimalle diyerek) işin sonunu ve ihtimalin neticesini beyan etmektir. Bunun için te'vil yapan: "bu lafız, şu şu (mânâlara) teveccüh eder. Bu vecih en uygun olanıdır. Çünkü asıllar onun lehinde şahitlik ediyor" der. Bunda Allah hakkında bir şahitlik yapma yoktur. Buna misal olarak Allah Teâlâ'nın الحمد لله *ayetini verebiliriz. Tefsirciler bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı "Allah burada kendi zatına hamdetti" demişlerdir. Diğerleri ise "Kendisine (kulların) hamdetmesini emretti" dediler. Kim "şüphesiz Allah bunu kastetti, diğer vechi değil" derse reyi ile tefsirde bulunmuş olur. Çünkü o, ihtimal dairesinde olan bir şeyi, Allah'ın muradı değildir diyerek kesip atmıştır. Kim de "Bu lafız hamdetmeyi emrediyor, hamdin bizzat Allah'a olduğunu ifade ettiği de düşünülebilir" der ve bu lafızda Allah'ın muradını iki vecihten birini tercih etmezse yaptığı şey te'vildir."*[168]

el-Kâfiyeci, Ebu Davud'un rivayet ettiği: "من قال في كتاب الله برأيه فاصاب فقد أخطأ : *Kim Allah'ın kitabında kendi reyiyle görüşte bulunur ve isabet ederse, yine de hatalıdır*" hadisini[169] de kabul eder[170] ve bu konuda şöyle der: "*Tahkik edilince (derinden incelendiğinde) görülür ki, bu insanlar arasında çekiştirilen iki mesele vardır. Her iki görüşün övülecek tarafları da yerilecek tarafları da bulunmaktadır. Birinci, müçtehidin isabet edip etmeyeceği meselesidir. Mutezilenin bir kısmı "her müçtehit isabet etmiştir (doğruyu bulmuştur) deyince onlara şöyle cevap verildi: "Şüphesiz ki asıllara arz edilerek (elde edilen) görüş gerçekte hak görüştür." Onlara göre rey ile yapılan tefsir, Allah katında da onun hak ve isabetli olduğuna dair şahitlik edilen tefsirdir. Bu gaybe taş atmak kabilinden olduğu için*

[168] el-Kâfiyeci, **KT**, ss.5-6.
[169] Ebu Davud, Süleyman b. El-Eşas (ö. 278 h.), **es-Sünen,** Tahkik Muhammed Muhyiddin, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Trs, III/320.
[170] el-Kâfiyeci, **KT**, s.7.

mezmumdur (yerilmiştir). Öte yandan bazıları " Müçtehit hata da eder; isabet de eder" dedikleri vakit, şöyle dediler: " Asıllara arz edilerek elde edilen rey, hata ihtimali olmakla birlikte rey-i gâliple yapılan bir tefsirdir. Nitekim Allah kendilerinden razı olsun, sahabilerden bir kısmı "Eğer hata ise bu bendendir; eğer doğruysa bu Allah'tandır" dediler. Onlara göre bu, onun Allah katında hak olduğuna dair bir şehadet değildir. Bu ise övülen bir görüştür. Eserler bu şekilde gelmiş, ümmet füruatı kıyaslarken böyle amel etmiştir. Selef rey ile yaptıkları tefsirler için, Allah'ın hakiki murat ettikleri şey budur diye şahitlik etmediler. Öyle ise bu türden yapılan tefsir hadiste murat edilen şey değildir.

İkinci mesele, aklın hükmü meselesidir. Kim kendi reyini baz alır onu Kur'ân'ın getirdiklerine ayar yapar sonra da görüşü ile karar verilmesi için görüşüne uygun olarak Kur'ân'ı tefsir eder ve o lafızdan herkesin anladığı manayı terk eder, Kur'ân'ın zahirinin yanında kendi görüşünü itham etmez (suçlamazsa), -ki Mutezileden çoğunun yaptığı budur- onlar Kur'ân'ı kendilerinde yerleşen putperestlik kaidesinin neticesi olan şeylerle tefsir ediyorlar demektir. Şöyle ki (putperestler): " Çirkini icat etmek çirkindir" demişler, zararlı ve pis varlıklar için bir sâni', güzel varlıklar için bir başka sâni' oluşturmuşlardı. İşte Mutezile de aynı şeyi söylüyor. Çirkini icat çirkindir. Çirkini istemek de çirkindir, diyor. Allah-u Teâlâ'nın şu sözündeki umumiliği terk ettiler: " Allah her şeyin yaratıcısıdır."[171] *Burada itaat olsun isyan olsun Allah'ın, kulların bütün fiillerini yarattığı anlatılmaktadır. Yine onlar, Allah-u Teâlâ'nın "Allah kimi saptırmak isterse göğsünü dar ve sıkıntılı kılar" ayetinin*[172] *zahiri anlamını terk ettiler. Bu onların fasit inançlarındandır. Şüphesiz ki, Kur'ân'ın zahirini ve umumiliğini inkâr edip, kendi görüşünü tasvip etmek açık bir bozgunculuktur ve icmaya muhalefettir. Zira zahirlere göre amel edilmemesine dair bir delil yoktur.*

Öte yandan kim kendi reyini, Kur'ân'ın delalet ettiği manalara tabi kılar, bunu da Kur'ân'da açıkça gelmeyen şeyleri ona bina etmek için yaparsa o, Allah-u Teâlâ'nın şu sözünün kapsamına girer: "Onlardan onu istinbât edenler, onu bilir."[173]

Bütün bunlardan anlıyoruz ki, el-Kâfiyeci'ye göre Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir etmek demek, Mutezile mezhebindekiler gibi kendi aklını baz alıp, Kur'ân

[171] ez-Zümer 39/ 62.
[172] el-En'am 6/125.
[173] en-Nisa 4/83; el-Kâfiyeci, **KT**, ss.7-8

ayetlerini ona göre dizayn etmektir. Halbuki Maturidî'nin "asıllar" adını verdiği Kur'ân'ın muhkematı baz alınıp, diğer ayetler o muhkemata göre dizayn edilmelidir. Muhkemat "Şüphesiz ki Allah her şeye kadirdir"[174] , "Allah her şeyi bilendir"[175]gibi ayetlerdir. [176] el-Kafiyeci'nin bu görüşünü şöyle bir misalle izah edebiliriz. Aklımıza göre hırsızın elinin kesilmesi çirkin bir olay olabilir. Biz bunu çirkin görüyoruz diye "hırsız erkek ve kadının ellerini kesin"[177] ayetini "hırsızlık yapmalarını engelleyin" şeklinde tefsir etmek, bu kadar hazret-i Peygamber'in uygulamaları varken böyle bir şey söylemek tutarsızlıktır. Çünkü Allah kullarına zulmetmez. Öyleyse suçluları cezalandırır. Hırsızlık da suçtur. Öyleyse hırsızı da cezalandırır. Hırsızlık psikolojik ve ciddi bir rahatsızlıktır. Onun tedavisi için şiddetli bir ilaç lazımdır. Bu şiddetli ilaç ise, "el kesmek" olabilir. Mademki Hazreti Peygamber (s.a.v) bunu uygulamış, uygun şartlarda durum müsait görüldüğünde bazı hırsızların eli kesilir. Meselâ ihtiyacı olmadığı halde, sırf başkalarına zarar vermek gibi sadist bir duyguyla hırsızlık yapanın eli kesilir şeklinde, muhkemat ve asıllardan hareketle akıl yürüte yürüte tefsir yapılırsa bu tefsir makbul bir tefsirdir. Bu o hadisin kapsamına girmez diyebiliriz.

el-Kâfiyeci'ye göre tefsir yapılırken esas alınacak olan asıllar, sadece mütevatir hadis ve icmayı ümmetten ibaret değildir. 15 ilim vardır ki, âlimler tarafından kuralları belirlene bu ilimler de Kur'ân tefsirinde söz sahibidir.

2.3. KUR'ÂN TEFSİRİNE ESAS OLAN İLİMLER

el-Kâfiyeci Kur'ân tefsirine cevaz verenlerin tefsirde ihtiyaç duyulan ilimler konusunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Kimisi 24 ilim, kimisi 15 ilim derlerken kiminin de tefsir ilmi için belli bir ilim sayısına ihtiyaç yoktur dediklerini anlatır. [178] Ama cumhura göre bu sayının 15 olduğunu söyler. Bu 15 ilmi önce iki ana başlık altında toplar. Bunlardan biri ilm-i itikat ikincisi de ilm-i ahkâm-ı din'dir. Sonra bu 15 ilmi tek tek sayar. Bunlar:

1- Lügat (sözlük) ilmi: Müfret lafızların (kelimelerin) delalet ettikleri manaları bilmektir ki, bu delalet vazedildiği şeye ve cevherlerine göredir.

[174] el-Bakara 2/20.
[175] el-Ankebut 29/62.
[176] el-Kâfiyeci, **KT**, ss.19, 27.
[177] el-Maide 5/ 38.
[178] el-Kâfiyeci, **KT**, s.10

2- İştikak ilmi: Bazı müfret lafızların diğerleriyle olan münasebetini bilmektir.

3- Tasrif (sarf) ilmi: Başka kalıplara ve sigalara girdiğinde müfret lafızlara (kelimelere) arız olacak değişiklikleri bilmektir.

4- Nahiv ilmi: Terkipteki (tamlama veya cümledeki) durumuna göre lafızlara arız olacak irap hükümlerini bilmektir ki, bu mananın aslını göstermesine göre olur.

5- Meanî ilmi: Mananın aslına lazım olan şeyi ifade etmesi yönünde kelâmın terkiplerinin özelliklerini bilmektir. Bu ilme, mananın manası da denir.

6- Beyan ilmi: Bir lafzın delaletinin açık mı, gizli mi, fazla mı, noksan mı oluşuna göre kelâmın terkibinin özelliklerini bilmektir.

7- Bedi ilmi: Manevi ve lafzi güzelleştiricilerle bir kelâmı güzelleştirme çeşitlerini bilmektir.

8- Kıraat ilmi: Kur'ân'ın zatıyla ilgili şeyleri bilmektir.

9- Esbab-ı Nüzul ilmi: Ayetlerin kendisi ile ilgili şeyleri bilmektir. Bu ilmi elde etmek esbab-ı nüzul konusunda yazılan eserleri mütalaa etmekle olur.

10- Âsar veya Ahbar ilmi: Geçmiş peygamberleri ve asırları anlatma konusunda surelerin içinde dürülen kıssaları açıklamaktır.

11- Sünen ilmi: Peygamber'den (s.a.v) ve vahye şahit olan ashabından nakledilen sünnetleri zikretmektir ki, onlarda ittifak edilenler de vardır, ihtilaf edilenler de… Onlarda bir mücmeli beyan eden de vardır, bir mübhemi tefsir eden de…

12- Usul-ü Fıkıh ilmi: Nâsih-mensûh, umum-husus, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşabih, zâhir-bâtın mentuk-mefhum, iktiza-işaret-delalet, icma-kıyası şer'î, (kıyasın şer'î olup olmadığı yerler), bütün bunların hepsinin ilmidir.

13- Fıkıh veya Ahlak ilmi: Dinin hükümlerini ve adabını, nefisin, akrabanın ve yönetilenlerin (raiyyet) idaresinden oluşan üç siyaset adabını bilmektir.

14- Nazar veya Kelâm ilmi: Aklî delilleri ve hakikatle ilgili burhanları, kısımlara ayırmayı sınırlama koymayı, akılla bilinenle zannedilenlerin arasındaki farkı vb. bilmektir.

15- Mevhîbe ilmi: Bu bildiği ile amel edip takva ve ihsan sahibi olanlar Allah-u Teâlâ'nın verdiği ilimdir. Nitekim Peygamber (s.a.v): "Kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilmediği şeylerin ilmini verir" buyurmuştur.

Kimde bu ilimlerle tekâmül ederse, Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir etmiş olmaktan çıkar. Kim de bunlardan Kur'ân tefsirinde bilinmesi vacip olmayanlardan bir kısmı bulunmaz, ama erbabından yardım alır, onlardan alıntıda bulunur ve onların görüşlerinden aydınlanırsa, inşallah kendi reyi ile Kur'ân'ı tefsir etmiş olmaz.[179]

Görüldüğü gibi el-Kâfiyeci, 15 ilim diyor ama bazı ilimleri birleştiriyor. Meselâ fıkıh ile ahlak ilmini, nazar (cedel) ilmiyle kelâm ilmini, usul-ü fıkıh ile mantık ilmini birleştiriyor. Bunlar vacip olan ilimler. Vacip olmayan ilimler de vardır ki müfessirde bulunması zaruri değildir ki, onları da erbabıyla danışman gerektiğini vurguluyor.[180] Bir bakıma tefsir için 24 ilim gereklidir diyenleri de dışlamıyor.

2.4. EL-KAFİYECİ'NİN TEVİL ANLAYIŞI

el-Kâfiyeci'ye göre tefsir ile te'vil aslında bir bakıma aynı şeyi (tefsir ilmini) ifade eder. O şöyle der: "*Sonra şüphesiz ki tefsir ilmi beşer takatinin el verdiği ölçüde, Allah'ın şerefli kelâmındaki muradını göstermek bakımından, (Allah kelâmının) hallerinden bahseden ilimdir. İki kısma ayrılır:*

1- Tefsir: Ancak nakil, sema' (işitilen hadisler) veya indirilen vahiy ve Kur'ân ayetleri ve kıssalarının indiriliş sebeplerini görme ile bilinebilecek ilimdir. Bunlar rivayetle alakalıdır. Bunun için "Tefsir sahabilere aittir" denmiştir.

2- Te'vil: Arap dil kurallarını bilmekle yapılabilen ilimdir. Te'vil dirâyete bağlıdır. Bu sebeple "Te'vil fakihlere mahsustur" denmiştir.

Birinci kısımda (tefsirde) nakil ve sema' olmazsa hatadır. İkinci kısımda (te'vilde) ise mücerret teşehhi (hevay-ı nefis) ile asıllara arz edilmeksizin yapılırsa o da isabet etse de hatadır."[181]

Te'vil el-Kâfiyeci'ye göre "döndü" manasına gelen آل– يؤول den türetilmiştir. Örfteki manası ise mütevatir ve icma gibi asıllara uygun olması için lafzı gidebileceği yönlerden (vücuhtan) birine çevirmektir. [182]

[179] el-Kâfiyeci, **KT** ss.11-12; **Nİ**, v. 5a-6b.
[180] Anladığımız kadarıyla astronomi, tıp, matematik gibi ilimleri kastediyor.
[181] el-Kâfiyeci, **KT**, s.13.
[182] el-Kâfiyeci, **KT**, s.4; **Nİ**, v. 3b.

Te'vil, muhtemel olan şeyin akıbetini ve işin sonunu, rey-i galibi ile kesin budur demeden beyan etmektir. Asıllar lehinde şahitlik ettiği için, "Bu lafız şunlara yönlendirilebilir denir. Bu konular daha önce izah edilmişti.

el-Kâfiyeci tefsir ile te'vil farkını şu örnekle açıklıyor: " *Şöyle bir soru sorulsa "Allah-u Teâlâ'nın* الم ذلك الكتاب لا ريب فيه *ayetindeki* لا ريب *nin manası nedir?" dense, sen de* لا ريب *nin manası* لا شكّ *desen bu tefsir olur. Ama sana, "Sen şüpheyi nasıl yok sayıyorsun? Hâlbuki (Kur'ân) konusunda pek çok şüpheci mevcuttur" diye sorsa, sen de ona cevap olarak : "Özünde o doğru ve gerçektir. Ona ne zaman dikkat ile bakılsa, şüphe yok olur gider" dersen, bu da te'vil olur."*[183]

Bütün bunlardan anlıyoruz ki, el-Kâfiyeci çözümden hoşlanan bir âlimdir. Kendinden önceki âlimleri sık sık hata yapmakla suçlayan bir âlim değildir. Meselâ "Tefsir te'vil ayırımını yapanlar hata yapmıştır" diyebilirdi. Ama öyle demiyor. Başta Maturidi olmak üzere tefsirlerine "Te'vil" adını veren âlimleri saygın bir yerde tutuyor.

2.5. NÜZHETÜ'L – İHVÂN'DA UYGULANAN METOD

el-Kâfiyeci bu eserine edebi bir üslûp ile giriş yapmıştır. Demek ki ona göre tefsirde yer yer edebi üslup kullanmak gerekmektedir. Ara-sıra şiirler kullanması atasözlerine yer vermesi hep bunu göstermektedir. Her ne kadar çoğunlukla bunları kendi görüşüne delil için zikrediyor olsa da meselelerin izahında zarafet katmak için de kullandığı kanaatindeyiz.

Müellif eserini üç baba ayırmıştır. Birinci babta önce bir ayet bile olsa Kur'ân'ın tam bir tefsirinin mümkün olmayacağı dillendirilmiştir. Ardından tefsir ve te'vilin ne olduğu anlatılmış ve tefsir için lüzumlu ilimler sıralanmıştır.

İkinci babda yavaş yavaş işin içine girilmeye başlanmıştır. Bu bab üç maksattan oluşturulmuştur. Birinci maksatta sarf ve nahiv başta olmak üzere, okuyucunun ihtiyaç duyduğu düşünülen konularda açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamalar bazen basit kurallar olabilmektedir. Ama müellif bu basit kuralların bile altında birer belagat bulunduğunu ve toplamından bir i'câz çıkacağını düşünmüş olmalıdır.

[183] el-Kâfiyeci, **KT**, s.6; **Nİ,** v. 4a-4b.

Müellif bu ayette geçen kelimelerin tek tek gerekli lügat, sarf, nahiv, mantık ve meâni gibi ilimlerle olan bağlantısını dile getirirken okuyucunun zihnine takılabilecek ciddi sorulara soru cevap metoduyla cevaplar üretmiştir. Böylece 22a'nın sonunda birinci maksat bitmiştir. Yâni eserin yarısı böyle geçmiştir.

22b'de başlayan ikinci maksatta إلاّ امرأتك lafzındaki müstesnanın merfu mu mansub mu olacağına dair kıraat farklılıkları ele alınmakta ve buna deliller ve açıklamalar getirilmektedir.

Üçüncü maksat üç emre ayrılmakta, birinci emirde merfu ve mansub oluşunun nedeni anlatılmaktadır. İkinci emirde bu kelâmın muceb (olumlu) mi gayri muceb (olumsuz) mi olduğu, hangisinin ağır bastığı tartışılmaktadır. Üçüncü emirde ise, "Bu müstesnanın merfuluğunun sebebi, mübteda olarak telakki edilmesinden kaynaklanabilir mi" sorusuna cevap aranmaktadır. Bu konuda sözü o kadar uzatmıştır ki, sonunda bu itnaba kendisinin mecbur olduğunu söylemek durumunda kalmıştır.

Üçüncü maksat 32b'nin sonunda başlamıştır bu bölümde tarih ilminin tefsir ilmine katkılarına değinilmiştir. Tevrat ve İncil merkezli tarih kitaplarından da Kur'ân tefsirinde yararlanması gerektiğine inanmaktadır.

Eserin üçüncü ve son babı 39a'da başlamaktadır. Bu bölümde müellif, bir ayetin tefsirinde nasıl onun mucize olduğu gösterilebilir konusuna ağırlık vermektedir. Bu babın da üç maksadı vardır.

Birinci maksatta belagat konusu işlenmiştir. Kelimelerde de belagat olduğu ispat edilmiş, ayrıca meani ilminn âlimlerin, "Müfredatta (kelimelerde) belagat olmaz" sözüne iki şekilde açıklık getirilmiştir.

İkinci maksatta وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين : "Ey yer! Suyunu tut. Ey gökyüzü! Suyunu çek" denildi. Su çekildi ve iş yerine geldi ve Cudi dağına (gemi) oturdu. Ve zalim kavimler uzak olsun denildi"[184] ayetinin tefsiri yine tek tek kelimeler ele alınarak yapılmıştır.

Üçüncü maksatta ise müellif çok değişik bir konuya girmiştir. İnsanı manen Allah'a ulaştıran yollar ele alınmış, bir bakıma tasavvufî bir vecheye bürünmüştür.. Müellif bu bilgilere tasavvuf olarak değil, "nasihat" olarak bakmaktadır. Müellife göre " وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِين *Bizim için cihat*

[184] Hud 11/ 44.

edenleri yollarımıza ulaştırırız" ayetinde[185] belirterek Allah'a götüren yollar üç nevi olduğunu ve hafi zikre önem veren tarikatlar nevinden on asıl ile bu yolda gidileceğini izah eder. Müellifin tassavvufî yönünü daha sonra müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz.

Nüzhetu'l-İhvân eseri öncelikle uygulamalı tefsir usulü kitabı formatında yazılmıştır. Bundan dolayı eserin geniş bir açıyla değerlendirmek maksadıyla baştan sona kadar burada özetledik. Müellifin eserinin birinci babında belirttiği gibi bir müfessirde bulunması gereken ilimlerden özellikle lügat, iştikak, tasrif, nahiv, meânî, beyan, bedii, kıraaat gibi ilimlerde ne kadar yetkin olduğunu eserin ikinci babında göstermiştir. Eserin ana gövdesini oluşturan bu bölümde yine başta açıkladığı eseri yazmaktaki maksadına uygun olarak i'câz ve belagata dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine eserinin son kısmında Hud suresinin 44. ayetini incelediği yerde esbâb-ı nüzul, âsar ve ahbâr, ilmindeki vukufiyyetini görürüz. Üçüncü maksatta ise, tasavvufi bir üsluba bürünerek müfessirde bulunması gereken ilimlerden mevhibe ilminin kendisinde olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte el-Kafiyeci'nin daha çok dirayet usulünü tefsirde benimsediğini ancak bununla birlikte rivayet usulünün de bir tefsir meydana getirilirken gerekli olduğu ve bununla ilgili ilimleri müfesirin yeri geldiğinde kullanması gerektiği düşüncesinde olduğunu çıkarabiliriz. Yine üçüncü maksatta tasavvufi tefsire de uzak olmadığını çıkarabiliriz.

2.6 EL-KÂFİYECİ'NİN TEFSİRDEKİ TASAVVUFİ YÖNÜ

Nüzhetu'l-İhvan adlı eserin üçüncü babın hatimesine, bir başka deyişle 45. varağın son kısmına kadar ele alışını incelediğimizde, Kur'ân'ın tefsir metodunu, müfessirin Kur'ân hakkında konuşmazdan evvelki edinmesi gereken ilimleri ve örnek bir ayette bu söylediklerinin pratiğe yansıtılışını, Kur'ân'ın i'câz yönünün ancak belagat cihetinde oluşu gibi ilmi konulardan bahsedişine şahit olduk. Bütün bunlar el-Kâfiyecî'nin ilmî kişiliğini ve ilimdeki derinliğini bize gösterirken, eserinin sonuç kısmında tasavvufî bir kimliğe bürünüşüne şahitlik ederiz. Zira burada kişiyi Allah'a ulaştıran yollardan ve o yolların hasiyetlerinden bahseder.[186] Derinlemesine bir şekilde bu kısmı incelediğimizde onun tasavvufi yönünün ilmi kişiliğinin etkisinde

[185] el-Ankebut 29/69.
[186] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 45b-48b.

olduğunu görürüz. Kur'ân ilmine olan vukufiyyeti onu tasavvuf anlayışında daha derin bir kişiliğe evirmiştir.

el-Kâfiyecî Allah'a ulaşan yolların mahlukât'ın nefeslerinin sayısınca çok olduğunu ifade eder. [187] Mutasvvıfların çoklukla kullandığı Allah'a ulaşmak tabiri ilginç bir tabirdir. Bu ifadeyi Kur'ân'da doğrudan doğruya bulamayız. Ancak müellifimizin bu ifadeyi Kıyame Suresindeki " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ . إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ : O gün bazı yüzler parlaktır ve Rablerine bakmaktadır.[188] Allaha ulaşmaya işaret eden bu gibi ayetlerden yola çıktığını düşünebiliriz.

