

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HÜSÂMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ'NİN (ö. 909/1504)
CÂMIU'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ ESERİNDEN
ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Esma ÇETİN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muhittin AKGÜL

HAZİRAN-2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

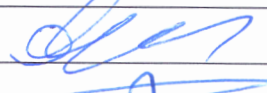
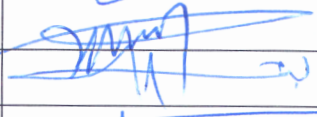
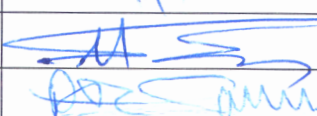
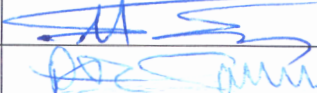
HÜSAMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ'NİN
CÂMIU'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL İSİMLİ ESERİNDEN
ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Esma ÇETİN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 03/06/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

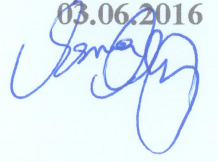
JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Ömer GEÇİK	BASARILI	
Prof. Dr. Muhtârî Şahin	Basarılı	
Doc. Dr. İsmail Albayrak	Basarılı	
Doc. Dr. Mehmet Çiçek	BASARILI	
Doç. Doç. Dr. Merve KURTA	Basarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Esmâ ÇETİN

03.06.2016



ÖNSÖZ

Bu çalışmada, müteahhirin dönemi âlimlerinden Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin tefsir ve tevil etkinliğinin, kendisini nasıl sonuçlara ulaştırdığı ve mensubu olduğu ilmî gelenekle irtibatı tartışılmış ve eserin, bir bölümü tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî gibi hem zahirî hem de batınî ilimlerle mücehhez bir şahsın, felsefeden dilbilime, kelimadan nazarî tasavvufa kadar çok boyutlu bir şekilde telif ettiği eserin, anlaşılma çalışması elbette zorlu bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu uzun ve yorucu süreçte destek, yönlendirme ve teşvikleri ile bu çalışmanın tamamlanmasına katkı sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Muhittin Akgül'e, çalıştığım konu hakkındaki mütalaaları ile bana ufuk açan hocalarım Doç. Dr. İsmail Albayrak ve Yar. Doç. Dr. Ali Vasfi Kurt'a, tezi okuyarak değerlendirme zahmetinde bulunan Yar. Doç. Dr. Hatice Şahin'e, tez ile ilgili bazı konuları kendileri ile tartışma şansı bulduğum Dr. Fatma Turgay ve Dr. Sümeyye Parıldar'a, tez çalışmam esnasında ikinci adresim olan ve hem tahkik konusundaki faaliyetlerinden hem de zengin kütüphanesinden istifade ettiğim İSAM kurumu ve personeline, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi ve personeline, Bitlisî'ye ait tefsirin kendi özel arşivlerinde yer alan daha eski bir nüshasını bizimle paylaşarak ilim dünyasına kazandırılmasını sağlayan Bitlis-Ohin Molla Alaaddin Medresesi Özel Kütüphanesi varislerine gönülden teşekkür ediyorum. Özellikle bu çalışma esnasında metafizik konularda yeterli birikimim olmadığı halde Bitlisî'nin dünyasına benimle beraber giren ve yetişmem adına büyük emek sarf eden değerli Seydam Molla Derviş Kardeşlik'e büyük bir şükranla teşekkür ederim. Kendisinin bana sağladığı perspektif, öncelikli ilham kaynağım olmuştur. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaptığım araştırma ve çalışmalar esnasında benden yardımlarını esirgemeyen amcam Seyfettin Çetin ve ailesine, İstanbul'daki çalışmalarında evlerini ve gönüllerini bana açan kıymetli arkadaşlarım Emine Soydar, Elif Akkaya, beni sabırla dinleyen Elif Hüseyinoğulları'na ve isimlerini burada anamayacağım diğer arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum. Son olarak beni sabır ve şefkatle büyütüp bu günlere getiren, her türlü destek ve teşviklerini her zaman yanımda bulduğum, haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim sevgili anne-babama ve manen yanımda olan değerli kardeşlerime teşekkür ederim.

Esmâ ÇETİN

03.06.2016

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: BİTLİSÎ'NİN CÂMIU'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL ADLI ESERİ VE ESERİNDEKİ TEFSİR-TEVÎL ANLAYIŞI.....	18
1.1. Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl Adlı Eseri.....	18
1.1.1. Eserin Genel Özellikleri	19
1.1.2. Kaynakları.....	21
1.1.3. Âl-i İmrân Suresinin Genel Konuları ve Eserdeki Yeri.....	36
1.2. Bitlisî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı.....	42
1.2.1. Tefsir	42
1.2.2. Tevil-İşaret.....	48
BÖLÜM 2: KUR'ÂN YORUMUNDA ZAHİRÎ BOYUT: TEFSİR.....	54
2.1. Âyetleri Yorumlarında Dil ve Mantık Verileri.....	54
2.1.1. Sarf.....	54
2.1.1.1. Kelimelerin Niceliklerine (Müfret-Cemi) ve Vezinlerine Dair Açıklamalar.....	56
2.1.1.2. Âyetin Mefhumi ve Sarf (Etimoloji) İlişkisine Dair Analizler....	58
2.1.2. Nahiv.....	60
2.1.2.1. Âyetlerin İrabına Dair Analizler.....	61
2.1.2.2. Bilginin Delillendirilmesi.....	64
2.1.2.3. İ'rab-Anlam İlişkisine Dair Analizler.....	66
2.1.2.4. İ'rab-Metinsel Bağlam İlişkisine Dair Analizler.....	67
2.1.3. Lügat.....	71
2.1.3.1. Dilcilerin Nakillerine Dayanarak Yapılan Açıklamalar.....	72
2.1.3.2. Arapların Kullanımından Yararlanarak Yapılan Açıklamalar.....	73
2.1.3.3. Âyet, Hadis veya Şiirleri Delil Getirmek Suretiyle Yapılan Açıklamalar.....	74
2.1.3.4. Kelimenin Köküne Dair Açıklamalar	76
2.1.4. Belagat.....	78
2.1.4.1. Meâni.....	79
2.1.4.2. Beyân.....	83
2.1.5. Mantık.....	88
2.1.5.1. Mantık İlmi Terminolojisinin Eserdeki Yeri	89
2.1.5.2. Mantık İlmi Kaidelerinin Bir İspatlama Yöntemi Olarak Kullanılması.....	91
2.2. Âyetleri Yorumlarında Rivayetler	96
2.2.1. Sebeb-i Nüzul.....	97
2.2.1.1. Sebeb-i Nüzulün Doğrudan Verilmesi.....	99
2.2.1.2. Sebeb-i Nüzul Yardımıyla Âyetin Tefsir Edilmesi.....	100
2.2.2. Âyetler.....	103
2.2.2.1. Âyetler Arası Anlam-Yorum İlişkisine Dair Analizler.....	106

2.2.2.2.	Müfessirin Çeşitli Görüşlerinin Âyetlerle Temellendirilmesine Dair Analizler.....	111
2.2.3.	Hadisler.....	115
2.2.3.1.	Âyet-Hadis İlişkisine Dair Analizler	120
2.2.3.2.	Yorum-Hadis İlişkisine Dair Analizler.....	126
2.2.4.	Selef Kavli.....	135
2.2.4.1.	Selefin Tefsirine Dair Analizler.....	138
2.2.4.2.	Yorum-Selef Kavli İlişkisine Dair Analizler.....	141
2.3.	Âyetleri Yorumlamada Kelamî Düşüncenin Katkısı.....	147

BÖLÜM 3: KUR'ÂN YORUMUNDA BATINÎ BOYUT: TEVİL-İŞARET.....167

3.1.	Bitlisî'nin Merâtibu'l-Vücut Anlayışı	167
3.1.1.	Ahadiyyet	173
3.1.2.	Adem İle Vücut Arasındaki Geçit: Ahadiyyet-i Cem'iyye.....	184
3.1.2.1.	Mevcûdâtın İlk Nüvesi: Şuûnât-ı Zâtiyye.....	198
3.1.2.2.	İlk Yaratılan Nur: Hakikat-ı Muhammediyye.....	199
3.1.2.3.	Kesretin İlk Çıkışı: Fâil-Kabil İlişkisi.....	209
3.1.3.	Vâhidiyet.....	219
3.1.4.	Melekût.....	236
3.1.5.	Misâl.....	238
3.1.6.	Mülk.....	241
3.1.7.	Nasut Âlemi ve İnsan Mertebesi.....	241
3.2.	Tevil-İşarî Yorumun Dayanakları	242
3.2.1.	Şeriat, Tarikat, Hakikat Bütünlüğü.....	242
3.2.2.	Yorumlarını Delillendirmek Üzere Kullandığı Rivayetler.....	249
3.2.2.1.	Âyetle İstişad.....	249
3.2.2.2.	Hadisler.....	259
3.2.2.3.	Selef Kavli.....	268
3.2.3.	Keşf ve Müşahede.....	280
3.2.4.	Hurufî Yorumlar.....	284

SONUÇ 287

KAYNAKÇA.....292

ÖZGEÇMİŞ.....302

EK (İKİNCİ CİLT): TAHKİK BÖLÜMÜ: HÜSAMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ'NİN CÂMIU'T-TENZİL VE'T-TEVİL İSİMLİ ESERİNDEN ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ'NİN TAHKİKİ.....1-269

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.s.	: Aleyhi's-Selam
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ay.	: Aynı yer
b.	: Bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Dr.	: Doktor
h.	: Hicrî
H.	: Hadis
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
k.s.	: Kaddesallahu sırrah
krş.	: Karşılaştı
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Miladî
md.	: Maddesi
m.ö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
Ohin	: Câmîu't-tenzîl ve't-tevîl, Bitlis-Ohin Molla Alaaddin Özel Ktp.
OSAMER	: Osmanlı Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölümü
ö.s.	: Özel sayı
p.	: Page (sayfa)

r.a.	: Radiyallahu anhh/anha
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBD	: Sosyal Bilimler Dergisi
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SDÜSBD	: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
ss.	: Sayfadan sayfaya
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
ŞAP	: Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü
şrh.	: Şerh eden
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
trc.	: Tercüme eden
[t.y.]	: Tarih yok
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÜİF	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ÜİFD	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
[y.y.]	: Yayın yeri yok
Yy.	: Yüzyıl

Tezin Başlığı: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Eserinden Âl-i İmrân Sûresi'nin Tahkik ve Tahlili	
Tezin Yazarı: Esmâ ÇETİN	Danışman: Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
Kabul Tarihi: 03.06.2015	Sayfa Sayısı: vi (Ön)+ 292 (Tez) + 269 (Thk.)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri	Bilimdalı: Tefsir
Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504), Akkoyunlu Devleti döneminde yaşamış; Nurbahşiyye tarikatının halifelerinden (mürşit) biri olarak Rey ve Tebriz dolaylarında ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürmüş bir âlimdir. İslam ilim tarihine miras olarak bıraktığı eserleri, ağırlıklı olarak felsefi ve tasavvufi içeriklidir. Muhyiddin İbn-i Arabî mektebinin bilinmeyen fakat önemli bir takipçisi sayabileceğimiz Bitlisî'nin en önemli eseri ise Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl adlı tefsiridir. Eserde âyetler ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Bitlisî, âyetleri, öncelikle Sünnî-Eşarî tefsir geleneği perspektifinden yorumlamıştır. Akabinde âyetlerin işarî (tasavvufî) yorumlarını yapmıştır. Bitlisî'nin işarî yorum metodu, nazar ile keşfin birleştirildiği bir tevil yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl'den Âl-i İmrân suresi tahkik edilmiştir. Tahkik bölümü, eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası karşılaştırılarak yapılmıştır. Eserin tahlilinde ise öncelikle eserin genel özellikleri ve Bitlisî'nin “tefsir” ve “tevil” anlayışı ortaya konmuş; ardından Bitlisî'nin yorum faaliyeti, kendi tasnifinden hareketle iki ayrı bölümde işlenmiştir. İlk olarak Bitlisî'nin zahiri yorum (tefsir) metodu ve kullandığı argümanlar kendi sistemi içinde analiz edilmiştir. Bu meyanda Bitlisî'nin yorumları ile Sünnî-Eşarî tefsir geleneği arasındaki irtibat sorgulanmış; seleflerine benzediği ve ayrıştığı noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili örnekler ağırlıklı olarak Âl-i İmrân suresinden seçilmiştir. Bitlisî'nin işarî yorum anlayışının felsefi temelleri, Bitlisî'nin varlık anlayışı üzerinden ortaya konmuştur. Ayrıca Bitlisî'nin nazarî-sufî (irfanî) tevil sisteminin ontolojik zemini tespit edilmiş; bu sistemden neşet eden bilgilerin, nasıl bir varlık anlayışının ürünü olduğu irdelenmiştir. Akabinde Bitlisî'nin hangi argümanları kullanarak fikirlerini delillendirmeye çalıştığı ortaya konmuş; Bitlisî'nin düşünce dünyasına ışık tutulmaya çalışılmış ve birbirinden farklı disiplinleri birbiriyle çatıstırmadan nasıl bir araya getirdiği örnekler üzerinden işlenmiştir. Bitlisî'nin eseri özelinde, şariat-tarikat-hakikat birlikteliğinin Kur'an yorumuna nasıl yansıdığı üzerinde de durulmuştur.	
Anahtar Kelimeler: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl, Âl-i İmrân, Nazarî-sufî tefsir, Tahkik	

Title of the Thesis: The critical edition and analysis of Al-i Imran Surah in Jami al-Tanzil wa al-Ta'wil by Husam al-Din Ali al-Bitlisi	
Author: Esma Çetin	Supervisor: Professor Muhittin Akgül
Date: 03.06.2016	Nu. of pages: vi (Ön)+ 292 (Tez) + 269 (Thk.)
Department: Basic İslamic Sciences	Subfield: al-Tafseer
Husam al-Din Ali al-Bitlisi (d. 909/1504) was a scholar who lived in the period of Aq Qoyunlu State and pursued his preaching and pastoral e activities in the vicinity of Rayy and Tabriz as a caliph (mentor) of Nurbakhshiyya sufi order. His works which he left behind as an inheritance to the history of Islamic studies are philosophical and mystical in their context. The most remarkable work of Bitlisi, who may be considered as an unknown but a very close follower of Muhy al-Din b. al-Arabi is Jami al-Tanzil wa al-Ta'wil. In this work, Qur'anic verses are categorized in two different groups. Bitlisi first interpretes the verses from the perspectives of Sunnih-Ash'ari exegetical tradition. And then he comments the verses from mystical perspective. Bitlisi's mystical (ishari) interpretation can be considered as bringing together the notion of nazar (doctrinaire) and kashf (discovering the inner meanings of the verses). In this study, primarily Chapter Al Imran Jami al-Tanzil wa al-Ta'wil edited critically. In this edited part, we compare two different manuscripts of the commentary and make some necessary changes regarding various scriptural errors. In the critical analysis part, we primarily focus on the differences between exegesis and hermeneutic (tafsir and ta'wil) in the work of Bitlisi. After this introduction, we deal with Bitlisi's exegetical activities from his own categorization. Firstly, literal interpretative (tafsir) method of Bitlisi and his arguments are analyzed in the context of his exegetical approaches. At this juncture, we question the relationship between Bitlisi's commentary and Sunni-Ash'ari mainstream exegetical tradition. Here main focus is to show the similarities and differences between his exegesis and his predecessors' works. Exegetical examples are chosen from Chapter Al Imran. The philosophical foundations of Bitlisi's mystical interpretation is based on his perception of the concept of existence. Ontological background of Bitlisi's doctrinairian-mystical interpretation system is determined and it is studied deeply in order to show that what kind of existential perception lies behind this exegetical product. Subsequently, we try to analyse how Bitlisi attempts to bring evidence to support and strengthen his arguments. In this way, it is aimed to enlighten the Bitlisi's way of thinking and it is studied how he merges different disciplines without creating any conflict in his exegesis. One other aspect of this study is to point out that how Bitlisi's association of the notions of shari'ah-tariqa-haqiqa with the Qur'anic interpretation can be reflected in his exegesis.	
Keywords: Husam al-Din Ali al-Bitlisi, Jami al-Tanzil wa al-Ta'wil, Al Imran, Doctrinairian-mystical interpretation, Critical edition	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Tezimizin konusu “Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin Câmiu’t-Tenzîl ve’t-Tevîl İsimli Eserinden Âl-i İmrân Sûresi’nin Tahkik ve Tahlili”dir. Tezde, elimizde elyazması olarak mevcut, tam bir Kur’ân tefsiri olan Câmiu’t-Tenzîl ve’t-Tevîl adlı eserin Âl-i İmrân sûresinin, tespit ettiğimiz iki nüshasından hareketle tahkiki yapılmış ve bu sûre, hem kendi iç bütünlüğü hem de tefsirin genel perspektifi ışığında tahlil edilmiştir.

Araştırmanın Amacı

Doktora tezi çalışma konusu olarak Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin tefsirinin seçilmesindeki amaç, hem bir sûre özelinde eser metninin alana kazandırılarak tanıtılması hem de Bitlisî’nin tefsir ve işarî tevil anlayışlarının ortaya konmasıdır; zira şu ana kadar Bitlisî ve onun tefsirciliği hakkında ciddi bir akademik çalışma yapılmamıştır.

Hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında elimizde derli toplu bilgilerin bulunmadığı Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin hayatı ve eserlerinin ayrıntılı tanıtımı, yayınlanmış iki makale çalışmasında ortaya konmuştur. Bu çalışmalardan ilki Bitlisî’nin hayatı, ilmî ve manevî şahsiyeti, hoca ve talebeleri ile kısaca eserlerinin tanıtımını kapsayan bir biyografi çalışmasıdır.¹ İkincisi ise Bitlisî’nin bilinen ve bilinmeyen eserlerinin geniş tanıtımı, Bitlisî’ye aidiyetinin ortaya konması ve nüshaların tanıtımı üzerine yapılan bir çalışmadır.² Bu makalede Bitlisî’nin tefsirinin resmi kayıtlarda yer alan Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nüshası ile resmi kayıtlarda gözükmeyen ve çalışmalarımızla 2012 yılı Mayıs ayında ortaya çıkardığımız Bitlis-Ohin’de Molla Alaaddin Özel Kütüphane’inde yer alan nüshasının ayrıntılı tanıtımı yapılmıştır. Her iki makale, Bitlisî ve eserleri hakkında kapsamlı tanıtıcı bilgiyi içerdiğinden biz tez çalışmamızda bu konulara girmeyeceğiz. Bununla beraber teze hazırlayıcı olması amacıyla Bitlisî ve eseri hakkında burada kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

¹ Esmâ Çetin, “Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsâmeddin Ali El-Bitlisî / An Unknown Scholar On Field Of Nazarî-Sufî Commentary: Husameddin Ali Al-Bitlisî (h. 909 / m. 1504)”, **Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic-**, ISSN: 1308-2140, Volume 11/5, (Winter 2016), [www.turkishstudies.net](http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8815), DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8815>, p. 159-184.

² Esmâ Çetin, “Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı”, **Dinbilimleri Dergisi**, c. 15, sy. 3 (2015), ss. 149-177.

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Akkoyunlular Döneminde yaşamış, Kürt asıllı bir âlim ve arif olarak bilinmektedir.³ Doğum tarihi bilinmemekle beraber 909/1504 tarihinde vefat ettiği⁴ Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) dönemine ait bir saray defterindeki taziye kaydı ile ortaya çıkmaktadır. Bu kayda göre İdris-i Bitlisî'nin babası 909 yılı Şaban ayının 13. günü vilâyet-i Acem'de vefat etmiştir.⁵ Bitlisî, Yavuz Sultan Selim'in döneminde Osmanlı sarayındaki siyasî görevleri ile bilinen İdris-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) babası⁶ ve Osmanlı saray defterdarı olarak görev yapmış olan Ebu'l- Fazl el-Bitlisî'nin⁷ (ö. 982/1574) dedesidir.

Seyyid Muhammed Nurbahş'ın sohbetinde yetişen Bitlisî⁸, Kübreviyye'nin kollarından biri olan⁹ Nurbahşîyye tarikatına mensuptur.¹⁰ Tarikatta hilafet makamına yükselen Bitlisî, bir Nurbahşî şeyhi olarak Kürdistan ve Luristan'da Nurbahşîliğin yayılmasını sağlamış¹¹, ayrıca Tebriz'de inşa ettirdiği zaviyesi ile irşat faaliyetlerini yürütmüştür.¹² Kendisine intisap ettiği tarikatın şeceresinin Şeyh Ammâr Yâsir'e (ö. 581/1186) kadar ulaştığı¹³ da ifade edilir.¹⁴

³ Şeref Han Şerefuddin b. Şemseddin el-Bitlisî, **Şerefnâme**, Muhammed Ali Avnî (Arapça'ya çev.), [y.y.]: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, [t.y.], c. I, s. 351; Muhammed Emin Zeki, **Meşahirü'l-Kürd ve Kürdistan fi'd-Devri'l-İslâmî**, Bağdad: Matbaatü't-Tefeyyüz el-Ehliyye, 1945/1364, c. I, s. 171-172; Baba Merduh Ruhani, **Tarih-i Meşahir-i Kürd: Urefâ, Ulemâ, Üdebâ ve Şuarâ**, 2. Basım, Tahran: Şûrus, h.1382, c. I, s. 139.

⁴ M. Tayyib Gökbilgin, **XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mükataalar**, İstanbul: İÜEF, 1952, No: 508, s. 480.

⁵ Bu bilgi ışığında Hüsameddin Bitlisî'nin 909/1504 tarihinde vefat ettiği ortaya çıkmaktadır.

⁶ Hoca Sadeddin Efendi, **Tâcü't-Tevârih**, İsmet Parmaksızoglu (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992, c. V, s. 238; M. Törehan Serdar, **Mevlânâ Hakimüddin İdris-i Bitlisî**, İstanbul: Ötüken, 2008, ss. 18-23; Mehmet Bayraktar, **Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî**, İstanbul: Biyografi, 2006, s. 13.

⁷ Orhan Başaran, "İdris-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hatimesi (Metin-İnceleme-Çeviri)", (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2000), s. 22-24. Serdar, s. 24-51.

⁸ Shahzad Bashir, "The Risâlat al-Hudâ of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction", **Rivista Degli Studi Orientali**, vol. LXXV, fasc. (1-4), Roma, (2001), s. 133.

⁹ Nurbahşîyye'nin silsile-i tariki şu şekildedir: Hz. Pir Necmeddin-i Kübrâ, Şeyh Ali b. Lâlâ, Şeyh Ahmed Zâkir-i Culfânî, Şeyh Nureddin Abdurrahmân-ı Esferânî, Şeyh Alâü'd-devleti's-Semnânî, Şeyh Mahmûd-ı Muzdahânî, Şeyh es-Seyyid Ali Hemedânî, Şeyh Hâce İshâk-ı Hitlânî, Şeyh es-Seyyid Muhammed Nurbahş. Bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, **Sefîne-i Evliyâ**, Prof. Dr. Mehmet Akkuş ve Prof. Dr. Ali Yılmaz (haz.), İstanbul: Kitabevi, 2006, c. I, s. 341.

¹⁰ Nitekim Bitlisî'nin yazma halinde bulunan Şerh-i Gülşen-i Râz, Etvâr-ı Seb'a ve Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserlerinde, onun Nurbahşî olduğu kaydı mevcuttur. Bkz. Hüsameddin Ali el-Bitlisî, **Şerh-i Gülşen-i Râz**, Pertev Paşa, 606/14, vr. 137b; **Şerhu Hutbeti'l-Beyân**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 1777, vr. 2a; **Etvâr-ı Seb'a**, Beyazid Devlet Ktp. Veliyuddin Efendi 1795/3, vr. 137b. Bu bilgi, aynı eserin Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde 07 Ak 164/5 arşiv numarası ile bulunan diğer nüshasında da geçmektedir. Fakat eser katalog kayıtlarına "Kelimât ve Makâlât" adı ile kaydedilmiştir. (**Etvâr-ı Seb'a**, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 07 Ak 164/5, vr. 238b).

¹¹ Bashir, **Messianic Hopes and Mystical Visions –The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern İslam-**, USA: University of South Carolina Press, 2003, s. 168.

¹² Bkz. Hüsameddin Ali el-Bitlisî, **Câmiu't-Tenzil ve't-Tevîl**, Süleymaniye Ktp. ŞAP 110, vr. 85b-86a.

¹³ Şeref Han, c.1, s. 351. Şerefnâme'de Bitlisli Ammar Yâsir'in, Şeyh Ebu Necîbüddin es-Sühreverdi'nin (ö. 563/1168) müridi ve Şeyh Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) da şeyhi olduğu yazılıdır.

¹⁴ Bitlisî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, "Nazârî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsâmeddin Ali El-Bitlisî", ss. 149-177.

Bitlisî'nin, Türkiye yazma eser kütüphanelerinde nüshaları tespit edilen eserleri şunlardır: Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl, el-Kenzü'l-Hafî Fî Beyânı Makâmâtî's-Sûfî (Kitâbu'n-Nusûs), Şerhu Istîlâhâtî's-Sufiyye li'l-Kâşânî, Şerh-i Gülşen-i Râz, Risale der Tenezzülât, Etvâr-ı Seb'â, Şerhu Hutbeti'l-Beyân, Risale fî Istîlâhâtî's-sufiyye. Bitlisî'nin, nüshaları henüz gün yüzüne çıkmamış eserleri de vardır. Bu eserler ise şunlardır: Şerhu Hakki'l-Yakîn, Haşır Risalesi, Nuru'l-Hak, Risale (keşfi hadiselerine dair).¹⁵

Eserleri, ağırlıklı olarak felsefî ve tasavvufî içeriklidir. Varlık mertebeleri (merâtibu'l-vücut/ontoloji) ve insan-ı kâmil olma süreci (etvâr-ı seb'âyı kalbiyye/psikoloji) bu eserlerde tartışılan öncelikli konulardır. Muhyiddin İbn Arabî mektebinin bilinmeyen fakat önemli bir takipçisi sayabileceğimiz Bitlisî'nin eserlerinde Meşşâî ve İşrakî geleneğin izleri de yoğun bir şekilde görülmektedir. Eserlerinin her birisi, birbirinden farklı gelenekleri bir araya getirmesi hasebiyle önem taşımasına rağmen şu ana kadar ciddi akademik çalışmalara konu olmamıştır. Eserlerinin büyük bir çoğunluğu el yazması olarak Türkiye'deki çeşitli kütüphanelerde mevcuttur ve bunların dışında telif ettiği bilinen bazı eserlerinin herhangi bir nüshası ise halen tespit edilip gün yüzüne çıkarılamamıştır.

Bitlisî'nin en önemli eseri ise hayatının son dönemlerinde telif ettiği Câmiu't-Tenzîl ve't-Tevîl adlı tefsiridir. Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir eden Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, hem tam tefsir geleneğinin hem de Râzî sonrası muhakkikler döneminin önemli bir halkasıdır. Fakat kendisinden bahseden kaynaklarda onun bu değerli eseri ile ilgili çok kısa bilgiler verilmekle yetinilmiştir; zira eser, nüshaları ve muhtevası itibarıyla ciddi anlamda gün yüzüne çıkmamış, görebildiğimiz kadarıyla tefsir ilmi açısından bilinen eserler sınıfına bile girememiştir. Eserin varlığından bahseden kitaplar¹⁶ da eserin, sadece irfanî bir tefsir olduğunu söylemekle yetinir. Eserin ciddi anlamda tanınmıyor olması, bilinen tek bir nüshasının olmasından¹⁷ kaynaklanıyor olabilir. Bu durum, -el yazması eserlerin, istinsah usulü ile çoğaltıldığı gerçeğinden yola çıkarak- İslam coğrafyasının en zengin el yazma kütüphanelerine sahip olan ülkemizde yaklaşık 400 yıl boyunca eserin niçin istinsah edilmediği sorusunu da akla getirir. Acaba eser, bir şahsın mülkiyetinde

¹⁵ Eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, "Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı", ss. 149-177.

¹⁶ Eseri müellife, ismi ile beraber Bağdatlı İsmail Paşa, farklı bir isimle de Bursalı Mehmet Tahir isnat etmektedir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, Ankara: MEB, 1951, c. 1, s. 738, Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri (1299-1915)**, Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen (haz.), İstanbul: Meral, [t.y.], c. 1, s. 106.

¹⁷ Çalışmamız esnasında tespit ettiğimiz ikinci nüsha ile ilgili bilgiler ileride gelecektir.

miydi? Bir eserin ilim talebeleri tarafından tanınmasını sağlayacak zeminden mahrum mu idi? Yoksa eser, ulema tarafından iltifat mı görmedi? Eser üzerinde yaptığımız çalışma sonunda eserin, incelendikten sonra iltifat görmemiş olması alternatifini, muhtemel göremiyoruz; zira öyle olsa idi en azından hakkında farklı eleştiri metinlerinin veya eser hamişlerinde notların mevcut olması gerekirdi. Fakat ne tasavvuf ne de tefsir eserlerinde eserin tam olarak hüviyetini tasvir eden bir yazı, not veya başka bir bilgi mevcut değildir. Kanaatimize göre eser, muhtemelen, incelemeye konu olamayacak şekilde gizli kalmıştır.

Nazarî-sufî tefsir hüviyetini taşıyan bu eser hakkında şu ana kadar tamamlanmış her hangi bir tahkik veya tahlil çalışması yapılmamıştır. Sadece Nurettin Turgay'ın sunduğu “Osmanlı Müfessiri Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504) ve Tefsirciliği” isimli tebliğinde bu eser merkeze alınarak Bitlisî'nin tefsirciliği incelenmiştir.¹⁸ Yalnız bu tebliğ, eserin hem zahir hem batınî ilimlerdeki yerini tespit etmekte oldukça yetersiz kalmaktadır. Ayrıca tebliğde hatalı ve eksik bilgiler de mevcuttur.¹⁹

Bu çalışma ile Bitlisî'nin düşünce dünyasına bir nebze olsun ışık tutmak ve âyetleri, nasıl bir perspektifle tevil ettiğini yahut âyetleri hangi nazarî düşünceye meşruiyet zemini kıldığını göstermek -tezin sınırlılıkları içerisinde- amaçlanmıştır. Âl-i İmrân sûresi de eserdeki diğer sûrelerin tefsirleri ile karşılaştırılınca hem metnin teknik açıdan yazım üslubunun ve âyetleri tasnif sisteminin oturmuş olması²⁰ hem de konusu itibarı ile tevhit bağlamında yapılan önemli açıklamaları açısından Bitlisî'nin düşünce dünyasının genel karakteristiğini yansıttığı için seçilmiştir. İçerik olarak her ne kadar farklı konulardan bahsediliyorsa da işlenen her konunun tevhit merkezli değerlendirilmesi; önemli kelamî meselelerin bu sûrede daha can alıcı bir üslupla işlenmesi ve nazarî tasavvuf açısından – varlığın menşei ve varlığın zuhuru bağlamında- bazı tartışmalı konuların orijinal bir şekilde tahkiki, Âl-i İmrân sûresini dikkat çekici kılmaktadır. Benzer konular kısmen

¹⁸ Nurettin Turgay, “Osmanlı Müfessiri Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504) ve Tefsirciliği”, **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (II)**, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.

¹⁹ Örneğin Turgay, Törehan Serdar'ın kitabından aktardığı bir bilgiyi doğruluğunu tahkik etmeden kullanmıştır. Bu bilgiye göre Bitlisî, Beydavî tefsirine bir şerh yazmıştır ve bu eser Bitlis'te Ohin'dedir. Kanaatimizce Törehan Serdar'ın kendi ihtisas alanı İslamî ilimler olmadığı için eserin ne olduğunu anlamamış bu da onu yanlış bir sonuca götürmüştür. Aynı hata Nurettin Turgay'ın tebliğinde de devam ettirilmiştir. Turgay, zikri geçen eseri incelemeyen bu bilgiyi Serdar'dan naklen tebliğine almış; eserin fotoğraflarını da kullanmıştır. Mahallinde yaptığımız çalışmalar sonucu zikri geçen eserin, Bitlisî'nin, Beydavî tefsirine yazdığı bir haşiye değil, Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl'in bilinmeyen diğer bir nüshası (Bitlis-Ohin) olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz.

²⁰ Örneğin Fatiha ve Bakara sûrelerinde teknik açıdan oturmuş bir yazımla karşılaşmıyoruz; zira bu sûrelerde tefsir-tevil pasajlarının tasnifi Âl-i İmrân gibi sistematik değildir.

diğer sûrelerde de işleniyor olmasına rağmen Âl-i İmrân'daki pasajlar, Bitlisî'nin temel tevhit anlayışını resmetmemizde yeter derece zenginliğe sahiptir.

Araştırmanın Önemi

Kaynaklarda irfanî bir tefsir yazdığı vurgusundan öte tefsiri hakkında bilgi bulunmayan müfessirin, hayatının sonlarına doğru yazdığı bu eser, onun ömrünü kendisine adadığı ilmî ve irfanî birikiminin zirve ürünüdür. Telif edildiği dönemde tam tefsir yazma geleneğinin, yerini sûre veya âyet tefsirciliğine bıraktığı da göz önüne alındığında eser, bir kat daha ehemmiyet kazanmaktadır.

Hiç kuşkusuz *müteahhirîn dönem* diye tabir edilen Gazzalî (ö. 505/1111) sonrası dönemde telif edilmiş bir eserin, döneminin genel karakteristiğini yansıtmaması ve kendinden önceki gelenekleri de kapsayan bir şekilde kaleme alınmış olması, ilim tarihinin doğal seyrinin bir sonucudur. Dolayısıyla Bitlisî'nin eseri, ilmî disiplinlerin, metafizik bir hüviyete büründüğü müteahhirîn döneminin temel hususiyetlerini taşımaktadır ve bilginin, nazari düşünce gelenekleri ile harmanlandığı bir usulle telif edilmiştir. Ayrıca Bitlisî, Râzî (ö. 606/1206) sonrası ilim geleneğine işaret eden *muhakkikler döneminin* özelliklerini de haiz bir eser kaleme almıştır. Muhakkikler dönemi, İslam ilim tarihinin, seleften tevarüs eden bilginin doğru argümanlarla daha ayrıntılı bir şekilde temellendirildiği evreye işaret etmektedir. Bitlisî'nin tefsiri, kendisine intikal eden bilgilerin tahkikinin yapıldığı bir eser olması cihetiyle de tahlilî bir incelemeye tabi tutulmayı hak etmektedir. Eserin doğru bir şekilde konumlandırılması, hem İslam ilim tarihi hem de tefsir edebiyatı açısından önemlidir; nitekim eser, ortaya çıktığı dönem ve coğrafyasının ilim dilinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Elimizde XV. Yy şark coğrafyasının medrese eğitimi ve müfredatı hakkında yeterli bilgi bulunmadığı için eserin, dönemi ile arasındaki tarihsel bağlantıyı tespit daha da zorlaşmaktadır. Bununla beraber bu nevi eserlerin bizzat kendileri, dönemlerinin ilmî geleneği, medrese müfredatı, telif usulü gibi konularda bize, dolaylı yoldan ilham kaynağı olmaktadır.

Bu eserle, -her ne kadar bir tefsir eseri olsa da- kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarının metafizik tartışmalarını iyi bilen ve bunu, eseri boyunca kalemine yansıtan bir müellifle tanışmaktayız. Bu zaviyeden bakılınca Bitlisî'nin eseri, bir tefsir eseri olduğu kadar aynı

zamanda bir tasavvuf, kelam ve felsefe eseridir. Bu halkayı dilbilim konusunda da genişletebiliriz; zira eserde dilbilim ile âyetin mefhum ve mesajı arasındaki irtibatın tesisi konusunda özel bir gayret sarfedildiği görülmektedir. Eserin birçok farklı hususiyete sahip olması ve birbirinden farklı sistemleri birbiriyle çelişen değil de birbirinin mütemmimi gibi sunması, eseri daha da dikkat çekici kılmaktadır.

Bitlisî'nin, elimizdeki eserinde özellikle nazar ile keşfi bir araya getirmeye çalıştığı ve birbiriyle çatıştırmadan kullanmaya gayret sarf ettiği görülmektedir. Metafizik konuları çokça tartışması ve bunları temellendirme konusunda Kur'ân âyetlerinden sıklıkla yardım alması, onun tefsir ve tevil anlayışını göstermektedir. Bu eser, ayrıca felsefî tasavvuf dediğimiz nazarî-sufî tefsir ekolünün, Kur'ân'a nasıl bir perspektiften baktıklarını ve sistemlerini Kur'ân'a nasıl arz ettiklerini göstermesi açısından da önemlidir.

Eserde, Kur'ân âyetleri net bir tasnifle ikiye ayrılmakta, âyetlerin zahirî ve batınî yönü müstakil olarak incelenmektedir. Her ne kadar tasavvufî tefsir hüviyetine sahip, günümüze ulaşan çeşitli eserler varsa da Câmiu't-Tenzîl ve't-Tevîl özellikle nazarî tasavvuf meselelerinin hem İbn Arabî, hem de Sühreverdî'nin dilleriyle tartışıldığı farklı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin sûre veya âyet tefsiri formunda değil de tam bir tefsir olarak telif edilmiş olması da zikri geçen düşünce sistemlerinin nazarî ve felsefî konularda âyet yorumlarına nasıl uyarlandığını yahut âyetlerin bu sistemlerden neşet eden bilgiler ile nasıl irtibatlandırıldığını bütüncül bir şekilde göstermesi açısından önemli olduğu kadar tam tefsir yazma teşebbüslerinin gittikçe azaldığı bir dönemde Bitlisî'nin - tam bir tefsir yazmak suretiyle- “Söylenecek yeni bir şey kaldı mı?” sorusuna cevap verme gayretini göstermesi açısından da önemlidir.

Araştırmanın Sınırları

Câmiu't-Tenzîl ve't-Tevîl'de, beyanî bilgi sisteminin kullandığı tüm argümanlardan istifade edilmiş; istidlal ve nazar yoluyla ortaya konan aklî tevil çeşitlemeleri kullanılmış ve son olarak da riyazet ve mücahede ile elde edilen keşfî bilgiler, nazarî düşünce ile harmanlanarak Kur'ân yorumuna yansıtılmıştır. Bu durum, sadece nazar ve keşfin birleştirildiği nazarî-sufî tefsir geleneğinin tefsirde kendini göstermesi açısından değil, İsrâkî ve Meşşâî düşünce gelenekleri ile metafizik kelimadan da istifade edilmesi bakımından böyledir. Hem birbirinden farklı gelenekleri kullanarak telif edilmiş olması

hem de birçok metafizik konunun tartışılmış olması, eseri, çeşitli açılardan çalışılması gereken bir konuma çıkartmaktadır. Öncelikle ifade etmeliyiz ki müellifin istidlallerinden hareketle onu tanımlamaya çalışmak kadar onun bu istidlalleri de kendisi için kullandığı temel varlık, insan ve bilgi anlayışını çözümlemek gerekmektedir. Nitekim eser üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda biz eserde temas edilen konuların –her ne kadar Bitlisî’ye özel olmasa da- orijinal bir dille tartışıldığını gördük.

Tezin, -Bitlisî’nin eseri ile ilgili- alandaki ilk çalışma olması ve eserin kapsamının çok geniş olması, bazı sınırlılıklar çerçevesinde incelenmesini gerektirmektedir. Bu meyanda tezin bölümleri ve sınırlılıkları şu şekildedir:

Birinci bölümde Bitlisî’nin Câmîu’t-Tenzîl Ve’t-Te’vîl adlı eseri ve eserindeki tefsir-tevil anlayışı incelenmiştir. Bu bağlamda eserin genel özellikleri ve müellifin kaynakları incelenmiş; âyet tahlillerinde, tez boyunca kendisi üzerinde örneklem yapacağımız Âl-i İmrân sûresinin genel özelliklerine ve eserdeki yerine değinilmiştir. Bu bölümde son olarak Bitlisî’nin tefsir ve tevil anlayışı irdelenerek sonraki bölümlere hazırlayıcı olması amacıyla bir perspektif oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümleri Bitlisî’nin, kendi tasnifinden hareketle “tefsir” ve “tevil-işaret” ameliyelerinin incelendiği bölümlerdir. Bu bölümlerde -metinde bu tür bir kavramsal tasnif olmasa da- eseri kategorize etmek için zorunlu olarak *zahir* ve *batın* kavramları başlıklandırmalarda kullanılmıştır. İkinci bölüm zahirî yorum faaliyetinin hangi usulle gerçekleştirildiğini anlatmayı amaçlamaktadır. Bu meyanda eserin genel karakteristiğini de yansıtan Âl-i İmrân sûresinin, zahirî ilimler açısından tahlili yapılmış; ihtiyaç duyulan miktarda farklı sûrelerden âyetlere temas edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise eserdeki işarî yorumlar üzerinde yaptığımız tahliller yer almaktadır. Bu bölüm, iki ana konudan oluşmaktadır. İlk olarak nazarî-sufî (irfanî) bilgi sisteminin ontolojik temelleri sorgulanmış, bu meyanda bu sistemden neşet eden bilgilerin, nasıl bir varlık anlayışının ürünü olduğu irdelenmiştir. Bu konunun üzerinde özellikle durma nedenimiz, bir düşünürü anlamak için öncelikle onun varlık anlayışını bilmek gerektiği gerçeğidir. Dolayısıyla merâtibu’l-vücut konusu netleşmeden Bitlisî’nin, işarî tevillerindeki fikrî zeminin anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu meyanda eserin tamamı incelenmek suretiyle Bitlisî’nin varlık anlayışı ortaya çıkarılmıştır. Yaptığımız

incelemeler sonucunda gördük ki Bitlisî, varlık anlayışını iki farklı itibarla işlemektedir. Birincisi seleflerinde de gördüğümüz avâlim-i hamse/merâtib-i sitte tasnifleridir. İkincisi ise Bitlisî'nin en orijinal yönlerinden birisi olan edvâr/ekvâr teorisidir.²¹ Her iki sistemle anlatım da öz olarak aynı mefhumu işaret etmekte; fakat kavramsal açıdan ikinci sistemde karşımıza yeni bir anlatı çıkmaktadır. Tez konumuzu sınırlandırmak için varlık anlayışını ilk tasniften hareketle inceledik. İkinci tasnif ise tek başına yeni bir doktora konusu olacak kapsamda olduğu için Bitlisî'nin, ulûhiyet merkezli varlık anlayışını ilk tasnifle anlatmayı bu çalışma için yeterli gördük. Bu bölümde ikinci olarak ise Bitlisî'nin, işarî tevillerinde kullandığı argümanlar değerlendirilmiş, görüşlerini ispat için ne tür delillere başvurduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kısımda ağırlıklı olarak Âl-i İmrân sûresinden örnekler verilerek sûre tahlili yapılmış; Bitlisî'nin varlık anlayışının, Âl-i İmrân sûresindeki tezahürleri müstakil örnekler üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur.

Bitlisî'nin eseri, birçok farklı açıdan kaleme alınmıştır. Eserde bazen farklı âyetlerin bazen de aynı âyetin (ontoloji/epistemoloji/psikoloji veya kelam/felsefe/tasavvuf/dilbilim vb.) muhtelif itibarlarla yorumlandığı görülmektedir. Dolayısıyla Bitlisî'nin varlık anlayışı kadar bilgi ve insan anlayışı da incelenmelidir. Bu başlıklardan her birisi ayrı çalışmalara konu olacak hacimde olduğu için bu çalışma, –bilgi ve insan anlayışının da kendisine dayandığı– varlık anlayışı ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca konumuz dışında olan Bitlisî'ye kadarki dönemde müstakil hüviyetleri ile İslam ilim tarihinde yerlerini almış ilmî gelenekler ile eserin mukayesesi yapılmamıştır; zira Ekberîlik, İşrakilik, Meşşâilik

²¹ Bitlisî, eserde merâtibu'l-vücûdu, avâlim-i hamse perspektifi dışında celâlî-cemâlî devreler üzerinden de anlatmaktadır. Âyet-i kerimelerin tevîl-işaret bölümlerinde bu tasnif çeşidinden hareketle teviller yapmakta; öyle ki bu yorumlar, çoğu zaman avâlim-i hamseyi gölgede bırakmaktadır.

Bu tasnif şekline göre Bitlisî, âlemin Allah tarafından yaratılma sürecini farklı bir ontolojik plan üzerinden açıklayarak kategorilere ayırır. Bu kategoriler beşli âlem anlayışı (avâlim-i hamse) ile birebir örtüşen şekilde kurgulanmıştır. Dolayısıyla bu farklı tenezzül anlayışı aslında avâlim-i hamsenin farklı bir itibarî düzlemde farklı vecihleri ile tanımlandığı bir kurgudur. Fakat bu tasnifte Zât-ı Baht'ın mutlak gayb durumuna işaret eden özel bir kategori yoktur ve bu tasnifte varoluşun başlangıcı ilk zuhur hadisesi ile paralel işlenir. Bu sistemde edvâr ve ekvâr kavramları ön plana çıkar. Bitlisî, varlığın kendisine tabi olduğu metafizik boyutları anlatan bu iki kavramı, varlıktaki her bir katmanı ifade etmek için kullanır. Bu kelimeler mevcûdâtın gaybî varlık kategorisinden aynî (haricî) varlık hüviyeti kazanıncaya kadarki varoluşsal sürecine işaret etmektedir. Bitlisî'ye göre varlık, Hakk'ın ilmindeki ilk zuhûrundan mülk âlemine kadar dört ana evreyi yaşamaktadır: Devretü'l- uzmâ, devretü'l-kubrâ, devretü'l-vusta, devretü's-suğrâ. Devre/edvâr kelimesi Bitlisî'nin eserinde ana ve aslî varoluşsal evre/süreçleri ifade eder. Bitlisî'nin ontolojisinde dikkat çeken husus, bu dört devrenin karşıtı olarak dört küreden bahsedilmesidir²¹ ki bunlar aslında varlıktaki gaybî/batınî yönü vurgulamaktadır. Bununla beraber küre ve devre birbirinden ayrılmayacak şekilde ikili bir varlık gösterirler. Küre/ekvâr, dört nurî devreye karşılık gelen, onunla aynı anda var edilmiş; fakat içerik olarak onun tam zıddı olan varlık boyutlarıdır. Devreler ve küreler arasında zahir-batın ilişkisi vardır. Yani her bir küre, mukabili olduğu devrenin batını hükmündedir.

vb. metafizik gelenekler ile eserin kıyaslanması ve eserin bu gelenekler içerisinde tam olarak yerini tespiti çalışılması, bir tezin hacminin çok üzerindedir.

Tezdeki öncelikli hedefimiz “Bitlisî ne dedi ve niçin böyle söyledi, ne kastetti?” sorusunu, sûrenin temel konusu -tevhit- bağlamında kendi içerisinde tutarlı bir şekilde anlatabilmektir. Aynı zamanda batınî tefsirin makbuliyeti ve Bitlisî’nin yorumlarının ilmî değeri de başka bir çalışmanın konusu olduğu için işarî yorumlar, beyanî ve burhanî bilgi sistemlerinin kıstaslarına göre mukayeseli bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Tezimizde okuyucuya perspektif sağlamak amacı ile bu bilgi sistemlerinin her birisinin kendi içlerinde bir usulleri olduğunu ve bu usul ile ulaştıkları sonuçların tabîî olarak birbirinden farklı olacağına işaret etmekle yetineceğiz.

Eserin şu ana kadar tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmamış olması da bir örnek metnin alana kazandırılmasının faydalı olacağı sonucuna bizi ulaştırdı. Bu nedenle çalışmaya ek bir bölüm olarak Âl-i İmrân sûresini tahkik ettik.

Araştırmanın Kaynakları

Tezimizin konusunu teşkil eden Câmiu’t-Tenzîl ve’t-tevil, Bitlisî’nin tefsir-tevil anlayışını ve merâtibu’l-vücut konusundaki görüşlerini tespit için ana kaynağımızdır. Bitlisî’nin zahirî yorumlarının Sünnî-Eş’arî tefsir geleneğindeki yeri, özellikle Sa’lebî, Beğavî, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî tefsirleri ile yapılan mukayeselerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu eserlerin seçimi ise Bitlisî’nin –daha sonra da açıklayacağımız üzere, kendisinin de ifade ettiği gibi- eserinde bu tefsirlerden sürekli istifade etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Eserdeki rivayetlerin değerlendirilmesi hususunda ise hadis kitaplarına müracaat edilerek rivayetlerin ilk kaynakları tespiti çalışılmıştır.

Bitlisî’nin tefsiri, her ne kadar onun merâtibu’l-vücut anlayışı perspektifi ile yazılmış ise de bir ders kitabı veya sözlük şeklinde kaleme alınmamıştır. Bu nedenle terminolojik açıdan konular tartışılmamış, uzun uzun tanım ve tasvirler yapılmamıştır. Bunun yerine Bitlisî, felsefî zeminleri oturmuş kavramlardan istimdad alarak metafizik tartışmalar yapmıştır. Çalışmamız esnasında bu kavramların manalarını ve özellikle Bitlisî’nin dilinde hangi anlamda kullanıldığını tespit için Bitlisî’nin yazdığı ve bir sözlük şerhi olan eserine müracaat gereği duyduk. Bu eser, Abdüzzerrak Kâşânî’nin (ö. 736/1335) Istılâhât-ı Sufiyye’sine yazdığı şerhtir ki henüz tahkikli neşri yapılmamıştır. Adı geçen

eser, tefsirde de en fonksiyonel halleri ile kullanılan tasavvufî kavramların tanımlarının yapılarak uzunca şerh edildikleri, önemli bir eserdir. Bitlisî'nin bu eseri, daha evvel kaleme almış olması, onun tefsirinde kavramların tanımlarını tartışmasını gerek görmediği şeklinde de anlaşılabilir. Böylelikle o, doğrudan deryaya dalmak suretiyle âyetin işarî yorumunu bu kavramlardan istimdat alarak yapmaktadır. Bununla birlikte Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye ve Camiu't-tenzîl ve't-tevîl karşılaştırıldığında her iki eserin de aynı kaleminden çıktığı, hem üslup benzerliği hem de kullanılan argümanlar ve perspektiflerin birbiri ile tutarlılığı cihetlerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu meyanda tasavvufî kavramların nasıl tanımlandığı hususunda Kâşânî'nin Istılâhâtı's-sûfiyye'si ve Bitlisî'nin bu sözlüğe yazdığı şerh ana kaynak olarak kullanılmıştır.

Araştırmanın Metodu

1. Tahlil Bölümünde İzlenen Metot

Bitlisî'nin zahirî perspektifle yaptığı yorumlar çerçevesinde eserdeki “Dil ve Mantık Verileri” ve “Rivayetler” kendi bağlamları içinde tahlil edilmiştir. Bu bölümde Bitlisî'nin, ne tür argümanları hangi amaçla kullandığı sorusuna odaklanılmıştır. Kullandığı argümanların mensubu olduğu Sünnî-Eş'arî gelenekle irtibatı sorgulanmış; bu amaçla Bitlisî'nin tefsir faaliyetini gerçekleştirirken kendilerinden istifade ettiği ve bunu, tefsirin mukaddimesinde veya metnin içerisinde açıkça belirttiği eserlerle mukayeseler yapılmıştır. Bu şekilde tefsir ile kaynakları bir diğer ifade ile mensubu olduğu ilmî gelenek arasındaki irtibat ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ayrıca kelimî düşüncenin âyet tevillerine katkısı konusu da müstakil olarak değerlendirilmiş; Bitlisî'nin -sûrede öne çıkan bazı konulardaki- kelimî görüşleri incelenmiştir.

Bitlisî'nin işarî yorumları ise öncelikle varlık anlayışı tespit edilerek temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda Bitlisî'nin tefsiri ilk ve öncelikli kaynağımızdır ve tefsirin genelinin verdiği perspektifle onun düşünce dünyası anlaşılmaya çalışılmıştır. Bitlisî'nin felsefî bir dile sahip olması ve eser boyunca metafizik konuları tartışmasından, çalışmamız da nasibini almış; metnin, bizi, felsefî bir dil kullanmaya zorladığı pasajlar olmuştur. Bununla beraber tek başına Bitlisî'nin âyet tevillerindeki istişhad malzemelerini vermek ve bunların fikrî zeminini konudan istisna etmek, onun, âyetleri hangi felsefî düşünce ile yorumladığını ve kendi düşüncelerini âyetlere nasıl arz ettiğini

anlamamızı engelleyecektir. Bu meyanda çalışma esnasında, öncelikle kavram analizleri yapılmış; ardından tefsirin genelinden hareketle konunun sınırları tartışılmıştır. Son olarak da Âl-i İmrân sûresinden bazı spesifik örnekler üzerinden varlık anlayışı-tevil ilişkisi sorgulanmış; teorinin pratiğe nasıl yansıdığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümde âyetler arasındaki zahir-batın ilişkisine de yer verilmiştir.

Bu bölümün ikinci ana başlığı olarak Bitlisî'nin metinde kullandığı ve işarî tevillere kaynaklık eden âyet, hadis, selef kavli, keşf, hurufî yorumlar vb. hususlar değerlendirilmiştir. Değerlendirme hem tevillerin sistemle irtibatı sorgulanarak hem de Bitlisî'nin tasavvufî tefsirde selefleri ile kısmi mukayeseler yapılarak gerçekleştirilmiştir. İlgili mukayeselerle Bitlisî'nin selefleriyle örtüştüğü ve onlardan ayrıldığı yönler tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Tahkik Bölümünde İzlenen Metot

Elimizde mevcut olan eserin, Süleymaniye nüshası Bitlisî nüshasından istinsah edilmiştir. Süleymaniye nüshası üzerinde bu tür bir istinsah kaydı olmasa da her iki eser, metin açısından karşılaştırıldığında bu durum, net bir şekilde görülmektedir. Bu konuda elimizdeki en somut veriler şunlardır: Bitlisî nüshasının tahribat görmüş sahife veya kelimelerinin aynıyla Süleymaniye nüshasında boş bırakılmıştır. Bu boşluklar bazen bir kaç kelime bazen birkaç satır bazen ise yarım veya bir sayfayı bulabilmektedir.²² Ayrıca Bitlis nüshasının çok eski tarihte tamir gördüğü anlaşılmaktadır. Tamir dolayısıyla bazı sahifelerin kenarlarına aynı kâğıttan ekler yapıştırılmış; bu nedenle orijinal sahifeler okunamaz olmuştur. Süleymaniye nüshasında tam da bu sahifelere denk gelen tüm satırlar ve kelimeler boş bırakılmıştır.²³ Elimizdeki bir diğer delil ise iki nüsha arasındaki yazım hatalarındaki fevkalade benzerliktir. Birçok yerde aynı yazım hataları tekrarlanmıştır.²⁴ Sûrenin tahkikinde öncelikle İSAM tahkik esaslarından²⁵ istifade edilmiş ve genel olarak şu hususlara dikkat edilmiştir:

²² Örneğin Bitlis-Ohin nüshasının vr. 2-b ile Süleymaniye nüshasının vr. 2-b'si karşılaştırılabilir. Burada da görüldüğü üzere Ohin nüshasında okunmayan yerler Süleymaniye nüshasında da boş bırakılmıştır.

²³ Krş. Hüsameddin Ali el-Bitlisî, *Câmiu't-tenzil ve'l-te'vil*, Ohin, vr. 22-a ile Süleymaniye ŞAP 109, vr. 42-a.

²⁴ Bkz. Âl-i İmrân sûresi tahkik bölümü.

²⁵ Bkz.

http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5CArapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esasleri.pdf

- Hüsâmeddin Ali el-Bitlisi'nin Câmiu't-Tevîl ve't-Tenzîl adlı eserinin bizim çalışmamıza kadar tespit edilmiş tek nüshası, Süleymaniye-Şehit Ali Paşa kütüphanesinde bulunmaktadır. Doktora çalışmamız esnasında, eserin şimdiye kadar bilinmeyen diğer bir nüshasına 2012 yılı Mayıs ayında, Bitlis-Ohin'de bulunan Molla Alaaddin'den kalan, özel kütüphanesinde ulaşmamızın ardından, tahkik çalışması, bu iki nüsha üzerinden yürütülmüştür. Bitlis-Ohin nüshası için (ب), Süleymaniye-Şehit Ali Paşa nüshası için (س) rumuzlarını kullanılmıştır. Âl-i İmrân sûresi Bitlis nüshasında 67,5 varak (126-a'dan 199b'ye kadar), Süleymaniye nüshasında 62 (150-a'dan ile 216-b'ye kadar) varaktır. Süleymaniye nüshasında vr. 155-b'den itibaren -tahminimize göre- 4 veya 5 varak kopuktur. Bu yerler sadece Bitlis-Ohin nüshasının tahkiki ile yazılmıştır.
- Yazma eser tahkikinde, müellif nüshasının bulunmadığı durumlarda tahkikli metnin, tercih usulüyle ortaya konması gerekmektedir. Fakat birbirinin istinsahı olan bu iki nüshadan, tercih usulüyle tahkik yapılması, tahkik usulü açısından sağlıklı değildir. Zira önceki nüshadan istinsah edilmiş ikinci nüshanın kullanılması, bir bakıma anlamını yitirmektedir. Çalışmamız esnasında bu durum tekrar müşahade edilmiştir. Aynı zamanda eserin temel çatısı açısından iki nüsha arasında hiçbir fark yoktur. Yalnızca sıradan müstensih hataları denebilecek noktaların/kelimelerin yerlerinin kayması/düşürülmesi yahut yanlış anlamadan dolayı kelimelerin yanlış yazılması gibi farklılıklar vardır. Bu sakıncayla beraber tahkik çalışmamızı yürütürken, elimizde sadece iki nüshanın bulunması ve Bitlis-Ohin nüshasında rutubetten okunamayan, yırtılmış ve yıpranmış çok sayıda varağın bulunması tahkikli metnin ikinci bir nüsha ile ikmalini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla tahkikli metin her iki nüshanın da müstakil değerlendirilip kullanılması ile oluşturulmuştur.
- Tahkik çalışmamızda doğruya en yakın metnin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu nedenle metin tespitinde daha eski ve daha az hatalı olan Bitlis nüshası esas alınmış, Süleymaniye nüshasındaki farklar ise dipnotta belirtilmiştir. Süleymaniye nüshasındaki ibarenin daha doğru olduğuna kanaat ettiğimiz yerlerde ise Süleymaniye nüshasındaki ibare esas alınarak Bitlis nüshasındaki farklılık dipnotta gösterilmiştir.

- Eserin Bitlis-Ohin nüshasındaki istinsah hatalarının çoğunlukla Süleymaniye nüshasında da tekrar edilmiş olması, doğru şeklin, tercih usulüyle tespitini engellemiştir. Çalışmamızda karşılaştığımız, hareke ve noktaların düşürülmesi, yazım yanlışları, gramatik hatalar ve yanlış/eksik anlamalara neden olabilecek yazım kusurları, eserin tahkikinde bizi, iki nüshanın da dışına çıkarak metnin tashihini yapmaya sevk etmiştir. Bu durumda metnin tashihi, müellifin eserini telif ederken kullandığı ana kaynaklara müracaat edilerek yapılmıştır ki bu kaynaklar, Beydavî, Beğavî, Sa‘lebî, Zemahşerî, Ruzbihan Baklî ve Razî’nin tefsirleridir. Eğer bu kaynaklarda kelimenin doğru yazımı ile ilgili bize ı ışık tutacak bir bilgi yok ise, diğer tefsirlere müracaat edilmiş, böylece yazım hatası yapılmış kelimenin doğru şekli tespit edilmeye çalışılmış, nüshalardaki hatalı yazımlar dipnotta verilmiştir.
- Metinde nadiren de olsa bazı rivayetlerin yanlış şahıslara izafe edildiği ya da mevkuf bir rivayetin merfu gibi nakledildiği de görülmüştür. Bu durumda müellifin yanlışına metinde müdahale edilmemiş doğru bilgi dipnotta açıklanarak rivayetin gerçek sahibi tespit edilmiştir.
- Bitlis nüshası, rutubet dolayısıyla fazlaca tahribat gördüğü için özellikle yırtılmış veya okunma imkânı kalmamış kelimeler, Süleymaniye nüshasından yapılan ilavelerle tamamlanmıştır. Bitlis nüshasındaki eksikliklere dipnotlarda işaret edilmiştir.
- Nüshalar arasında kelimelerin düşmesi veya ziyade ifadelerin bulunması nadirattandır. Böyle bir durumla karşılaşıldığında dipnotta, nüsha remzinin yanına konan (+) işaretiyle ziyadeler, (-) işaretleriyle de noksanlıklar nüsha farkı olarak belirtilmiştir.
- Bazı cümlelerde kanaatimizce müstensihlerden kaynaklanan yanlışlar ve eksiklikler söz konusudur. Sarf-Nahiv kurallarıyla ilgili hatalar, mübteda veya haberin metinden düşürülmesi gibi. Böyle yerlerde, öncelikle noktalama işaretleriyle, bunların da yetersiz kaldığı yerlerde ise dipnotlarda kısa açıklamalarla metnin anlamı doğru bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır.
- Siyak gereği metne ilave yapılması durumunda ilave edilen kelime köşeli parantez [...] içine yazılmış ve ayrıca dipnotta kelimenin ziyade olduğu belirtilmemiştir.

- Metin yazımında günümüz Arapça yazım kuralları dikkate alınmış, eski kullanımlar dipnotta belirtilmemiştir.
- Zor okunan veya yanlış okunması muhtemel kelimelere hareke konmuş, nadiren de olsa manası zor anlaşılan bazı kelimeler kaynaklara bakılarak dipnotta açıklanmıştır.
- Özel isimlerden sonra kısaltılmış halleriyle kullanılan dua cümleleri tam olarak verilmiş ve muhtasar şekilleri dipnotta belirtilmemiştir. Eserde geçen kısaltmalar ve tahkikli metinde verilen şekilleri şunlardır:

Tahkikli Metinde	Yazma nüshada
الله تعالى	اه تع
صلى الله عليه وسلم	صعلم
عليه السلام	عليه
رضي الله عنه	رضو
حينئذ	ح
فحينئذ	فح
محال	مح
ايضا	ايض
المطلوب	المط
فظاهر	فظ
إلى آخر	النخ
تسلسل	تس
والتسلسل	والتس

- Tahkik esnasında kullandığımız kaynaklar dipnotta, meşhur olan isimleriyle zikredilmiştir. Eserlerin bibliyografya bilgileri bölüm sonunda verilmiştir.
- Müellifin eserde tefsir ve tevil ameliyesini ayrı ayrı işletmesi sebebiyle tahkikli metinde de bu ayrıma gidilmiş, müellifin tefsir-tevil tasnifinden hareketle yine müellifin tertibine göre gruplandırma ve başlıklandırmalar yapılmıştır. Bu ameliye esnasında karışıklığı önlemek amacıyla yazmalarda sistematik olmayan “tefsir” başlığı, tefsiri yapılan onarlı âyet gruplarının başına yerleştirilmiştir. Ardından aynı âyetler yazmalarda yer alan “tevil ve işarât” başlığı altında

gruplandırılarak işarî yorumları aynıyla yazılmıştır. Yazma nüshalarda “te’vil ve işarât” başlığı anlama etki etmeyecek farklarla kullanılmıştır. Örneğin تأويل gibi. Tahkikli metinde ise, bu başlıklardan, yazılan bahsin önünde hangisi geçiyorsa, o alınmıştır.

- Müellifin yorumladığı her yeni âyet için tefsir ve te’vil pasajlarının önüne köşeli parantez [...] içinde âyet (veya âyet gruplarının) numaraları yazı ve rakamla yazılarak verilmiştir. Orijinal metinde olmayan bu ziyade yeni bir âyetin başlangıcı ile önceki âyetin bitişini göstermek ve araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla metne yerleştirilmiştir. Fakat dipnotta bu ziyade tekrar belirtilmemiştir. Buna göre müellifin tefsirini yaptığı Âl-i İmrân sûresinin 200 âyeti hem tefsir hem de tevil-işarât bölümlerinde ayrı ayrı başlıklandırılmıştır.
- Eserde yer almayan, fakat okumaya kolaylık sağlayan nokta, virgöl, iki nokta, noktalı virgöl, soru ve ünlem gibi noktalama işaretleri metnin anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Konu değişiklikleri dolayısıyla gerekli görülen yerlerde paragraflama yapılmıştır.
- Kur’ân-ı Kerîm âyetleri çiçekli parantez içine alınmıştır. İstişhad yapmak üzere delil getirilmiş âyetler de çiçekli parantez içerisinde verilmiştir. Metni orijinalinden uzaklaştırmamak için âyetler metinde geçtiği kadarlık kısmıyla aynen alınmış ve sonunda -eserde yer almayan- sûre ve âyet numarası köşeli parantez [...] içerisinde verilmiştir. Fakat dipnotta bu ziyade belirtilmemiştir.
- Hadisler, tırnak işaretleri “...” arasına alınmıştır. Gerekli görüldüğü kadarıyla harekelendirilmiş ve dipnotta tahriçleri yapılmıştır. Hadis tahriçleri öncelikle müellifin, tefsirinin mukaddimesinde hadisleri kendisinden alıntı yaptığını belirttiği Sa‘lebî ve Beğavî tefsirleri kaynak gösterilerek yapılmıştır. Eğer müellif hadis rivayetini, eser telifinde kaynak olarak kullandığını Râzî, Beydavî, Zemahşerî, Baklî gibi müfessirlerin eserlerinden yaptı ise hadisin bu kaynaklarda geçiyor olduğuna da vurgu yapılmıştır. Eserde yer alan her bir hadis, -müfessirin tefsir kaynaklarında geçsin veya geçmesin- ayrıca hadis kitaplarına müracaat edilerek tahriç edilmiştir. Bunun için önce Kütüb-ü Tis’a’ya, orada da tespit edilemediyse diğer hadis kitaplarına başvurularak rivayetin hadis kaynaklarında yer alıp almadığı incelenmiştir. Müellifin rivayet kaynakları, hadis kitapları ve müellifin kullandığı diğer tefsir kaynakları incelendiği halde hadis tespit

edilemediyse, söz konusu hadis için diğer eserlere müracaat edilmiştir. Tahriçlerde, hadisin sıhhati konusunda nadiren yorum yapılmıştır.

- Metinde geçen şiirler öncelikle müellifin kaynaklarından ardından divanlardan tespit edilmeye çalışılmıştır.
- Âyet veya hadis gibi lafızları sabit olan metinlerdeki istinsahtan kaynaklanan hatalar ve eksikler tarafımızdan asıl metinde düzeltilmiş; fakat nüsha farkı olarak gösterilmemiştir. Eğer yazmada zikredilen hadislerdeki farklılıklar mana rivayetinden kaynaklanıyorsa (yani yazmada geçen hadis ile orijinal hadis metni arasında büyük ölçüde lafız farkları var, fakat manalar örtüşüyor ise) lafzen metne en yakın orijinal hadis metin/metinleri dipnotta kaynağı ile beraber verilmiş, müellifin asıl metindeki ibarelerine dokunulmamıştır.
- Mana değil de lafzı murat edilen kelimeler tırnak içine «...» alınmıştır.
- Metin kenarlarında bir takım tashihler ve ilaveler mevcuttur. Bu tashih ve ilavelerin tamamına yakınının sonunda (صح) kelimesi yazılmıştır. Metin kenarlarında yer alan kelime ve ibareler metnin içine alınmış, yapılan tashihlerin ışığında metin düzenlenmiş, bu ameliye ayrıca dipnotta belirtilmemiştir. Zira kanaatimizce bu tashih ve ilaveler sonradan metne eklenmemiş, istinsah esnasında yapılan hataları ve eksikleri gidermek amacıyla yazılmıştır. Nitekim bu tashihlerin hepsi anlamı ve/veya lafzı ikmal etmektedir.
- Yazma nüshalar ile karşılaştırma imkânı için varak numarası metin içinde iki parantez arasında Türkçe rakam ve harflerle verilmiş, rakam ve harflerin orijinal metinden olmadığı anlaşılsın diye numaralandırmalar Arapça yapılmamıştır. (25 A), (51 B) gibi. Varakların ön yüzü A, arka yüzü ise B harfi ile belirtilmiştir.
- Ara cümleler (cümle-i mu‘tarıza) iki çizgi -...- arasına alınmıştır.
- Metinde şahıs ismi zikretmek suretiyle yapılan atıflar varsa, zikredilen kişilerin kendi eserlerine veya diğer kaynaklara başvurularak bilgiler tespit edilmiştir. Eser ismi verilerek yapılan alıntılar da bizzat bu eserlerden tespit edilmiştir.
- قيل vb. ifadelerle kaynak zikredilmeden verilen görüşlerin kimlere ait olduğu araştırılmış ve tespit edilenlere dipnotlarda işaret edilmiştir.
- Çok meşhur olanlar hariç metinde ismi geçen şahısları tanıtıcı kısa bilgiler, isimlerinin geçtiği ilk yerde dipnotta verilmiştir.

- İki nüshada da okunamayan ve doğru yazımı kesin olarak tespit edilemeyen kelimelerin geçtiği yere (...) işareti konmuş ve kelimenin okunamadığı dipnotta belirtilmiştir. Müstensihlerin kendilerinin tashih ettikleri yazım hataları metne alınmamış ve dipnotta da belirtilmemiştir.
- Metinde geçen kitap isimleri tırnak içine «...» alınmıştır.
- Dipnotta yapılan kısaltmalar şu şekildedir:

ب: Bitlis-Ohin Nüshası
س: Süleymaniye-Şehit Ali Paşa Nüshası
ه: الهجري
م: الميلادي
ح: رقم الحديث

BİRİNCİ BÖLÜM: BİTLİSÎ'NİN CÂMIU'T-TENZÎL VE'T-TE'VÎL ADLI ESERİ VE ESERİNDEKİ TEFSİR-TEVÎL ANLAYIŞI

1.1. Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl Ve't-Te'vîl Adlı Eseri

Bitlisî, bu eseri telif nedenini, tefsirin mukaddimesinde şu ifadelerle anlatır:

“Fakirlerin en önemsizi (küçüğü) Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî -Allah onu affetsin- der ki: “Ben çocukluk dönemlerinden orta yaşlılık dönemlerine kadar Furkân'ın lafızlarına ait hakikatlerin sırlarını ortaya çıkarmayı arzu ederek, âyetlerin mana inceliklerindeki nurlarını bilmeyi ve onun ibarelerindeki rumuzlarını ve işaretlerindeki hazinelerini anlamayı isteyerek Kur'ân tilavetini sürdürdüm. Bu nurlar, çakan bir şimşek gibi gönlümde parlıyordu. Bu âsârın güllerinden kalbimde muhteşem kokular ve açık bir nefes yayılıyordu. İbare ve rusûmun (yazıların/şekillerin) sınırları içerisinde bir boşluğu doldurmayı, işaret ve rakamların kayıtlarıyla onu yok olmaktan uzaklaştırmayı istedim. Onu keşf ve şuhud sahibi olan ehlullah (zümresindeki) muhakkiklerin, kalpleri diriltten kelimelerinden telif etmeye ahdettim.”²⁶

Bitlisî, mukaddimedede, eserini Kitâb'ı indirenin işaret ve emriyle Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl diye isimlendirdiğini söylemekte; yakın çevresindeki âlimlerin ve ariflerin, ardından da Sultan Yakup Bayenderhânî'nin ısrarı neticesinde bu eseri telif ettiğini beyan etmektedir. “Hallerimizde Müheymin'in bir nazarı var. Tedebbürümüzün dışında Allah'ın takdiri var. Zamanın dili, Allâmu'l-ğuyûb tarafından kendisine telkin edilmiş şeylere tercümandır. Talebin ayakları ancak Allah'ın emriyle hareketlendirilir.” diyerek kendisine yapılan ısrarların ve kendi çabalarının Allah'ın sevkiyle olduğuna işaret eden Bitlisî, bazı kutsî nefislerin²⁷ teveccühünün, bu ahdi yerine getirip başarılmasında kat kat arttığını da sözlerine ekler. Müellifin ifadelerine göre, o, bu süreçte Allah'a dayanmış, âlem-i kudstan feyzler(in gelmesini) gözlemiştir. İmamlardan²⁸ kendisine gelen şeyleri tertip etmiş, şehadet veya dirayet yoluyla, keşf ve ilhamın desteklediği her (bilgiyi) de eserine eklemiştir. Bu durum, hak olan vaat²⁹ yaklaşınca kadar sürmüştür.³⁰ Bitlisî'nin bu sözleri, onun, eserini, hem zahirî hem de batınî ilimlerden yardım alarak yazdığını ifade etmektedir.

²⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 1b.

²⁷ Bu ifade ile veliullah ya da melekût âlemindeki kutsî nefisler, melekler kast edilmiş olabilir.

²⁸ Bu ifade ile zahir ulema kast edilmiş olabileceği gibi 12 imam da kast edilmiş olabilir.

²⁹ Bu ifade ile ölüme yakın ileri yaşlılık evresi kastediliyor olmalıdır.

³⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 1b-2a.

1.1.1.Eserin Genel Özellikleri:

Bu başlık altında müellifin tefsir metoduna değil, genel hatları ile eserin şekil ve muhteva özelliklerine değineceğiz.

Şekilsel özellikleri:

- Bazen muhtasar ifadeler kullanılmakla beraber, cümleler genellikle uzundur. Ağırlıklı olarak felsefî ve tasavvufî bir dilin kullanıldığı eserde tefennün fi'l-ibare³¹ sanatının yapıldığı ağdalı bir dil kullanılmıştır. Konular işlenirken meram, muhtasar bir şekilde anlatılmaktan ziyade özellikle konuyla yakından ilgili olan diğer hususlar da dakik bir şekilde incelenmiştir. Bu şekilde okuyucuya daha geniş bir perspektif sunulmuştur.
- Eserin tamamında “صلى الله عليه وسلم، تعالى، عليه السلام، رضي الله عنه” vb. dua cümleleri ve “الآية، إلى آخر، حينئذ” vb. kelimeler için kısaltmalar kullanılmıştır.
- Yazma eserlerin birçoğunda görülen hareke ve kelime çatısında yer alan noktaların düşmüş olması veya noktalamalardaki hatalar, eserde sıkça görülmektedir.
- Müellif, daha önce hakkında açıklamalar yaptığı bir konu ikinci kez geçince ilk geçtiği yere atıf yapmak suretiyle tekrardan kaçınmaktadır. Eğer konunun ehemmiyetine binaen tekrar edilmesi gereken bir bilgi söz konusu olursa bu bilgiyi, sözün mahalline uygun şekilde okuyucuya sunmaktadır.
- Soru cevap üslûbu sıklıkla kullanılmıştır.
- Eserde açıklanan bir kelime veya âyetin akabinde eğer özel veya önemli bir bilgiye işaret edecekse bu، إشارات، تنبيه، إيماء، إشعار vb. ifadeleriyle yapılmaktadır. Ayrıca önemli bazı bahisler علم başlığı açılarak işlenmiştir.
- Eserin en temel özelliği tefsir ve tevil-işaret ayrımı ile âyetlerin zahirî ve batınî manalarının verilmesidir. Müellif önce âyetin/ayet gruplarının³² zahiri anlamını verir. Zahirî yorumları yaptığı bölümlerin başında genellikle “تفسير”،

³¹ Bir defa söylenmiş bir sözü tekrarlamak gerekince, genelemeden (tekrardan) kaçınmak için, onu başka bir şekle sokma, çeşitleme.

Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=73342.

³² Eserde -çoğunlukla sistematik olmakla beraber- dört cildin tamamındaki âyet gruplandırmaları tek tip değildir. Örneğin müellif, Bakara sûresinde tek âyet veya birkaç âyetin önce tefsir ardından tevilini veriyorken diğer birçok sûrede onarlı gruplar halinde âyetleri tefsir ve ardından tevil eder. Bu sayının Tâhâ sûresinde olduğu gibi 30'e kadar çıktığı yerler de vardır.

“تفسير ع” başlıklarını³³ kullanır. Zahirî açıdan âyeti tefsir ettikten ve ilgili konularda yorumlar yaptıktan sonra “tevil ve işaret” başlığı açarak aynı âyet grubuna geri döner ve tamamen işarî ve felsefî yorumlarla âyetleri tevil eder.³⁴ Bununla beraber müfessirin, nadiren de olsa zahirî yorumlar yaptığı bölümlerde işarî tevillere kaydığı da görülmektedir.

- Eserde “Bil ki (اعلم), anla ki (افهم)” lafzı ile bazen okuyucuya doğrudan hitap edilir. Bu ifadeler ile açılan bahisler müellifin özellikle dikkat çekmek istediği önemli konuları ifade etmektedir. Bazen de “ey salik, ey talip” gibi ifadelerle tasavvufî yolun yolcularına hitap edilerek öğütler verilir.
- Eserde bazen³⁵ فائدة علمية، فائدة حكمية، نکته حكمية gibi lafızlarla konudaki ince noktalar açıklanır.
- Eserde “أو (veya)” lafzı kullanılarak anlam sahası genişletilen işarî yorumlarda aynı âyetin farklı itibarlarla hangi manaya tekabül ettiği yani “itibarilik” durumu göze çarpar. Örneğin bir âyet, kelimî, felsefî veya tasavvufî kavramlar ile değerlendirildiğinde yahut farklı varlık kademeleri açısından yorumlanırken veya ontoloji, epistemoloji veya psikoloji açısından incelemeye tabi tutulduğunda farklı şekilde anlaşılabilir. Fakat bu farklı anlamlar, Bitlisî’ye göre birbirine tezat değildir; zira aslında hakikat birdir ve farklı varlık düzeylerinde farklı kavramlarla ifade edilir.

Muhteva özellikleri:

- Her bir sûrenin başında bulunan besmele, o sûrenin muhtevasına uygun ve diğerlerinden farklı şekilde tefsir edilmiştir.
- Sebeb-i nüzul ve hadis rivayetleri, kelimelerin i‘rabının yapıp sarf ve nahvinin açıklanması ve kelâmî meselelerin tartışılması vb. hususlara yer verilmiştir. Nadiren şiirle istişhad yapılmıştır.
- Sûre faziletlerine dair hadisler genellikle zikredilmektedir.

³³ Eserde muhtasar ifadesi ile تفسير ع başlığından ne kastedildiğini anlayabileceğimiz bir ibareye rastlayamadık. Fakat âyet gruplarının genellikle onlu olduğu düşünülürse ibareden تفسير عشرة آية vb. bir anlam kastedilmiş olabilir.

³⁴ Dördüncü ciltte ise bazı sûrelerde tefsir yorumuna hiç yer verilmezken bazılarında ise teville yer verilmez. Ayrıca bu ciltte tevil işaret başlığı –tek bir yer hariç- hiç kullanılmamış fakat birçok âyetin hem tefsir hem de tevili yapılmıştır.

³⁵ Hikemî incelik, hikemî fayda, ilmî fayda.

- Fıkhî konuları içeren âyetler hakkında yapılan fıkhî tartışmalara yer verilmektedir. Şâfiî ve Hanefî mezhebinin görüşleri öncelenmekle beraber diğer mezheplerin görüşlerine de değinilmektedir. Şia mezhebinin fıkhî görüşlerine ise mezhebin ismine atıf yaparak³⁶ yer verilmiştir.
- Mutezile, Haşeviye, Râfiziyye gibi farklı mezheplerin itikadî konulardaki aşırı görüşlerine cevap verilmekte ve bunlara karşı Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışı savunulmaktadır.
- Eserin “tevil-işaret” bölümlerinde ağırlıklı olarak müellifin sistemli bir şekilde âyetlere uyarlamaya çalıştığı ontolojisi işlenmektedir. Aynı zamanda kozmoloji ile ilgili konular ontoloji ile paralel bir şekilde işlenmekte; müellifin bilgi anlayışı (epistemoloji) ve insanın kalbî mertebeleri (psikoloji/etvar-ı seb'ayı kalbiyye) hakkında yorumlar da göze çarpmaktadır. Eser tasavvufî bir tefsir olmasına rağmen tasavvufî ahlak konusu zikri geçen nazarî tasavvuf konularının gölgesinde kalmaktadır. Ahlakî kavramlar ve konular da çoğu zaman aynı felsefî perspektifle değerlendirilmektedir.
- Müellif, kendi ilmî birikim ve manevî tecrübelerinin rehberliğinde âyetlerin hem zahirî hem de batınî yönlerini açıklamaktadır. Bu durum kendisinin üslubuna da yansımaktadır; nitekim bazen, serdettiği bilgiyi bizzat tecrübe ettiğini de ifade etmektedir.

1.1.2. Kaynakları

Bitlisî, Câmiu't-tenzîl ve't-te'vil'in mukaddimesinde, küçük yaşlarından itibaren âyetlerin mana inceliklerini anlamak arzusu ile tefsire dair pek çok eser mütalaa ettiğini ve ileriki yaşlarında bu eserlerden edindiği bilgiler ve gönlünde parlayan nurlarla Kur'ân'ın esrar ve hakikatlerini ortaya koyan bir tefsir yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir. Kendi ifadelerine göre o, keşf ve şuhûd sahibi ehlullah (zümresindeki) muhakkiklerin kalpleri diriltten sözlerini eserinde bir araya getirmeye ahdetmiş, eserini Allah'ın yardımı ile telif etmiştir. Bu yüzden Bitlisî, eserini sadece Vâhid, Ehad, Ferd ve Samed olan Cenâb-ı Hakk'a izafe ettiğini de sözlerine eklemektedir. Bitlisî'nin bu beyanları, kendisinin, kesbî bilgi sahibi olmasının yanı sıra ilhama mazhar olduğunu da

³⁶ Atıf konusuna özellikle değindik; çünkü Bitlisî'nin yaşadığı dönemde henüz Safevî şiiliği kendi hüviyetini tam olarak kazanıp hâkim olmadı ise de Şiiilik, müstakil bir mezhep halini almış olmalıdır; zira Bitlisî, eserinde şia ve Ehl-i sünnet ayrımını fıkhî meselelerde net şekilde yapmaktadır.

göstermektedir. Bitlisî, eserinde tefsir ve te'vili bir araya getirdiğini ve bu eserin, hem mükemmel bir eser hem de en güzel Kur'ân yorumu olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bu tefsirin telifinde meşhur imamlara ait eserlere dayandığına özellikle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, - iddiasına göre- hem kendinden önceki ilmî gelenek hem de Allah'tan gelen ilham ile elde ettiği ledünnî bilgi ışığında eserini telif etmiştir.

Bu ifadelerinden sonra Bitlisî, sözlerine şöyle devam eder: “İmam Nasruddin Ömer Kadı Beydâvî'ye (k.s.) nispet edilen tefsire, makamı tahkikte ve meramı türetmede tam olarak (dayanılmıştır). Rivayetlerin üsluplarında imam ve dinde müçtehit Muhyi's-sünne Beğavî'nin Me'âlimu't-tenzîl'i ve bazı yerlerde Sa'lebî'nin tefsirine dayanılmıştır. Güvenilir (olduğu konularda) İmam Cârullah Allame el-Harezmî'nin tefsirine müracaat edilmiştir.” Bu sözlerinden sonra Bitlisî, Ankebut sûresine geldiğinde Şihâbüddin el-Hindî'nin (849/1445) “el-Bahrül-mevâc ve's-sirâcul-vehhâc” isimli tefsirine rastladığını, bundan da çok istifade ettiğini övgü dolu sözlerle beyan eder.³⁷

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Bitlisî, önemlerine binaen, bazı eserleri kaynak olarak kullandığını, tefsirin mukaddimesinde beyan etmiştir. Mukaddimede ismen zikrettiği bu eserlere tekrar tefsir metni içerisinde atıfta bulunmamıştır. Bununla beraber tefsirin kaynakları, sadece mukaddimede ismi geçen bu beş eserle sınırlı değildir. Metin içerisinde, ya eser ismi ya da müellif ismi zikredilerek kendisine atıfta bulunulan kaynaklar da vardır. Biz burada bazı önemli noktalara daha kolay işaret edebilmek için kaynak olarak kullanıldığı, tefsirin mukaddimesinde isimleri zikredilerek belirtilen eserleri ve mukaddimede isimleri verilmese bile metinde kendisine atıfta bulunulan eserleri aşağıdaki tasnifle vermeyi uygun gördük. Bu kaynaklardan bazıları yoğunluklu olarak “tefsir” bölümlerinde kullanılmakta iken bazıları daha ziyade “tevil-işaret” bölümlerinde kullanılmaktadır.

Mukaddime'de İsimleri Tasrih Edilen Temel Kaynaklar:

1. *Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö.*

³⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 1b. Bitlisî, eserinde ayrıca naklettiği tarihi bilgileri tam tespit için, imkân bulabildiği yerlere gittiğini, nitekim bu sebeple bir müddet Mekke'de kaldığını belirtmektedir.

427/1035): *El-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*:³⁸

Rivayet tefsiri olarak bilinen eser, mükemmel ve sahih bir tefsir olarak nitelendirildiği halde özellikle sûrelerin faziletine dair mevzu hadislerle, Şîa kaynaklı bazı rivayetlere ve İsrailiyat türü kıssa ve haberlere yer vermesi açısından eleştirilmiştir.³⁹ Bitlisî'nin, tefsirinde rivayet kaynağı olarak kullandığı en önemli iki kaynağından biridir.

2. *Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî (ö. 516/1122): Me'âlimü't-tenzîl (Tefsîru'l-Beğavî)*⁴⁰

Eser, önemli rivayet tefsirlerindendir. Beğavî, eserinde âyetleri hadislerle, sahabe ve tabiîn müfessirlerinin ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle açıklamaktadır.⁴¹ Bitlisî, sebep-i nüzul, hadis-i şerifler ve selefe ait kaviller için ana kaynak olarak bu esere başvurmaktadır.

3. *Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144): el-Keşşâf 'an hakâiqı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*⁴²

Mutezile âlimlerinden Zemahşerî'nin ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiridir. Bu eser, özellikle Osmanlı medreselerinde sıkça okutulmuş ve üzerinde birçok haşiye, şerh ve ta'lika çalışması yapılmıştır.⁴³ Bitlisî, hem dilbilim ile ilgili konularda hem de Zemahşerî'nin bazı tevillerini değerlendirmek amacıyla Keşşâf'tan alıntılar yapmaktadır.⁴⁴

4. *Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (ö. 685/1286): Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*⁴⁵

³⁸ Sa'lebî'nin terceme-i hali için bkz. Ahmet b. Muhammed el-Ednerevî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Süleyman b. Salih el-Hazî (thk.), Medine-i Münevvere: Müessesetu'r-Risâle, 1997, s. 334; Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul: Ravza, 2008, c. 1, s. 406-407.

³⁹ Bkz. M. Akif Koç, **Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi**, Ankara: Kitabiyat, 2005, s. 15; ayrıca bkz. Emrullah Ülgen, "Ebu İshak Es-Sa'lebî ve El-Keşf vel-Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu", (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dicle Üniversitesi SBE, 2006).

⁴⁰ Beğavî'nin terceme-i hali için bkz. Ednerevî, s. 158-159; Bilmen, s. 461-462.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Eroğlu, "Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Atatürk ÜİF, 1987).

⁴² Zemahşerî'nin terceme-i hali için bkz. Ednerevî, s. 172-173; Bilmen, s. 464-471.

⁴³ Keşşâf üzerinde yapılan şerh ve haşiye çalışmaları hakkında bkz. Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü", **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, c. 3, sy. 1 (2014), ss. 187-192.

⁴⁴ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 17-b; 23-b.

⁴⁵ Beydâvî'nin terceme-i hali için bkz. Ednerevî, s. 254-255.

Beydâvî, Eş‘arî kelamcısı ve Şâfiî fakîhi olup adı geçen eseri Envâru’t-tenzîl, îcaz (ihtisar) harikası kabul edilen meşhur bir dirayet tefsiridir. Osmanlı medreselerinde tefsir alanında en çok okutulan⁴⁶ ve üzerinde en fazla şerh ve haşiye çalışması yapılan eser olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷

5. *Şihâbüddin Ahmet b. Şemseddin Devletâbâdî el-Fâzıl el-Hindî (849/1445): el-Bahru’l-mevâc ve’s-sirâcu’l-vehhâc*

Hindistan’da yetişen tefsir, fıkıh ve nahiv âlimi olan el-Fâzıl el-Hindî’nin, Sultan İbrahim Şarkî’ye ithaf ettiği bu eser, Farsça bir Kur’ân tefsiridir. İlk altı sûreye ait bölümü 1880 yılında Leknev’de basılmıştır.⁴⁸ Bitlisî, eserinin mukaddimesinde, Ankebut sûresine geldiğinde Şihâbüddin el-Hindî’nin tefsirine rastladığını ve ondan istifade ettiğini belirtir. Tefsirinde de sadece müellif ismine atıf yaparak alıntılar yapar.⁴⁹

Zikri geçen bu beş eser, temel kaynak olarak kullanıldıkları, Câmiu’t-tenzîl ve’t-tevîl’in mukaddimesinde açıkça belirtilen eserlerdir. Bu eserlerden sonuncusu olan el-Fâzıl el-Hindî’nin el-Bahru’l-Mevâc ve’s-Sirâcu’l-Vehhâc adlı eserinin matbu veya mahtut bir nüshasına ulaşamadık. Bu nedenle değerlendirmelerimizi diğer dört eser üzerinden yapacağız.

Bitlisî’nin ismen tasrih ettiği kaynaklarının, Sünnî-Eş‘arî tefsir paradigması açısından konumunu, tefsir edebiyatının tekâmül seyrini merkeze alan bir tasnif üzerinden ele alacağız. Bu konuda İbn Haldun’un (ö. 808/1406) tasnifi dikkat çekmektedir. O, tefsiri iki kısma ayırmakta; selefe ait rivayetlerin isnatları ile nakledildiği tefsir türüne naklî tefsir ismini vermektedir. İbn Haldun’a göre ikinci sınıf tefsirler ise dile dayanır ve bu tefsir türü, dilbilimin bir meslek/sanat haline gelmesinden sonra oluşmuştur. Dolayısıyla tefsir kitabiyâtında, öncelikle nakil ağırlıklı ansiklopedik eserler, sonrasında, belagat ilminin kemale ermesine paralel olarak dil ve belagat ağırlıklı tefsirler kaleme alınmıştır.⁵⁰ Tefsir geleneğini bir soyağacı geleneği olarak nitelendiren Velid Salih ise, tefsirin bir soyağacı kitabiyât türü olduğunu ve devamlı kadim kaynaklara dayandığını

⁴⁶ Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, **UÜİFD**, c. 17, sy. 1 (2008), s. 35.

⁴⁷ Beydâvî tefsirine yazılan şerh ve haşiyeler için bkz. Maden, ss. 194-211.

⁴⁸ K. A. Nizami, “Devletâbâdî”, **DİA**, c. 9, İstanbul: TDV, 1994, s. 242-243.

⁴⁹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-tevîl*, Süleymaniye Ktp. ŞAP 109, vr. 38-b; ŞAP 111, vr. 228-a.

⁵⁰ Yunus Ekin, “Osmanlı Müfessiri Ebussuud Efendi’nin İslam Tefsir Geleneğindeki Yeri”, **Osmanlı Araştırmaları Kongresi**, OSAMER Sakarya Üniversitesi 14-17 Ekim 2015.

ifade eder. Ona göre bu kadim kaynaklar, tefsirin çekirdeğini oluşturmakta ve tefsirde belirleyici rol oynamaktadır; zira bu çekirdek, temeldir ve bireysel otoritelere (râvilere) atfedilir ki bu râviler, yorumu yapılan konunun meşruluğu için başvurulacak kaynaklardır. İlâveten otorite kabul edilen bireylerin hiyerarşisinde devamlı surette değişiklik vardır. İktibas edilen çekirdek malzeme de durağan değildir, bazen ilavelerle zenginleştirilir, bazen süzgeçten geçirilip daha rafine hale getirilir, yeniden değerlendirilir ya da basitçe reddedilir. Tefsir soyağacı geleneğinde tefsir çekirdeğinin de bir gelişim seyri gösterdiğini ifade eden Salih, bu öz'lerin -Sünnî ve Şîî mirasıyla beslenen tasavvufî çekirdek gibi-, hava geçirmez şekilde düğümlemiş (durağan) varlıklar olmadığını bilakis birlikte yaşayan ve yarışan, hatta pek çok zaman uyumlu bir kalıba dökülen birer bütün olduğunu söyler.⁵¹

O, tefsiri, soyağacı kitabiyâtı şeklinde tanımlamak suretiyle hem bu edebî türün iç mekanizmasını tarif etmeye hem de tefsirin gelişimini anlamaya çalışmaktadır. Bu metot ile “Tefsir kitabiyâtının en önemlileri hangileridir?” sorusuna cevap vermeye çalışan Salih, *önemli olma* durumunun tespiti için bir ölçüm aletine ihtiyaç duyulduğunu, bunun da *eserin kullanım sıklığı* olduğunu söylemektedir. Yani bir metnin merkezîliği, ondan yapılan iktibaslarla doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle, ana gövdenin organik bir şekilde büyümesini sağlayan eserin aslında kendisi, ana tefsir gövdesinin çekirdeği haline dönüşmektedir. İbn Abbas’tan (ö. 68/687) nakil yapan h. 7. asır müfessiri, aynı yorumu iktibas eden Sa‘lebî ile bir değildir. Sa‘lebî, İbn Abbas’tan (İbn Abbas tefsirinden) doğrudan nakil yaparken daha sonraki bir müfessir, araçlar vasıtasıyla bunu gerçekleştirmektedir. Bu ilişkide muhtemelen Sa‘lebî’nin kendisi ana gövdeye dönüşmektedir.⁵²

Salih, tefsir kitabiyâtını bu şekilde tasnif etmek suretiyle hangi eserlerin ne ölçüde ana gövde olduğunu tespiti de çalışmaktadır. Yaptığı sınıflandırmanın ilk çeşidi -İbn Haldun’un tasnifine de benzer şekilde- ansiklopedik tefsirdir. Bu sınıflandırma tüm büyük tefsirleri içine almaktadır. Sonraki müellifler için bu tefsirler, giriş kapısı mahiyetindedir; çünkü bu tefsirler, onlara alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkânı vermekte ve ayrıca İslam dini geleneğinin kültürel ve entelektüel çevresindeki sonraki

⁵¹ Bkz. A. Velid Salih, “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi”, İsmail Albayrak (çev.), **Çukurova ÜİFD**, c. 15, sy. 1, (2015), s. 284.

⁵² Bkz. Velid Salih, s. 286.

gelişmeleri de katma olanağı sağlamaktadır. Bu tefsirlerin örnekleri Taberî (ö. 310/923), Mâturîdî (ö. 333/944), Sa‘lebî, Vâhidî (el-Basît adlı tefsirin müellifi olarak) (ö. 468/1076), Râzî (ö.606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebu Hayyân (ö. 745/1344) vb. tefsirleridir.

İkinci çeşit tefsir ise medrese modeli eserlerdir. Bu eserler, ansiklopedik eserlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tür tefsirler, ansiklopedik tefsirlerden doğmakta ve onlara dayanmaktadır. Medrese modeli tefsirler, özel nedenler sebebiyle telif edilmişlerdir. Bu nedenler, ya kolay okunabilirlikle ilgili olan metnin dizaynıyla irtibatlıdır ya da Kur’ân tefsirinde belirli bir ideolojiyi destekleyen dogmatik yapıdan kaynaklanmaktadır. Bu tür tefsirler, herhangi bir tevil probleminin, geniş bağlamında tartışılmasından kaçınılarak tefsirdeki temel meseleleri özetlemektedir. Medresede tefsir eğitimi, bu eserlerin ders kitabı olarak okunmasına dayanmaktadır. Bu tür tefsirlere örnekler ise Zemahşerî, Beydâvî, Beğavî, Hâzin (ö. 741/1341) ve Celâleyn tefsirleridir.

Üçüncü tür tefsir ise haşiyeli model tefsirdir. Bu tefsirler, medrese ders programlarında tefsir öğretmek için kullanılan meşhur üç medrese tarzı tefsir üzerine yazılan şerh tefsirlerdir: Zemahşerî’nin Keşşâf’ı, Beydâvî’nin Envârü’t-tenzil’i ile Mahallî (ö. 864/1459) ve Suyûtî’nin (ö. 911/1505) Celâleyn tefsiri. Haşiyelerin tefsir tarihindeki rolü oldukça önemlidir; çünkü bu haşiyeler vasıtasıyla tefsir sanatı değerlendirilip geliştirilmektedir.⁵³

Bu tasnife göre ansiklopedik tefsirler kategorisine giren Sa‘lebî tefsiri, kendinden önceki tefsir kitabiyâtını toplaması bakımından büyük ehemmiyeti haizdir⁵⁴ ve kendisinden sonra kaleme alınan hemen hemen bütün tefsirleri etkilemiştir.⁵⁵ Beğavî ise tefsirinde, Sa‘lebî’nin eserini yeniden düzenlemiştir. Rivayetlerin yanı sıra kendinden önceki ve

⁵³ Velid Salih, s. 287. Velid Salih sözlerine şunları da ekler:

Bu sınıflandırma kasıtlı olarak içerik tarifinden kaçınmaktadır; çünkü tefsirlerin pek çoğu tekdüze kaleme alınmadığı gibi tefsirin bir yazım türü olarak da hermenötik yapısı tek metot kullanan bir eser üretmemiştir (bu tür özellikleri yansıtan eserler, en güzel medrese modeli tefsirler başlığı altında gruplandırılabilir). Eserin işlevi benim sınıflandırmamda belirleyici etkiye sahiptir.

Klasik tefsir kitabiyâtının üç gruba ayrılması tefsirlerin sınıflandırılmasıyla ilgili bütün problemleri çözecek anlamına gelmemektedir. Bu sınıflandırma sadece tefsir kitabiyat türünün hakikatine daha yakın gruplandırmadan ibarettir. (Velid Salih, s. 287-288).

⁵⁴ Koç, s. 15.

⁵⁵ Koç, s. 17. (dipnot:) hatta Velid Salih’e göre, ilk hicri asırların tefsir birikimini yansıtmaması bakımından Sa‘lebî’nin tefsiri Taberî’nin tefsirinden bile daha kuşatıcıdır. Çünkü Taberî, sadece rivayetleri derlemeyi gaye edindiği halde, Sa‘lebî buna ek olarak rivayetlerde görülemeyen sözelimi mistik, filolojik ve teolojik birikimi de eserine dâhil etmiştir (Velid Salih’ten naklen; Walid Saleh, The Quran Commentary, 70, 224)

dönemindeki ilmî ve sosyal mükteşebatı eserine taşıyan Sa‘lebî’nin ve onun eserinin revize edilmiş haliyle Beğavî’nin tefsirleri, hem Râzî gibi ansiklopedik tefsirlerin hem de Zemahşerî, Beydâvî gibi medrese modeli tefsirlerin temel kaynaklarından biri olmuştur.⁵⁶ Sünnî-Eş‘arî çizgi -Zemahşerî için rivayet/ilmî mükteşebât aktarımlarında- Sa‘lebî tefsiri ile ana bir damar olarak kendinden sonraki tefsirlerde yerini bulmuştur.

Dirayet yönleri ile ön plana çıkan Zemahşerî ve onun eserini temel kaynak olarak kullanan Beydâvî ise Sünnî-Eş‘arî çizginin ikinci kuvvetli kanadını yani dilbilim yönünü temsil etmektedirler. Her ne kadar Zemahşerî, Mutezilî bir müfessir ise de Sünnî cephenin kendisine itiraz etmediği beyanî-belagî konularda bu geleneğin ana damarlarından birisi olmayı başarmıştır. Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız bu Sünnî-Eş‘arî ilmî geleneğin tefsir kitabiyâtının gelişim seyri açısından Bitlisî’nin eserinde nasıl makes bulunduğunu kısaca tespit etmemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz.

Bitlisî, eserinde zikrettiği rivayetleri Sa‘lebî ve Beğavî’nin tefsirlerinden almakta fakat metin içerisinde bu iki tefsire tekrar işaret etmemekte ve bu rivayetlerin senetlerini hazfetmektedir. Hadis-i şerifler başta olmak üzere, sahabe ve tabiîn sözleri, selef ulemasının nakilleri, isrâilî rivayetler ile farklı kıraatlara dair rivayetler, bu iki eserden nakledilen öncelikli bilgilerdir. Müfessir, eserinde zikrettiği bu rivayetleri herhangi bir tenkit süzgecinden geçirmeden sadece istişhad amacıyla vermektedir. Yaptığı alıntılarda çoğunlukla Sa‘lebî ve Beğavî tefsirlerinde geçen rivayetlerin lafızlarına sadık kalsa da bazen bu rivayetleri kısaltmak veya basit ilavelerle⁵⁷ zenginleştirmek gibi bir uygulamaya da başvurur. Dolayısıyla bu iki temel rivayet kaynağındaki bilgiler, bir gelişim seyri göstererek Bitlisî’nin eserinde onun üslubuyla yeniden hayat bulmaktadır.

Rivayetlerde Sa‘lebî’den istifade eden Zemahşerî ve Beydâvî ise beyanî-belagî yönleri ön plana çıkan eserler olarak Bitlisî’nin tefsirinde vücut bulur. Bitlisî, bir dirayet kaynağı olarak çoğunlukla Beydâvî’den, güvenilir gördüğü konularda ise Zemahşerî’den yardım alarak âyetleri yorumlamaktadır. Özellikle Beydâvî’nin değerlendirmelerini eserinde öncelemek suretiyle bu geleneğe bağlılığını da ortaya koymaktadır. Beydâvî’nin görüş ve cümlelerini çoğu zaman benzer ifadelerle alıntılaman Bitlisî’nin, Beydâvî’den aldığı bazı

⁵⁶ Bkz. Velid Salih, s. 286-287.

⁵⁷ Burada “basit ilave” ile kastımız kaynak olarak kullanılan bilginin içerik açısından aynen muhafaza edilip lafızda ziyadeye gidilmesi veya alıntılanan yorumun perspektifinden konuyla bağlantılı diğer noktalara da işaret edilmesidir. Ayrıntılı bilgi ilgili bölümlerde gelecektir.

terkipleri açıklama sadedinde beyanlarda bulunması, Câmîu't-tenzîl ve't-te'vil'i, Beydâvî tefsirindeki muhtasar ve kapalı ifadeleri açıklayan bir şerh olarak değerlendirmemize kapı aralamaktadır. Bununla beraber Bitlisî, mukaddimede tasrih ettiği bu iki eserin isimlerini –sayılı yerde Zemahşerî⁵⁸ hariç- tefsir metninde tekrar zikretme ihtiyacı duymaz. Dolayısıyla eserler arasındaki sıkı ilişkiyi ve yorumlar arasındaki büyük benzerlikleri, bu eserleri birbiriyle karşılaştırarak ortaya koyabiliriz.

Bitlisî'nin, tefsirdeki Sünnî-Eş'arî gelenekle irtibatı, üzerinde uzunca tartışılması gereken bir konudur; zira o, ileride değineceğimiz üzere mukaddimesinde açıkça belirtmemiş olsa bile İşrakî ve Meşşâî felsefeden, Nurbahşî geleneğinden, 12 imam düşüncesinden ve en önemlisi nazarî tasavvuf anlayışından istifade etmiş, yorumları itibariyle sünnî çizginin dışına çıkıp çıkmadığını tartışma konusu haline getirmiştir. Her ne kadar başka bir çalışmanın konusu olsa da meseleye ışık tutması adına şu tespiti yapmamız yerinde olacaktır. Bitlisî, yorumlarını tefsir-tevil şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutup bu ayrımda teville göre daha zahirî ve somut yorumlar yaptığı tefsir bölümlerinde kullandığı kaynakları -diğerlerini değil de- mukaddimede özellikle zikretmektedir. Örneğin tevil bölümlerinde kendisine metin içinde sürekli atıfta bulunduğu ve en sık müracaat kaynağı olarak kullandığı Arâisü'l-Beyân'ın ismi mukaddimede yer almaz. Bitlisî'nin tefsirde Sünnî-Eş'arî paradigmaya dayanan eserleri kendisine kaynak olarak aldığını, eser isimlerini vererek ifade etmesi, –özellikle zahirî ilimlerde- Kur'ân'a hangi zaviyeden baktığına dair bir ipucu verdiği gibi kendisinin Sünnî ve Eş'arî çizgide olduğunu da zımnen beyan etmesi şeklinde anlaşılabilir. Sadece tefsir literatürünün değil, Bitlisî'nin döneminde gördüğümüz birçok ilmî geleneğin birbiriyle mezcolmuş şekilde sunulması, Bitlisî'nin tefsir ve tevil anlayışını göstermesi açısından da önemlidir. Bitlisî, her ne kadar kendini tek bir ekolle sınırlamamış ise de eserinde karışık bir tabloya şahit olmaktayız. Farklı bilgi sistemleri aynı âyetler üzerinde konuşturulmuş; yüzeysel bir bakışla bakıldığında karmaşık bir metin izlenimi veren pasajlar ortaya çıkmıştır. Eser daha dikkatli bir gözle incelendiğinde Bitlisî'nin, bu farklı yaklaşımları, büyük bir ustalıkla tek bir hakikatin farklı yüzleri olarak eserinde birleştirdiği, İslamî yorum paradigmasını şekillendiren farklı akımları birbiriyle ilişkilendirmeyi başardığı görülmektedir.

⁵⁸ Bkz. Bitlisî, *Câmîu't-tenzîl ve't-te'vil*, (Tahkikli metin), s. 32, 52, 203, 209.

Bitlisî'nin bağlı bulunduğu, tefsirdeki Sünnî-Eş'arî çizginin, eserinde nasıl varlık kazandığı ve gelişim seyri, ileriki bölümlerde incelenecektir.

Mukaddime'de İsimleri Tasrih Edilmeyen Kaynaklar:

Yukarıda değindiğimiz gibi Bitlisî, eserinde “bunlar benim temel kaynaklarımdır” vurgusunu yapmadan bazı eserlerden istifade etmiştir. Bu eserlerin isimleri - Mukaddime'de, eseri telif ederken kullandığı kaynakları anlattığı pasajda yer almamakla beraber- tefsir metninde yer almakta özellikle bazılarının defaatle atıf yapılmaktadır.

1. Eflatun (ö. m.ö. 427-347)

Eflatun (Platon), İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofudur. Bitlisî'nin sıklıkla kendisine atıfta bulunduğu isimlerdendir. Bitlisî, Eflatun'un hayatı ile ilgili bilgilerden⁵⁹ varlıkla ilgili görüşlerine⁶⁰ kadar birçok konuda görüşlerini zikreder.⁶¹

2. Klaudyos Batlaymus (ö. ?):

İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilginidir. Bitlisî, eserinde Batlaymus'un özellikle astronomi ile ilgili görüşlerinden istifade eder.⁶²

3. Hz. Ali b. Ebî Talib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 40/661): Hutbetu'l-Beyân; Nehcu'l-Belâğa

Bitlisî, Hz. Ali'ye (r.a.) aidiyeti tartışmalı olan her iki eseri⁶³ de isimlerini tefsirinde tasrih ederek kullanır. Özellikle Hz. Ali'nin sahip olduğu manevî makamı eser boyunca vurgulayan yazar, Hutbetu'l-Beyân ve Nehcu'l-belâğa'daki bazı ifadelerle sıklıkla atıf yapar.⁶⁴

⁵⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 65-a.

⁶⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 234-a.

⁶¹ Ayrıca bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 66-a, 73-a, 129-a; ŞAP 111, vr. 4-a, 58-a, 89-a; ŞAP 112, 228-b.

⁶² Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 152-b; ŞAP 112; vr. 132-a.

⁶³ Nehcu'l-Belâğa'nın Hz. Ali'ye ait olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Sıddık Korkmaz, “Nehcü'l-Belâğa'nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler” **Selçuk ÜİFD**, sy. 23 (2007), s. 165-184.

Hutbetu'l-Beyân'ın Hz. Ali'ye ait olmadığı hakkındaki tartışma için bkz.

<https://velayet.wordpress.com/2015/04/03/hutbetul-beyan/>.

Hutbetu'l-Beyân hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, **Şerhu hutbeti'l-beyan**, M. Saffet Sankaya (haz.), Isparta: Fakülte, 2004.

⁶⁴ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 41-b; ŞAP 110, vr. 41-a.

4. *Ebû Abdillâh Cafer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynîl'âbidîn*
(ö. 148/765): *Tevîlât*

İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâiliyye'nin beşinci imamı olan ve Caferî fikhının kurucusu Cafer es-Sâdık, özellikle tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bitlisî'nin Cafer-i Sâdık'a nispet ettiği *Tevîlât* adlı bu eser, günümüze ulaşmamıştır ve biz, yaptığımız araştırmalar esnasında Cafer-i Sâdık'ın bu isimde bir eseri olduğuna dair her hangi bir bilgi bulamadık.

Bitlisî, tefsirinde, kavimlerin helâkında görülen olağanüstü olaylardan (mucizeler) bahsettiği bir pasajda İmam Sâdık'ın 28 baptan oluşan ve gökten toprak, taş ve kurbağa yağması gibi hadiseleri konu edinen bir kitap⁶⁵ telif ettiğini ifade eder. Fakat bu pasajda kitabın ismini belirtmez.

Bu bilgiyi verdiği sahifenin 2 varak arkasında ise Cafer-i Sâdık'ın eserine dair başka bir bilgiye daha yer verir. Bitlisî, Hz. Ebubekir (r.a.), Ömer (r.a.) ve Osman'ın (r.a.) manevî üstünlüklerine işaret eden ve Muhammed Bâkır'a nispet edilen rivayeti vererek, Ehl-i beytin büyüklerinin itikadının kesin olarak böyle olduğunu ifade eder. Ardından müptedi diye sınıflandığı Râfîzîlerin inancını eleştirir. Her hangi bir şekilde adı geçen ashaba tan edilmesini kabul etmez. Bitlisî, değerlendirmelerinin devamında, bu bilgileri, İmam Cafer-i Sâdık'a ait *Tevîlât* isimli eserden naklettiğini ifade eder.⁶⁶ Birbirine yakın sahifelerde geçen ve Cafer-i Sâdık'ın eseri olarak bahsi geçen bu iki kitabın, aynı eser olduğuna delil teşkil edebilecek bir veri ise elimizde bulunmamaktadır. Bitlisî'nin, bu eserin ismini tasrih ettiği diğer bir ifadesi ise tasavvufî içerikli bir rivayeti aktarırken kullandığı “Cafer-i Sâdık, *Tevîlât*'nda dedi ki:”⁶⁷ ibaresidir.

Âl-i İmrân sûresinin tahkiki esnasında Cafer-i Sâdık'a nispet edilen birçok rivayet ile karşılaştık.⁶⁸ Bu rivayetlerin birçoğunu, ne Ehl-i sünnet ne de Şia kaynaklarında bulabildik. Tezimiz esnasında, -rivayetlerin nereden alındığı sorusuna cevap teşkil edip etmeyeceği kesin olmamakla beraber- Cafer-i Sâdık'a nispet edilen ve Bitlisî'nin, kaynak olarak kullandığını öğrendiğimiz *Tevîlât* adlı bir kitabın varlığını öğrenmiş bulunuyoruz.

⁶⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 125-a.

⁶⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 127-a.

⁶⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 39.

⁶⁸ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 16, 21, 37, 11.

5. *Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî* (ö.339/950): *el-Fûsus fî'l-Hikem*

Eserin Farabî'ye ait olup olmadığı konusu tartışmalı olmakla beraber⁶⁹ Bitlisî, tefsirinde bu eseri, “Fûsus” ismi ile Farabî'ye nispet eder.⁷⁰

6. *Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî* (ö. 505/1111): *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*

Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakîhî, mutasavvîf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü Hücetu'l-İslâm el-Gazzalî'nin bu eseri, başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere fıkıh, kelâm gibi ilimlere yeni yaklaşımlar getirmektedir. Bitlisî, özellikle tasavvufî konularda bu eserden istifade eder.⁷¹

7. *Ebu'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl* (ö. 587/1191): *Hikmetu'l-İşrâk*

İşrâkî felsefe akımını kuran ve Şeyhu'l-İşrâk adı ile meşhur olan Sühreverdî'nin bu eseri, İşrâkıyye ekolünün ilkelerini ve yöntemini çok net ve kapsamlı bir biçimde açıklamaktadır. Bitlisî, Sühreverdî'ye Sâhibu'l-İşrâk, eş-Şeyh Sühreverdî ve eş-Şeyh Şihâbüddîn Maktûl isimleri ile atıfta bulunur.⁷² Ayrıca metin içerisinde “İşrâkîler dedi ki” ifadeleri ile İşrâkî felsefeyi benimseyen filozofların görüşlerine de yer verir.⁷³

8. *Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî* (ö. 606/1210): *Mefâtihu'l-Gayb* (*Tefsîru'l-kebîr, Tefsîru'r-Razî*)

Müellif, Eş'arî âlimidir. Dirayet tefsiri olarak bilinen bu eser, ilmî tefsir hareketine öncülük yapmıştır.⁷⁴ Bitlisî, zaman zaman, Zemahşerî'nin bazı itizâlî görüşlerini zikretmekte ve ardından bu görüşleri Ehl-i sünnet sınırları içerisinde eleştirmektedir. Bu eleştirilerde kullandığı ana kaynak ise Fahrüddin Râzî'nin Mefâtihu'l-gayb'ıdır; zira Mefâtihu'l-gayb, içerisinde çok fazla aklî istidlallerin kullanıldığı, naklî bilgilerin aklî

⁶⁹ Tartışma için bkz. Dr. Halil CERR, “Farabî, Fususu'l-Hikem'in Yazarı Mıdır?”, Kifayet Özyayın (çev.), AÜİFD, c. XVIII, (1972), s. 153-161.

⁷⁰ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 23-a.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-tevil*, ŞAP 109, vr. 23-b, Tahkikli metin, s. 214.

⁷² Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-tevil*, ŞAP 111, vr. 126-a; ŞAP 112, vr. 194-a; Tahkikli metin, s. 71.

⁷³ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 50-a; ŞAP 110, vr. 55-a.

⁷⁴ İsmail Cerrahoğlu, “Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri,” *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Erzurum, (1977), s. 7-57.

delillerle desteklenmeye çalışıldığı ve yer yer felsefî tartışmaların yapıldığı bir eserdir. Bitlisî de bu noktada Mefâtihu'l-gayb'ten istifade etmekte, Mutezile'ye karşı Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akidesini kelâmî delillerle savunmaktadır. Bitlisî, yer yer Râzî'nin tefsirinde geçen bazı rivayetleri de eserinde zikretmektedir. Eserden hatırı sayılır ölçüde istifade ettiği halde, kendisine nadiren atıfta bulunur.⁷⁵

9. *Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî* (ö. 606/1209):
Arâisü'l Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân

İranlı meşhur sûfî, âlim ve şair olan Baklî'ye ait, Kur'ân-ı Kerîm'in tasavvufî açıdan tefsiridir. İran mistisizminin karakteristik isimlerinden olan Baklî, ortaçağ İslâm dünyasının şathiyeci-cezbeci önemli sûfîlerindendir. Baklî, şathiyeleriyle ünlü olduğundan, Şeyh-i Şattâh diye de anılır. O, tefsirinde Kur'ân'ın sadece bâtinî mânaları üzerinde durmuştur. Bitlisî, âyetlerin batınî yorumlarına yer verdiği bölümlerde, çoğunlukla “Sâhibu'l-Arâis dedi ki, Arâis'te dedi ki” ifadeleri ile bu eserden çok sayıda alıntılar yapar.⁷⁶

10. *Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali b. Yusuf el-Kureşî el-Bûnî* (ö. 622/1225):

Bûnî, sihir ve tılsım konusundaki eserleriyle tanınan bir âlimdir. En meşhur olan eseri ise havas ilimlerine dair yazdığı Şemsü'l-ma'ârif'tir. Bitlisî, Ebu'l-'Abbâs el-Bûnî'den esmâu'l-hüsna konusunda nakillerde bulunmakta; fakat müellifin hangi eser/eserlerini kaynak olarak kullandığını zikretmemektedir.⁷⁷

11. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî* (ö. 638/1240): *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*

Kısaca Fütûhât ismi ile anılan bu eser, İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı eseridir. Bitlisî, eserin adını tespit edebildiğimiz bir yerde zikretmiş olmakla beraber⁷⁸ sadece İbn Arabî'ye ve onun görüşlerine eser ismi zikretmeden⁷⁹ de atıf yapar.

12. *Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî* (ö.

⁷⁵ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 21-b.

⁷⁶ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 18, 79, 92, 104, 105.

⁷⁷ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 12-b.

⁷⁸ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 137-a.

⁷⁹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 102-b, 240-a; ŞAP 112, vr. 21-b, 104-b.

İranlı âlim ve filozof Tûsî, astronomi hakkında ez-Zîc adlı eseri telif etmiştir. Bitlisî, tefsirinde Tûsî'yi, eserinin ismi ile zikrettiği gibi⁸⁰ ona Merâğa'daki rasathane sahibi⁸¹ ifadesi ile de işaret etmektedir. Bu eser, astronomi ile ilgili konulara geniş yer veren Bitlisî'nin, başvuru kaynaklarından biridir.

13. *Sahibu't-Tuhfe:*

Bitlisî, eserinde “Tuhfe sahibi dedi ki, Tuhfe sahibi kitabında dedi ki:”⁸² ibareleri ile esere işaret etmekte ama müellifi açıkça beyan etmediği için eserin “tuhfe” ismini taşıyan kitaplardan hangisi olduğu anlaşılmamaktadır.⁸³

14. *Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464):*

Nurbahşîyye tarikatının kurucusu ve Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin, manevî terbiyesinden geçtiği mürşittir. Bitlisî, eserinde şeyhinin manevî terbiyesine işaret etmenin yanı sıra bazı sebab-i nüzul rivayetlerini veya tarihî bilgileri “üstadım, şeyhim, dayanağım”⁸⁴ gibi ifadelerde ve “tâcüddin” lakabıyla kendisinden bahsettiği Seyyid Muhammed Nurbahş'tan aktardığını ifade eder.

Bu isimler dışında Bitlisî'nin konu bağlamında görüşlerinden istifade ederek yorumlarını zenginleştirdiği başka âlimler de vardır. Pisagor⁸⁵ (m.ö. 570 [?]-500 [?]), Tales⁸⁶ (m.ö. 546), Aristo⁸⁷ (m.ö. 384-322), İbn Mesud⁸⁸ (ö. 32/652-53), Ebu Musa el-Eş'arî⁸⁹ (ö. 42/662-63), İbn Abbas⁹⁰ (ö. 68/687-88), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?])⁹¹,

⁸⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 229-b.

⁸¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 47-a.

⁸² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 47-a; ŞAP 111, 64-b.

⁸³ Bir başka araştırmamanın konusu olduğu için tefsirin, Âl-i İmran sûresi haricindeki kısımlarında geçen bilgiler, orijinal kaynakları ile mukayese etmek suretiyle tahkik edilmemiştir. Kutbuddin Şirazi'nin eseri başta olmak üzere Tuhfe ismini taşıyan kitaplar ile Bitlisî'nin eserindeki ilgili pasajlar karşılaştırıldığı takdirde ancak eserin kimliği ortaya çıkacaktır.

⁸⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 161-b. Ayrıca bkz. ŞAP 111, vr. 210-a; ŞAP 112, vr. 93-a.

⁸⁵ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 237-a.

⁸⁶ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 73-a.

⁸⁷ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 96-b.

⁸⁸ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 185.

⁸⁹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 142-a.

⁹⁰ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 9, 100, 122.

⁹¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 127-a; (Tahkikli metin), s. 40.

Süfyân-i Sevrî⁹² (ö. 161/778), Sîbeveyh⁹³ (ö. 180/796), Ahfeş⁹⁴ (ö. 215/830 [?]), Nazzam⁹⁵ (ö. 231/845), Cüneyd el-Bağdadî⁹⁶ (ö. 297/909), Şiblî⁹⁷ (ö. 334/946), İbn Ata⁹⁸ (ö. 309/922), Sa‘duddin el-Hamevi⁹⁹ (ö. 671/1272-73’ten sonra), Şeyh Ebu Hasan el-Vecrîkî el-Mağribî¹⁰⁰ vb. isimler, eserinde görüşlerini zikrettiği diğer din veya felsefe âlimleridir. Bitlisî’nin ayrıca şeyhu’t-taife¹⁰¹, seyyidu’t-taife¹⁰² gibi unvanlarla kendisinin sözlerini aktardığı kimseler vardır ki biz bu unvanlar ile kime/kimlere işaret edildiğini tespit edemedik.

Zikri geçen isimlerden özellikle Rûzbihân Baklî’nin Arâisu’l-beyân adlı eseri, “tevîl-işâret” bölümlerinde sıklıkla karşımıza çıkar. Bitlisî, Arâis’ten yaptığı alıntıları yer yer kendi açıklamaları ile de genişleterek daha da zengin bir şekilde okuyucuya sunar. Bitlisî, Arâis’i tasavvuf büyüklerine ait söz ve görüşleri aktarmada bir rivayet kaynağı olarak kullanmakla beraber, tasavvufa ait kavramlar ve makamlar hakkında öncelikli bilgi kaynağı olarak da kullanmıştır. Aynı zamanda eserden alıntılardığı ifadeleri, ardından verdiği açıklayıcı cümle veya kelimeler yardımıyla şerh etmiş olur. Bitlisî’nin Arâisu’l-beyân’dan yaptığı alıntılarının devamında kendi görüşlerini de zikrederek konuya özellikle felsefî bir hüviyet kazandırması, Bitlisî’nin, felsefesini, Baklî’nin tasavvuf anlayışının ötesine taşıdığının da bir göstergesidir; zira Bitlisî, malzemesini sadece şerh ederek değil, mevcut makam ve hallerin çok ötesinde bir vahdete işaret ederek işler.¹⁰³

Bu listede dikkatimizi çeken diğer bir isim ise Seyyid Muhammed Nurbahş’tır (k.s.). Kendi mehdiliğini ilan eden Nurbahş’ın varlık anlayışı, vahdet-i vücud düşüncesine dayanır.¹⁰⁴ Bitlisî, kendi şeyhi olan ve uzun süre manevî eğitiminden geçtiği Nurbahş’a, birkaç yerde atıfta bulunur. Bununla beraber felsefî-tasavvufî fikirlerinde Nurbahş’ın etkisinde kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bitlisî, döneminin ilmî camiasında

⁹² Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 30, 168.

⁹³ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 41-a.

⁹⁴ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 40-b.

⁹⁵ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 110, vr. 69-b.

⁹⁶ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 98.

⁹⁷ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 46-b.

⁹⁸ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 46-b.

⁹⁹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 111, vr. 102-b.

¹⁰⁰ Bu şahsın kim olduğunu tespit edemedik.

¹⁰¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 112, vr. 216-b.

¹⁰² Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 112, vr. 174-b.

¹⁰³ Konu ile ilgili bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 57-58.

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Shahzad Bashir, **Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakshiya Between Medieval and Modern Islam**, South Carolina: University of South Carolina Press, 2003.

fazlasıyla tanınan İbnü'l-Arabî'den (k.s.) de istifade etmiş, özellikle merâtibu'l-vücut konusunda onun çizgisine yakın bir perspektifle yorumlar yapmıştır. Bitlisî, tüm bunların yanı sıra Aristo, Farabî vb. Meşşâî geleneğin önde gelen isimlerinden ve Sühreverdî gibi İşrak geleneğinin kurucusundan da sıklıkla istifade etmiştir. Dikkatimizi çeken diğer isimler ise Ehl-i beyt geleneğinin kendisine dayandığı Hz. Ali (r.a.) ve Cafer-i Sâdık'tır (r.a.) ki bu zatlar, hem Sünnî hem Şîî ilim dünyasının, ilmî otoritelerini kabul ettikleri kişilerdir. Bununla beraber bu kadar sık yapılan alıntılar, Bitlisî'nin Şîî gelenekle bir irtibatı olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir ki, bu soruya kesin olarak “evet” cevabını vermek güçtür. Bitlisî, Ehl-i beytin manevî otoritesini kabul eden tasavvufî anlayışa sahip olmakla beraber¹⁰⁵, onun, fikhî veya itikadî konularda Şîî-Râfizî-İsmailî geleneğe yakın bir duruş sergilediğini söylemek yerinde olmayacaktır; zira Bitlisî, eserinde yer yer Râfizîlere reddiyeler yapmakta¹⁰⁶ ve âyetleri, fikhî cihetten Sünnî anlayışa göre tefsir etmektedir.¹⁰⁷ Bununla beraber mukayese odaklı yeni çalışmalar, Şîîliğin, Bitlisî'nin düşünce dünyasına ne ölçüde etki etmiş olabileceğini, daha sağlıklı bir şekilde ortaya koymayı sağlayabilir.

Bitlisî'nin birbirinden farklı ekollerin perspektiflerinden yararlanarak kendine kadar ulaşmış bu gelenekleri birbiri ile mezcetmesi, onun ilmî duruşu hakkında bize ipucu vermektedir. Eserini salt dilbilim, rivayet, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi yorum araçlarına hasretmeyen Bitlisî, ileriki bölümlerde göreceğimiz üzere birçok farklı yorum paradigmasından istifade etmiştir. Burada dikkat çeken husus, birbirine muhalif duruş sergilediği düşünülen ekollerin görüşlerinin Bitlisî tarafından kendi yorum metodolojisinde birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanılmış olmasıdır ki bu durum Bitlisî'nin, bu farklı geleneklerin birbiriyle çatışmadığını gösterme gayreti olarak anlaşılabilir.

Bitlisî'nin kaynaklarından istifade usulü ile ilgili gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husus ise eserin, üslup ve içerik açısından günümüz akademik telif usullerinden farklı bir metot ile terkip edildiği gerçeğidir. Müellif, iktibaslarında, “telifimde kullandığım kaynaklarım” diyerek kendisine işaret ettiği eserler başta olmak üzere kaynaklarının

¹⁰⁵ Bitlisî, Cafer-i Sâdık'ın isminin geçtiği bazı pasajlarda dua cümlesini, *Radiyallahu anh* ifadesi ile ifade ederken, diğer birçok yerde *Aleyhi's-Selâm* şeklinde yazar. Bu da özelde Cafer-i Sâdık'a atfettiği değeri göstermektedir.

¹⁰⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 127-a.

¹⁰⁷ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 17-a; Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 144.

birçoğunun isimlerini zikretmeyi genellikle ihmal eder. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Müellifin, kullandığı bilgiyi, çoğunlukla, geçtiği ilk kaynaklarına izafe etmeden eserine alması veya yaptığı alıntılarda eser ismini zikretmemesi muhtemelen, dönemin ilmî geleneğinde –bugünkü anlamı ile- intihal olarak anlaşılmamaktaydı. Bitlisî, aynı zamanda Sa‘lebî ve Beğavî tefsirlerinden aldığı ve isnatları ile zikredilen rivayetleri, bu isnatları hafız ederek tefsirine alır. Bu durum, Bitlisî’nin, hadis rivayeti konusunda bir hadisçi hassasiyetine sahip olmadığı şeklinde anlaşılabileceği gibi yaşadığı dönemin ilmî geleneğinde, tefsir metinlerinde hadislerin isnatlarını zikretmenin önemini yitirdiği şeklinde anlaşılabilir.

Çalışmamız esnasında kaynak olarak kullanılan başka eserlerin olup olmadığı ve şayet varsa, bu eserlerin spesifik olarak tespiti konuları bizi çok zorlamıştır; zira müellifin ilmî müktesebatını hangi eserleri okuyarak edindiği bilgisi elimizde mevcut değildir. Yukarıda saydığımız eserler dışında Bitlisî’nin, eser ve müellif isimlerini zikretmeden sadece içeriğinden istifade ederek kullandığı kaynakların olup olmadığı disiplinler arası farklı çalışmalarla ortaya konabilir.

1.1.3. Âl-i İmrân Sûresinin Genel Konuları ve Tefsirdeki Yeri

Mushaf tertibine göre, üçüncü sırada yer alan sûre, “İmrân ailesi” anlamına gelen “Âl-i İmrân” adını, 33. âyetinden alır. 200 âyettir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu sûreyi, Bakara sûresiyle birlikte “iki çiçek” anlamında ez-Zehrâveyn¹⁰⁸ olarak nitelendirmiştir. Âl-i İmrân sûresinin faziletine dair bazı rivayetler vardır. Zehrâveyn hadisi olarak bilinen Müslim’in rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kur’ân-ı Kerîm’i okuyun. Zira Kur’ân, kendini okuyanlara kıyamet günü şefaatçi olarak gelecektir. Zehrâveyn’i yani Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini okuyun! Çünkü onlar kıyamet günü, iki bulut veya iki gölge veya saf tutmuş iki grup kuş gibi gelecek, okuyucularını müdafaa edeceklerdir...”¹⁰⁹ Tirmizî ve Dârimî’nin Fezâilu’l-Kur’ân bölümlerinde sûrenin faziletine dair hadisler mevcuttur.¹¹⁰ Medine’de indirilen sûrenin sebep-i nüzulü olarak iki olay göze çarpmaktadır. Biri Uhud Savaşı, diğeri ise Hristiyan Necran heyetinin Medine’ye gelişi ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yaptıkları münazaradır.

¹⁰⁸ Müslim, Salâtu’l-Müsafirîn 42 (H: 804).

¹⁰⁹ Müslim, Müsâfirin 252 (H: 804).

¹¹⁰ Tirmizî, Fezâilu’l-Kur’ân 5 (H: 2883); Dârimî, Fezâilu’l-Kur’ân 16 (H: 3398, 3399, 3400, 3401, 3402).

Sûre, muhteva açısından şöyle değerlendirilebilir:

- Âl-i İmrân sûresinin hurûfu mukatta ile başlayan ilk âyetlerinde, Cenâb-ı Hakk'tan başka hiçbir ilah olmadığı, Onun, ezelden ebede diri olan hayy ve tüm mevcudatı var edip ayakta tutan kayyum olduğu ifade edilir. İslam dininin tevhit temeli vurgulanarak, Hristiyanların, Hz. İsa (a.s.) konusundaki inancının temelsiz ve tutarsız olduğu gerçeği muhtasaran ifade edilmiştir (âyet 1-2). Zira Hz. İsa (a.s.) ölümlü ve kendisi dâhil başka hiçbir varlık üzerinde kayyumiyet tecellisi olmayandır. Tüm ilahî kitapların menşei vahiydir ve ilahî vahyin gayesi de tüm insanları hak dine yöneltmektir (âyet 3-4). Cenâb-ı Hakk, yerde gökte ne varsa bilir ve rahimlerde olanı şekillendirir. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir (âyet 5-6).
- 7. âyette, Kur'ân'daki âyetlerin muhkem veya müteşabih oldukları söylenmekte, Hz. İsa (a.s.) örneğinde olduğu gibi kişilerin -özellikle fitne amacıyla- çarpık istidlalleriyle verdikleri batıl hükümler kınanmaktadır.
- İleriki âyetlerde Bedir savaşında karşı karşıya gelen Müslümanlarla Mekke müşrikleri konu edilerek Allah'ın müminlere yardımından bahsedilir (âyet 13). Bazı dünya nimetleri insanlara cazip kılınmış olmakla birlikte bunlardan daha hayırlı olan ahiret nimetleridir (âyet 14, 16-17); çünkü Cenâb-ı Hakk'tan başka ilah yoktur. Bizzat kendisi, melekler ve ilim sahipleri de buna şahadet etmektedir. O izzet ve hikmet sahibidir (âyet 18). Allah katında yegâne din İslam'dır ve hakikati bildikleri halde bu konuda ihtilaf eden Ehl-i kitap ise Allah'ın âyetlerini inkâr etmektedir (âyet 19).
- Sonraki âyet-i kerîmelerde Yahudilerin, azabı hak etmelerinin sebebi açıklanmakta, uydura geldikleri yalanların bir sonucu olarak ahirette hesap verecekleri vurgulanmaktadır (âyet 21, 23-25).
- Cenâb-ı Hakk, Yahudilerin uydurduğu iddialara, mülkün mutlak sahibinin kendisi olduğunu beyan ederek cevap verir. O mülkünü dilediğine verir. Verdiği nimetleri geri almaya da kadirdir. O'nun kudreti sonsuzdur ve her şeye gücü yeter.

Geceden gündüzü, gündüzden geceyi çıkarır. Ölüden diriye, diriden ölüyü çıkarır (âyet 26, 27).

- Sûre, Müslümanların başka din mensuplarıyla ve bilhassa putperestlerle ilişkilerini düzenleyen âyetlerle devam eder (âyet 28). Eğer kişi gerçekten Allah'ı seviyorsa Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uymak zorunluluğu vardır. Allah'a ve Resul'üne itaatten yüz çevirmek ise küfre düşmek demektir (âyet 31-32).

- Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nuh (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.) ve İmrân soyundan gelen peygamberleri seçip gönderen O'dur (âyet 33-34).

- 35. âyetten itibaren İmrân ailesinin hikâyesine geçilerek İmran'ın hanımının adağı, Allah'a adanan bir hayatın temsili olarak Hz. Meryem'in (r.a.) dünyaya gelişi, Hz. Zekeriyya'nın (a.s.) duası ve Cenâb-ı Hakk'ın bu duaya icabet edişi, Hz. Meryem'e gelen ilahi emirler ve Hz. İsa'ya (a.s.) hamile kalışı anlatılmaktadır (âyet 35-45). Devamında bir peygamber olarak Hz. İsa'nın (a.s.) vasıfları ve risâlet vazifesi, havarilerle beraber irşat mücadelesi, Yahudilerin tuzaklarına mukabil Allah'ın Yahudilere olan tuzağı, Hz. İsa'nın (a.s.) Allah tarafından, onun nezdine yükseltilişi anlatılmaktadır (âyet 46-51, 52-56).

- Sûre, 59. âyetten itibaren sûrenin nüzul sebebini de teşkil eden Necran Hristiyanlarının İsa (a.s.) hakkındaki asılsız iddialarına cevap verir. Hz. İsa Allah'ın "ol" demesi ile olmuştur. Kendilerine sunulan bütün delillere rağmen yanlış inançlarında ısrar eden Hristiyanlar, 61. âyet-i kerîmeyle, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından mübahaleye (karşılıklı yeminleşme) çağırılmıştır. Sûrede, Hristiyanların batıl inançlarının odak noktası olan Hz. İsa'nın konumu hakkındaki iddialara açık delillerle cevap verilir ve özelde Hristiyanlar genelde tüm Ehl-i kitap tevhide davet edilir (âyet 64).

- Sûre, hem Hristiyanların hem de Yahudilerin Hz. İbrahim (a.s.) hakkındaki tartışmalarına cevap verir ve Hz. İbrahim'in (a.s.) Yahudi veya Hristiyan değil, Müslüman olduğunu söyler. Hz. İbrahim'e (a.s.) en yakın olan ise ona tabi olanlar, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) ve ona iman edenlerdir (Müslümanlar) (âyet 65-68).

- Ehl-i kitap aslında Müslümanların sapmasını ister; zira kendileri haktan sapmıştır. Onlar Allah'ın âyetlerini inkâr etmekte, hakkı batılla karıştırmakta ve sırf Müslümanları saptırmak için münafıklık yapmaktadır. Buna karşılık lütuf, Cenâb-ı Hakk'ın elindedir. Ve rahmetini dilediğine verir (âyet 69-74).
- Ehl-i kitabın itikadî açıdan yanlışları ve Müslümanlara zarar verme gayretlerinin anlatıldığı bu âyetlerden sonra, onların beşeri ilişkiler alanındaki olumsuz davranışlarına ve özellikle aralarından bazısının Arapların emanetlerine riayet etmemeyi gerekçelendirdiklerine değinilir ve ardından bu davranışlarının cezası açıklanır (âyet 75-77).
- Hz. İsa'ya (a.s.) atfedilen rubûbiyet davası ne ilahî kaynaklıdır ne de Hz. İsa'nın talebidir. Bilakis tüm peygamberler ancak Allah'a kul olaya davet eder (âyet 79-80).
- Sûrede, nübüvvet konusunun ulûhiyyete göre yerini belirleyen âyetlerle mesele iyice aydınlığa kavuşturulduktan sonra peygamberlerin birbirlerine göre durumları açıklanır. Allah onların hepsinden mîsâk almıştır: Her peygamber kendisinden öncekileri tasdik eder, kendisinden sonra gelecek peygamberi de haber verir ve ona yardım eder (âyet 81).
- Müslümanlar Allah'a, kendilerine indirilen Kur'an'a, Hz. İbrahim (a.s.), Hz. İsmail (a.s.), Hz. İshak (a.s.) ve Hz. Yakub'a (a.s.) indirilenlere, Hz. İbrahim soyundan gelen peygamberlere gönderilenlere inanırlar. Hz. Musa'ya (a.s.), Hz. İsa'ya (a.s.) ve diğer peygamberlere indirilen kitaplara da inanırlar ve Allah'ın peygamberleri arasında fark gözetmezler, "Biz Allah'a teslim olmuşuz" derler (âyet 84).
- Kim İslam'dan başka din arama çabasına girerse bu, ondan kabul edilmeyecek ve ahirette hüsrana uğrayacaktır (âyet 85).
- Allah'ın rızasına ulaşmak, sevdiği şeyleri Allah yolunda feda ederek olacaktır (âyet 92).

- Devamındaki âyetlerde Tevrat'ta yer alan ve Yahudilere haram kılınan yiyeceklere gönderme yapılarak, Yahudilerin konu ile ilgili iddialarının asılsız olduğu ifade edilir (âyet 93-95).
- 96. âyetle beraber mabet olarak yeryüzünde yapılmış ilk binanın Hanif dinin sembolü olan Kâbe olduğundan bahsedilerek hac farızasını yerine getirme emrine yer verilir (âyet 96-97).
- Sonraki âyetler, Ehl-i kitabın inkârını ve Allah'ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek müminleri Allah'ın yolundan çevirme çabalarını konu edinir ve devamında müminleri Ehl-i kitaba karşı uyarır. Müminlere hiçbir surette bölünmemeleri ve Allah'ın ipine sınıksız sarılmaları vurgusu yapılarak Allah'ın kendileri üzerindeki nimetleri hatırlatılır. Müminler faydasız ve anlamsız tartışmalardan sakındırılır (âyet 98-105). Ardından konunun bağlamına uygun olarak kıyamet günündeki bazı haller mecazî ifadelerle anlatılır (âyet 106-107).
- Müslümanlar iyiliği emreden, kötülüğü engelleyen ve Allah'a inanan bir kitle oldukları için insanların yararına ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmettir (âyet 110). Ehl-i kitabın ise çoğu -içlerinde inananlar olsa bile- yoldan çıkmıştır. Onlar, savaşta kaçan ve müminleri inciten kimselerdir. Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmeleri nedeniyle onlara alçaklık damgası vurulmuş, aşağılanmaya mahkûm olmuşlardır. Fakat onların hepsi bir de değildir. Aralarında Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp ibadet eden bir grup da vardır (âyet 110-115). Müminler, kendilerinden olmayanları sırdaş edinmemelidir ve Ehl-i kitabın fitneleri konusunda dikkatli olmalıdır (âyet 118-120).
- 121. âyetten itibaren ağırlıklı olarak Uhud savaşından bahseden Âl-i İmrân sûresi, konu ile ilgili olarak Müslümanların Uhud savaşından alması gereken dersler üzerinde durmuştur. Müslümanların, Bedir savaşında zafer kazandığı halde Uhud'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrini yerine getirmedikleri için mağlubiyetlerine ve bunun hikmetlerine dikkat çekilmiştir.
- Sûre, devamında bazı fikhî meseleler hakkındaki hükümleri konu edinir. Kat kat faiz yememe emri ile beraber müminler, Allah'tan sakınmaya davet edilir.

Ayrıca, Allah’a ve Hz. Peygamber’e (s.a.s.) tam bir itaatın akıbeti olarak cennetle müjdelenen müminlerin özellikleri anlatılır (âyet 130-136).

- 180. âyetten itibaren ise Yahudilerin desiseleri, kuşku ve vesveseye düşürmek, tuzak kurmak ve hile yapmak suretiyle ortaya koydukları inançsızlıkları, münafıkların Müslümanları yıpratma çabaları ve müminlere yapılan teselli yer alır (âyet 180-188).
- Sûrenin genel bir özeti hüviyetindeki son âyetlerinde ise Allah’ın göklerin ve yerin mutlak hâkimi olduğu, mevcudatı yaratışı ve tedbirinde akıl sahipleri için ibretler olduğu söylenir (âyet 189-190). İşte bu akıl sahipleri de her durumda Allah’ı anan, Allah’ın âyetleri üzerinde tefekkür eden, imana davet eden bir davetçi işittiklerinde hemen iman eden kimselerdir. Rableri de onların amelinin zayi etmeyecektir. Kâfirlerin ise akıbeti cehennemdir. (191-198)
- Sûre, imanda sebat edenlerin ebedî mutluluğa ereceği vaadiyle son bulur (âyet 200).

Ulûhiyet ile nübüvvetin birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığını anlatan Âl-i İmrân sûresi, genel olarak, Hristiyan ahlakı üzerinde durur. Hristiyanlar, bir beşer olan Hz. İsa’yı (a.s.) ilahlaştırarak onda bir takım ilahî özelliklerin var olduğunu vehmetmişler, bunun bir sonucu olarak da tevhit inancından sapmışlardır. Yahudileri hidayete davet eden Bakara sûresinin devamı niteliğindeki Âl-i İmrân sûresi, aynı çağrıyla bu kez Hristiyanlara yaparak onları, yanlış inançlarından vazgeçmeleri ve Kur’ân’ın rehberliğini kabul etmeleri için uyarır.

Âl-i İmrân sûresi, İmrân ailesi örnekliğinde Allah’ın yoluna adanan hayatları resmetmekte, Hz İsa’nın (a.s.) sürekli annesine nispet edilerek zikredilmesi ile onun Allah’ın oğlu değil, Meryem’in oğlu olduğu gerçeğine tekrar tekrar dikkat çekmektedir. Sonuç olarak bu sûre Allah’ın hem ulûhiyet hem de rubûbiyet birliğini işlemektedir.

Âl-i İmrân sûresinin, şekil ve muhteva açısından Bitlisî’nin tefsirindeki yerini değerlendirirsek şunları söyleyebiliriz: Âl-i İmrân sûresi, tefsirin geneli içerisinde telif usulü açısından en sistematik sûrelerden biridir. Âyetler, çoğunlukla onarlı gruplar halinde tasnif edilmiştir. Âyetlerin zahiri yorumlarının yapıldığı bölümlerde “tefsir”

başlığı çoğunlukla ihmal edilmiş; tasavvufî-felsefî yorumlar ise “tevil-işâret, tevil-işârât” vb. başlıkları altında verilmiştir. Sûrenin tefsirinde ana konu olarak Allah’ın ulûhiyet ve rubûbiyet birliğinin öncelendiği söylenebilir. Özellikle sûrenin genel mesajı olan “tevhit” vurgusu, hem zahiri ilimlerin hem de nazarî-sûfî yorumun argümanları ile defaatle işlenmiştir. Âl-i İmrân, varlığın nasıl ortaya çıktığı sorusuna “fâil-kâbil ilişkisi” üzerinden cevap veren ve konunun en ayrıntılı işlendiği sûre olarak göze çarpmaktadır. Âyetlerin işarî yorumlarında etvâr-ı seb‘ayı kalbiyye (kalbin yedi mertebesi/psikoloji) üzerinde durulmuş, birçok âyet, bu itibarla da yorumlanmıştır.

1.2. Bitlisî’nin Tefsir ve Tevil Anlayışı

1.2.1. Tefsir

Kısaca, klasik kaynaklarda “tefsir” (التفسير) kelimesi ile ilgili şu tanımlar yapılır: “Tefsir”, sözlükte “beyan etmek, kapalı olanı açıklamak” anlamındaki “fesr (الفسر)” kökünden türemiştir. Buradan hareketle “doktorun, (hastalığı tespit için) suya (idrâr) bakması “fesr”, “renginden hastanın hastalığına dair bir çıkarımda bulunduğu idrara” ise “tefsire (التفسیر)” denir. “Tefsir” sözcüğü ise mübalağalı olarak “fesr” anlamındadır. Bu da “müşkil olan lafızdan kastedileni ortaya çıkarmak” demektir.¹¹¹

“Tefsir” terimi ıstılahî olarak “Kur’ân âyetlerinin nüzûlünü, sûreleri, kıssaları ve kendisi hakkında indiği işaretlerini sonra Mekkî ve Medenî oluş tertibini, muhkemi müteşabihi, nasihi ve mensuhunu hâsını, âmmını, mutlak ve mukayyedini mücmel ve müfesserini bilmek”¹¹² olarak tanımlanmıştır. Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) bildirdiğine göre bazı âlimler, bu tanıma “(Kur’ân âyetlerinin) helal ve haramını, va’d ve vâidini, emir ve nehyini, ibretler ve mesellerini bilmedir”¹¹³ kısmını da ilave etmektedirler. Yapılan bu tanımlamalardan, “tefsir” kelimesinin, lafzın delalet ettiği mananın anlaşılması konusunda kesin ve net bilgi vurgusu taşıdığı görülmektedir.

Cürcânî (ö. 816/1413), Tarifât’ta tefsiri şu şekilde tanımlamaktadır: “Tefsir, aslında keşf ve izhardır. Şerî olarak ise âyetin manasını, durumunu, kıssasını (hikâyesi/kurgusu) ve

¹¹¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, **es-Sihah**, Ahmed Abdülğafur Attar (thk.), 4. Basım, Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyin, 1990; c. 2, s. 781; Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (nşr.), 2. Basım, Beyrut: Dâru’l-ihyâi’t-türâsi’l-arabi, 1997, c. 10, s. 261.

¹¹² Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **Burhan fî ulûmi’l- Kur’ân**, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (thk.), Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2011, c. 2, s. 96.

¹¹³ Zerkeşî, a.y.

sebeb-i nüzulünü, manaya net bir şekilde delalet eden lafızla açıklamaktır.”¹¹⁴ Hüsâmeddin Ali el-Bitlîsî ise eserinin mukaddimesinde -Cürcânî’nin tanımına benzer şekilde- “tefsir” kavramıyla ilgili şu açıklamaları yapar:

“Bil ki! Tefsirin aslı “tefsire (التفسير)”den gelmektedir. O da “delil” demektir. (Delil ise) doktorların, hastanın sağlık ve hastalık durumunu ortaya çıkarmak için baktıkları şişedeki sudur (idrar).

Örftte tefsir; kendisiyle âyetin durumu, kıssası, manası ve nüzul sebebinin bilinmesinden ibarettir ve âyet hakkında, burhan ve delil yoluyla gerekçelendirilmiş bir görüş ile söylenen ve sahih olmayan hükmü, saf aklın hükmünden ve (manaya delaleti itibariyle) kesinleşmiş olan nakilden (en-naklu’l-fasîh)¹¹⁵ ayırt etmek (uzaklaştırmak) demektir.”¹¹⁶

Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Bitlisî, tefsir kelimesinin asıl (kök) anlamını verdikten sonra “âyetin durumu, kıssası, manası ve sebeb-i nüzulünü anlamak” tanımıyla kelimenin şerî literatürdeki karşılığını verir. Burada dikkat çeken husus, Bitlisî’nin, meşhur olmuş bu tanımlamaların ötesinde tefsir faaliyetinin nasıl yapılacağı konusuna da ışık tutmasıdır.

Ona göre tefsir, aynı zamanda “âyet hakkında burhan ve delil¹¹⁷ yoluyla ortaya konmuş bir görüşle söylenilen ve sahih olmayan hükmü, sahih olan hükümden uzaklaştırmak” demektir ki bu sahih hüküm, saf (sarih) aklın ve manası kesin (fasih) naklin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bitlisî’nin buradaki tanımında, burhan ve delil yoluyla ileri sürülmüş bazı görüşlerin sahih olmadığı hükmü mevcuttur; buna mukabil saf

¹¹⁴ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, **Ta’rifât**, Âdil Enver Hızır (thk.), Beyrut: Daru’l-marife, 2007, s. 62.

¹¹⁵ Metindeki “en-Naklu’l-fasîh” ifadesi ile anlamı inkâr edilemez bir fesahatle açık olan nas değerindeki bir nakil kastedilmektedir. Hangi yolla gelirse gelsin bir âyet ya da hadise nakil denilir, ama rivayeti sahih de olsa, o naklin anlamı açık olmazsa, iddia edilen konuda nas kabul edilmeyebilir.

¹¹⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 3a-3b.

¹¹⁷ Bitlisî’nin bu tanımlamasının daha iyi anlaşılabilmesi için “burhan” ve “delil” kavramlarının İslam ilim geleneğinde ne ifade ettiği konusu üzerinde durmamız gerekecektir:

Burhan, yakîni bilgi ifade etmek için yakîni mukaddimelerden oluşan bir kıyas türüdür. Kıyas, onu meydan getiren kazıyyeler itibariyle beş kısma ayrılır: Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Muğalata. Kıyasın, sınaât-ı hamse de denilen bu kısımlarından ilki, burhandır. Lügatte “kesin delil” anlamına gelen bu kelime, mantık istilahında genelde, kesinlik arz eden mukaddimelerden bir araya gelip kesin bilgiyi netice veren bir kıyas türü olarak tarif edilir. Yakîni (kesin) bilgiler ise iki kısımdır: Zaruriyyat ve Nazariyyat. Zaruriyyat nazara ve tefekküre ihtiyaç duymadan oluşan bilgileri ifade eder. Nazariyyat ise nazar ve tefekkür sonucu meydana gelen bilgilerdir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Talha Hakan Alp, **Mantık İsgoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Yasin, 2010, s. 68-73.

Delil ise lügatte kendisi ile yol bulunan şey anlamına gelmektedir. İstilahta ise, kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesini sağlayan şeydir. Delilin mantık ilmindeki işlevi, hadd-i esğara (Kıyasta matlubun (neticenin) mevzuuna) hadd-i evsatı (Kıyasın mukaddimleri arasında tekrarlanan kelimeye) eleyip matluba ulaşmaktır. (Alp, s. 9, sözlük bölümü).

“Burhan” ve “delil”, doğru düşünmenin ilkelerini veren mantık ilmi başta olmak üzere, kelam ve felsefe disiplinlerinde doğru ve kesin bilginin elde edilmesi için kullanılan en temel kavramlardır.

(bozulmamış) akıl ve manaya delaleti kesin olan nakille varılan hükmün doğruluğu katidir ve bu sahih hüküm, sahih olmayan görüşlerden uzaklaştırılmalıdır.

Acaba Bitlisî, bu ifadeleriyle, mantık ilmindeki burhan ve delil metotlarının doğru bilgiyi sağlayıp sağlamadığı konusunu mu tartışmaya açar?

Bitlisî'nin yaşadığı dönem düşünüldüğünde mantık, felsefe ve kelam gibi ilim dallarında bir hükmü ispatlamak için kullanılan “burhan ve delil”in, en güvenilir metot olarak addedildiğini görüyoruz. Bitlisî'nin ifadesinde ise ilk bakışta bu iki kavramın, hatalı bir görüşün gerekçelendirilme yolları olduğu sonucu çıkmaktadır. Bununla beraber ibarenin devamında sahih görüşün elde edilme yolu olarak burhana mukabil bozulmamış akıl (yani bu akıldan çıkan hüküm) ve delile mukabil ise nas kategorisindeki kesin nakiller yerleştirilmiştir. Bu ibareler arasında ince bir ayırım yapan Bitlisî, bize, zımmen, vahiy ve fitrat (salim akıl) dengesini anlatarak bu ikisinin çizgisi dışına çıkan her tür söylemi eleştirdiği hissini vermektedir. Yani mücerret bir şekilde burhan ve delili kullanma teşebbüsü, eğer bu teşebbüs sahih nakil ve fasih aklın ışığında olmuyorsa gayr-i sahih bir hükme ulaşma riski taşır.

Bitlisî, mukaddimesinin devamında şu ifadelere yer verir:

“Dolayısıyla tefsir, “âyetin durumu, kıssası (kurgusu), manası ve sebep-i nüzulü” (nden oluşan) dört cüzünün tamamıyla beraber semaya (işiterek nakil yoluna) dayanmaktadır. Öyleyse tefsire, rey dâhil olamaz. Kim Kur’ân-ı Kerîm’i kendi görüşüyle tefsir ettiyse küfre girmiştir. «Kim Kur’ân-ı Kerîm hakkında görüşüyle söz söylerse isabet etse bile hata etmiştir.»¹¹⁸ Tefsir, nübüvvet ve risâletin neticesidir.

Te’vil ise âyeti, öncesi ve sonrasına uygun, muhtemil bir manaya hamletmektir. “لَوْلَا” dendir. O da “rucû” ve “avdet”tir.

...
(Tefsirin nübüvvet ve risâletin neticesi olmasına mukabil) te’vil, velayet yoluyla hâsıl olur. O da Allah Teâlâ’ya yaklaşma ve O’nu bilmedir. Bu ikisi (tefsir ve te’vil), Allah dışında hiç kimseden kazanılmaz/öğrenilmez.”¹¹⁹

Bu ifadelerinde görüldüğü gibi Bitlisî, tefsiri, nübüvvet ve risâletin bir sonucu olarak semaya dayandırmakta ve rey ile tefsiri kabul etmemektedir. Peki, bu ibareden, vahyî bilginin burhan ve delil ile teyidini reddettiği veya naklî bilgiye muhalif gördüğü dolayısıyla bunu *kendi reyi ile tefsir etme* olarak adlandırdığı sonucu çıkar mı? Acaba

¹¹⁸ Tirmizî, Tefsiru’l-Kur’ân 1.

¹¹⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vil*, ŞAP, vr. 3a-3b.

Bitlisî, -kavramsal anlamları açısından- burhan ve delil yoluyla kesin bilgiye ulaşma usulünün, Kur'ân tefsirinde bir metot olarak benimsenmesine karşı mıdır? Eğer tefsir, nübüvvetin bir sonucu; tevil ise velayetin bir sonucu olarak elde edilen ilahî kaynaklı bilgiye dayanıyorsa eserinde yorum ağını, felsefeden kelama mantıktan dile tasavvuftan harflerin taşıdığı sembolik anlamlara kadar genişleten bir müfessir, yapmış olduğu tüm bu yorum faaliyetlerini hangi kategoriye koymaktadır? Bunlar için tefsir ve tevil dışında başka bir kavramdan bahsetmekte midir?

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki Bitlisî, semaya dayalı olan bilgiye tefsir demekle fakat bu bilgi dışında söylenen tüm görüşlerin batıl olduğu hükmüne ulaşmamaktadır. Eğer kavramsal olarak İmam Mâturîdî'nin dediği gibi tefsir, kesinlik arz eden bilgiler olarak tanımlanırsa o takdirde sadece -sahih sebeb-i nüzul rivayetleri gibi- asla yanlışlanamayacak bir kısım açıklamalar, tefsir kategorisinde kabul edilebilecektir. Diğer sahih yorumların tefsir tanımı içerisine sokulmaması Bitlisî'nin onları reddettiği anlamına gelmez.

Peki, Bitlisî, herhangi bir âyet hakkında yaptığı kelâmî yorumu hangi kategoriye dâhil eder? Eğer kendi ifadelerinde yer aldığı gibi hem tefsir hem de tevil ilahî bilgiye dayanıyor; biri nübüvvetten diğeri velayetten besleniyorsa klasik tefsir anlayışımızdaki aklî tevil çeşitlemelerini bu tanımlamada nereye oturtacağız? Bu soruya cevap bulmak için eserdeki herhangi bir âyet üzerinde yapılan yorumların gelişim seyrini incelemek gerekecektir:

Eser, belirli sayılardaki âyet gruplarının öncelikle zahirî anlamları ile açıklanması, devamında âyet hakkında dilsel, fikhî, kelâmî veya felsefî bazı açılımlarla yer yer farklı görüşlerin tartışılması ve son olarak çeşitli istidlallerle hedeflenen yorumun doğruluğu hükmüne ulaşılması şeklinde bir seyir takip eder. Bu ameliyenin tamamı, âyetin zahirî perspektifi ile yapılan yorum faaliyetidir ve yer yer "... şuna işarettir, ... şunu ima ve tenbihdir" gibi ifadelerle âyetten dolayı olarak çıkarılan hikemî noktalar da vurgulanır. Bununla beraber müfessirin, hiçbir tartışmaya girmeden âyetin anlamını çok kısa bir şekilde verip geçtiği yerler de karşımıza çıkmaktadır. Bu âyet gruplarının zahirî anlamının ve âyetle ilgili diğer meselelerin açıklanması bittikten sonra müellif, "tevil ve işaret"

başlığı açarak âyetleri felsefî tasavvuf açısından yorumlar.¹²⁰ âyetlerin zahirî manalarını verdiği bölümlerin başında bazı yerlerde hiç başlıklandırma yapmamış, bazı yerlerde ise sadece “tefsir (تفسير) veya tefsir-i ayn (تفسير ع)” başlıkları koymuştur.¹²¹

Birinci cildin genelinde gruplandırılmış âyet sayıları ve “tefsir” başlıklandırması sistematik olmamasına rağmen “tevil-işaret” başlıklandırması sistematiktir. Yani müellif, işari yorumunu tamamladığı (örn. Âl-i İmrân 10-20 arası) âyetlerin akabinde yeni bir âyet grubuna (örn.20-30) geçerken bazen “tefsir” başlığı yazmasına karşın birçok defa bu başlığı unuttur veya yazmaya gerek görmez. Fakat biz, eserin seyrinden tevil bahsini kapatıp yeni âyetlerin tefsire geçtiğini anlarız.

İkinci ciltte ise çok daha farklı bir usul benimsenmiştir.¹²² Tefsir bölümleri, kendi içinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Buna göre bölüm başında “tefsir ayn (تفسير ع)” başlığı yazılmış ve âyetler, her bir açıklama cümlesinin başında (يريد: kasteder) lafzı kullanılarak gayet muhtasar bir şekilde tefsir edilmiştir. Yani kısaca “âyet’ı kastetmektedir” denerek, çoğu zaman kelimelerin anlamlarının verilmesi, âyette kendisinden bahsedilen şahısların isimlerinin açıklanması yahut sebab-i nüzulün zikri gibi bilgiler, birkaç kelime nadiren birkaç cümle uzunluğundaki ibarelerle verilmektedir. Bölümde açıklanması hedeflenen âyet hakkında kısa bilgiler verildikten sonra müellif, tekrar bu âyet grubunun başına farklı bir başlık açarak döner. Bu sefer (هذا) kelimesini ve bu âyet grubundaki ilk âyetin birkaç kelimesini, ardından (أقول) lafzını yine harfleri metne nazaran daha büyük boyutta ve (bazen) renkli mürekkep ile yazar.¹²³ Bu yaptığı yeni başlıklandırma ile âyetleri yine zahirî açıdan fakat dilsel, kelamî, fikhî vb. tartışmalar üzerinde kısaca durarak daha geniş bir şekilde inceler. Ardından zahirî yorumlardaki tüm kategoriler tamamlandığında “tevil ve işaret” başlığı açarak felsefî ve tasavvufî yorumlar yapar.

Dördüncü ciltte ise tevil ve tefsir bölümlerinin tamamen birbirine girdiği, bazı sûrelerde teville hiç yer verilmezken bazılarında ise tefsire yer verilmediği ve bunun için ara başlıklandırmaların da yapılmadığı görülmektedir.

¹²⁰ Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân sûresi tahkik bölümü.

¹²¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu ’t-tenzîl ve ’l-te ’vil*, ŞAP 110, 40b, 53a, 55a.

¹²² Bu üslup, üçüncü ciltte de çoğunlukla kullanılmıştır.

¹²³ Örnek:

تفسير ع: (.....) يريد (.....) يريد (.....) يريد (.....) يريد (.....) يريد (.....) يريد (.....)
هذا (.....) أقول: (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....)
تأويل وإشارة: (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....) (.....)

Tezimizi çalışırken, eserde, farklı ciltlerde farklı bir kategorik bir ayrıma gidilmiş olması Bitlisî'nin tefsir tanımı ile ilgili kafamızda soru işareti oluşturdu. Odaklandığımız nokta, -onun kendi görüşlerini, Allah'ın katî muradı olarak kabul etmediği kesin olmakla beraber- “tefsir” kelimesinin, onun zihninde bir anlam genişlemesi yaşayıp yaşamadığı konusudur. Yoksa Bitlisî, ikinci başlığı olan “tevil ve işarete”ki tevil kelimesini, tasavvuf ehlinin kullandığı işaret kelimesini açıklamak ve sadece batınî tevil anlamında¹²⁴ mı kullanmaktadır? Bu sorunun cevabını¹²⁵ şu an için çok net vermiyorsak da Bitlisî'nin yaptığı tasniften ve kullandığı argümanlardan hareketle şunları söyleyebiliriz:

- Tefsir, Bitlisî için öncelikli olarak naklî bir bilgiyi ifade etmektedir ve sema yoluyla manası sabit olan bilgi, sahih olmayan görüş ve hükümlerden uzaklaştırılmalıdır.
- Felsefeye ait bilgi edinme metotları, bir müfessirin âyetleri yorumlamasında usûl olarak kullanılabilir. Bu meyanda naklî bilginin tespiti tefsirde birinci aşama iken bunların, aklî delillerle yorumlanması tefsir ameliyesinin ikinci aşamasıdır.
- Hem zahirî hem de batınî bilginin tüm kademeleri aslında birbirinin mütemmimidir. Temelleri aynı hakikate dayanır. Zira zahir-batın, şariat-tarikat-hakikat bütünlüğü/birlikteliği aynı hakikatin farklı itibarlarla ifade edildiği düşüncesi üzerine kurulur. Dolayısıyla sahih nakil ve saf akıl aynı nihayete varacaktır ki o da Hakikat'tir.
- Bitlisî'nin bu tüm bilgi sistemlerine ve varlık kategorilerine bütüncül bakışı, onun, tefsirin ve tevilin aynı hakikatin farklı düzlemlerde farklı itibarlarla ifadesi olduğu anlayışına sahip olduğu sonucuna bizi götürdüğü gibi ihtimallilik durumunu da düşünmeye bizi sevk eder. Buna göre Bitlisî, her bir farklı yorumun bir diğeri kadar muhtemil olduğunu ifade etmiş olabilir.

Eserin tamamında “...şunu ima etmektedir”, “... şuna işaret etmektedir”, “... şunu tenbihdir”, “... şunu haber vermektedir” gibi ifadelerle yorumlamalar yapması ve âyetin sunduğu perspektifle “bil ki” diyerek âyetle dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek bahisleri açıyor olması, tüm bu yorumlarını, mukaddimesinde özel olarak ifade edilen *vahiy temelli tefsir* kavramına dâhil etmediğini gösterir.

¹²⁴ Bu alternatif kabul edilirse o takdirde Bitlisî, kelimî, dilsel vb. yorumlarını tevil ya da en azından kendi görüşü olarak ifade ediyor demektir.

¹²⁵ Bu sorunun cevabı, Bitlisî'nin bilgi anlayışı (epistemoloji) üzerinde yapılacak ayrı bir çalışma ile kâmilan ortaya konabilir. Tezimizin konusu olmadığı için biz bu alana kaymadık.

İlgili bölümlerde de işleneceği üzere Bitlisî, bir âyetin tefsirini yaparken mantık, kelam ve felsefe usulleri ile bu ilimlere ait kavramları kullanmış ve bu metodu çoğunlukla evveliyatında naklettiği rivayetlerle tespit ettiği anlamın desteklenmesi için ortaya koymuştur.

1.2.2. Tevil-İşaret

“Tevil” kavramının İügattaki aslı (kökü) “dönmek” anlamındaki “الأول” kelimesidir.¹²⁶ Dolayısıyla “bu sözün tevilı nasıldır?” dendiğinde, “kelamdan kastedilen şey konusunda neticenin nereye vardığı (döndüğü)” sorulmak istenir.¹²⁷ Şerî anlamda ise, lafzın zahir manasından (alınıp) kitap ve sünnete muvafık görülen muhtemil bir manaya sarf edilmesidir. Örneğin Allah Teâlâ’nın şu kavli gibi: “Allah ölüden diriı çıkartır.”¹²⁸ Dolayısıyla yumurtadan kuşu çıkarmayı irade etmesi (anlamı) “tefsir”, müminden kâfir veya cahilden âlim çıkarmayı irade etmesi (anlamı) ise “tevil” olur.¹²⁹

Mâturîdî tefsirle tevil arasındaki farkın, “tefsir sahabeye, tevil ise fukahaya aittir.”¹³⁰ sözüyle anlatılan husus olduğunu belirtir. Ona göre bu sözün anlamı şudur: “Sahabe (olayları) bizzat müşahede ederek, Kur’ân’ın kendisi hakkında nazil olduğı şeyleri bilmekteydi. Bizzat gördükleri için her bir âyetin tefsiri onlar için çok önemliydi; zira bu (tefsir) hakiki kastedilen şeydir. Bu durum müşahede edilen şey gibidir ve ancak onu bilen kişi için isabetlidir. Tevile gelince, bir işin varacağı yeri beyan etmek demektir. Bu kelime ‘dönmek’ anlamına gelen ‘أل – يلوء’ dan alınmıştır. Anlamı ise Ebu Zeyd’in dediğı gibi ‘Kelâmın, vecihlerden biri veya öbürüne yöneltilmesidir.’ Tefsirde vaki olan zorluk, tevilde söz konusu değildir; çünkü tevilde (âyetin kendisi hakkında indiğı hakiki) murattan haber verme olmadığı için Allah’ı şahit tutma yoktur. (Burada) âyetin, vecihlerinden birine yönlendirildiğı söylenir. Tefsir tek bir vecih sahibidir, tevil ise birden çok vecih sahibidir.”¹³¹

Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin bu tanımıyla tefsir ve tevil arasındaki fark, Allah’ı şahit tutma ve bizzat âyetin inişini müşahede etme hadisesine dayandırıldığı için, tefsirin

¹²⁶ İbn Manzûr, c. 1, s. 265; Cevherî, c. 4, s. 1627-1628; Cürçânî, s. 51.