Allah'a ulaşmak demek aslında bütün sıkıntılardan kurtulmak demektir. İnsanı akıl vasıtasıyla geçmişten gelen hüzünler gelecekten gelen korkular ve insan nefsinin bitmek tükenmek bilmez ihtiyaçları -ki insanın hayali nereye giderse ihtiyaç dairesi o nispette geniştir- insanı nihayetsiz aciz ve fakir bir varlık haline getirir. İşte insanın hasra gelmez ihtiyaçlarını yerine getirebilecek, nihayetsiz aczini ve fakrını izale edebilecek yegâne varlığın Allah olduğunu bilmesi bir anlamda Allah'a ulaşmak demektir.

Cüneydi Bağdâdî'nin tasavvufun manasını verirken "Hakkın seni sende öldürmesi ve kendisiyle ihyasıdır"[189] der. Böylelikle onun aslında Allah'a ulaşmanın bir vesilesini özetlediğini görürüz. İşte varılması gereken hedef budur. Fakat bu yolda herkes gidemez. Bunu bilen müellifimiz, insanları üç guruba ayırıyor. Birinci nevi salihlerin ve hayırlıların yoludur. Çok namaz, oruç, Kur'ân okuma, hacca gitme ve cihat etme gibi amellerle elde edilir. İkinci nevi zahitlerin ve ebrarların yoludur ki, riyazet, ahlakı güzelleştirme, nefsi tezkiye, kalbi tasfiye, ruhu süsleme gibi iç âlemi imar etmeye dayalı mücahedelerle o yolda gidilir. Üçüncü nevi ise, ariflerin ve ehli muhabbetin yoludur ki, cezbe ile o yolda gidilir. Müellife göre bu üçüncü yol ikinci yoldan daha yüksektir. إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ *Şüphesiz ki ben Rabbime gideceğim, o beni doğru yola iletecektir*" ayeti[190] bu yolu tanıtmaktadır. Bu yolda cezbe ve ölmeden önce kendi iradesiyle ölme duygusuyla yürünür.[191]

Müellife göre Allah'a giden yollardan en yücesi bu üçüncü yoldur. Bu yol da Kur'ân'daki i'câz ve belagatı görerek ilerlenir. Kitabın başından beri de müellif bu hususu nazara vermeye çalışmaktadır. Son devrin İslam âlimlerinden Said Nursî

[187] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 46a.
[188] el-Kıyame 75/22-23.
[189] Uludağ, Süleyman, **Kuşeyrî Risalesi Tercümesi,** İstanbul 1978, s.392
[190] es-Saffât 37/99.
[191] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 46a-46b

Allah'a gidişin yollarını el-Kâfiyecî ile aynı şekilde düşünmesi ve benzer ayrımı yapmalarından dolayı önemli buluyoruz. Said Nursî bu konuyu şöyle özetler. "*Arşı Kemâlât olan miraçların usulü dörttür. Birincisi, tasfiye ve işraka müesses olan muhakkikini sofiyyenin miracıdır. İkincisi, imkân ve hudûsa mebni olan mütekelliminin tarikidir. Üçüncüsü, hükemanın mesleğidir. Üçü de taarruz-u evhamdan masun değildirler. Dördüncüsü belagatat-ı Kur'âniyenin ulüvv-u rütbesini ilan eden istikamet cihetiyle en kısası ve vuzuh cihetiyle beşerin umumuna en eşmeli olan mirac-ı Kuranî'dir. İşte biz de onu ihtiyar ettik*"[192] der.

Tasavvufi ekollerin özellikle hafi zikre önem verenleri Allah'a giden bu yolların merhalelerini zikretmişler, letaif-i aşere diye isimlendirip belirlemişlerdir. Cehri zikre önem verenler bunu nüfus-u seb'a ismiyle zikrederler. Müellifimiz ise Allah'a giden yolun kilometre taşlarına "asıl" adını vererek on adet asıl zikreder.

Birinci asıl tövbedir. Bu öyle bir tövbedir ki, nasıl bir ölü mevte mazhar olmasıyla ister istemez bütün günahları terk ediyorsa aynen onun gibi kişinin kendi iradesiyle her şeyden yüzünü çevirip Rabbine dönmesidir. Müellif irfan ehli için günahın, ahirette ve dünyada kişinin Allah'a ulaşmasına engel olan her şeyi içine aldığını belirtir. Yoksa sadece Allah'ın nehyettikleri şeyler değildir. Mamafih bu konuda meşhur olmuş şu sözü nakleder. "Ebrar (iyi insanlar) için sevap olan şeyler mukarrabîn için günahtır." Buradan maksadın şeriat-ı Muhammedî'ye uyan ebrar taifesi Cenneti umarak amel işlemesi ya da Cehennemden korkarak iyiliklerde bulunması ve bunları düşünerek işler işlemesi onlar için hasenât olur. Ancak Aynı şey mukarrabin için geçerli olamaz. Onlar sadece ve sadece Allah'a yönelmeli ve onun rızasından başka bir şey düşünmemelidir. Aksi takdirde bu onlar için seyyie sayılır. Allah'ı sadakatle arzu edenler, onun uğrunda her şeyden hatta kendi vücutlarından da vazgeçip bütün benlikleriyle Rablerine dönmelidirler. Burada müellif, Nakşî müritlerinin hakikate ulaşmak için dört şeyi bırakması gerektiğini öğütleyen "dünyayı terk et, ahireti terk et, Allah'a karşı varlık ve benlik davasını terk et ve en sonunda ter-i terk et[193]. Yani dünya ahiret ve benliği terk ettikten sonra ben bunları Allah yolunda terk ettim diyerek kendisini gurura sevk etme manasında terki de terket [194]sözünü bize işmam etmektedir.

---

[192] Nursi, Said, **Muhakemât**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 120.
[193] Bu öğüdün orijinali şu şekildedir. Der tarik-i Nakşibendî lâzım âmed çâr terk / Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk; Nursi, Said, **Mektubat**, s. 20.
[194] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47a.

İkinci asıl dünyaya değer vermemektir. Yani züht hayatı yaşamaktır. Burada müellif bir hadisi şerife atıf yapar. Hadiste efendimizin "Dünya ahiret ehline haramdır. Ahiret de dünya ehline haramdır. Dünya ve ahiret her ikisi de ehlullaha haramdır" buyurduğunu söyleyerek konuyu tekrar ölü meseline getirir. Meyyit nasıl dünyanın malını, makamını, şehvetini arkasında bırakıp gitmek zorunda kalıyorsa, Allah'a ulaşmaya talip kişinin isteyerek bunları bırakması gerektiğini söyler.[195]

Üçüncü asıl Allah'a tevekküldür. Nasıl bir ölü için sebepler tamamıyla onun için sona ermiş ve bundan sonraki işlerini Allah'a bırakmak durumundaysa kişinin Allah'a güvenip ona tevekkül ederek sebepleri aradan çıkarmak gerektiğini ifade eder.[196]

Dördüncü asıl kanaattir. Nasıl ölüler ister istemez şehevani şeylerden sıyrılmak durumunda kalıyorsa Allah'a ulaşmaya talip kişinin de daha ölmeden bu hayvani zevklerden sıyrılmalıdır.[197]

Beşinci asıl uzlettir. İnsanlarla ihtilattan kendini çekmek ve gassalin önündeki meyyit gibi, nefsinin terbiyesinde bir mürşidin terbiyesine kişi kendisini bırakmak gerekir.[198]

Altıncı asıl zikre devamdır ve mâsivâyı (Allah'tan gayrı her şey) zikretmekten uzak durmaktır. Bunu "Unuttuğun zaman Rabbini zikret"[199] ayeti ile delillendirir.[200]

Yedinci asıl Allah'a vücudunun külliyeti ile teveccühtür. Aynen bir ölü gibi, insanın Hak'tan başkasına davet edenlerden yüz çevirip yani O'ndan başka bir mahbubu, matlubu ve maksudu olmamasıdır. Velev ki bütün nebilerin ve resullerin makamları teklif edilse bile Allah'a teveccüh etmiş bir yüz ondan dönmemelidir. Burada Cüneydi Bağdâdî'nin "Sıddık yüz sene Allah'a müteveccih olmasından sonra bir lahza olsun O'ndan yüz çevirse yüz senede elde ettiğinden daha fazlasını o lahzada kaybeder"[201] sözünü burada kullanır. [202]

---

[195] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47a.
[196] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47b.
[197] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47a.
[198] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47a.
[199] el-Kehf, 18/24.
[200] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47a.
[201] Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik (ö. 465/1082) , **er-Risâletu'l-Kuşeyriyye**, Tahkik Muhammed Halim Mahmud ve Mahmud b. Şerif, dâru'l-Maârif, Kahire Trs. I/79.
[202] el-Kafiyeci, Nİ, v. 47b-48a.

Sekizinci asıl sabırdır. Bu sabır nefsin dünyevî hazlara karşı sabredip, onlardan tiksinmektir. Bir meyyitin dünya zevklerini terk ettiği gibi onları terk etmektir. [203]

Dokuzuncu asıl murakabedir. Yâni kuvvet ve kudretinden sıyrılıp ölmüş gibi Allah'ın mevhibelerini beklemektir. Bir başka deyişle nefsi gemle ruhu kemâlatta uçurmak anlamına gelir.[204]

Onuncu asıl ise rıza makamıdır. Bu makamda kişi

وكّلت إلى المحبوب أمري كله / فإن شاء أحياني و إن شاء أتلفا

Ben bütün işimi sevdiğime bıraktım/ artık o, ister beni ihya eder, isterse telef eder" demesidir.

Bütün bu asıllarda el-Kâfiyeci, Allah'a ulaşmak diye tarif ettiği ve bu yolda seyru süluk edecek kişinin atması gereken adımların neler olması gerektiğini anlatması tasavvuf kültürünün kendisi üzerinde etkili olduğunu anlamamız için yeterlidir. Ancak kitabın ilk bölümlerinde de tasavvuf kültürünün kokularını almak mümkündür. Zira bir müfessirde bulunması gereken ilimler bahsinde mevhibe ilminden bahsetmiş olması, şiirlerinde bu söylediklerim bana inşad edildi demesi, Mevlana, Yunus Emre gibi mutasavvıfların kullandıkları terimler nevidendir.

[203] El-Kafiyeci, Nİ, v. 48a.
[204] El-Kafiyeci, Nİ, v. 48a.

SONUÇ

Muhyiddin el-Kâfiyeci hicri dokuzuncu asırda yaşamış ve birçok ünlü âlime ve hocalık yapmış ve sultanların takdirini kazanmış önemli âlimlerdendir. Çeşitli ilimlerde birçok eser kaleme alan âlimimiz, tefsir ilminde de birbirinden değerli eserler telif etmiştir. Tahkikini yapmış olduğumuz Nüzhetü'l-İhvân adlı eser bunlardan biridir. Bu eserin birinci bölümünde ideal bir müfessirde bulunması gereken özellikleri sıralamıştır. Daha sonra müellif Kur'ân'ın mucizeliğinin sadece sure bazında değil, uzun ayetlerde de bulunabileceğini işlemiştir. Müellife göre Kur'ân'ın mucizeliği ancak belagatindedir. İnsanlar belagat yönünden Kur'ân'a nazire getiremezler. Ancak gayptan haber vermek, mantık kurallarında eserin çelişkiye düşmemesi, diğer dünyevi ilimlere ışık tutmak gibi konularda Kur'ân'da bulunan üstünlükler geçmiş ümmetlerin kitaplarında ve insanların yazdıkları kitaplarda da bulunabilir. Bu noktadan Kur'ân'ın bu yönlerine nazire getirilebileceğinden dolayı mucizelik belagatin haricindeki yönlerde aranılmamalıdır. Buna mukabil hiçbir kitapta ve şiirdeki belagat kesinlikle Kur'ân'a yetişemez. Bütün bu söylediklerinin uygulamasını

قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ

"*Onlar dediler ki Ey Lut biz senin rabbinin elçileriyiz. Onlar sana ulaşamayacaklar. Gecenin bir kısmında ailenle beraber yola çık. Sizden hiç kimse arkasına dönmesin; eşin hariç. Durum şu ki, kavmine isabet edecek olan musibet ona da isabet edecektir. Onların vakti sabahtır. Sabah yakın değil midir?"*[205] ayetinde göstermeye çalışır. Bu ayette geçen kelimelerin sarf, nahiv, beyan, meâni ve bedi gibi özelliklerini yeri geldikçe açılar. Daha sonra bir başka bölümde

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

" *Ve dendi: "ey yer suyunu yut. Ve ey gök suyunu tut." Su çekildi ve emir yerine getirildi. Ve Cûdi'nin üzerine gemi oturdu. Ve "zalim kavimler uzakta olsun" denildi*" ayetini[206] aynı usulle tefsirini yapar. Bu ayetin nüzulünün ardından yaşanan olayları tarihi verilere dayandırır. Ayetin nüzulünden sonra müşriklerin Kâbe'de asılı bulunan şiirleri indirdiklerini ifade eder.

[205] Hud 11/81.
[206] Hud 11/ 44.

Müellif tarih ilmine ve ehl-i kitabın rivayetlerine değer vermiş, onlardan alıntılar yapmıştır. Meselâ Lût (a.s)'ın eşinin adını "Vâlihe", ve Hûd (a.s)'ın eşinin isminin "Vâliğa" olduğunu tarih kitaplarından naklettiğini görüyoruz.[207] Böylelikle müellif Kur'ân'daki bazı müphemâtları araştırmakta ve kitabında zikretmekte bir beis görmediğini de anlamış oluyoruz. Hatta dünyanın bidayetini ve nihâyetini haber veren hadisleri de tefsirde kullanmakta bir sakınca görmemiş,[208] bunları tarih ilminin bir güzelliği olarak yorumlamıştır.

Hadislerin, sahabi kavillerinin, tarihi bilgi ve rivayetlerin müfessir tarafından gayet iyi bilinmesi ve tefsirinde bunları kullanması gerektiğini dile getiren müellifimizin kendi tefsirinde rivayet tefsir özelliklerinden çok dirayet tefsirinin özellikleri görmekteyiz.

Kitabın hatimesi sayılabilecek son bölümde müellif tasavvufî bir tavır içine girmiş, Allah'a ulaşan yollarda dikkat çekmiş, ilmi bir cezbeye girip,

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ *Ben Rabbime gidiyorum, O bana en doğruyu gösterecek* [209] diyerek Kur'ân'ın belagatinde erimenin en üstün yol olduğunu vurgulamıştır.

[207] el-Kafiyeci, **Nİ,** v. 14a.
[208] el-Kafiyeci, **Nİ**, v. 34b.
[209] es-Saffat 37/99.

KAYNAKÇA

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (ö. 255/869), **El-Beyân ve't-Tebyîn,** Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423h.

Cerrahoğlu, İsmail, **Kitabu't-Teysir fi Kavaidi 'Ilmi't-Tefsirinin takdimi**, Ankara, 1974.

Carl Brockellmann, Gesschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1944-1949 Supplement-bande, Leiden 1937-1942,

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 278/888), **es-Sünen,** Tahkik Muhammed Muhyiddin, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Trs.

el-Cürcânî, Ebubekr Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 471/1078), Esrâru'l-Belağa, Matbaatu'l-Medenî, Kahire Trs.

el-Buhari, Muhammed b. İsmail (ö.256/870), **el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahih el-Muhtasar min Umûri Rasulillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyêmih**, Tahkik Muhammed b. Züheyr, Daru Tavkı'n-Necât, 1422.

el-Bukaî, İbrahim b. Omer b. Hasen (ö. 885/1480), **El-Maksıdü'l-Esmâ,** Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1408 h.

el-Carim, Ali ve Mustafa Emin, **el-Belâgatu'l-Vâdıha**, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991.

el-Gazali, Ebu Hâmid (ö.505/1111), **İhyâu Ulumi'd-Din,** Daru'l-Marife, Beyrut, Trs.

el-İci, Azududdin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), **Kitâbu'l-Mevâkıf,** Tahkik Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 1998.

el-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman(ö. 879/1474), **Nüzhetu'l-İhvân**, Sileymaniye ktp. Ayasofya bl. No: 413.

el-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman(ö. 879/1474), **Kitabu't-Teysir fi Kavaidi 'Ilmi't-Tefsir**, Tahkik İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1974.

el-Muhâsibî, El-Haris b. Esed b. Abdillah (ö. 242/858), **Risâletu'l-Müsterşidîn,** Tahkik Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep, 1403 h.

er-Rummâni', Ebu'l-Hasen Ali b. İsa (ö. 386/994**), En-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân**, Tahkik Muhammed Halefullah ve Dr. Muhammed Zağlûl, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1976.

es-Sehâvi, Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), **ed-Dav'ul-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tesi**', Beyrut, Trs.

es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505), **Buğyet'ül-Vuat fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhat,** Tahkik Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, Trs.

et-Taberani, Süleyman b. Ahmed (ö. 260/873), **El-Mu'cemu'l-Evsat,** Tahkik Tarık b. Ivedullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415 h.

et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), **es-Sünen,** Tahkik Beşşar Avad Maruf, Daru'l-Ğarbı'l-İslami, Beyrut, 1998 m.

ez-Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin, **Tahkiku et-Teysirfi Kavâidi İlmi't-Tefsir**, Mektebetü el-Kudüs, Kahire, 1988 m.

İbnü Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), **el-Müsned,** Tahkik Şuayb el-Arnaud ve Adil Mürşid, Müessesetü'ş-Şeybani, 1421 h.

İbnu'l-Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullâh (ö. 142/759), **el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr**, Dâru's-Sâdır,Beyrut Trs.

İbnü'l-'İmad, Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbeli (ö. 1089/1678), **Şezarât'üz-Zeheb fi Ahbâr-i men Zeheb**, Tahkik Mahmud el-Ernaud, Daru İbni Kesir, Dımeşk 1986 m.

İbnü Nüceym, Zeynulabidin b. İbrahim (ö. 970/1563), **el-Eşbah ve'n-Nezair,** Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 h.

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik (ö. 465/1082) , **er-Risâletu'l-Kuşeyriyye**, Tahkik Muhammed Halim Mahmud ve Mahmud b. Şerif, Dâru'l-Maârif, Kahire Trs.

Nursi, Said**, Sözler**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1996 m.
Nursi, Said**, Asa-yı Musa,** Envar Neşriyat, İstanbul, 1996 m.
Nursi, Said**, Muhakemat,** Envar Neşriyat, İstanbul, 1996 m.

Uludağ, Süleyman, Kuşeyrî Risalesi Tercümesi, İstanbul 1978.

نزهة الاخوان في تفسير قوله تعالى
قالوا يا لوط انا رسل ربك الخ

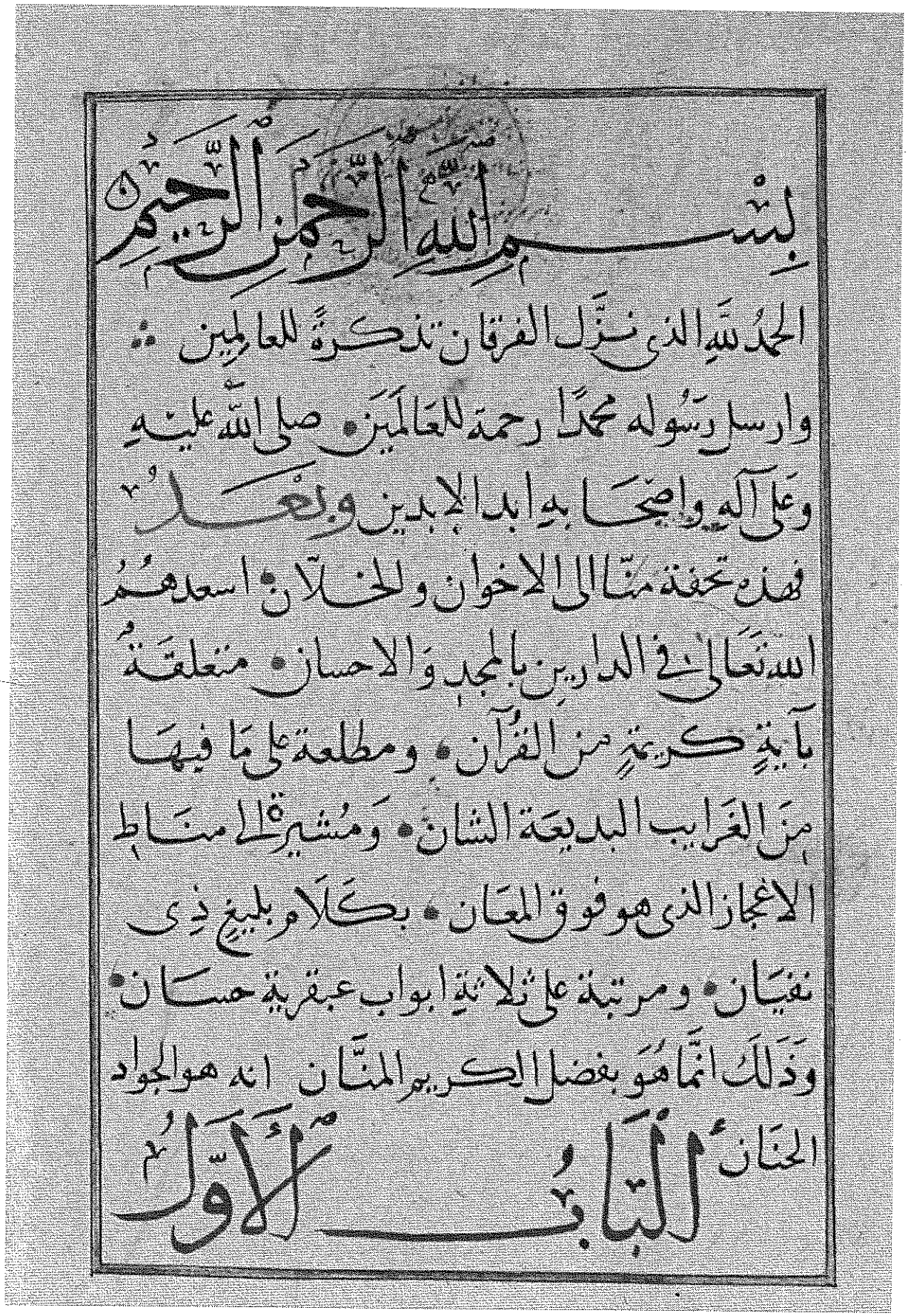
٤١٤

كتاب نزهة الاخوان

تاليف سيدنا الشيخ الامام العالم
العلامة المحقق المدقق ابي عبد الله
محمد الكافيجي الحنفي غفر الله
له ولوالديه ولجميع المسلمين
والحمد لله رب
آمين

تم وقف هذا النسخة المجيدة سلطان الاعظم وخاقان المعظم
مالك الرقاب والعجم مولى الامم ابو المظفر السلطان
السلطان العادل محمود خان وقف صحيح شرعيا على جميع
اكرمه الله بالالف الحسنى جزى الله جميع
المصنفين اوقاف الخمس المرصص

محمد لها


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الفرقان تذكرة للعالمين ..
وارسل رسوله محمدا رحمة للعالمين . صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه ابد الابدين وبعد
فهذه تحفة منا الى الاخوان والخلان . اسعدهم
الله تعالى في الدارين بالمجد والاحسان . متعلقة
بآية كريمة من القرآن . ومطلعة على ما فيها
من الغرايب البديعة الشان . ومشيرة الى مناط
الاعجاز الذي هو فوق المعان . بكلام بليغ ذي
نفيان . ومرتبة على ثلاثة ابواب عبقرية حسان .
وذلك انما هو بفضل الكريم المنان انه هو الجواد
الحنان

الباب الاول

فمن كان ميتا في الدار الاولى بارادته عن هذه الاوصاف الظلمانية
فالله تعالى يحييه بنور عنايته في الدار الاخرى حيوة ابدية قال
الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس
كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها الآية هذا وان للقوم
هنا كلاما مبسوطا منوطا بتفصيل ما ذكر لكن فيما لخصناه
غنية عنه وكفاية لاولي الفكر والعبر فلنقتصر على هذا القدر
اليسير المشير الى حسن وجه المرام فان خير الكلام ما قل ودل
ولكن آخر الكلام في محاض النصح للانام

مثل قول من قال

دع الدنيا ولا تركن اليها ... ومع من قد مضى سل سبيلا
عساك بتركها خطى بداه ... بها عين تسمى سلسبيلا

قال المولف سبح الله ملكه

حصل الفراغ من ترتيب كتاب نزهة الاخوان بعصا الله الكريم الحنان ثالث
عشر صفر المبارك سنة تسع وتسعين ومائة بالتاريخ الغراء الهجري القمري
العربي العجمي حسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد للهجرة

وكان الفراغ من كتابته في عشر من شهر الاول سنة تسع وتسعين ومائة
على يد فقير رحمة ربه الغني محمد الخيري غفر له ولوالديه ولجميع المسلمين

EKLER

EK 2: NÜZHET'UL İHVAN ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ

نزهة الإخوان

المؤلف: أبوعبد الله محمد الكافيجي الحنفي

التحقيق : صفا ياوُز

إزمير – ٢٠١٥

فهرست كتاب نزهة الإخوان للكافيجي

الموضوع الصفحة

[مقدّمة] ٦

الباب الأوّل: بيان لمعةٍ يتعلّق بها بيانُ أسرار تفسير هذه الآية الكريمة. ٦

التفسير ٧

التأويل ٨

الآية ٩

القرآن..... ١٠

شروط راوى التفسير ١٠

العلوم التي يحتاج إليها في تفسير القرآن..... ١١

الباب الثاني: بيان ما يشير إلى علو جناب نباهة شأن هذه الآية أعني بها قول الله تعالى حكاية عن الملائكة {قالوا يا لوط إنّا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلّا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب} ١٤

المقصد الأول: بيان هذه الآية من حيث اللغة والمعنى والصرف والإعراب وغير ذلك من العلوم التي يكون لها نوع ارتباط بها ههنا... ١٤

المقصد الثاني: بيان اختلاف القراء السبعة ٤٠

الأمر الأوّل: قراءة المستثنى في قوله تعالى "إلاّ امرأتك" بالرفع والنصب..... ٤١

الأمر الثاني : بيان إختلاف المفسرين في صرف المستثنى إلى الكلام الموجب وإلى الكلام غير الموجب ٤١

الأمر الثالث: بيان قراءة المستثنى في قوله تعالى "إلاّ امرأتك" بالرفع ابتداء ٥٥

المقصد الثالث: ذكر تاريخ مشتمل على أمور النافعة للناس..... ٥٧

الباب الثالث: بيان ما يتعلق ببلاغة هذه الآية ٦٩

المقصد الأول: البلاغة ٦٩

المقصد الثاني: إن في عجاج بحر عمان قول الله عز وجل {وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين} ٧١

المقصد الثالث: إن هذه الآية ينبغي أن تكون معجزة ببلوغها أعلى مراتب البلاغة..... .... ٧٨

خاتمة: جمال وجه النصيحة والطرق إلى الله ٨٠

[١أ] رسالة نزهة الإخوان في تفسير قوله تعالى قالوا يا لوط [١ب] – [٢أ]

كتاب نزهة الإخوان

تأليف سيدنا الشيخ الإمام العالم

العلامة المحقق المدقق أبي عبد الله

محمد الكافيجي الحنفي عامله الله

بلطفه الخفي بمحمد وآله

والحمد لله وحده

آمين [٢ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزّل الفرقان تذكرةً للعالِمين. وأرسل رسوله محمداً رحمة للعالمين. صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه أبد الآبدين. وبعد:

[مقدّمة]

فهذه تحفة منا إلى الإخوان والخُلّان، أسعدَهم الله تعالى في الدارين بالمجد والإحسان، متعلّقَةٌ بآية كريمة من القرآن، ومطّلعة على ما فيها من الغرائب البديعة الشان، ومشيرة إلى مناط الإعجاز الذي هو فوق المعان[١]، بكلام بليغ ذي نَفَيَان، ومرتّبة على ثلاثة أبواب عبقرية حسان. وذلك أنّما هو بفضل الكريم المنّان. إنه هو الجواد الحنّان.

الباب الأوّل [٣أ]

في بيان لمعةٍ يتعلّق بها بيانُ أسرار تفسير هذه الآية الكريمة من القرآن

وأمّا بيان جميع ما يتعلق به فهو ليس بداخل تحت دائرة نطاق الضبط والبيان، وفوق وُسْع طاقة البشر والإنسان. وأنشدتُ في مثل هذا:

أنظر الي نظري إليك فإنه عنوانُ ما أخفيت في أحشاي[٢]

وقريبٌ من ذلك قول من قال:

وإني لا أستطيع كنهَ صفاته ولو أن أعضائي [٣] جميعًا تكلّم.[٤]

---

[١] سقطت الياء بمقتضى القافية

[٢] أحشاي بمعنى أحشائي

وما أحسن قولَ من قال:

خذ الخلال من الخليل وقل له إن الخِلَالَ من الخليل جليل[٥]

فإذا نشرع ههنا في الكلام على سبيل الإيجاز المقبول لدى الأنام، فإن خير الكلام ما قلّ ودلّ على المرام. [٣ب] لا سيما إذا كان نظمه فحلا ومعناه بكرًا وكان مع ذلك ختامه طيبًا ومسكًا. فأقول:[٦]

التفسير مأخوذ من الفسر، وهو الكشف والإظهار ويقرب منه السفر كقرب لفظه. ولذا قال البعض: الفسر هو مقلوب السفر. يقال: أسفر الصبح إذا أضاء إضاءةً لا شبهة فيه وهو الفجر الصادق بخلاف الفجر الكاذب على ما فصّل أحوالهما وأسبابهما في **نهاية الإدراك**[٧] وغيرها في علم الهيئةِ فمن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إليه. ويقال أيضًا: "سفرت المرأة عن وجهها" إذا كشفت نقابها. ولهذا سمي السير سفرًا، لأنه يُظهر عن أخلاق الرجال. وقيل: التفسير مأخوذ من التَّفْسِرَة وهو إسم لِما

---

[٣] في أصله أعضاي

[٤] الأشباه والنظائر لابن نُجيم، ص: ١٤.

[5] لم أجد مصدره.

[٦] من هنا إلى آخر الباب مأخوذ من كتاب التيسير في قواعد علم التفسير للمؤلف نفسه، قارنوا ص: ٢-١٠.

[٧] اسم الكتاب: نهايه الادراك في دراية الافلاك، اسم المؤلف: قطب الدين شيرازي (ت. ٧١٠/ ١٣١٢)

يعرف به الطبيب المرض.[٨] وأما بناؤه على باب التفعيل. فإنما هو لقصد المبالغة.[٩]

والتأويل تفعيل أيضا. وهو مأخوذ من آلَ-يؤول، إذا رجع. هذا كله إنما هو باعتبار المعنى اللغوي.[١٠] وأما معناه العرفي[١١] [٤أ] فهو كشف معاني القرآن وبيان المراد منه.[١٢] وأما التأويل في العرف فهو صرف اللفظ إلى بعض الوجوه ليكون موافقا للأصول من متواتر أو إجماع الأمة.[١٣] كما إذا قال القائل: الظاهر أن المراد من الاستواء في قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى}[١٤] هو الاستيلاء بما لاح لي من الدليل. فذلك تأويل برأي الشرع، لأنه ما استُفيد إلّا من الشرع. قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق[١٥]

---

[٨] كتاب العين للخليل بن أحمد، مادة فسر، ٥/ ٢٤٨

[٩] ت: وبني على التفعيل للمبالغة.

[١٠] ت- هذا كله إنما هو بإعتبار المعنى اللغوي.

[١١] ت: وأما التفسير في العرف.

[١٢] ت+ والمراد من معاني القرآن أعم، سواء كانت معاني لغوية أوشرعية وسواء كانت بالو ضع أوبمعونة المقام وسوق الكلام بقرائن الأحوال، نحوالسماء والأرض والجنة والنار وغير ذلك ونحوالأحكام الخمسة ونحوخواص التراكيب لها بوجه من الو جوه.

[١٣] ت- من متواتر أو إجماع الأمة.

[١٤] سورة طه، ٥/٢٠

[١٥] كتاب المواقف للإيجي، ٣٧/٣

وأما إذا قال: المراد منه هو الإستقرار عليه، كما زعم البعض فيكون تفسيرا بالرأي على سبيل التشهّي غير موافقٍ لدليل من الأدلّة. فيكون داخلا تحت قول النبي صلى الله عليه وسلّم:[١٦] "من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار."[١٧] فإذًا الويل كل الويل لمن فسّر القرآن أو أوّله وهو غير عالم بما هو محتاج إليه في التفسير والتّأويل.

وذُكر في بعض كتب التفسير أنه إذا قيل لك: ما معنى "لا ريب" في [٤ب] قول الله تعالى {الم ذلك الكتاب لا ريب فيه}[١٨] وقلت: معنى لا ريب لا [شكّ]،[١٩] يكون هذا تفسيرا. وإذا قيل لك: "فكيف تنفي الريبَ؟ وكم من مُرتابٍ فيه." وقلت في الجواب عنه: " إنه في نفسه حقٌّ وصدقٌ. ومتى نُظر فيه عُلم أنه صدق فانتفى عنه الريب." يكون هذا تأويلا.

والآية[٢٠] في الأصل هي العلامة الظاهرة. ومن ههنا نشأ قول من قال: "وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد"[٢١].فأُطلقت على طائفة من

---

[١٦] ت: قوله عليه السلام.

[١٧] لروايات الحديث المختلفة انظر: مسند ابن حنبل ٢٣٣/١٠-٢٦٩؛ سنن الترمذي، كتاب التفسير ١٩٩/٥.

[١٨] سورة البقرة، ٢/٢.

[١٩] في المخطوطة: "معنى لا ريب لا ريب" وهو خطأ. إذ في كتابه التيسير في قواعد علم التفسير كتبت كما كتبناها. في تحقيق إسماعيل جرح اوغلي ص ٦

[٢٠] ت- في الأصل هي العلامة الظاهرة. ومن ههنا نشأ قول من قال: "وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد". فأُطلقت على طائفة من كلمات القرآن المتميّزة عن غيرها بفصل. ويسمى آخر الآية بالفاصلة، كما تسمّى أواخر السور بالغايات. فتكون الغاية أعمّ من الفاصلة. والقرآن في اللغة هو الجمع وفي العرف هو الكلام المنزّل للإعجاز

كلمات القرآن المتميّزة عن غيرها بفصل. ويسمى آخر الآية بالفاصلة، كما تسمّى أواخر السور بالغايات. فتكون الغاية أعمّ من الفاصلة.

والقرآن في اللغة هو الجمع وفي العرف هو الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه

ثم إن لراوي التفسير شروطا كما لراوي الحديث. وهي أربعة: العقل والضبط والعدالة والإسلام. ولا بدّ له من مستند في رواية التفسير لأن لا[٢٢] يدخل تحت قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"

والمستنَد هو ما يصحّ لراوي التفسير [٥أ] أن يرويَه ويُقبل منه. وهو أمور: أحدها قراءته على الشيخ. ثانيها قراءة الشيخ عليه. ثالثها الإجازة.

بسورة منه. ثم إن لراوي التفسير شروطا كما لراوي الحديث. وهي أربعة: العقل والضبط والعدالة والإسلام. ولا بدّ له من مستند في رواية التفسير لأن لا يدخل تحت قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" والمستنَد هو ما يصحّ لراوي التفسير أن يرويَه ويُقبل منه. وهو أمور: أحدها قراءته على الشيخ. ثانيها قراءة الشيخ عليه. ثالثها الإجازة. رابعها الوجادة إلى غير ذلك من سائر أنواع المستند.

[٢١] تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ١/٢١٠

[٢٢] في الأصل: ليلا.

رابعها الوجادة إلى غير ذلك من سائر أنواع المستند على ما فُصّل في محلّه.[٢٣]

ثم المختار عند الجمهور أن عدد **العلوم التي يُحتاج إليها في تفسير القرآن** ينحصر في خمسة عشر علما. وذلك بأن نقول إن للإنسان علمين نافعين له في الدنيا والآخرة. أحدهما علمٌ غايته الاعتقاد وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وثانيهما علمٌ غايته العمل وهو معرفة أحكام الدين والعمل به. فالعلم مبدأ والعمل تمام. ولا يتم العلم بدون العمل، ولا يخلص العمل من دون العلم. ولذلك لم يفرّد الله تعالى أحدهما من الآخر في عامة القرآن، نحو قوله تعالى {ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا}[٢٤] وقوله تعالى {ومن يعمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن}[٢٥] وقوله تعالى {الذين أمنوا وعملوا الصالحات [٥ب] طوبى لهم وحسن مأب}[٢٦] إلى غير ذلك. ولا يحصل هذان العلمان كما ينبغي إلّا بعلوم لفظية وعقلية وموهبية.

---

[٢٣] مقدمة لابن الصلاح، ص ١٣٨

[٢٤] سورة الطلاق ، ١١/٦٥؛ سورة التغابن، ٩/٦٤

[٢٥] سورة النساء ، ١٢٤/٤

[٢٦] سورة الرعد ، ٢٩/١٣

فالأوّل معرفة الألفاظ المفردة بحسب دلالتها على ما وُضعت له بحسب جوهرها. وهو علم اللغة. **والثاني** معرفة مناسبة بعض الألفاظ[٢٧] الى بعض. وهو علم الاشتقاق. **والثالث** معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ المفردة من الأبنية والصيغ. وهو علم التصريف. **والرابع** معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ باعتبار التركيب من الإعراب بحسب دلالتها على أصل المعنى. وهو علم النحو. **والخامس** معرفة خواصّ تراكيب الكلام من جهة إفادتها لازم أصل المعنى. وهو الذي يعبّر عنه بمعنى المعنى. وهو علم المعاني. **والسادس** معرفة خواصّ تراكيب الكلام من حيث إختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها وزيادتها ونقصانها. وهو علم البيان. **والسابع** معرفة وجوه تحسين الكلام [٦أ] من المحسّنات المعنويّة واللفظية. وهو علم البديع. **والثامن** معرفة ما يتعلّق بذات التنزيل. وهو القراءات. **والتاسع** معرفة ما يتعلّق بالأسباب التي نزلت عندها الآيات والسور. وتلك المعرفة قد تحصل بمطالعة الكتب المدوّنة في أسباب النزول. **والعاشر** شرح القصص التي ينطوي عليها السور في ذكر الأنبياء والقرون السالفة. وهو علم الآثار والأخبار. **والحادي عشر** ذكر السّنن المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلّم وعن أصحابه الذين شاهدوا الوحي ممّا اتّفقوا فيه ومما اختلفوا فيه مما

---

[٢٧] ت+ المفردة

هو بيانٌ لِمجمل أوتفسير لمبهم. وهو علم السنن. **والثاني عشر** معرفة الناسخ والمنسوخ والعموم والخصوص والمجمل والمبيّن والمحكم والمتشابه والظاهر والمؤوّل والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والدلالة[٢٨] والإجماع والقياسات الشرعية والمواضع التي يصح فيها القياس والتي لا يصح [٦ب] فيها. وهو علم أصول الفقه. **والثالث عشر** معرفة أحكام الدين وآدابه وآداب السياسات الثلاث التي هي سياسة النفس والأقارب والرعية. وهو علم الفقه والأخلاق. **والرابع عشر** معرفة الأدلّة العقلية والبراهين الحقيقية[٢٩] والتقسيم والتحديد والفرق بين المعقول والمظنون وغير ذالك. وهو علم النظر والكلام. **والخامس عشر** علم الموهبة وذالك علم يورثه[٣٠] من عمل بما علم واتّقى وأحسن. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما علم ورّثه الله تعالى عِلمَ ما لم يعلم."[٣١]

فمن تكاملت له العلوم خرج عن كونه مفسرا للقرآن برأيه. ومن فاته بعض ذلك مما ليس بواجب معرفته في تفسير القرآن وأحسن من نفسه[٣٢]

---

[٢٨] ت+ والإشارة

[٢٩] في الأصل: الحقيقة وهو الخطأ.

[٣٠] ت+ الله تعالى

[٣١] رسالة المسترشدين للمحاسبي، ص ١٠٠؛ إحياء علوم الدين للغزالي، ١٠٦/١

[٣٢] ت+ من نفسه في ذلك

واستعان بأربابه واقتبس منهم واستضاء بأقوالهم لم يكن إن شاء الله مفسرا للقرآن برأيه.

الباب الثاني [٧أ]

في بيان ما يشير إلى علو جناب نباهة شأن هذه الآية أعني بها قول الله تعالى حكاية عن الملائكة { قالوا يا لوط إنّا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلّا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب}[٣٣]

وفي هذا الباب ثلاثة مقاصد.

المقصد الأول

متعلَّق ببيان هذه الآية من حيث اللغة والمعنى والصرف والإعراب وغير ذلك من العلوم التي يكون لها نوع ارتباط بها ههنا. فأقول[٣٤] في قوله تعالى:

قالوا: فعل ماض فاعله الواو. والضمير المرفوع المتصل العائد إلى الملائكة. والقول هو الحكاية وهو إيراد اللفظ على استيفاء صورته الأولى كما في قوله تعالى {قال إني عبد الله}[٣٥] والفعل مع جميع ما يتعلّق به من

---

[٣٣] سورة هود، ٨١/١١

[٣٤] في الأصل "فأقول قال". وهو الخطأ.

[٣٥] سورة مريم، ٣٠/١٩

معمولاته كلام قد ورد على [٧ب] الاستئنافِ فلا يكون له محل من الإعراب.

ويا: حرف النداء .

ولوط: منادًى مبني على الضم منصوب المحل بيا. ويا تُستعمل للقريب في الكلام كثيرا فلو اختص استعمالها بالبعيد حسُن استعمالها ههنا أيضا، لتنزيل نباهة شأنه وسطوع كمال جلالةِ قدره بمنزلة بُعد المسافة من المنادى مع أن في استعمالها ههنا زيادة تنبيه وإيقاظ مناسب لمقتضى خصوصية هذا المقام. ويشير إليه الأمر بالإسراء بقطع من الليل على سبيل التعقيب.

ولوط: اسم منصرف مع تحقّق العُجمة والعلميّة، لأنه لمّا كان اسما ثلاثيا ساكن الوسط في غاية الخفّة. قاومت خفته أحد السببين ولا يخفى عليك أن استدلالات علماء العلوم العربية إنما هي تنبيهات على المناسبات بعد الوقوع. فيكون ما ذكرنا ههنا كافيا في التنبيه على المناسبة الموافقة لاعتبار لزوم الصرف في مثل لوط ونوح عليهما الصلوة والسلام. فلا يلزمه عدم لزوم الصرف في هنْد [٨أ] ودَعْدٍ على ما فصل في موضعه.

فإن قلت: فكيف يجوز لك هذا التوجيه ههنا على سبيل الرأي وإنه مردود شرعا؟ **قلت**: لا استبعادَ ههنا. فإن العلماء قد أجمعوا على جواز مثل هذا التوجيه شرعا لكونه موافقا للقواعد العربية. فكيف لا، وكتب التفاسير مشحونة بأمثال هذا التوجيه. يشهد بذلك كل من يطالعها شهادة عيان. فلا يكون هذا وأمثاله تفسيرا للقرآن بالرأي لكونه متعلقا ببيان أحوال اللفظ العربي، لا ببيان معنى القرآن بالرأي. فيكون هذا وأمثاله من قبيل فروع قواعد العلوم العربية كعلم الصرف والنحو وغيرهما.

فإن قلت: فهل التفسير بالرأي المعروض على الأصول من القرآن والإجماع وغيرهما مقبول شرعا؟ **قلت**: نعم، على ما قُرّر وحرّر وفصّل في علم التفسير فمن أراد الوقوف على ذلك كما ينبغي فليرجع إليه.

وإن: حرف من حروف المشبهة بالفعل، يؤكد مضمون الجملة.

فإن قلت: التأكيد [٨ب] بعد المؤكّد، فما معنى التأكيد ههنا؟ **قلت**: معناه ههنا هو التقرير والتقوية.

فإن قلت: فهل يتصور التأكيد بعد المؤكد ههنا؟ **قلت**: يُتصوّر ههنا من حيث المعنى عند إمعان النظر. وذلك أنّها تؤكّد مضمون الجملة في ذهن السامع بعد تعقّله إيّاه أوّلا.

فإن قلت: فلم قدّم في الذكر؟ **قلت**: للاهتمام بالتأكيد ولزوم احتياج الحرف في الدلالة على معناه إلى ذكر متعلقه لفظا او تقديرا. فلو أخّر عنه لَتعذرت الدلالة على معناه وتعسرت.

ونا: ضمير متصل عبارة عن الملائكة منصوب المحل على أنه إسم إنّ. وخبرها

رسل: وهي جمع "رسول"، مضافة إلى "رب". وهو مضاف إلى الضمير المجرور المتصل. المراد منه لوط عليه السلام.