¹²⁷ Zerkeşî, c. 2, s. 96.

¹²⁸ Enbiya 21/95.

¹²⁹ Cürçânî, s. 51.

¹³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâturîdî, **Tevilât-ı Ehli’s-Sünne**, Fâtıma Yusuf el-Haymî (thk.), Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2004, c. 1, s. 1.

¹³¹ Mâturîdî, a.y.

devam eden bir ilmî faaliyet değil, nasla sabit bir bilgi türü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Tevil ise tefsirin ötesinde belli şartlar muvacehesince Allah Teâlâ'yı mevcut yoruma şahit tutmadan ve ihtimallilik durumundan hareketle sözün muhtemel manalarından birine tevcihidir.¹³²

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî ise tefsirinin mukaddimesinde tevil kavramı ile ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

“Tevil, âyeti, öncesi ve sonrasına uygun, muhtemel bir manaya hamletmektir. “الأول” dendir. O da “rucû” ve “avdet”tir.

...

(Tefsirin nübüvvet ve risâletin neticesi olmasına mukabil) tevil, velayet yoluyla hâsıl olur. O da Allah Teâlâ'ya yaklaşma ve O'nu bilmedir. Bu ikisi (tefsir ve tevil), Allah dışında kimseden öğrenilmez.

Nübüvvet, velayetten elde edilen şerî hükümlerle kuşanma, onların bağlayıcılığı altına girme, onları taklit etme ve (kendini onlarla) sınırlamaktır. Allah Teâlâ'nın melek vasıtasıyla veya lisanlar aracılığıyla talim ve irşadı ise nübüvvetten daha geneldir. Bu durum, -kâfirler ve şeri hükümlerle mukayyet olmamış ileri gelenler hakkında da nübüvvetin varlığı söz konusu için- vücud açısından böyledir. Zira şerî hükümler zatın gereğidir. (Zat ise) nübüvvetin temellerini teşkil eden esma ve sıfattan daha geneldir.

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Ey Ali! Sen nebilerle beraber sır idin, benimle beraber cehr oldun.”¹³³ Bundan dolayı Musa (a.s.) arkadaşı Hızır'dan (a.s.) velayet sırlarını istifade ile emrolundu. (Nitekim) “Kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik”¹³⁴ âyetinden “güç yetiremezsin”¹³⁵ ifadesine kadar (ki kısımda bu ifade edilmektedir). Allah Resulü (s.a.s.), ashab-ı suffe ile beraber sabretmekle emrolundu. Halilullah (a.s.) ise ebrârın girdiği yere girebilmesi için ahlakını güzelleştirmekle emrolundu. Onlar (ebrâr) nübüvvet sahibine (peygambere) ihtiyaç duymaksızın tüm zamanlarda kâmil olan şahıslardır ve her zamanda (böyle şahıslar) devrederler. Nübüvvetin zıddına zaman onlardan hâli değildir. Dolayısıyla velayet daha geneldir. Nübüvvet ise daha faziletli ve daha tamdır. Sonuç olarak, tevil, tefsiri bilen herkes için –sema (nakil) olmaksızın- caizdir. Nitekim onun vücûd açısından daha özel olduğu (has) geçmişti. İşte böylece, ben el-Melîku'l-Ma'bud'ün yardımıyla maksuda dalıyorum. (Her şey) ondan başladı ve ona dönecek.”¹³⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Bitlisî, öncelikle tevil kelimesinin kısa bir tanımını yapar ve ardından tevil ve tefsir arasındaki farkı ortaya koyarak tefsirin nübüvvet, tevilin ise velayet yoluyla bilinebileceğini ifade eder. “Her iki yorum

¹³² Tevil kavramı hakkındaki tartışmalar için bkz. Mahmut Ay, “Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd” (**Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2010) s. 88-97.

¹³³ Bu rivayeti her hangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

¹³⁴ Kehf 18/65.

¹³⁵ Kehf 18/75.

¹³⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 3b.

faaliyetinin de ancak Allah tarafından öğrenileceği” ifadesiyle de Kur’ân hakkında söz söyleme yetkisini nebi ve velilere hasretmektedir.

Nübüvvette, velayet dolayısıyla ortaya çıkan şerî hükümlerle kendini sınırlama yani şekil boyutu ön plandadır. Buna mukabil Allah’ın melek vasıtasıyla veya velilerin diliyle terbiyesi daha geneldir. Bitlisî’nin bu ifadeleri ile kastedilen, nübüvvetin, şerî hükümlerin merkeze alındığı bir nizamı insanlığa sunuyor olmasıdır. Velayet ise şerî nizam getirmek amacı olmadan doğrudan ilahî bilgi ile terbiye ve irşat aracıdır. Nitekim kâfirlerin, nübüvvet ve risâletin muhatabı olması açısından da durum böyledir.

Bu durumu örnekleriyle beraber anlatan Bitlisî, nübüvvetin zamanla mukayyet olduğunu yani belirli zamanda belirli şahısların adıyla ortaya çıktığını, velayetin ise zamanla mukayyet olmadığını, dünya var olduğu müddetçe her zamanda ve her yerde velî şahısların var olacağını söylemektedir. Burada velayetin nübüvvetten daha önemli olduğunu anlatılmak istenmez. Bilakis nübüvvet daha faziletlidir, üstündür ve daha tamdır; zira nübüvvette aynı zamanda velayet özelliği de vardır. Burada kastedilen nübüvvetin, risâlet vazifesi itibariyle zahîrî şeriatı getirmekle mükellef olduğu ve velayette ise bu durumun söz konusu olmadığıdır. Dolayısıyla Bitlisî, tevili, velayet yoluyla elde edilen yani doğrudan Hak Teâlâ’dan edinilen bilgiler olarak görür ki bu yorumuyla irfanî bilgi sistemini metodolojik açıdan tevil kapsamına sokmuş olur.

Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli husus, nübüvvetin velayeti zımında taşıyor olmasıdır. Özetle her peygamber, hem velayet (Allah’la arasındaki dikey ilişki) hem de nübüvvet (ümme ile arasındaki yatay ilişki) özelliklerini haizdir.

Bitlisî’nin mukaddimesinin bir başka yerinde inzal ve tenzil kavramları hakkındaki sözleri de bu görüşü destekler mahiyettedir:

“Ben diyorum ki: Tevfik Allah’tandır. Kur’ân, mahlûk olmayan bir kelamdır. Mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde mahfuz, dillerimizde okunan, kulaklarımızla işitilen (bir kelam) olmasının yanı sıra Allah’ın zâtı ile kâim ve kadîmdir.

Allah Teâlâ onu (Kur’ân’ı) *inzal* ve *tenzil* ettiğini haber verdi. *İnzal* ve *tenzil* ancak yüceden alta tasavvur edilir ve anlaşılır. Bu da ancak nakil ve intikal (devretme) ile olur. Bu da Allah Teâlâ hakkında muhaldir. Öyleyse (o ikisinin) intikaş ve

intiba' ile tevil edilmesi gerekir.¹³⁷ Yahut kâbil ve hâsıl bir mahalde ortaya çıkmakla (tevil edilmesi gerekir.) Hangisi olursa olsun zorluktan, hileden ve doğrudan sapmadan hâli (uzak) değildir. Bu açıktır.

Allah Teâlâ bana ilham etti ve bu makamda öğretti ki: Allah'ın açık keşif ve sahih zevk ile seçtikleri dışında kimse şunu idrak edemez: Kur'ân, nefisler için iman ve İslam gibi fitrîdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) dedi ki: "Her doğan fitrat üzere doğmuştur." Bu da şunu ifade eder: İnsanî ruh ve onun rabbânî nefsi, Allah Teâlâ'nın ruhudur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..." (Hicr 15/29). Kur'ân'ın ruha nispeti, onun Hakk'a nispeti gibidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Ey iman edenler! Allah'a ve resulüne iman edin!" Ruhlar, bunu, fitratu'l-ula'da "elestu bi rabbikum" hitabı makamında Allah'tan işittiler. Dolayısıyla Kur'ân nefislerde ve ruhlarda iman gibi mektûb, merkûm, mersûm, merkûzdur. "Onların kalplerine iman yazıldı" (Mücadele 58/22) Allah Teâlâ dilediği herhangi birinde onu izhar etmek isterse onun için melek gibi manevî bir sebep hazırlar. Ya da nebi gibi hissî bir sebep hazırlar."¹³⁸

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Kur'ân'ın anlaşılması ancak Allah'ın seçtiği kullar için söz konusudur ki bu kullar apaçık keşif sahibi ve doğru zevk sahibi kimselerdir. Eserin genelinden elde ettiğimiz kanaat doğrultusunda şunu söyleyebiliriz: Müellifin burada kastı Kur'ân'ın zahirî metninin anlaşılması değil ifade ettiği varoluşsal hakikatin bilinmesidir ki bu da ancak selim fitrat sahibi özel kullar için söz konusudur. Bitlisî'nin bilgi anlayışını/epistemoloji da ortaya koyan bu ifadeler, ontoloji ile epistemoloji arasındaki muazzam bağın da muhtasar bir örneğidir. Aslında insan, ilahî bir hakikati kendinde taşır ve bu ilahî ruhtan bir nüveye sahiptir (Allah'ın ruhu). Tıpkı kelim-i ilahînin, Hakk'ın zatı ile kaim olması gibi kendinde Allah'ın ruhundan (bir nüve) barındıran insan da o ruhtaki kadim ve kâim kelâmî hakikati kendinde taşır. Tezimiz, Bitlisî'nin bilgi anlayışı olmadığı için konuyu bu kadar zikretmekle yetineceğiz. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bitlisî için, Kur'ân'ın anlaşılması ile insanın anlaşılması bir hakikatin iki farklı yüzüdür.

Burada tevil kavramı ile ilgili eserde verilen başka bir bilgiye değinmek yerinde olacaktır. Bitlisî, "Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular. Balık, denizde bir yol tutup gitmişti." (Kehf: 18/61) âyetinin işarî yorum bölümünde tevilin ikiye ayrıldığını, birinin enfüsî, diğerinin afakî olduğunu söylemektedir.¹³⁹ Ona göre sembolik

¹³⁷ İntikâş ve intiba' ifadeleri ile metin bağlamında içten doğuş süreci ile meydana gelen bir nevi güzelleşme, insan ruhuna yerleştirilmiş ve kalpte meydana gelen tesir gibi anlamlar kastediliyor olmalıdır.

¹³⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 3a.

¹³⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 116-b.

bir dille işlediği âyetler temelde iki itibara sahiptir. Birincisi (enfüsî) tüm manevî mertebeleri göz önünde bulundurarak, insanın içsel/kalbî pozisyonu ve süreci açısından âyetin delalet ettiği manayı ifade eder. İkincisi (âfâkî) ise merâtibu'l-vücut açısından âyetin hangi bilgiye tekabül ettiğidir.¹⁴⁰ Dolayısıyla Bitlisî'nin âyet tevillerinin temelde iki itibara (ontoloji/nüzul, psikoloji/uruc) sahip olduğu, diğer itibarların (epistemoloji, kozmoloji vb.) bunlara bağlı/bağımlı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Mukaddimesinin bir başka yerinde kullandığı “*Tevilin esrarı, tenzilin nurlarına (envâru't-tenzil) bağlı (bağımlı) olduğu için, onda tefsir ve tevil bir araya getirdim. Bu hayırdır ve en güzel yorumdur.*”¹⁴¹ ifadeleri ise iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, tefsir (tenzil) ilmi bilinmeden tevilin esrarı ortaya çıkmayacaktır. İkincisi müellifin, “tefsir” bölümlerinde ana kaynağı olan “Envâru't-tenzîl” olmadan (yani bu aşamada Beydâvî'ye ait Envâru't-tenzîl, hakkıyla bilinmeden) tevilin esrarı ortaya çıkmayacaktır. Buna göre Bitlisî, edebî bir üslupla Envâru't-tenzîl adlı esere gönderme yapmaktadır ve zımnen temel kaynağı olan Beydâvî'den edindiği zahîrî yorum müktesabatı ile batınî yorumları arasında bir ilişki tesis etmiştir.

Bitlisî, eserinde *işaret* kavramını *tevil* kavramı ile beraber kullanır ki işaret sözlükte bir şeyi ima etmek, üstü kapalı söylemek gibi anlamlar taşır. Bitlisî'nin dilinde işaret kavramı, âyetlerin velayet nuruyla öğrenilen keşfî sırrî manalarının ifadesi olarak kullanılmıştır.

Bitlisî, eserinde “tevil-işaret” başlığı ile öncesinde tefsirini yaptığı âyetlere geri döner ve bunları nazarî tasavvuf diye kavramsallaşmış olan felsefî-tasavvufî bir dille yorumlar. İçerik itibarıyla eserin genelinde bu bölümlerin ana konusu ontoloji, epistemoloji, kozmoloji ve psikolojidir. Tüm bu muhteva remizlere dolu ağdalı bir dil kullanılarak işlenmiştir. Bitlisî'nin bu bölümler için tevil-işaret başlığını kullanıyor olmasından hareketle tevil ve işaret kavramlarını birbiriyle anlamdaş olarak kullandığı yani aynı şeyi kastettiği düşünülebilir. Nitekim metnin içerisinde şu tevidir; şu da işarettir gibi bir ayırım yoktur. Fakat sıklıkla “şuna işarettir, şunu imadır”¹⁴² gibi ifadeler kullanılmaktadır.

¹⁴⁰ Bitlisî, aynı pasajda Hızır'ın enfüsî ve âfâkî açıdan hangi manayı muhteva olduğunu anlatmaktadır. Bu örnek de aynı mefhumun iki farklı itibarla nasıl anlaşılacağını göstermektedir.

¹⁴¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 1b.

¹⁴² Bu ifadeler, zahîrî yorum faaliyetinin yapıldığı bölümlerde de kullanılmaktadır. Fakat kendisine işaret edilen muhteva batınî değil, âyetten dolayı olarak çıkarılan hikemî bilgilerdir.

Kavramsal olarak tevil kelimesi ise metinde pek fazla varlık göstermez. Bunun yerine her gizli hakikat, her söylenemeyen sır ve ima ile anlaşılmaya çalışılan telvih için cümleler, “şuna işarettir” ibaresi ile başlar. Bu bölümlerde sıklıkla “bil ki” ifadesi ile okuyucuya hitap edilip anlaşılması zor felsefî-tasavvufî konuların işlenmesi dolayısıyla, didaktik bir tavır benimsediği söylenebilir; zira Bitlisî, mukaddimesinde ifade ettiği gibi hakikat yolunun yolcularını bu hakikate yönlendirmek ister.

Bitlisî’nin tefsir ve tevil ameliyesi birbiriyle çelişir mi? Yahut tevil tefsirin alternatifi midir? Tevil ameliyesi sonucu serdedilen bir görüş zımnen âyetin zahirî hüküm ve yorumlarını nakz mı eder? Bu soruların her birine “hayır” cevabını verebiliriz. Bitlisî’nin Kur’ân yorumu konusundaki usul ve üslubu, zahir ve batını asla çatıştırmaz. Yaptığı yorumlar içerisinde sıklıkla zahir-batın, şariat-tarikat-hakikat birlikteliği vurgusunu yapar.

BÖLÜM 2: KUR'ÂN YORUMUNDA ZAHİRÎ BOYUT: TEFSİR

2.1. Âyet Yorumlarında Dil Ve Mantık Verileri

“Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması” ifadesi, en basit şekli ile onun, öncelikle lafzının, ardından da bu lafızla kastedilen mananın anlaşılması durumunu ifade eder. Dolayısıyla lafız anlaşılmadan lafzın delalet ettiği manayı anlamak imkânsızdır. Lafzın doğru bir şekilde anlaşılması ise dil ve mantık verilerinin yardımı ile gerçekleşebilir. Buradan hareketle bir müfessirin ilmî yeterliliği, onun temel araçsal disiplinleri haiz olup olmaması ve bunları, anlamın tespit ve yorumlanmasında ne ölçüde kullanabildiği ile doğru orantılıdır, denebilir. Bu gerçeği, İslam ilim tarihinde özellikle medrese müfredatlarında kategorik bir ayrım olarak karşımıza çıkan ilimler tasnifinde de görüyoruz. İlimlerin, âlî (araç/alet ilimleri) ve ‘âlî (yüce) ilimler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulması, bazı ilimlerin diğer ilimleri anlamadaki araçsal önemine de vurgu yapmaktadır. Alet ilimleri ile amaçlanan şey ‘âlî ilimler sahasında söz söyleyebilme yetisini kazanılabilmeye ilk adımın atılmasıdır. Yani talebe sarf, nahiv, usul-i fıkıh, mantık gibi ilimlerin vasıtasıyla fıkıh, tefsir, kelam gibi alanlarda yazılmış metinlerin hem lafzını hem de delalet ettiği manayı anlama faaliyetindeki ilk seviyeyi kazanacaktır.¹⁴³ Alet ilimlerinin bu varlık nedeni, Bitlisî’nin eserinde de kendini göstermektedir. Bitlisî, bu aletlerin yardımı ile âyetin anlam sınırlarını çizdiği gibi yaptığı yorumların sistematik ve tutarlı olduğunu da yine bu ilimlere dayanarak ispatlamaya çalışır. Bununla beraber dilbilim ve mantık alanları Bitlisî için disiplinler anlamda bir tartışma sahası oluşturmaz ve gereğinden fazla bu ilimlerle ilgili konulara girmez. O, bu ilimleri âyetlerin mefhumunun anlaşılabilmesi amacıyla yerinde bir üslupla kullanır.

2.1.1. Sarf

Sarf ilmi, Arapça gramerinin kelime yapısıyla ilgili alanın adıdır. Kelimelerin kök ve türemiş kalıpları ile bunlara arız olan ibdal, i’lal, kalb, idgam gibi durumları ele alan sarf ilmi, aynı zamanda fiillerin çekimleri, müfret-cemi, müzekker-müennes gibi yönlerini de inceler.¹⁴⁴

¹⁴³ Mantık ilminin gaye ve önemi ile ilgili genel bir değerlendirme için bkz. İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Ankara: Elis, 2004, ss. 31-37; Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Medreselerde Okutulan Mantık Ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri Ve Önemi”, **SDÜİFD**, sy: 32 (2014/1), ss. 23-50.

¹⁴⁴ Bkz. Hüseyin b. Abdillâh el-Ganîmân, **el-Vâzih fi’s-sarf**, Riyad: Câmiatu’l-Melik Suud, ty., s. 10-11.

İslam fetihlerinin yaygınlaşması ile ilmî bir disiplin olarak ortaya çıkan sarf, hem dinî hem de sosyal bir ihtiyaç sonucu doğmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i nebevî ve Arap edebiyatına (şiir ve nesir) dayanmakla beraber, aynı zamanda bu kaynakların anlaşılmasını sağlamaktadır. Sarf ilmi, önemine binaen, kaynaklarda, müfessirin ihtiyaç duyduğu ve bilmesi gereken 15 ilim dalından biri olarak belirtilir.¹⁴⁵ Âyetlerin anlaşılmasındaki öneminden dolayı, Zemahşerî, Beydâvî gibi dilci müfessirler başta olmak üzere tefsir eserlerinin pek çoğunda, sıklıkla, dilsel tahlillerin yapıldığı ve kelime yapıları hakkında bilgi verildiği görülmektedir.

Arap dili filolojisi, hicri II. asırdan itibaren gelişmeye başlamış, İslam âlimleri hem Arap grameriyle ilgili hem de etimolojik açıdan Kur'ân-ı Kerîm'in tahlil edildiği eserler telif etmişlerdir. İ'râbu'l-Kur'an, Müfredâtu'l-Kur'an, Mecâzu'l-Kur'an, Me'âni'l-Kur'an, Vücûh ve Nezâir gibi Kur'ân ilimleri, dilbilim açısından Kur'ân âyetlerini inceleyen disiplinlerdir. Bunun bir sonucu olarak dilcilerin kendi aralarındaki ihtilaflar da dâhil olmak üzere ciltler dolusu müktesebat ortaya çıkmış, özellikle dilci müfessirler bu müktesebatı tefsirlerinde kendi üslup ve birikimleri ölçüsünde kullanmışlardır. Kur'ân'ın dilbilimsel açıdan tefsirini yapan eserler, sarf ilmi cihetiyle, âyetle ilgili tüm müktesebatı tespit etmiştir. Bu saha, Râzî sonrası dönemde, müfessirler tarafından çoğunlukla ihtiyaç mesabesinde kullanılmıştır. Bu noktada, geç dönem müfessirlerinin sarf ilmine ve âyet tahlillerine dair disiplin el anlamda yeni bir şey söyleyip söylemediğini değil, bu ilimden nasıl yardım aldığını ve ilgili verileri nasıl kullandığını değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

Hüsameddin Ali el-Bitlisî de tefsir ettiği âyetlerde geçen bazı kelimeleri, sarf ilmi açısından kısa bir değerlendirmeye tabi tutar. Konuyla ilgili tartışmalara girmeden, kelime yapıları hakkında bilgi verir. Bununla, tefsirin ilk aşaması olan lafzın etimolojik açıdan tespiti ve buna bağlı olarak da anlamın doğru bir şekilde ortaya konmasını amaçlayan müfessir, tespit ettiği bilgileri yer yer farklı örneklerle de destekler.

¹⁴⁵ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, **el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Fevâz Ahmed Zemerlî (thk.), Beyrut: Dâtu'l-Kütübi'l-Arabî, 2011, s. 865.

2.1.1.1. Kelimelerin Niceliklerine (Müfret-Cemi) ve Vezinlerine Dair Açıklamalar

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinde, tefsirini yaptığı kelimelerin, daha iyi anlaşılabilmesi için tekil ve çoğulluk durumlarını açıklar. Müellifin buradaki amacı, sarf cihetiyle anlaşılmayı engelleyecek bir kapalılığa sahip olan bazı kelimelerin dolayısıyla da âyetin lafzının doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır; zira müfessirin açıkladığı kelimelerin birçoğu benzer üslup ve içerikle kendi kaynaklarında da yer almaktadır.

Örneğin “Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük (الشَّهَوَاتِ) insanlara çekici kılındı...” (Âl-i İmrân 3/14) âyet-i kerîmesini tefsirinde “الشَّهَوَاتِ”ın, “الشهوة” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmek suretiyle, lafzı net bir şekilde tespit eder. Bitlisî, kelimenin etimolojik tahlili ile ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“(Kelime) “nefsin kendisine davet ettiği şey” demektir. Hâ’nın harekelenmesi, ismin ve sıfatın çoğul hallerinin farkını gösterir; çünkü sıfat harekelenmez. Tıpkı «ضمخة-ضمخات، ضخمة-ضخمات» kelimelerinde olduğu gibi. İsim ise «غرة-« gibi hareketlenir. Ancak isim, ecvef olduğunda çoğunlukla sükûnludur. «جوزة» و«بيضات» gibi.”¹⁴⁶

Bitlisî, bu ifadeleri ile *shevât* kelimesinin isim mi sıfat mı olduğu konusunda meydana gelebilecek bir karışıklığı, sarf ilmine ait bir kaideyi zikretmek ve ardından farklı örnekler vermek suretiyle ortadan kaldırır. Konuyu bazı dilbilgisi kurallarını vermek suretiyle de zenginleştirilen müellif, aynı âyette geçen “الْخَيْلُ” ve “الْأَنْعَامُ” kelimelerini de benzer bir üslupla işlemekte; bu kelimelerin mana cihetiyle çoğul olduğunu, fakat lafzen tekillerinin bulunmadığını söylemektedir.¹⁴⁷ Bitlisî, verdiği bu bilgiler vasıtasıyla kelimenin lafzı ve anlamı ile ilgili muhtemel bir kapalılığı gidermektedir.

Bitlisî’nin konu ile ilgili tahlilleri, temel kaynak olarak beslendiği Sa‘lebî tefsirinde yer almakta¹⁴⁸, “الْخَيْلُ” kelimesine dair verilen bilgiler, Sa‘lebî tefsirinin¹⁴⁹ yanı sıra Beğavî tefsirinde¹⁵⁰ de verilmektedir. Sa‘lebî’den aldığı alıntıyı her ne kadar ismen tasrih etmedi ise de lafzın Sa‘lebî tefsirine benzerliği ve mananın tam olarak Sa‘lebî’nin verdiği

¹⁴⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 24.

¹⁴⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 24.

¹⁴⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, Ebû Muhammed b. Âşûr (thk.), Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, [t.y.], c. 3, s. 22-23.

¹⁴⁹ Sa‘lebî, c. 3, s. 25.

¹⁵⁰ Ebû Muhammed Muhyî’s-sünne Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, Muhammed Abdullah el-Nemr ve Osman Cuma ez-Zamîrî ve Süleyman Müslim el-Harş (thk.), Riyad: Dâru’t-tayyibe, [t.y.], c. 1, s. 329.

bilgilere muvafık oluşu, onun, hangi bilgiyi hangi üslupla aktardığını ortaya koyar. Bitlisî, konuyla ilgili, Sa‘lebî’den edindiği literatür bilgilerini gerekli miktarda kullanmıştır. Sa‘lebî ile aynı gelenekten gelen ve onun eserini temel kaynak olarak kullanan Beğavî de Bitlisî’nin, kelime tahlilleri ile ilgili mevcut literatür bilgisini kendisinden edindiği diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkar. Bitlisî’nin, tıpkı Sa‘lebî gibi Beğavî’den edindiği bilgileri de lafzen onun ibarelerine yakın ve mana itibariyle ona muvafık bir içerik ile eserine kaydettiğini görüyoruz. Özetle Bitlisî, Sa‘lebî ve Beğavî tefsirlerinden, yeterli gördüğü miktarda bilgiyi eserine almış ve lafzın sağlıklı bir şekilde tespitini yapmaya çalışmıştır. Kelimelerin müfred-cemi durumlarına işaret etmesi ile ilgili benzer bir örnek de Âl-i İmrân 113. âyette geçen “آء” kelimesine dair yorumunda görülmektedir.¹⁵¹

Sarf ilminin tefsir edebiyâtına, kelimelerin lafzen doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan bir diğer katkısı ise kelime vezinlerinin tahlilidir. Bitlisî, eserinde kelimelerin vezinlerine ve lâzım-müteaddi oluş durumlarına işaret etmektedir. Bir kelimenin doğru tefsir edilebilmesi için onun vezninin bilinmesi gerekir; zira bu şekilde kelimenin kökü, çatısı ve istikakları anlaşılacak; âyetteki anlamı ortaya çıkarılacaktır. Bitlisî, “Bunlar birbirinden gelme bir nesildir (نُزِّيَّة). Allah işiten ve bilendir.” (Âl-i İmrân 3/34) âyetini tefsirinde şunları söylemektedir:

“Âyette geçen “نُزِّيَّة” kelimesi, “فُعْلِيَّة” veya “فُعُولَة” veznindendir. (فُعُولَة vezninden olması durumunda) Bu kelime “الذراء” kökündendir ve kelimenin hemzesi önce yâ (harfîne) dönüşmüş, sonrasında vav da yâ’ya çevrilip idğam yapılmıştır. Bu kelime “çocuk” demektir.”¹⁵²

“نُزِّيَّة” kelimesinin hangi vezinden geldiği ile ilgili değerlendirme yapan Bitlisî, sunduğu her iki alternatif hakkındaki bilgiyi, aynı lafızlarla Beydâvî tefsirinden almış olmalıdır;¹⁵³ zira aralarındaki birebir benzerlik bulunmaktadır. Bununla beraber ilk ihtimal olan “فُعْلِيَّة” kalıbından türetilmiş olma durumu hakkındaki açıklamasında bir ihtisar yapmış, Beydâvî tefsirinde geçen “الذر kökündendir”¹⁵⁴ ifadesine yer vermemiştir.

Benzer bir örnek Âl-i İmrân sûresi 45. âyet-i kerîmenin tefsirinde de görülmektedir. Bitlisî, “Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelime’yi

¹⁵¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 184.

¹⁵² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 69.

¹⁵³ Ebû Seîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, Abdulkâdir İrfân (thk.) Beyrut: Dâru’l-fikr, [t.y.], c. 2, s. 29.

¹⁵⁴ Yani kelime فُعْلِيَّة kalıbında ise, o takdirde الذر kökündendir.

müjdeliyor. Adı Mesîh'tir, Meryem oğlu İsa'dır..." âyetinde geçen "المسيح" kelimesinin "مفعول" manasında "فعليل" vezninden olduğunu ve "Cebrail'in (a.s.) mesh ettiği" anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre kelimenin İbranice manası ise "mübarek" demektir.¹⁵⁵

Bitlisî'nin kelimenin yapısı ile ilgili verdiği bilgiler, benzer ifadelerle Sa'lebî¹⁵⁶ ve Beğavî¹⁵⁷ tefsirinde geçmektedir. Her iki örnekte de görüldüğü üzere kelimelerin manaya delaletinin sağlıklı bir şekilde tespiti için vezinleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin Bitlisî'nin bilgi kaynaklarında da yakın ifadelerle veya aynı lafızlarla geçiyor olması Bitlisî'nin kaynakları ile irtibatını göstermektedir. Bitlisî, kaynaklarından edindiği bilgileri, kelime lafızlarını sağlam bir şekilde tespit etmek ve tefsirini, muhteva açısından zenginleştirmek için kullanmaktadır. Bu şekilde kelimenin vezni ile anlamı arasındaki ilişkiyi tesis etmekte; konunun farklı boyutlarını tahlil etmeden evvel lafzî temel çerçeveyi çizmektedir. Diğer taraftan da Sünnî tefsir geleneğinin gerçek anlamdaki atar damarı sayılan Sünnî-Eş'arî ekolünün bu tahlillerle devamını sağlamaktadır.

2.1.1.2. Âyetin Mefhumu ve Sarf (Etimoloji) İlişkisine Dair Analizler

Bitlisî, yer yer, âyetin mefhumu ile ilgili görüşlerini aktararak, kelimenin etimolojik özellikleri ile âyetin bağlam ve mesajı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu şekilde kelimenin etimolojik çatısı ile ilgili analizler yapmakta ve kendi görüşleri ile kelimenin etimolojik yönü arasında bir ilişki tesis etmektedir. Konu ile ilgili Âl-i İmrân sûresi 6. âyetin tefsiri örnek olarak verilebilir:

“(هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ)” tam-nakıs, kadın-erkek, kısa-uzun, siyah-beyaz, güzel-çirkin, saîd-şakî ve bunların dışındaki özellikleri ve ameller açısından (şekillendirir). Âyet, Allah'ın, kemal-i kudretine, eksiksiz hikmetine, iradesinin kapsayıcılığına işarettir. İsa (a.s.) ise böyle değildir. Öyleyse, nasıl ilah olabilir? Onun, bazılarını diriltip öldürmesi, körün görmesini sağlaması ve bazı hastalıkları tedavi etmesine gelince –özellikle onun da böyle olması- bunlar, Allah'ın irade, kudret ve dilemesiyledir ve ulûhiyeti gerektirmez; çünkü bu durum İsa'nın (a.s.) zatından olmuş olsaydı daimî olarak bu hallerin onda var olması gerekirdi.

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (Daha evvel) işaret edilen şeyin (bilgilerin) bir tasrihidir. (Zira âyetin baş tarafında) Hristiyanların (Hz. İsa'nın (a.s.) ulûhiyet) iddialarında kendisine tutundukları şeyin (delillerin) hükümsüzlüğüne işaret edilmişti; çünkü ilah, ancak ezelî ve ebedî olarak, kâmil bir kudret, her şeyi kuşatan bir ilim ve

¹⁵⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 85.

¹⁵⁶ Sa'lebî, c. 3, s. 68.

¹⁵⁷ Beğavî, c. 1, s. 352.

üstün hikmet sahibi olandır. (Âyetteki) mübalağa sığası da buna delalet eder. Hz. İsa (a.s.) ise böyle değildir.”¹⁵⁸

Bitlisî, âyetin başı ve sonu arasındaki ilişkiyi dikkat çekici bir üslupla anlatmış; kelimedeki mübalağa sığasının, âyetin tefsirini destekler mahiyette bir delil olduğu vurgusunu yapmıştır. Buna göre Hristiyanların ulûhiyet iddialarının hükümsüzlüğü, Allah’ın ilmi ve hikmetinin kemâli cihetiyle de ortaya çıkmaktadır ve Cenâb-ı Hakk’ın isimlerinin mübalağa sığasında gelmiş olması, zımnında Hz. İsa’nın (a.s.) ilah olmadığını belirtir; zira onda, bir ilahta olması gereken kâmil ilim, kudret ve hikmet yoktur.

Bitlisî’nin yorumu, kendi kaynakları içerisinde özellikle Râzî’nin yorumu ile benzerliği açısından dikkat çekmektedir; zira o da Bitlisî gibi âyetin bağlamı ile mefhumu arasında bir irtibat kurar ve âyeti, Cenâb-ı Hakk’ın ulûhiyetini merkeze alan bir şekilde yorumlar. Râzî, âyet hakkında şu ifadelerle yer verir:

“Buna göre *Azîz*, Cenâb-ı Hakk’ın kudretinin tamlığına; *Hakîm* ise ilminin mükemmelliğine işarettir. Bu da, Hz. İsa’nın (a.s.) bazı gaybları bilmesinin ve bazı suretlerde öldürmeyi ve diriltmeyi meydana getirmeye kadir olmasının, onun ilâh olmasına kâfi gelmeyeceğine dair, daha önce geçmiş olan açıklamaların takriridir (yeniden bir anlatımı ve tekididir). Çünkü ilâhın kudretinin mutlaka tam olması gerekir ki bu da *Azîz*’dir; ilminin de mükemmel olması gerekir ki bu da *Hakîm*’dir.”¹⁵⁹

Biz bu ifadelerden hareketle Râzî’nin “Azîz” ve “Hakîm” kelimelerinin etimolojik yapısının yani mübalağa sığası olmalarının ne tür bir anlam zenginliği meydana getireceğini bildiğini söyleyebiliriz. Muhtemelen Râzî, bu bilgi ışığında mübalağa sığasına uygun düşen tarza “Allah’ın kudret ve ilminde benzersiz şekilde kâmil olduğu” vurgusunu yapmaktadır. Bununla beraber o, eserinde, âyetin mesajı ile sarf ilminin bize sunduğu veriler arasındaki irtibata değinmemiş; yorumunun temel gerekçesinin kelimelerin sığalarının manaya etkisi olduğunu açıkça beyan etmemiştir. Bitlisî ise kendi yorumlarında bu eksikliği gidermiş, okuyucunun zihninde kapalılık kalmayacak şekilde vezin-anlam arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Bitlisî, bu surette kendi kaynağının bir nevi tahkikini yapmakta; selefenden devraldığı yorum müktesabatını doğru argümanlarla temellendirmektedir.

¹⁵⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 6.

¹⁵⁹ Bkz. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Imâd Zeki el-Bârûdî (thk.), Kahire: Mektebetu’t-tevfikiyye, [t.y.]c. 7, s. 160.

Sarf ilmi açısından Bitlisî'nin tefsiri hakkında genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse Bitlisî, tahlil edeceği kelimelerin, müfret ve cemi oluşlarına, lâzım-müteaddi durumlarına, vezinlerine ve kelimelerin sîğalarının anlam üzerindeki etkisine işaret etmekle beraber, sarf ilmi ile ilgili meselelere detaylı bir şekilde girmemiştir. Sadece zaruret miktarınca bu dil biliminin söz konusu verilerinden istifade ederek konuyu işlemiştir. Âyet tefsirinde veri olarak kullandığı sarf bilgilerinin tamamına yakını doğrudan veya dolaylı olarak kendi tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Bununla beraber müellifin, kaynaklarından istifade ederken kendi amacına uygun şekilde bu disiplini kullandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu disiplin, seleflerinde olduğu gibi, Bitlisî tarafından da ağırlıklı olarak lafzın zahirî anlamının doğru bir şekilde tespiti amacıyla kullanılmıştır.

Bitlisî, sarf bilgisi ile âyetin bağlam ve mesajı arasında sağlam bir köprü kurmaya çalışmış, özellikle de sûrenin genel karakteristiğini oluşturan kelâmî meselelerde sarf ilminin verilerinden istifade etmiştir. Bitlisî'nin, bir dil tefsirciliği yapmadığı; fakat ulûhiyet konusundaki hassasiyetini, dilsel veriler de dâhil olmak üzere ilmî müktesebatını kullanarak okuyucuya yansıttığı görülmektedir. Bitlisî'nin eserinde gördüğümüz bu aşama, artık (Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı) aletlerin değil, bizzat Kur'ân'ın mesajının yine bu aletlerin istimdadı ile konuşulduğu bir örnekliği ifade eder.

2.1.2. Nahiv

Arapça terkiplerin i'rab, bina ve diğer cihetlerden hallerinin kendisiyle bilindiği kuralları ifade eden nahiv ilmi¹⁶⁰, şer'î ilimlere ulaşmada alet ilimlerinden biridir. Tıpkı sarf ilmi gibi tefsir usulü kaynaklarında, müfessirin ihtiyaç duyduğu ve bilmesi gereken ilimlerden biri olarak kabul edilir.¹⁶¹ Müfessirin, nahiv cihetinden, kelimenin cümle içinde yüklendiği görevi bilmesi ve bu görev münasebetiyle kelimenin ifade edeceği manalara vakıf olması gerekmektedir. Nitekim hem Kur'ân lafzının korunması hem de ilahî muradın anlaşılabilmesi için Kur'ân âyetlerinin i'rabını yapmaya, başka bir ifade ile nahiv ilmine ihtiyaç vardır. H. II. asırdan itibaren müstakil olarak yazılan i'rabu'l- Kur'ân

¹⁶⁰ Cürçânî, s. 216.

¹⁶¹ Suyûtî, *el-Itkân*, s. 864.

eserleri de dâhil olmak üzere tefsir eserlerinin neredeyse tamamında nahivle ilgili meselelere az veya çok yer verildiği görülmektedir.

Bitlisî de, âyetleri tefsir ederken nahiv ilmi açısından kısa bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Aşağıdaki örneklerde Bitlisî'nin nahiv bilgisini kullanışı ve bu bilgilerle kendi tefsir kaynaklarının mukayesesini verilmektedir.

2.1.2.1. Âyetlerin İrabına Dair Analizler

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, bazı âyetleri tefsir ederken doğrudan ve muhtasar bir şekilde, âyette geçen kelimenin nahiv cihetinden durumunu söylemekle yetinir. Tartışma ve açıklamalara girmeden, kelime ve cümlelerin i'rabı hakkında tespitle bulunarak bahsi tamamlar.

Âl-i İmrân sûresi 36. âyet-i kerîmenin¹⁶² tefsirinde Bitlisî, “Onu doğurunca (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا)” ifadesindeki (هَا) zamirinin, *hal* itibarıyla müennes olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Buna göre İmrân'ın hanımı için gayb kategorisinde olan karnındaki bebeğin cinsiyeti, zımnen Cenâb-ı Hakk'ın ilmini de (bebeğin cinsiyetini bildiğini) tekrar hatırlatır şekilde müennes zamir formunda gelmiştir. Beydâvî, kelimedeki zamirin *hal* olduğu için müennes oluş durumunu daha mufassal bir şekilde açıklamaktadır.¹⁶⁴ Dolayısıyla Bitlisî ile aralarında lafız benzerliği yoksa da aynı bilginin, temel kaynağı olan Beydâvî'de yer alıyor olması Bitlisî'nin kaynağındaki bilgileri ihtisar ederek kullandığına bir örnektir.

Benzer bir örneği “Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven (أمنة), bir uyku (نعاسا) indirdi...” (Âl-i İmrân 3/154) âyetinin tefsirinde de görüyoruz. Âyetteki “نعاسا” kelimesinin i'rabını yapan Bitlisî, kelimenin, “أمنة”den bedel-i iştilal¹⁶⁵ olduğunu ifade eder.¹⁶⁶ Bu açıklaması ile uykunun güvenden bir cüz olmadığını söylemekle beraber aralarındaki rahatlama ve güven ilişkisine de vurgu yapmış olur. Bitlisî'nin temel kaynaklarından Beydâvî, kelimenin i'rabına farklı vecihleri ile işaret etmektedir. Ona göre “نعاسا” kelimesi ya “أمنة”den bedel olarak mansuptur ya da

¹⁶² Âyetin meâli: “Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.”

¹⁶³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 70.

¹⁶⁴ Beydâvî, c. 2, s. 30.

¹⁶⁵ Bedelu'l-iştilal, mübdelun minhten bir parça olmamakla beraber onunla aralarında bir ilişki olan ve onun kapsamına giren bedeldir.

¹⁶⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 229.

mefuldür. Beydâvî, kelimenin bedel olması ihtimaline değinmekte; fakat bedelin hangi çeşidine girdiğine işaret etmemektedir.¹⁶⁷ Bitlisî ise Beydâvî'nin sunduğu bu iki vecihten ilkin tercih ederek bu veçhin (bedel oluş) türüne de (iştimal) işaret eder. Bununla beraber diğer veçhi zikretme gereği görmez, doğrudan tercih yapmak suretiyle kelimenin i'rab veçhine dair kanaatini eserine yansıtır.

Burada spesifik bir bilgi olarak bedelin türüne işaret edilmesi, Bitlisî'nin, kaynaklarının tahkikini yapma konusundaki ameliyesine bir diğer örnektir. Bununla beraber zikri geçen bilgi, Bitlisî tefsirine has değildir; zira Bitlisî'den önce yaşamış olan Ebu Hayyân da tefsirinde, âyetteki bedelin, bedel-i iştimal olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸ Bitlisî'nin, Ebû Hayyân tefsirinden istifade edip etmediğine dair tefsir içerisinde her hangi bir karine bulunmamakla beraber, Bahru'l-muhî't'in, Bitlisî'nin eserinden çok daha önce kaleme alınmış olması bu bilgiyi Bitlisî'ye has olmaktan çıkarır.

Bu örneklerde gördüğümüz gibi Bitlisî, tefsirinde yer yer, bir kelimenin i'rabını, ek açıklamalar yapma ve diğer muhtemel vecihlere değinme ihtiyacı duymadan verir. Ayrıca Bitlisî, bazı kelime veya ibareler ile ilgili farklı vecihleri, aralarında tercih yapmadan okuyucuya sunmaktadır. Muhtemel olan bu vecihleri “أو، يجوز، يحتمل” gibi lafızları kullanarak ve tartışmaya girmeden verir. Burada dikkatimizi çeken husus, Bitlisî'nin ister tercih yaparak doğrudan kelimenin i'rabına işaret etsin, isterse de her hangi bir tercih yapmadan farklı vecihlerin ihtimallilik durumuna işaret etsin, bu tür nahvî konularla ilgili tartışmalara girmekten kaçınmasıdır.

Örneğin “Kendilerine Kitap'tan bir pay verilenleri (نَصِيًّا مِنَ الْكِتَابِ) görmüyor musun ki, aralarında hüküm vermesi için Allah'ın Kitab'ına çağrılıyorlar da sonra içlerinden bir kısmı yüz çevirerek dönüp gidiyor.” (Âl-i İmrân 3/23) âyetindeki “مِنْ” harf-i cerrinin ya teb'îz için (ba'z manasında) ya da beyan olduğunu muhtasaran ifade eder.¹⁶⁹ Buna göre âyetteki harf-i cerrin, teb'îz için olma ihtimali ile Ehl-i kitaba, kitabın tamamından değil sadece bir kısmından bir pay verildiği ifade edilmiş olur. İkinci ihtimal ise harf-i cerrin beyan anlamında olmasıdır. Bu durumda ibare “kendilerine bir kısım kitap verilmiştir” anlamına gelmektedir. Bu bilgiler, Bitlisî'nin Beydâvî tefsirinde de aynı şekilde yer

¹⁶⁷ Beydâvî, c. 2, s. 104.

¹⁶⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-muhî't**, Muhammed Rıdvan Araksusî (thk.), Fadi el-Mağribî, Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015, c. 6, s. 217.

¹⁶⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 44.

almaktadır.¹⁷⁰ Beydâvî de tıpkı Bitlisî gibi ek bir açıklama yapmadan i‘rab vecihlerini zikretmekle yetinmektedir. Dolayısıyla Bitlisî, bu konuda, ana kaynağı olan Beydâvî tefsirine dayanmaktadır.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 128. âyet-i kerîmede¹⁷¹ yer alan “veya onlara azap eder (أَوْ يُعَذِّبُهُمْ)” kelimesinin i‘rabını yaparken ise şu sözleriyle tahlilî bir üslup benimsediğini göstermektedir:

“ (أَوْ يُعَذِّبُهُمْ) Şayet küfürde ısrar ederlerse (onlara azap eder). Şüphesiz ki sen onları uyarmak veya onları hidayete davet etmek üzere gönderilmiş bir kulsun. (Kelime, önceki âyette geçen) “أَوْ يُكَيِّبُهُمْ”e atıftır. “أَنْ” edatının gizlenmesi ile “الأمر”e veya “شيء”e matuf olması da caizdir. Yani onların durumlarından veya tövbelerinden veya azaplarından sana bir şey yoktur veya iradî fiilleri ve ihtiyarî amellerinden sana bir şey yoktur. Şöyle de denilmiştir: “أَوْ”, “إِلَى أَنْ” manasındadır. (Yani) Allah, onların tövbelerini kabul eder de sen de buna sevinirsin. Yahut onlara azap eder de yüreğin soğur.”¹⁷²

Bitlisî, “يُعَذِّبُهُمْ” kelimesinin i‘rabına dair tercihini ilk cümlesi ile ortaya koymakta ardından farklı bir alternatifin de caiz olabileceğini ifade etmektedir. Bu muhtemel veçhin delalet edeceği manaya da işaret eden Bitlisî, son olarak zayıf bir kavil olarak (قيل) üçüncü bir vecih daha zikreder. Bitlisî’nin konu ile ilgili açıklamaları çok yakın ifadelerle Beydâvî tefsirinde de yer almaktadır.¹⁷³ Bu örnekte dikkatimizi çeken nokta ise, Beydâvî’nin üçüncü muhtemel vecih (يَحْتَمَل) olarak zikrettiği “أَوْ”, “إِلَى أَنْ” manasındadır” görüşünü Bitlisî, zayıf bir kavil (قيل) olarak ifade etmesidir. Bu örnekte o, dolaylı bir şekilde pasif bir alıcı olmadığı göstermekte ve kendi değerlendirmesini de metinde vermektedir.

Müfessir, zayıf gördüğü bir görüş varsa, onu da kîle (قيل) vezni ile verir. Âyetin i‘rabı ile ilgili meselelerde sadece zayıf gördüğü kavle işaret etmekle yetinen Bitlisî, görüşlerini gerekçelendirmez ve tartışmaya girmez. Bitlisî’nin bu üslubuna Âl-i İmrân 97. âyet-i kerîmeyi¹⁷⁴ örnek olarak verebiliriz:

“Bu ‘Makâm-ı İbrahîm’dir. (مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ) Mahzuf bir müptedanın haberidir. Yahut “آيَاتٌ” kelimesinden bedel-i baz minel küll’dür. Atf-ı beyan olduğu da söylenmiştir

¹⁷⁰ Beydâvî, c. 2, s. 21.

¹⁷¹ Âyetin meâlî: “Ki bu işte senin yapacağın bir şey yoktur yahut (Müslüman olsunlar da) tevbelarını kabul etsin, ya da (ısrar ederlerse) onlara azap etsin diye (Allah Bedir’de size yardım etti). Çünkü onlar zalimdirler.”

¹⁷² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikî metin), s. 197.

¹⁷³ Beydâvî, c. 2, s. 90.

¹⁷⁴ Âyetin meâlî: “Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnîdir.”

(قيل) ki “آيَاتٌ”tan kastedilen kaskatı bir taştaki ayak izidir ve ayağının topuklara kadar ona batmasıdır.”¹⁷⁵

Beydâvî, âyetteki izafetle ilgili, Bitlisî’den daha farklı bir değerlendirme yapar. Ona göre “مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ” ifadesi haber değil, haberi mahzûf olan bir müptedadır. Yani ibare “منها مقام إبراهيم” demektir. Bu görüş farklılığı dışında diğer bilgiler, Beydâvî tefsiriyle örtüşmektedir.¹⁷⁶ Râzî ise tefsirinde, Bitlisî’nin görüşüne yakın bir yoruma yer vermektedir.¹⁷⁷ Âyetin tefsirinde *kîle* vezniyle zikredilen görüş ise Zemahşerî’ye aittir.¹⁷⁸ Dolayısıyla müellif, tıpkı Beydâvî gibi, Zemahşerî’nin tercih ettiği görüşün zayıflığına hükmederek eserinde bunu *kîle* vezniyle (temriz kalıbıyla) belirtmiştir. Bu görüşe göre “makam-ı İbrahim”, “ayâtun beyyinât” ifadesini açıklamaktadır. “Makam-ı İbrahim”in harem bölgesindeki alametlerden sadece biri olduğu ve onun dışında da başka alametler (âyetler) olması dolayısıyla Bitlisî’nin görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Bitlisî, bir kelimenin i’rabını yaparken nadiren kaynağına işaret eder. Âl-i İmrân sûresi tefsirinde, sadece “De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın...” (3/26) âyetinde i’rabını yaptığı kelimeye dair bilgi kaynağını zikretmiştir. Âyette geçen (مَالِكِ الْمُلْكِ) ifadesi hakkında şu kısa açıklamayı yapar:

“Mal sahiplerinin kendi mallarında tasarruf etmesi gibi kendisinde tasarrufun mümkün olduğu şeylerde tasarruf eder. Bu kelime Sîbeveyh’e göre ikinci nidadır. (Allahumme’deki) mîm ise sıfat olmasına manidir.”¹⁷⁹

Âyetin i’rabı ve Sîbeveyh’in görüşü ile ilgili verilen bilgiler, Beydâvî tefsirinde aynı şekilde yer almaktadır.¹⁸⁰ Bitlisî’nin, Sîbeveyh’ten doğrudan nakil yapmadığı ve kendi ana kaynağı olarak Beydâvî’nin, kendi eserinde ana gövdeye oturduğu bu örnekte de açık bir şekilde görülmektedir.

2.1.2.2. Bilginin Delillendirilmesi

Müfessir, kelimenin i’rabı ile ilgili tespit ettiği bilgileri, nadiren âyet ve şiirlerden deliller getirerek desteklemektedir. “Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere

¹⁷⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 142.

¹⁷⁶ Beydâvî, c. 2, s. 68.

¹⁷⁷ Râzî, c. 8, s. 138.

¹⁷⁸ Zemahşerî, Ebû Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Mahmud, *el-Keşşâf*, Muhammed Abdullah es-Selam Sâhin (thk.) Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003, c. 1, s. 379.

¹⁷⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 46.

¹⁸⁰ Beydâvî, c. 2, s. 23.

peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adaleti emreden insanları öldürenler (yok mu), onlara acı bir azabı haber ver!” (Âl-i İmrân 3/21) âyetini müellifimiz şöyle yorumlamaktadır:

“فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) Acı verici veya acı veren (demektir). Teville “إِنْ”nin haberi olur. “ف” harfi ise “الَّذِينَ”nin şart manasını ihtiva etmesi sebebiyle gelmiştir. Şu âyetteki gibi: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ) (Burûc 85/10)”¹⁸¹

Bitlisî, âyetteki “فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ” inşaî cümlesinin nahiv kurallarına göre haber olamayacağı, ancak teville haber sayılabileceği ve âyetteki “ف” harfinin şartın cevabına işaret ettiğini ifade etmektedir. Buna göre anlam: “Kim ... inkar ederse, ... onları müjdele” olmaktadır. Âyetin i‘rabı ile ilgili bilgiler, Râzî tefsirinde farklı ifadelerle yer almaktadır.¹⁸² Bununla beraber Bitlisî, Râzî’den farklı olarak Burûc sûresi 10. âyeti, yorumu için delil olarak sunmuştur. Beydâvî ise Sîbeveyh’ten naklen “إِنْ”nin haberine “ف” getirilmesinin kabul edilmediğini ifade etmiştir.¹⁸³ Bitlisî’nin, en önemli kaynaklarından biri olan Beydâvî’nin değil de Râzî’nin görüşünü tercihi ve farklı argümanlarla bu görüşü kuvvetlendirme yoluna gitmesi, onun kendisine ulaşan bilgileri doğrudan nakletmediği ve kritize ederek eserine aldığını göstermektedir.

Bitlisî’nin delil getirme (istişhad) yöntemini gösteren diğer bir örnek de “(Zekeriyya) Rabbim! Bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, işaretten başka söz söylememendir. Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”¹⁸⁴ (Âl-i İmrân 3/41) âyet-i kerîmesinde görülmektedir. Bitlisî, “رَمَزًا” kelimesinin kıraat vecihlerini verdikten sonra, konuya şu ifadelerle devam etmektedir:

“(إِلَّا رَمَزًا) İstisnâ-ı munkatı’dır¹⁸⁵. Muttasıldır¹⁸⁶ da denilmiştir. (İfade) Hem ondan hem de insanlardan *hal* olur. Yani birbirine işaret ederek ve öğreterek demektir.

Ne zaman benimle teke tek karşılaşsan

¹⁸¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 44.

¹⁸² Râzî, c. 7, s. 208.

¹⁸³ Beydâvî, c. 2, s. 20.

¹⁸⁴ Âyetin metni:

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَادَّكُرَ ۚ تِلْكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعُشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾

¹⁸⁵ Müstesnâ minh ile müstesnâ aynı cinsten değilse bu tür istisnâya munkatı’ istisnâ denir.

¹⁸⁶ Müstesnâ minh ile müstesnâ aynı cinsten ise bu tür istisnâya muttasıl istisnâ denir.

¹⁸⁶ Müstesnâ minh ile müstesnâ aynı cinsten ise bu tür istisnâya muttasıl istisnâ denir. رَأَيْتُ الطَّلَابَ إِلَّا حُسَيْنًا Hüseyin hariç öğrencileri gördüm.

Bacakların titrer ve uçarlar (korkudan)”¹⁸⁷

Verilen bilgilere göre, istisnânın, istisna-ı munkatı‘ olması durumu, remz (işaret) ile konuşmanın, dil ile konuşmaktan (cins açısından) farklı olduğunu ifade eder. Zayıf kavil olarak nakledilen, istisnâ-ı muttasıl olma durumu ise remzin ve sözün menşeinin aynı olduğunu yani her iki tür iletişimin de kalp ile¹⁸⁸ gerçekleştiği anlamına gelir. İfade hem Zekeriyya (a.s.) hem de onun muhatabı olan diğer insanların *halidir*. Dolayısıyla onlar, birbirine işaret etme ve öğretme suretiyle iletişim sağlayacaklardır. Bitlisî, kelimenin *hal* oluş durumunu ise şiirle istişhad yapmak suretiyle örnekendirir. Bitlisî’nin konu ile ilgili yorum ve delillendirmesi aynı ifadelerle Beydâvî tefsirinde de yer almaktadır.¹⁸⁹ Bununla beraber Bitlisî’nin, Beydâvî’de yer alan bazı kısa açıklamaları elemek suretiyle tasarrufta bulunduğunu da görüyoruz.

2.1.2.3. İ‘rab-Anlam İlişkisine Dair Analizler

Müfessir, yer yer i‘rabını yaptığı âyetin ne anlama geldiğini muhtasar bir şekilde ifade ederek konuya açıklık kazandırır. Burada amaç, i‘rabı yapılan âyetin okuyucu tarafından anlaşılmasıdır. Örneğin Bitlisî, “...Allah asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır...”¹⁹⁰ (Âl-i İmrân 3/28) âyetinde geçen نَفْسَهُ kelimesinin i‘rabını yapmakta ardından da bu i‘rab veçhinin anlama etkisini açıklamaktadır:

“(Âyetteki) “نَفْسَهُ” kelimesi, “وَيُحَذِّرُكُمْ” (filinin) ikinci mefulüdür. Yani O’nun kendinden ve Zât’ından sadır olan cezadır. Şayet (sadece) “وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ” deseydi, cezanın O’ndan sadır olduğunu ifade etmiş olmazdı. O’ndan sadır olan ceza, nihayeti olmayan ve hiç kimsenin ortadan kaldırmaya güç yetiremeyeceği en büyük cezadır. Şöyle denilmesi de mümkündür: Zamir, (âyetin başında zikredilen) “ittihaz” ın kendine de döner. Özetle sizi, fiilin kendisine karşı uyarır.”¹⁹¹

Âyetin tefsirinde, cezanın, Allah’ın zatından sadır olduğuna vurgu yapılarak ikinci mefulün gelme nedeni açıklanır. Bir başka alternatif ise zamirin, kâfirleri dost edinme fiiline işaret ediyor olmasıdır ki bu durumda fiilin kendisine dikkat çekilmiş olur. Bitlisî, her iki durumda kelimenin nasıl bir anlam kazanacağını beyan etmektedir. Bitlisî’nin öncelikli kaynaklarından olan Râzî, tefsirinde, konu ile ilgili olarak iki görüş olduğunu,

¹⁸⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (tahkikli metin), s. 82.

¹⁸⁸ Beydâvî, c. 2, s. 37.

¹⁸⁹ Beydâvî, c. 2, s. 37.

¹⁹⁰ Âyetin metni:

﴿لَا يَخْذِبُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ ثَمَانًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾

¹⁹¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (tahkikli metin), s. 53-54.

ilk görüşe göre ifadede bir *hazif* bulunduğunu ve kelamın takdirinin de “Allah sizi, kendisinin azabından sakındırıyor” olduğunu ifade eder. Râzî’ye göre Allah’tan sudur eden ceza, cezaların en büyüğüdür. Diğer bir görüş olarak ise âyette kâfirleri dost edinmenin yasaklandığını söyleyen Râzî’nin verdiği her iki görüş de Bitlisî’nin *nefseh* kelimesinin iki i‘rab veçhine göre yaptığı yorumlar ile aynıdır.¹⁹² Râzî sadece “ikinci mefuldür” ve “zamir, *ittihaz* kelimesine döner” ifadelerine yer vermemiş, Bitlisî ise bu i‘rabî durumları açıkça söylemiştir. Bununla beraber Bitlisî, Râzî’den daha sade bir dil kullanarak konuyu açıklamış, aynı muhtevayı farklı bir üslupla işlemiştir.

Benzer bir örnek Âl-i İmrân sûresi 135. âyet-i kerîmede¹⁹³ geçer. Bitlisî, âyetteki istisna (الا الله) hakkında şunları söyler:

“İstisna, olumsuz manadaki istifhamı tazammun ettiği için (gelmiş)tir. Yani Allah’tan başka günahları kimse bağışlayamaz. Cümle, matuf ve matufun aleyh arasında yer alan bir mu‘tarızadır (ara cümlesidir). Allah Teâlâ’nın tövbe edenler hakkında rahmetinin genişliği ve mağfiretinin kemalini beyan etmek için (böyle gelmiştir). Bu ifadede, tövbeye teşvik vardır ki tövbe de pişmanlıktan ve pişmanlığın gerektirdiği konulardan ibarettir.”¹⁹⁴

Bitlisî’nin verdiği bilgiler ve yorumlar, müfessirimizin öncelikli kaynağı olan Beydâvî tefsirinde daha farklı ifadelerle bulunmaktadır. Beydâvî, eserinde şu ifadelere yer verir: “Bu da olumsuz manada bir istifhamdır, iki matufun arasına girmiştir. Bundan maksat, Allah Teâlâ’yı rahmetinin genişliği, bağışının bolluğu ile nitelemek, istiğfara teşvik etmek ve tövbenin kabulünü vaat etmektir.”¹⁹⁵ Daha evvel de değindiğimiz gibi Bitlisî, kaynaklarından bilgi edinirken bu bilgileri ihtiyaç gördüğü yerde kısaltıp uzatmak suretiyle eserine kaydetmektedir. Burada da Beydâvî’nin eserinden edindiği bilgileri bazı ilavelerle verdiğini ve bu şekilde âyette hikmet boyutunu vurguladığını görüyoruz.

2.1.2.4. İ‘rab-Metinsel Bağlam İlişkisine Dair Analizler

Bitlisî, bir âyetin i‘rabını yaparken âyetle ilgili nahiv bilgisini vermenin dışında, bazen de kelimenin i‘rab özellikleri ile âyetin bağlam ve mesajı arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

¹⁹² Râzî, c. 8, s. 13.

¹⁹³ Âyetin metni:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

Meâli: “Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler -ki Allah’tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir.”

¹⁹⁴ Bitlisî, *Câmiu ’t-tenzîl ve ’t-te’vîl* (Tahkikî metin), s. 208.

¹⁹⁵ Beydâvî, c. 2, s. 93.

“Şüphesiz yerde ve gökte Allah’a hiçbir şey gizli kalmaz.” (Âl-i İmrân 3/5) âyeti hakkında yaptığı şu yorumlar dikkat çekmektedir:

“Âyet, zımnen ve icmalen bilinen şeyin (kayyûm isminin) açıklamasıdır; zira mümkünât bilinmeden onların hallerini düzenlemeye güç yetirmek (kâim olmak) muhaldir. (Âyet) Cenâb-ı Hakk’ın ilminin kemaline işaret eder. Nitekim onun ilmi, malumâtın tamamına, ihtiyaç miktarlarına ve zaruret mertebelerinin tamamına mütealliktir. Herhangi bir şey O’nu, başka bir şeyden engellemez; çünkü nefiyden sonra gelen nekra, umum ifade eder.”¹⁹⁶

Bitlisî, ilk olarak, âyetin sibakıyla münasebetine değinir ve Cenâb-ı Hakk’ın kayyûm oluşunu, ulûhiyet cihetiyle değerlendirir. Buna göre ilim ve kudret arasında kopmaz bir bağ vardır; zira mümkünâtın hallerini tedbire güç yetirilmesi için önce mümkünâtın tüm hallerinin bilinmesi gerekir. İşte beşinci âyette de Cenâb-ı Hakk’ın, -ikinci âyette icmâlen zikredilen- kayyûm oluşu hakikatine açıklama getirilerek, Onun mutlak güç ve ilim sahibi olduğu ifade edilmektedir. Allah’ın ilminin mutlaklığı konusunda Bitlisî’nin getirdiği delil ise, âyette geçen “şey” kelimesinin nekra oluşudur; zira kendisinin de ifade ettiği gibi nefiyden sonra gelen nekra, umum ifade eder. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk’ın ilmi, var olan her şeyi kapsar. Bitlisî, âyet-i kerîmeyi kelâmî bir konuyu merkeze alarak yorumlamış, bunu yaparken de nahiv kurallarını konu bağlamında kullanarak tefsirini zenginleştirmiştir. Bu yorumunda Bitlisî’nin gayesi, nahiv kaidelerini vermek veya âyetin i’rabını yapmak değil, itikadî bir meselede, inancını diğer disiplinlerle de desteklemektir.

Bitlisî’nin yorumları ile Râzî’nin âyetle ilgili yorumları muhteva ve üslup açısından benzerlik göstermektedir. Bununla beraber Râzî, yukarıda zikredilen nahiv bilgisini âyetin tefsirinde bir istişhad malzemesi olarak kullanmamaktadır.¹⁹⁷ Dolayısıyla Bitlisî, Râzî’nin kendisine sunduğu perspektifi, farklı bir açılımla Âl-i İmrân sûresinin ana gayesi olan ulûhiyet meselesinin tahlili için kullanmakta; âyetin delalet ettiği mana inceliklerinin hangi nahvî temele dayandığına işaret etmek suretiyle de Râzî’nin yorumunun tahkikini yapmaktadır. Bitlisî, bağlı bulunduğu kelâmî çizgiyi eserine sürekli yansıtmakta özellikle sûre bağlamında ön plana çıkan ulûhiyet meselesine sıklıkla gönderme yapmaktadır. Allah’ın mutlak hâkimiyetini eserinde sık sık vurgulayan Bitlisî, Âl-i İmrân 40. âyette¹⁹⁸ şu sözlere yer verir:

¹⁹⁶ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 5.

¹⁹⁷ Râzî, c. 7, s. 158.

¹⁹⁸ Âyetin metni:

“الله يفعل ما يشاء”) Allah, hazfın takdiri üzere müpteda, “كَذَلِكَ” ise mukaddem haberdır. Yani uzak görme ve tuhaf görme. Allah’ın bu emri ve işi senin bu fiilin ve işin gibidir. “يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ” ise beyandır ve mahzuf müptedanın haberidir. Yani Allah’tan sadır olan işlerin tamamı, sana yaptığı gibidir. Çünkü O, dilediğini dilediği şekilde yapar. Onun kazasını çeviren ve hükmü dolayısıyla Onu cezalandıran yoktur. Allah’ın dilediği, olmuştur ve ebediyete kadar da olmaya devam edecektir. Dilemediği de asla gerçekleşmez.”¹⁹⁹

Müfessir, âyetin i’rabını yapıp anlamını açıkladıktan sonra âyetin kelâmî bağlamıyla arasında bir ilişki kurmaktadır. Bitlisî’nin yorumlarında, Allah’ın dilemesi ve mutlak hâkimiyeti konusu net bir şekilde işlenmektedir. Beydavî, âyetin i’rabı ile ilgili bilgilere tefsirinde yer vermiş olmakla beraber, Bitlisî’nin, bu bilgilerden hareketle yaptığı kelâmî açılımı yapmamıştır.²⁰⁰ Dolayısıyla diğer örneklerde de görüldüğü gibi Bitlisî, lafzın ve anlamın tespitinde beslenme kaynaklarının biraz daha ötesine geçerek anlamı yorumlama konusunda özel bir gayret göstermiştir.

Bitlisî’nin, sûrenin/âyetin genel mesajını/mesajlarını merkeze alarak yaptığı yorumlarına bir diğer örnek ise “(Bunlar) Sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve şehirlerde (Allah’tan) bağışlanma dileyenlerdir”²⁰¹ (Âl-i İmrân 3/17) âyetidir. Bitlisî, âyetin kendisi ile başladığı *sâbirîn* kelimesinin bir önceki âyete atıf olmasına rağmen niçin başında atıf harfi bulunmadığını şu sözlerle açıklar:

“Arkasından gelen sıfatların aksine “الصَّابِرِينَ”deki atıf, saadetlerin ancak sabır ile tamamlanacağına dikkat çekmek üzere terkedilmiştir. Onun (الصَّابِرِينَ) dışında atfedilen şeyler, ancak sabır ile kâmil olur. Bundan dolayı ecrin çoğu sabradır. Sûre de sabır ile bitmiştir: “Ey iman edenler! Sabredin...” (Âl-i İmrân 3/200) Sabır, sabrettiklerinde imanın yarısı kılındı. “Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık” (Enbiyâ 21/73)”²⁰²

Örnekte görüldüğü gibi Bitlisî, hem âyetteki i’rabî bir inceliğin ortaya çıkardığı mana zenginliğini hem de sûrenin genel mesajı ile ilişkisini ifade eder. Buna göre âyette “الصَّابِرِينَ” kelimesindeki atfın terkedilmesinin hikmeti, tüm güzel hasletlerin ancak sabırla kâmil manada vücut bulacak olmasıdır ve sûrenin sabır emri ile bitişi de bu hakikatin

﴿قَالَ رَبِّ أَلَيْسَ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾

¹⁹⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 77.

²⁰⁰ Beydavî, c. 2, s. 36.

²⁰¹ Âyetin metni:

﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْنِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾

²⁰² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 30.

tekrar izharıdır. Bitlisî'nin dikkat çektiği bu i'rabî incelik, kendi tefsir kaynaklarında zikredilmemiştir.

Nahiv ilminin, Bitlisî'nin eserindeki yerini resmeden bu örneklerde de görüldüğü gibi, Bitlisî, tefsir eserlerinde görmeye alışık olduğumuz şekilde âyetlerin i'rabını yapar. Diğer alet ilimleri ile beraber, nahiv bilgisinin de yardımıyla âyetin anlam çerçevesini çizen müfessir, yer yer, i'rabını yaptığı âyeti muhtasar bir şekilde açıklamak ve âyetin bağlamı ile kelimelerin i'rabı arasında ilişki kurmak suretiyle tefsirinin, bir malumat yığınınna dönüşmesini engellemiştir. Bitlisî'nin özel olarak, kelimenin i'rab vecihleri ile kazandığı anlam çeşitliliğini ortaya çıkarmaya çalışması ve istişhadla yahut örneklendirmek suretiyle konuyu zenginleştirmesi de dikkat çekmektedir. Burada üzerinde durulması gereken husus, Râzî sonrası müfessirlerin, bir kelime veya âyetin i'rabı ile ilgili yeni bir şey söyleyip söyleyemeyeceğidir. Müellifimizin eserini telif ettiği dönem göz önüne alındığında, kendinden önceki süreçte nahiv ilmine dair ıstılahların net bir şekilde yerine oturduğu ve tefsir ilmi açısından Kur'ân-ı Kerîm'deki kelime ve cümlelerin i'rabına dair çeşitli ve ayrıntılı bir müktesebatın oluştuğu görülmektedir.²⁰³ Dolayısıyla Râzî sonrası dönemde eser telif eden bir müfessir için “Yeni bir şey söylemiş midir?” sorusundan ziyade, “Bilgiyi nasıl ve hangi amaç için kullanmıştır?” sorusunu sormak daha yerinde olacaktır. Nitekim müellifimizin tespit ettiği nahvî bilgilerin tamamı tefsir eserlerinde zaten mevcut bilgilerdir. Bununla beraber, Beydâvî tefsirini ana kaynak olarak kullanan Bitlisî, eserden istifade ederken bilgileri çoğunlukla aynı ifadelerle, bazen de yakın ifadelerle aktarmış, genel usulünde olduğu gibi kaynak ismi zikretmemiştir. Aynı şekilde müfessir, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli eserinden de istifade etmiş; mevcut bilgiyi kendi üslubuyla ve önemli gördüğü noktaları vurgulayarak vermiştir. Bu durum onun bağlı bulunduğu gelenek çerçevesinde dilbilim konularına eğildiğini göstermektedir.

Müfessirin bilgiyi hangi amaç için kullandığı sorusuna ise şöyle cevap verebiliriz: Bitlisî, özellikle itikadî meseleleri tartışabileceği âyetlerde, kaynaklarından edindiği bilgileri, sadece aktarmakla yetinmemiş; âyet hakkında tespit ve yorumlar yapmaya devam etmiştir. Bunu, en somut şekilde, âyetin i'rabı ile konu bağlamında işlenen kelâmî bahisler hakkındaki yorumlarında görmek mümkündür. Eserinde, âyetler ile İslamî

²⁰³ İrabu'l Kur'ân alanında yazılan eserlere, Nehhâs'ın İ'râbü'l-Kur'ân'ı, Ahfeş el-Asgar'ın el-Kitâbü'l-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-Mecîd'i, Mekî b. Ebû Tâlib, Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân, Zemahşerî'nin Nüketü'l-i'râb'ı örnek olarak verilebilir.

ilimler arasındaki irtibatı en pratik şekliyle kullanan müfessir, sıradan gözüken bir nahiv bilgisini bile temel itikadî değerlerin inceliklerini sunan bir delil mesabesinde kullanır. Bunu bazen nahiv ilmine ait bir kaideyi delil olarak kullanmak suretiyle, bazen ise nahiv kaidesinin kazandırdığı anlam zenginliğinin verdiği açılımla yapar. Bu konuda ana kaynakları olan Beydâvî ve Râzî tefsirinin ötesine geçmeye çalışmakta, bu eserleri bilgiyi sadece alıntılardığı değil ürettiği bir kaynağa dönüştürmektedir. Bu şekilde kaynaklarının ve kendisine ulaşan bilgilerin bir nevi tahkikini yapan Bitlisî, bu yorumların, ilmî ve hikemî temellerine işaret etmektedir. Dolayısıyla diğer örneklerde de görüldüğü gibi Bitlisî, lafzın ve anlamın tespiti için beslendiği kaynaklarından ilham alarak, lafzî anlamı yorumlama konusunda özel bir gayret göstermektedir.

2.1.3. Lügat

Fetihlerin çoğalıp farklı dil ve kültürlerin İslam’a dâhil olmasının tabii bir neticesi olarak hem diğer milletlerin Arapçayı kolayca öğrenebilmeleri hem de fasih dilin muhafaza edilmesi gayesiyle Arap dili, kendine has kaideler sistemiyle ilmî bir disiplin hüviyeti kazanmıştır. Özellikle lügatçiler Kur’ân âyetlerindeki anlamı kapalı kelimeleri, imkânlar nispetinde anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bir kelimenin manasını izah için, o kelimenin Arap şiiri ve dilindeki kullanımını araştırmışlar, elde ettikleri bulgularla bu kelimeleri açıklamışlardır. Bu metot, özellikle lügavî tefsir diye sınıflandırılan dilsel açıklamaların fazlaca yer aldığı tefsir eserlerinde sistemli bir şekilde uygulanmıştır.²⁰⁴ Müfessirin bilmesi gereken bu ilim²⁰⁵ sayesinde vaz‘ edilişine göre müfret lafızların açıklaması ve medlulü bilinir.²⁰⁶

Birçok müfessirde olduğu gibi Bitlisî de, kelimelerin lügavî tahlilini yaparken dilsel verilerle delillendirme metotlarına başvurmuş ve kelimelerin kendisinden müştak oldukları asıllarına işaret etmek suretiyle âyet-i kerîmeleri tefsir etmiştir.

²⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, 1. Basım, Ankara: Fecr Yayınları, 1996, c. 1, s. 249-257. Başlıca lügavî tefsirler: Ferrâ’nın Meâni’l-Kur’ân’ı, Ebu Ubeyde’nin Mecâzu’l- Kur’ân’ı, İbn Kuteybe’nin Tevilu Müşkili’l-Kur’ân’ı vb.

²⁰⁵ Suyûtî, *el-Itkân*, s. 864.

²⁰⁶ Bilmen, c.1, s. 124.

2.1.3.1. Dilcilerin Nakillerine Dayanarak Yapılan Açıklamalar

Bitlisî, bir kelimenin anlam çerçevesini çizerken bazen dilcilerin nakillerini kullanmıştır. Eserinde, az sayıda dilcinin ismini zikretmiş, genellikle farklı görüşleri, isim tasrih etmeden “denilmiştir ki, bazıları şöyle der” gibi lafızlarla aktarmıştır. Bitlisî, bu bilgileri, çoğunlukla kaynaklarında geçtiği şekliyle almıştır.

Örneğin, Bitlisî, “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzu ettiği şeyler insana güzel gösterildi...”²⁰⁷ (Âl-i İmrân 3/14) âyetindeki “والمقطرة” ifadesinin, (bir şey) biriktirildiği zaman (söylenen) “sağlam/tam ve saklanmış” anlamında olduğunu yahut “dinar veya dirhem şeklinde basılmış şey” anlamına geldiğini ifade eder. Kelimenin “bir araya getirilmiş bin (tane)” anlamında anlaşılabileceğinin de söylendiğini, Ferrâ’nın (ö.207/822) ise kelimenin anlamına dair “O, iki kat katlanmış demektir” açıklamasını yaptığını ifade eder.²⁰⁸ Bitlisî, kelimenin anlamını verdikten sonra zayıf gördüğü görüşü temrîz (قيل) kalıbıyla vererek, ardından da Ferrâ’nın görüşünü nakleder. Bitlisî, Ferrâ’nın görüşünü öncelememiş bilakis en son onun görüşünü zikretmiştir. Bu tutumu, diğer görüşleri Ferrâ’nın görüşüne tercih etmiş olabileceğini akla getirir. Bununla beraber Bitlisî, zikrettiği görüşleri birbiriyle mukayese etme yoluna da gitmez. Ferrâ’dan yapılan bu nakil, Sa’lebî tefsirinde de yer alır.²⁰⁹

Benzer bir örneği “O, sana Kitab’ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak indirdi, Tevrat ile İncil’i ve Furkan’ı indirmişti.” (Âl-i İmrân 3/3) âyetini tefsirinde de görüyoruz. Bitlisî, âyetteki “Tevrat” ve “İncil” kelimeleri hakkında şunları söyler:

“«Tevrat» ve «İncil» (Allah katından) indirilmiş iki kitap için kullanılan yabancı (a’cemî) iki isimdir. Ferra dedi ki: «Tevrat» kelimesinin mânâsı, nûr ve aydınlık (zıya) demektir.”²¹⁰

²⁰⁷ Âyetin metni:

﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾

²⁰⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 25.

²⁰⁹ Sa’lebî, c. 3, s. 24.

²¹⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 4.

Ferrâ'nın bu görüşü, Sa'lebî²¹¹ ve Râzî²¹² tefsirlerinde de yer almaktadır. Her iki örnekte de görüldüğü gibi Bitlisî, Ferrâ'nın sözlerini ek bir açıklama yapmaya ihtiyaç duymadan vermiş; eserini bu bilgilerle zenginleştirmiştir.

2.1.3.2. Arapların Kullanımından Yararlanarak Yapılan Açıklamalar

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, bazı kelimelerin lügavî anlamını tespitite Arap istimaline dayanarak mananın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak açıklamalarda bulunur. Bu bilgileri, kaynaklarıyla yakın bir üslup kullanarak eserine alır. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette²¹³ geçen “أُمُّ الْكِتَابِ” ifadesi için şu açıklamaları yapar:

“أُمُّ الْكِتَابِ” (bir şeyin), gayrının kendine döndürüleceği aslıdır. Kıyasen ümmehâtu'l-kitab (demektir)...

Araplar, insanlar için merci olacak üstün ve kapsayıcı olan her şeyi “ümm” diye isimlendirirler. Nitekim levh-i mahfuz ve Fatıha (sûresi) için “ümmü'l-kitâb”, Mekke için “ümmü'l-kurâ”, sancak için “ümm”, ailenin işleri ile uğraşan adam için “ümm”, ev halkının kendisiyle geçimini sağladığı koyun ve deve için “ümm” demişlerdir. İsa (a.s.) da su için: “bu babamdır”, ekmek için: “bu annemdir” demiştir; çünkü bedeninin ayakta durması bu iki şeyledir.”²¹⁴

Bitlisî, âyette geçen “ümm” kelimesinin lafzî anlamını kısaca açıklayıp tefsirini yapmaktadır. Ona göre “ümm” kelimesi, “âyetler” kelimesinin çoğul olmasına kıyasen “ümmühât” demektir. Ardından kelimenin Arap istimalinde hangi kapsamda kullanıldığını örnekleriyle beraber vermektedir. Benzer bir örnek “İmrân'ın karısı şöyle demişti: “Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak (مُحَرَّرًا) sırf sana adadım. Adağımı kabul buyur. Şüphesiz (niyazımı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.” (Âl-i İmrân 3/35) âyetini tefsirinde de geçmektedir. Bitlisî, tefsirinde *muharraran* kelimesini şöyle açıklar:

“*Tahrir*, serbest ve özgür bırakmadır. Yani hizmet için –ki başka bir şeyle uğraşmaz- veya ibadet için.

(*Muharraran* kelimesi) Hal üzere mansuptur. Köleyi azat ettiğinde “حَرَّرَ الْعَبْدَ”, kitabı düzeltip onda herhangi bir yanlış bırakmayacak şekilde onu hatadan

²¹¹ Sa'lebî, c. 3, s. 8.

²¹² Râzî, c. 7, s. 155.

²¹³ Âyetin tamamı: “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır (أُمُّ الْكِتَابِ). Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”

²¹⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 7.

arındırdığında “حررت الكتاب”, bir kimsenin kendini tecrit edip başkalarına olan bütün bağımlılığını kestiğinde “رجل حر” denir.”²¹⁵

Kur’ân’da geçen bir kelime ile aynı kelimenin dildeki kullanımı arasındaki anlam ilişkisine vurgu yapılan bu örnekler, Sa’lebî tefsirinde de yer almaktadır.²¹⁶ Örneklerde görüldüğü üzere Bitlisî, dilsel tartışmalara girmeden âyetle geçen kelimenin lügavî tahlilini yapar. Bitlisî’nin, kelime tahlili konusundaki genel üslubu, tüm kelimelerin açıklanması değil, anlamı kapalı veya ilk bakışta anlaşılamayan kelimelerin açıklanması şeklindedir. Konu ile ilgili literatür bilgisine de eserinde ihtiyaç düzeyinde yer vermiş, genel usulünde olduğu üzere kaynaklarından edindiği bilgileri yeterli gördüğü ölçüde eserine almıştır.

2.1.3.3. Âyet, Hadis veya Şiirleri Delil Getirmek Suretiyle Yapılan Açıklamalar

Dilsel hususiyetleri dolayısıyla âyet, hadis ve şiir, Kur’ân lafızlarının anlaşılması için başvurulmuş öncelikli kaynaklardır. Bitlisî de, bazı kelimelerin tefsirinde lügavî bilgiler vermenin yanı sıra bu bilgileri, başka âyet, hadis veya şiir ile delillendirmek suretiyle destekler. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere müfessir, bu şekilde, kelimenin anlamını net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kendi tefsir kaynakları ile mukayese yapıldığında bu istişhad malzemesinin, aynıyla bu kaynaklarda da kullanıldığı görülmektedir.

Bitlisî, “O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler” (Âl-i İmrân 3/134) âyet-i kerîmesini şu sözlerle açıklar:

“وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ” Yani öfkelerini ve sıkıntılarını yutarlar. Nefisleri öfkeyle dolu olduğunda, onu, içlerinde örterler. Kelimenin aslı, bir şeyi onunla dolu olduğunda tutmaktır. Mecazi olarak suyla dolu olmak için “كَظَمَ” denir. Yine kişi gam ve hüznle dolu olduğunda “رجل كظيم” denmesi de (bu kullanımdandır). Cenâb-ı Hakk şöyle buyurmuştur: “Üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu” (Yusuf 12/84) Allah Rasulü (s.a.s.) ise şöyle buyurmuştur: “Kim ceza vermeye gücü olduğu halde, öfkesini yutarsa Allah da onu kıyamet gününde, yaratılmışların başları üzerine geçecek yüce bir dereceye davet eder; hatta ona dilediği huriyi almakta serbestlik verilir.”²¹⁷ “Öfkesinin gereğini yerine

²¹⁵ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikî metin), s. 69.

²¹⁶ Sa’lebî, c.3, s. 9, 54.

²¹⁷ Tirmizî, *Birr ve Sıla* 74, *Sıfâtü’l-Kıyâme* 48; Ebû Davûd, *Edeb* 3; İbn Mâce, *Zühed* 18; Ahmed 3/440.

getirebilecek güçte olduğu halde öfkesini yutan kimsenin kalbini, Allah, emniyet ve iman ile doldurur.”²¹⁸

(Nitekim şair de şiirinde şöyle demiştir:)

Kızdığında vakur ol ve öfkeni tut

Söylediğin ve işittiğin şeyi görürsün

O, şeref olarak yeter, bir saat sabredersin

İlah, senden bu sebeple razı olur ve yükselirsin

Bunlarla (âyette işaret edilenlerle) kastedilen nefislerindeki öfke, gazap ve sırları tutanlardır.”²¹⁹

Bitlisî, *kâzımîn* kelimesinin, âyette hangi anlama geldiğini kısaca açıkladıktan sonra kelimenin aslına ve mecazî anlam boyutuna işaret eder. Arap dilindeki kullanımına da değindikten sonra açıkladığı bu anlamı, hem Kur’ân-ı Kerîm’den hem hadis-i şeriflerden hem de Arap şiirinden örnek getirerek delillendirir. Bitlisî, dilbilim ile ilgili bir bilgiyi, rivayet literatüründen de istifade ederek desteklemiş, konu ile ilgili kaynaklarındaki mevcut bilgilere eserinde yer vermiştir; zira Bitlisî’nin verdiği bu bilgiler, Sa‘lebî²²⁰, Beğavî²²¹, Beydâvî²²² ve Râzî²²³ tefsirlerinde geçmektedir.

Bitlisî’nin dilsel konularda bir istişhad aracı olarak rivayetlerden istifade etmesine bir diğer örnek Âl-i İmrân sûresi 14. âyet-i kerîmede²²⁴ geçen “المسومة” kelimesi hakkındaki şu açıklamalarıdır:

“المسومة: Otlayan (salıverilmiş) hayvan. «سام يسوم سوما»den (gelmektedir). O da sâime, yani otlayan demektir. Bazıları ise şöyle demiştir: O, güzel surettir. Aslı da “السومة، والسيماء، والسيماء” den gelmektedir ki alamet demektir. Atı işaretleyince “سومت الخيل” denir. (Cenâb-ı Hakk, Âl-i İmrân sûresinde) “Nişanlı melekler..” (Âl-i İmrân 3/125) buyurmuştur. Onun, harb ve cihad için hazırlanmış (olan atlar) olduğu da söylenmiştir.”²²⁵

²¹⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Ca’fer el-Kudâî, **Müsnedü’ş-Şihâb**, Hamdi Abdülmecid Selefi (thk), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985, c. 1, s. 269.

²¹⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 205-206.

²²⁰ Sa‘lebî, c. 3, s. 166.

²²¹ Beğavî, c. 1, s. 419.

²²² Beydâvî, c. 2, s. 93.

²²³ Râzî, c. 9, s. 7-8.

²²⁴ Âyetin meâli: “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma (المسومة) atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.”

²²⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 26.

Bu örnekte de görüldüğü üzere Bitlisî, kelimenin önce lügavî yönden tahlilini yapar. Ona göre kelimenin, iki farklı kökten gelme ihtimali vardır ve her bir ihtimale göre kelime başka anlamlara gelecektir. İkinci alternatif olarak sunduğu kelimenin, “السومة، والسيماء،” kökünden “alamef” anlamında kullanılmasına, Âl-i İmrân sûresi 125. âyeti örnek verir. Bu alternatife göre, âyetteki kelimenin anlamının nasıl değişeceğini de net bir şekilde ifade eder. Konu ile ilgili benzer açıklamalar yapan Sa‘lebî de, tefsirinde aynı âyetle istiṣhad yapmıştır.²²⁶ Bununla beraber Sa‘lebî, konuyu farklı örneklerle de daha geniş işlemiştir. Bitlisî, Sa‘lebî’den gerekli gördüğü miktarda bilgiyi almakla iktifa etmiştir.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinde kelimenin lügavî boyutlarını anlatmak için âyet, hadis ve şiirle istiṣhatta bulunmakta; fakat bu konuda her hangi bir dilsel tartışmaya girmemektedir. Dil ile ilgili konularda yaptığı istiṣhadlara genel olarak bakıldığında bu istiṣhadların, sadece yeterli görülen miktarla sınırlandırıldığı ve müellifin, eserinde lügavî ayrıntılara girmediği görülür.

2.1.3.4. Kelimenin Köküne Dair Açıklamalar

Hüsameddin Ali el-Bitlisî, tefsirini yaptığı kelimenin lügavî anlam çerçevesini, öncelikle kelimelerin asıllarına işaret etmek suretiyle çizer. Kelimenin aslı ile âyetteki manası arasındaki irtibata özellikle dikkat çeken Bitlisî, konu ile ilgili tartışmaya girmeden bilgiyi, muhtasaran sunmayı tercih eder. Örneğin “Rahimlerde (في الأرحام) sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur. O’ndan başka ilâh yoktur. O mutlak güç ve hikmet sahibidir” (Âl-i İmrân 3/6) âyetinde geçen “الأرحام” kelimesi ile ilgili şunları söyler:

“الأرحام” kelimesi, “الرحم” kelimesinin çoğuludur. Bu da nutfenin yerleştiği yer ve nokta suretinin (nutfe) uğradığı yerdir. Kelimenin aslı “الرحمة”ten gelmektedir. “Rahmet” kelimesi ile “rahim” kelimesi arasındaki müştereklik sonucu, “rahmet ve şefkat” anlamı, zorunlu olarak (rahim kelimesi için de) ortaya çıkar.”²²⁷

Ayetteki *rahmet* kelimesi ile kelimenin kökü olan “rahm” arasındaki anlam irtibatını, öncelikle “rahm”ın anlamını vererek açıklayan Bitlisî, rahim ile rahmet ilişkisini göz önünde bulundurarak âyeti tefsir etmektedir. Benzer şekilde Râzî²²⁸ de kelimenin kökü

²²⁶ Sa‘lebî, c. 3, s. 25.

²²⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 6.

²²⁸ Râzî, c.7, s. 161.

ile arasındaki anlam ilişkisine değinmektedir. Benzer bir örneği ise şu âyet-i kerîmenin tefsirinde görüyoruz:

(... ثُمَّ نَبْتَلُوهَا فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ) (Âl-i İmrân 3/61)

“(نَبْتَلُوهَا) be’nin zammı ve fethi ile “البهلة”den (alınmıştır). O da lanet ve terk etmek demektir. Deve torbasız bırakıldığı zaman “بهلت الناقة” denir. “بهله الله” ise Allah ona lanet etti ve onu rahmetinden uzaklaştırdı, demektir ki bu (anlam) ibtihal kelimesinin köküdür (aslı).”²²⁹

Bitlisî, “ibtihal” kelimesinin kök anlamı ile ilgili bilgiler vermekte, konuyu Arapların günlük kullanımından örneklerle de zenginleştirmektedir. Bu bilgiler, yakın ifadelerle Beydâvî²³⁰ ve Râzî’de²³¹, farklı ifadelerle de Beğavî²³² ve Sa‘lebî’de²³³ yer almaktadır. Her iki örnekte de görüldüğü üzere Bitlisî, seleflerini takip etmekte; bazı kelimelerin daha iyi anlaşılması için yapılan lügavî tahlilleri yakın ifadelerle eserine kaydetmektedir.

Bitlisî, Arapça olmayan kelimelerin köklerini tespit ile ilgili görüşlerini Âl-i İmrân sûresi 3. âyette geçen “Tevrat” ve “İncil” kelimelerinin anlamlarını tartışarak ortaya koyar. Bitlisî, kîle (قيل) veznini kullanarak, “Tevrat” ve “İncil” kelimelerinin köklerine dair aktarılan rivayetleri zayıf gördüğünü belirtmenin yanı sıra konu ile ilgili tartışmaya girer. Ona göre, Tevrat ve İncil kelimeleri Arapça olmayan iki isimdir ve bunları, Arap dili mantığı ile açıklamaya çalışmak yanlıştır. Bitlisî’nin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Her lafız için bir asıl (kök) söz konusu olsa, devir veya teselsül olur. Buna göre (bu iki şey de batıl olduğuna göre) sair lafızların kendisinden türetilmesi için, başlangıçta lafızların vaz’ olunmuş olması gerektiğini itiraf etmek vaciptir. Durum böyle olunca, onların bir başka şeyden türettikleri bu lafız hakkında (hangisinin asıl hangisinin fer olduğu), aksi niçin söz konusu olmasın?”²³⁴

Buna göre eğer her lafız için bir asıl bulunmaya çalışılırsa ortaya devr ve teselsül çıkacaktır. Bundan kurtulmanın yolu da başlangıçta bazı lafızların, bazı manalar için vaz’ olunduğunu kabul etmektir. Bu noktada Bitlisî, şu soruyu sorarak etimolojik tartışmaların tutarsızlığına işaret eder: Bir başka şeyden müştak olduğu söylenen bir lafzın asıl, diğer lafzın ise fer’ olması niçin caiz olmasın? Bitlisî’nin lafızların kök anlamını tespit

²²⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 108.

²³⁰ Beydâvî, c. 2, s. 47.

²³¹ Râzî, c. 8, s. 77.

²³² Beğavî, c. 1, s. 362.

²³³ Sa‘lebî, c. 3, s. 84.

²³⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 4-5.

konusunda yaptığı bu tartışma, yakın ifadelerle ve daha geniş bir şekilde Râzî’de de yer almaktadır.²³⁵

Konu ile ilgili genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse şunları söyleyebiliriz: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, eserinde ağırlıklı olarak Arapların dillerinde yerleşmiş kullanımlara yer vermekle beraber alanında şöhret kazanmış dilcilerden de nakiller yaparak kelimeleri, lügavî açıdan incelemiştir. Ayrıca âyet, hadis ve şiirle istişhada da önem vermiştir. Yaptığı aktarımların tamamı eserinin tefsir/tefsir-i ayn bölümlerinde öncelikli kaynak olarak kullandığı Sa‘lebî, Beğavî, Beydâvî, Râzî vb. kaynaklarda bazen aynı, bazen benzer bazen de farklı ifadelerle yer almaktadır. Bitlisî’nin, âyetleri lügavî açıdan tahlile tabi tutuşu, kelimelerin kökleri ile arasında bir anlam ilişkisi olduğunu vurgulaması ve bu perspektifle âyetleri tefsir etmesi, onun lügavî tefsir usullerinden istifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu durum, onun eserini zenginleştiren bir diğer özelliktir; zira müfessir, gereksiz lügavî tartışmalara girmedeği gibi, eserini, âyetin tefsirine doğrudan faydası bulunmayan lügavî bilgilerle de doldurmamıştır. Bitlisî’nin Âl-i İmrân sûresi özelinde incelediğimiz lügavî tahlil şekli, benzer bir usulle eserin genelinde de görülmektedir. Bu durum, Bitlisî’nin lügavî meseleri değerlendirebilecek yetkinlikte olduğunu; fakat önceliğinin, lügavî tefsir yazmak olmadığını da açıkça ortaya koymaktadır.

2.1.4. Belagat

Söz sanatlarının incelendiği bir bilim dalı olarak belagat, genel olarak iki kısma ayrılır: Sözün kendisindeki ve sözü söyleyendeki belagat. Sözdeki belagat, sözün fesahatiyle beraber mukteza-ı hale uygun olmasıdır.²³⁶ Müttekellimde, yani sözü söyleyen kişide belagat ise, konuşan kişinin belîğ söz söylemeye muktedir olmasıdır.²³⁷ Hem sözü söyleyenin beşere üstünlüğü hem de sözün fasih ve mukteza-ı hale uygun olması, beşer kelimasının fevkinde olan Kur’ân-ı Kerîm’i manevî/kutsal değerinin yanı sıra edebî eşsizlik vasfı ile de muttasıf kılar.²³⁸

²³⁵ Râzî, c. 7, s. 155-156.

²³⁶ el-Hatîp el-Kazvînî, **el-Îzâh fi Ulûmi’l- Belâgâ**, 1. Basım, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985, s. 11.

²³⁷ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 14.

²³⁸ Hz. Peygamber’e (s.a.s.) verilmiş en büyük mucize olan Kur’ân-ı Kerîm’in lafzî ve manevî açıdan beşer kelimasına olan üstünlüğü ve edebî harikuladeliği şu âyet-i kerîme ile de ifade edilmektedir:

“De ki: İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar” (İsra 17/88).

Beyân, meânî ve bedî‘ kısımlarına ayrılan belagat ilmi, Kur’ân’ın edebî yönlerini ortaya koymak suretiyle, manasının daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir; zira bir dilin edebî sanatları anlaşılmadan o dile ait metinlerin anlaşılması mümkün değildir. Bu meyanda belagat ilminin usul ve kaideleri özellikle i‘câzu’l-Kur’ân²³⁹ eserleri başta olmak üzere çeşitli eserlerde ayrıntıları ile işlenmiştir. Dolayısıyla bir müfessirin, Kur’ân’ı tefsir etmeden evvel bu ilme vakıf olması zorunludur.

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi tefsirinde belagatin alt dallarından meânî ve beyânın çeşitlerine ait örnekler sunar. Genellikle konu ile ilgili tartışmalara girmeden âyetteki edebî yönü vurgulayan müfessir, yer yer kısa açıklamalar yapmak suretiyle konuyu işler. Aşağıdaki örneklerde Bitlisî’nin, eserinde meânî ve beyân ilimlerine ne şekilde yer verdiği ve bu bilgilerle, kendi tefsir kaynaklarının mukayesesi verilmektedir.

2.1.4.1. Meânî

Bu ilim vasıtasıyla mukteza-ı hale göre söylenen Arapça sözlerin durumu (hangi kategoride olduğu) bilinir.²⁴⁰ Kısaca meânî ilmi, haber²⁴¹ ve inşanın²⁴² çeşit ve durumlarından bahsetmektedir. Bitlisî, eserinde meânî ilminin çeşitlerinden takdim-tehir, kasr ve istifhama özellikle vurgu yapar. Bununla beraber Bitlisî, diğer disiplinlere nazaran meânî ilmine, eserinde, daha az yer vermektedir. Meânî ilminin sağladığı perspektif ile yapılan yorumların ise daha ziyade âyetteki hikemî yönü açıklamak, zihinde oluşabilecek olası soruları gidermek ve lafzın daha iyi anlaşılmasını sağlamak gibi hedefleri amaçladığı görülmektedir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere Bitlisî’de dikkat çeken husus, âyetin tefsiri ile ilgili kendisine kadar gelen yorumların, onun dilinde daha terminolojik bir üslup kullanılarak ifade edildiğidir. O, mevcut yorumun kendisinden neşet ettiği edebî inceliğe, literatür bilgisi ışığında işaret etmektedir.

²³⁹ İ‘câzu’l-Ku’rân ile ilgili yazılan bazı eserler şunlardır: Hattabî’nin Kitabu Beyânî İ‘câzu’l-Kur’ân’ı, Râzî’nin İ‘câzu’l-Kur’ân’ı, Celaluddin Suyûtî’nin Mu’tereku’l-Akrân fi İ‘câzu’l-Kur’ân’ı.

²⁴⁰ Kazvînî, *el-İzâh*, 15.

²⁴¹ Haber, doğru ve yalan olma ihtimali olan söz, demektir. (Cürcânî, s. 92)

²⁴² İnşâ cümlesi haber cümlesinin tersine doğru ve yalan ihtimali olmayan cümle olarak tanımlanmıştır. Emirler, nehiyler, istifham, temenni ve nida içeren ifadeler bu gruba girerler. Süleyman Gezer, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”, *Hitit ÜİFD*, c. 6, sy. 11, 2007/1, s. 137-138.

2.1.4.1.1. Takdim-Te'hir

Edebî bir gerekçe ile cümledeki bazı kelimelerin öne alınması takdim, bazılarının arkaya bırakılması ise tehiridir. Bitlisî, “Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, (O’nun huzurunda) eğilenlerle beraber sen de eğil”²⁴³ (Âl-i İmrân 3/43) âyetinin tefsirinde, kelimeler arasındaki takdimi şu sözlerle açıklar:

“(Âyetteki) *Kunûtu*n takdimi, (onun), tüm ibadet, zikir ve tespihlerde muteber olduğunu hissettirmektedir. *Sücûd*(un rükûa takdimi) ise ya onların şeriatinde diğer rükûnlere mukaddem olduğu için veya kulun Allah’a en ziyade yaklaştığı yol, (secde) olduğu içindir.”²⁴⁴

Âyet-i kerîmede “اقْنِي” emri, namazın rükûnleri olan secde ve rükû emirlerinden önce gelmiştir. Bitlisî, gönülden bağlanıp itaat etme emrinin, tüm ibadetlerdeki önemine binaen takdim edildiğini söyler. Âyetteki “وَأَسْجُدِي” emrinin “وَارْكَعِي” emrinden önce gelmesini ise Hristiyanların şeriatinde sücudun, diğer erkândan önce eda edilmesi nedeniyle olabileceği gibi, Allah’a en ziyade yakın olunan rükûnün secde olduğu hikmetine vurgu amacıyla yapılmış olabileceğini de sözlerine ekler.

Müellifin kaynaklarında, itaat emrinin, diğer emirlere takdim ediliş hikmetine özel bir vurgu yapılmazken, âyetle sücudun kunûta takdim edilişi ile ilgili Râzî²⁴⁵, Beydâvî²⁴⁶ ve Beğavî²⁴⁷ tefsirlerinde aynı bilgiler, benzer ifadelerle yer almaktadır. Bununla birlikte Bitlisî’nin kaynaklarında geçen ve âyetteki takdim için muhtemel bir yorum olarak sunulan “secdenin rükûa takdimi, tertip ifade etmez, beraberliği ifade eder”²⁴⁸ ve “âyetle secde ile namaz kastedilmektedir, rükûdan da huşu ve tevazu murat edilmiştir”²⁴⁹ bilgileri ise Bitlisî’de yer almamaktadır. Dolayısıyla Bitlisî, en çok ihtimal dâhilinde gördüğü yorumları vermekle iktifa etmiş, diğerlerine değinme ihtiyacı hissetmemiştir. Bu şekilde kaynaklarında yer alan bilgilerde kendi tasarrufu ile ihtisara gittiği görülmektedir.

²⁴³ Âyetin metni:

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

²⁴⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 84.

²⁴⁵ Râzî, c. 8, s. 43-44.

²⁴⁶ Beydâvî, c. 2, s. 38.

²⁴⁷ Beğavî, c. 1, s. 351.

²⁴⁸ Beydâvî, c. 2, s. 38; Râzî, c. 8, s. 43; Beğavî, c. 1, s. 351.

²⁴⁹ Râzî, c. 8, s. 44; Beydâvî, c. 2, s. 39.

2.1.4.1.2. Kasr

Kasr, bir şeyi, başka bir şeye tahsis etmektir. Âl-i İmrân sûresi 26. âyetteki²⁵⁰ kasr, müfessir tarafından şu ifadelerle işlenir:

“Şayet (بَيْدِكَ الْخَيْرُ) ifadesindeki “hayr”ın Zât’a ihtisasından sonra tahsis, “hayır” olur dolayısıyla Allah şerrin fâili olmaz, denilse şöyle cevap veririm: Bu, sıfatın mevsufa kasrıdır yoksa aksi değildir.”²⁵¹

26. âyetin tefsirinde hayrın zâtî, şerrin ise arazî olduğunu ve Cenâb-ı Hakk’ın küllî bir hayrı murat etmedikçe cüzî bir şer takdir etmeyeceğini ifade eden Bitlisî, konuyu âyetteki “بَيْدِكَ الْخَيْرُ” lafzına getirir. Makam, “الْخَيْرُ بَيْدِكَ” demeyi gerektirdiği halde, âyetle “بَيْدِكَ الْخَيْرُ” denmesi, câr-mecrurun takdimi, hayrın hep, Cenâb-ı Hakk’ın eliyle oluştuğu anlamını ifade eder. Bu ifadede “Senin elinle sadece hayır oluyor. Şer olmuyor. Dolayısıyla Allah şerrin fâili değildir” anlamının ortaya çıkma ihtimaline karşı Bitlisî, soru cevap üslubuyla konuya açıklık kazandırır. Eğer “Hayrın Zât’a ihtisasından sonra tahsis edilen şey, bizzat hayrın kendisi olmuş olur” denilerek Allah’ın şerrin fâili olmadığı iddia edilirse, bu takdirde fiiller için iki fâil söz konusu olacak, dolayısıyla Eş’arî ilkelerine zıt bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bitlisî, bu tenakuzu, âyetle edebî bir inceliğe vurgu yaparak ortadan kaldırır: “Bu, sıfatın mevsufa değil, mevsufun sifata kasrıdır.”²⁵² Özetle ifade, sıfatı Allah’a kasretmektedir, yoksa başka bir sıfatın Allah için söz konusu olmayacağı kastedilmez. Dolayısıyla hayrın, sadece Allah’tan geldiğini söylemek, şerrin Allah’tan gelmediğini söylemek anlamına gelmez.

Râzî, konu ile ilgili, “الْخَيْرُ” kelimesinin başındaki elif-lâm’ın (ال) umum ifade ettiğini, “بَيْدِكَ” ifadesinin ise hasr ifade ettiğini söyler. Ona göre, hayrın, yalnız Allah’ın elinde olduğunu söylemek, hayrın dışında kalan şeylerin, Onun elinde bulunmasını nefyetmemektedir. Râzî, konu hakkında Bitlisî ile aynı açıklamaları yapıyorsa da “sıfatın mevsufa kasrı” vurgusunu, belagat terminolojisini kullanarak yapmamış, sadece

²⁵⁰ Âyetin meâli: “(Resûlüm!) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsın ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kadirsin.”

²⁵¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 50.

²⁵² Sıfatın mevsufa kasrı, şu örnek üzerinden daha iyi anlaşılabilir: ما عالم إلا زيد ifadesi Zeyd’den başka bir âlim olmadığını ifade eder. Yoksa Zeyd’in âlim olmak dışında cömert, iyi vb. sıfatlarını ondan nefyetmez; ama eğer ما زيد إلا dense idi, Zeyd âlimden başka bir şey değildir, anlamı ortaya çıkardı. Birinci örnek sıfatın mevsufa kasrı iken, ikincisi mevsufun sifata kasrıdır.

mefhuma işaretle yetinmiştir.²⁵³ Bitlisî'nin Râzî'den farkı, ilmî terminolojiyi ve literatür bilgisini de bu yorumlarla mezcetmesidir.

2.1.4.1.3. İstifhâm

Kişinin, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyi anlamayı talep etmesidir.²⁵⁴ İstifham, belagatte inşanın türlerindendir ve bazı edatlar yardımıyla gerçekleşir. Bu edatlar, nefiy, inkâr, ikrar, taaccüb, tenbih, istib'ad vb. anlamlarında da kullanılır.²⁵⁵

Müellifimiz, âyetlerdeki istifham üslubunun hangi anlamlarda kullanıldığına dikkat çeker. Özellikle taaccüb²⁵⁶, tenbih²⁵⁷, nefy²⁵⁸, inkâr²⁵⁹ ve istib'ad²⁶⁰ anlamlarına vurgu yapar. Bitlisî, istifham edatının fonksiyonunu ifade etmenin yanı sıra âyet-i kerîmeye kattığı edebî inceliği de beyan eder. Nasıl bir üslupla konuyu açıkladığını ise şu örnek üzerinden görebiliriz:

(هَآئْتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ...) (Âl-i İmrân 3/66)

“هَآئْتُمْ”dür. Onların ileri derecedeki ahmaklıklarına taaccüb için (getirilmiştir). Hemze (إ), hâ (ها) yapılmıştır.

(فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) Bu istifham, onların tasdikât ve tasavvurâtta (olan şeyleri) idrak etmede hayvanlardan daha aşağı ve eksik olduklarına bir tenbihtir; çünkü hayvanlar bir yolda veya işte, kendilerine zarar veren merhametsiz bir arkadaş bulduklarında ikinci kez onunla karşılaşınca onunla yürümez ve ona meyletmezler.”²⁶¹

Bitlisî, âyet-i kerîmedeki soru edatlarının, soru sormak amacıyla değil, taaccüb (şaşıрма) ve tenbih (dikkat çekme) amacıyla getirildiğini ifade eder. Âyette özellikle dikkat çekilmek istenen hususun, kâfirlerin akıl ve anlayış cihetiyle eksiklikleri olduğunu da sözlerine ekler. Konuyu mantık ilminin kavramlarından yardım alarak açıklayan Bitlisî'ye göre kâfirler, akıl sahibi her insan için bilgi edinme kaynakları olan tasavvurât

²⁵³ Râzî, c. 8, s. 8-9.

²⁵⁴ Cürçânî, s. 26.

²⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali el-Cârim, Mustafa Emin, **El-Belâgatu'l-Vazıha**, 1. Basım, Kahire: Daru'l-Meârif, 1999, s. 192-209.

²⁵⁶ Örnek için bkz: Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 86.

²⁵⁷ Örnek için bkz: Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 110.

²⁵⁸ Örnek için bkz: Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 208.

²⁵⁹ Örnek için bkz: Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 136, 229.

²⁶⁰ Örnek için bkz: Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 123.

²⁶¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 110-111.

ve tasdikâtan²⁶² yoksundurlar. Onlar en basit bir tasavvuru bile oluşturamayacak derecede ahmaktırlar.

Bitlisî'nin bu yorumu, onun tefsir tarzını anlamamıza yardımcı olmaktadır. O, bilinen bir bilgiyi işlerken bile farklı disiplinlerden yardım alarak tefsirini zenginleştirmektedir. Müellifin kaynaklarından olan Beydâvî²⁶³, Râzî²⁶⁴ ve Zemahşerî'de²⁶⁵ ise sadece “هَآأَنْتُمْ”deki istifhamın anlamına değinilmektedir. Bununla beraber bu eserlerde genel olarak هَآأَنْتُمْ'un aslının أَنْتُمْ olduğu ve bu ifadenin de Yahudi ve Hristiyanların ahmaklıklarını sormak ve bu ahmaklığa şaşırmak anlamında kullanıldığı ifade edilir. Bitlisî'nin dilinde aynı bilgi, daha teknik/terminolojik bir üslupla ifade edilmek suretiyle revize edilmiştir.

2.1.4.2. Beyân

Kendisiyle, bir anlamı, değişik yollarla ifade etme usullerinin bilindiği ilimdir.²⁶⁶ Bu ilim, hakikat, mecaz, teşbih, istiare, kinaye vb. konulardan bahsetmektedir. Bitlisî, âyet-i kerîmelerdeki mecaz, istiare, teşbih ve kinaye gibi sanatlara özellikle değinmekte; tartışmaya girmeden, kısa açıklamalarla, bu sanatların âyet-i kerîmelere kattığı anlam zenginliğini açıklamaktadır.

2.1.4.2.1. Mecaz

Lafzın, hakikî mananın kastedilmesine engel bir karine nedeniyle, hakikat manasının dışında kullanılmasıdır.²⁶⁷ Bitlisî, “Rabbi, Meryem’e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi...” (Âl-i İmrân 3/37) âyetini tefsirinde “Onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi” ifadesinin *terbiyeden* mecaz olduğu söylemekte; bu çeşide de tıpkı تَكَلَّمْتُ كَلَامًا gibi *el-masdaru ala gayri'l-masdar* dendiğini ifade etmektedir.²⁶⁸

²⁶² Mantıkta bir bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur, bir konunun zihinde şekillendirilmesi, kurulması, düşünülmesidir. Tasdik ise bir konu hakkında verilen karar ve hükümdür. Mesela Mars'ta canlı olup olmadığını düşünmek tasavvurdur. Buna karşılık “Ayda hayat yoktur” cümlesi tasdiktir. Bkz. Abdullah Demir, **Klasik mantık**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013, s. 38.

²⁶³ Beydâvî, c. 2, s. 49.

²⁶⁴ Râzî, c. 8, s. 83.

²⁶⁵ Zemahşerî, c. 1, s. 364.

²⁶⁶ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 163.

²⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazvîni, *el-İzâh*, s. 272.

²⁶⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 73.

Örnekte görüldüğü gibi Bitlisî, öncelikle âyetteki edebî inceliğe değinir ve “(ağaç) dikmek, (bitki) yetiştirmek” anlamlarına gelen “أَنْبَتَ” kelimesinin, “terbiye etmek” anlamında mecaz olduğunu ifade eder. Bununla beraber, bu ifadede, mefulü mutlak olarak gelen mastar, fiil ile aynı cinsten gelmesi gerekirken, sülasi formun mastarı olarak gelmiştir. Dolayısıyla âyette أَنْبَتَهَا نَبَاتًا denilmeliyken أَنْبَتَ أَنْبَاتًا denilmiştir. Bu çeşit ifade, başka bir fiil üzere söylenmişçesine diğer sığa ile mastar getirilmiştir.

Âyette mecaz sanatının yapıldığı bilgisi, Zemahşerî²⁶⁹ ve Beydâvî²⁷⁰ de vurgulanmaktadır. Fiilin mastarı hakkındaki bilgi ise Beğavî²⁷¹ tefsirinde yer almaktadır. Bitlisî, kaynaklarındaki bilgileri yakın ifadelerle ve daha muhtasar bir şekilde kullanmaktadır.

2.1.4.2.2. Mecaz-ı Mürsel

Hakikî manası ile mecazî manası arasındaki alaka (mecaza sebep olan ilişki), teşbihten başka bir şey olan mecazlara mecaz-ı mürsel denir.²⁷² Bitlisî, “Hepsi bir değildir; Ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okurlar.” (Âl-i İmrân 3/113) âyet-i kerîmesini tefsirinde şunları söyler:

“Yani geceleyin Allah’ın âyetlerini ve kelimasını tilavet ederler, okurlar. (İfade, bu vaktin, gecedeki zaman) dilimlerinin en şerefli ve en bilineni olduğuna dikkat çekmek için ve teheccüt namazına, onun faziletine, sevabının çokluğu ile hususiyetlerinin seçkinliğine bir işaret olsun diye, cüz’ü (söyleyip) küllü kastetmek yoluyla (yapılmış) bir mecaz-ı mürseldir. “Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafîle olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceği umulur.(İsra 17/79)”²⁷³

Bu âyet-i kerîmede mecaz-ı mürselin örneklerinden biri görülmektedir. Bitlisî, bu mecazdaki alakanın²⁷⁴ cüzîyyet olduğunu ifade eder. Cüzîyyet ilgisi ise, kelimenin hakîkî manası ile mecazî manası arasındaki kurulan alaka (ilgi) çeşitlerinden biri olup, parçanın söylenip bütünün kastedilmesidir. Buna göre âyetteki *secde* ifadesi ile namaz kastedilmektedir; zira *secde* halinde tilavet nehyedilmiştir. Namazdan bir cüz olan *secde* zikredilmiş ama içinde kıraat olan namaz ibadeti kastedilmiştir. Yaptığı bu açıklamalar

²⁶⁹ Zemahşerî, c. 1, s. 325.

²⁷⁰ Beydâvî, c. 2, s. 34.

²⁷¹ Beğavî, c. 1, s. 344.

²⁷² Kazvînî, *el-İzâh*, s. 277.

²⁷³ Bitlisî, *Câmiu ’l-tenzîl ve ’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 184.

²⁷⁴ Kelimenin hakîkî manası ile mecazî manası arasındaki ilgilerin en önemlileri şunlardır: Sebebiyyet, müsebbebiyyet, cüzîyyet, küllîyyet, evvelîyyet vb.

ile zımnem teheccüt namazının önemine işaret eden Bitlisî, vermek istediğı bu mesaja İsrâ sûresi 79. âyeti de delil getirerek bahsi tamamlar.

Müellifimizin değindiğı bu edebî incelik, kaynakları olan Beydâvî, Râzî, Zemahşerî, Beğavî ve Sa‘lebî’de vurgulanmamıştır. Yalnız Râzî, geceleyin Kur’ân okumayı, teheccüd namazı kılmak şeklinde yorumlayarak Furkan 25/64, Müzzemmil 73/2, 20 ve Bakara 2/238 âyetlerini buna delil olarak getirmektedir. Âyetin devamındaki “secde ederler” ifadesini de aynı bağlamda değerlendiren Râzî, secdenin sadece namazda olduğuna işaret etmektedir. Bitlisî, âyette *tilavet* ve *secde* fiillerinin teheccüte işaret ettiğı yorumunu, hem teheccüt vaktinin ehemmiyeti ile ilgili hikemî noktaya vurgu yaparak hem de âyette, mecaz-ı mürsel yapıldığını, -mecaz alakasını (cüzîyyet) da belirterek-açıklamaktadır.

2.1.4.2.3. İstiare

(Hakikî mana ile mecazî mana arasındaki) alakanın, benzeşme (teşbih) olduğu mecaza, istiare denilir.²⁷⁵ Bitlisî, “Allah’ın ipine topluca sarılın...” (Âl-i İmrân 3/103) âyet-i kerîmesini tefsirinde ip (habl) istiaresini şu sözlerle açıklar:

“(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ)” Yani kitabına veya resulüne, dinine ve İslam’a veya ehl-i beytine veya sahabeye veya âlimlere. (جَمِيعًا) topluca. (İfadenin), “yardımını isteme, onun himaye ve korumasına güvenme” için temsil olması caizdir. Tıpkı yüksek ve yüce bir mekândan sarkan, kopmasından korkulmayan sağlam bir ipe tutunmak gibi... “İp”, onun ahdine, “tutunmak” ise ahde güvenmekten istiaresidir. Yahut “ip” istiaresinin, uygun düşen şeyle terşihî (müşebbehün bihe uygun bir şeyle zikri) de caizdir. Yani Allah’tan yardım istemek ve O’na güven üzere toplanın; O’ndan ayrılmayın. Yahut ibadete doğru Allah’ın ahdine tutunmak üzere toplanın. -ki o da Allah’a iman, ona kulluk ve itaattir.- Veya Hz. Peygamber’in (s.a.s.): “O, Allah’ın en sağlam ipidir. Onun mucizeleri (harika yönleri) ve ilginç (orijinal) halleri eksilmez. Onunla konuşan doğru söyler. Onunla amel eden doğru yapmış olur. Onunla hükmeden adil olur. Ona çağırın ve Ona bağlanan doğru yolu bulmuş olur” hadisi sebebiyle “kitabına tutunmak üzere toplanın” (anlamında da yorumlanmıştır).”²⁷⁶

Bitlisî, âyet-i kerîmedeki “ip (habl)” istiaresine dikkat çekerek âyetin mecazen ifade ettiğı anlamı açıklamaya çalışır. “İp (habl)” istiaresinin hangi anlamlarda kullanılmış olabileceğini “veya” lafzı ile aralarında tercih yapmadan okuyucuya sunar. Sunduğı her bir alternatif, aslında birbirine yakın anlamları ifade eder. Allah’a güven, O’na kulluk,

²⁷⁵ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 285.

²⁷⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 161.

Kur’ân-ı Kerîm gibi yorumların hepsi yüksek mekândan sarkan sağlam bir ip ile kurtarıcı olmak özelliği cihetiyle ortaktır. Nasıl ki ip, kuyuda kalanı kurtaran bir araçsa, kişinin Allah’a güvenmesi, Ona kulluk etmesi ve Kur’ân-ı Kerîm de onun manevî kurtuluşu için birer araçtır. Zemahşerî²⁷⁷, Râzî²⁷⁸ ve Beydâvî²⁷⁹ de, âyetteki “ip” istiaresine değinerek taşıdığı mecazî anlamı benzer şekilde açıklamaktadırlar.

2.1.4.2.4. Teşbih

Bir şeyin, başka bir şey ile aynı manada (vasıfta) ortak olduğuna delalet etmektedir.²⁸⁰ Teşbih-i mürekkebe, birçok yönlerin birleşmesiyle meydana gelen teşbihtir. Teşbih-i müfred ise, bir lafzın başka bir lafza benzetilmesidir. Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi, 117. âyet-i kerîmedeki²⁸¹ teşbihe şu sözlerle işaret eder.

“ (فَأَهْلَكْتُهُ) Yani onlara bir ceza olarak, rüzgâr, onların ekinlerini helak etti. Bu da teşbih-i mürekkeptir. Bu yüzden teşbih edatının, ekine değil de rüzgâra getirilmesinde mahzur görülmemiştir. Teşbih-i müfred olması da caizdir. Yani rüzgârın helak etmesinin misâli ya da onların infak ettiklerinin misâli, helak edici rüzgâr misâli gibidir. O da işlenmiş topraktır.”²⁸²

Kavurucu rüzgâr, henüz yeşermekte olan ekini nasıl yakıp kavurursa, onların dünya hayatında sarf ettikleri mallar da kendilerine bir iyilik getirmek şöyle dursun, aksine, dünya ve ahiret hayatlarının mahvına sebep olur. Âyet-i kerîmedeki temsilde, müşriklerin harcadıkları mal ve paralar ile ekin arasında bir benzerlik yoktur; ama birinci kısmın neticesi (harcamaların fayda sağlamayacak olması) ile ikinci kısmın neticesi (rüzgârın helak ettiği ekinin fayda sağlamayacağı) birbirine benzemektedir.²⁸³ Âyette *müşebbeh* ve *müşabbahun bihin*, her birinin mürekkep olduğu, yani birçok unsurun bir araya gelmesi ile benzetme yapılabildiği için, mürekkep teşbih vardır. Bitlisî de, âyet-i kerîmedeki teşbihin, mürekkep teşbih olduğunu; bu yüzden de teşbih edatının, ekine değil de rüzgâra getirilmesinde her hangi bir mahzur olmadığını ifade eder. İkinci bir görüş olarak ise

²⁷⁷ Zemahşerî, c. 1, s. 386.

²⁷⁸ Râzî, c. 8, s. 151-152.

²⁷⁹ Beydâvî, c. 2, s. 73.

²⁸⁰ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 217.

²⁸¹ Âyetin meâli: “Onların, bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmetmiş olan bir kavmin ekinlerini vurup da mahveden kavurucu bir rüzgârın durumu gibidir. Onlara Allah zulmetmedi; fakat onlar kendilerine zulmediyorlar.”

Âyetin metni:

﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

²⁸² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 186.

²⁸³ Halil Altuntaş, “Kur’an’da Temsili Anlatım”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 26, sy. 4, Ankara 1990, s. 64.

âyetteki teşbihin, müfret olabileceğini söyler. Her iki görüş ile ilgili geniş açıklama yapmaz. Bitlisî'nin kaynaklarından Zemahşerî²⁸⁴ konuyu genişçe işlemiş; Beydâvî²⁸⁵ ise konuya Bitlisî'nin yorumlarına göre daha ayrıntılı değinmiştir.

2.1.4.2.5. Kinaye

Asıl anlamın murat edilmesi caiz olmakla beraber, kendisiyle mananın gereği kastedilen bir sözdür.²⁸⁶ Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 77. âyetteki²⁸⁷ kinayeye şu sözleri ile işaret eder:

“Allah, onlarla konuşmaz” ifadesi, “Kıyamet günleri onlara bakmaz” (Âl-i İmrân 3/77) ifadesinin delil olması hasebiyle Allah'ın gazabından kinayedir; zira bir kimseye kızan ve küçümseyen ondan yüz çevirir, onla konuşmaz, ona iltifat etmez ve onun tarafına yönelmez. Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah bir şeye rahmet etmeksizin bakmaz”²⁸⁸. Eğer cehennem ehline nazar etmesi söz konusu olsaydı onlara muhakkak rahmet ederdi. Fakat Allah, onlara bakmamaya hükmetti.”²⁸⁹

Kinayeli lafız, asıl manasında kullanılabileceği gibi vaz‘ olunduğu mananın dışında da kullanılabilir. Dolayısıyla kastedilen mecazî anlam olabileceği gibi hakikî anlam da olabilir. Bu âyet-i kerîmede ise Allah'ın, ahdini satanlarla konuşmaması, zahirî anlamın kastedilmesine bir mani bulunmamakla birlikte Allah'ın gazabından kinayedir. Bitlisî'nin konu ile ilgili açıklamaları yakın ifadelerle Beydâvî'de yer almaktadır.²⁹⁰ Bitlisî, konuyu daha da zenginleştirmek için Sa‘lebî aracılığıyla edindiği rivayet literatüründen de istifade eder; fakat kendisinin, hadis olarak naklettiği rivayet²⁹¹, Sa‘lebî tefsirinde Ebu Amr el-Cûnî'nin sözü olarak geçmektedir.²⁹²

Âl-i İmrân suresi özelinde Bitlisî'nin tefsirinde belagat ilminin yeri konusunu genel olarak değerlendirirsek şunları söyleyebiliriz:

Bitlisî, belagat alanında vukufiyet sahibi olduğunu hem âyetlerdeki edebî sanatlara işaret ederek hem de bu sanatların anlama kattığı zenginliği açıklayarak göstermektedir.

²⁸⁴ Zemahşerî, c. 1, s. 396-397.

²⁸⁵ Beydâvî, c. 2, s. 82.

²⁸⁶ el-Hatîp el-Kazvînî, **Telhis ve Tercümesi**, (haz. Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli), 1. Basım, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, t.y., s. 125.

²⁸⁷ Âyetin meâli: “Allah'a karşı verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle değiştirenlere gelince, işte bunların ahirette bir payı yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için acı bir azap vardır.”

²⁸⁸ Onun bakışı, haddizatında rahmeti demektir.

²⁸⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve 'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 121.

²⁹⁰ Beydâvî, c. , s. 55.

²⁹¹ Bu yanlış aktarım, bizzat Bitlisî'nin nakil hatası olabileceği gibi müstensih hatası da olabilir.

²⁹² Sa‘lebî, c. 3, s. 99.

Açıklamaları çoğunlukla meramı anlatacak şekilde muhtasar ve tartışmadan uzaktır. Müfessir, meânî ilminden takdim-tehir, kasr, istifham vb., beyan ilminden ise mecaz, istiare, teşbih ve kinaye vb. sanatlara dikkat çekmektedir. Çoğu zaman kaynakları ile aynı meyanda açıklamalar yapan Bitlisî, yer yer kendi yorumlarına da yer vermektedir. Bitlisî, belagat ilmine dair konularda özellikle Zemahşerî ve Beydâvî'den istifade etmiş; mensubu olduğu Sünnî-Eş'arî tefsir geleneğinin dilbilim çizgisini muhafaza etmiştir. Kaynaklarından aldığı bilgiler, yer yer ihtisarlar, bazen de ziyadelerle tefsirinde yer bulmakta; eserde, Bitlisî'ye intikal eden bu müktesebat, ilmî terminolojinin aktif olarak kullandığı bir formda okuyucuya sunulmaktadır. Bitlisî'nin özellikle kendinden önce oluşan bu tefsir edebiyâtını, belagat ilmi de dâhil olmak üzere diğer ilmî disiplinlerin kattığı perspektif ile tekrar gündeme taşıması, yorumun temellerine vakıf olduğunun ve bu geleneğin bir sonraki taşıyıcı halkası olma konusundaki başarısının göstergesidir. Dolayısıyla Bitlisî, kaynaklarından aldığı bilgiyi sadece alıntılammış, aynı zamanda bu bilgilerin hangi ilmî temellere dayandığını, kavramsal çerçeveyi de yerinde kullanarak işlemiştir. Bu şekilde kendisine ulaşan müktesebatın tahkikini yapmış, kaynaklarından aldığı bilgileri gerekli düzenleme ve katkılarla revize ederek okuyucuya sunmuştur.

2.1.5. Mantık

“Kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir ilim”²⁹³ olarak tanımlanan mantık ilmi, doğru düşünmenin usul ve ölçütlerini verir. Gazzâlî öncesi dönemde daha çok filozofların ilgi alanında olan mantık, kelamcılar ve fıkıhçılar tarafından dinî meselelerin izahında bir tür akıl yürütme biçimi olarak kullanılmıştır.²⁹⁴ Ancak Gazzâlî²⁹⁵ ile birlikte mantık, dinî ilimlerde doğru akıl yürütmenin bir aracı haline dönüşmüş ve dinî

²⁹³ Cürçânî, s. 210.

²⁹⁴ Kur'an-ı Kerim'de doğru bilgi edinme, araştırma, aklını doğru kullanma, inceleme, ibret alma, tefekkür ve tezekkür etme, bir şeyin bilincine varma, fıkhetme gibi kavramların yer aldığı çok sayıda emir ve tavsiyelerle akli faaliyetlere dikkat çekilmesi; yine Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in hüküm verirken Kitap ve Sünnet'te çözümünü bulamadığı meselelerde kendi rey'i ile karar vereceğini bildirmesinden memnun olduğunu belirten ifadelerinde görüldüğü gibi aklî kanıt ve istidlâl yöntemini onaylayıcı bir tavır ortaya koyması, Müslümanların mantığa yönelmesinde etkili olmuştur. (İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, c. 28, Ankara: TDV, 2003 s. 20).

²⁹⁵ Gazzâlî, mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını şu şekilde belirtmektedir: “Bu mukaddime medâriku'l-ukûl (aklın işleyişi) ve bunların had (tarif) ve burhâna münhasır olduğundan bahsedeceğiz. Ayrıca hakiki tanımın şartı ile hakiki burhanın şartını ve bunların kısımlarını, Mihakku'n-Nazar ve Mi'yâru'l-ilm adlı kitaplarımızda olduğundan daha özlü ve kısa olarak anlatacağız. Bu mukaddime, usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz. Bu mukaddimeyi yazmamayı dileyen kişi, 'Birinci Kutub'un Kitab bahsinden başlasın. Usûl-u fikh ilminin başlangıcı orasıdır. Bütün nazârî ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise, fıkıh usûlünün ihtiyacı da o kadardır”. İmam Gazzâlî, **el-Mustasfa** (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Yunus Apaydın (çev.), Kayseri: Rey, 1994, s. 11.

meselerle ilgili tartışmalarda adabı ve usulü öğretmesi bakımından, günümüze kadar temel bir ilim olarak yerini korumuştur.²⁹⁶ İkinci olarak medrese eğitiminin ders müfredatlarında mantığın azımsanamayacak derecede yer alışı, mantık ilmine verilen değeri göstermekle birlikte aynı zamanda bu eğitim sisteminde bilginin naklinin ve muhafazasının nasıl bir temele dayandığına işaret etmektedir.²⁹⁷

Gazzalî sonrası İslam ilim geleneğinde, mantık ilminin sağladığı sistematik düşünmenin, kelam ve fıkıh dışındaki disiplinlerde de -tefsir, hadis gibi- kendini göstermesi bu ilmî sürecin doğal bir sonucudur. Müfessirlerin aklî bir faaliyet olarak yürüttükleri tefsir ve tevil ameliyelerinde mantık ilminin usul ve kaideleri zaviyesinden çıkarımlarda bulunmaları kaçınılmazdır. Özellikle geç dönem müfessirleri -hassaten şark coğrafyası- mantık ve felsefe gibi ilimlerde temeyyüz etmiştir. Bu müktesebat doğal olarak âlimlerin tefsir eserlerine de yansımakta, mantık ilmine ait kelime ve kavramlar ile meramlar anlatılıp, bu ilmin kaideleri çerçevesinde değerlendirmeler yapılmaktadır.²⁹⁸ Aklî bir faaliyet olarak dirayet tefsirleri başta olmak üzere felsefî tefsirlerde bu ilmin nesnel bir çıkarım yapma aracı olarak kullanıldığı görülmektedir.²⁹⁹

Bitlisî, eserinde, mantık ilminin sağladığı sistematik düşünme örneklerini sıkça ve ustalıkla okuyucuya sunar. Bu durum, onun bu ilimdeki yetkinliğini göstermekle beraber farklı disiplinlerdeki müktesebatını Kur’ân tefsirine yansıtma konusundaki başarısını da göstermektedir. Aşağıdaki örneklerde müfessirin, mantık ilmini amacına uygun bir şekilde Kur’ân’ın anlaşılması için bir alet ilmi olarak nasıl kullandığı görülmektedir.

2.1.5.1. Mantık İlmi Terminolojisinin Eserdeki Yeri

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, tefsirinde mantık ilmi kavramlarını sıklıkla kullanmış, âyetleri yorumlarken mantıktan nasıl istifade edilebileceğine dair dikkat çekici örnekler vermiştir. Bitlisî’nin, Âl-i İmrân sûresi 27. âyeti³⁰⁰ tefsirindeki ifadeleri, mantık terminolojisini nasıl kullandığını göstermede güzel bir örnektir. Bitlisî, “dilediğini hesapsız rızıklandırırın”

²⁹⁶ Hülya Altunya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, **SDÜİFD**, c. 1, sy. 30, 2013, s. 57.

²⁹⁷ Altunya, s. 67.

²⁹⁸ Her ne kadar mantık ilminin tefsire etkisi/katkısı konusu üzerinde doyurucu akademik çalışmalar yapılmadı ise de konu ile ilgili Abdülkerim Seber’in yazdığı “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü” isimli makalede bu hususa dikkat çekilmektedir. Bkz. **SDÜSBD**, sy. 27, Aralık 2012, s.109-126.

²⁹⁹ Dirayet tefsirlerindeki örnekleri için bkz. Seber, 118-123.

³⁰⁰ Âyetin meâlî: “Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırın. Dilediğine de sayısız rızık verirsın.”

âyetini açıklarken rızık, surî ve manevî olmak üzere ikiye ayırır. Bedenin gıdası olan zahirî yiyecekleri, surî rızık olarak tanımlayan Bitlisî, iman, ilahî marifetler ve hakikî ilimleri ise manevî rızık olarak tanımlar ve manevî rızık keyfiyetini küllî ve cüzî, nevî ve şahsî kavramları ile açıklar.³⁰¹ Yaptığı tanım, kendisinin mantık ilmine vukufiyetini göstermenin yanı sıra onun düşünce yapısının nasıl bütünlük arz ettiğini de gözler önüne serer. Müellif, fıkıh usulündeki âmm-hâss tabirleri yerine küllî-cüzî³⁰² kelimelerini kullanmış, mantık ilminin diğer ilmî disiplinler arasında kendi ıstılahlarıyla vücut bulduğunu göstermiştir. Bununla birlikte müellifin, *küll* ve *cüz* ' demek yerine *küllî-cüzî* deyişi, *küll* ve *cüz* 'e ait bütün bilginin (fert fert) kişiye verilmeyeceği, tümel ve tikellerin bilgisinin kişiye verileceği demektir ki insanın *küllün* ve *cüz* 'ün bilgisinin künhüne vakıf olması muhaldir ve Bitlisî, zımnen buna işaret etmektedir. Yine külliyât-ı hamseden *nevî*, hakikatleri bir, kişilikleri farklı olan küllî (tümel) kavramları ifade etmektedir. *Şahsî* ise diğerinden bağımsız tikelleri ifade eder. Sonuç olarak Bitlisî, bazı tikellerle beraber tümellerin manevî rızık olarak insana bahşedileceğini ifade eder.

Bitlisî'nin mantık kavramlarının yardımı ile düşünce ve yorumlarını ifade etmesine diğer bir örnek ise “Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. ...” (Âl-i İmrân 3/97) âyetidir. Müellif, tefsirinde şu sözlere yer verir:

“Bu “Makâm-ı İbrahîm”, mahzûf bir müptedanın haberidir. Yahut “آيَات” kelimesinden ‘bedel-i ba’z minel küll’dür. Atf-ı beyan olduğu da söylenmiştir. Şöyle ki: “آيَات” ile kastedilen, kaskatı bir taştaki ayak izi ve ayağın topuklara kadar batmasıdır. Bu konuyla ilgili iki sebep zikredilmiştir. Birincisi: İbrahim (a.s.) Kâbe(nin yapısı) yükseldikçe ve yorgun düşüp taşı kaldırmaktan aciz kalınca, bu taşın üzerinde durdu ve iki ayağı birden ona battı. Bu görüşte şüphe vardır; çünkü et, sinir, cilt ve kemikten oluşan ayağın çok sert bir taşla batması akıl dışıdır. Bilakis harikulade ilahî bir sebep gerekir. Ben diyorum ki: Bu iki görüş arasında *maniātu’l-cem* değil *maniātu’l-huluvv* vardır.”³⁰³

Bitlisî, iki görüşün de geçerliliğini mantık kavramıyla ifade etmektedir; zira mantıkta, “*mâniātu’l-cem*”, aynı anda iki şeyin olmasının imkânsız kılınması, “*mâniātu’l-huluvv*” ise iki şeyin aynı anda olabilirliğini ifade eder. Bu meyanda âyetin, ayağın, hem zahirî sebeple taşla batmasını hem de harikulade bir sebep sonucu taşla batmasını ifade etmesi

³⁰¹ Bitlisî, tefsirinde şu ifadelerle yer verir: “Rızık, hem surî hem manevîdir. Surî olan, zahirdir. Manevî olan ise küllî ve cüzî, nevî ve şahsî olarak (açıdan) iman, ilahî marifetler ve hakikî ilimlerdir.” Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 52.

³⁰² Umumî manayı ifade etmek üzere vaz‘ edilen kelime küllî, hususî manayı ifade etmek üzere vaz‘ edilen kelime ise cüzîdir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Alp, s. 8)

³⁰³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 142-143.

mümkündür. Dolayısıyla müfessire göre her iki görüş de söz konusu olabilir. Bitlisî'nin, kavramsal yönü itibariyle kendi yorumlarında kullandığı bu üslubu, ana tefsir kaynaklarında görmemekteyiz.

2.1.5.2. Mantık İlmi Kaidelerinin Bir İspatlama Yöntemi Olarak Kullanılması

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin, özellikle kelâmî ve itikadî meselelerde mantık ilminden faydalandığı ve usulüne uygun önermelerle sorulara cevap verdiği, tefsirin farklı yerlerinde görülmektedir. Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinin girişinde sûre ile ilgili genel bilgiler vererek sûrenin sebeb-i nüzulü olan Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Necran heyeti Hristiyanları arasındaki münazarayı anlatmaktadır. Ardından Hz. İsa'nın (a.s.) ulûhiyetini, kelâmî açıdan değerlendirerek reddetmektedir. Konuyu mantık ilminin kavramlarını kullanarak tartışan müfessir, tefsirinde şu ifadelerle yer vermektedir:

“İsa (a.s.) ile Allah Teâlâ arasında benzerlik olmadığı için (Allah'ın) bir çocuğunun olması imkânsızdır; zira çocuk, babasına, diğer nevilerden (türlerden) ayrıldığı konularda benzer ki bu da suret-i neviyye yani sınıfiyyedir (türe ait). Allah Teâlâ, tüm suretlerden münezzehtir; çünkü O'nun tüm suret ve manalara (soyutlara) nispeti eşittir ve (bu suret ve manaların) muğayeret vechi üzere Allah'ın zatında tahakkuku imkânsızdır. Eğer böyle olmasa Zât'ta terkip, imkân ve taaddüt zorunlu hale gelir. Yahut (suret), mürekkeb ve mümkün cisimlerin özelliklerinden olduğu için (Allah bütün suretlerden münezzehtir). Mümkün olan bir şey de ilah olamaz. Bundan dolayı “kendi nefsinden ölümü kaldıramayan nasıl ilah olabilir?” denmiştir.”³⁰⁴

Bitlisi, İsa (a.s.) ile Allah Teâlâ arasında baba-oğul cinsinden bir ilişkinin söz konusu olamayacağını, mantıktaki en temel konulardan biri olan *külliyât-ı hamseden nev'* kavramına başvurarak reddeder. *Nev'*, hakikatleri bir, adetleri farklı olan şeyler için “o nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Mesela Zeyd ve Amr için, “o nedir?” dendiğinde “onlar, insandır” denmesi buna örnektir. Burada “insan” lafzı *nev'* i yani türü ifade etmek üzere kullanılan bir küllîdir. Buna göre bir oğul, farklı türdeki varlıklardan ayrıldığı hususta kendi babasına benzer. Yani Amr'ın oğlu Zeyd dendiğinde, Zeyd ve Amr'ın insan olmak hususunda ortak oldukları anlaşılır. Eğer İsa (a.s.) evlat olmuş olsa idi, Allah'ın da onunla aynı türden olması gerekirdi. Oysa Cenâb-ı Hakk İhlas sûresinde şöyle buyurur:

³⁰⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 3.

“De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Onun hiçbir dengi yoktur.” (İhlas: 112/1-4)

Sonuç olarak, iki şahıs arasındaki türsel ortaklık, *suret-i neviyyeyi* ifade eder. Burada müfessir, kullanımına pek alışık olmadığımız *sınıfiyye* kelimesini, *suret-i neviyye* ifadesine müteradif olarak zikreder. Bitlisî, İsa (a.s.) ile Allah Teâlâ arasında ontolojik bir ayrılık bulunduğunu net bir şekilde ifade ettikten sonra Cenâb-ı Hakk’ın eşyaya nispeti konusunu irdeler. Ona göre Allah’ın tüm eşyaya nispeti aynıdır; zira eşya (mahlûkat) yaratılmıştır. Eğer Allah’ın eşyaya nispetinin farklı olduğu söylenirse, o zaman Allah’ın hâlikiyet vasfı, farklı eşyalar için farklı tezahür edecek; eksiklik-fazlalık, uzaklık-yakınlık gibi tenzihe uymayan bir durum ortaya çıkacaktır. Allah’ın eşyaya nispeti, yaratmak cihetiyle aynıdır. Yani ağacı yaratan Allah’ın hâlikiyyeti ile insanı yaratan Allah’ın hâlikiyyeti arasında fark yoktur. Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın soyutlara (meânî) nispetini de aynı bağlamda değerlendirir. Yani meleklerin, cevherlerin vb. yaratılması da bu kapsamdadır. Pasajda “somut olan” anlamında kullandığı “suret” kelimesi ise, cevher ile cismin, heyula ile suretin bir arada olması durumunu ifade eder. Sonuç olarak İsa (a.s.) ile Allah’ın münasebeti diğer mahlûklar gibidir. Eğer farklı olduğunu söylersek Allah’ın yaratma gücünde yani Zât’ında farklılık olduğunu söylemiş oluruz ve kelâm ilminde *umur-u selâse* olarak tabir edilen *terkip*, *imkân* ve *taaddüt*, Allah için zorunlu hale gelmiş olur. Bu da bir ilah için düşünülemez. İkinci bir delil olarak ise tekrar *suret* kelimesine geri dönen Bitlisî, suretin, mürekkep ve mümkün cisimlerin özelliklerinden olduğunu söyleyerek, ilah olacak varlığın bu özellikleri taşımaması gerektiğini söyler. Bu gerekçeyle kendi nefsinden ölümü kaldıramayan bir canlının ilah olmasının imkânsız olduğunu belirterek konuyu tamamlar.

Bu örnekte görüldüğü üzere, Bitlisî, mantık ilminin kavram ve kurallarını kullanarak, ulûhiyet meselesini işler. Bu şekilde hem ortaya atılan fikrin yanlışlığını ispatlar hem de bu ilimdeki birikimini ortaya koymuş olur. Bitlisî’nin kaynaklarında baba-oğul arasındaki ilişki, mantık biliminin ıstılahları ile tahlil edilmemektedir.

Bitlisî’nin, bu yorum şekline bir diğer örnek ise “Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir...” (Âl-i İmrân 3/7) âyetinde zikredilen müteşâbih âyetler hakkındaki yorumlarıdır. Muhkem ve müteşâbih konusunu tartışırken “Rahman arşa istiva etti” (Tâ

Hâ 20/5) âyetini örnek olarak veren Bitlisî, âyetin, zahiren müteşabih kapsamına girdiğini ve ancak akıl ile yapılacak muhakeme (tevil) sonucu âyetin muhkem kategorisine taşınabileceğini ifade eder. Ona göre “Arş” ve “Rahman” arasındaki oturma ilişkisi, lafzî anlamda “oturmak” demek değildir; zira bir mekânda bulunan ya o mekâna eşittir ya ondan fazladır ya da ondan azdır. Bir mekânla mukayyet olma ve mukayyese edilme ise ancak cisimler için söz konusu olabilir. Yani bunlar, cisme ait (cisimle ilgili) sıfatlardır. Cisim ise farklı cüzlerin bir araya gelmesi (müellef) ile oluşmuştur ki her müellef (mürekkep), mümkündür ve bu durum, Allah için kesin olarak muhaldir. Cenâb-ı Hakk cisim olmaktan ve cisme ait bir sıfat taşımaktan münezzehtir.³⁰⁵

Bitlisî, Tâ Hâ sûresindeki âyet-i kerîme üzerinde bir tevil örneği sunmakta, bunu da mantık ilminde aklî burhan deneni kıyas türü ile yapmaktadır. Aklî burhan, bütün mukaddimleri (öncülleri) doğru olan ve akla dayanan delildir. Bu örnekte görüldüğü gibi Bitlisî, bir âyetin tevilinde naklî bilgilerin dışında aklî bilgileri ve mantıktaki önerme çeşitlerini kullanarak âyeti, müteşabihten muhkeme sarf etmektedir. Dirayet ekolünden olan Râzî aynı âyeti tefsirinde, “Rahman arşa istiva etti” âyetini örnek vererek yakın lafızlarla konuyu değerlendirmiş, aynı önermeyi kullanarak ulûhiyeti işlemiştir.³⁰⁶

Bitlisî’nin mantık ilmine ait kaideleri, ispat yöntemi olarak kullanmasına diğer bir örnek ise “Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir.) Mutlak güç ve hikmet sahibi (الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) Allah’tan başka ilâh yoktur.” (Âl-i İmrân 3/18) âyet yorumudur. Bitlisî tefsirinde şu ifadelerle yer verir:

“ (الْعَزِيزُ) Kudretin kemali, (الْحَكِيمُ) ise ilmin kemali anlamına gelir. İkisi de ulûhiyetin medarı, rubûbiyetin menazili, adaletin sâikidir. “Aziz”, zâtın tevhidinde, “hakîm”, sıfatların tevhidinde delalet ettiği için, “Aziz”, “hakîm”den önce gelmiştir; çünkü Cenâb-ı Hakk’ın Kadir olduğunu bilmek, eğitimde hedef olan burhan-ı innî ve istidlal yolu ile onun âlim olduğunu bilmekten önce gelir. O da Ehl-i hakkın yoludur.”³⁰⁷

³⁰⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 11.

³⁰⁶ Râzî, c. 7, s. 168. Râzî, aynı âyeti tefsirinde konu ilgili şunları söyler: “Aklın açık delaletiyle şu gerçek sabittir. Bir mekânda bulunan her şey, küçüklük bakımından ya bölünmeyen bir cüz gibi olur -ki bu ittifakla bâtıldır-; yahut da o şey o cüzden daha büyük olur, böylece de o şey bölünen bir mürekkep nesne olur. Her mürekkep ise, mümkün ve muhdesdir. İşte bu açık delil ile Allah Teâlâ’nın bir mekânda bulunmasının imkânsızlığı ortaya çıkar. Böylece de, Hak Teâlâ’nın: “Rahman olan Allah Arş’a istiva etti” (Tâhâ, 20/5) buyruğu müteşâbih bir ifade olmuş olur.

³⁰⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 33.

Âl-i İmrân sûresi 18. âyetin sonunda yer alan Allah'ın "azîz" ve "hakîm" sıfatlarının mana inceliklerine ve sıralanışlarındaki hikmete işaret eden Bitlisî, konuyu mantık kavramlarını kullanarak işler. Âyet bağlamında Allah'ın azîz ve hakîm sıfatlarını açıklayan Bitlisî, öncelikle bu sıfatların tanımlarını yapar. Buna göre kudretin kemalini ifade eden azîz sıfatı, ilmin kemalini ifade eden hakîm sıfatından önce gelmiştir. Hâlbuki vakıada bir işin ortaya konması (kudretin açığa çıkması) için öncelikle ilmin vücudu (bir işin nasıl yapılacağını bilmek) gerekir; fakat bu durum itibardır. Yani bir başka açıdan değerlendirildiğinde bu sıralama değişebilir ve Allah'ın kudreti ilminden önce ifade edilebilir. İşte bu itibar da bir şeyi öğrenmede söz konusu olan burhan-ı innî³⁰⁸ ve istidlal³⁰⁹ yollarıdır. Bunlara göre sonuçtan sebebe, malulden illete istidlal suretiyle geçilerek önce, malul kategorisinde olan Allah'ın kudreti, ardından illet kategorisinde olan ilmi zikredilmektedir. Muhalife delil getirmede "kadîr" ismini önceleyen âyet-i kerîme sanki şöyle demektedir: "Kudret olmasa tüm bunlar nasıl olurdu? Kudret ise "ilm"ın kemaline dayanır. Bilmeyen, bunları zaten yapamazdı."

Bitlisî, âyetin lafzının ortaya çıkardığı kelâmî soruyu mantık ilminin sağladığı perspektifle çözümlemektedir. Râzî ise, âyetteki sıfatların sıralanışını, benzer açıklamalarla değerlendirmekte, Allah'ın kudretini bilmenin, istidlal yolu ile bilgi elde etmede, Onun âlim olduğunu bilmekten önce geldiğini ifade etmektedir.³¹⁰

Tefsirinde mantık, felsefe ve kelam ilminin kavramlarını sıklıkla kullanan Bitlisî'nin bu ameliyesi, onun akıl ve nass konusundaki yaklaşımını da ortaya koyar; zira Bitlisî, tefsirinde mantık ilminin kavram ve kurallarından, dikkat çekici ve fonksiyonel düzeyde yararlanmıştı. Nassın, aklî burhan, istidlal yoluyla yorumlanmasını caiz görmekle beraber, bu dirayet metodu için önemli örnekler vermiştir. Bu durum onun mantık ilmine vukufiyetini göstermesinin yanı sıra, eserini, önemli bir dirayet tefsiri mertebesine taşıyan özelliklerinden de biridir.

Bitlisî, tefsirinde mantık ilmi kavramlarını, işlevsel bir şekilde kullanmış; kavramların anlam derinliği, onun yorumlarına zenginlik katmıştır. Bitlisî'nin özellikle fıkıh usulü vb.

³⁰⁸ Burhan-ı innî, eserin müessire, ma'lûlün illete delil olmasını ifade eden mantık terimidir. Dumanın varlığının ateşe delil olması gibi. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Alp, 70-71).

³⁰⁹ İstidlal, bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamındaki mantık terimidir. (Abdülkuddûs Bingöl, "İstidlâl", **DİA**, c. 23, İstanbul: TDV, s. 323).

³¹⁰ Râzî, c. 7, s. 201.

disiplinlerde kullanılan kavramlarla değil de mantık ilmi terminolojisini kullanarak meramını anlatması ise döneminde, artık, yerleşik ilim dilinin, müstakil bir disiplin olarak mantık ilmine ait kavramlarla da şekillendiğini göstermektedir. Tefsirdeki ana kaynaklarından edindiği müktesabatı, özelde mantık kavramlarını ön plan çıkararak kullanması, Bitlisî ile kaynakları arasındaki ilim dilinin, terminolojik açısından bir gelişim seyri gösterdiği ve aynı muhtevaya sahip yorumların artık farklı bir dille ifade edildiği şeklinde değerlendirilebilir.

Bitlisî, yaptığı kıyaslarla âyetin mefhumu ile ilgili genel bir kelâmî çerçeve çizer ve özellikle eserinde sıklıkla vurguladığı “tevhit” inancını ispatlar. Temel kaynakları ile mukayese edildiğinde yer yer Râzî tefsirinden alıntılar yapmış olsa da konuyu, mantık ilminin terminolojisine oturtma konusunda bazı yorumlarında Râzî’den daha fazla gayret sarf etmiş, tıpkı diğer müracaatlarında olduğu gibi bu konuda da görüşleri aktarmakla yetinmemiş, yeni yorumlar üretmeye çalışmıştır.

Eserin geneline bakıldığında Bitlisî’nin, meramını anlatmada, mantık ilmi kavramlarını sıklıkla kullandığını³¹¹; bazı yerlerde ise bu kavramların kapsamı ile ilgili açıklamalar yaptığını³¹² görüyoruz. Bitlisî’nin dikkat çekici bir şekilde mantık kavram ve kurallarını tefsirine uyarlıyor olması³¹³, onun eserini mantık ilminin tefsire etkisi/katkısı konusunda araştırmacılara örneklik sunabilecek bir pozisyona oturtmaktadır.

³¹¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu ’t-tenzîl ve ’t-te ’vîl*, ŞAP 109, vr. 113-a, 229-b, 245-a; ŞAP 111, vr. 235-a; ŞAP 112, vr. 81-b.

³¹² Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu ’t-tenzîl ve ’t-te ’vîl*, ŞAP 109, vr. 29-a; ŞAP 111, vr. 204-a.

³¹³ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu ’t-tenzîl ve ’t-te ’vîl*, ŞAP 110, vr. 56-a.

2.2. Âyet Yorumlarında Rivayetler

Tefsir eserleri, genel olarak, rivayet tefsiri ve dirayet tefsiri adlarıyla ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır. Genel kabule göre, rivayet tefsiri (me'sur/menkul tefsir), Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Kur'ân'ın Hz. Peygamberin (s.a.s.) sünnetiyle tefsirini veya sahabenin âyetler hakkında Allah'ın muradını beyan etmeye matuf nakillerini ihtiva etmektedir.³¹⁴ Dirayet tefsiri (rey/makul tefsir) ise sadece rivayetlerle münhasır kalmayıp, dil, edebiyat, din, mezhep ve çeşitli bilgilerle yapılan tefsirlerdir.³¹⁵ Bu meyanda lügavî, kelâmî veya fikhî yorumların ağırlıklı olduğu tefsirler, dirayet tefsiri kapsamında değerlendirilmektedir.³¹⁶

Bu ayrım, bazı açılardan kolaylaştırıcı olmakla beraber tefsir usulüne dair farklı soruları beraberinde getirir: Rivayet tefsiri olarak bilinen eserler, sadece, konu ile ilgili mevcut rivayetlerin alt alta dizilmesi ile mi oluşturulmuştur? Yoksa müfessirin ilmî kimliği, onun rivayet tercihlerine ve dolayısıyla Kur'ân yorumlarına etki etmiş midir? Yahut dirayet tefsirleri, rivayet müktesebatından büsbütün mücerret bir zihinle mi konuyu işler? Nakle dayalı bilgiler, müfessirin düşünce dünyasına ne ölçüde etki eder? Bu ayrım, tefsir ilmi açısından ne kadar sağlıklıdır? Muhakkikler dönemi müfessirlerinin (Râzî sonrası) rivayetleri ele alış ve kullanışları ile erken dönem müfessirlerinin (Râzî öncesi) rivayetleri ele alış ve kullanışı arasında ne tür benzerlikler ve farklılıklar vardır?

Her ne kadar ayrı bir çalışmanın konusu da olsa, bu gibi sorular, araştırmacıyı bir eserdeki rivayetleri parçacı bir şekilde değerlendirmek hatasından koruyacak ve eserdeki rivayetleri, müfessirin tefsir metodolojisi içinde anlamlı bir yere oturtmasını sağlayacaktır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân-ı Kerîm'in bir Müslüman için, anlaşılması gereken yegâne kelimeler olması ve ebedî saadet ile arasındaki bağ, ilim erbabını -hangi düşünce sistemine mensup olursa olsun-, ellerindeki tüm veri ve imkânları Kur'ân'a yöneltmeye sevk etmiştir. Ağırlıklı olarak Kur'ân metni, hadisler, selef kavli ve israilî bilgiler gibi yazılı ve sözlü müktesebat, müfessirler tarafından kendi usullerince

³¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 2, s. 118. Bu konuda, ulemanın bazıları, tabiûndan gelen sözleri rivayet tefsiri içerisinde kabul etmiş, bazıları ise bunu kabul etmemiştir.

³¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 2, s. 210.

³¹⁶ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. M. Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti", *Bilimname*, V, 2 (2004), 45-60.

kullanılmış, Kur'ân yorumlarında öncelikli istişhad malzemesi olmuştur. Mevcut ayrımı merkeze alırsak, bu durum, günümüz literatüründe hem dirayet hem de rivayet tefsiri olarak tasnif edilen eserler için söz konusudur³¹⁷; zira ne İbn Kesîr'in kendi akıl, mezhep, dirayet vb. şartlarından mücerret bir nakil usulü ile Kur'ân'ı tefsir ettiğini söyleyebiliriz; ne de Râzî'nin düşünce şeklinin ve yorumlarının naslar tarafından şekillenmediğini... Durum böyle iken eserinde rivayet malzemesini bolca kullanan Bitlisî'nin, bu rivayetleri, kendi zihin dünyasından bağımsız olarak sadece mevcut müktesebatı âyet başlıkları altında okuyucuya sunmak gayesiyle derlediğini söylemek, müfessire haksızlık olacaktır. Nitekim Bitlisî, hadisçilik veya tarihçilik yapmamaktadır. Dolayısıyla Bitlisî'nin amacı, mücerret “tespit” değil, “tespit” edilmiş bilgiyi, kendi usulünce, en güvenilir delil olarak kullanmaktır. Rivayetleri sıhhat açısından kritiğe tabi tutmadığı gibi birbirleri ile mukayese veya rivayetler arası tartışmaya girme gibi bir metot da benimsemez.

Rivayetleri hangi sistem ile âyetlere arz ettiği ise eser incelendiğinde net bir şekilde görülmektedir. O, değerlendirmelerinde aklî muhakemeyi ön plana çıkarmakla beraber ferdî ve ictimai gerçekleri ihmal etmemekte, Kur'ân'ın ana gayesi olan tevhit inancına vurgu yapmaktadır. Müellifin kullandığı rivayetler, içerik açısından, özellikle itikadî ve amelî konularda, Müslümanca duruşun nasıl olması gerektiğini tasvir etmektedir. Müfessir, kelimadan tasavvufa hatta felsefeye kadar kendi mezhep ve meşrebini, yorumlarına bazen açıkça bazen de satır aralarında yansıtmaktadır. Aşağıda farklı konu başlıkları altında Bitlisî'nin, çeşitli rivayetleri, Kur'ân âyetlerini yorumlamada ne şekilde kullandığı görülmektedir.

2.2.1. Sebeb-i Nüzul

Âyetlerin iniş sebepleri anlamına gelen “esbâb-ı nüzul”, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorulan bir soru veya yaşanan bir olay dolayısıyla bir/birkaç âyet veya bir sûrenin nazil olmasına sebep teşkil eden olaylardır.³¹⁸ Bir sebep-i nüzul rivayetinin öncelikli kabul kriteri ise onun, Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan ve sebeplerini bilen kimselerden rivayet edilmiş

³¹⁷ Mevcut ayrımın, özellikle son iki asırda telif edilen eserlerde yapıldığı ve modern dönem tefsir tarihi yazıcılığında aktif olarak kullanılan bir tasnif biçimi olduğu konusu ile ilgili çeşitli değerlendirmeler için bkz. Velid Salih, “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi”, ss. 272-307; Karagöz, ss. 45-60.

³¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Celaleddin es-Suyûtî, **Lübabu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzul**, 1. Basım, Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekafiyye, 2002, s. 7-10; Ayrıca bkz. Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü**, 1. Basım, İstanbul: Şule, 1994, s. 91.

yahut onlardan işitilmiş olmasıdır.³¹⁹ Sahabelerin, ya bizzat kendileri ile ilgili meselelerin ya da Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yönelttikleri soruların cevabı niteliğindeki sebep-i nüzul rivayetleri, onların, bizzat müşahade ettikleri olaylar ile ilahî vahiy arasındaki irtibatı anlama kabiliyetlerini gösterir. Bu da onları, tefsir ilminde bilgi kaynağı olmaları açısından çok önemli bir pozisyona oturtur.

Sebeb-i nüzul ilminin naklî bir ilim olması -hadis kritiği açısından yapılacak değerlendirmeler müstesna- aklî çıkarım ve kıyasların bu disipline dâhil olmasını engeller. Bu ilim, sahabilerin, âyet hakkında varit olan haberleri, hem birbirlerine hem de kendilerinden sonra gelen nesle aktarması ile sübut kazanmıştır.

Sebeb-i nüzul, Kur’ân-ı Kerîm’i anlamada öncelikli rivayet kaynakları arasında yer alır. Zira bu rivayetlerin tefsirlere dâhil edilmesi safhası ilmî, mezhebi, siyasî vb. haricî tüm müdahalelerden uzaktır.³²⁰ Dolayısıyla bir âyet hakkında sebep-i nüzulü aktarmak hiçbir zaman değiştirilemeyecek tarihen sabit bir veriyi sunmak demektir. Aynı zamanda sebep-i nüzul, Kur’ân-ı Kerîm’in nüzul ortamının fotoğrafını çekerek “yaşanılan” dinin bir profilini bize sunar.³²¹

Bitlisî’nin “tefsir, âyetin durumu, kıssası, manası ve sebep-i nüzulünden oluşan dört cüzünün tamamıyla, semaya (işiterek aktarma yoluna) dayanmaktadır. Öyleyse tefsire rey dâhil olamaz” sözleri, onun tefsir görüşünü yansıttasının yanı sıra sebep-i nüzulü, vahyin anlamının tespitinde birincil kaynaklardan biri olarak kabul ettiğini de göstermektedir. Nitekim *diğer rivayetlerle istişhad* da dâhil olmak üzere, kendisine rey dâhil olduğu her türlü yorum faaliyetinden farklı olarak sebep-i nüzul, verili ve kesin bir bilgidir. Burada kastımız, rivayetlerin –vahiy gibi- tartışmasız kabulü değil elimizde, hadis kaynaklarında sübutu kesinlik kazanmış çeşitli rivayetlerin mevcut olması ve -hadislerin sıhhat sorunu hariç- rivayetlerin sübutunun yoruma kapalı olmasıdır. Müfessirin âyetleri tefsir ederken sebep-i nüzulü ilk sırada vermesi ve bunlarla ilgili epistemolojik açıdan tartışmalara girmemesi de bunu göstermektedir.

³¹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 3. Baskı, Ankara: Elif Ofset, 1979, s. 118. Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Suyûtî, *Lübabu’n-nukûl*, s. 7-9.

³²⁰ Buradaki kastımız, mezhebî veya siyasî kaygılarla, sebep-i nüzul rivayetleri de dâhil olmak üzere hadisler üzerinde yapılan tahrifler veya yanlış nakiller değil, doğrudan rivayetin vukuu meselesidir. Siyasî veya mezhebî taassubun esbâb-ı nüzul rivayetleri üzerindeki tahrifatı için bkz. Serinsu, ss. 246-258.

³²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serinsu, a.e.

Her ne kadar bazı âyetler için birden fazla rivayet sebebi zikredilse veya bu sebepler arasındaki ihtilaf gündeme gelse de bu ihtilaflar da yine tarihî bir veri olarak elimizdedir. Bir İslam âliminin, âyetin sebep-i nüzulü ile ilgili tartıştığı konu ise çoğunlukla “*sebebin hususiliği ile lafzın umumiliği arasındaki ilişkidir.*” Bitlisî de sebebin hususiliğini kabul etmekle beraber âyeti sadece sebebe hasretmez. O, lafzın umumiliği ile nüzul sebebini bir arada değerlendirerek âyetin anlamının tarihte gömülü kalmadığını ve hükmün genel olduğunu ifade etmektedir.

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinin girişinde sûrenin ilk 80 küsur âyetinin inişine sebep olan Necran Hristiyanlarının Medine’ye gelişini ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile münazaralarını detaylı bir şekilde zikreder. Devamında bazı kelâmî meseleleri tartıştıktan sonra tefsire geçer. Eğer tefsir ettiği âyet hakkında her hangi bir sebep-i nüzul rivayeti varsa o rivayeti alır. Aşağıda sunacağımız örneklerde, Bitlisî’nin, nüzul sebeplerini, eserinde nasıl kullandığı görülmektedir.

2.2.1.1. Sebeb-i Nüzulün Doğrudan Verilmesi

Bitlisî, genellikle, bir âyet hakkında varit olan sebep-i nüzul rivayetini ek bir açıklama yapmaya ihtiyaç duymadan verir. Sebeb-i nüzul konusunda ihtilaflı meselelere girmez ve nadiren birden fazla nüzul sebebi aktarır. Örneğin “(Resûlüm!) de ki: Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah’tan başkasına tapmayalım. O’na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz Müslümanlarız! deyiniz” (Âl-i İmrân 3/64) âyetini tefsirinde âyetin sebep-i nüzulünü şöyle verir:

“*قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ*” Âyet, Yahudilerin “Biz İbrahim’in dini üzereyiz. O, Yahudi idi”, Hristiyanların da “Biz İbrahim’in dini üzereyiz. O, Hristiyan idi” demeleri üzerine inmiş; dolayısıyla Allah –azze ve celle- (âyetle) “(Onlara) De ki ey Resulüm!” buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) Yahudi ve Hristiyanların Hz. (a.s.) İbrahim’den uzak olduklarını söylemiştir.”³²²

Bitlisî, âyetle, hakkında varit olan ve bilginin derlenip toparlanmasında ilk sıraya yerleştirdiği nüzul sebebi rivayetini ek bir açıklama yapmadan aktarır. Bununla, âyetin, Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki konjonktürde neyi ifade ettiğini göstermektedir.

³²² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 109.

Bir diğerk örnek ise “(Resûlüm!) İnkâr edenlere de ki: Yakında mağlup olacaksınız ve cehenneme sürüleceksiniz. Orası kalınacak ne kötü bir yerdir!” (Âl-i İmrân 3/12) âyeti-kerîmesinin tefsirinde zikredilen sebep-i nüzul rivayetleridir. Bitlisî, bu âyeti tefsirinde âyetle ilgili kısa bir açıklama yaptıktan sonra sebep-i nüzul başlığı açarak âyetle ilgili varit olan nüzul sebeplerini aralarında tercih yapmadan art arda verir:

“(قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْيُهُمْ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ)” Bu, Allah Teâlâ’dan bir vaat, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ashabına bir müjdedir. Onların kâfirlere galip gelip istikamet üzere olacaklarını, öldürme, esir etme ve benzerleri ile kâfirlerin üzerinde hâkimiyet sağlayacaklarını (müjdeler). **Sebeb-i nüzul:** Hz. Peygamber Bedir’de Kureyşlileri yenip Medine’ye döndüğünde Yahudileri (Kaynukâ oğullarının pazar yerinde) topladı ve Bedir savaşında Kureyş’in başına gelenlerin onların da başına gelebileceği konusunda onları uyardı. Yahudiler: “Tecrübesiz, savaş ilmini bilmeyen bir kavimle savaşıp onları yenmen seni aldatmasın. Allah’a yemin olsun, bizimle karşılaşmış olsaydın bizim nasıl insanlar olduğumuzu anlardın.” dediler. Allah Teâlâ, Benî Kurayza’nın katli ve Benî Nadîr’in kovulması suretiyle vaadini tuttu.