والرب: معناه المالك من رَبّهُ – يَرُبّهُ فهو رب. وقيل: هو في الأصل بمعنى التربية، وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئا فشيئا.[٣٦] وصف به للمبالغة كما وصف بالعدل[٣٧] وهو اسم من أسماء الله تعالى [٩أ] ولا يطلق على غيره إلّا مقيدا، كقولهم "رب الدار" و"رب الدرهم" إلى غير ذلك. وأما الرب في قول الله تعالى {قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء}[٣٨] فهو في حكم المقيد، لا يخفى على الفطن.

---

[٣٦] أنوار التنزليل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢٨/١

[٣٧] في الأصل ههنا " والصوم" زائدة.

[٣٨] سورة الأنعام ، ١٦٤/٦

فإن قلت: فهل في إضافة الرب إلى ما بعده تذكير لاستمرار نعمة التربية؟ **قلت**: نعم، فيها تذكير له وفيها إيماء إلى استمرار الشكر الصادر عن العبد حسب استمرار النعمة الواصلة إليه وترغيب فيه أيضا.

فإن قلت: قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "تخلّقوا بأخلاق الله تعالى"[٣٩] فينبغي أن يكون للعبد حظ من أسماء الله تعالى وصفاته. فما حظ العبد من اسم الرب ومعناه؟ **قلت**: حظ العبد منه أن يصل منه إلى غيره الخيرُ دائما بحسب الوسع والطاقة كما أن الله تعالى ينعم على عباده على الدوام نعما لا تعد ولا تحصى.

فإن قلت: فهل في تأكيد مضمون هذه الجملة إيماء إلى أن لوطا ليس بعالم بحال الملائكة، هل هم رسل أم لا؟ **قلت**: [٩ب] نعم، بل فيه إيماء أيضا إلى أنه منكر لكونهم رسلا ببادئ الرأي نظرا إلى الحال. يشير إلى ذلك قوله تعالى {فلما جاء آل لوط المرسلون قال إنكم قوم منكرون. قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون. وأتيناك بالحق وإنا لصادقون}[٤٠] وروي أن الملائكة لما جاءت إليه في صورة الشبان الحِسان الوجوه على أحسن ما يكون من الملاحة واللطافة وجاءه قومه يهرعون إليه وضاق عليه ذلك وقد

---

[٣٩] مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ،٦٠/٧

[٤٠] سورة الحجر، ٦١/١٥-٦٥

رأت الملائكة ما لقي لوط من الكرب، قالوا يا لوط إن ركنك لشديد. إنا رسل ربك لن يصلوا إليك، أي لن يصلوا إلى إضرارك بإضرارنا. فجملة "لن يصلوا إليك" جملة موضّحة لجملة "إنا رسل ربك" لأنهم إذا كانوا رسل الله لم يصلوا إليه ولم يقدروا عليه.

فإن قلت: فهل لهذه الجملة محل من الإعراب؟ **قلت**: نعم، إنها منصوبة المحل بشهادة الفحوى ومعونة المقام كجملة "إنا رسل ربك" فإنها جواب النداء. والنداء مع جوابه مقول [١٠أ] القول منصوب المحل على أنه مفعوله.

فإن قلت: فأي مفعول هو من المفاعيل؟ **قلت**: اختلف النحاة فيه، فذهب ابن الحاجب[٤١] إلى أنه مفعول مطلق نوعيّ[٤٢] كما ذهب غيره إلى أنه مفعول به.

فإن قلت: فهل النزاع ههنا نزاع حقيقي؟ **قلت**: إنه نزاع حقيقي بحسب الظاهر ببادئ الرأي، لكنه في التحقيق نزاع لفظي. فمن أراد

[٤١] أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدويني الأسنائي الشهير بابن الحاجب، الفقيه المالكي والأصولي النحوي والمقرئ، 570هـ 646 - هـ1174 / م1249 م.

[٤٢] الكافية لابن حاجب، ص ١٨

الوقوف على تحقيق ذلك فاليرجع إلى كتابنا **شرح قواعد الإعراب لابن هشام**.[٤٣]

فإن قلت: أي المذهبين ههنا أظهر عندك؟ **قلت**: مذهب الجمهور ههنا أظهر، وإن كان مذهب ابن الحاجب ههنا أقوى في التحقيق. وحال مذهب الجمهور ههنا مع مذهب ابن الحاجب كحال القياس مع الاستحسان.

فإن قلت: الجملة لا يكون لها محل من الإعراب إلّا إذا وقعت موقعَ مفرد، فهل يتصوّر وقوعها موقعه ههنا مع أن مقول القول يكون جملة [١٠ب] ولهذا وجب كسر إنّ بعد القول على ما فصّل في موضعه؟ **قلت**: يتصور من حيث أن مقول القول مفعول. والمفعول مظنة الإفراد، والمظنة كافية في أمثال هذا على أن المفرد قد ذكر بعد القول كثيرا. ومنه قول الطرمّاح[٤٤]:

إذا قال غاوٍ مِن تنوخَ قصيدةً بها جرُب عدّت عليّ بزوبرا[٤٥]

[٤٣] هذا الكتاب موجود في عدة مكتبات مخطوطة. منها مكتبة كلية اللغة و التاريخ والجوغرافية بآنقرة مجموعة إسماعيل صائب سنجر رقم: ٥٣٠١.

[٤٤] الطرماح بن الحكيم بن الحكم شاعر قحطاني من قبيلة طيء توفي سنة 125هـ 743-742م

[٤٥] الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ٤٩٥/٢

والفاء في قوله تعالى {فأسرِ بأهلك بقطع من الليل} فاء عاطفة والمعطوف عليه قوله {إنّا رسل ربك}

فإن قلت: فكيف يتصوّر ذلك مع أن المعطوف عليه خبر والمعطوف إنشاء؟ **قلت**: لا استبعاد ههنا. فإن المعطوف ههنا بالفاء. وإذا كان العطف بالفاء يجوز عطف الإنشاء على الخبر بشهادة الاستعمال مع استقامة المرام من الكلام على ما حُرر في موضعه. ومثل هذا كثير جدا في الشواهد وموارد الاستعمال. قال الله تعالى: {إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر}[٤٦] [١١أ]

فإن قلت: فهل يحتمل الفاء ههنا غير العطف كالجزائية[٤٧] وغيرها؟ **قلت**: يحتمله، لكنه غير جلي. فلذلك أعرضنا عن إيرادها وتوجيهها.

فإن قلت: فهل يجوز عطف الإنشاء على الخبر إذا كان بالواو؟ **قلت**: يجوز إذا كان المعطوف والمعطوف عليه داخلين تحت القول. والذي نحن بصدده الآن كذلك. والشاهد له قول الله تعالى {وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل}[٤٨] وكذلك يجوز عطف الإنشاء على الخبر بالواو في عطف

---

[٤٦] سورة الكوثر، ٢/١٠٨

[٤٧] في الأصل "كالجزاية".

[٤٨] سورة آل عمران ١٧٣/٣

القصة على القصة كقولك "زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشّر عمرا بالعفو والإطلاق". وقد قال الزمخشري وغيره: يجوز عطف الإنشاء على الخبر بالواو وعكسه في الجمل التي لها محل من الإعراب، كقولك "قال زيد نودي للصلوة وصلّ في المسجد" وقولك "زيد أبوه صالح وما أفسقه وعمرو أبوه بخيل وما أجوده" إلى غير ذلك من الشواهد والأمثلة.[٤٩]

وقرئ {**فأسر**} [١١ب] بقطع الهمزة ووصلها. فبالقطع يكون من الرباعي، وبالوصل يكون من الثلاثي. يقال "أسريتُ وسَرَيت" بمعنى. والسَّرْيُ هو السير والذهاب بالليل. وأما الإسراء في قوله تعالى {سبحان الذي أسرى بعبده ليلا}[٥٠] فالظاهر أنه بمعنى السري أيضا، إذا كان إسناده إلى فاعله إسنادا مجازيا فيكون فيه نوع من التأويل على ما هو المختار عند الخلف، وهو الطريق الأحكم. وأما المختار عند السلف فيه وفي أمثاله هو التوقّف وتفويض علم ذلك إلى الله عز وجل. وذلك هو الطريق الأسلم. فيكون كل واحد من التأويل والتوقّف ههنا واقعا بحسب اختلاف الأحوال والأزمان، لا بحسب اختلاف الدلائل والبرهان. فلا نزاع ههنا في التحقيق، فمرحبا بالوفاق. وذلك بفضل الله الكريم الخلاق. ولقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى مثل ما ذُكر حيث قال: "لو كان موسى حيّا لما وسِعه

---

[٤٩] الكشاف للزمخشري، ١٠٤/١

[٥٠] سورة الاسراء ١/١٧

إلّا اتّباعي"[٥١] ومن ههنا نشأ قول من قال: [١٢أ] "حاصل جميع الشرائع واحد من حيث النظر إلى مصالح العباد ودَرْءِ المفاسد، كما أن حاصل أنواع العلاجات في الفصول الأربعة مع اختلافها واحد بالنظر إلى جلب المصالح إلى الأبدان وإلى دفع المفاسد عنها.

وأما الإسراء فيه لو كان بمعنى الإذهاب فمعناه ظاهر، بدون القول بالتأويل والتوقّف على ما تسمع وترى. قال الجوهري: أسراه وأسرى به مثل أخَذ الخطام وأخذ بالخطام. هذا ويقال: سَرُو– يَسْرُو– سَرَاوَةً، إذا صار سَرِيًّا. قال الشاعر:

وترى السري من الرجال بنفسه وابن السري إذا سرَى أسراهما[٥٢]

والباء في {بأهلك} بمعنى المصاحبة، كما في قوله تعالى {تُنْبِتُ بِالدُّهْنِ}[٥٣]

فإن قلت: فهل يحتمل أن تكون للاستعانة والسببية ههنا؟ **قلت**: لا، فإن ذلك ليس بجلي ههنا ولا بمناسب لمعنى الكلام والمقام. [١٢ب]

---

[٥١] شعب الإيمان للبيهقي، ١٩٩/١

[٥٢] الصحاح للجوهري، باب السين ، ٢٣٧٧/٦

[٥٣] سورة المؤمنون، ٢٠/٢٣

و**أهلُ**، مجرور بها، مضاف إلى الكاف. وهو خطاب للوط عليه السلام. والجار والمجرور متعلّق بأسر.

و**الباء** في {بقطع من الليل} كالباء في قوله تعالى {فأسر بأهلك} مع أن فيها تضمين معنى في، بشهادة استقامة معنى الكلام والمقام. والقِطع من الليل: طائفة منه.

و**الليل** معروف لغة وعرفا واصطلاحا. و{من الليل} مجرور المحل على أنه صفة لقطع، وهو مجرور بالباء. والجار والمجرور متعلق بأسر أيضا.

فإن قلت: فهل يجوز أن يتعلق حرفا جرٍّ بمعنى واحد بعامل واحد؟ **قلت**: يجوز، بل هو واقع لاسيما حين أفاد أحدهما معنىً غير ما أفاده الآخر ولو بمعونة المرام واقتضاء المقام.

قال أهل التفسير في تفسير قوله تعالى {كلما رُزقوا منها من ثمرة رزقا}[٥٤] من الأولى ومن الثاني كلتاهما لابتداء الغاية.[٥٥] ومنه قولك "كلما أكلت من بستانك من الرمان حمدتك" وتحقيق ذلك أن "رزقوا " مطلقا مبتدأ من ضمير الجنات [١٣أ] ثم جعل مقيدا بالابتداء من ضمير الجنات.

---

[٥٤] سورة البقرة، ٢/٢٥.

[٥٥] الكشاف للزمخشري، ١/٦٦

فإذا تقرر هذا ههنا فتقريب ما نحن بصدده الآن يكون ظاهرا لا شبهة فيه. وعلى طرف الثمام بأدنى تأمّل في معنى الكلام.

والواو في قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد إلّا امرأتك} لعطف هذا القول على قوله تعالى {فأسر بأهلك بقطع} فالجامع بينهما ظاهر.

فإن قلت: أي قسم من أقسام الجامع هو؟ أجامع عقلي أم جامع خيالي أم جامع وهمي؟ **قلت**: الله أعلم، الظاهر أنه جامع عقلي.

فإن قلت: فهل يجوز أن يُتصوّر ههنا جامع غير جامع عقلي؟ **قلت**:نعم، لكنه ليس بجلي.

فإن قلت: فهل في الأمر والنهي إشعار بامتياز الصالحين عن الظالمين ونجاة المؤمنين مع لحوق الدمار بطائفة الكافرين خاصة؟ **قلت**: نعم، وفي ذلك فوائد أخر يفهمها أولوا الفكر والاعتبار. قال الله تعالى {لقد كان في قصصهم عبرة [١٣ب] لأولي الألباب}[٥٦]

ولا للنهي. **ويلتفت**: فعل منهي عنه، مجزوم بها. واللفت في اللغة هو اللّيّ. ويقال "لفت فلان وجهه عني" إذا صرفه. ويقال "لا تلتفت لفت

[٥٦] سورة يوسف، ١١١/١٢

فلان" أي لا تنظر إليه. والمراد منه هو النظر إلى الوراء في الذهاب. فيكون الملتفت إليه محذوفا لقيام قرينة دالة عليه.

و**منكم**: حال من "أحد"، قدّمت عليه للإهتمام به، ولدفع الالتباس.

و**أحد**: مرفوع بفعل الالتفات وأحد يصحّ استعماله ههنا سواء كانت همزته أصلية أو منقلبة عن الواو.

فإن قلت: فهل ضمير الخطاب في قوله "منكم" يتناول بظاهره لوطا وأهله بدون تكلف إرتكاب التّأويل بالتغليب أو بالالتفات ههنا؟ **قلت**: نعم، يشهد به المتمرن[٥٧] في معرفة أنواع استعمال كلام العرب مع التأمل الصادق في السياق والسباق، وفي موجب الكلام ومقتضى المقام. ولقد أشار إليه الزمخشري في تفسير هذا [١٤أ] القول حيث قال رواية: "وأمر أن لا يلتفت منهم أحد إلا هي"[٥٨]. وسيجيء تحرير هذا فيما بعد إن شا الله تعالى.

فإن قلت: فهل جاء كل واحد من مفردات هذا القول والكلام على حده ووجهه في مقامه، حيث ذكر بعضها بالاسم الظاهر وبعضها بالاسم المضمَر كما جاء كل واحد من المفرد والجمع الواردين بصيغة الخطاب على

---

[٥٧] في الأصل:"التمرن" وهو الخطأ.

[٥٨] الكشاف للزمخشرى، ٢/ ٤١٦

حده في موضعه وأصاب محزه في قوله تعالى {ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون}[٥٩] **قلت**: نعم، كما ورد جميع هذا القول والكلام في محله بحسب مقتضى المقام. قرئ المستثنى بالنصب والرفع ههنا على ما سيجيء تفصيله كما هو حقه على ما ينبغي في أثناء تحرير حقائق المقصد الثاني إن شاء الله تعالى. قيل اسم امرأة لوط "والهة" واسم امرأة نوح "والغة". وذكر في كتب التواريخ أن امرأة لوط كانت عينا لهم على من كان عند لوط [١٤ب] من الضيفان وكانت على دينهم[٦٠] كما قال الله تعالى {وضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين}[٦١] أي خانتاهما في الدين فلم تتبعهما فيه وليس المراد أنهما كانتا على فاحشة. حاشا وكلّا لما قال ابن عباس وغيره من أئمة السلف والخلف ما بغت امرأة نبي قط.[٦٢] ومن قال بخلاف ذلك فقد أخطأ خطأً كبيرا فمثل امرأة لوط تستحق أن تكون من الغابرين وتستحق ما تستحقه من العقوبة والبوار. ولقد أشار الشاعر إلى مثل هذا المعنى بقوله:

---

[٥٩] سورة البقرة، ٢٣٢/٢.

[٦٠] البداية والنهاية لابن كثير، ٢٠٩/١

[٦١] سورة التحريم، ١٠/٦٦

[٦٢] البداية والنهاية لابن كثير، ٥٢/٢

لا أبتغي وصل من يبغي مفارقتي ولا ألينُ لِمَنْ لا يبتغي ليني

والله لو كرهت كفّي مصاحبتي يوماً لقلت لها من ساعدي بيّني[٦٣]

وإنّ في قوله تعالى {إنه مصيبها ما أصابهم} [١٥أ] حرف من الحروف المشبهة بالفعل اسمها ضمير متصل بها منصوب المحل وهو ضمير الشأن وضمير الشأن حيث ما وقع يشعر بالإبهام والمهابة والفخامة مع التشويق إلى ما يأتي بعده ليكون أوقع في القلوب وألذّ، بناء على أن المحصول بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب. وإن النفس مجبولة على حب حصول العلم لأنه كمال مختص بها .

وأما ضمير الشأن الواقع في هذا الكلام بذي المقام فله فوائد أخر لا تعد ولاتحصى، كزيادة التهويل والتخويف وإلقاء السرور إلى الصدور بناء على أن خبر هلاك الأعداء خبر مسرّ ومصداقه قول الله تعالى حيث قال {إنّ شانئك هو الأبتر} [٦٤]ومنه قول من قال:

أطيب الطيبات قتل الأعادي وركوب على متون الجياد

ورسول يأتي مع الميعاد وحبيب يأتي بلا ميعاد[٦٥]

---

[٦٣] مجمع الأمثال للميداني، ٢/ ٩٥

[٦٤] سورة الكوثر، ٣/١٠٨

[٦٥] الشاعر أبو دلف (ت ٢٢٦هـ/٨٤١م)، أدب الطّف لجواد شبّر، ٦١/٤

والشاهد لما ذكرنا هو ترك بيان إبهام ما الموصولة مع بيان إبهام ضمير الشأن بالجملة الاسمية [١٥ب] ههنا ولاقتضاء المقام طيّه أيضا.

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون ما موصوفة؟ **قلت**: نعم.

فإن قلت: لا شك، أن الموصول إنما هو من قبيل المعارف، فهل يتصور الإبهام مع التعيين والتعريف؟ **قلت**: نعم، فإن الموصول مبهم من حيث الذات والهوية، معلوم من حيث الصلة فاجتمع فيه جهتا الإبهام والتعيين، فزال بناء الاستبعاد ههنا بأساسه على ما تسمع وترى. ولذلك تعد الموصولات من قبيل المبهمات كما عدت من قبيل المعارف.

فإن قلت: فهل يجوز بيان المبهم ههنا على سبيل التأويل بفحوى الكلام ومعونة المقام مع التأمل في السباق والسياق؟ **قلت**: نعم، ومثل هذا جائز شرعا. وإنما الممنوع عنه شرعا هو التفسير على سبيل القطع من تلقاء النفس بدون العرض على الأصول المعهودة عند المفسرين.

وذكر في بعض كتب التفسير {إنه مصيبها [١٦أ] ما أصابهم} من العذاب. لأنها كافرة مثلهم، وأما إذا اقتضى المقام بيان المبهم في الكلام، فلا بد من بيانه فيه لإعطاء المقام حقه كما ينبغي. ولذا بيّن الإبهام بقوله

تعالى {من اليمّ} في قوله تعالى {فغشيهم من اليمّ ما غشيهم}[٦٦] و{مصيبها} مرفوع على أنه خبر قدّم على المبتدأ للإهتمام به، ولكونه نصب العين في هذا الكلام مع اقتضاء السباق إياه. قال الله تعالى {إياك نعبد}[٦٧] ومنه نحو قولك: "وجه الحبيب أتمنّى" وقول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهنّ أبناءُ الرجال الأباعد[٦٨]

و**مصيب**: اسم فاعل من باب الإفعال، فاعله ضمير مرفوع مستتر فيه عائد إلى الاسم الموصول الذي يأتي بعده لفظا وهو مقدم عليه رتبة. ولأجل هذا جاز رجوع الضمير المرفوع المستتر فيه إليه، مضاف إلى الضمير المجرور المتصل به العائد إلى امرأة لوط عليه السلام.

و**أصاب**: فعل ماض من باب الإفعال أيضا. فاعله هو الضمير [١٦ب] المرفوع المستتر فيه، العائد إلى الاسم الموصول.

و**هم**: ضمير منصوب متصل به عائد إلى القوم، منصوب المحل على المفعولية. والفعل مع معموله جملة فعلية، صلة الاسم الموصول.

---

[٦٦] سورة طه، ٢٠/ ٧٨

[٦٧] سورة الفاتحة، ١/٥

[٦٨] دلائل الإعجاز للجرجاني، ص ٣٠٨

فإن قلت: فهل استعمل الفعل الماضي ههنا مجازا في معنى المضارع، إعلاما بأن العذاب محقق الوقوع لاحق بهم البتة، كما في قول الله تعالى {ونادى أصحاب الجنة}[٦٩] **قلت**: نعم.

فإن قلت: فهل الأحسن أن يكون مثل المجاز في مثل هذا المقام من قبيل الاستعارة، على معنى تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه؟ **قلت**: نعم، فكيف وإن المقام يقتضيه أي اقتضاء لا يخفى ذلك على الفطن صاحب الذوق السليم والطبع النقاد المستقيم.

والموصول وحده أو مع صلته على اختلاف قولين عند النحاة على ما فصل في موضعه، مرفوع على أنه مبتدأ قدم عليه خبره على ما ذكرنا. والمبتدأ مع خبره جملة [١٧أ] اسمية مفسّرة لضمير الشأن وخبر عنه.

فإن قلت: ضمير الشأن متّحد مع خبره في الواقع، وإنما المغايرة بينهما من حيث الإجمال والتفصيل، فهل يفيد مثل هذا الخبر مع الاتّحاد؟ وقد قالوا لا بد من المغايرة بينهما. **قلت**: إنه يفيد فائدة الإتحاد مع دفع توهم المغايرة بادئ الرأي وفائدة الاتحاد ههنا مثل الفائدة في نحو قولك: "زيد قائم" بل هي أعظم منها على ما ترى وتشهد بذلك. وضمير الشأن مع خبره جملة اسمية، يؤكد إنّ مضمونها

---

[٦٩] سورة الأعراف، ٤٤/٧

فإن قلت: فهل يتصور الأجزاء الأربعة لها مع القول بالاتحاد في جملة ضمير الشأن؟ **قلت**: يتصور من حيث النظر إلى اللغة. ودلالة الألفاظ بدون النظر إلى الإتحاد والواقع لما تقرر في موضعه إن دلالة اللفظ على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، فإذا الاتحاد بحسب النظر إلى الخارج والواقع لا يُنافي التعدد بحسب النظر إلى دلالة الألفاظ لاختلاف الجهتين. ونظير ذلك: زيد موجود [١٧ب] فإنه جملة لها أربعة أجزاء ومفيدة عند الكل، سواء أكان الوجود عين الماهية في الخارج أو غيرها. إذ لا شك أن زيدا وموجودا ونسبته إليه متغايرة من حيث النظر إلى دلالة الألفاظ. فكذا الحال فيما نحن بصدده الآن. وتعلم أنت أن مباحث العربية لن تُبْنَ على مثل هذه المناقشة ولا يحتملها. ألا ترى أن نحو قولك "الإنسان بشر" كلام تام خبري عند النحاة وأرباب اللغة. والتحقيق أن خبر ضمير الشأن جملة خبرية مفسرة مفيدة بنفسها. وإن لها أجزاء بالفعل لفظا ومعنىً.