Rivayet edilmiştir ki: Medineli Yahudiler Bedir Gazvesini görünce: “Vallahi bu bize Musa’nın Tevrat’ta müjdelediği ve kitabımızda özelliklerini bulduğumuz ümmî peygamberdir.” dediler, sonra birbirlerine: “Acele etmeyin.” dediler. Uhud Gazvesi olup da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashabı savaşınca “Bu o değilmiş.” dediler ve Müslüman olmadılar. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yapmış oldukları ve henüz süresi dolmamış olan antlaşmayı da bozdular. İçlerinden Ka’b b. Eşref almış atlı ile Mekke müşriklerine, Ebu Süfyan ve ashabına varıp Allah Resulü aleyhine güçlerini birleştirmek üzere anlaştı. Sonra da Medine’ye döndüler.”³²³

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Bitlisî, âyet hakkında varit olan bir veya birkaç sebep-i nüzul rivayetini doğrudan aktarır. Her iki örnekte yer alan rivayetler hem Sa‘lebî³²⁴ hem de Beğavî³²⁵ tefsirlerinde yer almakta; bu meyanda Bitlisî’nin, âyete dair sebep-i nüzul rivayetlerini, doğrudan kendi rivayet kaynaklarından derlediği görülmektedir.

2.2.1.2. Sebeb-i Nüzul Yardımıyla Âyetin Tefsir Edilmesi

Bitlisî, bazı âyetlerin sebep-i nüzulünü verdikten sonra yaşanan bu hadiseden hareketle bir sonuca varır ve bu nüzul sebebini, şerî bir hükme delil kabul eder. Bazen de hakkında

³²³ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 22-23.

³²⁴ Sa‘lebî, c. 3, s. 85, 19-20.

³²⁵ Beğavî, c. 1, s. 363, 327.

nüzul sebebi bulunan bir âyetin, sadece bu sebep bağlamında değerlendirilemeyeceğini ve olay ne kadar hususî de olsa hükmün umumî olduğunu ifade eder.

“(Resûlüm!) Kendilerine Kitap’tan bir pay verilenleri (Yahudileri) görmez misin ki, aralarında hükmetmesi için Allah’ın Kitabı’na çağırılıyorlar da, sonra içlerinden bir grup cayararak geri dönüyor” (Âl-i İmrân 3/23) âyet-i kerîmesinin tefsirinde Bitlisî, âyetin sebab-i nüzulü bağlamında şu sözlere yer verir:

“(يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيُحْكَمَ بَيْنَهُمْ) Yani Kur’ân ve davetçi ki o da Hz. Muhammed’dir (s.a.s.). **Sebeb-i Nüzûl:** Rivayet edilmiştir ki: Yahudilerden bir erkekle bir kadın zina etmişlerdi. İkisi de şerefli kimselerdi. (Kutsal) Kitaplarına göre bu suçun cezası taşlanarak öldürülmekti. Ancak Yahudiler, bunları recmetmek (taşlayarak öldürmek) istemediler ve recmi terk etmek üzere onun dininde belki bir ruhsat vardır umuduyla meseleyi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) getirdiler. Ama Hz. Peygamber (s.a.s.) de ikisi hakkında recm ile hükmetti. Bu hükmü inkâr ettiler. Hz. Peygamber (s.a.s.): “Aramızda Tevrat hakem olsun, onda recm var. İçinizde en bilgili kim?” diye sordu. “İbn Sûriyâ el-Fedekî” dediler. İbn Sûriyâ’yı getirip Tevrat’ı hazır ettiler. İbn Sûriyâ Tevrat’ı okurken recm âyetine gelince (âyetin) üzerine elini koydu. Abdullah b. Selâm: "Recm âyetinin yerini geçti ey Allah’ın Resulü” deyip İbn Sûriyâ’nın elini koyduğu yerden kaldırdı ve recm âyetini buldular. Hz. Peygamber (s.a.s.) (o iki zina eden Yahudi’nin recm edilmesini) emretti ve onlar recm olundular. Yahudiler, bu hadiseye çok öfkeleniler. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyet-i kerîmeyi indirdi. Bunda sem’î delillerin usul ve fûruda hüccet olduğuna delil vardır.”³²⁶

Bitlisî, âyetin sebab-i nüzulünü verdikten sonra yaşanan hadiseden hareketle “sem’î delillerin usul ve fûruda hüccet olduğu” sonucuna varır. İslam hukukunun kaynaklarını ifade eden şer’î deliller (edille-i şer’iyye) değişik açılardan taksime tabi tutulmuştur. Bunlardan ilk sırada zikredilenlerinden birisi de “naklî (sem’î) ve aklî deliller” ayrımıdır. Naklî deliller, başkasının sözünü nakletmeye dayanan delillerdir. Bunların oluşumunda müctehidin herhangi bir katkısı yoktur. İslam öncesi şeriatlar da bu kapsamda değerlendirilmiştir.³²⁷

Bitlisî, İslam öncesi şeriatlara ait bile olsa nakille sabit olan haberlerin usul-i fıkıh ve fûru-i fıkıhta delil olacağını söylemektedir. Buna göre İslam hukuk sistemi açısından, Kur’ân veya sünnetin haber verdiği önceki şeriatlara ait hükümler, onları ilga eden başka bir haber varit olmadı ise şer’î delil kategorisindedir. Aynı şekilde usul-i fıkıh üzerine bina edilen fûru-i fıkıhta da amelî hükümler yine sem’î deliller sayesinde ortaya konur.

³²⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 44-45.

³²⁷ Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, **Fıkıh Usulü**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 33.

Sonuç olarak tefsirde kendisinden bahsedilen recm hükmü, İslam hukuku açısından sem‘î delil kategorisindedir.

Bitlisî’nin aktardığı bu nüzul sebebi, onun rivayet kaynakları olan Sa‘lebî³²⁸ ve Beğavî’de³²⁹ yer almaktadır. Bununla beraber o, Sa‘lebî, Beğavî ve Beydâvî’de yer alan diğer sebep-i nüzul rivayetlerini eserine kaydetmez. Bitlisî’nin nüzul sebebini naklettikten sonra çıkardığı usulî hüküm de Beydavî tefsirinde şu şekilde ifade edilir: “Bunda sem‘î delillerin usulde hüccet olduğuna delil vardır.” Bitlisî, Beydavî’nin değerlendirmesine sem‘î delillerin fûruda da hüccet olduğu hükmünü ekler. Buna göre sem‘î deliller sadece fıkıh ilminin yöntem biliminde değil aynı zamanda amelî tatbiki yönü için de delil teşkil etmektedir.

Bitlisî’nin sebep-i nüzul yardımı ile âyeti tefsir edişine bir başka örnek de “Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah’ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tevbe-istiğfar ederler. Zaten günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler.” (Âl-i İmrân 3/135) âyetidir. Bitlisî, eserinde şu sözlere yerir:

“(وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً) İstinaftır (söz başı). Âyet **şu olay hakkında indi**: “Hurma tüccarı olan bir adama, hurma satın almak üzere bir kadın gelmişti. (Satıcı, kadını) dükkânına aldı ve onu öpmeye kalktı sonra da yaptığına pişman oldu.” (Buna göre) Günah işleyip tövbe edenlerin hepsi bu âyet kapsamına girer. Yani zina gibi büyük bir günah işleyip, pişman olan ve tövbe ederek Allah’a dönenler (de bu âyet kapsamına girer). Dolayısıyla âyetin, sebep-i nüzulü hâss olsa da hükmü umumîdir. Bazıları da şöyle demiştir: Âyet şu hadise hakkında indi: “Ey Allah’ın elçisi, İsrailoğulları Allah katında bizlerden daha mı değerliler? Onlardan birisi bir günah işlediğinde bu günahın kefarecini, kapısının eşiğinde ‘Ey falanca! Şunu şöyle yap’ şeklinde yazılı bulurmuş.” dediler. Hz. Peygamber (s.a.s.) sustu ve sonrasında Allah Teâlâ bu âyeti indirdi ve Hz. Peygamber: “Size onlardan daha hayırlısını haber vereyim mi?” buyurup bu âyetleri okudu.”³³⁰

Hüsameddin Ali el-Bitlisî, âyetin sebep-i nüzulü olarak rivayet edilen hadiseye işaret etmekte, olay hususî bile olsa hükmün umumî olduğunu söylemektedir. Usul-i fıkıhın kaidelerinden birisi olan “sebebin hâss olmasına mukabil hükmün umumî olması” durumu, bir âyetin anlamını, iniş sebebiyle sınırlandırmamayı salık verir. Yani âyet, özelde bir olay bağlamında inmiş; fakat umumî bir hakikati tesis etmiştir. Dolayısıyla bir

³²⁸ Sa‘lebî, c. 3, s. 38.

³²⁹ Beğavî, c. 1, s. 336.

³³⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 207.

kişinin işlediği hata ve bu hatanın affı hakkında inmiş olan âyet-i kerîme, hükmü itibariyle aynı kategorideki herkesi kapsamaktadır.

Aynı rivayetler, Sa‘lebî’de³³¹ de geçmektedir. Fakat Bitlisî, ilk rivayette ihtisar yolunu tutmuş, yaşanan hadiseyi özetlemiştir. Pasajda zikri geçen iki rivayet dışında Sa‘lebî’de yer alan ve âyetin sebep-i nüzulü olarak nakledilen üçüncü rivayete ise yer vermez. Bitlisî’nin, metinde aktardığı rivayetlerden ilkinin ikincisine önceleyip kendi yorumu ile arasında bir ilişki tesis etmesi ve ikinci rivayeti de “bazıları ise şöyle der” demek suretiyle aktarması, sebep-i nüzul olarak ilk olayı daha muhtemel gördüğünü gösterir. Özetle Bitlisî, kaynaklarında belirtilen tevbe edenin tevbesinin kabul edileceği hükmünü usulî bir kaideyi zikrederek formulize etmiştir.

Konuyu genel olarak değerlendirmemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz: Bitlisî, sebep-i nüzule özellikle dikkat çeker. Genellikle tartışmaya girmeden ilgili âyet hakkında varit olan nüzul sebebini verir. Ardından âyetin tefsirine dair diğer meseleleri gündeme getirir. Bir âyete dair birden fazla sebep-i nüzul varsa çoğunlukla bunları art arda zikreder. Rivayetlerle ilgili tartışmalara girmedeği gibi nüzul sebeplerindeki ihtilaflarla ilgili konulara da değinmez. Nadiren, nüzul sebeplerinden yola çıkarak bazı hükümlere varır. Üzerinde ısrarla durduğu nokta ise bir âyetin iniş sebebini hususî olması durumunun, âyetin anlamının umumî olma durumuna engel olmayacağıdır. Bu usulî kaide sonucu Bitlisî, tefsir ettiği âyetlerin anlam çerçevesinin iniş sebebinden daha geniş bir kapsamı olduğunu ifade etmiş olur. Bununla beraber Bitlisî’nin bazen sadece sebep-i nüzulü zikrederek âyetin anlamını ortaya koyduğu da görülmektedir. Bitlisî, sebep-i nüzulleri verirken سبب النزول، نزل حين ...، فنزلت، نزلت، فأنزل الله gibi kalıpları kullanır. Bitlisî’nin sebep-i nüzul olayları bağlamında âyetleri açıklarken tefsir kaynaklarından edindiği yorum perspektifini koruduğu; lüzum gördüğü yerlerde ise lafız ve anlamda ziyade yaptığı görülmektedir. Özetle Bitlisî, genel tefsir usulü çizgisini sebep-i nüzulü zikrettiği pasajlarda da korumaktadır.

2.2.2. Âyetler

Âyetlerle istişhad, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, bir âyetin bir başka âyet-i kerîme yardımı ile açıklanması veya Kur’ân’ı kendi iç bütünlüğünde anlamaya çalışma faaliyeti olarak

³³¹ Sa‘lebî, c. 3, s. 168.

tanımlanabilir. Kur'ân'ın kendiyle çelişmeyen apaçık bir kelim olduğu hakikati³³² ve “Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.”³³³ âyet-i kerîmesi, Kur'ân'ın, kolaylıkla anlaşılabilceğı ve Kur'ân âyetlerinin birbirini açıkladığı görüşüne delil kabul edilmiştir. Buna paralel olarak Kur'ân'ı anlamaya ve amel etmeye çalışmanın Müslümanlar için dinî bir görev oluşu, Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğü içinde anlama/yorumlama ihtiyacını doğurmuştur.

Bu ihtiyacın ilmî bir metot olarak sunulması ise beraberinde, daha evvel genel olarak değindiğimiz, bazı soru ve sorunları Kur'ân-ı Kerîm özelinde tekrar gündeme getirmektedir: Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bir dirayet faaliyeti midir? Yoksa bir rivayet faaliyeti mi? Temelde, tefsir faaliyetinde bulunan bir şahıs için kendi dirayetinden bağımsız, ön okumasını büsbütün dışarıda bıraktığı bir “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir faaliyeti” ne kadar mümkündür? Kur'ân'ın tarih boyunca farklı fikir ve davranışların meşruiyet zemini kılınmış olmasının Kur'ân'ı anlama faaliyetlerine etkisi nedir? Kur'ân, müfessirlerin fikirlerini objektif bir şekilde kendisinden istinbat ettiği nesnel bir kaynak mıdır? Yoksa sübjektif görüşlerini ispatlamak için kullandıkları bir istişhad aracı mıdır? Bir âyetin tevilde âyetle istişhad yapmak üzere söylenen söz, ilahî muradı mı yansıtmaktadır?

Konunun tartışmalı noktalarını zikrettikten sonra şunu ifade etmemiz gerekir ki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bir mevzu ile ilgili bütün âyetlerin taranıp bunların genelinden hükme varmak suretiyle yapılan bir tefsir faaliyeti değildir. Müfessir, ihtiyaç duyduğu şekilde ve miktarda âyetle istişhadı, genellikle tefsir ettiği âyetin anlam sınırlarını çizirken yapmaktadır. Özetle âyetin medlulünü ifade ettikten sonra bu yorumu destekleyici âyet/ayetleri verir. Örneğin Mutezili bir müfessirin muhkeme sarfettiğı bir âyet, Eş'arî bir müfessir tarafından müteşabih olarak tanımlanmakta, her birisi kendi görüşünü merkeze alarak Kur'ân'dan deliller getirmektedir. Hangi âyetin hangi âyeti tefsir ediyor olduğuna ve bir âyetle ortaya çıkan işkâlin bir başka âyet tarafından hangi surette ortadan kaldırıldığına karar veren de yine müfessir olmaktadır. Bu durum esasen, özelde tefsir ilminde, genelde tüm disiplinlerde, Kur'ân hakkında söz söyleyen kişinin –yaşadığı kültürel şartlar ve zaman diliminin etkisi yanı sıra- kendi mezhebî, siyasî vb. duruşlarının

³³² Örneğin Yasin sûresi 69. âyette Kur'ân'ın mübin olduğu ifade edilir.

³³³ Kıyame: 75/19.

bizzat Kur'ân'ın anlam sahasına etki edecek şekilde yoruma yansıtıldığını gösterir.³³⁴ Bitlisî, kendisi için de söz konusu olan bu paradoksu eserinde şu sözlerle ifade eder:

“Bil ki iki hasım (Mutezile-Ehl-i Sünnet), kendi mezhebine uygun âyetleri “muhkem”, hasmının görüşüne muvafık âyetleri ise “müteşabih” diye isimlendirmiştir. Mutezile gibi. “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” (Kehf: 18/29) âyeti onlara göre muhkem, “Siz dileyemezsiniz, ancak Allah diler” (İnsan: 76/10) âyeti ise müteşabihtir.”³³⁵

Bitlisî'nin de ifade ettiği gibi itikadî mezhepler başta olmak üzere, farklı düşünce, meşrep ve ekol mensupları kendi fikirlerini Kur'ân'a arz edecek, Kur'ân'ın iç dinamiklerinden hareketle meşruiyet zeminlerini oluşturacaklardır. Bunun için hangi âyetin, hangisini tefsir ettiği konusunda keyfî tercihler yapabilecekleri gibi, hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşabih olduğu konusuna bile yine kendi ilmî kimliklerine göre karar vereceklerdir. Bitlisî, her ne kadar fikrini Kur'ân'a arz eden kişinin yorum sübjektifliğine değinse de bu konuda genel geçer bir kanundan bahsedilebileceğini söyler; bu kanunla ilgili uzunca bir usûlî tartışma yapar ve özetle şunları ifade eder: Lafzın iki manaya gelme ihtimali olunca (lafız) râcih³³⁶ olana hamledildiği takdirde “muhkem” olur. Diğer mana ise “müteşabih ve mercuh”tur³³⁷. Müteşabihi tercih için ise ilk manadan (râcih) farklı olan bir manaya sarf etmeyi sağlayan bir delile ihtiyaç vardır. Manayı, râcihten mercûha sarf için kullanılan delil ise ya lafzîdir ya da aklîdir. Delilin lafzî olması batıldır; zira akıl olmadan lafzî delilin delaleti kesin değildir. Çünkü lafzın ifadesi, lügat, sarf, nahiv ilimlerine ve müşterek, mecaz, tahsis ve izmâr (gibi hususların) olmamasına, ayrıca aklî ve naklî tezatların bulunmamasına dayanır. Bütün bunlar da zannîdir; dolayısıyla lafzî delil katıyet ifade etmez. Lafzın, râcih manadan mercûh olana sarf edilmesi, ancak katî delil olduğunda caizdir. Lafız, zahire hamletmek mümkün olmadığı zaman mercûh manada kullanılır. Bu durumda tevil yapmak gerekir.³³⁸ Dolayısıyla Bitlisî'ye göre net bir karine olmaksızın muhkemi müteşabihe sarfetmek caiz değildir. Aksi ise yani katî delillerle yapılan teviller ise kabul edilebilir niteliktedir.

Yukarıda değindiğimiz hususlarla ilgili şunu da belirtmeliyiz ki müfessirin kendi öznelliğinin Kur'ân yorumuna yansımaları gayet doğal ve belki de Kur'ân tefsirinde

³³⁴ Konu ile ilgili bkz. Ferruh Kahraman, “Tefsirde İhtilafın Mahiyet, Çeşitleri ve Sebepleri”, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2010).

³³⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 8.

³³⁶ Râcih: Tercih edilen, üstün.

³³⁷ Mercûh: Başkası ona tercih edilmiş olan.

³³⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 8-10.

zenginliği sağlayan en önemli husustur; zira lugavî, işarî, felsefî, kelâmî veya fikhî tefsir diye adlandırılan ve Kur'ân'ın belirli hususiyetlerinin ön plana çıkartıldığı her bir tefsir faaliyeti, farklı ekollerin ve bu ekoller bünyesindeki farklı fikirlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Burada üzerinde önemle durulması gereken husus ise yorumun öznelliği ile yorumun keyfililiğinin kastedilmediği gerçeğidir.

Bitlisî'nin, tefsirinde nasıl bir yöntemle âyetlere başvurduğunu ise şu şekilde özetleyebiliriz: Özellikle kelimâ, felsefî ve tasavvufî duruşunu, tefsirinde, hem içerik hem de üslup olarak metne yansıtan Bitlisî, lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi, öncelikle rivayetlerin yardımıyla tesis eder. Bu konuda en sık kullandığı bilgi kaynağı da yine Kur'ân'ın kendisidir. Dolayısıyla müellif, kendi dirayetiyle âyetler arasında irtibat kurmayı ustaca başarmıştır.

Dirayetin ise iki yönü vardır:

1. Âyetler arasında irtibat kurmadaki başarısı (âyetler arası ilişki tesisi)
2. Mezhebî ve tasavvufî duruşunun etkisiyle kendi görüş ve düşüncelerini desteklediğini düşündüğü âyetleri birbiriyle tutarlı bir şekilde ifade ederek, karşıt görüşün delillerini değerlendirmesi

Bitlisî, âyetleri hem mâ kabli ile hem de sûrenin ve Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü ile münasebetini dikkate alarak yorumlamaktadır. Âyetleri birbiri ile ustaca irtibatlandırmakta ve farazi konuşmadığını yaptığı istişadlarla da göstermektedir. Ayrıca mezhebî ve tasavvufî duruşunun, kendisiyle istişad yapacağı âyetleri seçiminde etkili olduğu da söylenebilir. Aşağıdaki örneklerde Bitlisî'nin, âyetleri bir delil olarak nasıl kullandığı görölmektedir.

2.2.2.1. Âyetler Arası Anlam-Yorum İlişkisine Dair Analizler

Bitlisî, ortak anlamda birleşen âyetleri bir araya getirmek suretiyle tefsirini zenginleştirmekte, konu ile ilgili yorumlarını bizzat Kur'ân âyetleri ile tekit etmektedir. Burada müellif, bir âyeti başka bir âyetle tefsir etmekten ziyade aynı mefhuma işaret eden âyetlerle bir hüküm/yorumun kuvvetini artırarak görüşlerinin, Kur'ân'ın genel mesajına uygunluğunu ifade etmektedir.

Bitlisî, “Bilinmelidir ki inkâr edenlerin ne malları ne de evlâtları Allah huzurunda kendilerine bir fayda sağlayacaktır; işte onlar cehennemın yakıtıdır” (Âl-i İmrân 3/10) âyetinin tefsirinde hiç bir mal ve evladın kâfirlere fayda vermeyeceğini ve onları azaptan koruyamayacağını vurgulayarak konu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Sebeb hususî de olsa lafız umumîdir. Kendisinden en çok istifade edilen şeylerin –mal, evlat- kişiden gitmesi ve bunların yerini acı verici sebeplerin alması, en büyük azaptır. Kişi, dünyada bela ve sıkıntılar geldiğinde bunlardan kurtulmak için mal ve evlada sığınır. O ikisi ise bu günde fayda vermez. “O gün ne mal ne de evlât fayda verir. Ancak Allah’a kalb-i selîm ile gelenler müstesna” (Şuarâ‘: 26/88-89)”³³⁹

Burada müfessir, âyet hakkındaki yorumunu, aynı mefhuma işaret eden başka bir âyetle delillendirmek suretiyle tekit etmiştir. Her ne kadar tefsirini yaptığı âyet için lafzın, zahiren hususî bir anlamı kastettiği düşünülse de Bitlisî’nin yorumuna göre âyetin hükmü umumîdir ve her iki âyet de ortak bir anlamda birleşmekte yani mal ve evladın ahirette sadece kâfirlere değil aynı zamanda hiçbir kimseye fayda vermeyeceğine işaret etmektedir. Râzî de bu âyeti tefsirinde Bitlisî’nin yorumuna benzer değerlendirmeler yaparak zikredilen âyetle istiḥadda bulunmuştur.³⁴⁰

Benzer bir örneği “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah’adır.” (Âl-i İmrân 3/28) âyetinin tefsirinde de görmekteyiz. Bitlisî, tefsirinde şu sözlere yer vermektedir:

“(Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler) Haber (cümlesi) suretinde (bir) inşa (cümlesi)dir. Sebeb-i nüzul ise şudur: Bir grup Yahudi, dinleri konusunda Müslümanları şüpheyi düşürmek için bazı Müslümanların yanına kardeşlik ve dostluk görünümünde geldiler. Buna binaen Allah, kâfirlerle dostluğu yasakladı. Tıpkı şu âyetler gibi: “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir toplumun - babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa- Allah’a ve Resulüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin.” (Mücadele: 58/22) “Ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin.” (Mümtehine: 60/1)”³⁴¹

³³⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 15.

³⁴⁰ Râzî, c. 7, s. 181.

³⁴¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 52.

Bitlisî, müminlerin kâfirleri dost edinmesi yasağını 3/28. âyet bağlamında ifade ettikten sonra, aynı emre işaret eden diğer âyetleri delil getirir. Buna göre âyetten çıkan “kâfirleri dost edinme yasağı” hükmü, başka âyetlerle desteklenmiş, Müslümanca duruş tasvir edilmiştir. Aynı şekilde Râzî de, tefsirinde kâfirleri dost edinme yasağını bu âyetleri zikrederek açıklamaktadır.³⁴²

Bitlisî, aynı mefhumu işaret eden âyetleri, tefsirinde bir araya getirmekle konunun daha iyi anlaşılmasına çalışmakta ve Kur’ân’ın genel olarak aynı manayı vurgulayan birden fazla âyetle meseleye eğildiğini ifade etmektedir. Bununla beraber örnekleme yaptığı âyetlerin, kendisinden sıkça istifade ettiği Râzî tefsirinde de yer alıyor olması ve konu bağlamında bilindik sayılabilecek bir özelliğe sahip olmaları, Bitlisî’nin tercihlerinin bir orijinalliğinin olmadığını ve tefsirlerdeki mevcut müktesebatı doğrudan alıntılama suretiyle eserinde yer verdiğini de göstermektedir. Mevcut literatürün muhtasaran zikri diyebileceğimiz bu ameliyesinde vurgulanmak istenen nokta, âyetteki mefhumun, bütüncül açıdan Kur’ân mesajındaki pozisyonunu gösterme ve verilmek istenen mesajın daha iyi kavratılma kaygısı olarak değerlendirilebilir. Burada gözden kaçırmamamız gereken bir husus daha vardır ki o da tefsir literatürü içerisinde, ortak anlamda birleşen ve aynı mesajı vurgulayan âyetler ile ilgili yeterli miktarda değerlendirmelerin yapılmış olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla müellifimiz kaynaklarından istifade ederek bahsi geçen konuları değerlendirmiştir.

Bitlisî, bazen de âyetin anlam çerçevesini çizdikten yahut vurgulamak istediği noktayı zikrettikten sonra, yer yer, aynı anlamı destekleyen başka bir âyet vermek suretiyle âyeti âyet ile açıklamaktadır. Bu şekilde metinde âyetin tefsir faaliyetine müfessirin yorum cümlesiyle başlanmakta, bu yorumun zihinde ortaya çıkaracağı kapalılığın giderilmesi veya oluşan sorunun cevaplanması için başka bir âyete müracaat etmektedir. Bitlisî’nin, Âli İmran sûresi 20. âyetinin³⁴³ tefsirinde söyledikleri onun bu yorum şeklini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir:

“وَإِنْ تَوَلَّوْا” Eğer haktan yüz çevirirlerse, senin üzerinde onlara dair bir sorumluluk yoktur. (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ) (Sana düşen) risaletin tebliği, davetin ulaşması ve hidayetin iletilmesidir. (وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ) (Allah) onların hidayeti ve dalaletini,

³⁴² Râzî, c. 8, s. 11.

³⁴³ Âyetin meâli: “Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: ‘Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah’a teslim ettim.’ Ehl-i kitaba ve ümmîlere de: ‘Siz de Allah’a teslim oldunuz mu?’ de. Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirdilerse sana düşen, yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir.”

saadet ve şekavetini (görür). “(Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir.” (Kasas: 28/56)”³⁴⁴

Bitlisî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) risâlet vazifesinin tebliğ merkezli olduğunu ve insanları ancak Hakk’a davet edebileceğini ifade etmektedir. Eğer insanlar bu davete karşılık vermezse Hz. Peygamber (s.a.s.) bu durumdan sorumlu değildir. Bitlisî, âyeti bu şekilde açıkladıktan sonra bu anlamı, Kasas sûresi 56. âyetle istişhadda bulunarak açıklamakta ve hidayetin sadece Allah’ın elinde olduğunu vurgulamaktadır. Burada müfessir, dolaylı olarak Ehl-i sünnetin üzerinde ısrarla durduğu “hidayet ve dalalet Allah’tandır” görüşünü benimsediğini de göstermiş olmaktadır. Bitlisî’nin tefsir kaynaklarını incelediğimizde ilgili âyetin tefsirinde, Kasas sûresi 56. âyetle istişhad yapılmadığını görmekteyiz. Benzer bir örnek “Göklerde ve yerde ne varsa Allah’ındır. Dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah, çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.” (Âl-i İmrân 3/129) âyetinin tefsirinde de yer almaktadır:

“(وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) Cenâb-ı Hakk kendi nefisini mâlik-i mutlak olmakla tazim etti. O, mülkünde nasıl dilerse, öyle tasarrufta bulunur.

(يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ) Büyük günahlar ve üzerinde ısrar edilen küçük günahlar(dan) –ki onlar da büyük günahdır- (dilediğini affeder ve dilediğine azap eder). (وَاللَّهُ غَفُورٌ) Küçük günahlar üzerinde ısrar eden kullarına (gafûrdur). Onlara bedduada acele etme. Azabın (يُعَذِّبُ) kelimesinin), iki mağfiret (غَفُورٌ-يَغْفِرُ) arasında geçmesi ve rahmetin bu ikisinin arkasından gelmesinde şu âyetin ima ettiği şeye işaret edilmektedir: “De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (Zümer: 39/53)”³⁴⁵

Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın hem büyük hem de küçük günahlardan dilediğini bağışlayabileceğini, dilediğine de azap edebileceğini söylemektedir. Âyet-i kerîmedeki “dilediğine azap eder” cümlesinin Allah’ın affediciliğini vurgulayan “dilediğini bağışlar” ve “Allah gafurdur” anlamlarındaki iki mağfiret ifadesinin arasında geçmesini de Allah’ın rahmetinin büyüklüğüne bağlamaktadır. Fakat âyetteki bu edebî incelik, ilk bakışta anlaşılmadığı için Bitlisî, Allah’ın rahmetinin gazabını geçtiğini, Zümer sûresi 53. âyetle istişhad yaparak delillendirmekte ve Allah’ın bütün günahları bağışlayabileceğini vurgulamaktadır. Bitlisî, yine bu yorumuyla kendi mezhebî duruşunu göstermektedir; zira Havariç ve Mutezile’ye göre kişi büyük günahından tövbe etmeden ölürse ebedî olarak

³⁴⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 43.

³⁴⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 198.

cehennemde kalacaktır. Ehl-i sünnete göre ise bir Müslüman günahı helal saymadığı müddetçe Allah'ın kendisi için takdirine göre muamele görecektir. Cenâb-ı Hakk onu dilerse cehenneme atar; dilerse cennetine kabul eder. Bitlisî'nin yorumunda yer alan Zümer sûresi 53. âyetle istişhad, onun temel tefsir kaynaklarındaki ilgili âyet yorumlarında yer almamaktadır.

Bitlisî'nin bu tercihleri bir âyetin anlaşılmasında başka bir âyetin fonksiyonel olarak kullanılabildiğini göstermektedir. Fakat daha evvel de ifade ettiğimiz gibi ikinci âyetin birinci âyete şahit getirilmesi müellifin bir tercihidir ve onun Kur'ân'a bir bütün olarak hangi zaviyeden baktığının da göstergesidir.

Bitlisî, buraya kadar işlediğimiz gibi âyetler arası anlam-yorum ilişkisini ifade etmenin yanı sıra bazen de âyetlerde geçen kelimeleri müstakil olarak incelemektedir. Bir kelimenin anlamını tespit ederken o kelimenin geçtiği diğer âyetlere de atıf yapmaktadır. Bu şekilde Kur'ân yorumunda, lafzî anlamı tespit aşamasını, Kur'ân'a bütüncül yaklaşım yöntemi ile tamamlamış olmaktadır. Bu konu bir yandan dilbilim açısından kelimelerin nasıl açıklandığını göstermekte³⁴⁶ diğer yandan âyetlerle yapılan delillendirmelerin sadece genel âyet mefhumları için değil daha özel kelime tahlilleri için de kullanıldığını göstermektedir. Örneğin “Zekeriyya mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nida ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir Kelime'yi tasdik edici, efendi, iffetli (وَحْصُورًا) ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler.” (Âl-i İmrân 3/39)

“وَحْصُورًا) Kendisi için sağlam bir şarttır. O, kök anlam olarak, kuşatma ve hapsedme demektir. “Düşmanın hapsedilmesi” tabiri bundan gelir. “Biz cehennemi kâfirler için bir hapishane yaptık.” (İsrâ: 17/8)”³⁴⁷

Bu örnekte Bitlisî, tefsirini yaptığı “وَحْصُورًا” kelimesinin, kök anlamına işaret eder ve kelimenin, bu anlamda kullanıldığı bir âyeti delil getirmek suretiyle lügat manasını vermiş olur. Müfessirin tefsir kaynaklarından Beğavî³⁴⁸, lügavî anlamı vermekle yetinmekte; Sa'lebî³⁴⁹ ise lügavî anlamı zikretmenin yanı sıra aynı âyetle istişhad yapmaktadır. Farklı bir örnek ise “Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, (O'nun

³⁴⁶ Bkz. “nahiv”, “sarf”, “lügat” bölümleri.

³⁴⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 76.

³⁴⁸ Beğavî, c. 1, s. 349.

³⁴⁹ Sa'lebî, c. 3, s. 64.

huzurunda) eğilenlerle beraber sen de eğil.” (Âl-i İmrân 3/43) âyet-i kerîmesinde görülmektedir:

“Denilmiştir ki: “Kunût” ile kastedilen, taatin idamesi ve ibadeti yerine getirmede sebat etmektir. “Yoksa geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse, (o inkârcı gibi) midir?” (Zümer: 39/9). Sücûd ile kastedilen ise namazdır. Tıpkı şu âyette olduğu gibi: “..Secdelerin ardından..” (Kâf: 50/40)”³⁵⁰

3/43. âyetin tefsirinde Bitlisî, âyetteki “secde edin” emri ile namazın kastedildiğini ifade etmektedir. Burada kelimenin lugavî anlamına değil, Kur’ân’daki vecihlerinden birine dikkat çekmektedir. Bu yorumunu Kaf sûresi 40. âyetle de delillendirmektedir. Râzî de tefsirinde bu âyetle istişhad yaparak aynı yoruma yer vermektedir.³⁵¹ Her iki örnekte de Bitlisî’nin kaynaklarından edindiği bilgiyi kendi üslubu ile harmanlayarak sunduğu ve seleflerinin çizgisini takip ettiği görülmektedir.

2.2.2.2. Müfessirin Çeşitli Görüşlerinin Âyetlerle Temellendirilmesine Dair Analizler

Bitlisî, tefsirinde bir konu ile ilgili kendi fikrini beyan ederken veya bir görüşü eleştirirken sarf ettiği sözlerini farklı âyetleri delil getirmek suretiyle temellendirir. Bitlisî’nin bu yorum faaliyeti, onun fikir dünyasını daha iyi tanımamızı sağlar. Örneğin “Fakat onları gelmesinde şüphe edilmeyen bir gün için topladığımız ve hiçbir haksızlığa uğramaksızın herkese kazandığı şeyler tastamam ödendiği zaman halleri nice olur?” (Âl-i İmrân 3/25) âyet-i kerîmesini tefsirinde Bitlisî, kebîre işleyeninin durumunu şu sözlerle tartışır:

“(وَوُفِّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ)” Kesp ettikleri şeyin veya kesplerinin karşılığını veririm. Bunda müminin amelinin boşa çıkmayacağı ve cehennemde ebedi kalmayacağına delil vardır; çünkü onun iman ve ameli ona cehennemde ödenmez ve cehenneme girmeden evvel de ödenmez. Bu, ancak oradan kurtulduktan sonra olur. Mutezile, bu âyeti, kebire işleyeninin azabı hak etmesi ve imanın kebire ile boşa çıkacak olması nedeniyle kebire işleyeninin cehennemde ebedi kalacağına delil getirir; zira hadiste “Zina eden mümin iken zina etmez”³⁵² buyrulur. (Bu iddiaya şöyle) Cevap veriyorum: İman herhangi bir şeyle büsbütün sakıt olmaz; çünkü o herkes için fitrîdir. “O halde sen yüzünü, bir hanîf olarak dine, Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata çevir. Allah’ın yaratışında değiştirme olamaz. Doğru ve eskimez din işte budur. Fakat insanların birçoğu bilmiyorlar.” (Rum: 30/30) Yahya b. Muaz dedi ki: “Bir lahzalık iman 70 yıllık küfrü düşürür. 70 yıllık iman bir

³⁵⁰ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 84.

³⁵¹ Râzî, c. 8, s. 43.

³⁵² Buhari, Mezalim 30, Eşribe 1, Hudud 6, 20; Müslim, İman 23.

lahzalık küfürle düşmesi nasıl olur?” “Her doğan, fitrat üzere doğmuştur. Ebeveyni onu Yahudi, Mecusi ve Hristiyan yapar.”³⁵³

Bu âyet-i kerîmede her bir nefsin kazandığı şeyin, ahirette ödeneceği haber verilir. Bitlisî, Mutezile’nin, âyeti, kebire işleyenin cehennemde ebedî kalacağı görüşüne delil getirdiğini; fakat âyetin bu anlama gelmediğini söyler ve konuyu tartışır. Ona göre eğer her bir amelin karşılığı ahirette ödenecekse, iman ve ibadetlerin karşılığı da ödenmelidir. İman ve diğer amellerin sevabı da cehennemde değil cennette ödenir. Cehenneme girmeden önce ödenmesi, yani kulun önce cennete ardından cehenneme girmesi söz konusu olamayacağına göre kul ebediyen cehennemde kalmayacak, günahının cezasını çektikten sonra cennete girecektir. Bitlisî, konuyla ilgili Mutezile’nin görüşünü deliliyle beraber aktardıktan sonra imanın, kebire ile kişiden büsbütün kalkmayacağını; zira imanın fitrî bir hakikat olduğunu, bu fitrî ve zâtî hakikatin ise değişmeyeceğini Rum sûresi 30. âyeti delil getirerek ifade eder. Buna göre iman zâtî³⁵⁴, günah ise arazîdir³⁵⁵. Diğer bir ifade ile iman, tüm insanların hakikatinde tabiatları itibariyle mevcuttur. Kişideki her olumsuz vasıf ise sonradan edinilen ve insanın hakikatine dâhil olmayan durumlardır. Nitekim Bitlisî’nin, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait olan “Her doğan, fitrat üzerine doğar”³⁵⁶ hadisini de peşinden zikretmiş olması, dikkatleri bu noktaya çekmektedir. Müfessirin görüşleri kendi mezhebî duruşunu net bir şekilde yansıtmakta, Sünnî kelim anlayışına uygunluk arz etmektedir.

Beydavî, her hangi bir rivayete atıf yapmadan Bitlisî ile yakın ifadeleri kullanarak imanın kişiden sakıt olmayacağını, amellerin karşılığının cehennemden kurtulduktan sonra verileceğini ifade etmekle yetinir.³⁵⁷ Râzî ise eserinde Yahya b. Muaz’ın da sözünü naklederek, âyeti buna yakın bir şekilde yorumlar ve kulun cezasını çektikten sonra cennete gireceğini ifade eder; ama âyet ve hadisle istişhad yaparak imanın fitratla olan ilişkisine Bitlisî gibi değinmez.³⁵⁸

³⁵³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 45-46.

³⁵⁴ Zâtî/özel, fertlerinin mahiyetine dâhil olan küllî mefhumlardır. At, insan, kedi için “canlı” mefhumu gibi. Bu mefhum, tüm fertlerinin zâtını/mahiyeti teşkil eden cüzlerden biri olduğu için “zâta ait” anlamında “zâtî ismini almıştır. (bkz. Alp, s. 10)

³⁵⁵ Zâtî’nin aksine fertlerinin mahiyetine dâhil olmayan, mahiyete sonradan arız olmuş ikincil mefhumlardır. Sözgelimi insan için “gülücü (dâhık)” mefhumu böyledir. İnsanın mahiyeti olan “düşünebilen canlı”ya dâhil olmayıp düşünücülüğünün bir gereği olarak kendisine arız olmuş bir vasıftır. Bu tür mefhumlara arazî denme sebebi fertlere sonradan dâhil olup mahiyete arız olmaları sebebiyledir. (bkz. Alp, s. 10)

³⁵⁶ Buharî, Cenâiz 93; Müslim, Kader 6.

³⁵⁷ Beydavî, c. 2, s. 22.

³⁵⁸ Râzî, c. 7, s. 212.

Bu bağlamda bir diğer örnek de Âl-i İmrân 27. âyet-i kerîme hakkında Bitlisî'nin yaptığı tevildir. O âyette geçen “O, ölüden diriye, diriden de ölüyü çıkarır” ifadesini şöyle açıklar:

“Ölüden diriye, diriden ölüyü çıkarır” ölüm iki kısımdır: Surî (görünüşe müteallik olan) ve manevî. Surî olana gelince madenler, bazı bitki ve hayvanlar –tohum ve meni gibi- kendisinde his ve hareket cinsinden her hangi bir hayat emaresi görünmeyen şeydir. Hayat onlarda (tohum ve menide), kurumuş ve leş haline gelmiş olan cisimler gibi devam eder. İkincisi ise cehalet ve küfürdür. “Ölü iken (kalbini) diriltip, insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp çıkamayan kimsenin durumu gibi midir? Kâfirlere de, işledikleri güzel gösterilmiştir.” (En‘âm: 6/122) “Onlar cansız, ölüdürler. Ne zaman dirileceklerini de bilemezler.” (Nahl: 16/21) Âyet bu ikisine de ihtimal taşır. Tıpkı madenlerden bitkilerin, bitkilerden hayvanların çıkması veya bitkiler kurduğunda tam aksinin olması gibi veya ağaç ve tarlalardan çekirdek ve tanelerin çıkması yahut tam aksinin olması; müminden kâfirin, âlimden cahilin çıkması ve tam aksinin olması; nutfeden hayvanın, hayvandan nutfenin çıkması ve diğer devrî olayların hepsi gibi...”³⁵⁹

Bitlisî, Allah'ın diriden ölüyü ölüden diriye çıkarması durumunu tevil ederek, bununla sadece kendisinde hayat emaresi görünen ve görünmeyen canlıların kastedilmediğini, aynı zamanda manevî ölüm demek olan cehalet ve küfrün de anlatıldığını söyler. Bu yorumuna En‘âm sûresi 122. âyeti ve Nahl sûresi 21. âyeti delil getiren Bitlisî, âyetin hem maddî hem manevî ölüm anlamına gelebileceğini ifade eder ve bunu misâllerle de açıklar. Genel olarak tasavvufî bir tevil anlayışı izlenimi veren bu yorumda âyet, zahirî anlamının dışında anlaşılmıştır.

Razî, Bitlisî ile benzer örnekleri vererek âyeti tevil eder. Ölümün maddî ve manevî olarak ikiye ayrıldığı ibaresini kullanmasa da yorumunun içeriğinden bu ayrım anlaşılmaktadır. Küfürden imanın çıkarılması vurgusuna En‘âm sûresi 122. âyeti delil getirir.³⁶⁰ Bitlisî, Râzî'den farklı olarak ikinci bir âyetle (Nahl 21) daha istişhadda bulunmuştur.

Âl-i İmrân sûresi bağlamında Bitlisî'nin eseri incelendiğinde şu değerlendirmeleri yapabiliriz: Bitlisî, âyetle istişhada önem vermektedir. Müfessir, kelime veya ifade kalıplarını izah ederken Kur'ân âyetlerine müracaat etmiştir. Bunu yaparken bazen sarf, bazen nahiv veya lügat ilimleri gibi dilin imkânları ile lafzî anlamı tespit etme gayesine yönelik olarak bu disiplinlerden elde ettiği verileri başka âyetlerdeki kullanımlarıyla da karşılaştırarak inceler³⁶¹ ve bu surette özellikle kelime merkezli tariflerde âyetle istişhad

³⁵⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 51-52.

³⁶⁰ Razi, c. 8, s. 10.

³⁶¹ Bu konu ile ilgili örnekler “lügat”, “sarf” ve “nahiv” başlıkları altında geçmişti.

yapar. Hususen lafzî anlamı tespit aşamasında rivayetlerle istiṣhad, etimolojik tahliller vb. konularda olduğu gibi istiṣhadlarını, kendi tefsir kaynaklarına müracaat ederek yapar.

Kur'ân âyetlerinin mesajını açıklama aşamasında ise Bitlisî, bir âyeti anlarken onu doğrudan açıklayan başka bir âyetten yardım aldığı gibi, ortak mana taşıyan âyetleri de konu ile ilgili delil olarak getirmektedir. Onun bu yorum şekli, diğer birçok müfessirde olduğu gibi mananın tespiti ve ardından bu manayı açıklayıcı veya destekleyici başka bir âyetin getirilmesi şeklinde tezahür eder. Müfessirin bu ameliyesi, sûrenin ve Kur'ân'ın genel bütünlüğünü göz önüne alan bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermekle beraber, kendi görüşlerini destekleyen âyetleri ustalıkla seçebildiği ve okuyucuya sağlam bir örgü içerisinde sunduğunun da bir kanıtıdır. İki âyet arasında irtibat kurmadaki başarısı, onun işlediği konu ve fikirlere vukûfiyetini de gösterir. Âyetin temel konusunu izah etmek ve konuyu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde etraflıca işlemek, müfessirin öncelikli hedefidir. Bunun için yer yer farklı görüşlere de değinir ve kendi delillerini de sıralayarak bu görüşleri iptal yoluna gider. Bitlisî'nin görüşleri, genel olarak kendi tefsir kaynakları ile uyum arz ediyorsa da onun, kaynaklarıyla sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz; zira o, rivayetler arasında irtibat kurma ve muhakeme kabiliyetiyle edindiği bilgileri, genişletip geliştirmiştir. Bu şekilde, fikirlerinin sağlam bir zemine oturduğunu da ifade etmiş olur.

Bitlisî, âyetleri yorumlarken Sünnî-Eş'arî duruşunu metne yansıtmakta; değerlendirmeleri ile temel tefsir kaynaklarının etkisinde kaldığını göstermektedir. Bununla beraber onun, tefsir geleneğinde sübut kazanmış bu yorumları başka delillerle de desteklemesi, -bilginin keşfi açısından- kaynaklarından çok farklı ve üstün bir ameliye olarak değerlendirilemeyecek olmasına mukabil mevcut bilginin tahkiki açısından başarılı bir tefsircilik yaptığını göstermektedir. O, devraldığı mirası daha da sağlam bir surette temellendirmek istemiş, elindeki başka argümanlarla da fikirlerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet itikadına bağlılığı, eserinde açıkça görülen Bitlisî, tasavvufî kimliğini de metne yansıtır. O, ahlakî vurgu taşıyan konuların üzerinde durur ve âyetler de dâhil olmak üzere diğer rivayet türlerini de kullanarak bir Müslümanın sahip olması gereken ahlakî duruşu tasvir eder. Âyetlerden alınması gereken dersleri özellikle vurgulaması, onun

mürşit kimliği ile de bağlantılı olabilir. Âyetteki ahlakî mesajları özellikle vurguladığı bir diğer örnek de Âl-i-İmrân sûresi 136. âyetin tefsirinde görülmektedir.³⁶²

2.2.3. Hadisler

Kur'ân-ı Kerîm, müminlerin dünya ve ahiret saadetine ulaşmalarını sağlayan hidayet rehberidir³⁶³ ve muhatabı olan herkesi Kur'ân'ı düşünüp ondan ibret almaya davet eder.³⁶⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in gayet açık (Mübin) bir Arapça ile nüzülü³⁶⁵, özellikle Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber (s.a.s.), risâlet vazifesinin bir gereği olarak ashâba, Kur'ân'la ilgili anlamadıkları hususları açıklamış; hem kavli hem de fiilî olarak Kur'ân'ı beyan etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'ân'la ilgili üç görevi vardır: Tebliğ, tebyîn ve tatbik. Onun tebyîn ve tatbiki, sözlü ve fiilî olarak Kur'ân'ın açıklanması demektir. Nahl sûresinde yer alan “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Zikr'i indirdik.” (Nahl 16/44) âyeti de Hz. Peygamber'in ilahî olarak tebliğ ile görevlendirildiğini göstermektedir.³⁶⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebyîni ile hususen, Kur'ân'daki mücmeli tafsil, mutlakı takyid, umumu tahsis etme gibi anlamda zahirî bir kapalılığın olduğu hususlar vuzuha kavuşmuştur. Bunun bir sonucu olarak Allah Resulü'nün (s.a.s.), Kur'ân'a dair sarf ettiği ifadeler, sahabîler için en güvenilir müracaat kaynağı olmuştur. Burada unutulmaması gereken bir nokta daha vardır ki ashâb, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birçok haline şahit olmuş; onun fiilen ortaya koyduğu yaşam şekli ile Kur'ân-ı Kerîm arasında bağlantı kurabilmişlerdir.

Her ne kadar hadis kitaplarında “tefsiru'l-Kur'ân” babları altında bizzat Hz. Peygamber'in tefsiri olarak verilen rivayetler az sayıda ise de âyet hakkında kesin bilginin varit olmuş olması dolayısıyla hadisler, tefsirde önemli bir yorum vasıtası olmuştur.³⁶⁷ Bununla birlikte asr-ı saadetten uzaklaşılması, yeni etnik unsurların kendi dil, kültür ve

³⁶² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 208.

³⁶³ Yunus 10/57.

³⁶⁴ Muhammed 47/24.

³⁶⁵ Nahl 16/103.

³⁶⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân tefsirindeki yeri ve önemi ile ilgili bkz. Ali Eroğlu, “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur'ân Tefsirindeki Rolü”, **VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu**, 2006, s. 55-60; Suat Yıldırım, “Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Tefsiri”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2012, ö.s., s. 401-438.

³⁶⁷ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri**, 2. Basım, İstanbul: Kayıhan, 1998.

ilmî birikimleriyle İslam coğrafyasına dâhil olmaları Kur'ân'ın anlaşılmasına dair yeni soru ve sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş; bunun bir sonucu olarak müfessirler, Kur'ân'dan bir âyetin manasını öncelikle Hz. Peygamber'in sünnetinde aramışlardır. Âyetlerin tefsiri ile doğrudan ilgili rivayetlerinin diğer rivayetlere nazaran daha az olması³⁶⁸ veya Hz. Peygamber'in bugün anladığımız şekliyle sıralı bir tefsir faaliyeti yapmamış olması, “hadislerin yardımıyla Kur'ân'ın tefsiri” ameliyesinin bu dar anlamdan³⁶⁹ çıkmasına neden olmuştur. Nitekim müfessirler, tefsirlerini, âyetlerle bir şekilde ilişkilendirdikleri hadislere yer vererek zenginleştirmişler, ortaya özellikle “rivayet tefsiri” olarak adlandırılan bir tefsir literatürü çıkmıştır. Dolayısıyla eldeki rivayet külliyatı, âyet tefsirlerinde doğrudan veya dolaylı kaynak olarak kullanılmıştır. Esasen bu durum, müfessirin dirayet kabiliyeti ile de doğru orantılıdır; zira risâlet döneminde yaşanan olaylar ile Hz. Peygamber'in fiilî sünneti ve sözlerini bütüncül bir şekilde değerlendirip Kur'ân'ın sunduğu perspektifi yakalama başarısı, müfessirin, birbirinin iki ayrılmaz parçası olan Kur'ân ve sünneti ne kadar iyi anladığı ile de bağlantılıdır. Bu nedenle müfessirin, Kur'ân ve hadis konusundaki bilgisi ile bunların arasında bir ilişki tesis edecek düzeyde mesajlarına vakıf olma durumu, onun görünürde nakilciliğini ama hakikatte dirayetini sergileyen bir durumdur.

Bu gerçeğin yanı sıra üzerinde durulması gereken başka bir husus daha vardır. Tefsir edebiyatı, yüzyıllar içerisinde bir gelişim seyri kazanmış; daha evvel de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân tefsirindeki -Arap dili ve şiiri, hadisler, selef kavli vb.- birincil kaynaklar, tefsir literatürü içerisinde köşe taşı diyebileceğimiz çeşitli eserlerde bir istişhad malzemesi olarak vücut bulmuşlardır. Bu da bazı tefsirlerin (Salebî, Beğavî vb.) seleften nakledilen birçok bilginin ediniminde ana kaynak olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak Sünnî-Eş'arî tefsir geleneğinin rivayet yönünü oluşturan bu ana damar, sonraki kuşak müfessirlerin eserlerinde birincil kaynak kategorisine oturmuş ve artık ilk kaynaklara daha az müracaat edilmeye başlanmıştır. Aslında bu süreç, ikincil kaynak kategorisinde olan tefsirlerdeki zayıf ve uydurma rivayetler de dâhil olmak üzere mevcut birçok bilginin, -Salebî'yi süzgeçten geçirerek kullanan Beğavî vb. hariç- ciddi bir soruşturmadan geçmeden, âyet yorumlarında kullanılmasının da temel nedenidir. Ayrıca müfessirlerin, hadisçilerin uyguladığı cerh ve tadil metotlarını ne kadar iyi

³⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, s. 45-71.

³⁶⁹ Burada kastımız, Hz. Peygamber'e ait ve âyet hakkında varit olduğu kesinleşmiş tefsir içerikli hadislerdir.

bildikleri ve hadis kritiği yapma konusundaki yeterlilikleri de ayrı bir tartışma konusudur. Tefsir literatüründeki zayıf rivayetlerin, tüm fonksiyonları ile beraber hükümsüz addedilerek reddedilmesi³⁷⁰, her ne kadar ideal olanın resmedilmesi olarak algılsa da aslında bu tepkisel tartışma, müfessirlerin her birinin kendi dönemlerindeki ilmî geleneğin, sosyo-kültürel yönleri ile de beraber nasıl bir hüviyet taşıdığını anlatmaktan uzaktır. Pek tabi ki biz, zayıf ve uydurma hadislerin, tefsir edebiyâtında yer almasını haklı görmüyoruz. Bu konuda bilimsel açıdan en sağlam yol, sıhhat derecesi ne olursa olsun bir bilginin hangi ilmî ve sosyolojik ortamda ortaya çıktığını tahlil etmek ve tefsircilik açısından bu bilgilerin ilmî faaliyetler içerisindeki pozisyonunu, tefsirin bin dört yüz yıllık serüvenine genel bir bakışla tartışmak olmalıdır. Çalışmamızın sınırları dışında kaldığı için biz bu tartışmaya girmeden bir tefsir eserinin -özelde Bitlisî'nin- tefsir edebiyâtının gelişim süreci açısından rivayet kanallarını ile ne şekilde irtibat kurduğu meselesine odaklanacağız.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sa'lebî'nin tefsiri, alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkânı sağlayan ansiklopedik tefsirlerin başında gelmekte ve kendinden sonra telif edilen birçok farklı hususiyetteki tefsire kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla bu tefsirin bizzat kendisi sonraki dönemlerde telif edilen eserler için ana damar hüviyetini kazanmış; onu kaynak alan bir müfessir için ilk elden hadis kaynaklarına müracaat önemini muhtemelen yitirmiştir. Sa'lebî'nin hem fezâilu'l-Kur'ân hadisleri hem de israiliyyat ağırlıklı rivayetler konusunda eleştiriye maruz kalmasının dışında dönemine kadar ortaya çıkan -zayıf, sahih- tüm rivayetleri toplaması o dönemin bilgi, birikim ve anlayışını göstermesi açısından önemlidir.³⁷¹

Sa'lebî tefsirinin kendinden sonraki tefsir edebiyâtında ana damar olarak vücut bulması, her ne kadar sahih olan hadislerin dışında zayıf ve uydurma hadislerin de bu kanalla tefsirlere karışma riskinin temelini oluşturmakta ise de tefsir tarihinin gelişim süreci açısından bu durum, ilmî bir gerçekliği sergilemektedir. Nitekim bir kuşak sonraki müfessirlerin, rivayet müktesebatını ilk el hadis kaynaklarından değil de bir önceki

³⁷⁰ Farklı tartışmalar için bkz. Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", **Diyanet İlmî Dergi**, c. 36, sy. 1 (2001), ss. 39-60; A. Kadir Evgin, "Sahih ve Zayıf Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahih Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım", **Dinî Araştırmalar**, c. 6, sy. 18 (2004), ss. 221-230; Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-Kabul", **Hitit ÜİFD**, c. 11, sy. 22 (2012), ss. 5-28.

³⁷¹ Bkz. Koç, s. 15.

seleflerinden edinmeleri zaten doğal bir tarihsel sonuçtur. Her yeni gelen müfessirin, eldeki rivayet literatürünü hadis cerh ve tadil metotları ile kritiğe tabi tuttuktan sonra tefsirine almasını beklemek afakî olacaktır. Bunun yerine müfessir için en mutedil yol, kendine kaynak olarak aldığı ve güvenilir kabul ettiği eserleri kendi içinde sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye çalışmaktır. Belki de bu tür sıhhat tartışmaları, onların yaşadıkları dönem ilim geleneği içerisinde şu anki kadar önemli bir problem değildi. Buradan hareketle müfessirlerin, rivayetleri değerlendirirken bir hadisçi hassasiyetine sahip olmayabileceği ve böyle bir usulün tefsirciler arasında yerleşik olmaması; hadislerin zayıf, mevzu vb. oluşunun tefsir ilim geleneği içerisinde hadis ilmi gibi ciddi boyutta bir problem olarak tebarüz etmemiş olması gibi ihtimaller de tarihî bir okuma yaparken göz önünde bulundurulmalıdır. Sa‘lebî’yi kaynak alan bir müfessirin doğrudan ilk hadis kaynaklarına niçin müracaat etmediği sorusu ise bu ilmî tavrın o dönemde işlerliğini yitirmiş olduğu gerçeği ile cevaplandırılabilir. Bu günün akademik ölçütlerini merkeze alırsak özellikle son dönem ilmî camiada zayıf ve mevzu rivayetlerin tefsir literatüründeki kullanımına dair sergilenen müteşeddit karşı duruşun, İslam ilim geleneğinde bu boyutta olmadığını görmekteyiz. Batı’nın ilim ve fende hızlı ve ezici ilerleyişi karşısında son birkaç asırdır kendi iç hesaplaşmasını yaşayan Doğu, ilim ve düşünce geleneğini sorguya çekmiş; önceki nesiller arasında önemli bir problem olarak algılanmayan bazı ilmî meseleleri, İslam dini adına büyük bir tehlike olarak tanımlamıştır. Her iki paradigmada kendi hareket noktaları merkeze alınarak değerlendirilmelidir. Muhtemelen önceki âlimler masum addettikleri bazı rivayetlerin sıhhatini tartışma lüzumu görmeden kullanmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca müfessirlerin kendinden önceki birikimi eserlerinde zikretmeleri, bunları, kullanılmalarında mahzur olmayacak boyutta sahih veya geçerli addettiklerini gösterdiği gibi amaçlarının, bu birikimin sıhhat ve geçerliliğini objektif kriterlerle değerlendirme değil bu birikimi yorumlama olduğunu da göstermektedir. Bu itimat ne kadar ilmîdir? sorusu ise bizim konumuz dışındadır. Konu eğer hadislerin sıhhat kriteri üzerinde odaklanacaksa, geç dönem âlimlerinin cerh ve tadil ilmini hangi düzeyde bilmesi gerektiğinden de bahsedilmesi gerekir ki bu da artık farklı disiplinlerde temayüz etmiş ulemanın her alanda üstat olmasını beklemek gibi sıkıntılı bir talebi gündeme getirecektir. İlimlerin birbirinden ayrışması ve her ilim ile ilgili müktesebatın yüzyıllar içerisinde sürekli

artması, doğal olarak uzmanlaşmayı ve farklı disiplinlerde ilim seviyelerinin farklı olmasını sağlayacaktır.

Peki, Bitlisî ve diğer müfessirlerin yaptıkları kuru bir taklitçilik midir? Yani Sa‘lebî’den aldıkları bir rivayeti akıl, mantık ve ilim süzgecinden geçirmişler midir? Bu soruya büsbütün evet veya hayır cevabını vermek doğru olmayacaktır; zira bu rivayetler, kendi içsel dönüşümünü yaşamış, Sa‘lebî’den aktarılan her bir rivayet -hadis, selef kavli vb- bir sonraki dönemde kendisine yeniden işlerlik kazandırılarak kullanılmıştır.

Bu zaviyeden konumuza geri dönersek öncelikle sormamız gereken “Bitlisî’nin rivayet kaynakları nedir, bilgiyi bu kaynaklardan hangi usulle almıştır ve nasıl kullanmıştır?” sorularıdır. Bitlisî, hadis-i şerifler başta olmak üzere çeşitli rivayetleri, eserinin mukaddimesinde “rivayetlerde kaynaklarım” diyerek açıkça ifade ettiği gibi Sa‘lebî ve Beğavî tefsirlerinden almaktadır. Her ne kadar Beğavî tefsiri, Sa‘lebî’nin eserinin süzgeçten geçirilmiş hali ise de Bitlisî’nin Sa‘lebî’ye sık sık başvurması, Beğavî’nin sahip olduğu bazı ilmî kaygıları taşımadığı izlenimi vermektedir. Özellikle Sa‘lebî tefsirindeki rivayetlerin sıhhat çeşitliliği, bu eserde geçen zayıf ve mevzu rivayetlerin Bitlisî’nin eserinde de yer almasına sebep olmuştur.

Bitlisî’nin eserinde kullanılan bu rivayetlerin, sahih hadis kaynaklarında mevcudiyetinin Bitlisî’nin öncelikli problemi olmadığını düşünüyoruz; zira o, eserinde hadislerin sıhhati ile ilgili her hangi bir tartışmaya girmez. Bitlisî’nin doğrudan hadis kaynaklarına değil de Sa‘lebî ve Beğavî tefsirlerine müracaat ettiğini beyanı, bu rivayet kaynaklarındaki mevcut mükteşebatın bir ön kabul olarak doğrudan değerlendirmeye alındığını göstermektedir. Bununla beraber Bitlisî’nin kullandığı hadislerin birçoğu kütüb-i sittede yer almaktadır. Seçilen hadisler dışında hem Beğavî hem de özellikle Sa‘lebî’de geçen her rivayetin esere alınmaması, Bitlisî’nin, aktardığı miktarda bilgiyi yeterli gördüğünü göstermektedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta “Sa‘lebî’den aldığı rivayetler için kendine has bir eleme kriteri kullandı mı?” sorusudur. Her iki eser, mevcut rivayetlerin miktarı açısından karşılaştırıldığında Sa‘lebî’de yer alan birçok rivayetin Bitlisî’de yer almadığı görülmektedir. Bazen Sa‘lebî bir konu ile ilgili birçok hadisi ve selef kavlini art arda sıralamaktadır. Bitlisî ise aynı mevzuda lüzum gördüğü miktarda rivayeti eserine kaydeder. Bizim kanaatimiz Bitlisî’nin konu ile ilgili açıklayıcı mahiyette olan hadislerden bir kaçını eserine almak suretiyle âyetleri tefsir ettiğidir. Nitekim onun bu

elemelerinde farklı bir kriteri olduğuna ve özellikle de hadisleri sıhhat açısından değerlendirdiğine dair bir bulguya rastlamadık. Bu durum bir hadisçi gözüyle bakıldığında hiç şüphesiz Bitlisî'nin tenkidini gerektirmekle beraber tefsir ilmi açısından tarihsel bir rivayet aktarım geleneğinin de somut örneklerinden biridir.

Bitlisî, Sa'lebî ve Beğavî'den aldığı hadis rivayetlerini, senetlerini hazfederek nadiren de hadisin kendisinden rivayet edildiği sahabî ismini zikrederek kullanır. Hadislerin lafzı üzerinde anlamı etkileyecek ciddi bir tasarrufta bulunmasa da eserler karşılaştırıldığında metinler arası küçük lafız farkları görülmektedir. Eğer âyeti net bir şekilde ve doğrudan açıklayan bir rivayet varsa o rivayeti, -üzerinde tartışmaya girmeden- almaktadır. Şayet ilgili âyet hakkında varit olmuş bir rivayet yoksa âyetin tefsirinde veri olarak kullanabileceği diğer hadislere veya sünnetteki uygulamalara yönelerek bunlar ile âyet arasında bir ilişki tesis etmektedir. Özellikle tasavvufî ve kelâmî meselelerde kendi ilmî kimliğinin, Kur'ân yorumuna yansıdığını daha evvel de belirttiğimiz Bitlisî, üzerinde söz söyleme ihtiyacı duyduğu meselelerde bir veya birkaç hadisle istişhadda bulunmaktadır. Ayrıca bazı sûre ve âyetlerin faziletlerini anlatan hadislere de eserinde yer vermektedir. Aşağıda Bitlisî'nin hangi hadislere hangi amaçla eserinde yer verdiği örnekler üzerinden anlatılmaktadır.

2.2.3.1. Âyet-Hadis İlişisine Dair Analizler

Hüsameddin Ali el-Bitlisî, tefsirinde, âyetlerle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili hadislere yer vermektedir. Bu meyanda, hem tefsirinin genelinde hem de Âl-i İmrân sûresinde -sûre veya âyet bağlamında- fezâilu'l-Kur'ân ile ilgili rivayetlere yer vermeye çoğunlukla dikkat etmektedir.³⁷² Fezâilu'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini ve onun bazı sûre ve âyetlerinin manevî ve uhrevî değerini konu edinen disiplindir.³⁷³ Fezâilu'l-Kur'ân başlığı altında zikredilen, sûre ve âyetlere dair faziletlerin anlatıldığı hadisler, tefsirde zayıf ve mevzu haberlerin en sık girdiği alanlardan biridir.³⁷⁴ Özellikle Sa'lebî tefsiri fezâilu'l-Kur'ân ile ilgili sıhhat derecesi birbirinden farklı hadisler zikretmektedir. Bitlisî de Sa'lebî'den fezâilu'l-Kur'ân ile ilgili hadisleri sıhhatini

³⁷² Tefsirlerde yer alan sûre faziletleri ile ilgili meşhur olmuş bazı hadisler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXXVIII, sy. 3 (2002), s. 147-172.

³⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 201-204.

³⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler –Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi-*, DİB, Ankara: 1975.

soruşturmadan alır. Bu bağlamda hem sahih hem de zayıf hadisler Bitlisî tefsirinde yer almaktadır. Örneğin Âl-i İmrân sûresi başında besmele tefsiri yaparak söze başladıktan sonra Âl-i İmrân sûresinin faziletini anlatan şu hadisleri verir:

“İbn Mesud dedi ki: “Her kim ki Âl-i İmrân sûresini okursa o zengindir.”³⁷⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini öğreniniz. O ikisi, iki çiçektir. O ikisi kıyamet günü iki melek suretinde gelir. (Bu sûreler), kendilerini okuyana cennete girinceye kadar şefaet eder.”³⁷⁶ (Bir başka hadis-i şerifinde): “Bakara ve Âl-i İmrân sûresini Cuma geceleri okuyan için iki kanat yaratılır. O iki kanat ile sırat köprüsü üzerinde uçar.”³⁷⁷ buyurdu.”³⁷⁸

Bitlisî’nin eserinde aktardığı, sûreyi okumaya ve öğrenmeye teşvik eden bu rivayetler, Sa‘lebî tefsirinde de yer almaktadır.³⁷⁹ Konu ile ilgili hadisleri sadece zikretmek ile yetinen Bitlisî, Sa‘lebî’de geçtiği şekli ile bu hadisleri eserine almakta; böylelikle insanları, bu sûreyi okumaya teşvik etmektedir. Hadislerin mefhum olarak gayet açık ve anlaşılır olması faziletler bahsi açısından ek bir açıklama ihtiyacını ortadan kaldırır. Hadislerden ilki, aynı zamanda Darimî’de, üçüncüsü ise Müslim’de geçmektedir. İkinci hadis-i şerifi ise Bitlisî’nin verdiği lafızlarla hadis kaynaklarında tespit edemedik. Muhtemelen Bitlisî, bu hadisi, mevzu/zayıf olup olmadığını soruşturma ihtiyacı hissetmeden kaynağı Sa‘lebî’de geçiyor olmasından hareketle eserine almıştır. Bitlisî, bu üç hadis dışında Âl-i İmrân sûresinin fazileti ile ilgili Sa‘lebî’de zikredilen diğer hadislere³⁸⁰ ise eserinde yer vermemektedir. Muhtemelen Bitlisî, verdiği kadarlık bilginin konuyu açıklamada yeterli olduğuna kanaat edip diğer hadisleri zikre gerek görmemiştir.

Bir diğer örnek ise “Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilâh yoktur” (Âl-i İmrân 3/18) âyetinin tefsirinde yer alır. Bitlisî, âyetin tefsirini yapıp, âyet hakkındaki çeşitli meseleleri tartışır ve son olarak âyetin fazileti ilgili rivayetleri de vererek sözlerini tamamlar:

“Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: “Her kim bu âyet-i kerîmeyi uyuyacağı vakit okuyacak olursa, Allah Teâlâ ona Kıyamet gününe kadar kendisi için

³⁷⁵ Darimî, Fezâilu’l-Kur’ân 16.

³⁷⁶ Sa‘lebî, c. 3, s. 5.

³⁷⁷ Müslim, Salatu’l-Müsafirîn ve Kasruhu 42 (252).

³⁷⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 1.

³⁷⁹ Sa‘lebî, c.3, s. 5.

³⁸⁰ Sa‘lebî’de zikredilen diğer hadisler şunlardır: “Kim Âl-i İmrân sûresini cuma günü okursa, güneş batıncaya kadar ona Allah Teâlâ rahmet, melekler de istiğfar ederler.”, “Âl-i İmrân’ı okuyan kimseye kıyâmet günü sırat üstünde, okuduğu her bir âyetin karşılığında emniyet verilir.”

mağfiret dileycek yetmiş bin tane varlık yaratır.” Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki: “Bu âyet, kıyamet günü sahibini getirir. Allah Teâlâ der ki: Muhakkak, benim bu kulum için bir ahdim vardır. Ben ahde vefalı olmaya daha layığım. Benim katımda cennete girin.” Bu âyeti işitenin şöyle demesi gerekir: ‘Ben Allah’ın kendisine şahit olduğu şeye şehadet ederim. Allah bu şehadetini emanet etmiştir. Bu şehadet, Allah katında benim için bir emanettir.’ Bu şehadetle kıyamet günü getirilinceye kadar (bunu söylemesi gerekir).”³⁸¹

Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın vâhidiyyetini vurgulayan yukarıdaki âyetin faziletine dair iki hadis-i şerif aktarır. Zikrettiği hadislerden her ikisi de Sa‘lebî³⁸² tefsirinde yer almaktayken Beğavî³⁸³, eserinde sadece ilk hadise yer verir. Yakın lafızlarla Sa‘lebî tefsirinde yer alan ilk rivayeti, bu lafızlarla, her hangi bir hadis kaynağında tespit edemedik. Görüldüğü kadarıyla Bitlisî, Sa‘lebî’den edindiği âyetin faziletine dair olan rivayeti almış; hadisin güvenilirliği veya mefhumu hakkında değerlendirme ihtiyacı hissetmeden ikinci hadise geçmiştir.

İkinci hadis ise aralarında küçük lafız farkları olmakla beraber hem Sa‘lebî hem de Beğavî tefsirlerinde yer almaktadır. Bitlisî, tercihini Beğavî’den yana koymuş, hadis metninde lafzen, Beğavî’yi tercih etmiştir. Bununla beraber hem Sa‘lebî hem de Beğavî hadisin râvisinin hadisi nasıl elde ettiğini anlatan olayı eserlerinde zikretmişlerdir. Bu hadiseye göre Kufe’ye ticaret maksadı ile giden Gâlib el-Kattân, el-A‘meş’in (ö. 148/765) bir gece teheccüd namazında Âl-i İmrân 18. âyeti okuduğunu ve “Ben de Allah’ın şahitlik ettiği şeye şehadet ediyorum. Bu şehadetimi Allah’a emanet bırakıyorum ve bu benim Allah nezdindeki bir emanetimdir. Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır” dediğini işitmiştir. Gâlib, A‘meş’e bu âyet hakkındaki haberi sorunca, A‘meş -onu bir yıl beklettikten sonra- Hz. Peygamberin (s.a.s.) “Kıyamet gününde bu emanetin sahibi getirilir. Yüce Allah şöyle buyurur: Kulum bana bir ahit vermişti. Verilen sözleri yerine getirmeye en layık olan benim, haydi kulumu cennete koyunuz” buyurduğunu söylemiştir.

Rivayet bu şekli ile hem Sa‘lebî hem de Beğavî tefsirlerinde yer almaktadır. Fakat Bitlisî, rivayeti bütün olarak aktarmamakta; sadece Hz. Peygamber’in (s.a.s) sözünü olduğu gibi nakletmekte ve A‘meş’in bireysel içtihamı ile namazda âyetin peşi sıra okuduğu bu duayı, A‘meş’e isnat etmeden, “Bu âyeti işitenin kıyamete kadar böyle demesi gerekir” sözleri ile virt haline getirilmesi gereken bir dua gibi sunmaktadır. Görüldüğü üzere Bitlisî,

³⁸¹ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 34.

³⁸² Sa‘lebî, c. 3, s. 31.

³⁸³ Sa‘lebî, c. 3, s. 31; Beğavî, c. 1, s. 333.

doğrudan olayın tamamını anlatmaktansa rivayeti, işlerlik kazanacağı bir formda sunmayı tercih etmektedir. Özetle hadiseden doğal olarak çıkarılması gereken bir sonucu tavsiye ederek hadisteki bilginin pratik bir hal almasına çalışmakta ve gerekli gördüğü yerde rivayetin sunduğu perspektifi yakalamak için bazı tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir. Burada A‘meş’e ait bir sözün, ona isnat edilmeden kullanılması ilmî gözükme de aslında rivayetin tamamından çıkarılması gereken derslerden biri de bu duayı okumanın gerekliliği olduğu için Bitlisî, sadece bu kısma odaklanmış ve rivayetin tamamını aktarmamıştır.

Bu hadis, Beyhakî’nin Şuabü’l-ıman ve Taberânî’nin Mucemu’l-Kebîr adlı eserlerinde yer almakta ve senedindeki râvilerden ikisinin zayıf olduğu bilinmektedir.³⁸⁴ Her ne kadar hadisin sıhhat değeri konumuz dışında ise de görülmektedir ki bu hadis, kütüb-i sitte başta olmak üzere sahih hadis kaynaklarında sağlam bir rivayet zinciri ile bize ulaşmamıştır. Böyle bir hadisin kullanımı ise ilmî bir problem olarak algılanmamış; bilakis insanları faydalı bir amele teşvik için esere alınmıştır. Bu tavır, fezâil hadislerinin tefsir metinlerinde yer almasının temel mantığı ile de örtüşmektedir.

Bitlisî, eserinde bazı âyetlerle doğrudan ilgili olan haberlere de yer vermektedir. Bizzat âyetler hakkında söylenmiş bu hadisler, Hz. Peygamber’in (s.a.s.), âyetle yaşayan toplum ve ahlakî değerler arasında nasıl bir bağ kurduğunu da göstermektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı âyet-i kerîmeler hakkında -sebeb-i nüzul rivayetleri dışında- çeşitli beyanlarda bulunmuş ve âyetin sağladığı perspektiften hareketle ashabına yönlendirmeler yapmıştır. Bu yönlendirmeler, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tefsir örneklerini göstermekle beraber Bitlisî’ye tefsirinde ilham kaynağı olmakta; hatta Bitlisî, âyetleri bu hadislerle doğrudan tefsir etmektedir. “Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Bu da onların, ‘Ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize vebal yoktur’ demelerindendir. Allah adına bile bile yalan söylüyorlar.” (Âl-i İmrân 3/75) âyet-i kerîmesini tefsirinde Bitlisî, şu sözlere yer verir:

³⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, **Şuabü’l-ıman**, Ebû Hacer Muhammed Zaglul (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990, c. 2, s. 464 (hadis: 2414); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-kebir**, Hamdi Abdülmecid Selefî (thk.), 2. Basım, Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1984, c. 10, s. 199 (hadis: 10453).

“(وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)” Allah’ın nebisine, bunun, Tevrat’taki vahiy olduğu konusunda (yalan söylerler). (وَهُمْ يَعْلَمُونَ) Allah’a dair (uydurdukları) yalan ve iftiraları (bilmektedirler). Allah Teâlâ, Tevrat’ta emaneti ehline vermeyi emretti. (Konu ile ilgili şu da) söylenmiştir: Yahudiler Kureys’ten bir adamla (ticarî) anlaşma yaptı. Adam Müslüman olunca, ona, “dinini terk ettin, hakkın gitti” dediler ve bunun kitaplarında yazdığını iddia ettiler. Bu âyet indiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) âyet hakkında şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: Cahiliyeden kalma her şey ayaklarımın altındadır. Emanet hariç. O, iyiye de kötüye de iade edilir.”³⁸⁵

Yahudilerin, emaneti sahibine vermemelerini Tevrat’la gerekçelendirmelerine bir reddiye sayılabilecek bu âyet, onların bile bile Allah’a iftira attıklarını söyler. Bitlisî, âyetin anlamını kısaca verdikten sonra âyetle ilgili varit olan haberleri zikreder. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) emanet hariç tüm cahiliye adetlerini hükmen ortadan kaldırdığını belirten bu rivayetle, emaneti sahibine teslim etmenin önemine de vurgu yapılmış olur. Böylelikle âyetle vurgulanan ahlakî değer, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözü ile de teyit edilmiş; özetle âyetle doğrudan ilgili bir hadisin yardımı ile âyetin tefsiri yapılmıştır. Bitlisî’nin aktardığı bu rivayet, Sa‘lebî tefsirinde aynı âyet bağlamında yer almaktadır.³⁸⁶ Biz zikri geçen hadisi metindeki bağlamı ve lafızlarıyla her hangi bir hadis kaynağında tespit edemedik. Sa‘lebî aracılığıyla yapılan bu aktarımın, rivayet değeri itibariyle sorunlu olması Bitlisî’nin hadisleri kritik etmeden eserine aldığı ve selefi Sa‘lebî’nin çizgisini -rivayet aktarımlarında- devam ettirdiğinin diğer bir örneğidir. Bu yorum şekline benzer bir örnek Âl-i İmrân sûresi 103. âyetin tefsirinde de görülmektedir.³⁸⁷

Bitlisî, bazen de âyetlerde geçen bazı kelimeleri ya Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kelimeyi doğrudan açıklayan ya da kelimenin anlamını ortaya koyan hadislerle istişhad yapmak suretiyle tefsir eder. Örneğin “Zekeriyya mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nida ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir Kelime’yi tasdik edici, efendi (وَسَيِّدًا), iffetli ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler.” (Âl-i İmrân 3/39) âyetinin tefsirinde şu sözlerle yer verir:

“(وَسَيِّدًا) O’nun vasfıdır. «ساد يسود»’den fe’l (فعل) veznidir. O da “kendisine tabi olunan ve sözüne uyulan lider” demektir. (Seyyid kelimesinin) “dinde reis” demek olduğu da söylenmiştir veya “ahlakî güzel” demektir. Saîd b. Cübeyr’in (r.a.) “O, kendisine itaat edilendir.” dediği rivayet edilmiştir. (Kelime hakkında) şu da

³⁸⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 119.

³⁸⁶ Sa‘lebî, c. 3, s. 97.

³⁸⁷ Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 16. Krş. Sa‘lebî, c. 3, s. 162.

söylenmiştir: O, büyük ve şerefli olandır. Zünnûn-i Mısırî'den rivayet edilmiştir ki: "Kıskanç olan, efendi olamaz".

Allah Resulüne "Senin ümmetinde seyyid var mıdır?" diye soruldu. O da şöyle cevap verdi: "Evet (O), Allah'ın kendisine mal verdiği, hoşgörüsüyle rızıklandığı kimsedir. Böyle bir kimse şükürünü eda eder ve şikâyetini insanlara yapmaz." Kelimenin, "dinde önder" demek olduğu da söylenmiştir. Yani ilim, hilm, ibadet, kerem, anlayış, züht ve vera'da (önder demektir.) Bu manaların tamamını kendinde bir araya getiren kişi seyyidu's-sâdâtıdır. O aynı zamanda hayrın menbâi ve bereketin kaynağıdır. Bu yüzden "sâdâtın adetleri, adetlerin sâdâtıdır" denilmiştir."³⁸⁸

Seyyid kelimesini etimolojik açıdan inceleyen Bitlisî, konu ile ilgili mevcut rivayetleri bir araya getirmek suretiyle kelimenin tanımını ortaya koymaya çalışır. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "senin ümmetinde seyyid var mı?" sorusuna verdiği cevaba dikkat çeker ve kelimeyi, hadis-i şerifteki açıklaması ile beraber anlar. Bitlisî, aslında "seyyid" kelimesi ile zahirî ve batnî dindarlık arasında bir ilişki kurmuş, tüm iyi vasıfları kendinde toplayanı ise "efendilerin efendisi" olarak tasvir etmiştir. Bu insanlar o denli yücedir ki onların en basit alışkanlıkları bile, diğer tüm alışkanlıklar içinde en kıymetli olanlardır. Bitlisî, bu hadis-i şerifle kelimenin anlam sınırlarını çizmekte ve buradan hareketle de âyeti tefsir etmektedir.

Bitlisî'nin Hz. Peygamber'den aktardığı bu hadis-i şerif, Beyhakî'nin Şu'abu'l-İmân adlı eserinde geçmektedir. Beyhakî, senette yer alan Ebu Hürmüz adlı şahsın zayıf olduğunu söylemektedir.³⁸⁹ Hadis, -tıpkı diğer örneklerde de görüldüğü gibi- Sa'lebî tefsirinde yer almakta³⁹⁰ ve Bitlisî, bu hadisi, sıhhatini soruşturmadan ve ilk kaynaklara müracaat etmeden almaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, hadisin hem Sa'lebî'de hem de hadis kaynağında daha uzun bir şekilde rivayet edilmesine rağmen Bitlisî'nin bu hadisi ihtisar etmesidir. Hadisin baş tarafında yer alan "İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o dedi ki: Ben Allah Resulü ile beraber oturuyordum. Üzerlerinde sefer kıyafetleri olan 13 kişi geldi ve hem Allah Resulüne hem de insanlara selam verdiler. Sonra 'İnsanlardan seyyid olan kimdir, Ey Allah Resulü? diye sordular. Bunu üzerine Peygamber 'O, Yusuf b. Yakup b. İshak b. İbrahim'dir' buyurdu" kısmı, Bitlisî'nin eserinde zikredilmez. Bitlisî, hadisin, doğrudan kelimenin şerhi olarak kullanabileceği tanım kısmına odaklanarak baş tarafını hazfetmiştir. Bu surette o, kendisine intikal eden bilgiyi, âyetin mesajına

³⁸⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 75.

³⁸⁹ Beyhakî, c. 7, s. 440.

³⁹⁰ Sa'lebî, c. 3, s. 64.

uygunluğunu merkeze alarak revize etmiş, kaynağı Sa‘lebî’den edindiği literatür bilgisine âyet bağlamında işlerlik kazandırmıştır. Burada hadiste tanımlanan seyyid kelimesinin âyetteki seyyid kelimesinin müfessiri olması Bitlisî’nin bir tercihidir. Zira Sa‘lebînin tefsirinde bu kelimenin şarihi olarak anlaşılabilecek farklı rivayetler olmasına rağmen Bitlisî, bu rivayetleri teker teker sahabîye isnat ederek eserine kaydetmemiş; rivayetlerin genel olarak vurguladığı öz manayı “Yani ilim, hilm, ibadet, kerem, anlayış, züht ve vera‘da (önder demektir.) Bu manaların tamamını kendinde bir araya getiren kişi seyyidu’s-sâdâtıdır. O aynı zamanda hayrın menbaı ve bereketin kaynağıdır. Bu yüzden “sâdâtın adetleri, adetlerin sâdâtıdır” denilmiştir.” ifadeleri ile vurgulamıştır. Bu şekilde kendisine ulaşan rivayetlerin mefhumlarını cem etmiş ve bu mefhumların değerlendirmesini yaparak bu vasıflara sahip olanların, efendilerin efendisi olduğunu söylemiştir. Bitlisî’nin bu tasarrufu hem Sa‘lebî gibi tüm literatür bilgisini aktarma kaygısı taşımadığını hem de kendisine intikal eden bu literatür bilgisine nasıl işlerlik kazandırıp revize ettiğini göstermektedir; zira sahabîye atfetmeden kullandığı bu tanımlar, onun, rivayet kanallarını değil mefhumu ön plana çıkardığını göstermektedir. Kelime açıklamalarında hadislerin nasıl kullanıldığına benzer bir örnek de Âl-i İmrân sûresi 14. âyette³⁹¹ geçen “kintâr” kelimesinin tefsirinde yer almaktadır.³⁹²

2.2.3.2. Yorum-Hadis İlişkisine Dair Analizler

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin tefsiri, âyetlerin hadislerle yorumlanması ve yapılan yoruma hadislerden şahitler getirilmesi hususunda zengindir. Bir önceki başlıkta gördüğümüz üzere bunu, doğrudan âyet veya âyetteki kelime ile ilgili varit olmuş rivayetleri kullanarak yaptığı gibi âyetle ilgisini kendisinin tesis ettiği rivayetleri kullanmak suretiyle de yapmaktadır.

Bu meyanda, Bitlisî, bazen âyetleri doğrudan hadislerle tefsir etmektedir. Bunu, âyet ile arasında bir anlam ilişkisi olduğunu düşündüğü hadisleri vererek yapmaktadır. Bir önceki başlıkta incelediğimiz tefsir şekline farklı olarak burada Bitlisî, âyeti başka bir açıklama yapma ihtiyacı duymadan doğrudan hadis ile tefsir etmektedir. Burada seçilen hadislerle âyetler arasında sebep-i nüzul, sebep-i vürûd veya âyetle ilgili olarak irat

³⁹¹ Âyetin meâli: “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir; halbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.”

³⁹² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 25.

edilmiş olmak gibi cihetlerden bir ilişki söz konusu değildir. Metinde verilen hadisin, âyeti tefsir ettiği düşüncesi ise Bitlisî'nin, âyetler ve hadisler arasında bağlantı kurma başarısını göstermektedir. Dolayısıyla Bitlisî, âyet ile hadis arasında kendi dirayeti ile bir ilişki tesis etmekte ve yorumlarını bu tema üzerinden gerçekleştirmektedir. Bitlisî'nin tesis ettiği bu ilişki onun dirayet kabiliyetini göstermesi açısından önemlidir.

“(Ey Resulüm!) de ki: Allah’a ve Resulüne itaat edin. Şayet yüz çevirerseniz Allah kâfirleri sevmez” (Âl-i İmrân 3/32) âyetinin yorumunda Bitlisî, Allah’a itaati, onun emirlerine uymak, yasaklarından kaçmak ve kalbi korumak olarak anlar; zira ona göre kalp Allah’ın tecellilerinin mahallidir. Allah resulüne itaat ise aza ve organları, malayani ile meşgul olma ve kendileriyle ilgili şeyleri terk etme (hususunda onları) koruyarak resule uymakla gerçekleşebilir. Bitlisî, “yüz çevirirlerse” ifadesini Allah ve Resul’ünün bizzat ilgili oldukları konularda onlardan yüz çevirmek yani itaatsizlik etmek olarak anlar. Âyetin sonundaki “Muhakkak ki Allah kâfirleri sevmez.” ifadesini de bu zaviyeden değerlendirir ve Hz. Peygamber’e ait şu hadis ile âyet-i kerîmeyi açıklar:

“(فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ) Allah Resulü (s.a.s.) buyurdu ki: “Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş olur. İmama itaat eden bana itaat etmiş olur. Bana isyan eden Allah’a isyan etmiş olur. İmama isyan eden bana isyan etmiş olur. Bana isyan eden Allah’a isyan etmiş olur.” Allah’a kalp ve azalarla isyan eden Yüce Allah’a karşı kâfir olmuştur. Bu hadiste “tevella”nın (yüz çevirme) küfür olduğuna dair bir delalet vardır ki bu da muhabbetullahı ortadan kaldırır. Allah’ın muhabbeti ise müminlere mahsustur.”³⁹³

Örnekte görüldüğü üzere âyetteki “Allah kâfirleri sevmez” ifadesi doğrudan Hz. Peygamber’in bir hadisi ile tefsir edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’e itaat, Allah’a itaat demek iken, ona isyan Allah’a isyan demektir. Bitlisî, bu hadis-i şeriften hareketle “Allah’ın emrinden yüz çevirmenin” küfür olduğu sonucuna varır ki ona göre bu durum Allah’ın muhabbetini ortadan kaldırır. Hadis-i şerif kapsamında resule isyan Allah’a isyan demek olduğuna göre resule isyan edenin küfre düşeceği anlamı, okuyucuya hissettirilmektedir. Hadis-i şerifte zikri geçen imama isyan durumu ise resule isyan demektir. Resule isyan da Allah’a isyan anlamına geldiğine göre ilâ nihaye kendisine itaat edilmesi gereken ve birbirinin temsilcisi konumunda olan (Resul Allah’ın, imam Resul’ün) kimselere isyan, Allah’a isyan ve küfre düşmenin sebebidir. Bitlisî, hem

³⁹³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 67-68.

vurgulamak istediği mesajı içeren hadisle âyet arasında bir ilişki tesis etmiş hem de bir değer silsilesi halinde Allah’a, resule ve imama itaatın ehemmiyetine vurgu yapmış olur.

Bitlisî’nin, âyetin müfessiri olarak kullandığı bu hadis, kütüb-i sitte kaynaklarında yer alan sahih bir hadistir.³⁹⁴ Bu hadisin kütüb-i sittede yer alan bazı versiyonlarında “imam” yerine “emîr” veya “emîrim” lafızları da yer almaktadır. Sa‘lebî ise hadisi “imam” lafzı ile vermektedir. Bitlisî, rivayeti, Sa‘lebî’den, onun verdiği lafız ile almıştır. Sa‘lebî de, bu âyeti, zikri geçen hadisle istişhad yaparak tefsir etmiştir.³⁹⁵ Bitlisî’nin hadisin devamında, Sa‘lebî’den farklı olarak “muhabbetullah” kavramına odaklanması ise tasavvufî bir altyapıyı hissettirmekle beraber Sa‘lebî’nin çizgisini, kendi zamanına hangi perspektifinden yansıttığını da göstermektedir. Dolayısıyla Bitlisî, Allah ve resulüne itaat emrinin yer aldığı bu âyetin yorumunu bir hadis-i şerif ile yapmış ve hadisi âyetin müfessiri kılmıştır. Bu şekilde âyetle hadis arasında irtibat kurmuş dolaylı olarak âyetin anlam sahasını -özellikle peşi sıra gelen cümleleri ile- genişletmiştir.

Hüsameddin Ali el-Bitlisî, âyetlerde vurgulanan ahlakî davranışların önemine sıklıkla dikkat çeker. Konuyu çoğu zaman bir hadis-i şerif ile desteklemek yahut hadisin kapsamı ile paralel şekilde genişletmek suretiyle ahlakî mesajlar verir. Bitlisî, bu usulle, ilim talebesinin, âyetten çıkarması gereken mesajları anlamasına yardımcı olur ve onu, hem ahlakî hem amelî (ibadet) davranışlara sevk etme gayesi güder. Tefsirinde özellikle ahlakî meselelere vurgu yapmasında ve en doğru davranış şekillerine işaret etmesinde, onun, Nurbahşî tarikatında hilafet makamına yükselmiş bir mürşit olmasının da etkisi olduğu düşünülebilir; zira tefsirin genelinde müfessir, seyru sülukunu sürdüren sâlike hitap ederek insan-ı kâmil noktasına nasıl ulaşılacağını didaktik bir üslup ile verir.

Bitlisî, “Allah size yardım ederse, artık size üstün gelecek hiç kimse yoktur. Eğer sizi bırakıverirse, ondan sonra size kim yardım eder? Müminler ancak Allah’a güvenip dayanmalıdırlar.” (Âl-i İmrân 3/160) âyetinin tefsirinde şu sözlere yer verir:

“(وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ) size üstün gelecek yoktur. (فَلَا غَالِبَ لَكُمْ) Düşmana karşı (إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ) sizi hakir görüp mağlup ederse (فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ) düşmanı sizden engellemeye (وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) yani kahr ve galebeden sonra hallerin tamamı, amellerin hepsi ve fiillerin genelinde. Miraç gecesı Cenâb-ı Hakk, Nebi’ye (s.a.s.) dedi ki: “Ey Ahmet! Benim katımda bana tevekkülden ve taksim ettiğim şeye

³⁹⁴ Buharî, Cihâd ve Siyer 109; Ahkâm 1; Müslim, İmâret 8, (hadis: 32, 33); Nesâî, Bey’at 27; İbn Mâce, Mukaddime 1 (hadis: 3); Cihâd 39 (hadis: 2859); Ahmed, 2/244, 252, 270, 313, 342, 416, 467, 471, 511.

³⁹⁵ Sa‘lebî, c. 3, s. 51.

rızadan daha faziletlisi yoktur.” Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Kim insanların en güçlüsü olmak isterse, Allah’a tevekkül etsin. Kim insanların en şerefliisi olmak isterse, Allah’a karşı takvalı olsun. Kim insanların en zengini olmak isterse, kendi elindekinden çok Allah’ın nezdindekine bel bağlasın.” “Allah’a gereği gibi tevekkül etseydiniz aç olarak sabahlayıp tok olarak dönen kuşlar gibi sizi de rızıklandırır.”³⁹⁶

Müfessir, âyet-i kerîmedeki “Müminler Allah’a tevekkül etsinler” emrinin kapsamını açıklamakta; her iş ve koşulda mutlak tevekkül sahibi olunması gerektiğini kısaca belirtmektedir. Bu yorumun arkasından tevekkülün önemine ve Allah katındaki değerine işaret eden hadis-i şerifleri doğrudan vermek suretiyle tefsir faaliyetini sürdürmektedir.

Metinde verilen hadislerden ilki, hadis kitaplarında yer almadığı gibi Bitlisî’nin rivayet kaynakları olan Sa‘lebî ve Beğavî’de de yer almamaktadır. Bu hadis, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîî âlim Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed ed-Deylemî’nin (h. VIII. Yy) İrşâdu’l-Kulûb adlı eseri ile Şîî hadis kaynağı olan Bihâru’l-Envâr’da yer almaktadır.³⁹⁷ İkinci hadis, sadece Sa‘lebî³⁹⁸ tefsirinde, üçüncü hadis ise hem Sa‘lebî tefsirinde hem de İbn Mâce ile Ahmed’de³⁹⁹ yer almaktadır.

Bihâru’l-Envâr’ın yazarı Meclisî (ö. 1110/1698) Bitlisî’den sonra yaşamış ve eserinde belirttiğine göre zikri geçen ilk hadisi Ebû Muhammed Deylemî’den almıştır. Dolayısıyla Bitlisî’nin, bu hadisi Bihâru’l-Envâr’dan almış olması mümkün değildir. H. VIII. asırda yaşamış⁴⁰⁰, hadis ve tasavvuf alanlarında meşhur, Şîî âlimlerden biri olan Ebû Muhammed Deylemî ise hadisi Hz. Ali’den (r.a.) naklen rivayet etmektedir. Bitlisî’nin bu eserdeki hadisleri kullanmış olabileceğine dair başka her hangi bir bulguya raslamadığımız için hadisin, İrşâdu’l-Kulûb’tan alınıp alınmadığını tespit edemedik. Fakat bu örnek bize, Bitlisî’nin, Sa‘lebî’den aldığı hadisler dışında özellikle tasavvufî açıdan beslendiği farklı kaynaklarının olduğunu ve muhtemelen yaşadığı coğrafyanın da etkisi ile Şîî literatür hakkında bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte seçilen hadislerin, sıhhat açısından tartışmalı olsa da Sünnî itikadı ile çelişmemesi, Bitlisî’nin Şîî-İmamiyye-İsmailiyye-Râfiziye vb. çizgide olmadığı düşüncesini de

³⁹⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikî metin), s. 233-236.

³⁹⁷ Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed ed-Deylemî, **İrşâdu’l-Kulûb**, Kum: İntişarat-ı Kemal el-Melik, 1426, c. 1, bab: 54, s. 177; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki el-Meclisî, **Bihâru’l-Envâr**, 2. Basım, Beyrut: Müessesetü’l-Vefa, 1983, c. 74, s. 21.

³⁹⁸ Sa‘lebî, c. 3, s. 195.

³⁹⁹ İbn Mâce, Zühhd 14, (H: 4164); Ahmed, 1/30, 52.

⁴⁰⁰ Müellifin vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber bazı araştırmalar onun, h. VIII. asır âlimlerinden olduğunu ortaya koymaktadır. bkz. <http://www.aqaed.com/book/43/1-alghuloob-01.html>.

desteklemektedir. Yukarıdaki hadislerden sadece sonuncusu sahih bir hadis olarak Sünnî literatürde yer almaktadır. Bu bağlamda, Bitlisî'nin hadisleri kritize etmediği ve kaynaklarından doğrudan alıntılacağı tekrar görülmektedir.

Tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi “Topluca Allah’ın ipine sarılın” (Âl-i İmrân 3/103) âyetinin tefsirinde Müslümanların kardeş olduklarını ve aralarındaki davranış hukukunu açıklayan hadislerle⁴⁰¹; “Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilâh yoktur” (Âl-i İmrân 3/18) âyeti bağlamında ilmin önemine vurgu yapan hadislerle vb. yer veriş⁴⁰², Bitlisî'nin, aynı gayesine matuf yorum şeklidir. Bu ameliyesinde asıl amaç, hayırlı amele sevtir ve eldeki rivayetlerle de somut bir Müslümanca yaşayışın portresi çizilir. Dolayısıyla bu hadisler, bir tartışma ya da bir fikrin ispatı için argüman getirmek amacıyla değil, âyetteki mesajın daha da iyi anlaşılması için kullanılmaktadır.

Bitlisî, düşünce dünyasını şekillendiren ve âyetleri anlama şekline tesir eden ilmî ve tecrübî birikimini net bir şekilde Kur’ân tefsirine yansıtmaktadır. Kendi bakış açısını merkeze alarak hemen her konuda hadislerle istişhad yapmakta ve görüşlerinin ilmî meşruiyetini ifade etmektedir. Önce konu ile ilgili düşüncesini belirtip ardından da konuyla kendi düşünce dünyası zaviyesinden ilişkilendirdiği hadis/hadisleri vermek suretiyle görüşlerinin genel çerçevesini çizen müfessir, bunu yaparken tartışmaya girilmesini lüzumlu gördüğü konularda meseleyi değerlendirir ve görüşünü çeşitli deliller ile ispatlamaya çalışır. Bu istişhad şeklinde Bitlisî'nin, kendi ilmî ve tasavvufi kimliği ön plana çıkmaktadır.

Örneğin “Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilâh yoktur.” (Âl-i İmrân 3/18) âyetinin tefsirinde Bitlisî, şu ifadelerle yer verir:

“(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) Allah’ın şehadeti, Onun, birliğine dair deliller yaratması; melekler ve ilim sahiplerinin şehadeti ise bunu ikrardır. Âyet her ikisine de delalet eder. Tıpkı (Ahzab 56. âyette) Allah ve melekler için “salat”ın anlam farklılığını (ifade eden) “Allah ve melekleri ona salat ederler”

⁴⁰¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 164.

⁴⁰² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 33.

âyetinde olduğu gibi. “Âlimler” ile kastedilen ilme’l-yakîn ve ayne’l-yakîn mertebesine ulaşanlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.): “Güneşi (gören) gibi bildiğinde şahitlik et”⁴⁰³ buyurmuş olduğu için şهادette muteber ilim, bu ilimdir. İşte onlar da rasihûn (denen) âlimlerdir.⁴⁰⁴

Âyet-i kerîmede Allah’ın, meleklerin ve ilim sahiplerinin ortak bir fiil olarak “Allah’ın birliğine” şahitlik ettikleri söylenir. Allah’ın şahit olması ile melekler ve ilim sahiplerinin şahit olmasını ayrı kategorilerde değerlendiren Bitlisî, tıpkı Ahzab 56. âyette olduğu gibi fiilin her bir özne için farklı anlam taşıdığını ifade eder. Buna göre Allah’ın şهادeti, O’nun birliğine dair deliller yaratması; melekler ve ilim sahiplerinin şهادeti ise bunu ikrardır. Âlimler ile kimin kastedildiği yani hangi âlimlerin Allah’ın birliğine şahitlik etme makamında olduğu sorusuna ise şöyle cevap verir: “Âlimler” ile kastedilen ilme’l-yakîn ve ayne’l-yakîn mertebesine ulaşanlardır. İlme’l-yakîn, katî surette edinilmiş kesin ve sağlam bilgiyi ifade eder. Ayne’l-yakîn ise kesin bilginin gözle görmek suretiyle bir derece daha kuvvet kazanmasıdır. Bu iki mertebenin üstünde ise hakka’l-yakîn mertebesi vardır ki o da bilinen ve şahit olunan şeyin bizzat yaşanması halidir. Bitlisî, bu ifadeleriyle, Allah’a şahitlik etmek için bu son mertebede olmayı zorunlu görmemekle beraber, -en azından- onun varlık delillerini müşahade edecek seviyede ilmî bir yetkinlik ve hal sahibi olmak gerektiğini söylemiş olur. Ardından Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “bir şeyi güneş gibi bildiğinde şahitlik et” emrini de delil getirerek Allah’ın vahdaniyetinin bizzat şahidi olmanın “ilim sahibi” olmak anlamına geldiğini ifade eder. İşte bu da âyette 7. âyetteki “ilimde rasîh olanlar” ifadesiyle kastedilen zümredir.

Bitlisî’nin, bu hadisi, âyet bağlamından kendisinden aktardığı kaynağı Râzî’dir. Râzî, konu ile ilgili eserinde şu sözlere yer verir: “Âyetteki *ilim sahiplerinden* maksat, Allah’ın birliğini kat’î delillerle bilen kimselerdir; çünkü haber (verme), ilme dayalı olduğunda şهادet, makbul olur. İşte bundan ötürü Hz. Peygamber (s.a.s.), “Bir şeyi güneş gibi bildiğinde, şهادet et” buyurmuştur. Bu (durum), bu yüce derece ve şereflili mertebenin ancak usul âlimleri (kelâmcılar) için söz konusu olduğunu gösterir.”⁴⁰⁵

Bitlisî, Râzî’nin aynı âyetin tefsirinde zikrettiği bu hadisi eserine almakta; fakat Râzî’den farklı bir bağlamda işlemektedir. Her ikisi de Eş’arî geleneğinden geliyor olsa da Râzî ile Bitlisî arasındaki önemli bir fark vardır ki o da Bitlisî’nin, mürşit bir mutasavvıf oluşudur.

⁴⁰³ Râzî, c. 7, s. 199.

⁴⁰⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 31.

⁴⁰⁵ Râzî, c. 7, s. 199.

Onun bu eseri de hem amelî hem de nazarî tasavvuf ile ilgili konularda görüşlerini yansıtır. Râzî ise daha ziyade kelâmî yönü ile ön plana çıkmış bir tefsir yazmış ve bu vasfı ile tanınır olmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin, bilginin bütün delilleri ile sabit olması hakkında delil olarak getirdiği bu hadis, Bitlisî'nin eserinde bilginin sadece ilim-zihin düzeyinde değil aynı zamanda müşahade (somut olarak varlık kazanması) düzeyinde bilinmesi (ayne'l yakîn) durumuna delil kılınmıştır.

Bitlisî, bu yorumu ile Râzî'nin yorumunu bilgide ilk mertebe olarak anladığını ve âyet kapsamındaki râsih olan âlimlerin, bilgide her iki mertebeye sahip olan kişiler olduklarını söyler. Bitlisî, bilginin son noktası olan hakka'l-yakîni ise bu tasnife dâhil etmez. Dolayısıyla âyet bağlamında kendisine gönderme yapılan “Râsihler” ilimdeki ilk iki mertebeye sahip olan ulemâdır. Buradan hareketle Bitlisî'nin hakka'l-yakîn mertebesini, ilimde rusûhun üstünde, farklı ve daha yüce bir kategori olarak tanımladığı düşünülebilir. Bitlisî, bu yorumu ile bir açıdan Râzî'nin yorumunu yetersiz bulduğunu bir açıdan da aynı geleneğin devamı olduğunu göstermiş olur.

Metinde yer alan hadis ise merfu olarak ve daha uzun bir şekilde Beyhakî'de geçmektedir.⁴⁰⁶ Bitlisî, lafzen Râzî'de geçen şekli ile hadisi birebir alıntılanmıştır. Çoğunlukla hadisleri Sa'lebî ve Beğavî'den alıntılaman Bitlisî'nin, az sayıda da olsa diğer kaynaklarından hadis edindiği bu örnek üzerinde görülmektedir.

Bitlisî, eserin bazı yerlerinde açıkça Râzî'nin görüşlerine katılmadığını da ifade eder. Yukarıdaki âyetin devamında yer alan “Muhakkak ki Allah katında din, İslam'dır” (Âl-i İmrân 3/19) âyeti hakkındaki yorumları buna örnek verilebilir.

Bitlisî, “Allah katında din İslam'dır” âyetini açıklarken -ismen Râzî'ye atfederek- Râzî'nin konu ile ilgili görüşlerini verir ve onun, -bu âyette geçen bağlamda- İslam ve imanın aynı şey olduğu konusundaki sözlerini⁴⁰⁷ delilleriyle reddeder. Bitlisî'ye göre iman, itaat ve kalbî tasdiktir. İslam ise zahirde boyun eğme anlamına gelir. Bu nedenle her iki kavram aynı anlama gelmemektedir. İman ile amelin (burada amel, zahirî itaat demek olan İslam'a karşılık gelmektedir) birbirinden farklı şeyler olduğunu hem âyet

⁴⁰⁶ Beyhakî, c. 7, s. 455 (hadis:10974). Hadis Beyhakî'de şu lafızlarla yer almaktadır: Hz. Peygamber'e, şehadetten soruldu. O da Güneşi görüyor musun?" diye cevap verdi. Şahıs, "Evet" deyince Hz. Peygamber "Bunun gibi gördüğüne şahitlik et, aksi halde şahitliği terk et" buyurdu.

⁴⁰⁷ Râzî, c. 7, s. 202.

hem de hadisten delil getirerek ifade eder. Bitlisî, Kur’ân-ı Kerîm’deki “İman eden ve sâlih amel işleyenler” diye başlayan bütün âyetlerin bu gerçeği gösterdiğini aynı zamanda “İman nedir? İslam nedir?” ifadelerinin yer aldığı meşhur Cibrîl hadisinin de bu hakikati ortaya koyduğunu belirtir.⁴⁰⁸

Bitlisî’nin yorumuna delil olarak getirdiği Cibrîl hadisi kütüb-i sittede yer alan sahih bir hadistir.⁴⁰⁹ Bu örnekte görüldüğü gibi Bitlisî, konu ile doğrudan ilgili olan âyet ve hadisleri net bir şekilde kullanarak sağlam delillerle fikirlerini ortaya koymuş; kendi görüşlerini, temel kaynaklarına eleştiriler yaparak da savunmuştur.

Bitlisî’nin eseri onun tasavvufî açıdan yaptığı bazı içtihatları da yansıtmaktadır. Örneğin “...Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.” (Âl-i İmrân 3/41) âyetin tefsirinde âyette vurgulanan gece gündüz Allah’ın zikrini şu sözleri ile açıklar:

“Amaç, gece gündüz zikrin devamıdır. (Âyet,) İrfan sahibi âbidin hakkının ve (emirlere) uygun hareket eden itaatkâr kişinin vazifesinin, göz açıp kapayıncaya kadar bile Mabud’un zikrinde gaflet etmemek olduğunu hissettirmektedir. Zira kul, daima onunla beraber ve nihaî olarak onun huzurundadır. “O, nerede olursanız olun, sizinle beraberdir” (Hadid: 57/4) Onu bir lahza unutsa hiçbir şekilde telafî edilmeyecek şekilde saadet elinden kaçıp gider. Şayet bu hal üzere ölse kâfir olarak ölür. “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle de dirilirsiniz” -hadis-i şerif-.”⁴¹⁰

Bitlisî’nin tasavvufî duruşunu gösteren bu yorumunda o, kulun her an Allah’ın huzurunda olduğunu, dolayısıyla göz açıp kapayıncaya kadar bile onun zikrinden gafil olmaması gerektiğini anlatır. Kişinin Allah’ın zikrinden gafil olduğu bir anda ölmesi ise onun kâfir olması demektir ki bu görüşüne “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle de dirilirsiniz” sözünü delil getirir. Bitlisî’nin vardığı bu sonuç, kelâmî ve fikhî açıdan tartışmaya açık olmakla beraber tasavvufun insan-ı kâmil ile ulaşmak istediği ve “her an Allah’la beraber olan mümin” anlayışına uygunluk arz eder. Bununla beraber Bitlisî’nin kalbin, Allah’ın zikrinden gafil olması hali ile dinden çıkma anlamında kişinin küfre düşeceğini kastettiğini söylemek güçtür; çünkü o, burada irfan sahibi âbiden bahseder. Yüce bir makamda bulunanın kalbinin her an Allah’a bağlı olması gerektiği düşüncesinin doğal bir sonucu olarak bu kişinin, gaflet ile Allah’tan uzaklaşması durumu, onu,

⁴⁰⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 34.

⁴⁰⁹ Buharî, İmân 37; Müslim, İmân 1; İbn Mâce, Mukaddime 9; Ahmed, 1/51, 52; 2/ 107, 426; 4/ 129, 164.

⁴¹⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 83.

makamından aşağı düşürecek ve haddizatında bulunduğu mertebenin hakikatini inkâr etmiş sayılacaktır.

Bitlisî'nin hadis formunda sunduğu “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle de dirilirsiniz” ifadesi hadis kaynaklarında her hangi bir isnat ile Hz. Peygamber’e izafe edilerek geçmemektedir. Hadisi, eserinde tespit edebildiğimiz ve Bitlisî’den önce yaşamış olan tek kişi Nîsabûrî’dir (h. 728). O, Zuhurf sûresini tefsirinde bu rivayete açıkça Hz. Peygamber’e ait bir hadismişi gibi yer verir.⁴¹¹ Bitlisî’nin bu âyet bağlamındaki yorumları ve istişhadi, kendi kaynaklarında yer almaz. Dolayısıyla bu hadisi, tespit edemediğimiz başka bir kaynaktan öğrenmiş olmalıdır. Bu durum, Bitlisî’nin rivayet aktarımlarında, kendisini, ana kaynakları ile sınırlamadığını da göstermektedir.

Bitlisî’nin *hadislerin yardımı ile âyetleri tefsirini* genel bir bakışla değerlendirirsek şunları söyleyebiliriz:

Bitlisî, rivayetlerinde Sa‘lebî ve Beğavî tefsirini kaynak olarak kullanmaktadır. Âyetlerin zahirî yorumlarını yaptığı tefsir bölümünde aktardığı hadis rivayetlerinden tamamına yakını bu kaynaklarda geçmektedir. Zaten kendisi de eserinin mukaddimesinde bu duruma değinmiş, rivayetlerde başvuru kaynaklarının Sa‘lebî ve Beğavî olduğunu söylemiştir. O, nadiren hadisi rivayet eden sahabînin ismini verir. Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, bir hadisçi hassasiyetine sahip değildir. Dolayısıyla o, hadisleri doğrudan ilk dönem hadis kaynaklarından değil, rivayet tefsiri olarak meşhur olmuş ikincil kaynaklardan edinmiştir. Bu durum, onun döneminin hem ilmî bir gerçekliği hem de zorunlu bir sonucudur.

Bitlisî, bu kaynaklardan, fezâilu’l-Kur’ân’a dair rivayetler başta olmak üzere âyetle ilgili varit olan hadisleri yahut âyetteki kelimeleri açıklayan hadisleri almak suretiyle konuyla doğrudan ilgili veya dolaylı olarak ilişkilendirelen literatür bilgisini de aktarmaktadır. Âyetle ilgili yeterli gördüğü miktarda hadisi zikretmek suretiyle mevcut tüm rivayet müktesebatını eserinde sunmak gibi bir kaygısı olmadığını da göstermektedir. O, bazı hadisleri doğrudan âyetin şârihi kılarak zımnen kendi görüşlerini ifade etmekte; bazılarını ise açıkça ifade ettiği yorumlarının peşi sıra vererek istişhadda bulunmaktadır. Bitlisî,

⁴¹¹ Nizameddin el-Hasan b. Muhammed en-Nîsabûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Furkân*, İbrâhim Atve İvaz (thk.), Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1969, c. 25, s. 50.

Sa'lebî ve Beğavî'den edindiği hadisleri, bazen birebir aynı lafızlarla eserinde zikretmekte bazen ise anlama etki etmeyecek ölçüde lafız farkları ile vermektedir.

Bitlisî, bir konu hakkında rivayetle istiḥadda bulunacaksa genellikle sadece hadis nakletmekle yetinmez. Aynı zamanda o konu hakkında delil olarak kullanabileceği âyetleri veya selefın sözlerini de bu hadislerle bir bütün hâlinde tefsirine alır. Naklettiği hadislerde metin tenkidi yapmaması, hadis ve haberlerin isnad zincirine ve onların cerh ve tadil yönünden kritiğine hiç yer vermemesi ve bazen mana rivayeti yapması, onun, rivayetlerin sıhhatine değil, anlam ve mesajına öncelik verdiği şeklinde anlaşılabilir gibi, bilgiyi, kaynak olarak kullandığı rivayet tefsirlerinden doğrudan aldığı yani oluşmuş ve yerleşmiş bir rivayet literatürünü yeni yorumlar üretmek amacıyla kullandığı sonucuna da bizi ulaştırabilir. Konu ile ilgili çelişkili veya birbirinin muarızı manaları destekleyen hadislere değil de doğrudan tefsirini destekleyici hadislere yer vermesi de onun, hadisleri bir amaca uygun olarak kullandığı görüşünü destekler. Dolayısıyla Bitlisî, mensubu olduğu Sünnî-Eş'arî geleneğe bağlı kalmakta ve bu geleneği kendi dönemine yer yer ihtisarlar veya ziyade yorumlarla taşımaktadır.

Bitlisî, her ne kadar kaynaklarından hadis aldıysa da bu kaynaklarda yer almayan hadisler de aktarmıştır. Bunların arasında sıhhat açısından zayıf hadislerin de yer aldığı görülmektedir. Bitlisî, zayıf hadisleri daha çok ahlakî konularda kullanmıştır ve bu hadisleri kendi tefsir kaynaklarının yanı sıra muhtemelen, tasavvufî birikimi sonucu oluşan müktesebatı neticesinde eserine almıştır ve bu şekilde yorumlarını zenginleştirmiştir. Bitlisî'nin bu tasarrufları onun, eseri boyunca ilim talebesinin ahlakî değerlere yaklaştırılması kaygısına sahip olduğunu göstermektedir. Eser, -tefsir bölümü özelinde- hadis rivayetleri açısından çok özel bir yere sahip olmasa da Sünnî-Eş'arî tefsir edebiyâtının tarihî süreci içerisinde nasıl güncelleştirilerek kullanıldığını göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

2.2.4. Selef Kavli

Selef kelimesi ile genel olarak sahabe, tabiûn ve etbâu't-tabiûn nesilleri kastedilir.⁴¹² Sahabe, Müslüman olarak Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gören; tabiûn, Müslüman olarak

⁴¹² Bu kelimenin ıstılahî manası ile İslam'ın ilk üç asrının kastedildiği konusunda geniş bilgi için bkz. Ramazan el-Butî, **es-Selefiyye**, 1. Basım, Suriye: Daru'l-fikr, 1988, s. 9-11.

sahabeyi gören, etbâu't-tabiîn ise Müslüman olarak tabiûnu gören nesildir. Bu sıralama temelde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadis-i şerifine dayanmaktadır. Allah Resulü "Ümmetimin en hayırlıları benim içinde yaşadığım zamandaki ashâbımdır. Sonra onları takip edenler (tâbiûn), sonra onları takip edenlerdir (etbâu't-tâbiîn)."⁴¹³ buyurmak sureti ile bu üç zümrenin kıymetine işaret etmiştir. Biz de "selef kavli" başlığı ile sahabe, tabiûn ve etbâu't-tabiîne ait görüşleri kastediyoruz.

Hız. Peygamber'den (s.a.s.) sonra tefsir sahasında en mühim rolü sahabe oynamıştır. Sahabe hadiselerin vukuuna bizzat şahit olmuş, Kur'ân'ı anlama konusunda Hız. Peygamber'in feyzinden istifade etmiştir. Hız. Peygamber'in vefatından sonra ise Kur'ân'ın mana ve mesajını insanlara ulaştırmada mürebbilik görevi, ilmin en ileri gelen zümresi olan sahabenin omuzlarına kalmıştır. Her ne kadar sahabenin ilmî seviyeleri farklılık arz ediyorsa da onlar, özellikle İslam'ın yayılması ve insanlara doğru bilginin ulaşması konusunda özel bir gayret sarf etmişler; hadiseler ve hükümler arasındaki ilişkiyi en güzel şekilde tesis etmişlerdir. Sahabe arasında tefsir sahasında şöhret kazanan zevattan bazıları şunlardır: Ali b. Ebi Talib (40/660) Abdullah b. Abbas (68/687-688), Abdullah b. Mesut (32/652) vb.⁴¹⁴

Sahabeden sonra gelip onların sohbetinde bulunan ve İslamî ilimlerde çok önemli rolü olan nesil ise tabiûndur. Onlardan yapılan nakiller, tefsir ilmi başta olmak üzere birçok ilmî disiplinde en temel referans olmuştur. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Ebu Zübeyr Muhammed b. Müslim (ö. 128/745), Tavus b. Keysân (ö. 106/724) ve Süddî (ö. 127/745) gibi isimler tabiûn neslinden olup tefsir alanında meşhur olmuş kişilerdendir. Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi bazı kimseler, Ehl-i kitaptan öğrendikleri bilgileri sıklıkla kullanmış; bu surette tabiûn dönemi tefsir faaliyetleri içerisinde israilî rivayetler de girmeye başlamıştır. Tabiûn neslinin farklı sosyo-kültürel durumları da onların yorum faaliyetlerine etki eden bir diğer unsurdur. Dolayısıyla bu dönemde tefsirde ihtilafların artmaya başladığı

⁴¹³ Müslim, Fedâilü's-sahâbe 52.

⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, **el-Tefsir ve'l-müfessirûn**, 7. Basım, Kahire: Mektebetu vehbe, 2000, c. 1, s. 28-30; 46-47; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 234-235; Sahabenin Kur'ân'a yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sürmeli, **Sahabenin Kur'ân Anlayışı**, İstanbul: Mavi, 2006.

görülmektedir. Tabiûn dönemi tefsir faaliyetleri, sahabe döneminden daha kapsamlı bir şekilde yürütülmüş ve Kur'ân'ın bütününe teşmil edilmiştir.⁴¹⁵

“Tâbiûnu izleyenler” anlamına gelen etbâu't-tabiîn (tebeu't-tâbiîn, etbâ') Müslüman olarak tabiûnla görüşüp Müslüman olarak ölenleri ifade etmek üzere kullanılan terimdir. Etbâu't-tâbiîn döneminde tefsir çalışmaları yazı ile kaydedildiği için bu döneme *tefsir ilminin tedvin dönemi* de denmektedir. Bu dönemde, tefsir ile ilgili farklı görüşler, net bir şekilde belirmeye ve telif eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde itikadî, siyasî ve fikhî fırkalar çoğalmış ve bunların tesiri, tefsir sahasındaki eserlere de yansımıştır. Bu alanda özellikle Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdurrezzak b. Hemâm (ö. 211/827) gibi âlimler tefsir alanında öne çıkmıştır.⁴¹⁶

Yukarıda verdiğimiz tarihi bilgiler, İslam ilim geleneğinin teşekkülünün ilk devirlerini anlatmaktadır. Sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiîn sözleri, başta tefsir ilmi olmak üzere tüm disiplinlerde delil olarak kabul edilmiş, özellikle müfessirler, eserlerini, onlara ait söz ve yorumlarla zenginleştirmişlerdir.

Bitlisî ise eserinde selef ait bazı görüşleri, âyet ve hadislerle de irtibatlandırarak rivayetler arasında bir bütünlük sağlar. Müfessir, Âl-i İmrân sûresinde özellikle sahabe sözlerine öncelik verir. Sûrenin zahirî yorumlarının yer aldığı “tefsir” bölümlerinde kendisinden en çok görüş aktardığı sahabe ise 13 rivayet ile Hz. Ali'dir (r.a.). Hz. Ali'den sonra ise 4'er rivayetle İbn Abbas, Enes b. Malik ve Cafer-i Sadık gelir. Bununla beraber Hüsameddin Ali el-Bitlisî, eserinde sahabe ve tabiûnden Abdullah b. Mesud, Mücahid, Saîd b. Cübeyr, Ata, Ebu'l-Âliye, Katade, Hasan el-Basrî gibi isimlerin rivayetlerine yer vermiştir. Farklı görüşlerin olduğu konularda kendi görüşünü zikretmek dışında bu görüşleri birbiriyle tartışırma ve çürütme yoluna gitmez. Âyetin mefhumunu, genellikle konu ile ilgili verdiği âyetler ve hadislerle istişhad yaptıktan sonra aynı meyanda varit olmuş bir/birkaç sahabe, tabiûn yahut tebe-i tâbiîn kavline de yer vermek suretiyle işler.

Aşağıda Bitlisî'nin -“selef” kelimesi ile kastettiğimiz- sahabî, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn sözlerine ne şekilde ve hangi amaçla müracaat ettiği örneklerle işlenmektedir.

⁴¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 1, s. 103-153; ayrıca bkz. Muhammed b. Abdullah b. Ali Hudayri, **Tefsirü't-tabiîn: arz ve dirase mukarene I-II**, Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999.

⁴¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nurettin Turgay, “Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. XLIX, sy. 4, (2013), s. 33-48; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c.1, s. 159-249.

2.2.4.1. Selefin Tefsirine Dair Analizler

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, bazen, bir âyetin veya âyette geçen bir kelimenin tefsirini doğrudan, selefin, o âyet veya kelime hakkındaki görüşlerini vererek yapmaktadır. Bu şekilde zımnen, âyetin, selefin yorumladığı zaviyeden de değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.

Örneğin Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin⁴¹⁷ tefsirinde muhkem ve müteşabihi tanımlarken konu ile ilgili çeşitli görüşler olduğunu söylemekte ve bu kavramların hangi manaya geldiğini selef kavilleri ile ortaya koymaktadır. Bitlisî, ilgili bölümde İbn Abbas'ın “*Muhkem nesh eden ve kendisiyle amel edilendir; müteşabih ise nesh edilendir; kendisine inanılır ama onla amel edilmez*” sözünü aktarmaktadır. Sözlerinin devamında Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) muhkem ve müteşabih konusundaki görüşünü, ona atfetmeden “bazıları da (buna şunları ekleyerek) artırmıştır.” diyerek verir. Buna göre “muhkem, nâsih, helal, haram, Allah'ın hududu, ferâiz, kendisine inanılan ve kendisi ile amel edilen şeyleri; müteşabih ise mensuh, kendisine inanılan fakat kendisi ile amel edilmeyen şeyleri” kapsar. Bitlisî, konuya İbn Abbas'ın diğer bir görüşünü vererek devam eder: “Muhkem âyetler üçtür. En'am sûresindeki âyet ve İsra ile Bakara sûresindeki benzerleri”.⁴¹⁸ Bitlisî, aynı pasajın devamında Muhammed b. Cafer b. ez-Zübeyr'e ait olan “Muhkem, tevilde tek bir veçhe ihtimal taşıyan, müteşabih ise birçok veçhe ihtimal taşıyandır.” sözünü de isim zikretmekten “bazıları şöyle der:” diyerek verir.⁴¹⁹

Bitlisî'nin muhkem ve müteşabih tanımlarında dikkat çeken en önemli nokta, tüm rivayetlerin temelde her zaman ve zeminde geçerliliğini koruyan ilke ve emirlere işaret ediyor olmasıdır. Özellikle ilk sırada zikredilen İbn Abbas'ın birinci görüşü, muhkem olan, yoruma ihtiyaç duymayan ve hiçbir kapalılığı olmayan âyetlerin daima hükmen geçerli olduğuna vurgu yapmaktadır. İkinci tanım ise bunları, Kur'an'da üç grup âyetle sınırlandırır. Bu âyet gruplarından her biri tüm dinlerde ortak olan Allah'a şirk koşmamak, anne-babaya iyilik, adam öldürmemek gibi evrensel ilkeleri vurgulamaktadır.

⁴¹⁷ Âyetin meâli: “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler (râsihûn) ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar.”

⁴¹⁸ “De ki: Gelin size, Allah'ın neleri haram kıldığını okuyayım...” (Enam 6/151-153) âyetleri ve onun benzerleri olan İsra (17/23-39) ve Bakara sûrelerindeki (2/83-84) ilgili âyetler.

⁴¹⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 9.

Bu emirler, hem tüm ilahî dinlerde mevcut olan hem de kendisiyle amel edilme zorunluluğu kıyamete kadar değişmeyecek olan temel dinî ve ahlakî yasalardır.

Bitlisî, muhkem ve müteşabihden bahseden pasajın ilerleyen kısımlarında konu ile ilgili Basra mutezilesine mensup Mutezilî tefsir, kelam ve fıkıh âlimi Esamm'a (ö. 200/816) ait bir görüşe de yer vermektedir. Bitlisî'nin aktardığına göre Esamm şöyle demiştir:

“Muhkem, delâleti açık ve sarîh olandır. Meselâ, Allah Teâlâ'nın, mahlûkatı yaratmasıyla alâkalı olarak şu âyetlerde bildirdiği şeyler gibi... “Sonra, nutfeyi de alaka haline getirdik” (Mûminun: 23/16); “Canlı olan her şeyi sudan yarattık” (Enbiya: 21/30) ve benzeri. Müteşâbih ise, bilinip ortaya konulabilmesi için, düşünüp tefekkürde bulunmaya ihtiyaç gösteren şeydir. Meselâ “Allah kabirlerde olanları diriltir” (Enbiya: 21/30) âyeti gibi... Eğer (âlimler), bu hususu iyice tefekkür edip düşünürler ise, onlara göre müteşâbih olan, muhkem hale gelir; çünkü ilk başta yaratmaya kadir olan, onu tekrar yaratmaya da kadirdir.”⁴²⁰

Konu ile ilgili tartışmaya girmeyen Bitlisî, diğer görüşleri “bazıları ise şöyle demiştir” diyerek verir. Bitlisî'nin, özellikle bu âyetle ilgili birbirinden farklı birçok görüşü alt alta vermesi, konu ile ilgili söylenmiş farklı görüşleri bir bütün olarak okuyucuya sunma kaygısında olduğunu hissettirir. Fakat burada aktarmayı tercih ettiği rivayetlerin birbirini temel konularda tamamladığı görülmektedir. Buna göre, delaleti açık, yoruma ihtiyaç duymayan konular muhkem, bunların dışında kalanlar ise müteşabih olmaktadır. Eğer Bitlisî'nin, bu zaviyeden muhkem ve müteşabih konusunu değerlendirdiği varsayılırsa bu, bizi, Bitlisî'nin muhkem âyetlerin sahasını daraltıp yoruma açık müteşabihlerin sahasını genişlettiği sonucuna götürür; zira aktardığı görüşler topluca değerlendirildiğinde kendisinin, konuya bu açıdan baktığı hissi uyanmaktadır.

Bitlisî'nin selef kavillerine müracaatta öncelikli kaynağı olan Sa'lebî ise eserinde seleften birçok şahsın farklı görüşlerine de yer vermiş; Bitlisî ise bu selef kavillerinden bir kaçını almıştır. Her ne kadar eserinde zikrettiği görüşler ile bir tercih yapmış olduğu izlenimi veriyorsa da Bitlisî'nin sözü uzatmak istemediği de düşünülebilir.

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, bazen de seleften gelen ve bizzat âyeti tefsir kastı ile yapılan yorumları aktarmak suretiyle âyetleri açıklar. Müfessir, selefe ait bu sözler için bazen ek bir açıklama yapma ihtiyacı duymaktayken bazen ise doğrudan rivayetleri nakletmeyi,

⁴²⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 9-10.

meramın anlaşılması için yeterli görür. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 21. âyeti⁴²¹ uzunca tefsir ettikten sonra Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) ait sözleri nakletmek suretiyle onun, âyeti nasıl yorumladığını nakleder. Hasan el-Basrî âyet hakkında şunları söylemektedir: *“Bu âyet, korku ve tehlike zamanlarında, emr-i bi'l-ma'ruf, nehy-i 'ani'l-münker (iyiyi yayma, kötülükten sakındırma) yapan kimselerin mertebelerinin, yücelik bakımından peygamberlerin mertebelerinin hemen peşinden geldiğine delâlet etmektedir.”*⁴²² Bu görüş hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmayan Bitlisî, Hasan Basrî'ye ait tefsir veçhini vermek suretiyle Ehl-i kitaptan bahseden bu âyetin taşıdığı inceliğe temas etmiş, âyetin kapsamını genişletmiş ve genel bir yargıya varmış olur. Bitlisî, ayrıca bu rivayetin arkasından verdiği bir hadis-i şerif ile bu yorumu destekler: “Cihadın en faziletlisi, zâlim bir hükümdara karşı hakkı söylemektir.”

Hasan el-Basrî'nin âyet hakkındaki tefsiri, her ne kadar Bitlisî'nin aslî rivayet kaynakları olan Sa'lebî ve Beğavî tefsirlerinde -ilgili âyet bağlamında- yer almıyorsa da Râzî, bu yorumu, tefsirinde zikredilen hadis-i şerif ile beraber vermiş⁴²³ ve bu konuda her hangi bir ek açıklama yapmamıştır. Yalnız, Bitlisî, hadiste bir ihtisar yapmış Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu sözü cevaben söylediği “Hangi cihat daha üstündür” sorusunu nakletmemiştir. Bitlisî de tıpkı Râzî gibi art arda bu iki rivayeti naklederek konunun hikemî yönüne dikkat çekmiştir. Bitlisî'nin, selefte ait bazı rivayetleri ediniminde temel rivayet kaynakları ile sınırlı kalmadığı ve özellikle dirayet alanında istifade ettiği kaynaklarda delil olarak zikredilen başka nakilleri de eserine aldığı görülmektedir. Bitlisî'nin Râzî'den aldığı bu hadis-i şerif, İbn Mâce, Ebu Davud ve Tirmizî'de de geçmektedir.⁴²⁴

Diğer bir örnek ise “Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur.” (Âl-i İmrân 3/18) âyetinin sonunda yer alan “Allah'tan başka ilâh yoktur” ifadesini şu sözlerle tefsir eder:

“Şehadeti tekrar etti (mükerreren söyledi); çünkü ilki, dava mahallidir. İkincisi hüküm mahallidir. Cafer-i Sâdık (r.a.) şöyle demiştir: “Birinci cümle vasfetmek ve tevhit etmek, ikincisi ise resmetmek ve talim etmektedir. Yani ‘Siz, Allah’tan başka ilâh yoktur, O Azîzdir, Hakîmdir, deyiniz’ demektir.” Onu (kelime-i

⁴²¹ Âyetin meâli: “Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adaleti emreden insanları öldürenler (yok mu), onlara acı bir azabı müjdele!”

⁴²² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 44.

⁴²³ Râzî, c. 7, s. 208.

⁴²⁴ İbn Mâce, Fiten 20; Ebû Davud, Melâhim 17; Tirmizî, Fiten 13.

tevhidi) tekrar etti; çünkü o, zikirlerin en şerefliisidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Zikirlerin en faziletlisi, ‘la ilahe illallah’ tır.”⁴²⁵

Bitlisî, âyet hakkında özellikle *şehadet* kavramı çerçevesinde uzunca bir tartışma yapar ve geniş bir şekilde bu âyeti tefsir eder. Âyetin sonundaki kelime-i tevhidin niçin âyette mükerreren geçtiğini belirttikten sonra bu görüşüne delil olmak üzere Cafer-i Sâdık’ın sözlerine atıfta bulunur. Bu şekilde âyet hakkındaki görüşünü hem selefe ait bir tefsir ile hem de konu ile ilişkilendirdiği bir hadis-i şerif ile yorumlamış olur. Buna göre ilk kelime-i tevhid, Allah’ın tekliğini haber veren bir cümledir. İkincisi ise Müslümanların kelime-i tevhidi söylemesi gerektiğini ifade eder.

Bitlisî’nin âyet hakkında yaptığı “ilk kelime-i tevhidin dava, ikincisinin hüküm mahalli olduğu” yorumu ve peşi sıra gelen rivayet, aynen Sa‘lebî tefsirinde de yer almaktadır.⁴²⁶ Yalnız bu rivayetin ardından Bitlisî’nin yaptığı ziyade Sa‘lebî tefsirinde yer almaz. Bitlisî, ikinci bir hikmet olarak kelime-i tevhidin zikirlerin en şerefliisi olduğu için tekrar edildiğini söyler ve buna İbn Mace ve Tirmizî’de⁴²⁷ de geçen ve bu konuda meşhur olmuş bir hadisi delil getirir.

Bitlisî’nin bu aktarım ve ziyadesi, Sa‘lebî’den yaptığı alıntıyı kabul etmekle beraber konuda eksik kalan bir noktanın ikmali için kendi dirayeti ile yaptığı yorumu göstermesi ve bağlı bulunduğu geleneğin tahkikini en sağlıklı bir şekilde yaparak görüşünü temellendirme hususundaki yetkinliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Aynı zamanda ikinci hikmet ve birinci hikmet arasında da uyum vardır. İkinci kelime-i tevhidin talim amaçlı oluşu yani Müslümanların kelime-i tevhidi öğretişi ile kelime-i tevhidin zikirlerin en faziletlisi oluşu, birbirinin devamı ve mütemmimidir. Bu şekilde Bitlisî, kendi kaynaklarından aldığı bilginin devamı niteliğinde yeni yorumlar yapmaya ve tefsirini zenginleştirmeye çalışmıştır.

2.2.4.2. Yorum-Selef Kavli İlişkisine Dair Analizler

Bitlisî, bir âyeti kısmen ve bütün olarak yorumlarken ihtiyaç duyduğu ölçüde selef kavline müracaat eder. Bu şekilde kendi yorumlarını destekler ve tefsirinin, selef’in düşünceleriyle mutabık olduğunu hissettirir. Müfessir, Âl-i İmrân sûresi 107. âyette⁴²⁸

⁴²⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 33.

⁴²⁶ Sa‘lebî, c. 3, s. 34.

⁴²⁷ İbn Mace, Edeb 55; Tirmizî, Deavât 9.

⁴²⁸ Âyetin meâli: “Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler; orada ebedî kalacaklardır.”

geçen “rahmet” kelimesinin “cennet nimetleri” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

“Hz. Ali (r.a.): “İnsan, evinden çıkar da kendisine cennetin vacip olacağı bir iş yapmadan evine dönmez ve yine evinden çıkar da kendisine cehennemın vacip olacağı bir iş yapmadan evine dönmez”, dedi ve sonra da “O gün yüzler bembeyazdır” (Âl-i İmrân 3/106) âyetini sonuna kadar okudu.

Cennet, -kulun, Allah’ın rahmeti, bol fazlı ve hidayeti olmaksızın cennete giremeyeceğini tenbih için- cennete girme sebebi olan “rahmet” ile ifade edilmiştir. Kul, ömrünü Allah’ın taat, ibadet ve kemal-i itaatiyle geçirse bile bu durum böyledir; çünkü taat ancak Allah’ın tevfiği ve hidayetiyledir.”⁴²⁹

Bitlisî, tefsirinde Hz. Ali’nin (r.a.) sözlerini aktarmak suretiyle kişinin, cennet ve cehennemi gerektirecek ameller işlediğini ve cenneti gerektirecek ameller işleyenlerin yüzlerinin ahirette bembeyaz (aydınlık) olacağını ifade etmektedir. Hz. Ali’nin âyetle irtibatlandırarak sarf ettiği sözünün, cennet ve cehennemın büsbütün kulun fiili ile kazanılacağı şeklinde anlaşılma riskine karşı, Bitlisî, zikrettiği naklin peşi sıra kendi yorumlarını vererek meseleyi açıklar. Buna göre Bitlisî, amel sahibi olursa da Allah’ın tevfiği ve hidayeti olmadığı müddetçe cennete girilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre tek başına amel sahibi olmak cennete girmek için yeterli değildir; zira kişiye ihsan edilen, “amel edebilmek” istek ve koşulları, Allah’ın bir rahmetidir ve O’nun tevfiği ve hidayeti sonucu gerçekleşir. Bu örnekte de görüldüğü üzere Bitlisî, hem selefe ait bir rivayetle âyetin gelenekte hangi zeminde anlaşıldığını ifade eder hem de bu yorumu kendi zaviyesinden hiçbir müphem nokta kalmayacak şekilde şerh eder. Müfessirin burada yaptığı sadece âyeti değil aynı zamanda Hz. Ali’nin sözünü de şerhtir. Bitlisî, Sa’lebî⁴³⁰ ve Beğavî’de⁴³¹ yer alan âyetle ilgili diğer rivayetleri eleyerek naklettiği kadarlık bilginin, âyetin tefsiri için kâfi olduğunu ifade etmiş olur.

Bitlisî, daha önceki konularda da gördüğümüz üzere kendi görüşlerini delillendirmek amacıyla selef kavli de dâhil olmak üzere elindeki tüm istişhad malzemelerinden yararlanır. Bu şekilde kendi görüşlerinin dayanaksız olmadığını ortaya koymuş olur. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 28. âyette⁴³² geçen “إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً” ifadesini açıklayarak

⁴²⁹ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 170.

⁴³⁰ Sa’lebî, c. 3, s. 125.

⁴³¹ Beğavî, c. 1, s. 402.

⁴³² Âyetin meâli: “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah’adır.”

kişinin, nefsinin, ırz ve malını korumak için takıyye yapmasının caiz olduğunu söyler. Bitlisî, bu sözlerinin ardından konu ile ilgili müminin mümine malı, ırzı ve canının haram olduğunu ifade eden hadisleri naklettikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

“Takıyye: bir kişi, bir kavmin içinde olur da nefsi, malı ve ırzı hakkında bu kişilerden korkarsa caizdir. Diliyle onları idare eder, düşmanlığını göstermediği gibi bilakis onlara muhabbet ve dostluk sergiler. Cafer-i Sâdık’tan (r.a.) şöyle rivayet edilmiştir: “Takıyye, vaciptir. Doğrusu mescitte bana sövmekte olan birini duyduğum takdirde, beni görmesin diye, hemen bir sütunun arkasına gizlenirim”. Bir başka ifadesinde: “Müminle beraberken riya yapmak şirktir. Münafıkla beraber onun evindeyken ise ibadettir” demiştir.”⁴³³

Bitlisî, takıyyenin, mal, can ve ırzın korunması için söz konusu olabileceğini; kişinin, içinde düşmanlık hissetse bile bu düşmanlığı gizleyebileceğini ifade etmektedir. Ardından Cafer-i Sâdık’a ait iki sözü nakletmektedir. Cafer-i Sadık, ilk sözünde zarar görmekten korktuğu kişiden gizlendiğini söylemektedir. Bu ifade tek başına alındığında Şîî takıyye anlayışını akla getirebilecekken Bitlisî, Cafer-i Sâdık’a ait ikinci bir rivayet ile konunun sınırlarını belirlemektedir. Buna göre takıyye mümine değil ancak münafık olana karşı yapılır. Her iki rivayet beraber değerlendirildiğinde Bitlisî’nin takıyye konusundaki görüşünün Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu yani canı korumak kastı ile münafık veya müşriklere karşı takıyye yapılabileceği ruhsatını vurguladığı görülmektedir. Şîî takıyye anlayışı⁴³⁴ ise akıdevî bir esas olarak -can, mal ve ırzın korunması amacı ile insanları dili ile idare etmek suretiyle zararı def anlayışının ötesinde- birçok sebeple kendisine başvuru ve Müslümanın Müslümana karşı da sergileyebileceği ve siyasî kaygılarla uygulanan mezhebî bir esastır. Bir kimsenin can ve mal güvenliği için kendini koruma çabasını takıyye olarak tarif eden Bitlisî’nin yorum ve aktarımları, Şîî takıyye anlayışı ile aynı çizgide değildir. Sadece bu ifadelerden hareketle onun Ehl-i sünnet çizgisinde yorumlar yaptığı söylenebilir. Bununla beraber hayatının önemli bir kısmını Tebriz ve Rey dolaylarında geçiren Bitlisî’nin Şia mezhebinden etkilenmiş olması varsayılabilir olsa da tefsirin geneline bakıldığında onun Ehl-i sünnet itikadını terk edip Şîî düşünceyi benimsediğine dair net bir veri yoktur. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise kendisinin Cafer-i Sâdık ve Hz. Ali gibi zevâtın rivayetlerine eserinde özellikle yer vermesidir ki bu durum onun özel bir Ehl-i

⁴³³ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikî metin), s. 53.

⁴³⁴ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”, *İÜİFD*, sy. 7 (2003), s. 113-139.

beyt sevgisine sahip olduğu ve hem yaşadığı coğrafya hem de bağı bulunduğu tasavvufi ekolün etkisi ile 12 imam düşüncesini benimsediğı iddialarında destekleyici birer argüman olabilir. Bununla beraber onun, rivayetlerde Ehl-i beyti önceleyen tercihler yapması -her ne kadar rivayet kaynakları Ehl-i Sünnet çizgisinde olsa da- onun bu manevî yakınlığını ilk bakışta hissettirmektedir; zira Bitlisî'nin, takıyye konusunda Cafer-i Sâdık'tan aldığı rivayetlerin kaynağı Sa'lebî'dir.⁴³⁵ Sa'lebî, bu konuda farklı rivayetleri eserinde zikretmiş olmasına rağmen Bitlisî, sadece bu iki rivayete tefsirinde yer vermiştir. Muhtemelen Bitlisî, takıyyenin tanımını yapıp hangi sınırlar içerisinde gerçekleşebileceğini belirttikten sonra kendi yorumuna uygun düşen bu rivayetlerle görüşlerini delillendirmiştir. Fakat Cafer-i Sâdık'ın sözlerini, seleften diğer kimselerin aynı mefhumu vurgulayan yorumlarına tercih edilmesi, onun Cafer-i Sâdık'ı öncelediğini göstermektedir.

Bu konuda başka bir örnek ise Âl-i İmrân sûresi 105. âyetin⁴³⁶ tefsirinde görölmektedir. Bitlisî, ilgili pasajda, Müslümanların aralarında, Ehl-i kitap gibi ayrılığa düşmekten nehyedildiklerini; fakat bu nehyin fûruda değil de usûlde söz konusu olduğunu ifade eder. Yani üzerinde icma edilmiş itikat konuları, ihtilaf edilmemesi gereken hususlardır. Sözlerini âyet ve hadisle istişhad yaparak tamamladıktan sonra “*Bil ki*” diyerek nehiyler ve çeşitleri hakkında bir bahis açar. Ona göre nehiyler iki çeşittir: Aklî ve şerî olanlar. Şerî olan nehiy, şeriâtın, çirkinliğine hükmettiğı ve er-geç cezası olan her şeydir. Aklî olan ise aklın, çirkinliğine hükmettiğı şeydir. Bazen akıl ve şariat birbirine muvafık olabilir. Örneğin zulüm, aklen de şer'an da çirkindir. Adalet ise aklen de şer'an da iyidir. Bazen ise bir şeyin iyi veya kötü olması hususunda akıl ve şariat birbirine muhalif olur. Örneğin az veya çok içki içmek, -ihtiyaç miktarınca içmek bedene faydalı olacak olsa bile- şeriatta çirkin ve yasaktır. Aklî bakış sadece zahire bakar ki o da bedenin istifadesidir. Şerî bakış ise daha tam ve yücedir. İçki (kişideki) en faziletli ilahî parçaya -akıl, kalp ve ruha- zarar verdiği için haram kılınmıştır. Ayrıca onun zararı gizli değil aşikârdır; faydası ise insanların hiçbir zaman ve mekânda farkına varamayacağı kadar gizlidir. Dolayısıyla mücerret akıl, yeterli değildir. Şayet yeterli olmuş olsa idi vahye ve kitapların indirilmesine ihtiyaç olmazdı. Bitlisî, yaptığı bu açıklamalardan sonra hikmetin

⁴³⁵ Sa'lebî, c. 3, s. 48.

⁴³⁶ Âyetin meâli: “Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır.”

(felsefe) alt dallarını şu ifadelerle sayar: “*Hikmetin alt dalları, usul ve fûruları ile beraber metafizik ve riyâziyât (matematik). Riyâziyât ise musiki ilmi, telif ilmi, hesap ilmi, ölçüler ilmi, yıldızlar ilmi, heyet ilmi ve dalları ile beraber tabîî ilimlerdir. Tabîî ilimler, tıp ve onun dallarıdır -ki o da sınaat vb. ilimlerdir.-*” Bitlisî, ifadelerinin ardından bu ilimlerin temellerinin (ilkelerinin) de vahiy ve semavi kitaplarla sabit olup tahakkuk ettiğini kesin bir dille ifade eder. Ona göre aklî veya naklî olsun tedvin edilmiş her hangi bir ilim, mücerret akla dayanmaz.

“Çünkü akıl, rububiyetin idraki veya soyut-somut her hangi bir gizli işin idraki için değil, ubudiyetin ikamesi içindir. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Akıl, rububiyetin idraki için değil, ubudiyetin ikamesi içindir.” Evliyaların babası Ali Murteza (r.a.) ise şu şiiri okumuştur:

“İnsanı idrak etmek mümkün değil iken insanların, Cebbâr olanın (Cenâb-ı Hakk) kâdemdeki keyfiyetini idrak edip anlamaları hiç mümkün müdür?

Eşyayı ve varlıkları ilk yaratan (inşa eden) odur. Sonradan yaratılmış olanların O’nu idrâk edip anlamaları hiç mümkün müdür?”⁴³⁷

Bitlisî, âyet bağlamında kendi “bilgi” anlayışını ortaya koymakta ve her türlü bilginin menşeinin ilahî olduğunu vurgulamaktadır. O, aklın, ilahî bir kaynağın var olmaması durumunda eşyaya dair bilgi edinmesinin mümkün olmadığını söylemekte; bu görüşü de aklın, rubûbiyetin idraki değil ubudiyetin ikamesi için var olduğu yorumu ile desteklemektedir. Bitlisî’nin bu ifadelerinden, soyut ve somut âlem ile Allah arasında bizim idrakimizin söz konusu olamayacağı türden bir ilişki olduğu; âleme dair mevcut ilimlerimizin ise ancak ilahî bir kaynakla ortaya çıkabileceği sonucu çıkmaktadır. Bu görüşlerini, Hz. Ali’ye (r.a.) nispet edilen Divan’da yer alan⁴³⁸ bir şiiri ile destekler. Hz. Ali şiirinde, kendini anlamaktan aciz bir varlığın (insan), Allah’ı anlamasının mümkün olmadığını söyler. Bu şiirin konusunda yer alan, anlayan (varlık), insan; anlaşılacak istenen ise Allah’tır. Yukarıda zikri geçen -özellikle- riyâzat ilimlerinde ise anlayan, insan; anlaşılacak, âlemdir. Kanaatimizce Bitlisî’nin bu şiiri burada delil getirmesi onun âlemi Allah’ın varlığına dair bir ilahî sır olarak gördüğünün daha sonra da değineceğimiz üzere varlık anlayışının etkisidir.

⁴³⁷ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 168-169.

⁴³⁸ Ali b. Ebî Talib, *Divanü'l-İmam Ali*, Naim Zerzur (şrh), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye [t.y.], s. 185.

Bitlisî'nin hadis formu şeklinde aktardığı “Akıl, rububiyetin idraki için değil, ubudiyetin ikamesi içindir.” rivayetini, hadis kaynaklarında tespit edemedik. Bununla beraber rivayet hakkında Isbehânî'nin (ö. h. 535) el-Hücce adlı eserinde bazı bilgiler yer almaktadır. Isbehânî, bu sözün marifet (tasavvuf) ehli kişiler tarafından söylendiğini ifade ederek aklın, *hüsn* ve *kubh*, *sünnet* ve *bidat* vb. birbirinden temyizi için kullanılan bir alet olması cihetiyle ubudiyetin ikamesi adına verildiğini vurgular.⁴³⁹ Dolayısıyla Bitlisî, “Hadisler” ile istişhad konusunda da açıkladığımız üzere Hz. Peygambere'e ait olmayan bir rivayeti hadis formunda aktarmak suretiyle hadis kritiği konusundaki zafiyetini göstermekte, bununla beraber aynı bağlamda serdedildiğini düşündüğü hadis, selef kavli vb. farklı rivayetleri birarada kullanarak görüşlerini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu rivayet ve Hz. Ali'ye nispet edilen şiir, Bitlisî'nin tefsir kaynaklarında yer almamaktadır. Bu rivayetler, muhtemelen Bitlisî'nin, farklı tasavvufî kaynaklardan edindiği birikim sonucu esere yansımıştır.

Genel olarak “selefin sözlerinin âyet tefsirindeki yeri” konusu hakkında şunları söyleyebiliriz: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, sahabe, tabiûn ve tebeu't-tâbiûne ait sözlerle, âyetleri yorumlarken sıklıkla yer verir. Bu rivayetler, bazen lafzî anlamın tam olarak tespiti için, bazen ise kendi yorum ve düşüncelerini desteklemek için birer istişhad malzemesi olarak kullanılır. Müfessirin yaptığı nakiller, kendi rivayet kaynaklarından hususen Sa'lebî tefsirinde yer almaktadır. Bitlisî, özellikle bir konuyu işlerken âyet, hadis, selef kavli gibi farklı istişhad malzemelerini bir araya getirmek suretiyle konuyu bütüncül bir şekilde işler.

Eserde Cafer-i Sâdık ve Ehl-i beytten yapılan rivayetler, Bitlisî'nin itikadî ve amelî açıdan Şîî olduğu⁴⁴⁰ veya Şîilik temayülüne sahip olduğu anlamına gelmez⁴⁴¹; zira bu rivayetler

⁴³⁹ Ebû'l-Kâsım İsmail b. Muhammed el-Kureşî et-Teymî el-Isbehânî, **el-Hücce fî beyâni'l-mehicce ve şerhi akîdeti ehli's-sünne**, Muhammed Rebî el-Medhalî ve Muhammed Ebû Rahîm (thk), Riyad: Dârü'r-Râye, t.y., c. 1, s. 319.

⁴⁴⁰ Bkz. “Kaynaklar” bölümü.

⁴⁴¹ Bitlisî'nin Şîî coğrafyada yaşamasına mukabil Şîilikten ne ölçüde etkilendiğini tespit, ayrı bir çalışmanın konusu olsa da burada bir örnek olması amacıyla kısaca imamet konusundaki görüşlerini değerlendirmek yerinde olacaktır. Nitekim Şîiliğin en karakteristik özelliklerinden birisi, Hz. Ali'nin (r.a.) mutlak olarak imametini hak eden ve emr-i ilahî doğrultusunda kendisine bu vazifenin tevdi edildiği tek sahabî olduğu düşüncesidir.

Şîî dünyası Mâide sûresi 67. âyetin Hz. Ali hakkında indiğine ve Hz. Peygamber'in, Gâdir-i Hûm denilen yerde Hz. Ali'nin imametini ahaba ilan ettiğine inanmaktadır. Gâdir-i Hum hadisi, bazı Sünnî kaynaklarda (İbn Mâce, Mukaddime 11) yer almakla beraber Sünnî ulema bu tür bir yorumla Hz. Ali'nin imametinin ilahî kaynaklı olduğu şeklindeki bir inanca kapı aralamamıştır. Bitlisî, ilgili âyetin tefsirinde bu rivayeti Sa'lebî'ye ismen de atf yaparak almakta; fakat Sa'lebî'de geçen diğer rivayetlere eserinde yer vermemektedir. Bununla beraber Bitlisî, “Salebî, âyetin Hz. Ali hakkında indiğini söylemiştir.” ifadeleriyle üslup açısından konuyu, sadece alıntılacağı bir bilgi gibi sunmakta; başka âyetlerin tefsirlerinde verdiği gibi doğrudan “Âyet şu konu hakkında inmiştir.” gibi bir ifade kullanmamaktadır. Bitlisî, bu bahiste konu ile ilgili bir yorum yapmaz ve rivayeti aktarmakla yetinmektedir. Ayrıca Sa'lebî'de yer alan ve

çoğunlukla tasavvufî-ahlakî içeriklidir.⁴⁴² Bununla beraber bu kadar sık bir şekilde Ehl-i beyt rivayetlerine eserinde yer vermesi, Bitlisî'nin Sünnî tasavvuf anlayışını da etkileyen 12 imam düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir; zira Bitlisî, batınî yorumlarında da görüleceği üzere özellikle Hz. Ali'nin manevî imamet ve velayeti savunur. Onun batında Hz. Peygamber'den sonra en yüce ilimlere sahip olduğunu ifade eder.⁴⁴³ Dolayısıyla Bitlisî'nin sadece zahirî yorum çizgisine bakıldığında Bitlisî'nin Sünnî-Eş'arî geleneğe bağlı olduğu görülmektedir.

2.3. Âyetleri Yorumlamada Kelâmî Düşüncenin Katkısı

“Tevhit ve sıfat ilmi” diye de anılan kelim ilmi, şerî hükümlerin inançla alakalı kısmını inceler. Bu ilim, delillerinden, itikadî hükümlerin bilinmesini sağlar.⁴⁴⁴ Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve ahiret vb. konularından bahseden kelim ilminin hem konuları hem de terminolojisinde yer alan kavramları, özellikle dirayet tefsirlerinde karşımıza çıkar. Ulûhiyet ile ilgili konular başta olmak üzere fiillerin yaratılması, Allah'ın hayrı ve şerri dilemesi, büyük günah işleyen ahiretteki durumu gibi konular, ilgili âyetler bağlamında tartışılmıştır.

Hüsameddin Ali el-Bitlisî de tefsirin zahiri yorum bölümünlerinde kelâmî görüşlerini net bir şekilde ortaya koyduğu gibi başta Mutezile olmak üzere Ehl-i sünnet itikadının dışında görüş serdeden zümreleri ve bunların görüşlerini eleştirir. Bununla beraber eleştirilerinde ve kelâmî yorumlarında sözü çok fazla uzatmaz ve uzun kelâmî tartışmalara genellikle girmez.

Bitlisî'nin kelâmî görüşlerini iki konu çerçevesinde ele alacağız: *Halku efâli'l-ibad* ve *hayır-şerr*. Her iki konu da Bitlisî'nin, eserin geneline hâkim olan tevhid-i efal vurgusunu taşır. Özellikle fiillerin yaratılması konusu hem Âl-i İmrân sûresinde hem de tefsirin

âyetle ilgili farklı rivayetlere yer vermez. Konunun devamında ise Hz. Aişe'ye (r.a.) ait bir sözü nakleder. Bu rivayete göre Hz. Aişe: “Her kim ki sana Allah resulünün, Allah kendisine “Sana indirileni tebliğ et.” (Mâide: 5/67) dediği halde Allah'ın, ona indirdiği bir şeyi sakladığını söylerse yalan söylemiştir.” demiştir. Bitlisî'nin bu iki rivayeti art arda zikredişi dolaylı olarak imamet anlayışına yakın bir duruş sergilediğini hissettirse bile Sa'lebî'nin rivayetini, kaynağına işaret ederek alışı ve konuyla ilgili her hangi bir yorum yapmayışı, onun, bu ihtimali mümkün hatta daha makul görmekle beraber itikadî açıdan imamet inancının bir takipçisi olmadığını göstermektedir. (Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-tevil*, ŞAP 110, vr. 10-a). Gadi-i Hum konusu ile ilgili bkz. Sofuoğlu, Cemal, “Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD*, c. 26 (1983), ss. 461-470.

⁴⁴² Bu değerlendirmeler, konumuz bağlamında zahirî yorumların yapıldığı “tefsir” bölümlerindeki rivayetler hakkındaki değerlendirmelerimizdir.

⁴⁴³ Bkz. “Kur'ân yorumunda batını boyut: tevil-işaret” bölümü “selef kavli” başlığı.

⁴⁴⁴ Bkz. Sadeddin Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, Talha Hakan Alp (trc. ve izâhât), İstanbul: Yasin, 2008, s. 55.

genelinde, ileride açıklayacağımız üzere aynı çerçevede vurgulanmaktadır. Yaptığı değerlendirmeler itibariyle konunun kelâmî açıdan en güzel şekilde incelendiği pasajlar da Âl-i İmrân sûresinde yer almaktadır. Bu iki konu, sûre bağlamında ulûhiyet ve tevhit konusuna özel bir vurgu yapan Bitlisî'nin çizgisini de anlamamıza yardımcı olacaktır.

“Kulların fiillerinin yaratılması” anlamına gelen “Halku efali'l-‘ibâd” ifadesi, *insanların ihtiyarî fiillerinin hakiki fâilinin kim olduğu* sorusu etrafında şekillenen tartışmaların bahis konusu edildiği kelâmî meseleyi ifade etmektedir. İlmî tartışmalar kelâm tarihi içerisinde öyle bir hüviyet kazanmıştır ki itikadî mezhepler, bu konu ile ilgili görüşlerini kendi bünyelerinde resmî söylem denebilecek bir hale getirmişlerdir. Kelâm tarihinde özellikle Cebriyye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet (Mâturîdiyye, Eş'ariyye) mezheplerinin görüşleri ön plana çıkmış; konu farklı vecihleri ile irdelenmiştir. Meselenin “yaratma” kavramı etrafında şekillenmiş olması, konuyu hem ilahî hem de cüzî irade açısından değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır. Cenâb-ı Hakk'ın *mutlak hâkimiyet ve iradesi* ile *kulların yaptıkları fiillerden sorumlu olmaları* durumunun karşı karşıya getirilmesi sonucu ortaya çıkan bu tartışma, konunun özündeki zorluk dolayısıyla ciddi boyutlar kazanmış; mezhepler çeşitli delillerle görüşlerini savunmuşlardır. Kulların iradî fiillerinin gerçek fâili kimdir? Eğer insandır, dersek bu ilahî iradeyi tahdit eden düalist bir yaklaşım anlamına gelmez mi? Allah'tır dediğimizde insan için söz konusu olan sevab ve ıkab nasıl anlaşılmalıdır?

Döneminin siyasî yapısından fazlasıyla etkilenecek halku'l-efal tezini geliştiren Cebriye mezhebinin genel olarak görüşleri şu şekildedir: Kul için herhangi bir fiil vaki değildir ve aslında kulun her hangi bir fiile kudreti de yoktur. İnsan her hangi bir şeye kudreti olmadığı için kesb ve istitâat ile de vafedilemez. Fiillerinde cebr altındadır ve kendinde meydana gelen fiillerin hakikî fâili Allah'tır. Fiillerin insana nispeti ise tamamen mecazîdir. Örneğin, “ağaç çiçeklendi, su aktı, güneş doğdu” gibi cümlelerde özne olarak zikri geçen unsurlar (özneler); kendilerine nispet edilen fiillerin muhtâr surette irade edeni değil, ancak mefulüdür. İşte insan da tıpkı bunlar gibidir. Fiillerin tamamının cebrî olması gibi insan için ahirette takdir edilecek olan *sevap* ve *ıkab* da cebrîdir. Dolayısıyla *teklif* de

cebrîdir. Sonuç olarak insan, rüzgârın önündeki yaprak misâli her tür tasarrufunda muzdardır (zorlanmış).⁴⁴⁵

İslam akılcılığının sembolü haline gelen Mutezile mezhebi ise Allah'ı zulüm ve haksızlıktan tenzih etme gayesi sonucunda, akidevî esasları, tevhit-tenzih merkezli izah etmeye çalışmıştır. Mutezilî âlimler, *teklif*in ortaya çıkardığı sorumluluğun zorunlu bir gereği olarak gördükleri “Kullar, ihtiyarî fiillerinin hakikî fâili hatta yaratıcısıdır” nazariyesini geliştirmişlerdir. Onlara göre insanın kesplerine Allah'ın cebrî bir müdahalesi, sun' ve takdiri yoktur. İnsanlar kendi kesplerinde muktedirlerdir.⁴⁴⁶ Mutezile âlimleri, insanın yaratmaya kadir olduğu bu ihtiyarî fiillerinin mukabilinde ahirette sevap veya ıkaba müstahak olduğunu ifade etmekte; bu şekilde Allah'ı zulümden tenzih etme gayesi taşımaktadırlar. Zira eğer kulların ihtiyarî fiillerinin hakikî fâilinin Allah olduğu ve bu fiillerin onun yaratması ile meydana geldiği söylenecek olursa, bu, Cenâb-ı Hakk'a zulüm izafe etmek demektir.⁴⁴⁷ Kul için söz konusu olan teklif de -özellikle “yap, yapma” uyarısı- kulun kendi fiilleri üzerinde bir kudrete sahip olduğunun göstergesidir. Ayrıca “Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!” (el-Mü'minun, 23/14)” âyet-i kerîmesi de Allah'tan başka yaratıcılar olduğunu söylemektedir. Tüm bu argümanların yanı sıra Mutezile, insanın sahip olduğu iradeyi büsbütün Allah'tan bağımsız müstakil bir irade olarak tanımlamaz. İnsan Allah'ın kendine verdiği güç ve imkân dolayısıyla yaratmaktadır. Yani imtihanın bir gerekçesi olarak ilahî iradenin sonucunda insana verilen yetki, onun yaratabilme kabiliyetinin de zeminini teşkil eder.⁴⁴⁸

Cebriye ve Mutezile arasında itidalli bir yol benimseyen Ehl-i sünnet'e göre ise fiillerin yaratıcısı ancak Allah Teâlâ'dır. Kul için bir fiili yaratmak/ihdas söz konusu değildir. Fakat bu durum, onun kendisine nispet edilen ihtiyarî fiillerinde etkisi olmadığı anlamına

⁴⁴⁵ Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir et-Temimî el-Bağdadî, **Usûlu'd-din**, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, s. 333; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ur (thk.), 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, s. 97-98.

Cebriye'nin bu konuda zikrettiği delillerden bazıları şunlardır: "Attığın zaman da sen atmadın, ama ancak Allah attı." (el-Enfâl 8/17) Cebriye, bu âyet ile hariçte var olan ve iradî bir fiil olarak tanımlanan “atma” eylemini, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nefyedip, Allah Teâlâ'ya izafe etmektedir. Her hangi bir fiilin karşılığı demek olan ceza da insanın fiili olarak tabir edilen ameller nedeniyle değil, Allah'ın takdiriyledir. Nitekim Peygamber (s.a.s.): "Hiçbir kimse cennete kendi ameliyle giremez" buyurmuş; bunu duyan ashâbı da “Sen de mi ey Allah'ın Rasûlü?” deyince, Efendimiz şöyle cevap vermiştir: "Ben dahi; Allah'ın kendi lütfuyla ve ihsanıyla bir rahmete beni daldırması hali müstesnâ." cevabını vermiştir (Buhârî, Rikak 18).

⁴⁴⁶ Bkz. Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir et-Temimî el-Bağdadî, **el-Fark beyne'l-Fırak**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk), Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1995, s. 114-115.

⁴⁴⁷ eş-Şehristânî, s. 57.

⁴⁴⁸ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar b. Ahmet, **Şerhu Usûl-i Hamse**, Abdülkerim Osman (thk), 3. Basım, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996, s. 323-390.

gelmez. Ehl-i sünnet, kulun, fiillerine hangi noktada nispet edilebileceğine “kesb” kavramını kullanarak açıklık getirir. Onlara göre kul, fiilin hâlikı değil, kâsibidir. Yani fiilini iktisab eder. Fiil, Allah tarafından yaratılmış/muhdes bir kudretle, kulun fiili tercihe teveccüh etmesi (kast) ve Allah’ın da onun fiilini yaratması süreci ile ortaya çıkmaktadır. Kesb, aslında kudretin makdura taallukunu ifade etmektedir. Fâil ise muhdes kudret ve muhdes fiilin mahallidir. Fiil de kudret de Allah tarafından yaratılmıştır. Fiillerin yaratılmış olduğunu söylemek suretiyle Cebriye’ye benzeyen Ehl-i sünnet’in Cebriye’den net bir şekilde ayrılmasını sağlayan fark ise şudur: Ehl-i sünnete göre kullar, rüzgârın önündeki yaprak misâli iradesiz bir şekilde hareket etmezler. Onların, Allah’ın iradesine / küllî iradeye bağlı olması durumu, cüzî iradelerini nefyeden bir durum değildir. Belki Cebriye’nin cebr görüşünü “dayatma” ve ikrah” kavramları ile açıklayabiliriz. Yani kul istese de istemese de Allah o fiili o kula dayatır demek, aslında Cebriye’nin görüşünü ortaya koyan cümle olacaktır. Allah’ın bir fiili ve o fiilin kendisinden sadır olduğu kudreti/istitâat ve kudretin makdûra/fiile taalluku demek olan kesbi yaratması, fiili kula zorla dayattığı anlamına gelmemektedir. Zira böylesi bir yorum, kulun fiilindeki sorumluluk durumunu da ortadan kaldıracaktır. Kulun bir fiile kendi iradesiyle kastı, onu sevap ve ikaba müstahak kılar. Bu düşünce Allah’ın, her şeyin mutlak yaratıcısı olduğu dolayısıyla O’nun yaratması dışında hiçbir şeyin vukua gelmeyeceği inancının doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet, kesb ile yaratma arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Yaratma bağımsız bir kudreti ifade etmekte iken kesb imkânın/potansiyel gücün Allah tarafından yaratılmış olması hasebiyle bağımlı bir kudreti ifade eder. Eğer bizim kesbimiz olmasaydı da sadece Allah’ın yaratması olsaydı, o zaman rüzgârın önündeki yaprak gibi olurduk. Bunlar, fiil ile ilgili itibari kategorilerdir. Özetle aynı fiil, Allah’a nispetle yaratılmış; insana nispetle kesp edilmiştir. Dolayısıyla kul, fiilini yaratmış değil, edinmiş/kazanmıştır.⁴⁴⁹

Bitlisî’nin halku efali’l-ıbad konusundaki görüşleri nedir? Onu, bu mezhebî ekollerden hangisine yerleştirebiliriz?

⁴⁴⁹Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüdaverdi Adam, “Kelamcılara Göre Kesb Nazariyesi”, <http://www.angelfire.com/ct2/hudaverdi/directormakale/KESBNAZARIYESI.htm>

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 26. âyet-i kerîmenin⁴⁵⁰ tefsirinde, öncelikle âyetin sebab-i nüzulünü⁴⁵¹ genişçe ele alır. Bu rivayete göre, muharebe hazırlığı amacıyla yapılan hendek kazımı esnasında sahabîlerin parçalayamadıkları bir kaya olmuş ve onlar da durumu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) haber vermişlerdir. Bunun üzerine Efendimiz, bu kayayı bizzat kendisi parçalamıştır. Bu sebab-i nüzul rivayetinde, karşılaşılan zorluk ve Hz. Peygamber’in kayayı parçaladığı esnada gördüğü mucizevî olaylar anlatılır.

Müfessir yaşanan hadiseyi ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra “tefsir” kelimesiyle bir başlık açarak âyete dair yorumlarını verir. Söz konusu yorumlarında “mülk” kavramını farklı boyutları ile işlemekte; konu bağlamında kulun fiilleri de dâhil olmak üzere mevcut olanın (vücuda gelen) Allah’ın irade ve takdirine bağlı olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Tefsir: Bil ki mülk, takdir edilendir (makdûr). Melik ise takdir edendir (kâdir). Yani Allah Teâlâ, her kâdir ve makdûrun, her mâlik ve memlûkun üzerinde olan kâdirdir (bunlara hâkimdir ve bunlardan daha üst bir takdir makamıdır). “Mülkü dilediğine verir.” Yani nübüvvet ve risaleti (dilediğine verir) –ki bunlar en büyük mülklerdir-. “Biz Âl-i İbrahim’e kitabı ve hikmeti verdik. Ve onlara mülkü verdik” (Nisa: 4/54). Burada kastedilen, tüm mülk çeşitleridir. (Bunlar:) Nübüvvet mülkü, hikmet mülkü, ilim, akıl, fiil, sıhhat ve güzel ahlak mülkü, mertebe, iffet, şecaat ve cömertlik mülkü, aşk ve muhabbet mülkü, marifet mülkü, kalplere ait haller mülkü, cemal mülkü, kemal mülkü, mal mülkü, şöhret mülkü, hükümet mülkü, velayet mülkü... Mülk kavramını bunlardan birine delilsiz tahsis etmek, caiz değildir. Özetle mülk iki kısma ayrılır: Dinî ve dünyevî. Dinî olanın en

⁴⁵⁰ Âyetin meâli: “(Resûlüm!) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsın ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kadersin.”

⁴⁵¹ Bitlisî, tefsirinde âyetin sebab-i nüzulünü şu şekilde aktarır: Allah’ın Rasûlü (s.a.s.) Ahzab senesinde hendeği çizdi: Sonra her on kişiye 40 kulaç/zira’ olmak üzere kazma işini taksim etti. Selman güçlü kuvvetli birisiydi. Hem muhacirîn hem ensar: “Selman bizdendir.” diyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.s.): “Selman bizden, Ehl-i beyttendir.” buyurdu. Kazılan hendekte parçalanamayan bir kaya karşılarına çıkınca demirler (kazma) parçalandı ve “Ey Selman, Allah’ın Resulüne (s.a.s.) çık, bu kayanın durumunu ona haber ver.” dediler. O da çıkıp Allah Resulüne durumu haber verdi. Sonrasında Allah’ın Rasûlü, Selman’la birlikte hendeğe indi. Efendimiz (s.a.s.) Selman’dan kazmayı aldı ve kayaya öyle bir vurdu ki ondan bir şimşek çaktı sanki karanlık bir evin ortasındaki bir lâmba gibi Medine vadisini aydınlattı. Allah’ın Resulü (s.a.s.) bir fetih tekbiri getirdi, Müslümanlar da peşinden tekbir getirdiler. Sonra Rasûlullah (s.a.s.) kayaya ikinci ve üçüncü kere vurdu ve tekbir getirdi. (Her bir vuruşta) Şimşek çaktı. Sonra Selman’ın elinden tutarak hendekten çıktı. Selman: “Ey Allah’ın elçisi, şimdiye kadar hiç görmediğim bir şey gördüm.” dedi. Allah’ın Resulü (s.a.s.) kavme döndü ve: “Selman’ın söylediğini siz de gördünüz mü?” diye sordu, “Evet.” dediler. Allah’ın Resulü (s.a.s.): “İlk vuruşumda gördüğünüz şimşek çaktı ve bana Hîre saraylarını ve Kisrâ’nın Medâin’ini (aydınlattı). Cibril bana haber verdi ki ümmetim onlara galip gelecek. Sonra ikinci vuruşumda gördüğünüz şimşek çaktı ve bana Rum ülkesindeki kırmızı saraylarını aydınlattı. Cibril bana haber verdi ki ümmetim onlara galip gelecek ve onları ele geçirecek. Sonra üçüncü vuruşumda San’â saraylarını aydınlattı. Cibril bana haber verdi ki ümmetim onları ele geçirecek. “Müjdeler olsun, onlar sevinecekler.” dedi, buyurdu. Müslümanlar: “Dosdoğru, gerçek bir vaat ile bize vaatte bulunan, bu kuşatmadan sonra bize zaferi vadeden Allah’a hamdolsun.” dediler. Münafıklar da: sevinmeyin, size batıl vaatlerde bulunuyor, dediler de “Hatırla o zamanı ki münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar: Allah ve Resul’ünün vadettikleri boş bir aldatmadan ibaretmiş, diyorlardı...” (Ahzâb, 33/12) ve “De ki: Ey hükümrânlığın sahibi olan Allah’ım...” (Âl-i İmrân 3/26) âyetleri nazil oldu.

şerefli, “İzzet, Allah’a, Resulüne ve müminlere aittir”⁴⁵² (âyetindeki) iman, İslam, kalbin halleri ve ledünnî ilimlerdir. En aşağısı ise küfür ve cehalettir.”⁴⁵³

Bitlisî, âyet bağlamında, Allah’ın mâlik/melik oluşunu onun kudreti ile açıklamakta; kâdir-makdûr, mâlik-memlûk⁴⁵⁴ vb. vasıflarla adlandırılmış herkes ve her şey için hakikî takdir edici merciin Allah olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kelime ile asıl kastedilen tüm mülk çeşitleridir. İlimden aşka, ahlaktan dünya malına kadar geniş bir yelpazeye sahip mülk kavramını, bunlardan her hangi birine delilsiz tahsis etmek ise caiz değildir. Bu açıklamada vurgulanan şey, kişi için sadece haricî değil dâhilî olan her şeyin de mülk kapsamına girdiği ve bunların Cenâb-ı Hakk tarafından kula veriliyor olduğudur. Bunu, mülk kavramını, dinî ve dünyevî olarak ikiye ayırmak suretiyle ifade eden Bitlisî, kişideki imanî ve ahlakî tüm halleri -olumlu, olumsuz- bu kapsama dâhil eder. Dolayısıyla bunlar, birer mülktür ve (onları) varlık sahnesine çıkarmayı irade eden bir mâlik tarafından var kılınmışlardır. Peki, bu vasıfların (iman-küfür) ortaya çıkışını gerçekleştiren (fâil) kimdir? İşte Bitlisî, sözlerinin devamında bu soruya şu cevabı vermektedir:

“Bunlardan (iman veya küfürden) hangisi olursa olsun bir fâil gerekmektedir. O da ya kuldur. Ya da Hakk’tır. İlki (fâilin kul olması), batıldır. Çünkü kulun, iman ve küfre nispeti, her hal ve durumda eşittir. Bu durumda bir şeyin bir şeye tahsisi, tahsis-i bilâ muhassıs olmuş olur.”⁴⁵⁵

Bitlisî, bu ifadeleriyle kullara izafe edilen fiillerin hakikî fâilinin Allah olduğunu, deliliyle beraber öne sürer. Buna göre kulun, iman ve küfre eşit mesafede olması durumu bir diğer ifadeyle onu, iman veya küfre sevk edecek bir sebebin bulunmayışı kuldaki teklik keyfiyetini kaldıracağı için kulun, tarafsız (nötr) haldeyken tercihte bulunması imkansızdır. Onu, bu seçeneklerden (iman-küfür) birine yaklaştıran ve seçim yapmaya sevk eden bir şey olmalıdır ki kul, bu iki şey arasında bir tercihte bulunsun. İşte buna da “muhassıs” denir. Metinde geçen “tahsîs-i bila muhassıs” ifadesi kelim ilminde efulu’l-‘ibâd tartışması çerçevesinde sıklıkla karşımıza çıkan bir ibaredir. “Bir tahsis edici olmaksızın tahsis” anlamına gelen ifade, mütekellimîn tarafından muhal sayılmaktadır. Konunun odak noktası ise şudur: Bir muhassısın olmaması durumunda kişinin iki

⁴⁵² Münafikûn 63/8.

⁴⁵³ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 48-49.

⁴⁵⁴ Buradaki kâdir ve mâlik vasıflarının Allah dışındaki varlık için kullanılması durumu itibardır.

⁴⁵⁵ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 49.

seçeneğe de mesafesi eşittir. Böylesi bir durumda kendi iradesiyle seçeneklerden birini tercih etmesi yani iradesini, bir tahsis edici olmaksızın bir şeye tahsis etmesi imkânsızdır.

Örneğin bir kişinin kıyafet alışverişi yaparken kırmızı değil de mavi gömleği tercihi, onun mavi rengini sevmesine yahut mavi renk gömleğin, ceket ve pantolonuyla uyumuna veya çocukluk hatıralarında yer alan ve zihnine kodladığı kırmızı rengin onun için kötü şeyler çağrıştırması gibi sebeplere dayanıyor olabilir. O, herhangi bir gerekçeyle mavi gömleği kırmızı gömleğe tercih eder. Aynen böyle de tüm tercihlerin, kulun bilinç üstü veya bilinçaltı düzeyde muhassısları vardır ve tercihler, bu muhassıslara dayanır. Dolayısıyla kişinin kendi irade beyanının ortaya çıkması, iradesi dışında bir şeye ihtiyaç duyar. Müellifin ifadeleri, dışarıdan⁴⁵⁶ müdahalenin zorunlu olduğu görüşünü net bir şekilde ortaya koyar. Zaten bir tahsis edici olmaksızın tercih/tahsis kabul edilecek olursa bu durum, tahsis-i bilâ muhassıs olmuş olur ki böyle bir şey düşünülemez. Eğer böylesi bir durum kabul edilecek olsa idi, akıl ve idrakin kendisine dâhil olmadığı delinin veya uyuyanın yaptığı fiiller, bu kişiler için sorumluluk meydana getirecekti.

Aslında burada asıl önemli husus, tercihte gerekçe olarak ifade edilen şeyin menşei konusudur. Eğer bir muhassısın varlığı kabul edilecekse o takdirde bu muhassısın, tercih konusu olan şeyin zâtından mı yoksa gayrından mı olduğu, sorusu ortaya çıkar. Yani söz konusu muhassıs, bir fâil tarafından yaratılmış bir şey olarak mı vardır? Yoksa zatî olarak seçeneklerin birinde “varlığı vacib” bir durumu mu ifade eder? Başka bir deyişle ifade etmemiz gerekirse: Mavi gömleği tercihe sevk eden sebep, o mavi gömlekle beraber var olan ve varlığı bu gömleğin zâtı sebebiyle, zâtından ve zatî bir zorunlulukla var olan bir şey midir? Yoksa mavi gömlekle ilişkilendirilen tercih sebebi bir yaratıcı tarafından mı var edilmiştir? Bu muhassısın varlığı kendinden midir? Gayrından mıdır?

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki varlık üçe ayrılır: Vacip, mümkün, mümteni. Vacip olanın varlığı, kendi zâtındandır ve yokluğu düşünülemez. Mümkün olanın varlığı ise gayrı sebebiyledir (başkası sebebiyle var olmuştur) ve var olması da yok olması da düşünülebilir. Mümteni olan ise varlığı asla düşünülemeyecek muhal olanı ifade eder.

⁴⁵⁶ Burada “dışarıdan” kelimesi ile kulun salt kendi iradesi dışındaki dâhilî olsun haricî olsun -ki bu fitrî bilgi de olabilir- her tür etki kastedilmektedir.

Var olduğunu söylediğimiz bir şeyin, ya mümkün yahut vacib varlık olması gerekir. Muhassısın, vacib varlık olması (yani varlığının kendinden olması) muhal olduğuna göre, o, mümkündür ve her mümkün de bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bu muhassıslar için söz konusu olan varlığa çıkış durumu yani “yaratılmış” oluşları Allah’ın zâtına bağlanır. Aynı şekilde kişinin, müreccih ve muhassısları kendisinin yaratması da düşünülemez; zira delinin veya uyuyanın, delilik veya uyku halinde işlediği fiillerden sorumlu olmaması da bunun delilidir. Dolayısıyla aklın ve idrakin dâhil olduğu her sahada bir muhassısın tesiri ile tercih yapılır. Tercih yapanın bu muhassısın farkında olması veya olmaması (bilinçaltı/fitrat/içgüdü) sonucu değiştirmez.

Bitlisî, sözlerine şöyle devam eder:

“Şartın yerine gelmemesi veya vücûdun bulunmaması nedeniyle bir şeyin meydana gelmemesi(ne) engel (var)dır” da denmez; çünkü bize göre bunlar (ademu’ş-şart ve ademu’l-vücud) hakkındaki durum, (nispet)le ilgili söylenenler gibidir. Öyleyse vacib-i bi’z-zât ve muhtâr bir fâil gerekir.”

Bitlisî’nin bu ifadelerinde, bir şeyin meydana gelmesine engel olduğu iddia edilebilecek her iki şey de nefyedilmektedir: “şartın yerine gelmemesi (ademu’ş-şart)” veya “vücudun bulunmaması (ademu’l-vücud)”...

Metindeki “şart” kelimesi ile bir fiilin gerçekleşmesi veya bir durumun oluşması için gereken zemin ifade edilmektedir. Şart ile mevcut arasında, mevcudun vücuduna dahli olmamakla beraber onun vücuda gelmesi için koşul olmak cihetiyle bir ilişki vardır. Örneğin vakit, namazın şartıdır. Vakit girmeden öğlen namazı vücuda gelemaz. Fakat vaktin bizatihi kendisi namazın varlığını oluşturan cüzlerden (namazın rükünlerinden) birisi değildir. Öyleyse bir şeyin, şu an oluşmamış olmasını, şartların oluşmamış olmasına bağlamak yani var olmayanın (adem), oluşuma engel olduğunu söylemek de yanlıştır.

“Vücudun bulunmaması” ise “adem”i ifade eder. Yani bir şeyin varlığının husule gelmeden evvel “yok” olmuş olması da onun daha sonra “var edilebilecek” olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Yani “şey”in evveliyetindeki “adem”, onun var kılınması için bir engel değildir. Bitlisî, bu yorumunu, “şartın yerine gelmemesi (ademu’ş-şart)” veya “vücudun bulunmaması (ademu’l-vücud)” hakkındaki durumun, fiillerin kime nispet edileceği konusuyla benzerlik arz ettiğini söyleyerek delillendirir. Buna göre nasıl

ki muhassıs ve müraccihi yaratan Allah ise şartı da ademiyeti de yaratan Allah'tır. Dolayısıyla -varlık veya yokluk- kâinatta ne varsa hepsi Allah'ın fiilidir.

Mutezile, oluş için şartı zorunlu görmekte, Eş'ariler ise şartın oluşa etkisi olmadığı savunmaktadırlar. Bitlisî, şartın varlık için zorunlu olmadığını söyleyerek Eş'arilerle aynı çizgide düşündüğünü göstermiş olur. Peki, şart ve/veya vücut niye oluşmadı? Bunları tertip eden kimdir? Bu soruların cevabını Bitlisî, net bir şekilde verir: Cenâb-ı Hakk.

Yalnız burada şu ayrımı yapmak gerekir. Sebep ve şart birbirinden farklı anlamlar taşır. Şart, mantıktaki ittifakî kazıyyeler gibidir.⁴⁵⁷ Şartın varlığı, başka bir şeyin varlıksal açıdan oluşumuna etki etmez. Namazın vakti girdiği halde kılmamayı tercih eden kimsenin namazı kılıp kılmamasında vaktin bir fonksiyonunun olmaması gibi... Sebep-müsebbep'te ise birbirinden ayrılmayan bir birliktelik söz konusudur. Sebep kategorisine giren ve Allah'ın bizzat yaratmasıyla var olan muhassıs, kişiyi tercihe sevk eden itici fonksiyonu ifade eder.⁴⁵⁸ Bu fonksiyonun varlığı söz konusu olduğunda irade de devreye girer; kişi düşünür, seçeneğini harekete geçiren sebepler arasında yaptığı değer sıralamasına göre karar verir. Aslında kendi içinde yeni soruları da doğuran bu girift mesele ile ilgili en veciz ve muhtasar şekliyle Bitlisî'nin yaptığı açıklamalar olası şüpheleri de zihinden siler. (Ona göre) Eğer kişi bir muhassısın etkisi ile seçiyorsa -ki öyledir- o takdirde muhassısın varlığı sorgulanmalıdır. Kişiyi tahsise sevk eden nedenin varlığı hakkındaki sorgulama ise şu soruyu zorunlu olarak ortaya çıkarır: Muhassıs, varlık mıdır, değil midir? Varlık kabul edilirse onun varlığı kendinden (vacip) midir yoksa mümkün mi? Eğer mümkün dersek -ki öyledir- teselsül olmaması için işin mebde ve menşeinin Vacib-i bi'z-zât'ta nihayete ermesi gerekir. Dolayısıyla bu varlığı da yaratan Cenâb-ı Hakk olduğuna göre konu gene Allah'ın iradesi meselesinde çözümlenecektir. Bitlisî'nin ifadeleriyle: “Öyleyse zâtıyla vacip, muhtar bir fâilin (var) olması” gerekir.

Bu ifadesi ile Bitlisî, meselenin kendi içerisinde ortaya çıkardığı bazı sorulara da zımnen cevap vermektedir: Tercih durumu Allah için de söz konusu mudur? Eğer söz konusu ise

⁴⁵⁷ Mantıktaki ittifakî kazıyyeler / rastlantısal önermelere şu örneği verebiliriz: Sen natıksan, hımar da nâhıktır. ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهقة Burada tevafuk vardır. Birisinin diğerinin oluşmasında rolü yoktur.

⁴⁵⁸ Örneğin iki tespihten birini seçmek isteyen kişi düşünür; kırmızı renkli olanın rengini beğenmezken diğerinin de tanelerinin boyutunu sevmez. İşte bunlar kişiyi harekete geçiren sebepler yani muhassıslardır. Tercih kişiye ait olsa da bu muhassıslar birer varlıktır ve varlıkları kendi zâtlarından değildir. Yani bir yaratıcıları vardır. Tercih için şarta da ihtiyaç vardır. Örneğin ışığın olması tercihte şart kategorisindedir; zira iki tespihi de görmeden kişinin aralarında tercihte bulunması mümkün değildir. Işık ise her iki alternatifte de müsavidir. Bu şartı da yaratan Allah'tır.

tercih-i bila müraccih, Allah için caiz midir? Yani kendi dışında Allah'ı takdire sevk eden itici bir fonksiyon var mıdır/mıydı? Bunu şu örnek ile anlayabiliriz:

- Allah kâinatı yaratmayabilir miydi? Evet.
- Niye yarattı? Çünkü istedi.
- İstemesi rastgele miydi? Hayır, istemesi **Zâtındandı**.
- Allah'ın Zâtı, vücudu ademe tercih etmeyi dilerse, bu irade için Allah'ı sevk edici dış bir fonksiyondan bahsedebilir miyiz? Hayır.
- Niye? Çünkü onun dilemesi, içe dönüktür. Yani kendinden/Zâtından (haricî etki ile değil) oluşur. Bu da “kemâl” demektir ve bir eksiklik değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ için Bitlisî'nin de belirttiği gibi hem vacibu'l-vücud hem Muhtar denir. Muhtar, Allah'ın bizzat kendisinin seçtiğini ifade eder ki Bitlisî, bu tanımlama ile felsefecilerden farklı düşündüğünü ortaya koymuş olur. Zira onlara göre Allah Teâlâ otomatik olarak ve zorunluluk ile yapar.⁴⁵⁹ Hatta bazı felsefeciler “Allah, fâil-i mucibtir. İcab (zorunluluk) ile yapar” der. Allah'ın muhtar oluşu durumu ise Allah'ın kendinden (zâtından) olan bir ihtiyardır.

Bitlisî'nin, kelâmî duruşunu muhtasar ama çok net bir şekilde ortaya koyan bu cümleleri, Allah'ın varlık üzerindeki mutlak hâkimiyetini, Allah'ın zâtının kemaline bağlayan bir tevhit anlayışını sergiler. Bu bakış, hem sûrede hem de eserin genelinde kendisini sürekli hissettirmektedir. Onun ifadeleri, kendisinin tevhit ilkesine ne denli sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve tevhit anlayışının temelinde mümkinî -varlığının kendinden olması düşüncesi itibariyle- nefy ve vacibi isbat olduğunu bize gösterir.

Bitlisî'nin konu ile ilgili görüşlerini tefsirinde yaptığı diğer yorumlarında da görebiliriz. Bitlisî, Allah'ın hakikî fâil olduğu görüşünü Âl-i İmrân sûresi 154. âyette de şu sözlerle vurgulamaktadır:

“(قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)” Dinî ve dünyevî (açıdan işlerin tamamı Allah'a aittir). (كُلُّهُ) kelimesi ref ile (de okunmuştur); (bu takdirde) müptedadır. “لِلَّهِ” ise onun haberidir ve (كُلُّهُ) kelimesi, makam tehiri gerektirdiği halde) “لِلَّهِ”a takdim edilmiştir. (كُلُّهُ) kelimesi) Nasb ile de (okunmuştur; bu takdirde) emrin tekididir. Yani nefislerimizi tedbirden (kendimizle ilgili planlamalar yapmaktan) ve nefislerimiz

⁴⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Toksöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd**, c. I (2009), s. 227-241.

hakkında ihtiyarımızla tasarrufta bulunmaktan men edildik; çünkü fiiller ve haller ancak Allah'a dayanır. Dolayısıyla emirden (dinî ve dünyevî bir iş ve durumdan) her hangi bir şey, (yani) ihtiyarî fiillerden ve ızdırarî amellerden hiçbirisi bize kalmaz.”⁴⁶⁰

Bitlisî, aynı âyetin tefsirinin ilerleyen kısımlarında şu cümlelere de yer verir:

“(الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ)” apaçık olan kitapta ve sağlam (metîn) olan zibrde⁴⁶¹ (yazıldı) veya Allah'ın kazasında, ilminde, takdirinde ve hükmünde yazıldı veya Allah'ın zatî meşietinde ve evvelî şununatta (yazıldı)”⁴⁶²

Bitlisî, bu cümlelerinde görüldüğü gibi, işlerin açıkça Allah'a tefvizinin gerektiğini ifade etmektedir. Dinî olsun dünyevî olsun her hangi bir durum veya iş hakkındaki hüküm, tamamıyla Allah'a aittir. Hal böyle olunca kulun, kendi nefsi hakkında tedbir ve tasarrufta bulunması (itibarî olarak söz konusu olsa bile) hakikî anlamda hem söz konusu değildir hem de bizzat Cenâb-ı Hakk bu âyetle kullarını böyle bir çabadan men etmektedir. Bitlisî'nin ifadelerinin, büsbütün cebrî bir bakışı yansıttığını söylemek için muhakkak ki tek başına metindeki bu cümleler yeterli değildir; zira Bitlisî'nin sözleri, hem ızdırarî hem ihtiyarî fiilleri tamamen Allah'a nispet etmekte; fakat bu nispet edişin mahiyetini açıklamamaktadır. Acaba hâlık ve kâsıb ayrımı Bitlisî'de mevcut mudur? Her ne kadar Bitlisî'nin eserinde bu konu tartışılmamış ise de konunun farklı yönleri ile ilgili yorumları bir araya getirildiğinde nasıl bir perspektifle meseleyi değerlendirdiği görülmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz âyet ile başlarsak; Bitlisî pasajda açıkça kulların kendilerine ve kendileri ile ilgili işlere dair tedbir ve tasarrufunun bizzat Allah tarafından engellendiğini ve hükmün, mutlak olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise Allah'ın kulları için savaş takdir edişini “apaçık bir kitapta yazılı olmak” veya “Allah'ın ilim, takdir ve hükmünde yazılı olmak” yahut “onun zatî meşietinde ve evvelî şununâtında⁴⁶³ yazılı olmak” ifadeleriyle açıklamaktadır. Esasen bu alternatiflerden ilki lafzî anlamın akla getireceği mana, ikincisi kelâmî düşüncenin sonucu olarak söylenen görüş, üçüncüsü ise tasavvufî bakış açısı ve ontoloji ile ilgili görüşleri sonucu varılabilecek anlamdır. Haddizatında her üç alternatif de aynı hakikate işaret etmektedir: Allah'ın ezeli ilmi. Zira âyeti tefsirinin ileriki satırlarında “Allah'ın ilminde tagayyür ve hükmünde de tebeddül olmadığı için” diyerek düşüncesini gerekçelendirmektedir. Âyet bağlamında konunun,

⁴⁶⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 230.

⁴⁶¹ Zibr, kitap, yazılmış kağıt gibi anlamlara gelmektedir.

⁴⁶² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 230.

⁴⁶³ Bu ifade pasaj bağlamında Allah'ın ezeli ilmi olarak anlaşılabilir.

savaşta ölüm riski olduğu ve sadece Allah’a ait olan ecelin ne bir an öne ne de arkaya atılabileceği bilgisi de dikkate alındığında görülecektir ki metinde kulun kesbinin reddi değil, her şeyin Allah’ın ezeli ilminde mevcut olduğu ve Allah’ın hükmü ile vücuda geldiği vurgusu vardır. Bizim tedbirlerimiz ise sadece sûrîdir ve ilahî olanı değiştirmeyecektir.

Bitlisî’nin, yukarıda açıklamaya çalıştığımız ve Allah’ın iradesinin kapsamı hakkında sergilediği bakış açısını, sûrenin 14. âyetindeki yorumlarında da veciz bir şekilde görebiliriz. Bitlisî, “*Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara güzel gösterildi (çekici kılındı مُزَيَّنٌ)*” âyetinde meçhul sığa ile verilen “süslemek” fiilinin fâilini soruşturur ve süsleyenin Allah olduğunu belirtir. Konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Süsleyen (مُزَيِّنٌ), Allah Teâlâ’dır; çünkü O, fiilleri ve sebepleri yaratandır; zira fiiller ve sebepler, mümkindirler ve bir müracciha ihtiyaç duyarlar. (Allah’ın müreccih olması-süsleyen olması) da ya imtihan içindir. Ya da (durum,) Allah’ın rızası doğrultusunda olduğunda uhrevî saadete vesile olacağı içindir. Yahut bu, (dünyalık) geçim ve türün devamının sebeplerinden olduğu için (böyledir). Müzeyyin’in şeytan olduğu da söylenmiştir.”⁴⁶⁴

Bu açıklamalar, âyet bağlamında düşünüldüğünde müfessir, kişiye nispet edilen fiillerin veya kişiyi bu fiilleri işlemeye sevk eden sebeplerin/arzuların “mümkün varlık” olduğunu; mümkün olan her şey gibi bir müraccihe ihtiyaç duyduğunu; bu müraccihin de Allah olduğunu ifade eder. Müraccih kelimesi kelâm ilminde özellikle isim formundaki kullanımıyla “tercih eden” anlamında mümkün’l-vücut olan varlıkların yokluktan varlık sahnesine çıkışını ifade etmek üzere Allah Teâlâ için kullanılır; zira bütün unsurları ile beraber âlemin varlığı ve yokluğu birbirine eşittir. Yani var olmasa da olurdu, denebilir. Eğer âlem, yokluktan varlık sahnesine çıktı ise bir müessir gücün tercihi ile olmuştur ve mutlak tercih sahibi de Allah Teâlâ’dır. Kelâm ilminde bir kural olarak kullanılan “tercih-i bila müraccih caiz değildir” kaidesi, var olan her şeyin varlık sahnesine çıkışındaki

⁴⁶⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 24.

iradeye ve mümkinâtın müstakil⁴⁶⁵ olmadığına işaret eder. Peki, fiillerin ve fiile sevk eden sebeplerin müraccihi (var olmasını, yokluğuna tercih eden irade sahibi) kimdir? Bitlisî, mutlak olarak müraccihin Allah Teâlâ olduğunu söylemekte, tüm süreçleri ile beraber fiillerin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşü de yukarıda zikrettiğimiz diğer görüşlerinin mütemmimidir.

Konuyu tamamlaması açısından Bakara sûresindeki “*kâfirlere dünya hayatı süslü kılındı*” âyeti (2/212) ile ilgili Bitlisî'nin yorumlarına değinmek yerinde olacaktır.

“Müzeyyin Allah'tır; çünkü tesir ve fiil sadece vacibu'l-vücut olan için vardır. Onun yokluğu ve fenası da mümkün değildir. Varlığı vücut ve bekası kendinden ve zâtından olmayan kişiye ait bir fiil yoktur. Onun (müzeyyin) şeytan olduğunu söyleyen bu sırdan gafil olmuştur. (Tezyinin) Şeytana ve kuvve-i hayvaniyyeye ve Allah'ın onlarda yarattığı ilahî işlere vb. nispeti ise bunlar zahirî sebep olduğu içindir.”⁴⁶⁶

Bitlisî'nin bu cümleleri konuyu veciz bir şekilde özetler. Tesir ve fiilin Allah'a isnadındaki püf nokta Allah'ın yokluk ve fenasının düşünülmemeyecek vacibu'l-vücut olmasında gizlidir. İnsanın ise ne vücudu ne de bekası kendindendir (zâtındandır). Fiilin farklı şeylere nispeti, bu şeyler zahirî sebep olduğu için itibarîdir. Zımnen, diğer her şey gibi bir fiile vücut verme/var kılma kabiliyetinin insan ve yaratılmış hiçbir şey için söz konusu olmadığını ifade eden Bitlisî, konuyu, en temel noktası ile ilişkilendirmekte, vacib olan ve mümkün olan arasındaki farkı tekrar tekrar işlemektedir.

Buraya kadar ki bölümde Bitlisî'nin, hikmetli ve hükmü mutlak olan Allah'ın iradesinin, eşyanın merkezinde nasıl bir fonksiyon icra ettiği konusundaki açıklamalarını değerlendirdik. Buna göre bizzat kendi zâtından kaynaklanan bir dileme ile varlığı yokluğa tercih eden Cenâb-ı Hakk, fiillerin hakikî fâilidir. Bu noktada zihni meşgul edebilecek diğer soru ise şudur: Eğer her fiilin hakikî fâili Cenâb-ı Hakk ise kulların amellerinin ahirette sevap veya ıkap cinsinden karşılığının verilmesi durumu nasıl anlaşılmalıdır? Zira iyi bir ameale cennet, kötü ameale ise karşılık olarak cehennem azabı verilecekse bu durum, fiillerin fâili ile ilgili görüşü nakzetmez mi? Bitlisî, Âl-i İmrân

⁴⁶⁵ Mümkinâtın müstakil olmaması, istiklal kavramı ile ifade edilen kendi kendine var olma ve kendi kendine yeterli olma, her şeyden bağımsız olma vb. anlamları ifade eder.

⁴⁶⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 113-a.

sûresi 136. âyet⁴⁶⁷ Mutezile'nin konu ile ilgili görüşünü vererek; onların, amellerin karşılığının verilmesinin, Allah'ın zâtı için bir vücubiyet arz ettiğini savunduklarını söyler. Bitlisî, bu görüşü kabul etmediğini ve amellerin ancak Allah'ın rahmeti dolayısıyla cennetle karşılık bulduğunu ifade eder. Ona göre iyiliğin karşılığı hasene, seyyienin karşılığı da seyyiedir. Bu da ancak Allah'ın fazlı, rahmeti ve iradesi sebebiyledir. Vücubiyet nedeniyle değil; çünkü vücub ya aklî ya şerî ya da 'âdîdir. Her birisi de Cenâb-ı Hakk için muhaldır. Şüphesiz ki kişi hasene işlese bile bu Allah'ın iradesi, takdiri, 'ıtası, iktidarı iledir. Kesin olarak onun meşiet ve kazası sebebiyledir. Bu da ancak mahza fazl, inayet ve bol rahmet ile olur.⁴⁶⁸

Müfessir, kulun amellerinin karşılığı olarak cennete girmesi konusunda önemli bir açıklamayı Âl-i İmrân sûresi 107. âyet⁴⁶⁹ yapar.⁴⁷⁰ Bitlisî, "rahmet" kelimesinin cennet nimetleri olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Ali'nin (r.a.) sözlerini aktarmak suretiyle kişinin cennet ve cehennem gerektirecek ameller işlediğini, cenneti gerektirecek ameller işleyenlerin yüzlerinin ahirette bembeyaz (aydınlık) olacağını söyler. Hz. Ali'nin sözünün, cennet ve cehennem büsbütün kulun fiili ile kazanılacağı şeklinde anlaşılma riskine karşı, Bitlisî, zikrettiği naklin peşi sıra kendi yorumlarını vererek meseleyi açıklar. Buna göre kişi, amel sahibi olsa da Allah'ın tevfi ve hidayeti olmadığı müddetçe cennete giremeyecektir. Tek başına amel sahibi olmak cennete girmek için yeterli değildir; zira kişiye ihsan edilen, "amel edebilmek" durumu Allah'ın bir rahmetidir ve O'nun tevfi ve hidayeti sonucu gerçekleşir.⁴⁷¹

Bitlisî, eserinde geçen "İnsana ait zahir ve batın fiillerin tamamı Allah'tandır. Onun takdiri ve dilemesi iledir"⁴⁷²; "Her şey (küll) mevcud-u bi'z-zâta dayanır. Allah'tan başka mevcut yoktur. Ondandır başka mevcut, müessir ve fâil yoktur"⁴⁷³; "Kul için fiil ve amellerin tesiri söz konusu değildir. Bilakis fâil Allah'tır. Küll'ün farklı itibarlar ve değişik

⁴⁶⁷ Âyetin meâli: "İşte onların mükâfâtı, Rableri tarafından bağışlanma ve altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlerdir. Böyle amel edenlerin mükâfâtı ne güzeldir!"

⁴⁶⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 209.

⁴⁶⁹ Âyetin meâli: "Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedirler; orada ebedî kalacaklardır."

⁴⁷⁰ İlgili pasajda Bitlisî, şu ifadeler yer verir:

"Hz. Ali (r.a.), "İnsan, evinden çıkar da kendisine cennetin vacip olacağı bir iş yapmadan evine dönmez ve yine evinden çıkar da kendisine cehennem vacip olacağı bir iş yapmadan evine dönmez" dedi; sonra da "O gün yüzler bembeyazdır" âyetini sonuna kadar okudu. Cennet, -kulun Allah'ın rahmeti, bol fazlı ve hidayeti olmaksızın cennete giremeyeceğini tenbih için- cennete girme sebebi olan "rahmet" ile ifade edilmiştir. Bu, kul, ömrünü Allah'ın taat, ibadet ve kemal-i itaatıyla geçirirse bile böyledir; çünkü taat ancak Allah'ın tevfi ve hidayetiyledir."

⁴⁷¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 170.

⁴⁷² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 85-b

⁴⁷³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 5-a.

izafetlerle ona nispet edilmesi gerekir”⁴⁷⁴ vb. sözleri ve eserin farklı yerlerinde hem Mutezileye cevap⁴⁷⁵ hem de fiili Allah’tan gayrı birisine isnat edenlere⁴⁷⁶ cevaplar vermesi bu ilkeye ne denli sıkı sıkıya tutunduğunu gösterir.

Bitlisî’nin fiillerin yaratılması hakkındaki görüşleri, zımında tevhid-i efal vurgusunu taşır. Tasavvuf literatüründe tevhit kavramı, tevhidin kademeleri diye ifade edebileceğimiz bir tasnif üzerinden işlenmektedir. Özetle ifade etmemiz gerekirse: tevhidin dört mertebesi vardır. Bunlar: Tevhid-i Zât, tevhid-i sıfat, tevhid-i efal, tevhid-i âsâr. Bu dörtlü tasnif, hem âlemde mevcut/mümkün olan her şeyin ilahî menşesine hem de kulun kemâle doğru yürüdüğü manevî yolda ermesi gereken itikadî seviyelere işaret etmektedir. Âsârda (eserlerde) tevhit sahibi olmak, varlık sahasına çıkmış tüm mevcudatın yaratıcısının, eşyaya bakarak ve eşyayı yaratıcısına nispet ederek ikrarıdır. Örneğin yağmura bakarak yağmurun somut varlığını Allah’a bağlamak, tevhid-i âsârdır. Efalde (fillerde) tevhid, bu âsârı meydana getiren her tür fiil ve hareketin Allah’a ait olduğunu ikrardır. Yağmurun yağdırılması fiilini tabiata değil Allah’a izafe etmek gibi. Sıfatlarda tevhit, ortaya çıkan fiilde Allah’ın sıfatlarını müşahade etmektir. Yağmurun yağmasının Allah’ın gazabı veya rahmeti olduğunu müşahade etmek gibi... Ve son olarak tüm bu sürecin, Allah’ı zatî tecellisi olduğunu veya onun zâtının kemâlini müşahade etmek ki bu da tevhid-i zâttır.

Bitlisî’nin kelâmî görüşleri, fiilleri, tevhid-i efal düzleminde açıklamaktadır. Her ne kadar kulun -izafî de olsa- iradesinden çok Allah’ın yaratması ön planda gibi gözüktüyorsa da esere ve Bitlisî’nin eserinde okuyucuya sunduğu yaşam biçimine bütün olarak bakmak gerekir. Bitlisî, eserin hiçbir yerinde kulların iradelerini terk etmeleri gerektiğini söylemediği gibi birçok defa ısrarla müminleri salih amele teşvik eder. Âl-i İmrân sûresi başta olmak üzere eserde genel üslup olarak gördüğümüz bu tevhit merkezli bakış açısı varlığı anlamlı bir yere oturtmak amacına matuftur; yoksa kulların ihtiyarını anlamsızlaştırma değil...

Buraya kadar Bitlisî’nin *kulların fiillerinin yaratılması* konusundaki görüşlerini işlemeye çalıştık. Fiillerin yaratılması tartışmasının doğrudan bağlantılı olduğu bir diğer tartışma

⁴⁷⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 115-a

⁴⁷⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl*, ŞAP 112, vr. 145-b.

⁴⁷⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl*, ŞAP 112, vr. 24-b.

konusu ise *hayır* ve *şer* konusudur ki konu, Allah'ın şerri yaratması caiz midir? sorusu üzerinde bina edilmiştir. Nitekim kötülük problemi, özellikle insanların fiilleri üzerinden, hem kelâm hem de felsefe bilimlerinde çokça tartışılmıştır.

Bitlisî, fiillerin yaratılması konusunu ayrıntıları ile işlediği Âl-i İmrân sûresi 26. âyetini tefsirinin devamında hayır ve şer konusunu tartışarak hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu gerekçeleri ile açıklar.

“بِيدِكَ الْخَيْرِ) ifadesindeki «hayr» ile kastedilen kudrettir yani senin elinle, iraden ve kudretinle kudret ve iktidar hâsıl olur. (Âyetteki) takdim, tahsis içindir. Cenâb-ı Hakk, âyette yalnız “hayr”ı zikretti. Çünkü o, *zâtı* gerektirir. Şer ve acziyet ise *arazı* gerektirir. Çünkü *zât* (cihetiyle) ile kâmil olan ancak O'dur. Acziyet ise nakısa nispetle olur. Dolayısıyla cüzî bir şer, küllî bir hayır içermedikçe (var) olmaz. Zira onun zuhuru, küllî bir hayrın izharı içindir ki (o küllî hayır) da kâmil kudrettir. Sonuç olarak şerr, maksud-u bi'z-zât değildir.”⁴⁷⁷

Bu ifadelerinin ardından Bitlisî, âyet-i kerîmenin sebep-i nüzulü olarak nakledilen sahabîlerin hendek kazımı esnasında karşılarına çıkan ve parçalamaktan aciz kaldıkları kayayı hatırlatarak, onların acziyetinin daha büyük bir hayır olan gaybî haberlere vesile olduğunu ifade eder. Zira sahabe taşı parçalamaktan aciz düşmüş, yani bu konuda başarısız olmuş ve bundan da üzüntü duymuşlardı. Durum Hz. Peygamber'e (s.a.s.) intikal edince taşı parçalamayı bizzat o denemiş ve kayaya her bir vuruşunda ortaya çıkan şimşeklerle beraber gaybî haberlere muttali olmuştu. Böylelikle ashabına farklı ülkelere hâkimiyetin müjdesi verilmiş oldu. Bitlisî, âyet bağlamında şer gibi görünen bir meselenin nasıl hayra dönüşebileceğini bu örneğe değinmek suretiyle vermiş olur ve ardından konuya şu cümlelerle devam eder:

“Masiyetler vb. her tür cüzî şerrin özelliği (şe'n), küllî bir hayrı içermektir. Örneğin: büyük günahlar, had (cezası), nedameti, istiğfarı, acziyet ve iftikarı gerektirir ki bunlar da çok (büyük) hayırlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) Rabb'inden aktararak şöyle buyurdu: “Günahkârların iniltileri, bana tesbih çekenlerin yüksek sesinden daha sevimlidir.”⁴⁷⁸ Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Siz hiç günah işlememiş olsanız, ben sizin için ondan (günahlardan) daha şiddetlisinden korkarım: O da ucubdur, ucubtur, ucubtur”⁴⁷⁹ (Ey talip) bunun üzerinde iyice düşün ve dikkatlice bak.

⁴⁷⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 49.

⁴⁷⁸ Bu hadis-i şerif, yakın lafızlarla Beyhakî'nin Şu'abu'l-İmân (c. 5, s. 452) adlı eserinde yer almaktadır.

⁴⁷⁹ Bu hadis-i şerif yakın lafızlarla Beyhakî'nin Şu'abu'l-İmân (c. 5, s. 453) ve Kuzâî'nin Müsned (c. 2, s. 320, bâb: 882, hadis: 1447) adlı eserlerde yer almaktadır.

Yahut (âyetteki takdim-tehir) hitapta edebe riayet etmek içindir. Şayet (بَيْدِكَ الْخَيْرُ) ifadesindeki) “hayr”ın Zât’a ihtisasından sonra tahsis “hayr” olur denilse, şöyle cevap veririm: Bu, sıfatın mevsufa kasrıdır; yoksa aksi değildir.”⁴⁸⁰

Bitlisî, yaptığı bu yorumlarla kötülük (şerr) problemine bakışını net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre mahlûkata ihsan edilen -tam olarak onun mülkiyetine bırakılmış olsun veya olmasın- her türlü “hayır”, aslında Allah’ın kudret, irade ve iktidarı ile hâsıl olmaktadır. Elde edilen/kazanılan (ya da irade-i cüzîyye ile elde edildiği zannedilen) hayırlar için de durum böyledir. Daha önce muhtasaran ifade ettiğimiz gibi⁴⁸¹ âyette takdim-tehir yapılmış; makam “بَيْدِكَ الْخَيْرُ” demeyi gerektirdiği halde, âyette “بَيْدِكَ الْخَيْرُ” denmiştir. Bu takdim Bitlisî’ye göre tahsis içindir. Yani “hayr” kapsamındaki her türlü şey, yalnızca Allah’a izafe edilir ve O’na tahsis edilir. Zira hayrın bizzat kendisi “zât”ı gerektirir. Şer ve acziyet diye ifade edilen hayrın mukabili olan durumlar ise “araz”ı gerektirir.⁴⁸²

Âyetteki “yed” kelimesini kelime manasıyla “el” anlamında değil de “kudret” olarak anlayan Bitlisî, hayrın zâtî yani Zât’ın bir gereği olduğunu, şerrin ise arazî olduğunu söyleyerek önemli bir ayrım yapar. Hayrın zâtî oluşu onun mutlaklığını ifade ederken; şerrin araz olması hem varlığının müstakilen vücuda gelemeyeceği ve ancak zâtî olana bağımlı olduğunu; hem de varlık nedeninin aslında hayır için olduğunu ve hayra hizmet ettiğini ifade etmektedir. Zira arazî oluş, mahiyete dâhil olmayan fakat ona sonradan ârız olmuş ikincil mefhumları ifade eder. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bu bakış açısına göre âlemde hayır ve şer diye iki müstakil varlık yoktur. Bilakis şer, hayrın mevcut olmama durumunu ifade eder. Yani çirkinlik, güzelliğin bulunmaması; ahlaksızlık, ahlakın yokluğu ile zuhura gelmektedir. Şerrin asıl varlık gayesi de kubh ile hüsnün anlaşılmasıdır. Yani acziyet, kişinin kâmil kudreti tanınmasını ve ona yönelmesini daha da ötesi “acziyet varsa kâmil bir kudret vardır ve benim acziyetim o kâmil kudretin kemâline delalettir” çıkarımının yapılmasını sağlamaktadır.

Bitlisî şerrin müstakil varlığını sorgulayan ve ontolojik konumunu tasvir eden “Çünkü zât (cihetiyle) ile kâmil olan ancak O’dur. Acziyet ise nakısa nispetle olur. Dolayısıyla cüzî bir şer, küllî bir hayır içermedikçe (var) olmaz. Zira onun zuhuru, küllî bir hayrın

⁴⁸⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 49-50.

⁴⁸¹ Bkz. “Belagat” bölümü.

⁴⁸² Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’t-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 49.

izharı içindir ki (o küllî hayır) da kâmil kudrettir. Sonuç olarak şerr, maksud-u bi'z-zât değildir” ifadelerinden anlaşılan, Allah'ın şerri, şer için değil hayır için yarattığıdır. Örneğin ateş, yakarak zarar vermek için değil, insanlar istifade etsinler diye yaratılmıştır. Yine Allah'ın en ziyade, peygamberlerine acı çektirmiş olması, onları sevmediğinden değil, bu şer perdeleri arkasında küllî bir hayır meydana getirmek içindir. O küllî hayır da kudret-i kâmilinin müşahedesidir. Sonuç olarak şer, maksud-u bi'z-zât yani zâtı itibariyle amaçlanan şey değildir. Bitlisî'nin hayır ve şer konusunu bizzat Allah'a bağlaması, bir diğer önemli noktayı da gözler önüne sermektedir. Eğer Cenâb-ı Hakk, hayrın menbâi ise ve kâmil kudret sahibi ise ondan sadece zâtî olan sadır olmalıdır ki bu da hayırdır. Şer ise arazî bir durum olduğu için onu, kâmil olan Zât'a varoluşsal açıdan ilişkilendirmek doğru olmayacaktır. Dolayısıyla Allah'ın şerri şer için yaratması, Allah'ın mahza hayır oluşu ve hayrı murat edişi ile çelişir. Çünkü şer, kendi varlığı için zâtî olarak arzu edilen şey değildir. Hayrın tabiatında kemâl, şerrin tabiatında ise nâkisa vardır (hayrın eksikliği). Bu yüzden şerrin zâtî açıdan maksut olduğu söylenemez. Kâmil bir zâttan sadır olacak olan da kâmil olan (hayır) olacağına göre şer ile Cenâb-ı Hakk arasında doğrusal bir varoluş ilişkisi yoktur. Şerrin varlık gayesinin de hayrın zuhuru oluşu bu görüşü destekleyen bir diğer ifadedir. Bu yüzden şer, sonuçta Allah tarafından yaratılmış olmasına rağmen hayra ilişkilendirilerek (arazî) varlık kazanacaktır. Bu dünya hayatında şersiz -yani mutlak- hayrın olmamış olması (ve ancak cennette var olacak oluşu) da hayr ve şerrin arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Konu ile ilgili görüşlerinde Bitlisî, şerrin vücudunun bir hikmete mebni olduğunu ifade etmektedir. Bitlisî, bu görüşü ile zorunlu bir illiyet ilkesinden bahsetmez. Zira zorunlu illet durumu, Cenâb-ı Hakk'ı bir işi yapmaya mecbur bırakacağı gibi illet olmaksızın yaratmanın olamama durumu da Allah için acziyeti meydana getirir. Metinden anladığımız ise haricî zorunlu bir illet düşüncesi değil, Allah'ın hakîm olduğu vurgusudur. Hikmet ise içsel bir durumdur ve içteki azameti göstermektedir. Bitlisî'nin de dediği gibi kâmil bir zât, zâtî olarak amaçlanan hayrı yaratmak istemiş, şerri de amaçsız değil, bu küllî hayır için yaratmıştır.

Müellif, Eş'arî düşünceden beslenerek fikirlerini oluşturmuştur, denebilir. Zira Eş'arî düşünceye göre âlemde bir illiyet ilkesi yoktur.⁴⁸³ Yani Allah'ın, hayrı yaratmak zorunda

⁴⁸³ Bkz. Lütfi Doğan, **Ehli Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi**, Ankara: Rüzgarlı Matbaa, 1961, s. 75.

olmayışı ve verdiği hükümlerin, hiçbir surette itici bir fonksiyon sebebiyle oluşmadığını söylemek, hikmetsiz iş yaptığını iddia etmek değildir. Hukema, mevcut şerden hayrın zuhur etmeme durumunu abes olarak tanımlamakta, Eş‘arîler ise buna asla abes dememektedir. Eş‘arîler, kendisine atıfta bulundukları “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” (Enbiyâ: 21/23) âyeti ile hukemadan ayrılmaktadırlar. Nitekim Allah sorguya çekilmez ve hükümlerinde mutlak hâkimdir. Eğer Allah takdirine etki eden hikmet ve illet durumlarının (dışarıdan, yaratmaya sebep teşkil eden durumlar) etkisi ile Allah’ın yarattığını söylersek bu durumda Cenâb-ı Hakk’ı bir illet veya hikmetle tahdit etmiş oluruz ki bu da uluhiyete ve mutlak hakimiyete yakışmaz. Mutezile’nin bu konudaki farkı ise Allah’ın, kul için aslah olanı yapması gerektiği düşüncesidir.⁴⁸⁴ Eş‘arîler bu fikre şiddetle karşı çıkmaktadır; fakat bu karşı çıkış Allah’ın yanlış, tutarsız ve anlamsız seçimler yapacağı anlamına gelmemektedir. Yani kulun menfaati değil Allah’ın kâmil kudreti merkezdedir. Zâtın içsel iktizası da hikmet olduğuna göre şerrin varlığı da bu hikmetten payını almaktadır.

Bitlisî’nin verdiği örneği konu ile bağlarsak taşın parçalanmasından aciz kalınması, bir hikmete mebnidir ve bu hikmet de insanların dünyevî faydası değil kâmil bir kudretten haber vermektir. Hakiki amaç budur (maksud-u bi’z-zât). Aynı şekilde büyük günahlar da Allah’ın affediciliğinin zuhuru gibi muazzam bir hayır içermektedir. Buradan, günah işlemenin iyi olduğu sonucu çıkmaz. Nitekim metinde kastedilen, kişinin günah akabinde hayrı kesbidir. Bu ise günahın hayrı getirmesi değil, günahıtan duyulan pişmanlığın hayrı getirmesidir.

Bitlisî’nin, âyet tefsirinin son sözleri olarak câr-mecrurun takdimine işareti zihinde oluşabilecek bir soruyu bertaraf etmektedir: Acaba şerri Allah yaratmadı mı? Bitlisî’ye göre âyet, sıfatı Allah’a kasretmektedir, yoksa başka bir sıfatın Allah için söz konusu olmayacağı kastedilmez. Sonuç olarak hayrın, sadece Allah’tan geldiğini söylemek, şerrin Allah’tan gelmediğini söylemek⁴⁸⁵ anlamına gelmez.

Görüldüğü üzere Bitlisî, Ehl-i sünnet ve’l-cemaat sınırları içerisinde tevhit vurgusunu merkeze alarak âyetleri yorumlamakta; kelâmî bakış açısının sağladığı perspektifle girift

⁴⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Brunschvig, “Mutezile ve Aslah”, Hulusi Arslan (çev.), **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi** [www.dinbilimleri.com], 2002, c. II, ay. 4, s. 235-249.

⁴⁸⁵ Bitlisî, Mecusilerin, şerri yaratanın Ehrimen olduğu görüşlerini reddeder. Bkz. *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 112, 145b.

konular hakkındaki görüşlerini birbiri ile tutarlı bir şekilde eserine yansıtmaktadır. Onun bu yorum şekli, kelâmî meselelerdeki müktesebatını göstermenin yanı sıra farklı boyutları ile tevhit ilkesine ne denli bağlı olduğunu da ortaya koymaktadır.



BÖLÜM 3: KUR'ÂN YORUMUNDA BATINÎ BOYUT: TEVİL-İŞARET

3.1. Bitlisî'nin Merâtibu'l-Vücut Anlayışı (Avâlim-i Hamse/Merâtib-i Sitte)

“Bitlisî'nin tefsir ve tevil anlayışı” bölümünde belirttiğimiz gibi Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, tefsirinde âyetleri, hem zahirî ilimler açısından hem de nazarî-sufî tasavvuf denen felsefî ve tasavvufî geleneklerle harmanladığı işarî yorum usulüyle tevil etmektedir. Onun tevil-işaret vurgusu ile anlattığı konuların tamamı aynı temel üzerine inşa edilmiştir. Müellifin, bilgi anlayışından (epistemoloji) kozmoloji ile ilgili görüşlerine, insanın manevî yönünden (psikoloji) ahlak anlayışına kadar âyetleri kendisiyle ilişkilendirdiği tüm yorumlarının temelinde onun varlık anlayışı (merâtibu'l-vücut/ontoloji) yatmaktadır. Bu meyanda eserde örüntülenen sistemin tamamı -tüm diğer perspektiflerle beraber- aynı mananın farklı düzlemlerdeki yansıması gibidir. Onun merâtibu'l-vücut anlayışının temellerini anlamadan eserdeki incelikler fark edilemeyeceği gibi, hangi yorumun hangi fikrî temele dayandığını keşfetmek de mümkün olmayacaktır. Bu nedenle Bitlisî'de nazarî-sufî bilginin ontolojik temellerinin sorgulanması ve bu sistemden neşet eden bilgilerin, nasıl bir varlık anlayışının ürünü olduğunun irdelenmesi gerekmektedir; zira bir âlimin düşünce dünyasına misafir olabilmek için öncelikle onun varlık anlayışını çözümlemek gerekmektedir. Özetle merâtibu'l-vücut konusu netleşmeden Bitlisî'nin, işarî tevillerindeki fikrî zeminin anlaşılması mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle, Bitlisî'nin merâtibu'l-vücut anlayışını ve bunu, âyetlere nasıl uyarladığını tespit amacıyla çeşitli kavramlar ve meseleler üzerinde durmakta fayda mülahaza ediyoruz.

“Vücûd” kelimesi, Arapça وُجُود (v-c-d) kökünden türemiş olup lügatte elde etmek, matlubu bulmak, ardından fakirlik gelmeyecek bir şekilde zengin olmak, yokken var olmak vb. anlamlara gelmektedir.⁴⁸⁶ Sufî istilâhâtında genel anlamıyla daha çok Hakk (c.c.) için kullanılan⁴⁸⁷ kelime, Kâşânî'nin Istilâhâtı'nda “Hakk'ın zâtını zâtıyla bulması” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸⁸ Letâif'te ise daha genel olarak “bir şeyin kendisini veya

⁴⁸⁶ İbn Manzûr, c. 15, s. 218-219. Hucvirî eseri Keşfu'l-Mahcûb'ta kelimenin, temelde “hüzün” ve “bulmak” şeklinde iki anlama geldiğini ifade eder. (Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman Hucvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, İs'ad Abdülhadi Kındil (thk.), Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980, s. 661)

⁴⁸⁷ Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri”, (Yayımlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 1995), s. 61.

⁴⁸⁸ Abdürrezzak Kâşânî, **Istilâhâtü's-Sûfiyye**, Muhammed Kemâl İbrâhim Cafer (thk.), 1. Basım, Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, s. 48.

başkasını, kendisinde veya başkasında bulması” olarak tanımlanmıştır. Bu noktada “başkası”, bir mahal veya merteye olabilir.⁴⁸⁹

“Merâtibu’l-vücûd” yani “varlık mertebeleri” ise, bu Vücûd’un ilk mebbeinden son tenezzülüne kadar olan bütün basamaklarını içine alan bir tabir olup bazen yerine “Küllî mertebeler” (el-Merâtibu’l-küllîyye), “Tecelli mertebeleri” (el-Merâtibu’t-tecelliyât), “Küllî mezâhir” (el-Mezâhiru’l-küllîyye) veya “Beş Hazret” (el-Hazerâtu’l-Hamse) gibi başka tanımlamaların kullanıldığı görülür. Sufî muhakkiklere göre “Vücûd” her bir mertebede farklı tezahürler gösterdiğinden dolayı farklı isimler altında arz-ı endam eden ‘aynı şeydir.⁴⁹⁰

Müellifimiz Bitlisî ise vücûdu şöyle tanımlar: “Hakk’ın ve O’nun zâtının, zâtını zâtı ile zâtında ve zâtî hüviyetinin gaybının fezasında bulmasıdır.”⁴⁹¹ Bu tanım, Bitlisî’nin vücûd kavramı ile Hakk arasında kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Zira varoluşun temeli, *Hakk’ın kendi Zât’ını zikri geçen şekilde bulması* düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla vücûd kavramında -buna hakikî vücûd da denebilir- zâtî kavramı ayrı bir önem kazanır ki buna göre hariçten bir etki ile varlık kazanmak vücûd kategorisine girmeyecektir. Haricî tüm etkilere münezzeh olan da sadece Hakk Teâlâ olduğunu göre kendine ait zâtî saiklerle kendinin, kendi olarak kendi tarafından bulunması/bilinmesi/şahit olunması, hakikatte vücûd kavramının sadece O’na hasredilmesi sonucunu çıkaracaktır.

Vücûd kavramı ile beraber karşımıza sıklıkla çıkan diğer bir kavram ise kelimenin zıddı olarak kabul edilen “adem” (yokluk) kavramıdır. Bu kavram, tasavvufî açıdan Hakk’ın zâtı dışındaki şeylerin (eşyâ) varlıklarının *hakikî* olmadığı manasını muhtevidir.⁴⁹² Bitlisî’nin ifadelerinde de görüldüğü gibi bir şeyin, ancak kendi zâtından ve zâtı sebebiyle var olmasını vücûd olarak tanımlayan bu sistem, doğal olarak varlığı kendinden olmayan (لغیره) ve kendisi için “*var olmaya da bilirdi*” denen her şey için bir nevi *ademiyyetten*

Kuşeyrî, Risâle’sinde vücudun, vecd halinden yükselenlerin ulaştığı merteye olduğunu söyler ve Hakk’ı bulmanın ancak beşerî his ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olabileceğini ifade eder. (Abdülkerim Kuşeyrî, **Risâle**, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah, 1981, s. 190).

⁴⁸⁹ Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü** (Letâifu’l-a’lâm fî işârâti ehli’l-ilhâm), Ekrem Demirli (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayınları, 2000, s. 577.

⁴⁹⁰ Kılıç, s. 61-62. Mahmut Erol Kılıç “Muhyiddin İbn Arabî’de Varlık ve Mertebeleri” adlı tezinde genel olarak sufîlerin vücûd konusundaki görüşlerine yer verdiği için biz burada bu konuya girmeyeceğiz.

⁴⁹¹ Bitlisî, **Şerhu Istilâhâtı’s-Sûfiyye**, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1134, vr. 53-a.

⁴⁹² Kelamî ve tasavvufî açıdan adem kavramı üzerinde yapılan değerlendirmeler için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, **DİA**, c. 1, İstanbul: TDV, 1988, s. 357.

bahsedecektir. Bununla beraber her ne kadar vücûd kelimesi, Zât’a itlak edilse de izafî olarak mümkün âlemlere ait tüm unsurlar için de kullanılmıştır. Konu ile ilgili “Mevcûdâtın varlığı, kendi zâtından mıdır yoksa imkanî bir hüviyet mi taşır? Onun varlığı izafî midir, hakikî mi?” soruları etrafında dönen tartışmaları bir kenara bırakarak Bitlisî’nin vâcib olandan mümkün olana tüm varlık silsilesi hakkındaki görüşlerine genel bir bakışla bakalım.

Bitlisî’ye göre varlık, hiyerarşik bir yapıya sahiptir ve ontolojik açıdan daha soyut olandan somut olana, daha latiften kesife, daha gizliden açığa, -itibarî olarak- ademden (yokluk/hiçlik) vücûda, gölgeden (zıll) nura, celâlden cemâle doğru bir seyir izleyerek zuhûra gelir. O, eşyanın bir hakikati olduğu ve bu hakikatin, farklı mertebelerde farklı surette zuhûr ederek âlemlerin vücûda geldiğini ifade eder. Aslında Bitlisî, eşyanın içinde bulunduğu ontolojik ilişkiler ağını tevhit eksenli bir bakış ile yorumlamaktadır. O, merâtibu’l-vücûd anlayışını, bilinemez Saf Zât’ın kademe kademe tecelli etmek suretiyle varlık sahasında zuhûru olarak tasvir etmektedir. Tefsirinin geneli incelendiğinde konu ile ilgili değerlendirmelerin, bu zaviyeden yapıldığı pek çok âyet teviline yer verildiği görülmektedir.⁴⁹³

Burada karşımıza en sık çıkan kavramlar, tenezzül ve taayyün kavramlarıdır. Tenezzül, *kademe kademe, yavaş yavaş, yüceden aşağıya doğru iniş* demektir ki Bitlisî’nin kullanımında, Cenâb-ı Hakk’ın ilk tecellisinden itibaren latif olan manaların git gide daha kesif bir hüviyet kazanma sürecini ifade eder.

Tecelli, Bitlisî’nin dilinde en öz anlamıyla “zuhûr” demektir. Ona göre kelime, Hakk’ın zâtı için zuhûrudur ve bu hal, ya zâtının ya da esmâ ve sıfatlarının aynasında (mir’at) olur.⁴⁹⁴

“Belirme” anlamına gelen taayyün⁴⁹⁵ ise daha ziyade tecelli kelimesi ile beraber kullanılır; zira tecellinin bir sonucu olarak taayyün meydana gelmekte, Hakk’ın kendi kendine belirmesi ile başlayan zuhûr sürecinde artık belirmiş/var olmuş/*ayn*’laşmış şeylerden bahsedilmektedir. Yalnız Bitlisî’nin sistemi incelenirken gözden kaçırılmaması

⁴⁹³ Bu değerlendirmelerimizin dayandığı bazı âyet tevilleri için bkz. Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 38-b, 226-b; 246-a-b, 269-b, 273-a; ŞAP 111, vr. 71-a, ŞAP 112, 169-a. Ayrıca bkz. Tahkikli metin, s. 18-19, 133, 174.

⁴⁹⁴ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtı’s-sûfiyye*, vr. 191-b.

⁴⁹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet, 1991, s. 463.

gereken nokta, *ayn*'laşma⁴⁹⁶ sürecinin (taayyün) her bir varlık kademesinde farklı şekilde gerçekleştiğidir. Yani -merâtibu'l-vücûd konusu içerisinde işleyeceğimiz üzere- aynı hakikat, her bir varlıksal düzlemde farklı şekilde vücûd bulur. Bitlisî, bunu Nisâ sûresi 82. âyetin⁴⁹⁷ tevilinde çok net bir şekilde tanımlayarak anlatır. Buna göre '*aynlar*, gaybî âlemde *taayyün-i gaybî*, şuhudî âlemde *taayyün-i şuhudî* hüviyetine sahiptir.⁴⁹⁸ Basitçe örneklendirmek gerekirse, '*ayn*, ilk olarak Allah'ın ilminde ilahî bir proje şeklinde var olmuş, sonrasında ruhî bir hüviyet kazanmış, devamında misâlî, son olarak da maddî şekli kabul etmiştir. '*Ayn*'ın başlangıçtaki var-yok arasındaki pozisyonundan somut varlık kazandığı düzleme geçişi, aslî hüviyetindeki değişime değil, bu hüviyet üzerine bina edilmiş arazî hallere işaret etmektedir.

Bitlisî'nin merâtibu'l-vücûd anlayışı, dairetu'l-vücûd anlayışı ile de yakından ilgilidir. O, Hadid sûresi 14. âyetin⁴⁹⁹ tevilinde, varlığı, cemalî-celâlî, nurî-zıllî, devrî-kûrî tüm süreçleri ile beraber bir daireye benzetir.⁵⁰⁰

Yaratıcıdan yaratılana doğru uzanan hiyerarşik ilişki, tıpkı bir dairenin yarısı gibi yukarıdan aşağıya doğru nüzulü ifade eder ve ikisi arasında bağıllık ve bağımlılık durumu vardır. Müellif, Zât-ı Baht'tan (Saf/katışıksız Zât) tenezzül ederek vücûda gelen âlemlerin bu varoluş süreci için *kavs-ı tenezzül* kavramını kullanır.⁵⁰¹ Yay şekline benzetilen bu yarım daire, varlık dairesinin ilk yarısıdır. Diğer taraftan sâlikin, nâsûtî⁵⁰² âlemde lâhûtî⁵⁰³ âleme doğru seyrini anlatan *kavs-ı terakki/urûc* ise dairenin diğer yarısıdır ve varlığın aslına/hakikatine dönüş sürecini ifade eder. Her iki yarım daire, beraber (*küll*) bir bütün olarak düşünüldüğünde varlıktaki cemiyet ve kemâli ifade etmektedir.

⁴⁹⁶ Bitlisî'ye göre '*ayn*, bir şeyin hakikati ve ilmiyye mertebesindeki mahiyeti demektir. Hariçte asla mevcut olmadığı gibi iç ve dış duyuların (10 duyu) da konusu değildir. Haricî varlıkla ilgili hiçbir arazî hal, onun için söz konusu olamaz. Sadece Hakk'ın ilminde mevcut olduğu için kendisine "*idam-ı sâbite*" de denmektedir. Ayrıca Bitlisî, '*ayn* hakkında şu ifadeyi de kullanmaktadır. "*O şeydir. Yani mevcut ve sabit olandır ki bu da Hakk'tır, Hakk ise el-Vücûd-ul-Mutlaktır.*" Varlığını Hakk'ın varlığından almaktadır. (bkz. Bitlisî, Şerhu Istulâhâtı's-Sufiyye, vr. 172-b, 173-a)

⁴⁹⁷ Âyetin meâlî: "Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."

⁴⁹⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vil*, ŞAP 109, vr. 246-a-b.

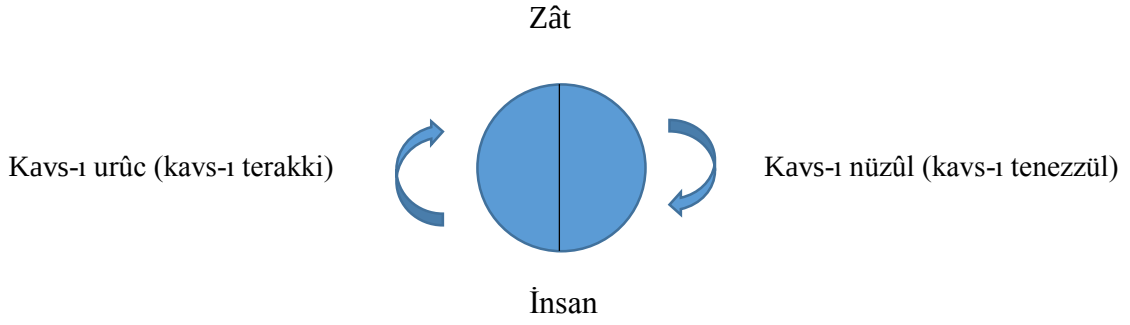
⁴⁹⁹ Âyetin meâlî: "Münafıklar onlara: Biz sizinle beraber değil miydik? diye seslenirler. (Müminler de) derler ki: Evet ama, siz kendi başınızı belaya soktunuz; fırsat beklediniz; şüpheye düştünüz ve kuruntular sizi aldattı. O çok aldatan (şeytan) sizi, Allah hakkında bile aldattı. Nihayet Allah'ın emri gelip çattı!"

⁵⁰⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vil*, ŞAP 112, vr. 151-a; Ayrıca dolaylı bir bağlantı için bkz. ŞAP 112, vr. 170-b.

⁵⁰¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vil*, ŞAP 109, vr. 7-a.

⁵⁰² Nâsût, insanın maddî, beşerî ve cismanî yönünü ifade eden bir tasavvuf terimidir. (bkz. Süleyman Uludağ, "Nâsût", *DİA*, c. 32, İstanbul: TDV, 2006, s. 431).

⁵⁰³ Lâhût: İlahî âlem, nâsûtun mukabili. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Basım, İstanbul: Sözlük, 2009, s. 392).



Aslında kavs-ı nüzûl, cemâlî; kavs-ı terakki ise celâlîdir; çünkü Saf Zât'tan itibaren varlık mertebelerindeki tüm oluşlar, varlık kazanma ve zuhûra gelme, hep daha da somut bir hal olarak ortaya çıkma durumunu ifade eder. Yani şeyler tanımlanamayandan başlayarak git gide daha tanımlanabilir bir hüviyet kazanırlar. Kavs-ı terakki ise bu en somuttan tekrar aslî hüviyeti olan en soyuta doğru geri dönüştür ki bu süreç, şeylerin -tıpkı celâlin mahv vasfı gibi- tüm arızî hallerinden soyutlanarak safî bir hal kazanmasıdır. Bitlisî, bunu Talak sûresini tefsirinin başında *talak* ve *nikâh* kavramları üzerinden anlatır.⁵⁰⁴

Bitlisî, tefsirinde âyetleri, ontolojik sistemini üzerine bina ettiği *tenezzül* ve *terakki* açılarından yorumlar. Aslında bir dairenin iki yarısı gibi olan tenezzül (kavs-ı nüzul) ile terakki (kavs-ı urûc) birbirine paralel manaları muhtevîdir. Tenezzül itibara alındığında yapılan değerlendirme, terakki dikkate alındığında yapılan değerlendirmenin lâzımı hükmündedir ve bunlar, aynı hakikatin iki yüzü gibidirler. Tezimizde tenezzül itibariyle varlık kategorilerini inceleyeceğimiz için merâtibu'l-vücûd odaklı konuyu değerlendirelim.

Bitlisî, hem Şerhu Istılâhâtı's-sufiyye'sinde hem de Câmiu't-tenzîl ve't-tevîl'de merâtibu'l-vücûdu farklı isimlerle tesmiye eder. Temelde “avâlim-i hamse (beş âlem)” ve “merâtib-i sitte (altı mertebe)” dediği bu tasnif şu şekildedir:⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-tevîl*, ŞAP 112, vr. 170-b.

⁵⁰⁵ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve't-tevîl*, ŞAP 109, vr. 8-a; *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 8-a.

Merâtib-i Sitte (Altı mertebe)		Avâlim-i Hamse (Beş âlem)
Ahadiyyet	Ahadiyyet	Lâhût
	Ahadiyyet-i cem' iyye	
Vâhidiyyet		Ceberût
Melekût		Melekût (emr ve ervah)
Berzah		Misâl/berzah
Mülk		Mülk (Şehadet)
Nâsût		

Bitlisî, Zât'ın Zât'a şuhudu ile başlayan varoluş sürecini, özetle “*Zât'ın unvanı*⁵⁰⁶ *beş veya altıdır. Bu beş vecih, küllî beş âlemin aslı ve altı mertebenin maddesidir.*” diyerek anlatır ve buna, Hadid sûresindeki “*O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. O her şeyi bilendir.*” (57/3) âyetiyle işaret edildiğini söyler⁵⁰⁷. Ona göre âlem, zatî-efalî-asarî⁵⁰⁸ isim ve sıfatlardan başka bir şey değildir ve bunlar (zatî-efalî-asarî isim ve sıfatlar) da Zât'tır. Nitekim “*Allah, yerin ve göğün nurudur*” (Nur: 24/35) âyeti de bunun delilidir. Bitlisî, bu görüşünü Zât'a işaret eden هـ zahirinin ebcet değerinin ifade ettiği sayısal değerleri vererek de kuvvetlendirir. Buna göre “hu” -sayısal değeri beştir- 5 âlem ve “vav” -sayısal değeri altıdır- 6 mertebe anlamına gelmektedir.⁵⁰⁹

Bu beşli ve altılı tasnifteki öncelikli fark, şehadet âleminin avâlim-i hamse bünyesinde içerisindeki tüm unsurlarla beraber tek bir kategori sayılmasıdır. Buna karşın merâtib-i

⁵⁰⁶ Burada unvan kelimesi ile muhtemelen Zât'ın Zât'ı şuhûdunun boyutları kastedilmektedir. -Allahu a'lem-

⁵⁰⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 251-b.

⁵⁰⁸ Zatî: Zât ile alakalı, hususî. Efalî: Fiiller ile ilgili. Âsarî: (Somut) Eserler ile ilgili.

⁵⁰⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 269-b.

sittede mülk âlemi kendi içinde ikiye ayrılır ve insan boyutunu ifade eden nâsût kavramı da işin içerisine girer.

Bitlisî, tefsirinde, zikri geçen mertebeleri, gaybî ve aynî olarak da ikiye ayırmaktadır. Gaybî olanlar, mümkünâtın vücûdu açısından haricî varlık sahasına inmemiş olan ahadiyyet ve vâhidiyyettir. Aynî olanlar ise haricî varlık sahasına inmiş olan, fizik veya metafizik varlık gösteren tüm -melekût, misâl ve mülk- âlemleridir.⁵¹⁰

3.1.1. Ahadiyyet

Arapça “birlik” anlamına gelen ahadiyyet, *bir şeye nispeti olmayan, bir şeyin de kendisine nispeti bulunmadığı şeye* denir⁵¹¹ ki “her cihetten tek başına/tek olmak” tabiri bu anlamı karşılamaktadır. Ahadiyyet, vücûd mertebelerinin ilk kategorisidir.

Kâşânî, Istılâhâtında *ahad* kavramı üzerinde durarak, bunun “sıfatların, isimlerin, nispetlerin ve taayyünâtın kendisinde taaddüdü (çokluğu) olmaması itibarıyla Zât’ın ismi”⁵¹² olduğunu, *ahadiyyetin* ise “Zât’ın, iskât-ı cem itibarı”⁵¹³ olduğunu beyan eder. Letâîf’te ise ahadın, “bütün nispet ve hükümlerin düşmesi ve taayyünlerin ortadan kalkması itibarıyla Zât”⁵¹⁴ anlamına geldiğini ifade ederek ahadiyyetin “hiçbir şey ile arasında ilişki veya hiçbir şeyin kendisine nispetinin olmayışı yönünden Zât” anlamına geldiğini söyler. O, bu tanımlamalarıyla ahadiyyet mertebesinin tüm nispetlerden mücerret olduğunu dile getirmiş olur. Ona göre ahadiyyet denilen bu itibar nedeniyle Zât, âlemlerden müstağnidir, çünkü ahadiyyet açısından Zât ile eşya arasında hiçbir ilişki ve bağ yoktur. Hiçbir şekilde idrak ve ihata edilemez; zira bütün itibarlar, bu mertebede düşmüştür. Bu, Zât’a el-ahad denilmesini temin eden itibardır. Mevzu bahis olan itibarın konusu ise zatın batınlığı, mutlaklığı ve ezeliliğidir.⁵¹⁵

Temelde vücûd kavramı ile ifade edilen “varlık” durumu, tasavvuf terminolojisinde “varlığı, kendi zâtından ve kendi zâtı ile olanı” ifade etmektedir. Bu varlık, esasen, tenezzül mertebeleri ile vücûda gelen mevcudâtın da varlıklarını kendisinden aldıkları ve ancak kendisiyle kâim oldukları hakikattir. Muhakkik mutasavvıflar bu hakikate lâ-

⁵¹⁰ Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, 246-a-b.

⁵¹¹ Cebecioğlu, s. 184.

⁵¹² Kâşânî, *Istılâhât*, s. 25.

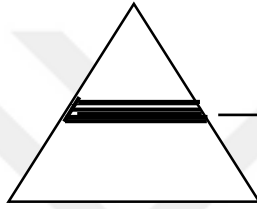
⁵¹³ Yani Zât’ın var olan tüm itibarlardan soyutlanması.

⁵¹⁴ Kâşânî, *Letâîf*, s. 37.

⁵¹⁵ Kâşânî, *Letâîf*, s. 37-38.

taayyün ve vücûd-u mutlak derler; çünkü zât-ı vücûd (vücûd'un bizatihi kendisi), bu mertebede hiçbir isim, sıfat ve fiil ile mukayyet olmamış ve dolayısıyla da henüz taayyün göstermemiştir. Özetle taayyünâtın her türlü kaydından arınmıştır; zira bu mertebede Zât'tan başka bir şey yoktur. Merâtibu'l-vücûd tasniflerinde ilk sıraya oturan ahadiyyet mertebesi, tenezzülle zuhûra gelen diğer merâtibte kendisinden söz edilen tüm taayyünlerin (taayyünât), varlığının nefyedildiği yani adem durumunda bulunduğu mertebedir. Bu yüzden bu mertebeye lâ-taayyün denmektedir⁵¹⁶ ve bu mertebeye hudut ve cihet kabul etmez.⁵¹⁷

Ahadiyyet/lâ-taayyün: Tecelli/taayyün yok



Ahadiyyet-i cem'iyeye: İlk tecelli (taayyün-i evvel)

Vâhidiyyet/Ceberût: Kesretin başlangıcı

Ahadiyyet mertebesi, Bitlisî'nin ontolojisinde nereye oturmakta ve hangi anlamı ifade etmektedir? Bu soruya Bitlisî'nin konu ile ilgili yorumlarını merkeze alarak cevap bulmaya çalışalım ve ardından bu mertebeye ile ilgili tefsirindeki yorumlarını değerlendirelim:

Bitlisî, Kâşânî'nin Istılâhâtı's-Sufiyye adlı eserine yazdığı şerhte "ahad" kelimesinin ne anlama geldiğini ifade ettikten sonra kelimenin, "ahadiyyet" kavramı ile ilgisini genişçe açıklar. Onun konu ile ilgili fikirlerini toplu bir şekilde ortaya koyması açısından ifadelerine burada yer vermek yerinde olacaktır:

"*Ahad*, tüm düalist mefhumlardan ayrıştırılarak ifade edilen *Zât-ı Baht* (Sırf Zât) ve *Vücûd*'un mutlak varlığıdır (مطلق الوجود). Bu düalist mefhumlar ile kastedilen

⁵¹⁶ Bkz. Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahrallı ve Selçuk Eraydın (haz.), İstanbul: İFAV, 2005, s. 4-5. Bu mertebeye, varlıkta bundan daha üst bir mertebeye bulunmadığı için "ezelu'l-âzâl"; a'yân-ı sâbiteden itibaren ta misâl âlemine kadar olan izâfî gayb mertebeleri, bu mertebede mutlak olarak gizli (gâib) olduğu için "gaybu'l-guyûb"; taayyün mertebeleri, bu mertebede zuhûra nispetle gayb ve belirsizlik kategorisinde olduğu için ise "gayb-ı hüviyet" denmektedir. Zât, bu mertebede tüm itibarlardan müstağnidir. Bu yüzden "كان الله ولم يكن معه شيء" bu mertebeden kinaye olarak söylenmiştir (Bkz. Konuk, s. 5-6).

⁵¹⁷ Ahadiyyet mertebesi, hudut ve cihet kabul etmez; zira bir had kabul edecek olsa bu had bittikten sonra başka bir vücûda geçilir, dolayısıyla birden fazla -sayılabilir- vücûdun varlığını kabul etmek gerekirdi ki bu durum vahdete aykırıdır. Cihet de bir şeyin mukabilindeki sathı ifade ettiğinden yine hududu icap ettirir; bu da ahad olan varlık hakkında tasavvur edilemez (Konuk, s. 7).

ise sübutî-selbî veya vücûdî-ademî, mana ve itibar gibi yönlerdir. Ahad oluş itibarıyla Zât'ta, subutî-selbî, tenzihî-teşbihî olan zâtî ve efalî isim ve sıfatların hiçbirinde taaddüt söz konusu değildir.

Aynı zamanda zâtî nispetler ve vücûdî-cemâlî şuûnât, ilmî suretler ve ayân-ı sâbite de henüz yoktur. Gaybî taayyünler ve aynî varlıklar(ın vücûdu) da söz konusu değildir.”⁵¹⁸

Bitlisî'nin bu ifadelerine göre, her türlü tanım ve tasvirden soyutlanmış, dilde ifadesi ve zihinde tasavvuru muhal olan “Sırf/Saf Zât (Zât-ı Baht)” mertebesi, *ahad* kavramı ile ifade edilir. Çeşitli din ve düşünce sistemlerinde “*ilah*” olanın tanımlanması için başvurulmuş mefhumlardan her hangi biri ile Zât'ı tanımlamak, bu mertebede muhal olduğu gibi bu mefhumların kendisi bile henüz varlık sahasına çıkmamıştır. Tanımlama yapılırken kendisine başvurulmuş karşıt ve zıt anlamlı mefhumlar, Cenâb-ı Hakk'ın subutî ve selbî sıfatları, onu anlatmak için kullanılan tenzih ve teşbih ifadeleri hatta “var” ve “yok” gibi kelimeler bile bu mertebede anlamını yitirmektedir. Zira ispat veya nefiy yoluyla Hakk'tan bahsetmek, onu bir kalıba oturtmak olacağı için bu mertebede mümkün değildir. Öyleyse Ahadiyyet hazretinde, Mutlak olarak yalnızca O vardır. Henüz kavramların bile varlık sahasına çıkmadığı bir mertebede Cenâb-ı Hakk'ı tanımlayacak tenzihî veya teşbihî hiçbir şeyin olmaması, O'na ait olarak ifade ettiğimiz vücûd, kıdem, beka gibi zâtî sıfatların müstakil hüviyetlerinden bahsetmekten bizi alıkoyar. Tüm bu vasıflar, onun zâtında münderiç olmasına rağmen Ahadiyyet mertebesinde hiçbir taayyün ve tecelli olmadığı için bunlara henüz Cenâb-ı Hakk bile şahit olmamıştır. Aynı şekilde hayat, ilim, sem', basar gibi hiçbir subutî sıfatından ve onun kâinatı yaratmasında ve idamesinde görünen halk, ibda, inşa, ihya, imate gibi fiilî sıfatlarından da bahsedilemez. Dolayısıyla Hakk Teâlâ, “O kimdir?” veya “kim değildir?” sorularına verilebilecek tüm tanımlama cümlelerinden tenzih edilir. O, yalnızca, O'dur (هو هو). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu sıfatların taayyün göstermezden evvelki varlıklarından, bir tanımlama yapmak ya da bunlara suret giydirmek usulü ile bahsedilemeyecek olmasıdır. Mutlak varlık olan Zât, mutlak tevhidin de sahibidir ki henüz toplu (icmalî) veya birbirinden ayrı (mufassal) anlamlar taşıyan farklı mefhumlar ile tanımlanamayacak kadar soyut ve bilinemezlik mertebesindedir (mutlak 'amâ). Bitlisî'nin bu mertebede Cenâb-ı Hakk'ı ifade ederken Allah ismini bile kullanmayarak Zât-ı Baht kelimesini kullanışı da aynı düşünceyi desteklemektedir; zira bu mertebede henüz Allah isminden bile bahsedilemez.

⁵¹⁸ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtü's-sûfiyye*, vr. 7- a.

Allah ismi, diğer tüm isim ve sıfatların kendinde mücmelen bulunduğu ve artık Cenâb-ı Hakk'ın haricen bilinebilir olduğu ilk kademeye işaret eden ve ıstılahî hüviyet taşıyan bir isimdir. Bu kavramsallaştırmaya göre Allah ismi ile Cenâb-ı Hakk'ın mutlak zatına değil, bilginin konusu olması hasebiyle tenezzül ve tecelli ettiği ilk mertebeye işaret edilir. Oysaki bu mertebede Zât, beşerin idrakinin ve bilgisinin fevkindedir. Bu yüzden Ahadiyyet mertebesi, ilmin, idrakin ve müşahedenin konusu değildir.

Konu karmaşık gözüксе de temel noktaya odaklanmak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. *Ahadiyyet mertebesi beşer idrakinin fevkindedir*, ifadesi, hakkında söz söyleyemediğimiz, bilgimize konu olmayan hatta bilmemizin imkânsız olduğu kategoriye işaret etmek üzere söylenmiştir. Buna mukabil, ahadiyyetten bir kademe aşağıda bulunan ahadiyyet-i cem'iyeye mertebesinde -daha sonra da açıklayacağımız üzere- varlığından bahsettiğimiz *tüm isim ve sıfatları ile beraber Allah* kategorisi, Cenâb-ı Hakk'ın beşer tarafından bilinebilirliğinin de ilk mertebesidir. Nitekim Cenâb-ı Hakk, kendini hem kendi bilgisinin hem de beşerin bilgisinin konusu yapmak suretiyle sınırlandırmıştır; zira tanımlamak bir nevi sınırlandırmaktır. Burada Zât'ta bir değişiklik veya eksilme kastedilmez. Bilakis kastedilen, bilinemez Mutlaklığın, bilgiye konu olma durumudur. Allah'ın kendini bilmesi yani hem özne hem nesnenin Allah olması ise evvelinde bir cehaletin Hakk için söz konusu olması demek değildir. Aksine, burada Hakk'ın somut bir tecelli içine girdiği manası vurgulanır. Dolayısıyla ilk ahadiyyet mertebesinde sadece mutlak gayb olan Zât-ı baht'ına işaret edilen Hakk, ikinci mertebede Allah ism-i şerifi ile tanımlanır; zımnen Allah isminin kendinde taşıdığı tüm isim ve sıfatlara; dolayısıyla bilgiye konu olan ilk mertebedeki Yüce İlâh'a işaret edilmiş olur.⁵¹⁹

Bu mertebede varlık, var olmadığı gibi yokluk da yoktur. Mana olmadığı gibi itibar da yoktur; zira manevî yön bir maddî yöne, itibar ise itibar edilen başka bir mefhuma ihtiyaç duyar. Bunların tamamı da ikilik demektir. Dolayısıyla Ahad olan Zât'tan bahsedildiğinde kastedilen, her şeyden soyutlanmış Zât-ı baht ve "Mutlaku'l- Vücûd"un varlığıdır. Bitlisî, tanımlanamayan Zât'a "Mutlaku'l-Vücûd" demekte ve bu ifadesiyle Cenâb-ı Hakk'ın varlığının mutlaklığını yani mutlaklıkla bile takyid edilemezliğini ifade etmektedir; nitekim ıtlak da bir sıfattır ve bu mertebede Zât ondan da münezzehtir. Bu

⁵¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. "Ahadiyyet-i cem'iyeye" konusu.

yüzden Zât-ı Baht'a işaret etmek üzere “Vücûd-u Mutlak (الوجود المطلق)” değil, “Mutlaku'l-Vücud (مطلق الوجود)” denir.

Bu mertebe, sadece haricî sahada kendilerinden söz edilen aynî varlıkların⁵²⁰ değil, tüm soyutların (örneğin ilk akıl, mahiyetler vb.) da varlıklarının nefyedildiği mutlak gayb durumudur. Bitlisî'nin ifadelerine göre bu mertebede Zât, her hangi bir itibarla ifade edilemeyecek kadar bilinmezdir (bilgi konusunun dışındadır). İtibarîlik durumu, müstakil bir varlığı olmayıp itibar eden kimsenin aklında teşekkül eden emir, iş veya hadiseyi ifade eder. Dolayısıyla Ahadiyyet mertebesi, soyut bir düzlem olan itibarî değerlendirme ve tanımlardan bile tenzih edilmiş, bu surette Cenab'ı Hakk'ın Saf Zât'ı tüm algılara kapatılmıştır.

Bitlisî, varlığın zuhûra gelişinde ilk sırada kendisinden bahsettiği Zât'a ait nispetler ve vücûdî-cemâlî şuûnât, ilmî suretler ve ayân-ı sâbitenin de henüz varlık sahasına çıkmadığını söylemektedir. Düşüncesini teyit eden bu ifadeye göre ne şuhudî ne gaybî hiçbir varlıktan bahsedilemez. Zikri geçen şuûnât, ilmî suretler ve ayân-ı sâbite Bitlisî'nin sisteminde -daha sonra genişçe yer vereceğimiz- ahadiyyet-i cem'iyeye ve vâhidiyyet mertebelerinde zuhûra gelecektir.

Bitlisî, Zât'ın metafizik açıdan tanımlanamaz ve belirlenemez olduğunu ifade ederek Zât'a nispet edilen tüm itibarların temelde üç veçhi olduğunu söylemekte ve Cenâb-ı Hakk'ın hangi ilahî hazrette nasıl ifade olunacağı konusuna ışık tutmaktadır. Buna göre ilk vecih, Zât'ın yokluk şartı ile (“hiçbir şey” şartı ile kayıtlanmış) olması durumudur. Bu yorum, olumsuzlama yolu ile Zât'ın varlığını ifadedir ki Zât'ın aslında her tür kayıt ve şarttan uzak olduğunu (tenzih edildiğini) beyan eder. Dolayısıyla Ahadiyyet mertebesine tekabül eden bu ilk itibar, itibarîliği bile ortadan kaldıran yokluk şartını haiz olma durumudur. Zât'a ait her neden bahsedilecekse işte o, henüz yoktur. Sonuç olarak Zât, mutlak bilinemezdir.⁵²¹

⁵²⁰ Burada aynî varlık kelimesi ile “Zât'ın ilmindeki gaybî hüviyetlerinden, bilginin konusu olacak şekilde varlık sahasına çıkan şeyler” kastedilir ki her ne kadar metafizik de olsalar melekût ve misâl âlemindeki varlıklar da bu kapsamdadır.

⁵²¹ Bitlisî'nin, Şerhu Istilâhâtı's-sûfiyye'de yer alan konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Çünkü ifade edilen tüm itibarlar, Zât'ın üç veçhine sahiptir: “(Birincisi) Yokluk şartı ile (“hiçbir şey” şartı ile kayıtlanmış), (İkincisi) her hangi bir şart ile değil, (Üçüncüsü) her hangi bir şart ile.
(بشرط لا شيء، أو لا بشرط شيء، أو بشرط شيء)

İlki: Zât-ı ahadiyyet'tir. O tüm isim ve sıfatların kendisinden düşürülmesi (ıskât) itibarıyla zâttır. İkincisi: ahadiyyet-i cem'iyeye, vahdet-i zâtiyye, Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Üçüncüsü vâhidiyyettir.”

Bitlisî, tefsirinde, ahadiyyet mertebesine işaret etmek üzere ağırlıklı olarak lâ-taayyün⁵²², lâhût⁵²³, gaybu'l-guyûb, ezeli'l-âzâl⁵²⁴, mutlaku'l-vücûd⁵²⁵, ez-zâtu'l-ahadiyye, el-ahadiyyetu'z-zâtiyye, vahdet-i hakîkiyye⁵²⁶, ahadiyyetu'l-ademiyye⁵²⁷ gibi isimleri kullanmaktadır.⁵²⁸ O, tefsirinde, mümkinâtın zuhûra gelişini, Ahadiyyet mertebesinin mutlak bilinemezlik ve tecelli ötesi durumundan kademe kademe tenezzülü düşüncesi ile paralel bir kurgu üzerinden açıklar. Bitlisî'nin, tefsirindeki anlatıları, onun, Zât-ı Baht'ı ontolojik olarak ilk mertebeye oturttuğunu ve bu mertebedeki *salt varlığın* tekliğini vurguladığını gösterir. Bununla beraber tefsirde oldukça az sayıda ve birbirine benzeyen yorumlarla bu konuya işaret edilir. Aslında konunun Zât-ı Baht mertebesi olması, bunun doğal bir sonucudur; zira üzerinde söz söylenmesi muhal bir mertebe olarak tanımlanan *ahadiyyet* için uzun tartışmaların yapılmasını beklemek yersiz olacaktır. Tefsirden edindiğimiz bilgi, Saf Zât'ın ilklîği, tekliği ve varlıkta orijin oluşudur. Bu düşüncelyi, bazı âyet tevilleri üzerinden inceleyelim:

Müfessir, Âl-i İmrân sûresi 1. âyette yer alan hurûf-u mukattaayı açıklarken “elif”, “lam” ve “mim” harflerinin her birinin hangi anlamlara gelebileceğini yine bu zaviyeden değerlendirir. Âyet bağlamında -farklı itibarlarla- birçok tevîl yapmakta ve bu tevillerinde ilk sıraya merâtibu'l-vücud açısından yaptığı yorumları yerleştirmektedir. Bitlisî, “elif” harfini, merâtibu'l-vücud itibariyle şu şekillerde açıklar:

“Elif, Cenâb-ı Hakk'ın **kudsiyetinde zâtının ferdâniyetine**, ünsiyetinde **âyinesinin (kendisinin) vahdaniyetine**, O'nun dışındakilerin (eşyanın) ademiyeti üzerine kalmasına işarettir.

...

Veya “elif” onun vasıf ve na'tının (sıfatlarının) vahdaniyeti açısından (buna nazaran) **hüviyetinin ahadiyyetine**, hakikat ve mahiyetinin **ferdaniyetine** işarettir.

...

Bitlisî, sonraki ifâdelerinde sufi ıstılahların ve zâtî isimlere ait genelleştirmelerin, manevî hallere ve gaybî-şuhudî makamlara ait ölçüler olduğunu söyleyerek aslında dilin bu hakikatleri ifadede aciz kaldığını ima etmekte; mevcut değerlendirmelerin sübjektifliğine de işaret etmektedir. Sözlerinin devamında Bitlisî, Ahadiyyet mertebesine, lâhût, lâ-taayyün, zât-ı ahadiyyet, gaybu'l-guyûb, kenz-i mahfî gibi isimlerin hamledildiğini de ifade eder (Bkz. Bitlisî, Şerhu Istilâhâtı's-sûfiyye, vr. 7-a,7-b).

⁵²² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 12-b.

⁵²³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 7-b; Tahkikli metin, s. 151, 174.

⁵²⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 125.

⁵²⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 151.

⁵²⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 7-a.

⁵²⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 9-a.

⁵²⁸ Bitlisî'nin, Ahadiyyet mertebesinin müradifî olarak zikrettiği bu kelimelerin, tasavvuf literatüründe kendilerine sıklıkla rastladığımız ve Ahadiyyet mertebesini tesmiye için kullanılan isimler olduğunu görüyoruz. (bkz. Kılıç, s. 184; Konuk, s. 5-6).

Veya “elif” onun **evveliyetine...**”⁵²⁹

Yukarıdaki tevillerden de anlaşıldığı üzere “elif”, merâtibu’l-vücûdda ilk mertebeyi temsil eder. Bu pasajda Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’a dair *zâtının kudsiyeti* vurgusunu yapmaktadır. Kutsiyet makamı ulaşılmaz, mukaddes ve münezzeh olandır. Bunun için *ذاته في قدسه* diyerek bu makamı Zât’a nispet etmektedir ve ona göre, ulaşılabilir olan bu kutsiyet makamında Zât tektir (ferdaniyeti). Yine aynı makam, Cenâb-ı Hakk’ın, ünsiyette kendi Zât’ı dışında bir enîse ihtiyacı olmayan teklik (vahdaniyet) durumunda olduğu ve Cenâb-ı Hakk’ın dışındaki her şeyin bu mertebede mutlak adem durumunda bulunduğu merâtibu’l-vücûdun ilk kademesidir.

İkinci yorumunda ise “Elif harfinin, Cenâb-ı Hakk’ın sıfatlarının vahdaniyetine karşın hüviyetinin ahadiyyeti” anlamına geldiğini söyler. Bu ifadeleriyle, birbirinden ayrılmış müstakil sıfatların, teker teker kemâlini ifade eden vahid oluşuna (sıfatların vahdaniyeti/biricikliği) yani sayısal tekliğine mukabil, Allah’ın hüviyetinin ahadiyyetinden bahseder. İşte bu yorumla Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın varlığında tek olmasını, O’nun, sadece sayısal açıdan “bir oluşu” değil, varlıkta onun gibi başka bir varlığın olmayışı cihetinden de ifade etmiş olur. Bu şekilde ahadiyyet mertebesinin mutlak tekliğe tekabül ettiği de ortaya çıkmış olur.

Bitlisî’nin ifadelerinin devamında elif harfinin, “Hakk’ın mahiyet ve hakikatının ferdâniyetine” işaret ettiği de vurgulanmaktadır. Her ne kadar mahiyet kelimesinin Allah için kullanılması kalamî soruları/açmazları beraberinde getiriyorsa⁵³⁰ da tabir aciz kaldığı için başvurulmuş bu ifadede asıl vurgulanan şey “Allah’ın bilmediğimiz/bilemediğimiz bir mahiyeti vardır (mutlak gayb) ve bunun da bir benzeri yoktur (ferdaniyet)” anlamıdır. Bu bağlamda Zât’ın mahiyeti, aslında mutlak gayb olan noktayı ifade etmektedir. Allah gibi ikinci bir Allah’ın olmadığı hakikati, mahiyet kavramı üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır; zira kâinatta mahiyetleri aynı olan varlıklar da sayıca tek değildir. Mesela insanların hepsinin mahiyeti aynıdır; ama sayısal olarak insan tek değildir. İşte Allah’ın hüviyetine tekabül eden ahadiyyet kavramı onun her hangi bir şekilde taayyün göstermediği mertebedir. Bu mertebe, mücerret Zât mertebesidir.

⁵²⁹ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 15-16.

⁵³⁰ Mahiyette cins ve fasıl devreye girer. Bu da Allah için muhaldir. Allah’ın vücûdu düşünülür ama mahiyeti gösterilemez.

Bitlisî'nin diğer bir yorumu ise “elifin, onun evveliyetine” işaret ettiğidir. Onun sistemi ile bakıldığında bu yorum da aynı anlama gelmektedir. Elif, yani ilk oluş, Zâtın mevcûdâta tekaddümünü ifade eder. Elif harfi ile ilgili yaptığı her üç yorum da birbiriyle örtüşmekte; ahad olan hakikî, tek ve ilk varlığa işaret etmektedir.

Hurûfu mukatta ile ilgili yapılan bu işarî yorumlar, Bitlisî'nin, ontolojisini Kur'ân-ı Kerîm'e nasıl uyarladığını göstermektedir. Konuyu *müteşâbihin bilinmesi* ile bağlantılı bir şekilde değerlendirecek şunları söyleyebiliriz:

Müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirilen hurûfu mukattaanın bilinip bilinemeyeceği ve sembolik anlam taşıyıp taşımadığı konusu İslam âlimlerince defaatle tartışılmıştır.⁵³¹ Seleften yapılan bazı nakiller de bu konuda argüman olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla âyet başlarındaki hece harflerinin, özellikle, Allah'ın bazı isim ve sıfatlarına delalet ediyor olduğu veya başka sembolik anlamlarının olabileceği şeklindeki çeşitli görüşler, tefsir kitaplarında yer verilen tartışmalardandır.⁵³²

Bitlisî'nin yorumları, onun, müteşâbihât konusundaki tutumunu yansıtmaktadır. Bitlisî, müteşâbihin yorumlanabileceği düşüncesine sahiptir ve bunu hem zahirî yorumlar yaptığı “tefsir” bölümünde açıkça ifade eder⁵³³ hem de batınî yorumlarında bizzat uygulayarak ortaya koyar. Dolayısıyla Bitlisî, ister aklî tevil çeşitlemeleri (dirayet yönü) ister işarî tevilleri olsun müteşâbih âyetler konusuna bu perspektiften bakar. Âl-i İmrân 7. âyetin “tefsir” bölümünde müteşâbihât konusunu uzun uzun tartışmasına rağmen sure başındaki hurûfu mukattaa hakkında sadece şu sözleri söylemekle yetinir.

“(Allah'tan başka ilah yoktur. O hayydır, kayyumdur.) Âyet, tıpkı ‘elif, lam, mim’in de işaret ettiği gibi umuru selâsenin nefyine delalet eder.”⁵³⁴

Bitlisî, bu ifadesiyle sûre başındaki hece harflerinin, terkip-imkân-taaddüt üçlüsünü -ilah için- ortadan kaldıran bir mana veya fonksiyon taşıdığını ifade etmektedir. Hz. İsa'nın (a.s.) ulûhiyetini, bu bağlamda reddederek sûreye başlamış olması da bu yorumun

⁵³¹ Konu hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Akgül, “Mukattaa Harfleri ve Kur'ân İ'câzındaki Yeri”, *SÜİFD*, sy. 14 (2006), ss. 49-65.

⁵³² Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 1, s. 13-14; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 2, s. 3-14; Beydâvî, c. 1, s. 85-95.

⁵³³ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 11.

⁵³⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 3.

zeminine işaret etmektedir. Fakat tek başına hece harflerinin umuru selâse ile farklı bir ilişkisi olup olmadığı konusu ise eserde net değildir.

Bitlisî'nin hece harfleri ile ilgili asıl orijinal yorumları, tevil bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde harfleri, farklı şekillerde doğrudan tevil etmekte, ilk üç sıraya varlık hiyerarşisi cihetiyle yaptığı yorumlarını yerleştirmektedir. Bu yorumlar temelde hakikî varlığı ilk sıraya oturtmak suretiyle yapılmış, Ahad olan Zât'a işaret edilmiştir. Özetle hangi açıdan bakılırsa bakılsın ilk, orijin, hep Allah'tır -yani tevhittir- vurgusu, bu yorumlarla nazarî tasavvuf sisteminde de ifadesini bulmaktadır.

Bitlisî, sûredeki bu yorumlarının ardından –tıpkı bu sûrede de olduğu gibi- ima ve remizlerle konuşmanın, sevenler arasında cereyan eden bazı sırları gizlemek ve onların durumlarının ne kadar yüce olduğunu ifade etmek için yapıldığını söylemektedir ki bu ima ve remizler, rakamlar yahut işaretler suretiyle gerçekleşmektedir. Ona göre sevenlerin irfanî boyutlarının inceliği (letafet) böylesi bir kapalılık ile şerefendirilmiş, ağyâr ise bu manalardan yoksun bırakılmıştır. İşte hurûfu mukattanın da kendisine dâhil olduğu her tür rumuz, rakamsal ima ve işaret, bu amacı haizdir. Zımnen “Bu hakikatleri anlamak, avamın işi değildir” diyen Bitlisî, sözlerinin devamında “Bu yüzden denmiştir ki: ibare ve işaretler havasslar içindir. Telvîhat ve rumûz, ahassu'l-havass içindir.” diyerek bu tür tevillerin çok ince meseleler olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre -burada da olduğu gibi- âyetlerin içerisinde yer alan bazı sırlar iki seven arasındaki gizli bir iletişim şeklidir.⁵³⁵

Bitlisî, bu ifadelerinin ardından âyeti farklı itibarlarla yorumlamış; “veya” lafzını kullanarak ihtimallilik durumunu ortaya koymuştur.⁵³⁶ Âyeti tek bir itibarla (merâtib) yorumlamamış olması, âyetin zorunlu olarak tek anlama geldiği algısını kırmaktadır. Bitlisî'nin verdiği diğer yorumlar da tıpkı varlık hiyerarşisi gibi kademeli bir varoluş sürecine işaret eden bir sıralamayı resmetmektedir. Dolayısıyla Bitlisî, hangi zaviyeden

⁵³⁵ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 16.

⁵³⁶ Pasajın devamında yer alan şu yorum buna örnek olarak gösterilebilir:

“Veya **elif**, isti'dâdâtın verilmesidir. **Lâm**, ilminin makamında onlar (istidâdât) üzerine lütfunun nurlarının ifâzasına işarettir. O da hayat-ı semediyyedir. **Mim**, vücud-i aynî sıfatıyla eşyanın üzerindeki kayyumîyetine işaret eder.” Bitlisî'nin bu ifadelerinde bilkuve halindeki varlığın (insan) bilfiil hale çıkışı, önce isti'dâdâtın verilmesi, ardından bu isti'dâdâta ilahî nurların akıtılması ve son olarak vücud-i aynî olarak varlık sahnesine çıkış anlatılmaktadır. Dolayısıyla burada da hem değer hem de kategori açısından en yüceden (ilahî proje) aşağıya doğru (maddî olan) varlık kazanma süreci anlatılmaktadır.

bakarsa baksın temelde âyetten hep aynı ilhamı alır. “Elif” oluştta ilk sırada yer alan ve öncelikli olanı, “lam ve mim” ise sonraki aşamayı ifade eden kategorilerdir.

Bitlisî’nin ahadiyyet mertebesine dolaylı olarak işaret ettiği tevillerinden biri de “(Onlar): Sabredenler, sadık olanlar, gönülden boyun eğenler, sadaka verenler ve *seher vakitlerinde* bağışlanma dileyenlerdir” (Âl-i İmrân: 3/17) âyet-i kerîmesinde görölmektedir. O, *ahadiyyet-i cem‘iyye* mertebesini anlatırken şu ifadeyi kullanmaktadır:

“(بِالْأَسْحَارِ) Ahadiyyet-i cem‘iyye (mertebesi/vakti) olduğunda (istiğfar ederler) ki ahadiyyet-i cem‘iyye, **ahadiyyetin gece karanlığı** ile vâhidiyyet sabahının aydınlığı arasındaki berzahtır.”⁵³⁷

Bitlisî, “ahadiyyetin gece karanlığı” (ظلمة الليل الأحذية) ifadesi ile Zât’ın bu mertebedeki bilinemezliğine işaret etmektedir; zira gece karanlığında eşya mevcut olsa dahi müşahede edilemez ve bu yüzden zahiren yok hükmündedir. Nitekim henüz zuhûr, tecelli, taayyün yoktur. Bu bakımdan Zât ve Zât’ın her tür esmâ ve evsâfı, sanki zifiri karanlıkta gibidir (zulmetu’l-leyl). Dolayısıyla Ahadiyyet-i Zât mertebesi ilmin yani bilinebilirliğin konusu değildir.

Bitlisî, bu âyetin zahirî yorumunda seher vakti ile fecrin doğumundan önceki gecenin son vakti olan teheccüt vaktine işaret edildiğini söyler. Ona göre bu vakitte yapılan dua, insanların, kendilerini meşgul eden her şeyden arınmış olmaları, bu vaktin, ibadet açısından daha zor olması ve vakitlerin en izzetlisi ve en şerefli olması gibi nedenlerle kabule daha layıktır.

Her iki yorum (zahir-batın) da vaktin ya da pozisyonun en şereflişine işaret etmektedir. Beşerin -terakki cihetiyle- varabileceği en üst nokta, yaşadığı ahadiyyet-i cem‘iyye denen berzah halidir ve bu hal, gece karanlığı ile gündüzün aydınlığı arasındaki zaman dilimine benzetilmiştir. Nasıl ki zahiren kurbiyyetin en ziyade olduğu vakit, seher vakitleri ise metafizik açıdan da hakikî varlığa en yakın olunan derece ahadiyyet-i cem‘iyyedir. Dolayısıyla zahirî boyut ile batınî boyut aynı merkezî nokta üzerinden farklı anlamları vurgulamış olur. Bununla beraber Bitlisî, yaptığı batınî yorumun, zahirî yorumu örttüğü veya onu ortadan kaldırdığı vb. şeyleri söylemez. Tefsirinin her hangi bir yerinde böyle

⁵³⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 38.

bir iddiayı savunmadığı gibi o, zahirî şeriatı dokunulmaz görür. Batın ise kişinin manevî pozisyonu ve ilhama açık hali ile edindiği tecrübelerin Kur’ânî ifadelerle beyanıdır.

Bitlisî, “(Onların yolu) Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin tuttuğu yola benzer. Onlar bizim âyetlerimizi yalanladılar, Allah da kendilerini günahları yüzünden yakalayiverdi. Allah’ın cezası çok şiddetlidir.” (Âl-i İmrân 3/11) âyetinde geçen “وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ” ifadesini, “Yani **Ahadiyyetin kahr denizinde**, bütün (sıfatları) câmi’ olan küll’ün (bütün tecellilerin) mecmei olan Zât (şiddetli azap sahibidir.)”⁵³⁸ şeklinde yorumlamaktadır. Bitlisî, muhtasaran ifade ettiği bu tevilinde Vücûd-u mutlak olan Zât’ın⁵³⁹, bütün sıfatları câmi olduğunu söylemektedir. Yani kendisi için sonraki mertebelerde müşahhas varlıklarından bahsedilecek olan tüm isim ve sıfatlar, O’na sonradan eklenmemiştir, zımnında gizli bir hazine olarak -fakat müşahhas olarak değil- mevcuttur. Aynı zamanda Zât, vakıada/efalde söz konusu olan tüm tecellilerin de mecmeidir (zımnında toplandığı yer). İşte bunlardan (tüm sıfatlar ve tecellilerden) daha üst makam olan ahadiyyetin öyle bir kahr denizi vardır ki tüm bu tecelliler ve sıfatlar, bu denizde eriyip yok olmuştur (vardır ama yok gibidir). Bitlisî, zahiren kâfirleri korkutma amacı ile beyan buyrulan bu ifadedeki azaba/azabın şiddetine değil de Allah ism-i şerifine yani müstakil olarak lafza-i celâle odaklanarak ontolojisi ile doğrudan ilgili yorumlar yapmıştır.

Bitlisî, tefsirinde, kendinde bölünmenin olmaması ve sonuna varılamaması cihetiyle *nokta* ile *vahdet* arasında bir ilişki kurar. Ona göre Zât-ı ahadiyyet de kendinde terkinin olmaması, azametinin kemâli, kibriyasının tam oluşu ve ihatasının genelliği dolayısıyla nihayete ermez. Yani sonuna ulaşamaz; çünkü sonuna varma (nihayetine ulaşma) terkinin ve terkip sahiplerinin özelliklerindendir. Benzer şekilde vücûd, nihayetsizliği gerektirir; çünkü nihayeti olursa yani biterse, miktar cihetiyle mürekkep olurdu ki miktar, nokta ve vahdet için söz konusu değildir. Dolayısıyla nokta ve vahdet icmalî bir hakikatten ve küllî bir sıfattan ibarettir.⁵⁴⁰

Bitlisî’nin, Fatiha sûresinde yaptığı yorumlar da önemlidir. O, “Allah” isminin her bir harfinden hareketle şu tevilleri yapmaktadır:

⁵³⁸ Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 35.

⁵³⁹ Burada Zât, Allah isminin tefsiridir.

⁵⁴⁰ Bkz. Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 216.

“Dolayısıyla ondan başka mevcut, şahid ve meşhud yoktur. Ondan başka abid ve mabud yoktur. Çünkü Allah’ın elifi, ilk nispet itibarıyla ahadiyyet-i zâtiyye ve vahdet-i hakikiye işaret eder.⁵⁴¹ Ki bu mertebede gayrın varlığı mümteni olduğu için onun, bizatihi gayrına ittisali söz konusu değildir. Ve gayrın onun zâtına ittisali de imkânsızdır. Çünkü gayr, gayriyet mertebesinde mevcuttur. Ve gayr ahadiyyet mertebesinde yoktur, helaktedir.”⁵⁴²

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ahadiyyet mertebesi gayrın (Allah’ın zâtı dışındaki fizik, metafizik hiçbir şey/şeylerin) varlığından bahsedilemeyen ontolojik düzlemdir. Bu mertebede -Zât’tan gayr’a ve gayr’dan Zât’a doğru- O’nun varlığından başka bir şey, vücûd sahibi olmadığı için varlıkta teklik vardır. Gayriyet ise ancak ikiliğin olduğu mertebede söz konusudur. Bu yüzden ne abidden bahsedilebilir, ne mabuddan; ne şahid zikredilebilir, ne de meşhud. Sadece her şeyin kendinde helak durumunda olduğu Zât-ı Ahadiyyete işaret edilebilir. Eğer bu kavramlardan bahsedilebilecek olsa idi o takdirde teklik makamında tüm düalist tanımlar, yine, sadece O’nun Zât’ına delalet edecekti. Bu yüzden zahiren sakıncalı gözükken abidin de mabudun da O olması, hakikatte Hakk’ın kendi kendine ibadetini yahut ilah ile eşyanın ittihadını değil, mutlak nefyi ifade etmektedir. İtibarî olarak zıtlıklardan bahsedilecek olsa bile -ki muhaldir- bu zıtlıklar da yine onda zıtlaşmadan mücerret tek olarak vardır.

3.1.2. Adem İle Vücûd Arasındaki Geçit: Ahadiyyet-i Cem’iyye

Cemiyyetin (toplanma/birlik) tekliği manasına gelen ahadiyyet’ul-cem/cemiyye, genel tanımı itibarıyla, Zât-ı Baht’a dair her hangi bir ispat veya iptal olmaksızın mahiyeti açısından O’nu dikkate almak demektir.⁵⁴³ Zuhûr nerede başladı? İlk tecelli nasıl meydana geldi? sorularına ahadiyyet-i cem’iyye mertebesinin tekabül ettiği anlam sınırının anlaşılması ile cevap bulunabilir.

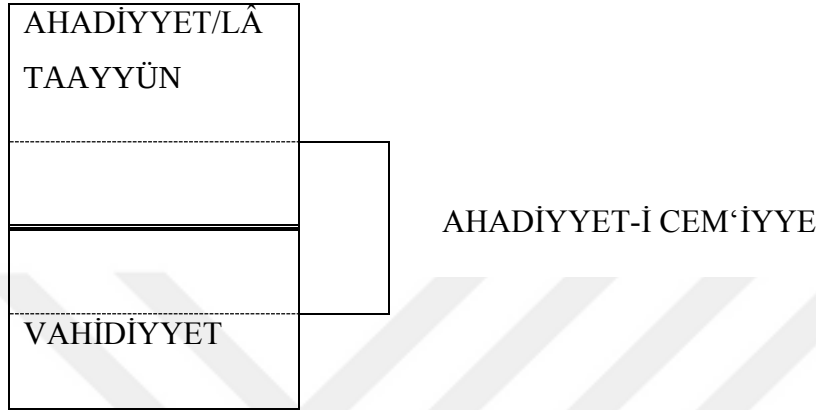
Kendi zâtında istiğrak halinde bulunan “hüve”, bir noktada bilinmeyi istemiş; ilk zuhûr ve buna bağlı olarak da devamındaki yaratma süreci başlamıştır. Her ne kadar ahadiyyet-i cem’iyye mertebesi, hazerât-ı hamse içerisinde müstakil bir kategori değilse de Bitlisî’nin farklı cihetlerden bu kavram üzerinde çokça durması, konuyu müstakil olarak

⁵⁴¹ Bitlisî, bu pasajda Allah isminin harflerinin taşıdığı sembolik anlamları vermektedir. Konunun tamamlayıcısı olması açısından diğer harfler hakkındaki yorumunu da burada zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre ism-i şerifte iki lâm vardır. İlki cemalet ve celâledeki icmale işaret eder. İkincisi celâlin vahdaniyetinin ferdariyetindeki kemalin tafsiline işaret eder. Hu ise aynı hüviyetine ve tüm mahiyetler ile bütün hüviyetlerde geçerli olan zatî inniyetine işaret eder.

⁵⁴² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 7-a.

⁵⁴³ Kâşânî, *Istulâhât*, s. 25.

değerlendirmemize neden oldu; zira Bitlisî, tefsirinde -farklı itibarları ile- en çok bu merteye üzerinde durur. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki ahadiyyet-i cem‘iyye, ahadiyyet ile vâhidiyyet mertebeleri arasında yer alan ara bir pozisyona sahiptir ve her iki mertebeye dönük birer ciheti olduğu için hem bu iki mertebeye dâhil sayılır; hem de bu iki mertebeden farklıdır.



Konuyu şöyle özetleyebiliriz:

“Hüve”nin merteye merteye tenezzülü ile ortaya çıkan varoluşsal süreçte ilk basamak, *ahadiyyet-i cem‘iyye* mertebesidir. Lâ-taayyün mertebesinde henüz hiçbir isim ve sıfatla taayyün etmemiş olan Zât, muhabbet-i zâtiyyesinin sonucunda bu mertebeye tenezzül etmiştir. Nitekim Bitlisî, Bakara sûresi 23. âyetin⁵⁴⁴ işarî yorumunda zuhûrun ilk sebebinin muhabbet-i zâtiyye olduğunu net bir şekilde belirtmiştir.⁵⁴⁵ Yani kendindeki zuhûra doğru var olan meyil neticesinde Zât, kendine belirmiş (ilk taayyün/taayyün-i evvel); bu belirme sonucunda kendini kendi olarak bilmiş ve bilme/biliş, Zât’ın ilk olarak tanımlanmasını sağlayan mertebenin adı olmuştur: *Ahadiyyet-i cem‘iyye*.

Burada unutulmaması gereken nokta şudur ki bu ilk taayyün (belirme), haricî varlık düzeyinde değil, sadece Zât’ta bulunan ilim düzeyindedir. Yani Zât, kendi Zât’ını tüm evsâf ve esmâsı ile mücmelen *Zât olarak* bilmektedir. Bu bilme, içerisinde her hangi bir değişim/dönüşümü taşımadığı için mutlak bir ilimdir. Bir başka ifade ile Zât, kendi esmâ ve evsâfını bilir; fakat bu sıfatlar, Zât’ın ‘ayn olduğu için bilgi yine gayrın değil, Zât’ın

⁵⁴⁴ Âyetin meâli: “O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Artık bunu bile bile Allah’a şirk koşmayın.”

⁵⁴⁵ Bitlisî, bu yorumuna “Gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim. Mahlûkatı yarattım” hadisini buna delil getirir (bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 39-b).

bilgisi olacaktır. Bitlisî, bunu tefsirinde defaatle vurgular.⁵⁴⁶ Dolayısıyla Zât, bu mertebede “kendini” yine “kendi olarak” bilmektedir. Özetle ahadiyyet-i cem‘iyye, Zât’ın, kendi zâtına olan ilminden ibarettir. Fakat bu bilme, mücmel bir bilgidir; her tür tafsilattan ve kesretten uzaktır. Bu mücmel bilgi, Vücûd’un ilk zuhûrudur (ilk taayyün). Bu bilişe zuhûr dememizin nedeni, henüz Mutlaku’l-Vücûd’un, -kendisi için bile⁵⁴⁷- bilmesinden bahsedilemeyecek kadar gayb durumunda bulunduğu kudsî ahadiyyet mertebesinde “kendi kendini bilme” mertebesine tenezzülünün, aslında, Zât’ın yine Zât’a ayan olması yani kendi kendine şahit olması anlamına gelmesindendir. Zira Bitlisî, tefsirinde bu ilk belirme durumunu şehadet kavramı üzerinden açıklar. Bitlisî’nin, “Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti...” (Âl-i İmrân: 3/18) âyetindeki tevilleri, kâinatta *asl* olanın Allah, tali/arız olanın kâinat olduğunu şehadet kavramı üzerinden özetler ve *hak* olan şehadetin, Allah’ın kendine şehadeti olduğunu vurgular. Buna mukabil bizim şehadetimiz, *resm*dir (şekil/tali).⁵⁴⁸

Âlim-malum, abid-mabud, rab-merbub gibi farklı isimlendirmelerin ancak farklı nispet ve izafetlerle olabileceğini tefsirinde vurgulayan müellif, tüm bu nispetlerin, Zât’ın kendi zâtını -pek çok cihetten- idraki ile ortaya çıktığını söyler. Özellikle Bakara 210. âyetin tevilinde bu konuyu genişçe açıklar.⁵⁴⁹ Öyleyse bilen de Zât’tır, bilinen de... Şahit olan da Zât’tır, şahit olunan da... Dolayısıyla bu mertebe gayr ve gayriyetten⁵⁵⁰ hiçbir surette bahsedilemeyecek bir mertebedir. Aynı zamanda Zât, dışarıdan kaynaklanan (gayr) bir bilgi -ki varlığı bu mertebe muhaldir- ile de kayıtlanmamıştır. Bu mertebede yaratma işi henüz başlamamış, bununla beraber bu hazret, yaratmanın tasarımı diye ifade edebileceğimiz ilahî projenin⁵⁵¹ kodlarının ilk ortaya çıktığı yer olmuştur.

⁵⁴⁶ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 269-b, 275-a.

⁵⁴⁷ Burada müphem gözüken bir nokta vardır. Şayet konu üzerinde dikkatli düşünülmezse Zât’ın ahadiyyet mertebesinde kendinin bilgisine vakıf olmadığı yani kendinden gafil ve cahil olduğu yanlış zannı ortaya çıkacaktır ki Bitlisî’nin anlatımı bu manayı muhtevi değildir. Zât’ın, zuhûrdan evvel gafil veya cahil olması gibi bir durumun söz konusu olabilmesi için “Zât neyden cahildi, hangi bilgiyi bilmiyordu?” diye sormamız gerekir. İşte taayyünle anlatılmak istenen de budur. Zât, taayyün ederek kendi kendine konu olmuştur; yani itibarsızlıktan bilgi için zorunlu olan ilk itibar mertebesine inmiştir ve bu mertebede hem özne hem nesne durumundadır. Dolayısıyla hakkında söz söylenemeyen Mutlak Varlığa işaret edilmesi, onun cahil olduğunu söylemek değil kendini kendi olarak ilk kez zuhûr sahnesine çıkarmasının ilim düzeyinde vaki olduğunu ifade etmek içindir.

⁵⁴⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 39.

⁵⁴⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 115-a.

⁵⁵⁰ Burada gayr ile kastettiğimiz: Zât’ın dışındaki fizik-metafizik her tür varlık, bu varlıkların menşei (mahiyeti) hatta kavramların kendisi.

⁵⁵¹ Tez boyunca kullandığımız “ilahî proje” tabiri, Bitlisî’nin ontolojisinin dayandığı temel ilahî kurguya yani mevcûdâtın yaratılmazdan evvel ilm-i ilahîdeki soyut ötesi soyut varlığına işaret etmektedir.

Daha evvel işaret ettiğimiz gibi Cenâb-ı Hakk’a nispet edilen isim ve sıfatların hepsi, bu mertebede Zât’a münderiç bir surette mevcut ise de birbirinden ayrıışmamış; dolayısıyla müşahhas varlık kazanmamıştır. Tıpkı ağaç tohumunun kendinde binlerce meyvenin kodlarını taşıyor olması gibi bu mertebe de sonraki mertebelerde kesrete dönüşecek olan -farklı bir itibarla: kesrete aracılık edecek olan- tüm isim ve sıfatların kodlarını kendinde taşır. Dolayısıyla ahadiyyet-i cem‘iyyede kesret, tafsilat ve sayı yoktur. Nisa sûresi 82. âyetin tevilini yaptığı pasajda bu konuya da değinen Bitlisî, felsefecilerin deyimi ile “birden sadece bir çıkar” anlayışında olduğu gibi Ahadiyyet-i cem‘iyye’de, “bir”den yine “bir” neşet ettiğini belirtir.⁵⁵² Bu ifade, aslında mutlak gayb durumundaki Saf Zât’ın (Zât-ı Baht) haricî varlıklarla doğrudan ontolojik bir bağı bulunmadığını beyan eder. Yine Saf/Katışksız Vücûd olan Zât’ın kesret hüviyetini taşıyor olması, onunla mümkünât arasında varsayılabilir bir ilişkiyi ortadan kaldırır; zira Zât-ı Baht, “ahad” olmak hususiyeti dışında kendisinden söz edilemeyen Vücûd’dur. İşte bu Zât’ın, zımında kesretin nüvesini taşıyan fakat kesret ismini almamış olan ilk tecellisi, ahadiyyet-i cem‘iyye’dir. Bu isimle, bir yandan teklik hüviyetine (ahadiyyet) vurgu yapılırken diğer yandan -itibarî olarak- tüm mertebelerin ilk nüvelerini kendinde cem eden İlah’a (cemiiyyet) işaret edilir. Bu itibarla, ahadiyyet-i cem‘iyye, tüm isim ve sıfatları kendinde bir araya getiren Allah isminin mertebesidir. Basitçe ifade etmek gerekirse ahadiyyet/la taayyün mertebesinde “hüve” diyerek zâtına işaret edilen Hakk, bu mertebede Allah ismini almış ve aslında Allah isminin kendisine delalet ettiği diğer tüm isim ve sıfatlarla da zımnen muttasıf olmuştur. Fakat Allah tek başına ne budur, ne de o... ya da esmâ ve evsâf tek başlarına Allah demek değildir. Allah yani ulûhiyet mertebesi tüm bu isimlerin hususiyetlerine sahiptir. Sonuç olarak Allah, sayısal olarak birdir; fakat bütün isimler kendisindedir.

Bunu şu örnek ile açıklayabiliriz: Zât, ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinde rezzâk, şâfi, kadîr, mürîd gibi isimlerle ayrı ayrı muttasıf değildir. Buna mukabil tüm bu isim ve sıfatları kendi zımında taşıyan Allah ismi ile muttasıftır ki bu, eşyanın, varlık sahasına bu mertebede çıkmadığının da ifadesidir. Aslında varlığa dair her tür nefy ve ispat bu mertebede eşittir; nitekim varlık, bu mertebede *şuûnat-ı zâtiyye* denilen gaybî bir hüviyetle vardır; ama şuhudî hüviyetle yoktur. Yani henüz fizik veya metafizik olarak

⁵⁵² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 245-a. Bitlisî, basitten çıkan her şey basit olması gerektiğini de sözlerine ekler.

varlık sahnesine çıkmamıştır. Dolayısıyla mevcûdât, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine ait bilgisinin sonucu olarak ila nihaye “var”dır ve henüz müşahhas zahirî ve batınî hüviyetinin vücûda gelmemiş olması dolayısıyla da “yok”tur, özetle henüz yaratılmamıştır; zira “yaratma” kavramı kesreti ifade eder ve kesret, henüz bu mertebede mevcut değildir.

La taayyün (taayyün yok)



Ahadiyyet-i cem'iyye: Zâtî bir muhabbet neticesinde ilk tenezzülün gerçekleşmesi (taayyün var ama toplu bir surette, tek tek varlık kazanmamış: tüm sıfatları mücmelen taşıyan Allah ismi)



Vâhidiyyet: (tek tek varlık kazanan taayyünât: müşahhas esmâ ve sıfatlar)

Aslında bu tek biliş ve bilinç durumu, her ne kadar bir sonraki mertebede birbirinden ayrışacak ve her bir ayrışma (isim ve sıfatlar), manasını, bu biliş ve bilinçten alacak olsa da mevcûdâtın vücûdları henüz bilkuvvedir ve varlık sahasına çıkmamıştır. Bu mertebede temeyyüz olmadığı ve bilinen “tek” olduğu için bilginin tüm parçaları ve levâzımı (zâtî de olsa) birdir ve vahdet halini yaşar. Dolayısıyla âlim, malûm ve ilim bir; muhibb, hubb, mahbûb yahut rızık, merzûk, râzık da birdir.⁵⁵³ Bu mertebeye ilk aklı ve ilk nuru da ifade eder.⁵⁵⁴ Bitlisî'nin tefsirinde farklı âyetler bağlamında bu noktayı aynı perspektifle vurguladığı görülmektedir.

Bilen	Bilinen	Bilgi
Zât biliyor	Zât'ı biliyor	Zât olarak biliyor. Çünkü ilim bu mertebede huzur'dur. (tüm karşıt, yakın ve benzer mefhumlar, onun katından gelmektedir.) ⁵⁵⁵

⁵⁵³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 261-a, 275-a, 281-b.

⁵⁵⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 156-a; ŞAP 110, vr. 55-a.

⁵⁵⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 261-a.

Bitlisî'nin Zât'a ait itibarların ikincisi olarak zikrettiği vecih, -bu mertebenin kapsamını ifade edecek şekilde- Zât'ın her hangi bir şart ile sınırlandırılmamış (لا بشرط شيء) olmasıdır.⁵⁵⁶ Burada ilk vecihten farklı olarak kastedilen, Zât'ın -hiçbir değil- özel ve müşahhas bir surette taayyün etmemiş olması halidir. Ortada bir taayyün vardır; ama bu taayyünün müşahhas ve müstakil hüviyeti yoktur. Zira bu mertebe zâtî tecelli mertebesidir.⁵⁵⁷ Bununla beraber taayyün ve tecelliye hazır olan bu vecih, diğer mertebelerde zuhûra gelecek sonsuz sayıdaki tecellinin membaı olması itibârıyla Zât'ın bir başka veçhidir. Bitlisî'nin ontolojisinde Zât'a ait olduğu ifade edilen bu itibar, tecelliyâtın ferdan fert varlık sahnesine çıkmadığı fakat buna hazır olan potansiyeli ifade eder ve bu, tasavvuf terminolojisinde *taayyün-i evvel* olarak isimlendirilen bir zuhûr durumudur.⁵⁵⁸ Burada da sınırları olan ve müşahhas kimlikleri ile tanımlanabilecek mevcudâtтан bahsedilemez. Zira ilk taayyün mertebesi (taayyün-i evvel), varlığın menbainin mücmelen zuhûra geldiği ve henüz aralarında ayrışmanın olmadığı mertebedir.

Bitlisî, ahadiyyet ve vâhidiyyet arasındaki vasıta ve berzah olan ahadiyyet-i cem'iyeyi ayrıca, vahdet-i zâtiyye (الوحدة الذاتية), hakikat-i Muhammediyye (الحقيقة المحمدية), merteb-i berzehiyye en-nuriyye el-cemâliyye el-vücûdiyye (المرتبة البرزخية النورية الجمالية الوجودية) diye de isimlendirir. Ona göre bu mertebe, Zâtî ve efalî isimlerden “her hangi bir şey şartı ile (kayıtlanmış) değil” de, O'nun O olması bakımından (من حيث هي هي) O'nun (Zât'ın) itibarıdır. Yani: O, iptal ve ispat olmaksızın bilakis zâtında O'dur. Vâhidiyyet mertebesinin nispetleri onun (ahadiyyet-i cem'iyeye) kapsamında bulunur.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Bitlisî'nin konu ile ilgili ifadelerini burada hatırlatmak yerinde olacaktır.

“(Zât'a dair olarak) ifade edilen tüm itibarlar, Zât'ın üç veçhine sahiptir:

(Birincisi) Yokluk şartı ile (“hiçbir şey” şartı ile kayıtlanmış/بشرط لا شيء), (İkincisi) her hangi bir şart ile değil (لا بشرط شيء), (Üçüncüsü) her hangi bir şart ile (بشرط شيء)....

İlki: Zât-ı ahadiyyet'tir. O tüm isim ve sıfatların kendisinden düşürülmesi (ıskât) itibârıyla Zât'tır. **İkincisi: ahadiyyet-i cem'iyeye, vahdet-i zâtiyye, hakikat-ı Muhammediyye'dir.** Üçüncüsü vâhidiyyettir.” Bkz. Bitlisî, *Şerhu Istulâhâtı's-sûfiyye*, vr. 7-a,7-b.

⁵⁵⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 174.

⁵⁵⁸ Bkz. Kılıç, s. 226-235.

⁵⁵⁹ Bitlisî, *Şerhu Istulâhâtı's-sûfiyye*, vr. 8-a-b. Bitlisî, sözlerinin devamında nispetler konusunda şu bağlantıyı da vurgular: “Bu nispetler, zâtî isimler ve evvelî sıfatlardır -ki bunlar, esmâ, isimlerin anneleri ve isimlerin evvelleri ve mefatihu'l-gayb vb. diye isimlendirilir-. Bu yedi ismin ve Zât'ın cemiyetine (birliğine) ve onların (Zât ve yedi ismin) cemiyetine Âdem ve insan-ı kebir de denir.”

Zât-ı Baht'ın nefes-i rahmânîsi ile zahir olan⁵⁶⁰ fakat henüz gaybî bir hüviyet taşıyan varlık, bu mertebede aslında kendinden sonra gelecek tüm mertebelerin bir hulasası/özeti hükmündedir. Ahadiyyet-i cem'yye, varlık ağacının kendisinden neşet edeceği mücmel hakikati ifade etmektedir. Bu yönü ile ahadiyyet mertebesinin zahiri hükmündedir. Zira mutlak gaybtan bir derece zuhûr ederek -gaybî de olsa- artık bir hüviyet kazanmıştır. Fakat bu hüviyet, ilahî isim ve sıfatların müşahhas birer birey olarak varlık kazanması anlamına gelmediği için henüz yaradılış süreci aynî varlıklar düzleminde başlamamış, varlığın, ilm-i ilahîdeki hakikatleri, haricî varlık kazanmamıştır. Yani "her şey Allah'ın ilminde gizli ve fakat özü itibarıyla mevcuttur." hakikati bu mertebenin meselesidir. Bu yüzden bu mertebe kendinden sonra gelen vâhidiyyet mertebesi için batın konumundadır. Vâhidiyyet mertebesi ise bu mertebe için zahir konumundadır. En büyük berzah olması ve kendinden söz edilebilen en nihai nokta oluşu bu mertebeyi daha da önemli kılmaktadır. Zira bu mertebenin ötesi, hakkında söz söylemenin muhal olduğu Zât-ı Baht mertebesidir.

Ahadiyyet/el-la taayyün/zât:



Batın (Ahadiyyet, *Ahadiyyet-i cem'yye'nin batınıdır*)

Zahir

Ahadiyyet-i cem'yye (Bu mertebe ahadiyyetin zahiri, vahidiyyetin batınıdır)



Batın

Zahir (Vahidiyyet, *Ahadiyyet-i cem'yye'nin zahiridir*)

Vâhidiyyet

Her bir mertebe ve âlemde insana ait (insan için) bir vücûd ve mahdud bir taayyün olduğunu belirten Bitlisî, ahadiyyet-i cem'yye mertebesindeki taayyünün zâtî-ahadî bir vecihle innî olduğunu söyler ve bunu da zâtî şe'n olarak tanımlar.⁵⁶¹ Dolayısıyla ahadiyyet-i cem'yyedeki taayyünün menşei, Cenâb-ı Hakk'ın ahad olan hüviyetidir. Hakk, kendi sıfatlarını bile aracı kılmadan bu mertebede tecelli etmiştir.

⁵⁶⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 215.

⁵⁶¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

Bitlisî, tefsirinde ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinin müradifi olarak genellikle “el-vahdetu’z-zâtıyye⁵⁶², berzehu’l-berâzih⁵⁶³, el-berzehiyyetu’l-küllıyye (البرزخية الكلية)⁵⁶⁴, berzehu’l- a‘la (البرزخ الأعلى)⁵⁶⁵, el-ihatatu’l-küllıyyetu’l-icmâliyye (الإحاطة الكلية)⁵⁶⁶, el-kemâlu’l-cemî ve’l-cemu’l-kemalî (الكمال الجمعی والجمع الكمالي)⁵⁶⁷, el-cem’ beyne’t-tafsîl ve’l-icmal ve’z-zıll ve’l-celâl (الجمع بين التفصيل والإجمال والظل والجلال)⁵⁶⁸, el-vahdetu’l-hakikî (الوحدة الحقيقية)⁵⁶⁹, el-vahdetu’l-evveliyye (الوحدة الأولية)⁵⁷⁰, cemu’l-cem⁵⁷¹, kabe kavseyn⁵⁷²” gibi isimleri kullanır.⁵⁷³

Bitlisî’nin Fatiha sûresinde bu mertebenin isimleri ile ilgili yaptığı bir açıklama ise dikkat çekicidir. O, ahadiyyet-i cem‘iyye hakkındaki isimlendirmeleri ikiye ayırır:

“Rahman-Rahim: Mücmel olanın tafsilidir. İlki kavs-ı tenezzüle, ikincisi kavs-ı terakkiye ve tevessül yoluyla vasıl olmaya işaret eder. Bunların her ikisinin toplamı, ahadiyyet-i cem‘iyye ve hakikat-ı muhammediyye, makam-ı ev edna, berzehiyyetu’l-uzma ve berzehu’l-berâzih ve tâmmetu’l-kubradır. Kendi nefsinde zatî isimler onunla beraber itibara alınsa ve onlara mensup olanların tafsilleriyle beraber itibara alınsa berzah-ı insiyye, makam-ı kabe kavseyn, mecmeu’l-bahreyn, mürebbe‘u zi’l-karneyn, menbe‘u ayneyn diye isimlendirilir. O da Kur’ân’ın nüzulünün vatanı (mevtın), âlem-i ceberûtun ve vâhidiyyetin başlangıcı ve lâhût ve ahadiyyetin nihayetidir.”⁵⁷⁴

Bu ifadelerle göre zımnındaki tafsilat nazar-ı itibara alınmadan makam hakkında konuşulacaksa ilk grup isimlendirme yapılır. Eğer zımnındaki tafsilat nazar-ı itibara alınacaksa ikinci grup isimlendirme yapılır. Bu isimlerin hemen hepsi ahadiyyet-i cem‘iyye makamının, daha evvel zikrettiğimiz temel vasıflarını ihtiva etmektedir. Bu mertebe en yüce, en küllî ve tüm berzahların hususiyetlerini kendinde cem eden ilk ana mertebedir. İcmalî ve küllî surette gerçekleşen tecellilerin kendinde eridiği bir pota ve

⁵⁶² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 176.

⁵⁶³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 234.

⁵⁶⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 155.

⁵⁶⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 234.

⁵⁶⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 155.

⁵⁶⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 225.

⁵⁶⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 225.

⁵⁶⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 259.

⁵⁷⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 42.

⁵⁷¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s.135.

⁵⁷² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 110, vr. 139-a.

⁵⁷³ Konuk, konu ile ilgili şu açıklamaları yapar: Ahadiyyet-i cem‘iyye, lâ-taayyünden ilk olarak bu mertebe zuhûr ettiği için “tecelli-i evvel”; bu mertebenin ötesinde Zât-ı Sırf’tan başka bir mertebe olmadığı için “makâm-ı ev edna”; taayyün ile lâ-taayyün arasındaki hal olması ve tüm berzahları kapsaması (câmi) nedeniyle “berzahu’l-berâzih”; ahadiyyet ve vâhidiyyetten ibaret olan iki büyük mertebeyi zımnında taşıyor olması dolayısıyla da “berzahu’l-kubrâ” diye isimlendirilir (Konuk, s. 12).

⁵⁷⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 7-a,7-b.

bunları tamamıyla ihata eden hazrettir. Bitlisî, eserinde ahadiyyet-i cem‘iyye kavramının geçtiği birçok yerde kısa bir sıfat cümlesi ile kelimeye aynı şerhi düşer ve her seferinde “onun, lâhût ve ahadiyyetin nihayeti, vâhidiyyet ve ceberûtun bidayeti” olduğunu ifade ederek varoluştaki konumuna işaret eder.⁵⁷⁵

Bitlisî’nin, Âl-i İmrân sûresi 181. âyetin tevilinde⁵⁷⁶ “o, kesretin menbaı (kaynağı) ve taaddüdün özüdür, (kendisidir, nefsidir, ayn, هي عين الكثرة ونفس التعدد)” diye tasvir ettiği ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinin, sarîh nurî-cemâlî devredeki⁵⁷⁷ terakki ve suûdun müntehası olduğunu söyleyerek ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinin temel iki vâfına işaret etmektedir.⁵⁷⁸ Ona göre bu mertebe kesretin batınî açıdan başlangıcını ifade etmekle beraber, eşyanın hakikatine doğru yapılan manevî yolculuk ve yükselişin de son noktasıdır. Varlığa dair bütün hikâyenin başladığı ve bittiği yer burasıdır.

Bitlisî’nin, Fatiha sûresi tevilindeki “*ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesindeki, ‘aynu’z-zâtıtır (zâtın kendisi) ve Zât da bu mertebenin ‘aynıdır; Her birisi diğerinin ‘aynıdır’*”⁵⁷⁹ sözleri, Zât ile onun ilk tecellisi olan ahadiyyet-i cem‘iyye arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bir benzetme ile ifade etmemiz gerekirse, Allah ve Rahman isimlerinin Kur’ân’ı Kerim’de ilah olan Zât’a işaret kabiliyetleri itibarı ile aynı kategoride zikredilmeleri gibi⁵⁸⁰ ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinde olan, Zât’tır. Zât da bu mertebenin kendisidir.

Peki, bu yorum Saf Zât’ı tahdid anlamına gelmez mi? Net bir şekilde bu soruya “hayır” cevabını verebiliriz. Çünkü burada hem Zât-ı Baht için hem de ahadiyyet-i cem‘iyyedeki zuhûr için gayriyyetin nefyi dolayısıyla bu ifadelere başvurulmaktadır. Burada kesret yoktur. Gayr ve gayriyet yoktur. Öyleyse var olan tek ise, o da Zât’tır. Ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinin sınırlandırılmıyor olması da bunun başka bir delilidir. Cenâb-ı Hakk kendi mir’atinde kendine şahit oldu ise işte hem mirat hem görüntü ancak kendi Zâtıdır. Fakat bu, Zât’ın, o mir’at ve görüntüden ibaret olduğu anlamına gelmez.

⁵⁷⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 151, 174, 234, 242.

⁵⁷⁶ Âyette geçen “Yakıcı azabı tadın” ifadesini açıklarken Bitlisî, şunları söyler: “Bu (azap), ahadiyyet-i cem‘iyye ve vahdet-i hakikiyyeden uzaklıktır ki (ahadiyyet-i cem‘iyye/vahdet-i hakikiyye, kesretin menbaı (kaynağı) ve taaddüdün özüdür.” Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 259.

⁵⁷⁷ Sarîh nurî devre, varlığın zuhûr sürecini yani ana ve aslî varoluşsal evreyi ifade eden kavramdır.

⁵⁷⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 236.

⁵⁷⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a.

⁵⁸⁰ De ki: “İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O’na hastr.” (İsra: 17/110).

Dolayısıyla bu ifadeler, ahadiyyet mertebesindeki Zât-ı Baht'ın tahdidi sonucunu doğurmaz.

Yukarıda Bitlisî'nin ahadiyyet-i cem'îye mertebesi ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Konunun daha müşahhas hale gelebilmesi için bazı âyetlerdeki tevillerini değerlendirelim. Bitlisî, Fatiha sûresinin başındaki besmele ile ilgili şu açıklamalara yer verir:

“بسم الله الذي فتح كتاب تجلياته بظهور (بسم الله) (Allah ki) tecellilerinin kitabını, zâtı ile zâtı için zâtî bir muhabbet sebebiyle zâtının zuhûr etmesi suretiyle açandır. (ذاته بذاته لذاته بمحبته الذاتية)”⁵⁸¹

Bu yorumdan da anlaşıldığı üzere tecelliler aslında bir çeşit zuhûr demektir ve bu zuhûr da haddi zâtında Zât'ın, sadece kendisi merkezli bir biliş⁵⁸² süreci ile gerçekleşmektedir. Zât, haricî başka bir şey/vasıta ile değil sadece zâtı ile (بذاته) ve yine sırf zâtı için (لذاته) taayyün eder. Zât'ın bu tecellilerinin temel nedeni ise zâtî muhabbettir (بمحبته الذاتية). İşte taayyünün başladığı nokta, “Allah” isminin de kendisine delalet ettiği bu ilk tecelli durumudur.

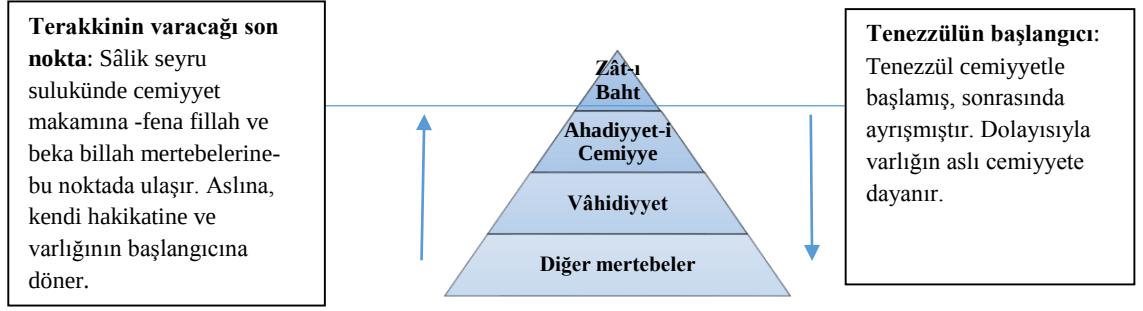
Buraya kadar -itibarî olarak- Zât'ı baht'tan bir derece tenezzülle vücûda gelen kavs-ı nüzûldeki ahadiyyet-i cem'î mertebesinin konumundan bahsettik. Kavs-ı urûc denen varlık dairesinin diğer yarısı olan terakki mertebeleri açısından ahadiyyet-i cem'î mertebesi ile ilgili de şunları söyleyebiliriz:

Kavs-ı urûc, mümkün âlemlerin en kesifi olan mülk âleminde en latif âlem olan ahadiyyet-i cem'e kadar kademe kademe yükselişi ifade etmektedir. Mümkün varlığın varabileceği nihaî nokta olan ahadiyyet-i cem, arif için kendi seyru sulûkünde varılabilecek en üst mertebedir.⁵⁸³ Bitlisî'nin tefsirinde farklı itibarlarla sıklıkla işlediği bu mertebe beka-i billah durumunu ifade eder. Bitlisî, ahadiyyet-i cem'îye kavramından yardım alarak yaptığı tevillerinin birçoğunda bu mertebenin kemâle ulaşma yolunda ila nihaye hakikî gaye olduğu vurgusunu yapar. Aslında ahadiyyet-i cem'îye varlığa dair hakikat bilgisinin kendinde mücmelen bulunduğu zâtî tecelliye zât ünvanı ile (aracısız) şahit olunan mistik bir varoluşsal düzlemdir.

⁵⁸¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 3-b.

⁵⁸² Bilme/biliş durumunun Allah için, kendinden cahil ve gafil olmak anlamına gelmediğini daha evvel açıklamıştık.

⁵⁸³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 139-a; ŞAP 112, vr. 130-b.



Bitlisî'ye göre ahadiyyet-i cem'iyye, Âdem'in⁵⁸⁴ hakikatini temsil eder. Sâlikin nihâî gayesi bu mertebedir ve aşağıda olan diğer tüm mertebeler, aslında bu merteye için birer örtüdür.⁵⁸⁵ “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.*” (Bakara: 2/ 196) âyetinden hareketle Bitlisî, hac ve umrenin beş rûknünün -ihram, tavaf, say, vakfe (Arafat), kurban- beş âleme ve tenezzül ve terakki mertebelerine işaret ettiğini ifade eder. Ona göre hakikî Kâbe de ahadiyyet-i cem'iyyedir.⁵⁸⁶

Yukarıda tefsirin genelinden hareketle Bitlisî'nin ontolojisinde tenezzül ve terakki itibarları ile ahadiyyet-i cem'iyye mertebesinin pozisyonunu ve düşüncelerini, tevil-işarî yorumlarında nasıl işlettiğini gördük. Aşağıda örneğini vereceğimiz bazı âyet tevilleri de terakki cihetinden bu mertebenin konumuna işaret etmektedir:

Bitlisî, ahadiyyet-i cemiyyeye işaret ettiğini düşündüğü âyetleri, daha ziyade terakki cihetiyle yorumlar. Örneğin “*(Bunlar), sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve şehirlerde istiğfar edenlerdir*” (Âl-i İmrân: 3/17) âyetini tevilinde, zikredilen her bir vasfı, insanın manevî gerçekleşme sürecinde kat edeceği bir merteye olarak yorumlar ve âyetin son kısmı olan “şehirlerde istiğfar edenler” ibaresi için şu açıklamaları yapar:

“*(وَالْمُسْتَغْفِرِينَ)* Şuhud-i zâtîden (neşet eden) a'yân-ı sâbiteye ait hazret-i ameliyede neyi elde etmişse ondan uzak duranlardır. *(بِالسَّحَارِ)* Ahadiyyet-i cem'iyye (vakti) olduğunda (istiğfar ederler/uzak dururlar) -ki ahadiyyet-i cem'iyye ahadiyyet gecesinin karanlığı ile vâhidiyyet sabahının arasındaki berzaktır. - Bunun üzerine,

⁵⁸⁴ Burada Âdem ismi şahıs olarak Hz. Âdem'den ziyade tüm makamları kendinde cem eden kâmil insan profilini karşılar.

⁵⁸⁵ “Musa ile kırk gece için sözleşmiştik” (Bakara: 2/51) âyetini tevilinde Bitlisî, bu mertebelerin sayısını 40 olarak vermektedir. Aslında bunlar, konunun merkezinde olan merâtib-i sittenin açılımıdır: 7 isim+ 10 akıl+9 felek+ 7 yıldız+ 4 unsur (anâsır-ı erbaa)+ 3 varlık (mevâlid-i selase)= 40 (Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 62-b).

⁵⁸⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 109-b.

sabır Allah'tan Allah'la, Allah'la Allah için, Allah için Allah'ta, Allah için Allah'la beraber olur.”⁵⁸⁷

Bu ifadeler tetkik edilecek olursa görürüz ki Bitlisî, sembolik bir anlatımla ahadiyyet, ahadiyyet-i cem'iyeye ve vâhidiyyet mertebelerini tasvir etmekte, her bir mertebenin boyutları hakkında okuyucuya bir fikir vermektedir. “Seherler” kelimesi, ona göre ahadiyyet gecesinin karanlığıyla vâhidiyyet sabahının ışığı arasındaki berzah (demek olan) ahadiyyet-i cem'iyeye vaktini ifade etmektedir.

Bir önceki konu başlığında ifade ettiğimiz gibi ahadiyyet, kendinde hiçbir tecellinin olmadığı ve bilinilebilirlik/müşahede sahasına girmeyen mutlak gaybı ifade eder. Nasıl ki zahiren zifiri karanlıktaki şey'i müşahede durumu muhal ise Zât-ı Baht da müşahede edilemez; zira henüz zuhûr yoktur. Bu bakımdan Zât ve Zât'ın her tür esmâ ve evsâfı sanki zifiri karanlıkta gibidir. Vâhidiyyet ise Zât'ın esmâ ve evsâfının artık birbirinden ayrı müstakil hüviyetleri ile ortaya çıktığı devredir ki tıpkı bir günün sabahı gibi aydınlıktır ve müşahadesi mümkündür. İşte ahadiyyet-i cem'iyeye denilen ve ahadiyyet ile vâhidiyyet arasındaki bu ara mertebe “ne bu taraf, ne öbür taraf” diye ifade edebileceğimiz ve aslında her ikisinde de payı olan vasıta, geçiş ve berzah demektir.

Seherlerde istiğfar eden zümre, keşfi olarak hakikatin bilgisine dair neyi elde etti ise ondan bile uzak duranlardır. Zira ahadiyyet-i cem'iyeye evveli fena, akıbeti beka olan haldir ki arif olan, bu halde kendi ilim, müşahede ve keşifleri de dâhil olmak üzere elde ettiği tüm manevi mertebeleri yani her şeyi terk eder; sonunda büsbütün fitratu'l-ula'daki haline rücu eder ve mahza Zât'ı zikreder. Bu zikir ise istiğfardır; çünkü istiğfar mertebesi haddi zâtında nihayetsiz bir haldir. Nihai olarak seyru sülükteki kul, ahadiyyet-i cem'iyeye mertebesine ulaştığında bu makamda sürekli istiğfar eder. Kulun istiğfarının bitmemesi, seyrinde, berzahın da bitmediği anlamına gelir ki, ahadiyyet mertebesinin müşahede alanı dışında olması da bu manayı desteklemektedir. Yani içsel bir süreçle kul, nihayeti olmayan ve sonuna ulaşamayacağı bir makamda sürekli istiğfar halindedir. İşte bu bitmek tükenmek bilmeyen makam için kula düşen, âyetin başında ifade edilen sabırdır. Bitlisî'nin teviline göre bu makama ve bu makamda sabır ise şu aşamaları zımında taşır:

⁵⁸⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 38.

Allah'tan gelen sabır, yine Allah yardımı ile olmaktadır. Allah'tan gelen sabır, kulun zâtı ile devam etmez ve Allah, kulu kendi haline terk etmez. Bilakis Allah'tan gelen sabır, Allah'ın yardımı ile başlar ve devam eder. عن الله بالله

Allah'ın yardımı ile devam eden sabır, makam ve tecellileri kazanmak için değil sadece Allah(ı kazanmak) için devam eder. وبالله الله

Allah için sabrettiğinde Allah'ta sabreder. (Fena makamı) والله في الله

Allah için sabrettiğinde bu hal, onla beraber sonsuza dek sürecektir (Beka makamı) والله مع الله

“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır” (Âl-i İmrân: 3/105) emr-i ilahisi ise Bitlisî'nin kulun terakkisi cihetiyle yorumladığı bir başka âyettir. Âyeti nasıl yorumladığına bakalım:

“Âyet, irşat şartına ve irşat olunan kişinin vazifesine işaret eder. Bu vazife de zahir ve batın, suret ve mana açısından muvafakattir. Bu muvafakat ise cemî ahadî suretin (الصورة الجمعية الأحدية) yansımasıdır. Nitekim kalp, bu muvafakat ile vasıflandığında kalp için ahadiyyet-i cem'iyeye ve vahdet-i zâtiyye ile zâtî bir münasebet hâsıl olur. O takdirde bu münasebet sebebiyle kalp, ahadiyyet-i cem'iyeye doğru sürüklenir. Münasebet tam olduğunda ise kalp, gaybî hüviyetinden ve aynî benliğinden fani olur; (bu makamın bekası ile) baki olur.”⁵⁸⁸

Bu pasajda da görüldüğü üzere Bitlisî, âyetteki ihtilaf ve ayrılık durumundan nehyin, müstersidin (irşadı isteyen, sâlik) vazifesine bir işaret olduğunu söyler ve devamında bu vazifeyi, “zahir ve batın, suret ve mana uygunluğu/uyumu/denk düşme olarak yorumlar. Böylesi bir uyum durumu, aslında ahadiyyet-i cem'iyeye denilen kemâl mertebesinin sureti hükmündedir. Yani kişideki kemâlin, müşahade sahasındaki yansımasıdır/izharıdır. İşte kişinin kalbi, bu vasfı haiz olduğunda ontolojik açıdan ahadiyyet-i cem'iyeye ve vahdet-i zâtiyye denilen mertebe ile aracısız bir münasebet kuracak ve bu mertebeye doğru uruc edecektir. Ahadiyyet-i cem'iyeye mertebesi ile tam bir münasebet hâsıl olduğunda ise artık sâlik, gaybî/aynî, zahir/batın, dış/iç tüm hususiyetlerinden azat olacak ve bu makamda beka billah halini yaşayacaktır. Dolayısıyla Bitlisî'nin yorumuna göre asıl ayrılık hali işte sâliki bu makamdan uzaklaştıran manevî parçalanmışlık durumudur.

⁵⁸⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 176.

Âyetin devamında söylenen “İşte bunlar için büyük bir azap vardır.” ibaresi ise Bitlisî’ye göre bu halden ayrılık ve tefrika durumunu ifade eder.

Benzer bir yorumu Âl-i İmrân sûresi 103. âyetinin tevilinde de görüyoruz. Bitlisî, “*Bir ateş çukurunun kenarında idiniz*” (Âl-i İmrân: 3/103) âyetindeki “ateş çukuru”nu “cem’î kemâl ve kemâlî cem’i kaçırmış olduğunu fark ettiğinde (yaşanan) üzüntü ve ayrılık ateşi”⁵⁸⁹ olarak anlar. Müellif, bu ifadesiyle cehennem denilen halin, kulun hakikî gayesi olan cem’î kemâl ve kemâlî cem’, diğer ismi ile ahadiyyet-i cem’iyye mertebesinden ayrılık olduğunu ifade etmiş olur.

Hüsameddin Ali el-Bitlisî, “*Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça «iyi(birr)»ye eremezsiniz. Her ne harcarsanız, Allah onu hakkıyla bilir*” (Âl-i İmrân: 3/92) âyetini açıklarken marifet ehlinin, farklı ubudiyet mertebelerindeki zevatin hangi surette “birr” sıfatıyla muttasıf olduklarını tafsilatıyla anlatır. Sıra zikr-i hafî, fikr ve nazar-ı hafî ehline geldiğinde ise şu ifadelerle yer verir:

“Zikr-i hafî, fikr ve nazar-ı hafî ehlinin birri (iyiliği/البر) ise cemâlullahı ve celâlullahı müşahede ve cemâl ve celâlin cem’iyyetini (birlikteliğini) müşahededir. (Bu cem’iyyet) kalbin bilinmezliklerindeki halvet zaviyesinde ve gönlün batınındaki ve gayb-ı sır tavrında yer alan zikir dairesi yaylarında (çemberin iki yarım dairesinde) (gerçekleşir) ve zâkir, zikrin hakikati ile tahakkuk eder. O da vücûd ve ademden (oluşan) hakikatı’l-cem’iyye ve heyetu’l-küllîyyedir. Mutlaku’l-Vücûd ve Zât-ı Baht mefhumu, bu ikisi (vücûd ve adem) üzerine dürülmüştür. Vâcibu’l-vücûd imgesi, onun mazmun ve hulasası ise vâhidiyyet ve ceberûtun başlangıcı ile ahadiyyet ve lâhûtun nihayetinde yazılıdır. Ki o da ahadiyyet-i cem’iyye ve vahdet-i zâtiyye mertebesidir. Bu mertebe ahadiyyet ve vâhidiyyet arasındaki berzahtır. Ona berzahu’l-berâzih de denir. O zaman zâkir, mezkûrun ve zikrin bizzat kendisi olmuş olur.”⁵⁹⁰

Bitlisî’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere gizli zikir ehlinin tenezzül ve terakkiden oluşan tecelli dairesindeki cem’iyyeti tahakkuku (tüm mertebeleri kendinde cem ederek mutlak birliği yaşaması/kendini tevhit hali ile gerçekleştirmesi) işte bu mertebede olur ve zâkir, bu mertebede mezkûrun (zikredilen) ve zikrin bizzat kendisi olur. Dolayısıyla ahadiyyet-i cem’iyye mertebesi artık sâlikin manevî makamında, nazarında ve müşahedesinde ikiliğin (kesret) yaşanmadığı mertebedir.

⁵⁸⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 175.

⁵⁹⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s.151 .

3.1.2.1. Mevcûdâtın İlk Nüvesi: Şuûnât-ı Zâtiyye

Buraya kadar işlemeye çalıştığımız Ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesi, daha evvel de ifade ettiğimiz üzere Zât’ın zuhûr edip bilgiye konu olduğu ilk kategoridir. Burada öncelikle akla gelen, bu kategorinin mevcûdât ile arasındaki ontolojik ilişkinin ne olduğu sorusudur. Tefsirde, bu sorunun cevabının, yine tek bir kavram üzerinden verildiğini görüyoruz. Bitlisî, tefsirinde ahadiyyet-i cem‘iyye konusuna vurgu yaptığı bazı pasajlarda *şuûnat-ı zâtiyye* kavramına, özellikle kendi ontolojisinde hangi noktaya tekabül ettiğini vurgulayarak dikkat çeker.

Şuûn, Arapça hal, rütbe, önemli iş, tabiat, ihtiyaç gibi anlamları olan şe’n kelimesinin çoğuludur.⁵⁹¹ Şuûnât-ı zâtiyye/zâtî şe’nler ise âyân (ayn’lar) ve hakikatlerin Zât-ı ahadiyyette var olduğunu kabul etmektir. Burada kuvve halinde bulunan özler, vâhidiyyet mertebesinde zuhûr eder ve ilimle ayrıntılı hale gelir. Tıpkı ağacın, dalları, yaprakları, çiçekleri ve meyvelerinin tohumda (kuvve halinde) bulunması gibi...⁵⁹²

Taayyün-i evvel mertebesinde bütün mevcutlar ancak topluca ve “şuûnât” olarak bulunur ve bu adla isimlendirilirler.⁵⁹³ ‘Ayn (zahir manasıyla mevcut) henüz oluşmamış olmasına rağmen bir sonraki mertebede a’yân-ı sâbite olarak zuhûra gelecek olan mevcutların arketipleri, işte bu mertebedeki şuûndan varlığını alır. Konu değerlendirilirken hatırdan çıkarılmaması gereken noktaya tekrar temas etmek istiyoruz: *Ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinin sakinleri* diye teşbih üslubu ile ifade edecek olursak *şuûnat-ı zâtiyye*, müstakil varlıklar demek değildir. Hatta henüz aynî varlık sahasına tezahürü yansımadığı için varlık bile değildir. Bir bilginin zihnî varlığının, onun *nefsu’l-emrde* de var olduğu anlamına gelmediği gibi...

Bitlisî, şuûnat-ı zâtiyyenin, ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesindeki konumuna “*De ki: Biz, Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve Ya'kub oğullarına indirilenlere, Musa, İsa ve (diğer) peygamberlere Rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onları birbirinden ayırdetmeyiz. Biz ancak O'na teslim oluruz.*” (Âl-i İmrân 3/84) âyeti ile dikkat çeker. Tevilinde, peygamberleri birbirinden ayırt etmeme durumunun cemu’l-cem (ahadiyyet-i cem‘iyye) makamında söz konusu olduğunu ifade ettikten sonra bunu biraz

⁵⁹¹ Cebecioğlu, s. 615.

⁵⁹² Kâşânî, *İstulâhât*, s. 154.

⁵⁹³ Kılıç, s. 246.

daha açıklayarak hiç bir peygamberin -dolayısıyla da temsil ettiği makamın- tecelli-i zâtîde aralarında fark gözetilmediğini ifade eder. Nitekim Bitlisî'nin, Maide sûresi (3/82) tevilinde de ifade ettiği gibi Zât'ın vasıtasız bir şekilde tecellisi⁵⁹⁴ ile ortaya çıkan her şey (küll), ilk olarak şuûnat-ı zâtiyye ve niseb-i evveliye ile zahir olmuş; sonra da ahadiyyet-i zâtiyyeden vâhidiyyete ilmî suretler ve âyân-ı sâbite ile zahir olarak tenezzül etmiştir.⁵⁹⁵

Bitlisî aslında bu ifadeleriyle her şeyin menşeinin, fitratu'l-ula diye de isimlendirdiği varlığın en asıl/kök halinin zahir olduğu mertebede -itibarî olarak- vücûd bulduğunu ifade eder. Bunlar şuûnat-ı zâtiyye adı verilen eşyanın hakikatleridir ki sonraki mertebelerde açığa çıkacak olan bil-kuvve durumu ifade eder. Tıpkı tohumda, ağacın bilgisinin olması gibi... Bitlisî'nin, Bakara sûresi tevilinde yer verdiği "Rabbınız, sizi ilk olarak tecelli-i zâtî mertebesinde şuûnat-ı zâtiyye ve ilmiyye mertebesindeki ahadî unvanlar (العنوانات الاحدية) ile (olarak/vasıtasıyla) sizi yaratan ve sizi takdir edendir."⁵⁹⁶ şeklindeki ifadesi ise mevcûdâtın kökenini birer arketip olarak şuûnat-ı zâtiyye ve ayân-ı sâbiteye (ahadî unvanlar) dayandırdığını gösterir. Fakat bu ifade mevcûdâtın zahir manasıyla var ediliş sürecini karşılamaz. Belki "ilahî proje" diye ifade edebileceğimiz ilmî hakikat manasını haizdir. Ona göre gaybî olsun aynî olsun mevcûdâtın varlık kazanma sürecinin tamamı ise işte bu şuûnat-ı zâtiyye ve niseb-i evveliyyeye⁵⁹⁷ dayanır.⁵⁹⁸

3.1.2.2. İlk Yaratılan Nur: Hakikat-ı Muhammediyye

Hakikat-ı Muhammediyye, ahadiyyet-i cem'iiyenin müradifi olarak karşımıza çıkan bir diğer kavramdır. Bitlisî'nin bu kavrama özel bir vurgu yaptığını görüyoruz. O, Hakikat-ı Muhammediyye'yi şu ifadelerle tanımlar:

"O, taayyünü evvel ile beraber Zât-ı Ahadiyyet, el-lâ taayyündür. El-Aklu'l-evvel, el-aklu'l-küll, el-kalemu'l-a'la diye isimlendirilir. Yani zâtı sebebiyle, zâtı için zâtında taayyün etmiş Zât'tır. Taayyün ise itibarî bir durumdur (emr)."⁵⁹⁹

Bitlisî'ye göre öncesinde hiçbir taayyünün olmadığı Mutlaku'l-Vücûd'dan ilk taayyün eden mertebe/şey Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Aslında mümkün varlığın zuhûru

⁵⁹⁴ Burada kastedilen Allah'ın isim veya sıfatları ile değil, bizzat zâtı ile tecellisi durumudur. Ayrıca Bitlisî, şuûnat-ı zâtiyye için söz konusu olan durumun, Zât'ın, zât unvanıyla tecellisi olduğunu da ifade eder. Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 18-b.

⁵⁹⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 135.

⁵⁹⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 38-b.

⁵⁹⁷ Bitlisî, tefsirinde şuûnat-ı zâtiyyenin müradifi olarak *niseb-i evveliyye* kelimesini de kullanmaktadır. Bkz. *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 135, 245.

⁵⁹⁸ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 277-a; (Tahkikli metin), s. 133, 223.

⁵⁹⁹ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtü's-sûfiyye*, vr. 70-b.

yolunda Cenâb-ı Hakk'ın ahadiyyetini, keyfiyeti bilinmeyen bir surette vâhidiyyete inkılab ettirmesi süreci Hakikat-ı Muhammediyye ile başlar. Kendi zâtında istiğrak halinde olan Zât-ı Baht'ın kendini kendi olarak bilmesi dediğimiz ilk ve en kutsal feyz (feyz-i akdes) haricî bir yaratma değildir. Zât'ın farkındalığı diye ifade edilebilecek ara bir durumdur. İşte Hakikat-ı Muhammediyye bu farkındalığın sonucu olarak kendinden bahsedilen Allah'a ait mücmel hakikati yani taayyün etmiş en saf nuru ifade eder. Yaradılış süreci ise aslında bu mertebeden sonra başlayacaktır.