وأما ضمير الشأن فهو مفرد لفظا، وفيه إبهام تام. فلا يكون له أجزاء بالفعل لفظا من حيث النظر إلى دلالة اللفظ. وظهر بينهما فرق جلي بهذا الاعتبار. وظهر أيضا في حق خبره حمل معنوي مفيد. فإذا اندفع ههنا توهم أحد المحذورين إما لزوم التأكيد بعد التأكيد وإما الترجيح بلا مرجّح. وظهر أيضا بين الحمل المعنوي المفيد وبين الحمل اللفظي فقط وبين الاتحاد

بين المفردين وبين الاتحاد [١٨أ] بين ضمير الشأن وخبره. فإذا اندفعت الشبهة ههنا بحذافيرها على ما تسمع وترى.

فإن قلت: فلم لم تقل من أول الأمر هذا التحقيق والجواب حتى تسلم من تعب إيراد هذه المباحث بالإطناب؟ **قلت**: لتقرر المطلوب بعد إيراد هذه الشبه وإبطالها بحيث لا يتوجه إليه إشكال أصلا ولكون المقام مقام الإطناب. قال الشاعر:

يرمون بالخطب الطوال وتارة وحي الملاحظة خيفة الرقباء[٧٠]

ولكون الكلام ذا نفيان والمعنى أخا المعاني، ولكون التمكين بعد التلوين أحكم، ولكون التلوين في الكلام قريَ الأشباح والأرواح، وللترغيب في كسب مثل هذا التلوين، وللتنبيه على طرق التمرين فيه، وللسلوك في طريق التحلية بعد السلوك في طريق التخلية ليكون حصول المطلوب عند النفس ألذّ وأعزّ[٧١] وأوقع إلى غير ذلك من الاعتبارات الخطابية المناسبة له. فإذًا ثبت أن لها أجزاء أربعة كسائر [١٨ب] القضايا.

---

[٧٠] البيان والتبيين للجاحظ، ص ٢٣

[٧١] في المخطوطة " أعر".

فإن قلت: فأي جزء منها مؤكد ب"إن" قصدا وأصالة؟ **قلت**: المؤكد بها قصدا وأصالة هو الجزء الرابع منها. ولأجل ذلك يقال يؤكد مضمون الجملة بها، ولا يقال يؤكد منطوقها بها.

فإن قلت: فما السبب الحامل على صرف التأكيد إليه قصدا؟ **قلت**: السبب الحامل عليه، أن الجزء الرابع منها هو العمدة العظمى من حيث النظر إلى بقية الأجزاء، وأنه هو مطمح النظر ومحلُّ الاعتبار، وأنه هو المفاد من الكلام حقيقة. وأما باقي الأجزاء منه فهو مُعاد في الحقيقة أو قريب منه وحاصل على سبيل الاستحضار بدون الاستحصال. فعُلم من هذا أن دلالة الألفاظ المفردة المعلومة الوضع لمعانيها الإفرادية تفيد استحضار المعاني ولا تفيد العلم بها ما دام السامع عالما بوضعها لها. وظهر منه أنه يصلح لأن يكون سببا لإنكار من أنكر دلالة المفردات على معانيها وإفادتها إياها. ثم إنه معلوم عندك بالوجدان والبرهان أن [١٩أ] النفس مشتاقة إلى النظر إلى حسن وجه جمال الإفادة أيّ اشتياق، ومسفِرة عن صوب الالتفات إلى لفت الإعادة بلا ارتياب. ولذلك يُقدم التأسيس على التأكيد عند التعارض في مقام الإفادة. ولأجل هذا لا نرى فائدة في الإخبار بقدوم زيد بعد البشارة بقدومه وعيانه. ولذا يستحق المبشر به الجائزة عادة دون غيره من المخبرين بقدومه بعد العلم بقدومه أولا. فإذا علم السبب الحامل

عليه فلا يقتصر ذلك على ما ذكر ههنا، بل فقس عليه أمثال هذا، إذ لا معنى للتقليد عند القدرة على التحصيل كما لا اعتبار للتيمم عند القدرة على استعمال الماء الطهور. وأنشدتُ للترغيب في مثل هذا:

مذاهب شتى للمحبّين في الهوى ولي مذهب فرد أقول به وحدي

فإن قلت: فهل لهذه الجملة محل من الإعراب؟ **قلت**: لا، بل هي جواب على سبيل الاستئناف كما في قوله تعالى {ولا تخاطبْني في الذين ظلموا [١٩ب] إنهم مغرقون}[٧٢] فكأن لوطا[٧٣] عليه السلام لما سمع قول الملائكة من الأمر والنهي ولوحَ ذلك له بالخبر الدالّ على حلول العذاب بهم ونزول العقوبة عليهم فبقي لوط عليه السلام مستشرفا له قائلا "هل يصيبها ما يصيبهم" أُجيب على أحسن ما يكون، فقيل {إنه مصيبها ما أصابهم} وهذا الذي ذكرته هنا يُوافق قول القاضي البيضاوي في تفسير هذا القول[٧٤]. ولذلك علّله على طريقة الاستئناف بقوله {إنه مصيبها ما أصابهم}

[٧٢] سورة هود، ٣٧/١١؛ سورة المؤمنون، ٢٧/٢٣

[٧٣] في الأصل "لوط" أخطأ المصحح في تصحيحه.

[٧٤] أنوار التنزليل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢٥٠/٣

و**إن** في قوله تعالى {إن موعدهم الصبح} حرف من حروف المشبهة بالفعل أيضا. اسمها "موعد" مضاف إلى الضمير العائد إلى قوم لوط.

و**الموعد** مَفعِل اسم الزمان. فيكون المراد منه ههنا وقت هلاكهم. لكن في لفظة الموعد عذوبة ولطافة معنىً ومهابة وفخامة ليست في لفظة الوقت، وإن كان أقل حروفا منه. فإذًا فالموعد تُناسب نباهة شأن نظم جمال القرآن وجلالة قدر فصاحته. وخبرها "الصبح".

و**الصبح** في [٢٠أ] اللغة هو الفجر. والفجر هو النور الظاهر من الأفق في جهة المشرق. فقد ظهر من هذا أن إطلاق الفجر والوقت على النور المذكور جائز. ويُطلق الوقت والزمان على معان أخر. قد فصّلت في موضعها.

ثم الفجر إما كاذب وإما صادق. لأن ذلك النور إن كان مستدقّا مستطيلا يُسمى صبحا كاذبا وفجرا كاذبا. وإن كان مستطيرا منتشرا في الأفق بالغًا إلى وسط السماء يُسمى صبحا صادقا وفجرا صادقا.

وذكر في كتب علم الهيئة أن النور الظاهر في الأفق الشرقيّ يسمى بالصبح الأول، لأنه أول نور يظهر وبذنب السرحان تشبيها له به. ويسمى بالصبح الكاذب لكون الأفق مظلما بعدُ، أي لو كان يصدق أنه نور

الشمس لكان المنير ما يقرب من الشمس لا ما يبعد منها. فقس على هذا اعتبار حال الصبح الصادق.

فإن قلت: لا شك أن القريب ههنا مطلق على ما تسمع وإن إجراء المطلق على إطلاقه مغن عن ارتكاب خلاف الظاهر والتأويل. وقد قال النبي [٢٠ب] صلى الله عليه وسلم: "أبهِموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله"[٧٥] لكن إذا قُيد ههنا بأمر من الأمور فبأي أمر يقيد ههنا؟ **قلت**: الله أعلم بحقيقة الحال في ذلك. لكن يجوز أن يأول ههنا بقرب الصبح من حصوله وظهوره وطلوعه ومجيئه ونحو ذلك بدلالة المقال وشهادة الحال وكل آت قريب ولا يجوز تأويله في هذا المقام بقربه من الهلاك والعذاب احترازا عن لزوم التناقد وذلك أن الصبح ههنا قد وقع وقتا وظرفا له. فيكون معه متصلا به فلا يكون منفصلا عنه. فإذًا لايكون قريبا منه فلو أُوّل بقربه منه لكان قريبا منه. وما كان قريبا منه لكنّ اللازم باطل قطعا ويقينا. فكذا اللزوم. وأما بيان الملازمة فقد عُلم مما ذكرنا، فإذاً هو على طرفه الثُمام بتوفيق الله عزّ وجلّ.

والمبتدأ والخبر مع النسبة بينهما جملة اسمية تُؤكد مضمونُها بإن على منوال ما ذكرنا طبق النعل بالنعل فلا حاجة ههنا إلى الإعادة المجردة عن

---

[٧٥] النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ، ص ٤٤٠

الإفادة وهي استئنافية أيضا. وذلك أن الملائكة قالوا للوط عليه السلام [٢١أ] "إنا رسل ربك مهلكوا هذه القرية وأهلها" وهي قرية سدوم. فقال "متى موعد هلاكهم؟" فأجيب على طريقة الاستئناف فقيل "إن موعدهم الصبح".

و**حرف الاستفهام** في قوله تعالى {أليس الصبح بقريب} يفيد الإنكار والتقرير ههنا بشهادة فحوى الكلام مع معونة الحال والمقام.

فإن قلت: فهل هذا القول إقامة المظهَر مقام المضمر لقصد التقرير مع دفع توهّم الاشتباه ابتداء وليكون الكلام في دلالته على المرام مثل فلق الصبح عند الأنام؟ **قلت**: نعم.

وليس فعل من الأفعال الناقصة اسمه الصبح. خبره بقريب. والباء فيه لتأكيد إنكار النفي. وحاصله في التحقيق إلى تأكيد تحقق القرب بشهادة المرام والمقام مع القطع بأن لا واسطة بين النفي والإثبات. فيلزم من ارتفاع أحدهما عين الآخر كثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر على سبيل الانفصال الحقيقي كقولك "العدد إما زوج وإما فرد" ففي تأكيد تحقق القرب بهذه الطريقة [٢١ب] البليغة الجليلة الواردة على أسلوب الحكيم وإرخاء العنان حسن مكالمة وملاطفة وفائدة جليلة لاتكاد توجد في تأكيد القرب بَانَ بدونها نحو"إن موعدهم قريب" ومثل هذه يُناسب كمال بلاغة

نظم القرآن وفيها فوائد أخر ليست تحت دائرة البيان والإحصاء. فسبحان من أحصى كل شيء عددا وأحاط بكل شيء علما. سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

روي أن لوطا عليه السلام خرج بابنتيه ولم يتبعه منهم رجل واحد.[٧٦] وقيل امرأته ما خرجت معهم، وقيل خرجت معهم فلما سمعت مدة العذاب التفتت وقالت "يا قوماه" فأدركها حجر فقتلها[٧٧]. وروي أيضا أن لوطا عليه السلام خرج بابنتيه ليس معه غيرهما عند طلوع الفجر وطوى الله تعالى له الأرض في وقته حتى نجا ووصل إلى إبراهيم عليه السلام وجعل جبرائيل جناحه في أسفل المدائن ثم رفعها إلى السماء حتى سمع أهل السماء نباح الكلاب وصياح الديكة ثم قلبها عليهم وأتبعوا الحجارة [٢٢أ] من فوقهم وهي المؤتفكات. وهي سبع مدائن وقيل خمس. وسدوم هي القرية العظمى[٧٨]. وقيل إنهم كانوا أربعمائة ألف نسمة. وقيل أربعة ألاف نسمة.[٧٩] فالمرجو من أهل الخير والإحسان أن ينظروا فيما ذكر وفي أمثاله بعين الرضاء والإنصاف، لا بعين السخط والاعتساف. فمن وجد منهم من طغيان القلم ومن زلّات القدم فليعف عنه واليقل إن الجواد قد يكبو

---

[٧٦] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ، ٨١/٩

[٧٧] أنوار التنزليل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢٤٩/٣

[٧٨] تفسير البحر المحيط لأبو حيان الأندلسى، ٢٠٦/٥

[٧٩] البداية والنهاية لابن كثير، ٥٠/٢

وإن الصارم قد ينبو وإن لكل حكيم هفوة وإن البشر قلّما يخلو عن الخطأ والزلّة. ومنه قول من قال:

من ذا الذي ما ساء قطّ ومن له الحسنى فقط

محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط[٨٠]

وكذا قول من قال:

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعدّ معايبه[٨١]

قال الله تعالى {إن الحسنات يُذهبن السيّئات}[٨٢]

المقصد الثاني [٨٣][٢٢ب]

من المقاصد الثلاثة في بيان اختلاف القراء السبعة في قراءة المستثنى في قول الله تعالى {إلا امرأتك} وفي بيان اختلاف المفسرين في صرف المستثنى ههنا إلى ما قبله، هل يصرف إلى الكلام الموجب[٨٤] على سبيل

---

[٨٠] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، ٤٥٥/٣

[٨١] الأمثال المولدة للخوارزمي، ١٠١/١

[٨٢] سورة هود، ١١٤/١١

[٨٣] في الأصل "الثالث". وهو خطأ ظاهر.

[٨٤] في الأصل هنا زيادة " وإلى كلام الغير الموجب" وهو الخطأ.

التوزيع أم يصرف إلى الكلام الغير الموجب وحده خاصة؟ وفي هذا المقصد **ثلاثة أمور**.

الأول: إن القراء السبعة هم نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي رحمهم الله. قرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع المستثنى في قوله تعالى {إلا امرأتُك} ومن عداهما قرؤوا بنصبه فيه. وكل واحدة من القراءتين ههنا متواترة بالإجماع. فمن قال يجوز أن يكون إحدى القراءتين ههنا غير متواترة فقد خالف الإجماع، وقد ضل ضلالا مبينا. وسيجيء زيادة تفصيل وتحرير لهذا فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: إن بعض المفسرين كصاحب الكشاف صرف المستثنى إلى ما قبله على سبيل التوزيع.[٨٥] [٢٣أ] فصرفه إذا كان منصوبا إلى قوله تعالى {فأسر بأهلك} فيكون المستثنى منه هو "الأهل"، كما صرفه إذا كان مرفوعا إلى قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد} فيكون المستثنى منه حينئذ هو "الأحد". وذلك ليكون كل واحدة من القراءتين على الوجه الأفصح والأحسن على ما هو المناسب لكمال فصاحة نظم القرآن ولغاية بلاغته ونهاية إعجازه. ومثل هذا في حق نباهة شأن نظم القرآن واجب ولائق له حسب ما أمكن. فقد أمكن ههنا فصرفناه إلى ذلك. وبيان ذلك أن

---

[٨٥] الكشاف للزمخشرى، ٢/ ٤١٦

النصب في الموجب في مثل هذا الموضع واجب على ما حرر في موضعه. وإن الرفع في الكلام الغير الموجب هو المختار. والنصب فيه غير مختار على ما بيّن في موضعه أيضا. فالقول بغير المختار مع الغنى عنه لا يقبل في مثل هذا المقام. لا يخفى ذلك على الفطن المنصف العارف بحدود أنواع النظم والكلام مع وجوهها. وأما قوله تعالى {ما فعلوه إلّا قليل}[٨٦] بالرفع والنصب، فليس من قبيل ما نحن بصدده الآن، لأن النصب لا يجوز صرفه إلا إلى هذا الكلام [٢٣ب] بعينه. وليس ههنا كلام آخر يصلح، لأن يصرف النصب إليه على ما تسمع وترى. ومعلوم عندك أن ما ثبت بالضرورة يتقدّر بقدر الضرورة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور. وتعرف أيضا أن ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس. ونظير ذلك أن النص إذا كان مختصّ العلة بالمورد أوغير المعقول لا يجوز القياس عليه. وهذا توجيه قوله ههنا حسب ما أمكن.

وقال صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية واختلاف القراءتين لاختلاف الروايتين[٨٧]: أما بيان القراءتين ههنا فقد حصل مما ذكرنا وأما بيان الروايتين فلما روي أنه أخرجها معهم وأمر أن لا يلتفت منهم أحد إلا

---

[٨٦] سورة النساء، ٦٦/٣

[٨٧] الكشاف للزمخشرى، ٢/ ٤١٥

هي. فهذه الرواية هي سبب المستثنى ههنا بالرفع فيكون المستثنى منه حينئذ هو الأحد المذكور في الكلام الغير الموجب، أي قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد} ولما روي أنه أمر أن يخلّفها مع قومها. فهذه القراءة هي سبب قراءة النصب ههنا. فيكون المستثنى منه ههنا حينئذ هو الأهل [٢٤أ] المذكور في الكلام الموجب أعني قوله تعالى {فاسر بأهلك بقطع من الليل.

فإن قلت: فهل يمكن التوفيق بين قوله " روي أنه أخرجها معهم وأمر أن لا يلتفت منهم أحد إلا هي" و بين قوله "روي أنه أمر بأن يخلّفها مع قومها". فكيف يصدر عنه الإخراج مع الأمر بالتخليف؟ **قلت**: يمكن ولا استبعاد ههنا وذلك بأن نقول **أولا**:

يأول الإخراج ههنا بالتمكين منه بأن لا يمنعها من السري معه بالليل ويؤيد هذا التأويل في الجملة ما روي أنها خرجت بنفسها معه وبأن نقول **ثانيا**:

يحمل الأمر على الندب في قوله روي أنه أمر بأن يخلفها مع قومها لكن لا يلزم من هذا أن يكون الأمر في قول الله تعالى {فأسر بأهلك بقطع من الليل} محمولا على الندب أيضا لعدم ثبوت التلازم بينهما عقلا مع احتمال أن يكون الراوي يروي ما بلغه من الأمر ويراه باجتهاده أمر

ندب. ولا يخفى عليك أن مثل هذا الإحتمال كافٍ في منع اللزوم بينهما وإن كان احتمالا بعيدا.

فإن قلت: [٢٤ب] كيف يصح معنى أُؤْمُر أيْ لوط في ما روي {وامر أن لا يلتفت منهم أحد إلا هي}مع أن تكليف شخص بفعل غيره محال؟ **قلت**: أجيب عنه بأن النهي لفظا لأحد ومعنا للو ط. أي لا يمكّن أحد من الالتفات وهذا يشير بأن الخطاب مع لو ط عليه السلام في قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد} فيكون على سبيل الاقتضاء وفحوى الكلام لا يكون على سبيل التناول بحسب الظاهر على ما ذكرنا في تفسير هذا القول.

فإن قلت: فما معنى الأمر في النهي الذي في قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد} مع أن بينهما تدافعا ظاهرا ببادئ الرأي؟ **قلت**: هذا الأمر قد حصل ههنا باقتضاء هذا النهي إياه في هذا المقام.

فإن قلت: فما المأمور به حينئذ؟ **قلت**: هو الكف عن الالتفات وهو المطلب الأعلى والمقصد الأقصى ههنا لا عدم الالتفات من حيث هو عدم فإنه بعيد من المقصد والغرض بمراهل لا يخفى على المتأمل في ذلك. فكأنه قيل ليكف كل واحد نفسه عن الالتفات إلى [٢٥أ] الوراء قال الله تعالى

{ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى}[٨٨] هذا وجوز الزمخشرى على ما صرح به في الكشاف في تفسير هذه الآية أن يصرف المستثنى في قراءة الرفع والنصب إلى قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد ألا امرأتك} وجده خاصة كما أوجب غيره من المفسرين صرفه إليه حتماً فيجوز عند صاحب الكشاف الأمران لكن الراجح هو صرفه إلى كلا القولين على سبيل التوزيع على ما عرفت وهو المختار عنده والمرجوح هو صرفه إلى قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد إالا امرأتك} وحده ووجه المرجوحية يعلم من التأمل فيما ذكر في مطلع الأمر الثاني فيكون هذا غير مختار عنده.[٨٩]

وأما المختار عند غيره من المفسرين فإنما هو صرفه إلى قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد ألا امرأتُك} وحده خاصة على سبيل الختم والتحصيص حسب ما ظهر عنده وأما صرفه إليهما على سبيل التوزيع على الوجه الذي عرفته فهو ليس بمقبول عند غيره للزوم المحذور له على ما سيجيء بيانه كما ينبغي في أثناء تحرير مباحث [٢٥ب] إلى ما بعد الاستثناء في الكلامين لا بالنظر إلى ما قبله من الأمر والنهي.

---

[٨٨] سورة النازعات، ٧٩/٤٠-٤١

[٨٩] الكشاف للزمخشرى، ٢/ ٤١٦

فإن قلت: فهل يفهم بالفعل هاتان القضيتان ههنا باديء الرأي؟ **قلت**: لا، لكن هذا لا يخل بتقرير المرام من الكلام في هذا المقام.

فإن قلت: قد ثبت عند المحقيقين من العلماء إن الأشياء لا يدل على الزمان وكل واحد من الأمر والنهي إنشاء قد دل على الزمان المستقبل فما وجه التوفيق بينهما؟ **قلت**: الوجه أن الأشياء في الأحكام وكل واحد من الأمر والنهي لا يدل على زمان الحكم عند دلالته على الحكم فيكون الزمان مقترنا بالحكم غير مدلول عليه ولهذا يدل علي ذلك قولهم الإنشاء هو إيقاع معنًى بلفظ يقارنه في الوجود وأما الدال في ذلك على الزمان المستقبل فإنما هو اللفظ الدال على الفعل المأمور به والفعل المنهى عنه دلالة تضمنية فحصل وجه التوفيق بينهما كما ترى [٢٦أ] والحمد لله على التوفيقه.

الوجه الثاني، من الوجوه الجواب أن الاستثناء مطلقًا إنما هو في الألفاظ لا في الأحكام على ما بين في موضعه فكيف لا، وإن حرف الاستثناء إنما يدل على الإخراج فقط بدون الدلالة على ما عداه أصلا لا بالحقيقة ولا بالمجاز ولا بغيرهما لو أمكن وإن المستثنى مفرد فلا يكون مركبا لثبوت الشافي بينهما فضلا أن يكون مركبا تاما فلا يكون مظنة الحكم من الأحكام فإني يتصور فيه القضايا والأحكام. وإن العقل لا يدرك بنفسه

ههنا على حكم بعينه لانتفاء جهة الدلالة والعلاقة العقلية ومصداق ذلك قول الله تعالى {وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا الخطأ}[٩٠] إذ لا يجوز إذن الشرع بالقتل بالخطأ لأن جهة الحرمة ثابتة على ترك التروى ولهذا بجهة فيه الكفّارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت فيه الكفارة ومعلوم أن الأصل في الاستثناء هو الإتصال فلا يعدل عنه ولأجل هذا لا يحسن جعلا [٢٦ب] الاستثناء ههنا استثناء منقطعا على قراة ويؤيدُ أيضا أدعيناه قول من قال الاستثناءُ هو التكلم بالبقي الثُنْيَا فإذا تقرر ما ذكر قد تم المرام في هذا المقام وهو منع لزوم التناقض على مختاره هذا.