Bitlisî, tefsirinde Hakikat-ı Muhammediyye'nin varoluşsal açıdan pozisyonu üzerinde önemle durur. Ona göre Allah'ın cemâlî devrelerde ilk yarattığı⁶⁰⁰ şey, *Hakikat-ı Muhammediyye* ve *Vahdet-i zâtiyyeyi vücûdiyye*'dir.⁶⁰¹ Her bir vücûdî devrede Hakikat-ı Muhammediyye'nin hilafeti (yetkisi) farklı sıfatlarla zahir olur.⁶⁰² Bitlisî, bu görüşünü eserinde sıklıkla atıfta bulunduğu "İlk yaratılan benim nurumdur"; "İlk yaratılan benim ruhumdur"; "İlk yaratılan kalemdir"; "İlk yaratılan akıldır" hadisleri⁶⁰³ ile delillendirir.⁶⁰⁴

Müellifin Şerhu Istılâhâtı's-sufiyye'sinde yaptığı tanıma geri dönersek, -tıpkı tefsirinde de sıklıkla tekrar ettiği gibi- net bir şekilde görürüz ki ahadiyyet-i cem'îye denilen Hakikat-ı Muhammediyye mertebesi, Zât'ın kendi zâtî tecellisi olarak var olmuş⁶⁰⁵; beraberinde Hakk, kendi zâtına şahit olmuştur. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Hakk *kendine* bu mertebe ile zahir olmuştur. Bu yüzden Hakikat-ı Muhammediyye ile lâ-taayyün mertebesinin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Zira Hakikat-ı Muhammediyye, ahadiyyet-i cem'îye mertebesinin zahiri (taayyün/belirme suretiyle zuhûru) lâ-taayyün ise Hakikat-ı Muhammediyye'nin kendisinden zuhûr ettiği, batınıdır.

⁶⁰⁰ Yaratma kavramı, bu mertebe için "öncesinde (yani Zât-ı baht mertebesi) olmayan, bir derece tenezzülde (ahadiyyet-i cem'îye mertebesi) taayyün göstermesi olarak anlaşılmalıdır. Zira bu mertebede varlığa haricen vücûd verme söz konusu değildir.

⁶⁰¹ Hakikat-ı Muhammediyye ve Vahdet-i zâtiyyeyi vücûdiyye, Bitlisî'nin eserinde birbirinin müradifi olarak kullanılmaktadır.

⁶⁰² Bitlisî, eserinde şu ifadeleri kullanır: "Hakikat-ı Muhammediyye için, devretu'l- uzmada hilafet, ilim ve nur sıfatı ile zahir olur; Kübra'da hayat ve ruhanî latifeler ile; Vusta'da kudret ve tuğyanı kuvvet ile; Suğra'da irade özelliği ile zahir olur." (Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 51-a)

⁶⁰³ Zikri geçen hadisler hakkındaki değerlendirmelerimiz "Tevîl-İşarî Yorumun Dayanakları/Hadisler" bölümünde gelecektir.

⁶⁰⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 51-a. Bitlisî'nin, tefsirinde, ilk yaratılanın peygamberin nuru olduğu vurgusunu sık sık yaptığını görüyoruz. Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 41-a, 55-a; ŞAP 112, vr. 110-b.

⁶⁰⁵ Hakikat-ı Muhammediyye, zâtî unvanla gerçekleşen zâtî tecellidir. (bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 226-b; ŞAP 112, vr. 111-b) Tecell-i zâtî, Zât'ın bizzat Zât'ı ile (her hangi bir isim veya sıfatıyla değil) tecelli etmesidir.

Bitlisî'nin değerlendirmeleri Hakikat-ı Muhammediyye'nin Zât'tan ayrı/müstakil bir varlığı olmadığı şeklinde de anlaşılabilir.

Bitlisî, pasajda, Hakikat-ı Muhammediyye'yi, felsefecilerin dili ile “el-Aklü'l-evvel, el-aklu'l-küll, el-kalemu'l-a‘la” diye de isimlendirmektedir. Taayyün edenin Zât olması ve taayyün sürecinin ‘gayr’ dan büsbütün mücerret olması, tek cümle ile Bitlisî’yi taayyünün itibarî bir durum olduğunu söylemeye sevk eder. Dolayısıyla Hakikat-ı Muhammediyye bir cihetten Zât’ın aynıdır; fakat bir cihetten Zât’tan farklıdır. Taayyün ise bir cihetten vardır; ama başka bir cihetten yoktur.

Konunun daha somut olarak anlaşılabilmesi için Bitlisî'nin Fetih sûresi 10. âyeti teviline bakalım:

“(Muhakkak ki sana biat edenler) ancak Allah'a biat etmektedirler.” Çünkü Hakikat-i Muhammediyye'nin -ki o zâtî unvanla olan zâtî tecellidir- vecihleri vardır. Zât-ı Baht ve mutlaku'l-vücûda (yönelik olan) vecih, bununla beraber (hatta bundan da ötesi) o vecih, Zât'ın aynıdır (bizzat kendisidir). Ve (Hakikat-ı Muhammediyye'nin) kendi hakikatine (dönük olan) vecih. (Bu vecih ise) şu bakımdan (söz konusudur): Hakikat-ı Muhammediyye, vasfî nispetleri içerir ve bu vasfî nispetler ise a‘yân-ı sâbite ve ilmî suretlerdir.

... 606

(Ey okuyucu) Sen biliyorsun ki Hakikat-ı Muhammediyye, bu mufassal vecihlerle –ki bu vecihler Hakikat-ı Muhammediyye'nin kendisidir (‘aynıdır)- tecelli-i zatîdir hatta bizzat Zât’tır. Çünkü taayyün ve tecelli-i Zât, itibarî bir iştir. Dolayısıyla Hakikat-ı Muhammediyye ve ahadiyyet-i cem‘iyye, Zât-ı ahadiyyetten, Zât-ı baht ve mutlaku'l-vücûddan başka bir şey değildir.”⁶⁰⁷

Pasajdan da anlaşıldığı üzere Bitlisî, konuyu, *Hakikat-ı Muhammediyye, zâtî unvanla Zât'ın tecelli etmesidir*, düşüncesinden hareketle değerlendirir. Ona göre Hakikat-ı Muhammediyye'nin iki yönü vardır. Birincisi, varlığını kendisinden aldığı Zât-ı Baht’la ilgili yönü, diğeri ise kendinden sonra ortaya çıkacak olan sıfatlar mertebesine bakan yönü. İlki zaviyesinden konu değerlendirildiğinde Bitlisî, *bir şeyin, Zât-ı Baht'ın zâtî unvanla zâtî tecellisi olması* demenin, nihayetinde, o şeyin, Zât'ın kendisi demek olduğunu açıkça söyler. Konu ile ilgili asıl tartışma noktası ise burasıdır. Zira eğer Hakikat-ı Muhammediyye, eşyanın kendinden mufassal vecihlerle zuhûr ettiği hakikatse

⁶⁰⁶ Bitlisî, bu ifadelerinin devamında vecihlerin, Zât’a nasıl şahit olduklarını altı başlık halinde ayrıntılı bir şekilde anlatır.

⁶⁰⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 111-b.

ve aslında kendisi de Zât'ın 'aynı demek ise, o zaman Zât ve eşya aynı şey midir? Bu da bizi panteist bir anlayışa götürmez mi? İlk bakışta var olduğu sanılan kıyası şöyle betimleyebiliriz:

Zât	=	Hakikat-ı Muhammediyye
Hakikat-ı Muhammediyye	=	Eşyanın nüveleri (ilahî sıfatlar)
Zât	=	Eşyanın nüveleri (ilahî sıfatlar)

Bu soruya cevap bulmaya çalışmadan evvel konunun farklı bir yönüne yani “Hakikat-ı Muhammediyye ve eşya arasındaki ilişki”ye Bitlisî gözünden değinmek yerinde olacaktır. Bitlisî'nin, tefsirin genelinde Hakikat-ı Muhammediyye ile ilgili üzerinde ısrarla durduğu bir diğer nokta “Hakikat-ı Muhammediyye'nin tüm mevcûdâtta sereyan (yayılarak hükmen geçerlilik kazanması ve kaplaması) ettiğidir.⁶⁰⁸ Ona göre ahadiyyet-i cem'îyye mertebesinde vücûda gelen Hakikat-ı Muhammediyye, diğer tüm mertebelerde ve bu mertebelerde varlığından bahsedilen her ne varsa hepsinde seyreder. Yani onun varlığı, tüm diğer zahir ve batın mevcûdâta nüfuz etmiş vaziyettedir. Hakikat-ı Muhammediyye eşyanın illeti, sebebi ve mebdedir. Var olan her şey onunla maluldür. Malul de illetin ve mebdein suretidir.⁶⁰⁹ Bitlisî, Hakikat-ı Muhammediyye'yi bir nevi sebep ve vasıta olarak anlamakta “Sen olmasa idin felekleri yaratmazdım.”⁶¹⁰ hadisini de buna delil getirmektedir.⁶¹¹

Yukarıda zikrettiğimiz Hakikat-ı Muhammediyye'nin farklı yönlerini anlatan bu iki yorum nasıl birleştirilebilir? Kanaatimizce Bitlisî'nin çok net bir şekilde söylediği “Hakikat-ı Muhammediyye ve ahadiyyet-i cem'îyye, Zât-ı ahadiyyetten, Zât-ı baht ve Mutlaku'l-Vücûddan başka bir şey değildir.” cümlesi bağlamından kopararak anlaşılmamalıdır. Zira O, ısrarla taayyünün ve tecelli-i Zât'ın itibarî bir iş olduğunu söyler. Onun sisteminde itibarîlik durumu fevkalade ehemmiyet arz etmektedir. Yukarıdaki pasajda zikredilen Hakikat-ı Muhammediyye'nin iki yönü meselesi de bunun

⁶⁰⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 51-a, 226-b, 257-a; ŞAP 111, vr. 18-b

⁶⁰⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 51-a.

⁶¹⁰ Hadis hakkında değerlendirme “Tevîl-İşarî Yorumun Dayanakları/Hadisler” bölümünde gelecektir.

⁶¹¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 55-a.

ayrı bir delilidir. Zât’a bakan yönü itibarıyla Zât’ın aynı olan bu nûr, kendi hakikatine bakan yönü itibarıyla de a’yân-ı sâbite ve ilmi suretlerdir yani Zât’ın gayrıdır.

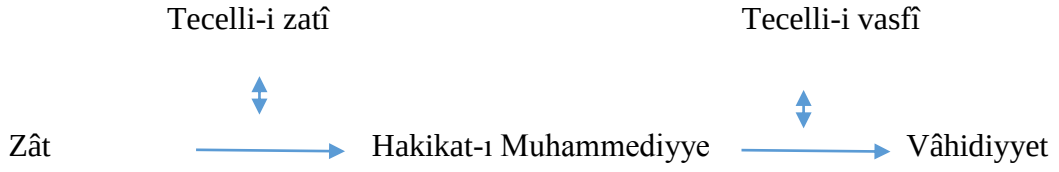
Hakikat-ı Muhammediyye şu itibarlarla Zât’ın aynı sayılabilir.

- ☐ Zât’tan sudur etmiştir.
- ☐ Zât’tan sudurunda gayrî hiçbir etki yoktur. Zira henüz gayr yoktur.
- ☐ Hakikat-ı Muhammediyye, Zât’ın ilk bilinebilirlik hali olan “Allah” oluş vasfının tamamının mücmelen kendinde tecelli etmiş olması dolayısıyla bu vasıfla muttasıftır.
- ☐ Hakikat-ı Muhammediyye, soyut ötesi soyut denebilecek metafizik bir boyutu temsil eder.
- ☐ Dolayısıyla Zât’tan çıkan olsa olsa Zât yahut Zât’a ait olan olabilir. Bu cihetlerden Hakikat-ı Muhammediyye Zât’tır.

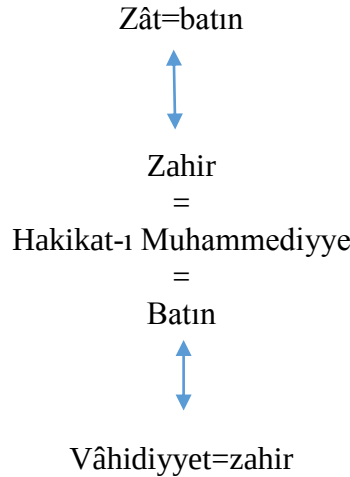
Gayrı olması itibarı ise şu anlamda olabilir:

- ☐ Birden bir çıkmıştır ama yaşanan mevcut çıkış durumu Zât’ın kendini bilmesi demektir. Bu da Zât’ın, kendini, sadece kendisinin yapabileceği bir tanıma oturtmasıdır ki bu tanım asla Zât-ı Baht denen tecelli öncesi mutlak gayb durumunu ifade etmez. Özetle Hakikat-ı Muhammediyye, Zât-ı Baht’ın tanımını değil tecellisidir. Dolayısıyla eşya ile Zât-ı Baht arasında doğrusal bir ontolojik bağ olduğu sonucuna varmak bu ifadelerden hareketle zor gözükmektedir.
- ☐ Hakikat-ı Muhammediyye, Bitlisî’nin “O, eşyanın illeti, sebebi ve mebdeidir. Var olan her şey onunla maluldür. Malul de illetin ve mebdein suretidir” cümlesi ve “Zuhûr iki çeşittir. Biri bizzat, diğeri vasıta ile. İlkine gelince o halk, ibda, tekvin icattır; ekvârın ve devrelerin başlangıcındadır. İkincisine gelince o da devreler esnasında bir vasıta ile. Nitekim Allah Teâlâ: “Sen olmasa idin felekleri yaratmazdım” buyurdu. Hz. Peygamber de: “İlk yaratılan akıldır.”, “İlk yaratılan benim nurumdur.”, “İlk yaratılan ruhumdur.” buyurdu” cümleleri eşya ve hakikat-ı Muhammediyye arasındaki ilişkiyi net bir şekilde tanımlar. Buna göre Hakikat-ı Muhammediyye bir vasıta, mahlûkatın var oluş nedeni ve başlangıcıdır. Eşya ise Zât-ı Baht ile değil, Hakikat-ı Muhammediyye ile maluldür ve onun bir nevi suretidir. Suret ise mahiyet demek değildir. Dolayısıyla Hakikat-ı Muhammediyye ile eşya arasındaki ilişki, Hakikat-ı Muhammediyye’nin, eşyanın var ediliş sebebi, var edilmesindeki vasıta ve ilk çıkış yeri olmak cihetiyle vardır. Bu da eşyanın Hakikat-ı Muhammediyye’nin sureti olduğu ama eşyanın, Muhammedî Hakikat anlamına gelmediğini de gösterir. Dolayısıyla eşyayı doğrudan Zât’a bağlamak zorlama bir tevil olacaktır.
- ☐ Hakikat-ı Muhammediyye müstakilen değerlendirildiğinde onun vasfî nispetleri içerdiği yani tecelli-i zatî ile vücûda geldiği halde kendinden sonra tecelli-i sıfatının ismi olduğu anlaşılabilecektir. Zira Bitlisî, ısrarla ilmiyye mertebesinin “sıfat aracılığıyla (بعنوان الوصف)” vücûda geldiğini vurgular.⁶¹² Dolayısıyla zatî tecelli ile vücûd bulan Hakikat-ı Muhammediyye, zımındaki vasfî nispetlerle vâhidîyyet mertebesinin çıkış mahalli olmuştur. Bu da onun kesretle olan irtibatını gösterir. Öyleyse Hakikat-ı Muhammediyye kendi varoluşsal hakikati itibarıyla Zât değildir ama Zât’ın küll’e ait ilmini zımında taşıyan mücmel hakikattir.

⁶¹² Örneğin, Bitlisî’nin, Âl-i İmrân sûresi 86. âyet-i kerîmesinin tevilinde “resul” kelimesini bu bağlamda açıkladığı görülmektedir. Bkz. Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 135.



Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi Bitlisî, Zât'tan ilk sadır olan şeyin farklı bir tesmiye ile *akıl* olduğunu da ifade eder. Ayrıca Nisa sûresi 11. âyetin tevilinde bu ilk aklın nazarının, sadece Allah (üzerine) vaki olduğunu; çünkü bu mertebede Allah'tan başka kimse olmadığını söyler.⁶¹³ Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cismanî varlığının ötesinde bizim bilemediğimiz metafizik bir hakikati olduğu (ya da bu hakikat ile ontolojik bir bağı olduğu) ve yaratmaya⁶¹⁴ konu olan sınırsız sayıdaki mümkünâtın bu hakikatten halk edildiğidir. Yani Hakikat-ı Muhammediyye, sonraki mertebelerde yaşanacak olan aynî düzlemdeki yaratma safhasına geçişte ilk hareket noktasıdır. Dolayısıyla Hakikat-ı Muhammediyye, Allah'ın, vâhidiyyet mertebesindeki taayyününü sağlayan bir berzah konumundadır ve bu yüzden de vâhidiyyet mertebesinin, hakikatini kendinden aldığı batın konumundadır. Vâhidiyyet ise Hakikat-ı Muhammediyye'nin zahiri konumundadır.



Zuhûr ve yaratma kavramlarının her ikisini de işleten bu anlayışa göre Hakikat-ı Muhammediyye bir yaratma sonucu meydana gelmemiş; fakat kendinden sonraki

⁶¹³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 224-a.

⁶¹⁴ Yaratma kelimesi ile burada ilk zuhûr (taayyün-i evvel) değil, ikinci mertebedeki (vâhidiyyet) ayrıntılı projelendirme kastedilmektedir.

mertebeler, bu mahiyetin sonraki mertebelerde ayrı ayrı ‘aynlar olarak tezahürü ve bu tezahür eden ‘aynlara vücûd giydirilmesi ile yaratılmıştır.

Bitlisî, özellikle Hz. Peygamber’den (s.a.s.) bahseden bazı âyetleri tevilinde Hakikat-ı Muhammediyye’ye işaret eder ve âyet ile Hakikat-ı Muhammediyye arasında irtibat kurar:

Örneğin “*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” (Âl-i İmrân: 3/31) âyetini tevilinde Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hitap ettiğini ifade eder. Bu âyetle Hz. Peygamber, farklı seyr mertebelerindeki kişileri, sarîh keşf ve sahîh zevk konusunda kendisine uymaya davet etmekle emrolunmuştur. Yani sâlik, hangi tavr’da olursa olsun seyr fillahta, şeriatte ve tarikatte peygamberin sünnetine uymakla mükelleftir.⁶¹⁵ Bitlisî’nin bu yorumları, bizlerin, Hz. Peygamber’in sadece zahirine değil batınına da uymakla mükellef kılındığımız şeklinde bir anlam ihtiva etmektedir. Zira seyr fillah denilen metafizik mertebe, cemîyyet durumunu ifade eder ve bu mertebe Hakikat-ı Muhammediyye’den neşet eden manevî bir rütbedir. Bitlisî, âyetin devamında okuyucuya hitap ederek muhabbetin hakikati konusunda girer. Ona göre muhabbetin hakikati sevenin kalbinin şevk ateşinin aleviyle öyle bir yanmasıdır ki lezzet ve zevk alma da dâhil olmak üzere kişi tüm hususiyetlerini kudsî nurlarla temizler ve sevgilinin ahlakıyla ahlaklanarak makam-ı ünse ulaşır. İşte bu hal, gaybu’l-guyub denen mertebede gerçekleşmektedir. O zaman sevgili, küll’e⁶¹⁶ küll gözüyle bakar. Yani bu makama eren sâlik, her şeyi (küll) görüp, küll’le küll muamelesi yapar.⁶¹⁷ Bu hal, fena halinin ötesi denen beka durumunu ifade eder ki bir diğer değişle el-fark beyne’l-cem durumudur ve en kâmil mertebedir.

Bitlisî’ye göre muhabbetin bir de fer’i vardır ki o, razı olduğu bütün hallerde mahbuba muvafakati, vefaya riayeti ve sünen-i Mustafa’ya devam etmek suretiyle tüm işlerde onun kaza ve kaderine teslim ve tefvizi ifade eder. Buna göre muhabbetin hakikati ancak muhabbetin nuruyla tanınır. Sevenin halini bir tek seven anlar. Muhabbet, Muhammedî hakikatin (Hakikat-ı Muhammediyye), aslında zâtî muhabbet (el-muhabbetu’z-zâtiyye)

⁶¹⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 77.

⁶¹⁶ Küll kelimesi metnin bu pasajında ahadiyyet-i cem’iyye makamının altında yer alan tüm mertebeleri ve bu mertebelerde var kılınmış zahir-batın her şeyi kapsar.

⁶¹⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 78.

olduğunu⁶¹⁸ ima ederek mutabaata (tabi olma) iliştilmiştir. Nitekim Hakikat-ı Muhammediyye, tenezzül mertebelerinde ortaya çıkan mevcûdâtın varlığının vesilesidir. (Buradan hareketle) Allah Rasûlü'ne mutabaatın da kutsiyet ve ünsiyet cennetlerine yükselirken Allah'ın muhabbeti için bir vesile olması gerekir.⁶¹⁹ Bitlisî'nin bu yorumları Allah Rasûlü'nün zahir ve batınına itaat olmaksızın Allah sevgisine ulaşamayacağını gösterir. Dolayısıyla muhabbetullahta kapı O'dur. Yaratmada nasıl Hakikat-ı Muhammediyye ile yukarıdan aşağıya bir süreç vardysa Allah'a ulaşmada da aşağıdan yukarıya benzer bir süreç vardır.

“Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti.” (Âl-i İmrân: 3/144) âyet-i kerîmesinin tevilinde ise “Muhammed” isminin, terakki cihetiyle kalbin yedi tavrından⁶²⁰ biri olan *el-hafîyyul hakkî tavrı* veya tenezzül cihetiyle *Hakikat-ı Muhammediyye* anlamına geldiğini ifade eder. Aslında bu iki mertebe farklı boyutlarda aynı hakikatin yüzleridir. Biri terakki diğeri tenezzül cihetiyle aynı varoluşsal düzleme işaret eder. *“Ancak bir peygamberdir (resul)”* ifadesi ise Bitlisî'ye göre Hakikat-ı Muhammediyye'nin, farklı varlık kademelerinde sereyânını (yayılarak sirayet etme) göstermektedir. Nitekim Hakikat-ı Muhammediyye, Allah tarafından ilk olarak şuûnat-ı zâtîyyedeki vücûdî (manaya) ait nurî cemâlî devre olan izafî ademden⁶²¹ mümkün vücûda çıkış evresinin başlangıcında gönderilmiştir. Ardından vâhidiyyetten nâsût âlemine ve insaniyet rütbesine kadar ki tüm varlık mertebelerine gönderilmiştir.⁶²² *“Ondan önce de peygamberler geçmişti.”* cümlesi ise çeşitli mertebelere göre farklı peygamberlerin gönderildiğini ifade eder. Zira gerçekte enbiyaların hakikatleri ve mahiyetleri her bir mertebede nebevî taayyünlerden özel bir taayyün ile zahir olmuş olan Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Dolayısıyla tüm diğeri peygamberlerin hakikatleri, varlıklarını Hakikat-ı Muhammediyye'den alırlar.⁶²³

Bitlisî, *“Topluca Allah'ın ipine sarılın.”* (Âl-i İmrân: 3/103) âyetindeki “hablullah (Allah'ın ipi)” terkiibini ilk ahid, tecelli-i zâtî veya Hakikat-ı Muhammediyye şeklinde -

⁶¹⁸ Bitlisî, hakikat-ı Muhammediyyenin, zâtî muhabbet olduğu vurgusunu Bakara sûresinde de yapmaktadır (bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 19-b).

⁶¹⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 78.

⁶²⁰ Kalbin yedi tavrı ile kastedilen kulun kemale doğru yükseliş mertebeleridir.

⁶²¹ Yani ahadiyyet-i cem'îyye.

⁶²² Benzer bir yorum 101, 153 ve 164. âyetlerde de geçmektedir.

⁶²³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 224.

itibarî olarak- aynı mananın farklı karşılıkları ile anlamlandırmaktadır. Ona göre Hakikat-ı Muhammediyye, takdir edilmiş (kitabî) ‘aynları⁶²⁴ kaplamaktadır.⁶²⁵

Konunun daha iyi anlaşılması için şu noktaya hususen temas etmek yerinde olacaktır. Vücûd-i imkanî denen ve varlığını Allah’tan alan mevcûdât, “hüve”nin değil Hakikat-ı Muhammediyye’nin tecellisidir. Zira tecelli kelimesi “hüve” için söz konusu değildir. Dolayısıyla tüm tecelliler Hakikat-ı Muhammediyye’dendir. Varlık, varlık olarak düşünüldüğünde işte o, tecelliyâttandır. Hüve, mücerret vücûttur ve bu vücûd idrak edilemeyen değişim/dönüşümün kendisi için söz konusu olmadığı Zât’tır. Tecellilerin onun sıfatı olduğunu ifade ederek Zât ve sıfatı ayırmak ise sıfatların Zât’ın varlığına artma eksilme cinsinden bir müdahalesinin olmadığı anlamını zımında taşır. Nitekim oturma, kalkma gibi sıfatlar bir zâtta mevcutsa da zâtın mahiyetine etki etmez ve hariçte zât olmaksızın tek başlarına varlıkları da yoktur. Dolayısıyla tecelli-i zâtî denen mertebe, Zât’ın mukayyet olduğu mertebedir ki Zât’tan koparıldığında tek başına anlamı kalmadığı gibi Zât’ın mahiyetine de ortak değildir. Öyleyse tecelliler, Zât değildir. Bunlar sadece keyfiyettir ve vakıada müstakil varlıklarından bahsedilemez.

Âl-i İmrân 18. âyet-i kerîmeyi tevilinde Cenâb-ı Hakk’ın kendine şehadeti konusunu uzunca açıkladıktan sonra Bitlisî, konunun incelik taşıyan noktasına işaret etmek için “bil ki” hitabıyla okuyucuya seslenerek şehadetin aslı hakkında bilgiler verir ve devamında şu cümleleri serdedir:

“Allah, -azze ve celle- zâtî meşietiyile onun zâtî şuhudunun zımında yer alan nur ve zulmet elbiseleri içindeki esrar ve ahkâmı izhar etmeyi isteyince, Muhammed’in hakikatini ve onun ruhunu (حقیقة محمد وروحه) zâtî tecelli ve aynî şuhud ile izhar etti. Ondan (منه) yüce melekleri ve mele-i a’lâ ve sair mahlûkları yarattı. Onun ruhunu, kazâ divanında ve kader mahkemesinde kendi halifesi ve naibi kıldı. Yanındaki şehadetin hükümlerini ona bildirdi.”⁶²⁶

Bitlisî’nin bu ifadelerine göre Cenâb-ı Hakk, nurun sahibidir ve buna mukabil eşyalar (mevcûdât) zılâl (karanlık) içerisinde. Şuhûd-u zâtîde yer alan ilahî hüküm ve esrarlar bir yandan nur elbisesi giymiş ve -itibarî olarak- a’yân öte yandan henüz varlık sahasına çıkmadığı için karanlığa gömülü kalmıştır. İşte Cenâb-ı Hakk, bu esrar ve ahkâmı ortaya

⁶²⁴ Kitabî ‘aynlar ifadesi, ilahî kalemden çıkıp müstakil hüviyet kazanan zahir ve batın varlıklar şeklinde anlaşılabilir. İbare aynı zamanda zımında mevcûdâtın tüm varlık boyutları ile Allah tarafından takdir edilmiş ve onun hükmüne bağlanmış (kitabî/yazılmış) olduğu manasını da hissettirmektedir.

⁶²⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 175.

⁶²⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 40.

çıkarmayı isteyince Hakikat-ı Muhammediye’yi ve onun ruhunu izhar etmiştir. Bu izhar, zâtî tecelli ve aynî bir şuhuddur. Yani Cenâb-ı Hakk’ın her hangi bir isim veya sıfatıyla değil bizzat kendi zâtıyla ve kendi zâtından olan tecellisi ve kendine şehadetidir. İbaredeki “Hakikat-ı Muhammediye’yi ve onun ruhunu (حقيقة محمد وروحه)” ifadesi Hz. Peygamber’in batınî yönüne işaret etmektedir. Pasajdan anlaşılan, ruh kelimesinin hakikat kelimesine atf-ı beyanı olduğudur ki bu takdirde Hz. Peygamber’in hakikati ve ruhu aynı şey demektir. Bitlisî’nin ruh kelimesini özellikle zikredişi ise zihinden cismin nefyi içindir. Zira bu sisteme göre Hz. Peygamber’in cismi tecelli-i sıfatî olur; hakikati ise tecelli-i zâtîdir. حقيقة محمد tamlamasının izafet-i lamiyye değil de izafet-i beyaniyye olması durumunda ise ortaya “Hakikat, Muhammed’in ta kendisidir” anlamı çıkar ki bu mana, hariçte (mevcûdâtta) Hz. Peygamber’in hakikati dışında hiçbir şeyin olmadığını ima eder. Kelimenin yanında “ruhunu” ifadesine yer verilmesi de bu manayı desteklemektedir. Dolayısıyla pasajdaki “منه” (ondan) zamiri Hz. Muhammed’e (s.a.s.) racidir. Bu anlayışa göre melekler gibi gökteki mücerret varlıklar ve sair mahlûkat ondan yaratılmıştır.⁶²⁷ Cenâb-ı Hakk bununla yetinmemiş kâinattaki kaza ve kader sisteminde onun ruhunu, kendi halifesi ve naibi kılmıştır. Yani Hakikat-ı Muhammediyye’ye manevi bir yetki verilmiştir. Hakikat-ı Muhammediyye, ilahî projeye işaret eden “kaza” ve icraata geçen (hariç) şeyleri vurgulayan “kader” düzlemlerinde bizzat Allah’ın halifesidir. Bu ifadeler, varlıkta hem tenezzül hem terakki cihetiyle Hakikat-ı Muhammediyye’nin pozisyonunu beyan etmektedir. Sonuç olarak Allah’ın kendi zâtına şehadeti sonucu zuhûr eden Hakikat-ı Muhammediyye, tabiri caizse Zât’tan şehadeti devralmış ve işlerin nihayetleri ona bırakılmıştır. Dolayısıyla ondaki şehadetin bir sonucu olarak âlem vücûda gelmiştir.

Bu konu Hz. Peygamber metafizik boyutunun Allah’ın iradesinde ortak olduğu yani şirk manası taşıyabileceği sorunsalını da beraberinde getirir. Mustafa Mahmud’un “el-Vücûd ve’l-adem” adlı eserinde bu tartışmaya bir cevap vermek kastı ile yaptığı şu açıklamalar dikkat çekmektedir:

“İblis –ki o, şerrin elçisi (rasulu’ş-şer)dir- Allah’tan mühlet istediği zaman (el-Hicr, 36) Allah ona mühlet verdi ve onun talebine icabet etti (el-Hicr, 37-38). Allah, İblis’e ait kıyamete kadar daimi bir hazret (pozisyon) yarattı. Dolayısıyla Hz. Muhammed (s.a.s.) için –ki o rahmetin elçisidir (rasulü’r-rahmet)- daimi bir

⁶²⁷ Burada Hz. Peygamber’in cisimsel varlığının kastedilmediğini daha evvel de ifade etmiştik.

hazret yaratılmış olması garip değildir. Her ikisi de Allah'ın emrine tabidir (abdullah) ve bundan dışarı çıkamazlar.”⁶²⁸

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi eğer Hakikat-ı Muhammediyye'nin Allah ile bağı koparılır ve fonksiyonunu kendi başına icra ettiği, gücünü kendi nefsinden aldığı yani istiklal taşıdığı (varlıkta müstakil olduğu) söylenirse bu apaçık şirk olacaktır. Eğer Allah'ın emrine tâbi bir kul olarak kendi vazifesini icra ettiği söylenirse Bitlisî'nin de ifade ettiği gibi Allah'ın kendisine verdiği yetki ile zâtî nübüvvetin hükümlerini icra ettirecek ve şehadetin tüm varlık kademelerinde vukuunu sağlayarak bizzat kendisi Allah'ın varlığına şehadet nedeni olacaktır.

3.1.2.3. Kesretin İlk Çıkışı: Fâil-Kâbil İlişkisi

Bitlisî, varlıkta eserin (mevcutlar) zuhûrunu farklı bir itibarla Allah ile eşya arasındaki ilişkinin dolaylı ontolojik temellerine işaret ederek açıklar. Onun fâil ve kâbil kavramlarını kullanarak işlettiği bu sistem, varlığın temelini, *keyfiyeti bilinmeyen bir nispet ilişkisi ile* bağlantılandırır. Her ne kadar bu mertebede varlık, henüz zuhûr etmedi ise de onun zuhûrunun dayandığı temel, Zât'ın Zât ile nispet ilişkisi sonucu ortaya çıkmıştır. Bitlisî'nin tefsirinde konunun en güzel işlendiği pasajlar Âl-i İmrân sûresinde yer almaktadır. Bu konuya uzunca yer verdiği Al-i İmrân sûresindeki “*Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir, oysa gidilecek yerin güzeli Allah katındadır.*” (3/14) âyeti hem konu ile ilgili fikirlerini ortaya koyması hem de âyetin zahîrî ifadesi ile işarî yorumu arasında kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bitlisî, tefsirinde şu ifadelerle yer verir:

“(رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ)” yani Allah -azze ve alâ- insanın tabiatına, insanlar mümkün (varlık) oldukları için imkânî (mümkün olma ile ilgili) hemcinslikten (mücaneset) kaynaklı kesretin ve kesrete dair hükümlerin sevgisini yerleştirdi. (مِنْ النَّسَاءِ) kesretin türlerini beyandır. (Kelime) kesretin ancak kâbil tarafından neşet ettiğine ve kesretin lâzımının, fâil için söz konusu olan vahdetin zorunluluğu (mülazemet) olduğuna işaret eder. Dolayısıyla fâiliyyet rütbesi kâbiliyyet rütbesinden önce gelir. Vahdet, kesrete takaddüm etmiştir. Çünkü kesret, maksûd-i bi'l-gayr'dır. Fâil ise maksûd-i bi'z-zat'tır. Açıktır ki fâil ancak mevcut olandır. Hatta bu mertebede (fâiliyyet mertebesinde) ister hakikî ister itibarî olsun

⁶²⁸ Mustafa Mahmud, *el-Vücûd ve'l-adem*, Beyrut: Daru'l-avde, 1987, s. 71-72.

imkânsız olan şey: taaddüttür. (Aynı) şekilde kâbil de ancak mevcut olmalıdır. Çünkü vücûd, hakikî (olarak) tektir (الوجود واحد حقيقي)⁶²⁹

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisi, varoluşu fâil-kâbil ilişkisine dayandırır. Bu düşünceye göre fâil etken; münfail olan kâbil ise etkiyi kabul eden unsurdur. Âyet-i kerîmedeki “insanlarda (erkekler) mevcut olan kadın sevgisi” remzi üzerinden Bitlisî, varlığın ortaya çıkışını anlatır. Nasıl ki evlat (eser), bir erkek (fâil) ve bir kadın (kâbil) arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkıyorsa; eşya da yine fâil ve kâbil arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkar. Kadın, erkek için kesretin kaynağıdır. Zira erkek, kesreti (çoğalmayı) istese de kendisindeki etkiyi (dölleme) kabul edici vasıftaki (kadın) kâbil olmaksızın kesret (üreme) ortaya çıkmayacaktır. Bu benzerlikten hareketle Bitlisî, âyeti, varlığın zuhûru konusu ile ilişkilendirir. Ona göre, kesret aslında kâbil cihetinden neşet eder. Eğer fiilde fâil-kâbil diyalogu olmazsa fiil gerçekleşmiş olmayacaktır. Bu duruma kâbil cihetinden bakılırsa ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Kâbil, fiili kabul ettiği takdirde (münfail olursa) kendisinden kesret neşet edecektir. *Nisâ* da kendinde kesretin neşetine kâbil olması dolayısıyla âyette ilk sırada zikredilmiştir.

Burada önemli olan nokta fâilin vahdet vasfını taşıyor olmasıdır ki fâildeki vahdet, kesretin lâzımıdır (delalet-i iltizamiyyesi)⁶³⁰. Fâiliyyet rütbesi ise kâbiliyet rütbesinden kategorik olarak önce gelir. Yani fâiliyyet, kâbileyete takaddüm etmiştir. Zira kâbil, başkası sebebiyle maksuttur (maksûd-u bi'l-gayr); fâil ise kendisi sebebiyle maksuttur (maksud-u bi'z-zât). Bu bakışa göre asıl hareket noktası fâilin, fâil olmayı içe dönük enerjisi ile istemesi durumudur.

Bitlisî'nin beyanına göre fâil ancak mevcut olmalıdır. Hatta bu mertebede (fâiliyyet mertebesi) ister hakikî ister itibarî olsun imkânsız olan şey de sayısal çokluk/taaddüt durumudur. Bu ister zihnî ister haricî varlık olsun böyledir. Dolayısıyla bu mertebede varlıkta ikilik muhaldir. Aynı şekilde kâbilin de varlığı farazi değildir; bilakis o, ancak mevcut olmalıdır. Bitlisî'nin fâil ve kâbilin varlıklarının sübutunu ifade ettikten sonra bunu “vücûd, vâhid-i hakikîdir” diyerek gerekçelendirmesi yani vücûdun tek ve hakikî olduğunu ifadesi kâbilin, fâil gibi aynı vücûttan olduğunu gösterir. Eğer vücûd hakikî

⁶²⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 36-37.

⁶³⁰ Bir lafzın vazolunduğu mana yerine onunla zorunlu olarak alakalı başka bir mananın (lâzımı) kastedilerek kullanılmasıdır. Mesela insan kelimesi ile ilim kabiliyeti ve kitabet sanatının murat olunması gibi...

teklikse ve hakikatte vücûd tek ise fâil ve kâbil ayrılığı hakikî değil, sadece itibârîdir. Bitlisî, bunu şu sözlerle ifade eder:

“Buna göre fâil ve kâbil ancak iki farklı itibarla Vücûd-u Mutlaktır (الوجود المطلق). Fâil ve kâbil sabit olduğunda ise eserin de sabit olması gerekir. Eser ise fâilin kâbile mücerret nispetidir. Yani Vücûd-u Mutlak’ın kendine (nefsine) nispetidir. Bu nispet, mümkünâttan ve keserâta ait suretlerden olan sonsuz sayıdaki nispetlerin de mebdeidir.”⁶³¹

Bu ifadelere göre veren de alan da, fâil olan da münfâil olan da aynı vücûttur. Bununla beraber Bitlisî, *eser* söz konusu olduğunda konunun daha önemli bir noktasına vurgu yapar. Fâil ve kâbil sabit olduğunda yani iki şart bir araya geldiğinde eserin (meşrut) de sabit olması/ortaya çıkması gerekir; Peki nasıl? Fâil ve kâbil arasında olan ve eserin sübutunu zorunlu kılan şey nedir? Bitlisî, bu kapalı noktayı “nispet” kavramını kullanarak açıklar. Ona göre eser denilen şey fâil ile kâbil arasındaki mücerret (haricî bir şey olmaksızın) nispettir. Yani Vücûd-u Mutlak’ın kendi nefesine nispetidir. Vücûd-u Mutlak’ın kendisinin kendisine nispeti, hakikatte varlığın tekliğini; itibârî olarak farklı isimlendirilmesi (fâil-kâbil) ise kesretin çıkışını anlatır. Dolayısıyla aynı vücûd, iki isim almıştır. Bu isimlerin hakikatleri bir; yönleri (fâil-kâbil) farklıdır. Fâilin kâbile nispetinden “eser” ortaya çıkıyorsa bu durum, eserin, isnat edince ortaya çıktığını gösterir ki o (isnat) da gerçekte ayrı/müstakil bir şey değil, itibârî bir durumdur.

Konu ile ilgili üzerinde durulması gereken nokta, kâbilin kesrete yetenekli/yeterli olması durumudur. Zira eğer fâil olan, tevhit vasfını, münfâil olan da kâbiliyet vasfını taşımazsa yani eserin kendinden zuhûruna elverişli olmazsa (kadının kısır olması gibi) eser ortaya çıkmayacaktır. Bitlisî’nin yorumları daha evvel ifade ettiğimiz Zât-ı Baht ile Hakikat-ı Muhammediyye arasındaki ilişkiye de ışık tutar. Bu sistemle baktığımızda Allah, Hakikat-ı Muhammediyye’yi Zât’ının bir tecellisi olarak var etmiş ve onu kesrete kâbil kılmıştır. Kendisinden Hakikat-ı Muhammediyye’ye doğru nispeti yani feyezânı Hakikat-ı Muhammediyye’deki varlığın nüvelerini birer eser olarak ortaya çıkarmıştır ve kesret âlemi bundan sonra doğmuştur.

⁶³¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 37.

Mücerret nispet, aslında müşahhas bir varlık değil; sadece itibarî bir durumdur.⁶³² Bitlisî'nin satır aralarında bize hissettirdiği; fâilin kâbile isnadı ile kâbilde meydana gelen şeyin (eser), yine fâil olduğu düşüncesidir. Zira eser için nispet kavramını kullanarak bunun da bir itibarî değişiklik olduğunu söylemesi, eserin, hakikatte vücûd sahibi olmadığı şeklinde anlaşılabilir.

Bitlisî'nin, varlıkta kesretin ortaya çıkışını, icat ve hilkat değil de, nispet kavramı üzerinden anlatışı (نسبة الوجود المطلق الى نفسه) dışarıdan *iki* tane görülse bile hakikatte fâil ve kâbilin vücûd açısından aynı oldukları; değişenin ise mahal olduğu düşüncesini yansıtır. Mahal ise keyfiyettir. Dolayısıyla nispet, keyfiyet meselesidir.⁶³³

⁶³² Bunu şu örnekle açıklayabiliriz: “Kitabımı sana verdim.” ifadesi (mülkiyet) “bana” nispet edilince de “sana” nispet edilince de her ikimizin varlığında da bir farklılık, artma veya eksilme olmaz.

⁶³³ Bu konunun bazı soruları ortaya çıkardığı görülmektedir. Müphem olan bazı noktalara Bitlisî'nin sistemi ile cevap bulmaya çalışalım:

- Bu ifadelerle kastedilen, mümkünin metafizik yönünün kadim, cisimsel yönünün hâdis olduğu mudur?
 - Hayır, mümkünin metafizik varlığı melekût âleminde ruhî heyulalar şeklinde halk (yaratma) ile ortaya çıkmıştır. Bu makam, onun ruhî varlığından evvelki *adem* denen varlığıdır (olmayan varlığı).
- Nasıl?
 - İlahî projede yer aldığı hakikat ve mahiyeti ile.
- Madem eserin hakikati, Vücûd-u Mutlak'tan ve kadim, öyleyse şahadet âlemindeki mevcudiyetleri nedir? Yani kitabın hakikati ile zahiri arasındaki fark nedir?
 - Bir şey, kendi suretini kaybederse, o suret, hakikî değildir; hakikat ile değişmeyen asıl/orijin/değişmeyen sabit/mahiyet kastedilmektedir, diyebiliriz.
- O zaman değişenler, eserin neresindedir?
 - Bunların adı suret, şekil, görüntüdür. Eğer suretlere hakikat diyebiliyorsak (örneğin, TV deki adama gerçek dersek) o zaman bu suretlere, ilahî bir vasıf atfetmiş oluruz ki bu da eşya ile Allah arasında bir ittihadın olduğu düşüncesini doğurur. Niye demiyoruz? Çünkü görünenler, hakikat değildir.
- Peki, görünen var mıdır, yoksa yok mu?
 - İtibarî olarak hem var hem yok; zira mümkün oldukları için sureti yokluğa mahkûmdur. Bitlisî, bunu adem-i mahz kavramı ile ifade eder. Ona göre Hakk, dışındaki her şey adem-i mahzdır (Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve 'l-te'vil*, ŞAP 109, vr. 131-a). Sürekli oluş gibi sürekli yokluğa mahkûmdur. Kendi boyutlarındaki varoluşları ise Allah'ın kazası sonucudur (Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve 'l-te'vil*, ŞAP 109, vr. 137-a). Fakat bu varoluş, Allah'tan bağımsız değil hatta “ha var, ha yok; aynı şey” denecek kadar Allah'a bağımlıdır. Bununla beraber oluş ve bozuluşa konu olması itibarıyla suret (fizik/metafizik aynı varlık sahasına çıkan tüm mevcudat), varlık (vücûd) ismine bile layık değildir.
- Suret, mahlûk; hakikati kadim ise bunlar nasıl birleşmektedir; bu, ittihat yahut hulul müdür?
 - Vücûdun hakikî teklik olduğu düşüncesinin muhatabını zorladığı en temel nokta burasıdır. Her ne kadar nispet kavramı ile eserin vücûdundan bahsedilse de bunlar asla ittihat ve hulul anlamına gelmez. Zira hem ittihat hem de hululde iki şeyin diyalogu vardır. Eserin zuhûr ettiği ilk mertebe ise hakikatte ikiliğin olmadığı, ikiliğin itibarî olarak kabul edildiğini mertebedir. Zihin bunları ikiye ayırarak anlamaya çalıştığında Allah ile eşyanın ittihadı gibi yanlış bir sonuç ortaya çıkacaktır. Gayriyet eşyaya ait mertebedir ve bu mertebe Zât'ın ‘aynı değildir.
- Suret, hakikatle nasıl varlık bulur?
 - Hakikati suretten çıkarırsak suret yok olur. Tıpkı araz-cevher ilişkisinde olduğu gibi... Nitekim arazların dışarda varlığı yoktur ve bunlar cevherin bir parçası da değildir. Ama cevheri gösteren (zuhûr) de bu arazlardır.
- Mümkünattan ve kesretin suretlerinden sonu gelmeyen nispetlerin başı işte bu ilk nispettir. Eser, fâilin kâbile nispetidir. Yani her hangi bir şey, her neyden meydana geldiyse, onda mutlaka fâil kâbil diyalogu vardır. Nispetler ise izafidir. Öyleyse fâilin kâbile nispetinde eser zorunlu mudur?
 - Sünnetullah açısından böyledir denebilir.

Bitlisî, âyetin devamındaki (وَالْبَيْنِ) kelimesini yani fâil ve kâbilden zahir olan eseri, ilk olarak vâhidiyyet ve ilmiyye mertebesinde (ortaya çıkan) mahiyetler olarak yorumlamaktadır.⁶³⁴

Bitlisî, yukarıda ayrıntılı bir şekilde işlediğimiz bu âyetin zahirî yorumunda mevcudâtın ilk zuhurunun nasıl gerçekleştiği ile âyet arasında bir bağlantı kurmaz. Yorumunda, tezyin (süslü gösterme) fiilini işleyen Allah olduğu vurgusunu yapmakta; kadın ile erkek arasındaki nispet ilişkisini çağrıştıran her hangi bir teville yer vermemekte ve âyetle zikri geçen unsurların (kadın, evlat, mallar) fitne/imtihan nedeni oluşu noktasına odaklanarak âyeti yorumlamaktadır.⁶³⁵ Dolayısıyla iki yorum arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Bununla birlikte işarî yorumun zahirî yorumu ortadan kaldırdığına dair bir bilgi de eserde yer almaz.

Konumuza geri dönersek fâil-kâbil ilişkisinin daha iyi anlaşılması açısından önemli olan bir diğer âyet ise “Allah'ın katında İsa'nın durumu kendisini topraktan yaratıp sonra ol demesiyle olmuş olan Adem'in durumu gibidir.” (Âl-i İmrân: 3/59) âyetidir. Bitlisî'nin âyet hakkında yaptığı yorumlar, dikkat çekmektedir. Tevilinde İsa (a.s.) ile Adem (a.s.) arasında mukayese yaparak her ikisinin zuhûra gelişindeki fâil-kâbil ilişkisine vurgu yapar.

“ (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) Yani fiil(in oluşumun)e yakın kuvvetten (el-kuvvetu'l-karîbe) (yarattı). Çünkü kâbiliyet, batında kâmil olduğunda –ki (kâbiliyetin kemâli) zâtında zâtıyla kâmil olan kuvve-i fâiliyyenin nurlarından (dolayıdır)- bu ikisinden (fâil-kâbil) eserin zuhûru, kendileri dışında haricî bir sebeplerden müstağnidir. Eğer öyle olmasaydı teselsül olurdu.”⁶³⁶

Bitlisî, yorumunda ilahî tecelliler için mahallin hazırlanışını anlatmaktadır. Metinde kâbiliyyetin fâiliyyetten gelen nur ile kâmil olduğu ifade edilmektedir. Yani kâbiliyet, aslında tek başına eserin zuhûru için yeterli vasfı taşımamaktadır. Aynı zamanda fâiliyyetin kemâli ise zâtındadır ve zâtından kaynaklanır. Dolayısıyla bizzat fâiliyyet, eserin zuhûruna bir mahal olabilmesi için kâbiliyeti hazırlar. Bu anlayışa göre kâbil olan kâbiliyetini de fâilden almaktadır. Eğer kâmil manada fâil ve kâbilden bahsediliyorsa o takdirde eserin zuhûru için artık başka bir haricî sebebe gerek yoktur. Aksi teselsülü

⁶³⁴ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi “vâhidiyyet” konusunda gelecektir.

⁶³⁵ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 24.

⁶³⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 106.

gerektirir ki bunu şöyle örneklendirebiliriz: Eğer bir oluşum için fâil- kâbil diyalogu yeterli olmaz ve sürekli başka bir şeye ihtiyaç olursa, o başka şeyin zuhûru için de yine başka bir şeye, o diğer şeyin zuhûru içinse bir başka şeye ihtiyaç olacaktır ve bu teselsül demektir. Teselsül ise batıldır. Eğer varlığın zuhûrundan bahsedilecekse buna bir başlangıç ile işaret edilmelidir.

“İstiğna Hz. Âdem’de (a.s.) -ki o ilk eserdir- daha tam olduğu için Hz. Âdem, mutlak olarak sebepten müstağnidir. Hz. İsa’ya gelince onun sebeplerle meydana gelmesi nedeniyle (ondaki) istiğna, Âdem’de olanın üzerinde değildir. Dolayısıyla Hz. İsa babadan müstağnidir ki baba, zâtı sebebiyle kâmil olan fâilin başta ve sonda mazharıdır, babanın iktiza ve tesiri kesintiye uğramaz; dolayısıyla ondan müstağni olmak mümkün değildir. Anneye gelince o da kâbiliyetin mazharıdır. Aynı şekilde ondan da müstağni olmak mümkün değildir. Eğer öyle olmasaydı Hz. İsa ile Hz. Âdem arasında fark kalmazdı. Bundan dolayı “topraktan” kelimesi ile aralarındaki vech-i şebahi beyan etmiştir.”⁶³⁷

İlk eser olan Hz. Âdem’de (a.s.) istiğna daha tam olduğu için O, mutlak olarak sebepten müstağnidir. Yani varlığında ne anne ne babaya ihtiyaç duymaktadır. Hz. İsa’ya (a.s.) gelince, Hz. Âdem’de oluşan istiğna onda yoktur. Zira Hz. İsa, esbaplar arasında doğmuştur. Bitlisî, babaya (ebb) fâiliyyet, anneye (ümm) ise kâbiliyet diyerek Âdem’in (a.s.) bu örnekte olduğu gibi hem baba hem de anneden müstağni; Hz. İsa’nın (a.s.) ise sadece babadan müstağni olmasına vurgu yapar. Ona göre Hz. İsa’nın (a.s.) yaradılışı, kendisinden Hz. Havva’nın zuhûr ettiği Hz. Âdem’in (a.s.) yaradılışından daha garip değildir. Hz. Âdem (a.s.) ile beraber baba (ebb) asalet kazanmış yani kendisinden (Âdem’den) sonra kıyamete kadar kesintisiz devam edecek olan babanın, evladın zuhûrunda fâil olması sünneti ortaya çıkmıştır. İşte Hz. İsa (a.s.) bu sünneti inkıtaya uğratan bir şekilde vücûda geldiği için mucizedir.

Bununla beraber Hz. Âdem ile Hz. İsa arasında tamamen bir inkıta olsa yani herhangi bir yön ile bir benzerlik bulunmasa âyette her ikisinin birbirine misâl gösterilmesi anlamını yitirecektir. Dolayısıyla eğer aralarında bir müşabehet varsa bunun belirtilmesi gerekir. Bu yüzden Bitlisî, sebep cihetiyle *Âdem topraktan, Hz. İsa ise Hz. Meryem’den olmuştur*, vurgusuna işaret etmek üzere âyette “min turab” lafzının kullanıldığını ve bu açıdan aralarında bir benzerlik bulunduğunu da ifade etmiştir (vech-i şebeh).

⁶³⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 106.

“ (ثم قال له كن فيكون) diğeri bir teşbihtir. Hz. Âdem ve Hz. İsa’ya da has değildir. Bilakis tüm mürekkepleri kapsar. Bu ifade ulûhiyetin Hz. İsa’ya tahsis edilemeyeceğini bilakis küll’ü kapsadığını hissettirir. Çünkü hakikat ve zât açısından küll, ilahın mazharıdır. Dolayısıyla İsa’nın ulûhiyete tahsisi, tahsis-i bilâ muhassıstır ve mahza tahakkümdür. Bundan dolayı Hz. İsa, anneden değil de zahirî babadan müstağnidir (ihtiyacı yoktur). Öyleyse Hz. İsa, Hz. Âdem’den daha garip değildir. Zira Hz. Âdem’de, ilkin ortaya çıkması ve Hz. Havva’nın kendisinden zuhûru (durumları) vardır.”⁶³⁸

Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. İsa (a.s.) aralarındaki diğeri bir benzerlik noktası da her ikisinin hatta tüm mevcûdâtın “kûn (كن)” emrinin sonucunda vücûda gelmeleridir ki aslında varlıkta ne varsa Allah’ın bir kelimesidir. Sadece kûn emrinin tüm mevcûdâta teşmili bile ulûhiyetin İsa (a.s.) için söz konusu olamayacağını delilidir. Zira eğer Allah’ın özel emri ile eşya ortaya çıkıyorsa bu konuda tüm mevcûdât (küll) ortaktır ve bu, mazharın ilah olması anlamına gelmez. Bilakis tecelliden nasiplerini almaları cihetiyle tüm mevcûdât ulûhiyetten de nasibini almış yani ilahın mazharı olmuştur. Dolayısıyla Hristiyanların yaptığı gibi ulûhiyeti İsa’ya (a.s.) tahsis etmek, hiçbir muhassıs (tahsis ettirici) olmaksızın yapılan bir tahsistir ve zorlama bir hükümdür. Bu ise muhaldir. Bitlisî’ye göre Hz. İsa’nın babadan müstağni olmasına rağmen anne ile illetli olması da onun ilah olmadığını ve iddia edildiği gibi yaratılışının en fevkalade yaradılış olduğu iddiasındaki yanlışlığın bir göstergesidir.

Bitlisî’nin âyet ile ilgili tevilleri, sûrenin genel karakterini yansıtan Hz. İsa’nın ilah olmadığı manasını teyit etmektedir. Âyet, lafzen, Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. İsa’nın (a.s.) yaratılışlarını mukayese etmekte; Bitlisî de bu konunun ontolojik temellerine işaret ederek mevcûdâtın ilk olarak fâil-kâbil ilişkisi ile zuhura geldiğini ve haddizatında birer eser olan Hz. Âdem ve Hz. İsa’nın da -ne kadar olağanüstü olurlarsa olsunlar- yaratılışta diğeri mahlûkattan bir farkları olmadığını açıklamaktadır.

Âyetin “tefsir” bölümündeki zahirî yorumunda Bitlisî, Hz. İsa ve Hz. Âdem’in yaradılıştaki olağanüstülük yönüne değinmektedir. Hz. İsa’nın durumunun tıpkı Hz. Âdem’in durumu gibi garip olduğunu söyleyen Bitlisî, âyetteki “Onu topraktan yarattı” ifadesini ise Hz. Âdem’in evvela kesif bir cüzünün, sonrasında diğeri latif cüzünün

⁶³⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 106.

yaratılması olarak yorumlamaktadır. Ona göre garip olanın (Hz. İsa) daha garibe (Hz. Âdem) benzetilmesi, hasmın sözünü kesmek ve şüpheyi ortadan kaldırmak içindir.

Bitlisî'nin batınî yorumlarının sembolik birer anlatı olduğu zihinden çıkarılmamalıdır. Nasıl ki ilk insanın fiziksel varlığı açısından toprak vücuda gelişte en yakın potansiyel ise ve Allah'ın takdiri ile Âdem suretinde vücut buldu ise, mevcudatın varlık sahnesine çıkışında da kuvve-i karibe aynı pozisyonudadır. Kuvve-i karibe, metinde varlığın oluşumudaki fâil-kâbil ilişkisindeki son çıkışı/kemâlî noktayı vurgular. Dolayısıyla toprağın haricî -ebeveyn gibi- insanî bir sebepten münezzeh olması gibi Hakk Teâlâ da haricî bir sebepten müstağni olarak eşyayı vücuda getirmiştir. Sonuç olarak her iki yorum şeklinin de aynı noktaya odaklandığı görülmektedir. İlk çıkış olağanüstüdür. Buna fizik dünyada, Âdem'in zuhura gelişi; gaybî âlemde, insanın arketiplerinin Allah'ın ilminde vücuda gelişi deseniz de aslında “ol” emri ile zuhura gelen bir fevkaladelikten bahsedilmiş olacaktır. Toprağın, Allah'ın emri ile buluşması, Âdem'in zuhurunun sebebidir. Allah'ın, keyfiyeti bilinmeyen bir surette zâtî nispetlerle (fâil-kâbil ilişkisi) irade ettiği ilahî projenin ortaya çıkışı da aslında ilah olanın eşsizlik ve mükemmelliğini, -her ne kadar olağan dışı bir şekilde var olmuş ise de- eserin en nihaye mahlûk olduğunu anlatır. Dolayısıyla hem zahir hem batını argümanlar Hz. İsa'nın sadece eser olduğunu ve asla ilah olmadığını vurgulamaktadır. Bitlisî, bunu da yukarıda açıkladığımız metafizik bir tartışma ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla beraber işarî yorumlarda yer alan bu metafizik tartışma zahirî yorumlarda yer almaz.

Buraya kadar yukarıda örneğini verdiğimiz âyetler ışığında eserin (eşya) zuhûrunda anlaşılması gereken iki temel nokta olduğunu gördük: *fâil-kâbil ilişkisi* ve *nispet meselesi*.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 14. âyette kapalı kalan nispet kavramını 55. âyette konuya geri dönerek irdeler. “*Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte o zaman ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim*” (Âl-i İmrân: 3/55) âyeti Hz. İsa'nın (a.s.) göğe yükseltilme hadisesini anlatmaktadır. Müellifimiz ise âyeti fizik anlamıyla göğe yükseltilme olarak değil, manevî mertebeleri kat etme olarak yorumlar. Bitlisî'nin konu ile ilgili yorumlarına bakalım:

“(قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ)” İlk olarak kendi hüviyetinin hususiyetlerini müşahededen ve inniyetinin (benlik) değişik parçalarını müşahededen (seni öldüreceğim). (وَرَأَيْتُكَ إِلَيَّ) Senin basiretinin yüzündeki (önündeki) örtüleri kaldırmakla (seni kendime yükselteceğim). Bil ki bu makamı tahakkuk, hayat ve ölümün bilgisine (marifet) ve eşyanın hakikatlerinin ve vücûdlarının (varlıklarının) Allah’a nispetinin keyfiyeti bilgisine (üzerine) mebnidir. Bilinsin ki Allah zâtında nur olduğu ve zâtında zâtı için yayılmış (munbasıt) zuhûr olduğu için ona ait zâtından nispet ve izafetler vardır. Nispetin, inniyeti malum, keyfiyeti meçhuldür.”⁶³⁹

Bitlisî, Cenâb-ı Hakk’ın Hz. İsa’ya hitaben “seni nezdime yükselteceğim” buyruğundaki *yükseltme* hadisesinin Hz. İsa’nın basiretindeki tüm perdelerin kaldırılması ile gerçekleşeceğini ifade eder. Ardından Bitlisî’nin okuyucuya hitaben verdiği bilgilere göre -Hz. İsa’nın da sahip olduğu- bu manevî makamda gerçeklik kazanmak, hayat ve ölüm bilgisi ile eşyanın hakikatlerinin ve varlıklarının Allah’a nispetinin keyfiyeti bilgisi üzerine mebnidir. Dolayısıyla zâtında mahza nur olması ve bu nurun, zâtı için yine zâtında yayılarak ortaya çıkması nedeniyle Allah’a ait O’nun zâtından doğan nispet ve izafetler vardır. İşte bu nispetin inniyeti malum, keyfiyeti meçhuldür.

Bu bilgilerden anlıyoruz ki Allah için söz konusu olan nispet-izafet varlığı Allah’tan bağımsız değildir. Bilakis varlığı Allah’tandır. Dolayısıyla mümkün varlıkların hem hakikatleri hem de vücûdları, Allah’a izafe edilmeden düşünülemez. Fakat bu izafetin keyfiyeti meçhuldür. Yani mümkünin varlığı, hakikî varlıktandır. “Peki, nasıl?” denilse bunun keyfiyeti/nasıllığı meçhuldür.

“Dolayısıyla nur ve zuhûrdan bir hisse olmaları itibarıyla nispetlerden özel (mahsus) her bir nispet, a’yândan bir ‘ayndır. Nur, ayn’ın zahir ve batın hallerinin tamamında (ayn’ı) ihata eder ve ona muttasıldır. Bu (ittisal), mücaveret ve meyyet (beraberlik) ittisali değildir. Çünkü ittisalin de keyfiyeti meçhul; inniyeti mevsuldur.”⁶⁴⁰

Metinde ifade edildiğine göre, ‘ayn, nispete sahiptir. Dolayısıyla vücûdu nispetten sonra olmuştur. Allah’ın ilmindeki vücûdu izhar olduktan sonra yine Zât’a ait nur, onu ihata eder ve onunla aralarında bir ittisal meydana gelir. Her ne kadar bu ‘ayn nurdan hisse almışsa da aralarındaki ittisal, yan yana bir komşuluk (mücaveret) gibi değildir. Zira mücaveret, iki ayrı varlığın kabul edilmesi demektir. Yine iki ayrı şeyin beraberliği gibi

⁶³⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 104-105.

⁶⁴⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 105.

bir meyyet de söz konusu değildir. Bu anlayışa göre ittisalın varlığı mevsuldur. Yani ulaşılabilecek bir bilgidir. Dolayısıyla ittisal vardır deriz; ama keyfiyetini bilemeyiz.

“O, her şeyle beraberdir. Fakat mukarenet (beraberlik) ile değil. O, her şeyin dışındadır. Ama ayrılmakla da değil.”⁶⁴¹

Allah, mukarenet olmadan eşyayla beraber; ayrılık olmadan eşyanın gayrıdır. Bu ifadeler varlıkta ikiliğin farklı cihetlerden reddedildiği sözlerdir. Zira akla ikiliği getirecek her tür alternatif reddedilmektedir. Ayrı dense ayrı değildir, birlikte dense birlikte değildir. Zira bir şeyin ayrı veya birlikte olduğunun söylenmesi için iki farklı şeyin olduğunun ön kabulü gerekmektedir. Nispet kavramı üzerinden ilk zuhûrun anlatıldığı bu gaybî mertebede ısrarla ikilik reddedilmektedir.

“Dolayısıyla hayat, nispetlerin zuhûrudur. Ölüm ise hayal, vehim, zihin ve nefsu’l-emrde (gerçekte de) var olduğu için zahiri his açısından nispetlerin zuhûrunun gizlenmesidir. İtibarî bile olsa (böyledir). Hz. Peygamber “Müminler ölmezler. Bilakis bir evden diğerine intikal ederler. Hatta onlar Rabbleri katında diridirler. Rahatça rızıklanırlar”⁶⁴² buyurdu. Dikkat edin! Burada (ayette) “ref” (yükseltme), sahibinin (yükselenin) Mutlaku’l-Vücûd (cihetin)den rütbesinin beyanıdır. İsa (a.s.) için Allah’a tam bir nispetin söz konusu olmasıyla. Yoksa aşağı bir mekândan yüksek bir mekâna intikal etmesiyle değil.”⁶⁴³

İfadeler, varlığın yok olma anlamında helâkinin asla söz konusu olmayacağını ancak ölümün mevcut nispetlerin gizlenmesi demek olduğunu gösterir. Ölümün itibarî olması ise zihnen varlığının kabul edilmesine binaen hakikatte yokluk manasıyla var olmadığının beyanıdır. Zira şehitlerin rızıklanıp günahkârların azap görmesi bu meyanda verilebilecek bir örnektir. Bununla beraber ölüm nefsu’l-emrde yani dış dünyada/vakiada vardır. Burada ilginç olan nokta hayal, vehim, zihin ve son olarak dış dünyada ölümün varlığı, zahirî açıdan nispetlerin zuhûrunun gizlenmesi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla nispetler ya zahirdir (hayat) ya da gizlidir (ölüm). İsa (a.s.) ile Allah arasında tam bir nispetin olması da Hz. İsa’nın konumunu göstermektedir. Zira âyet, zahiren yükselmeyi değil İsa’nın (a.s.) manevî makamını ifade etmektedir.

Konumuz her ne kadar Bitlisî’nin “nispet” kavramı üzerinden zuhur konusundaki görüşlerini Kur’ân âyetleri üzerinden nasıl işlediği ise de bu âyetlerin zahirî yorumlarına

⁶⁴¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 105.

⁶⁴² Hadisi bu lafızlarla her hangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

⁶⁴³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, (Tahkikli metin), s. 105.

burada kısaca değinip Bitlisî'nin zahir batın arasında yorumda ikiliğe düşüp düşmediğine de değinmek yerinde olacaktır. Bitlisî, âyetin zahiri yorumunda şu ifadelerle yer verir:

“Seni onların katlinden koruyarak ecelinle öldüreceğim veya seni yeryüzünden kaldıracam veya seni uyumak suretiyle öldüreceğim. Çünkü uyku ölümün kardeşidir. Vasıtî dedi ki: (Âyette kastedilen) Seni şehvetlerinden ve nefsinin hazlarından öldüreceğim.”⁶⁴⁴

Bitlisî'nin ifadeleri, öncelikle âyetin zahiri perspektifini ve konu ile ilgili bilinen klasik yorumları muhtevidir. Bu yorumlar arasında sadece Vasıtî'den naklettiği görüş, batınî görüşlerine yakın gibi gözükmemektedir. Bununla beraber işarî tevillerinde konu ile bağlantılı olarak işlenen *nispet* ve *ölümün hakikati* konusuna değinilmez. Burada zorlama yorumlarla zahir ve batının birbirinden neşet ettiğini söylemeyeceğiz; fakat her iki yorumun kendi bilgi sistemi sonucu ortaya çıktığı; konunun bütüncül bir şekilde görülebilmesi için iki tarafın da ihmal edilmemesi ve kendi sistemleri zaviyesinden kritiğe tabi tutulması gerektiğini görüyoruz. Dikkatimizi çeken nokta ise Bitlisî'nin, hem zahirin hem de batının kurallarını/metodunu, kendi içlerinde tutarlı bir şekilde işlettiği ve bu ikisini birbiri ile çatıştırmadığıdır.

3.1.3. Vâhidiyyet

Kendi zâtında istiğrak halinde bulunan mutlak gayb durumundaki “hüve”nin ilk tecellisi ve “ahadiyyet-i cemmiyye” adını alarak ilk zuhûru kendini bilmesi (şuhud) ile başlamıştı. Zât kendini kendi olarak bilmiş, kendine kendi olarak şahit olmuştu. Bu şehadet kendine dair tüm ilminin mücmel surette ortaya çıkışı idi ki “Hüve kimdir?” sorusunun cevabı işte bu mertebeye verilmişti: “Hüve Allah'tır”.

Vâhidiyyet mertebesi ise “Allah kimdir?” sorusunun cevabını bulduğumuz mertebedir. Aşağıda yapacağımız açıklamalar “Allah kimdir? Hüve'nin, kendi zâtı hakkındaki bilgisini eğer mufassal olarak konuşacaksak esmâ ve evsâf nedir? Anlam ve fonksiyonları neye tekabül eder?” sorularının cevabını Bitlisî'nin tefsirindeki işarî yorumlarından hareketle bulmaya çalışacağız. Öncelikle kavramsal olarak kelimeyi nasıl tanımladığına Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyyesinden yola çıkarak tahlil edelim:

“*Vâhidiyyet*, Ahad'ın taayyünü ve zâtından zâtı (sebebi) ile zâtında zâtî vahdetinin vav'ı sıfatıyla zuhûrudur. Ki vahdet, tüm eşyayı (şeyler), bütün sıfatları ve

⁶⁴⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, (Tahkikli metin), s. 100.

isimlerin (esmâ) hepsini ihtiva eder. İkinci mertebede Zât'ın yedi zâtî isminin ortaya çıkarılması (انتشاء) ve aslî (evvelî) sıfatların ondan –yani zât-ı ahadiyyetten-zuhûru cihetinden Zât'ın itibarıdır.”⁶⁴⁵

Bitlisî'nin karmaşık gibi görünen fakat sistemindeki “kesret” noktasını en öz şekilde açıklayan bu pasajı şöyle değerlendirebiliriz: Bitlisî, vâhidiyyet mertebesini, kendisine Ahad ismi ile işaret ettiğimiz Zât-ı Baht'ın vahdetinin zuhûru ile ilişkilendirir. Taayyün (görünürlük) safhası, hala haricî varlıkta değil Zât'ın Zât'ını görmesi (şehadet) boyutundadır ve önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi vahdet vasfı (Zât'ın vahdet hali), zımnen sonrasında zuhûra gelecek tüm mertebeleri, Zât'ın tüm isim ve sıfatlarını öz olarak ve mücmelen ihtiva eder. Bu, Zât'ın ahadiyyet-i cem'îyye mertebesi olarak da ifade edilen ilk taayyün durumundaki vassıdır. Ahadiyyet-i cem'îyye mertebesinden bir derece daha somutlaşarak (bu somutlaşma gayr için değil, Allah içindir) ikinci mertebeye -vâhidiyyet- tenezzül safhasında ilkin Zât'ın yedi ismi⁶⁴⁶ ve aslî sıfatları ortaya çıkar. Aslında bu durum da yine Zât'a ait itibarlardan birisidir. Yoksa haricî hüviyet kazanmış *gayr* denen aynî varlıkların (fizik/metafizik) vücûdunu ifade etmez.

Zât'a ait itibarların⁶⁴⁷ üçüncüsüne göre⁶⁴⁸ Zât, *her hangi bir şart ile yani bir şey olmakla* sınırlıdır. Bu itibar, (taayyün-i sani) artık tüm nispet ve itibarlar arasında (esmâ, evsâf) ayrışmanın olduğu ve kayıt altına alınabilen, dahası sınırlarından bahsedilen vâhidiyyet mertebesidir.

“Onun vâhidiyyeti, Yani Zât'ın, aslî (evvelî) isimler ve zâtî sıfatlar sebebiyle vâhidiyyet sıfatı ile zuhûru, tekessür (çoğalma) -yani sıfatların isimlerle tekessürü ve Zât'ın Zât'ına izafeti- olmakla beraber sıfatların zâtı/kendisi (ذات الصفات) tekessür etmez. Veya Zât tekessür etmez. Çünkü Zât hakikî tek olandır (واحد حقيقي). Tekessürü kabul etmez. Ve sıfatlar da onun 'aynıdır. Onda da kesret yoktur.

Vahid ise Zât-ı Baht'ın bu itibarla ismidir. Yani esmâ ve sıfatın ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı (o,) zâtıyla ahad, sıfatları ile vâhiddir, denmiştir.”⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 51-b.

⁶⁴⁶ Zât'ın yedi ismi: alîm, hayy, kadîr, mürîd, mütekellim, semî, basar isimleridir.

⁶⁴⁷ Hatırlatıcı olması amacıyla Zât'a ait itibarların ifade edildiği pasajın tercemesini burada tekrar vermek yerinde olacaktır: “Çünkü (Zât'a ait olarak) ifade edilen tüm itibarlar, Zât'ın üç veçhine sahiptir: (Birincisi) Yokluk şartı ile (“hiçbir şey” şartı ile kayıtlanmış), (İkincisi) her hangi bir şart ile değil, (Üçüncüsü) her hangi bir şart ile...

(بشرط لا شيء، أو لا بشرط شيء، أو بشرط شيء)

İlki: Zât-ı ahadiyyet'tir. O tüm isim ve sıfatların kendisinden düşürülmesi (ıskât) itibarıyla zâttır. İkincisi: ahadiyyet-i cem'îyye, vahdet-i zâtiyye, hakikat-ı Muhammediyye'dir. **Üçüncüsü vâhidiyyettir.**” (Bkz. Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 7-a,7-b).

⁶⁴⁸ İlk ikisine “ahadiyyet” ve “ahadiyyet-i cem'îyye” konularında değinilmişti.

⁶⁴⁹ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 52-a.

Cenab-ı Hakk'ın vâhidiyyetinin yani aslî isimlerinin ve zâtî sıfatlarının⁶⁵⁰ ortaya çıkışı, Zât'ın, vâhidiyyet sıfatı ile zuhûrudur. Bu durumda bir cihetten tekessür olmakla beraber bir cihetten tekessür yoktur. Zât'ın Zât'a nisbeti ile Zât'a ait ilk bilgiler yani onun öncelikli zâtî sıfatları farklı itibarlarla isimler almaya başlamış ve zımında âlemdeki kesretin menşei taşımıştır. Fakat sıfatların bizatihi kendileri tekessür etmez. Onlar, neyse odur. Çünkü sıfatlar, aynu'z-zât'tır. Bitlisî, bu vurguyu, Nisa sûresi 82. âyetin tevîlinde, *vâhidiyyet mertebesinde ilim sıfatı zâtın ayn'ıdır*, diyerek yapar.⁶⁵¹ Dolayısıyla sıfatlardaki tekessür, Zât'taki tekessür anlamına gelme riski taşır ve bu yüzden kabul edilemez. Bitlisî, özellikle ifade ettiği “Zât tekessür etmez. Çünkü Zât, hakikî tek olandır.” ifadesi önemli bir konuya ışık tutmaktadır. Zât'ın zâtında zâtı sebebiyle zâtî tecellisinin sonucunda ahadiyyet-i cem'îye ile başlayıp vâhidiyyet mertebesi ile devam eden sürecin, Zât'ın tekessürü olarak anlaşılma ihtimali vardır. Zira Zât, ahadiyyette hiçbir isimle ifade edilemiyorken ahadiyyet-i cem'îye de Allah ismi ile muttasıf olmuş, vâhidiyyette ise aslî isimler ve zâtî sıfatlar, müşahhas bir hüviyet kazanmıştır. Özetle Bitlisî, “Zât bölümlere mi ayrıldı, zâtında artma mı oldu, zâtı bir iken sıfatlar vasıtası ile çoğaldı mı?” gibi akla gelecek sorulara reddiye kabilinden bu açıklamayı yapmaktadır. Bu sorulara verilecek öncelikli cevap şudur: Bu isimlerin her biri ile Zât'ın muttasıf oluşu Zât'ın zâtiyetindeki artma ve eksilmeden değil, Zât'ın farklı itibarlarla isimlendirilmesidir. Yani Zât'a isim izafe etme durumu ise itibarî bir durumdur. Öyleyse vâhidiyyet mertebesi, nispetlerden (isimler) ibarettir. Vahid ismi ise işte Zât'ın bu itibarla ortaya çıkışıdır. Bitlisî'nin özellikle yaptığı “Hakk, zâtı ile bir, sıfatları ile vâhiddir.” vurgusu aynı hakikate işaret etmektedir. Zira Allah, mutlak olarak zâtında tek olandır ve ikincisi yoktur. Sıfatlarındaki “vâhid” oluş durumunu ise şöyle açıklayabiliriz:

Ahadiyyetin zorunlu olarak sevk ettiği *tenzih ve nefy* durumu vâhidiyyet mertebesinde *ispat* hüviyetini alır ki kendisine hiçbir yakıştırma yapılamayan Zât, artık bazı sıfatlarla muttasıf olmuştur. Ahad, kelime olarak teklik manasını; vahid ise sayısal olarak “bir oluş” manasını taşır. Yani “Zât-ı Sırf tekdir” dediğimizde, onu her hangi bir şeye göre bile mukayese edemeyiz ve *Vücûd*'da hakkında söz söylenecek ikinci bir şey var olmadığı için sadece Zât-ı Baht'a işaret ederiz. Zira Zât'tan başka bir şey yoktur ki onun vasıtası

⁶⁵⁰ Bitlisî'nin, *aslî isimler ve zâtî sıfatlar* ifadeleriyle farklı mefhumları işaret ettiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Bu ifadeler, ibarede tefennün yapmak için aynı mefhumu işaret amacı ile kullanılmış olabilir.

⁶⁵¹ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vil*, ŞAP 109, vr. 246-b.

ile Zât'ı anlatabilelim. Fakat onun vahid oluş mertebesine gelindiğinde, *o bütün sıfat ve isimlerinde birdir*, anlamı ortaya çıkar. Yani sayısal olarak yeryüzünde ikinci bir Allah yoktur, sahip olduğu sıfatlar ve isimlerde de yine birdir, ortağı yoktur. Aynı zamanda (ahadiyyet mertebesi itibariyle) o ulûhiyetinde birdir. (Vâhidiyyet mertebesi itibarîyle) rubûbiyetinde de birdir. Onun Zât'ı birdir. Alîm oluşunda birdir, Hayy oluşunda birdir vb. Zât'ı ve sıfatları itibarîyle biriciktir, örneği, taklidi, benzeri yoktur.

Vâhidiyyet mertebesi, Bitlisî'nin tefsirinde ve Şerhu Istılâhât'ında “ceberût”⁶⁵², “ilahî ve zâtî isimler ve sıfatlar âlemi”⁶⁵³, “akıllar âlemi”⁶⁵⁴, “ilim âlemi”⁶⁵⁵ diye de isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmeler, vâhidiyyet mertebesinin gaybî pozisyonuna ışık tuttuğu gibi *ilahî proje* diye isimlendirilebilecek Allah'ın ilmindeki müşahhas isim ve sıfatlara da işaret etmektedir. Buradan hareketle, bu mertebede halen Allah'ın isim ve sıfatlarının aynî olarak tecelli göstermediği fakat müşahhas hüviyet kazandıkları söylenebilir. Yani henüz aynî varlık düzeyinde bir merzûkun olmaması (yaratma) Rezzak isminin aynî varlık düzleminde tecelli etmediği, dolayısıyla halen bu isim ve sıfatların gâib/gaypta oldukları şeklinde anlaşılmalıdır.

Bitlisî'nin tanımları vâhidiyyet ile kesret arasında bir köprü kurmaktadır. Peki, bu doğrusal ilişkiyi nasıl anlamalıyız? Bitlisî, Fatiha sûresi tefsirinde yaptığı işaret yorumları buna bir nebze ışık tutar:

“Ahadiyyet-i cem‘iyye mertebesinde (olan) ‘aynu’z-Zât’tır (Zât’ın kendisidir). Zât da ahadiyyet-i cem‘iyyenin ‘aynıdır (kendisi). Onlardan her biri diğerinin ‘aynıdır. İkinci mertebede olana gelince o başkalık (سوى) ve gayr mertebesidir. Zât, kendi zâtı için zâtında zâtı sebebiyle (لذاته في ذاته بذاته) sonsuz yönlerle, sayısız vecihlerle, Allah’tan başka kimsenin bilmediği keyfiyetlerle ve ondan başkasının ihata edemeyeceği kemiyet ve nispet üzere zuhûr eder. Aynı zamanda bu vecihler, keyfiyetler, nispetler ve izafetler vücûdda özel bir ‘aynla ve idrakâtı ile şuhudu isteyen isim ve sıfatla zuhûra gelir.”⁶⁵⁶

Bitlisî, bu pasajda ahadiyyet-i cem‘iyye ile vâhidiyyet arasındaki mertebeye işaret etmektedir. Ahadiyyet-i cem‘iyye ile Zât arasında, *aralarına asla fasıla girmeyecek ve*

⁶⁵² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 13-a; *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 124-a.

⁶⁵³ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 124-a.

⁶⁵⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 13-a.

⁶⁵⁵ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 124-a; *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 37.

⁶⁵⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a.

aynı şeyin sadece farklı itibarlarla ifadesi diyebileceğimiz türden bir ilişki vardır. Fakat vâhidiyyet mertebesi, artık gayriyyetin başlangıcıdır.

Yukarıdaki pasaj, bu konuda akla gelebilecek birçok sorunun cevaplarını muhtasar bir şekilde ihtiva eder:

- Allah, dışardan bir etki ile mi vâhidiyyete tenezzül etti?
 - o Hayır, hiçbir etki altında kalmadan bizzat tek saik olarak zâtı sebebiyle (بذاته)...
- Bu tenezzül dışardan/dışarıdaki bir şey için mi idi?
 - o Hayır, bizzat kendi içindi (لذاته).
- Bu tenezzül için başka bir mekâna/mahalle/alana mı ihtiyaç duydu?
 - o Hayır, kendi zâtında tecelli etti. (في ذاته)
- Bu tecelli nasıl gerçekleşti?
 - o Bunun keyfiyetini Allah'tan başkası bilemez. Sadece sonucuna bakılabilir. Sonuçta Zât'ın Zât'a (kendi kendine) nispeti bizim aklımızın alamayacağı sonsuz vecihlerle gerçekleşti. Bunun sonucunda da eser⁶⁵⁷ (mevcûdât) zuhûr etti.⁶⁵⁸
- Metindeki nispet ve izafet nasıl anlaşılmalıdır?
 - o Allah'ın zâtının zâtî tecellisi ile ortaya çıkan bu nispetler⁶⁵⁹, aslında O'nun sınırsız sayıdaki ismine ve sıfatına taalluk eder. Bu nispetler, bizim bilmediğimiz bir cihetten Zât'ın Zât ile izafet ilişkisidir ki her bir nispet varlıkta kendi için özel bir 'aynla⁶⁶⁰ zahir olur. Yani Zât'ın Zât ile arasındaki her bir nispet sonucu özel bir 'ayn da ortaya çıkar. Hatta bundan da öte izafet ve nispet, idrak ve şuhudun (ilmin) konusu olabilecek bir isim ve sıfatla ortaya çıkar. Buna "nispet ve sıfat aynı mefhumu vurgular." diye de cevap verebiliriz. Bu mertebe, Zât'ın bilinemezlikten bilinilirliğe doğru teşbihî hüviyet kazandığı mertebedir.
- O zaman nispet, 'ayndır denebilir mi?

⁶⁵⁷ Burada "eser" ile haricî varlık kastedilmez. Mümkinatın ilahî mahiyetleri ve a'yân-ı sâbiteleri yani arketipleri kastedilir. Bunlar henüz fizik/metafizik bir varlık kazanmamıştır.

⁶⁵⁸ Bu anlatı, *sıfatı* ortadan kaldırıyor muş gibi gözükmemektedir. Konu bu noktaya geldiğinde akla ilk gelen soru "sıfatlar bu nispet ilişkisinde nerede durmaktadır?" sorusudur ki bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: İlahî isimler ve a'yân-ı sâbiteyi birbirinden ayırmak çok zordur. Çünkü sonsuz sayıdaki her bir isim, medlulünün delili olmak cihetiyle onunla zorunlu bir ontolojik bağa sahiptir. Yani Rezzâk vasfı, merzûk kavramı olmadan düşünülemez. Öyleyse tanımlama yapmak için, merzûkun haricteki varlığına değil; bu noktada zihindeki varlığına ihtiyaç duyuyoruz. Bir örnek üzerinden somutlaştırsak; arketipleri, kavramlar olarak varsayalım. Mesela "Rezzâk, ihtiyacı olana (merzûk) rızık verme işini yapandır" cümlesi otomatik olarak bizi, Rezzâk, rızık ve merzûk kavramlarını ayrı ayrı düşünmek zorunda bırakır ve bunlardan her hangi biri kavramsal düzeyde yoksa asla Rezzâk tanımı yapılamaz. Özetle a'yân-ı sâbite sanki kendi delilleri olan isimlerin tanımları gibidir.

⁶⁵⁹ Nispetler aslında bu zuhûrun kendisidir. Bkz. Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtî's-sûfiyye*, vr. 119-a.

⁶⁶⁰ Sonraki mertebede aynı varlığa dönüşecek arketip/mevcuttaki ilahî hakikat/ ilahî mahiyetler/ projedeki sabit 'aynlar.

- Bitlisî buna Âl-i İmrân sûresi 55. âyetin tevilinde şöyle cevap veriyor: “Nur ve zuhûrdan bir hisse olmaları itibarıyla nispetlerden özel (mahsus) her bir nispet, a’yândan bir ‘ayndır. Nur, ‘aynın zahir ve batın hallerinin tamamında (‘aynı) ihata eder ve ona muttasıldır. Bu (ittisal), mücaveret ve meyyet (beraberlik) ittisali değildir. Çünkü ittisalın de keyfiyeti meçhul; inniyeti mevsuldur.”⁶⁶¹ Aslında bu ifade, itibarî olarak nispeti ‘ayndan önceye oturtmamızı sağlamakla beraber bir başka itibarla yani nispet ve ‘ayn birbirinden ayrılmayacağı için birinin diğerinin tanımına benzer bir birliktelikleri olduğu sonucunu da çıkarmamızı sağlar.⁶⁶²
- Bitlisî’nin tefsirindeki “*sıfatlar da O’nun ‘aynıdır*” ve “*ikinci mertebede olana gelince o başkalık (سوى) ve gayr mertebesidir.*” şeklindeki sözleri birbiriyle çelişmiyor mu?
- Hayır, çelişmez. Her iki ifade de kendi bağlamında değerlendirilmelidir. Sıfatların onun ‘aynı olması ile onun sıfatların ‘aynı olması birbirinden farklıdır. Buna, Eş’arî akaidindeki sıfatlar bahsine benzeterek ve “ne aynıdır ne gayrı” ifadesinin anlattığı mefhumu merkeze alarak şöyle bir örnek verebiliriz: Rezzâk olan Allah’tır. Ama Allah tek başına Rezzâk değildir. Allah’ın zâtından ayrı müstakil isimler ve sıfatların varlığını kabul, Zât’a zait bir manayı kabul riskini taşır ve bu, sonuçta taaddüd-ü kudema olur. Böylesi bir şey de kabul edilemez. Dolayısıyla sıfatlar, onun aynıdır ve doğrudan ona işaret eder. Fakat O, teker teker sıfatlarla tahdit edilemez. Bu yüzden sıfat ile Zât birbirinden farklıdır ve sıfat, Zât-ı Baht’tan farklıdır. Yani Allah = Rezzâk dersek Allah’ı Rezzâk oluşla sınırlamış oluruz. Ama “Rezzâk kimdir?” dense “sadece Allah’tır” diyerek onun tanımını yaparız. Öyleyse sıfatlar bir cihetten onun aynıdır; fakat bir cihetten gayrdır. Ayrıca “sıfatların onun ‘aynı olması” konusu Bitlisî’nin kullanımında Zât için tekessürün muhal olduğu vurgusunu yapmak için söylenir. Yani ifade, Zât’ın bölünmediğini ve ona bir şey eklenmediğini ontolojik zemini itibarıyla beyan eder.

Yaptığımız bu değerlendirmelerle vâhidiyyet mertebesinin Zât ile ilişkisine ışık tutmaya çalıştık. Şimdi vâhidiyyet mertebesinin bir başka itibarla değerlendirilmesine geçelim:

Bitlisî, vâhidiyyet mertebesi de dâhil olmak üzere varlıktaki her bir mertebeyi/devreyi Allah’ın dört zâtî isminden birinin hükümdarlığı/ferdariyeti⁶⁶³/saltanatı/rububiyeti altında

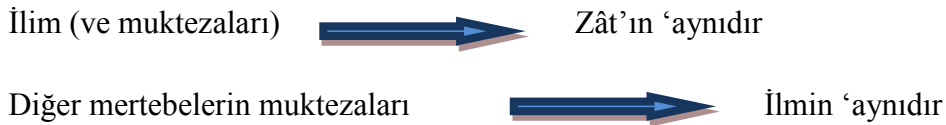
⁶⁶¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 105.

⁶⁶² Metinde ilk bakışta isim ve sıfat ile ‘ayn, aynı anlamda gibi gözükmektedir. Aslında birbirinden kopması mümkün değildir; çünkü her bir ‘ayn, zaten bir ismin tezahürü daha doğrusu *itibar*ıdır. Fakat “sıfat, ‘ayndır” demek için ihtiyaç duyacağımız argümanlara Bitlisî’de rastlayamıyoruz. Bunun yerine o, “nispet, ‘ayndır” diyor. Yani mümkünlerin arketipleri (a’yân) ile nispet kavramı arasında bir ilişki kuruyor. Cümleyi niçin bu şekilde kurduğu ise “Zât ile mümkünlerin mahiyetlerini birbirine karıştırmamak, yani vâcib ile mümkünin birbirine girmesini önlemek isteği” olarak anlaşılabilir. (Allahu a’lem)

⁶⁶³ Bitlisî’nin işari tefsir literatürüne kazandırdığı ferdâriyet kavramı, tefsir boyunca karşımıza çıkmaktadır. Yaptığımız çalışma esnasında bu kavramı, her hangi bir kaynaktan tespit edemedik. Kelimenin eserdeki kullanış şekli onun, göksel cisimlerin yörüngesini andıran bir kapsamı olduğu sonucuna bizi ulaştırdı. Öyle sanıyoruz ki Bitlisî, kendi dönemindeki astronomi eserlerinde bu kelimeyi görmüş ve kendi ontolojisinde de kullanmıştır. Tüm bağlamlarıyla beraber kelimenin kullanımlarından hareketle oluşan genel kanımıza göre ferdâriyet kavramı, kendi çekim alanı içerisinde mutlak

kabul eder ve o mertebede var olan her şeyin o isim tarafından terbiye edildiğini söyler. Yani hâkimiyet tamamen o ismin ellerindedir. Aslında yönetici konumundaki bu zâtî isim, mertebenin tüm varlıklarının ve onların levazımının genel karakterini de yansıtır.

Ceberût, diğer ismi ile vâhidiyyet mertebesi Allah Teâlâ'nın alîm isminin kapsamındadır. Bitlisî, bunu tefsirinde açıkça ifade eder.⁶⁶⁴ Zira alîm ismi, Zât'tan ilk sudur eden ve Zât'ın kendine konu olmasını sağlayan vasfıdır. Yani Allah, bilmiştir. Öyleyse alîmdir. Onun bu ismi diğer devreye (melekût mertebesi) tenezzül edinceye kadar hâkim durumdadır ve kendi ahkâmını yürütür. Zaten Ceberût âlemi tüm unsurları ile beraber tamamıyla ilahî ilmin konusudur. Yani varlıkları (a'yân-ı sâbite ve mümkün mahiyetler), ilmî bir taayyünden ibarettir.⁶⁶⁵ Ve onların Rabbi de alîm ismidir. Dolayısıyla alîm ismi her neyi gerektiriyorsa o ahkâma göre bu varlıklar terbiye edilir. O ismin hükümleri, kanunları bu varlıklar üzerinde geçerlidir.⁶⁶⁶ Bu anlayışa göre Allah dört mertebede (ceberût, melekût, misâl, mülk) dört zâtî ve aslî ismi ile taayyün etmekte ve hâkimiyetini bu isimlerle farklı cihetlerden sergilemektedir. Burada şu nokta göz ardı edilmemelidir. Her bir ismin iktizası birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her bir isimden zuhûr edecek hakikat de *farklı bir suret ile* zuhûra gelecektir. Yalnız burada ilginç olan Bitlisî'nin, diğer kademelerde ortaya çıkan şeylerin de *ilmin* 'aynı olduğunu söylemesidir ki bu yoruma göre ortaya şöyle bir sonuç çıkar.



Biz bu cümleleri, vacip ve mümkün olan arasında vahdet olduğu şeklinde anlamıyoruz. Bilakis ifadeler, “Aynî olarak var olan ne varsa, Allah'ın ilminde olduğu şekliyle (a'yân-ı sâbite) fakat farklı bir düzlemde var oldular.” şeklinde anlıyoruz. Yani “Kalem kırıldı, mürekkep kurudu.”⁶⁶⁷

hâkimiyet sahası olan ve tıpkı bir yıldızın yörüngesini andıran egemenlik sahasını ifade eder. Kelime ile metinde kapsam, yörünge ve o yörünge içindeki hâkimiyet ve saltanat durumu kastedilmektedir.

⁶⁶⁴ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 11-b, 246-a-b; (Tahkikli metin), s. 59.

⁶⁶⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

⁶⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a; 11-b, 12-a.

⁶⁶⁷ Bu meyanda varit olmuş bir hadis-i şerif şu şekilde kaynaklarda geçer:

“Abdullah b. Abbas (r.h.) şöyle rivayet eder: Resulullah'ın (s.a.s.) terkisinde idim, buyurdular ki: "Ey oğul! Sana bazı kelimeler öğreteceğim: Allah'ı (emir ve yasaklarını) koru ki O da seni korusun. Allah'ı (emir ve yasaklarını) koru ki O'nu yanında bulasın. Bir şey isteyeceğin zaman Allah'tan iste. Bir yardım dileyceğin zaman Allah'tan dile. Şunu iyi bil ki, eğer bütün insanlar bir konuda sana fayda vermek için bir araya gelseler, Allah'ın senin lehine yazmış olduğu

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinin başında yer alan huruf-u mukattaayı daha evvel de değindiğimiz gibi⁶⁶⁸ varlık mertebeleri düşüncesini yansıtacak şekilde işler. Ona göre her bir harf (elif-lam-mim) varlıkta bir mertebeye delalet eder. Bu harflerin ilki olan “elif”, ahadiyyet mertebesine delalet ediyorken ikinci olan “lam”, vâhidiyyete tekabül etmektedir. Tıpkı elif harfî için söylediği gibi aynı paralelde lam harfî için de farklı vecihler sayar. Bitlisî’nin konu ile ilgili açıklamaları şöyledir:

“(Elif’in Zât’ın ferdaniyetine işaretinin yanı sıra) **Lâm, ceberûtunda onun gaybının letâifine işaret eder.**

...

(Elif’in O’nun hüviyetinin ahadiyyetine işaretinin yanı sıra) **Lâm, onun sıfat ve natının vâhidiyyetine (işaret eder.)**

...

“Elif” onun evveliyetine, **“lam” cemâlinin kemâline (işaret eder)** ...”⁶⁶⁹

Ceberût âlemi, lâhûta göre her ne kadar bir derece kesafet kazandı ise de o, tıpkı lâhût gibi gayb âlemlerinden biridir. Bununla beraber diğer bir gayb âlemi olan melekûtta çok daha latiftir. (*Lâm, ceberûtunda onun gaybının letâifine işaret eder.*)

Sıfatların vâhidiyyeti ise zihnen ikinci kademedir. Bu sisteme göre vakıada Zât ve sıfat arasına ayırım konulamaz. Zira böyle olursa Zât, sıfatsız kalacaktır. (*Lâm, onun sıfat ve natının vâhidiyyetine işaret eder.*) Daha evvel de belirttiğimiz gibi Cenâb-ı Hakk’ın sıfatlarının her bir tanesi vâhid’dir. Allah’ın ilmine benzer bir ilim olmadığı gibi onun kudretine benzer bir kudret de yoktur. Bu mertebede sıfatlar müşahhas olmuştur. Tek tek kendinden bahsedilecek hüviyeti kazanmıştır.

Lam harfinin *Allah’ın cemâlindeki kemâle işaret etmesi* ise elifteki ahad olan Zât vurgusuna mukabil Lâm’daki sıfat vurgusunu tekrar gösterir. Nitekim Cenâb-ı Hakk’ın tenezzül etmek suretiyle bilinmeyi istemesi sürecinin başlangıcı cemâlî tecellilerdir. Yani her tür sıfatı kendinde eriten celâl tecellisinden cemâl tecellisine geçişidir ki bu da vâhidiyyet mertebesinde olur.

dışında bir fayda veremezler. Yine eğer insanlar sana bir konuda zarar vermek için toplanacak olsalar, Allah’ın senin aleyhine yazmış olduğu dışında bir zarar veremezler. Kalemli kaldırılmış ve sayfalar kurumuştur.” (Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyame 49, H: 2516).

⁶⁶⁸ Elif harfî ve ahadiyyet ile ilişkisi konusu ahadiyyet başlığı altında işlenmişti.

⁶⁶⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 15-16.

İlahî Projenin Kodları: A'yân-ı sâbite

Merâtibu'l-vücûttaki her bir mertebe, varlığın şهادet âlemine (en somut âlem) ulaşınca kadar geçirdiği safhaları ifade eder. Buna göre şeylerin (eşya), her bir mertebede taayyünleri ve vücûdları farklı farklıdır. Ademî-izafî imkân dairesi içerisinde eşyanın varlığından bahsettiğimiz ilk mertebe olarak vâhidiyyette, şeylerin ilmî ilahîdeki arketipleri olarak a'yân-ı sâbite vücûd kazanmıştır. Yani “Vâhidiyyet mertebesinin sakinleri kimdi?” sorusunun cevabı “ayân-ı sâbite”dir. Bitlisî, buna Âl-i İmrân sûresinde net bir şekilde işaret eder.⁶⁷⁰ Bu mertebede ayân-ı sâbitenin taayyünü ilmî, vücûdu ise aklîdir.⁶⁷¹ ‘Ayn ve a'yân kelimelerini Bitlisî'nin diliyle tanımlayalım:

“ ‘**Ayn**: Şey demektir. Yani mevcut ve sabit olandır. O da vücûd-u mutlak olan Hakk'tır. ‘**Ayn-ı sâbite**: Bir şeyin ilmiye mertebesindeki hakikat ve mahiyetidir ki on duyuya⁶⁷² (konu olacak şekilde) hariçte mevcut değildir.⁶⁷³

A'yân-ı sâbite: O, Allah'ın ilminde sabit olan mümkünlerin hakikatleri, mükevvanâtın mahiyetleri ve ilahî hakikatlerdir. Mümkün ve sabit i'dam (إعدام/yokluk) diye de isimlendirilir. O, ilmî vasıf (الوصف العلمي) unvanı ile tecelli-i zatîden zuhûra gelir. Şuûnât-ı zâtîyyeye gelince onlar zâtî-gaybî nispetlerdir. Tecelli-i zatîden Zât unvanı ile –onun, Zât olması cihetinden- zahir olur...⁶⁷⁴

Bundan sonra ise, tecelli, tecelli-i zâtî ile vasfî unvanladır. Ki bu vasfî unvan ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar ve kelamdır. Bu şuûnât ve zâtî evvelî vecihler, ilim mertebesinde ve tecelli-i ilmîde ilmî suretlerle ortaya çıkar. Bunlara a'yân-ı sâbite ve yüce basit harfler (الحروف البسيطة العلية), imkânî basit mahiyet (الماهية الإمكانية), ilahî hakikatler (الحقائق الإلهية), sâbık yokluk (الإعدام السابق) da denir.”⁶⁷⁵

Bu pasajlardan şunları anlıyoruz: ‘Ayn/a'yân;

- Vardır.
- Sabittir (stabil/değişmez).
- Vücûd-u mutlak ile bir itibarla ontolojik bağı vardır.⁶⁷⁶
- Hariçte mevcut değildir. İnsanın hiç bir duyusuna hatta düşünme yetisine bile konu olamazlar.

⁶⁷⁰ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 243.

⁶⁷¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242. (Bu pasaj “tevil” değil “tefsir” bölümünde yer almaktadır). Her ne kadar pasajda *insan* kavramı üzerinden her bir mertebedeki taayyün ve vücûddan bahsediliyorsa da metin genel anlamda mertebelerdeki taayyün ve vücûdun hüviyetini açıklamaktadır.

⁶⁷² On duyu şunlardır: Beş dış duyu: koklama, dokunma, tatma, işitme, görme. Beş iç duyu: ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tasavvur gücü (el-kuvvetü'l-musavvire/el-hayâl), tahayyül gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile/müfekkire [mütefekkire]), vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ve hatırlama gücü (el-kuvvetü'z-zâkire/el-hâfıza).

⁶⁷³ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtü's-sûfiyye*, vr. 171-a, 170-b.

⁶⁷⁴ Bitlisî, a'yân-ı sâbiteyi tanımladığı bu pasajda ayrıca Zât'ın (taayyün-i evveldeki zâtî) tecellilerini (farklı itibarlara göre) işledikten sonra bu mertebede ortaya çıkan nispet ve vecihlerin, *şuûnât* ve *vücuh-u zâtî* diye isimlendirildiğini ifade ederek sözlerine tecelli kavramı cihetinden devam eder.

⁶⁷⁵ Bitlisî, *Şerhu Istilâhâtü's-sûfiyye*, vr. 23-a-b.

⁶⁷⁶ Bu konuyu bir üst başlıkta açıklamıştık.

- Bunlar ilahî birer hakikattir. Ve mevcutla ilişkisi mevcudun vücûdu değil mahiyeti olmak cihetiyledir.
- Mümkün olmak açısından “yokluk” vasfına sahiptir. Zira henüz mümkün varlık hüviyetine bürünmemiştir. Bu yüzden mümkün olma vasfını taşımaz. Dolayısıyla Zât açısından vardır ama hiç bir şekilde haricî vücûd kazanmadığı için yoktur.
- Şuûnât-ı zatiyeden farklıdır. Çünkü şuûnât-ı zâtiyye Zât’ın Zât unvanıyla zâtî tecellisidir. A’yân-ı sâbite ise Zât’ın sıfat unvanı ile zâtî tecellisidir.⁶⁷⁷
- A’yân-ı sâbitenin zuhûruna vesile olan bu vasfî unvanlar: ilim, hayat, kudret, irade, sem’, basar ve kelamdır.
- A’yân-ı sâbite aslen şuûnât-ı zâtiyyeye dayanır.⁶⁷⁸ Yani a’yân-ı sâbite, şuûnât-ı zâtiyyenin ve zâtî evvelî vecihlerin, ilim mertebesindeki ilmî suretle zuhûrudur.

Mertebeleri ve mertebelerin a’yanını⁶⁷⁹ birbirinden bağımsız anlamaya çalışmak şüphesiz ki sözü, bağlamından koparmaktır. Bu yüzden yer yer geriye dönük atıflarla -hususen vâhidiyyet mertebesinin temel özellikleri açısından- a’yân-ı sâbite konusunu işlemeye çalışacağız. Bitlisî’nin perspektifini sunan bazı âyet tevilleri üzerinden gidelim:

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 14. âyette vâhidiyyet mertebesini fâil-kâbil ilişkisi üzerinden anlattığı tevillere yer verir. Ona göre fâilin kâbile mücerret nispeti ile varlığın zuhûr süreci başlamıştır. Bu mücerret nispetin, yani vahdet vasfı taşıyan fâilin kesret vasfı taşıyan kâbile nispetinin sonucunda Âl-i İmrân sûresi 14. âyette ifade edilen “benîn” (oğullar) ortaya çıkar. Nasıl ki erkeğin kadına nispeti sonucu evlat meydana geliyorsa aynı şekilde Vücûd-u Mutlak’ın kendine nispeti sonucunda da eser ortaya çıkar. İşte bu zuhûr vâhidiyyet mertebesinde olur. Bitlisî, bunu şu ifadelerle anlatır:

“وَالْبَيْنِ) yani fâil ve kâbilden *ilk olarak* vâhidiyyet ve ilmiyye mertebesinde zahir olan mahiyetlerdir. (Bundan) sonra mertebe-i ayniyyeden zahir olan şeylerdir. – Ki bunlar ilkin melekûtta a’yân-ı ruhiyye sonra âlem-i berzahta eşbah-ı berzehiyye ve müsülüş-şebahiyye, sonra âlem-i mülk ve şehadette basitlerden olan göksel ecrâm ve unsurî cisimler ve mevâlid-i selâseden (insan, hayvan, bitki) mürekkep görünen şeylerdir.- ta ki insan âlemine ve insandan meydana gelen şeylere kadar (her şeydir).”⁶⁸⁰

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere fâil ve kâbilden zahir olan ilk şey (eser), vâhidiyyet, diğer ismi ile ilmiyye mertebesinde vücûd kazanan mahiyetlerdir. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus, bu mahiyetlerin henüz aynî (haricî) varlık kazanmamış olmasıdır. Yani ilmiyye kavramı ile de Bitlisî’nin ifade ettiği gibi bu mahiyetler, henüz

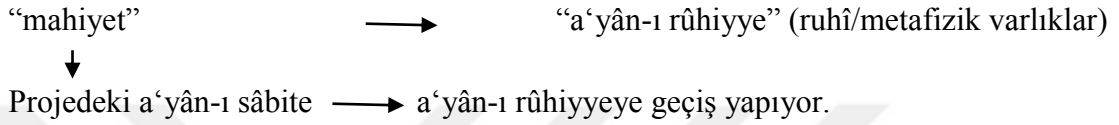
⁶⁷⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 135.

⁶⁷⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, s. 6-a.

⁶⁷⁹ Burada a’yân kelimesi şeyler/varlıklar anlamında kullanılmaktadır ki Bitlisî de eserinde kelimeyi, diğer mertebeler için bu anlamda kullanmaktadır.

⁶⁸⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 37.

sadece Allah’ın ilminde yer almaktadır. İlahî projenin tasarımı olarak ifade edebileceğimiz bu durum, eşyanın sadece ilim düzeyinde varlığından bahsedilebileceğini ve aslında halen ademde olduğunu anlatır. Eşyanın ademden varlığa geçişi ise bu ilmin aynî mertebelerde geçireceği safhalarla olmaktadır. Bitlisî, aynı metinde aynî mertebe olarak melekût âleminden insan âlemine kadarki bütün basamakları sayarak mevcûdâtın geçirdiği aşamaları anlatır. Bitlisî’nin mahiyet görüşünde önemli olan nokta bunun haricî değil sadece Allah’ın ilminde bulunan mutlak şeyler olduğudur ki bu, ilahî projedeki a’yân-ı sâbitedir.



Bitlisî, Âl-i İmrân 2. âyette de bu mahiyetlerin nasıl ortaya çıktığını âyetle ilişkili bir şekilde anlatır. “*Allah’tan başka ilah yoktur, O, hayy’dır ve kayyûm’dur*” âyetinde öncelikle Cenâb-ı Hakk’ın ulûhiyetine vurgu yapılarak tekliğine işaret edilmekte, ardından “hayy ve kayyûm” diyerek sıfatlarına işaret edilmektedir. Dolayısıyla tek olan Hakk, diğer sıfatları ile değil de ilk sırada hayy ve kayyûm sıfatları ile vasfedilmiştir. Bunun gerekçesi ise Bitlisî’nin ifadeleri ile şudur:

“(الْحَيُّ الْقَيُّومُ)” ilk olarak, Zât’a uygun olarak (hayy ve kayyûmdur). Ki Zât’ın nuruyla, ilim ve zâtına şahit olma mertebesinde kâinatın hakikatleri ve mümkünatın mahiyetleri ortaya çıktı (zahir oldu).

O, ‘ayn sahasında bu hakikatlerinin kayyûmiyeti ile ikame etti (her şeyi harekete geçirip tayin etti). (Ki bu hakikatler), suver-i gaybiyyeye aittir. Bu hakikatleri ilk olarak ruhî heyularla sonra misâliyyat ve eşbâh-ı mümessilât-ı berzehiyye sonra şehadiyyât ile (ikame etti).”⁶⁸¹

Âyet-i kerîme Allah’ın iki zâtî sıfatı ile başlamaktadır. O, hayy ve kayyûmdur. Bitlisî’nin sistemine göre mutlak gaybdan zuhûr eden Hakk, temel sıfatları ile taayyün etmiş ve dolayısıyla hayy ve kayyûm isimleri ile tesmiye olmuştur. İlk tecelli olarak kâinatın hakikatleri ile mümkünatın mahiyetlerinden bahseden müellif, tüm bunların Cenâb-ı Hakk’ın nuruyla zahir olduğunu ifade eder.

Zuhûr kavramı özellikle bu pasaj için önemli bir kavramdır. Zira yaratma sürecinin henüz başlamadığını ifade ettiği gibi -başka bir itibarla- var ve örtülü olanın, izafî yokluk

⁶⁸¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 16-17.

durumundan nasıl ortaya çıktığını tasvir eder. Dolayısıyla bu cümleler, Allah'ın, sıfatları sonradan edindiği, yani aslında bu sıfatlara sahip olmadığı ya da zâtın hüviyet değiştirdiği, önce *bilinemez tek* iken *bilinir tek* olmak adına hüviyet/mahiyetinde tebeddül ve teğayyür olduğu vehimlerini ortadan kaldırır. O mutlak değişmezdir ve zâtında değişiklik olmaz. Sadece her bir mertebede farklı itibarlarla farklı isimler alır.

Tüm bu nispet ve isimlerle onun tavsifi, bu meyanda kâinatın hakikatleri ile mümkünatın mahiyetlerinin zuhûru *ilim mertebesinde* olur ki ilim mertebesi de Cenâb-ı Hakk'ın kendi zâtını şuhud mertebesidir. İşte Allah'ın hayy oluşunun manası budur. Zira Allah'ın hayatı, 'aynu'z-Zât'tır. Allah'ın kendi zâtına şahit olabilmesi ve ilk zuhûrun şahidi olabilmesi için önce "hayy" olması gerekir. Bu yorum mümkün varlığın ortaya çıkışı ile ilgili hâlık-mahlûk arasında fasıla olup olmadığı tartışmasında da müellifin konumuna ışık tutar. Zira müellif, varlığın menşeinin mutlak yokluk olmadığını (yani yoktan yaratılmadığını/izafî adem) ve Allah'ın nuruyla (zulmetten) zahir olduğunu söyler. Fakat bu görüşe göre zulmetten nura çıkan şey Allah'ın ilmindeki mahiyetler ve ilahî hakikatlerdir, dolayısıyla harici varlık değildir. Yani haricî varlığın bilgisi Allah'ın ilminde vardır ama henüz vücûd giymemiştir. İşte (haricî) yaratma süreci (halk) bu aşamadan sonra başlar. Örneğin Bitlisî, Bakara sûresindeki "... Allah onları zulumâtta nura çıkarır..." (2/257) âyetinin muhtemel yorumlarından biri olarak ifade ettiği "ilimden 'ayna (haricî düzey) çıkarmıştır" tevilini, "vücûd-i ilmî, adem-i haricîdir" diyerek delillendirmektedir. Ona göre bunlara (*vücûd-ı ilmîye*) hariçte vücûd verildiğinde Allah'ın onlar hakkındaki kendi ilmini bildirmesi, kazasının hükümleri ve hükmünün âsârı gerçekleşecektir.⁶⁸² Bitlisî'nin, tefsirindeki bazı pasajlarda geçen "onun dışındaki her şey adem-i mahzdır" ifadesi de aynı zaviyeden değerlendirilmelidir. Bakara sûresindeki "...Allah mülkünü dilediğine verir..." (2/247) âyeti bağlamında bu konuya eğilen Bitlisî, bu sistemine göre *gayrın*, etkilemek ve etkilenmek, fâil veya kâbil olmak vb. hususiyetleri olmadığını da ifade etmiş olmaktadır.⁶⁸³ Özetle hiçbirisi varlık ve iradelerinde müstakil –bağımsız/istiklal sahibi– değildir. Öyleyse hiçbirisi hakikî varlık hatta varlık (vücûd) bile değildir.

Mahalli, ilim mertebesi olan gaybî suretlere ait bu hakikatler, henüz hiçbir yere yansımamışsa sadece Allah'ın ilminde mevcut olup varlık sahasına çıkmamış demektir.

⁶⁸² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 137-a.

⁶⁸³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 131-a.

Varlık sahasında çıkması da Allah'ın kayyumiyetiyle yani sürekli müdahalesiyle olur. İbarede *gaybî hakikat* değil de *gaybî suretler* denmiş olması, ilm-i ilahîde bu hakikatlerin aynî suretlerini kazanmış olmasından değil, Allah için bizzat ilim olmasındandır. Yani Cenâb-ı Hakk için gayb söz konusu değildir. Onun ilminde olan her şey onun zâtı için somuttur (suretler). Fakat aynî varlık sahasına henüz tenezzül etmediği için tamamıyla diğer merâtibe göre gayb kategorisindedir. İşte bu hakikatler ilk olarak melekût mertebesinde *ruhî heyula* şeklinde varlık (vücûd) kazanırlar. Bu ibare ilm-i ilahîde yer alan tüm mahiyetlerin yani suver-i gaybiyyenin hep soyutlardan meydana geldiğini anlatır. Demek ki soyut olan, tecelli mertebelerinde aşama aşama somutlaşmaktadır. Müellifin, varlığın kökünü ruhî heyulalara dayandırması, bu konuda ehl-i sünnet kelimcilerinin çoğunlukla kabul etmediği ve fakat felsefecilerin kabul ettiği “heyula” yani sureti olmayan madde görüşünü kabul ettiğini gösterir. Bu noktada ehl-i sünnet kelamının anâsır-ı erbaa görüşüne bir beşinci madde olarak heyulayı da eklediği düşünülebilir. Fakat konuyla ilgili hiçbir tartışmaya girmez. Bununla beraber artık varlık zahir olma sürecine girmiştir. Bu yüzden de bu süreç en başından en sonuna-şehadet âlemine- kadar Cenâb-ı Hakk'ın ikamesi ile olur.

Şuûnât-ı zâtıyyenin ortaya çıktığı ve taayyün-i evvel denen ahadiyyet-i cem'iyeye mertebesi Zât'ın zât ünvanı ile yani Zât'ın zât olarak zât adı altında tecellisi sonucu olmuşken, vâhidiyyet mertebesindeki tecelli, Zât'ın vasfî unvanla tecellisi sonucu olmuştur. Bitlisî, bunu, tefsirinde özellikle vurgular.⁶⁸⁴ Örneğin;

“(هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ)” yani ilk olarak fitratu'l-ula ve neşetu'l-ulyadaki ezeli kabiliyetlerinizin rahimlerinde ve arzî evvelî istidatlarınızda ilimlerinizi, marifetlerinizi, hal ve makamlarınızı tasvir etti. Nitekim sizin hakikatlerinizin heyulası ve mahiyetlerinizin maddesi, ilk olarak ilmî suretlerle berzah-ı alada sonra aynî suretlerle melekûtu kusvada sonra şebihî suretlerle ve nurî misâllerle –ta ki beşerî rukum ve surî rusumlarla unsurî rahimlere kadar- tasvir etmişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki: “Allah, mahlûkatı zulmette yarattı ve onların üzerine nurundan attı. Bu nurun kendisine isabet ettiği kişi hidayete erdi. (Nurun) kendisine isabet etmediği kişi ise dalalette kaldı.”⁶⁸⁵

Altıncı âyette geçen “o sizi rahimlerde tasvir edendir” cümlesini, ilahî projenin safhaları açısından yorumlayan Bitlisî, âyetin işarî yorumu cihetiyle *erhâmı* fizyolojik açıdan rahim anlamında değil, ilahî projenin ortaya çıkıp şekil kazandığı zemin olarak anlar.

⁶⁸⁴ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 133; Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 23-a.

⁶⁸⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 18-19.

“Ezelî kabiliyetler” ve “evvelî arzî istidatlar” dediği bu zemin, soyut ve ruha yönelik potansiyel (ezelî kabiliyetler) ile cisme girildiğinde verilecek olan cisimsel potansiyeldir (evvelî arzî istidatlar). Aslında ilimlerin, marifetlerin, hal ve makamların tasviri ilkin bu düzlemde gerçekleşmektedir. Ezelî kabiliyet ve evvelî-arzî istidat denen ve varlığın yetiştği rahimlerde takdir edilen bu vasıflar, fitratu’l-ula ve neşyetu’l-ulya adındaki varlığın ilk zuhûr evresinde takdir edilir. Zahirî rahimlerde değil.

Söz konusu aşamada henüz mevcûdâtın somut varlığı yoktur ve bunlar Allah’ın ezelî ilminde yer almaktadır. Bu ibareler fizik yapının da manevî yapının da menşei bizlere gösterir. Dolayısıyla varlık sahasında kim, nasıl vücûd buluyorsa bu zorunlu fitrattan dolaydır. Müellif bunu daha somut bir şekilde sıralamaya koyarak da metinde açıklar. Bu ifadelerden anlaşılan şudur ki insanın hakikatinin heyulası⁶⁸⁶ ile mahiyetinin maddesi, ilk olarak Cenâb-ı Hakk’ın ilminde ilmî birer suret olarak vücûd bulur. Bu mahal ise burada berzah-ı a’la⁶⁸⁷ diye isimlendirilir ki bu isim aslında vâhidiyyet mertebesi için müellifin kullandığı bir tabirdir ve bir nevi Zât ile melekût (aynî varlık olarak tasvir edilecek ilk mertebe) arasındaki en yüce ara istasyonu ifade eder. Bu aşamadan sonra varlık, tenezzül safhaları ile beraber aynî suretler kazanmaya devam eder. Burada önemli olan nokta şudur ki bu mertebede eşyanın hakikatlerine ait bilgi, mücmel ve tek parça değildir. Eğer tek parça olsa idi “suver” değil “suret” denirdi. Dolayısıyla tüm âlemlerin (melekler, mahlûkat) ayrı ayrı cevherleri var.

Süreç ise şu aşamalardan geçmektedir:

(İnsanların) hakikatlerinin heyulası ve mahiyetlerinin maddesi ilk olarak berzah-ı alada tasvir edilmiştir. Ki bu berzah-ı ala Zât ile melekût arasında bulunur. Buradaki tasvir (şekillendirme), ilmi suretlerle yayılmıştır. İnsan için gayb olan bu mertebe, Allah için malumdur; bu yüzden de suret kelimesi ile ifade edilmiştir ve henüz haricî varlık kazanmamıştır. Bu mertebede Cenâb-ı Hakk’ın ilminde yer alan şeylerin hakikatleri bir derece daha kesafet kazanarak bir alt mertebeye tenezzül eder. Aynî ruhî suretlerle melekût âleminde şekillendirilir. Yani Cenâb-ı Hakk, yanındaki projeyi (suver-i ilmi) *melekûtu kusvaya* gönderir. Ardından *misâl âleminde nurî formlar* şeklinde bir suret

⁶⁸⁶ Hakikatin heyulası, daha evvel geçen ruhî heyulalar anlamında değildir.

⁶⁸⁷ Bitlisî, eserinde ahadiyyet-i cem’iyye makamı için de berzah-ı a’la ifadesini kullanmaktadır. Tezin genelinden de anlaşılacağı üzere bu kavramsal bir ayrımı değil itibarî bir durumu ifade eder.

kazandırır. Son olarak ta *unsurî âlem* denen şehadet âleminde anaların rahimlerinde şekillendirir. Müellif görüşünü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah, mahlûkatı zulmette yarattı ve onların üzerine nurundan attı. Bu nurun kendisine isabet ettiği kişi hidayete erdi. (Nurun) kendisine isabet etmediği kişi ise dalalette kaldı"⁶⁸⁸ hadisi ile de delillendirir. Buradan anlayacağımız, ilk yaradılış⁶⁸⁹ zulmette (varlık sahasının mevzu bahis olmadığı alanda) gerçekleşmiştir. Bundan sonraki aşamada Cenâb-ı Hakk, nurundan onların üzerine atmıştır.

Bitlisî, bu hadisle, hiçbir şey yokken de bu mahiyetlerin, Allah'ın ilminde var olduklarını ve bu dönemin zulmet dönemi olduğunu ifade etmektedir. Bu boyutta "halk (yaratma)": "savvera bi's-suveri'l-ilmiyye"dir. Peki, Allah'ın ilmindeki bu mahiyetlerin özellikleri nedir?

Bitlisî, çok net bir şekilde ilm-i ilahîdeki mahiyetlerin değişmezliğini ifade eder. Zira bunlar Allah'ın ilminde sübut bulmuşlardır. Bu görüşündeki en somut örneği müteşâbih âyeti adıyla meşhur olan Âl-i İmrân 7. âyetin tevilinde görüyoruz.

Âyette geçen "muhkem âyetler" ibaresinin, *ilmî suretlerin heyulaları* ve *ilahî hakikatler* olduğunu söyleyen Bitlisî, zımnen gerçek/değişmez/sabit varlığın, üzerinde şüphe olmayan bu ilahî hakikatler olduğunu belirtir. Diğerleri ise "*müteşâbihtir ki bunlar ise suver-i ayniyye*⁶⁹⁰ ve **onun üzerinde** (عليها) *varit olan ve onların yanında* (لديها) *müteradif görünen kevnî taayyünlerdir*". İbaredeki "onun (ها)" zamiri eğer atıftan önceki suver-i ayniyyeye iade edilirse o takdirde metinden, *kevnî suretlerin, aynî suretler formu üzerine yüklenerek varlık gösterdikleri yani aralarında ontolojik bir bağ olduğu* sonucu çıkar. Dolayısıyla ruhî-aynî suretlerden başlayarak (yani melekût mertebesi ve aşağısı) nâsûta kadar tüm mertebeler müteşâbihtir. Değişim/dönüşüm kabul eder. Üst mertebelerdeki durumlarına kıyasla zaten sürekli bir dönüşümle vücûd kazanmışlardır/kazanmaya devam etmektedirler. Bu yüzden müteşâbihtirler. Eğer ibaredeki "onun" zamiri ilmî suretlerin heyulaları ve ilahî hakikatlere raci kılınırsa o takdirde müteşâbih/değişen varlık düzeyi,

⁶⁸⁸ Tirmizî, İmân 18 (H: 2642); Ahmed 2/176, 197.

⁶⁸⁹ Yaradılış kelimesi her ne kadar Bitlisî'nin ontolojisi açısından spekülâtif yönü olan bir tabir olsa da indirgemeci bir usûlle konuyu zihnimize yaklaştırmak için bu kavramı kullandık.

⁶⁹⁰ Bununla melekût mertebesindeki aynî ruhî suretler kastediliyor olmalıdır.

muhkem varlık düzeyinin formu üzerinde vücut kazanacaktır. Her iki anlam da Bitlisî'nin sistemi ile tutarlıdır.

Metinde anlatılan temel noktayı tekrar vurgulamak istiyoruz: “Muhkem” olan varlıkta asıl ve değişmeyen hakikatler; “müteşâbih” olan ise varlıkta değişip dönüşen şeyleri ifade etmektedir. Bu tevil, Bitlisî'nin zahirî açıdan yaptığı muhkem müteşebih tanımı ile de benzerlik göstermektedir. Daha evvel de değindiğimiz gibi Bitlisî, zahirî açıdan muhkemi, delaleti açık, yoruma ihtiyaç duymayan, her zaman ve zeminde geçerliliğini koruyan ilke ve emirler olarak anlamakta; bunların dışındaki yoruma ihtiyaç duyan âyetleri ise müteşâbih olarak tanımlamaktadır.⁶⁹¹ Dolayısıyla ister zahirî ister batınî açıdan bakılsın Bitlisî için, değişmeyen ve ebediyete kadar aslî hüviyeti ile baki kalacak olan muhkem, değişebilir olan ise müteşâbihtir.

Bitlisî'nin, *ilm-i ilahideki mahiyetlerin değişmezliği* ilkesi üzerine yaptığı yorumlardan bir diğeri de “Rabbimiz! Gelmesinde şüphe edilmeyen bir günde, insanları mutlaka toplayacak olan sensin. Allah asla sözünden dönmez.” (Âl-i İmrân 3/9) âyeti hakkındaki tevilidir:

“(إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ) Yani Allah'ın nebilerine ve evliyelerine vaat ettiği: azap külfeti ve hesabın meşakkati olmaksızın (Allah'ı) müşahedeye ulaşmaları (konusunda Allah vaadinden dönmez). – (ki bu müşahede,) iki cihanın varlığından evvel onların ruhlarını yarattığı vakit, onları ihata edip onlara nefsini tanıttıktan sonra (olmaktadır)-. Aynı zamanda (Rahman'ın kadim ilmindeki) hâdislerin değişiminin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Çünkü Allah, kendinde sonradan meydana gelen (hâdis olan) bir ilimle bir şeyi yapmaktan münezzehtir.”⁶⁹²

Âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hakk'ın enbiya ve evliyaya vaadini diğer bir ifadeyle Allah'ı müşahade makamını, Allah'ın onlara ihsanı olarak yorumlayan Bitlisî, bu vaatte asla bir değişmenin olmayacağı hükmünü de, *Allah'ın kadim ilminde hiçbir değişme olmaması* ilkesi ile açıklar. Bu vaat, Onun kadim ilminde, dolayısıyla vâhidiyyet mertebesindeki ilahî hakikatlerde sübut bulmuştur ve tagayyürden münezzehtir. Çünkü Allah, hâdis ilmin kendisine izafesinden -yani öncesinde var olmayan bir ilmin sonrasında Allah'ta ortaya çıktığı ve Allah'ın da bu değişen ilme göre hüküm vereceği iddiasından- münezzehtir.

⁶⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. “Tevil-İşarî Yorumun Dayanakları/ Selef Kavli” bölümü.

⁶⁹² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 21.

Zira Allah, mahallu'l-havâdis olmaz. Dolayısıyla “mîad”, Allah’ın ezeli ilminde yer alıyor olduğu için Allah, vaadini muhakkak gerçekleştirecektir.

“Hakikat-ı Muhammediyye” konusunda değindiğimiz gibi her bir mertebe, Hakikat-ı Muhammediyye’nin varlığının, kendisine farklı bir itibarla nüfuz ettiği varoluş kategorileridir.⁶⁹³ Bitlisî, Âl-i İmrân 86. âyeti tevilinde aynı konuya vâhidiyyet mertebesi açısından tekrar döner. O, “*İman etmelerinden, Resul’ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder?*” âyetinde geçen Resul’e şehadet hadisesinin, ilk fitrat (ahadiyyet-i cem’iyye) ve en yüce neşet (çıkış) evresinde gerçekleştiğini söyler. Yani varlıklarının temelinde, Hakikat-ı Muhammediyye’ye iman edip şahit olanlar, ona ulaşma sebeplerinden yoksun oldukları için küfre düşmekte ve tabiri caizse, asıllarını inkâr etmektedirler. Âyette geçen *resul* ise ilim unvanı ile gerçekleşen tecelli-i vasfîye işaret etmektedir ki bu da Hakikat-ı Muhammediyye’nin hem zuhûru hem de ceberûtta vasıf unvanı⁶⁹⁴ ile gerçekleşen tecelli-i zâtîye şahit olmasıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse bir önceki mertebede (ahadiyyet-i cem’iyye) Hakikat-ı Muhammediyye batın konumunda iken vâhidiyyet mertebesinde zuhûr etmiştir (zahir olmuştur). Onlar aslî fitratlarında bu hakikati bildikleri yani ahadiyyet-i cem’iyye mertebesinde sonra vâhidiyyet ile beraber her şeyde (küll) resulün sabit olduğuna aslen iman etmiş oldukları halde bu hakikate -terakki cihetiyle- ulaşamamışlar ve bu yüzden de hakikati inkâr etmişlerdir.⁶⁹⁵ Bitlisî’nin bu tevilinde *resul* kelimesini Hakikat-ı Muhammediyye’nin zuhûru şeklinde anlaması, ortaya çıkış mertebesi açısından çelişki zannedilmemelidir. Zira burada vâhidiyyet mertebesi açısından Hakikat-ı Muhammediyye’nin pozisyonundan bahsedilir. Yani Hakikat-ı Muhammediyye Zât-ı Baht’tan ilk taayyünü ifade etmekle beraber, bir sonraki mertebede (vâhidiyyet) Hakikat-ı Muhammediyye’nin ilim sıfatı ile zuhûru söz konusu olmaktadır ve Hakikat-ı Muhammediyye bu sefer, sıfat aracılığıyla zâtî tecelliye şahit olmaktadır.

⁶⁹³ Hakikat-ı Muhammediyye’nin vâhidiyyet mertebesine gönderilişi ile ilgili bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 223.

⁶⁹⁴ Bitlisî’ye göre bu mertebede esmaî ve sıfatî tecelliler olur. Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 245.

⁶⁹⁵ Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 135.

3.1.4. Melekût

Şehadet âlemine göre gayb âlemi konumunda⁶⁹⁶ fakat kendinden önceki mertebeye göre bir derece daha somut olan melekût âlemi, Bitlisî'nin dilinde gayb âlemi, emir âlemi, ruhlar âlemi gibi isimlerle ifade edilir. Bu âlemin a'yânı (varlıkları) ruhlar ve bu ruhlara tabi olan ilim, mürekkep idrak, hayat gibi ruhanîlerdir. Başka hiçbir şeyin vasıtası olmadan Hakk'ın "kûn (كن)" emri ile vücûd bulmuştur.⁶⁹⁷ Bitlisî, Yasin sûresi 83. âyet⁶⁹⁸ ve Müminûn sûresi 70. âyet⁶⁹⁹ tevillerinde her ne kadar bu mertebe ile ilgili bilgiler verse de eserin geneline bakıldığında bu mertebeye az denecek sayıda değindiği görülmektedir.⁷⁰⁰ Bitlisî'ye göre bu mertebe, görme/göz ile idrakin konusu değildir. Hissî olarak da nihayeti yoktur.⁷⁰¹

Vâhidiyyet mertebesi daha evvel de ifade ettiğimiz gibi ilahî hakikatlerin vatanı idi. Melekût mertebesi ise Bitlisî'nin, ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerinden sonra üçüncü sırada zikrettiği mertebedir. Ona göre ilahî projedeki mümkünlerin mahiyetleri vâhidiyyet mertebesinde her ne kadar Allah açısından malum (suret) olsalar da henüz vücûd kokusu almadıkları için gaybta idiler. Dolayısıyla hiç birisi, aynî (haricî) varlık olmak ciheti ile var değildi (adem). İşte melekût mertebesi, ilm-i ilahîdeki bu mahiyetlerin aynî varlık kazandıkları mertebedir ki tenezzül basamaklarının ikincisini teşkil eder.⁷⁰² Bu mertebe artık ruhî varlıklardan bahsedilen ontolojik düzlemdir. Daha evvel de belirttiğimiz gibi Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinin başında yer alan ve müteşâbih âyet kapsamında olan harufu mukattaayı merâtibu'l-vücud açısından tevil eder; yaptığı değerlendirmelerinde -elif'in zâtın tekliğine, lâm'ın ceberûtteki letâfete işaret etmesine mukabil- mim harfinin melekût âleminin sırlarına işaret ettiğini ifade eder.⁷⁰³

Bitlisî, mümkünlerin mahiyetlerinin her bir mertebede kazandığı formu anlatırken onların, melekût mertebesine uğradıklarında *aynî ruhî suretler* olarak *melekût-u kusvâda* şekillendiklerini söyler. Evvelinde sadece ilmî olan suretler, bu mertebede artık ruhîdir

⁶⁹⁶ Bitlisî, *Şerhu Istulâhâtı's-sûfiyye*, vr. 105-a.

⁶⁹⁷ Bitlisî, *Şerhu Istulâhâtı's-sûfiyye*, vr. 124-a, 124-b.

⁶⁹⁸ Âyetin meâli: "Her şeyin hükümrânlığı (melekût) elinde olan Allah'ın şanı yücedir! Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz."

⁶⁹⁹ Âyetin meâli: "Arş'ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler: Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler)."

⁷⁰⁰ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 32-a, 61-a.

⁷⁰¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 215.

⁷⁰² Ahadiyyet-i cem'iyeyi ayrı bir kategori olarak saydığımızda üçüncü basamağı teşkil eder.

⁷⁰³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 15-16.

ve haricî varlık sahasına ilk adımı atmışlardır. Bununla beraber bu merteye, şehadet ve misâl âlemlerine nazaran hala gayb konumundadır.⁷⁰⁴ Bu merteye, değişim ve dönüşümden bahsedilebilecek ilk merteye olduğu için Bitlisî, *ilmî suretlerin ve ilahî hakikatlerin heyulasına muhkem* diyorken *aynî suretlere müteşâbih* demektedir. Zira bu merteye ve daha aşağısı değişmeyen/sabit değildir. “Ol” emrine muhatap olan ve sürekli oluşun konusu olan mertebelerin ilkidir. Bu mertebeden sonra gelecek olan tüm kevnî taayyünler de melekût âlemindeki formlara göre şekillenirler.⁷⁰⁵ Tabi bu anlayış, bize, melekût âleminden şehadet âlemine kadar ki tüm basamakların gerçekliğini ve izaflılığını tekrar sorgulatır.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 14. âyette fâil ve kâbil arasındaki nispet ilişkisi ile ortaya çıkan eserleri sayarken ilmiyye mertebesindeki mahiyetlerin ardından ikinci sıraya aynî mertebelerden melekût âleminde zuhûra gelen ruhî a‘yanı koyar. Yani varoluşun tüm mertebelerinde daha evvel ayrıntıları ile açıkladığımız gibi bir fâil-kâbil diyalogu vardır.

Bitlisî’nin Fatiha sûresinde verdiği bilgilere göre bu mertebenin rabbi Hayy ismidir.⁷⁰⁶ Her bir varlık mertebesini zâtî isimlerden biri ile ilişkilendiren Bitlisî’ye göre, Allah’ın “geceyi gündüze, gündüzü geceye girdirmesi” (Âl-i İmrân 3/27), alîm isminin etki ve saltanat yörüngesinin (ferdariyet) iktiza gecesini -ki Ceberût devresinde gerçekleşir- Hayy isminin iktiza gündüzüne girdirmesidir. Yani Allah, Alîm ismini Hayy ismine girdirir.⁷⁰⁷ Bu anlayışa göre her bir ismin zorunlu olarak varlık gösterdiği mertebeler, nasıl ki birinden diğerine intikal ediyorsa isimler arasında da böyle bir transfer durumu vardır. Alîm ismi, kapsamındaki unsurlarla beraber tıpkı bir gece gibi gaybîdir. Fakat Hayy ismi kapsamı, artık “kün” emri ile vücûda gelen aynî varlıkların vatanı olduğu için gündüz gibi aydınlıktır. Aynı zamanda bu isimlerin etkilerinin yok olmadığı bir alt mertebede gizli olarak (gecenin gündüzde gizlenmesi) varlıklarını devam ettirdikleri sonucu da bu yorumdan çıkmaktadır.⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 19.

⁷⁰⁵ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 19.

⁷⁰⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a; 12-a.

⁷⁰⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 59.

⁷⁰⁸ Bitlisî, bunu “tek bir ismin diğer mertebelerdeki iktizası farklı farklıdır” diyerek alîm ismi üzerinden örneklendirerek anlatır. Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 246-a-b.

Hakikat-ı Muhammediyye bu mertebede de kendisine verilen görevi yerine getirmektedir. O, ayân-ı sâbiteden sonra melekût âlemindeki kudsî ruhlar arasında seyir etmektedir.⁷⁰⁹ Bu mertebende insanın taayyünü ruhî, vücûdu ise nefsîdir.⁷¹⁰ Bitlisî'nin Âl-i İmrân sûresi ikinci âyette aynî mertebelerdeki a'yan olarak ilk sırada ruhî heyulaları zikredişi kâinatta meydana gelecek olan (sonraki mertebelerde) her şeyin aslının ruhî yani soyut olduğunu ifade etmektedir. Yani varlık birden somut düzlemde yaratılmamış, “halk” aynî mertebelerin ilki olan melekût mertebesinde ruhî heyulalar şeklinde başlamış, ardından bu ruhî heyulalar aşağıya doğru kademe kademe somutlaşmıştır. Öyleyse, kâinat, aslen, manalardan meydana gelmiştir.⁷¹¹ Vâhidiyyet mertebesinin esmaî ve sıfatî tecellilerin gerçekleşme mahalli olmasına mukabil Melekût mertebesi, efalî tecellinin olduğu mertebedir.⁷¹²

Merâtibu'l-vücûd ile ilgili pasajlarda Bitlisî'nin işarî tevillerinden hareketle tasvir etmeye çalıştığımız melekût mertebesine, muhtasaran değinilir. Zikri geçen âyetlerin zahirî yorumlarında ise işarî tevillerle aralarında bir ilişki ihdas edilmesini sağlayacak bir perspektif benzerliği yoktur. Bununla beraber iki yorumun birbirinin muarızı olduğunu söyleyebileceğimiz bir çelişki de mevcut değildir.

3.1.5. Misâl Âlemi

Cenab-ı Hakk'ın eşyanın mahiyetlerinin ve hakikatlerinin heyulasının tasvir sürecinde üçüncü sırada zikredilen mertebe misâl âlemidir.⁷¹³ “O, sizi rahimlerde tasvir edendir (صَوَّرَكُمْ).” (Âl-i İmrân: 3/6) âyetini Cenâb-ı Hakk'ın eşyanın mahiyetlerine ve hakikatlerinin heyulasına suret kazandırma süreci ile açıklayan Bitlisî'ye göre her bir varlık mertebesi kendi ontolojik boyutunda bir rahim hükmündedir ve bu rahimlerde olan “şey”i şekillendiren Allah'tır. İnsanın mahiyetlerinin heyulası ve mahiyetlerinin maddesi önce berzehu'l a'lâda (vâhidiyyet) ilmî suretlerle ardından melekût-u kusvada (melekût) aynî ruhî suretlerle ardından da berzehu'l-ednada şebehî suretler ve nurî misâller (müsül) ile tasvir edilmiştir.⁷¹⁴ Şebehî suret ve nurî misâller, “şey”in benzerlerini ifade eder. Melekût âlemindeki mücerred cevherlerin şehadet âleminde sahip olacağı cismî

⁷⁰⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 223.

⁷¹⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

⁷¹¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 16-17.

⁷¹² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 245.

⁷¹³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 234.

⁷¹⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 19.

hüviyetlerinin görüntüsü bu âlemde var edilir. Fakat şehadet mertebesindeki gibi kesif değil, halen latiftir. Maddî değil, misâlî (görsel) hüviyeti vardır. Görüntü olarak benzer olma durumu⁷¹⁵ bu mertebede söz konusudur. “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar.” (Âl-i İmrân: 3/169) âyetini tevilinde Bitlisî, insanın her mertebe ve âlemde farklı bir taayyün ve farklı bir vücudu (varlık) olduğunu ifade eder. Ona göre insanın bu mertebedeki taayyünü sûrî ve berzehî beden şeklidir. Vücudu ise nurî ve misâlîdir.⁷¹⁶

Bunu şu örnek üzerinden anlayabiliriz: Bir haber spikerinin televizyondaki görüntüsü, onun sadece kamera görüntüsü yani misâlî bir benzeridir ve bu görüntü, onun hakikati demek değildir. İşte misâl âlemindeki görüntüler, melekût âlemindeki varlıkların benzerleri denebilecek bir suret verme boyutunun varlıklarıdır. Dolayısıyla tamamen soyut olan ruhî aynî varlıklar, bu mertebede bir nevi görsel forma kavuşmuştur. Bu formlar bir sonraki âlemde cisimsel hüviyet kazanarak mülk âleminde varlık gösterecektir.

Bitlisî, tefsirinde, bu âleme ruhî âlemle cisim âlemi arasındaki konumundan dolayı berzahu'l-ednâ⁷¹⁷, alemu'l-berzah⁷¹⁸, alemu'l-hayali'l-mutlak ve'l-misâl⁷¹⁹ ve alemu's-sûreti'l-latîf⁷²⁰ demektedir.

Bu âlemdeki a'yan ise eşbâh-ı berzehiyye ve müsülü's-şebahiyye⁷²¹ (الأشباح البرزخية والمُسلّ)، şebehî suretler ve nurî misâller⁷²² (الصّور الشّبحية والمُسلّ النّورية)، el-eşbahu'l-insiyye (المثاليّات وأشباح الممثّلات)⁷²³, misâliyyât ve eşbâhu'l-mümessilâti'l-berzehiyye (البرزخية)⁷²⁴, berzehî tabiatlar (الطّبايع البرزخية)⁷²⁵ vb. isimlerle adlandırılır. Daha evvel de değindiğimiz gibi fail ve kabil ilişkisi sonucu eserin zuhûra gelmesi durumu tıpkı daha üst mertebelerde de olduğu gibi misâl âleminde de gerçekleşir. Yani fâilin kâbile nispeti

⁷¹⁵ Türkçe'deki ...imsi eki ile ifade ettiğimiz şey, yaklaşık olarak buna karşılık gelmektedir. İnsanımsı, varımsı vb.

⁷¹⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

⁷¹⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 19.

⁷¹⁸ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 224.

⁷¹⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242; Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 145-a.

⁷²⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 245.

⁷²¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 37.

⁷²² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 243-244.

⁷²³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 224.

⁷²⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 17.

⁷²⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 234.

ile zahir olan şeyler (eser/benîn) önce vâhidiyyet ardından melekût sonrasında ise âlem-i berzahta zahir olur.⁷²⁶

Bitlisî, “İsa’nın misâli Âdem’in misâli gibidir...” (Âl-i İmrân: 3/59) âyetini tevilinde Hz. İsa (a.s.) ile misâl âlemi arasındaki ilişkiye değinir. Hz. Âdem ile Hz. İsa’nın arasındaki varoluşsal benzerlik ve farklılıkları açıkladıktan sonra Hz. İsa ile ilgili önemli bir noktaya da işaret eder. Ona göre İsa’nın bedeni Cebrail’in (a.s.) nefhası olduğu için Âdem’in bedeninden daha latiftir. Dolayısıyla İsa’nın cesedi letafette berzah âlemine ait cesetlere ve müsülüş-şebehiyyeye benzer. Buna göre onun hissî semaya kaldırılması ve kendisinde her hangi bir bozulma olmadan bu semaya gittiğinin söylenmesi (akla) uzak değildir. Ancak gözle görünen ışıklar (enerji) İsevî hakikatten daha kesiftir. Şeytanlar ve cinler ise, bedenleri meleklerin bedenlerinden ve İsevî hakikatten daha kesif olduğu için semâvâta nüfuz edemezler.

Bitlisî, bu mertebenin yönetici isminin “kadir” ismi olduğunu ifade etmekte,⁷²⁷ bu mertebede Cenâb-ı Hakk’a ait âsârî tecellilerin vuku bulduğunu ifade etmektedir.⁷²⁸

Bitlisî, eserinde misâl âlemini mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırmakta fakat konu ile ilgili ayrıntılı bilgi vermeden şu ifadelerle yetinmektedir:

“Amel, fiil ve sözlerin her birinin mukayyet hayal âleminde berzahî bir sureti, misâlî bir heyeti vardır –ki hayal âlemi, meâdî berzahtır.- veya ruhlar ve melekût âlemi ile muttasıl olan hayal-i mutlakta heyeti vardır ki o da mebdâî berzahtır. ilahî ceberûtî ve melekutî mücerret manalar onda akseder.”⁷²⁹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre;

- Misâl âlemi ikiye ayrılmaktadır: mutlak ve mukayyet⁷³⁰
- Amel, fiil ve sözlerin her iki âlemde de karşılığı vardır: misâlî heyet
- Mukayyet hayal âlemi, meâdî berzahtır.

⁷²⁶ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 37.

⁷²⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, vr. 11-b.

⁷²⁸ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 245.

⁷²⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 145-a.

⁷³⁰ Bitlisî, bir başka pasajda misâl âlemini üçe ayırmaktadır: Mebdâî, meadî ve ikisi arasındaki bariyer konumunda olan berzehî. Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 111, vr. 218-a-b.

Mutlak misâl âlemi ise ilahî, ceberûtî ve melekutî mücerret manalar kendisine akseden mebdî berzaktır.⁷³¹

3.1.6. Mülk Âlemi

Merâtibu'l-vücûd kategorileri içerisinde en kesif olanı ifade eden mülk âlemi yani şehadet mertebesi beş dış duyuya konu olan cisimsel boyuttur. Bu âlem, cisimler, feleklerin cirimleri, unsurlar ve bunlardaki terekküb etmiş mevâlid-i selase -madenler, bitkiler ve hayvanlar- âlemidir.⁷³²

Bitlisî, bu mertebeyi âlem-i halk, âlem-i mülk, âlem-i şehadet, âlem-i âsâr, âlem-i suret, âlem-i hiss gibi isimlerle de ifade eder. Bu âlem, cisimler âlemi ile suret ve arazlardan oluşan cismanîler âlemidir.⁷³³ İnsanın mülk âlemi ve şehadet mertebesindeki taayyünü, surî-cesedî-cismanîdir. Vücûdu, dünyevîdir.⁷³⁴ Bu âlemin rabbi, mürîd ismidir.⁷³⁵

3.1.7. Nâsût Âlemi ve İnsan Mertebesi

Nâsût âlemi, her ne kadar şehadet âlemi içinde gerçeklik kazansa da aslında şehadet âlemine ait unsurlardan birisi değildir. Nâsût âlemi, tüm mertebelerdeki imkânın inceliklerini ve a'yânın (tüm 'ayınlar) hakikatlerinin tamamını kendinde bir araya getiren bir varlığa sahiptir ve şehadet âlemi kendisi için ancak bir zarf hükmündedir.⁷³⁶ Tüm mertebelerin vücûda gelişinden sonra varlık sahnesine çıkmıştır.⁷³⁷ Bitlisî'nin defaatle ifade ettiği gibi "insan mertebesi" mecmû' dur. Yani kendinden evvelki tüm mertebelerin hakikat ve hususiyetlerini kendinde taşıyan ve aslında ilâ nihaye varlığın gayesi payesine hak sahibi olan mertebedir. Zira Bitlisî, bu mertebeye için "*nüzulâtın ve taayyün mertebelerinin ve tüm mertebelerdeki nefes-i rahmânînin imtidadının gayesidir.*" demektedir.⁷³⁸ Bu mertebede küllü ve cüzü içerir. Tüm yolları kendinde bir araya getirir.

⁷³¹ Mutlak misâl âleminin mukayyet misâl âleminden daha mücerret olduğu düşünülürse yukarıdan aşağı inişte ilahî ceberûtî ve melekutî mücerret manaların kendisinde yansımaları itibarı ile mutlak misâl âlemine mebdî denmiş olabilir. Mülk âlemi sınırlılıklarının kendisine daha çok yansıdığı mukayyet misâl âlemi ise berzah durumunun en sonu olduğu için meadî diye isimlendirilmiş olabilir. Allahu a'lem.

⁷³² Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 105-a.

⁷³³ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 124-b.

⁷³⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

⁷³⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 11-b; âyet 27-28

⁷³⁶ Bitlisî, *Şerhu Istılâhâtı's-sûfiyye*, vr. 105-a.

⁷³⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 193-a.

⁷³⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 29-b.

Bu mertebe, küll'ün aynı olmak ve gaybî-şehadî taayyünün aynı olmak cihetiyle cüz'ü ve küll'ü kendinde camidir.⁷³⁹ İnsanın bu mertebedeki taayyünü kevnî-ilahî-cemîdir. Vücûdu ise tüm merâtibi ve bu merâtibdeki tüm celalî ve cemalî hakikatleri kapsayan küllîdir.⁷⁴⁰

3.3. Tevil-İşarî Yorumun Dayanakları

Bitlisî'nin merâtibu'l-vücûd görüşünü incelediğimiz bölümde âyet tevillerinin temellerinde yer alan varlık anlayışını açıklamaya çalıştık. Her ne kadar görüşlerinin kendi zaviyesi itibariyle tutarlılık taşıdığını söyleyebilirsek de -özellikle ilmî değeri açısından- yorumlarının, meşruiyetini hangi düşünceden aldığı ve tevillerini desteklemek üzere kullandığı istişhad malzemesini de incelemek gerekecektir. Bu meyanda Bitlisî'nin yorum çeşitliliğine kapı aralan fikrî zemin tahlil edilecek ve devamında, kullandığı materyaller değerlendirilecektir; zira bir müellifin hem kaynakları hem de kaynakları kullanış biçimi, onun ilmî birikimini ortaya koyan önemli unsurlardır. Müellifin, önce âyetleri, sonra hadisleri ve diğer rivayetleri bir sıradüzen halinde kullandığını iddia edemeyeceksek de en azından konunun anlaşılabilmesi için bir tasnif yapmamız yerinde olacaktır. Bu meyanda Bitlisî'nin işarî yorumları ile ilişkilendirdiği âyetler, hadisler, rivayet literatüründe yer alan diğer haberler, keşf ve müşahedesi ile harf sembolizminin eserde nasıl gündeme geldiğini, öncelikle eserin geneli hakkında tespitler yapıp ardından Âl-i İmrân sûresindeki bazı âyetleri ele alarak değerlendireceğiz.

3.3.1. Şeriat-Tarikat-Hakikat Bütünlüğü

Sûfî ıstılâhında karşımıza çıkan *şeriat*, *tarikât* ve *hakikat* kavramları, birbirinin mütemmimi ve asla birbirinden koparılamayacak bir üçleme şeklinde kullanılmaktadır. Zira sufilere göre hakikat, varlıkları ortaya çıkaran yüce Zât'ı gözlerden perdeleyen perdenin açılması, aslı itibariyle yok olan varlıkların fani olması ve ezeli olan Zât'ın bakî kalmasıdır. Onlara göre bu, manevî temizliğin neticesinde elde edilecek bir durumdur. Bu temizliğin elde edilmesi tarikattır. Tarikat ise şeriatın neticesidir. Şeriat de zahirî azaları ıslah etmektir. Şeriat, insanı (ruh, kalp, sır, akıl gibi) batınî latifelerin ıslahını

⁷³⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 34-b.

⁷⁴⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 242.

gerçekleştiren tarikata sevk eder. O da hakikate götürür. Hakikat ise kalpten perdenin açılıp huzura ulaşarak yüce dostu müşahede etmektir. Kısaca şariat, Allah’a kulluk yapmaktır. Tarikat bütün varlığı ile Allah’a yönelmektir. Hakikat ise Allah’ı müşahede etmektir.⁷⁴¹ Zahirdeki şariatla batındaki hakikatin durumu bahçede yetişen ağaca benzer. Şeriatın ayakta durması ancak hakikatle olur; hakikatin ortaya çıkması ise ancak şeriatla gerçekleşir.⁷⁴²

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, tefsirinde özellikle şariat, tarikat ve hakikat bütünlüğünün üzerinde durmaktadır. Ona göre bu üç kavramın her biri, bir diğerinin mütemmimidir ve birini diğerine tercih etmek yahut her hangi birini istisna etmek nakısadır. Zikri geçen kavramların, hem tasavvuf geleneğindeki kullanımları hem de Bitlisî’nin ifadeleri, bunların, manevî terbiye sürecinin cüzlerini ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla en zahirî formundan en batınî formuna kadar tüm boyutları ile seyru süluk, kişinin, hakikî kemali kazanmasını sağlayacaktır. Bitlisî, bu üç kavramı birbiri ile kıyaslamadığı gibi birini diğerine tercih ettiği izlenimi uyandıracak her hangi bir ifadeye de eserinde yer vermez. Dolayısıyla Bitlisî’nin eserindeki zahirî (tefsir) ve batınî (işaret-tevil) tevil ayırımından hareketle onun, bu üç kavramı birbirinden bağımsız değerlendirdiğini söyleyemeyiz. Bilakis Bitlisî, her bir kademeyi öncekileri de içine alacak şekilde kullanır. Özetle hakikat bilgisine erişen kişi, zaten şariat ve tarikat sınırları içerisinde yaşayan ve bunların kendi disiplinel kurallarını inkâr etmeyendir.

Bitlisî’ye göre kişi, tüm bu mertebelerin kendinde tahakkuku ile kemale erecektir. Hal böyle iken şariat için hakikat, hakikat için de şariat reddedilmez. Dolayısıyla sâlik olan kişi, bu üç temel esasın hiç birinden taviz vermemeli ve her üç esasın kanunlarına uymalıdır. O, bu konudaki görüşlerini Bakara suresi 233. âyeti⁷⁴³ tevilinde açıkça ifade etmektedir. Uzunca tevil ettiği âyet bağlamında izdivaç ve dünyaya gelen evlat benzetmesinden hareketle iki unsurun birlikteliği ile zuhura gelen hayrı farklı alternatifleri ile ortaya koymaktadır. Ona göre *velayet* ile *nübüvvetin* veya *kavs-ı nüzul* ile

⁷⁴¹ Ahmed el-Hasenî İbn Acibe, **İlahi Fetihler: şariat, tarikat, hakikat (Fütuhâtü’l-İlâhiyye)**, Dilaver Selvi (çev.) İstanbul: Semerkand, 2014. s. 81-82.

⁷⁴² İbn Acibe, s. 553.

⁷⁴³ Âyetin meâli: “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfü uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir. Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu memeden kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur. Çocuklarınızı (sütanne tutup) emzirtmek istediğiniz takdirde, sütanneye vermekte olduğunuzu iyilikle teslim etmeniz şartıyla, üzerinize günah yoktur. Allah’tan korkun. Bilin ki Allah, yapmakta olduklarınızı görür.”

kavs-ı urûcun veya *şeriat* ile *tarikatin* veya *seyr illallah* ile *seyr minallahın* veya *ubudiyet* ile *rububiyetin* izdivacından -hangisi olursa olsun- *es-suretu'l-cemiyye ve'l-hakikatu'l-külliyetu'l-ihatiyye* (الصورة الجمعية والحقيقة الكلية الإحاطية) tevellüt eder. Aslında bu varlık (mevlûd) bir *mevlud-i ilahîdir*; nitekim Secde suresi 9. âyette buyrulduğu gibi Allah ona kendi ruhundan üflemiştir. Bu *mevlûdun* müdebbiri ve onu besleyeni (المرضع) tıpkı Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir."⁷⁴⁴ dediği gibi Allah'tır. Bitlisî'ye göre Hz. Meryem'in "Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir"⁷⁴⁵ sözü de bu görüşünün başka bir delilidir. Aynı konuyu farklı rivayetlere de değinerek açıklayan Bitlisî, "Emzirmeyi tamamlatmak isteyen için" ibaresini şerhinde ise bu manevî hakikatlerle beslenememe yani emzirmenin tamamlanamaması durumuna *meczub-u sâlik* ve *sâlik-i meczubu* örnek gösterir. Zira bu iki taife de rıda (رضاع) ve tıba (الطباع) konusunda eksiktir. Bu yüzden her ikisine de uyulmaz; fakat bunların durumları ret de edilmez. Meczub olmayan sâlik şeriatın hükümleri ve tarikatin alametleri ile kendini sınırlandırdığı için hakikat semasına çıkamayacaktır. Bitlisî işte tam da bu noktada görüşlerini, yaptığı şu tanım ile gerekçelendirir: "*Din-i Muhammedî üç husustan ibarettir: Şeriat, tarikat, hakikat. Nitekim Allah resulü (s.a.s.) 'şeriat benim sözlerim, tarikat benim fiillerim, hakikat ise hallerimdir'* buyurmuştur."⁷⁴⁶ Bitlisî'nin bu ifadeleri aynıyla "İşte gerçekten kâfirler bunlardır. Ve biz kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır." (Nisa 4/151) âyetini tevilinde de yer almaktadır.⁷⁴⁷

Bitlisî'ye göre uhrevî saadeti elde etme ve sevabın kazanılması, "Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkart) yol bulamazsın" (Nisâ 4/143) âyetinin tevilinde de açıkça belirttiği gibi ancak şeriat, tarikat ve hakikat birliğinden geçmektedir.⁷⁴⁸

Onun, Musa-Hızır kıssasından hareketle yaptığı yorumlar da bu konuda dikkat çekmektedir. Bitlisî, manevî terbiye ve mürşidin talebeyi irşadı gibi konulara değinerek şeriatın zahir ölçüsü ile tarikatin mücerret kaidelerinin ortaya koyduğu mizanın, kişinin terakkisi, istişradı (hak yoldan gitmeyi isteme) ve urûcunda yeterli olmadığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre tüm bu hayırlar için keşfî kaideler ve ilahî hadiseler

⁷⁴⁴ Buhari Savm 48; Müslim Siyam 57, 61.

⁷⁴⁵ Bitlisî, Âl-i İmrân suresi 37. âyete işaret etmektedir.

⁷⁴⁶ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 126-b.

⁷⁴⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 169-a.

⁷⁴⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 267-a

gerekmektedir.⁷⁴⁹ Bununla beraber Bitlisî, zahire yani şeriatı sıkı sıkıya tutunmakta, hakikat ile şeriat arasında kopmaz bir ilişki olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu konuda dikkat çeken tevillerinden birini Nuh suresi 9. âyetin işarî yorumunda görmekteyiz. Bitlisî'ye göre bu âyet hakka davetteki üç mertebeye işaret etmektedir. Birincisi sözle davettir ki şeriat demektir; zira Nuh (a.s.) ilk şâri'dir (şeriat sahibi ilk nebi). İkincisi fiille davettir ki o da ahlak ilmidir ve ahlakın güzelleştirilmesini içermektedir. Üçüncüsü ise Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ve onun sıfatları ile tahakkuktur. Bitlisî, yorumlarına aynı hadisi ("Şeriat benim sözlerim.....") delil olarak getirmekte; ayrıca Nahl suresi 125. âyete de atıfta bulunarak şeriat-tarikat-hakikat birlikteliğini vurgulamaktadır.⁷⁵⁰ Dolayısıyla Bitlisî bu yorumu ile söze işaret ile şeriatı, fiile işaret ile tarikatı ve hale işaretle hakikati tasvir etmektedir. Bu tevilinde Bitlisî'nin, âyette geçen *açık ve gizli konuşma* tabirlerini, şeriat ve hakikat mefhumları olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Tarikat mefhumunun, yani fiille irşadın âyette niçin zikredilmediği sorusuna ise metnin içerisinde dolaylı olarak cevap vermektedir. Ona göre hakikat zaten sadece ihlase bağlı amelle ortaya çıkmakta ve tek başına sarf edilecek hiçbir söz veya tul-i amel, bir anlam taşımamaktadır. Nitekim "Kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilmediğini öğretir"⁷⁵¹ hadisini de bunun delilidir.⁷⁵²

Bitlisî, Mümin sûresi 7. âyet bağlamında *din-i hakikî* olarak tabir ettiği şeriat, tarikat ve hakikatin bütünlüğünü, *varlığın tüm mertebelerinde tahakkuk etmek* olarak şerh etmektedir.⁷⁵³ Onun sistemi açısından bakıldığında bu ifadelerinden, kişinin, her bir mertebenin kendi boyutu içerisinde varlık kazanması ve o mertebenin hukukunu yerine getirmesi şeklinde bir anlayışa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda mülk âleminin kuralları ile ötelere ötesi âlemlerin kurallarına ayrı ayrı tabi olmak gerekmektedir. Bitlisî, bu düşüncesini "her kim bu üç esası tamamlarsa dini tamamlamış olur"⁷⁵⁴ sözleriyle de tekrar ifade etmekte; kemalin, cemiyette olduğunu vurgulamaktadır.

Bu konuda Âl-i İmrân sûresi 31. âyetin tefsir ve tevil-işaret bölümlerinde yaptığı açıklamalar dikkat çekmektedir. Bitlisî, âyetin zahirî açıdan tevilini yaptığı pasajda Hz.

⁷⁴⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 118-a:

⁷⁵⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 190a.

⁷⁵¹ Aclûnî, c. 2, s. 220.

⁷⁵² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 190-a.

⁷⁵³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 62-a.

⁷⁵⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 290a.

Peygambere tâbiyyetin neticesi olan Allah'ın kulu sevmesinin, hangi surette olacağını açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın sevgisi ile kullara iyiliklerinin karşılığının kat be kat verilmesi ve sevabın ihsanı kastedilmektedir. Aynı zamanda fena fillah ve beka billahın müşahedesi, Zât'ın esma ve sıfatları ile tahakkuk vb. ihsanlar da bu kapsamdadır. Konuyu tasavvufî bir üslupla işleyen Bitlisî, yorumlarının devamında âyetin sebep-i nüzulünü vermektedir. Buna göre Allah Resulü zamanında bir grup insan, Allah'ın kendilerini sevdiğini iddia etmiş, Allah da bu âyetle -sevgilerini ispat için- Peygambere uymalarını emretmiştir. Peygambere uymak da ancak onun şeriatına tabi olmak, tarikatını izlemek ve onun hakikati ile tahakkuk etmek suretiyle gerçekleşecektir. Zira kişinin dinde kâmil olabilmesi, şu üç rükne ihtiyaç duyar: şeriat, tarikat, hakikat. Bitlisî bu görüşlerini, “Şeriat, sözlerim...” hadisi ile de delillendirmektedir.⁷⁵⁵

Bu ifadeler, her ne kadar zahirî yorumların yapıldığı tefsir bölümünde yer alıyorsa da konunun muhabbetullah gibi tasavvufî içerikte olması Bitlisî'nin üslubunu etkilemiş ve dava edindiği şeriat-tarikat-hakikat bütünlüğünü/birlikteliğini âyet bağlamında işleyebilme fırsatı bulmuştur. Zikri geçen sebep-i nüzul rivayeti kaynaklarda sadece mevcut iddianın zikri olarak verilmektedir. Buna ilaveten Bitlisî'nin Hz. Peygambere nasıl uyulacağını rivayete dercetmiş olması ve rivayeti tasavvufî açıdan şerh edişi, konuyu nasıl anladığını göstermektedir. Ona göre resule itaat onun sadece zahirine değil batınına da itaat demektir. Metinde Hz. Peygamberin *tarikâtı* ve *hakikati* şeklinde kavramsal olarak vücut bulan ifadelerle neyin kastedildiğini ise tam olarak açıklamamıştır. Her ne kadar -pasajda ismen zikredilmiyor olmakla beraber- Hakikat-i Muhammediyye konusu, peygamberin hakikati meselesine bir nebze ışık tutuyorsa da tarikatı konusu eserde kapalıdır. Sonuç olarak Bitlisî, âyet bağlamında bir kulun Allah'tan isteyeceği en yüce makam olarak onun sevgisine erme nimetine ancak onun habibine her üç cihetten uyarak ulaşacağını ifade etmektedir.

Aynı âyetin işarî yorumunu yaptığı kısımlarda ise Hakikat-i Muhammediyye kavramına odaklanan Bitlisî, özetle tüm manevî mertebelerde peygambere uymak gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla kul, hangi kalbî makamda veya hangi seyr devresinde olursa olsun Allah

⁷⁵⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 62.

resulüne uymalıdır. Bitlisî, aynı pasajın devamında Hz. Peygambere uymaktaki sırları ve bu şartın, niçin Allah'ın muhabbetine iliştirildiğini anlatır.⁷⁵⁶

Bitlisî'nin yorumları Allah Resulüne mutabaat dışında Allah'a ulaşmak için bir yol olmadığını ve vuslatta kapının sadece O (s.a.s.) olduğunu anlatır. Mevcudatın varlık sahnesine çıkışında (yukarıdan aşağıya) nasıllı Hakikat-i Muhammediyye, en önemli görevi ifa ediyorsa Zât'a ulaşmada da (aşağıdan yukarıya) en yüce mertebe olarak en önemli vazifeyi ifa etmektedir. Bu nedenle yüceler yücesine ulaşabilmek için o hakikate tabi olmak, dahası o hakikatle kendi hakikatini tahakkuk ettirmek gerekmektedir.

Bitlisî'nin bu değerlendirmelerinin, Kur'ân yorumunda benimsediği usulde nereye oturduğu ve bu unsurları nasıl cem ettiği konusunda genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse şunları söyleyebiliriz:

Bitlisî'nin işarî yorum faaliyetini, batınî bilginin, tek hakikî bilgi olduğu ve bu bilgiye sahip olanın zahirî sınırlar dışına istediği gibi çıkabileceği şeklinde anlamak hatalı olacaktır. Her ne kadar tevilleri nazarî tasavvuf açısından zihni oldukça zorluyorsa da burada öncelikle üzerinde durulması gereken nokta, yaptığı yorumların hiç birisinin zahirî hükümleri tahrif ve tağyir amacı taşımamasıdır. Ayrıca âyetin öncelikli ve birincil anlamının, “tefsir” kavramı ile zahirî yorum bölümlerinde ortaya koyduğu ve şerî hükümlerin de kendisine dayandığı yorumlar olduğunu eser boyunca okuyucuya hissettirir. Peki, müfessir takiyye yapıyor olabilir mi? Bunu şu nedenlerle kabul etmiyoruz:

Şiîliğin neşvu nema bulduğu, batınî hareketin yaygınlık kazandığı ve tevillerinin ilmî camiada kabul göreceği bir tarihi ortamda Bitlisî, istese bazı selefleri gibi sadece batınî yorumları ön plana çıkarabilir ve zahirî yorumların iptaline veya şeyhi Nurbahş gibi Sünnî ve Şiî fikhını birleştirmeye çalışabilirdi. Kendisinde böyle bir temayül görmediğimiz gibi bilakis o eser boyunca özellikle fikhî meselelerde Ehl-i sünnet çizgisini korumuştur. Bununla beraber itikadî konularda da eserin tefsir kısımlarındaki yorumları yine Ehl-i Sünnet çizgisindedir. Eserin tevil ve işaret bölümleri ise zahir ile batının birbirinin muarız olduğunu düşündürmez. Her ne kadar içerik itibarıyla birbirinden çok farklı ise de bu iki bilgi sistemi birbirinin rakibi veya birbirini iptal edip hükümsüz kılan mefhumu

⁷⁵⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikî metin), s. 77-78.

muhalifi değildir; hatta bunlar, biri bitince diğeri başlayan sıralı bir bilgi anlayışını da bize sunmaz. Şeriat da tarikat da hakikat da aynı hakikatin farklı düzlemlerde farklı itibarlarla ifadesidir ve her biri ebediyete kadar aynı önemi haiz olarak kalacaktır. Dolayısıyla içerisinde bulunduğu sosyal ve ilmî ortam kendisini böyle bir mecburiyet içerisine sokmadığı halde eserin yaklaşık yarısının zahirî yorumlara tahsis edilmiş olması Bitlisî'nin, şeriatsız hakikat olmayacağı görüşünü kabul ettiğinin de delilidir. Bitlisî'nin tevil bölümlerinde yer alan ve özellikle kelamî açıdan tartışmaya açık ifadeleri ise yeni bir itikadî sistem kurma amacına matuf değildir. Dolayısıyla yorumlarının, bağlı bulunduğu itikadî mezhebin (Eş'arî) doktrinlerini inkâr anlamına geldiği kolaylıkla söylenemez. Öyleyse eserdeki zahir-batın düalizmi neyi ifade eder?

İslam ilim tarihinde ortaya çıkmış farklı bilgi ve sistemlerin, kendilerini Kur'an'a arz ettikleri dolayısıyla da âlimlerin ve ariflerin -ister tecrübî olsun ister kıyasî- kendi düşünce dünyalarını şekillendiren usul ve kaideleri Kur'an'a uyarlama çalıştıkları tefsir edebiyatında bariz şekilde görülmektedir. Her ne kadar kendi içinde tartışılmaya açık da olsa bu durum aslında Kur'an'ı, varlıkta hâzır veya gâib her ne varsa ona şahit tutma, Kur'an ile varlığı anlamlandırma ve aranan her anlamın Kur'an'dan çıkarılması gibi beklentileri de hissettirmektedir. Beyanî bilgi sistemi ile irfanî bilgi sistemi ve felsefî bilgi sisteminin birbirinden farklı temeller üzerine kurulmuş olması, birini diğeri için miyar yapmak sorununu da beraberinde getirmektedir. Her bir bilgi sistemi Bitlisî'nin de eserinde uyguladığı gibi kendi kıstaslarına göre değerlendirilmelidir. Aslında burada bir ön kabul olarak zihinde tutulması gereken şey Bitlisî'nin, âyetler ile arasında köprü kurduğu şeylerin hiç birisini, Kur'an'ın tefsiri olarak sunmadığı gerçeğidir. Bitlisî bunu açıkça beyan eder ve yorumlarını Kur'an'ın kendisine doğrudan delalet ettiği manalar şeklinde değil âyetlerden sadır olan işaretler ve kendine ihsan edilen ilhamlar olarak tanımlar. Dolayısıyla tefsirde zikri geçen bu teviller, aslında *hakikat ilmi açısından Kur'an'a ve varlığa bakan kimsenin ne gördüğü* sorusunun cevabını ifade eder. Peki, bu bilgiler, ilmen nasıl değerlendirilmelidir? Bize göre öncelikle kendi içsel tutarlılıkları ve ikinci bir çalışma olarak mensubu oldukları gelenekle irtibatı anlaşılmalı ve tüm bu çalışmalar esnasında üretilen bilgilerin varlık amacının ne olduğu sorusu tekrar tekrar sorulmalıdır. Bu nedenle müfessirin, hangi ideolojiyi dava edindiğinin ve bir eser telif ederek dillendirmeye çalıştığı *hakikat/doğru* ile neyi kastettiğinin keşfedilmesi

gerekmektedir. Bu perspektif, farklı anlayışların, müfessirlerin tefsirciliklerini nasıl etkilediğini de gözler önüne serecektir.

Bu meyanda şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğü düşüncesini değerlendirecek olursak, bu anlayış öncelikle irfanî sistemin -dolayısıyla da Bitlisî'nin işarî tevillerinin- meşruiyet zemini olmakta; Bitlisî, batınî yorumların zahire muhalif veya zahiri ret olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda bu düşünce, Bitlisî'nin eser boyunca kendisine asıl gaye olarak belirlediği ulûhiyet ve rubûbiyet birliğini, diğer bir ifade ile isim, sıfat ve Zât birliğini (tevhit) anlatmaktadır. Bu şekilde Bitlisî, farklı diller ve argümanlarla aynı hakikati anlatmaya çalışmaktadır.

3.3.2. Yorumlarını Delillendirmek Üzere Kullandığı Rivayetler

3.3.2.1. Âyetler

Bitlisî, tefsirinin genelinde, âyetleri tevil ederken verdiği işarî manaları desteklemek için âyetle istişhadda bulunmakta ve bu surette kendi yorumlarının, -zımnen sergilediği iddiasına göre- Kur'ân'ın genel ruhuna uygunluğu da göstermeye çalışmaktadır. Özellikle meratibu'l-vücûd bağlamında tevhit vurgusunu yaptığı birçok pasajda ısrarla aynı âyet ve hadisleri sıklıkla delil olarak kullanmaktadır. Eserin genelinde bazı âyetleri tekrar tekrar görüşlerine delil olarak kullanması, kendi sisteminde temel olarak bu âyetlere dayandığının da göstergesidir. Bununla beraber eserin tamamında *varlıktaki ilahî hakikati ve bu hakikatin mümkün sahaya nasıl yansıdığını* hem tenezzül hem de terakki cihetleri ile anlatmayı amaçlayan Bitlisî, aynı bahsi defaatle açmasının da bir sonucu olarak her defasında aynı âyetlerle istişhadda bulunmaktadır. Netice olarak, okuyucunun zihnine konuyu ve âyetlerin mefhumunu yerleştirmektedir. Aynı zamanda bu âyetler, onun, sistemini kendisinden istihraç ettiği temel dayanaklarıdır. Konu ile ilgili şu birkaç örneğe yer verebiliriz:

Bitlisî'nin varlık anlayışını delillendirmek için kendisiyle istişhadde bulunduğu öncelikli âyet, “*O evveldir, âhirdir, zahirdir, batındır. O, her şeyi bilendir*” (Hadid: 57/3) âyetidir.⁷⁵⁷ Bitlisî, âyetin beş âlem (avâlim-i hamse) ve altı mertebeye (merâtib-i sitte) işaret ettiğini söyler.⁷⁵⁸ Ona göre varlıkta zuhura gelmiş tüm zahirî ve batınî hükümler –

⁷⁵⁷ Âl-i İmrân sûresindeki örnekleri için bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 39, 57, 152, 246-247.

⁷⁵⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 7-a.

ki bunlar Allah isminin tüm hakikatiyle tezahürüdür- hatta *cemiyet* denen kernaldeki gaye, bu âyetle beyan edilmektedir.⁷⁵⁹ Daha açık ifade etmek gerekirse, varlıkta tek bir hakikat vardır ve bu hakikat de -zımında tüm merâtibin anlatıldığı- zikri geçen âyetle ortaya konmaktadır: Cemiyetin hakikî sahibi, Allah isminin mücmel tecellisi=Hakikat-ı Muhammediyye⁷⁶⁰.

Bitlisî, ontoloji ile ilgili meseleri işlerken temelde bu âyet-i kerime ile görüşlerini delillendirmekte ve aynı bağlamda işlediği farklı âyetlerin tevillerinde bu âyete atıf yapmaktadır. Bununla beraber Hadid sûresi'nin tefsirini yaptığı ilgili varaklarda⁷⁶¹ bu âyet bağlamında merâtib-i sitte ve avâlim-i hamseye tekrar işaret etme gereği duymamakta; fakat âyetin devamında yer alan “Altı günde yarattı” (Hadid: 57/4) cümlesini tevilinde ise âyetteki *günler* kelimesi ile merâtib-i sittenin kastedilmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Bitlisî'nin, Hadid sûresi tefsirinde çoğunlukla âyetlerin işarî yorumlarına yer verdiği ve zahirî tefsirine pek fazla girmedeği görülmektedir.

Bazı tasavvufî tefsirlerde bu âyet-i kerimenin, zahirî manasına yakın bir şekilde yorumlandığı görülmektedir. Örneğin Kuşeyrî, Allah'ın, âyetle zikredilen bu isimlerinin hangi manaya taalluk ettiğini irdeleyerek anlam sınırlarını çizmeye çalışır ve konu ile ilgili farklı görüşleri de vererek âyeti tevil eder.⁷⁶² Kâşânî, *Tevîlatu'l-Kur'ân*'ında Allah'ın, izafî varlığın başlangıcının kendisine dayanması itibariyle Evvel; izafî varlığın kendinde son bulması itibariyle Âhir; tüm sıfat ve fiillerinin zahirî varlıklarda açık olması hasebiyle Zâhir; zâtı itibariyle gizlenmiş olduğu için Bâtın olduğunu söyler.⁷⁶³ Baklî ise âyetle Allah'ın zâtına, sıfat ve isimlerine dair kendisine işaret edilen sırlar bulunduğunu söyleyerek Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından uzunca yorumlara yer verir; fakat merâtibu'l-vücûd ile ilişkilendirilebilecek bir bilgi vermez.⁷⁶⁴ Görüldüğü üzere Bitlisî ile selefleri -özellikle Kâşânî ve Baklî- arasında bir yorum benzerliği bulunmamaktadır.

⁷⁵⁹ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 55-a-b.

⁷⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 251-b; ŞAP 110, vr. 55-a-b. Bu pasajlarda geçen bilgiler ve müellifin ontolojisi bir araya getirildiğinde Hakikat-ı Muhammediyye ve âyet arasındaki ilişkiyi daha kolay tesis edebildik.

⁷⁶¹ Sûre ŞAP 112, 147b-154a varaklar arasında yer almaktadır.

⁷⁶² Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, c. 3, s. 285-286.

⁷⁶³ Abdurrezzak el-Kâşânî, *Tevîlatu'l-Kur'ân*, Ali Rıza Doksanıyedi (trc.), 1988, c. 3, s. 154.

⁷⁶⁴ Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Ahmed Ferid el-Mezîdî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, c. 3, s. 390.

Bitlisî, Hadîd sûresi 3. âyetin yanında sıklıkla “Allah göklerin ve yerin nurudur.” (Nûr: 24/35) âyetini de kendi görüşleri için delil olarak zikretmektedir.⁷⁶⁵ Birbirinin mana açısından mütemmimi olarak sunulan bu iki âyetle, âlemin, zâtî, efalî ve âsârî isim ve sıfatlardan başka bir şey olmadığını; bu isim ve sıfatların da Zât olduğu ifade edilmektedir.⁷⁶⁶ Eserinin farklı yerlerinde kendisine atıfta bulunmak suretiyle, fikirlerinin Kur’ânî dayanağı olarak kabul ettiği bu âyete temas eden Bitlisî, âyetin Nûr sûresindeki teviline gelince -kendi sistemi içerisinde- Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi uzunca tahlil etmektedir.⁷⁶⁷ Bununla beraber Bitlisî, âyetin zâhirî tefsirine ve ulemanın/seleflerinin bu konudaki görüşlerine eserde yer vermez.

Kuşeyrî, bu âyetin tefsirinde, semâvât ve arzın nurunun Allah’tan geldiğini ve varlığı nurlandıranın Allah olduğunu ifade etmekte⁷⁶⁸; Kâşânî ise nurun, zâtıyla zahir olduğunu ve eşyanın onunla zuhur ettiğini söyleyerek bu surette tüm mevcudâtın izhar edicisinin Allah olduğu manasını vurgulamaktadır.⁷⁶⁹ Baklî, bu âyetin tefsirinde Allah Teâlâ’nın arştan yere tüm kâinatı yaratan olduğu noktasından hareketle âyeti tevil etmektedir; fakat merâtibu’l-vücud ve merâtibu’l-vücûdun, Allah’ın isim ve sıfatları ile arasındaki bağlantı hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır.⁷⁷⁰ Özetle bu yorumlarda, âyet bağlamında Bitlisî’nin yaptığı açılımın selefleri tarafından yapılmadığı görülmektedir.

Devrelerin süreleri ile ilgili bilgi verdiği pasajlarda “Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.” (Meâric: 70/4), “Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin sayageldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde O’nun nezdine çıkar.” (Secde: 32/5), “..Ne kadar kaldın? dedi. “Bir gün yahut daha az” dedi...” (Bakara: 2/259) âyetlerine sıklıkla atıf yapmakta⁷⁷¹ ve bu âyetlerden hareketle ilahî devrelerin sürelerini tespit etmektedir.

⁷⁶⁵ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 152; ŞAP 109, vr. 8-a, 269-b.

⁷⁶⁶ Benzer bir vurgu farklı bir şekilde Fatiha sûresinde de yapılmaktadır. Bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a.

⁷⁶⁷ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 111, vr. 188-b, 189-a.

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, c. 2, s. 367.

⁷⁶⁹ Kâşânî, c. 2, s. 322.

⁷⁷⁰ Baklî, c. 3, s. 10.

⁷⁷¹ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 8-a, 235-a.

Kuşeyrî, Kâşânî veya Baklî, Bitlisî'nin, ilahî devrelerin sürelerini birbirine kıyasla tespit ettiği bu âyet-i kerîmeler bağlamında benzer bir yorum yapmamakta; âyetin genel manasının dışına çıkan bir yoruma yer vermemektedirler.

İlahî devrelerin birbirine kıyasla nasıl bir zamansal boyut farklılığı olduğunu eserinde sıklıkla işleyen Bitlisî, konu bağlamında bu âyetleri delil olarak kullanmaktadır. Bu âyetlerde verilen zamansal boyutların ne olduğu konusunu kendi sistemi içerisinde irdeleyen Bitlisî, âyetlerin geçtiği surelerden Meâric sûresinde 4. âyeti işarî açıdan yorumlayıp zahirî tefsiri açısından değerlendirmez.⁷⁷² Secde sûresi 5. âyeti⁷⁷³ yorumunda ise *gün* kelimesi ile mülk âlemine ait 1000 seneye tekabül eden zaman diliminin kastedildiğini ifade ederek farklı varlık mertebelerinin zamansal boyutları ile ilgili kısmî bilgiler verir. Ayrıca bu âyetin yorumunda tefsir ve tevil ayrımı yapmaz.

Bakara 259. âyetin zahirî yorumunda ise zamansal boyut konusuna girmeyip âyetin genel mefhumundan bahseden Bitlisî⁷⁷⁴, tevil-işaret bahsine geldiğinde âyetin siyak sibakına da uygun şekilde terakki açısından değerlendirmeler yapar ve devrelerin süreleri konusunu açmaz. Bu âyetin yer aldığı sure bağlamında zaman konusunun değerlendirilmemiş olması, bir çelişki değildir. İlgili pasaj ve konunun bağlamı gereği Bitlisî, defaatle tartıştığı zamansal boyutlar konusuna girmeyi tercih etmemiş olabilir. Bununla birlikte konu bağlamında farklı yerlerde bu âyetlerle yaptığı istişhadlar, sistemin Kur'ânî bir perspektifle işlenmesi olarak anlaşılabilceği gibi aynı zamanda bu âyetlerin -farklı pasajlarda tekrar yapılan- işarî açıdan tevilleri de sayılmalıdır.

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz bu ve benzeri âyetler, müellifin sisteminin yapı taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Bitlisî, her hangi bir âyeti yorumlarken ihtiyaç duyduğu ölçüde farklı âyetlerle de istişhad yapmaktadır. Bu, sadece ontoloji ile ilgili konularda değil işarî yorum yaptığı diğer her konuda da böyledir. Her ne kadar sayısal açıdan bir değerlendirme yapmak istediğimizde genel olarak hadisler ve diğer rivayetlerle istişhadın, âyetle istişhaddan daha fazla olduğu göze çarpıyorsa da müellifin, âyetlere başvurma ve farklı âyetler arası irtibat kurma konusunda azımsanamayacak ölçüde malumatı, tefsirine yansıttığını görülmektedir.

⁷⁷² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 187-a.

⁷⁷³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 240-a.

⁷⁷⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 138-a, 138-b.

Bitlisî, işarî yorumlarında âyetle istiṣhad konusunda genel olarak şu metodu benimser: O, öncelikle işlediği âyetin tevilini yapar; ardından yorumunu desteklediğini düşündüğü âyeti verir. Aynı bağlamda eğer ilave edeceği kendi görüşleri varsa bunları da ifade eder. Âyetle istiṣhadın yanı sıra ihtiyaç duyduğu ölçüde hadislerle ve diğer kavillerle de istiṣhad yapmak suretiyle yorumunu daha da zenginleştirir. Konuyu daha somut hale getirmesi açısından bazı örneklere değinmek yerinde olacaktır:

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 1. âyetin tevilinde, Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin başındaki harufu mukattanin zât⁷⁷⁵ ve sıfat⁷⁷⁶ açısından bir olsalar da bir birinden farklı anlamlara geldiğini ifade eder. Bu görüşünü Allah Teâlâ'nın "*O, her gün bir şe'ndedir.*" (Rahman: 55/29) âyeti ile delillendiren Bitlisî, ardından harufu mukataanın anlamları ile ilgili tevillerini açıklar ki bu teviller Bakara sûresindeki aynı harflere (harufu mukattaa) yaptığı yorumlarından farklıdır.⁷⁷⁷ Dolayısıyla âyetler, lafzen benzese bile farklı manalara tekabül eder. Aslında Bitlisî'nin bu yorumu kendi ontolojik sistemi ile de uyuşmaktadır. Zira kâinata tekerrür değil teceddüd-i emsal vardır. Dolayısıyla Hakk Teâlâ "*ben her an farklı bir tecelli içerisindeyim.*" diyor ve kendini tekrar etmediğini beyan ediyorsa farklı farklı inen bu iki sûredeki âyetlerin aynı manaya delalet etmesi de mümkün olmayacaktır. Bitlisî'nin her sûrenin başında besmeleyi o sûrenin mefhumuna uygun bir şekilde yorumlaması da bu konudaki görüşüne başka bir delildir.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresinin ilk âyetlerini zahirî tefsir açısından açıkladığı yerde "*Allah'tan başka ilah yoktur. O hayydır, kayyumdur.*" (3/2) âyetinin bir ilah için muhal olan terkip, imkân ve teaddüdün nefyine delalet ettiğini söyler ve sûrenin başındaki elif lam ve mimin de buna işaret ettiğini ifade eder. Fakat bu mefhum ile harufu mukatta arasındaki ilişkiye dair ayrıca bir yorum yapmadığı gibi müteşâbih olmaları cihetiyle de bu harfler üzerinde bir tartışma konusu açmaz. Âyetin zahirî yorumunda aynı harflerin farklı sûrelerde tekrarının farklı anlamlara işaretine dair bir bilgiye de yer vermez. Âyetin zahirî yorumu⁷⁷⁸ ile batınî yorumları arasında doğrudan bir ilişki tesisi zor görünse de Bitlisî'nin, yorumlar arası tercih ve mukayese yapmadığı görülmektedir.

⁷⁷⁵ Harfin zatlari aynıdır. Yani her iki sûrede de elif, lam ve mim harfleri aynıyla vardır.

⁷⁷⁶ Harflerin dizilmeleri de aynıdır. Her iki sûrede elif-lam-mim suretinde bir sıra dizimi vardır.

⁷⁷⁷ Yorum farklarını kıyaslamak için bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 16a-18a.

⁷⁷⁸ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 3.

Kuşeyrî, Âl-i İmrân sûresinde yer alan harufu mukataanın sembolik anlamlarını açıklar ve tıpkı Bitlisî gibi Rahman sûresi 29. âyet ile istişhadda bulunur. Fakat Kuşeyrî'nin yaptığı istişhadın bağlamı, Bitlisî'ninkinden farklıdır. Kuşeyrî'ye göre “*O, her gün bir şe'ndedir.*” âyetindeki şe'n kelimesi, evliyaların muradını tahkik (gerçekleştirme) anlamına gelmektedir.⁷⁷⁹ Kâşânî, bu âyetin teviline “Bakara'da geçmişti” diyerek hiç girmez.⁷⁸⁰ Bu surette Bitlisî ile bu konuda aynı çizgide olmadığı da ortaya çıkmaktadır; zira bu yorumuna göre Kâşânî, aynı harflerin Kur'ân'da tekrarını, aynı manaya/teville delil saymaktadır. Baklî ise ilgili harufu mukataanın tefsirinde bu âyetle istişhad yapmadığı gibi Bakara ve Âl-i İmrân sureleri başında yer alan aynı hece harflerinin birbirinden farklı anlamlara geldiği vurgusuna da yer vermez. Sadece bu harflerin sembolik anlamları üzerinde durur.⁷⁸¹

Bitlisî'nin, farklı âyetler arasında işarî açıdan nasıl irtibat kurduğunu gösteren bir diğer örnek olarak Âl-i İmrân 75. âyet-i kerîmedir:

“(وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ)” yani vehmî hükümden temizlenmiş kuvve-i nazariye (ye olan) tecelli-i zatîyi içeren tecelli-i esmâî ehlinde (öyleleri vardır ki) “(بِقِنطَارٍ)” ilimler ve marifetlerden nazarî ilimleri, fitrî marifetleri ve fikrî kesretin idrakâtini (بُدْوَةٍ إِلَيْكَ) ihanet olmaksızın ve her hangi bir şey zayi etmeksizin sana iade ve irca ederler.

“(وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ)” Nefsin kullandığı vehim ve hayale dayanarak fikri kuvvetten (olan hususiyetler) (بِدِينَارٍ) yani rububiyetin sırları ve kevnî ilimlerin nurlarından az bir şeyi (sana ödemezler).”⁷⁸²

Âyet-i kerîmeyi yorumunda Bitlisî, ilahî isimlere ait tecellileri müşahade makamında olan -ki bunlar temiz kuvve-i nazariyeye sahiptir- kimselerin, kendilerindeki nazarî ilimleri, marifetleri ve fikrî açıdan kesrete dair idraklerini, aslına, eksiltmeden irca ettiklerini söyler. Zımında tecelli-i esmâî safhasında olanların, temiz akıl denecek bir vasma sahip oldukları ve idraklerinin ancak kesrete dair olduğunu ifade eder; zira bulundukları mertebe esmâ mertebesidir ve kesreti kesret olarak idrak ederler. Bitlisî'ye göre aslında kesret vahdete irca edilmeli, aslî hüviyeti ikrar edilmelidir. İşte zikri geçen bu taife, bunu yaptıkları için övülmüşlerdir. Bunlara mukabil, nefsin kullanımında olan vehim ve hayale dayalı fikrî kuvvete sahip olanlar, kendilerinde olan rubûbiyet sırlarını ve kevnî ilimlerin

⁷⁷⁹ Kuşeyrî, c. 1, s. 131.

⁷⁸⁰ Kâşânî, c. 1, s. 100.

⁷⁸¹ Baklî, c. 1, s. 123-124.

⁷⁸² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 124.

nurlarını -az bir kısmı bile olsa- aslında irca etmezler. İfadeler yine bu makamın *sahip olma sınırlarını* göstermesi açısından önemlidir; çünkü bu mertebe halen aklın sınırları dâhilinde anlaşılan kevnî (mevcudata dair) ilimler ile aynî varlık için söz konusu olan rubûbiyet (ilahî terbiye) durumunun bu fikrî kuvvetin idrak sahasına dâhil olduğunu gösterir. Bitlisî, sözlerine şöyle devam eder:

“Âyet, bizimle ilahî mebâdi arasındaki münasebet kesildiği için kuvve-i müdrike ve mebâdi-i hafızaya işaret etmektedir. (Bu ilahî mebâdi) ilimler ve idraklerin çıktığı mahaldir. Yine felsefecilerin, hafıza-i müdrike kuvvetinin kazanılmış ilimlerin ve idraklerin hazinesi olduğu görüşlerinin hükümsüz (batıl) olduğuna bir işaretidir. (Âyet, aynı zamanda) bu konuda hakkın şu olduğuna işaretir: Her şey kitabın başında yazılıdır. **“Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”** (Enam: 6/59) Ve **“Ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın”** (Hicr: 15/29) âyetinde dendiği gibi Allah’ın ruhu olan insanın nefsi ve ruhu, levh-i mahfuza ve kitâb-ı mübine bağlıdır. Ondan (levh-i mahfuzdan gelen) nurlu parıltılar, insanın ruhunun levhine ve kalbine akseder. Onun sırlarının ziyasının ışıltıları, Allah’tan nefesine (bunları) iktibas eder.”⁷⁸³

Bitlisî, âyet-i kerîmenin işarî manasını açıklayarak sözlerine devam eder. Ona göre bizimle ilk ilahî unsurlar/ilkeler (mebâdi-i ilahi) arasında bir inkıta vardır. *Haddi zatında bu ilahî mebâdi, ilimler ve idraklerin çıktığı mahaldir*, ifadesi, Bitlisî’nin bilgi anlayışını da ortaya koymaktadır. Bu ifadelere göre bilgi, ilahî bir asıldan neşet etmektedir. Dolayısıyla âyet, doğrudan bu ilahî mebâdi ile ilişkisi olmayan insan için kuvve-i müdrike (idrak etme kuvveti) ve mebâdi-i hafıza (hafızanın başlangıcı)nın varlığına işaret etmektedir.

Bitlisî, âyetin, felsefecilerin görüşlerini iptal ettiğini sözlerine ilave ederek müdrik olan hafıza kuvvetinin ilimde asıl olduğu düşüncesini net bir şekilde reddeder. Yani ilmin elde edildiği menşe, kendi başına müstakil hüviyeti olan müdrik hafıza kuvveti değildir. Bitlisî’nin reddettiği bu mantığa göre kişi çalışır, hafıza-i müdrikesi bir hazine gibi elde ettiği verileri depolar ve ardından kişinin kullanımına sunar. Dolayısıyla bilgi edinme metodu, insan merkezli tanımlanmış olur. Bitlisî’nin düşünce sistemine göre ise hazine, kişideki kuvvelerde değil, üst bir merci olan ilahî mebde’dedir. Kuvve-i hafıza ise bu bilgilerin sadece kula aktarılma aracıdır.

Bitlisî, bu görüşlerini verdikten sonra aynı bağlamda âyetin işaret ettiği mananın, hakkı beyan ettiğini söyler. Bu hakk olan bilgi de “her şeyin kitabın başında yazılı olduğu”dur.

⁷⁸³ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 124.

İlâ nihaye varmak istediği amacını çok net bir şekilde ifade ettikten sonra şu âyeti görüşüne delil olarak sunar: **“Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”** Buna göre her şey, Allah’ın ilminde, kitabın başında/levh-i mahfuzda mevcuttur. Bizim ilim ve idraklerimiz de buna dâhildir. Bu ilim ve idraklerin insandan zuhuru ise insandaki ilahî neşveden kaynaklanır. Yani insanda öyle bir ilahî maya vardır ki onun levh-i mahfuz ile ittisalini sağlar; zira âyette **“Ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın.”** buyrulmuştur. Dolayısıyla insanın ruhu ile Allah’ın ruhu ve levh-i mahfuz arasında bir bağ vardır ve oradan gelen nurlar ve parıltılar insan ruhunun levhine yansır.

Bitlisî, bu âyetin zahirî yorumunu yaptığı bölümde lafzî manasından hareketle âyeti tefsir eder. Âyette Yahudilerin kastedildiğini; onlardan bazı kimselerin aldıkları yüksek meblağda borçları daha sonra tamı tamına ödedikleri halde bazı Yahudilerin çok az miktarda borca bile sadık kalmayıp iade etmediklerini ifade eder. Ardından âyette borcuna sadık olan kişi olarak Abdullah b. Selam’ın kastedildiğini, onun, bir adamdan 1200 evkiye (okka) altın borç alıp daha sonra bunu ödediğini ifade eder. Devamındaki borçlarına sadık olmayan kimseler ile ilgili kısımda ise “tıpkı Fenhas b. Azura gibi” diyerek âyetin zımnen kimden bahsettiğine işaret eder ve tefsirin devamında bazı müfessirlerin, “Borçlarını eda edenler hristiyanlar, hainler ise Yahudilerdir” şeklindeki görüşlerini de zikreder.⁷⁸⁴

Bitlisî, âyetin zahirî yorumunu yaptığı yerde lafzî anlamın dışına çıkmadığı gibi etimolojik bazı tahliller de yaparak lafzın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yorumlara yer vermektedir. İşarî yoruma geldiğinde ise âyetin zahir boyutunun çok ötesinde teviller yapmaktadır. Onun bu yorumları ile zahirî yorumlar arasında bir irtibat var mıdır? Yahut Bitlisî, lafızdan ne tür bir ilham alarak bu işarî yorumları yapmıştır?

Âyetin lafzî açılımı kendindeki emaneti sahibine iade eden ve etmeyen iki insan profilini konu alır. Batınî açıdan ise Bitlisî, metafizik boyutları farklı olan iki profil sunar. Biri Allah’ın kendisine emanet ettiği ilim ve marifetleri hakikî aslına irca eden kuvve-i nazariye sahibi ve müşahade makamındaki kimseler; diğeri ise vehim ve hayal ile hareket edip kendindeki sırların ve ilimlerin az bir kısmını bile aslına irca etmeyenlerdir.

⁷⁸⁴ Bkz. Bitlisî, *Câmiu’l-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 118.

Kendilerine verilen hakikatin nereden geldiğini ve aslında kime ait olduğunu ikrar ve hakkı aslına irca konusundaki tutumları onlar arasındaki farktır. Tıpkı aldığı borcu ödeyen ve ödemeyen kimse gibi... Dolayısıyla Bitlisî, kişide mevcut olan ilimleri, marifet ve sırları, birer borç gibi telakki etmiştir. Ona göre bunlar sahibine iade edilmelidir. Ehl-i dünyanın para talep etmesi gibi insandaki kuvveler de ilahî kaynaktan ilim ve marifet talep eder. Bu yorum iki farklı makamdaki insanın manevî pozisyonu olarak anlaşılabilir. Yani kişide tecell-i esmâ'ye -ki zımnında tecelli-i zâtîyi içermektedir- mazhar olmuş kuvve-i nazariye bulunduğu gibi nefsin kullandığı vehim ve hayale dayanan fikri kuvvet de vardır. İşte bunlardan birincisi hakkı ikrar ederken ikincisi bundan kaçır.

Bitlisî, âyetin zahiren konu edindiği borç alma ve sahibine verme kurgusunu çok farklı bir boyuta taşımış; zahirî anlamın kendisine doğrudan imkân vermediği işarî bir yorum yapmıştır. Bununla beraber bu yorum Bitlisî'nin tevhit merkezli ve herşeyin aslının ilahî kaynaklı olduğunu ifade ettiği düşünce sistemi ile bütünlük arzeder; zira âyetin devamında yaptığı yorumlar da yine bu vurguyu haizdir.

Bitlisî, net bir şekilde kişideki bu ilimler, marifetler ve sırların kendi çalışması sonucu elde edilmediğini ve bunların menşeinin ilahî olduğunu ifade eder. Ona göre zahiren çalışarak elde edildiği düşünülen her şey, aslında Allah'tan gelmektedir. Kişinin en ziyade kendine ait olduğunu telakki ettiği kişisel birikim, ilimler, düşünceler ve marifetler bile buna dâhildir; işte bu noktada âyetlerle istişhad yapmak suretiyle görüşlerini kuvvetlendirme yoluna gider ve eserin genelinde vurguladığı Allah ile insan arasındaki manevî bağ konusuna değinerek bahsi tamamlar.⁷⁸⁵

Kuşeyrî⁷⁸⁶, bu âyeti, lafzî manasına uygun düşecek şekilde tevil etmekte; Kâşânî ve Baklî ise tefsirinde âyetin teviline yer vermemektedir. Özetle hiçbirisi, eserlerinde Bitlisî'nin yaptığı işarî yorum ile irtibatlandırılacak her hangi bir bilgi zikretmemektedir.

Müellifimiz, tefsir kısmında da gördüğümüz gibi kendi sistemi açısından âyetlere bütüncül bir şekilde yaklaşmaya çalışır. Ona göre âyetler, birbirini tasdik eder ve mana itibarı ile birbirinin mütemmimidir. O, bir yapbozun parçaları gibi farklı âyetleri bir araya

⁷⁸⁵ Bitlisî'nin, işarî yorumlarında âyetle delillendirmeler yapmasına diğer bir örnek için Âl-i İmrân sûresi 49. âyetin teviline bakılabilir.

⁷⁸⁶ Kuşeyrî, c. 1, s. 154.

getirerek büyük resmi tamamlar. Eseri okurken müelliften sezinlediğimiz, Kur'ân-ı Kerim'in tek bir hakikati ifade ettiği ve tüm Kur'ân âyetlerinin bu manayı beyan eden ilahî mesajlar olduğudur. Bu ilahî hakikat ise her cihetten tevhitir. Bu nedenle eserde, Bitlisî'nin varlık anlayışından bilgi anlayışa, insanın metafizik boyutlarından ahlak anlayışına kadar her konunun tevhit merkezli bir bakış ile örüntülediği görülmektedir. Bu da kendi içerisinde en tutarlı ilmî üslup ile ifade edilmeye çalışılmış, âyetler birbirinin şârihi konumunda değerlendirmelere dâhil edilmiştir. Bitlisî'nin yorumları nazarî tasavvuf sisteminin, Kur'ân yorumuna, kendi içsel tutarlılığı ile nasıl yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken husus Bitlisî'nin işarî yorumlarının, âyetin lafzî açılımının -zahirî açıdan- ötesinde olduğu ve bunların tefsir usulü açısından kabul edilebilirliğine dair bir delilinin elimizde bulunmadığıdır. Disiplinel açıdan zahir-batın düalizminin kabulü ve yapılan yorumların geçerliliği/kesinliği ile ilgili zahirî bilgi sistemleri (beyanî/burhanî) açısından kesin bir delilin bulunmayışı, Bitlisî gibi işarî tefsir metotlarını kullanan âlimleri, Kur'ân'a irfanî bilgi sistemi ile bakmaktan men etmez. Bitlisî de farklı sistemleri eserinde işletmekle beraber bunlar arasında kıyas, önceleme, öteleme vb. tavırlar sergilemez. Dikkatimizi çeken bir diğer husus da Bitlisî'nin, şariat-hakikat-tarikat bütünlüğünü/birlikteliğini savunuyor olmakla beraber zahirî ve batınî yorumlar arasındaki farklılıklar için bir tevil veya uzlaştırma çabası gütmüyor olmasıdır. Bu şekilde müellif, muhtelif ilim ve irfan seviyelerine, aynı hakikatleri farklı yorum düzeyleri ile sunmaktadır. Dolayısıyla o, kendi tasavvufî bilgi ve tecrübesi ışığında yorumlar yapmış; fakat bu bilgilerin beyanî veya burhanî bilgi sistemlerinde de geçerli olduğunu savunmamıştır. Bu nedenle zahirî yoruma *tefsir* derken batınî yoruma *tevil ve işaret* demek; zahirî yorum perspektifini, Sünnî-Eş'arî tefsir geleneğinin sınırları dışına çıkmadan eserine yansıtmaktadır.

Farklı bilgi sistemlerini eserine niçin kendi içsel tutarlılıklarını merkeze alarak yansıttı? denirse, bu soruya eserden edindiğimiz izlenimden hareketle cevap verebiliriz: Tüm sistemlerin temelinde tevhit vardır ve her biri, farklı fizik veya metafizik boyutlarda elde edilen ve kendilerine tabi oldukları bir sistemin sonucu olarak ortaya çıkan bilgilerdir. Dolayısıyla zahirî yorumları değerlendirdiğimiz bölümde âyetle istişad bahsi ile batınî yorumlardaki âyetle istişad, benzer kaygılarla -yorumun Kur'ânî dayanaklarını ortaya koyma- başvurulmuş delillendirme yöntemleridir; fakat itibarlar farklı olduğu için sonuçlar da farklıdır.

3.3.2.2. Hadislerle İstiḥad

Bitlisî, Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) ait olan hadis-i şerifleri ve ona ait olmadığı halde hadis gibi nakledilen bazı sözleri merâtibu'l-vücûd anlayışının temel dayanakları olarak kullanır. Burada tefsirde kullanılan hadislerin sıhhatini değerlendirmenin yanı sıra Bitlisî'nin hadislerle baktığı perspektifi yakalamaya çalışacağız. Tefsirin genelinde öne çıkan ve sıklıkla kendisine atıf yapılmak suretiyle delil olarak kullanılan hadislerden bazılarını tahlil edelim.

Bitlisî, mahlûkatın Allah'ın ilmindeki zulmet döneminden ilahî tecelli sonucu varlık sahasına çıkışını, “*Allah, mahlûkatı zulmette yarattı ve onların üzerine nurundan attı. Bu nurun kendisine isabet ettiği kişi hidayete erdi. (Nurun) kendisine isabet etmediği kişi ise dalalette kaldı*” hadis-i şerifi ile anlatmaktadır.⁷⁸⁷ Ona göre bu hadis, mümkün mahiyetlerin bilinmeyen en aslî hallerini yani Cenâb-ı Hakk'ın ilmindeki zuhurun olmadığı karanlık evreyi⁷⁸⁸ anlatmaktadır; zira bunlar henüz vücut kokusu almadıkları için yok hükmündedir.

Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan bu hadis⁷⁸⁹ için Tirmizî, eserinde “Ebu İsa, bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir” diyerek sıhhat derecesine işaret eder. Her ne kadar Bitlisî'nin, bu hadisi ufak lafız farkları ile eserinde verdiği görülse de bu farklar manaya delaleti etkileyecek boyutta değildir. Buradan, Bitlisî'nin, daha ziyade mana rivayeti yaptığı ve bir hadisçi hassasiyetine sahip olmadığı söylenebileceği gibi önceliğinin hadisçilik olmadığı da akla gelmektedir.

Bitlisî, ontolojisinde Hakikat-ı Muhammediyye kavramını ön plana çıkarmakta, “*Sen olmasa idin felekleri yaratmazdım*” hadisine⁷⁹⁰ atıf yaparak Hakikat-ı Muhammediyye'nin varlıktaki pozisyonuna ışık tutmaktadır.⁷⁹¹ Ona göre Hakikat-ı Muhammediyye, varlığın bir nevî sebep ve vasıtasıdır. Ayrıca eserinde sıklıkla “*İlk yaratılan benim nurumdur*”; “*İlk yaratılan benim ruhumdur*”; “*İlk yaratılan akıldır*”, “*İlk yaratılan kalemdir*” hadislerini de bazen tek başlarına bazen tamamını ard arda vererek

⁷⁸⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 55-a.+ âyet 6

⁷⁸⁸ Karanlık evre ifadesi ile ilahî hakikatler ve mümkün mahiyetlerin, haricî varlık sahasına çıkmadan evvelki Allah'ın ilminde yer aldığı ilahî projenin kastedildiğini daha evvel açıklamıştık.

⁷⁸⁹ Tirmizî, İman, 18, (h: 2642), Ahmed b. Hanbel, c. 2, s. 197, 176.

⁷⁹⁰ Bu rivayetin sıhhat açısından kısa bir değerlendirmesi için bkz. Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri Ve Değeri Sempozyumu*, Ankara: 2001, s. 420-421.

⁷⁹¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 55-a.

kullanmakta, eşyanın Zât-ı baht ile değil Hakikat-ı Muhammediyye ile malul olduğunu söylemektedir.⁷⁹²

Zikri geçen “Sen olmasa idin âlemleri yaratmazdım.” rivayeti erken veya geç dönem herhangi bir hadis kitabında yer almamakta ve Sağânî (ö. 650) “Tezkiretu’l-Mevzûât” adlı eserinde bu hadisin uydurma olduğunu belirtmektedir.⁷⁹³ İlk yaratılan varlığa işaret eden hadisler hakkında ise şunları söyleyebiliriz. “İlk yaratılan benim nurumdur” hadisi, bu şekliyle, erken veya geç dönem hadis kitaplarında ve her hangi bir rivayet zinciri ile yer almamaktadır. Aynı şekilde “İlk yaratılan benim ruhumdur” hadisi de sahih hadis kitaplarında yer almaz. “İlk yaratılan akıldır” hadisi de Sağânî’ye mevzudur.⁷⁹⁴ Bu rivayetlerden sadece sonuncusu, Ebu Dâvûd ve Tirmizî’de geçmektedir ve kaynaklarda hasen-sahih-garib bir hadis olarak verilmektedir.⁷⁹⁵ Daha ziyade tasavvuf erbabının kullandığı bu hadisler, Hakikat-ı Muhammediyye konusu bağlamında meşhur olmuştur. Dolayısıyla hadis sıhhati açısından problemlili de olsa irfanî bilgi sisteminde kullanılan literatür malzemeleri Bitlisî’nin eserinde de yer almakta; Bitlisî, bunların sıhhatini tartışmadığı gibi bu literatürü kendi argümanları olarak eserinde incelemektedir.

Bitlisî’nin, tefsirinde kendisinden sıklıkla bahsettiği bir diğer konu da mevlûd-i insî ve cinnî konusudur. Bitlisî’ye göre insî ve cinnî varlıklar olarak tabir edilen a’yân ve ekvân her bir varlık mertebesinde (ilahî devreler ve kûreler) zuhura gelen pozitif ve negatif varlıkları ifade eder. Ona göre her bir cemâlî devre ve celâlî kûrede bu devre ve kûrelere has varlıklar vardır. Aslında bu varlıklar birbiriyle eş zamanlı olarak doğarlar. Yani bir devre yaşanırken o devrenin içinde gizli bir şekilde bir kûre de batınî varlık gösterir ve o devrenin varlıkları (a’yan) ile kûrenin varlıkları (ekvân) sarahat ve zımnîyet ilişkisi içerisinde beraber var olurlar. Bu görüşünü ise şu hadis-i şerif ile delillendirir:⁷⁹⁶
“(Resulullah:) “Şeytan, her birinizin içinde, vücudunuzda kanın dolaştığı gibi, (kendisini hissettirmeden) dolaşır” buyurdu. Biz atılıp sorduk: “Sende de dolaşır mı?” “Bende de (dolaşır), ancak Allah bana yardım etti de (şeytanım) müslüman oldu.”⁷⁹⁷

⁷⁹² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 51-a. Bitlisî’nin, eserinde, ilk yaratılanın peygamberin nuru olduğu vurgusunu sık sık yaptığını görüyoruz. Bkz. ŞAP 110, vr. 41-a, 55-a; ŞAP 112, vr. 110-b; 156-a.

⁷⁹³ Ebû'l-Fezail Râdiyüddin Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sağânî, *Mevzûâtü's-Sağânî*, Necm Abdurrahman Halef (thk.), 2. Basım, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1985, s. 52 (Hadis: 78).

⁷⁹⁴ Sağânî, s. 35.

⁷⁹⁵ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur’ân* 66; Ebû Davûd, *Sünnet* 17.

⁷⁹⁶ Müellifin hadisi naklinde basit lafız farkları görülmektedir.

⁷⁹⁷ Tirmizî, *Radâ* 17 (H. 1172). Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve l-te’vîl*, ŞAP 109, 227-b; Tahkikli metin, s. 154.

Bitlisî, bu hadisi, negatif ve pozitif varlık olarak tanımlayabileceğimiz insî-cinnî unsurların varlıklarını ispat için kullanmaktadır. Buna göre pozitif-zahir bir varlık olan insanın damarlarında dolaşan ve negatif-batınî bir varlık olan şeytan gibi her bir mertebede insî-cinnî varlıklar vardır. Bitlisî, hadisin doğrudan kendisine delalet ettiği insandaki *şeytanî telkine açık olma* yorumunu kabul etmekle beraber bu yorumu şehadet âlemi kapsamında anmakla yetinmez ve diğer merâtipde de aynı kurgunun söz konusu olduğunu ifade eder. Bu şekilde hadisin kapsamını da genişletmiş olur.

Tirmizî de yer alan bu hadis sahihtir. Bununla birlikte Bitlisî'nin bu hadise sıklıkla atıf yaptığı, bazen muhtasaran zikretmekle yetindiği halde bazen tamamı ile konuya dâhil ettiği görülmektedir. Tıpkı diğer rivayet aktarımlarında gördüğümüz gibi manaya zarar vermeyecek düzeyde kısmî veya küçük lafız farkları da görülmektedir.

Eser boyunca kendisine sıklıkla atıfta bulunulan bir diğer hadis-i şerif ise “*Her doğan, fitrat üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.*” hadisidir. Bitlisî, sahih kaynaklarda yer alan⁷⁹⁸ bu hadis-i şerif ile insanın fitratındaki ilahî hakikati, Allah ile yapılan fitrî misakı ve varlığın aslî hüviyetinde (şuûnât-ı zâtiyye ve a'yân-ı sâbite) ilahî hakikatlere şahit olunduğu yorumlarını kuvvetlendirir.⁷⁹⁹

Bu hadise göre, hangi dinî ve sosyal şartlarda olursa olsun her yeni doğan birey, fitrat üzere dünyaya gelmiş yani bozulmamış, aslî ve fitrî olan hal üzere yaratılmıştır. Bu aslî hal ise bazı âlimlere göre fitrat dini olarak da tabir edilen İslam'dır. Hadisin, muhtemel tevillerinden biri olarak her insanın yaratılışındaki pozitif duruma işaret ettiği düşünülebilir. Buna göre her birey iman etme yeteneği, güzel ahlak, merhamet, yalan söylememek, namus, temiz bir şahsiyet vb. özelliklerle dünyaya gelmektedir. Dolayısıyla *fitrat* kavramı en azından insanlığın ortak dini olarak anlaşılabilir. Bitlisî, tasavvufî yorumları ile hadis arasında irtibat kurarak hadisin vurguladığı insanlığın ortak, pozitif ve temiz yaratılışını kendi sistemi içerisinde konumlandırır. Ona göre bu pozitif yaradılış insanın fitratındaki ilahî hakikattir ve bu hakikat de Allah ile yapılan fitrî misak ve mayasına varlık sahasına çıkmazdan evvel yerleştirmiş ilahî nüveyi ifade eder ki bu hakikat ayân-ı sâbitedir. Bu meyanda hadisin zahirî anlamından hareketle yapılan yorumlarla tasavvufî yorumu arasında bir ilişki tesis etmek zor değildir; bununla beraber

⁷⁹⁸ Buhârî, Cenâiz 92; Ebû Dâvut, Sünne 17; Tirmizî, Kader 5.

⁷⁹⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 154; ŞAP 109, 227-b; ŞAP 110, vr. 1-b, 23-a, 37-a, 44-b.

ayân-ı sâbite görüşü herkes tarafından kabul edilmemekte; bunun yerine fitrat, ilahî kader vb. kavramlar devreye girmektedir. Bu da tasavvufî sistem ile kalamî sistem arasındaki farklılığın, hadisin yorumuna nasıl yansıdığını göstermektedir.

Bitlisî, hem ontolojisini hem ahlak anlayışını ortaya koymak için hadis formunda naklettiği “*Şeriat benim sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat hallerimdir.*” kavlini kullanır.⁸⁰⁰ Ona göre Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hem zahirine hem batınına ittiba şarttır ve aslında hiç birisini dışarıda bırakmadan tüm varlık mertebeleri Muhammedî hakikatin yansımalarıdır. En zahirden en batına hepsi, aynı bütünün parçalarıdır. Bu yüzden tek başına batınîlik nakıs olduğu gibi tek başına zahirî din algısı da eksiktir.

Aclûnî, eseri Keşfu’l-Hafâ’da⁸⁰¹ bu hadisi nakleden hiçbir kaynağa rastlamadığını, yalnız bazı kimselerin, bu bilgiyi bazı tasavvufî kitaplarda gördüklerini ifade etmiştir. Demek ki hadis ilmi açısından bu kavlin, Hz. Peygamber’e nispet edilmesi mümkün değildir; özetle bu söz, hadis usulü kriterlerine göre bir hadis-i şerif değildir. Tasavvuf ehlinin bu sözü bir hadis olarak nakletmesi ise kişileri, Hz. Peygamberin söz, fiil ve hallerine tabi olunmaya yönlendirmek kadar zahirî şeriat, manevî tarikat ve batınî hakikat üçlemesinin doğruluğunu ispat iddiası da taşımaktadır. Dolayısıyla bu üç disiplin birbirinden kopmayan üç düsturdur ve biri olmadan diğeri eksiktir. Bu sözün -Hz. Peygamber’e ait olmamasına mukabil- ehl-i tasavvuf arasında meşhur olması, tasavvufî ve batınî hallerin, meşruiyet zeminini sağlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bu kavil, onların iddialarının, şeriatı iptal davası olmadığını ifade için de önemli bir argüman olmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında rivayetin, Bitlisî’nin eserinde sıklıkla kullanılmış olması daha da anlaşılır hale gelmektedir.

Yukarıda Bitlisî’nin, ontolojisini işlerken eser boyunca kendisine sıklıkla atıf yaptığı hadis-i şerifleri değerlendirdik. Konunun devamı olarak âyetler bağlamında hadisleri nasıl kullandığını ve yorumlar ile hadislerin kullanımı arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiğini spesifik örnekler üzerinden analiz etmek daha faydalı olacaktır. Böylelikle hem

⁸⁰⁰ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 269-a, 126-b; ŞAP 110, vr. 38-b, 48-b, 188-b; ŞAP 111, vr. 56-b; ŞAP 112, vr. 21-a, 62-a.

⁸⁰¹ bk. Ebû’l-Fida İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbas amma iştehere mine’l-ehâdis ala elsineti’n-nas*, 2. Basım, Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, (h. 1352), c. 2, s. 4.

Bitlisî'nin fikir dünyasına tekrar ışık tıtmış olacağız hem de hadisleri kullanım usulünü değerlendireceğiz.

Bitlisî, Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti tevilinde muhkem ve müteşâbih ile ilgili farklı yorumları “وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)” ile verir. Ardından “ilimde râsih” olanların kimler olduğu ile ilgili bilgileri aktararak; âyet sonundaki “(bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar” cümlesini yorumlar.

“(وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)” yani muhkem ve müteşâbih hepsi. “(كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا)” râsihleri, berrak zihin ve güzel nazar (vasıfları) ile methetti. Kendisiyle (onun) tevilini bulmaya hazırlandıkları şeye işaretir. O da aklın, hisse ait afetlerden bağımsız olmasıdır.

Bu âyetle önceki âyetin (o, sizi rahimlerde şekillendirendir) aralarındaki ilişki şudur: (Önceki) âyet ruhun ilimle tasvir ve tezyini hakkındadır. Bazıları dedi ki: Râsih, Hakk'la hak olan (gerçek olan/tahakkuk eden)dir. Yani hadisin işaret ettiği gibi (râsih), ulûhiyetin mazharı oluyor: **“Ben onun kulağı (işitmesi), görmesi, eli, ayağı lisani olurum. Benimle işitir. Benimle görür, yürür, konuşur, yener.”**⁸⁰²

Bitlisî, Beydavî tefsirinde âyet ile ilgili verilen yorumları aynı ifadelerle alarak konuya girer. Her ne kadar Bitlisî'nin, Beydavî tefsirinden, “tevil-işaret” bölümlerinde istifade ettiğinin tespit ettiğimiz tek yer burası ise de yorumun, Bitlisî'nin tasavvufî perspektifi ile çelişmediği görülür. Bu ifadelerine göre temiz aklın yapacağı tevil, râsihlerin özelliklerinden biri olarak makbuldür. Konuya genel giriş mahiyetindeki bu cümleden sonra “bazıları derler ki” ifadesi ile meseleye tasavvufî bir perspektiften bakmak istediğini okuyucuya hissettirir ve râsih olan kimsenin aslında Hakk ile tahakkuk eden kimse olduğunu söyler. Hakk ile hakikî gerçekliği yakalayan yani vahdet-i Zât'a ulaşan kimse aslında ulûhiyetin mazharı olmuş demektir. Bu cümlelerin arkasından yorumunu kuvvetlendirmek için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) buyurduğu nafilelerle Hakk'a yaklaşan kul ile ilgili kutsî hadisi de delil olarak getirir. Sonuç olarak Hakk ile tahakkuk eden kulun bütün davranışları ve hatta bunların kaynağı Allah ile ikame olmakta, bu kimse bizzat ulûhiyetin mazharı olmaktadır. Fakat burada şu inceliği vurgulamak gerekir. Konu, âyet çerçevesinde değerlendirildiğinde görülmektedir ki bu makam, ruhun kendisiyle tezyin edildiği ilim vasfı ile beraber söz konusudur. Yani ilmî açıdan vahdet-i zâta erenler, râsihlerdir. İşte bu ilim, kemal denen noktadır. Varlıksal açıdan ise tüm kâinat, haddi

⁸⁰² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 20.

zâtında ulûhiyetin mazharıdır. Özetle, hakikati, râsihler fark edip bizzat müşahede ederler (ilim). Diğerleri de mazhardır ama bundan haberleri yoktur. Bitlisî, bu hadis-i şerifi, eserinde birbiriyle örtüşen farklı yorumlarında sıklıkla delil olarak kullanır. Örneğin, Âl-i İmrân 91. âyeti⁸⁰³ tevilinde bu hadisin, nâfilelerin semeresi olarak Hakk'ın, kulun sıfatları olması demek olduğunu söyler. Yani işitmesi, görmesi vb. sıfatları ile beraber kul, Allah ile muttasıf olacaktır. Bu manevî bir makam ve bir şehadet çeşididir.⁸⁰⁴ 151. âyette⁸⁰⁵ ise nüzul ve urûc cihetiyle mertebelerin cemiiyetinin kendinde hâsıl olduğu kişinin Hakk'ın bekası ile bâki olduğunu ve aynı hadisin buna delil olduğunu söyler.⁸⁰⁶ Bitlisî'nin tüm bu farklı yorumları temelde kul ile Hakk arasında tesis edilen ilişkinin, manevî mertebelerin katedilmesi ile kâmil anlamda (ilim/müşahede/hal vb.) gerçekleşeceğini vurgulamaktadır; dolayısıyla teviller aslında birbirinden farklı sayılmaz.

Buharî'de⁸⁰⁷ geçen bu hadis, hadis şerhi kitaplarında, nâfile ibadetler vesilesi ile Allah'ın en yüce kulları zümresine giren kişilerin tüm aza ve organlarının Allah'a mutî olduğu ve Allah'ın bu kimselere ihsanı, duasını derhal kabulü, başarılı kılması gibi şekillerde yorumlanmıştır.⁸⁰⁸ Tasavvuf erbabının sıkça kullandıkları bu hadis, kulun Allah'a yakınlığını ifade etmesi nedeniyle birçok tasavvufî hâl için delil olarak zikredilmiştir.⁸⁰⁹ Aslında hadis bağlamında zahirî yorum geleneğine bir eleştiri yapılabilir. Zira hadisin lafzının, zikri geçen yorumlara doğrudan delalet ettiği düşüncesi hulûl riskini ortadan kaldırma çabasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bitlisî'nin ise hadisin lafzî anlamına daha yakın bir tevil yaptığı görülmektedir. O, hadisi, veli kulun Allah'ın sıfatları ile muttasıf olması, bir diğer ifadesiyle esmâsının onda tecellisi olarak anlamaktadır. Bu durum kul ile Rabbi arasındaki kurbiyetin ve kulun varlığını Allah'ın varlığında fani kıldığının da ifadesi olmaktadır; dolayısıyla hadisin lafzen tasavvufî yorumla anlaşılmalı daha yakın oluşu, Bitlisî'nin tevil zeminini oluşturmaktadır. Bitlisî'nin hadisin tamamını değil de

⁸⁰³ Âyetin meâli: “Gerçekten, inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden -fidye olarak dünya dolusu altın verecek olsa dahi- kabul edilmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır; hiç yardımcıları da yoktur.”

⁸⁰⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 146.

⁸⁰⁵ Âyetin meâli: “Allah'ın, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri O'na ortak koşmaları sebebiyle, kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağız. Gidecekleri yer de cehennemdir. Zalimlerin varacağı yer ne kötüdür!”

⁸⁰⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 243.

⁸⁰⁷ Buharî, Rikak 38.

⁸⁰⁸ Hadis ile ilgili yapılan yorumlar için bkz. İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-bârî**, Halil Aldemir, Mehmet Odabaşı, Soner Duman (trc), İstanbul: Polen, 2008, c. 12, s. 619-623; Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, **Riyâzu's-sâlihîn**, M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, Raşit Küçük (trc-şrh) İstanbul: Erkam, 2010, c. 1, s. 398-399.

⁸⁰⁹ Bkz. Necmettin Şeker, “Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Haller”, **İğdır Üniversitesi SBD**, sy. 2 (2012), s. 129; Kuşeyrî'nin hadis bağlamında Risale'sinde yaptığı yorumlar için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 191.

teviline ilham kaynağı olan cümleyi zikretmesi de aynı noktayı vurgulama isteğinden kaynaklanmaktadır.

Kuşeyrî, Kâşânî ve Baklî Âl-i İmrân 7. âyeti tefsirlerinde bu hadise değinmemiş, Bitlisî ile aynı perspektiften yorum yapmamışlardır. Buradan hareketle Bitlisî'nin seleflerinden farklı ve orijinal bir işarî yorum yaptığı söylenebilir. Âyetteki *râsih* kelimesinin, Hakk ile kendi gerçekliğini yakalayan mana ehli kimselere delalet etmesi ise Bitlisî'nin ifadesine göre “bazılarının sözü” olduğu için Bitlisî'nin kelimeyi tek başına bu anlama hasrettiğini söylemek zor olacaktır.

Bitlisî'nin âyet tevillerinde hadisleri nasıl kullandığına verebileceğimiz bir diğer örnek ise Âl-i İmrân sûresi 187. âyetin tevilidir. O, “*Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diyerek söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötü!*” âyetinin işarî yorumlarında şu ifadelere yer verir:

“وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) Bil ki Allah Teâlâ, özel ilham ashabı olan sâdıklara muhaddislere, mütekellimlere, müteellih olan hukemaya⁸¹⁰, (ona) vasıl olan âriflere ve muhakkiklere, bazı makamları, halleri ve onların hallerine uyan şeyleri, taliplere izhar etmeyi emretti –ki bu makam ve haller onlar ile Allah arasındadır. Aynı zamanda onlara kendi zamanlarındaki velayet ehlinin hallerini, halkı bırakıp onların bereketiyle Allah’a ulaşsınlar diye tanımayı emretti. Nebi (s.a.s.) buyurdu: “**Allah’la sohbet edin. Eğer bunu yapamazsanız sizi sohbetinin bereketiyle Allah’a ulaştırırsın diye Allah’la sohbet edenle sohbet edin.**” Şüphesiz ilahî marifetler ve sınırsız ezeli sırlar ve ledünnî ilimler, Allah’ın onların kalplerine bıraktığı batın ilmi diye isimlendirilmiştir. Nebi (s.a.s.) buyurdu: “**Cebrail’e batın ilmini sordum. Dedi ki: Allah’a batın ilmini sordum. Dedi ki: o benimle veli kullarım, dostlarım ve seçkin kullarım arasındaki bir sırdır. Onu onların kalplerine bıraktım. Ona ne bir melek-i mukarreb ne de bir nebi-i mürsel muttali olabilir.**” Dolayısıyla Allah onlardan misakı aldı.

Allah onlardan, onu (ahdi) layık olana ulaştırmaları konusunda misak aldı. Ki onlar (layık olanlar) Allah’ın köleleridir, onun emin kıldıkları, enîsidir. Herkesin üzerine düşen şey, Allah’a ulaşmada bunlara (bâtın ilmi sahiplerine) tevessüldür. (Cenâb-ı Hakk şöyle buyurdu): “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının, O’na yaklaştırmaya vesile arayın ve O’nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*” (Maide: 5/35) Nebi (s.a.s.) şöyle buyurdu: **Allah’la oturmadan sevinen tasavvuf ehli ile otursun.**”⁸¹¹

⁸¹⁰ Müteellih hakîm, hem araştırma hem de keşf yoluyla hakikat bilgisine ulaşan kimseye denir.

⁸¹¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 260-261.

Bitlisî, âyetle geçen ehl-i kitabın Allah’a, hakikati açıklamak ve gizlememek konusunda verdiği söz ile özel ilhama mazhar olan kulların Allah ile aralarındaki ahdi ilişkilendirmektedir. Buna göre derunlarında bâtın ilmini taşıyan has kullar, ilahî hakikatlere talip olan sâliklere bu hakikatlerin bir kısmını izhar etmekle emrolunmuşlardır. Onların kalbinde Allah’ın bıraktığı bâtın ilmi vardır ve bu ilim dolayısıyla Allah ile aralarında bir misak vardır. Bu hakikatleri layık olanlara ulaştırma konusunda Allah onlardan ahit almıştır; zira yola yeni başlayanlar, onların sohbet bereketiyle menzile varacaklardır. Dolayısıyla talibin de üzerine düşen, bâtın ilim sahiplerini vesile kılmaktır. Bitlisî, bu görüşlerini metinde yer alan hadis-i şeriflerle delillendirmekte, batınî ilimlerin hoca talebe ilişkisi içerisinde nasıl öğrenilmeye başlanılacağına bir nebze ışık tutmaktadır.

Bitlisî, âyetin tevilinde eser ismine atıf yapmadan Baklî’nin Arâisinden alıntılar yapmıştır.⁸¹² Baklî’nin âyet ile ilgili söylediği “Allah Teâlâ, özel ilham ashabı olan *sadıklara, muhaddislere, mukarrebden olan kâmil insanlara*, onlar ile Allah arasında olan bazı makamları ve onların hallerine uyan şeyleri, taliplere izhar etmeyi emretti. Aynı zamanda onlara, kendi zamanlarındaki velayet ehlinin yollarını -halkı bırakıp onların bereketiyle Allah’a ulaşsınlar diye- tanımayı emretti.” sözlerini birkaç kelimelik ilave ile beraber aynen alır. Baklî sözlerinin devamında konuyu aynı bağlamda açıklamaya devam ederken Bitlisî, Baklî’nin diğer açıklamalarını eserine alma ihtiyacı hissetmez. Bununla beraber Bitlisî, *mütekellimleri, müteellih olan hukemâyı, (ona) vasıl olan ârifleri ve muhakkikleri* de rehberlik görevinin kendilerine verildiği zümreye dâhil eder. Bu şekilde kişi, tasavvufî, kelamî veya felsefî gelenek içerisinde yetişerek -mensubu olduğu düşünce sistemi içerisinde- hakkı buldu ise rehberlik ile muvazzaftır. Bu da Bitlisî’nin, hakikati tek bir zümreye hasretmediğini göstermektedir. Bununla beraber Bitlisî, Baklî’den farklı olarak görüşlerini âyet ve hadislerle kuvvetlendirme yoluna gitmiş; selefinden devraldığı bir yorumu kendi sistemi içerisinde tahkik etmiştir. Bu da tıpkı zahirî yorumlarında yaptığı gibi batınî tevillerinde de yorumu doğrudan aktarmaktan ziyade gerekçeleri ile zikrederek temellendirmeye çalıştığını göstermektedir.

⁸¹² Baklî, c. 1, s. 125.

Zikri geçen hadislerden ilki (Allah’la sohbet edin...) hadis kaynaklarında yer almamakla beraber Kuşeyrî’nin Risalesinde Ebu Bekir et-Tamestânî’ye nispetle verilmektedir.⁸¹³ Dolayısıyla bu söz hadis-i şerif değil, bir mutasavvıfın sözüdür. Aclûnî, metinde geçen ikinci hadis için “Hafız İbn Hacer, bu hadisin mevzu olduğunu söylemiştir ve (rivayet zincirindeki) Hasan, Hüzeyfe ile karşılaşmamıştır” diyerek değerlendirme yapar.⁸¹⁴ Metinde geçen üçüncü hadis de diğer iki hadis gibi erken ve geç dönem hadis kitaplarında yer almayan bir rivayettir. İbn Cevzî, Mevzûât’ta bu hadisin mevzu olduğunu söylemektedir.⁸¹⁵

Bu örnekte de görüldüğü üzere Bitlisî, mevzu rivayetleri Hz. Peygamber’e ait birer hadis olarak eserinde zikretmiş ve bu rivayetlerde geçen bilgilerle kendi görüşlerini kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. Hadis kritiği açısından bakılacak olursa bu deliller, hadis olarak değer taşımadıkları için bilginin de sıhhatine şahit olarak getirilmesi ilmen sağlıklı değildir. Bununla beraber bu rivayetlerin tasavvuf ehli arasında Bitlisî’ye kadar gelen süreçte zaten birer hadismiş gibi benimsendiği ve meşhur olduğu görülmektedir. Döneminin tasavvufî anlayışının nasıl temellendirildiğini göstermesi açısından bu istidlallerin her biri bize önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca Bitlisî’nin bir hadisçi hassasiyetine sahip olmadığı gerçeği de onun bu ilimde tefsir, felsefe ve tasavvufa göre daha zayıf kaldığını hissettirmektedir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, görüşlerini delillendirirken hadislere sıklıkla müracaat etmektedir. O, bu ameliyesinde rivayetleri, hadis usulü kaidelerine göre kritik etmemekte; dolayısıyla sahih bir hadis yanında uydurma bir rivayeti de kullanabilmektedir. İşarî yorumlarda geçen ve hadis adıyla nakledilen her bir rivayet, hem işarî yorumu ispatlamak için kullanılan bir araç hem de ontolojisini ortaya koyarken kendisinden ilham aldığı bir veridir; özetle Bitlisî, bu hadisleri, en fonksiyonel halleri ile kullanmakta ve sistemini bu rivayetlerin yardımı ile kurgulamaktadır. Kullandığı hadislerin, özellikle tasavvuf literatüründe bilinen ve Hakikat-ı Muhammediyye konusu başta olmak üzere metafizik konular için argüman olarak kullanılan rivayetler olduğu da görülmektedir.

⁸¹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 473.

⁸¹⁴ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. 2, s. 68, (Hadis: 1765).

⁸¹⁵ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-mevzûât mine’l-ehâdisi’l-merfuat*, 2. Basım, [y.y.]: Dâru’l-Fikr 1966, c. 3, s. 49.

Ayrıca Bitlisî'nin, zaman zaman lafzî anlamı zorlayan tevillerle hadisleri yorumladığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Bitlisî'nin hadislere kendi zaviyesinden bir yorum zenginliği kattığı ve farklı bir perspektiften konuyu irdelediği söylenebilir. Hadislerin nazarî bir sistemde konumlandırılmış olması, daha evvel de değindiğimiz gibi tüm diğer düşünce paradigmalarında olduğu gibi bu sistemin de zorunlu bir gereğidir. Öyleyse nazarî-sufî geleneğe mensup birisi olarak Bitlisî'nin kendi düşünsel kıstaslarına göre teviller yapması bizi şaşırtmamalıdır.

3.3.2.3. Selef Kavli

Her ne kadar *selef* ifadesi çoğunlukla *sahabe*, *tabiûn* ve *tebe-i tabiîn* için kullanılsa da biz, kelimeyi burada, Bitlisî'den önce yaşamış ve Bitlisî'nin kendilerinden istifade ettiği tüm şahıslar anlamında kullanacağız. Bitlisî, işarî yorumlarını desteklemek için âyet ve hadisler dışındaki bazı rivayetlere de yer verir. Onun tartıştığı konularda kendisine ilham kaynağı olan bu rivayetler, rivayet ve dirayet tefsirlerinde gördüğümüz usullerden biraz daha farklı kullanılmıştır. Bu rivayetlere genel olarak baktığımızda rivayetler, sahabe ve tabiûnun öncelenmesi veya onların kavillerine sıklıkla atıf yapılması gibi bir mantıkla seçilmemiştir. Dolayısıyla Bitlisî, bir konuda selefe ait rivayetlere yer vereceği ve bir görüşü delillendirme yoluna gideceği zaman rivayetin mefhumunu ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle metinde görüşleri verilen şahısların, yaşadıkları zamana göre sıralaması değil, konuyu en iyi açıklayan rivayetlerin verilmesi şeklinde bir usul benimsenmiştir. Bitlisî'nin işarî yorumlarında yer yer selefe ait rivayetleri verişi görüşlerini bunlarla delillendirmeye çalıştığını göstermektedir. Fakat bu rivayetlerden ehl-i beyte ait olanları özellikle zikredişi dışında şahıs merkezli özel bir tercih yaptığına dair eserinde bir gösterge yoktur. O, konuyu açıklayan rivayeti, ister sahabî veya tabiûn ister bir mutasavvıfa ait olsun, âyet yorumunda, oluşturduğu kurgu içerisine yerleştirir. Bununla beraber özellikle ehl-i beyt rivayetlerinin onun düşünce sisteminin temel dayanaklarından olduğu da -aşağıda geleceği üzere- göze çarpmaktadır. Hatta eserin genelindeki işarî yorumlarda Hz. Ali (r.a.) dışında birkaç sahabînin ismi, sınırlı sayıda geçmektedir. Bu aktarımların, eserin tevil bölümlerinin künhüne göre az sayıda olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedeni hem Hz. Ali'ye yüklenen manevî pozisyon hem de -ona aidiyeti tartışmalı da olsa- Hutbetu'l-Beyân, Nehcu'l-Belağa gibi içerisinde batnî yorumların yer aldığı bir literatürün mevcudiyeti olabilir. Aynı zamanda Bitlisî'nin tefsiri,

tasavvuf ehli şahsiyetlerin sözlerinin derlendiği bir usulle de yazılmamıştır. Eserin tevîl bölümlerinin, rivayetleri aktarma konusunda zahiren tefsir bölümlerinden daha zayıf kaldığı söylenebilir. Bununla beraber müellifin, tasavvufî ve felsefî literatürde yer alan rivayetleri bir araya getirmek gibi bir amacının olmadığı ve mukaddimesinde de belirttiği gibi ömürlük bir emeğin ve hakikate adanmış bir hayatın semeresi olarak içsel bir yazım süreci ile eserini telif etmeye çalıştığı da göz önüne alındığında rivayetlerin tek başına sayısal mukayesesi, bu eseri değerlendirme konusunda yetersiz kalacaktır.

Her ne kadar Hz. Ali, İbn Arabî, Sühreverdî, Cafer-i Sâdık gibi isimlerle eser boyunca karşılaşıyorsak da eserde, özellikle Cafer-i Sâdık dışındaki diğer zevâtın, onun kadar çok sayıda rivayetinin olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin tevîl-işaret bölümlerinde Cafer-i Sâdık'a isnat edilen ve birçoğunun kaynağını tespit edemediğimiz kırkın üzerinde rivayet yer almaktadır. Bitlisî'nin Hz. Ali'ye isnat ederek verdiği rivayetler ise Nehcu'l-belaga ve Hutbetu'l-beyan'da⁸¹⁶ yer alan cümlelerdir ki müellif, eser boyunca aynı cümleleri sıklıkla tekrarlar. Bu durum, Bitlisî'nin işarî yorumlarını başka şahıs ve eserlerden aldığı görüşü zayıflamaktadır. Zira o, kendisine hem ilham kaynağı olan hem de yorumlarını desteklediğini düşündüğü rivayetlere yaslanarak ontoloji-epistemoloji ve psikolojiden mürekkep olan sistemini kurmuştur.

Nehcu'l-belaga, Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen hutbeleri, sohbetleri ve mektuplarından oluşan bir eserdir. Şîî dünyasında Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerden sonra en önemli dinî kaynaktır.⁸¹⁷ Nehcu'l-belaganın hem metin hem de senet itibarıyla Hz. Ali'ye aidiyeti konusu ise tartışmalıdır.⁸¹⁸ Aynı şekilde Hutbetu'l-beyân hem Şîî hem de Sünnî camia tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve aşırı batınî sözler bulunduğu için merdud sayılmıştır.

Sünnî hadis kitaplarında yer almayan Hutbetu'l-beyân adlı hutbe, ilk dönem Şîî hadis kitaplarında da yer almaz. Ayrıca meşhur Şîî âlim Allame Muhammed Bakır el-Meclisî'nin Mir'âtu'l-Ukûl adlı eserinde Hutbetu'l-beyân ve benzeri şeylerin gulata ait

⁸¹⁶ Bitlisî'nin bu esere yazdığı bir şerh vardır. Eserin nüshaları: *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 1777M; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 15 Hk 743/1; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 07 Ak 164/1.

⁸¹⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İletişim, 2010, c. 1, s. 83.

⁸¹⁸ Korkmaz, s. 165-184. Bu makalede Korkmaz, hem eserin Hz. Ali'ye aidiyetini, eseri derleyenlerden hareketle değerlendirmekte hem de metinde yer alan ve Hz. Ali'ye ait olması muhtemel görülemeyecek bazı sözleri kritik ederek Hz. Ali'ye aidiyetini sorgulamaktadır.

kitaplarda yer aldığını ifade etmektedir.⁸¹⁹ Tek başına bu bilgi bile Şîî dünyasında bu hutbenin kabulünün kesin olmadığının bir göstergesidir.

Bitlisî'nin Hutbetu'l-beyân adlı esere şerh yazacak kadar bu esere vakıf olması ve eseri önemsemesi, kendisinin, bu eserin Hz. Ali'ye aidiyetini peşinen kabul ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira tefsirinde de Hutbetu'l-beyândan alıntılacağı -daha sonra da geleceği üzere- bazı sözleri her hangi bir kritiğe tabi tutmadan vermiş ve Hz. Ali'nin velayet makamının ispatı için birer delil olarak kullanmıştır.

Bitlisî'nin, tevil-işaret bölümlerinde sistematik bir kaynak olarak kullandığı söylenebilecek tek eser ise Ruzbihan Baklî'ye ait olan Arâisu'l-beyân'dır. Özellikle Âl-i İmrân sûresinde bunu net bir şekilde görebiliyoruz. Bitlisî, çoğu zaman eser ismini tasrih ederek bazen de yorumlardan isim belirtmeden istifade ederek eserdeki bilgileri kendi dönemine taşır. Fakat tefsirin geneline baktığımızda diğer birçok sûrede, bu eserin ismine, Âl-i İmrân sûresinde olduğu kadar sıklıkla atıf yapılmadığı görülmektedir. Arâisu'l-beyân başta Cafer-i Sadık'a ait bazı rivayetler olmak üzere diğer mutasavvıfların ve hulefa-i raşidinden aktarılan bazı kavillerin kendisinden aynen aktarıldığı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Arâis'ten alınan rivayetler daha ziyade konu ile ilgili perspektifi genişletmek amacı taşır.

Arais'te yer almayan Cafer-i Sâdık rivayetleri ile Hutbetu'l-beyân'dan alınan Hz. Ali rivayetleri ise selef kavilleri arasında müellif için en önemli rivayetlerdir. Burada ifade etmek istediğimiz bir husus daha vardır: Eserde, Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında yaptığımız incelemelere rağmen kaynağını tespit edemediğimiz ve Cafer-i Sadık'a ait olarak verilen çok sayıda rivayet vardır.⁸²⁰ Bitlisî, tefsirinde Cafer-i Sadık'a ait *Tevilat* adlı bir eserin olduğunu⁸²¹ ve bazı rivayetleri oradan aktardığını söyler. Bununla beraber Cafer-i Sâdık başta olmak üzere ehl-i beytten diğer zevata ait rivayetlerin neredeyse hiç birinde Şîî itikadını somut olarak destekleyici bir veri bulunmamaktadır. Bitlisî, özellikle Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a küfür konusunda Rafizîleri çok sert bir dille eleştirerek ehl-i beytin itikadının onlara hürmet olduğunu ve bunu da aynen *Tevilat* adlı eserden naklettiğini söyler. Buradan hareketle Bitlisî'nin ehl-i beyte olan bağlılığı ile sahabe düşmanlığı yapan Şîâ içerisindeki müfrit geleneğin birbirinden net bir şekilde

⁸¹⁹ Muhammed Bakır el-Meclisî, *Mir'âtu'l-Ukûl*, Tahran: Darul kütübi'l-İslamiyye, , h. 1375, c. 3, s. 143.

⁸²⁰ Cafer-i Sâdık'a atfedilen rivayetlerin genel karakteristiğini görmek için Âl-i İmrân sûresinin geneli incelenebilir.

⁸²¹ Bkz. "Kaynaklar" bölümü.

tefrik edilmesi gerekir. Zira Bitlisî, eserin hiçbir yerinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman gibi sahabiler için olumsuz tek bir söz etmediği gibi onların görüş ve rivayetlerine de yer verir.⁸²²

Müellif, başta merâtibu'l-vücut konusu olmak üzere âyet tevillerinde şu üç isimden aldığı rivayetleri ön plana çıkarır: Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ali (r.a.) ve Hz. Cafer-i Sâdık (r.a.). Bitlisî, eserinde genel olarak kendi yorumlarını destekleyen rivayetleri ön plana çıkarır ve bu rivayetlerden yardım alarak âyetin işarî anlam sınırını belirler. Eser boyunca Hz. Ali'den "sahibu'l-hilafeti'l-uzma, âdemu'l-evliya, hâtimu'l-hilafe ve hâtimu'l-vilaye" isimleri ile bahseden Bitlisî, Hz. Ali'ye isnat edilen nakillerin de yardımı ile kendi ontolojisini anlatır. Aynı zamanda Hz. Ali'nin velayet ve cemiyet mertebesini kapsayan yüce makamından örnek vermek üzere ona isnat edilen bazı sözleri sık sık eserde dile getirir. Bu sözleri genellikle birkaç cümlelik kısa pasajlar halinde verir.⁸²³

"Benim on iki çeşmenin aktığı taş. Ben Allah'ın misâl verdiği Be'uze'yim. Benim ilk Âdem, ilk Nuh. Benim ateşe atıldığı andaki Halil İbrahim, benim Musa. Benim müminlerin munisi. Benim beşikteyken İsa'nın diliyle konuşan. Benim Muhammedun Mustafa Sallallahu aleyhi ve alihi ve sellem. Benim Aliyyun Murtaza.

Resulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Ali Aleyhisselam bendendir, bende Ali Aleyhisselam'danım.

Benim müminlerin namazı. Benim zekâtları, hacları ve cihatları. Benim var oluş ve melekûtun kaynağı. Benim rahimlerdekini vücuda getirip şekil veren. Benim diriltlen ve öldüren. Benim yaratan ve rızık veren. Geçmiş ve geleceğin yazılı olduğu kitap ilmi benim yanımdadır. Benim an be an, saat be saat, gece ve gündüz olacakları bilen."⁸²⁴

Bu sözler Hz. Ali'ye aidiyeti ispatlanmamış hatta ait olmadığı yönünde kuvvetli delillerin bulunduğu Hutbetu'l-beyân adlı eserde yer alan sözlerdir ve vahdet-i vücud temalıdır. Zahirî anlamı itibariyle ehl-i sünnet itikadının dışında olmakla beraber tasavvuf literatüründeki adıyla *cezbe* denilen halde söylenmiş izlenimi veren bu sözler, özellikle bazı tasavvuf ehli tarafından sıhhati kritik edilmeden Hz. Ali'ye aitmiş gibi değer görmüştür. Bitlisî de hem hutbenin bize ulaşma sürecini (senet) hem de metnin İslamî açıdan (zahir şariat) nasıl anlaşılması gerektiğini kritik etmemiştir. Yukarıda da

⁸²² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 179.

⁸²³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 2-b, 41-a, 55-b; ŞAP 109, vr. 41-b, 53-a, 111-a.

⁸²⁴ Bitlisî'nin eserinde yer alan bu sözleri krş. Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, *Şerhu hutbeti'l-beyan*, M. Saffet Sarıkaya (haz.), Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004, s. XIX-XXII.

değindiğimiz üzere bu hutbe, Bitlisî tarafından bir ön kabul ile makbul addedilmiş ve doğrudan âyet tevillerinde kullanılmıştır. Bu durum onun, mensubu bulunduğu tasavvufî gelenekte ve yaşadığı coğrafyada -15. Yy. Tebriz- bu hutbenin kabul edilip kullanıldığı izlenimini de vermektedir.

Hutbenin içeriğinin Bitlisî'nin fikir dünyası ile ilişkisine gelince şunları söyleyebiliriz: Şîî irfanî gelenekte -daha yumuşatılmış şekli ile sünnî tasavvuf geleneğinde- ehl-i beyt sevgisi özellikle imamet, velayet ve Hz. Ali'nin manevî makamı üzerine odaklanmıştır.⁸²⁵ Bitlisî'nin de ısrarla Hz. Ali'nin hem yaradılış hem de manevî mertebe itibariyle pozisyonuna işaret etmesi bu ilimlerin onun kanalı ile sonraki nesillere ulaştığı ve hala manevî mürebbilik vazifesinin devam ettiği yönündedir. Zira Bitlisî de bir hatırasında Hz. Ali'den öğrendiği bazı bilgileri nakletmektedir.⁸²⁶

Hz. Ali'nin manevî makamına işaret kastı ile onu, en büyük devre denen *devretu'l-uzmânın sahibi* olarak tanıtan bilgiler, Bitlisî'nin Hz. Ali'nin velayeti konusundaki düşüncesini de yansıtmaktadır. Bitlisî, zatî hilafet makamının Hz. Ali'ye tahsis edildiğini ve onunla da sona erdiğini ifade etmektedir.⁸²⁷

Bitlisî, Hz. Ali için bir manevî bir imamet düşüncesine sahip olmakla beraber dünyevî açıdan onun hilafetinin diğer üç sahabeden sonra gelmesinin zaten en doğru ve kemal adına en uygun hikmet olduğunu söylemektedir.⁸²⁸ Tıpkı varlık mertebelerinden nâsûtun en son sırada olmasının, önceki tüm mertebeleri kendinde cem ediyor olduğu anlamına gelmesi gibi...

Hz. Ali'nin manevî makamına ve ilminin derinliğine işaret amacı ile eserinde zikrettiği bir diğer rivayet ise şudur: “*Sır, dört kitaptır, dört kitabın sırrı Kur’ân’dadır, Kur’ân’ın sırrı Fatiha’dadır, Fatiha’nın sırrı Besmele’dedir, Besmele’nin sırrı “Be” harfindedir, “Be” harfinin sırrı altındaki o noktadadır ve ben de “Be” nin altındaki noktayım.*”⁸²⁹

Bu söz Hz. Ali'ye ait değildir. İhya-i ulûmî'd-din'de bu söz sufilere nispetle şu rivayet içerisinde zikredilir: Şiblî'nin yanına bir adam gelir, Şiblî ona der ki: “Sen

⁸²⁵ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Salih Çift, “Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali”, *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, 08-10 Ekim 2004 Bursa, 2005, ss. 117-148.

⁸²⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 141-b.

⁸²⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 11-b.

⁸²⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 41-a.

⁸²⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 19-a.

kimsin?” Adam şöyle cevap verir: “Ba harfinin altındaki noktayım.”⁸³⁰ Bu sözü ilk kez Hz. Ali’ye nispet eden ise Muhammed b. Talha eş-Şafî’dir (h. 652). O, eseri *Durru’l-Menzam fi Sırru’l-Azam*’da bu rivayeti, senetsiz bir şekilde Hz. Ali’ye nispet etmektedir.⁸³¹ Güvenilirliği konusunda hakkında şaibe bulunan bu şahsın⁸³², zikri geçen rivayeti Hz. Ali’ye nispet etmesi, sözün Hz. Ali’ye aidiyeti konusundaki şüpheyi daha da artırmaktadır. Ayrıca Hz. Ali döneminde harfler, kufî hat ile noktasız yazılıyor; dolayısıyla ba harfinin noktası bulunmuyordu. Bu bilgi, zikri geçen rivayetin Hz. Ali tarafından söylenmiş olma iddiasını daha da zayıflatmaktadır. Bununla beraber Bitlisî’nin bu zahîrî değerlendirme kriterlerini temel almadığı ve mefhumu, kendi sistemi içerisinde anlamlı bir yere oturtma çabasında olduğu görülmektedir.

Bitlisî’nin yer yer görüşlerine atıf yaptığı diğer bir şahıs ise İbn Arabî’dir. Bitlisî, açıkladığı konuya şahit olarak bazen İbn Arabî’nin yaşadığı mistik tecrübeleri bazen de konu ile ilgili görüşlerini verir. O, İbn Arabî’yi kâmillerin şeyhi olarak tanımlar.⁸³³ İsmi geçen şahısların dışında eserde Sühreverdi Maktul⁸³⁴, Ebu’l-Abbâs el-Bunî⁸³⁵, Seyyid Muhammed Nurbahş⁸³⁶, Muhammed Bakır⁸³⁷, Gazzalî⁸³⁸ vb. şahısların da az sayıda sözlerine yer vermektedir.

Bitlisî’nin, seleften nakledilen rivayetlerle âyetler arasında nasıl bir ilişki tesis ettiğini Âl-i İmrân sûresinden şu örnekler üzerinden daha detaylı inceleyebiliriz:

“De ki ey ehl-i kitap” yani tecelli-i âsârî sahipleri “tek bir kelimeye gelin”. Sadık dedi ki: “Kelime, Allah’ın reyhan otudur. Kullar, onun bostanıdır. Tevhîd, onun nehridir. İslâm, onun gıdasıdır. Şehadet onun suyudur. Tevrat ve İncil, onun nehridir. Kur’ân Allah’ın (akıttığı) suyudur ki bu iki nehir arasında akar. Onun reyhanı (bu su ile) sulanır. Kim bu reyhandan koklarsa evliyalarla beraber mütevellî olur”⁸³⁹

⁸³⁰ Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-dîn*, Beyrut: Dâru’l-Mârif, 1982, c. 3, s. 445.

⁸³¹ Muhammed b. Talha eş-Şafî, *Durru’l-Menzam fi Sırru’l-Azam*, Melik Suud Ktp. 133, vr. 23-a.

⁸³² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihü’l-İslâm ve vefeyatü’l-meşahir ve’l-a’lâm: el-megazi ve’t-tercümeti’n-nebeviyye*, Beşşar Avvad Ma’ruf (thk.), Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003, c. 14, s. 832 (Ravi: 86). Zehebî, eserinde bu zat hakkında şu ifadeleri kullanır: O hezeyan ve sapıklıktan bir şeylere karışmış, gayb ilmini ve zaman ilmini bildiğini idda etmiştir, dinimiz konusunda Allah’tan selamet diliyoruz.

⁸³³ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, 137-a; ŞAP 111, vr. 102-b, 240-a; ŞAP 112, vr. 21-b, 104-b.

⁸³⁴ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 111, vr. 126-a

⁸³⁵ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 110, vr. 12b

⁸³⁶ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 111, vr. 210-a, 161b, ŞAP 112, vr. 93-a.

⁸³⁷ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 112, vr. 127-a.

⁸³⁸ Örnek olarak bkz. *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl*, ŞAP 109, vr. 23-b.

⁸³⁹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 115.

Bitlisî, âyetle (3/64) geçen “kelime”yi doğrudan Cafer-i Sadık’a ait bir rivâyetle tefsir etmekte, *kelimenin*, Tevrat ve İncil nehirlerinden akan Kur’ân suyu ile beslenen güzel kokulu bir bitki olduğu benzetmesinden hareketle, hakikatin ilahî menşesine işaret etmektedir. Çalışmalarımız esnasında bu rivayetin kaynağını tespit edemedik. Sonuç olarak nereden elde ettiğini henüz bilemediğimiz bu rivayet vasıtasıyla Bitlisî, âyeti tevil etmektedir. Bu şekilde Cafer-i Sadık’a ait bir tefsir örneğini de âyet bağlamında vermiş olmaktadır.

Âl-i İmrân sûresi 139. âyetin⁸⁴⁰ tevilinde Bitlisî, “üzülmeyin” ibaresini “düzelmeye (ta’dil) esnasında elinizden kaçırdığınız haller, makamlar, hakikî ilimler, hak olan idraklere üzülmeyin” şeklinde yorumlar ve ardından İbn Abbas’tan gelen bir rivayete yer verir: “Allah’a itaatte gevşemeyin ve elinizden kaçırdığınız dünyaya üzülmeyin.”⁸⁴¹ Bitlisî’nin öncesinde bazı manevî hallerin elden kaçırılmasından dolayı üzülmemesi gerektirdiğini söyleyip ardından İbn Abbas’ın elden kaçan şeyleri dünya olarak nitelendirdiği bir rivayete yer vermesi Bitlisî’nin *dünya* tanımı hakkında bize bir fikir verir. Ona göre manevî hallerin kendileri bile, manevî terbiye esnasında bir gelip bir giden, verilir alinan şeylerdir ki bunların elden gitmesine üzülmemek gerekir. Çünkü bunlar da aslında kişiyi bulunduğu mertebeye oyalayan bir dünya gibidir. Çalışmalarımız esnasında bu rivayetin de kaynağını tespit edemedik.

Âl-i İmrân sûresindeki “Ehl-i kitaptan bir kısmı istediler ki, ne yapıp edip sizi saptırabilsinler. Oysa onlar sadece kendilerini saptırırlar da farkına bile varmazlar.” (3/69) âyetini, başka bir şey söylemeden sadece Cafer-i Sâdık’a ait sözle tevil eder.

“وَدَّتْ طَائِفَةٌ” Sâdık dedi ki: Kendisi hakkında adaletle taksimat yapılan kimse fazldan (lütuf) hicaplanmıştır. Akıl babı küfür dairesindedir (bu kişi sürekli küfürdedir). Enbiya kapısına (onu ulaştıracak) delil (yol) bulamaz. Kararlı da olamaz. Batıl ile hakkı gizlemek arasında şaşa kalmış vaziyette gider gelir. Tâ ki helak olan helak oluncaya, baki kalan baki kalıncaya kadar...”⁸⁴²

Bitlisî, bu tevilinde, ehl-i kitabın, Müslümanları saptırmak isteyip de kendilerinin sapan zümresinden bahseder. Cafer-i Sâdık’a nispet ettiği bir rivâyetle bu taifenin kimler olduğunu anlatır. Ona göre bu zevat, Allah’ın kendilerine adaletiyle muamele ettikleri ve lütfundan mahrum bıraktıkları kimselerdir. Zımında Allah’ın adaletinin tek başına bir

⁸⁴⁰ Âyetin meâli: “Gevşeklik göstermeyin, üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz.”

⁸⁴¹ Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 217.

⁸⁴² Bitlisî, *Câmiu’t-tenzîl ve’l-te’vîl* (Tahkikli metin), s. 116.

kimseye ebedî bir azap olarak yeteceği vurgusunu taşıyan bu yorum, eğer lütuf olmaz ise varılacak yerin helak olduğunu anlatır. Bu kimse aklı ile doğru yolu bulamayacak ve nebilerin getirdiği hakikate ulaşamayacaktır. Bitlisî'nin bu yorumu, eski ulema arasında birisi için beddua edilecekse “Allah ona adaletiyle muamele etsin”, dua edilecekse “fazlı ile muamele etsin” cümlelerinin niçin meşhur olduğunu da bize göstermektedir. Çalışmamız esnasında bu rivayetin de kaynağını tespit edemedik.

Bitlisî'nin, Baklî'ye ait görüşlere eserinde sıklıkla atıf yaptığını; Arâisu'l-beyândan aldığı yorumları, bazen eser ismini zikrederek bazen ise isim belirtmeden metin içerisine yedirerek verdiğini ifade etmiştik. Bu durum, her iki eser birbiri ile karşılaştırıldığında net bir şekilde görülmektedir. Bununla beraber Bitlisî'nin orijinal yönü Arâisu'l-beyân'dan aldığı bir yorumu kendi sistemi içerisine yedirmeyi başarmasıdır. Örneğin o, Arâis'teki tevillere, metin içi müdahalede bulunup anlamın genişleyeceği ilaveler yapar. Bu şekilde okuyucuda, yarım kalan bir sözü, Baklî'den devralmış ve devamını getirmiş gibi bir izlenim uyanır. Bitlisî'nin, Arâisu'l-beyân'daki yorumları nasıl kullandığını ve bu yorumlar üzerine yeni yorumları nasıl inşa ettiğini göstermesi bakımından Âl-i İmrân sûresi 26. âyetin işarî yorumu güzel bir örnektir. Bitlisî'nin tevillerini bu açıdan değerlendirelim.⁸⁴³

“(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ) Sâdık (a.s.): “Mümin, Allah'ın yeryüzündeki mülküdür. Velayeti imandır. Aklının gecelerinde (karanlıklarında) çalışırsa (Allah'ın) marifetini bulur. Öyle olmazsa Allah, onu tevhidinden alır ve onu rahmetinden ölü kılar.” Allah, nefisini tahsis etti ve kendisini bu rubûbiyetle övdü. Gerçi O, mülk, melekût, ceberut ve cemîyyetu'l-uzmanın sahibidir. Nitekim “o evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır” (Hadid: 57/3) buyurdu. Mülkün en son gelmesi dolayısıyla küll'ün toplamı olduğunu ima etmek için (böyle buyurdu). Onun mülkü kadimdir. Allah ezelde mülk ile (mâlikiyetle) mevsuftur. Ebedu'l-ebede kadar baki kalır. O, onunla tektir. Sonra kendi sıfatından olan mülkünü nebi ve evliyalarından dilediğine tahsis etti. Nebilerin kendisi ile has kılındıkları mülk şudur: İstıfa, ictiba, hilafet, hikmet, mahabbet, tekellüm, iman, mucizeler, miraç, minhac, risalet, nübüvvet, velayet ve marifet. Aralarından da ashabu'l-vahy ve'l-azm'ı tahsis etti ki onlar Şeyh İbn Arabî'nin kitaplarında zikrettiği üzere 28'dir. Onlar, nübüvvet mülkünün izzetiyle yeryüzündeki zorbaları ve kisraları kahr ederler.”⁸⁴⁴

Bitlisî, işarî yorumuna Cafer-i Sâdık'a ait, kaynağını tespit edemediğimiz bir rivâyetle başlar. Buna göre mümin Allah'ın yeryüzündeki mülküdür ve ona verilen velayet makamı

⁸⁴³ Terceme metindeki normal yazılar (ince) Arâisu'l-beyân'da aynıyla geçen ifadeler iken kalın (bold) yazılan yerler Bitlisî'nin ziyadeleridir.

⁸⁴⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 57; krş. Baklî, c. 1, s. 136.

da temelde iman sahibi olmayı ifade etmektedir. Şayet akıl ve ciddiyet bir araya gelirse yani mümin büyük bir gayret ile aklını kullanırsa bu, onu, tevhide götürecektir. Kelam mezheplerinin de ittifakla kabul ettikleri bir prensibe göre akıl, imanla mükelleftir; binaenaleyh akıl, doğru yol üzere olmaz ise o zaman kişi tıpkı bir ölü gibidir. Buradaki ifade aklın da Allah'ın bir rahmet nevi olduğunu hissettirmektedir. Dolayısıyla akıl, mücerret bir insanî meleke değil ilahî menşeden neşet etmiş bir hususiyettir. Bu rivayet, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki mülkü olan insanın, Allah'ın tasarrufunun da konusu olduğu manasını muhtevidir ve Baklî'de yer almamaktadır. Bitlisî, konu ile ilgili henüz hiçbir açıklama yapmadan doğrudan Cafer-i Sadık'ın bir sözü ile âyeti tefsir etmektedir. Bununla beraber konu, üzerinde -bu rivayetin de bir nevi şerhi olacak şekilde- farklı sözler söylenebilecek boyuttadır. Bitlisî, bu rivayetin arkasından sözü, ismini açıkça zikretmeden Baklî'ye bırakır: “*Allah, nefsinı tahsis etti ve kendisini bu rububiyetle övdü. Gerçi O, mülk, melekût, ceberutun sahibidir.*” Baklî'nin bu sözleri, âyet lafzında yer alan “mülkün maliki” ifadesinin nasıl tevil edildiğini göstermektedir. Ona göre merâtibu'l-vücudun diğer kademeleri olan melekût ve ceberut da aslında Allah'ın hâkimiyet sahasına giren mülkleridir ve âyet kapsamında değerlendirilmelidir. Bitlisî, hocası Baklî'den edindiği bu perspektifi, devamındaki ifadeleri ile genişletmektedir. Buna göre Baklî'nin melekût ve ceberuta hasr ettiği metafizik mertebelere Bitlisî, *cemiyyetu'l-uzmâyı* da ekler. Yorumdaki bu tasarrufunu Hadid sûresi 3. âyetle de delillendirir. Öyleyse Cenâb-ı Hakk, Bitlisî'nin ontolojisinde çok önemli bir yere oturan ve en yüce metafizik pozisyon olan cemiyyetin de sahibidir. Bitlisî, Baklî'nin yorumuna bir açılım getirmenin yanı sıra kendi ontolojisi ile bu yorumu bütünleştirmiştir. Dolayısıyla o, Allah'ın sırf zâtı (Zât-ı Baht) dışında her şeyin, yine onun birer mülkü olarak varlık gösterdiğini ifade etmiş olur. Hakikat böyle iken niçin âyetle sadece şahadet âlemine işaret edercesine “mülkün sahibi” dendiği sorusuna ise şöyle cevap verir: “*Mülk, küll'ün toplamıdır.*” Buna göre mülk âlemi, kategorik olarak en son sırada gelmekle beraber kendinden önceki tüm mertebelerin hususiyetlerinin bir hulasasıdır, hepsinin özelliklerini taşır ve bu nedenle sonda gelmiştir. Dolayısıyla âyetteki “mülk” kavramı, zımnen tüm mertebeleri de ifade etmektedir. Bitlisî, kendi ifadelerinin devamında “*Onun mülkü kadimdir*” cümlesini kurmakta ve ardından sözü, tekrar Baklî'ye bırakmaktadır:

“Allah ezelde mülk ile (mâlikiyetle) mevsuftur. Ebedu'l-ebede kadar baki kalır. O, onunla tektir. Sonra kendi sıfatından olan mülkünü nebi ve evliyalardan dilediğine tahsis etti. Nebilerin kendisi ile has kılındıkları mülk şudur: İstifa,

ictiba, hilafet, hikmet, mahabbet, tekellüm, iman, mucizeler, miraç, minhac, risalet, nübüvvet.”

Bu ifadelerinin tamamını pasaj başındaki “*Allah, kendisini bu rububiyetle övdü*” ifadesi ile de paralel bir şekilde tahlil etmek gerekmektedir. Âyette “mâlik” olan Allah’tan bahsedilmişken hem Baklî hem de Bitlisî, Allah’ın kendisini rubûbiyetle övdüğünü ifade etmektedirler. Bitlisî’nin rubûbiyet kavramını mâlikiyetin şerhi olarak kullanması, mâlikiyetin bir anlam boyutuna işaret etmektedir. Nitekim *rab* ismi mâlikiyet anlamı taşımazken; mâlik ismi rubûbiyet özelliği taşıyabilir. Bir şeyin mâliki, onu terbiye edebilir veya hâkimiyeti nedeniyle terbiye edilmesini emredebilir. Mülkün kadim oluşu ve Allah’ın ezelden beri mülkle muttasıf olması yorumları ise ilk bakışta, mülkün (gayr) müstakil varlığının kıdeminin kabul edildiğini hissettirmektedir. Fakat Bitlisî, mülk kavramını ilk tecelliden itibaren tüm merâtibi içine alacak şekilde genişlettiği için bu ifade ile harici varlık sahasına çıkmış eşyanın kıdeminin kastedildiğini söylemek doğru olmayabilir; zira bu ifadeler, eserdeki diğer yorumlar da beraber incelendiğinde burada Allah’ın ilmi veya zatî meşietinin kastedilmiş olmasının daha muhtemel olduğu; dolayısıyla mülkün, haricî varlık olarak ezeli olduğu değil Allah’ın ilmindeki varlığı cihetiyle da ezel denmiş olabileceği ihtimali düşünülmelidir.

Bitlisî, nebilere has kılınan mülkleri saydığı pasajı aynıyla Baklî’den almış sadece sonuna bu mülk çeşitlerine dâhil edilmek üzere iki madde daha eklemiştir: *Velayet, marifet*. Devamında ise İbn Arabî’nin tasnifine dayanarak nübüvvetin de bir mülk çeşidi olduğu ifade eder ve İbn Arabî’nin görüşlerine atıfta bulunduğu bu pasaj da Baklî’de yer almaz. Verdiği bu bilgilerden sonra Bitlisî, sözü yine Baklî’ye bırakır ve onun, mülkün kısımlarına dair cümlelerini aynen alır:

“Allah’ın evliyalarına bahşettiği mülke gelince dört kısımdır: Kerametler bunlardandır. Mesela ayanları değiştirmek, tayy-ı azr (mekân), duaya icabet. Bunlar ehl-i muamelat içindir. İkincisi ilkinden daha şerefli. Mesela: zühd, vera, takva, sabr, şükür, tevekkül, rıza, teslim, tefviz, takvîm (istikamet), sıdk, ihlas, ihsan, istikamet, itminan. Bu da ehl-i derecat içindir. Üçüncüsü ikincisinden daha şerefli. O da vecd, necva, murakabe, hayâ, havf, reca, muhabbet, şevk, sekr, sahvıdır ki bu mülk çeşidi ehl-i hâl içindir. Dördüncüsü hepsinden daha şerefli. O da keşf, müşahade, marifet, tevhid, tefrid, fena, beka, mazhariyyet, külliyyet, 4 çeşidiyle beraber tecelliler. Bu haller velayet mülkünün aslıdır. Kim bunlarla şeref bulmak ister ve bunları elde ederse, ezel ve ebed mülkünün zirvesine ulaşmış olur.”

Bu ifadelerin ardından Bitlisî, sözü tekrar kendisi devralır ve Baklî'nin görüşlerinin üzerine kendi yorumlarını bina eder:

“(Bu kişi) Ebedî bir mülke sahip olur. Büyük bir kazanç elde eder. Burada diğer bir mülk daha vardır ki o; vahdet-kesret, beka-fena, karşılıklı olan şeylerin tamamı, zıtların hepsi, karşı çıkanların ve ortakların hepsi arasındaki *cemiyyetu'l-uzma ve ihatatu'l-külliyeti'l-kübradır*. Ezelde ve ebedde olanlar hatta ezel ve ebed, hudus-kıdem, vücud-adem, beka-fena, fakr-gına, dünya-ahiret ve bu mülk, onun (Cenâb-ı Hakk'ın) nefesine bir şeyin eklenmesi (على نفسه) ve onun da birşeye eklenmesi (على غيره) imkansız olduğu için diğer mülklerin tersine bakidir. Fani değildir. Diğer mülkler bazen mekr ve istidrac olur. Bu mülk ise *seyr fillah* velayetindedir. Allah o seyri kime verirse o seyri koparmaz. Bu mülkün sahibini Allah'tan kendisi için gelen izzetle (sebebiyle) zelil etmez.”

Bitlisî'nin Baklî'den aldığı sözler, devamında kendisinin yaptığı yorumlarla beraber değerlendirildiğinde şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

İlk mülk çeşidi muamelat ehline bahşettiği kerametlerdir ki ifadeden, bu kerametlerin, insanların birbiriyle muamele ederken zuhur ettikleri anlaşılmaktadır. İkinci mülk çeşidi manevî derecelere işaret eder ve kulun kemâle doğru gidişinde elde etmesi gereken hususiyetler, bu kapsamdadır. Bu mülk derece derece kemâle yürüyen zevâta (ehl-i derecât) aittir. Üçüncüsü manevî makamlarda yaşanan mistik halleri kapsar ve bu nedenle ehl-i hâle bahşedilen mülktür. Dördüncüsü ise hepsinden daha şerefli olan ve tasavvufta en üst makamlar olarak zikredilen fena ve beka halleri ile beraber dört tecellinin (âsâr, efal, sıfat ve zat) küllî olarak mazharı olmaktır. İşte tüm bu haller, velayet mülkünün aslıdır. Bu mülklerin tamamı ile şeref bulan ezel ve ebed mülkünün zirvesine ulaşmış olur; sonuç olarak büyük bir manevî kazanç elde eder.

Bitlisî, bu dört mülk çeşidine Arâis'te yer almayan beşinci mülkü daha eklemektedir. O mülk ise hakikî mülktür ve tüm sayılan mülkleri, aralarındaki farklılık ve zıtlıkları da ortadan kaldıracak şekilde potasında eritmektedir. *Cemiyyetu'l-uzma ve ihatatu'l-külliyeti'l-kübra* adını verdiği bu mülk çeşidi, evsâfın ve kendine işaret edilen her şeyin tüm hususiyetlerini yitirdiği sahadır. Özetle bu makamda artık isimler kalmamıştır ve hepsi birleşmiştir. Öyle ki artık ezel ve ebed de ortadan kalkmaktadır. Metinde ezel ve ebed kavramlarının zikri, bize, başlangıç/son kavramlarını hatırlatmaktadır; zira ezel başlangıcı olmayan, ebed ise sonu olmayan demektir. Burada üzerinde durmamız gereken nokta, başlangıcı ve sonu olmayan varlık tasavvuruna sahip olmak için *başlangıç* ve *son*

kavramlarına ihtiyaç duyduğumuz gerçeğidir. Yani başlangıcı olmayanın bilinmesi için *başlangıcın* bilinmesi; dolayısıyla ezelî ve ebedî olanı anlamak için geçici olanın anlaşılması gerekmektedir. İşte Bitlisî, bize, “Öyle bir mülk düşünün ki başlangıç ve son kavramları ile ifade edilemeyecek kadar ötelere ötesidir, Onda, ezel ve ebed bile hususe gelmemiştir.” demektedir.

Bu makam ayrıca Zât’a her hangi bir şeyin eklenmediği veya Zât’ın da her hangi bir şeye eklenmediği mertebedir. Her şey ancak onun varlığında vardır. Diğer mülkler ise böyle değildir. Diğer tüm mülklerde isnat yani bir şeyin bir şeye eklenmesi; dolayısıyla ikilik vardır. Eşya varken Allah’ın mâlik eşyanın memlûk oluşu gibi. Fakat henüz zuhur, haricî âlemde vukua gelmedi ise o zaman ikilik de yoktur. “Alâ nefsihi “ve “alâ gayrihi” ifadeleri, ikinci bir şeyin olması durumu ile ilgili tüm ihtimalleri ortadan kaldırdığı için metin son mülk çeşidinde ikiliği net bir şekilde nefyetmektedir; nitekim Zât ile ilgili bir ekleme-eklenme durumu olsa o takdirde iki şeyin varlığından bahsedilmek zorundadır.

Bitlisî’ye göre önceki dört mülk çeşidinde yanılma payı vardır. Sonuncu mülkte ise yanılma ihtimali yoktur. Allah bir kimseye bu mülkü ihsan etti ise onu, o mülkten koparmaz ve o mülk sahibine zillet vermez. Metnin son pasajında ise Bitlisî, sözü yine Baklî’ye devreder ve bir-iki kelimelik ilavelerle⁸⁴⁵ konuyu tamamlar:

“Ebu Osman dedi ki: ‘Mülk imandır; şuna delalet eder: İman bir şahıs üzerinde ancak ittisallerde ve Rabbine doğru galibiyette keşf ve selametten sonra tahakkuk eder. Bazen **sahibinin kendisiyle tanındığı** emanet olur. Bazen **sahibinin kazandığı** ata olur.’ Denilmiştir ki: ‘O, marifettir.’ Şiblî: ‘Mülk, kâinatın sahibiyle iki dünyadan da istiğnadır.’ demiştir.”

Bitlisî, bu son pasaj ile anlattığı konunun bir nevi tekidini yapmakta, “en büyük mülk aslında imandır” diyerek kulun, kemâlî yaşadığı mertebe olarak tüm arızî hallerden soyutlanarak yaşadığı hakikî imana işaret etmektedir. Bu söz ile bahsin en başında doğrudan âyeti yorumlamak üzere zikrettiği Cafer-i Sâdık’ın sözünü de şerh etmiş olur.

Bu örnek, Bitlisî ile Ruzbihân Baklî arasındaki bağlantıyı görebileceğimiz pasajlardan biridir. Dolayısıyla Bitlisî, sadece Arâis’teki tevillerden istifade etmemiş, aynı zamanda Arâis’te yer alan tasavvufî rivayetleri de kullanmıştır. Bu şekilde Bitlisî, kendinden önceki tasavvufî geleneğe sırtını dönmediğini göstermektedir. O, bu tevil şekli ile hem

⁸⁴⁵ Pasajdaki kalın (bold) yazılar Bitlisî’nin ziyadeleridir.

kendisine intikal eden geleneğin tahkikini yapmış; hem de üzerine yeni yorumlar inşa etmiştir.

Burada gözden kaçmaması gereken bir diğer şey de Baklî'nin İran mistisizminin önde gelen isimlerinden olmasıdır ki konumuz dışında olduğu için Anadolu'daki sünnî tasavvufî gelenek ile İran'da yaygınlaşan tasavvufî gelenek ve bunların Kur'ân yorumuna yansımaları konusu hakkında değerlendirme yapmayacağız. Fakat bu önemli noktanın, Bitlisî'nin mensubu olduğu irfan geleneğini tespit için önemli olduğunu belirtmeden de geçemeyeceğiz.

Konuyu genel olarak değerlendirdiğimizde Bitlisî'nin kendisine intikal eden irfanî mirası fonksiyonel bir şekilde kullandığını; bazı âyetleri ya doğrudan selefe ait sözleri merkeze alarak ya da âyet bağlamında açtığı felsefî tartışmalarda selef kavli ile istişhad ederek yorumladığı görülmektedir.

3.3.3. Keşf ve Müşahede

Kaynaklarda manevî şahsiyetine özellikle vurgu yapılan⁸⁴⁶, ömrünü ilim ve irfan yolunda irşat hizmetiyle geçirmiş olan Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin kendi ağzından naklettiği tasavvufî tecrübeleri, onun keşfî hakikatler konusundaki derecesine ışık tutar. Bu manevî tecrübeler, aynı zamanda onun Kur'ân yorumlarında da etkisini göstermiş, bizzat keşf ve müşahedesini ile muttali olduğu halleri tevil ettiği âyetler bağlamında ayrıntıları ile anlatmıştır. Tefsirindeki “ben bu makamı yazıyorken, Allah benim sırrıma hitap etti”, “bu makamı yazıyorken... haline şahit oldum” gibi ifadeleri⁸⁴⁷, onun eseri telif ettiği esnada bazı manevî hakikatlere şahit olduğunu dolayısıyla bizzat âyetlerin onun keşfini açtığını da gösterir. Özellikle Allah'ın hitabı ile âyetteki manevî işarete muttali olduğu iması, eserinde ifade ettiği batınî yorumların Allah tarafından teyit edilen manalar olduğu vurgusuna da sahiptir. Bu şekilde bizzat müşahade ederek bazı hakikatleri gördüğünü ifade eden Bitlisî, “bizzat görme (muayene), haber (nakil) gibi değildir” diyerek; bize gelen sözlü bilgilerin tecrübe ile kıyaslanamayacak kadar yüzeysel olabileceğini ima eder.⁸⁴⁸ Sufî tecrübenin epistemolojik değeri her ne kadar konumuzun dışında ise de sufi

⁸⁴⁶ Şeref Han Şerefuddin b. Şemseddin el-Bitlisî, *Şerefnâme*, Muhammed Ali Avnî (Arapça'ya çev.), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, [t.y.], c. 1, s. 351.

⁸⁴⁷ Bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 103-a; ŞAP 111, vr. 97-a; ŞAP 112, vr. 141-b; 185-a; 194-a; *Tahkikli metin*, s. 180.

⁸⁴⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 194-a, Örneğin tefsirinde “la ilahe illallah”ın sırrını, tüm devirler ve kürelerdeki varlığını gördüğünü söyler: ŞAP 112, vr. 151-a.

kaynaklarda keşf ve müşahedenin bir bilgi edinim şekli olarak son derece aktif bir biçimde kullanılması⁸⁴⁹ aynı geleneğe mensup Bitlisî için de kaçınılmazdır.

Eserinde daha ziyade kendisinin mürşit vasfının ön plana çıktığı hatıralarından bazılarında cinlere yaptığı tebliğleri anlatır ki Bitlisî, eserin birkaç yerinde bizzat Allah'ın emri ile cinnî varlıklardan (mevlüd-i cinnî) cinler ve ehrümenlere İslam'ı tebliğ ettiğini ve bu varlıkların, onun eliyle Müslüman olduklarını ifade eder.⁸⁵⁰ Bitlisî'nin manevî tecrübelerinin âyet tevillerinde nasıl yer bulduğunu şu örnekler üzerinden görebiliriz:

Oğlu İdris'in düğün gecesinde “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır...” (Bakara: 2/185) âyetinin tevil bahsini yazmakta olan Bitlisî, ney ve def seslerini duyar. Ancak neyden ve deften “Ya gaffar ya fettah ya rezzak vb.” isimleriyle Allah'ın zikrini işitir. Müellif, işte bu şekilde Allah'ın zikrini kevnî ve cüzî tüm zerrelere işittiğini ifade eder.⁸⁵¹

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî *cemâlî* ve *celâlî* ilahî devrelere ve *neş'et*lere değindiği Nisâ sûresi 47. âyetin tevil bahsini yazarken, bu hallere Cenâb-ı Hakk'ın şu hitabıyla şahit kılındığını anlatır: “Ben seni *nûr* ve *zulmet*, *cemâl* ve *celâl*, *vucûd* ve *adem*le 10.000 *edvâr* ve *ekvâr-ı uzmâda* ilk olarak mahbubiyet sıfatıyla 100.000 *kûre-ı uzmâda zıll*, *adem* ve *celâl* sıfatıyla terbiye ettim.” Bitlisî, tevilinde mazhar olduğu bu ilahî hitaba değindikten sonra her bir ilahî *kûrenin* ve *devrenin* varlıkta neye tekabül ettiğini açıklar.⁸⁵² Onun, yorumlarına keşfini şahit getirmesi, varlığın metafizik boyutlarına dair eseri boyunca verdiği bilgilerin kesinliğine vurgu yaptığı hissini verir.

Enfal 32. âyetin tevilinde Bitlisî, “والطيبات من الرزق” ibaresini açıklarken rızık kelimesini “merzûkun kendisiyle kuvvet bulup gıdalandığı şey” olarak tanımladıktan sonra rızık hissî-surî ve ruhî-nefsî olmak üzere iki kısım olduğunu söyler. Ruhî rızık bahsinde, insanın tâ arşa kadar felekler ve semâvâta tek tek yükselişini anlatır. Devamında ise şu sözlere yer verir: “Oradan melekût-i a'lâ sonra ceberût sonra lahûta yükselen sâlik, ardından tüm afakî ve enfüsî taayyünâtan fani olur. Bundan sonra artık o, Hakk'ın bekasıyla beraber, şuhûdunu, Hakk'ın hem kendisini, hem de tüm afakî ve enfüsî

⁸⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara: Fecr, 2004.

⁸⁵⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 66b-67a; ŞAP 112, vr. 22-a, 22-b.

⁸⁵¹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 103a.

⁸⁵² Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 240a.

taayyünâtı ihatasına yöneltmek suretiyle baki olur. (Şuhûdunu) O ikisinden birbirine ittihadı bakımından mutabık oluşlarına yönelttiğinde artık Hakk'ı veya nefsinin **küllü** kuşatmış olarak görür. Ve sâlik-i ârifin kemâl-i teveccühü, ilahî devreler (edvâr-ı ilahî) ve sınırsız kûrelerde (ekvâr-ı ğayr-i mütenahi) arşa hatta daha ötesine doğru seyredip uçmak yolundadır. Bu, Rabbimin beni şahit kıldığı ve mürebbimin bana kırkın* sekizinde öğrettiği şeydir (ki bu durum) Tebriz beldesinde kendi bina ettiğim zaviyede 900 tarihinde ansızın başıma gelmiştir. Halâlu't-tayyib rızkıdan olan bu nevi rızık, **külliyet-i hakikat** ve **cemiyet-i inniyet** için küllî bir rızıktır.”⁸⁵³

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere âyette belirtilen helal ve temiz rızık, cemiyet makamında yaşanan küllî manevî bir urûc halidir. İddiasına göre o, bizzat kendi halvetinde bunu yaşamıştır.

Bitlisî, bir seferinde Cenâb-ı Hakk'ın “Ey Hüsâm! Benden ne istiyorsun” diyerek kendisine hitap ettiğini, kendisinin de cevabında “Ya Rabbi! Ben mahza ulûhiyetten, tek başına rububiyetten ve sırf kulluktan razı değilim. Bilakis senden ancak *cemiyet-i ilahiyye* ve *kevnîyye* ile tahakkuk eden tam bir fakr ve kemâl-i ubudiyet istiyorum” der. Bu manevî tecrübesini anlattıktan sonra konuyla ilgili şunları söyler: “Ârif olan bir kul, bu haldeki “Ben en büyüğüm” “Rabbimden 70 kere daha büyüğüm” veya tam tersi olarak “Rabbimden 70 kere daha küçüğüm” gibi şatahatlı sözleri nedeniyle mazurdur. Bu büyüklük, fakr ve ubudiyettir.”⁸⁵⁴ Yani kul, şatahat hali ile bu sözleri söylerken “Ben Rabbime kıyasla sonsuz misli kadar fakr ve ubudiyet hali üzereyim” demek istemektedir.

Cin sûresinin ilk âyetlerini işârî açıdan yorumlarken değindiği bir hatırasında, 896 senesinde cinlerden birçok cemaatle beraber itikâfa girdiğini ve bir cinin onun eliyle tövbe ederek mücahedeye başladığını anlatır. Allah'ın kendisine *müşahede* kapılarını ve *muayene* yollarını açtığı bu cin, Hüsâmeddin Ali'ye hayat hikâyesinden bahseder. Anlattıklarına göre o, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında 200 yaşlarında genç bir cin imiş. Babası ise 10.000 yaşında imiş. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daveti ile müslüman olmuşlar. Bitlisî, zikrettiği bu hatırasından sonra bu bâbta birçok yazı yazdığını ve fazlaca söz söylediğini belirterek “Bu mikdar yakîn ehli için yeterli olsun” cümlesiyle sözlerine nokta

* Burada “kırk” kelimesi ile kırk gün halvet kastediliyor olmalıdır.

⁸⁵³ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 85b-86a.

⁸⁵⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 16b.

koyar.⁸⁵⁵ Devamında cinlerin varlığı ile ilgili bir bahis açan Bitlisî, Sühreverdî'nin bu konudaki görüşlerini zikrettikten sonra cinlerin varlığını inkâr eden felsefecilerin yanlıgısına işaret ederek kendisinin bununla birçok sahih ve sarih tecrübesi olduğunu söyler.⁸⁵⁶

Müellif, Rahman sûresi 50. âyetin tevil bölümünde âyette geçen iki pınarın ne olduğunu açıkladıktan sonra bu iki pınarın Cenâb-ı Hakk'ın iki ism-i azamından (حمسق, كعيعص) istimdad aldığını söyler. Devamında bu isimlerle ilgili bir hatırasını şu sözlerle anlatır:

“Bu iki ismin büyüklüğü hakkında Ademu'l-evliya Ali Murteza kesin söz söylemiştir. 898 senesi Rabiü'l-evvel ayının 24. gecesinde bu makamı yazıyordum. Bu hazreti (Hz. Ali'yi -r.a.-) gördüm. Bana hitap etti, bu iki ismi okumaya devam etmemi emretti ve dedi ki: bu iki isim hakkında bilgimiz vardır. Her kim Allahu Teâlâ'yı dünyada ve ahirette tazim etmek isterse onun, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salat etmesi sonra da bu iki isme devam etmesi gerekir.”⁸⁵⁷

Bitlisî, İsra sûresi “Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafîle olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceğini umabilirsin” (17/79) âyetini tevilinde makam-ı mahmudun meşhur olan yorumunun *şefaât makamı* olduğunu söyler. Bitlisî, Peygamberlere, meleklerle ve müminlere şefaât etme hakkı verileceğini de sözlerine ekler. Verdiği tüm bilgilerin yanında zihnindeki cehennemliklere nasıl şefaât edileceği sorusunun cevabını bizzat yaşadığı manevî bir hal ile bulmuştur. Bu satırları yazarken yaşadığını belirttiği hadiseye göre, Allah ona şefaât etmesini emretmiş ve ardından Bitlisî'nin şefaâtini kabul etmiştir. Bitlisî'nin aynı bahiste yer verdiği diğer bir tecrübesi ise onun âyetin tevilini yazarken yaşadığı başka bir olaydır. O, teheccüd namazı kılmak için yerinden kalkmış, namazı kıldıktan sonra tekrar yazmaya oturduğu esnada Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmüştür. Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye hitap ederek cennet hüllelerinden birisini giydirmesini istemiş bunun üzerine Hz. Ali, yeri göğü kaplayan bir cennet hüllesini Bitlisî'ye giydirmiştir. Anlattığına göre bu ikramın ardından Allah Teâlâ Bitlisî'ye hitap edip istediği her şeyi kabul edeceği vaadinde bulunmuş Bitlisî ise Allah'tan dünyada-ahirette hasene ve onun katından bir rahmet talep etmiştir.

⁸⁵⁵ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 193-b.

⁸⁵⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 194-a.

⁸⁵⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 141b.

Duasının devamında ise Rüstem Han'ı⁸⁵⁸ yüceltmesini ve bu hükümdara verdiği saltanatı artırıp koruması ve ona, manevi bir saltanatı ikram etmesini istemiştir. Allah Teâlâ da Bitlisî'ye, istedikleri ve istemediklerini vereceğini vaat etmiştir.⁸⁵⁹ Bu örnekte de görüldüğü üzere âyetin kendisine delalet ettiğini söylediği şefaât hadisesinin hak olduğunu bizzat kendi manevî tecrübeleri ile de delillendirmektedir.

Âl-i İmrân sûresinde ise bu gibi manevî tecrübelerinden sadece bir tanesini görüyoruz. Bitlisî'nin anlattığına göre 106. âyette geçen “nice yüzlerin ağardığı gün” ifadesinin tevilini yazdığı esnada Allah ona sırrında hitap etmiş ve onu bu hale ve makama şahit kılmıştır. Bitlisî, ariflerin hangi makamda ve nasıl yüzlerinin bembeyaz olduğunu bizzat gördüğünü ifade eder.⁸⁶⁰ Ona göre ariflerin yüzleri kemâl-i cemiyetin nuruyla aydınlanmaktadır.

Konumuz dışında olduğu için sufî tecrübenin epistemolojik değeri ve Bitlisî'nin bilgi anlayışı konusuna girmeyeceğiz.⁸⁶¹ Fakat burada şuna değinmemiz gerekir ki yukarıdaki örneklerin de bize gösterdiği gibi Bitlisî, keşf ve müşahadeyi bir bilgi kaynağı olarak kullanmakta; daha da ötesi bu tecrübeler yardımı ile âyetleri tevil etmektedir.

3.3.4. Hurufî Yorumlar

Temeli eski çağlara kadar dayandırılan ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli anlamlar yükleyen anlayış hurufilik olarak tanımlanmıştır.⁸⁶² Bitlisî, eserinde yer yer harflerin sembolik olarak ne anlama geldikleri konusuna değinir. Harflerin sembolik anlamları ile ilgili yaptığı yorumların hepsi temelde, işlediği konuyu delillendirme amacı taşır. Bu yüzden hurufî yorumlar, âyetteki tevillerden bağımsız bir yorum boyutu değildir. Özellikle bazı kelimeler, Bitlisî'nin sistemini ortaya koyarken sıklıkla kendisine başvurduğu istişad malzemeleridir.⁸⁶³

Örneğin, eserinde sıklıkla değindiği konulardan birisi irşadın ve manevî kemalin şartlarıdır. Ona göre kâmil insan olma yolunda sahip olunması gereken temel vasıf “fakr”

⁸⁵⁸ 1493 – 1497 civarında yaşamış Akkoyunlu hükümdarı.

⁸⁵⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 97-a.

⁸⁶⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 180.

⁸⁶¹ Konunun akademik bir değerlendirmesi için bkz. Ertürk, 2004.

⁸⁶² Hüsameddin Aksu, “Hurûfilik”, *DİA*, c. 18, İstanbul: TDV, 1998, s. 408. Hurûfilik'in tarihsel gelişimi hakkında bkz. Fatih Usluer, *Hurufilik*, İstanbul: Kbalcı, 2009.

⁸⁶³ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 109, vr. 21-b, ŞAP 110, vr. 202-a, 209-b, 210-a; Tahkikli metin, s. 15-16.

halidir ve fakrın rükünleri, aslında şariat, tarikat ve hakikatten oluşan dinin rükünleridir.⁸⁶⁴ Fakrın rükünlerinin müşahhas olarak neler olduğuna gelince Bitlisî, bunu fakr kelimesinin harfleri üzerinden anlatır. Fakr kelimesi fâ-kaf-ra harflerinden meydana gelmekte, bu harflerden her biri de fakrın bir boyutunu temsil etmektedir. Fâ, surî ve manevî keşif mertebelerinin nihayetine delalet eder. Kaf, hakikatlerin gayesine delalet eder. Râ ise kalbin yedi tavrına/seviyesine⁸⁶⁵ delalet eder.⁸⁶⁶ Âl-i İmrân sûresinde de üzerine vurgu yaparak işlediği bu kelime, özellikle mürşitte en kâmil haliyle bulunması gereken halin ifadesidir ve Allah'ın razı olduğu güzel bir ahlakla da beraber bulunmadır. Yoksa kişi için, istidrac ve mekr söz konusu olacaktır.⁸⁶⁷ Bitlisî'nin, Âl-i İmrân sûresinde sembolik anlamları üzerinde ayrıntıları ile diğer harfler ise sûrenin başında yer alan huruf-i mukattaa harfleridir. Daha evvel de işlediğimiz gibi Bitlisî, bu harfleri özellikle kendi merâtibu'l-vücut anlayışına göre yorumlar.

Bitlisî'nin tefsirinde ontolojik sistemini kendisine dayandırdığı en temel kelimelerden birisi, Allah'a işaret eden هو zamiridir. Bitlisî, zaminin her bir harfinin sayısal değerini ve bu değer karşılık geldiği manayı vurgulamak suretiyle bu harfler üzerinden Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi tesis eder. Ebcet hesabına göre he'nin sayısal değeri 5, vav'ın ise 6'dır. Bunlar beş âlem ve altı mertebeye işaret eder. Yani Allah, aslında bu beş âlem/altı mertebede varlık sahnesine çıkan zatî, esmâî, efâlî, âsârî tecellilerin tamamını kendinde haiz yüce Zât'tır. Ona göre bu zamir, lahut ve nasutta Zât'ın ahadiyyetine işaret etmektedir.⁸⁶⁸

Harflerin tekabül ettiği manalara yer vermekle beraber, özellikle, kelimelerin ebcet değerleri üzerinden de yorum yapan Bitlisî, önemli olayları, bulduğu tarihlerle ilişkilendirir. Fatih Sultan Mehmet'in 877 tarihinde Uzun Hasan'ı yenmesinden⁸⁶⁹ vaat edilen Mehdî'nin çıkış tarihine kadar yaptığı yorumlar⁸⁷⁰ bu hesaplamalarla desteklenmeye çalışılmıştır.⁸⁷¹

⁸⁶⁴ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 56-a

⁸⁶⁵ Bitlisî'nin etvâr-ı sebâyı kalbiyye dediği bu mertebeler: kâlibî, nefsî, kalbî, sırrî, ruhî, hafîyy ve hakkî, gaybu'l-guyub.

⁸⁶⁶ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 57-a; ŞAP 109, vr. 258-b.

⁸⁶⁷ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl* (Tahkikli metin), s. 60.

⁸⁶⁸ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 110, vr. 58-a.

⁸⁶⁹ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 112, vr. 146-b.

⁸⁷⁰ Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 102-b, 123-a, 161-a; ŞAP 112, vr. 21-a.

⁸⁷¹ Sure başlarındaki huruf-i mukattaaaların sayısal değerine dair yaptığı bir yorum için bkz. Bitlisî, *Câmiu't-tenzîl ve'l-te'vîl*, ŞAP 111, vr. 202-a.

Bitlisî'nin harf sembolizmini önemli ölçüde kullanması açısından hurûfî-batınî bir çizgisi olduğu söylenebilecek olsa da klasik anlamı ile tek başına hurufilik üzerinden kurgulanmış itikadî bir sistem oluşturduğu veya istişhad malzemesi olarak harf ve sayıların sembolik anlamları ile yetindiğini söyleyemeyiz. Zira eserde hurûfî bilgiler yer almakla beraber bu bilgilerin bir çoğu diğer rivayet malzemeleri ile de desteklenen görüşlerde ikincil bir argüman olarak kullanılmıştır. “Eserinde hurufî temaları kullanması onu hurufî gelenek içerisinde ne tür bir pozisyona oturtur?” sorusu ise konumuz dışındadır. Bitlisî’de dikkatimizi çeken husus, harflerden sistem türetme değil, oluşturduğu sistemi harf sembolizmi ile de desteklemek şeklindedir.



SONUÇ

Tefsir edebiyatı, farklı ilmî geleneklerin, Kur'ânî dayanaklarını yine Kur'ân metni üzerinden ortaya koydukları çok kıymetli yüzlerce eseri haizdir. Bu eserlerin her birisi, hem kendi içsel tutarlılıkları hem temsil ettikleri ilmî gelenekler hem de diğer gelenekler ile irtibatlarını nasıl kurdukları açısından dikkatli incelemelere tabi tutulmalıdır.

Bunlar içerisinde tezimizde incelemeye çalıştığımız Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin tefsiri, mantıktan dile, fıkıhtan kelâma, felsefeden tasavvufa kadar birçok yan disipline ait verinin büyük bir ustalıkla mezc edildiği bir eserdir. Eserde, özellikle, vurgulanmak istenen mefhumların, İslamî ilimler arasındaki irtibatın da ön plana çıkarılarak işlendiği; örneğin bazen çok basit gibi gözüken bir dilbilim verisinin, itikadî konularda temel argüman olarak kullanıldığı görülmektedir.

15. asırda telif edilmiş olan eser, Râzî sonrası muhakkikler döneminin en temel hususiyetleri olan mevcut bilginin daha sistematik bir usulle sorgulanması, çeşitli argümanlarla desteklenmesi ve meselelerin temellerine inilerek hükümlerin mebni oldukları hikmetlerin tespiti gibi hususiyetlere sahiptir. Bu zaviyeden bakıldığında Bitlisî'nin eseri, tefsir edebiyatında görmeye alışık olduğumuz dilbilimsel veriler ile rivayet literatürünün kullanımı konularında görevini fazlası ile yerine getirmekte, seleflerinden devraldığı ilmî birikimi tahkik ederek kendi zamanı için bir nevi güncellemektedir. Bitlisî, kaynaklarından edindiği bilgileri kritize etme, onları çeşitli ilmî süzgeçlerden geçirme, yer yer eleştirerek tercihlerde bulunma yollarını kullanmakla beraber seleflerinin birçoğunda mevcut olan ilmî ihtilafları eserine çok fazla taşımaz. Sünnî-Eş'arî tefsir geleneğinin kuvvetli bir halkası olan Bitlisî, kendisine tevarüs eden bu ilmî mirası en fonksiyonel şekilde revize etmekte; bu müktesebatın lafızları üzerindeki tasarrufları ve yaptığı şerhler ile mefhumun daha kolay ve net bir şekilde anlaşılmasına hizmet etmektedir.

Bitlisî, rivayet müktesebatını kendisinden edindiği kanallar itibariyle incelendiğinde Salebî -ve talebesi Beğavî- ekolünü takip eden ve ondan tevarüs eden literatürü dönemine bazı katkı, ihtisar ve yeni argümanlarla taşıyan bir müfessirdir. Bu suretle Bitlisî, rivayet aktarımlarında yer yer bazı tasarruflarda bulumakta; çoğunlukla vurgulamak istediği mesaja hizmet eden rivayetleri aktarmakla yetinerek eserin, bir malumat yığınının dönüşmesini engellemektedir.

Bitlisî'nin rivayet kanalları ile bazı bilgileri tekrar cihetiyle irtibatı ise modern akademik ölçütlere göre değerlendirilip intihal veya taklitçilik şeklinde anlaşılmamalıdır; zira bu tekrarlar, dikkat çekmekle beraber aralarındaki ince ayrımlar ve farklılıklar, müfessirin orijinal tasarruflarıdır ve geleneği nasıl revize ettiğini göstermektedir.

Dirayet açısından ise Râzî ve Beydâvî'nin çizgisini izlemekte; özellikle bu kanaldan edindiği aklî tevilleri aynı usulle revize etmeyi başarmaktadır. Bu surette Bitlisî, bizlere geç dönem âlimlerinin kendilerine intikal eden geleneğin bir halkası olmayı nasıl başardıklarını ve -en temel eleştiri konusu olan- önceki bilgileri taklit veya intihal iddiasının, yüzeysel bir değerlendirme olduğunu göstermektedir. Burada şu nokta da dikkatten kaçırılmamalıdır. Bilginin aktarım şekli, onun, mensubu olduğu geleneğin içerisinde kendi içsel dönüşüm sürecini nasıl yaşayarak olgunlaştığını ve her yeni dönemde -merkez noktayı kaçırmadan- değişmeyen/temel doğruların, dönemsel ihtiyaç ve yeterlilikler düzeyine göre nasıl aktarıldığını ortaya koymaktadır. Bu meyanda Bitlisî, hem tefsir hem de aklî tevil ameliyelerinde seleflerinin çizgisinin dışına çıkmamakta; mensubu olduğu geleneğin revize edilerek kendi dönemine nasıl taşındığını, yazdığı eserde göstermektedir.

Bitlisî, klasik dirayet tefsirlerinde görmeye alışık olduğumuz bir metodla kelime ve âyetlerin dilbilimsel açıdan tahlilini yapmakta; âyetteki edebî inceliklere temas etmekte; Arap dilindeki kullanımlardan da istifade ederek lafzın medlûlünü tespitte çalışmaktadır. Onun bu ameliyeleri, manası kapalı olan bir lafzın açıklanması kadar lafzın zımnen kendisine delalet ettiği mana incelikleri ve hikemî bilgileri tespit amacı da gütmektedir. Bu surette eserde özellikle dilbilim verileri, âyetin mesajının vurgulanmasında bir araç olarak kullanılmaktadır.

Eserde, kalamî konuların Sünnî çizgi muhafaza edilerek tartışıldığı, yer yer muhalif görüşte olan mezhep ve ekollere reddiyeler yapıldığı görülmektedir. Tüm bu tartışmaların odak noktasında ise Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyet ve rububiyet birliğinin işlendiği söylenebilir. Özellikle Âl-i İmrân suresindeki örnekler Bitlisî'nin kalamî konulardaki bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.

Bitlisî'nin ilmî terminolojiyi ustalıkla kullandığı ve döneminin ilim dilini Kur'ân yorumuna yansıttığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında özellikle eserdeki mantık ve

felsefe kavramlarının kullanıldığı pasajlar, ilim dilinin gelişim ve değişim sürecini ve tefsir edebiyatının bu süreçten nasıl etkilendiğini de ortaya koymaktadır. Bitlisî'nin özellikle mantık disiplininin argümanlarını da kullanarak âyetin mefhumuna odaklanması, mantık ilmi ve tefsir ilmi arasındaki ilişkiyi göstermesi itibariyle dikkat çekmektedir.

Aynı zamanda Bitlisî, mütekaddimin döneminin temel hususiyeti olan tasavvuf ve kelim disiplinlerinin metafizik bir hüviyete büründüğü ve bunun disiplinel bir boyut kazandığı dönemde yetişmiştir. Gazzâlî ile beraber gelişerek devam eden bu süreçte İshrakîlik, Ekberîlik, Meşşâîlik gibi farklı nazarî düşünce gelenekleri muazzam bir edebiyat oluşturmuşlardır. Bu nedenle Bitlisî'nin eseri, birbiri ile sıkı bağları olan böylesi zengin bir literatürün olduğu bir dönemde telif edilmiştir. Dolayısıyla eser, metafizik tartışmaların farklı boyutları ile çokça değerlendirildiği bir tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde özellikle *nazarî-sûfî tefsir* ismi ile bilinen mistik tecrübenin felsefe ile birlikteliğinden tevellüd eden bir sistemle karşılaşmaktayız. Zahirî yorumlarında Sünnî-Eş'arî çizginin dışına çıkmamakla beraber Bitlisî'nin işarî yorumları, hakkında asıl tartışma konusu olabilecek yönünü ortaya koymaktadır. Bitlisî, bu yorumlarını, beyanî veya burhanî bilgi sistemleri ile değil; nazar ve keşfin birleşiminden oluşan irfanî bilgi sistemi ile üretmiştir. Eser, Kur'ân'ın, baştan sona bu sistem ile tefsir-tevil edilmiş olması itibariyle alanda önemli bir kaynak olabilecek vasfa sahiptir.

Bitlisî'nin eserinde dikkat çeken bir diğer husus ise itibarilik konusudur. Bitlisî, işarî tevillerinde bir konuyu farklı itibarlarla yorumlayabilmekte ve bu surette tefsir ve tevilin seviyelerini okuyucu ile buluşturmaktadır. Bu farklı itibarlar ise temelde ontoloji, epistemoloji ve psikolojidir. İşarî tevillerinde bu üç cihetten âyetleri değerlendirmekte bazen bu paradigmalardan sadece biri cihetinden âyeti işlemekte iken bazen tüm paradigmaları aynı âyete uyarlamaktadır. Esasen Bitlisî'nin, psikoloji ve epistemoloji anlayışı, onun ontolojisine dayanır. Varlık anlayışının doğrudan bir sonucu olarak insan ve bilgi anlayışı da birbirinin mütemmimidir ve tevhit merkezlidir. Bitlisî'nin hem insan hem de bilgi anlayışının temelinde yer alan varlık anlayışı, Mutlak olarak Zât-ı İlâhî'den başlayarak tüm safhaları ile vücud ve ademi tanımlamakta; merâtibu'l-vücûd konusunda yaptığı yorumlar ve âyet tevilleri âsârda, efâlde, sıfât ve Zât'ta tevhidi vurgulamaktadır. Bu meyanda onun tevilleri, nazarî sufî ekolün varlık anlayışının tahkikini yapan ve

âyetlerin bu perspektifle yorumlandığı örneklerdir. Dolayısıyla bu eser, nazârî-sûfî düşünce sistemini anlamamız konusunda köşe taşı diyebileceğimiz bir vasfa sahiptir.

Her ne kadar zahirî manadan uzak görünse de kendi sistemi içerisindeki tutarlılığı ve şeriatı iptal gibi bir batınîliğe kapı aralamıyor olması, yorumlarını, işarî tefsir geleneği açısından daha da değerli kılar. Eser, kademe kademe ilerleyen bir soyutlama ve sembolik anlatım çeşitliliğine sahiptir. Bu çeşitliliğin merkez noktası yakalanmadığı müddetçe tefsirde sadece, dağınık ve birbiri ile alakası kurulamayan son derece soyut tevillerin karşımıza çıktığı zannedilecektir.

Aynı zamanda farklı bilgi sistemlerinin kendi usulleri içerisinde kullanılarak telif edildiği eser, bu farklı sistemlerin, kendi metodolojileri ile ulaştıkları sonuçların, aynı ortak gayeyi vurguluyor olduğu iddiasını da gündeme getirmektedir. Bu açıdan hakikatin hangi yoldan gidilirse gidilsin tek olduğu -tevhit- eserin ana fikridir diyebiliriz. Bu kavramın (tevhit), farklı disiplinlerde birbirinden farklı şekilde -zımnen- ifadesi de yine eser boyunca kendini göstermektedir. Bununla beraber cümlelerimiz Bitlisî'nin farklı gelenekleri birbiriyle mukayese ederek uzlaştırma çabasında olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis Bitlisî, farklı geleneklerin birbirine müdahalesine izin vermez. Dolayısıyla ne zahirî yorum batınî yoruma alternatiftir, ne de batınî yorum zahirî yoruma... Örneğin irfanî bir usulle elde ettiği bilgi, beyanî bir usulle elde ettiği bilgiden farklı olabilir. Fakat Bitlisî, bunu bir çelişki olarak anlamadığı gibi her bir bilginin kendisine tabi olduğu düzlemin yekdiğeri olmaksızın yetersiz olduğunu ifade ederek tüm sistemleri işaret ettikleri Hakk cihetiyle bir bütün olarak görür. Bu nedenle eserde özellikle şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğüne de vurgu yapmaktadır. Farklı paradigmaların, tek bir perspektifle bağlantısı olduğu ve o perspektifin de tevhit olduğu anlamı, eser boyunca kendini hissettirmektedir. Bu meyanda akla gelebilecek olan “eser, eklektik bir telif usulü ile mi yazıldı?” sorusunun, eseri yanlış anlamaktan kaynaklanacağı da görülmektedir; zira hangi usul veya itibarla konuşulacak olursa olsun varlıkta tek bir hakikat vardır: Lâ ilâhe İllallah...

Bu meyanda bu tefsir, birbirine monte edilen çeşitli bilgilerin ortaya çıkardığı bir eser değil; tek bir bilginin, farklı kelimelerle, farklı mertebelerde ve farklı usullerde nasıl vücut bulduğunu gösteren bir telifdir. Bu nedenle bilgiler arasındaki geçişlerde dokusal uyumsuzluk yoktur; zira farklı aynalara bakan aynı kişinin her bir aynada yansıyan

suretinin farklı olması gibi bu bilgiler hem birbirinden farklı hatta zıt hem de varlıktaki 'aynı şeydir. Tıpkı tüm mevcudâta görünen şeyin, aynı hakikatin farklı bir düzlemdeki yansımalarından ibaret olması gibi... İşte Bitlisî'nin kendisini adadığı bu hakikat de Yüce Allâh'ın, Zât, sıfat ve isim cihetiyle tevhididir.



KAYNAKÇA

Kitaplar

KUR'ÂN-I KERÎM

ACLÛNÎ, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nas*, 2. Basım, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, h. 1352.

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.

AKSU Hüsâmeddin, “Hurûfilik”, *DİA*, c. 18, İstanbul: TDV, 1998.

ALP, Talha Hakan, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin, 2010.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Muhtasar Fethü'l-bari*, Halil Aldemir, Mehmet Odabaşı, Soner Duman (trc), İstanbul: Polen, 2008.

AY, Mahmut, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2010).

RUHANÎ, Baba Merduh, *Tarih-i Meşahir-i Kürd: Urefâ, Ulemâ, Üdebâ ve Şuarâ*, 2. Basım, Tahran: Şurus, h.1382.

BAĞDADÎ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temimî, *Usûlu'd-din*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

BAĞDADÎ, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk), Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifn*, Ankara: MEB, 1951.

BAKLÎ, Rûzbihân b. Ebî Nasr, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Ahmed Ferid el-Mezîdî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

BASHÎR, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakshiya Between Medieval and Modern Islam*, South Carolina: University of South Carolina Press, 2003.

BAŞARAN, Orhan, “İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihişt'inin Hatimesi (Metin-İnceleme-Çeviri)”, (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2000).

BAYRAKTAR, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî*, İstanbul: Biyografi, 2006.

- BEĞAVÎ, Ebû Muhammed Muhyi's-sünne Hüseyin b. Mesud, *Me'âlimu't-tenzîl*, Muhammed Abdullah el-Nemr ve Osman Cuma ez-Zamîrî ve Süleyman Müslim el-Harş (thk.), Riyad: Dâru't-tayyibe, [t.y.]
- BEYDAVÎ, Ebû Seîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Abdulkâdir İrfan (thk.) Beyrut: Dâru'l-fikr, [t.y.]
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabü'l-iman*, Ebû Hacer Muhammed Zaglul (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1. Basım, İstanbul: Ravza, 2008.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, İstanbul: Ravza, 2008.
- BİNGÖL, Abdülkuddûs, "İstidlâl", *DİA*, c. 23, İstanbul: TDV.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Câmiu't-Tenzîl ve'l-Te'vîl*, Bitlis-Ohin Molla Alaaddin Özel Ktp.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Câmiu't-Tenzîl ve'l-Te'vîl*, ŞAP 109, 110, 111, 112
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Etvâr-ı Seb'a*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi Veliyuddin Efendi 1795/3.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Etvâr-ı Seb'a (Kelimât ve Makâlât)*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 07 Ak 164/5
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Pertev Paşa, 606/14.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 15 Hk 743/1.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 07 Ak 164/1.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 1777M.
- BİTLİSÎ, Hüsâmeddin Ali, *Şerhu Istılâhâtı's-Sûfiyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1134.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen (haz.), İstanbul: Meral, [t.y.].
- BUTÎ, Ramazan, *es-Selefiyye*, 1. Basım, Suriye: Daru'l-fikr, 1988.
- CÂRİM, Ali ve EMİN, Mustafa, *El-Belâgatu'l-Vazıha*, 1. Basım, Kahire: Daru'l-marife, 1999.

- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Basım, İstanbul: Sözlük, 2009.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 1. Basım, Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, 3. Baskı, Ankara: Elif Ofset, 1979.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, Ahmed Abdülğafur Attar (thk.), 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İletişim, 2010.
- CÜRCÂNÎ, Ta 'rifât, Beyrut: Daru'l-Marife, 2007.
- ÇİFT, Salih, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, 08-10 Ekim 2004 Bursa, 2005, ss. 117-148.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- DEMİR, Abdullah, *Klasik mantık*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- DEYLEMÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed, *İrşâdu'l- Kulûb*, Kum: İntişarat-ı Kemal el-Melik, 1426.
- DOĞAN, Lütfi, *Ehli Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi*, Ankara: Rüzgarlı Matbaa, 1961.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eşas b. İshak, *Sünen*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- EDNEREVÎ, Ahmet b. Muhammed, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, Süleyman b. Salih el-Hazzî (thk.), Medine-i Münevvere: Müessesetu'r-risâle, 1997.
- EMİN ZEKÎ, Muhammed, *Meşahirü'l-Kürd ve Kürdistan fi'd-Devri'l-İslamî*, Bağdad: Matbaatü't-Tefeyyüz el-Ehliyye, 1945/1364.
- EMİROĞLU, İbrahim, "Mantık", *DİA*, c. 28, Ankara: TDV, 2003.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis, 2004.
- ENDELÜSÎ, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Bahru'l-muhît*, Muhammed Rıdvan Araksusî-Fadi el-Mağribî (thk.), Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 2015.
- EROĞLU, Ali, *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi Atatürk ÜİF, 1987).
- ERTÜRK, Ramazan, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara: Fecr, 2004.
- ERUL, Bünyamin, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri Ve Değeri Sempozyumu*, Ankara: 2001.

- GANÎMÂN, Hüseyin b. Abdillâh, *el-Vâzih fî's-Sarf*, Riyad: Câmiatu 'l-Melik Suud, ty.
- GAYBÎ, Seyyid Hüseyin İbn Seyyid, *Şerhu Hutbeti'l-Beyan*, M. Saffet Sarıkaya (haz.), Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, Yunus Apaydın (çev.), Kayseri: Rey, 1994.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1982.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, *XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mükataalar*, İstanbul: İÜEF, 1952, No: 508.
- HOCA SADEDDİN EFENDİ, *Tâcü't-Tevârih*, İsmet Parmaksızoglu (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- HUCVİRÎ, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, İs'ad Abdülhadi Kindil (thk.), Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- HUDAYRÎ, Muhammed b. Abdullâh b. Ali, *Tefsirü't-Tabiîn: Arz Ve Dirase Mukarene I-II*, Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.
- HÜSEYİN VASSAF, Osmanzâde, *Sefîne-i Evliyâ*, Prof. Dr. Mehmet Akkuş ve Prof. Dr. Ali Yılmaz (haz.), İstanbul: Kitabevi, 2006.
- ISBEHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Muhammed el-Kureşî et-Teymî, *el-Hücce fî Beyâni'l-Mehicce ve Şerhi Akîdeti Ehli's-Sünne*, Muhammed Rebî el-Medhalî ve Muhammed Ebû Rahîm (thk.), Riyad: Dâru'r-râye, t.y.
- İBN ACİBE, Ahmed el-Hasenî, *İlahi Fetihler: şeriat, tarikat, hakikat (Fütuhâtü'l-İlâhiyye)*, Dilaver Selvi (çev.) İstanbul: Semerkand, 2014.
- İBN EBÎ TALİB, Ali, *Divanü'l-İmam Ali*, Naim Zenzur (şrh), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye [t.y.]
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (nşr.), 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-ihyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mevzûât Mine'l-Ehâdisi'l-Merfuat*, 2. Basım, [y.y.]: Dâru'l-Fikr 1966.
- KADI ABDULCEBBAR, İbn Ahmet, *Şerhu Usûl-i Hamse*, Abdülkerim Osman (thk.), 3. Basım, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

- KAHRAMAN, Ferruh, *Tefsirde İhtilafın Mahiyet, Çeşitleri ve Sebepleri*, (Doktora, Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2010).
- KANDEMİR, Yaşar, *Mevzû Hadisler -Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi-*, Ankara: DİB, 1975.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak, *Tevilâtu'l-Kur'ân*, Ali Rıza Doksanyedi (trc.), 1988.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak, *İstulâhâtü's-Sûfiyye*, Muhammed Kemâl İbrâhim Cafer (thk.), 1. Basım, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm), Ekrem Demirli (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz, 2000.
- KAZVÎNÎ, el-Hatip, *el-Îzâh fî Ulûmi'l- Belâgâ*, 1. Basım, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- KAZVÎNÎ, el-Hatip, *Telhis ve Tercümesi*, Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli (haz.), 1. Basım, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, t.y.
- KILIÇ, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 1995).
- KOÇ, M. Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Ankara: Kitabiyat, 2005.
- KOÇAK, Muhsin, DALGIN, Nihat ve ŞAHİN, Osman, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- KONUK, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (haz.), İstanbul: İFAV, 2005.
- KUDÂÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihâb*, Hamdi Abdülmecid Selefî (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerîm, *Letâifu'l-İşârât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim, *Risâle*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah, 1981.
- MAHMUD, Mustafa, *el-Vücûd ve'l-Adem*, Beyrut: Daru'l-avde, 1987.
- MÂTURÎDÎ, *Tevilât-ı Ehli's-Sünne*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- MECLİSÎ, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihâru'l-Envâr*, 2. Basım, Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- MECLİSÎ, Muhammed Bakır, *Mir'âtu'l-Ukûl*, Tahran: Darul kütübi'l-İslamiyye, , h. 1375.
- MUHAMMED b. TALHA eş-ŞAFÎÎ, *Durru'l-Menzam fî Sırru'l-Azam*, Melik Suud Ktp. 133.

- MÜSLİM, Ebû Hüseyin el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Sünen*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.
- NEVEVÎ, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Riyâzu's-sâlihîn*, M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, Raşit Küçük (trc-şrh) İstanbul: Erkam, 2010.
- NÎSABÛRÎ, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed, *Garâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Furkân*, İbrâhim Atve İvaz (thk.), Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1969.
- NİZAMÎ, K. A., “Devletâbâdî”, *DİA*, c. 9, İstanbul: TDV, 1994.
- RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, İmâd Zeki el-Bârûdî (thk.), Kahire: Mektebetu't-tevfîkiyye, [t.y.]
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Ebû Muhammed b. Âşûr (thk.), Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, [t.y.]
- SAĞÂNÎ, Ebû'l-Fezail Radıyyüddin Hasan b. Muhammed b. Hasan, *Mevzûâtü's-Sağânî*, Necm Abdurrahman Halef (thk.), 2. Basım, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1985.
- SERDAR, M. Törehân, *Mevlânâ Hakimüddin İdris-i Bitlisî*, İstanbul: Ötüken, 2008.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, 1. Basım, İstanbul: Şule, 1994.
- SUYUTÎ, Celâleddin Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Fevvâz Ahmed Zemerlî (thk.), Beyrut: Dâtu'l-Kütübî'l-Arabî, 2011.
- SUYUTÎ, Celaleddin Abdurrahmân, *Lübabu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzul*, 1. Basım, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-sekafiyye, 2002.
- SÜRMELİ, Mehmet, *Sahabenin Kur'ân Anlayışı*, İstanbul: Mavi, 2006.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ur (thk.), 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- ŞEREF HAN, Şerefuddîn b. Şemseddin el-Bitlisî, *Şerefnâme*, Muhammed Ali Avnî (Arapça'ya çev.), Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, [t.y.],
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Hamdi Abdülmecid Selefî (thk.), 2. Basım, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1984
- TAFTEZANÎ, Sadeddin, *Şerhu'l-Akaid*, Talha Hakan Alp (trc. ve izâhât), İstanbul: Yasin, 2008.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. Sevra, *Câmiu's-sahîh*, 2. Basım, İstanbul: Çağrı, 1992.

- TOKSÖZ, Hatice, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, c. I.
- TURGAY, Nurettin, “Osmanlı Müfessiri Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504) ve Tefsirciliği”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (II)*, İstanbul İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi: 2013.
- ULGEN, Emrullah, *Ebu İshak Es-Salebî ve El-Keşf vel-Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Nâsût”, *DİA*, c. 32, İstanbul: TDV, 2006.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet, 1991.
- USLUER, Fatih, *Hurufilik*, İstanbul: Kabalcı, 2009.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Adem”, *DİA*, c. 1, İstanbul: TDV, 1988.
- YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur’ân Tefsiri*, 2. Basım, İstanbul: Kayıhan, 1998.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm: el-megazi ve't-tercümeti'n-nebeviyye*, Beşşar Avvad Ma'ruf (thk.), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 7. Basım, Kahire: Mektebetu vehbe, 2000.
- ZEMAHŞERÎ, Ebû Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Mahmud, *el-Keşşâf*, Muhammed Abdullah es-Selam Sâhin (thk.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur’ân*, Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Sürelî Yayınlar

- AKGÜL, Muhittin, “Mukattaa Harfleri ve Kur’ân İ’câzındaki Yeri”, *SÜİFD*, sy. 14 (2006).
- ALTUNTAŞ, Halil, “Kur’an’da Temsilî Anlatım”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 26, sy. 4, Ankara 1990.
- ALTUNYA, Hülya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *SDÜİFD*, c. 1, sy. 30, 2013.
- BASHİR, Shahzad, “The Risâlat al-Hudâ of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction”, *Rivista Degli Studi Orientali*, vol. LXXV, fasc. (1-4), Roma, (2001).
- BRUNSCHVİG, Robert, “Mutezile ve Aslah”, Hulusi Arslan (çev.), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*_ [www.dinbilimleri.com], 2002, c. II, ay. 4, s. 235-249.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri,” *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Erzurum, 1977.
- ÇETİN, Esmâ, “Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsâmeddin Ali El-Bitlisî / An Unknown Scholar On Field Of Nazarî-Sufî Commentary: Husameddin Ali Al-Bitlisî (h. 909 / m. 1504)”, *Turkish Studies* -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-, ISSN: 1308-2140, Volume 11/5, Winter 2016, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8815>, p. 159-184.
- ÇETİN, Esmâ, “Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı”, *Dinbilimleri Dergisi*, c. 15, sy. 3 (2015), ss. 149-177.
- DALKILIÇ, Mehmet, “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”, *İÜİFD*, sy. 7, İstanbul 2003.
- Dr. CERR, Halil, “Farabî, Fususu’l-Hikem’in Yazarı Mıdır?”, Kifayet Özaydın (çev.), *AÜİFD*, c. XVIII, Ankara 1972.
- EKİN, Yunus, “Osmanlı Müfessiri Ebussuud Efendi’nin İslam Tefsir Geleneğindeki Yeri”, *Osmanlı Araştırmaları Kongresi*, OSAMER Sakarya Üniversitesi, 14-17 Ekim 2015.
- EROĞLU, Ali, “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur’ân Tefsirindeki Rolü”, *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 2006.
- EVGİN, A. Kadir, “Sahih ve Zayıf Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahih Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dinî Araştırmalar*, c. 6, sy. 18 (2004).

- GEZER, Süleyman, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”, *Hitit ÜİFD*, c. 6, sy. 11 (2007/1).
- GÜRLER, Kadir, “Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi’l-Kabul”, *Hitit ÜİFD*, c. 11, sy. 22 (2012).
- HIZLI, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, c. 17, sy. 1 (2008).
- KARAGÖZ, M., Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti, *Bilimname*, V, 2 (2004).
- KORKMAZ, Sıddık, “Nehcü’l-Belâğa’nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler” *Selçuk ÜİFD*, sy. 23, Konya 2007.
- MADEN, Şükrü, “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sy. 1 (2014).
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, “Medreselerde Okutulan Mantık Ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri Ve Önemi”, *SDÜİFD*, sy. 32 (2014/1).
- SALİH, A. Velid, “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi”, İsmail Albayrak (çev.), *Çukurova ÜİFD*, c. 15, sy. 1, (2015).
- SANCAKLI, Saffet, “Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 36, sy. 1 (2001).
- SANCAKLI, Saffet, “Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2002, c. XXXVIII, sy. 3.
- SEBER, Abdülkerim, “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü”, *SDÜSBD*, sy. 27, Aralık 2012.
- SOFUOĞLU, Cemal, “Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD*, c. 26 (1983).
- ŞEKER, Necmettin, “Hadislerle Temellendirilen Tasavvufi Haller”, *Iğdır Üniversitesi SBD*, sy. 2 (2012).
- TURGAY, Nurettin, “Etbâu’t-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XLIX, sy. 4, (2013).
- YILDIRIM, Suat, “Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı Tefsiri”, *Diyanet İlmi Dergi*, özel sayı, 2012.

Diğer yayınlar

<http://www.aqaed.com/book/43/1-alghuloob-01.html>.

<http://www.angelfire.com/ct2/hudaverdi/directormakale/KESBNAZARIYESI.htm>

<https://velayet.wordpress.com/2015/04/03/hutbetul-beyan/>

[http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5CArapca Tahkik Dizgi Bibliyografya Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5CArapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf)



ÖZGEÇMİŞ

Esmâ Çetin, 1982 yılında Bursa’da doğdu. İlköğrenimini Sönmez İlkokulunda, ortaöğrenimini 1999 yılında Bursa Yeşil İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 2003 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2006 yılında “Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî’nin Vücûh ve Nezâir Adlı Eserindeki Metodu” adlı teziyle aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. 2004 yılında vaiz olarak atandığı Sakarya İl Müftüğünde halen bu görevini sürdüren Çetin, İngilizce ve Arapça bilmektedir.



T.C.
جامعة سكاريا
معهد العلوم الاجتماعية

النصّ المحقّق
لسورة آل عمران
من كتاب

جامع التنزيل والتأويل

تأليف: مولانا حسام الدين علي البدليسيّ
المتوفى سنة ٩٠٩ هـ / ١٥٠٤ م

رسالة الدكتوراه
أسماء جتين

يونيو-٢٠١٦

سورة آل عمران¹

مائتا آية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ الذي شَرَّفَ² هذه السورة بتصديدها بالأسماء العظام والآلاء الحسام وبذكر الكتاب الكرام تخصيصاً لها من الأعيان بآل عمران ﴿الرَّحْمَنِ﴾ الذي عَظَّمَهَا بذكر الأنبياء من آدم إلى الخاتم ﴿الرَّحِيمِ﴾ الذي شهد على وحدانيته بنفسه وشَرَّفَ عبادَه بنور الإسلام إلى يوم القيامة. قال النبي³ صَلَّى الله عليه وسلَّم: "مَنْ قرأ سورة آل عمران فهو غَيٌّ"⁴، وقال أيضاً: "تَعَلَّمُوا البقرة وآل عمران؛ فَإِنَّهُمَا الزهراوان، وَإِنَّهُمَا يَأْتِيَانِ يومَ القيامةِ في صورة ملكَيْن، يشفعان لصاحبهما حتى يُدخلاهُ الجنة"⁵، وقال أيضاً: "مَنْ قرأ سورة البقرة وآل عمران في ليلة الجمعة، جعل له يوم القيامة جناحان، يطير بهما على الصراط."⁶

¹ ابتداء هذه السورة في الورقة (126-A).

² س: أشرف.

³ ذلك خطأ، هذه الرواية قول ابن مسعود، أنظر: تفسير الثعلبي، ٥/٣؛ وسنن الدارمي، فضائل القرآن ١٦.

⁴ سنن الدارمي فضائل القرآن ١٦؛ تفسير الثعلبي، ٥/٣.

⁵ تفسير الثعلبي، ٥/٣ بنحو الألفاظ. ما وجدته في كتب الحديث بهذه الألفاظ، ولكن في كتب الحديث الروايات المشابهة: مسلم، صلاة المسافرين وقصرها ٢٥٢/٤٢ (٨٠٤) (فيه): "اقْرَءُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ اقْرَءُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقْرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَّاتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا فُرْقَانٍ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا اقْرَءُوا سُورَةَ الْبَقْرَةِ فَإِنَّ أَخَذَهَا بَرَكَةٌ وَتَرَكَهَا حَسْرَةٌ وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبُطْلَةُ"؛ مسند أحمد، ٥/٣٦١، ٣٥٢، ٣٤٨؛ الدارمي، فضائل القرآن ١٥ باختلاف الألفاظ.

⁶ تفسير الثعلبي، ٥/٣ بنحو الألفاظ. ما وجدته في كتب الحديث بهذه الألفاظ، ولكن في تنزيه الشريعة لابن عراق الرواية المشابهة، وفيه: "مَنْ قرأ سورة البقرة وسورة آل عمران إيماناً واحتساباً جعل الله له يوم القيامة جناحين منظومين بالدر والياقوت يطير بهما على الصراط أسرع من البرق". قال ابن عراق: «وهو منكر الحديث قاله البخاري، وأورده السيوطي في الدر المنثور منسوباً إلى تخريج أبي أحمد الحاكم في الكنى ثم قال: قال أبو أحمد هذا حديث منكر انتهى وإذا لم يوصف إلا بالنكارة فقط فلا ينبغي أن يدخل في الموضوعات والله اعلم» (فضائل القرآن ٣٠١/١ (ح: ٦٨)).

تفسيرها وسبب نزولها:

قَدِمَ على رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم مِن وفد نجران ستون راكبا: أربعة عشر من أشرافهم، ثلاثة منهم من أكابر القوم، أحدهم أميرهم إسمه عبد المسيح، الثاني إسمه الأيهم، الثالث حبرهم وأسقفهم وإمامهم وصاحب مدارسهم أبو حارثة بن علقمة، له الكنائس لكثرة علمه واجتهاده، وملوك الروم يُعظّمونه بالهدايا والتّخف. فقال: "هذا هو الشخص الذي ننتظره" فقال له أخوه إسمه كرز: "فما يمنعك منه وأنت تعلم". قال: "هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة فلو آمنا به لأخذوه منا"، فوقع هذا في قلب كرز، أي أن أسلم¹، فلما أتوا هؤلاء إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم فقالوا مرّة: "إنّ عيسى هو الله"، وأخرى: "إنّه ابن الله"، "وإنّه ثالث ثلاثة"، واستدلّوا على الأوّل بأنّه كان يحيى الموتى، ويبرئ الأسقام، وخلق من الطين كهية الطير، فنفخ فيه فطار. وعلى الثاني بأنّه لم يكن له أب. وعلى الثالث بأنّ الله يقول "إنّا خلقنا" وهو واحد، فقال لهم رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: "أسلموا"، قالوا: "قد أسلمنا"، قال صَلَّى الله عليه وسلّم: "كذبتكم كيف يصحّ إسلامكم، ومنعكم من الإسلام، ودعاؤكم الله ولدا، أو عبادتكم الصليب، وأكلكم الخنزير"، قالوا: إنّ لم يكن ولد الله، فمن أبوه؟ فقال النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "[ألستم] تعلمون أنّه لا يكون [ولد] إلّا وهو يشبه أباه"، قالوا: "بلى"، فقال صَلَّى الله عليه وسلّم: "فكيف يكون ما ذكرتم". فأنزل الله ﴿إِنَّمَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢/٣] إلى بضع وثمانين آية²، فأخذ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم يناظرهم بقوله: "ألستم تعلمون أنّه حيّ لا يموت، وإنّ عيسى أتى عليه الفناء، وإنّ ربّنا قيّم على كلّ شيء، ويحفظه، ويرزقه، فهل يملك عيسى من ذلك؟"، قالوا: "لا"، ثمّ قال: "ألستم تعلمون أنّ الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإنّ ربّنا صوّر عيسى في الرحم كيف شاء، فهل تعلمون ذلك؟"، قالوا: "بلى"، ثمّ قال: "لا يأكل³ الطعام، ولا يشرب الشراب، وتعلمون أنّ عيسى حملت به إمراة كما تحمل المرأة، ووضعته كما وضعته⁴ المرأة، وغذي كما يغذي الصبيّ، ثمّ كان يطعم الطعام، ويشرب الشراب"، وقالوا: "بلى"، فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: "فكيف يكون هو كما زعمتم؟"، فأنزل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي

¹ في تفسير الرازي (١٥١/٧): "وقع ذلك في قلب أخيه كرز، وكان يضمّره إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك".

² تفسير الثعلبي، ٦/٣-٧؛ تفسير البغوي، ٣١٩/١.

³ أي: ربّنا.

⁴ ب: ورضعته كما رضعته.