فإن قلت: لا يعتبر هذا الجواب أصلا إذ هو جدلي صرف وما هو إلا قعقعة كسراب بقيعة بحسبه الظمان ماء. **قلت**: ليس الأمر كذلك بل هو جواب جدلي لإلزام الخصم معتبر مفيد في مقام مناظرة مع الخصم فحصل التقريب ههنا بلا مرئة ولا فرئه على ما ترى قال الله تعالى{أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}[٩١] ومن هذا القول من قال:

---

[٩٠] سورة النساء، ٩٢/٤

[٩١] سورة النحل، ١٢٥/١٦

وفي الشر نجاة حين لا ينجيك إحسان[٩٢]

وكذا قول من قال"

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه[٩٣] [٢٧أ]

فإن قلت: فلعل الخصم يكون له دليل آخر على ما ادّعاه. **قلت**: إن عاد إليه عدنا عليه بالمنع والأبطال أيضا. والحاصل أن النافي والمانع مستظهر ههنا على المدعى، والخصم في أي مسلك سلك من المسالك.

فإن قلت: يلزمه التناقض المذكور على مختار ولتواتر كل واحدة من القراءتين ههنا مع استناد كل واحدة منهما إلى الرواية غير الرواية التي استندت إليها الأخرى على ما مرّ تقريره. والزمخشري معترف بذلك حيث قال: واختلاف القراءتين لاختلاف الروايتين.[٩٤] وقد دلت كل واحدة من الروايتين على فعل يضاد الفعل الذي دلت عليه الأخرى كالإسراء بها وتخليفها مع قومها. **قلت**: لا يلزمه ذلك. أما أوّلا فأقول: أن أمكن الجمع بينهما فلا تناقض ههنا أصلا. وأما ثانيا، فلما تقرر في موضعه أن لا

---

[٩٢] الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ٨٤/٢٤

[٩٣] قرى الضيف لسفيان بن قيس، ٨٤/١

[٩٤] الكشاف للزمخشرى، ٢/ ٤١٦

تعارضَ بين الأفعال . وأما ثالثا فأقول: لو وقع التعارض بينهما حصل التوقف فيهما لعدم ظهور رجحان إحداهما على الأخرى. فإذًا لا تصلح واحدة منهما لأن يكون معلولا [٢٧ب] عليها ههنا أصلا. فكيف يصلح له مع أن إحداهما ليست بواقعة على ذلك التقدير وإن لم يكن لنا سبيل إلى العلم بعينها. والقريب من هذا الجواب هو الجواب عن التناقض المتوهم في الاستثناء المتصل في نحو قولك " عليّ عشرة إلا ثلاثة" على ما حرر وفصّل في محله.

فإن قلت:كيف يُقبل منك هذا الجواب؟ وقد تقرر في الأصول أن الاستثناء من الإثبات نفي وكذا الاستثناء من النفي إثبات أيضا على المختار والعرف. والاستعمال يشهد أن بذلك شهادة مقبولة. **قلت**: الذي ذكرتَه لا ينافي ما ذكرناه من أن الاستثناء لا يعتبر فيه الدلالة على حكم من الأحكام من حيث النظر إليه، لكن لا يلزم منه أن لا يدل عليه دليل وأن لا يثبت الحكم في الاستثناء بوجه من الوجوه الأخر أصلا لما عرفت أن انتفاء الدليل الخاص لا يستلزم انتفاء مطلق الدليل كما أن انتفاء الإنسان لا يستلزم انتفاء المطلق الحيوان، ولا ينافي أيضا، الغرض ههنا فإن المراد في مقام المناظرة مع [٢٨أ] الخصم هو منع مقدمة من مقدمات دليله وقد

حصل في صورة من الصور وبوجه من الوجوه ولو على الوجه المحتمل المرجوح.

فإن قلت: منعك ههنا لا يُعتبر ولا يفيد عند أهل المناظرة والاستدلال، لأنك قد سلّمت جميع مقدمات دليل الخصم، ولم تنقضه ولم تعارضه أيضا. فإذا يكون هذا الجواب كله كلاما فيما وراء مقتضى المناظرة خارجا عن قانون التوجيه، فلا يكون مقبولا عندهم. **قلت**: ليس الأمر كما قلت. وما سلّمت ذلك. فكيف وإن هذا الجواب قد هجم مع جنده على عين الصغرى، وأخذ يهدم قصرها وأساسها وبناءها ويخرب بلادها ويذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا.

فإن قلت: فلِمَ أطنبت في هذا الجواب غاية الإطناب مع أن خير الكلام ما قلّ ودلّ على المرام؟ **قلت**: لاقتضاء هذا المقام زيادة بسط الكلام. إذ زلّت فيه أقدام أذهان الأقوام، ولقصد الترغيب في التمرين في أفراغ المعاني في قوالب أنواع على وجوه [٢٨ب] شتى، ولكون الكلام ذا نفيان مع كون المعنى أخا معان. وتعلم أنت أن الكلام تارة يختصر ليحفظ ويحكم، وأخرى يبسط ليكثر العلم مثل البحر الأعظم ومن على الذرى حكم على حضيض والأكم. ومنه قول من قال:

بقدر الكد تكتسب المعالي ومن طلب العلى سهر ليالي يغوص البحر من طلب اللآلي

الوجه الثالث منها ان قول المعترض لزم التناقض بين القواطع مما ذهب إليه ههنا الزمخشري ممنوع لما تقرر في موضعه، أن القطعية في حق اللفظ والنظم لا يستلزم القطعية في حق المعنى في خواص تراكيب الكلام لعدم تحقق العلاقة القطعية بينهما. فيحتمل كل واحد من اللفظ والمعنى أن يكون قطعيا كما يحتمل أن يكون ظنيا بالعكس. فظهر ههنا احتمالات أربع. فإذا تقرر هذا فأقول: لا شك أن كل واحدة من القراءتين في قوله تعالى {إلا امرأتك} متواترة وقد انعقد عليه الإجماع [٢٩أ] لكن لا يلزم من تواتر كل واحد منهما في حق المتن والنظم وتواتر كل واحدة منهما في حق المعنى وفي مستتبعات معنى الكلام أيضا ومعلوم عندك أن التناقض بين الأقوال لو وقع فإنما يرجع إلى معنى الأقوال، لا يرجع إلى مجرّد الألفاظ والأقوال. فلو كانت كل واحدة منهما متواترة قطعية ومحكمة في حقّ المعاني والمستتبعات ههنا أيضا لَما وقع الخلاف عند المفسرين في صرف الاستثناء إلى ما قبله هل هو مصروف إلى ما قبله على سبيل التوزيع أم على سبيل التخصيص على ما مر تفصيله في عنوان مباحث الأمر الأول كما لا يقع الإختلاف عند أحد في معنى قوله تعالى {إن الله على كل

شيء قدير}[٩٥]،{والله بكل شيء عليم}[٩٦] ولما أولوا الإسراء في قوله تعالى { فاسر بأهلك بقطع من الليل} بالإسراء الذي لا التفات فيه على ما مر بيانه في تقرير الوجه الأول من وجوه الجواب لأن المحكم يسد باب التأويل بالكلية كما يسد باب التخصيص والتفسير والنسخ أيضا على ما حرّر في أصول الفقه ويؤيد ما ذكر ههنا قول [٢٩ب] المحقّقين من أهل الأصول قد خص قول الله تعالى {يوصيكم الله في أولادكم}[٩٧]بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"[٩٨]

فإن قلت: قال العلماء التواتر في نقل القرآن إلينا وفي تفاصيله شرط بالاتفاق. وكذا التواتر في محلّه وفي وضعه وفي ترتيبه شرط على المختار. وقالوا التواتر في الهيئة كالمدّ والإمالة والتخفيف ونحوها ليس بشرط. فكيف يقال ههنا كل واحدة من القراءتين في قوله تعالى {إلّا امرأتك} متواترة؟ **قلت**: لا استبعاد ههنا. فإن عدم اعتبار أمر من الأمور ليس عين اعتبار عدم ذلك الأمر ولا يستلزمه لعدم العلاقة بيمهما. فإذا لا يلزم من عدم اعتبار التواتر في الهيئة اعتبار عدم التواتر فيها. فيجوز أن يقع التواتر فيها

---

[٩٥]سورة البقرة، ٢٠/٢-١٠٦-١٠٩-١٤٨-٢٥٩؛ سورة آل عمران، ١٦٥/٣؛ سورة النحل، ٧٧/١٦؛ سورة النور، ٤٥/٢٤؛ سورة العنكبوت، ٢٠/٢٩؛ سورة فاطر، ١/٣٥؛ سورة الطلاق، ١٢/٦٥

[٩٦]سورة البقرة، ٢٨٢/٢؛ سورة النساء،١٧٦/٤؛ سورة النور، ٣٥/٢٤-٦٤؛ سورة الحجرات، ١٦/٤٩؛ سورة التغابن، ١١/٦٤

[٩٧] سورة النساء، ١١/٤

[٩٨] فتح الباري لابن حجر العسقلاني، ٩/٧

أيضا، كما وقع في كل واحدة من القراءتين ههنا. وقد انعقد عليه الإجماع. وقد ظهر من هذا أن أحدا لو قال بعدم تواتر قراءة من القراءتين ههنا قد خالف الإجماع. فلا يلتفت إليه شرعا أصلا، بل عليه ما يستحقّه من النكال حسب [٣٠أ] ما يراه الحاكم الشرعي.

فإن قلت: فقد وقعت فيما هربت عنه من حيث لا تشعر! **قلت**: لا يتوجه علينا ههنا القول بالوقوع في المهروب عنه أصلا. لأن كون النظم والكلام غير قطعيي الدلالة على معناه ومستتبعاته لا يتوقف علم ذلك على القول بتواتره ولا على القول بعدم تواتره أصلا لقيام الفرق الجلي بين القول بالجواز وبين القول بتحقق عدم التواتر في الجملة كما زعم هذا القائل. ومعلوم أن منع لزوم التناقض بين القواطع يحصل بجواز طرق الاحتمال عليها بوجه من الوجوه، فيكون مسندا له. ومعلوم أن المنع يتم بدون ذكر السند أيضا لما تقرر في موضعه أن السند إنما هو مقويات المنع، لا من مقوماته. ولأجل هذا ترى النُّظّار يقولون: المنع إما منع مجرد وإما منع مع سند. ومشهور عندك أن الباحث لا مذهب له، أي لا يجب عليه رعاية مذهبه في مقتضى المناظرة، بل يجب عليه رعاية موجب المحاورة والمناظرة، [٣٠ب] في مقام المناظرة حيثما كانت إعطاء لكل مقام حقه وهو الواجب عليه في هذا المقام، ليس إلّا. فإذا لا نقول به سَدّا لباب

الشبه والريب بحذافيرها. قال الله تعالى: {يا أيها الذين أمنوا لا تقولوا راعنا}[٩٩] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[١٠٠] وقال علي كرم الله وجهه: "إياك وما يقع عند الناس إنكاره وإن كان عندك اعتذاره."[١٠١] فيكون البعد عنه من السلامة أقرب. فحاصل تقرير وجوه الأجوبة منها يرجع إلى منع الصغرى. إذا قرر الإعتراض على مختار الزمخشري ههنا بصورة القياس الاقتراني.

وأما إذا قرر الاعتراض عليه ههنا بصورة القياس الاستثنائي فيجاب عنه بمنع الملازمة في المقدمة الشرطية على الوجوه المذكورة. فإذا تقرر الاعتراض عليه بصورة القياس الاستثنائي وتقرير الاجوبة كلاهما حاصلان على طرف الثمام بأدنى فكر ونظر فيما سبق فتوكل عليه والله الموفق.

قال الله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار[١٠٢]}[١٠٣] ومنه ما أنشدت في مثل ذلك: [٣١أ]

ففيك الكفاية للاعتبار وفيك الفكر هو المظهر

---

[٩٩] سورة البقرة، ١٠٤/٢

[١٠٠] صحيح البخاري، كتاب البيع ٢

[١٠١] تبيين الحقائق للزيلعي، ٣٠٤/٤

[١٠٢] في الأصل: "الألباب"وهو الخطأ.

[١٠٣] سورة الحشر، ٢/٥٩

الأمر الثالث

منها أن بعض المفسرين كالبيضاوي صرف قراءت الرفع والنصب إلى قول الله تعالى: { ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتُك} خاصة حملا له على الظاهر منه إبتداء واحترازا عن لزوم التناقض بين القواطع لكن قد عرفت في مما مرّ أن لزومه ممنوع من وجوه شتّى. [١٠٤]

فإن قلت: فأي مسلكين أرجح ههنا؟ **قلت**: لكل واحد من المسلكين جهة رجحان على الآخرِ فاختر منهما ما هو الأولى والأجلى عندك وللناس فيما يعشقون مذاهب.

فإن قلت: فأيهما المختار عندك؟ **قلت**: المختار عندي هو ما ذهب إليه الزمخشري، لكونه أقوى وأدقّ. فيكون قوله ههنا كالاستحسان. كما أن قول البيضاوي ههنا كالقياس. والاستحسان لقوة تأثيره مقدم على القياس في مقام التعارض. فيكون قوله مقدما على قوله أيضا. ويدلّ على ذلك أن الزمخشري [٣١ب] جوّز ههنا صرف الاستثناء إلى قوله تعالى: {ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتُك} خاصة، ورجح صرفه إلى قوله تعالى {فأسر بأهلك بقطع من الليل} إلا امرأتك على سبيل التوزيع، على ما مر تقريره فيما سبق.

---

[١٠٤] أنوار التنزليل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٨٢/٣

فإن قلت: فهل ظهر مما ذكر أن قول البيضاوي في تفسير هذه الآية ولا يجوز حمل القراءتين على الروايتين إلى آخره قاصدا به الرد على الزمخشري في مختاره ههنا يكون محل البحث والنظر؟ **قلت**: نعم، لأنه قد ظهر ظهورا تاما من تقرير الأجوبة أن حمل القراءتين على الروايتين جائز، بل هو مختار ههنا عند الإنصاف مع التأمل فيه حق التأمل.

فإن قلت: فما الجواب عن التناقض الذي يرى بين قوله هذا وبين قوله بعيد هذا في تفسير هذه الآية أيضا؟ والأولى جعل الاستثناء في القراءتين عن {لا يلتفت}. مثله قوله تعالى {ما فعلوه إلا قليل}[١٠٥]. وذلك أنه يفهم من قوله الثاني جواز حمل القراءتين على الروايتين ظاهرا حيث قال: والأولى [٣٢أ] جعل الاستثناء في القراءتين عن {لا يلتفت} ولم يقل: والصواب جعل الاستثناء في القراءتين عن قوله تعالى {ولا يلتفت منكم أحد}. فكأنه قال: ههنا لا يجوز حمل القراءتين على الروايتين. ولا شك أنه تناقض على ما ترى. **قلت**: الجواب عنه، أن قوله: والأولى محمول على معنى الصواب بقرينة المقال والحال. ومثل هذا كثير في الكلام دفعا للتناقض المتوهم بين قوليه وحملا لكلامه على الاستقامة والصلاح واحترازا عن الغاية وتوفيقا بين كلاميه حسب ما أمكن.

---

[١٠٥] سورة النساء، ٦٦/٤

فإن قلت: فإذًا لِم عبّر عن معنى الصواب بالأولى ههنا؟ **قلت**: لقصد السلوك بطريقة الإنصاف والخضوع والأدب على ما هو دأب أهل الإنصاف وسيرة الصالحين ولدفع توهم التبحبح[١٠٦] والمفاخرة عن نفسه، ولكون المقام ههنا مقام الاجتهاد. ومعلوم أن الحاصل بالاجتهاد هو الظن، لا القطع واليقين، مع أن في ذلك التعبير إيماء [٣٢ب] إلى الاحتراز عن دعوى اليقين بلا حجة دالة عليها. فيحصل له بذلك التعبير أيضا الاحتراز عن القول على سبيل الافتيات والتبخيت والرجم بالغيب.

فإن قلت: فهل يمكن أن يجاب عنه بوجه آخر؟ **قلت**: نعم، وذلك بأن نقول: المراد من سلب الجواز الذي في قوله " ولا يجوز حمل القراءتين على الروايتين" هو سلب الجواز المعتبر فيما اختاره الزمخشري بدلالة معنى الكلام ومعونة المقام مع النظر في السباق والسياق، لا سلب مطلق الجواز على سبيل العموم في أية صورة كانت.

المقصد الثالث

من الباب الثاني في ذكر تاريخ مشتمل على أمور نافعة للناس ومنوط بما ذكر فأقول: التاريخ من المهمات العظام مقبول عند كرام الأنام مشتمل على فِكَرٍ وعبر ومنطو على مصالح ومحاسن على وجه معتبر. ولولا التاريخ

---

[١٠٦] في الأصل "التبحح" وهو الخطأ.

لم يصل إلينا خبر[١٠٧] ولا أثر، وهو غداء الأرواح [٣٣أ] والأشباح، وهو خزانة أخبار الناس والرجال، وهو معدن العجائب والغرائب والروايات والأمثال، والتاريخ زينة الأديب وعمدة اللبيب وعون المحدث وذخر الأريب. والتاريخ معاد معنوي يعيد الأعصار وقد سلفت، وينشر أهلها وقد ذهبت آثارهم وعفت ويستفيد به عقول التجارب من كان غُرّاً ويلقى آدم ومن بعدُ من الأمم وهلم جرّا. ومن ذلك القبيل قول من قال:

ولا شيء يدوم فكن حديثا ... جميل الذكر فالدنيا حديث[١٠٨]

ولقد أشار المتنبي إلى مثل ذلك بقوله:

وإذا الفتى لاقى الحمَامَ وجدته ... لولا الثناء كأنه لم يخلق[١٠٩]

وقريب من ذلك قول من قال:

وما من كاتب إلّا سيفنى ... ويبقي الدهر ما كتبت يداه

فلا تكتب بخطك غير شيء يسرّك في القيامة أن تراه[١١٠]

---

[١٠٧] في الأصل: " لا خبر" وهو الخطأ.

[١٠٨] سراج الملوك للطرطوشي، ص ١٠٥

[١٠٩] مثله في كتاب الزهد الكبير للبيهقي، ص ٣٠١ وَإِذَا الْفَتَى لَاقَى الْحِمَامَ رَأَيْتَهُ ... لَوْلَا الثَّنَاءُ كَأَنَّهُ لَمْ يُولَدْ

[١١٠] لم اجد مصدره.

والتاريخ يحتاج إليه الملك والوزير والقائد [٣٣ب] وغيرهم. وأما الملك فيعتبر بما مضى من الدول ومن سلف من الأمم. وأما الوزير، فيعتبر بفعال من تقدم ممن حاز فضيلتي السيف والقلم. وأما قائد الجيش، فيطلع منه على مكائد الحرب ومواقف الطعن والضرب. وأما غيرهم، فيستمعونه على سبيل الحكاية والمسامرة فيحصل لهم به المبادرة إلى أنواع الخيرات والاجتناب عن المنكرات.

فإن قلت: فكم من تاريخ مجهول الحال يضر بالناس غالبا فيُفضيهم إلى المجازفة في الكلام فيعود نفعه ضرّا فينبغي أن يترك مثله احترازا عن الوقوع في حدود المضارِّ والمفاسد. قال الله تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا}[١١١] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[١١٢] وقال عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: "كذب النسّابون والمؤرخون"[١١٣] **قلت**: لا اسبعاد ههنا إذ يؤخذ منه ما ينفع ويُحترز عما يضرّ وذلك معلوم من الشرع ومن [٣٤أ] العقل والحس. وأما ما كان منه مجهول الحال بالكلية فيكون موقوفا كسائر المجهولات. لا يحكم في ذلك لا

---

[١١١] سورة البقرة، ١٠٤/٢

[١١٢] صحيح البخاري، كتاب البيع ٢

[١١٣] تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير للذهبي، ٢٠/١

بالنفي ولا بالإثبات. ولا شك أن التاريخ يُفيد الاعتبار والاتّعاظ. والظن كاف في ذلك. ولقد أشار الشاعر إلى نحو ذلك بقوله:

وكل إنسان سوى ما استدركوا يُؤخذ من كلامه ويترك[١١٤]

ولا شك أن المؤرخ يجب أن ينبه على ضعف ما نقله وحكاه كما في رواية الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال وفي فضائل السور على ما حرر وفصّل في موضعه. والحاصل أنه مشروع لقول الله تعالى {لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب}[١١٥] ولقول الله تعالى {فاقصص القصص لعلهم يتفكرون}[١١٦] ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: "بلّغوا عني ولو آية وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج."[١١٧] ولانعقاد الإجماع عليه. ويؤيد ما ذكرناه أن أهل الحديث قالوا لمراد من التحديث هو التحديث في القصص والحكايات لإن في ذلك عبرةً وعظة لأولي الألباب. [٣٤ب] وأما النهي الوارد عن كتبة التوراة[١١٨] والإنجيل، ففيما عدا القصص والأخبار. فحصل الجمع والتوفيق بينهما كما تسمع وترى. ورأيت في الكتب أن هبوط آدم

---

[١١٤] معناه يوجد في قول ابن عباس "ليس أحد إلا يؤخذ من قوله ويدع غير النبي صلى الله عليه وسلم" المعجم الكبيرللطبراني، ٣٣٩/١١

[١١٥] سورة يوسف، ١١١/١٢

[١١٦] سورة الأعراف، ١٧٦/٧

[١١٧] صحيح البخاري، بَدْءُ الْوَحْيِ، ٣٥

[١١٨] في الأصل "التورية".

من الجنة إذ كان قلب الأسد في الجوزاء والنسر الطائر في العقرب والعيوق في أوائل الحمل.

فإن قلت: فكم مدة قطع التوابت الدورة؟ **قلت**: ستة وثلاثون ألف سنة على رأي الأقدمين من الحكماء. ووجدت في كتب التواريخ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خلق الله تعالى الدنيا على سبعة آماد. والأمد الدهر الطويل الذي لا يحصيه إلا الله عز وجل. فمضى من الدنيا قبل آدم ستة آماد. ومنذ خلق آدم إلى أن تقوم الساعة أمد واحد."[١١٩] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدنيا سبعة آلاف سنة، أنا في آخرها، لا نبي بعدي ولا أمة بعد أمتي."[١٢٠] وقال بعض العلماء عند شرح قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم [٣٥أ] خلق الله السموات والأرض. السنة اثنا[١٢١] عشر شهرا"، [١٢٢]قد ظهر النوع الإنساني في أول دور السنبلة. ومدته سبعة آلاف سنة. ونبينا بعث في الألف الأخير من السبعة في الأجزاء البرزخية الجامعة بين أحكام دور السنبلة ودور الميزان المختص بالآخرة. فزمان البعثة بالنسبة إلى زمان قيام الساعة كزمان الفجر الصادق بالنسبة إلى زمان طلوع الشمس. ولقد أشار

---

[١١٩]الفردوس للديلميّ، ١٨٨/٢

[١٢٠] دلائل النبوة للبيهقي، ٣٦/٧

[١٢١]في الأصل "اثنى" وهو الخطأ.