الأرض وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾ [آل عمران: ٥/٣] الآية؛ فعرفوا، ثم قالوا: "يا محمد أَلَسْتَ تزعم أنه كلمة الله، وروح منه"، فقال: "بلى"، فأنزل ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ﴾ إلى ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧/٣] (126-B) فقالوا: "يا أبا القاسم وعنا ننظر في أمرنا، ثم نأتيك، ثم تريد"، ثم انصرفوا لما ثبت أن الإله لا يكون إلّا حيّاً بذاته، قتيوما بأحوال الممكنات بصفاته، امتنع أن يكون له ولد لعدم المشابهة بينهما. والولد يشبه الأب فيما يميّزه عن غير نوعه وهو الصورة النوعية، بل الصنفية. والله منزّه عن جميع الصور لتساوي نسبته إلى تمام الصور والمعاني، وامتناع تحقّقها على وجه المغايرة بالجزئية في الذات، وإلّا يلزم التركيب والإمكان والتعدّد في الذات، أو لأنّه من خواصّ الأجسام المركّبة الممكنة، ولا شيء من الممكن بالإله، ولذا قيل: مَنْ لم يقدر على نفي القتل من نفسه كيف يكون إلهاً؟

[٢-١] [الآية الأولى والثانية]

فقلوه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ دلّ على نفي هذه الأمور الثلاثة^١ كما لَوَحَ إليه ﴿الْمَلِكُ﴾؛ لأنّ القيوم هو القائم الموجود بذاته، المقيم لما سواه من الممكنات، المدبّر للمخلوقات بإيصال ما يحتاجون إليه بهم في معاشهم بالليل والنهار، وإنزال ما يتمّ به أمر المعاش من الأمطار^٢ وتهيج الرياح وإنبات الحشائش والأشجار وإخراج الأثمار، وخلق الحيوانات؛ فالحيّ القيوم هو المحيط بتمام الأسماء والصفات الذاتية بالذات والأفعالية باعتبار ملاحظة الغير. روي أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال: "إنّ إسم الله الأعظم في ثلاث سور: في البقرة^٣ وآل عمران ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وفي طه^٤ ﴿وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^٥. فلمّا تمّ أمر المعاش - وكان الإنسان مديئاً للطبع - يحتاج في تعيُّشه إلى اجتماع الأشخاص، وكانت طبيعة الإنسان مجبولة على المخالفة فلا بدّ من قانون ينتظم به قواعد المعاش، ومعاهد المعاد، ومقاعد الانتعاش.

[٤-٣] [الآية الثالثة والرابعة]

^١ أي: التركيب والإمكان والتعدّد.

^٢ ب س: انظار.

^٣ البقرة: ٢٥٥/٢.

^٤ طه: ١١١/٢٠.

^٥ تفسير البيضاوي، ٣/٢. الترمذي في سننه، الدعوات ٦٥ (ح: ٣٤٧٨)؛ ابن ماجه، الدعاء ٩ (ح: ٣٨٥٦)؛ أحمد ٤٦١/٦ مع اختلاف الألفاظ.

﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ إشارة إلى وضع القانون والاحتجاج على صحته¹ بأن² الله لما قدر على إنزال الكتاب على موسى وعيسى لمصالح النشأتين، يقدر على إنزاله على غيرهما لكونه ممكنا والاحتياج باق، والقانون الموضوع للاحتجاج³ المتقدم لا يُجدي نفعا في كلِّ زمان لاختلاف مقتضياته، ففي برهنة من الزمان لا بدَّ وأن يقع أمر يخالف الزمان الماضي لاختلاف مقتضيات الأوضاع السماوية الواقعة بتدبير الله وتقديره، يدبر الأمر من السماء إلى الأرض مع أنَّ أصحاب ذلك القانون قد غيروا كتابهم وحرفوه، فاقترضت الحكمة الربانية أنَّ يبعث في كلِّ وقت نبيا ويُنزل كتابا يناسبه إلى أن يستكمل أمر النبوة، وإِنَّمَا وضع⁴ الكتاب المنزل على محمد بأمرين: أحدهما أنَّه في نفسه حقٌّ وعدل وصدق فيما يتضمَّنه من الأخبار عن الأمم السالفة، والآخر أنَّه مصدق لكتب الأنبياء التي بين يديه وحاضرة لديه على طريقة الاستمرار؛ وكونه ناسخا لها لبعض الأحكام لا ينافي التصديق إذ النسخ إبطال حكم في الزمان الحاضر لا الماضي مع أنَّ المنسوخ بعض الأحكام لا القصص والاعتقادات التي لا يتبدَّل حسب تبدُّل الأزمان والدول. التوراة والإنجيل إسمان أعجميان للكتابين المنزلين، قال الفراء⁵: التوراة هو النور والضياء من قولهم: ورى الزند إذا أخرجت ناره ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ﴾ [الواقعة: ٧١/٥٦]، ﴿فَالْمُورِيَّاتِ قَدْ خَآ﴾ [العاديات: ٢/١٠٠] وقيل: من «التوراة»، وهي كتمان الشيء، والتعريض بغيره، وكان أكثر التورية معارضة⁶ وتلويحا من غير إيضاح وتصريح. قيل: بالعبرانية "نوروثو"⁷، ومعناه الشريعة، والإنجيل من «النجل»، وهو الأصل، وقيل: هو الخروج، ومنه تسمية الولد نجلا؛ وقوم⁸ هو الماء الذي يخرج من البئر. ولو كان لكلِّ لفظ أصل لدار أو تسلسل. فعلى هذا وجب الاعتراف بأنَّه لا بدَّ من ألفاظ يكون في الأوَّل موضوعا حتى يُجعل سائر الألفاظ مُنشعبة (127-A) منها؛ فعلى هذا يقال: لم لا

¹ أي: صحَّة القرآن الكريم.

² س: بإذن.

³ في نسختين: "للاحتجاج" ولكن أظنَّ في العبارة خطأ المستنسخ، والأصحَّ هو "للاحتياج"، والله أعلم بالصواب.

⁴ ب س: وضعت.

⁵ يحيى بن زياد أبو زكرياء (١٤٤ - ٢٠٧ هـ)، المعروف بالفراء: إمام الكوفيِّين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. (سير أعلام النبلاء، ١١٨/١٠؛ الأعلام، ١٤٥/٨).

⁶ ب س: معارضا.

⁷ انظر: التعليق، ٨/٣.

⁸ أي: قال القوم.

يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه منشعبا من ذلك أن يكون الأمر بالعكس؟¹ ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ تنزيل القرآن؛ فإن قيل: وصف القرآن في أول البقرة بـ«هدى للمتقين»، وهاهنا لم يُقَيَّد. قلت: لأن الانتفاع به مخصوص بهم، والمقصود هاهنا هي المناظرة مع النصارى؛ فالمناسب التعميم، والمراد بالفرقان إما الزبور بقرينة ذكر أقرانه، أو للجنس الشامل للكتب الإلهية²، فإن كلَّها فارقة بين الحق والباطل، وذكره بعد الثلاثة³ دفع توهم اختصاص كون الفارقة بهما، أو القرآن تنبيها على أنه لكونه في نفسه هداية وحقا ومصداقا لسائر الكتب، مختص بالفارقة، ولذلك قيدهما بالهدى وأطلق الفرقان، أما الكلام في الإنزال والتنزيل فقد مر في صدر البقرة. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ لسبب كفرهم، أو بالفرقان [أو] بمحمد أو بهما. ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ خصص بعض المفسرين هذه الآية بالنصارى، وقصر اللفظ العام على الخاص لخصوص لزوم⁴ سببه،⁵ والمحققون قالوا: خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ، فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل التوحيد. ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ أي الغالب الذي لا يُغْلَب، ولا يُمنَع من التعذيب، الانتقام: العقوبة وهو وعيدٌ جيء به بعد تقرير التوحيد؛ والإشارة إلى ما هو عمدة في إثبات النبوة تعظيما للأمر وزجرا عن الأعراض عنه؛ الأول صفة الذات؛ والثاني صفة الفعل⁶.

[٥] [الآية الخامسة]:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ تصريح وتفصيل لما عُلم ضمنا وإجمالا، إذ القائم بتدبير أحوال الممكنات بدون العلم بها محال؛ إشارة إلى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات ومقادر⁷ الحاجات ومراتب الضروريات، لا يُشغله سؤال شأن عن شأن؛ لأن النكرة الواقعة في سياق النفي يفيد العموم، وإلى أنه مدار الألوهية، وتقديم الأرض للترقي من الأدنى إلى الأعلى، كما هو

¹ أي: لم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه منشعبا من ذلك الآخر أن يكون الأصل هو هذا، والفرع هو ذاك الآخر (الرازي، ١٥٥/٧).

² س: الآهية.

³ س: الثلث.

⁴ س - لزوم.

⁵ أي: سبب نزوله.

⁶ س: العقل.

⁷ ب س: مقادير.

دأب الإرشاد، أو لتقدّمها على السماء في التخليق كما هو رأي المَلِّيَّين¹، أو المراد: الجمعية لا الترتيب، كما هو مؤدّي واو العطف.

[٦] [الآية السادسة]

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ تَامًا وناقصًا، ذكرًا أو أنثى، قصيرًا أو طويلًا، أسود أو أبيض، حسنًا أو قبيحًا، سعيدًا أو شقيًا، وغير ذلك من الأحوال والصفات والأعمال؛ إشارة إلى كمال قدرته وتمام حكمته وشمول إرادته، وعيسى ليس كذلك، فكيف يكون إلهًا؟ وأمّا كونه محييا ومميتا للبعض، ويرى الأكمه، ومزيلا لبعض الأسقام - سيمّا كونه كذلك - إمّا هو [بإرادته وقدرته ومشيتته]² ولا يستحقّ الألوهيّة؛ إذ لو كان من ذاته ونفسه لكان دائما. ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تصريح بما أشار إلى إبطال ما تمسك به النصارى في دعواهم؛ لأنّ الإله لا يكون إلّا كامل القدرة شامل العلم فاضل الحكمة أزلا وأبدا، يدلّ عليه صيغ المبالغة، وعيسى لا يكون كذلك.

«التصوير» جعل الشيء ذا صورة وشكلٍ باعتبار إحاطة حد واحد أو حدود ونهايات متعددة، من «صار يصير صيرا» إذا مال إلى من يكون علته من أبويه، و«الأرحام» جمع رحم، وهي مقرّ النطفة وممرّ صورة النقطة، أصلها من «الرحمة»، والاشتراك في الاسم يوجب الرحمة والعطف؛ وقد استفينا الكلام في الفاتحة فيه. والحاصل أنّ القيوميّة نوعان: جسمانيّ وروحيّ. أمّا أوّل فتعديل المزاج، وتكميل الأجزاء والجوارح والأعضاء وذلك أوّلا في الرحم؛ أمّا الروحيّ الذي أشرفه العلم، فهو الذي كالمرآة المجلوة التي انعكست صور الموجودات فيها.³

[٧] [الآية السابعة]

وإليه⁴ الإشارة بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ القرآن ﴿مِنْهُ﴾ بعض ﴿آيَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ﴾ أحكمت عبارتها، وحفظت من الاحتمال في الدلالة على غير ما فهم من منطوق اللفظ، أي

¹ أي: أصحاب الأديان السماوية.

² أي: بإرادة الله وقدرته الله ومشيتة الله.

³ في تفسير الرازي: "وأمّا الروحيّة فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلّت صور جميع الموجودات فيها" (١٦٠/٧).

⁴ أي: إلى القيوميّة الروحيّة.

ما يحتويه كلام الحق فَصِيح (B-127) الألفاظ والمباني، صحيح الدلالات وصريح الفحوى على المعاني ﴿هُنَّ﴾ أي تلك الآيات ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وأصله يُرَدُّ إليه غيره، والقياس: أمّهات الكتاب، فإفرادها على تأويل كل واحدة، أو على أنّ الكل بمنزلة آية واحدة، أو على أنّ الآيات كلّها في تكاملها واجتماعها كالواحدة؛ وكلام الله واحد، أو باعتبار أن كلّ آية منها أم الكتاب ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠/٢٣] أي كلّ واحد منهما، والعرب تسمّى كلّ شيء فاضل جامع يكون مرجعاً لقوم «أمّا»، كما قيل للوح المحفوظ والفتحة «أم الكتاب»، ومكّة «أم القرى»، وللراية¹ «أم»، وللرجل يقوم بأمر العيال «أم»، وللناقة والشاة التي تعيش بها أهل الدار «أم»، وكان عيسى عليه السلام يقول للماء: "هذا أبي"، وللخُبز: "هذه أمي"؛ لأنّ قِوَام الأبدان بهما. ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ جمع 'آخر من'،² أي احتمالات لا يتضح مقصودها - لإجمال ما فيها أو مخالفة³ - لا تكون ظاهرة إلّا بالفحص عنها ليظهر فيه درجات فضل العلماء، ويزداد خوضهم وحرصهم في التعمّق في الاجتهاد في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقّفة عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها - وبإتباع⁴ القرائح في استخراج معانيها، والتوفيق بينها وبين المحكمات - [معالي الدرجات]⁵، وأمّا قوله ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١/١١] فمعناه خُفِظَتْ من فساد المعنى.

اعلم أنّ القرآن دلّ على أنّ كلّ محكم وعلى أنّه بكلّيته متشابهة؛ أمّا الأوّل كقوله: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١/١١]، وأمّا الثاني فهو ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِي تَفْشَعُ﴾ [الزمر: ٢٣/٣٩]؛ فالجواب عن الأوّل ما ذُكِرَ قُبِيلَ هذا، وأمّا عن الثاني فهو كونه كتاباً يتبيّن⁶ بعضه بعضاً في الارتفاع وعلو الشأن في

¹ ب س: للآية.

² قال الراغب الأصفهاني في المفردات: "وأخر معدول عن تقدير ما فيه الألف واللام وليس له نظير في كلامهم، فإن أفعل من كذا إمّا أن يذكر معه «من» لفظاً أو تقديراً فلا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث، وإمّا أن يحذف منه «من» فيدخل عليه الألف واللام فيثنى ويجمع. وهذه اللفظة من بين أخواتها جوّز فيها ذلك من غير الألف واللام" (ص ٦٩٠).

³ أي: لمخالفة ظاهر.

⁴ ب س: ونابضات، والمثبت من تفسير البيضاوي (٧/٢).

⁵ زيادة من تفسير البيضاوي، وفيه: "﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ { محتملات لا يتضح مقصودها - لإجمال أو مخالفة ظاهر - إلّا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقّفة عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها - وبإتباع القرائح في استخراج معانيها، والتوفيق بينها وبين المحكمات - معالي الدرجات" (٧/٢).

⁶ أطلق أنّ هذه الكلمة ليس الصواب، والأصوب "يشبه"، والله أعلم بالصواب.

حسن البلاغة وكمال الفصاحة. فالحكم في اللغة «المنع»، يقال: «حكمت» بمعنى «منعت الظلم»، وإمّا سَمَّيتِ اللَّجَامُ «حكمة» لمنعها الفرس عن الاعوجاج والاضطراب.

واعلم أنّ اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى فإمّا أن يكون متحملاً لغير ذلك المعنى أو لا يكون؛ والأوّل إمّا أن يكون أحدهما راجحاً، فيسمّى بالنسبة إليه "ظاهراً"، وبالنسبة إلى المرجوح¹ "مأوَّلاً". وإمّا أن يكون لهما على السوية، فاللفظ بالنسبة إليهما "مشارك"، وبالنسبة إلى كلٍّ منهما على التعيين "محملاً"، والمحمل ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون اللفظ محملاً بين المعاني المتعدّدة وُضِعَ لكلٍّ منها كالقرء بين الطهر والحيض، والثاني أن يكون اللفظ واحداً، والمعنى مشتركاً بين الأفراد كالبقرة في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧/٢]، الثالث أن يكون مشتركاً بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة، والقرينة تمنع أن يكون المعنى الحقيقيّ مراداً نحو ﴿يَذُكُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠/٤٨]، فيكون مشتركاً بين المعاني المجازيّة والثاني من الأوّل نصّ²، وهو³ والراجح يشتركان في حصول الترجيح، ألاّ أن النصّ راجح مانع من الغير فهذا "القدر المشترك" هو المسمّى بالمحكم، وأمّا عند السويّة فيتوقّف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر؛ فلا يتعيّن المراد إلا بقرينة صارفة.

واعلم أنّ كلا من الخصمين⁴ يزعم أنّ الآيات الموافقة بمذهبه محكمة، ومذهب خصمه متشابهة كالمعتزلة، فإنّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩/١٨] عندهم محكمة، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠/٧٦] متشابهة. فلا بدّ من قانون حاكم، فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين، الراجح إذا حمل عليه كان محكماً، وعلى الآخر متشابهاً ومرجوحاً فحينئذ يحتاج إلى صارف بخلاف الأوّل؛ والصارف إمّا لفظي أو عقليّ. والأوّل باطل؛ لأنّ اللفظ لا يكون قاطعاً بدون العقل لأنّ إفادته موقوف على اللغة والصرف والنحو وعلى عدم الاشتراك وعدم المجاز والتخصيص والإضمار والمعارض العقليّ والنقلّي. والكلّ مظنون، فثبت أنّ الدليل اللفظي لا يفيد القطع، (128-A) وإن صرف اللفظ⁵ عن

¹ س: المرجوع.

² فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النصّ.

³ أي: النصّ.

⁴ أي: أهل سنّة والمعتزلة.

⁵ س: اللفظ.

معناه الراجح إلى المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي، وقد يستعمل في المرجوح عند تعذر الحمل على الظاهر، فتعين التأويل. فليعلم أن في المحكم¹ والمتشابه أقوالا. عن ابن عباس²: "إن المحكم هو الناسخ المعمول به، والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به، ولا يُعمل به"³. وزاد بعضهم: "المحكم هو الناسخ، والحلال، والحرام، وحدود الله، وفرائضه، وما يؤمن، وما يُعمل به، والمتشابه هو المنسوخ، وما [لا] يُعمل به، وما يؤمن به"⁴. وقال⁵ أيضا: "المحكمات هي الثلاث الآيات: في سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي﴾ [الأنعام: ١٥١/٦-١٥٣] إلى آخره، نظيرها في بني إسرائيل⁶ والبقرة⁷. وما سوى ذلك من الحروف الواقعة في أوائل السور التي تشابهت على اليهود وغيرها. إن رهطا من اليهود أتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: بلغنا آية أنزل عليك ﴿الم﴾. فقال: نعم، قالوا: إن كان حقا فلك أمتك إحدى وسبعون سنة، فهل غيرها؟ قال: نعم ﴿الر، المر﴾. فقالوا: خلطت علينا، فلا ندري أبكثيره نأخذ أم بقليله؟⁸. فنزلت ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾. والبعض: "أن المحكم ما احتمل من التأويلات وجها⁹ واحدا، والمتشابه ما احتمل من التأويلات وجوها"¹⁰. وإن التكليف الواردة من الله قسمان: منها ما يجوز¹¹ أن يتغير بشرع كأعداد الصلوة ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك، ومنها ما لا¹² يجوز. فالأول المحكم، والثاني المتشابه. قال الأصم¹³: "المحكم هو الذي يكون دلائله واضحة مثل ما أخبر الله به

¹ س: الحكم.

² عبد الله بن عباس البحر أبو العباس الهاشمي (٣ - ٦٨ هـ = ٦١٩ - ٦٨٧ م)، حبر الأمة، وفقيه العصر، وإمام التفسير، ابن عم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العباس بن عبد المطلب (سير أعلام النبلاء، ٣/٣٣١؛ الأعلام، ٤/٩٥).

³ تفسير الثعلبي، ١٠/٣.

⁴ هذا رأي علي بن أبي طلحة (انظر: تفسير البغوي، ١/٣٢٢؛ تفسير الثعلبي، ٣/١٠).

⁵ أي: قال ابن عباس.

⁶ يشير إلى هذه الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ [بني إسرائيل: ١٧/٢٣-٣٩].

⁷ يشير إلى هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...﴾ [البقرة: ٢/٨٣-٨٤]. انظر: تفسير الثعلبي، ٣/١٠ (وليس فيه زيادة "بقرة").

⁸ هذا رأي ابن عباس (انظر: تفسير الثعلبي، ٣/١١؛ تفسير البغوي، ١/٣٢٢ بنحو الألفاظ).

⁹ س: وجوها.

¹⁰ هذا رأي محمد بن جعفر بن الزبير (انظر: تفسير الثعلبي، ٣/١٠؛ وتفسير البغوي، ٣/١١-١٢).

¹¹ ب س: لا يجوز، انظر: تفسير الرازي، ٧/١٦٥.

¹² ب س - لا. انظر: تفسير الرازي، ٧/١٦٥.

¹³ عبد الرحمن بن كيسان (... - نحو ٢٢٥ هـ / ... - نحو ٨٤٠ م)، أبو بكر الأصم. فقيه معتزلي مفسر، (سير أعلام النبلاء، ٩/٤٠٢؛ الأعلام، ٣/٣٢٣).

من إنشاء الخلق في قوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤/٢٣] ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠/٢١] وغير ذلك. والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر¹ والتأمل نحو ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] فإذا تأمل، صار محكما² بأنَّ مَنْ قَدَّرَ عَلَى الْإِنشَاءِ قَدَّرَ عَلَى الْإِعَادَةِ،³ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: "المحكم كل ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جلي أو خفي، والمتشابه بالعكس كالعلم بوقت قيام القيامة وبمقادير الثواب ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [النازعات: ٤٢/٧٩]"⁴.

واعلم أنَّ مِنَ الملاحظة مَنْ طعن في القرآن لاشتماله على المتشابهات⁵ قائلا بأنكم تقولون أنَّ تكاليف الخلق مُرتبطة بهذا القرآن إلى آخر الدنيا، وإنَّ صاحب كلِّ مذهب يتمسك بآيات؛ فالجبريُّ متمسك بآيات الجبر ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥/٦]، والقدريُّ يقول: هذا مذهب الكفار لذكرها في معرض ذمهم ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥/٤١]. وهكذا سائر المذاهب، فكيف يجعل الكتاب مرجعا لكل؟ أجيب بأنَّ القرآن لكونه آخر الكتب⁶ السماوية وجامعا لما فيها جدير بأنَّ يحتوي على كلا النوعين المحكم والمتشابه ليكون⁷ بهما⁸ معجزا مَنْ تَصَدَّى بمعرض التحدي ويكون الوصول إلى الحقَّ أصعب وأشقَّ، ومزِيدُ الشقِّ يوجب عتيد الثواب وكثرة النِيل أي الصدق والصواب ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢/٣] وأيضا اشتمال القرآن عليهما يُفضي إلى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ ينحوا من غياهب التقليد ونوائب التقييد إلى ضياء الحق والتأييد، وانفتح باب الاجتهاد، واتسع ساحة محيطات دوائر الاعتقادات العلوم الكثير كالنحو، والصرف، وعلم الاستدلال، وأصول الفقه، والكلام، والفقه، وفنون الحكميات، والكلام، وغير ذلك مما يستمد منه أصول الفقه، والكلام. ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي ميل عن الحقَّ وغُذول عنه إلى الباطل كالمبتدعة ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ أي من الكتاب، فيتعلقون ويُنفدون بظاهره،

¹ ب س: التدبير.

² أي: صار المتشابه محكما.

³ انظر: تفسير الرازي، ١٦٥/٧.

⁴ تفسير الرازي، ١٦٦/٧.

⁵ س: المشابهات.

⁶ ب س: الكتاب.

⁷ أي: ليكون القرآن.

⁸ ب س: بها، أي: بالمحكم والمتشابه.

أو بتأويل باطل ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ طلب أن (128-B) يفتنوا الناس عن دينهم بالتضليل ومناقضة المحكم بالمتشابه، والفتنة هي الاشتهار والعلو¹، يقال: فلان مفتون بطلب كذا أي علا في طلبه وجاوز الحد ﴿ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ أي طلب تأويل الكتاب وتوجيه ما فيه لأن تُوقَّعوا الناس في الفتنة على ما يشتهونه ويريدونه؛ ويحتمل أن يكون الداعي إلى الاتباع مجموع الطلبتين² أو كل واحد منهما على التعاقب؛ والأول من العناد، والثاني من الجهل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾ أي لا يعلم تأويله الذي يجب أن يحمل عليه ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، وهؤلاء³ هم وقد نجران حيث خاصموا الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن عيسى، وقالوا: أَلَسْتَ تزعم أنه كلمة الله وروح منه، قال: بلى، قالوا: "فجئنا" فأنزلت. وبعضهم: هم اليهود طلبوا أجل هذا الأمة فاستخرجوا بحساب الجمل، وحسبنا⁴. بعضهم على أنهم هم المنافقون أو الخوارج أو تمام المبتدعة، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية، وقال: "إذا رأيتم الذين يسألون عما تشابه منه ويجادلون فيه، فهم الذين عنى الله عز وجل، فاحذروهم ولا يجلسوهم"⁵. والمحققون⁶: على أن هذا عام وإن كان سبب النزول والمورد خاصًا وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ كما مر⁷، فيدخل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥/٢٠] فيه⁸ بظاهره، استمسك⁹ بالمتشابهات، وهي بدون العقل لا يفيد، وإذا خاصم دليل العقل صرفه إلى المحكم كما أن الحاصل في الحيز ممكن إن ساوى الحيز أو زاد عليه أو نقص منه، فالكل من أمارات الجسم وخواصه والجسم مؤلف، وكل مؤلف ممكن، فالجسم ممكن، فعلم من هذا أن معنى الاستواء ليس الاستقرار، وإن الله تعالى منزّه عن أن يكون جسما. ومن جمل ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكليّة إلى العبد، ألا إنّه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل الاختياري موقوف على

¹ س: والعلوم.

² ب س: الطسن.

³ أي: الذين في قلوبهم زيغ.

⁴ أي: وقالوا: حسبنا.

⁵ تفسير الثعلبي، ١٢/٣ بنحو هذا اللفظ؛ وتفسير البغوي، ٣٢٤/١ بلفظ آخر. البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة آل عمران، ١، (وفيه: "فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم")؛ مسلم، كتاب العلم، ١، (ح: ٢٦٦٥)؛ أبو داود، كتاب السنّة، ٢ (ح: ٤٥٩٨)؛ الترمذي، كتاب تفسير القرآن، ٤-سورة آل عمران، (ح: ٢٩٩٤) (قال الترمذي: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح).

⁶ أي: قال المحققون: إشارة على أن هذا عام... الخ.

⁷ تفسير الرازي، ١٦٨/٧.

⁸ أي: في هذا الباب.

⁹ أي: استمسك بعضهم بالمتشابهات.

الدواعي كما ثبت في موضعه¹، وحصول الدواعي من الله لإمكانها، والفعل عند² الدواعي واجب، فبطل التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله وقدره ومشيئته. فمناط الكل إنما هو العقل، فظهر من هذا أن كل آية يوافق مذهب الخصم فهي محكمة، وما يخالفه فهي متشابهة، يصير بالعقل محكمة. وعند المحققين ثلاثة أقسام³: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فهو المحكم حقاً كما في قوله تعالى: ﴿الْمَلَأَهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢-١] كما مرّ، والثاني هو الذي دلّت الدلائل القاطعة على خلاف الظواهر كما في ﴿الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥/٢٠]، فذلك هو الذي يحكم فيه بأن مراده تعالى غير ظاهرة، والثالث ما لم يوجد مثل هذا الدليل على طريقي ثبوته وانتفائه فهو التوقّف، فهذا مع الثاني هو التشابه لاشتباه الأمر فيه لعدم امتياز أحد الجانبين عن الآخر ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ المتثبتون المتمكنون فيه، فمن وقف على "إلا الله"⁴ فسر التشابه بما استأثره الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة ونزول عيسى وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وطلوع الشمس من مغربها وعلم الروح وخواصّ تمام الأشياء والأعداد، أو⁵ بما دلّ القاطع على أن ظاهره غير مراد الله تعالى ولم يدلّ على ما هو المراد. قالوا: وللابتداء، ومن عطّفه فسر التشابه بما علّم من التقرير السابق - وكلاهما منسوبان إلى ابن عباس - والراسخون في العلم هم الذين توسّلوا إلى معرفة ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بالعقل⁶ الصريح والشهود الصحيح والعلوم الغريبة وما يتوقّف عليه، ولذا قال صلى الله عليه وسلم: "من فسر القرآن برأيه فقد كفر ومن فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار."⁷ ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ استيناف موضح لحال الراسخين، أو حال (129-A) منهم، أو خبره إن جعل⁸ مبتدأ ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ أي المتشابه والمحكم، والعلم بهما وبغيرهما⁹ ممّا علّمناه¹⁰ من الأشياء بل الأشياء، زعم بعضهم أن

¹ س: موضه.

² س: عن.

³ أي: عند المحققين يحمل الأمر في الآيات على ثلاثة أقسام.

⁴ ب س: مراد الله، والمثبت من البيضاوي (٨/٢).

⁵ أي: أو من وقف على "إلا الله" فسر التشابه...

⁶ ب س: بالفعل.

⁷ تفسير الرازي، (١٧٥/٧) مختصراً. الترمذي في سننه، تفسير ١ (ح: ٢٩٥١) بنحو الألفاظ؛ أحمد، ٢٣٣/١، ٢٦٩، ٣٢٣، ٣٢٧ مع اختلاف الألفاظ.

⁸ أي: إن جعل "الراسخون" مبتدأ.

⁹ س: غيرهما.

¹⁰ ب - علّمناه.

"عند" هاهنا صلة ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ مدح للراسخون بجودة الذهن وحسن النظر. فإنّهم بهذه الصفة يَتَعَبَّطُونَ بكتاب الله، يتذكّرون من عهوده الأزليّة وعقوده الأوليّة. قال المفسّرون: "الراسخون" علماء مؤمني [أهل] الكتاب مثل عبد الله بن سلام وأصحابه لقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ١٦٢/٤] يعني الوارسين في علم التوراة. سئل النبي صلى الله عليه وسلم من ﴿وَالرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، قال: "مَنْ بَرَّ يَمِينَهُ، وصدق لسانه، واستقام قلبه، وعفّ فرجه، فذلك الراسخ في العلم." ¹ عن مالك بن أنس: ² "هم المتواضعون لله المتذلّلون في طلب مرضاته لا يتعظّمون على من فوقهم ولا يحقرون من دونهم" ³. والبعض ⁴: "هم الذين وجدوا في علمه أربعة أشياء: التقوى بينه وبين الله، والتواضع بين الخلق ⁵، والزهد بينه وبين الدنيا، والمجاهدة بينه وبين نفسه." ⁶

[٨] [الآية الثمانية]

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ﴾ لا تمل ﴿قُلُوبَنَا﴾ عن الهدى والحق كما أزعجت قلوب اليهود والنصارى وأهل البدع ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ وَفَقَّتْنَا لِدِينِكَ وَالْإِيمَانِ بِالْحُكْمِ وَالْمُتَشَابِهِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِّ مِنْ كِتَابِكَ ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ أَوْصَلْتَنَا إِلَيْكَ وَأَنْزَلْتَنَا إِلَى حَضْرَتِكَ، أَوْ تَوْفِيقًا لِلثَبَاتِ عَلَى الْحَقِّ، أَوْ مَغْفِرَةً لِلذُّنُوبِ ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ تعطي كلّ ما هو مسؤل ومرغوب، وتفضل ⁷ كلّ ما هو مقصود ومطلوب، على ⁸ أنّ الهدى والضلالة من الله وأنّه متفضّل بما يُنعم على عباده ولا يَحِبُّ عليه شيءٌ، من مقالة الراسخين ⁹، وقيل استئناف. اعلم أنّ القلب في نفسه صالح لأن يميل إلى أحد الجانبين من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان إلّا عند داعية أبدعها الله. فإنّ مالت إلى الكفر، فهي الخذلان والإزاعة والختم والرين والزيف والقسوة والوقر

¹ تفسير الثعلبي، ١٦/٣.

² ذلك خطأ، هذا قول نافع بن يزيد. انظر: تفسير الثعلبي (١٦/٣).

³ تفسير الثعلبي، ١٦/٣، بنحو هذه الألفاظ.

⁴ أي: قال البعض.

⁵ أي: والتواضع بينه وبين الخلق.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٦/٣؛ تفسير البغوي ٣٢٥/٣.

⁷ ب س: تفضيل.

⁸ أي: إشارة على...، أو: فيه دليل على...

⁹ أي: هذه الآية هي من مقالة الراسخين.

والإكثان¹ وغير ذلك مما ورد في الكتاب. وإن مالت إلى الإيمان، فهي التوفيق والإرشاد والهداية والتسديد والتثبيت. كان صلى الله عليه وسلم يقول: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" - ينقلب بواسطة تَيْنِكَ الإصبعين² كما ينقلب الإنسان³ - وكان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك"⁴، وكان يواظب هذا الدعاء. وهذا لكونه برهانياً متأكداً، يكون من أقوى المحكمات، وعند المعتزلة من المتشابهات. وإنما قدم دعاء النفي على الإثبات؛ لأنّ التطهير⁵ (عمّا لا)⁶ ينبغي مقدّم على التنوير على ما ينبغي، لتقدّم الشرط ورفع الموانع على وجود المعلول. والرحمة تعمّ الإيمان والمعرفة وعمل الجوارح وأفعال الأركان بأنّ يحصل أولاً في القلب ثم سرى⁷ منه إلى الأعضاء واللسان ثم يفيض إلى سهولة أسباب المعاش من الصحة والأمان وإلى سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسؤال الملكين⁸ ثم إلى سهولة العتاب والحساب والخطاب في القيامة.

[٩] [الآية التاسعة]

ولذا عقبه بقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ﴾ لإعطاء الجزاء ﴿لِيَوْمٍ﴾ يوم يجمع فيه الناس وهو يوم القيامة ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي في وقوعه ووقوع ما فيه من الحشر والجزاء وغير ذلك ممّا يترتب عليه⁹ فيه¹⁰ من النار والأنوار للأبرار والفجار ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ أي ميعاد الأولياء لا وعيد الأعداء؛ لأنّ خلف

¹ س: والاكثان.

² أي: بواسطة داعية الكفر وداعية الإيمان.

³ قال الرازي في تفسيره (١٧٦/٧): "والمراد من هذين الإصبعين الداعيتان، فكما أنّ الشيء الذي يكون بين إصبعي الإنسان يتقلب كما يقبله الإنسان بواسطة ذينك الأصبعين، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقبله الحق بواسطة تينك الداعيتين".

⁴ تفسير الثعلبي، (١٧٦/٧) يمثل هذا اللفظ؛ والتعلي (١٧/٣)؛ وتفسير البغوي (٣٢٥/١) بلفظ آخر. مسلم في صحيحه، القدر، ١٧/٣ (ح: ٢٦٥٤) (وفيه: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلُّهَا بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقُلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ)؛ مسند أحمد، ١٦٨/٢، ١٧٣، ٩١/٦، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣١٥؛ سنن ابن ماجه، مقدمة، ١٣، (ح: ١٩٩)؛ الدعاء، ٢، (٣٨٣٤)؛ الترمذي، قدر، ٧ (ح: ٢١٤٠)؛ الدعوات، ٩٠ (ح: ٣٥٢٢)، ١٢٤ (ح: ٣٥٨٧) مع اختلاف الألفاظ.

⁵ ب س: التطهير.

⁶ ب س: كما، والمثبت من تفسير الرازي (١٧٨/٧).

⁷ س: سوى.

⁸ ب س: الملكان.

⁹ أي: على الوقوع.

¹⁰ أي: في يوم.

الوعيد كرمٌ ولطفٌ، "إذا وعد السّراءُ أنجز وعده وإن أوعد¹ الضّراءُ فالففو مانعه". فالله سخر وعده عدلا ووعيده² تلطفًا (129-B) وفضلاً؛ ولا يلزم منه الكذب، وإنما³ يلزم أن لو كان في الوعد.

[١٠] [الآية العاشرة]

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ مطلقاً، أو النصارى واليهود، أو مشركوا العرب ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ﴾
﴿وَلَا أَوْلَادُهُمْ﴾ أي لن تنفع ولا تدفع بالثواب والجنة والجحيم والعقاب. وإنما سُمي المال "غنى"؛ لأنه ينفع صاحبه، ويدفع فيه شدة الفقر ونكبة الفاقة وسورة النوائب وحدة الأمور الشاقة من ركوب البحر الزّخار والبرّ الضرار ﴿مَنْ اللَّهِ شَيْئاً﴾ أي لا ينفع لهم شيء من المال والمغفرة ولا الطاعة والعبادة، ولا يدفع عنهم من العذاب والعقوبة. واللفظ عامٌّ، وإن كان المورد خاصّاً. وكمال العذاب هو⁴ أن يزول عنه أعظم ما ينتفع به -وهو المال والبنون- ويجتمع عليه الأسباب المؤلمة، فإنّ المرء عند نزول الخطوب وحلول مقتضيات الذنوب في الدنيا مفرّغ إلى المال والولد لدفعه وهما في ذلك اليوم لا ينفعان لارتفاع العبرة بهما ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿[الشعراء: ٢٦-٨٨-٨٩]﴾ وَأُولَئِكَ﴾ أي الكفار المذكورون ﴿هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ بفتح الواو ما يستعدّ به النار ويُنفد، هي في ظاهرهم وباطنهم وهو أشدّ العذاب.

إشارة وتأويل:

[١] [الآية الأولى]:

﴿ال م﴾ اعلم أنّ إشارة هذه الحروف غير بشارة ما تقدّمت الإشارة إليه في صدر البقرة، وإن كانتا متّحدتين بالذات والصفات؛ لأنّ نسبة البقرة وما فيها من الألفاظ والعبارات والحروف والرموز والإشارات لفظاً ومعناً إلى الذات والأسماء والصفات غيرُ نسبته إلى آل عمران وما فيها من الألفاظ والمعاني؛ إذ الألف التي هنا - وهي⁵ غير الألف التي في البقرة؛ لأنّه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٥٥/٢٩] - إشارة إلى فردانيّة ذاته في

¹ ب س: وعد.

² ب س: وعيدا.

³ س: ولا.

⁴ ب س: وهو.

⁵ ب س: وهو.

قدسه ووحداية آيته في أنسه واستبقاء ما سواه على عدميته، واللام إشارة إلى لطائف غيبه في جبروته، والميم إلى غوايب ملكوته. أو الألف إشارة إلى أحدية هويته وفردانية حقيقته وماهيته نظرا إلى وحدانية وصفه ونعته، واللام إلى واحدية نعته وصفته، والميم إلى ديمومية سلطنته في ملكه ودوام مملكته. أو الألف إلى أوليته، واللام إلى كمال جماله، والميم إلى عظم جلال ذاته وصفاته في أفعاله وآثاره وإلى فرط محبته لأوليائه. وقد جرت العادة بين الأحابب التخاطب بالرموز والتلويحات بالرقوم والإشارات كتما بالأسرار وحرمانا للأغيار تعظيما لشأنهم وتكريما لهم في لطائف عرفانهم، ولذا قيل: العبارات والإشارات للخواص، والتلويحات والرموز لأخصّ الخواص. أو الألف إشارة إلى إعطاء الاستعدادات، واللام إلى إفاضة أنوار لطفه عليها¹ في مقام علمه - وهي الحياة السرمديّة-، والميم إلى قيوميته للأشياء بنعت الوجود العيني. أو الألف إشارة إلى إفاضة عموم الأحوال على صفحات ضمائر أحبائه، واللام إلى لطفه الخفي في سرائر أوليائه، والميم إلى مراجعة سرائرهم من مواطن الأنس إلى طوارم القدس للأنس حتى إذا فُرِغت هذه الألفاظ وما يضاهيها أسماع المحبين استبقت حقائق سرائرهم أسرار معانيها وأنوار مبانيها، ويطالعها في ألواح أرواحهم القدسية حتى عاينوا أن كل حرف منها إشارة إلى إسم، والاسم إلى فعل وأثر، وهو إلى صفة، وهو إلى الذات. فإذا صادفت هذه الرموز قلوب العارفين ترقّوا مدارج الأفعال والأسماء² والصفات حتى بلغوا سرادقات الكبرياء، فانكشف لهم المعلومات السرمديّة من الحقّ للحقّ، فشاهدوا أسرار النسب الذاتية وأنوار (130-A) النُقب الإلهية أولا في حضرة واحدية والجبروت في ديوان الملكوت. قال الصادق³ عليه السلام: "إنّ الله تبارك وتعالى ذكر وحدانيته، ودلّ على إقرار ربوبيته".⁴

[٢] [الآية الثانية]:

﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ أولا على الذات الذي ظهر بنوره حقائق الكائنات وماهيات الممكنات في مرتبة علمه وشهود ذاته. وأقام وقوم في عرصة العين بقيوميته تلك الحقائق للصور الغيبية أولا بالهيوالات الروحية؛

¹ أي: على الاستعدادات.

² س: السماء.

³ جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين، (٨٠ - ١٤٨ هـ = ٦٩٩ - ٧٦٥ م)، الهاشمي القرشي، الملقب بالصادق: سادس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. كان من أجلاء التابعين (سير أعلام النبلاء، ١٢٦/٢؛ الأعلام، ٦/٢٥٥).

⁴ ما وجدته.

ثمّ المثاليّات وأشباح الممثّلات البرزخيّة؛ ثمّ الشهاديّات¹، أو يعطى الروح ويفيضه؛ ويقيم الجسد؛ ويرتبطه به، أو الأوّل يشير إلى قوس التنزّل؛ والثاني إلى قوس الترقّي، أو إلى السير إلى الله؛ ومن الله².

[٣] [الآية الثالثة]:

﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ إشارة إلى السير في الله أي المرتبة الجامعة الشاملة للكلّ في الدورة الجامعة والكورة الطامعة للكلّ في الكلّ للكلّ ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي السير إلى الله، ومن الله. فإنّ العارف إذا استكمل فيهما ينقل إلى السير في الله ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ﴾ لبيان السير إلى الله ﴿وَالْإِنْجِيلَ﴾ هاديا إلى السير من الله إلى الله، ولهذا ذهب النصارى إلى أنّ صاحبه هو الله أو ابنه -وهو التحلّي الذاتي-، هو هداية الدورة العظمى النوريّة الجماليّة باعتبارين³ من قبل نزول الكتاب المعنيّ منه هو الكتاب الجامع المذكور، إشارة إلى تكرار مقتضيات الدورات الأسمائيّة.

[٤] [الآية الرابعة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ في فرداريّة إسم من الأسماء الذاتيّة في السير إلى الله، فإنّهم داموا فيها⁴ وقاموا لديها واعتكفوا وضاموا عليها ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ وعقاب مديد شديد ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ﴾ غالب على الأمور كلّها الجارية في مقتضيات الأدوار الأسمائيّة، أو إنّ الذين حُجِّبوا عن مشاهدة الحقّ بنعت النفس في رؤية شواهد الربوبيّة لهم عذاب شديد أي حرمانٌ وجدانٌ وصولٌ مقامات⁵ أهل الهدايات. قال أبو سعيد الخراز⁶: "الذين كفروا: بإظهار كرامات الله على⁷ أوليائه"⁸؛ لأنّها لعدم استحقاقهم لها محرمة عليهم لهم عذاب شديد،

¹ س: الشهاديات.

² أي: الأوّل يشير إلى السير إلى الله، والثاني يشير إلى السير من الله.

³ أي: باعتبار السير إلى الله والسير من الله.

⁴ أي: في (إنكار) فرداريّته.

⁵ ب س: أهل مقامات، والمثبت من عرائس البيان (١٢٥/١).

⁶ أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز (هـ. ٢٧٧)، وهو من أئمة القوم وجلة مشايخهم. قيل إنه أوّل من بكلم في علم الفناء والبقاء (طبقات الصوفيّة للسلمي، ص. ٢٢٨).

⁷ ب س + عر، والمثبت من عرائس البيان (١٢٥/١) وتفسير السلمي (٨٦/١).

⁸ تفسير السلمي، ٨٦/١؛ عرائس البيان، ١٢٥/١.

﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ﴾ يُعَزِّزُ ولايته ويمنع عَمَّنْ لا يليق بها. ويكون¹ إظهار الكرامة وودَّاده على مَنْ يشاء من عباده ﴿ذُو انتِقَامٍ﴾ ينتقم من أعدائه إنكارهم على أمنائه بأن لا يهديهم إلى ما آتاهم وأعطاهم من أنواع فضله وكرمه.

[٥] [الآية الخامسة]:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ﴾ ما يجرى في قوس التنزّل إلى أرض الجامعة الإنسانية في السير من الله؛ فإنّ الأشياء كلّها سائرون من الله إلى الله إلا أنّ منهم مَنْ لم² يصل بعدُ إلى الأرض الكلية: والإمكان والقوّة [و] الاستعدادة القريبة بالفعل الجامعة، وهي أسفل السافلين ليحصل له السير بالاختيار إلى الله تعالى؛ لأنّه لذا اختصّ إسم السير إلى الله بمن يكون سيره إليه مقرونا بالاختيار ﴿وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ أي كلّ ما يجرى عند الترقّي إلى السماء الأحديّة والأسماء الواحديّة من الأحوال والمقامات والشّطّح والطامات. وفي «العرائس»: لا يخفى عليه شيءٌ ممّا في صدور أوليائه في الأرض من لهب نار الاشتياق ولا ممّا في قلوب الأصفياء لملائكته³ تحت العرش من أزيز نيران الخوف⁴، وهذا نوع تسليّة⁵ من الله لعباده. فإنّهم إذا تيقّنوا أنّ الله يعلم ما في صدورهم ممّا تخفون عن الناس، ويعلم كلّ ما يفعلون ويعملون بما أُخبروا على أمر لم يرضَ به الله فعلموا أنّهم يحزنون بمقاساتهم في شوقه وطريق محبّته ورفيق ذوقه، أو لم يظهر⁶ -وهي أشدّ الحالات وأحد المقامات كما علمت في تفسير قوله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْلَمُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤/٢] -

[٦] [الآية السادسة]:

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾ أي صوّر علومكم ومعارفكم وأحوالكم ومقاماتكم (130-B) في أرحام قابليّاتكم الأزليّة واستعداداتكم الأوليّة الأرضيّة أوّلا في الفطرة الأولى والنشأة العليا، كما صوّر هبولى

¹ ب - ويكون.

² س - لم.

³ أي: قلوب أصفياء ملائكته.

⁴ ب س: الحرق، والمثبت من عرائس البيان (١٢٥/١).

⁵ س: سياسة، ب: سياسة، والمثبت من عرائس البيان (١٢٥/١).

⁶ س: لم يظهروا.

حقائقكم ومادّة ماهيّاتكم ابتداءً في البرزخ الأعلى بالصّور العلميّة ثمّ في الملكوت القصوى بالصّور العينيّة الروحيّة ثمّ في البرزخ الأدنى بالصّور الشبحيّة والمثّل النوريّة إلى الأرحام العنصريّة بالرقوم البشريّة والرسوم الصوريّة. قال صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، وألقى عليهم من نوره. فمن أصابه ذلك النور فقد اهتدى، ومن أخطأ فقد ضلّ"¹ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ على² كميات مراتب التصوير وكيفيات التي أشرّت إليها.

[٧] [الآية السابعة]:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ أي الكتاب العيني، ﴿مِنْهُ﴾ أي بعضه، وجملته منه ﴿آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ﴾ وهي هيولى الصور العلميّة والحقائق الإلهيّة، وجملته ﴿أُخْرَى﴾ منه ﴿مُتَشَابِهَاتٍ﴾ هي الصور العينيّة والتعيّنات الكونيّة الواردة³ عليها المترادفة لديها، أو المراد: الجواهر والأعراض التي يتبدّل بتبدّل الأمثال والأشباه، فالأحكام المتعلّقة من الكتاب المعنويّ بأحوال الأوّل هي المحكمات؛ وبالثانية هي المتشابهات، أو المراد من المحكمات هو الإنسان الكامل المكمل المتحقّق بالأسماء الإلهيّة؛ من المتشابهات⁴ ما عداه من الفقراء الغير البالغين مقام الرّجال المتشبهين بهم⁵ من المجاذيب والسلاك؛ من تشبه بقوم⁶ فهو منهم، أو المراد بالمحكمات هي الأرواح؛ وبالمتشابهات هي الأجسام المتشاكلة المتضاهية ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ رب وشكّ وارتباب من حقيقة حاله وفي التحقّق بالكمال الجمعيّ والجمع الكمال في مآله، أو المراد بالمحكمات أي لم يستكملوا في النشآت فيتبعون ويتقيّدون في مراتب الصور ولم يصلوا إلى عالم المعاني، أو إلى المرتبة الجامعية بينهما ﴿مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ وطلبها بينهما، فمن تقلّد بالمتشابهات وتقيّد بها ولم تبلغ حقيقتها وقع في الفتنة والتردد في النشآت ولم تبلغ حقيقتها ما لم تبلغ حقيقة المحبة الذاتية ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ وإرجاعه إلى ما كان عليه وهم متقيّدون بعالم الصّور والراتب المشابهات ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أي لا يعلم وقت تأويله وحالة إرجاعهم وترجيحهم إلى ما كانوا عليه في المرتبة الجمعيّة في أحديّة الجمع إلا الله والراسخون في مراتب النشآت والمستكملون في درجات أفلاك

¹ أحمد ١٩٧/٢، الترمذي، الإيمان، ١٨ (ح: ٢٦٤٢) بنحو الألفاظ.

² ب س: إلى.

³ ب س: الموارد.

⁴ أي: المراد من المتشابهات...

⁵ ب س: لهم.

⁶ س: قوما.

الكمالات والمتصعدون إلى كُرات سماوات الكائنات وطبقات معارج الممكنات في مرتبة جمع الجمع الباقون بالله العارفون بنور الحقّ العالمون تشابُه أسرار التباس نعوت الجبروت في الملكوت بنعت ظهور تجلّية لأهل حقيقة التوحيد والتفريد، والعطف يُشعر بهذا أي هم ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ إيمان من جمع في مقام الجمعية علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين لا يُشغله شأن عن شأن. قل: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ أي كلّ من المتشابه والمحكم ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدّوا به للاهتداء إلى تأويله، وهو تجرّد العقل من غواشي الحسن. واتّصال الآية بما قبلها من حيث أنّها في تصوير الروح بالعلم وترتيبه، قال بعضهم: الراسخ هو الذي حقّ بالحقّ أي الذي وقع مظهر الألوهية حيث أشار إليه: "كنت سمعه وبصره وبده ورجله ولسانه، فبي يسمع وبني يبصر وبمشي وبني ينطق وبني يبطش"¹، أو الذي ظهر الحقّ وتعيّن بالتعيّن الكامل والكون الفاضل العالم، أو الذي رسّخ بروحه² في غيب الغيب في سرّ السرّ، أو الذي استجمع أحكام العلوم - وهو أربعة: الوحي، والتجلي، والعندي، واللدنيّ التي تعيدها التجليّ الأثاريّ والأفعاليّ والصفاتيّ والذاتيّ-، قال البعض: هو الذي وجد علم التأويل من الله فيكون إيمانهم بالله حقّا (131-A) ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الأنفال: ٤/٨].

[٨] [الآية الثامنة]:

﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا﴾ في النشأة الأخرى ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ في النشأة الأولى ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ كاملة جامعة بين النشأتين، أو لا ترغ قلوبنا في أحكام الممكنات بعد إذ هديتنا إلى دراية أعلام إعلام³ الشريعة ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ أي شهود الحقيقة أو علم اليقين بعين اليقين ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ بعلم اليقين ﴿مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ حقّ اليقين ﴿وَهَبْ لَنَا﴾ ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب، ﴿هَبْ﴾ بوسائط الأمور وهب المذكورة أي هب لنا من لدنك رحمة السائرين إلى الله السير⁴ منك فيك.

¹ هذا جزء من رواية البخاري، (الرقاق ٣٨) (وفيه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْظَمِ شَيْءٍ لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعْبِدَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِي الْمُؤْمِنِ يُكْرَهُ الْمَوْتُ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ).

² س: في روحه.

³ أي: إخبار.

⁴ ب س: السر.

[٩] [الآية التاسعة]:

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ﴾ في محشر العظمى الأنفسي أهل الحقيقة على بساط القرية، المؤمنون على بساط الكرامة، والموقنون على بساط المشاهدة، والمُحِبُّون¹ على محلّ الوصل، والعارفون على مقام الأنس باللقاء، وقس أحوال أصحاب الأطوار السبعة. ومنهم مَنْ يبلغ عندك على منتهى مقاصدهم التي كانوا عليها في الدنيا جامعا أمر رسم المقامات ووسم الحالات وقسم المكاشفات والمشاهدات. قال الصادق عليه السلام: "الراسخ الناقد في العلوم يختار منها المحكمات من الولايات ويستقرّ في المتشابهات في النبوت؛ لأنّ ظاهرها خَلْقٌ يُنَوِّرُ بواطنها وبواطنها مزين برضاء الله فالراسخ قاعد تحت أمّن منه"²، وقال أيضا: "﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ أي لا تجعلنا مع أعدائك مجتمعين في هجرانك، فإنّ مرادهم نارك، ومرادنا نورك"³ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ أي ما وعد لأنبيائه وأوليائه من وصولهم إلى مشاهدته - بعد ما أحاطهم حين أبداع أرواحهم قبل وجود الكونين وعرف نفسه لهم - بلا كلفة العذاب ومشقة الحساب، وأيضا لا سبيل إلى تغيير الحدثان ووقوعه في قدم علم الرحمن؛ لأنّه تعالى منزّه عن أن يفعل شيئا بعلم يحدث في نفسه.

[١٠] [الآية العاشرة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بالوصول إلى مشاهدته بعد الخطاب بـ"ألست بربكم" والعهد بقولهم "بلى" ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ﴾ أي ما حصل لهم من القوة العملية من الأخلاق الرضيّة والملكات السيّئة والهيآت المرضيّة والعادات الرزيئة ﴿وَلَا أَوْلَادُهُمْ﴾ أي ما حصل لهم من القوة النظريّة من العلوم والإدراكات ومعرفة القواعد والرسوم وحسن العادات وقبول العبادات ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ أي خطب نار الندامة والتأسّف إذا اطلّعوا على فقدان وجدان ما منح الله به عليهم في الفطرة الأولى من الشهود الذاتي والعهد الأول.

تفسير

¹ ب: والمحبون، والمثبت من عرائس البيان (١٢٩/١).

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

[١١] [الآية الحادية عشرة] :

﴿كَذَّابٍ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ الدَّابُّ: الجهد في الشيء والتعب فيه، يقال «دأب يدأب» إذا اجتهد ثم صار الدأب عبارة عن الأمر والشأن والعادة، يقال: «هذا دأب فلان» أي عاداته، أو من الدؤوب¹، وهو الثبت أي جهد هؤلاء الكفار وتعبهم وجدهم² في تكذيب محمد كجهد آل فرعون وتعبهم مع موسى عليه السلام تكذيبا وإهلاكاً، أو بمعنى أنَّ عادة الله وسنته مع هؤلاء في تكذيبهم وإهلاكهم كعادته وسنته في تكذيب آل فرعون موسى وإهلاكهم، أو أنَّ أحوالهم في أولادهم وأموالهم في عدم النفع في دفع العذاب عنهم أجلاً وعاجلاً كحال آل فرعون فيما ذكر، أو متّصل بما قبله أي لن تغني عنهم كما لم تغن عن أولئك أموالهم وأولادهم، أو توقد بهم كما (توقد بهم)³؛ فعلى الأول مرفوع على أنّه خبر مبتدأ مخذوف ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ عطف على «آل»، وقيل: استئناف ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ حال بإضمار «قد»، أو استئناف لتفسير حالهم، أو خبر «إنَّ» ابتدأت بـ«الذين» ﴿فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ عطف على «كذبوا» أي فعاقبهم الله بسبب ذنوبهم أو ملتصقين بذنوبهم ﴿وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ تهويل للمؤاخذه وزيادة تخويف للكفرة.

[١٢] [الآية الثانية عشرة] :

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْيُهُمْ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ هذا وعد وتبشير من (131-B) الله لمحمد وأصحابه تغليبهم على الكفار واستقامتهم وتسليطهم عليهم بالقتل⁴ والسي والأسر وغير ذلك. وسبب النزول أنّه لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر، وقدم [إلى] مدينة، جمع يهود في سوق بني قينقاع⁵، فأحذرهم أن ينزل بهم ما نزل بقریش، فقالوا: لا يعزّرك أنك أصبت أعمارا لا علم لهم بالحرب لئن قاتلتنا لَعَلِمْتَ أَنَّا نَحْنُ النَّاسُ⁶؛ وقد صدق الله وعده بقتل قريضة وإجلاء بني النضير. روي أنّ يهود أهل المدينة لما

¹ س: الدواب.

² س: وحده.

³ ب س: توقدنا، والمثبت من الكشف (٣٣٥/١)، أي: توقد بالكفار النار كما توقد آل فرعون.

⁴ س: بالبلع.

⁵ ب س: قين قناع.

⁶ تفسير الثعلبي، ٢٠-١٩/٣؛ وتفسير البغوي، ٣٢٧/١. أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء ٢٢ (ح: ٣٠٠١).

شاهدوا وقعة بدر قالوا: والله إنَّ هذا هو النبيّ الأميّ الذي بشرنا به موسى في التوراة، ونجده في كتابنا بنعته وصفته، ثم قال بعضهم لبعض: "لا تعجلوا" فلمّا كان يوم أُحُد وقتلت أصحابه، قالوا: "ليس هو ذلك". فلم يسلموا هذا وقد كان بينهم وبين رسول الله عَهْد إلى مدّة لم ينقض فنقضوا ذلك العهد قبل أجله، فانطلق كعب بن الأشرف في ستّين راكبا إلى أهل مكّة، أبي سفيان وأصحابه، فوافقوهم وأجمعوا أمرهم على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ رجعوا إلى المدينة،¹ و﴿جَهَنَّمَ﴾ من «الجهنّم» هي البئر بعيدة² القعر ﴿وَيُسْ أَلْمِهَادُ﴾ الفراش من النار، تمام ما يقال لهم، أو استئناف وتقدير³ «بس المهاد» جهنّم، أو ما مهدوا لأنفسهم.

[١٣] [الآية الثالثة عشرة]:

﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾ أي دلالة واضحة وعبرة لائحة على صدق ما أقول لكم، إنكم ستغلبون وإنّا غالبون عليكم ﴿فِي فِتْنَيْنِ﴾ فرقتين وجماعتين، أصلها من الحرب؛ لأنّ بعضهم نفى إلى البعض في الحرب أي محمّد وأصحابه والقريش ﴿الْتَقَتَا﴾ يوم بدر فيه، مرفوع على الخبريّة، أو مجرورة على البدليّة من «فتنّين» وهم محمّد وأصحابه ﴿تُفَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في طاعة الله، وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا، كان معهم ستّة دروع وثمانية سيوف وفرسان: أحدهما للمقداد بن عمر⁴ وأخرى [لمزيد بن أبي مريد]⁵، وبين كلّ أربعة رجل بعير ﴿وَوَ﴾ فرقة ﴿أُخْرَى﴾ وهم قريش ﴿كَافِرَةٌ﴾ مشركو⁶ مكّة، تسعمائة وخمسين رجلا مقاتلا⁷، معهم مائة فرس وسبعمائة إبل وأهل الجبل كلّهم دارعون⁸ رأسهم عتبة بن ربيعة بن عبد الشمس وأبو جهل ﴿يَرَوْنَهُمْ﴾ هذه: الفرقة الكافرة، تلك: الفرقة المسلمة ﴿مِثْلَهُمْ﴾ أي ضعف عدد الكفرة فلمّا غلبوا

¹ تفسير الثعلبي، ٢٠-١٩/٣ بنحو اللفظ؛ وتفسير البغوي، ٣٢٧/١.

² ب س: اللصد، والمثبت من تفسير الثعلبي (٢٠/٣).

³ ب س: تقديره.

⁴ ب س: عمرو، والمثبت من تفسير الثعلبي (٢١/٣).

⁵ في تفسير الثعلبي (٢١/٣): لمزيد بن أبي فهد.

⁶ ب س: مشركة.

⁷ ب س: مقاتلا.

⁸ ب س: دارعون.

المسلمون عليهم وأسروهم¹، سأل المشركون المؤمنين: "كم كنتم؟" قالوا: "ثلثمائة وبضعة عشر رجلاً"، قال المشركون: "ما رأيناكم إلا ضعفنا"²، قيل: الأنسب أن يكون الرائي المسلمون والمرئي المشركون؛ لأن الله أمر المسلمين أن يقاوموا المشركين وإن كان المشركون ضعف المسلمين ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦/٨] ﴿رَأَيْ الْعَيْنِ﴾ أي في أول النظر، أو رؤية ظاهرة معانية ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ أي ويقوّي ويجعل مَنْ يشاء قادراً غالباً قاهراً على مَنْ يشاء كما أيد المسلمين في البدر على المشركين ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ﴾ أي التقليل والتكثير، أو غلبة القليل وعدم العدة على الكثير شاكي السلاح، وكون الوقعة أنه أيضاً يحتملها ويحتمل وقوع الأمر على ما أخبر به الرسول أي غلبة القليل مع قلة الأهبة وعدم الشوكة وكثرة الرهبة وشدة الهربة³ على الكثير مع تمام العدة وكمال العهدة والعمدة من الأسلحة، وقوله الشوكة ﴿لَعِبْرَةً﴾ عظة واعتباراً وتبصرة ﴿لأولي الأبصار﴾ وتذكرة لذوي العقول والاستبصار.

[١٤] [الآية الرابعة عشرة]:

﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ جمع «شهوة»، وهي ما تدعو النفس إليه. وتحريك الهاء للفرق بين جمع الاسم وجمع الصفة؛ إذ النعت لا تحرك نحو «ضمحة» و«ضمحات»، «ضخمة» و«ضخمات»، والاسم تحرك نحو «غرة»، «غرات» إلا أن الاسم إذا كان أجوف فالأكثر على التسكين نحو «بيضة» «بيضات» و«جوزة» «جوزات» أي المشتتهات⁴، وإنما⁵ سميت بها للمبالغة وللإيماء إلى أنهم انهمكوا في محبتها حتى أحبوا شهواتها كقوله: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾ [ص: ٣٢/٣٨]، قال صلى الله عليه وسلم: "حقّت الجنة بالمكاره، وحقّت النار بالشهوات"⁶. والمزّين هو الله تعالى (A-132)؛ لأنه خالق الأفعال والدواعي لكونها ممكنة محتاج إلى مُرَجِّح، وهو إما للابتلاء، أو لكونه وسيلة إلى السعادة الأخروية إذا كان على وجه يرتضيه، أو لآفته من أسباب التعيش وبقاء النوع، وقيل: الشيطان ﴿مِنَ النَّسَاءِ﴾ بدأ بها لكونهن حبال الشيطان

¹ ب س: وأساروهم.

² تفسير الثعلبي ٢٢/٣؛ تفسير البغوي ٣٢٨/١.

³ س: الحربة.

⁴ س: المشتتهات.

⁵ من هنا إلى قوله على تفسير هذه الآية ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦/٣] أوراق ناقصة من س.

⁶ تفسير الثعلبي، ٢٣/٣. مسلم في صحيحه، الجنة وصفة لعيمها وأهلها، ١ (ح: ٢٨٢٢)؛ الترمذي، صفة الجنة، ٢١، (ح: ٢٥٥٩)؛ الدارمي، الرقاق، ١١٧، (ح: ٢٨٤٦)؛ أحمد، ٣٦٠/٢، ٣٨٠، ١٥٣/٣، ٢٥٤، ٢٨٤.

وأقرب إلى الافتتان ﴿وَالْبَيْنَ وَالْفَنَاطِيرِ الْمُقْنَطَرَةِ﴾ جمع «قنطار» وهو المال الكثير بعضه على بعض، عن النبي صَلَّى الله عليه وسلّم: "القنطار إثنا عشر ألف أوقية"¹، والبعض: "ألف دينار"²، قال صَلَّى الله عليه وسلّم: "مَنْ قرأ في ليلة خمسين آية لم يكتب من الغافلين، وَمَنْ قرأ مائة آية أعطى قيام ليلة كاملة، وَمَنْ قرأ مائتي آية ومعه القرآن فقد أدّى حَقَّهُ، وَمَنْ قرأ خمسمائة آية إلى أن يبلغ ألف آية كان كَمَنْ تصدَّق بقنطار قبل أن يصبح، قيل: وما القنطار؟ قال: ألف دينار"³، وقد روي عنه صَلَّى الله عليه وسلّم أنه ألف ومائتا مثقال⁴، قيل: "ثمانون ألفاً"⁵ أو "ما بين السماء والأرض مالا"⁶ أو "أربعون ألف مثقال"⁷، والمقنطرة: المحكمة والمدفونة من «قنطرة» إذا كنزه، أو "المضروبة المنقوشة حتى صارت دراهم ودنانير"⁸، قيل: هو مثل⁹ "ألف مؤلف"¹⁰، والفراء: "إنه مضَعَّف"¹¹ ﴿مِنَ الذَّهَبِ﴾.

والمعتزلة منهم من قال: إنّ المزيّن هو الله¹² بوجهه، الأوّل: أنّه تعالى كما خلق منافع الآخرة ثمّ رغب الإنسان في منافع الآخرة كذلك خلق منافع الدنيا وأباحها للعبيد، وإباحتها لهم تزيّن لها لهم، فإنّّه تعالى لما خلق الشهوة والمشتهي، وخلق له¹³ علماً في طلب المشتبهات وتناولها، ثمّ أباح له ذلك التناول كان ذلك ترتيباً له، الثانية: الانتفاع بهذه المشتبهات وسائل إلى منافع الآخرة، والله تعالى ندب إليها، فكان مزيّناً لها بأن يتصدَّق بها، ويتقي بها في طاعة الله، وإذا انتفع بها وعلم أنّها يخلق الله وإعانتته صار ذلك أداءً للشكر،

¹ تفسير الثعلبي، ٢٣/٣. ابن ماجه، الأدب، ١، (ح: ٣٦٦٠)؛ أحمد، ٣٦٣/٢ مطوّلاً؛ الدارمي، فضائل القرآن، ٣٢ (ح: ٣٤٦٧).

² تفسير الثعلبي، ٢٤/٣.

³ تفسير الثعلبي، ٢٣/٣. الدارمي، فضائل القرآن، ٢٧، (ح: ٣٤٤٩) (وفيه: مَنْ قرأ في لَيْلَةٍ بِخَمْسِينَ آيَةً لَمْ يُكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ)؛ عمل اليوم واللييلة بنحو الألفاظ لابن السني، باب ثواب من فراها مائتي مرة في اليوم واللييلة، (ح: ٧٠٠)، ص. ٢٣٥ مطوّلاً.

⁴ تفسير الثعلبي، ٢٤/٣.

⁵ هذا رأي سعيد بن المسيّب وقتادة (انظر: تفسير الثعلبي، ٢٤/٣؛ تفسير البغوي، ٣٢٩/١).

⁶ هذا رأي الحكم (انظر: تفسير الثعلبي، ٢٤/٣؛ تفسير البغوي، ٣٢٩/١).

⁷ هذا رأي شريك، (انظر: تفسير الثعلبي، ٢٤/٣).

⁸ هذا رأي سدي (انظر: تفسير البغوي، ٣٢٩/١) وفي تفسير الثعلبي: "المخزونة المنقوشة حتى صارت دراهم ودنانير"، ٢٤/٣.

⁹ أي: مثل قول العرب.

¹⁰ هذا قول أبو عبيدة، (انظر: تفسير الثعلبي، ٢٥/٣).

¹¹ تفسير الثعلبي، ٢٤/٣.

¹² الكشف، ٣٣٧/١.

¹³ أي: للمشتهي.

ولذلك كان ابن الصاحب عباداً¹ يقول: "شرب الماء البارد يستخرج² الحمد من أقصى³ القلب"⁴، وإنَّ القادر على هذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالطاعات والعبادات وتحمل المشقات كان أتم في طلب الثواب في الجنات ومحاوله الدرجات وجذب السعادات، قالت الحكماء: الإنسان قد يحب شيئاً ولكن يحب أن لا يحبّه مثل المسلم فإنّه يميل إلى المحرمات بطبعه لكنّه يحب أن لا يحبّه، ومن⁵ أحب شيئاً وأحب أن يحبّه فذلك كمال المحبة، فإن كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾ [ص: ٣٢/٣٨] أي أحب الخير وأحب أن أكون محباً للخير، وفي جانب الشر بالعكس، فهنا أمور ثلاثة، أولها: أنّه يشتهي أنواع المشتبهات، والثانية: أنّه يحب شهوة لها، والثالثة: أنّه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة، وعند اجتماعها بلغت المحبة الغاية القصوى، ولا يكاد ينحلّ في الشرّ إلّا بتوفيق عظيم من الله ﴿مَنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ وإِنَّمَا سَمِيَ بِهِ لِذَهَابِهِ، وَالْفِضَّةُ مِنَ «الْفَضِّ» وهو التفرّق ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩/٣] ﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾ جمع لا واحد له من لفظه، واحدها⁶ «فرس» كالقوم والنساء والرهط والجيش، المسوّمة: هي الراعية، من «سام يسوم سوما» فهي سائمة أي راعية، والبعض: هي الصورة الحسنی⁷، أصلها من السومة، والسيماء، والسيماء: وهي العلامة، يقال: سوّمت الخيل إذا أعلمتها ﴿مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَسْمُومِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥/٣]، وقيل: "هي المعدة للحرب والجهاد."⁸

في صفة الخيل: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ الْخَيْلَ قَالَ لِرِيحِ الْجَنُوبِ: إِنِّي خَالِقُ مِنْكَ خَلْقًا، فَأَجْعَلْهُ عِزًّا لِأَوْلِيَائِي وَمَذَلًّا عَلَى أَعْدَائِي وَجَمَالًا لِأَهْلِ طَاعَتِي، فَقَالَتِ الرِّيحُ: أَخْلُقُ، فَقَبِضْ مِنْهَا قَبْضَةً فَخَلَقَ مِنْهَا فَرَسًا فَقَالَ لَهُ: خَلَقْتُكَ عَرَبِيًّا وَجَعَلْتُ⁹ الْخَيْرَ مَعْقُودًا بِنَاصِيكَ وَالْغَنَائِمَ مَجْمُوعَةً عَلَى ظَهْرِكَ، عَطَفْتُ عَلَيْكَ صَاحِبَكَ، وَخَلَقْتُكَ تَطِيرُ بِلَا

¹ ذلك خطأ، صوابه هو "الصاحب ابن عباد" (انظر: تفسير الرازي، ١٨٩/٧).

² ب: ويستخرج.

³ ب: أقصاء.

⁴ تفسير الرازي، ١٨٩/٧.

⁵ ب: وما.

⁶ ب: واحده.

⁷ ب: الحسناء.

⁸ هذا رأي ابن زيد وأبان بن ثعلب (انظر: تفسير الثعلبي، ٢٦/٣).

⁹ ب: وجعل.

جناح، (B-132) فأنت للطلب وأنت للهرب، وسأجعل على ظهرك رجالا يسبحونني ويحمدونني ويهللونني ويكبرونني، تسبحين إذا سجدوا وتهللين¹ إذا هللوا وتكبرين إذا أكبروا²، وقال صلى الله عليه وسلم: "ما [من] تسبيحة وتمجيدة وتكبيرة يكبرها صاحبها فيستمعها إلا فيحبيها بمثلها"³، ثم قال: "لما سمعت الملائكة صفة الفرس وعاتبوا خلقها قالت: يا رب [نحن] ملائكتك نسبحك فماذا لنا؟ فخلق الله لها خيلا بلقاء أعناقها كأعناق البخت، [قال] فلما أرسل الفرس إلى الأرض استوت قدماه على الأرض سهل، قيل: بوركت من دابة، أذلّ بصهيله⁴ المشركين، أذلّ به أعناقهم، وأملأ به آذانهم وأرهب به قلوبهم."⁵ فلما عرض الله تعالى على آدم من كل شيء قال له: إختَر من خلقي ما شئت، فاختار الفرس، فقيل له: اخترت عزك وعزّ ولدك خالدا ما خالدوا وباقي ما بقوا، بركتي عليك وعليه⁶، ما خلقت خلقا أحبّ إليّ منك ومنه.⁷

فضل الخيل: قال صلى الله عليه وسلم: "الخيّل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة"⁸. عن أنس⁹ رضي الله عنه: قال: "لم يكن شيء أحبّ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد النساء من الخيل"¹⁰، قال صلى الله عليه وسلم: "ما من فرس عربيّ إلا يؤذن له عند كلّ فجر بدعوة [يقول]: اللهم خولّني من بني آدم، وجعلني له، فاجعلي أحبّ أهله وماله إليه، أو من أحبّ أهله وماله إليه"¹¹، قال صلى الله عليه وسلم: "ارتبطوا الخيل، وامسحوا بنواصيها وقلّدوها ولا تقلّدوا بالأوتار، وعليكم بكلّ كُميت أغر¹² مُحجّل، أو أشقر

¹ ب: وتهليلين.

² تفسير الثعلبي، ٢٦/٣.

³ تفسير الثعلبي، ٢٦/٣.

⁴ ب: بصهيلك

⁵ تفسير الثعلبي، ٢٦/٣.

⁶ ب: وعليهم؛ والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁷ تفسير الثعلبي، ٢٦/٣.

⁸ تفسير الثعلبي، ٢٦/٣. البخاري، الجهاد والسير، ٤٣؛ مسلم، الزكاة، ٦، (ح: ٢٦)؛ ابن ماجه، الجهاد، ١٤، (ح: ٢٧٨٨)؛ الترمذي،

١٠، (ح: ١٦٣٦)؛ الدارمي، الجهاد، ٣٤، (ح: ٢٤٣٢)؛ النسائي، الخيل، ٧، (ح: ٣٥٧٠).

⁹ أنس: (١٠ ق هـ = ٧١٢\٦١٢ م) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الأنصاري، الإمام، المفتي، المقرئ، المحدث، راوية الإسلام، روي عنه رجال الحديث ٢٢٨٦ حديثا. مولده بالمدينة وأسلم صغيرا وخدم النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن قبض. ثم رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، فمات فيها. وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة. (سير أعلام النبلاء ٣/٣٩٦؛ الأعلام، ٢/٢٤-٢٥)

¹⁰ تفسير الثعلبي، ٢٧/٣.

¹¹ تفسير الثعلبي، ٢٧/٣ بنحو هذه الألفاظ. النسائي، الخيل ٩ (٣٥٧٧)؛ أحمد، ١٦٢/٥، ١٧٠.

¹² الأغر: الأغر من الخيل الذي عُزّته أكبر من الدرهم وقد وَسَطَتْ جبهته (انظر: لسان العرب، "غر").

أَعَزَّ مُحَجَّلٌ¹، كان النبي صَلَّى الله عليه وسلّم يكره الشكال² من الخيل،³ ولا شكال في اليد، قال صَلَّى الله عليه وسلّم: "الشؤم في ثلاثة المرأة والفرس والدار"⁴ ﴿وَالْأَنْعَامُ﴾ جمع 'النعم' وهي الإبل والبقر والغنم ﴿وَالْحَرْثُ﴾ يعني الذرع ﴿ذَلِكَ﴾ ما ذكر ﴿مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ لا عتاد المعاد والعقبى ﴿وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ المرجع والمآل، هذا تحريض على استبدال الشهوات بما عند الله من الباقيات الصالحات، ذكر هاهنا أموراً سبعة: أولها النساء؛ لأنها من «الناس» وَقَلْبُهُ ولذا وقع الاستئناس بها وكان أقرب من الولد لانتسابه عليها وكونها من الناس وهي مفاتيح أبواب جهنم "لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم"⁵، فإن قيل: المآب قسمان؛ الجنة وهي غاية الحسن، والنار وهي غاية القبح، فكيف وصف المآب المطلق بالحسن؟ قال: "المآب الذي هو مقصود بالذات"⁶. إنما هو الجنة بناء على أنّ الكلّ مفطور على الإسلام وللدخول في دار السلام إلا أنّها⁷ عُزِّضَتْ لبعضهم ما أخرجت من الفطرة الأولى من مقتضيات عالم الطبيعة وما بالذات لا يزول بالعرض.

[١٥] [الآية الخامسة عشرة]:

﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿أُنَبِّئُكُمْ﴾ أخبركم ﴿بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ﴾ ممّا ذكر لكم من متاع الدنيا، يريد به أنّ ثواب الله خير وأكثر من متلذّات الدنيا ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ استئناف، أو متعلّق⁸ «بخير»، واختصّ بالمتّقين لاختصاص الانتفاع به بهم ... فعلى الأوّل: فيه دلالة على بيان ما هو خير من ذلكم، وعلى الثاني: يُرْفَعُ «جَنّات» بالخبريّة، ومبتدأه محذوف «هو» ﴿جَنّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ ممّا يستقذّر من النساء من دم الحيض والنفاس ﴿وَرِضْوَانٌ﴾ بضمّ الراء برواية حفص، وكسرهما، وهما لغتان ﴿وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ﴾ بأفعال العباد وأحوالهم في الدنيا ويوم التناد ويتغيّر ذلك من المبدأ

¹ تفسير الثعلبي، ٢٧/٣. النسائي، الخيل ٣ (ح: ٣٥٦٣).

² الشكال: بياض في اليدين أو فقط في اليمنى والرجل اليمنى، وقيل: عكسه في اليسرى (تفسير الثعلبي، ٢٧/٣).

³ تفسير الثعلبي، ٢٧/٣. النسائي، الخيل ٩ (ح: ٣٥٦٤).

⁴ تفسير الثعلبي، ٢٧/٣. النسائي، الخيل ٩ (ح: ٣٥٦٦) يمثل هذه الألفاظ.

⁵ يشير إلى الآية التي هي في سورة الحجر (٤٤/١٥).

⁶ هذا قول الرازي (انظر: تفسير الرازي، ١٩٣/٧).

⁷ ب: أنّه.

⁸ أي: اللام متعلّق بخير.

والمعاد؛ فيثيب المحسن العارف بها ويعاقب المسيء وأرباب الظلم وأصحاب الجهل والعناد، أو بأحوال الذين اتَّقوا وغيرهم من العباد تنبيهها علي أساس العبودية هو التقوى، فلذلك خصَّ الجنَّات بهم إشارة إلى أنَّ الله له نعم؛ أدناها الدنيا، وأعلاها رضوان الله، وأوسطها الجنة ونعيمها، قال الإمام¹ في «تفسير الكبير»: «الجنة» إشارة إلى الجنة الجسمانية، «والرضوان» إلى الجنة الروحانية، وهي تجلِّي نور جلال الله وانكشاف نور جماله في روح العبد واستغراقه في معرفته ثمَّ يصير راضيا مرضيا²، ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ (133-A) وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَذْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢/٩]. عن النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم: "يقول الله لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: ما لنا لا نرضى يا رب وقد أعطينا ما لم تعط أحدا من خلقك، فيقول: ألا أعطيتكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: يا رب فأبي شيء أفضل من ذلك؟ قال: أحل [عليكم] رضواني فلا أسخط عليكم أبدا.³

[١٦] [الآية السادسة عشرة]:

﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنا آمَنَّا﴾ صفة للمتقين أو للعباد، أو (منصوب على المدح، ومرفوع)⁴ ﴿فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ ترتيب السؤال على مجرد الإيمان دليل على أنه كاف في استحقاق المغفرة أو الاستعداد لها لذكرهم في معرض المدح والثناء عليهم.

[١٧] [الآية السابعة عشرة]:

¹ الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ/١١٥٠-١٢١٠ م): الإمام العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وتوفي في هراة. من تصانيفه "مفاتيح الغيب" في تفسير القرآن الكريم. (سير أعلام النبلاء، ٢١/٢٠٠-٢٠١؛ الأعلام، ٦/٣١٣)

² تفسير الرازي، ١٩٥/٧.

³ تفسير البغوي، ١/٣٣٠. البخاري، التوحيد ٣٨؛ مسلم، الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٢ (ح: ٢٨٢٩)؛ الترمذي، صفة الجنة ١٨، (ح: ٢٥٥٥).

⁴ ب: "منصوب ومرفوع على المدح".

﴿الصَّابِرِينَ﴾ صفة أخرى على امتثال الأوامر والانتهاز عن المناهي، وعلى البأساء والضراء حين البأس ﴿وَالصَّادِقِينَ﴾ في إيمانهم. قال قتادة¹: "هم قوم صدقت نياتهم واستقامت قلوبهم وألستهم ونياتهم² فصدقوا في السر والعلانية"³ ﴿وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ﴾ عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله تعالى ملكا ينادي: اللهم أعط ممسكا تلفا وأعط منفقا خلفا"⁴ ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ لقد أحسن الله في ترتيب المقامات التي ترتب على المعاملات به: وهي إمّا التوسّل وإمّا الطلب، والتوسّل إمّا بالنفس وهو منعها عن الرذائل وحبسها على الفضائل وهما بالصبر، أو بالبدن وهو إمّا قولي - وهو الصدق - وإمّا فعلي وهو القنوت الذي هو تلازمه الطاعة، وإمّا بالمال وهو الإنفاق في سبيل الله. وأمّا الطلب فالاستغفار؛ لأنّ المغفرة أعظم المطالب بل الجامع لها، وإمّا ترك عطف الصابرين دون أخواتها تنبيهها على أنّ السعادات لا يتمّ إلا بالصبر، وإنّ ما عداه من المعطوفات وغيرها لا يكمل إلا به ولذا أكثر الأجر بالصبر وختم السورة بالصبر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾ [آل عمران: ٢٠٠/٣]، وجعل شطر الإيمان ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣/٢١] لما صبروا، وإمّا قيّد الاستغفار بالأسحار؛ لأنّ الدعاء فيها لكون النفوس فيها صافية عن الشواغل، والعبادة فيها أشقّ عليها، وكون السحر أعزّ الأوقات وأشرفها، يكون أقرب إلى مظانّ الإجابة، ذهب بعضهم إلى أنّ الاستغفار هاهنا هو الصلوة، وبالأسحار هم يستغفرون أي يصلون، والظاهر أنّه أعمّ لما قيل أنّهم كانوا يصلون إلى السحر ثمّ يستغفرون ويدعون.

واعلم أنّ السحر وهو عبارة عن وقت آخر الليل قبل طلوع الفجر هو وقت صلوة التهجد ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩/١٧]. قال سفيان الثوري⁵: "إنّ لله سبحانه وتعالى رجلا يقال له الصباحية تهب وقت الأسحار تحمل الأذكار والاستغفار إلى الملك الجبار"⁶،

¹ قتادة بن دعامة بن قنادة بن عزيز (٦١-١١٨ هـ/ ٦٨٠-٧٣٦ م). أبو الخطاب السديسي البصري: مفسّر حافظ ضرير أكمه. كان مع علمه بالحديث، رأسا في العربيّة ومعدّات اللغة وأيام العرب والنسب. (سير أعلام النبلاء، ٥/٢٦٩؛ الأعلام، ٥/١٨٩).

² ب: امسائهم.

³ تفسير الثعلبي، ٣/٢٩؛ تفسير البغوي، ١/٣٣١.

⁴ تفسير الثعلبي، ٣/٣٠. مسلم، الزكاة ١٧، (ح: ٥٧ (١٠١٠))، (وفيه: ما من يوم يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا اللَّهُمَّ أَغْضِ مُنْفِقًا خَلَفًا. وَيَقُولُ الْآخَرُ اللَّهُمَّ أَغْضِ مُنْسِكًا تَلَفًا).

⁵ سفيان الثوري (٩٧-١٦١ هـ/ ٧١٦-٧٧٨ م): سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أمير المؤمنين في الحديث. كان سيّد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد ونشأ في الكوفة. (سير أعلام النبلاء، ٧/٢٢٩؛ الأعلام، ٣/١٠٤).

⁶ تفسير الثعلبي، ٣/٣١.

وقال أيضا: "بلغنا أنه إذا كان من أول الليل نادى مناد¹: ليقم العابدون، فيقومون فيصلون ما شاء الله، ثم ينادي مناد في شطر الليل: ألا ليقم القانتون فيقومون كذلك يصلون إلى السحر، وإذا كان السحر ينادي مناد: أين المستغفرون؟ أولئك ويقوم آخرون يصلون فيلحقون بهم فإذا طلع الفجر نادى مناد: ألا ليقم الغافلون، فيقومون من فرشهم كالموتى نشروا من قبورهم"². قال لقمان لابنه: "يا بني لا يكونن الديك أكيس منك، فإنه ينادي ربه بالأسحار وأنت نائم"³. عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن ثلاثة أصوات يجبههم الله عز وجل: الديك، وصوت الذي يقرأ القرآن، وصوت المستغفرين بالأسحار"⁴، وقال أيضا: "إن الله تعالى يقول: إني لأهمل الأرض عذابا فإذا نظرت إلى عمّار بيوتي وإلى المهتجدين وإلى المتحابين وإلى المستغفرين بالأسحار صرفت عنهم."⁵

[١٨] [الآية الثامنة عشرة]:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾ (133-B) شهادة الله هو خلق الدلائل على توحيده، وشهادة الملائكة وأولوا العلم الإقرار بذلك، والآية يدل على كليهما⁶ نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦/٣٣] مع تغاير معنى الصلوة فيهما، والمراد بالعلماء هم الذين وصلوا إلى مرتبة علم اليقين وعين اليقين؛ لأن العلم المعتبر في الشهادة هو هذا العلم لقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا علمت مثل الشمس فاشهد"⁷. وهم هم العلماء الراسخون ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ مقيما بالعدل، نصبه على الحال من «الله»، وإفراده بها لعدم اللبس ولم يجز نحو "جاء زيد وعمرو راكبا" للبس، أو من «هو»⁸، والعامل معنى الجملة أي تقرّر أداء الشهادة من الله مقيما، أو من أحقه بأنها حال مؤكدة، أو على المدح ويكون مندرجا

¹ ب: منادي.

² تفسير الثعلبي، ٣١/٣.

³ تفسير الثعلبي، ٣١/٣.

⁴ تفسير الثعلبي، ٣٠/٣.

⁵ تفسير الثعلبي، ٣٠/٣.

⁶ أي: خلق الدلائل والإقرار.

⁷ تفسير الرازي، ١٩٩/٧. شعب الإيمان، ٤٥٥/٧ (ح: ١٠٩٧٤).

⁸ أي: حال من «هو».

في المشهود به إذا جعل صفة للمنفى، أو حالا، أو مدحا، وقرأ «القائم بالقسط» بدلا من «هو»، أو خبر المحذوف.

قال الإمام في «تفسير الكبير»: إنّ العدل والقسط جار في أحوال الدنيا والآخرة، أمّا الدنيا فانظر في كيفية خلقة أعضاء الإنسان لتعرّف عدله فيها، ثمّ انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والقبح والغناء والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والألم والكلّ منه عدل وحكم ومصالح، ثمّ انظر إلى العناصر وأجرام الأفلاك، وتقدير كلّ منها بقدر معيّن وخاصية وتأثير خاصّ، وانظر أيضا إلى أحوال الخلق من العلم والجهل والفطانة والبلاهة والهداية والضلالة والظلم والعدالة، والكلّ عدل من الله تعالى. ولقد خاصّ صاحب «الكشاف» هاهنا في العصبية للاعتزال، فزعم أنّ الآية دالة على أنّ للإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الأشياء إلّا أنّه فضولي¹ كثير الخواصّ فيما لا يعرف، وزعم أنّ الآية دالة على أنّ أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، والعجب أنّ أكابر الاعتزال وعظماءه قد أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على نفي الرؤية مستدلّين بأنّ الله لو كان مريئا لكان جسما، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى قياس الغائب على الشاهد من غير جامع عقليّ قطعيّ، وهذا المسكين الذي ما شَم رائحة العلم بالحقّ اليقين من أين وجد ذلك، وأمّا حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه؛ لأنّه لما اعترف بأنّ الله تعالى عالم بجميع الجزئيات، واعترف أيضا بأنّ هذا العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر، فمن أين هو والخوض في هذا وأمثاله؟" ثمّ كلام «تفسير الكبير» في العلم والعلماء.²

قال المفسّرون: إنّما قرن الله سبحانه وتعالى شهادة العلماء بشهادته؛ لأنّ العلم صفة الله العليا ونعمته العظمى، والعلماء أعلام الإسلام والسابقون إلى دار السلام وسُرُج الأمكنة وحجج الأزمنة.³ قال صلّى الله عليه وسلّم: "ساعة من عالم يتكئ على فراشه ينظر في علمه خير من عبادة العابد سبعين عاما"⁴، قال

¹ ب: فضول.

² انظر: تفسير الرازي، ٢٠٠/٧.

³ هذا قول السديّ والكلبيّ، انظر: تفسير الثعلبي، ٣٣/٣.

⁴ تفسير الثعلبي، ٣٣/٣.

أيضا¹ صلى الله عليه وسلم: "تعلموا العلم، فإن تعلمه حسنة، ومداسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلم صدقه، وتذكيره لأهله قرية، لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار لسبيل الجنة والنار، والأنيس في الوحشة، والصاحب في الغربة، والمحدث في الخلوت، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والقرب عند الغرباء، يرفع الله به أقواما ليجعلهم في الخير قادة يقتدي بهم، وتفيض آثارهم، ويقتدي بأفعالهم، وينتهي إلى رأيهم، وترغب الملائكة في خلقهم، وبأجنتها تمسحهم، وفي صلوتهم تستغفر لهم، وكل رطب ويابس يستغفر لهم حتى حيتان البحر وهوامها وسباع الأرض وأنعامها والسماء ونجومها، ألا وإن العلم حياة القلب عن العمى، ونور الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ بالعبد منازل الأحرار، ومجلس الملك، والفكر فيه يعدل بالصيام (134-A) ومداسته بالقيام بالعلم، وبه يُعرف الحلال والحرام، وتوصل الأرحام، إمام العمل، والعقل تابعه، يُلهم به السعداء، ويحرم الأشقياء"² ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ كَرَّرَ الشهادة؛ لأنَّ الأوَّل محلَّ الدعوي، والثانية محلَّ الحكم، قال جعفر الصادق رضي الله عنه: "الأولى وصف التوحيد والثانية رسم وتعليم أي قولوا: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾"³، وكرّرها فإنه أشرف الذكر، قال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الذكر لا إله إلا الله"⁴ ﴿الْعَزِيزُ﴾ يعني عن كمال القدرة، والحكيم عن كمال العلم، وهما مدار الألوهية ومنازل الربوبية ومثار العدالة، وإثما قدم العزيز لدلالته على توحيد الذات، والحكيم على توحيد الصفات، ولأنَّ العلم بكونه قادرا مقدّم على العلم بكونه عالما في طريق الاستدلال على طريقة البرهان الإِنِّيّ المورد في التعاليم، وهو طريق أهل الحق، ورفعهما على البدلية من «هو»، أو على كونهما صفتين لله على ضعف، قال بعض المفسرين: قدم حبران من أحبار الشام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما انصرفا لمدينة قالا: هذه بعينها هي مدينة النبي الذي يخرج في آخر الزمان، فلما دخلا على النبي صلى الله عليه وسلم عرفاه بالنعته والصفة فقالا: أنت محمد وأحمد، قال: نعم، قالا: إن أخبرتنا عن أعظم الشهادة في كتاب الله تعالى آمنا بك، فأنزل الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ الآية فاسلما⁵، قال

¹ ب: وأيضا.

² تفسير الثعلبي بنحو هذه الألفاظ، ٣٣/٣؛ الترغيب والترهيب للمنذري، ٩٣/١ (ح: ١٠٧).

³ تفسير الثعلبي، ٣٤/٣.

⁴ ابن ماجه، الأدب ٥٥ (ح: ٣٨٠٠)، (وفيه: أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ)؛ الترمذي، الدعوات ٩ (ح: ٣٣٨٣).

⁵ تفسير الثعلبي، ٣٢/٣؛ وتفسير البغوي، ٣٣١/١.

سعيد بن جبير: كان حول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فلما نزلت هذه الآية خرت سجداً¹، قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ قرأها عند منامه خلق الله تعالى منها سبعين ألف خلُق يستغفرون له إلى يوم القيامة"²، وقال صلى الله عليه وسلم: "يجيء هذه الآية بصاحبها يوم القيامة، فيقول الله تعالى: إن لعبدي هذا عندي عهداً وأنا أحقّ مَنْ وفى بالعهد أدخلوا عندي الجنة"³ الحديث. فَحَرِّىْ مَنْ يسمع هذه الآية أن يقول: "وأنا أشهد بما شهد الله به واستودع الله هذه الشهادة وهي لي عند الله وديعة" حتى يؤتي بها يوم القيامة.

[١٩] [الآية التاسعة عشرة]:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ قرأ بكسر الألف وفتحها، فعلى الأول: جملة مستأنفة مؤكدة للأولى أي لا دين الله إلا الإسلام وهو التوحيد والتدرج بالشرع الذي جاء محمد؛ الثاني: بدل من «أنه» أن جعل بدل الكلّ إن فسّر الإسلام بالإيمان والتوحيد أو بما يتضمنه، وبدل الاشتمال إن فسّر بالشرعة. قال الإمام: "الإسلام في الشرع هو الإيمان، والدليل عليه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ لأنه يقتضي أن يكون الدين المقبول هو الإسلام، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان مقبولاً⁴ عند الله، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥/٣] هذا كلامه"⁵، وفيه ما فيه، والظاهر أنّ الإيمان هو الإذعان والتصديق القلبي، تغاير الإسلام الذي هو الانقياد في الظاهر كما يشعر به الآيات الدالة على تغاير العمل بالإيمان "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" وغير ذلك، وما ورد في الحديث في سؤال جبريل عن النبي صلى الله عليه وسلم: "ما الإيمان وما الإسلام؟"⁶ ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا

¹ تفسير الثعلبي، ٣١/٣.

² تفسير الثعلبي، ٣١/٣ (وفيه: "سبعين ألف ملك").

³ تفسير الثعلبي بنحو هذه الألفاظ، ٣١/٣؛ وتفسير البغوي، ٣٣٣/١. شعب الإيمان، ٤٦٤/٢ (ح: ٢٤١٤)؛ الطبراني، المعجم الكبير، ١٩٩/١٠ (ح: ١٠٤٥٣).

⁴ أي: ديناً مقبولاً

⁵ تفسير الرازي، ٢٠٢/٧ (قال الرازي: أما في عرف الشرع فالإسلام هو الإيمان، والدليل عليه وجهان الأول: هذه الآية فإنّ قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ يقتضي أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الإسلام، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله، ولا شك في أنه باطل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥/٣] فلو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى).

⁶ البخاري، الإيمان، ٣٧؛ مسلم، الإيمان، ١، (ح: ٥)؛ ابن ماجه، المقدمة، ٩، (ح: ٦٣)؛ أحمد، ٢٧، ٥١، ٥٢/١؛ ٢٧، ٤٢٦/٢؛ ١٠٧، ١٢٩، ١٦٤/٤.

جاءهم العلم بغيا بينهم» المراد منهم: اليهود والنصارى، وفيه أقوال: إن موسى عليه السلام لما حان وقرب موته سلّم التوراة إلى سبعين حبر وجعلهم أمناء عليها واستخلف عليهم يوشع بن نون، فلما مضى ثلاثة قرون وقع الاختلاف والفرقة بين أبناء هؤلاء الأبحار من بعد ما جاءهم العلم بالتوراة بغيا بينهم حين¹ أهرقوا بينهم الدماء ووقع الشرّ والفتنة العظيمة؛ المراد² النصارى حيث اختلفوا في أمر عيسى عليه السلام بأنه عبد الله ورسوله أو الإله أو ابن الله؛ الثالث: اليهود والنصارى في أنّ اليهود قالوا: "عزير ابن الله" (B-134)، وقالت النصارى: "مسيح بن الله" وأنكروا الكلّ من بعد ما جاءهم العلم في التوراة والإنجيل بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم وبأنّ عزير أو عيسى عبد الله ورسوله بغيا وحسدا من "أنا أحقاء بالنبوّة من قريش؛ لأنهم أميون ونحن عاملون بالكتاب وأمر النبوة وأحكام النواميس الإلهية" ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.

إشارة وتأويل

[١١] [الآية الحادية عشرة]:

﴿كَذَابَ آلَ فِرْعَوْنَ﴾ أي النفس اللوامة والملهمة كعادة النفس الأمارة في تكذيب ما عند الله من التحليلات والعلوم الدنيّة والمعارف الفطريّة والأسرار الربويّة واستهلاكهم³ في بحر نيل عالم الطبيعة ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ من أهل الطور القالبي، ﴿فَلَمَّا بَلَغَ رُتَهُ لُجْبَلٍ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣/٧]، ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ أي العلوم الدنيّة والمعارف الإلهيّة، ولذا أدّب وأمر بإدراك صاحب الجمعيّة الكبرى، أعني خضر وموسى عليهما السلام ﴿وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ أي الذات الجامعة للجميع وجمع الكلّ في بحر قهرمان أحديّة.

[١٢] [الآية الثانية عشرة]:

¹ ب+ الثاني.

² أي: والثاني: المراد...

³ أي: في تكذيب استهلاكهم.

﴿قُلْ﴾ يا أَيُّهَا الْحَقِيقَةُ الْمَحْمَدِيَّةُ ﴿لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ من القوى البدنيَّة والمبادئ النفسانيَّة والقوَّة النظريَّة والعمليَّة والأطوار القالبيَّة والنفسية والقلبيَّة وغيرها وكفروا بالتجليِّ الذاتيِّ ﴿سَتُغْلَبُونَ﴾ عند ظهور سطوة شعشعة شمس أحدىَّة الجمعيَّة وتستهلكون عن خصوصيات إنبيائهم وتعينات هويَّاتهم ﴿وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ أي نار الندامة والتحرُّر عند اطلاعهم بإمكان وصولهم إلى المرتبة الجمعيَّة والرتبة الكلبيَّة.

[١٣] [الآية الثالثة عشرة]:

﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ﴾ الخطاب بالمؤمنين المستكملين لمراتب كلها بالغين إلى البرزخيَّة الكبرى والجمعيَّة العظمى، آية واضحة فيهما شاملة لهما وهي التجليِّ الذاتيِّ ﴿فِئَةٌ﴾ مؤمنة وهي باطن النفس العاملة منهما ﴿تُقَاتِلُ﴾ أي القوَّة العمليَّة التي يستخدمها النفس الناطقة ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي السير في الله النفس الأمارة واللؤامة والملهمة التي تستخدم القوَّة النظريَّة العاقلَّة في مطالبتها إلى أن أطاعت وانصرفت بجميع قواها إلى طاعة الله واطمأنت فيها، وفئة ﴿وَأُخْرَى﴾ وهي النفس الأمارة بتوابعها كافرة سائرة لإيَّاته¹ الباهرة وهي التجليِّ الذاتيِّ ﴿يَرَوْنَهُمْ﴾ أي الكافرة ترى الفئة المؤمنة مثليَّهم لكون القوَّة العمليَّة والنظريَّة العقليَّة مطبوعة لهم، أو المراد منهما: السائرون إلى الله ومن الله والسائرون في الله، فإنَّ السائرين إلى الله كافرون بصفات الله وأسمائه لسترهم لها وتجريد قلوبهم عن ملاحظتها وتفريد سرهم وفؤادهم عن مشاهدة آثارها ومعانية أنوارها، والسائرون من الله كافرون سائرون لها لوقوع نظرهم على الأسماء والأفعال والآثار والكثرات [و] على السائرين إلى الله، والسائرون في الله هم الجامعون لهما المؤمنون بهما المطيعون لأحكامهما ولهذا يروهم مثليهم ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ﴾ من خواصَّ عباده الذين ألبسهم أنوار هيئته وأسرار غيب هويَّته الكلبيَّة الجامعة.

[١٤] [الآية الرابعة عشرة]:

﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ يعني أنَّ الله عزَّ وعلا ركز في طبيعة الإنسان من حيث إنهم ممكنون محبة الكثرة وأحكامها لمجانسة الإمكانية ﴿مِنَ النِّسَاءِ﴾ بيان لأنواع الكثرة، وإشارة إلى أنَّ الكثرة إنما نشأت من جانب القابل ولازمتها ملازمة الوحدة للفاعل، فإنَّ الرتبة الفاعليَّة متقدِّمة على الرتبة القالبيَّة، تقدِّم الوحدة

¹ يمكن أن نقرأ هذه الكلمة: "لِآيَاتِهِ" أو "لِلْإِنَابَةِ"؛ إن قرأ "لِلْإِنَابَةِ" فالمراد: إنابة حقيقة المحميَّة وهي التجليِّ الذاتيِّ.

على الكثرة؛ لأنها مقصودة بالغير والفاعل مقصود بالذات، ومن البين أنَّ الفاعل لا يكون إلا موجودا بل وجود الامتناع التعدد في تلك المرتبة حقيقيا كان أو اعتباريا، وكذا القابل لا يكون إلا موجودا إذ الوجود واحد حقيقي، فعلى هذا: الفاعل والقابل لا يكونان إلا الوجود المطلق باعتبارين متغايرين، وإذا ثبتا الفاعل والقابل لا بد وأن (135-A) يثبت الأثر وهو لا يكون إلا مجرد نسبة الفاعل إلى القابل أي نسبة الوجود المطلق إلى نفسه، وهذه النسبة مبدأ للنسب التي لا يتناهي من الممكنات وصُور الكثرات ﴿وَالْبَيْنِ﴾ أي الظاهر من الفاعل والقابل أولا في المرتبة الواحديّة والعلميّة من الماهيات ثم في المرتبة العينيّة أولا في الملكوت من الأعيان الروحيّة ثم في عالم البرزخ من الأشباح البرزخيّة والمثل الشبكيّة ثم في عالم الملك والشهادة هي الأجرام السماويّة والأجسام العنصريّة من البسائط والأعلام المركّبة من المواليد الثلاثة إلى عالم الإنسان وما تولّد منه كائنا ما كان إلا أن في العرف العام اختصّ إسم الولد والتوليد والتولّد بما ظهر من العناصر الأربعة ﴿وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ أي العلوم الشهوديّة الحضوريّة والإدراكات الحضوريّة، أو المعارف الفطريّة الضروريّة والعلوم النظرية، أو الحاصلة من القوّة النظرية من الإدراكات ومن القوّة العمليّة من الأخلاق المرضيّة والأوصاف الرضيّة ﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾ من الطاعات النفسانيّة المقبولة ﴿وَالْأَنْعَامِ﴾ من العبادات البدنيّة ﴿وَالْحَرْثِ﴾ مما حصل منهما ويترتب عليهما من الأحوال والمقامات ﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الشاغلة عن الحقّ والمرتبة الجمعيّة، قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "كلّما شغلك عن ربك فهو دنياك"¹ ﴿وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ بالترجيع إليه وترفع الآيات لديه.

[١٥] [الآية الخامسة عشرة]:

﴿قُلْ أُؤْتِبُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ﴾ قال الصادق عليه السلام: "الجنة جنتان: جنة الأبدان، وجنة الأديان. فأما جنة الأبدان، فعنّها ما هو مذكور في الآية لمن هو مذكور مثل متقين والمستغفرين، وجنة الأديان رضا المولى، وفي رضاه مئنا وفي مئناه لقاءه ورؤيته"². واعلم أنّ الجنّات كالتجليات أربعة: جنة الذات وجنة الصفات وجنة الأفعال وجنة الآثار، فالأول للذين اتّقوا ممّا سوى الله من الوجود الإضافي وما يتبعه، والثانية للتائبين من الصفات، والثالثة لمن أفنى أفعاله في أفعال الحقّ، والرابعة لمن فنى عن هويته الحسيّة وإنّيته الجسميّة

¹ هذا القول ليس بحديث وقد يُروى عن ذي النون المصريّ بلفظ "إذا كنت زاهدا في نفسك هاربا من جميع ما يُشغلك عن الله لأنّ جميع ما شغلك عن الله هي دنيا". انظر: أبو نعيم، حلية الأولياء، ٣٥٢/٩.

² ما وجدته.

﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ بأحوالهم الدنيوية والأخروية مما ذُكرت أو لم يُذكر بل أمرُ إلهيٍّ وحاليٍّ ربانيٍّ لا يُمكن ذكره "أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".¹

[١٧] [الآية السابعة عشرة]:

﴿الصَّابِرِينَ﴾ في المرتبة الأولى على مجاهدة النفس وقواها، وفي المرتبة الثانية على الإعراض عن الأغراض² من الأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة وباقي الأغراض³، وفي المرتبة الثالثة على الانصراف عن التجليات الآثارية إلى الأفعالية ومنها إلى الأسماوية ثم على الانعطاف عن الروحانيات ولوازمها، وهكذا إلى أن يفنى عن جميع ما سوى الحق ﴿وَالصَّادِقِينَ﴾ في التجليات الفؤادية، ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: ١٧/٥٣] من التجليات الآثارية في طور السرّ ﴿وَالْقَانِتِينَ﴾ المطيعين بأرواحهم للتجليات الأفعالية ﴿وَالْمُنْفِقِينَ﴾ الباذلين جميع صفاتهم العقلية عند شهود التجليات الأسماوية ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ﴾ المتبرّين عن جميع ما كان له في الحضرة العملية⁴ للأعيان الثابتة من الشهود الذاتيَّة ﴿بِالْأَسْحَارِ﴾ عند الأحديّة الجمعيّة التي هي برزخ بين ظلمة الليل الأحديّة وضياء الفجر الواحدية، فعلى هذا يكون الصبر عن الله بالله وبالله لله والله في الله والله مع الله ﴿الصَّادِقِينَ﴾ في تمام الأحوال به ﴿وَالْمُنْفِقِينَ﴾ إشارة إلى الإرشاد والتكميل، وفي «العرائس»: المنفقين نفوسهم لله وبالله، والمستغفرين عن التفاتهم إلى غير الله بالأسحار حين أشرقت أنوار المشاهدة (135-B) لأهل المكاشفة، وأيضاً الصابرين عن الله بالله، الصادقين في دعوى محبة الله بنعت كشف مشاهدته، القانتين بشرط الإخلاص في عبوديته، والمنفقين حياتهم في رضاء الله، والمستغفرين عن الخطرات في أوقات المناجات.⁵

[١٨] [الآية الثامنة عشرة]:

¹ البخاري، توحيد ٣٥؛ مسلم، الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١ (ح: ٢٨٢٤)؛ أحمد، ٣١٣/٢؛ ابن ماجه، الزهد ٣٩ (ح: ٤٣٢٨)؛ الترمذي، فضائل القرآن ٣٢ (ح: ٣١٩٧).

² يمكن أن نقرأ هذه الكلمة: "الأعراض" أو "الأغراض".

³ يمكن أن نقرأ هذه الكلمة: "الأعراض" أو "الأغراض".

⁴ يمكن أن نقرأ هذه الكلمة: "العلمية".

⁵ عرائس البيان، ١٣٠/١.

﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ وأقرّ على وحدانيّته ذاتا وصفة ﴿أَنَّهُ﴾ أي والشأن والحال أَنَّهُ ﴿لَا إِلَهَ﴾ ولا موجود في تمام المراتب وكلّ المآرب ﴿إِلَّا هُوَ﴾ أي ذاته في العوالم الخمسة وال مراتب الستة و﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣/٥٧] ثمّ أشهد الخلق على ذاته ونفسه وأسمائه وصفاته وربوبيّته في الأوّل ونشأته في الأزل وفي سائر المراتب على أنفسهم، قال الصادق: "شهادة الله حقّ وشهادتنا رسم، فكيف يستوي الرسم مع الحقّ؟ ولكن ينبغي لنا أن نحاور ثلاثة: خوْفَ عملِهِ في البداية، وخوف مدّة¹ في العاقبة، والآن خوف قسطه وعدله"²، هذا كلام منه لأهل الظاهر لا بدّ له من التفصيل يعني أنّ العبد ما دام في مقام الرسم فشهادته رسم وإن كان بتعليمه وإرشاده لنا، وأمّا إذا فني عن الرسم والصفة والذات والإسم والنعت وبلغ في مقام "فبي يسمع وببي يبصر وببي يمشي وببي ينطق"³ فيكون شهادته أيضا بطريق الحقّ، نَعَمْ، فحينئذ الشهادة إنّما هي لله من الله لا من العبد فشهادة العبد قايّ وحاليّ والكلّ من الله. وقال الصادق عليه السلام في تأويلاته: "قال عمر رضي الله عنه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ أي بيّن شهادته في سابق علمه وقدرته فرأوا الملائكة شهادته فأقرّوا به ثمّ أضاف إلى أولى العلم وهم أهل ولايته وأطعمهم طعام عبوديّته حتى صاروا عالمين وشهدوا بوحديّة ملكهم بأنّه لا بقاء للعزّ والحكم إلّا بعزّ الله وحكمه"⁴. قال عثمان رضي الله عنه: "مَنْ كان عبدا فلا بدّ له من سيّد، والسيّد جعل نفسه دليلا لعباده حتى يمشون على أثر شهادته ويجدونّه على بساط عزّه ويشهدون بشهادته على بساط علومه"⁵. قال عليّ كرم الله وجهه: "أشهد الله حجّته الخلقه حتى استقرّ الخلق شهادته، والحكم في هذه الشهادة هو أنّ الله أقام الشاهدين بهذه الشهادة، فمن وافق بشهادته بإقامته فهو في الدنيا من أولى العلم من أهل ولايته وفي الآخرة من المقرّين وفي القرب آمنين واصلين إليه"⁶. قال تاج الأئمة: "الشهادة دار الله ولا يدخل فيها أحد إلّا بإذن الله، ومن دخل فيها فعليه بثلاثة أشياء: أن يرى عزّه بعزّ ربّه، ويحكم بحكمه، وأن يستقيم على خلوة علمه فحينئذ كانت شهادته على وفاق

¹ أي: خوف مدّة عمله.

² ما وجدته.

³ مضى تحرّجه.

⁴ ما وجدته.

⁵ ما وجدته.

⁶ ما وجدته.

شهادة الله¹. قال الباقر² رضي الله عنه: "إنَّ الله تعالى ابتلانا بشهادته كي يكون³ لنا دليلاً على شهادته؛ لأنَّ شهادتنا منقولة عن شهادته وكذا صفتنا وعلمنا عن علمه وصفاته وأمَّا شهادته فمنقولة من ربوبيته وصفاته وهي عين وحدته وواحديته فمن انتقل على شهادة ربِّه نزل عند شهادته على بساط حكمه"⁴ ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾.

واعلم أنَّ أصل الشهادة هي الرؤية والشهود، وإنَّ الله واحد حقيقي لا يشاركه أحد في أمر ولا ينزعه فرد في شيء فلا مُدَّعِي ولا مُدَّعِي عليه ولا القاضي إلَّا هو، فلا يشهد له ولا عليه إلَّا هو، لَمَّا شاء الله عزَّ وجلَّ أن يُظهر بمشيئة الذاتية ما كان في ضَمَنِ شهوده الذاتي من الأسرار والأحكام بملبس الأنوار والظلام أظهر حقيقة محمد وروحه بالتجلي الذاتي والشهود العيني، وخلق منه الملائكة العليا والملائكة الأدنى وسائر الخلق فنصب روحه في ديوان قضائه ومحكمة قدره نائباً وخليفة منه، وأنهى إليه ما كان (136-A) عنده من الشهادة والأحكام، فأنبأ روحه للخلق عن ذلك المنهي وأجرى عليهم أحكام النبوة الذاتية فسمعوا تلك الشهادة ورأوا المشهودية ووحدانيته وربوبيته وشهدوا بما شهد الله، وقبلوا تلك الأحكام ثم نزلوا من هذه المرتبة إلى المرتبة الأدنى عالم الأمر وهكذا إلى عالم الناسوت، وفي كلِّ مرتبة أخذ الله ميثاقهم على هذه الشهادة. وإنَّما قدَّم الملائكة؛ لأنَّ الله أمر بهذه الشهادة، لا يمكن إلَّا في عالم الناسوت، وربَّتْهم متقدمة على هذه المرتبة، وقَيَّدَهم⁵ بالعلم دون الملائكة لكونهم كاملين في مراتب الشهود والمشاهدة، "إنَّ الملائكة الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه أنتم"⁶ الحديث. العلماء ثلاثة: عالم بأمر الله وأحكامه فهم علماء الشريعة، وعالم بصفاته ونعوته فهم علماء السنَّة والطريقة والجماعة، وعالم به وبأسمائه وأفعاله فهم العلماء الربانيون والراسخون في العلم،⁷ والرسوخ في العلم إنَّما يكون إذا انتقل العلم بالعين والشهود والعيَّن بالتحقق، فمن لم يتَّصف بهذه لم يُقبَل

¹ ما وجدته.

² محمد بن علي زين العابدين بن الحسين الطالبي الهاشمي القرشي، أبو جعفر الباقر: خامس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. كان ناسكاً عابداً، له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال، ولد بالمدينة، المتوفى سنة ٣٠٢ (سير أعلام النبلاء، ٤/٤٠١؛ الأعلام، ٦/٢٧١).

³ أي: يكون الله.

⁴ ما وجدته.

⁵ أي: وقَيَّدَ "أولو العلم".

⁶ هذا الحديث هنا مختصراً وقد يروى بلا سند في الفتوحات المكية (١/٩٥). وفيه: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإنَّ الملائكة الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم".

⁷ عرائس البيان، ١/١٣٤.

شهادته قائما بالقسط، مدارُ الربوبية على أربعة أشياء على الإقرار والعلم والقسط والحكمة، فلا يجد المولى إلا بحكم الإقرار في ميادين¹ البلوى، ولا يلتذّ بالعلم إلا مَنْ وافق المولى على بساط المحن والبلوى، ولا يكون عادلا في عبوديته إلا أن يعمل برضائه ويختار رضاه على رضاه نفسه، والإقرار لا يكون إقرارا صادقا حتى يكون على وفق إقرار الله والحكمة في إقرار الله حيث قال: لا إله إلا هو أي لم يكن ربّ غيره ولا مالك إلا هو، ولو كان سواه ربّ لكان نور المصطفى، ونفّي الألوهية عن حبيبه فعن غيره بطريق الأولى فحينئذ شهد الملائكة وأولوا العلم [و]روح النبي صلى الله عليه وسلم بأنّه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ في الأولى والأخرى، له الحكم ﴿هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ يرجع الأمر كله إليه أي القاهر الغالب الذات الذي يمنع المشاركة فيه، الحكيم الذي منع الشركة في الصفات أو الذي حكم بحقيقة الشهادة لنفسه أولا وبالذات ولغيره من الممكنات بطريق الرسم والمجاز.

[١٩] [الآية التاسعة عشرة]:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ أي طريق النجاة ووسيلة الدرجات وذريعة الوصول إلى الجنّات السلامة عن الشرك في الوجود وما يتبعه² أو الرضاء بمراد الحق وإمضاء قضائه بإفناء رضائه³ في رضائه⁴ باستقامة السرّ في الباطن وقلة الاضطراب في الظاهر ووجدان لذة المحبة وقت نزول البلاء والمحنة. قيل: التدبّر بالإسلام⁵ هو السلامة من رؤية الخلق فحينئذ سلم قلبه من شهوات نفسه وعينه، وسره من خطرات قلبه وروحه من لحظات سرّه وحقيقته من أوصاف روحه فهو في حال الاستقامة ومقام الاستسلام⁶. وقال بعضهم: "أركان الإسلام أربعة: التواضع والألفة وكظم الغيظ والصبر، فإذا تمّ هذه الأربعة وُجدت منها أربعة أخرى: (التواضع من التوكّل)⁷ ومن الألفة التسليم ومن كظم الغيظ التفويض ومن الصبر الرضاء"⁸، فإذا

¹ ب: مداين.

² أي: وما يتبع الشرك.

³ أي: رضاء نفسه.

⁴ أي: رضاء الله.

⁵ ب: في الإسلام.

⁶ عرائس البيان، ١/١٣٥.

⁷ في عرائس البيان: من التواضع التوكّل.

⁸ عرائس البيان، ١/١٣٥.

استكمل هذه الصفات دخل الجنة من أبوابها الثمانية، وإن شئت قلت: التحليلات الأربعة التي هي حقيقة الجنّات ظاهرة وباطنة وهي ثمانية، قال الصادق عليه سلام: "إذا لم يكن إسلام العبد على معرفة النعم¹ من الله والتوكّل عليه والتسليم لديه والتفويض إليه فهو على إسم الإسلام لا على حقيقته"² ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ أي القوى النظرية اليهودية والعملية النصرانية، أُعْطِيَ للأولى التحليل الآثاري وللثانية التحليل الأفعالي، وأصلهما التحليل (B-136) الذاتي الذي كان الناس فيه أمة واحدة، فما لم يحصل المتعلّق بالأطوار اليهودية والنصرانية كانت التحليلات وأحوال الممكنات كلّها في التحليل الذاتي على نعت الوحدة، فإذا نزلت عن وحدة الوحدة بَعِثَتْ بظهور الأحوال المتغيرة على سَنَحِهَا بغيا، اختلفت التحليلات وتعاونت الكائنات فمرّت العلوم وانفردت الأوهام والفهوم فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاختلّفوا ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ وتحليلاته ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ لا يغادر صغيرة ولا كبيرة في التَّنَزُّلات من أحكام النشآت وأحوال الشؤون إلى أن بلغ كلُّ أحد إلى وهو أحديّة الجمعية ووحدته الأولىّة.

تفسير

[٢٠] [الآية العشرون]:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ أي فإن خاصموك يا محمد وجادلوك في الدين بعد إقامة الحجج عليهم على حقيقة دينك، فقل: "أسلمت وأخلصت نفسي لله"، وإِنَّمَا عَبَّرَ عَنْهَا³ بالوجه لكونه مجمع المشاعر، فإذا خضع لشيء فقد خضع له جميع الجوارح أي قل للقوم: "إنكم مُقَرَّرُونَ بوجود الصانع وكونه مستحقاً للعبادة، وهذا القدر متفق عليه لا حاجة لنا في إثباته إلى دليل، وأنتم لو تدعون وراء ذلك أمراً فعليكم البيان وعليه إقامة البرهان، والبعض استدّلوا بأنّ اليهود والنصارى والمشرّكين كانوا مُقَرَّرِينَ بِحَقِيقَةِ دين إبراهيم وصدق ملّته غير زيادة الشرائع والأحكام، فأمر الله محمّداً أن يتبع ملّته ويقول ما يقول: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩/٦] ، هذا مجادلة حسنة الزامية داخلية تحت

¹ ب: الصمة، والمثبت من عرائس البيان (١/١٣٦).

² عرائس البيان، ١/١٣٦ بنحو هذه الألفاظ.

³ أي: عن النفس.

﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٦/١٢٥] ﴿وَمِنْ أَتْبَعِنِ﴾ عطف على فاعل «أسلمت» للفصل، أو مفعول معه ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أي اليهود والنصارى ﴿وَالْأُمِّيِّينَ﴾ أي الذين لا يقرؤون الكتاب ولا يعلمون به كمشركي العرب ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾ كما أسلمت بعد إقامة الحجّة عليكم أم اعتكفتم على ما أعرفتم به من الشرك ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا﴾ كما أسلمنا وعليه آباءنا ﴿فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ من الباطل إلى الحق وفازوا فوزا عظيما ونزلوا مقاما كريما ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ وأعرضوا عن الحق فما عليك منهم من شيء ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ وتبليغ الرسالة وإيصال الدعوة وإرسال الهداية ﴿وَاللَّهُ بِصِيرِ الْعِبَادِ﴾ وهدايتهم وضلالتهم وسعادتهم وشقاوتهم ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [الفصل: ٥٦/٢٨].

[٢١] [الآية الحادية والعشرون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ وهم اليهود والنصارى ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ﴾ والعدل في الأمور وينهى عما خرج عن الاعتدال ﴿مِنَ النَّاسِ﴾ المؤمنين التابعين لهم، وهم اليهود خاصة لاشتغالهم بقتل الأنبياء دون النصارى؛ لأنّه ما كان في زمانهم نبي سوى عيسى وخالد، وهم وأنبياء بعيسى، وأمّا خالد فقد أضاعه قومه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لبنته حين جاءته: "مرحبا بنت نبيّ قد أضاعه قومه"¹. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة، فقام مائة² وإثنا عشر رجلا من عباد بني إسرائيل، فأمرؤا من قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر، فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم، فهم الذين ما ذكرهم الله عزّ وجلّ في كتابه"³. سئل النبي صلى الله عليه وسلم: "أي قوم أشدّ عذابا يوم القيامة؟" قال: "رجل قتل نبيا أو رجل أمر بالمنكر ونهي عن المعروف"⁴، وقال أيضا: "بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرؤ بالقسط من الناس، بئس القوم قوم لا يأمرؤ بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، بئس القوم قوم يمشي المؤمنون بينهم بالتقيّة والكتمان"⁵. فإن قلت: كيف يكفر اليهود والنصارى وهم أهل (137-A) الكتاب بالآيات، فالجواب: المراد بها إنّما هي

¹ المصنّف لابن أبي شيبة، كتاب الفضائل ٦٦، ح: ٣٣١٦٠.

² ب: أمة؛ والمثبت من تفسير الثعلبي والبغوي.

³ تفسير الثعلبي، ٣/٣٦؛ وتفسير البغوي، ١/٣٣٥.

⁴ تفسير الثعلبي، ٣/٣٧؛ وتفسير البغوي، ١/٣٣٥. ما يوجد في كتب الحديث بهذه الألفاظ، ولكن في مسند أحمد رواية أخرى (١/٤٠٧)؛ (وفيه: أشدّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَهُ نَبِيٌّ أَوْ قَتَلَ نَبِيًّا وَإِمَامًا ضَلَالَةً وَمُتَّلٍّ مِنَ الْمُتَمَلِّلِينَ).

⁵ تفسير الثعلبي، ٣/٣٧.

القرآن أو التي نزلت في التوراة والإنجيل في نعت محمد صلى الله عليه وسلم. وفي "يكفرون ويقتلون" إشعار بأن هذا الأمر أمر مستمرّ بينهم لا يختصّ بوقت، فإنّهم بعد ذلك قتلوا زكريّا ويحيى وعيسى، وهموا بقتل محمد والمؤمنون. قال الحسن رضي الله عنه: "إنّ هذه الآية تدلّ على أنّ القائم بالأمر والنهي¹ عند الخوف نزل منزلة الأنبياء"². قال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جابر"³ ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ وجميع أو موجه، خبر «إن» بتأويل، والفاء لتضمين «الذين» معنى الشرط كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ [البروج: ١٠/٨٥].

[٢٢] [الآية الثانية والعشرون]:

﴿أُولَئِكَ﴾ المذكورون من اليهود والنصارى ﴿الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ أي بطلت وزهبت، أصله من الحبط، وهو أن ترعى الماشية نبتا ردّيا يهلكها ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ﴾ يدفع العذاب عنهم فيهما.

[٢٣] [الآية الثالثة والعشرون]:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا﴾ كثيرا أو قليلا حقيرا من علم الكتاب، وإلاّ فهم أوتوا كل الكتاب ﴿مِّنَ الْكِتَابِ﴾ أي التوراة إن كان المراد اليهود، أو جنس الكتاب السماويّ إن كان المراد العام، فمن إمّا للتبعيض أو البيان ﴿يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ أي القرآن والداعي هو محمد⁴. سبب النزول: روي أنّ رجلا وامرأة من اليهود زنيا، وكانا ذا شرف، وكان في كتابهم الرجم، فكرهوا رجمهما، فرجعوا إلى النبي رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم، فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم، فأنكروا ذلك، فقال صلى الله عليه وسلم: بيني وبينكم التورية، فإنّ فيها الرجم فمن أعلمكم؟ قالوا: ابن صوريا الفدكيّ، فأتوا به وأحضروا التورية، فلمّا أتا على آية الرجم وضع يده عليها، فقال ابن سلام: قد جاوزها موضعها يا رسول الله، فرفع يده عنها، فوجدوا آية الرجم، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فرجما، فغضب اليهود غضبا

¹ أي: القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر....

² تفسير الرازي، ٢٠٨/٧.

³ تفسير الرازي، ٢٠٨/٧. ابن ماجه، الفتن ٢٠ (ح: ٤٠١١)؛ أبو داود، الملاحم ١٧ (ح: ٤٣٤٤)؛ الترمذي، الفتن ١٣ (ح: ٢١٧٤)

⁴ ب: الحمد.

شديداً، فأنزل الله.¹ وفيه دليل على أنّ الأدلة السمعية حجة في الأصول والفروع ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ بعد علمهم به، فيه استبعاد لتوليهم لعلمكم ﴿وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ أي فريق من الرؤساء، والمعرضون هم الباقون منهم، ويجوز أن يكون فريق معرضون.

[٢٤] [الآية الرابعة والعشرون]:

﴿ذَلِكَ﴾ القول والإعراض ﴿بِأَنَّهُمْ قَالُوا﴾ أي سبب قولهم ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ﴾ في الآخرة بتسهيلهم عذابها لأنّه لا يكون ﴿إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ قد مرّ تعيين عددها في سورة البقرة، استدلل على بطلان هذا القول بأنّه لو صحّ ذلك في هذه الآية مع تمرّهم في أعظم المعاصي يصحّ في سائر الأمم مع تشمّرهم عن إشراكها الخارقة، ولما استحقّوا الذمّ فلما ذكر الله ذلك في معرض الذمّ علم أنّ القول بخروج أهل النار منها قول باطل ﴿وَعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ على الله وعلى أنفسهم بقولهم: "نحن أبناء الله وأحبّاءه" أو قولهم: "لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ"، وأنّ آباهم الأنبياء يشفعون لهم، وأنّه تعالى وعد يعقوب عليه السلام أن لا يعذب أولاده إلاّ تحلية القسم، وقيل قولهم "نحن على الحق وأنتم باطلون" ما كانوا يفترون، فاعل «عرهم» افتراءهم أو مقتراءهم.

[٢٥] [الآية الخامسة والعشرون]:

﴿فَكَيْفَ﴾ حالهم، وكيفية ما لهم ورأيهم ﴿إِذَا جَمَعْنَاهُمْ﴾ وحشرناهم ﴿لَيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي يتصلّوا بجزائهم في يوم الأمر به، في وقوعه² استعظام لما يحيق بهم في الآخرة وتكذيب لقولهم، روي أنّ أوّل راية ترفع يوم القيامة من رايات الكفار راية اليهود، فيفضحهم الله على رؤوس الأشهاد ثمّ يأمر بهم إلى النار،³ والفرق بين «ليوم» و«في يوم» أنّ الأوّل يتضمّن الفعل (B-137) دون الثاني لا لما تقرّر أن كثرة الحروف تدلّ على كثرة المعنى ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ أي أعطيت جزاء ما كسبت أو جزاء كسبها، دليل على أنّ العبادة لا تحبط وأنّ المؤمن لا يخلد في النار لانتفاء توفية إيمانه وعمله في النار ولا قبل دخولها، فإذا هي بعد الخلاص منها، وأهل الاعتزال يستدلّون بهذه الآية على خلود أهل الكبيرة في النار بأنّ مرتكب

¹ تفسير الثعلبي، ٣/٣٨؛ تفسير البغوي، ١/٣٣٦.

² أي: في وقوع جزائهم.

³ تفسير الثعلبي، ٣/٣٩.

الكبيرة يستحق بها العذاب ووصله، به والإيمان يحبط بالكبيرة لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين زنى وهو مؤمن"¹، وأجيب بأن الإيمان لا يسقط بالكلّ بشيء لأنّه فطريّ كلّ أحد ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ أَتًى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠/٣٠] قال يحيى بن معاذ²: "إيمان ساعة يسقط كفر ستين سنة فكيف ثواب إيمان ستين؟"³. "وإن كلّ مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه ويمجسانه ويُنصرّانه"⁴ ﴿وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ﴾ لا ينقص من حسناتهم ولا يزداد على سيئاتهم، وجميع الضمير على المعنى أي كلّ إنسان.

[٢٦] [الآية السادسة والعشرون]:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ الميم عوض عن الياء⁵ ولذلك لا يجتمعان، وهو من خصائص هذا الاسم كدخول الياء⁶ عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم، وقيل: أصله "يا الله أمّا بالخير" بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته⁷، ﴿مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ يتصرف فيما يمكن التصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكه، وهو نداء ثان عند سيبويه⁸، فإنّ الميم تمنع الوصفية ﴿وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ﴾ أي وتسترد⁹ وتستزله ﴿مَنْ تَشَاءُ﴾ فالأول عام والآخرون بعضهم منه، وقيل: المراد بالملك النبوة وإنزاعها نقلها من قوم إلى قوم ﴿وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ﴾ تُلْغِيه ويجعله غالبا على مَنْ يشاء ومستوليا ﴿وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ ويحقّره

¹ البخاري، المظالم ٣٠؛ الأشربة ١؛ الحدود ٦، ٢٠ مطوّلاً؛ مسلم، الإيمان ٢٣ (ح: ١٠٠)؛ ابن ماجة، الفتن ٣ (ح: ٣٩٣٦)؛ أبو داود، السنّة ١٦ (ح: ٤٦٨٩)؛ الترمذي، الإيمان ١١ (ح: ٢٦٢٥).

² يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي (٢٥٨ - ٨٧٢ م): واعظ، زاهد، من أهل الري، أقام ببلخ، ومات في نيسابور (الأعلام، ١٢٢/٨).

³ تفسير الرازي، ٢١٢/٧ مطوّلاً. وفيه: "ثواب إيمان لحظة، يسقط كفر سبعين سنة، فثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة".

⁴ البخاري، الجنائز ٩٣؛ مسلم، القدر ٦ (ح: ٢٦٥٨)؛ أبو داود، السنّة ١٧، ١٨ (ح: ٤٧١٤)؛ الترمذي، القدر ٥ (ح: ٢١٣٨) مطوّلاً.

⁵ أي: حرف الياء.

⁶ أي: حرف الياء.

⁷ ب: كهمزته.

⁸ سيبويه: إمام النحو، حجّة العرب، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، الفارسيّ، ثمّ البصريّ. وقد طلب الفقه والحديث مدة، ثمّ أقبل على العربية، مات سنة ثمانين ومئة (سير أعلام النبلاء، ٣٥١/٨).

⁹ ب: تستزوه؛ والمثبت من البيضاوي.

في الدنيا أو¹ الآخرة ويجوز فيهما معا ﴿يَبْدَكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سبب النزول أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَّ الخندق عام الأحزاب، ثُمَّ قَطَعَ لِكُلِّ عَشْرَةِ أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا، وكان سلمان رجلًا قويًا، فقال المهاجرون: "سلمان مِنَّا" والأنصار: "مِنَّا"، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مِنَّا أهل البيت" فإذا أخذوا في الفَطر ظهرت صخره، كسرت حديدهم، فقالوا: يا سلمان إرق إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واخبره هذه الصخرة، فَرَقِيَ وأخبر رسول الله منها، فهبط صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع سلمان إلى الخندق، فأخذ المعول من سلمان، فضربها ضربة صدعتها، وبرق منها برق أضاء ما بين لاتبثها يعني المدينة كمصباح في بيت مظلم، فكَبَّرَ رسول الله تكبير فتح وكَبَّرَ المسلمون، ثُمَّ ضربها ضربة ثانياً وثالثاً وكبرها وبرق منها برق فأخذ بيد سلمان ورقى، فقال سلمان: "رَأَيْتَ [يا] رسول الله شيئاً ما رأيت مثله قط"، فقال الرسول للقوم: أَرَأَيْتُمْ ما يقول سلمان؟ قالوا: نعم، قال: "ضربت الأولى فرَأَيْتُ بضائها قصور الحيرة ومدائن كسرى فأخبرني جبريل عليه السلام أَنَّ أُمِّي ظاهرة عليها ثُمَّ ضربت الثانية فبرق الذي رأيتهم أضاءت إلى قصور الحمر من أرض الروم فأخبر جبريل أَنَّ أُمِّي ظاهرة عليها ثُمَّ في الضرب الثالث أضاء إلى قصور صنعاء فأخبر جبريل أَنَّهُمْ ظاهرة عليها فأبشروا واستبشروا"، قالوا: "الحمد لله مُوعِدٌ صدق وعدنا الله النصر بعد الحُصْر"، فقال المنافقون: "ولا تعجبون يمسكم ويعدكم الباطل"، فنزل ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢/٣٣]، وأنزل ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ﴾ الآية². قال أبو رجاء العطاردي³: "هذه الميم التي في قوله (138-A) اللهم تجمع سبعين إسماً من أسمائه مالك الملك"⁴. قال الله تعالى في بعض الكتب: "أنا الله ملك الملوك ومالك الملك وقلوب الملوك ونواصيها"⁵ بيدي، فَإِنَّ العباد إن أطاعوني جعلتهم عليهم رحمة، وإن عصوني جعلتهم عليهم عقوبة، فلا تشتغلوا بسبِّ الملوك ولكن توبوا إلى الله أعطفهم عليكم"⁶. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".

¹ ب: و.

² تفسير الثعلبي، ٤٠/٣-٤١؛ تفسير الرازي، ٤/٨؛ تفسير البيضاوي، ٢٤/٢.

³ أبو رجاء العطاردي: الإمام الكبير، شيخ الإسلام، عمران بن ملحان التميمي البصري، من كبار المخضرمين، أدرك الجاهلية، وأسلم بعد فتح مكة، ولم ير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (سير أعلام النبلاء، ٤/٢٥٣).

⁴ تفسير الثعلبي، ٤٢/٣.

⁵ ب س: ونواصيهم.

⁶ تفسير الثعلبي، ٤٢/٣؛ تفسير البغوي ٣٧٧/١؛ الكشف ٣٤٤/١. الطبراني، المعجم الأوسط، ٩/٤٤٦ (ح: ٨٩٥٧) مع اختلاف الألفاظ (وفيه) قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مَالِكُ الْمُلُوكِ وَمَلِكُ الْمُلُوكِ قُلُوبُ الْمُلُوكِ فِي يَدِي وَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا أَطَاعُونِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مَلُوكِهِمْ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا عَصَوْنِي حَوَّلْتُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْهِم بِالسَّخَطَةِ وَالنَّقْمَةِ فَسَامَوْهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ فَلَا

وسلم: لما أراد الله أن ينزل 'فاتحة الكتاب' و'آية الكرسي' و'شهد الله' و'قل اللهم' إلى 'بغير حساب' تعلّقن بالعرش، وليس بينهن وبين الله حجاب، وقلن: يا ربّ تهبطنا إلى دار الذنوب وإلى مَنْ يعصيك ونحن معلقات بالطهور والعرش فقال تعالى: وعزّي وجلالي ما من عبد قرأكنّ في دبر كلّ صلاة مكتوبة إلّا أسكنته حظيرة القدس على ما كان فيه، وإلّا نظرت إليه بعيني المكنونة في كلّ يوم سبعين مرّة، وإلّا قضيت له كلّ يوم سبعين حاجة أدناها المغفرة، وإلّا أعدته من كلّ عدو ونصرته ولا يمنعه دخول الجنة إلّا [أن يموت]².
عن معاذ³ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أحبّ يا معاذ أن يقضي الله دينك؟" قلت: "نعم"
قال صلى الله عليه وسلم: قل "اللهم مالك الملك" إلى "بغير الحساب"، "رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها تُعطي منهما ما تشاء وتمنع منهما أقض عني ديني فإن كان [عليك] ملء الأرض ذهباً قضاه⁴ الله عنك.⁵

التفسير: واعلم أنّ المُلْك هو المقدور، المُلْك هو القادر؛ يعني أنّه تعالى قادر على كلّ قادر ومقدور وعلى كلّ مالك ومملوكه، ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ أي النبوة والرسالة وهي أعظم الأملاك ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤/٤]، والمراد هاهنا جميع أنواعه: ملك النبوة وملك

تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك ولكن اشتغلوا بالذكر والتضرّع إلي أكفكم ملوككم؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي، ٤٤٨/٥-٤٤٩ (رقم الحديث: ٩٢٧٢) وقال الهيتمي في مجمع الزوائد: وفيه وهب بن راشد وهو متروك.

¹ في الثعلبي: الشرك، في ابن السني: الموت.

² تفسير الثعلبي، ٣٩/٣؛ ابن السني في عمل اليوم والليلة بتلك الألفاظ (وفيه: "إنّ فاتحة الكتاب، وآية الكرسي، والآيتين من آل عمران: شهد الله أنّه لا إله إلّا هو (١٨/٣)، وقل اللهم مالك الملك (٢٢/٣) إلى قوله: وترزق من تشاء بغير حساب (٢٧/٣) معلقات، ما بينهن وبين الله عزّ وجلّ حجاب، لما أراد الله أن ينزلن تعلّقن بالعرش، قلن: ربنا، تهبطنا إلى أرضك، وإلى من يعصيك. فقال الله عزّ وجلّ: بي حلفت، لا يقرأكن أحد من عبادي دبر كلّ صلاة إلّا جعلت الجنة مثواه على ما كان منه، وإلّا أسكنته حظيرة القدس، وإلّا نظرت إليه بعيني المكنونة كلّ يوم سبعين نظرة، وإلّا قضيت له كلّ يوم سبعين حاجة، أدناها المغفرة، وإلّا أعدته من كلّ عدو ونصرته منه، ولا يمنعه من دخول الجنة إلّا الموت") عمل اليوم والليلة لابن السني، ص. ٤٩ (ح: ١٢٥)؛ كتاب الموضوعات لابن الجوزي، ٢٤٥/١، وقال ابن الجوزي في الموضوعات: هذا حديث موضوع.

³ معاذ بن جبل الأنصاري (٦٠٣-٦٣٩م)، صحابي، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام (سير أعلام النبلاء، ٤٤٣/١؛ الأعلام، ٢٥٨/٧).

⁴ ب س: لا؛ والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁵ تفسير الثعلبي، ٤٠/٣ (وفيه: وقال معاذ بن جبل: أحبتست عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً لم أصلّ معه الجمعة. فقال: "يا معاذ ما منعك من صلاة الجمعة؟" قلت: "يا رسول الله كان ليوحنا اليهودي عليّ أوقية (من تبر)، وكان على بابي يرصدني، فأشفقت أن يجسني دونك". فقال: "أحبّ يا معاذ أن يقضي الله دينك؟" قلت: "نعم يا رسول الله". قال: قل: ﴿اللهم مالك الملك﴾ .. إلى قوله: ﴿بِعِزِّ حِسَابٍ﴾، وقل: يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها تُعطي منها ما تشاء وتمنع منها ما تشاء، أقض عني ديني. فإن كان عليك ملء الأرض ذهباً قضاه الله عنك".

الطبراني، المعجم الكبير، ١٥٤/٢٠-١٥٥ (ح: ٣٢٣)؛ والمعجم الصغير، ٣٣٦/١ (ح: ٥٥٨) مع اختلاف الالفاظ.

الحكمة وملك العلم والعقل والفعل والصحة والأخلاق الحسنة وملك القدر والعفة والشجاعة والسخاوة وملك العشق والمحبة والملك [و] المعرفة وملك أحوال القلوب وملك الجمال وملك الكمال وملك الأموال وملك الجاه والحكومة وملك الولاية. والتخصيص منها بأمر من غير دليل وقينة لا يجوز، وعلى الإجمال قسمان: ديني ودنياوي؛ أما الأول فأشرف أنواعه الإيمان والإسلام وأحوال القلوب والعلوم الدنيوية التي ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨/٦٣]، وأدناه هو الكفر والجهل. وأيًا ما كان لا بد له من فاعل، وهو إما العبد أو الحق؛ والأول باطل إذ نسبته¹ إليهما² في كل الأوقات والأحوال على السواء؛ فتخصيص البعض في البعض تخصيص بلا مخصص، لا يقال عدم الحصول لعدم الشرط أو الوجود مانع لأننا نقول الكلام فيهما كالكلام فيها، فإذا لا بد وأن يحصل من فاعل واجب بالذات مختار، وأيضاً أن العقل في نفسه نور لا يناسبه إلا النور، ولا يطلب ولا يرضى إلا النور، والعلم والمعرفة والإيمان والحكمة والنبوة والولاية إنما هي النور. والكفر والجهل إنما هو الظلمة فلا يناسب النور ولا يلائمه ولا يلزمه أبداً، فاتّصاف القلب والعقل بما ليس لذاته بل لأمر آخر عرضي يزول بالآخر ومن موجود كامل بذاته لذاته لا يحتاج في كماله إلى غيره، وتمام الكمالات إنما يكون منه وبه، والدنياوي ما عداه، فثبت أن المعطي والمانع والضارّ والنافع والمعرّ والمذلّ والهادي والمضلّ والمبغض والمكمل هو الله والمالك والملِك³؛ إنما هو هو. والمراد «بالخير» هو القدرة أي بيدك وإرادتك وقدرتك يحصل القدرة والافتقار، والتقدم للتخصيص؛ ذكر «الخير» وحده؛ لأنه مقتضى بالذات، والشرّ والعجز مقتضى بالعرض؛ لأنه لا كامل بالذات إلا هو، والعجز لا يكون إلا بالنسبة إلى الناقص، فالشرّ الجزئي لا يكون ما لم يتضمّن خيراً كلياً؛ إذ ظهوره ليس إلا لإظهار الخير الكلي وهو القدرة - (138) **B** الكاملة، فلا يكون مقصوداً بالذات، ألا⁴ أن تركّ القوم لَمَّا عجزوا من صدع الصخرة وعجزوا إلى الرسول كيف أظهر⁵ الإخبار منه عن القدرة الكاملة على الاستيلاء على الممالك؟ فما من شرّ جزئي من المعاصي وغيره إلا ومن شأنه أن يتضمّن خيراً كثيراً، مثلاً: الكبائر منها يوجب الحدّ والندامة والاستغفار والعجز والافتقار وهي خير كثير، قال صلى الله عليه وسلم حكاية من ربه: "إنّ أنين المذنبين أحبّ إلى من زجل

¹ أي: نسبة العبد.

² أي: إلى الإيمان والكفر.

³ ب س: والمملك.

⁴ أي: ألا يرى

⁵ ب: ظهر.

المسبحين"¹. وقال أيضا صلى الله عليه وسلم: "لو لم تذنبوا أنتم لخشيت عليكم أشد من الذنب: العُجب العُجب العُجب"² فتدبّر³ وتبصّر، أو لمراعات الأدب في الخطاب، فإن قيل التخصيص بعد اختصاص الخير بالذات الخيّر فلا يكون⁴ فاعلا للشر، أُجيب بأن هذا من باب قصر الصفة على الموصوف لا العكس⁵.

[٢٧] [الآية السابعة وعشرون]:

﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ الولوج الدخول، فيه وجهان: حَكَمِي وَشَرْعِي؛ أما الأول فلأن الله فوّض⁶ تدبير العالم ونظامه إلى تحريك السموات والكواكب وتعاقب الليل والنهار بخصوصية حركة الشمس، وذلك لأن مدار الشمس مقاطع للدائرة مُعَدَّل النهار في موضعين متقابلين، يقال لأحدهما نقطة الاعتدال الربيعي، والآخر نقطة الاعتدال الخريفي، فنصف مدار الشمس عن المعدل شمالي، والآخر جنوبي، فإذا وصلت الشمس إلى إحدى النقطتين اعتدل الليل والنهار في جميع المعمورة، إذ مدارها حينئذ هو المعدل، وهو تقاطع الأفق على التناسف، فيكون قوس نهارها مساويا لقوس ليلها حسًا لا حقيقة، فإذا جاوزت عن إحدى النقطتين وصارت شمالية أخذ النهار في الزيادة، والليل في الانتقاص إلى أن بلغت منتصف العُقد⁷ في الشمال، فهنا النهار في غاية الزيادة ويختلف الزيادة بحسب عروض الأقاليم، فأَيُّ بلد يكون عرضه أكثر يكون غاية ازدياد النهار فيه أطول بالنسبة إلى البلد الذي يكون عرضه أقل، وإذا تجاوزت عن تلك النقطة التي يكون النهار عندها في غاية الزيادة أخذ النهار في الانتقاص والليل في الزيادة إلى أن بلغت إلى النقطة الأخرى الخريفية، فهنا ساوي الليل والنهار أيضا، وإذا جاوزت الشمس عن هذه النقطة وصارت جنوبية أخذ الليل في الزيادة والنهار في الانتقاص إلى أن بلغت الشمس⁸ إلى المنتصف الجنوبي وهنا

¹ ما وجدته بهذه الألفاظ. ولكن في شعب الإيمان للبيهقي رواية مشاهجة (وفيه: أُوْحَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أُنِيبُ الْمُنْدِينِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ صُرَاخِ الصَّادِّيقِينَ) ٤٥٢/٥ (ح: ٧٢٥١).

² شعب الإيمان للبيهقي، ٤٥٣/٥ مسند الشهاب للقضاعي، ٣٢٠/٢ (باب: ٨٨٢، ح: ١٤٤٧)؛ صحيح الترغيب والترهيب للألباني، ٣/ ١١٠ (ح: ٢٩٢١)؛ الفردوس بمأثور الخطاب لأبي شجاع الديلمي، ٧١/٣ (ح: ٥١٢٦)؛ مسند البزار، ٣٢٦/١٣ (ح: ٦٩٣٦) بنحو هذه الألفاظ.

³ س: فيدبرو.

⁴ أي: فلا يكون الله.

⁵ أي: لا قصر الموصوف على الصفة.

⁶ س: فرص.

⁷ ب: العقدتين.

⁸ س - الشمس.

يكون ازدياد الليل في الغاية فإذا جاوزت عنه أخذ النهار في الازدياد والليل في الانتقاص إلى أن بلغت مرة أخرى إلى نقطة الاعتدال الربيعي، وهنا اعتدال الليل والنهار مرة أخرى ولا شك أن النهار إذا أخذ في الازدياد يكون بعض أجزاء الليل مختفية داخلية في أجزاء النهار بالعكس. وأما الوجه الشرعي فهو على وجهين؛ الأول: سبحانه وتعالى جعل الليل والنهار آيتين متعاقبتين دالّتين على وجود الصانع وكمال قدرته وحكمته بأنه إذا ظهر النهار دخل الليل واختفى في النهار، وإذا ظهر الليل اختفى النهار ودخل في الليل؛ لأنهما¹ ينعلمان على التعاقب إذ الموجود لا ينعدم، والمعدوم لا يوجد كاختفاء الشجرة ودخولها في النواة، والنواة في الشجرة، وكدخول الآخرة في الدنيا واختفائها فيها، وفي الآخرة يتبدّل الحكم وينعكس الأمر. وأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٧/١٢] أي دلالتها² عليهما، وفي جعل إضافتها إلى الليل بيانية تكلف على ما لا يخفى؛ (A-139) والثاني: أن الله تعالى يلبس الدنيا تارة ظلمة وأخرى نورا وضياء، وهذا الوجه لا ينافي الوجه السابق كما لا يخفى. والوجه الشرعي - وإن كان أخفى وأدق ولا يتلقّى كلّ فهم بالقبول - أولى وأحقّ ممّا³ ذكر الحكماء من وجوه: أحدها: أن ما ذكروا غير مطّرد لعدم جزيانه في خطّ الاستواء؛ الثاني: أنما يكون في بعض الأوقات كما عرفت؛ الثالث: أنما لا يكون في كلّ الأجزاء إلا في حدود عرض تسعين شمالا وجنوبا؛ أما شمالا فلاختفاء الليل في النهار في ستّة أشهر إذ الشمس لا يغيب في هذه المدّة، بل يدور فوق الأرض، وأما جنوبا فالأمر بالعكس، فإذا تجاوزت عن هذين الموضعين ظهر الطلوع والغروب وحضر الليل والنهار متزايدا أو متناقضا وشهر ولوج الليل في النهار وبالعكس ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ الموت قسمان: صوري ومعنوي، أما الصوري فهو الذي لا يظهر فيه آثار الحياة من الحسّ والحركة كالمعدنيات والبعض من النباتات والحيوانات كالحبوب والنّطف، وما زال منهما⁴ الحياة كالأجسام الجافّة والجيفة؛ والثاني هو الجهل والكفر ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢/٦] ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١/١٦]، فالآية يحتملها كإخراج النبات من المعادن والحيوان من النبات أو بالعكس عند جفاف

¹ ب س: لا انهما.

² أي: دلالة آية النهار.

³ س: منها.

⁴ أي: من الحبوب والنّطف.

النبات، أو إخراج الحبوب والنويات¹ من الزرع والأشجار وبالعكس، وإخراج الكافر من المؤمن والجاهل من العالم وبالعكس، وإخراج الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان وكذا سائر الكائنات الدورية ﴿وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ أي تعسير وتحديد، بل ييسطه ويوسّعه بما يشاء على مَنْ يشاء كيف يشاء مَنْ يشاء بلا سَبَق الاستحقاق، فَإِنَّ مَنْ أعطى بالاستحقاق فهو بالحساب، فالرزق أيضا صوري ومعنوي: أما الصوري فظاهر، وأما المعنوي فهو الإيمان والمعارف الإلهية والعلوم الحقيقة كَلِّية وجزئية نوعية وشخصية.

[٢٨] [الآية الثامنة وعشرون]:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ إنشاء في صورة الإخبار، سبب النزول أنه جاء قوم من اليهود إلى زمرة من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم في صورة المؤاخاة والحلّة، فنهى الله موالاة الكافرين² نحو ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢/٥٨] ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: ١/٦٠].

واعلم أنّ الموالاة على ثلاثة أقسام: أن يكون راضيا بكفره، والمعاشرة الجميلة في الأمور الدنيوية، والركون إليهم للمعاونة والمظاهرة لقرابة أو مجاورة أو غير ذلك مع الاعتقاد أنّ دينهم باطل؛ فالأول كفر يجب الانتهاء عنه والباقيان ليسا بكفر إلّا أنّهما نهى عنهما مطيئة وقوعهم فيه. قال في «الكشاف»: «الحبّة في الله والبغض في الله باب عظيم، وأصل من أصول الإيمان، يعني أنّ لكم في موالاة المؤمنين مندوحة يعني عن موالاة الكافرين فلا تؤثرهم عليهم»³. ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ أي اتّحاد الموالاة الكفار في نقل الإخبار إليهم ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ من الولاية يعني أنّه منسلخ من ولاية الله رأسا، فإنّ موالاة الولي وموالاة عدوّه ضدّان لا يجتمعان.

"تودّ عدوّي ثمّ تزعم أنّي صديقك ليس النّوك عنك بعازب"⁴

¹ ب س: النوات؛ «النويات» جمع «نواة».

² تفسير الثعلبي، ٤٦/٣-٤٧؛ تفسير البغوي، ٣٣٩/١؛ الواحدي، ص. ٢٢٤.

³ الكشاف، ٣٤٥/١.

⁴ الكشاف، ٣٤٥/١.

﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ أي تخافوا وتحذروا من جهتهم ما يجب اتقائهم، قرأ: تقيّة، منع عن موالاتهم ظاهرا وباطنا في كلّ الأوقات إلّا وقت المخافة¹، فإنّ إظهار الموالاة حينئذ لتحقّظ² النفس والعرض والمال سائغ.

واعلم أنّ التقيّة عبارة عن حفظ النفس، وقيل والمال والعرض أيضا، فيما يلحق الضرر بها توهمًا وتحققًا لقوله صلى الله عليه وسلم: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه³ للمسلم حرام نفسه وعرضه وماله"⁴، "ومن قتل دون ماله فهو شهيد"⁵ الحديث. والتقيّة إنّما يجوز إذا كان الرجل في قوم كفّار ويخاف منهم على نفسه وماله وعرضه فيدأريهم باللسان ولا يظهر العداوة بل يظهر المحبة والموالاة بهم. وعن جعفر الصادق رضي الله عنه: "التقيّة واجبة، إنّني لو أسمع رجل يشتمني (B-139) فأستتر بالسارية منه لئلا يراي"⁶، وقال أيضا: "الرياء مع المؤمن شرك ومع المنافق في داره عبادة"⁷، قال عيسى عليه السلام: "كن وسطا وامش جانبا"⁸ ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ﴾ أي يخوفكم على موالاة الكفار وارتكاب المنهيّ، فلا تعرّضوا⁹ لسنخطة بمخالفة أحكامه؛ وهو تهديد عظيم مشعر بتناهي المنهيّ في القبح ﴿نَفْسَهُ﴾ مفعول ثانٍ ليحذّر أي العقاب الصادر عن نفسه وذاته ولو قال «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ» لما أفاد أنّ العقاب صادر عنه، والعقاب الصادر [عنه] أعظم العقاب لا نهاية

1 ب: مخافة.

2 ب س: تحفظ.

3 س - دمه.

4 ما وجدت بهذه الألفاظ. ولكن في الكتب الستة روايات مشابهة. (في ابن ماجه: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ")، كتاب الفتن، ٣، (٣٩٣٣)؛ وانظر لروايات مشابهة مطوّلا: أبي داود، أدب ٤٨٤٣، ٤٠؛ الترمذي، كتاب البر، ١٨، (١٩٢٧)؛ أحمد، ٢ / ٢٧٧، ٣٦٠.

5 البخاري، كتاب المظالم، ٣٣؛ النسائي، كتاب التحريم، ٢٢؛ أبي داود، كتاب السنة، ٣٢، (ح: ٤٧٧٢) (وفيه زيادة: "وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ أَوْ دُونَ دَمِهِ أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ")؛ ابن ماجه، كتاب الحدود، ٢١، ٢٥٨٠؛ مسلم، كتاب الإيمان، ٦٢، (ح: ٢٢٦)؛ الترمذي، كتاب الديات، ٢٢، (ح: ١٤١٨)؛ أحمد، ١ / ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠ (مطوّلا)؛ ١٦٣ / ٢، ١٩٣ (بلفظ قريب)، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٣٢٤ (بلفظ قريب).

6 تفسير الثعلبي بنحو الألفاظ ٤٨/٣.

7 تفسير الثعلبي ٤٨/٣. ما وجدته في كتب الحديث لأهل السنة ولكن هذه الرواية معروفة عند الشيعة، انظر: بحر الأنوار للمجلسي، ٤٢١/٧٢.

8 ب س: خائفا، والمثبت من الكشاف (١/٣٤٦) وتفسير البيضاوي (٢/٢٦).

9 ب س: يتعرضوا.

له ولا يقدر أحد على دفعه، ويمكن أن يقال أن الضمير يرجع إلى نفس الالتخاذ أي يحذركم ويهيأكم¹ عن هذا الفعل نفسه ﴿وَالِلّٰهِ الْمَصِيرُ﴾ أي تصير أموركم كلها راجعا إليه.

[٢٩] [الآية التاسعة وعشرون]:

﴿قُلْ إِنْ تُخْشَوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ قلوبكم من مودة الكفار وموالاتهم، أو تكذيب رسول الله ﴿أَوْ تُبْذَوْهُ﴾ قولا وفعلًا ﴿يَعْلَمُهُ اللّٰهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ هذا في حكم الاستدلال من العام على الخاص، وبيان وتفسير لـ «يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ» يعني أن ذاته تعالى متصف بعلم ذاتي أي علم مبدؤه الذات، فلا يختص بمعلوم دون معلوم، وكذا قدرته وإرادته، فإن قلت "يعلمه الله" جزاء مترتب على الشرط المذكور متأخر عنه فيكون حادثا، أجيب بأن حقيقته قديم والتعلق حادث، فحينئذ يرد أن تعلق العلم إن كان علما والعلم من حيث إنه علم صفة كمال وكمالاته كلها بالفعل حاصلة له حاضرة عنده أزلا وأبدا وإن كان غير علم يلزم عدم تعلقه بالجزئيات والجواب الحتم أن الجزئيات كلها كالكليات بجميع حالاتها الواردة على كل منها ثابتة في علم الله تعالى حاضرة عنده وإن كانت غير متناهية، وحدوث الجزئيات في الخارج معارف لها وشارحات وشروط لحدوثه، وإلا تسلسل، فمن كان نفسه وذاته وعلمه محيطا بالكل - ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾ [يونس: ٦١/١٠] - يجب أن يحذر عنه في جميع الأوقات والأحوال.

[٣٠] [الآية ثلاثون]:

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ﴾ صحائف كتب فيها تمام ﴿مَا عَمِلَتْ﴾ من خير، أو جزاء ما عملت ﴿مَحْضَرًا﴾ مثبتا وحاضرا من غير بخس ونقص، مفعول ثان لـ «تجد»، قرأ بكسر الضاد يعني أن عمله² يحضره الجنة من «الحضور» أو سرعة إليها من «الحضر» ﴿مَا عَمِلَتْ﴾ أي صحائف ما عملت أو جزاءه ﴿مِنْ سُوءٍ﴾ معطوف على ما سبق، ولا يجوز أن يكون شرطية، وإلا يلزم أن يكون ينتصب بـ «تود» على أن الجزاء عامل في الشرط، ولم يقرأ إلا بالرفع استئنافا كما قيل: وإلا لم يكن الآية دليلا على توعيد المذنبين

¹ ب س: يتهيأكم.

² ب: علمه.

كما كان مقدّمه وقريبه وعدا للمطيعين، «يوم» منصوب بـ«أذْكَرُ» المُضْمَرِ أو بقوله «تودّ» صفة «سوء» أي يتميّ كلّ نفس في يوم تجد فيه صحائف أعمالها حاضرة ﴿لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ﴾ أي في عملها وبين النفس ذلك اليوم وهوله وشدة بأسه، وقوله: ﴿أَمَلًا بَعِيدًا﴾ أي مسافة وبونا كثيرا أو زمانا مديدا يعني يحبّ ويتميّ كلّ نفس في ذلك اليوم أن يكون بينها وبين عملها السوء زمانا طويلا ومسافة في غاية البعد استخلاصا أو استمهالا ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وإِنَّمَا كَرَّرَ التحذير إشارة إلى أن هول ذلك اليوم وشدة بُأسه يتجدّد ويتبدّل ويشتدّ ساعة بعد ساعة بحيث لا يكون بين تلك الأحوال مناسبة ومشابهة كما يكون لأصحاب السعير ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦/٤] ﴿وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ وإِنَّمَا قَارَنَ الأوّل بالوعيد والثاني بالوعد إيماءً إلى أن في بعض تلك الأحوال¹ آيات وفي بعضها تطمّع.

تأويل وإشارة:

[٢٠] [الآية عشرون]:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ الخطاب للطور الخفيّ الجبروتيّ المخصوص بمحمّد، أي فإن خاصموك وخالفوك حقيقة يا محمّد سائر الأطوار السبعة والقوى النفسانيّة والروحانيّة والجسمانيّة ولم يتبعوك (140-A) في التوجّه إلى المرتبة الجمعيّة الإحاطيّة في بعض الأوقات أو بعض الأدوار ﴿فَقُلْ﴾ ونهياً للعروج إلى سماء الكمال الجمعيّ وفلك الجمع الكمال في الدور النوريّ الجماليّ والكُور الظليّ الجلاليّ² الإفراديّ والجمعيّ والجمع الجمعيّ، فإنّه إذا جاء نصر التحليّ الذاتيّ والفتح الإلهيّ وانهمز جنود القوى النفسانيّة والمباذي الروحانيّة وعساكرها فحينئذ يسلمون ويدخلون في دين الله تابعين لك متوجّهين بك إلى دار السلام وممداد حقيقة جمعيّة الإسلام ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾ أي بعض الأطوار الذي لهم كتاب التحليّ وهو الطور الروحيّ والسريّ، فإنّ لهما التحليّ الفعليّ والأثاريّ، والبعض الذي ليس لهم كتاب التحليّ وهو الطور القلبيّ والنفسيّ والقلبيّ.

¹ س: الأحوال.

² س: الجلا.

[٢١] [الآية الحادية وعشرون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ أي تجليات الله وهم النفوس الأمارة واللّوامة والملهمة والمطمئنة
﴿النَّبِيِّينَ﴾ هم الأطوار السريّة والروحيّة والخفيّة ﴿الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ﴾ هم الطور القلبيّ والقوى النفسانيّة
التابعة للطور الخفيّة والروحيّ المتصرّفة في تدبير البدن بطريق العدالة.

[٢٢] [الآية الثانية وعشرون]:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ﴾ أي بطلت ﴿أَعْمَالُهُمْ﴾ الجارية على ما أرادوا في ظاهر البدن وباطنه
عند ظهور سلطان التجليّ الذاتي واستيلائها ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ أي ما بقيت من عذاب نار الندامة
وبوار الحسرة يوم القيامة من القوى النظرية ولا من القوى العمليّة.

[٢٣] [الآية الثالثة وعشرون]:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ﴾ إشارة إلى كيفية أحوال السائرين في الله¹ كما كانت
الآية السابقة إشارة إلى كيفية أحوال السائرين إلى الله ومن الله يعني أنّ للسائرين إلى الله ومن الله في بعض
الأوقات يكون حظًا ما من الكتاب أي التجليّ الظاهر بصورة الكلام ونعت الكمال الذاتي والأسمائيّ
الجامع لأحكام باقي التجليات ﴿يُذْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ﴾ أي التجليّ الكلاميّ، إلى هذا الكتاب ليحكم
فيما جرى بين القوّة النظرية² التابعة للعقل الجزئيّ البشريّ والقوّة العمليّة التي استخدمها النفس العاملة من
المباشرة والمباضعة برجمهما وقتلهما بتصريفهما عمّا كانا عليه وجعلهما تابعين للقوّة الإلهيّة الجمعيّة ﴿ثُمَّ
يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ أي السائرون إلى الله اقتناعا بما لهم من التجليات الجزئية ومن الكليّة والمظهرية في وقت
من الأوقات.

[٢٤] [الآية الرابعة وعشرون]:

¹ ب + كما كانت الآية السابقة إشارة إلى كيفية أحوال السائرين في الله.

² ب - القوّة النظرية.

﴿ذَلِكَ﴾ الإعراض والتولي ﴿بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا﴾ أي الإعراض عن الوصول إلى الجمعية الإحاطية، إنما هو بسبب قولهم واعتقادهم بأن نار التحشُر على فقدان جمعية الكلية لا يكون إلا أيامًا يكون بإزاء المراتب الكلية وهي أربعون أو ستّة.

[٢٥] [الآية الخامسة وعشرون]:

﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ﴾ أي يوم المحشر الأكبر بعد انقضاء اقتضاء الدورة العظمى في الآفاق والأنفس. قال الصادق رضي الله عنه: "اليوم يوم وفاء العبودية استيفاء الأعمال، فانظر ما عملت وفي أي موضع عرضت نفسك على مولاك؟"¹

[٢٦] [الآية السادسة وعشرون]:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ قال الصادق عليه السلام: "المؤمن ملك الله في الأرض وولايته الإيمان، فإن اجتهد في ليالي عقله وجد معرفته وإلا أخذه الله عن توحيدده وجعله ميتا عن رحمته"². وإتّما خصّ الله نفسه ومدّحه بتلك الربوبية مع أنّه ذو الملك والملكوت والجبروت وصاحب الجمعية العظمى كما قال ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣/٥٧] إيماءً إلى أنّ الملك لتأخّره مجمع للكلّ وذكره ذكر الكلّ وملكوته قدسّم وهو موصوف به في الأزل ويبقى إلى أبد الأبد وهو متفرّد به ثمّ خصّص بملكه الذي هو من صفاته من يشاء من أنبيائه وأوليائه، فالملك الذي خصّص به الأنبياء هو الاصطفاء والاجتباء³ والخلافة والحكمة والمحبة والتكلم والإيمان والمعجزات والمعراج والمنهاج والرسالة والنبوة والولاية والمعرفة، (140-B) وخصّص من بينهم أصحاب الوحي والعزم⁴ وهم ثمانية وعشرون على ما ذكرهم الشيخ [إبن] العربيّ في كتبه، وهم قهروا بعزّ ملك النبوة جبابرة الأرض وأكاسرها، وأمّا الملك الذي اختصّ به الأولياء فأربعة: منها الكرامات وهي مثل تقليب الأعيان⁵ وطّي الأرض واستجابة الدعوة، وهي لأهل المعاملات⁶. والثانية -وهي أشرف من الأولى-

¹ ما وجدته.

² ما وجدته.

³ س: الاحتياج.

⁴ أي: أصحاب أولوا العزم.

⁵ س: اللعيان.

⁶ س: المعاملات.

مثل الزهد والورع والتقوى والصبر والشكر والتوكل والرضا والتسليم والتفويض والتقويم¹ والصدق والإخلاص والإحسان والاستقامة والطمأنينة، وهذه لأهل الدرجات. والثالث -وهو أشرف من الثاني- هو الوجد والنجوى والمراقبة والحياء والخوف والرجاء والمحبة والشوق والسكر والصحو، وهذا لأهل الحالات. والرابع منها -وهو أشرف من الكل- هو الكشف والمشاهدة والمعرفة والتوحيد والتفريد والفناء والبقاء والمظهرية والكلية والتجليات بأنواعها الأربعة، فهذه الأحوال أصل ملك الولاية، فمن استشرف بها واستولى عليها فقد بلغ ذروة ملك الأزل والأبد وتملك بملك سرمدى وفاز فوزا عظيما. هاهنا ملأ آخر وهو الجمعية العظمى والإحاطة الكلية الكبرى بين الوحدة والكثرة والبقاء والفناء وتماثل المتقابلات وجميع الأضداد والمعاندات والأنداد، فما في الأزل والأبد بل الأزل والأبد والحدوث والقدم والوجود والعدم والبقاء والفناء والفقر والغناء والدنيا والآخرة وهذا الملك باقٍ غير فانٍ لا متنازع طريان الشيء على نفسه وعلى غيره بخلاف سائر الأملاك، فإنها قد يكون مكررا واستدراجا، وهذا الملك إنما هو في ولاية السير في الله فمن أعطاه الله السير لا ينزعه² منه ولا يذل صاحب هذا الملك بعز له عنه³. قال أبو عثمان⁴: "الملك هو الإيمان يدل على أن الإيمان لا يتحقق على شخص [إلا] بعد الكشف والسلامة في الاتصالات والتغلب إلى ربه فرمما يكون عارفة يتعرف بما صاحبه ورمما يكون عطاء يزداد به صاحبه"⁵؛ قيل: هو المعرفة⁶. قال الشبلي⁷: "هو الاستغناء بالملكون عن الكونين"⁸.

[٢٧-٢٨] [الآية السبعة وعشرون] و [الآية الثمانية وعشرون]:

¹ ب س: والتقدم.

² ب - لا ينزعه.

³ أي: لصاحب هذا المقام عن الله.

⁴ أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي القيرواني، (هـ. ٣٧٣)، إمام القدوة، شيخ الصوفية، له أحوال وكرامات، ١٦/٣٢٠ (الطبقات الصوفية، ٤٧٩؛ سير أعلام النبلاء ١٦/٣٢٠).