[١٢٢]صحيح البخاري، تفسير سورة الأنفال ١٦

إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "بعثت أنا والساعة كهاتين"[١٢٣] وقد اتفق أهل الملل الأربع يعني المسلمين والنصارى واليهود والصابئين أن عمر الدنيا سبعة آلاف سنة. وقال ابن كندة الهندي: إن ألوف أعمار الدنيا على عدد الكواكب السبعة. وقيل: الألف الأول لزُحل والثاني للمشتري والثالث للمريخ والرابع للشمس والخامس للزهرة والسادس لعطارد والألف للقمر. وذلك كله إنما هو بتقدير الله عز وجل وإرادته وأمره.

فإن قلت: إذا ضبط مدة نوع [٣٥ب] الإنسان هكذا وأمعن النظر في معنى هذا الحديث وأمعن أيضا في معنى القول المنقول عن علي كرم الله وجهه في تفسير قول الله عز وجل {ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا}[١٢٤] مع ضبط تفاوت العدد بين السنة الشمسية وبين السنة القمرية، فهل يمكن التوصل بذلك إلى معرفة أحصاء مدة ما بقي من الزمان من مدة نوع الإنسان؟ **قلت**: نعم، يمكن إذًا، لكن بالتأمل الصادق وبالحساب المعتبر عند الحيسوب.

وذكر في كتب التواريخ أن من آدم صلوات الله عليه إلى نوح عليه السلام الفين ومائتين وثلاثين سنة. ومن نوح إلى إبراهيم عليهما السلام

---

[١٢٣] صحيح البخاري، تفسير سورة والنازعات ١

[١٢٤] سورة الكهف، ١٨/٢٥

ألفا ومائة وإثنين وأربعين سنة. ومن إبراهيم إلى موسى عليهما السلام خمسمائة وخمسين سنة. ومن موسى إلى داوود عليهما السلام خمسمائة وسبع وأربعين سنة. ومن داوود إلى عيسى صلوات الله عليهما ألفا وثلاثين سنة ومن عيسى إلي نبينا صلوات الله وسلامه عليهما ستمائة وستا وعشرين سنة. فجملة ذلك من آدم إلى [٣٦أ] نبينا محمد صلوات الله عليهما ستة آلاف عام ومائة وخمسة وعشرون عاما. وفيه روايات أخر. والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال.

وذكر في **مرآت الزمان** لسبط ابن الجوزي[١٢٥] بعض ذلك على خلاف ما نقلنا هذا. وإن الملائكة الذين بعثهم الله تعالى إلى لوط عليه السلام لينصروه على قومه جبرائيل وميكائيل وإسرافيل. وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل جبرائيل "كم مضى له من العمر؟" فقال: لا أدري غير أن كوكبا يطلع من أفق العرش في كل سبعين ألف سنة مرة وإني

---

[١٢٥]هو يوسف بن قزأوغلي -أو قزغلي - ابن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي: مؤرخ(٥٨١ - ٦٥٤ هـ = ١١٨٥ - ١٢٥٦ م). من الكتاب الوعاظ. ولد ونشأ ببغداد، ورباه جده. وانتقل إلى دمشق، فاستوطنها وتوفي فيها. من كتبه «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان - ط «المجلد الثامن منه، وهو آخره، و «تذكرة خواص الأمة بذكر خصائص الأئمة - ط «في ذكر الأئمة الإثني عشر، و «الجليس الصالح - خ» في أخبار موسى بن أبي بكر بن أيوب صاحب دمشق، و «كنز الملوك في كيفية السلوك - خ» حكايات ومواعظ، و »مقتضى السياسة في شرح نكت الحماسة - خ» و «منتهى السول في سيرة الرسول - ط» و «الانتصار والترجيح - ط» و «اللوامع» في الحديث، وكتاب في «تفسير القرآن» قال اليافعي: تسعة وعشرون مجلدا، و «مناقب أبي حنيفة» و «شرح الجامع الكبير» في الحديث و «إيثار الإنصاف في آثار الخلاف - خ» [ثم طُبع [في خزانة عابدين بدمشق، في الفقه على المذاهب الأربعة (ذكره عبيد) الأعلام للزركلي، ٢٤٦/٨

رأيته سبع مرات. وفيه روايات أخر.[١٢٦] ووجدت في **كتاب النكات في المسائل المشكلات**،[١٢٧] أن جبرائيل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقت لم يكن يأتيه في ذلك الوقت فسأله النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك. فقال جبرائيل عليه السلام: كنت أنا وميكائيل في البيت المعمور قلت له: لمَ سميت ميكائيل فقال لي: خلقني الله عزّ وجل وأمرني بأن أزن السموات والأرض وما بينهما، فوزنتهما فما عييت في شيء منهما إلّا في ثواب مَن أدخل سرورا [٣٦ب] في قلب مؤمن ولو كانوا مائة منا ما قدروا على إحصاء ثوابه. فلما سمعت منه ذلك جئت إليك لأخبرك وأبشرك بذلك.

وإن لوط بن هازن بن نارخ وهو آزر. وإبراهيم وهازن أخوان ولوطا عليه السلام هاجر مع عمه إبراهيم مؤمنا به متبعا له على دينه إلى الشام ومعهما سارة. بعثه الله عز وجل إلى سدوم، وكانوا أهل كفر بالله وركوب فاحشة قال الله تعالى {وإن لوطا لمن المرسلين. إذ نجيناه وأهله أجمعين. إلّا عجوزا في الغابرين}[١٢٨] ورأيت في الكتاب الموضوع لمعرفة خواص الحروف

---

[١٢٦] لروايات الحديث المختلفة انظر: إنسان العيون للحلبي، ٤٧/١؛ تفسير روح البيان لإسماعيل حقي، ٤١٠/٣

[١٢٧] هذا الكتاب موجود مخطوطة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي. ت: ١٢٧، رقم المركز ٩٧٥٩، عدد الأوراق ٢٢، كاملا بخط مشرقي جميل.

[١٢٨] سورة الصافات، ٣٧/ ١٣٣-١٣٥

والأعداد والأشكال أن الضحاك[١٢٩] لما طغى في البلاد وبغى على العباد إتفقت أساطين الحكماء في ذلك الحصر ووضعوا الأفريدون مربع مائة في مائة من أطلس أصفر قد نسج رقوم أعدادها بالذهب في طوالع فلكية بأسرار روحانية وكان طولها إثني عشر ذراعا في عرض ثمانية أذرع. وقيل كان ذلك في شرف المشتري. وقال جماعة من الحكماء كان ذلك في حلول الشمس في أول نقطة من الحَمَل [٣٧أ] إلى تسع عشرة درجة منه وبها قصر الضحاك الذي ملك ألف سنة وكانت الفرس تتبرك بتلك الراية واتخذتها ذخيرة بعده يهرعون إليها بشدائدهم ودامت بين أظهرهم من مولد إبراهيم عليه السلام إلى سنة خمس عشرة من الهجرة. يتوارثها ملك بعد ملك وجيل بعد جيل. وكان كل ملك منهن إذا وصلت الراية إليه زاد في ترصيع فرائد دُرَرِها وتذبيح فوائد غررها إلى زمان يزدجرد بن شهريار الذي ينسب إليه التاريخ اليزدجردي وهو آخر ملك الفرس. وهو قتل في خلافة عثمان رضي الله عنه سنة إحدى وثلاثين سنة من الهجرة. وفي وقعة القادسية سنة خمس عشرة وصلت تلك الراية إلى عمر بن خطاب فرفع الجواهر التي كانت عليها وجعلها في بيت المال بعد أن قومت بألفي ألف دينار ومائتي الف دينار.

[١٢٩] هو ملك من ملوك الفرس.انظر إلى آثار البلاد وأخبار العباد للقزويني ص ١٣٣

وذكر في **المجسطى** لبطلميوس[١٣٠] أن بين إبتداء ملك بخت نصر وبين الهجرة ألف وثلاثمائة وتسع وتسعون سنة ومائة وسبعة عشر يوماً وقال صاحب [٣٧ب] **الكنز الباهر**[١٣١]: أن مربع مائة في مائة لهزم الجيوش والعساكير. وقال صاحب **لوامع البروق في سلطنة الملك الظاهر برقوق**[١٣٢] من وضع مربع مائة في مائة في الأوقات اللائقة به وجعله على لواء بين يدي ملك انتصر على عدوه وقد وضع لجماعة من ملوك الإسلام وقد قدم فصح وهو الوقف المنقول عن ثاليس الحكيم.[١٣٣] وكان يدفع الطاعون عن اليونانيين في زمنه.

وذكر في كتاب المضي لابن حديدة[١٣٤] أن سعد بن أبي وقاص افتتح مداين كسرى في زمن خلافة عمر رضي الله عنه وأخذ سواره ومنطقته وبساطه. وكان ستين ذراعا في ستين ذراعا منظوما باللؤلؤ والجواهر الملونة

---

[١٣٠] كتاب المجسطي لبطليموس في المكتبة البريطانية: مخطوطات شرقية رقم: Add MS 7474

[١٣١] اسم الكتاب: الكنز الباهر، في شرح حروف الملك الظاهر في الأسماء لعبد الرحمن بستامي (ت. ١٤٥٤/٨٥٨). المخطوطة موجودة في مكتبة سليمانية بإستانبول قسم قاضي زادة محمد. رقم: ٣٣٥. ذكره: البوني. كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٥١٤/٢

[١٣٢] هو ابن الفخر محمد بن عثمان اللؤلؤي. إيضاح المكنون للبغدادي، ١٥٦٨/٢

[١٣٣] طاليس الملطي 634ق.م. 543-ق.م. يعرف أيضا بتالس المليسي، أحد فلاسفة الإغريق قبل سقراط وواحد من حكماء الإغريق السبعة، يعتبره العديد الفيلسوف الأول في الثقافة اليونانية وأبو العلوم. عاش طاليس في مدينة مليتوس (milet) في أيونيا (ege)، بغرب تركيا.

[١٣٤] هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن بن حسن الأنصاري، أبو عبد الله، جمال الدين ابن حديدة (المتوفى: ٧٨٣هـ)

على ألوان زهر الربيع. وكان يبسط له في أيوانه ويشرب عليه إذا عدمت الزهور. وقسم ذلك البساط بين المسلمين. فأصاب عليا منه قطعة باعها بخمسين ألف دينار. وما هي بأجود تلك القطع. وأمر بابنة الملك يزدجرد فأوقفت بين يديه وعليه من الحلي والزينة والجواهر الكثيرة [٣٨أ] ما أن اللسان يقصر عن وصفه. فأمر المنادي أن ينادي عليها وقال "أظهر عز[١٣٥] الإسلام وأزل نقابها" ليزيد المسلمون في ثمنها. فامتنعته ووكزت المنادي في صدره فغضب عمر وهمّ أن يعلوها بدرته وهي تبكي. فقال علي رضي الله عنه: "مهلا يا أمير المؤمنين. فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ارحموا عزيز قوم ذلّ وغني قوم افتقر". فسكن غضبه ثم أعطاها مع ما عليها للحسين رضي الله عنه.[١٣٦]

وقريب من هذا الحديث ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ارحموا ثلاثة، عزيز قوم إذا ذل، وغني قوم إذا افتقر، وعالما يتلاعب به الجهال."[١٣٧]

وحكي أن عامل بيت المال كتب رقعة إلى عبد الملك بن مروان يقول فيها: إن المرتب في كل سنة على بيت المال مائة ألف دينار وسبعون ألف

---

[١٣٥] في الأصل "عن" و هو الخطأ.

[١٣٦] المصباح المضي لابن حديدة، ١٦٢/٢-١٦٤

[١٣٧] مسند الشهاب للقضاعي، ٤٢٧/١

دينار على سبيل الصدقة. وهذا خلل في بيت المال. فكتب إليه الجواب يقول تذ: الغربة ل الأعناق، والفاقة مرة المذاق، والعيال عيال الله، وهو الخلاق. والمال [٣٨ب] مال الله وهو الرزاق، اجر الناس على عادتهم عند الاستحقاق، ما عندكم ينفد وما عند الله باق، وما يحسن بالمؤرخ أن يؤرخ منّا المنع ومن غيرنا الإطلاق، واتّباع آثار الحسنة من مكارم الأخلاق، بهذه العبارات الفصيحة البليغة يكتب في الأسطر والأوراق، أبد الآبدين إلى يوم التناد والتلاق، جزاه الله الكريم الخلّاق، خير جزاء وإحسان، فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان.

قال الله تعالى: {وجعل لي[١٣٨] لسان صدق في الآخرين}[١٣٩] كما قال تعالى {لمثل هذا فليعمل العاملون}[١٤٠] وقال تعالى {وفي ذلك فليتنافس المتنافسون}[١٤١] اللهم اجعل لنا لسان صدق في الآخرين، بمنّك وكرمك العميم، واجعلنا من ورثة جنة النعيم، إنك أنت الجواد الكريم، سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين. [٣٩أ]

---

[١٣٨] في الأصل " وجعلنا لهم " و هو الخطأ.

[١٣٩] سورة الشعراء، ٨٤/٢٦

[١٤٠] سورة الصافات، ٦١/٣٧

[١٤١] سورة المطففين، ٢٦/٨٣

الباب الثالث

في بيان ما يتعلق ببلاغة هذه الآية وفي التمرين في استنباط المعاني الملائمة للإعجاز ببيان أسرار آية من آيات القرآن. وفي تحقيق كون الآية الواحدة معجزة كإعجاز السور. وفي هذا الباب ثلاثة مقاصد أيضا.

المقصد الأوّل

إن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال كما ينبغي. والمعاني المنوطة بالبلاغة إنما تحصل بطريق دلالة الالتزام، لا بالمطابقة ولا بالتضمن على ما حرر في موضعه.

فإن قلت: هل توجد البلاغة في مفردات الكلام كما توجد في الكلام؟ **قلت**: نعم.

فإن قلت: فكيف يقبل هذا الكلام، وقد صرح علماء علم المعاني بأن البلاغة تختص بالكلام والمتكلم دون المفردات؟ **قلت**: لا استبعاد، فإن الواقع خلافه بشهادة موارد استعمال [٣٩ب] كلام العرب. ألا ترى أن إيراد المسند إليه معرفة في مقام التعريف بلاغة في نحو"زيد قائم" كما أن إيراد المسند نكرة في مقام التنكير بلاغة فيه أيضا. ومعلوم عندك بالوجدان والبرهان أن كل واحد من "زيد" و"قائم" فيه، ليس بكلام أصلا. وله نظائر

كثيرة جدا في الاستعمال لا تعد ولا تحصى. وأما قولهم "لم تسمع من العرب "كلمة بليغة" كما تسمع منهم "كلام بليغ" و"متكلم بليغ". فلا طائل تحته بعد شهادة الاستعمال بما ذكرنا على أنّا نقول ذلك القول غير مسلّم.

فإن قلت: فماذا تقول في توجيه كلامهم؟ **قلت**: يُؤَوَّلُ[١٤٢] كلامهم بوجهين.

الأول: إن المراد من الكلام في قولهم "البلاغة تختص بالكلام والمتكلم دون المفردات" هو مطلق المركب. سواء أكان مركبا بمعنى الكل أومركبا مع غيره. وفي تعريف الكلام على رأي المعتزلة إشارة إليه، لا يخفى على المتأمّل فيه. فيكون كل واحد من المسند والمسند إليه مفردا من حيث النظر إلى ذاته ومركبا مع غيره كزيدٍ في نحو"زيد قائم" [٤٠أ] فإنه مفرد في حد ذاته ومركب مع "قائم" من حيث النظر إليه.

الوجه الثاني: إن المراد من المفردات في قولهم "البلاغة تختص بالكلام والمتكلم دون المفردات" هو المفردات اللغويّة في حكم نعيق قبل وقوعها في التراكيب فإنها لا يتعلق بها المعاني النحوية لانتفاء مقتضيها مع قيام المانع عنها فضلا أن يتعلق بها المعاني المتعلقة بالبلاغة.

---

[١٤٢] في المخطوطة "ياول".

وقد عرفت أن في كل واحد من مفردات هذه الآية وفي كلامها معاني نفيسة و نكتا دقيقة لطيفة على ما ذكرنا في الباب الثاني مع أن فيها أمورا فيما وراء دائرة بيان عقل البشر. لا يحيط بها إلا علّام الغيوب. تكاد هذه الآية أن تكون معجزة من هذه الحيثية كالسورة. وستجيء زيادة تحرير لهذا في أثناء مباحث المقصد الثالث إن شاء الله تعالى.

المقصد الثاني

من المقاصد الثلاثة إن في عجاج بحر عمان قول الله عز وجل وقيل {يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت [٤٠ب] على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين}[١٤٣] درر منظومة غالية وجواهر نفيسة علية وذلك بأن يقال: الواو في قوله تعالى {وقيل} يصلح لأن تعطف هذه القصة على القصة التي ذكرت قبلها لتغاير بينهما مع أنهما متحدتان في إفادة المقصود. ومثل هذا يصلح لأن يكون مرجحا لاستعمال الواو ههنا على استعمال الفاء بناء على رعاية مقتضى القواعد العربية. وجاءت هذه الأفعال على أبنية المفعول للدلالة على غاية المهابة ونهاية النباهة، وعلى أن تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل فاعل قادر وبتكوين مكون قاهر، وعلى أن فاعلها فاعل واحد لا يشارك في أفعاله.

---

[١٤٣] سورة هود، ٤٤/١١

فإذا لا يذهب الوهم إلى أن يقول غيره {يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي}[١٤٤] ولا إلى أن يقضي ذلك الهائل غيره، ولا يسوغ عند العقل أن تستوي السفينة على متن الجودي وتستقر عليه إلا بتسوية الله القادر القهار وتقريره إياها عليه. والبلع: عبارة عن النشف وغيض معناه نقص من غاضه إذا نقصه. ومعنى قضي الأمر: أنجز ما وعد الله نوحا [٤١أ] عليه السلام من هلاك الكافرين ونجات المؤمنين. وبعدا: من قبيل قولهم "بعُد بُعدا" إذا أرادوا البعد البعيد بحيث لا يرجى عوده فاستعمل ههنا في معنى الهلاك. ولهذا اختصّ استعماله بدعاء السوء. هذا وإن ألفاظ هذه الآية الفصيحة البليغة غريبة مستعملةً جاريةٌ على مجاري الاستعمال موافقة للقوانين العربية سليمة عن وصمة التنافر بعيدة عن قيد البشاعة بمراحل عذبة على العذبات سلِسةً على الأسلات كل منها كالماء في السلاسة وكالعسل والشهد في كمال الحلاوة وكالنسيم في لطافة الرقّة ولله در[١٤٥] شأن التنزيل، لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر. وإن معانيها منظمة غاية انتظام حسب انتظام الفاظها بلا تعقيد ولا التباس.

كلام في سرائره سرور ... مناجيه من الأحزان ناج

---

[١٤٤] سورة هود، ٤٤/١١

[١٤٥] في المخطوطة "ذر".

وكم معنىً بديع تحت لفظ ... هناك تزاوجا كل ازدواج[١٤٦]

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون الجامع بين الجمل التي [٤١ب] عطف بعضها على بعض بالواو جامعا خياليا على حسب ما اتفق وقوع مضمون كل واحدة منها في الواقع مع ملاحظة قصة نوح عليه السلام. ثم اشتهر ذلك عند الناس؟ **قلت**: نعم.

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون جامعا عقليا بناء على أن كل واحد من هذه الأخبار قد أفاد للمخاطب أمرا من المغيبات فاشترك الكل في إفادة الفائدة له؟ **قلت**: نعم يجوز، لكنه دون الاعتبار الأول.

فإن قلت: فهل يظهر أن يكون بينها جامع وهميّ؟ **قلت**: لا يظهر.

فإن قلت: فهل في التعرض للقول في هذين الموضعين من المواضع الخمسة فائدة؟ **قلت**: نعم، فيه فوائد. وهي الإشعار بكمال عظمة مهابة جناب رب العزة والجبروت في القلوب والنفوس من حيث أن الأرض والسماء والأجسام الجِسام والأجرام العظام تابعة لإرادته إيجادا وإعداما كأنها عقلاء مميزون قد عرفوه حقّ [٤٢أ] معرفته، وأحاطوا علما بوجوب

[١٤٦] المِقْصِدُ الأَسْمَى للبقاعي، ١/١٢٦

الانقياد لأمره والإذعان لحكمه وبتحتم بذل المجهود عليهم في تحصيل مراده واكتسابه.

فإن قلت: لا شك أن هذه الفائدة توجد في التعرض في قوله تعالى {وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي}[١٤٧] فهل توجد تلك الفائدة في التعرض للقول في قوله تعالى {وقيل بعدا للقوم الظالمين}؟ **قلت**: نعم، فإنهم مسخرون تحت إرادة هلاكهم فكانوا كالجمادات في معنى التسخير فحصل ههنا الإشعار بكمال عظمة المهابة كما حصل هناك.

فإن قلت: فلمَ لم تتعرض للقول في قوله تعالى {وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي}؟ **قلت**: لكون المقام مقام الإخبار بعد الو قوع، لا مقام الأمر قبل الو قوع. فأعطى لكل مقام ما يليق به كما ينبغي. ولا يخفى عليك أن أمثال ما ذكرنا ههنا مأذون فيها شرعا لكونها واردة في مجاري استعمال كلام العرب مطابقة لمقتضيات القواعد العربية. ثم إن علماء علم المعاني والبيان استفصحوا [٤٢ب] هذه الآية ورقصوا لها رؤوسهم لما أشرنا إليه من المعاني النفيسة واللطائف الشريفة والنكة الدقيقة الغريبة والفوائد البديعة العجيبة.

ولقد أحسن من قال في شأنها:

---

[١٤٧] سورة هود، ٤٤/١١

در كلام ايزد مي جون كي منرلست كي

بوذ تبّت يدا جون قيل يا أرض ابلعي. [١٤٨]

وقال صاحب المفتاح بعد ما استنبط من بحر فوائد هذه الآية دررا نفيسة ثمينة باهرة وجواهر عبقرية لامعة قاهرة: ولا تظنّنّ الآية مقصورة على ما ذكرت. فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت. لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان.[١٤٩]

وقال الإمام الرازي عند شرح قول الشيخ بعبارة بليغة في مقامات العارفين: وأما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة. وهي في الأصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارة كنه ما في ضميره ولا بد مع ذلك من أمر آخر لينفع به في مطلوبنا هذا، وهو أن دلالة الألفاظ إما بالمطابقة وإما بالتضمن او بالالتزام. وقد بينا في كتاب الإعجاز أن الفصاحة [٤٣أ] أي البلاغة لاتحصل إلا من دلالة الالتزام وأيضا النفس في جوهر الملائكة مشتغلة عن جميع الأجسام والأعراض مستحضرة لها غير ملتفتة إليها، بل هي لا تنفعل إلا إذا استقرّت في جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح لها شيء من جلاله وكبريائه فإنها هناك تتلاشى وتضمحل. قال الله

---

[١٤٨] بيت فارسي

[١٤٩] مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٢١

تعالى {ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب}[١٥٠] وهذا مشعر بالحصر في لغة العرب. فإذا عرفت ذلك فنقول: إذا أراد الإنسان التعبير عن كمال ذات الله تعالى وتقدس وعن عظمته وصفته بصفة من الصفات بعبارات دالّة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة إلى كنه المعنى بتمامه، بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذي حصل من الإدراك تحصل اللذة والاستعظام، وبالقدر الذي لم يصل إليه ولم يحط به بقي مشتاقا إليه. فيحصل هناك لذات نفسانية وآلام نفسانية بسبب الشوق إلى ما لم يصل إليه. ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها [٤٣ب] أتمّ ولاختلاطها يحس بها كالحالة الواحدة المختلطة من اللذة والألم فيحصل هناك حالة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة. والكلام الواقع على هذا الوجه في أعلى طبقات البلاغة وشاهده قول الله عز وجل {وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي}. فإن لو قلنا أنما فيه من الرصانة لما فيه من الترصيع في قوله تعالى {إبلعي} و{أقلعي} والمتابقة في قوله تعالى {يا أرض} و{يا سماء} لكان شيئا قليلا والحدس السليم والذوق شاهدان بأن الروعة التي نجد منها بأنفسنا ووجداننا أكثر كنزا مما يقتضيه هذا القدر. وهكذا الأمر في سائر هذه الآية بل في

---

[١٥٠] سورة الرعد، ٢٨/١٣

جميع القرآن بكلامه وكلماته وحروفه مع ترتيبها. ثم إن إذا فتّشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه. فإن لفظة "قيل" فعل لم يسم فاعله. مع أن المراد منه هو الله سبحانه وتعالى. وذلك يشعر بأنه سبحانه وتعالى في غاية العظمة والكبرياء بلا إحصاء ولا نهاية. فإذا وجب أن لا ينصرف العقل والوهم والفكر إلا إليه وحده لكون ماعداه بالنسبة إليه كالمعدوم. قال الله تعالى {كلّ شيء هالك إلا وجهه}[١٥١][٤٤أ] ثم إن هذه الكلمة مشعرة بكمال المهابة والعظمة من هذا الوجه وإن لم يكن فيها بيان تفصيلي حتى لو قلت "قال الله تعالى {يا أرض ابلعي ماءك}" لذهب أكثر تلك الروعة والفخامة والمهابة. وكذلك قول الله تعالى {يا أرض} و{يا سماء} مشعر بنفوذ أمره سبحانه وتعالى على هذه الأجسام العظيمة الجسيمة الجليلة. ومن نفذ أمره فيها كان بالعظمة أجدر. فهذا مشعر بنوع من العظمة والقهر على الإجمال، لا على سبيل التفصيل. حتى لو صرحنا بذلك التفصيل مثلا وقلنا " إنه تعالى مع قطع مادة المطر من السماء وجعل الأرض ناشفة الماء" لم يبق شيء من تلك الروعة والمهابة. وأما قول الله تعالى {خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين}[١٥٢] فهو في غاية الحسن والجمال لاشتماله على مجامع الأخلاق الفاضلة، لكنها لكونها

---

[١٥١] سورة القصص، ٨٨/٢٨

[١٥٢] سورة الأعراف، ٩٩/٧

متناولة لأخلاق النفس، لا للأمور الإلهية لم يكن فيها الروعة ما في الآية الأولى. فقد ظهر مما ذكرنا أنه كيف ينبغي أن يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة. هذا وروي أن [٤٤ب] الجودي جبل بالموصل،[١٥٣] وقيل بالشام، وقيل بآمد.[١٥٤] وعن قتادة "استقلت بهم السفينة لعشر خلون من رجب. وكانت في الماء خمسين ومائة. واستقرت بهم على الجودي شهرا. وهبط بهم يوم عاشوراء". وروي أيضا أنها مرّت بالبيت فطافت به سبعا. وقد أعتقه الله من الغرق. وروي أن نوحا عليه السلام صام وأمر من معه فصاموا شكرا لله تعالى فصار سنّة.[١٥٥]

المقصد الثالث

إن هذه الآية ينبغي أن تكون معجزة ببلوغها أعلى مراتب البلاغة لاشتمالها على معاني ملائمة لحد الإعجاز على ما نبهنا على بعضها. وبعضها فيما وراء دائرة العقل والإدراك كما أنها معجزة بأخبارها عن المغيبات وغير ذلك على ما حرر وفصل في بيان جهات إعجاز القرآن، بل أقول: هي في شأن الإعجاز كأنها جبل في رأسه نار مشهورة عند الناس، مقبولة بلا منازع ولا مدافع.

---

[١٥٣] تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٤/٤؛ أنوار التنزليل وأسرار التأويل للبيضاوي، ١٣٦/٣

[١٥٤] البحر المحيط للأندلسي، ١٥٤/٦

[١٥٥] الكشاف للزمخشرى، ٣٩٨/٢

وحكي أنهم كانوا قد علقوا القصائد السبع على باب الكعبة ويقولون "لا ننزلها حتى نطّلع على ما هو أفصح منها. وكانوا يعاندون في أفصحية ما ينزل في آيات القرآن [٤٥أ] حتى نزلت هذه الآية، فأنزلوا تلك القصائد السبع حينئذ. فلم يبق لهم طريق إلى العناد. وأذعنوا لها لما أدركوا من كمال بلاغتها التي بذّت كل كلام بليغ. والمثل المشهور عند القوم: إن الفضل ما شهدت به الأعداء. ويقوّي ما ذكرنا قول بعض الفقهاء في أقلّ ما يؤدَّى به فرض قراءة القرآن في الصلاة هو قراءة آية طويلة أوثلاث آيات. ولقد أشار إلى ذلك بعض العلماء حيث قال: المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قول الله تعالى {فأتوا بسورة من مثله}[١٥٦]. فإن قلت: هذا الذي ذكرته من إعجاز هذه الآية وحدها مخالف لما تقرر عند الناس من أن المعجزة إما القرآن بتمامه وإما سورة من سوره أوثلاث آيات منه؟ قلت: إنه لا يخالف ما تقرر عندهم في التحقيق. فإن كون هذه الآية الطويلة معجزة مسكوت عنه لم يتعرّض له بالنفي والإثبات، بل في كلامهم تنبيه على إعجازها على ما ذكرنا، على أنا نقول: يمكن أن يكون المراد من قولهم "أو ثلاث آيات منه" ثلاث[١٥٧] آيات منه بحيث لا يكون معها آية طويلة [٤٥ب] بالغة حد الإعجاز جمعا بين ما ذكرنا وبين ما تقرر عندهم

---

[١٥٦] سورة البقرة، ٢٣/٢

[١٥٧] في المخطوطة "ثلث".

بحسب الظاهر. ولا يخفى على المتأمل أن حاصل هذا الاعتراض مجرد استبعاد. ومجرد الاستبعاد بعد قيام البرهان على خلافه لا اعتبار له في قانون التوجيه والمناظرة والمحاورة.

فإن قلت: فهل يجوز أن تكون سائر الآيات الطوال المشتملة على معاني بالغة حدود معاني إعجاز السور معجزا أيضا؟ **قلت**: نعم، هو جائز، بل هو واقع على ما نبهنا في الباب الثاني عند تفسير قوله تعالى {قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك} الآيةَ. فإذا كانت الآية الطويلة الموصوفة بما ذكرنا معجزة. فوجوه الإعجاز ربما لا تدخل دائرة الضبط والإحصار، لاسيما عند من قال القرآن معجز بجهات أخر غير جهة البلاغة. اللهم زدنا علما ووقوفا على معاني القرآن العظيم بمنّك وكرمك، إنك أنت الكريم الحكيم.

خاتمةً الباب الثالث

يطيب جمال وجه النصيحة. قال الله تعالى {إذا نصحوا لله ورسوله}[١٥٨] كما قال الله تعالى {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر}[١٥٩] [٤٦أ] وقال النبي صلى الله عليه وسلم:

---

[١٥٨] سورة التوبة، ٩/٩١

[١٥٩] سورة آل عمران، ٣/١٠٤

"الدين النصيحة لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم."[١٦٠] فيكون كلمة "النصيحة" من جملة جوامع الكلم. ولأجل هذا قال صاحب **التيسير**: النصيحة هي الدعاء إلى ما فيه الصلاح والنهي عما فيه الفساد.[١٦١] فأقول: قال الله تعالى {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين}[١٦٢] ومن ههنا قيل: الطريق إلى الله عز وجل بعدد أنفاس الخلائق، لكنها منحصرة في ثلاثة أنواع:

النوع الأول هو طريق أرباب المعاملات بكثرة الصوم والصلات وتلاوة القرآن والحج والجهاد وغيرها من الأعمال الظاهرة. فهذه طريقة الصلحاء والأخيار.

النوع الثاني منها هو طريق أرباب المجاهدات والرياضات في تبديل الأخلاق وتزكية النفس وتصفية القلب وتحلية الروح والسعي في ما يتعلّق بعمارة الباطن. فهذه الطريقة هي طريقة الزهّاد والأبرار. وهذه الطريقة أعلى وأقرب في الوصول إلى جناب الحق عز وجل. قال الله تعالى {قد أفلح من زكاها وقد خاب من [٤٦ب] دسيها}.[١٦٣]

---

[١٦٠] صحيح البخاري، الإيمان ٤٠

[١٦١] التعريفات للجرجاني، ص ٣٠٩

[١٦٢] سورة العنكبوت، ٦٩/٢٩

[١٦٣] سورة الشمس ، ٩/٩١-١٠

النوع الثالث هو طريقة السائرين إلى الله تعالى والصائرين إليه. فهذه الطريقة طريقة العارفين وأهل المحبة السالكين بالجذبة. وهذه الطريقة أعلى من الطريقة الثانية. قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل صلوات الله عليه {إني ذاهب إلى ربي سيهدين}[١٦٤] ولقد أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم: "جذبة من جذبات الرحمان خير من عبادة الثقلين" كما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "جذبة من جذبات الرحمان توازي عبادة الثقلين."[١٦٥] وقال بعض العلماء: إن رفع اليدين مع التكبير عند الشروع في الصلاة يشير بلسان الحال إلى السلوك في مثل هذه الطريقة على سبيل التشبيه. ثم إن هذه الطريقة مبنية على الموت بالإرادة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "موتوا قبل أن تموتوا."[١٦٦] ثم الموت بالإرادة موقوف على عشرة أصول:

أصل الأول هو التوبة وهي الرجوع إلى جناب رب العزة سبحانه وتعالى بالإرادة كما أن الموت رجوع بغير الإرادة والخروج عن الذنوب كلها. وقال أهل [٤٧أ] العرفان: الذنب هو ما يحجبك عن الله تعالى من مراتب

---

[١٦٤] سورة الصافات، ٩٩/٣٧

[١٦٥] لروايات الحديث المختلفة انظر: :مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، ١٣٤/٤؛ غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري، ٤٤٣/١

[١٦٦] الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع لابن حجر العسقلاني، ص٤٤٣

الدنيا والآخرة. وقد ورد في مثله هذا القول المشهور: "حسنات الأبرار سيئات المقربين."[١٦٧] فإذا الواجب على الطالب الصادق هو الخروج عن كل مطلوب سواه، حتي الوجود. ولهذا قيل: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب.[١٦٨] وقريب من ذلك قول من قال: طريق الخلاص هو الإقبال بالكنه على وحدة الله. وأما الجمع بين ما ذكر وبين قول من قال:

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو علي من الشهود [١٦٩]

فلا يخفى على من كان من أهل التحقيق والعرفان.

الأصل الثاني هو الزهد في الدنيا وهو الخروج عن متاعها وأسبابها وشهو اتها قليلها وكثيرها مالها وجاهها، كما أن بالموت يخرجون منها. وحقيقته أن تزهد في الدنيا والآخرة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، وهما حرامان على أهل الله تعالى."[١٧٠]

---

[١٦٧] تاريخ دمشق لابن عساكر، ١٣٧/٥؛ لعله يشير إلى قوله تعالى يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، سورة الإنفطار، ٢١/٨٣-٢٢

[١٦٨] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان للبرمكي، ٣٧٤/١

[١٦٩] الرسالة القشيرية للقشيري، ١٦٣/١

[١٧٠] الفردوس للديلميّ، ٢٣٠/٢

الأصل الثالث هو التوكل على الله تعالى وهو الخروج عن الأسباب والتسبب بالكلية ثقة بالله تعالى [٤٧ب] كما هو بالموت. قال الله تعالى {ومن يتوكل على الله فهو حسبه}[١٧١].

الأصل الرابع هو القناعة وهي الخروج عن الشهوات النفسانية والتمتعات الحيوانية. كما هو بالموت إلا ما اضطرّ إليه من الحاجة الإنسانية. فلا يسرف في المأكول والملبوس والمسكن ويختصر على ما لا بد منه.

الأصل الخامس هو العزلة وهي الخروج عن مخاطبة الخلق بالانزواء والانقطاع كما هو بالموت إلا عن خدمة شيخٍ واصلٍ مربٍّ له فهو كالغسال للميت. فينبغي أن يكون بين يديه كالميت يتصرف فيه كما يشاء ليغسله بماء الولاية عن جنابة الأجنبية ولوث الحدث.

الأصل السادس هو ملازمة الذكر وهو الخروج عن ذكر ما سوى الله تعالى. قال الله تعالى {واذكر ربك إذا نسيت}[١٧٢] أي إذا نسيت غير الله تعالى على بعض وجوه التأويل كما هو بالموت.

---

[١٧١] سورة الطلاق، ٦٥/٣

[١٧٢] سورة الكهف، ١٨/٢٤

الأصل السابع هو التوجه إلى الله عز وجل بكلية وجوده والخروج عن كل داعية تدعو إلى غير الحق كما هو بالموت. فلا يبقى له مطلوب ولا محبوب ولا مقصود. ولا مقصد إلا الله وحده. ولو عرض عليه [٤٨أ] مقامات جميع الأنبياء والمرسلين لا يلتفت إليه بالإعراض عن الله تعالى لحظة. قال الجنيد رحمه الله تعالى: "لو أقبل صدّيق على الله تعالى ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة فإن ما فاته أكثر مما ناله."[١٧٣]

الأصل الثامن هو الصبر، وهو الخروج عن حظوظ النفس بالمجاهدة والمكاره كما هو بالموت، والثبات على فطامها عن مألوفاتها ومحبوباتها لتزكيتها وخمود شهواتها والاستقامة على الطريقة المثلى لتصفية القلب وتحلية الروح. قال الله تعالى {وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون}[١٧٤]

الأصل التاسع هو المراقبة وهي الخروج عن حوله وقوته كما هو بالموت مراقبا لمواهب الحق متعرّضا لنفحات ألطافه معرضا عمّا سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا إلى لقائه إليه.

---

[١٧٣] الرسالة القشيرية للقشيري، ٧٩/١

[١٧٤] سورة السجدة، ٢٤/٣٢

الأصل العاشر هو الرضاء وهو الخروج عن رضاء نفسه بالدخول في رضاء الله تعالى بالتسليم للأحكام الأزلية والتفويض للأمور الأبدية بلا إعراض ولا اعتراض كما هو بالموت كما أشار إليه البعض بقوله:

وكّلت إلى المحبوب أمري كله فإن شاء أحياني وإن شاء أتلفا[١٧٥]

[٤٨ب]

فمن كان يموت في الدار الأولى بإرادته عن هذه الأوصاف الظلمانية فالله تعالى يحييه بنور عنايته في الدار الأخرى حياة أبدية. قال الله تعالى {أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها}[١٧٦] الآية. هذا وإن للقوم ههنا كلاما مبسوطا منوطا بتفصيل ما ذكر، لكن فيما لخّصناه غنية عنه وكفاية لأولي الفكر والعبر. فلنقتصر على هذا القدر اليسير المشير إلى حسن وجه المرام. فإن خير الكلام ما قلّ ودلّ وليكن آخر الكلام في إمحاض النصح للأنام مثل قول من قال:

دعِ الدنيا ولا تركن إليها ومعْ من فرّ منها سلْ سبيلا

---

[١٧٥] سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٦٨/٢٣

[١٧٦] سورة الأنعام، ١٢٢/٦

عساك بتركها تحظى بدار بها عين تسمى سلسبيلا [١٧٧]

قال المؤلف فسح الله في مدته: حصل الفراغ من ترتيب كتاب نزهة الإخوان بفضل الله الكريم الحنان بثالث عشر صفر المبارك سنة تسع وستين وثماني مائة بالتاريخ العربي الهجري القمري العمري العبقري حسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وكان الفراغ من كتابته بتاريخٍ ما من عشرين ربيع الأول سنة تسع وستين وثمانمائة على يد فقير رحمة ربه حسن بن على بن محمد الجيزي غفر الله له ولو الديه ولجميع المسلمين.

[١٧٧] لم أجد مصدره.

مصادر الكتاب

- **آثار البلاد وأخبار العباد**

تأليف زكريا بن محمد بن محمود القزويني (ت ٦٨٢ هـ/ ١٢٨٣ م)، دار صادر، بيروت بدون تاريخ.

- **إحياء علوم الدين**

تأليف أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م)، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

- **الأشباه والنظائر**

تأليف الشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠ هـ/ ١٥٦٣ م)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠ هـ.

- **الأعلام**

تأليف خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، دار العلم للملايين ٢٠٠٢ م.

- **الأغاني**

تأليف أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ/٩٦٧ م)، تحقيق سمير جابر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٥ هـ.

- **الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع**

تأليف أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- **الأمثال المولدة**

تأليف محمد بن العباس الخوارزمي، أبو بكر (ت ٣٨٣ هـ/٩٩٤ م)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٤٢٤ هـ.

- **الإنصاف في مسائل الخلاف**

المسمى الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين؛ تأليف أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت ٥٧٧ هـ/ ١١٨١ م)، دار الفكر، دمشق بدون تاريخ.

- **البحر المحيط في التفسير**

تأليف أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

- **البداية والنهاية**

تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ م.

- **البيان والتبيين**

تأليف الجاحظ الكناني هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، تحقيق المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت ١٩٦٨ م.

- **التعريفات**

تأليف علي بن محمد بن علي الجرجانية (ت ٨١٦ هـ/١٤١٣ م)، تحقيق إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

- **الجامع لأحكام القرآن**

تأليف أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١ هـ/١٢٧٢م) ،تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣ م.

- **الرسالة القشيرية**

تأليف عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٦٥ هـ)، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود و الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.

- **السيرة الحلبية**

تأليف علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، أبو الفرج، نور الدين ابن برهان الدين (ت ١٠٤٤ هـ)، دار الكتاب العلمية، بيروت ١٤٢٧ هـ.

- **الصحاح**

المسمى الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛ تأليف أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ/ ١٠٠٣ م)، تحيقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧ هـ.

- **الفردوس**

المسمى الفردوس بمأثور الخطاب؛ تأليف شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (ت ٥٠٩ هـ)، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م.

- **الكافية في علم النحو**

تأليف ابن الحاجب جمال الدين بن عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري المالكي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق الدكتور صالح عبد العظيم، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠١٠ م.

- **الكشاف**

المسمى الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل تأليف أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

- **المصباح المضي**

المسمى المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي؛ تأليف محمد بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن بن حسن الأنصاري، جمال الدين ابن حديدة (ت ٧٨٣هـ) ، تحقيق محمد عظيم الدي، عالم الكتب، بيروت بدون تاريخ.

- **المعجم الكبير**

تأليف سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠ هـ/٩١٨ م)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

- **المَقْصِدُ الأَسْمَى**

المسمى مَصَاعِدُ النَّظَرِ للإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السِّوَرِ ويُسَمَّى" المِقْصِدُ الأَسْمَى فِي مُطَابَقَةِ اسْمِ كُلِّ سُورَةٍ لِلمُسَمَّى "؛ تأليف إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت ٨٨٥هـ)، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر**

تأليف أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري(ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، تحقيق طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ، بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**

تأليف ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ/ ١٢٨٦ م)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ.

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون

تأليف إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى البغدادي (ت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩ م) تحقيق شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين- المعلم رفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير

تأليف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٧ هـ/١٣٤٦ م)، المكتبة التوفيقية بدون تاريخ.

- تاريخ دمشق

تأليف أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥ م.

- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ

تأليف عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣ هـ/١٤٤٠ م) الحاشية شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ت ١٠٢١ هـ/١٦١٢ م) المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة الطبعة الأولى ١٣١٣ هـ.

- **تفسير البحر المحيط في التفسير**

تأليف أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ/١٣٤٥م)، تحقيق صدقي محمد جميل دار الفكر، بيروت ١٤٢٠ هـ /١٩٩٩م.

- **تفسير القرآن العظيم**

تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ م.

- **تفسير روح البيان**

تأليف إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي (١١٢٧ هـ/١٧٢٤ م)، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ.

- **دلائل الإعجاز؛**

تأليف أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م)، تحقيق د. محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٥ م.

- **دلائل النبوة**

تأليف أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٦ م)، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

- **رسالة المسترشدين**

تأليف الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي البصري (ت ٢٤٣ هـ/ ٨٥٨ م)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.

- **سراج الملوك**

تأليف أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (ت ٥٢٠ هـ) الناشر من أوائل المطبوعات العربية، مصر ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م.

- **سنن الترمذي**

المسمى الجامع الكبير؛ تأليف محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي (ت ٢٧٩ هـ.)، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨ م.

- **سير أعلام النبلاء**

تأليف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

- **صحيح البخاري**

المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه؛ تأليف محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦ هـ/٨٧٠م)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.

- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**

تأليف نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠ هـ)، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ.

- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**

تأليف أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢ هـ/١٤٣٩ م)، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩ هـ.

- **قرى الضيف**

تأليف عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس (ت ٢٨١هـ/٨٩٤ م)، تحقيق عبدالله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م.

- **كتاب الزهد الكبير**

تأليف أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٦ م) تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٩٦.

- **كتاب العين**

تأليف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ/ ٧٨٦ م)، تحقيق د. مهدي المخزومي و د.إبراهيم السمرائي، دار مكتبة الهلال، بدون تاريخ.

- **كتاب المواقف**

تأليف عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥ م)، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧ م.

- **كشف الظنون**

المسمى كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ تأليف مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت ١٠٦٧هـ/١٦٥٨ م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

- **مجمع الأمثال**

تأليف أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الميداني النيسابوري (ت ٥١٨ هـ/ ١١٢٤ م)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت بدون التاريخ.

- **مسند ابن حنبل**

تأليف أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ.)، تحقيق شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

- **مسند الشهاب**

تأليف محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي (ت ٤٥٤هـ/١٠٦٢م)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٦ م.

- **مفتاح العلوم**

تأليف يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

- **مفاتيح الغيب**

المسمى التفسير الكبير؛ تأليف أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ/ ١٢٢٧ م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

- **مقدمة**

المسمى معرفة أنواع علوم الحديث و يسمى أيضا مقدمة ابن الصلاح؛ تأليف عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ/ ١٢٤٥ م)، تحقيق نور الدين عطر، دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤٠٦ هـ.

- **وفيات الأعيان وأنباء أنباء الزمان**

تأليف أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١ هـ/١٢٨٢ م)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٩٤م.