⁵ عرائس البيان ١/١٣٧؛ تفسير السلمي، ١/٩٣ (وفيها: قال أبو عثمان: "الملك: الإيمان وهذا دليل أن الإيمان لا يتحقق على شخص إلا بعد الكشف والسلامة له في الانقلاب إلى ربه، فرمما يكون عارفة ورمما يكون عطاء").

⁶ هذا رأي محمد بن علي. انظر: عرائس البيان ١/١٣٧؛ تفسير السلمي ١/٩٤.

⁷ أبو بكر الشبلي البغدادي (هـ. ٣٣٤)، شيخ الطائفة، اسمه دُلف بن جَحْدَر، وكان فقيها عارفا بمذهب مالك (الطبقات الصوفية، ٣٣٨؛ سير أعلام النبلاء ١٥/٣٦٧).

⁸ عرائس البيان ١/١٣٧؛ تفسير السلمي ١/٩٤.

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ أي إنما يحذر ويبعد نفس الحق وذاته من عرفه - وجعله عارفا بتجلياته الذاتية والأسمائية والأفعالية والأثرية¹ وبمقتضياتها من أنواع المعارف وأسرار الحقائق الإلهية والأنوار الربوبية والأطوار القلبية وخصائص الأدوار الإلهية² ونصائص الأكوار الديمومية الإفرادية والجمعية وجمعية الجمعية-؛ وأما من لا يعرفه ولا يعرفه فلا يتعلّق به هذا الخطاب³، إذ هذا الخطاب يختصّ بالأكابر وأما الأصاغر فخطابهم هو ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢/٢٨١]،⁴ ﴿وَأَتَّقُوا النَّارَ﴾ [آل عمران: ٣/١٣١] وغير ذلك.

﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ أي يدخل الوحدة في الكثرة في التّنزلات وتولج نهار الكثرة في ليل الوحدة⁵ في العروج والترقيّات؛ أو يدخل ليل طور الدنيا في نهار طور الآخرة، أو بالعكس ويدخل كلا طورَي الدنيا والآخرة في النشأة الجامعة للسير إلى الله ومن الله في السير في الله، أو تولج ليل اقتضاء فردانية إسم العليم في دورة عالم الجبروت في نهار اقتضاء فردانية إسم الحيّ في دورة عالم الملكوت، وهكذا إلى أن تولج نهار اقتضاء إسم المريد في دورة عالم الملك والشهادة في ليل عالم الجبروت، أو يولج ليل مقتضى الظلّ والجلال في نهار مرتضى النور والجمال إذا كان مقتضى النور والجمال صريحاً ومرتضى الظلّ والجلال تبعاً وضّمناً وينعكس الأمر إذا انتقلت فردانية التربية من صراحة النور والجمال إلى صراحة الظلّ والجلال وهذه الإيلاجات لا ينقضي أبداً ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ أي البقاء بالله من الفناء في الله؛ أو التفصيل من الإجمال ﴿وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ أي بالعكس، أو يخرج الوجود (A-141) الإضافي في ماهية الممكن من العدم الذاتي له⁶ وبالعكس، أو يخرج ويظهر نهار أشجار المعارف الفطرية من الأرض الميتة الاستعدادية وبالعكس، فإنّ الاستعدادات الأزلية الخفية إنما يظهر من ظهور نهار الأحوال والمعارف ﴿وَتَرْزُقُ

¹ ب - والأفعالية والأثرية.

² ب - الأدوار الإلهية.

³ هذا رأي ابن عطاء، قال ابن عطاء: "إنما يحذر نفسه من يعرفه، فأما من لا يعرفه فإن هذا الخطاب زائل عنه". وانظر: عرائس البيان ١/١٣٩؛ تفسير السلمي ١/٩٤.

⁴ هذا رأي الواسطي، قال الواسطي: "إنه لا يحذر نفسه من لا يعرفه، وهذا خطاب الأكابر، وأما الأصاغر فخطابهم ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾، ﴿فَأَتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾". وانظر: عرائس البيان ١/١٣٩؛ تفسير السلمي ١/٩٤.

⁵ س: الواحدة.

⁶ أي: للممكن.

مَنْ تَشَاءُ ﴿﴾ من الأعيان الثابتة بأرزاق التجليات الشهودية في ضمن شهود ذاته التي تفصّلت بصُور الأرحام الأحوال¹ المزبورة والحالات² المذكورة الظاهرة في الأدوار والنشأة المتكررة.

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ به أي من كان في المقام الأعلى ﴿الْكَافِرِينَ﴾ الذين قنعوا بالأحوال الجزئية في المقام الأدنى ﴿أَوْلِيَاءَ﴾ إشارة إلى شرائط الاستكمال والاسترشاد والتكميل والإرشاد، فإنَّ حقَّ المسترشد الطالب أن يتعرّف بأحوال المرشد في الجملة بأن يعلم ويعتقد أنَّ أطوار السبعة القلبية حاصلة عند المرشد وأنَّ أركان³ الفقر - وهي فاء الكشف وقاف الحقائق وراء الأطوار المذكورة - بكما لها حاضرة عند المرشد مع الأخلاق المرضية والملكات الفاضلة وهو قد استكملها إذ السالك إذا كانت عنده الأطوار والكشف والحقائق ولم يستكمل الأخلاق فهو إما سَبَّعٌ أو بَهْمٌ أو شيطان لا يُعْتَدُّ بأحواله وبمقاماته فإنَّ كثيرا منها يكون استدراجا ومكرا. أمر الله تعالى الخليل بأن قال: "يا خليلي حسن خلقك ولو بالكفّار تدخل مدخل⁴ الأبرار"⁵. قال الله تعالى في حق حبيبه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤/٦٨]، ﴿مَنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الكاملين في أركان الفقر وأطواره في الأدوار والأكوار المتخلقين بأخلاق الله "تخلّقوا بأخلاق الله"⁶ الحديث ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ أي اقتدى بالناقص ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ من الكمالات الذاتية والأسمائية وشهود التجليات والمعارف⁷ الفطرية والحقائق الإلهية وغير ذلك من الأحوال والمقامات والتخلّق بالأخلاق الإلهية من الكليّة والمظهرية والتحقّق⁸ بالكمالات الذاتية ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا﴾ أي تحافوا من فوت ما للمقام الأعلى، ولم يستكمله بعد لعدم تكميل ما يتوقّف هو عليه في المرتبة⁹ الأدنى فحينئذ يجب على صاحب هذا المقام أن يرجع إلى

¹ ب س: أحوال.

² ب - والحالات.

³ ب - أركان.

⁴ ب س: مداخل، والمثبت من الطبراني.

⁵ الطبراني، المعجم الأوسط، ٢٦١/٧ (ح: ٦٥٠٢)، (وفيه: "قال أوحى الله إلى إبراهيم: يا خليلي حسن خلقك ولو مع الكفّار تدخل مدخل الأبرار فإنَّ كلمتي سبقت لمن حسن خلقه أن أظله تحت عرشي وأن أسقيه من حظيرة قدسي وأن أدنيه من جواربي")؛ الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي، ١٣٩/١-١٤٠ (ح: ٤٩٤) مع اختلاف الألفاظ؛ مجمع الزوائد للهيثمي، ٤٦/٨ (ح: ١٢٦٦٢) وقال الهيثمي "وهو ضعيف".

⁶ تفسير الرازي، ٦٠/٧. ما وجدته في كتب الحديث.

⁷ ب - والمعارف.

⁸ ب - والتحقّق.

⁹ ب - عليه في المرتبة.

المقام الأدنى ويكمل ما فيه ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ أي يخوفكم ويبعدكم عن¹ السير في الله ما أنتم في السير إلى الله وفي السير من الله من غير استكمال ما فيهما من المقامات والحالات ﴿وَالِلَّهِ الْمَصِيرُ﴾ تطيب لقلوبهم وتسليه لهم بأنّ الكلّ يصلون إلى الوحدة الجمعية الإحاطية.

[٢٩] [الآية التاسعة وعشرون]:

﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ واعلم أنّ للطيفة القلبية أحوالاً² ثلاثة: أحدها: إلى ما دونه أي النفس ليأخذوا منها مبادئ الإدراكات فيقال لها بهذا الاعتبار الصدر، الثاني: إلى ما فوقه أي الروح ليستفيض منه ويبلغ إليه ما أخذت من المبادئ وهي بهذا الاعتبار هي الفؤاد، والثالث: إلى نفسها وهي في حدّ ذاته ينقلب تارة إلى العلوّ للتعاطي إلى الإشراقات الإلهية والتماطي إلى أنوار التجليات الذاتية وأخرى إلى السفلى لاقتباس المبادئ التصورية والتصديقية فيسمّى بهذا الاعتبار قلباً، فإخفاء ما في الصدور هو اكتسابه، فما في النفس من الهيات الجميلة أو القبيحة فيؤدي الجميل ويخفي القبيح أو المراد من الإخفاء أخذ المبادئ من جانب النفس ومن الإبداء استفاضة من جانب الأعلى أو بالعكس ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ أي ما في الروح من المعارف الإلهية والعلوم اللدنية، وما في أرض النفس من مواد العلوم النظرية أو في أرض الاستعداد ممّا ظهر ويظهر في النشآت والدورات.

[٣٠] [الآية ثلاثون]:

﴿مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ في السير إلى الله ومن الله من المعارف الإلهية والمقامات الغير المتناهية أو الطاعات والعبادات البدنية والنفسانية (B-141) ﴿وَمَا عَمِلْتُمْ مِنْ سُوءٍ﴾ في مقام النفس والبدن من السيئات والقبائح، ويستعدّ للعروج بالفعل، فالسالك في هذا المقام يتكدر ويتحجّل عند عرض أحواله على الشيخ المرشد أو على النفس في مقام المحاسبة فحينئذ يتمّ ما يتمّ ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ هذا إنّما هو بالنظر إلى السائر من الله، فالأول كان من السائر إلى الله فالسالك ما دام في هذين المقامين لا تُيسّر له التي في السير والخوض في الله.

¹ ب - يخوفكم ويبعدكم عن.

² ب س: أحوال.

تفسير

[٣١] [الآية الحادية وثلاثون]:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ محبة خالصة عن شوب الرعونة والأعراض الفاسدة والرهوية¹
﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ في كل ما أرسلت به وعملت به ﴿يُحِبِّكُمْ اللَّهُ﴾ بالثواب في مقام المجازات بضعف الحسنات
من التحليات ومشاهدة الفناء في الله والبقاء بالله والتحقق بالذات بتمام الأسماء والصفات وشرب بحار
شراب² التحليات وخمر المحبة الذاتية وشراب المودة الإلهية والسيران والطيران فوق عروش الأدوار وتحت فروش
الأكوار بالسنيين السرمديّة والأدوار الإلهية. سبب النزول أنه كان قوم على عهد رسول الله يزعمون أنهم يحبون
الله،³ فأمر الله بمتابعة حبيبه ومتابعة رسوله والاقتداء بشريعته والاقتداء بطريقته والتحقق بحقيقته ليستكمل في
دينه بالأركان الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة، كما قال: "الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي"⁴،
وللنظر في صدق دعواهم محبة الله.

واعلم أنّ المحبة ميل النفس إلى الشيء لإدراك كمال فيه بحيث يحملها على ما يقرّبها إليه، والعبد
إذا نظر إلى نفسه ووجد⁵ عارية عن الكمال مطلقاً فعلم أنّ الكمال الحقيقي ليس إلّا الله وأنّ في الله كمالاً
لنفسه ولغيره، فهو في هذه الحالة يعلم أنّ هذا الكمال ليس إلّا من الله وبالله وإلى الله، فلم يكن حبه إلّا لله
وفي الله، وذلك يقتضي إرادة طاعته والترغيب⁶ فيما يقربه⁷، فلذلك فُسّرت المحبة بإرادة الطاعة وجُعِلت⁸
مستلزمة لاتباع الرسول في عبادته والحرص على مطاوعته.

¹ ب: الرهوية.

² ب س: شرب.

³ تفسير الثعلبي، ٣/٥٠؛ الواحدي، ص. ٢٢٤.

⁴ كشف الخفاء، ٢/٤ (ح: ١٥٣٢)

⁵ أي: ووجدها

⁶ ب: الترغيب.

⁷ أي: يقربه إليه.

⁸ أي: جعلتها.

واعلم أنّ المحبة -وهي سرّ من أسرار الله ويقتضي بالذات، الميل إلى الكمال والحسن والجمال، ولا تعرف حينئذ إلا بخصائصها ولوازمها الذاتية- قسمان: محبة الله ذاته وغيره، أما محبة الله ذاته فهي معرفته وعلمه ذاته بذاته لقوله تعالى: "كنت كنزاً مخفياً فأحبّ أن أعرف"¹ فالجملة الثانية بيان للأولى، وأما محبة الله الغير فهي عبارة عن إرادة طاعته لقوله تعالى: "فخلقت الخلق لأعرف بطريق العبودية" كما فسّر قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/٥٦] أي ليعرفون بطريقة العبودية.

واعلم أنّ المتكلمين صرّحوا بأنّ لا محبة للخالق للمخلوق، إذ المحبة من جنس الإرادة ولا تعلق لها² إلا بالحوادث والمنافع، وهو ضعيف، إذ لا يمكن أن يقال أنّ أيّ شيء يكون محبوباً إنّما يكون لأجل معنى آخر وإلا لزم الدور والتسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى شيء يكون محبوباً لذاته فكما تعلم أنّ اللذة محبوبة لذاتها فكذلك تعلم أنّ الكمال محبوب لذاته في أيّ مادة كانت شجاعة أو سخاوة أو علماً وحكمة وعدالة وغيرها، كما إنّنا إذا سمعنا أخبار رستم وإسفنديار في الشجاعة ونوشروان في العدالة وحاتم في السخاوة، مال القلب إليهم مع أنّنا قاطعون بعدم الفائدة والنفع منهم، والسائل ربّما يعتقد أنّ تلك المحبة معصية ولا يجوز الإصرار عليها، فعلمت أنّ الكمال محبوب لذاته وأنّ كلّما يكون محبوباً فهو لكمال قبله وتمامية له، وأنّ نهاية الكمال إنّما هي لله وبالله، إذ الكمال -وهو التمامية بجميع الوجوه- لا يكون إلا في الله، وما سوى الله بالنسبة إليه في حدّ ذاته ناقص، ولذا صار هو محبوباً لذاته وما سواه محبوباً لغيره. قال صاحب «الإشراق»³: "إنّ الأنوار القاهرة المترتبة الشاعرة للأعْيُن قهراً وإحاطة على السافل، وللسافل شوقٌ ومحبّةٌ إلى العالي ومشاهدةٌ لها وبهذينّ الأمرين انتظم (142-A) أمرُ الوجود، وآثارُ قيودِ الأنوارِ له⁴ قهرٌ بالنسبة إلى ما سواه فلا يحبّ ولا يعشق غيره إذ الشيء لا يعشق إلا من هو أتمّ⁵ كمالاته⁶ وأتمّ⁶ جمالاته فيه عنده فيما يعشقه، وغيره أقلّ كمالاتاً

¹ قال ابن تيمية: "هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا أعرف له إسناداً صحيحاً ولا ضعيفاً"، مجموع الفتاوى، ١٢٢، ٣٧٦/١٨.

² أي: للمحبة.

³ أي: حكمة الإشراق، صاحب الإشراق هو الشهاب السهروردي المقتول (٥٤٩-٥٨٧ هـ = ١١٥٤-١١٩١ م): يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، العلامة، الفيلسوف السيمائي المنطقي. أهم كتبه هو حكمة الإشراق (سير أعلام النبلاء، ٢١/٢٠٧؛ الأعلام، ١٤٠/٨).

⁴ أي: للوجود.

⁵ ب س: أعمّ.

⁶ ب س: أعمّ.

منه بل لا كمال للغير بالنسبة إليه¹ فإذا لا يحب ولا يعشق هو² إلا ذاته وأما غيره فيحبه ويعشقه ويحب نفسه وذاته أيضا من حيث الكمالية وهو³ أكمل الأشياء وأجلها فظهوره لنفسه أشد من كل ظهور في الوجود وليست اللذة إلا الشعور بالكمال الحاصل له من حيث هو كمال وحاصل، فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ وكل لذّة، اللذة⁴ إنما هي بتعّين كماله وإدراكه لكمالها، فكلما كان الإدراك أعم والكمال أتم كانت اللذة أشد وأقوى، ومن البين أنه لا أجمل ولا أكمل من نور الأنوار، فلا يكون ألدّ منه لذاته ولغيره⁵، وإنما خفى علينا مع أنه لا أظهر منه؛ لأنّ شدة ظهوره حجاب له من غيره، فظهوره سبب بطونه، وسطوة ظهوره حجاب لنوره وظهوره، وكذا حكم العقل والنفس هذا. إذا علمت أنه يجوز أن يكون العبد محبا لله، وأنّ المحبة سرّ من أسرار الله لا يطلع العقل على حقيقتها وصدقها بطريق الفكر والنظر ولا على سبيل الدعوى والخبر، بل لا يمكن له الاطلاع عليه ما لم يتّصف بحقيقة معناها فوضع الله تعالى بحكمته البالغة في كلّ شخص من الأشخاص الإنسانية سرّا يتعرّف به حقيقة المحبة وضابطة يتعرّف بها صدقه وهي متابعة رسوله وحبيبه؛ أمّا السرّ⁶ فهو أمر لا يطلع عليه إلا من كان فيه فهو حقيقته المحضة التي هي أمر وجدانيّ يجد كلّ أحد في نفسه بالنسبة إلى الخلق أو إلى الحقّ فلو أراد أن يبينه لغيره لا يقدر عليه إلا ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧/٥٠] فلا يطلع على حقيقة المحبة إلا من كانت هي فيه، فلا يعرف حقيقة المحبة إلا المحبّ لا المحبوب، والمحبّ لا يعرف المحبة إلا بالمحبة، وأما المحبوب فباعتبار كونه محبا

¹ أي: إلى الله.

² أي: الله.

³ أي: الله.

⁴ ب س: اللاذ.

⁵ قال السهروردي في حكمة الإشراق: "النور السافل لا يُحيط بالنور العالي، فإنّ النور العالي يقهره. أمّا ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثرت فللعالي على السافل قهراً، وللسافل شوق وعشق، فنور الأنوار له قهراً بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأنّ كماله ظاهر له، وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كلّ ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه. وليست اللذة إلا الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكلّ لذّة لئلاّ إنما هي بقدر كماله وإدراكه لكمالها، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألدّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره. وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذّته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نوريّة غيره إليه، فلا يقاس لذّته وغيره وعشقه غيره إلى لذّته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء ولذّتها بغيره إلى عشقها ولذّتها به. فانظم الوجود كله من المحبة والقهر." انظر: حكمة الإشراق للسهروردي، القسم الثاني، مقالة الثانية، الفصل الخامس، ص. ١٣٥-١٣٧.

⁶ ب س: السير.

يعرف المحبة لا باعتبار كونه محبوبا، فبالحبة ظهرت الكائنات ووجدت، وبها وصل كل طالب إلى مطلوبه "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف"¹.

واعلم أنّ المتكلمين ما أنكروا حقيقة المحبة ولا محبة المخلوق ولا محبة الخالق للمخلوق؛ لأنّه إنكار للحقّ الصريح، ذهب إليه جميع الأنبياء والمرسلين والأولياء الكاملين والحكماء الإلهيين المتألهين والعلماء الربانيين؛ لأنّه الحقّ² الصريح والصدق الصحيح، وإنّما أنكروا محبة الخالق للمخلوق إذا كانت علّة تكميل للخالق لا تكميل الخالق للمخلوق كما أنكروا العلّة الغائية لأفعال الله التي تكون علّة لتكميل الحق لا لتكميل الخلق كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١] قال عمرو بن عثمان: "محبة الله هي معرفته، وخشيته، ودوام اشتغال القلب به، ودوام انتصاب³ القلب، واشتغاله بذكره، ودوام الأنس به"⁴. قيل: "هو الموافقة لله في التماس مرضاته"⁵. قيل: "علامة المحبة: قلّة العبادة، وكثرة التفكّر والفكرة، ودائم الخلوة، ظاهر الصمت، لا يبصر إذا نظر، ولا يسمع إذا نودي، ولا يحزن إذا أصيب، ولا يفرح إذا أصاب، ولا يخشى أحدا من الأخوة ولا يرجوه"⁶. قيل: "لا يزيد بالبر ولا ينقص⁷ بالجفوة"⁸.

فاعلم أنّ درجات المحبين في المتابعة متفاوتة، فمنهم من أظهر المتابعة وامتنال أمر الله ويدعون الخلق إليها كالأبرار والعلماء الربانيين وغيرهم من الأولياء الفقراء - وهم طائفة من الأولياء الكاملين المسلمين المرشدين -، ومنهم من أخفى المتابعة للحق¹⁰ بل يظهر للخلق المخالفة والمنكرات بحسب الظاهر، والحال أنّهم في الخلوة أشدّ الناس متابعة كإظهار الخضر لموسى عليه السلام وهم طائفة من (142-B) الأولياء، يقال لهم الملامية، وكذا البدلاء "أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري"¹¹، وهؤلاء مستوروا الأحوال عن الخلق ولا

¹ مضى تخرجه.

² ب س: للحقّ.

³ ب: اتصاف؛ س: انصاف، والمثبت من تفسير السلمي وعرائس البيان.

⁴ تفسير السلمي، ٩٥/١؛ عرائس البيان، ١٤٢/١، (وفيها: دوام خشيته).

⁵ هذا قول محمد بن حفيف، وانظر: تفسير السلمي، ٩٥/١؛ عرائس البيان ١٤٢/١.

⁶ هذا قول الأنطاكى، وانظر: تفسير السلمي ٩٦/١؛ عرائس البيان ١٤٢/١، ليس بموجود في تفسير السلمي وعرائس البيان زيادة "من الأخوة".

⁷ ب: ينتقص.

⁸ ب س: بالجود؛ والمثبت من تفسير السلمي؛ عرائس البيان.

⁹ هذا قول يحيى بن معاذ، وانظر: تفسير السلمي، ٩٦/١؛ عرائس البيان ١٤٢/١.

¹⁰ ب - للحقّ.

¹¹ إحياء علوم الدين، ٣٥٧/٤.

يعرفهم إلا أهل الله فلا اعتماد ولا وثوق للظاهر، فالتابعة في الظاهر - مع عدم اطرادها يجوز أن يكون في الظاهر متابعة كاملة وفي الباطن حال - إنما هي لأهل الظاهر، فالتعويل لدي أهل الحق، إنما يعرف الحق وهداية نوره الذي يلقي في قلب المؤمن، به يعرف المحبة وقرارها في القلب ﴿تَوَرَّ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: ٣٥/٢٤]، "اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ"¹. فالحب يعرف المحب كما أن العارف يعرف العارف، إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه²، فالأحوط التوقف، لا يُنكَر ولا يقتدى، وأما ما وقع في هذا الباب من أهل التقليد من الطعن على أولياء الله والصدّيقين فينبغي أن لا يُلتَفَتَ به بالردّ، والجواب لأن محبة الله ومعرفته أمر كشفّي ذوقي ومواهب شوقي يأبى منه العقل الجزئي ويمنع منه الفهم الرسمي، وهم مع كونهم مُنزَلين كلام الله على خلاف مراده عدلوا عن طور العقل الصريح ومقتضى النقل الصحيح، فإنهم قالوا: إذا رأيت من يذكر محبة يصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر³ ويصعق فلا شك في أنه لا يعرف بالله ولا يدرى محبة الله وغير ذلك من التشنيعات والتعريضات لا يخفى على من له أدنى عقل وتمييز⁴ أن هذا النفي غير صحيح عقلا ونقلا؛ أما العقل فلا أنه امتنع إقامة البرهان على أن هذا العبد الفقير ليس بعارف بالله لا له محبة الله وإن كلما ظهر منه الصفاق وتغيّر الأحوال كلّها فهو رياء، وإنّ هذا الحكم من العقل فريّة بلا مربة وحكومة بلا حكمة، وأما النقل فلا أنّ الحجة على النفي غير مسموعة سيما على الأمر المنفي كما قال صلى الله عليه وسلّم: "هل شَقَّقْتُ قلبه"⁵. وقد صحّ عند أهل الحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قد حضر عند أصحاب الصُّفَّة مع أصحابه، فقال: هل فيكم من يُنشدني فقام واحد وانشد:

كلّ صبح وكلّ إشراق
تبكي عيني بدم مشتاق

قد لسقت حبة الهوى كبدي
فلا طبيب لها ولا راق

¹ الترمذي، تفسير ١٦، (٣١٢٧) (وفيه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾).

² أي: ذوو الفضل، يعني أصحاب الفضل.

³ س: ينفرد.

⁴ س: ويميز.

⁵ مسلم، الإيمان ٤١ (ح: ١٠٨) (وفيه: عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ فَصَبَحْنَا الْخُرَاقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ فَأَذْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَطَعَنَتْهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَّلْتُهُ». قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ. قَالَ: «أَقَالَ شَقَّقْتُ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا». فَمَارَالَ يُكَرِّزُهَا عَلَى حَتَّى تَمْنَيْتُ أَنْ أُسَلِّمْتُ يَوْمَئِذٍ؛ أَبُو دَاوُدَ، الجهاد ١٠٤.

إلا حبيب الذي شغفت به وعنده رقيتي وترياق

فتواجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه فسقط رداه فقسمت أربعمئة قسم أعطى لكل واحد منهم قسما فقال معاوية: ما أحسن لعبيكم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم به: يا معاوية ليس بكريم من لا يهتز في السماع.¹ فعليك يا أخي في الله إذا سمعت كلام أهل الحق وله وجوه أن تحمل على أحسنها وكذا إذا شاهدت فعلا منهم لا تُبادر إلى الردّ عليهم فإنّ العالم بالسرائر هو الله فعليك بالتوقّف وعدم الإنكار في هذا الطريق ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨/٣٩]، ﴿وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ مجزوم لكونه عطفا على جواب الأمر المجزوم، فإن قلت: إنّ من أحبّ الله وتابع حبيبه فيما جاء به فأحبه الله يكون وليّا عصمه من المعاصي والذنوب فلا يصدر منه ذنب فضلا عن الذنوب، قلت: باعتبار ما كان وما سيكون وتنبية² على أنّ المقرّين المخلصين لا بدّ وأن لا يأمنوا من استدراجه ومكره ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧/٣]، ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ﴾ ساتر يستر الذنوب والخطايا ﴿رَحِيمٌ﴾ لمن يجب إليه، كريم لمن تجبّ بالطاعة والاتباع³ لهوّه، نزلت لما قالت اليهود "نحن أبناء الله وأحباؤه"،⁴ وقيل: نزلت في وفد نجران لما قالوا "إنّا نعبد المسيح حبّا لله".⁵

[٣٢] [الآية الثانية وثلاثون]:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ بامثال أوامره والانتها عن المناهي وبحفظ القلب عن اللواهي؛ لأنّه محلّ تجلّياته ﴿وَالرُّسُولَ﴾ باتباعه بحفظ الأعضاء والجوارح عن الاشتغال بما لا يعنيه والتعطيل عمّا يعنيه ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ يحتمل الماضي⁶ والاستقبال على تقدير حذف التاء أي أعرضوا أو تعرضوا عمّا يتعلّقان به فيحكم عليهم بأنهم مبغوض عليهم ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (143-A) قال صلى الله عليه وسلم: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى الإمام فقد عصاني ومن

¹ ما وجدته.

² س: وتنبّيه.

³ أي: تجبّ الاتباع لهوّه.

⁴ تفسير الثعلبي، ٥٠/٣؛ الواحدي، ص. ٢٢٥.

⁵ تفسير الثعلبي، ٥١/٣؛ الواحدي، ص. ٢٢٥.

⁶ ب س: الماضي.

عصاني فقد عصى الله" ¹، مَنْ عصى الله بالقلب والجوارح فهو كافر بالله العظيم، وفيه دلالة على أَنَّ التولى كفر، وهو ينفي محبة الله، وإنَّ محبته مخصوصة بالمؤمنين.

[٣٣] [الآية الثالثة وثلاثون]:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ﴾ أي آثر واختار ﴿آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ وإثما ذكر نوحا لأنه آدم ثان، أو لأنه أول من شرع أي اصطفى نوحا بالرسالة والنبوة والحكم ² والخصائص الروحانية والنصائص الجسمانية ﴿وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ﴾ ولذلك فازوا على ما لم يقرّ عليه غيرهم، وبين أنّها الجالبة لمحبة الله تنبيها على أنّهم بما مخالفون ³ لغيرهم لما روي عنهم من المعجزات وخرق العادات، إنّ أجسامهم مخلوقة من تراب الجنة، وإنّما جرت بالنسبة إليهم مجرى اللوازم الذاتية.

واعلم: المخلوقات على قسمين: مكلف وغير مكلف، فالمكلف أشرف وأعلى وفاقا من غيرهم وهم على أربعة أنواع: الملائكة والإنس والجنّ والشیاطين. فأتمّهم تكليفا وأعرفهم وأكملهم تعريفا وأشرفهم ⁴ مرتبة وأفضلهم رتبة ولا شك أنّ الإنسان أكثر تكليفا، لأنّ ذاتيّاتهم أوفر؛ لأنّ الملائكة على رواية خلقت من الريح، وفي رواية أخرى: مخلوقة من النور، فالجمع بين القولين أن يقال: أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور، ولذا صاروا سكان السموات، والجنّ خلقت من النار الصافية، والشیاطين من النار الكدرة، والنباتات والحيوانات من الهواء والماء. وأمّا الإنسان فخلق من آخر الموجودات رتبة وهو الأرض، ولذا جاء معلولا أخيرا جامعا لخصائص جميع الأجناس والأنواع العالية والمتوسطة، فلا بدّ وأن يكلف بتمام عبادات جميع الموجودات لوجودها فيه فيكون أشرف وأكمل مرتبة وأعلى بمنزلة من الجميع وإن كان أسفل رتبة، والمراد من «آل

¹ تفسير الثعلبي، ٥١/٣. والبخاري، كتاب الجهاد والسير ١٠٩، كتاب الأحكام ١؛ مسلم، الإمارة ٨، (ح: ٣٣، ٣٢)؛ النسائي، البيعة ٢٧؛ ابن ماجه، مقدّمة ١ (ح: ٣)، جهاد ٣٩ (ح: ٢٨٥٩)؛ أحمد، ٢٤٤/٢، ٢٥٢/٢، ٢٧٠/٢، ٣١٣/٢، ٣٤٢/٢، ٤١٦/٢، ٤٦٧/٢، ٥١١/٢، ٤٧١/٢.

² ب - والحكم.

³ ب: فخالقون.

⁴ س: أشرفهم.

إبراهيم»: إسماعيل وإسحق وأولادهما، ومنهم الرسول صلى الله عليه وسلم، وعمران إثنان: والد موسى وهرون وهو ابن يصهر بن قاييث¹ بن لاوي بن يعقوب، والثاني: والد مريم أم عيسى وكان بينهما ألف وثمانمائة سنة.

[٣٤] [الآية الرابعة وثلاثون]:

﴿ذُرِّيَّةٌ﴾² أو فُعُولَةٌ من الذرء، أبدلت همزتها ياء ثم قلبت الواو ياء وأدغمت، وهو الولد، حال، أو بدل من الآلين، أو منهما³ أو من نوح، أي إنهم ذرية واحدة مشعبة بعضها من بعض، وقيل ﴿بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ في الدين أطلقت على الواحد والكثير ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ أقوال الناس وكلامهم⁴، قائم بالنفس ﴿عَلِيمٌ﴾ بذات الصدور، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء من الأحوال والأعمال فيصطنعي مَنْ كان سليم القلب [و] مستقيم الفعل في الحضور والغيب متهيئا ليوم ليس فيه الشك ولا الريب، أو سميع بقول امرأة عمران ﴿عَلِيمٌ﴾ بأمنيتها تنبيها.

[٣٥] [الآية الخامسة وثلاثون]:

﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ﴾ وهي حنة بنت فاقوذ بن قبيل وهي جدّة عيسى، وأمّا عمران فهو من ملوك بني إسرائيل وأحبارهم من أحفاد سليمان بن داود ﴿رَبِّ﴾ مقولة قالت أي يا رب ﴿إِنِّي نَذَرْتُ﴾ أي جعلت ﴿لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ نذرا متي لك، و«النذر» ما أوجبه الإنسان على نفسه بشريطة أو بغير شريطة؛ «إِنِّي نَذَرْتُ للرحمن صوما» أي أوجبت، قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فليطعه وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعِصِيَ اللَّهَ فلا يعصيه"⁵، التحرير الإعتاق والتخليص أي لخدمته -لا يشتغل بشيء آخر-، أو لعبادته. نصب على الحال، يقال: (B-143) حرّرت العبد أي أعتقه، وحرّرت الكتاب إذا أصلحته وأخلصته فلم يبق فيه ما يحتاج إلى إصلاحه، ورجل حرّ إذا كان خالصا لنفسه لا يتعلّق لأحد به شيء،

¹ في تفسير الثعلبي: فاحات؛ في تفسير البغوي: فاهت.

² أي: فعلية من "الذر".

³ أي: من آدم ونوح.

⁴ ب س: وكلام.

⁵ تفسير الثعلبي، ٥٤/٣. البخاري، كتاب الأيمان والنذور، ٢٧؛ النسائي، ٢٧؛ أبو داود، كتاب الأيمان والنذر، ٢٢، (ح: ٣٢٨٩)؛ الدارمي، كتاب النذر والأيمان، ٣؛ ابن ماجه، ١٦، (ح: ٢١٢٦)؛ الترمذي، كتاب النذور والأيمان، ٢، (ح: ١٥٢٦).

والقصة أنَّ زكريا وعمران تزوجا أختين، وهما بنتا فاقوذ وإسم أحدهما إيشاع أم يحيى؛ [وحنّة أم مريم]¹ زوجة عمران، وكانت من كبراء بني إسرائيل أيسر من الخيل، فبينما² هي في ظلّ شجرة رأت طائرا يطعم فرخه، فتحرّكت لذلك نفسها للولد، فدعت الله أن يهب ولداً، وقالت في نفسها: اللهم لك عليّ إن رزقتني ولداً أن أتصدّق به على بيت المقدّس، فيكون من سدنته وخدمته نذرا وشكرا، فحملت بمرم فحرّرت ما في بطنها ولم يعلم ما هو، فقال لها زوجها: ويحك ما صنعت إن كان ما في بطنك أنثى لا يصلح لذلك، فوقعا في همّ ودفعا في غمّ، فهلك عمران وامراته حامل بمرم،³ فقبلها ما نذرته ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ﴾ ما دورته في نفسي من المناجاة الخفية ﴿الْعَلِيمُ﴾ بما يؤتیه.

[٣٦] [الآية السادسة وثلاثون]:

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا﴾ أي ولدت ما في بطنها، وتأنيتها باعتبار الحال ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ حال من الضمير المؤنث، فإن قلت: فعلى هذا يكون أي "وضعت الأنثى" أي فيكون لغوا⁴، قلت: حاليتها باعتبار ما في البطن، وفائدته إظهار التحسّر والتضجّر لعدم الموافقة الموضوع المطبوع في الروح ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ أي بالشيء الذي وضعته، وهو استئناف من الله تعالى تعظيما لموضوعها وتجهيلا لها لشأنها، وقرأ على طريقة التكلم⁵ تسليية نفسها فيكون عطفا على 'رب' أي ولعلّ الله⁶ تعالى فيه سرّا وحكما ومصالح وإنه خير لي ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ﴾ الذي قصد لخدمة بيت المقدّس وعبادة صاحبه ﴿كَالْأُنْثَى﴾ المعهود الموضوع الموهوب، فاللام للعهد الخارجي، ويجوز أن يكون للجنس، يعني: وليس الذكر والأنثى سيّين في الخدمة والعبادة لضعف الأنثى واعتزائه من الأذى والقدرة ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ من مقولتها وجملة⁷ كلامها عطفا على ما قبلها وما بينهما اعتراض، وهي بمعنى العابدة والخدمة ليطابق الإسم المسمّى ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ﴾

¹ ب س: ومريم بنت حنة.

² ب: فسا؛ س: فينا.

³ تفسير الثعلبي، ٥٤/٣.

⁴ أي: فيكون نذري لغوا.

⁵ أي: قرأ "وضعت".

⁶ ب س: الله.

⁷ س: وحكمة.

أي جعلتها¹ عائذة بك محفوظة بكنف عصمتك ﴿وَذُرِّيَّتَهَا﴾ عطفًا على الضمير المنصوب ﴿مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ الطريد اللعين المرمي بالشُّبُه، أصله الرمي بالحجارة، عن النبي صَلَّى الله عليه وسلّم: "ما من مولود إلّا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مسّ الشيطان إياه إلّا مريم وابنها"²، وأيضا: "كلّ آدمي طعن الشيطان في جنبه حين ولد غير عيسى وأمّه جعل بينهما حجاب فأصاب الطعنة الحجاب"³؛ روي: لما ولد عيسى عليه السلام آتت الشياطين⁴ إبليس، فقالوا: أصبحت الأصنام منكسة، فقال: هذا لحادث حدث، فقال: مكانكم، فطار حتى جاء خافقي الأرض فلم يجد شيئا، ثمّ جاء البحار فلم يجد شيئا، ثمّ طار فوجد عيسى قد ولد، وإذ الملائكة حقّت حوله فلم يصل إليه إبليس، فرجع إليهم، فقال: إنّ نبيا قد ولد البارحة ما حملته أنثى ولا وضعت إلّا أنا بحضرتكما إلّا هذا، فأيسوا أن تعبد الأصنام بعد هذه الليلة، ولكن اتوا بني آدم من قبل الخفة والعجلة.⁵ وفي «الكشاف» فالله أعلم بصحة الحديث الأوّل، فإن صحّ فمعناه أنّ كلّ مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلّا مريم وابنها، فإنّهما كانا معصومين وكلّ من كان بصفتهمَا ﴿وَلَا تُغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩/١٥-٤٠] واستهلاله صارخا من مسّه تخيل وتصوير لطمعه فيه، كأنّه يمسه ويضرب بيديه ويقول: هذا من أغويته. وأمّا حقيقة المسّ والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكّلا، ولو يسلط إبليس على الناس لامتلأت⁶ الدنيا صراخا وبكاء⁷، أقول: هذا كلام في (144-A) غاية الوهن والسقوط مبنيّ على نفي وجود الجنّ والشياطين وهو يخالف النقل الصحيح والعقل الصريح والعدول عن الحقيقة بلا مرجوح فيه، ونفي الموجودات التي نطق بها العقل الصريح والنقل الصحيح إنّما يكون من قلة تتبّع العلوم الحكيمية والعلوم الحقّة التي أخبر عنها الكتاب والسنة. قال الشيخ السهروردي في كتابه «الإشراق»⁸: "كنت في الأوائل ذائبا على حكمة المشائيتين التي صرّحوا فيها بنفي الجنّ والأبالسة

¹ ب س: جعلها.

² تفسير الثعلبي، ٥٥/٣؛ تفسير البغوي بنحو الألفاظ، ٣٤٤/١. البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة آل عمران، ٢ (وفيه: "ما من مؤلود يؤلّد..")؛ مسلم، كتاب الفضائل، ٤٠، (ح: ١٤٦ (٢٣٦٦)) (وفيه: ما من بني آدم مؤلود)؛ أحمد، ٢٧٤/٢، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١٩.

³ تفسير الثعلبي، ٥٥/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٤/١. البخاري، كتاب بدء الخلق، ١١ (وفيه: "كلّ بني آدم يطعن الشيطان في جنبه بإصبعه حين يؤلّد غير عيسى ابن مريم ذهب يطعن فطعن في الحجاب")؛ أحمد، ٥٢٣/٢.

⁴ ب س: الشيطان.

⁵ تفسير الثعلبي، ٥٦/٣.

⁶ ب س: لأمتلا.

⁷ الكشاف، ٣٥١/١.

⁸ أي: حكمة الإشراق.

والشياطين والملائكة، فهدى الله لي أن أعرض¹ من عقائدهم الباطلة وقواعدهم العاطلة، وخُصْتُ في طريقة الإشرافية وجزمت بوجود ما نفاه المشائون وشاهدتُ منفياتهم من الجان وغيرهم، فلي في هذه الطريقة تجارب صحيحة وليس الخبر كالمعاينة، وصرف كلام الرسول عن مقتضاه الظاهر إلى موافقة مذهبه الباطل ناشئ² عن الانغماس في التعصب والتقليد.³

[٣٧] [الآية السابعة وثلاثون]:

﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا﴾ أي قبل الله من إمارة عمران مريم مكان الذكر المحرر الأنثى ورضي بها ﴿بِقَبُولِ حَسَنٍ﴾ فيه وجهان: أحدها أن يكون⁴ إسم ما تقبل به كالوضوء والسعوط بفتح الفاء إسم لما يتوضأ به ويسعط به، وهو اختصاصه⁵ بها بإقامتها في النذر مقام الذكر، ولم يقبل قبلها في ذلك أنثى ولم يحرق إلا الذكر، [أو] بأن تسلمها من أمها عقيب الولادة قبل أن ينشأ ويصلح للسدانة والخدمة. روي: أن حنة أم مريم لما ولدت مريم، لفتها في خرقة وحملتها إلى باب المسجد، ووضعتها عند الأحبار أبناء هارون، وهم في بيت المقدس كالحجّة في الكعبة، فقالت لهم: دونكم هذه النذرة فتنافسوا⁶ فيها؛ لأنها كانت بنت إمامهم وصاحب قربانهم، فقال لهم ذكريّا: أنا أحقّ بها لأنّ حالتها عندي، فقالوا: لا حتى تفتزع عليها فانطلقوا - وكانو سبعة وعشرين - إلى نهر، فألقوا فيه أقلامهم فارتفع قلم زكريّا فوق الماء ترسّب أقلامهم فتفكّلها.⁷ والثاني: أن يكون مصدرا على الحذف⁸ أي فتقبلها بذی قبول حسن، أقلامهم أي بأمر ذي قبول حسن وهو الاختصاص المذكور. ويجوز أن يكون «تقبل» بمعنى استقبل كتقضى وتعجل بمعنى استقضى واستعجل أي فأخذها في أوّل أمرها حين ولدت بقبول حسن وبوجه لين. فإن قيل: من أين علم قبول الحقّ إياها مع

¹ ب: اعرضت.

² ب س: ناش.

³ قال السهورودي: "وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه. ومن لم يصدّق بهذا ولم تُقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوّبة والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون." (حكمة الإشراق، ص. ١٥٦-١٥٧).

⁴ أي: أن يكون القبول.

⁵ ب س: اختصاصها؛ أي: اختصاص قبول.

⁶ ب س: فساخوا.

⁷ تفسير الثعلبي، ٥٦/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٥/١؛ تفسير البيضاوي، ٣٣/٢؛ الكشف، ٣٥٢/١.

⁸ أي: على تقدير حذف المضاف، العبارة من الكشف.

كونها مخالفة لما تقرّر عندهم، قلت: يمكن أن يكون بالوحي لوجود الأنبياء في ذلك الزمان منهم زكريّا وغيره، أو الإلهام وهو عام ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ مجاز عن التربية. يقال لهذا النوع: المصدر على غير المصدر، كتكلمت كلاما. وحسنُ الإنبات إمّا دنيويّ بأن كانت تُنبِتُ في اليوم ما ينبت المولود في عام، أو دينيّ فإنّها تنبت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ يقال: «كفل يكفل كفالة وكفلا» فهو كافل إذا اهتم بالصلاح وإصلاح مناجحة وإنجاح مصالحها، ضعف الفاء بعض القرّاء، فالفاعل هو الله والمفعول زكريّا أي جعلته كافلا بإصلاحها وضامنا بمصالحها، فمن حقّفها جعل زكريّا فاعلا ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا﴾ حين كفّالته إيّاها ﴿الْمِحْرَابَ﴾ وهو موضع عالي شريف استعبر منه محراب المسجد وهي غرفة في وسط المسجد لا يوضع فيها غيرها ولا يصعد إليها غير زكريّا، والمفسّرون: بنى لها بيتا واسترضع لها، وبعضهم: ذهب بها إلى زوجته وهي خالتها إلى أن كبرت وبلغت مبلغ النساء فينالها محرابا في المسجد ﴿وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ جواب «كلما» أي دنيويّا صورّيّا فاكهة في غير موسمها (B-144) أو معنويّا أخرويّا، وكلاهما خارقان للعادة ﴿قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنِّي لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ روي أنّ زكريّا كلّما خرج منها غلق أبواب المسجد،¹ فحصول الرزق في هذه الحالة وتكلمها في حالة الصغر خارق للعادة،² فلمّا شاهد زكريّا هذه الحالات اختلج في صدره أن يطلب من الله ولدا.

[٣٨] [الآية الثمانية وثلاثون]:

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾ أي في ذلك المكان في تلك الحالة حيث هو قاعد³ في المحراب عند المريم، أو في ذلك الزمان حيث يستعار «هنا وثمّ وحيث» للزمان والوقت ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ وقد عُرفت أنّها يطلق على الواحد والكثير والذكر والأنثى كما وهبت لحنة العجوز العاقر مريم ولمريم أنواع الكرامات وأصناف خرق العادات، والمعتزلة قد اجتمعوا على امتناع الكرامات بناء على أنّها حجة لصدق النبوة، مجرى بها أن لا يوجد في غير الأنبياء، كما أنّ الفعل⁴ المحكم يدلّ على كمال العلم والقدرة، وهما لا يوجد أنّ في غير الصانع، أحيب بأنّ ظهور الفعل الخارق للعادة لما جاز من بشر جاز من كلّ البشر،

¹ الكشّاف، ٣٥٢/١.

² الكشّاف، ٣٥٢/١.

³ ب س: فاعل.

⁴ ب س: العقل.

فإن قارن التحدي فهو دليل النبوة، وإلا فهو قد يدل على الولاية والامتناع إنما هو في دعوى الولي النبوة وبهذا وجب على النبي إظهاره وعلى الولي إخفاؤه ﴿إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ أي يجيبه بعد السماع، فإن قيل: إن دعاء الأنبياء والرسول لا يكون إلا بعد الإذن لاحتمال أن يكون الإجابة غير مصلحة فحينئذ يكون دعاؤهم مردودا وذلك نقص في النبوة، أجيب بأنه لما أذن في الدعاء مطلقا، وبين أنه تارة يجيب وأخرى لا يجيب، فللرسول أن يدعوا كلما أراد، الله يجيب إن شاء وإلا فلا يجيب¹ وليس هذا نقصا² لمنصب الأنبياء لأنهم على باب رحمة الله سائلون، فإن أجابهم بفضله وإحسانه، وإلا فلكونه تعالى غير واجب عليه شيء، إن شاء فعل وإن شاء ترك، وإنما قال: "من لدنك" إشعارا بأن صلاحية النسب هاهنا قد انتفت لزوال القابلية عن زوجية، وفيه أربع لغات: بفتح اللام وضم الدال وحزم النون وهو أفصح بفتح اللام وحذفت النون بسكون الدال وفتح النون وبضم اللام معهما.

[٣٩] [الآية التاسعة وثلاثون]:

﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ أي من جنسهم إذ المنادي جبرائيل وحده يدل عليه قراءة ابن مسعود "فنادى جبرائيل"³، وذلك لتعظيم شأن المُنَادِ إليهما، ويجوز أن يكون من قبيل عكس ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦] ﴿وَهُوَ قَائِمٌ﴾ أي حال كونه قائما في المسجد ﴿يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ﴾ بالفتح على خبر وهو "أن الله يبشرك"، أو بتقدير الباء المتعلقة ينادى بأن الله، وبالكسر على إرادة القول، فإن النداء نوع من القول ﴿يُخَبِّرُ﴾ وإنما سُمي به؛ لأن الله أحى به عقر⁴ الأم،⁵ أو القلب بالإيمان⁶ والنبوة وماء العرفان، أو النفس بالصفات الحميدة، أو البدن بنور الطاعة وضياء العبادة والإطاعة، روي: "ما من أحد إلا يلقى الله تعالى وقد همّ بخطيئة أو عملها إلا يحيي بن زكريا"⁷، "قتلته امرأة"⁸، وذلك أن زكريا سأل من الله

¹ ب س - يجيب.

² ب: نقصا؛ س: انقضا.

³ في تفسير الرازي (٣٤/٨): "فناداه الجبريل".

⁴ ب: قعر.

⁵ هذا رأي ابن عباس، انظر: تفسير الثعلبي، ٦٢/٣.

⁶ هذا رأي قتادة، انظر: تفسير الثعلبي، ٦٢/٣.

⁷ تفسير الثعلبي، ٦٣/٣. أحمد، ١/٣٢٠، ٣٠١، ٢٩٥، ٢٩٢، ٢٥٤.

⁸ تفسير الثعلبي، ٦٣/٣، (وفيه: "من هوان الدنيا على الله إن يحيي بن زكريا قتلته امرأة"). شعب الإيمان، ٧/٣٢٨ (ح: ١٠٤٧٤).

يحيى لأجل نفسه لا لله ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِيئِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مریم: ١٩-٢٠] تنبيهها على أن سأل من الله، قُلْنَا: بل من الله الله لا لغير الله ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ يعني بعيسى وبوجوده، كان¹ من غير الأب، كان أكبر سنًا من عيسى² ستة أشهر، وقيل: بكتابه وآياته، قالت أم يحيى لمریم: إني حامل، فقالت مریم: أنا أيضا حامل، فقالت لها: إني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك،³ وكان أول من آمن بعيسى وصدقه بأنه كلمة الله وروحه ثم قُتِل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام، أو لأنه⁴ تكلم في الطفولية.

فاعلم أن كلمة الله هي كلامه، وكلامه (145-A) صفة قائمة بذاته عند المتكلمين؛ وعند المعتزلة أصوات يخلقها الله في جسم مخصوص، ومن البين أن الكلام بهذا المعنى لا يكون ذات عيسى إلا بمعنى دقيق لا يُتَعَمَّلُ إلا لمن يخصه الله بكمال الدراية ومزيد الهداية وهم لا يقولون به ولا بدّ عندهم من التأويل وباب التأويل مفتوح على الفريقين ﴿وَسَيِّدًا﴾ وصف له، فعيل من «ساد يسود» وهو الرئيس الذي يتبع ويُنتهي⁵ إلى قوله، قيل: الرئيس في الدين⁶، أو الحسن الخلق⁷، وعن سعيد بن جبیر⁸: "هو الذي يطيع"⁹، وقيل: هو الشريف الكبير، ومن ذي النون المصري: "إنّ الحسود لا يسود"¹⁰، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أفي أمتك سيّد"، قال: "بلى، رجل أعطى مالا فرزق سماحة وأدنى الفقراء وقلّت شكايته في الناس"¹¹، قيل: هو الرئيس في الدين، يعني¹² في العلم والحلم والعبادة والكرم والفقّه والزهد والورع، ومن جمَع فيه هذا المعاني فهو سيّد السادات ومنبع الخير ومعدن البركات، ولذلك قيل: عادات السادات سادات العادات ﴿وَحَصُورًا﴾

¹ ب س: كن.

² ب س: يحيى.

³ تفسير الرازي، ٣٥/٨.

⁴ أي: عيسى.

⁵ ب س: ويهدي. والمثبت من تفسير الثعلبي، ٦٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٨/١.

⁶ هذا قول المفضل، انظر إلى تفسير الثعلبي، ٦٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٨/١.

⁷ هذا قول الضحّاك، انظر إلى تفسير الثعلبي، ٦٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٨/١.

⁸ سعيد بن جبیر (٤٥-٩٥ هـ = ٦٦٥-٧١٤ م): أبو عبد الله الاسدي الوالي، الكوفي، الإمام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد، تابعي (سير أعلام النبلاء، ٣٢١/٤؛ الأعلام، ٩٣/٣).

⁹ تفسير الثعلبي، ٦٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٤٨/١.

¹⁰ تفسير الثعلبي، ٦٣/٣.

¹¹ تفسير الثعلبي، ٦٤/٣؛ الطبراني، معجم الأوسط ٥/٨ (٧٠٠٢)؛ شعب الإيمان، ٤٤٠/٧ (ح: ١٠٨٩٨) بنحو الألفاظ (وفيه: فما في أمتك سيّد؟ قال "بلى، رجل أعطى مالا حلالا ورزق سماحة فأدنى الفقير وقلّت شكايته في الناس).

¹² ب س: اعني.

هو التعيين¹ الثابت له، وهو في الأصل الحصر والحبس، ومنه إحصار العدو ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٨/١٧] فَعُول بمعنى فاعل أي حاصر لنفسه عن جميع المحظورات والمخطورات من الشهوات، ومن هذا قول مَنْ قال: ترك النكاح أولى نظرا إلى دينهم، وأمّا بالنظر إلى ديننا فالنكاح أولى محققا؛ لأنّه وسط بين دينهم، وهو يدعو إلى التّنزّه والتجرّد، ودين اليهود يدعو إلى التقييد والتقليد، ولذا بالغوا في النكاح كما أشهر أنّ للسليمان كان ألف إمراة، ولداوود عليه السلام تسعة وتسعين مع أنّه نظر إلى إمراة رجل [و] طمع فيها ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ فيه إشعار بأنّ مَنْ اجتمع فيه أو عنده هذه الخصال² فهو نبيّ أو سيّد، إذ السيّد هو الذي يقدر على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع إلى التأدّب والسياسة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والصالح يحتمل ثلاثة أمور، الأوّل: أن يكون من أولاد الصالحين، والثاني: أنّه خير لا شرّ فيه، والثالث: أنّ صلاحيته أتمّ من صلاحية سائر الأنبياء لما مرّ من قوله صلى الله عليه وسلّم، روي: أنّه يأمر وهو طفل على الصبيان وهم يلعبون فدعوه إلى اللعب فقال: ما خلقت للعب³، لا يقال: لما كان منصب النبوة أعلى⁴، فما الفائدة في ذكره بعدها؟⁵ لأنّا نقول: المراد من "الصالحين" الكاملين في الصلاحية، فإنّ للصالح حداً ومرتبة، إذا تجاوز عنه ارتفعت النبوة وانحطّ عنها، فكلّ مَنْ كان أكبر نصيبا منه كان أكبر قدرا وأعزّ نصرا في النبوة والله أعلم.

[٤٠] [الآية الأربعون]:

﴿قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ هذا الخطاب مبنيّ على أنّ نداء الملائكة كان بأمر الله فلا يرُدّ أن يقال لا بدّ وأن يكون المخاطب والنادي واحدا، ويجوز أن يكون الخطاب بالملائكة بناء على أنّ المراد منهم جبرائيل يُرسل الله إياه إلى الأنبياء لتربيتهم، فأمره أمر الله، ﴿أَنِّي﴾ إمّا للاستبعاد من حيث العادة، أو للاستفهام بمعنى 'كيف'، أو للتعجب الناشي من غاية الفرح لا من الإنكار ليلزم أن هذا لا يليق لأهل الإيمان فضلا من الأنبياء عليهم السلام ﴿وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ﴾ أي السنّ، وضعفت قوّة الشهوية التي هي

¹ ب: التعيين.

² ب س: خصائل.

³ ب س: اللعب، تفسير البضاوي، ٣٦/٢.

⁴ ب: اعلاها؛ س: أعلى أمّا.

⁵ أي: لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح، فما الفائدة في ذكر "الصالحين" بعد النبوة؟

مبدأ التوليد والتولد ﴿وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ﴾ لا تلد من العُمر بضمّ العين بمعنى القطع أي انتهت قوّتي الفاعليّة والقابليّة إلى غاية لا يتوقّع منها تأثير وتأثر من حيث العادة، فإنّ زكريّا كان في سنّ تسع وتسعين وامراته في ثمان وتسعين، روي أنّ زكريّا لما سمع النداء جاءه إبليس قائلاً زكريّا أنّ هذا الصوت من الشيطان مسخراً¹ بك، ولو كان من الله لكان (145-B) وحياً خفياً كما هو في سائر الأحوال، ولذا استبعد، والاستبعاد إنّما هو في كيفية التولد لا في الولد "أجعلنا شابين ولودين أم بطريق آخر" فأزال الاستبعاد ﴿قَالَ كَذَلِكَ﴾ أي كأمرك الغريب وشأنك العجيب ﴿اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ كيف يشاء فعل ما شاء، وكيف شاء وكخلق آدم لا من الأب والأمّ والحواء لا من أمّ، كخلق السموات والأرض وسائر العناصر لا من الشيء، والملائكة والجانّ في بدء الفطرة، بل أمرك هذا أهون، ف"الله" مبتدأ على تقدير حذف و"كذلك" خبره مقدّم أي أمر الله وصنعه في الاستبعاد والاستغراب كفعلك هذا والصنع بك، "يفعل ما يشاء" بيان وتفسير للمبتدأ² المحذوف أي الأمور الصادرة عن الله كلّها مثل الأمر الذي يفعل بك؛ لأنّه الله يفعل ما يشاء وكيف يشاء، لا رادّ قضائه ولا معقّب به لحكمه، ما شاء الله كان ويكون على الاستمرار في الأبد، وما لم يشاء لم يقع ولا يقع أبداً.

تأويل وإشارة:

[٣١] [الآية الحادية وثلاثون]:

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ قل يا محمد ومُؤمّدا بالأصحاب الأطوار المتنوّعة الظاهرة من التجلّي الذاتي -وهو الحقيقة المحمّديّة-: إن كنتم ادّعيتم محبة الله وأنتم صادقون في الدعوى، فاتّبعوني في السير إلى الله ومن الله بالكشف الصريح والذوق الصحيح ليوصلكم ببركات³ متابعته إلى المحبة الذاتية ويحصل لكم الوسيلة إلى المرتبة الجمعيّة الإلهيّة والكلّيّة الإحاطيّة في السير في الله، هذا على تقدير الخطاب إلى الكلّ أمّا إذا كان الخطاب إلى كلّ واحد من الأطوار ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ أي كلّ واحد في السير إلى الله بمتابعة سنّي في الشريعة وموافقة سنّي في الطريقة، فإنّي سيّد المحبّين ورئيس الصّديقين وقدوة المريدين حتى

¹ س: يسخر.

² ب س: المبتدأ.

³ ب س: بركات.

أريكم مصارع المهلكات ومصارع المنجيات من أحسن المعاملات وأفضل الطاعات ورعاية الآداب عند مواقع الآداب ويشرفكم على دقائق أحكام المشاهدات ويعرفكم حقائق أسرار المعانيات ودقائق أنوار التجليات في الطور السري والروحي والخفي؛ لأنني قد كشفت بأسرار المحبة وعرفت أطوار القرينة فإن أتباعي شكر محبة المحبوب وهادي إلى جذبة المطلوب، فإن زدتم في متابعتي زادكم الله شقائق محبته وشوارق لوامع جذبته ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧/١٤].

واعلم أن حقيقة المحبة عند العارفين المحبين هي إحراق قلب المحب بتلهيب نيران الشوق لدي إشراق¹ شعشة أنوار وجه الحبيب دون وجدان لذة شوارق نور من نار الحبيب ونيران العشق نادية إلى محو مبادئ الإحساس واستغراق الحواس في لجة بحر الذوق وطهارة النفس بمياه أنوار القدس وطيران السير في غيب الغيوب إلى أن يصل بمقام الأنس وتخلق المحب بخلق المحبوب فشاهد الحبيب في الكل بعين الكل. وأما فرغ المحبة فهو موافقة المحبوب في جميع ما يرضاه وتسليم الأمور كلها وتفويضها إلى ما في قضائه وقدره برعاية الوفاء والمواظبة على سنن المصطفى، فعلى هذا لا يعرف حقيقة المحبة إلا بنور المحبة ولا يطلع على حال المحب إلا المحب، وإنما علق المحبة إلى المتابعة إيماء إلى أن الحقيقة المحمدية في الحقيقة هي المحبة الذاتية كما كانت ذريعة وجود الموجودات في التنزلات لا بد وأن يكون متابعته وسيلة محبة الله في الترقيات إلى جنات قدسه والصعود إلى درجات جنات أنسه، وأمارات المحبة وعلامتها² هي أن يكون قليل العبارة، كثير (A-146) العبادة، دائم الشكر، لازم الخلوة، طالب الوحدة، راغب الصحة، لا يُبصر إذا نظر ولا يسمع إذا نودي ولا يحزن إذا أصيب ولا يفرح إذا أصاب ولا يخشى أحدا أو لا يرجوه ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ فردا فردا أي يستر ذلاتكم في السير في الله ويقرركم في إحاطة الأسرار وإماحة الفتور في ضبط مقتضيات الأطوار في السير من الله ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إشارة إلى استمرار هذه الأحوال وإبقائها على العارف.

[٣٢] [الآية الثانية وثلاثون]:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ بالمحبة والمتابعة المفيضة إلى كمال المحبة، فالحب لا يختار مراده على مراد حبيبه بل بقي مراده في مراده، فيصير مع حبيبه في الخلوة مع المراد بلا مراد.

¹ س: إشواق.

² أي: علامة المحبة.

[٣٣] [الآية الثالثة وثلاثون]:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ﴾ أي الطور القلبي الذي هو نهاية التنزلات وبداية الترقّيات للمعاني اللطيفة الظاهرة بملايس الصور الكثيفة التي هي مدارُ أحكام نعت الكلام ومناز أعلام أركان الإسلام، وهي مرآة الذات والأسماء والصفات الظاهرة والباطنة ﴿وَنُوحًا﴾ أي الطور النفسي هو طور المناجاة ﴿وَأَلَّٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ أي سائر الأطوار القلبية التي نشأت من طور القلب وهو السري الذي هو مجلى تجليات الأثار، والطور الروحي وهو مرآة التجلي الأفعالي، والخفي¹ وهو مجلى التجلي الصفاي، وغيب الغيوب² وهو الذي يقع فيه التجلي الذاتي ﴿وَأَلَّٰ عِمْرَانَ﴾ ومنهم الطور الروحي، وعيسى الطور الخفي، وطور غيب الغيوب الذي هو باطن الحقيقة المحمدية ﴿عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ أي أهل عالم العلم وعالم العين الروحي والشهادي الصوري والمعنوي، قال الصادق رضي الله عنه: "كان آدم مسجود الملائكة، ونوح كان ملجأ المذنبين، وإبراهيم كان للأضياف، وآل عمران كان ريح³ الأنبياء، والمصطفى صلى الله عليه وسلم كان مُلْكُ المولى، وما أُجدوا إلا بما سجدوا وأطاعوا لمحمد صلى الله عليه وسلم"⁴، قال صاحب «العرائس»⁵: "اصطفى آدم عليه سلام بعلم الصفات، وكشف جمال الذات قبل خلق الخلق في أزل الأزال، فإذا أراد خلق روحه نظر بكماله⁶ إلى جلاله ونظر بجلاله إلى جماله وظهر من النظرين روح آدم عليه السلام فخلقها بصفة الخاص، ونفخ في روحه روحا وهو علم الصفات بفعله الخاص الذي يتعلّق بالذات وخلق أيضا صورته بصفة الخاص ونفخ فيها روح الأول وروح الثاني، فوصف روحه وقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩/١٥] ووصف صورته ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥/٣٨]، فسبق بهذه الصفات من الملائكة الكرام البررة، وألبسه خلعة خلافته، وأسجد له الملائكة كرامة

¹ أي: والطور الخفي.

² أي: وطور غيب الغيوب.

³ ب س: ريحا.

⁴ ما وجدته.

⁵ صاحب العرائس هو روزبهان بن أبي النصر البقلي الفسوي الشيرازي الكازروني (٦٠٦ - ... = ١٢٠٩ م): صدر الدين، أبو محمد، صوفي، له "عرائس البيان في حقائق القرآن" على طريقة أهل التصوف (الأعلام، ٣/٣٥).

⁶ أطلق أنّ هذه الكلمة ليست صحيحة والصواب: بجماله، والله أعلم.

له وتشريفًا وتفضيلاً¹، وأيضاً اصطفى العالم بصفاته وآدم لذاته وتماً أسمائه وصفاته، أو بكمال النبوة وبتمام الولاية.

[٣٥] [الآية الخامسة وثلاثون]:

﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ أَذْكَرَ حَالَةً مَقَالَةٍ قَابِلِيَّةٍ عِمْرَانَ عَيْنِكَ الثَّابِتَةِ وَوَقْتُ مُعَاهَدَةٍ اسْتِعْدَادِ رَوْحِكَ فِي الْمُعَاهَدَةِ الْأَزَلِيَّةِ﴾ ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ﴾ خَصَّصْتُ بِكَ مَا هُوَ مُيَسَّرٌ فِي خِفَاءٍ بَطْنِي وَخَلَصْتُ لَكَ مَا هُوَ مُحْتَزَنٌ فِي فُضَاءٍ بَاطِنِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْإِدْرَاكَاتِ الْفُطْرِيَّةِ ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ﴾ أَي تَسْمَعُ مَقَالَتِي حَالاً وَمَالاً ﴿الْعَلِيمُ﴾ بِمَا كَانَ وَمَا سَيَكُونُ.

[٣٦] [الآية السادسة وثلاثون]:

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ إشارة إلى تعدد القابلية، وإلى أنَّ إحداهما مترتبة على الأخرى، وإلى أنَّ الأفاض والمعاني القدسيَّة يقال لأحد منها الاستعداد الإمكانِي وللآخر الاستعداد الوقوعي، فلَمَّا تنزَّلت المعاني على القابليَّات في المراتب الكائنة انصبغت في كلِّ مرتبة بمقتضى قابليَّة تلك المرتبة إلى أن بلغت مرتبة الناسوت وتدنَّست بلوث البشريَّة وورث كمال السفليَّة ولم يصعد تلك المعاني من هذه المرتبة إلى المرتبة الأولى وقد (146-B) عوهدت تلك المعاني بأنَّها إذا بلغت غاية التنزلات صعدت إلى الموطن الأصليِّ والمقام الأولى بل حصلت لها قابليَّة أخرى سميت بالإمكان الاستعدادي والاستعداد الوقوعي وهي مرآة إظهار أسرار الألوهية ومجلى الأنوار الربوبية ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ﴾ أي الصعود إلى ما كان وما يتضمَّنه من الشهود والإدراك اللاحق المعهود ﴿كَالْأُنْثَى﴾ أي مثل هذه القابلية الأخرى.

[٣٧] [الآية السابعة وثلاثون]:

﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾ لكونها جامعة لتمام الأسرار الإلهية ومتضمَّنة لظهور جميع أنوار² الربوبية وظهور أسرار الألوهية يعني أنَّ المبادئ النظرية ومباني الأقيسة المثبَّحة المتفاوتة في الإنتاج منها³ ما

¹ عرائس البيان، ١/١٤٣.

² ب: الأنوار.

³ أي: من المبادئ النظرية.

يكون غير مقصود بالذات كما هو في الأقيسة المعضول النتائج، ومنها ما هو مقصود بالذات كما هو في الأقيسة المنتجة والأقيسة المخرجة كالأشكال الأربعة سيما شكل الأول ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ أي ضمنت تربيتها القوة العاقلة التي يحى بها البدن وقواها في مسجد أقصى البدن في غرفة مرتبة النفس اللوامة، ومحراب القوة النظرية ﴿وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ أي إدراكا فائضا من الملكوت الأعلى ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ أي المبدأ الأولى، فإن له إتصالا وإحاطة بالكل وتصرفا فيه بلا واسطة لكمال إحاطته الجميع وتام الأسماء والصفات الذاتية التي هي في طور التحقيق عين الذات، والقول بالواسطة بأنها ليست عين الذات ولا غيرها في الحقيقة راجع إلى هذا التحقيق، فتأمل.

[٣٨] [الآية الثمانية وثلاثون]:

﴿هُنَالِكَ﴾ أي عند ظهور ما في الاستعداد الإمكانى من المعارف الكلية الإلهية والإدراكات الجمعية الإحاطية والعلم بأن هذا عام شامل لتمام الذرات وجميع المكونات ﴿دَعَا﴾ دعاء استعداديا ﴿زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ﴾ أي من حضرتك الجامعة للكل بلا واسطة، فإن الواسطة إنما يكون في الجزئية ﴿ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ معرفة كلية ونتيجة كاملة متعلقة بالكل والجميع.

[٣٩] [الآية التاسعة وثلاثون]:

﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ أي الأسماء العالية الفاعلية ﴿وَهُوَ قَائِمٌ﴾ حاضر القلب وحاضر القوى وباطن الغيب ﴿يُصَلِّي﴾ ويتوجه بجميع ما له من القوى وتام ما له من المبادئ الروحانية وذرائع النهي من الأسافل والعالى¹ ﴿يَحْيَى﴾ أي علما كليًا وإدراكا وشهودا كان أوليًا ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ أي معرفة كاملة تظهر سرّ الألوهية الذي كان كامنا للكل في الكل، فإن جميع الأشياء من حيث أنها قائم بالكل يكون في كل منها قابلية الاتصاف يبعث الكل ويظهر به الألوهية لا يختص بفرد دون فرد وشخص دون شخص بل الكل فيها متساوية الأقدام، ولذا أضاف الكلمة إلى نفسه ونكره ﴿وَسَيِّدًا﴾ نظرا² إلى عالم الجبروت ﴿وَحُصُورًا﴾ في الملكوت ﴿وَنَبِيًّا﴾ في الملك.

¹ ب س: العلي.

² ب س: نظر.

[٤٠] [الآية الأربعون]:

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ إدراك كامل متعلق بالكل ﴿وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ﴾ أي تعلقات إمكانية كثيرة وعوائق وموانع كبيرة ﴿وَأَمْرَاتِي﴾ أي قابليتي القريبة الظاهرة في النشآت الأخيرة واهية ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ﴾ أي فعل الله وإظهار سر الألوهية في كل شيء وجعله مظهرا لأحكام ربوبيته ومصدرا لإعلام أسرار سرمديته مثل الذي يفعل بك أي ليس على الله شيء تبليغ فإنه بتبليغ شيء إلى كماله اللائق¹ وهو الكلية والهيبة الجمعية والصفة الإحاطية.

تفسير

[٤١] [الآية الحادية والأربعون]:

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ علامة معلّمة لوقت حبل زوجتي لأزيد في الشكر وينقص في النكر، أي العلوق فإنه خفي لا يطلع عليه أحد بخلاف الحبل فإنه أمر ظاهر ﴿قَالَ﴾ الله ﴿آيَتِكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ﴾ أي لا يتمكن على التكلم مع القدرة عليه ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ لتقبل بكليتك على طاعتي وتميل نشر أمر جميعتك إلى عبادتي وتتوجه بصفائ طويّتك وإخلاص نيتك إلى ذكري وفكري ﴿إِلَّا رَمْزًا﴾ إشارة بيد ورأس وغيرهما، أصله التحرك، ومنه: الراموز للبحر²، قرئ بضمّتين³ جمع «رموز» كرسل ورسول، (147-A) وبفتحتين جمع رامز كخادم وخدم، الاستثناء منقطع، وقيل: متصل، حال منه ومن الناس أي مترامزين ومعلمين

"مَتَى مَا تَلْقَنِي فَرْدَيْنِ تَرْجِفُ رَوَانِفُ إِلَيْتِيكَ وَتُسْتَطَارُ"⁴

وتقييد الأيام بالثلاثة إشارة إلى تكميل الفرض من السكون الحسي - وهو التوجه الكلي - موقوف على تعديل مبادئ الأفعال والأعمال والأقوال، وهو القوى الثلاثة: الطبيعية والنظرية والعملية، وإنما ذكر

¹ في هذه الجملة نقصان أو خطأ، أظن أن صوابه: ليس على الله شيء مانع لتبليغ شيء إلى كمال شيء اللائق.

² س: للبحر.

³ أي: قرئ «الرؤم».

⁴ هذا البيت للعنتر، في النسختين خطأ (فيهما: "متما بلقني فردين، روانف إلتيك وتسطارا")، والمثبت من الكشاف (٣٥٥/١).

هاهنا "الأيام"، وفي سورة مريم "الليالي" تنبيهها على أنّ الذكر يجب أن يقع في جميع الأوقات في الليالي والأيام ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ﴾ ذكرا ﴿كَثِيرًا﴾ في أيام الحبسة ولياليها وسائر الأيام، ومؤكّد لما قبله ومبيّن للغرض منه ﴿وَسَبِّحْ بِالْعُشِيِّ﴾ أي بَعْدَهُ وَنَزْهَهُ عن النقائص الإمكانية والنقائص الزمانية والمكانية من الزوال إلى الغروب، وقيل من العصر أو الغروب إلى ذهاب صدر الليل ﴿وَالْإِبْكَارِ﴾ بكسر الألف من طلوع الفجر إلى الضحى، وقرئ بالفتح جمع «بكر» كسحر وأسحار، الغرض دوام الذكر في الليل والنهار إشعارا بأنّ حقّ العابد العارف ووظيفة الطائع المواقف أن لا يغفل عن ذكر المعبود طرفة عين؛ لأنّه معه أبدا حاضرا لديه أمدا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولو ذهل عنه لحظة لفات عنه من السعادة ما لا يتدارك أصلا، ولو مات في تلك اللحظة لمات كافرا، "كما تعيشون تموتون كما تموتون تحشرون" ¹ الحديث.

[٤٢] [الآية الثانية والأربعون]:

﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ﴾ عطف على المقدمة، روي أنّهم جبريل وحده، كلموها شفهاها معجزة لذكرها عليه السلام منكرا لكرامة مريم، أو كرامة لها ولذكرها أو إرهابا لنبوّة عيسى، فإنّ الإجماع على أنّه تعالى لم تستنبئ امرأة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا﴾ [الأنبياء: ٧/٢١] إذ الأنوثة نقصٌ يمتنع الشهادة فضلا عن النبوّة لا الشهود والمشاهدة وأمّا الولاية فلكونها عامّة في جميع الأوقات والأزمان ولا يستتبع النبوّة دون العكس لا يختصّ بالذكور ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ﴾ أي يقبلك تقبّلا لم يكن قبلك ووفقك للعبادة والطاعة وأغناك برزق الجنة عن الكسب ﴿وَوَهَبْنَاكِ﴾ عمّا يستعذر من النساء ﴿وَاصْطَفَاكِ﴾ ثانيا بمعرفته والتوجّه إليه بكليّتها وشرفك بولايته وكرامته كالتولّد من غير ذكر وتكلّم الملائكة ويتولّد عيسى منك وبرأها ممّا قذفت اليهود تفتّنا واستنكارا لنبوّة عيسى عليه السلام ﴿عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ على طريقة ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الجاثية: ١٦/٤٥]، أو بالصفة التي اختصّت هي بها.

[٤٣] [الآية الثالثة والأربعون]:

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ﴾ أي تواضعي واخضعي بالظاهر والباطن في الخلوة والعيان والجلوة ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ تغليبا للرجال على النساء، فيه إشارة إلى أنّ الجماعة في الصلوة سنّة

¹ ما وجدته.

حسنة عند الكلّ، وإنّما أمر زكريّا بالذكر والتسبيح، ومريم بالقنوت والصلوة لكونها مناسبة لها في أنّها جامعة لعبادات جميع الموجودات ومتضمّنة للأذكار والتسبيحات وغير ذلك تضمّنها¹ وجود عيسى وهو الملك (مّا تضمّنه زكريّا من يحيى)²، وبهذا كان أول من آمن به، وتقديم القنوت مشعر بأنّه معتبر في كلّ العبادات والأذكار والتسبيحات، والسجود³: إمّا لكونه مقدّمًا في شريعتهم على سائر الأركان، أو لكونه أقرب طريق يتقرّب به العبد إلى الله تعالى، وفي الحديث القدسيّ: "يا أحمد هل تعلم بأيّ وقت يتقرّب العبد إليّ، قال: لا يا ربّ، قال: إذا كان جائعًا أو ساجدًا"⁴، وقال صلى الله عليه وسلّم: "إنّ أقرب ما يكون العبد من الله إذا نام في سجوده، فيقول للملائكة: أنظروا إلى عبدي، روحه عندي وجسده في عبادتي"⁵، قيل: المراد بالقنوت إدامة الطاعة وثبات إقامة العبادة ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا﴾ [الزمر: ٩/٣٩] وبالسجود⁶: الصلوة كقوله: ﴿وَأَذْبَارَ السُّجُودِ﴾ [ق: ٤٠/٥٠] وبالركوع⁷: الخشوع والإحبات، ويحتمل أن يكون في زمانها من كان يقوم ويسجد في صلوته فلا يركع، (B-147) وقوم آخر يركع، فأمرت بأن يركع مع الراكعين ولا يركع مع [من] لا يركع.

[٤٤] [الآية الرابعة والأربعون]:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ﴾ زكريّا ويحيى ومريم وعيسى يعني أنّ ما ذكر من الغيوب ﴿مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ أي أخبار لا يتلقّى إلّا من عالم الغيب ﴿نُوحِيهِ﴾ أي نلقيه ﴿إِلَيْكَ﴾ يا محمّد بواسطة الملك ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾ عند إخبار اليهود في بيت المقدس ﴿إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾ وقدّاحهم وسهامهم في الماء للاقتراع، وقيل هي "الأقلام" التي يكتبون بها التوراة تبرّكا فالقول أقلامهم التي في أيديهم في الماء اقتراعا ليعلموا ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ﴾ يضمن حفظ مريم وحصانتها أي ليكفلهم حفظ مريم وحيانتها، فإن كانت الأقلام من القصب -

¹ أي: كتضمّنها.

² أي: ومتضمّنة للأذكار والتسبيحات مما تضمّنه زكريّا من يحيى.

³ أي: تقسّم السجود على الركوع.

⁴ إرشاد القلوب لأبي محمد الديلمي، باب: ٥٤، ١/١٧٧؛ بحار الأنوار للمجلسي، ٢٢/٧٤.

⁵ مختصر خلافيات للبيهقي، ١/٢٤٢، الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي، ١/٢٩١ (ح: ١١٤٢) المصنّف لابن أبي شيبة، ١٩/٤٧٣ (ح: ٣٦٧٤٩) مع اختلاف الألفاظ.

⁶ أي: المراد بالسجود.

⁷ أي: المراد بالركوع.

ارتفعت أقلام زكريّا على الماء وإن كانت من الحديد- ارتسب، والمراد تقرير كونه وحيا على سبيل التهكم بمنكرية ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ في شأنها تناقشا في التكفل، "فإن قلت: (لَمْ نُفَيْتِ الْمَشَاهِدَةَ)¹ -وانتفاؤها معلوم وترك نفي الاستماع وهو موهوم- أجاب بعضهم بأنه² كان معلوما عندهم يقينا أنه ليس من أهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي إليه فلم يَبْقَ إلّا المشاهدة، وهي غاية الاستبعاد ونهاية الاستحالة"³، وفيه ما فيه.

[٤٥] [الآية الخامسة والأربعون]:

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ﴾ بدل من المتقدمة ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ﴾ يعرفك بولد مخلوق، وجه التعيين عنه بكلمة قد ذكر ﴿مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ أي اسم الولد النازل من الله تعالى المسيح، «إسمه» مبتدأ و«المسيح» خبره، و«منه» متعلق بالإسم، والجملة صفة «كلمة»، و«المسيح» فعيل بمعنى المفعول، أي ممسوح جبرائيل، معناه بالعبرانية⁴ المبارك ﴿عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ﴾ خبر بعد خبر، «ابن» صفته، وإنما سميّ الدجال مسيحا؛ لأنه ممسوح العين كأتهما طافية أو لأنه يسبح في الأرض فيضرب بها إلّا مكة ومدينة [و] بيت المقدس، وإنما لقب عيسى به؛ لأنه لم يقم في موضع وفائدة الالتفات وانتساب الإبن إليها تنبيه على أنه لا أب له، إذ الأولاد تنسب إلى الأباء ﴿وَجِئَها﴾ شريفا ذا جاه وقدر، حال مقدرة من «كلمة» باعتبار أنّها موصوفة، والتذكير باعتبار المعنى. الوجاهة في الدنيا: النبوة، وفي الآخرة: الشفاعة وعلو الدرجة في الجنة ﴿وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ من الله.

[٤٦] [الآية السادسة والأربعون]:

¹ أي: لم قال الله تعالى: "وما كنت لديهم....".

² أي: بأن نفي الاستماع.

³ انظر: الكشاف، ١/٣٥٦.

⁴ ب: بالعبرية؛ س: بالعيرة.

﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ﴾ صغيراً حال كونه ﴿فِي الْمَهْدِ﴾ عن مجاهد¹: قال "قالت مريم رضي الله عنها: "كنت إذا خلوتُ وعيسى في بطني حدثني وحديثه فإذا شغلني إنسان يسبح في بطني وأنا أسمع"²، والمهد مصدر سمي به ما يمهد للصبي من مضجعه، ﴿وَكِهْلًا﴾ أي يكلمهم حال كونه طفلاً وكهلاً، كلامُ الأنبياء مع الأمة من غير تفاوتٍ بين الحالتين وهو حالة الإنسان من أربعين إلى ستين ومنه إلى آخر العمر الشيخوخة، وإثماً ذكره دون الشيخوخة لكونه أفضل الأحوال الإنسانية في استحكام الرأي وكمال العقل والجودة في الفعل، والعرب يمدح بالكهولة؛ لأنها الحالة الوسطى، فالمراد ما في السنِّ لأنفس السنِّ، فاندفع ما قيل من أنه ما بلغ سنَّ الكهولة، بل رُفِعَ في ابتداء الوقوف وانتهاء الشباب وهو ثلاثة وثلاثين، وفي ذكر الأحوال المختلفة البشرية في كلِّ زمان أُعِيبَ عنها المنافية للألوهية على أنَّ مَنْ اتَّصف بكمال الدراية لا يخطر بباله أنه ليس من البشر فضلاً أنه إله ﴿وَمَنْ﴾ العباد ﴿الصَّالِحِينَ﴾ عطف على الأحوال، وإثماً ذكر له أربع صفات، وليحيى ثلاثة إشعاراً بأنه أفضل وأكمل مَنْ يحيى، ولذا كان أوَّل مَنْ آمن به.

[٤٧] [الآية السابعة والأربعون]:

﴿قَالَتْ﴾ يا ربِّي وسيدي ﴿أَتَى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ﴾ كناية من الجماع، تعجَّب واستبعد لا إنكار، واستفهام عن أنَّ التولّد إثماً يكون من الازدواج على وضع مخصوص، وفي بدائع التفسير أنَّ «ربَّ» نداء لجبرائيل بمعنى يا سيدي ﴿قَالَ﴾ جبرائيل، أو الله بواسطة جبرائيل، وأراد أن يخلق شيئاً وينشأ أمراً ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ والكلام (A-148) فيه كالكلام فيما قد سلف في "كذلك الله يفعل ما يشاء" ﴿إِذَا قَضَى﴾ وأراد أن يخلق ويُنشأ أمراً ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ إشارة إلى أنَّ الخلق على ضربين: تديريجي مسبوقاً بأسباب كما مرَّ في خلق مريم، ودفعي كما قال به الحكماء في خلق المجرّدات من أنّها غير مسبوق بمادّة ومدّة، والمألوف³ في خلق الجواهر الفرّدة وخلق مادّة وجود عيسى - وهي نفخ جبريل في نفس مريم - فإنّه معنويّ روحيّ لا حسّيّ.

¹ مجاهد بن جبر (٢١ - ١٠٤ هـ = ٦٤٢ - ٧٢٢ م): أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي، الإمام، شيخ القراء والمفسرين (سير أعلام النبلاء، ٤/٤٤٩، الأعلام، ٥/٢٧٨).

² تفسير الثعلبي، ٣/٦٩؛ تفسير البغوي، ١/٣٥٢؛ والمصنف لابن أبي شيبة، ١٦/٥٤٨ (ح: ٣٢٥٣٢).

³ ب س: المليونف.

[٤٨] [الآية الثامنة والأربعون]:

﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ﴾ الكُتْبَةُ والخطَّ، أو جنس الكتب المنزلة بالوحي أو الإلهام ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ هي معرفة حقائق الأشياء على ما هي في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية والعمل بمقتضاها نظريَّة وعملية، وأمَّا النظرية فهي التي يُتعرَّف بها حقائق الأشياء وخواصُّها ولوازمُها¹ الذاتية الوجودية والعدمية، وأمَّا العملية فهي التي يتعرَّف فيها طريق كيفية العمل²، والشرعة قد قصَّت الموطن³ في قسميها، الكلام⁴ إمَّا مستأنف تطبيقا لقلبها وإزاحة لما يُلومها ويُعيبها، أو عطف على «يشرك»، ﴿والتوراة والإنجيل﴾ عطف بيانٍ يسمَّى الحكمة، أو "يخلق"⁵، قرئ بالياء⁶، والنون⁷ للتعظيم، ﴿والتوراة والإنجيل﴾ والتصريح بما علِمَ ضمنا وخصَّهما للفضل فيحفظهما عن ظهر القلب.

[٤٩] [الآية التاسعة والأربعون]:

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ منصوب بمضمر على إرادة القول، يقول⁸ "أرسلت رسولا" ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ﴾ منصوب بنزع الخافض⁹ أي بآني قد جئتكم ﴿بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ المراد جنس الآيات المجيبة بآيات كثيرة، ويجوز أن يكون¹⁰ معطوفا على "وجيها" أي ورسولا مصدقا ناطقا، إذ الرسالة والتصديق لا يكونان إلَّا بالنطق من الآيات ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ﴾ قرئ بالكسر على الاستئناف أو إضمار القول، وبالفتح بدل¹¹ من «أني قد جئتكم»، مجرور عطفا على «آية»، ومرفوع بتقدير «هي»، ومنصوب على البدلية كما علم ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ أي كصورته ﴿فَأَنْفُخُ فِيهِ﴾ أي في ذلك المماثل أو الطين ﴿فَيَكُونُ

¹ ب - ولوازمها.

² س - العمل.

³ ب: الوطن.

⁴ ب - الكلام.

⁵ أي: "يعلمه" عطف على "يخلق".

⁶ ب - بيانٍ يسمَّى الحكمة، أو "يخلق"، قرئ بالياء.

⁷ أي: والنون في "نعلمه".

⁸ أي: تقديره: يقول.... إلى آخر.

⁹ ب: الخافض. "بنزع الخافض" أي: بسقوط حرف الجر.

¹⁰ أي: كلمة "رسولا".

¹¹ س: وبدل.

طَيْرًا ﴿جَمْعًا أَوْ حَيًّا طَائِرًا مَفْرَدًا﴾ **يَا ذَنْ اللَّه** بأمر الله كسائر الطيور، تنبيهه على أنَّ إثمًا هو من الله ظلًا منهم أنَّ المخلوق واحد وهو الخُفَّاش؛ لأَهم طلبوه منه لكونه أعجب الخلق من عجائبه، إنَّه لحم ودم يطير بلا ريش، إذ له جناح لا ريش فيه، والطير إثمًا هو منه وبه¹، ويضحك كالإنسان، وله نُدَي وأسنان، ويبيض كالمرأة، ويلد، ولا يبيض كسائر الطيور، ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة الليل، وإثمًا يرى في ساعتين بعد غروب الشمس وبعد طلوع الفجر، وفي ساعته قبل الأسفار، قال وهب²: "كان يطير ما دام ينظر الناس إليه، فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ليتميّز فعل الخلق عن فعل الحق"³ **﴿وَأُبْرِي الْأَكْمَةَ﴾** الذي ولد أعمى أو ممسوح العين **﴿وَالْأَبْرَصَ﴾** هو كصاحبه، إسمان كالأسود والأبيض والأعم والأخص، لا صفتان بمعنى ذي برص وكُثم وهو مرض جلدي أي يكون به أبلق إمّا أبيض أو أسود وهو أشدّ قبحا من الأبيض وهو مقدمة⁴ الجذام **﴿وَأُخِي الْمَوْتَى يَا ذَنْ اللَّه﴾** أعاده دفعا لتوهم الألوهية، فأحيا أربعة أنفس الأولى: إنَّ العازر كان صديقا له، فأرسلت أخته إلى عيسى: أنَّ أخاك العازر يموت، وكان بينهما سيرة ثلاثة أيّام، فأتاه هو وأصحابه فوجدوه قد مات منذ ثلاثة أيّام، فانطلق معهم إلى قبره وهو في صخرة مطبقة، فقال عليه السلام: "اللهم ربّ السموات السبع والأرضين السبع، إنك أرسلتني إلى بني إسرائيل، أَدعوهم إلى دينك وأخبرهم أنَّي أُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِكَ" فأحى العازر فقام وبقي له⁵ مدّة وولد له، الثاني: ابن العجوز؛ مرّ به ميتا عيسى وهو على سرير، فدعا الله عزّ وجلّ، فجلس على سرير، فأنزل عن أعناق الرجال، ولبس ثيابه، وحمل السرير على عنقه⁶ ورجع إلى أهله، فبقي وولد له، الثالث: **(148-B)** ابنة العاشر، قيل له: أتحبها، وقد ماتت أمس، فدعا الله فعاشت وبقيت وولد لها، الرابع: سام بن نوح، دعا عيسى عليه السلام بالإسم الأعظم، فخرج من قبره وهم ينظرون إليه قد شاب نصف رأسه، فقال: قد قامت القيامة، قال: لا ولكن دعوتك بإسم الله الأعظم⁷، وقد كان سام قد عاش خمسمائة عام وهو شاب، ثمّ قال له: مت، قال: بشرط أن تعيدني عزّ

¹ أي: من الريش وبالريش.

² وهب بن منبّه (٣٤-١١٤ هـ = ٦٥٤-٧٣٢ م) الابنابي الصنعاني الذماري، أبو عبد الله: مؤرّخ، كثير الاخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات (سير أعلام النبلاء، ٤/٥٤٤؛ الأعلام، ٨/١٢٥).

³ تفسير الثعلبي، ٣/٧١؛ وتفسير البغوي، ١/٣٥٣.

⁴ س: مقدّم.

⁵ ب - له.

⁶ ب س: عانقه.

⁷ ب - الأعظم.

وجلّ من سكرات الموت¹، إحياءه كان بإسم الله الأعظم يا حيّ يا قيّوم، لما أنكروا آيات الله، وقالوا: هذا سحر قال عليه السلام: ﴿وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ﴾ من الأطعمة² والأثمار وغيرها ﴿وَمَا تَدْخِرُونَ﴾ وتخفونه لغد في بيوتكم، قال السدي³: كان عيسى في الكتاب يحدث الغلمان⁴ بما يصنع آباءهم ويقول لهم: إنطلقوا فقد أكل أهلکم کذا وكذا⁵ ورفعوا لكم كذا وكذا وادّخروا كذا فإذا انطلقوا الصبيّ إلى⁶ بيوتهم وحكوا ما قال لهم، فيقول الأب والأم: أين تدرون هذا؟ قالوا: علّمنا عيسى، فنهوا⁷ عن الكتاب، [وقالوا]: ولا يجلسوا ولا⁸ يلعبوا مع هذا الساحر، فجمعوهم في بيت فجاء عيسى بطلبهم، فقالوا: ليسوا ههما، فقال عليه السلام: فما في هذا البيت، قالوا: خنازير⁹، قال عيسى، هكذا يكون، فلما فتحوا البيت فإذا أكلهم خنازير، ففشا ذلك بين الناس فهموا به، فخافت أمّه عليه حملته على حمير لها¹⁰، وخرجت هاربة إلى مصر.¹¹ ﴿فِي ذَلِكَ﴾ أي الذي ذكرت لكم ﴿لَايَةً﴾ أي علامة واضحة ودلالة صريحة لكم لنبوته ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

[٥٠-٥١] [الآية الخمسون والحادية والخمسون]:

﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ (إما عطف)¹² على "رسولا" كما عرفت أو منصوب بإضمار فعل دلّ عليه "قد جئكم" أي وجئكم مصدقا ﴿وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ في دين موسى ومن قبله من لحوم السمك ولحوم الإبل والشحوم والثروب¹³ ولحم كلّ ذي ظفر، والبعض¹⁴ على أنّ

¹ ب - الموت. انظر: تفسير الثعلبي، ٧٢/٣-٧٣؛ تفسير البغوي، ٣٥٤/١.

² ب - من الأطعمة.

³ السديّ (١٢٨-... هـ = ٧٤٥ م): إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، الامام المفسّر، تابعي، حجازي الاصل، أحد موالي قریش، سكن الكوفة (سير أعلام النبلاء، ٢٦٤/٥؛ الأعلام، ٣١٧/١).

⁴ ب - يحدث الغلمان.

⁵ ب - أهلکم کذا وكذا.

⁶ ب - فإذا انطلقوا الصبيّ إلى.

⁷ س: فنهوا.

⁸ ب - أين تدرون هذا؟ قالوا: علّمنا عيسى، فنهوا عن الكتاب، [وقالوا]: ولا يجلسوا ولا.

⁹ ب - بطلبهم، فقالوا: ليسوا ههما، فقال عليه السلام: فما في هذا البيت، قالوا: خنازير.

¹⁰ ب - على حمير لها.

¹¹ تفسير الثعلبي، ٧٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٥٤/١.

¹² ب س: عطف إما.

¹³ ب - والشحوم والثروب. الثَرْبُ شَحْمٌ رَقِيقٌ يَغْشَى الْكَرْشَ وَالْأَمْعَاءَ وَجَمْعُهُ ثُرُوبٌ (لسان العرب، «ثرب»).

¹⁴ أي: قال البعض.

«البعض» بمعنى الجميع، أي كل الذي حرم عليكم من الأطعمة، فإنَّ «البعض» يكون بمعنى الجزء وبمعنى¹ الكل، قيل: مردود على ما بعده،² ﴿وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ أي قد جئنا بآية من ربكم مصدقا لما بين يديّ ولأحل³ لكم بعض الذي حرم، قيل: أحل لهم من السمك والطير ما لا صِصِيَّة⁴ له، وجئتمكم بآية أخرى الصِصِيَّة الشوكة المرتفعة كعرف الديك شاهدة على⁵ صحّة⁶ رسالتي وصدقا لنبؤي ودعوتي من ربكم وهي قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ" أي آية بعد آية من خلق الطير والإبراء⁷ والإحياء والإنباء بالخفايا وغير ذلك، فاتّقوا الله وأطيعوا وأتبعوني فيما اجتمع الأنبياء طرّا عليه وهو فارق بين النبوة والسحر وجئتمكم عليه بأنّه هو هذا ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ اعتراض والظاهر تقرير لقوله: "قد جئتمكم بآية من ربكم" أي قد جئتمكم بآية بعد أخرى ممّا ذكرت لكم، والأوّل لتمهيد الحجّة، والثاني لتقريرها⁸ وتقريبها إلى⁹ الحكم، ولذا عقب بالفاء أي لما جئتمكم بالمعجزات القاهرة والآيات الباهرة فاتّقوا الله في المخالفة وأطيعوا فيما اجتمع عليه الأنبياء، إشارة إلى أنّ استكمال الحقيقة الإنسانية إنّما هو بأمرين، تكميل القوّة النظرية بالاعتقاد الحقّ المبني عليه سائر العقائد وهو التوحيد، فاعبدوه عبادة صالحة لا ثقة له كما شرع الله لكم، ولا يُتأدّي ذلك إلّا بتكميل¹⁰ القوّة العملية الذي لا يحصل إلّا بالمواظبة على الطاعة التي هي الامتثال بالأوامر والانتهاز عن المناهي والتجافي عن الملاهي التي تورث للقلب القساوة وللعقل الغباوة ﴿هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ أي الاستكمال المذكور إلى الحقّ طريق مستقيم ومسلك قويم. تفسير.

تأويل وإشارة

¹ ب - الأطعمة، فإنَّ «البعض» يكون بمعنى الجزء وبمعنى.

² أي: "ومصدقا...." مردود على "وجئتمكم بآية" بمعنى "جئتمكم مصدقا..."

³ ب - مصدقا لما بين يديّ ولأحل.

⁴ صِصِيَّة الديك أي شوكته (لسان العرب، «صيا»).

⁵ ب - الصِصِيَّة الشوكة المرتفعة كعرف الديك شاهدة على.

⁶ ب: صحتي، س: صحر.

⁷ ب - والإبراء.

⁸ ب - لتقريرها.

⁹ ب س: أي.

¹⁰ س: بتكامل.

[٤٢-٤١] [الآية الحادية والأربعون والثانية والأربعون]:

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا﴾ ﴿لَمَّا وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى زَكَرِيَّا الْقُوَّةَ الْعَاقِلَةَ بِالْإِسْتِكْمَالِ بِمَا يَحِبُّ بِهِ أَرْضُ وَجُودِهَا (A-149) أَشَارَ إِلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَا هُوَ مِنْ شَرَائِطِهِ، وَهُوَ تَكْمِيلُ الْقُوَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَمَا يَسْتَعْمِلُهُ لِإِبْقَاءِ الشَّخْصِ وَالنَّوْعِ مِنَ الْقُوَّةِ الْجَاذِبَةِ¹ وَالنَّامِيَّةِ وَتَوَلِيدِ الْمِثْلِ² وَتَعْدِيلِ الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ بِمَا يَسْتَتَبِعُهَا مِنَ الْمَبَادِئِ الشَّهْوِيَّةِ وَالْغَضَبِيَّةِ وَتَفْضِيلِ الْقُوَّةِ الْمَلَكِيَّةِ بِتَهْذِيبِ النَّفْسِ بِالْأَخْلَاقِ وَتَأْدِيبِهَا³ بِإِزَالَةِ الْهَيْئَاتِ الرَّدِيَّةِ وَتَحْلِيَةِ الْمَرَاةِ الْإِلَهِيَّةِ وَهِيَ الْقَلْبُ عَنِ الْأَوْسَاحِ الْبَشَرِيَّةِ لِيَتَحَلَّى فِيهَا وَيُشَاهِدَ ذَاتَهُ بِجَمِيعِ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْكُونِيَّةِ كَمَا⁴ كَانَ يَشَاهِدُ فِي مَرَاةٍ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ فِي الْمَرْتَبَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفِطْرَةِ الْأُولَى ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ﴾ فِي هَذِهِ النِّشَاءِ ﴿كَثِيرًا﴾ أَيَّ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ⁵ بِالصُّورِ الْعَيْنِيَّةِ كَمَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْفِطْرَةِ الْأُولَى بِالصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ ﴿وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ بَعْدَهُ فِي عَشِيِّ عَالَمِ الْكَثْرَةِ عَمَّا يَقْدَحُ الْوَحْدَةَ الْأَسْمَائِيَّةَ، وَنَزَّهَهُ فِي عَالَمِ الْوَحْدَةِ⁶ عَمَّا يَوْجِبُ التَّعْطِيلَ وَيُذْهِبُ التَّعْدِيلَ وَيُثَبِّتُ التَّضْلِيلَ، يَعْنِي "قَالَ" زَكَرِيَّا الْقُوَّةَ الْعَامِلَةَ يَا⁷ ﴿رَبِّ﴾ أَيَّ الذَّاتِ الْجَامِعِ لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ ﴿اجْعَلْ لِي﴾ فِي حَصُولِ غَلَامٍ⁸ الْعِلْمَ الْكَلْبِيَّ وَالْوَصُولَ إِلَى الشُّهُودِ الْأُولَى فِي ضَمْنِ الشُّهُودِ الذَّاتِيِّ الْمُتَعَلِّقِ⁹ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ فِي تَمَامِ الْمَرَاتِبِ الْمَحِيطِ لِعُمُومِ الْأَدْوَارِ وَمُقْتَضِيَاتِهَا مِنْ ظُهُورِ الْأَسْرَارِ وَبُرُوزِ أَنْوَاعِ الْأَنْوَارِ ﴿آيَةً﴾ تَوْفِيَّ إِلَيْكَ¹⁰ وَتَشَوُّقِي بِكَمَالِ الْحُضُورِ لَدَيْكَ ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ أَيَّ لَا تَلْتَفَتَ إِلَى نَاسِ الْقُوَى¹¹ الْبَدَنِيَّةِ وَالنَّفْسَانِيَّةِ وَالرُّوحَانِيَّةِ

¹ ب س: العاذبة.

² ب - وتوليد المثل.

³ ب - وتأديبها.

⁴ ب - الإلهية والكونية كما.

⁵ ب - الأسماء والصفات.

⁶ ب - عالم الكثرة عما يقَدَحُ الوحدة الأسْمَائِيَّةِ، وَنَزَّهَهُ فِي عَالَمِ الْوَحْدَةِ.

⁷ ب - زَكَرِيَّا الْقُوَّةَ الْعَامِلَةَ يَا.

⁸ س: علام.

⁹ ب - فِي ضَمْنِ الشُّهُودِ الذَّاتِيِّ الْمُتَعَلِّقِ.

¹⁰ ب - الْأَسْرَارِ وَبُرُوزِ أَنْوَاعِ الْأَنْوَارِ ﴿آيَةً﴾ تَوْفِيَّ إِلَيْكَ.

¹¹ ب - الْقُوَى.

لثُكْمِهَا فِي أَطْوَارِهَا وَتَعْدِلُهَا بِاسْتِقَامَةِ مَقْتَضَاهَا وَإِقَامَةِ مَرْضِيَّهَا¹ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي² تَكْمِيلِ مَبَادِئِهَا وَهِيَ الطَّبِيعَةُ وَالنَفْسَانِيَّةُ وَالْإِنْسَانِيَّةُ ﴿إِلَّا رَمَزًا﴾ أَيِ إِشَارَةٍ خَفِيَّةٍ وَبَشَارَةٍ سِرِّيَّةٍ بِلِسَانِ الْإِسْتِعْدَادِ ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ كَثِيرًا﴾ ذَكَرًا خَفِيًّا وَحَمْدًا بِلِسَانِ الْحَالِ وَبَعْضُ الْمَقَالِ فِي عَشِيِ الْكَثْرَةِ وَبِكِرَةِ الْوَحْدَةِ بِحَيْثُ لَا يَقْدَحُ إِحْدِيَهُمَا الْآخَرَى، أَوْ عَشِيِ الْأَجْسَامِ وَبِكِرَةِ الْأَرْوَاحِ.

﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ﴾ أَيِ أَذْكَرُ يَا زَكَرِيَّا الْقُوَّةَ الْعَاقِلَةَ وَقَدْ ذَكَرَ الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةَ الْفَاعِلِيَّةَ لِلْأَسْمَاءِ الْكُوْنِيَّةِ الْقَابِلِيَّةِ ﴿يَا مَرْيَمُ﴾ أَيِ الْإِسْتِعْدَادِ الْقَرِيبِ الْجَامِعِ لِتَمَامِ الْمُعَدَّاتِ السَّابِقَةِ وَالْمُعَدَّاتِ الْآلِاحِقَةِ ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ﴾ أَيِ اخْتَارَكَ لظَهْوَرِ أَسْرَارِ الْأَسْمَاءِ الْأُلُوْهِيَّةِ ﴿وَوَهَّجَكَ﴾ عَنْ دَنْسِ الْمَوَانِعِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ ﴿وَاصْطَفَاكِ﴾ بِظَهْوَرِ الْأَنْوَارِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْأَطْوَارِ الْعَبُودِيَّةِ وَبِجَمْعِيَّةِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْكُوْنِيَّةِ وَبِجَمْعِيَّةِ مَقْتَضَاهُمَا ﴿عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ أَيِ سَائِرِ الْقَابِلِيَّاتِ الْعُلُوِّيَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادَاتِ السُّفْلِيَّةِ.

وَفِي «عُرَائِسُ»: "﴿إِلَّا رَمَزًا﴾ أَحْصَرَ لِسَانَ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمَكَاَلَةِ وَالْمُجَادَلَةِ مَعَ غَيْرِ اللَّهِ لِيَتَجَرَّدَ سِرُّهُ وَيَتَفَرَّدَ حَالُهُ وَيَفْرُدَهُ عَنْ اَزْدِحَامِ³ الْخَلْقِ وَذِكْرِهِمْ، وَالْأَدَبُ أَنَّ مَنْ يَطْلُبُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا مِنَ الْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ وَرُؤْيَا كَرَامَتِهِ وَشَهُودَ مَعْجَزَتِهِ فَحَرِيٌّ بِهِ أَنْ لَا يَتَحَرَّكَ لِسَانُهُ بِالْفَضُولَاتِ، وَقَلْبُهُ لَا يَخْطُرُ بِهِ شَيْءٌ مِنْ طَوَارِقَاتِ الْوَسْوَاسِ وَخَوَارِقَاتِ الْأَنْجَاسِ حَتَّى يَكُونَ ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ مَشْغُولًا بِالْحَقِّ مَغْلُوبًا عَنِ الْخَلْقِ، فَإِنَّ التَّفَرُّقَ إِذَا وَقَعَ فِي الظَّاهِرِ يَتَشَوَّشُ بِهِ الْبَاطِنُ، وَأَجَازُ⁴ لَهُ الرَّمْزُ لِيُدْفَعَ بِهِ ضَيْقُ قَلْبِهِ، لِيَرْفَعَ بِهِ صَفْوَةُ⁵ قَلْبِهِ، وَحَقِيقَةُ الرَّمْزِ تَعْرِيزُ السِّرِّ إِلَى السِّرِّ وَإِظْهَارُ النُّفُوسِ إِلَى النُّفُوسِ وَإِعْلَامُ الْخَاطِرِ إِلَى الْخَاطِرِ لِتَحْرِيكِ سِلْسَلَةِ الْمَوَاصِلَةِ بَيْنَ الْمَخَاطَبِ وَالْمَخَاطَبِ وَتَحْرِيكِ مَا فِي بَاطِنِ الطَّالِبِ عَلَى مَا فِي سِرِّ الْمَطْلُوبِ وَبِالْعَكْسِ، ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ كَثِيرًا﴾ الذِّكْرُ الْكَثِيرُ هَاهُنَا تَخْلِيصُ النِّيَّةِ عَنِ الْخَطَرَاتِ وَجَمْعُ الْهَمَمِ فِي دَفْعِ الْخَوَاطِرِ وَشَوَاغِلِ الْهَمُومِ بِنَعْتِ تَصْفِيَةِ السِّرِّ فِي الْمَنَاجَاتِ، وَتَحْيِيرِ الرُّوحِ فِي الْمَشَاهِدَاتِ، لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يُأَدِّبَ أَهْلَ مَحَبَّتِهِ وَإِرَادَتِهِ بِمَا⁶ أَخْبَرَ عَنْ مَعْجَزَةِ زَكَرِيَّا وَاسْتِجَابَةِ دَعْوَتِهِ حَتَّى إِذَا أَرَادُوا كَشْفَ الْغَيْبِ وَاسْتِجَابَةَ الدَّعْوَةِ اعْتَرَلُوا عَنِ الْخَلْقِ

¹ ب: مرتضاها.

² ب - أَيَّامٍ فِي.

³ ب س: لزوحام، والمثبت من عرائس البيان، ١/١٤٩.

⁴ أي: أجاز الله.

⁵ ب س: صنوه.

⁶ ب: بها.

وعن مجادلته (B-149) وترك ما لا يعينهم بقطع اللسان لمعارض الصمت سكاكين الوقف والسكت وجعله رطباً بذكر الله في أيام مناجاتهم.¹

[٤٣] [الآية الثالثة والأربعون]:

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ﴾ إشارة إلى الترقّي والعروج وبيان أسبابه وشرائطه وهي - كما نبّه عليه الصلاة والسلام - ثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة بطريق اللف والنشر.

[٤٤] [الآية الرابعة والأربعون]:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ خطاب إلى الطور الخفي المحمدي ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾ أي عند الطور السري الشهودي ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾ أي سهام أنظارهم في حضانة القابلية القريبة، وإتما نفي كون الطور الخفي.

[٤٥] [الآية الخامسة والأربعون]:

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ﴾ كَلِمَةٍ جامعة أي تجلّي محيط بأطوار تمام التحلّيات ومقتضيات أدوار الشئون في سنن النشآت وإتما دُكر "مریم" ثلاثاً إشارة إلى ما ذكروا إلى أنّ القوّة القريبة بالوقوع إتما يكون في ثلاثة مواضع: السير إلى الله ومن الله وفي الله، ولذلك ذكر للكلمة ثلاثة إسم: المسيح وعيسى وابن مریم ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ أي يكون له وجه حسن في السير إلى الله ومن الله وفي الله، قال الصادق: "من حفظ سرّه عن أعداء الله وولايته عن المعتمد على الهوى جعله في الدنيا وجيهاً في الطاعات حيث قال ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] لأنهم وجوه في طاعتي ومقرّبا إلى الله في طهارته حتى وجدوا الصفاة في دار رؤيته"²، قال صاحب «العرائس»: ﴿وَجِيهًا﴾ أي ملبّسا بأنوار الربوبية في الدنيا، وفي [الأخرة] بكمال المشاهدة ألبسه الله خلعة الهيبة ليكون عظيماً في أعين الناظرين من الفريقين المؤمنين والكافرين.³

¹ عرائس البيان، ١/١٤٩.

² ما وجدته.

³ عرائس البيان، ١/١٥٠.

[٤٦] [الآية السادسة والأربعون]:

﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ تكلم القوى الثلاثة المذكورة في السير إلى الله ﴿وَكَهْلًا﴾ في السير من الله ﴿وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ أي في السير في الله يعني ظاهرا بالصفات العبودية بالنعوت الربوبية ثم بالنعوت الجمعية لهما.

[٤٧] [الآية السابعة والأربعون]:

﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾ أي القوة القريبة بالفعل والقابلية القريبة بالقبول كيف يظهر مني علم كلي وشهود حقيقي أولي محيط بالكل متعلق بالأسماء العالية الإلهية والأسماء السفلية الكونية وأنا في رتبة أسفل السافلين ولم يعانقني صفة جمعية وهيئة إحاطية معية ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ أي أمر الولد كأمرك فإنك كنت في الأول لا شيئا محضا فأظهرت لك لا من شيء بالفيض الأقدس ثم ربيتك بالفيض المقدس الكوني بذريعة القوة العاملة الزكرواوية ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ ويظهر ويتعين بما يشاء كيف يشاء متى يشاء وأين يشاء ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ أي شاء وأراد أي شيء في فضاء قضائه إشارة إلى الإعطيات الاستعدادية والقابليات الأولية الأصلية ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ﴾ في عالم العلم ﴿كُنْ﴾ فكان فيه بالوجود العلمي على وجه التفضيل بالوجود العيني والتعين الكوني فلا فرق بين الوجودين أي العملي والعيني وبين الاستعداد الأولى، فإن الكل إنما هو من المشيئة الذاتية، فالمشيئة عامة والإرادة يختص بإعطاء الوجودات، فلا تيّأسن يا مريم القابلية القريبة عن الولد الجمعي فإنه فيك مكنون ونظرك عنه مكنون.

[٤٨] [الآية الثامنة والأربعون]:

﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ﴾ أي الوصف الجمعي والتجلي الذاتي الإجمالي ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ أي التفصيل في التجليات والتفصيل في المكونات وظهور الذات في مرايا المضمرات وتجلي الصفات ﴿وَالتَّوْرَةَ﴾ أي تجلي الأفعال ﴿وَالْإِنْجِيلَ﴾ أي تجلي الآثار. قال الصادق: "من طار من¹ نفسه إلى قلبه ومن قلبه إلى محبته ومن

¹ س: في.

محبته إلى طاعته وعبادته صار هاديا إليه ناديا للخلق لديه مونساً معه حياً بذكره شافيا من مرض الشقاوة ومفتخراً بالله.¹

[٤٩] [الآية التاسعة والأربعون]:

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أي القوى والأعضاء ليُجْعَلَ واحدٌ منها مظهرًا لهذه التجليات ومظهرًا² للسر (150-A) الإلهي في الجمعية في الربوبية والعبودية والإلهية والكونية ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ أي بصفة الإلهية ونعت ربوبيته ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّن الطِّينِ﴾ أي القوة الاستعدادية ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ أي صفة خفّاش النفس اللوامة ﴿فَأَنْفُخُ فِيهِ﴾ نفخاً إلهياً لا بشرياً ﴿فَيَكُونُ﴾ النفس اللوامة ﴿طَيْرًا﴾ أي طائراً وسائراً إلى الله بمشيئته وكمال أحديته ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ﴾ أي النفس الأمّارة ﴿وَالْأَبْرَصَ﴾ أي النفس الملهمة ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَى﴾ أي الجسد وأجزائه والبدن وأعضاؤه في المراتب ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ﴾ لغذاء النفس الأمّارة وما تأكله هو الشيطنة والخبلة والمكر والكفر³ ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣/١٢]، وما تدّخره هو النفاق والرياء والجهل المركّب والكبر والعجب والعظمة والكبرياء. وإنّ غذاء النفس اللوامة تارة المعصية وأخرى الندامة، وما تدّخره الحقد والحسد. وغذاء النفس الملهمة الكسالة والغفلة والجهل البسيط تارة وأخرى التنبيه والإطلاع على معائب نفسها وغيرها وعلى ما تعتدها من الطاعة والعبادة والورع والتقوى، وما تدّخره هو الغبطة ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨/٩١]. وغذاء النفس المطمئنة الاطمينان على الطاعة والاستقامة والثبات عليها ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨/١٣]، وما تدّخره الرغبة على الطاعة والرجوع إلى بارئها ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧/٨٩-٢٨].

[٥٠] [الآية الخمسون]:

﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ﴾ أي أرسلت رسولا بما دُكر ومصدّقاً لما بين يدي أي التحلّي الصفاتي ﴿وَلَا حِلَّ لَكُمْ بِعُضِّ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ أي أرخص لكم وأبيح عليكم ما منع عنكم فإنّ لكلّ قوة كما

¹ ما وجدته.

² ب: ومظهر.

³ ب س: والفكر.

عرفت غداءً وعبادةً وطاعةً ويحلّ له ويحرم على غيره ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١٠٩-١١٦]، وكذا لكلّ حاسةٍ عالمٌ يختصّ إدراكها به كالألوان والأشكال والأضواء للباصرة والأصوات للسامعة وهكذا غيرهما¹، وكذا لكلّ طور من الأطوار السبعة نوعٌ من الإدراك والشهود ونورٌ من أنوار الوجود فإذا جاء الإسلام الحقيقي - وهو الدعوة العامة العظمى والجمعية الكبرى - نُسِخت الأديان كلّها لاشتماله على الجميع ﴿وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ﴾ كَلِيَّةٍ ودعوة أصليّة، وكلّكم مفطورون عليها "كلّ مولود يولد على فطرة الإسلام"² ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ وارجعوا إليه ﴿وَأَطِيعُوا﴾ واتّبعوني في الدخول إلى دار السلام ودين الإسلام.

[٥١] [الآية الحادية والخمسون]:

وهو ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ يجب على الكلّ أن يسلكوه ويستقيموا عليه، والله أعلم.

تفسير

[٥٢-٥٣] [الآية الثانية والخمسون والثالثة والخمسون]:

﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ أَدْرَكَ وَتَحَقَّقَ عِنْدَهُ مِنْهُمْ الْكُفْرَ﴾ وإرادة قتلهم وقصدتهم له، تحقّق إدراك الحواسّ الظاهرة فحينئذٍ ﴿قَالَ﴾ استبصاراً عليهم ﴿مَنْ أَنْصَارِي﴾ أي ظهيري³ ومعاوني⁴ إلى دعوة الخلق إلى الحقّ، لما خرج عيسى مع أمّه⁵ هارين إلى مصر عند ظهور الآيات المذكورة فأمره الله بدعوة بني إسرائيل فساح مع أمّه في الأرض فنزلا في قرية على رجل، فأضافهما⁶ وأحسن إليهما⁷ وكان لتلك المدينة واليّ جبّار

¹ أي: غير الباصرة والسماعة.

² مضى تخريجہ.

³ ب س: ظهري.

⁴ ب س: اعواني.

⁵ ب س: الله.

⁶ ب س: فأضافهم.

⁷ ب س: إليهم.

معتد، فجاء الرجل يوما مغتمًا حزينا فدخل منزله ومرى عند امرأته، فسألت مريم عن حاله قالت: إن لنا أميرا جعل على كل منّا أن يطعمه يوما مع جنوده ويسقيهم الخمر واليوم نؤتينا ولا يستطيع لنا، قالت مريم لزوجته: قولي له لا يحزن فإنّي أمر ابني فيدعو الله عزّ وجلّ ليكفيكم، فقالت لعيسى، فقال: لئن فعلت ذلك لوقع شرّ، قالت: لا تبال، قال: فإذا اقترب ذلك الوقت فاملا قُدورك وخوابئك ماء فدعى عيسى فجعل الله القدر ملاء من اللحم والخوابي خمرًا فلمّا أكل الملك وسقى الخمر، سأل (B-150) الرجل: من أين هذا الخمر، قال: من أرض كذا، قال: تكذب خمر تلك الأرض ليست كذلك، فلمّا تشدّد عليه قال: عندنا غلام لا يسأل الله شيئاً إلّا أعطاه، وقد كان للملك ابن، يريد أن يستخلفه فمات قبل ذلك بأيّام فسأل الملك عيسى أن يدعو الله ليحيي ابنه، قال عيسى: لا أفعل فإنّه إن عاش وقع الفتن، فدعا الله فعاش الغلام فلمّا رأى أهل القرية ذلك وشبّوا على الملك وقصدوه فخرج عيسى من بينهم فمرّ بالحواريّين وهم يصطادون¹ السمك، فقال لهم: ما تصنعون، قالوا: نصطاد² السمك، قال: أفلا تمشون حتى نصطاد الإنسان، قالوا: وكيف ذلك ومن أنت، قال: أنا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فآمنوا به وهم الحواريّون، فإذا قال لهم: ﴿قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ كانوا يلبسون الثياب البيض وسمّوهم بذلك؛ لأنّهم يحورون الثياب³ أي يبيضونها، ولذا قال البعض: كانوا قصّارين⁴، والبعض: على أنّهم صباغون فطبخ عيسى دنا واحدا على لون واحد وأدخل⁵ جميع الثياب المدفوعة⁶ إليهم ليصبغوا أصباغا مختلفة في ذلك الدنّ الواحد فقال الحواريّون: ما فعلت، قال⁷ لهم: أنظروا، فخرج منه ثوبا أحمر وثوبا أصفر وثوبا أزرق وأسود فيعلموا⁸ أنّ ذلك من الله تعالى وكانوا إثنا عشر رجلا وإذا جاعوا قالوا: يا رسول الله جعنا، فيضرب بيده على الأرض فخرج لكلّ منهم رغيفان، وكذا إذا عطشوا يضرب على الأرض يخرج منها الماء، قالوا: يا روح الله من أفضل منا؟ قال: من يعمل بيده ويأكل من كسبه ويكده وقال البعض: سمّوا

¹ ب س: يتصادون.

² ب س: نصاد.

³ ب - لأنّهم يحورون الثياب.

⁴ ب: الضارين.

⁵ ب - لون واحد وأدخل.

⁶ ب - المدفوعة.

⁷ ب - قال.

⁸ ب: يعلموا.

بذلك لصفاء قلوبهم أو لأنهم كانوا ربّانيين يرى أثر العبادة ونورها وبهاؤها على وجوههم ﴿سَيَمَاهُمْ فِي
وُجُوهِهِمْ مَنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩/٤٨]، مأخوذ من «الخور» وهو البياض، ومنهم من قال: الحواريّ
الناصر، أو من له صلاحية الخلافة، وقالوا أيضا: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ﴾ من كتابك على عبدك عيسى
﴿وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾ الذي أرسلته إلينا ﴿فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ بوحدانيتك، أو مع الأنبياء الذين يشهدون
لأتباعهم، أو مع أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فأثم شهداء الله على الناس يوم القيامة.

[٥٤-٥٥] [الآية الرابعة والخمسون والخامسة والخمسون]:

﴿وَمَكُرُوا﴾ أي الذين أحسن^١ منهم الكفر وهم اليهود، وذلك أنّ عيسى عليه السلام بعد الخروج
من بينهم عاد إليهم مع حواريتهم وصاح فيهم بالدعوة، فهموا بقتله وتواطئوا عليه، فذاك مكرهم لأنّ أصله
الظلم ﴿وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ جازاهم على مكرهم أو فعل بهم ما فعل بأهل المكر بعضهم ببعض إذ^٢ يعاملهم
بمعاملة الماكرين ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ أي أقواهم مكرًا وأقدرهم كيدا وخداعا وفكرا وأشدّهم على العقاب،
والمكر من المخلوقين: "الخبث"^٣ والخدعة والحيلة"^٤، ومن الله: "الاستدراج بأنهم كلّما أحدثوا خطيئة جدّنا
لهم^٥ نعمة"^٦، وأنسيئناهم الاستغفار فحقّ عليهم العذاب، سئل حينئذ البغدادي^٧ قدّس سرّه: كيف رضي الله
المكر بنفسه وقد عاب غيره، قال: لا أدري ما تقول ولكن أنشدني فلان^٨ للطبرانيّة، نظم:

فديتك قد جُبلت على هواكا	فنفسي لا تنازعي سواكا
أحبك لا ببغضي بل بكُلّي	وإن لم يبق لي حراكا
ويقبح من سواك الفعل عندي	وتفعله فيحسن منك ذاكا

^١ أي: أحسن عيسى.

^٢ س: ما.

^٣ ب س: الخب.

^٤ ذلك رأي الفراء، انظر: تفسير الثعلبي، ٧٨/٣.

^٥ س: هم.

^٦ ذلك رأي ابن عباس، انظر: تفسير الثعلبي، ٧٨/٣.

^٧ الجنيد (... - ٢٩٧ هـ = ... - ٩١٠ م): ابن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، هو شيخ الصوفيّة، وُلد نيف وعشرين ومفتين، من العلماء
بالدين، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد (سير أعلام النبلاء، ٦٦/١٤؛ الأعلام، ١٤١/٢).

^٨ ب س: فلانه.

فقال الرجل: أسألك عن الآية وتجب بشعر الطبرانيّة، فقال: ويحك قد أجبتك إن كنت تعقل.¹ فإنّ تخليتهم مع المكريّة² مكرّ منه بهم.

قال أهل التاريخ: حملت مريم بعيسى عليه السلام، وهي بنت ثلاث عشرة سنة، وأوحى (151-A) الله تعالى على رأس ثلاثين سنة من ولادته ورفع الله من بيت المقدس ليلة القدر من رمضان وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فكانت نبوّته ثلاث سنين وعاش أمّه (مريم بعد)³ [رفعه] ستّ سنين،⁴ فلما قصد بنوا إسرائيل بقتل عيسى لحواريّه جمع الحواريّين وأوصاهم ثمّ قال لهم: ليكفرن بي أحدكم قبل أن يصيح الديك ويبيعني بدراهم كثيرة فخرجوا وتفرّقوا وكانت اليهود تطلبونه فأتى أحد⁵ من الحواريّين إلى اليهود، فقال لهم: ما تجعلون لي أن أدلّكم على المسيح فجعلوا له ثلاثين درهما فأخذها ودلّهم عليه، وإذا دخل عليه⁶ ألقى الله شبهة عيسى عليه السلام فأخذوه ولم يجدوا غيره في البيت فقال: أنا الذي دليلكم عليه فلم يلتفتوا إلى قوله وقتلوه⁷ وصلبوه ظنّا منهم أنّه عيسى، هذا هو مكر الله بهم، فلما صُلب شبه عيسى جاءت مريم وامرأة كان عيسى دعا لها أو أبرأها⁸ من الجنون باكيّتين عند المصلوب، إذا⁹ جاءهما عيسى عليه السلام فقال لهما: على ما تبكيان؟ قالتا: عليك، قال: إنّ¹⁰ الله تعالى قد رفعني ولم يصيبني إلّا خير وإنّ هذا شبّهني، فلما كان سبعة أيّام ﴿قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى﴾ اهبط على¹¹ مريم [في] المسجد فإنّها¹² لم يبك عليك أحد بكاءها ولم يحزن أحد حزنها، ليجمع الحواريّون عليك فبثّهم في الأرض¹³ دعاة¹⁴ إلى الله، فأهبطه الله عليها فاشتعل الجبل حين هبط نورا

¹ تفسير الثعلبي، ٧٩/٣.

² س: المكر.

³ ب س: بعد مريم.

⁴ تفسير الثعلبي، ٨٠/٣؛ تفسير البغوي، ٣٥٩/١.

⁵ ب - تطلبونه فأتى أحد.

⁶ ب - عليه، وإذا دخل عليه.

⁷ ب - يلتفتوا إلى قوله وقتلوه.

⁸ ب - كان عيسى دعا لها أو أبرأها.

⁹ ب س: إذ.

¹⁰ ب - قالتا: عليك، قال: إن.

¹¹ ب - اهبط على.

¹² ب س: إنه.

¹³ ب - الأرض.

¹⁴ ب س: دعاة.

فَجُمِعَ¹ له الحواريون فَبَتَّهم في الأرض دعاة ثم رفعه وهذه الليلة هي التي يدخن فيها النصارى،² قال الله: يا عيسى ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ أي متوفّي أجلك عاصماً لك من قتلهم، أو قابضك من الأرض، أو متوفّيكَ نائماً فإنّ النوم أخ الموت. قال الواسطي: أيّ متوفّيكَ من شهواتك وحظوظ نفسك.³ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الأنبياء إخوة العلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد وأنا أولى الناس بعيسى بن مريم؛ لأنّه لم يكن بيني وبينه نبيّ، وإنّه نازل على أمّتي وخليفتي عليهم فإذا رأيتموه فاعرفوه فإنّه رجل مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض ما هو سبط الشعر كأن شعرة يقطر وإن لم يصبه بلل، يدقّ الصليب ويقتل الخنزير ويفيض المال، ويسكن الروحاء [حاجاً أو معتمراً أو] كليهما⁴ جميعاً ويقاتل الناس على الإسلام حتى يهلك الله في زمانه الملك كلّها ويهلك الله في زمانه مسيح الدجال الكذب ويقع منه في الأرض الأمن حتى ترتع⁵ الأسود من الأبل والنمور مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الغلمان مع الحيات لا يضرب بعضهم بعضاً ويلبث في الأرض أربعين سنة"⁶، وفي رواية: "أربعاً وعشرين⁷ ثمّ يتزوّج ويولد ولد -لأنّه عليه السلام سأل الله أن يجعله من هذه الأمة فاستجاب الله دعوته- ثمّ يتوفّي ويصلّي الناس عليه ويدفنوه في حجرة النبي صلى الله عليه وسلم"⁸، قيل للحسين بن الفضل:⁹ هل يجد نزول عيسى من السماء [في القرآن]؟ قال: نعم.¹⁰ قوله: ﴿وَكَهَلًا﴾. عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كيف تهلك أمة أنا في أولها وعيسى في آخرها والمهدي من أهل بيتي في وسطها"¹¹ ﴿وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي مخرجك من بينهم ومُنْجِيكَ منهم، قيل: من سوء جوارهم وحبث صحبتهم ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ في أحكام دينك ﴿فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ من اليهود

¹ ب س: فجمعت.

² تفسير الثعلبي، ٨٠/٣؛ تفسير البغوي، ٣٥٩/١.

³ تفسير الثعلبي، ٨٢/٣.

⁴ ب: وليتمها س: ليفسّمها؛ والمثبت من الثعلبي.

⁵ ب س: يرقع.

⁶ تفسير الثعلبي، ٨٢/٣.

⁷ أي: أربعاً وعشرين سنة.

⁸ هذه رواية كعب، انظر: تفسير الثعلبي، ٨٢/٣.

⁹ الحسين بن الفضل ابن عمير: (ق ١٨٠-٢٨٢) العلامة، المفسّر، الإمام، اللغويّ، المحدث، أبو علي البجليّ الكوفيّ، ثمّ النيسابوريّ، عالم عصره. (سير أعلام النبلاء، ٤١٤/١٣).

¹⁰ تفسير الثعلبي، ٨٢/٣.

¹¹ تفسير الثعلبي، ٨٢/٣.

بك وبدينك إلى يوم القيامة أي يعلوهم ويفوقهم بالحجة أو السيف غالباً، متبعوه¹ من المسلمين والنصارى، لم يسمع إلى الآن غلبتهم عليهم ولم يتفق دولتهم إلى أن يشاء الله ولم يساعدهم لشدة عداوتهم ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢/٥] (151-B) الآية إلى آخر ﴿إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ﴾ الخطاب بعيسى وتابعيه ومخالفيه جميعاً على طريقة التغليب على الغائب ﴿فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ﴾ المؤمنين والكافرين في الآخرة ﴿فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ في أمر الدين.

[٥٦] [الآية السادسة والخمسون]:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بيان حال الفريقين ﴿فَأَعَذَّبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا﴾ بالقتل والسي والجزية والذلة ﴿وَالْآخِرَةِ﴾ من السلاسل والأغلال وعذاب النار والإذلال² ﴿وَمَا لَهُمْ﴾ في الشأين ﴿مَنْ نَاصِرِينَ﴾ مانعين.

[٥٧] [الآية السابعة والخمسون]:

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ الكانية بأداء الإيمان بالحق والعمل بمقتضاه ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ الذين عدلوا عن طريق³ الحق.

[٥٨] [الآية الثامنة والخمسون]:

﴿ذَلِكَ﴾ الذي⁴ سبق من نبأ عيسى وغيره، مبتدأ⁵، ﴿نَسْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ﴾ خبره، الجار والمجرور حال من⁶ الهاء، ويجوز أن يكون⁷ خبراً، والفعل⁸ حالاً على أن يكون العامل معنى الإشارة، أو خبرين ﴿وَالذِّكْرُ الْحَكِيمُ﴾ قال صلى الله عليه وسلم: "هو القرار المشتمل على الحكم والمحكم الممنوع عن تطرق

¹ ب س: متبعه.

² ب س: والإطلال.

³ ب - عن طريق.

⁴ ب س: الذين.

⁵ أي: "ذلك" مبتدأ.

⁶ ب - حال من.

⁷ أي: أن يكون "من الآيات".

⁸ أي: نسلوه.

الخلل إليه"¹، قيل: هو اللوح وهو معلق بالعرش من دُرّة² بيضاء، أو الناطق بالحكمة وهو القرآن، وُصِفَ بصفةٍ من هو سببه.

[٥٩] [الآية التاسعة والخمسون]:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ شأنه³ الغريب كشأن آدم ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي خلق أولاً جزئه الكثيف ثم جزء آخر لطيفا وهو التعلق ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤/٢٣] الآية، تفسير للمقابلة شبه الغريب بالأغرب ليكون أقطع للخصم وأمنع لمادة الشبهة، نزلت حين جاءت وفد نجران مع علمائهم وقالوا للرّسول صلى الله عليه وسلّم: ما لك تشتم صاحبنا؟ قال: ما أقول؟ قالوا: تقول أنّه عبد الله ورسوله، قال: أجل، قالوا: هل رأيت ولدا من غير أب فنزلت⁴: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ﴾ أي أنشأ بشرا، أو قدر تكوينه من التراب ثم كوّنه، ويجوز أن يكون "ثم" للتراخي⁵ لا مخبره، قيل لبعض النصارى: لم⁶ تعبدون عيسى؟ قالوا: لأنّه لا أب له، قال: فآدم أحقّ بالعبادة، قالوا: لأنّه كان يحيى الموتى، قال: فحزقيّل أولى إذ عيسى أحيا أربعة نفر وحزقيّل أحيا ثمانية آلاف، فقالوا: كان يبرئ الأكمه والأبرص، فقال فجرجيس أولى لأنّه طبخ وأخرق ثمّ قام سالماً⁷ فبهتوا ﴿فَيَكُونُ﴾ ويتكوّن ويتحقّق ويوجد في الحال لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة حكاية عن حال ماضية أو عن حال قاضية، قيل: يكون بمعنى كان.

[٦٠] [الآية الستون]:

﴿الْحَقُّ﴾ خبرٌ مبتدأٌ محذوفٌ ﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ حال منه، أو مبتدأٌ وخبره، إشارة إلى رفع توهم أنّ عيسى ليس كآدم لما له من الآيات الباهرة والأمارات الشاهرة والعلامات الظاهرة لا يكون خالفا بشيء أصلا

¹ ما وجدته في كتب الحديث. أظنّ بأنّ الجملة ليست حديث رسول الله بل رأي البيضاوي؛ لأنّ البيضاوي شرح الآية بهذه الجملة (وفيه: "والذكر الحكيم" المشتغل على الحكم، أو المحكم الممنوع عن تطرّق الخلل إليه يريد به القرآن).

² ب - بالعرش من دُرّة.

³ ب - شأنه.

⁴ تفسير الثعلبي، ٨٣/٣؛ تفسير البغوي، ٣٦١/١؛ الواحدي، ص. ٢٢٦.

⁵ أي: لتراخي الخبر. يعني: خلق الله آدم ثم أخبركم أنه قال: كن فيكن. (انظر: حاشية تفسير البيضاوي لكازروني، ٤٦/٢).

⁶ ب س: ثمّ.

⁷ الكشاف، ٣٦١/١.

﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ أي الشاكِّين¹ من أنَّ الخالق هو الله لا عيسى لأنَّه مخلوق، أو أنَّ آدم مثل عيسى في المخلوقيَّة، وأصل الاحتياج أولى، الخطاب عامٌّ وإن كان المورد خاصًّا، لهذا قارن نفى الشكِّ على أبلغ وجهٍ أكيدٍ حكمٍ.

تأويل وإشارة

[٥٢] [الآية الثانية والخمسون]:

﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ﴾ أي استشعر عيسى الروح والعقل من كَقَار القوى النفسانيَّة ﴿الْكُفْرَ﴾ أي الاستتار عن نظر القوَّة النظريَّة والاختفاء عن بصر المعرفة الفطريَّة، قال عيسى الرُّوح في مشاهدة شهوده ومدارك وجوده ﴿مَنْ أَنْصَارِي﴾ وأعواني في دعوة القوى المذكورة دورات² الأنوار المزبورة ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ وأعيان الأطوار إلى الله ﴿قَالَ الْحَوَارِيُّونَ﴾ أي الأطوار المؤيَّدة والنفوس المؤدَّبة والقوى المهذَّبة ﴿نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ في الدعوة المذكورة وفي اصطلياد أسماك التوحيديات، فإنَّ لكلِّ طور من الأطوار (152-A) المسطورة وقوَّة من القوى النفسانيَّة والمبادئ الروحانيَّة المزبورة كمالاً أوَّلِيّاً وتوحيداً أصليّاً وعلماً كليّاً وحكماً جليّاً، مثلاً: كمال الطور القالبي والقوى الطبيعيَّة والأعضاء والأركان والأجزاء أن يصل إلى التوحيد الآثاري والعلم الأوَّليّ والحكم الضروريّ الجليّ، وكمال الطور³ النفسي والقوى الحيوانيَّة هو التجلّي العقليّ والعلم النظريّ والحكم النظريّ، وكمال الطور القلبيّ هو التجلّي الجمعيّ⁴ والإدراك المعنيّ، وكمال الطور السريّ هو شهود التجلّي الآثاريّ والصوريّ والتحقّق به، وكمال الطور الروحيّ شهود التجلّي الفعليّ والعلم الحضوريّ والمخاطبات الروحيَّة والمثاغات الروحيَّة، وكمال الطور الخفيّ هو شهود التجلّي الإسميّ والتوحيد الوصفيّ والإدراك الشهوديّ، وكمال الطور الخفيّ وغيب الغيوب هو الفناء الذاتيّ والتوحيد الذاتيّ والبقاء الإلهيّ وشهود اللقّاء وأنواره الغير المتناهي ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ بأنَّ لا وجود ولا أثر ولا رسم ولا فعل ولا إسم ولا صفة ولا ذات إلّا الله ﴿وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ إشارة إلى الكمال الثاني وإمكان حصول المعاني الأوَّليّ والثواني، قال الصادق رضي الله عنه:

¹ ب: السالكين؛ س: الشاكِّين.

² ب س: ودوات.

³ ب س: الطوريّ.

⁴ ب - الجمعيّ.

"النصرة فتحُ القلوب بذكر الله، واشتغالُ النفوس بوفاء الأمر وطلبِ الخلوة في وفاء العبودية بالفراق عن النفس." ¹

[٥٣] [الآية الثالثة والخمسون]:

﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أُنزِلَتْ﴾ علينا من العلوم والإدراكات وشهود التجليات ومعاينة التوحيدات في شهود حقائق الكائنات في حدود شقايق أسرار الأسماء والصفات ﴿وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾ في شهود جمعية الأحدية الذاتية والواحدية الأسمائية الأولية والأفعالية والآثارية الثابتة ﴿مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ المشاهدين مقام كمال الجمعية الإحاطية ونعت الكلية وصفة الأحدية الجمعية، وفي «العرائس»: "عاینوا بأبصار القلوب حقائق الغيوب، ﴿وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾ فيما نحن أظهر من سنن أوامرك وسنن نتابع نواهيك لتوصلنا إلى التحقق بكمال محبتك." ²

[٥٤] [الآية الرابعة والخمسون]:

﴿وَمَكُرُوا﴾ أي سقطوا عن مشاهدة سابق مكر الحق، فإن مكرهم هذا إنما يسابق قضائه ويسابق مشيئته ورضائه، فاحتالوا مع أهل الولاية وصاحب الوحدة الجمعية بتدبير النفس إياهم، وكان مكرهم مكر الحق عليهم وهم لا يشعرون؛ لأنهم مخدوعون بخبره وإخباره لهم على ما فعلوا فحسن الله مكرهم عند ارائتهم إياه لهم حسناً ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨/٣٥] ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ لكون مكرهم منه مع أنه تعالى يجازيهم عليه.

[٥٥] [الآية الخامسة والخمسون]:

﴿قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِيكَ﴾ أولاً من مشاهدة خصوصيات هويتك ومغايرة تعينات أجزاء إنيتك ﴿وَرَأَفُكَ إِلَيَّ﴾ برفع الحجب عن وجه بصيرتك. واعلم أن التحقق بهذا المقام مبني على معرفة الحياة والموت وكيفية نسبة حقائق الأشياء ووجوداتها إلى الله تعالى، فليعلم أن الله تعالى - لكونه نوراً في ذاته وظهوراً

¹ ما وجدته.

² عرائس البيان، ١٥١/١.

منبسطة في ذاته لذاته - له نسب وإضافات من ذاته، والنسبة معلومة الإنية مجهولة الكيفية، فكل نسبة مخصوصة منها باعتبار أنّها حصّة من النور والظهور يكون عيناً من الأعيان، ويكون النور محيطاً به¹ في جميع أحواله الظاهرة والباطنة متصلاً به لا اتصال المجاورة والمعيّة، إذ الاتصال أيضاً مجهول الكيفية (B-152) موصول الإنية، فإنّه² مع كلّ شيء لا بالمقارنة وبدون كلّ شيء لا بالمازيلة، فالحيّة ظهور النسب والموت خفاء ظهور النسب عند الحسّ الظاهريّ لوجوده في الخيال والوهم والذهن ونفس الأمر ولو بالاعتبار، قال صلّى الله عليه وسلّم: "المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار إلى دار"³ ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩-١٧٠] ألا فالرفع هاهنا إنّما هو بيان رتبة صاحبه من مطلق الوجود بأنّ له⁴ به⁵ نسبة تامّة لا أنّه ينتقل من منزل دنيّ إلى محلّ رفيع على عليّ ﴿وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ عن لوث⁶ مشاهدة خصوصياتها ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ في الإعراض عن شهود خصوصياتها ﴿فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ أي القيامة العظمى، فإنّ فيها تنحلّ القيود ويزول الجهات والمحلّ والحدود يضمحلّ الأشياء، إلى ما كانت عليه يعود، قال الصادق عليه السلام: "ومن تُؤفّي عن همّته الكافي فهو المطهر بماء القدس الرافع إلى الله بحسن الآلاء وزين الكرامات فوق الأعداء وهو أن يزيّنه بذكره وأسمائه بحكمته وجعل في الدارين عدوه فدّاءه جلّ وعلا"⁷، وفي «عرائس»: "مطهرك عن شوب البشريّة ومتوقّيك عن رسم الحدوثيّة، أو متوقّيك عنك"⁸ ورافعك بآلاك إليّ؛ أو متوقّيك وقابضك منك ورافعك منك إليّ؛ أو متوقّيك منّي لأحييك بي في لي لا لك؛ لأنّ الفاني بقاء كلّيّ باقٍ بقاء كلّيّ لا يفنى أبداً، أمّا إذا نزل العارف من مقام المعرفة إلى معالم العلم ليتضاعف الإدراكات يقوم مقام الجمعيّة بين الربوبيّة والعبوديّة، فيترشّح من "أنا" قلبه رشحات أنوار جمال الله على صفحات أجزائه الظاهرة وقواه الباطنة، يصوّر الأحكام الشرعيّة ليكون جامعاً لأحكام النبوة وأسرار

1 أي: بعين.

2 أي: فإنّ الله.

3 تفسير الرازي، ٧٤/٢٥. وما وجدته في كتب الحديث.

4 أي: لعيسى.

5 أي: بالله.

6 ب - لوث.

7 ما وجدته.

8 عرائس البيان، ١٥٢/١.

الألوهية وأنوار الولاية، فأحكام الشريعة باقية بقاء العارف ظاهرة مزينة بأنوار الأحكام الشرعية المحمدية وباطنة بأزهار أسرار الطور الروحي العيسوي.

[٥٩] [الآية التاسعة والخمسون]:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي من القوة القريبة من الفعل، فإنَّ القابلية إذا كملت في الباطن من أنوار القوة الفاعلية الكاملة في ذاتها بذاتها استغنى ظهور الأثر منهما عن سبب خارجي سواهما وإلا لتسلسل، ولكون الاستغناء في آدم الذي هو أول الأثر أتم فاستغنى عن السبب مطلقا، وأما في عيسى فليوقوعه بين الأسباب لا يكون الاستغناء على ما كان في آدم، فاستغنى عن الأب الذي هو مظهر الفاعل الكامل بذاته أولا وآخرا غير منقطع اقتضاؤه وتأثيره فلا يمكن أن يستغنى عنه وأما الأم التي هي مظهر القابلية فلا يمكن أن يستغنى عنها أيضا، وإلا لم يكن الفرق بينه وبين آدم، ولذا بين وجه الشبه بينهما بقوله "من تراب" قوله: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ تشبيه آخر وهو لا يختص بآدم وعيسى بل يعمنان تمام المركبات إشعارا بأنَّ الألوهية لا يختص بعيسى بل يعم الكل إذ الكل بحسب الحقيقة والذات مظهر الإله فتخصيص عيسى بها تخصيص بلا مخصص وتحكم محض ولذا استغنى عن الأب الظاهري دون الأم فلا يكون أغرب من آدم لوقوع الأول في آدم لظهور حواء منه.

واعلم أنَّ الصور الجمعية الإحاطية والهيئة الكلية الكونية والإلهية والنسبة الإحاطية يقتضي أن يكون لها في العلم والعين مظهر كامل ومظهر فاضل (A-153) يكون نسبتها إليه من حيث الفاعلية والقابلية على السوية وهو الإنسان المعنوي والصوري ولذا لم يحتج في النشاطين إلى الأب والأم وإلى العلة الفاعلية والقابلية الخاصة المخصوصة بخلاف المفردات والبسائط فإنَّها يحتاج إلى العلل البسيطة في سلاسل العلل والمعلولات المفردة والبسيطة كالعقول والنفوس والأجسام فإنَّ كلا منها يحتاج إلى العلة التامة والعلّة الفاعلية المخصوصة¹ المتعينة وذلك في العقول والجواهر العقلية وأما الأجسام الفلكية فيحتاج إلى العلة القابلية أيضا وهو هبولى والصورة الجسميّة أو مطلق المقدار أو الوحدات أو الجواهر الفردة أو الأجسام الصغار التي ذهب إليه ديمقراطيس، فإنَّ كلاً من الأفلاك وعقله ونفسه يظهر من الله تعالى بخصوصية اقتضاء كل من الأسماء السبعة الذاتية مثلا يظهر عقل فلك زحل بذريعة باطن العلم، ونفسه بظاهر العلم، وجسمه بخصوصية جمعيتهما،

¹ ب: الخصوصية.

وكذا سائر الكواكب وعقولها ونفوسها وأجرامها، هذا في فردارية الدورة الأخيرة الصغيرة من الأدوار الأربعة النورية الجمالية وكذا صدور العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة يكون¹ بذريعة هذه الأسماء السبعة، العناصر من الأربعة الأولى: منها² أعني العليم والحَيّ والقدير والمريد، والمواليد من الثلاثة الأخيرة وهي السميع والبصير والمتكلم، فتدبّر فتأمل وتبصّر، وهذا الوجه عام جارٍ في كلّ المواليد، قال في العرائس: خلق الله الأرواح القدسيّة من معادن الربوبيّة وجلّلها بنور المشاهدة، فصارت تلك الأرواح من أصل واحد وإن كانت متفاوتة في الأحوال والمقامات والصور البشريّة فروح آدم وجميع ذريته من الأنبياء والصديقين خُلِقَ من الملكوت الأعلى وسائر أولاده من الملكوت الأوسط فذكر الله أولاً خليفته من عالم الملك ثمّ ذكر ما صنع بروحه من تخصيصه بالقرية والكرامة والمشاهدة والعلم والمكاشفة والتفريد والتجرّد والتوحيد فذكر أنّ روح عيسى في منازل القربات مثل روح آدم عليه السلام إلا أنّ لآدم خصوصيّة بأن أسجد له كلّ الملائكة فيه لكمال تجريده مثلهم في عدم الاحتياج إلى الأبوين إلا أنّ جسد عيسى لكونه نفخ جبرائيل يكون ألطف من جسد آدم فيكون مضاهيا للأجساد البرزخيّة والمثل الشحيّة في اللطافة فلا بُدّ في أن يقال رُفِعَ إلى السماء الحسيّة ودخل فيها من غير الخرق والالتيام إلا أنّ الخطوط الشعاعيّة البصريّة مع كونها³ أكتف بمراتب من الحقيقة العيسويّة والنفخ الجبرائيل ومن هيئة جمعيّتهما مع أنّهما⁴ ينفذ في آن واحد في السموات إلى الثامنة ويقف فيها مع أنّه لا خرق ولا التيام ولا ينفذ فيها الشياطين والجنان مع أنّ أبدانهم أكتف من أبدان الملائكة والحقيقة المسيحيّة ينفذ في السموات ﴿فَانْقُذُوا لَا تَنْقُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣/٥٥].

[٦٠] [الآية الستون]:

﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ هذا تطيب لقلب حبيبه أي كما كنت قادرا بخلق آدم وعيسى بكلمتي⁵ وقوّة سلطاني فالآن قادر على إظهار ما وعدتكم من إعلاء أحكام دينك وإفشاء أعلام شريعتك وإتمام نعمه المعرّفة عليك وعلى سعتك، فلا تكن⁶ مهوفا من خطرات نفسك، قال البعض في "حقّ

¹ أي: يكون الصدور.

² أي: من الأسماء السبعة الذاتية.

³ ب س: كونهما.

⁴ أي: أنّ الحقيقة العيسويّة ونفخ جبرائيل.

⁵ أي: كلمة "كن".

⁶ س: يكون.

من ربك" إله لا يظهر شيئاً من (B-153) المكنونات إلّا من يُحبّ سلطاناً "كُن". قال الصادق عليه السلام: "إنّ عيسى كان سرّ المكنون أظهره الله عند أمّته بنزول روحه عليه¹، وإنّ آدم كان من مكنون حكمته أدخل فيه روح أنسه ثمّ قال له 'كن ذا عقل من الله أمره' فكان عاقلاً من الله أمره"²، والحكمة فيما مثل الله عيسى بآدم ما قلنا.

تفسير

[٦١] [الآية الحادية والستون]:

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ﴾ أي من خاصمك في أمر بعد بيان حاله وتبيين مقاله ﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ من البينات الموجبة للعلم بأنّه عبد [و] رسول الله وفي الخلق مثل آدم بل آدم أشدّ خلقاً منه ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا﴾ أي ارتفعوا وهلمّوا إلى الرأي الصائب والعزم الثابت وإلّموا إلى التفكر والجزم الغالب لتبين الحقّ ﴿نَدْعُ﴾ بالجزم جواباً للأمر ﴿أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ أي يدع كلّ منّا ومنكم نفسه وأعزّ أهله وألصقهم بالقلب عند المباهلة والحمل عليها، وإتّما قدمهما على النفس إشعاراً بأنّ الرّجل قد يكونان الأمران المذكوران عنده أحبّ من نفسه إذ هو قد يخاطر بنفسه لهم ويحارب دونهم لهم ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ أي نتضرع في الدّعاء ونخلص فيها ونبالغ عند النداء في الدّعاء بأن يكون الكاذب منّا ملعوناً عند الله وعند الناس، وأصل الابتهاال إمّا هو هذا؛ لأنّه من البهلة بضمّ الباء، وفتحها، وهي اللعنة، والترك³، بهلت الناقة إذا تركتها بلا صرار، وبهله الله لعنه وأبعده من رحمته، هذا هو أصل الابتهاال، الا إنّّه قد يستعمل في كلّ دعاء يجتهد فيه، روي أنّه لما دعاهم إلى المباهلة قالوا: دعنا وأنفسنا حتى نرجع وننظر، فلمّا تخالوا قالوا للعاقب وهو رجل ... :... يا عبد المسيح، ما ترى في أمرنا هذا؟ قال: والله لقد عرفتم يا معشر النصارى أنّ محمّداً نبيّ مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من أمر صاحبكم، والله ما بأهل قوم قطّ [نبيّاً إلّا هلك]⁴ فعاش كبيرهم ونبت صغيرهم، ولئن فعلتم لتهلكنّ ما يبقى منّا أحد، فجاء الرسول محتضناً بحسين آخذاً بيد حسن

¹ أي: على عيسى.

² ما وجدته.

³ أي: أصله الترك.

⁴ زيادة من تفسير البيضاوي (٢/٤٧).

وفاطمة، تمشي خلفه، وعليّ خلفها، فالهم "إذا ما دعوت فأمتنوا" فقال: أسقفهم يا معشر النصارى: صالحوه بغزوة¹ [فقالوا]: ولا تردنا عن ديننا على أن نؤدي² إليك³ كل سنة ألفي حلة: ألف في صفر، وألف في رجب، وثلاثين درعاً من حديد، فصالحهم على ذلك.⁴

[٦٢] [الآية الثانية والستون]:

﴿إِنَّ هَذَا﴾ أي ما ذكر من مريم وعيسى عليه السلام ﴿لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ والفصل بين إسم «إِنَّ» وخبرها بالجملة يفيد أنّ ما ذكر في حقّهما وقصّتهما ثابت وحقّ ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ لا شريك له في الألوهية ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ الغالب في ملكه المنتقم⁵ عمّن عصاه ﴿الْحَكِيمُ﴾ في أمره أي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من خلق عيسى بلا أبّ وخلق آدم (بلا أبّ)⁶ وأمّ من تراب ومن خلق عنه بأبّ وأمّ.

[٦٣] [الآية الثالثة والستون]:

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ أي أعرضوا عن الحقّ وإبراء عن الإيمان به ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ وهو وعد شديد لهم بقوله ﴿زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ١٦/٨٨].

[٦٤] [الآية الرابعة والستون]:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ نزل حيث قالت اليهود: "نحن على دين إبراهيم فإنّه كان يهوديًا" وقالت النصارى: "نحن على دين إبراهيم لأنّه كان نصرانيًا"،⁷ فأمر الله عزّ وجلّ: قل يا محمد صلّى الله عليه وسلّم فقال صلّى الله عليه وسلّم كلاهما: برئ منه ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ﴾ أي كلام واحد ﴿سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾

¹ ب س: بعرويا.

² ب س: تادوا.

³ ب س: إليه.

⁴ تفسير البغوي، ٣٦٢/١؛ وتفسير البيضاوي، ٤٧/٢.

⁵ ب: المنعم.

⁶ ب س: بأب.

⁷ تفسير الثعلبي، ٨٥/٣؛ تفسير البغوي ٣٦٣/١.

لا يختلف فيه الكتب السماوية وبها يرتفع الأهواء¹ المتباينة والآراء المتخالفة ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ﴾ بيان للكلمة ﴿وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ كما فعلت اليهود ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١/٩] (154-A) فقالوا: عزير ابن الله، والنصارى: المسيح ابن الله ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ وأعرضوا وانصرفوا من هذا الوجه² وامتنعوا وانحرفوا من هذا التوجيه ﴿فَقُولُوا﴾ أنتم لهم ﴿أَشْهَدُوا﴾ واعملوا يقينا ﴿بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ مخلصون لله بالتوحيد والعبادة.

[٦٥] [الآية الخامسة والستون]:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ﴾ أي تخاصمون ﴿فِي إِبْرَاهِيمَ﴾ أي دينه زاعمين أنه على دينكم ﴿وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ﴾ على موسى وعيسى واليهود والنصارى ﴿إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ﴾ وأنتم سميتم أي باليهودية والنصارى بعد نزولهما ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أي لا تدركون بطلان قولكم بطريق العقل وأسلوب الدليل والنقل فتجادلون بالحال إذ بين إبراهيم وموسى ألف سنة وبين موسى وعيسى ألفا سنة فكيف يكون ما قلتم؟

[٦٦] [الآية السادسة والستون]:

﴿هَآأَنْتُمْ﴾ مبتداء و"ها" للتنبيه ﴿هَؤُلَاءِ﴾ خبره مع تكرار التنبيه على حالهم³ غفلوا عن حالهم التي نبهوا عليها ووجَّحوا بها ﴿حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ من أمر إبراهيم وموسى وعيسى، خبر ثان، أو مبين للجملة الأولى، أي أنتم هؤلاء الحمقى⁴، حالكم: إنكم جادلتم فيما ليس لكم به علم وما وجدتموه في التوراة⁵ والإنجيل عنادا وتدعون وروده فيه، وقيل هؤلاء موصول بمعنى الذين، أصله "أأنتم" على الاستفهام للتعجب من كمال حماقتهم، جعلت الهمزة هاء ﴿فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ هذا الاستفهام تنبيه على أنهم أقل وأدنى في الإدراكات من التصورات والتصديقات من البهائم؛ لأن البهائم إذا وجدوا في

¹ ب س: الاهو.

² ب س: الوجوه.

³ ب س: لهم.

⁴ ب س: الحفى، والمثبت من البيضاوي (٤٩/٢).

⁵ ب: التعدية؛ س: التعرية.

طريق أو من أمر ورفيق ومن صاحب غير شفيق مضّره فإذا وصلت ثانياً إليه لم تجر¹ عليه ولا يميل لديه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ حالكم ومآلكم في ما لكم ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فُبُحْ حالكم ولا² مآلكم.

[٦٧] [الآية السابعة والستون]:

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ﴾ والتصريح على ما أفاد البرهان تصريح على غاية حقهم³ ونهاية رداء حالهم ﴿يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا﴾ مائلاً عن العقائد الزائغة والفرق الباغية ومُعاقِد الطوائف الطاغية ﴿مُسْلِمًا﴾ منقاداً لله، ليس المراد أنه كان على ملة الإسلام وألا لاشتراك الإلزام ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تعريض بأنهم مشركون لإشراكهم به عُزيراً ومسيحاً، ورداً على المشركين أي أخصّهم لادّعائهم أيضاً أنهم على ملة إبراهيم.

[٦٨] [الآية الثامنة والستون]:

﴿إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ﴾ أي أخصّهم وأقربهم منه، من الولي وهو القرب، وأحقّهم بدينهم ﴿لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ ووافقوه في زمانه وبعده، خبر "أَنَّ" واللام للتأكيد أو توطئة القسم ﴿وَهَذَا النَّبِيُّ﴾ عطف على "الذين" ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ به وبما جاء⁴ به لموافقته له في أكثر ما شرع لهم ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ينصرهم ويجازيهم جزاء حسناً لإيمانهم وحسن متابعتهم قال: "لكلّ [نبي] ولاية من النبيّن وإنّ وليّ منهم أبي⁵ وخليل ربّي ثمّ تلا هذه الآية"⁶.

[٦٩] [الآية التاسعة والستون]:

﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ أي أرادت وتمنّت، نزلت حين دعا لما هاجر جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشية وهاجر رسول الله بعده بمدينة ثمّ وقعت حادثة البدر الأوّل اجتمعت قريش في دار

¹ ب: تجرأ؛ س: تجرّ.

² ب: ولا س؛ س: ولا بين.

³ ب — حقهم.

⁴ ب: رجاء.

⁵ ب س: ولي.

⁶ تفسير الثعلبي، ٩٠/٣؛ الترمذي، كتاب التفسير القرآن ٤ (ح: ٢٩٩٥)؛ أحمد، ٤٠٠/٤، ٤٠١، ٤٣٠.

الندوة¹ وقالوا: "إنّ لنا في الذين عند النجاشيّ شيء من أصحاب محمد ثأراً بمن قتل منكم يوم بدر، فاجمعوا مالا وأهدوه إلى النجاشيّ لعلّه يدفع من عنده إليكم"، فبعثوا عمرو بن عاص وعمارة [بن أبي معيط]² فلما دخلا على النجاشيّ سجّدا له وقالوا: "إنّ قومنا بعثونا إليك ليطلب منك هؤلاء القوم الذين قدموا عليك بعث بيننا رجل يدعي النبوة فبعث ابن عمّه هذا بجماعة ليردّك عن دينك، فاحذرهم وابعثهم إلينا وآية (154-B) ذلك إنّهم إذا دخلوا عليكم لا يسجدون³ لك"، فدعاهم النجاشيّ فلما حضروا رفع جعفر الصوت: "يستأذنك حزب الله"، فلما دخلوا عليه قال عمرو: "كيف يزعمون أنفسهم حزب الله"، ما أجابه النجاشيّ، "وانّهم يستنكرون أن يسجدوا لك" فسأل النجاشيّ جعفر عنه، أجابه بأنّ "الله بعث فينا نبياً صادقاً وهو يأمرنا بالسلام⁴ وهو تحية أهل الجنة"، فعرف النجاشيّ أنّه حقّ فقام عمرو وقال: "إنّ قومنا يطلب منك هؤلاء"، فقال النجاشيّ: "هذا تحكم" فقال جعفر: "نسألك يا ملك منك أن تسأل منه: [أ] نحن عبيد أم أحرار⁵ أم قتلنا من غير حقّ منهم"، قال عمرو: "لا، إلّا إنّنا كنّا على دين واحد وأنتم تركتم واتّبعتم ديناً آخر"، قال النجاشيّ: "ما هذا الدين وما الذي تركتم"، قال جعفر: "أمّا الدين الذي تركنا⁶ فكان دين الشيطان وأمّا الذين اتّبعتنا فهو دين الحقّ وهو دين الإسلام جاء به نبيّ من الله ومعه كتاب مثل كتاب عيسى وموسى" فقال النجاشيّ: "يا جعفر تكلمت بأمر خطير"، فأمر النجاشيّ أن يضرب الناقوس، فاجتمع إليه كلّ قسيس وراهب فقال النجاشيّ: "أنشدكم بالله، هل تجدون بين عيسى وبين يوم القيامة نبياً مرسلًا"، فقالوا: "نعم قد بشّر عيسى بأنّه من آمن به⁷ فقد آمن بي ومن كفر به فقد كفر بي" فقال النجاشيّ لجعفر: "ما يقول هذا الرجل وبما يأمركم ومن أيّ شيء ينهاكم"، قال جعفر: "يقرأ علينا كتاب الله ويأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً"، فقال: "اقرأ علينا شيئاً منه"، فقرأ عليه سورة عنكبوت والروم فغاضت أعين النجاشيّ وأصحابه من الدمع. وقالوا: "زدنا من هذا الحديث الطيّب"، فقرأ عليهم الكهف، فقال عمرو: "إنّهم يسبّون عيسى وأمّه مريم"، فقرأ عليه سورة مريم فلما بلغ ذكر مريم وعيسى رفع النجاشيّ الصوت،

¹ ب: النيوّة.

² ب س: بن المغيط.

³ ب س: لم يسجدوا.

⁴ ب س: بالإسلام.

⁵ ب س: مديون.

⁶ ب - الذي تركنا.

⁷ ب - به.

وقال: "والله ما زاد المسيح على ما يقولون هذا"، ثم قال لجعفر وأصحابه: "إذهبوا بأرضي [فأنتم] سيوم¹ أين شئتم"، فقال عمرو: "يا نجاشي من حزب إبراهيم" قال: "هولاء الرهط وصاحبهم الذي جاءوا منه" فردّ النجاشي إلى عمرو ما أهداه² ﴿لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ أي أرادت وتمنت أن يصرفوكم عن دين الإسلام إلى دين الكفر والضلالة نزلت إذا دعوا³ اليهود معاذا وحذيفة وعمّارا رضي الله عنهم إلى دينهم ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ إنّه: وما وبال الإضلال إلّا عليهم فوق عذاب كفرهم، أو ما يصرفون عن الإسلام إلّا أمثالهم وأكفأهم في الديانة وعدم الديانة، وهم لا يدركون ذلك إلّا انتفت عنهم الإدراك الحسيّ والشعور النفسيّ.

[٧٠] [الآية والسبعون]:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ أي بما نطقت التوراة والإنجيل به، ودلّت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ وتقرؤون بأنّ بعثته مذكورة في الكتابين، أو تعلمون بالمعجزات أنّه حقّ وتشهدون في الخلاء لحقيقة وينكرون في الملاء كما مرّت الإشارة إليه بعكس أرياب النفاق، ولا يلزم منه أن يكونوا من أصحاب الوفاق لانتفاء الانطباق الظاهر والباطن بالاتفاق.

[٧١] [الآية الحادية والسبعون]:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ﴾ أي دين الحقّ وهو الإسلام، أو بعث محمد صلى الله عليه وسلم الثابت في التوراة والإنجيل، أو المراد التوراة والإنجيل وما فيهما من صفة محمد ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ أي باليهودية والنصرانية، أو بالتحريف، ويجوز أن يكون المراد "بالحقّ" التوراة و"بالباطل" التغير والتحريف، أي بالتحريف والمغيّر الذي كتبتم بأيديكم أو بإبراز الباطل في (155-A) صورته ﴿وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾ أي نبوة محمد وبعثته المكتوبتين في الكتابين ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ علمين بأنكم كتمتم الحقّ.

تأويل وإشارة

¹ ب س: وسرتم. السيوم: الآمنون (انظر: لسان العرب، «سيم»).

² تفسير الثعلبي، ٣/٨٨-٩٠؛ تفسير البغوي، ١/٣٦٥-٣٦٧؛ الواحدي، ص. ٢٢٩-٢٣١.

³ ب س: دعاء.

[٦١] [الآية الحادية والستون]:

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ الخطاب بطور غيب الغيوب المحمدي أي من خالفك من القوى الروحانية والمبادئ النظرية في الطور الروحي العيسوي في التوجه إلى الحقيقة الكلية العليا والإلهية الإحاطية الأولى واعتكف على الربوبية العيسوية ولم يقصد على الأفق الأعلى ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا﴾ تهيأوا وعدّوا ﴿نَدْعُ أَبْنَاءَنَا﴾ أي علومنا ومعارفنا ﴿وَنِسَاءَنَا﴾ أي أفعالنا الطبيعية ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ أي حقائقنا الأولية وماهيتنا الأصلية الروحية والعقلية وأنفسكم¹ مثل تلك ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ أي نتضرّع إلى ربنا الأعلى ونتوجه إليه بكمال الخشوع والافتقار والخضوع في الأولى والأخرى، الابتهاال - وهو غداء القلب - على ثلاثة أنواع: ابتهاال العبد والحرّ والمعتق، فالحرّ يبتهل إلى نفسه والعبد إلى روحه والمعتق إلى ربّه لكونه معتقاً لقوله: ﴿لِيَعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢/٤٨] ابتهل إلى الله ودعاهم إليه فإذا وصلوا إلى ربهم الأعلى ظهر كذب ما ادعوا استحقاق ربوبية ما سواه من الأرباب ونسب الأسباب؛ لأنّه ربّ الأرباب وينفتح إليه تمام الأبواب لا غيره.

[٦٢] [الآية الثانية والستون]:

﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ أي ما جرى بين الطور الخفي المحمدي وبين الطور الروحي العيسوي وبين القوى المذكورة مُثَبَّتًا لحقيقة الحال حَقِّيَّة المأل² فظهر أنّه ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ المحيط بالكل، وإنّ الروح العيسوي حصّة منه³ لا يستحقّ الربوبية ولا يتحقّق له الألوهية وإلا فآدم أحقّ منه بما لكونه أغرب، ومن الألوهية أقرب ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ القاهر على الكلّ الغالب على الجزء والكلّ المنتقم عن الجميع بالإرجاع والإعادة إلى حضرة جبروته ﴿الْحَكِيمُ﴾ الذي حكم في ملكوته الأعلى والأدنى بفناء الكلّ واستهلاك الجميع وتمام السبل.

[٦٤] [الآية الرابعة والستون]:

¹ ب س: وألستكم.

² س: المآب.

³ أي: من الله.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ أي يا ذا التحليلات الآثارية ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ الآية، قال الصادق: "الكلمة ريحان الله والعباد بستانه والتوحيد نهره والإسلام غذاءه والشهادة ماءه والتوراة والإنجيل هما نهره والقرآن ماء الله يجري بينهن فيسقي ريحانه فمن شَمَّ من هذا الريحان صار متولياً مع الأولياء"¹.

[٦٧] [الآية السابعة والستون]:

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ﴾ أي الطور القلبي فإنه وإن كان نظرا إلى الاعتبار متوسطا إلا أنه في الحقيقة متقدّم، فإن حقيقة القلب هي الصور الجمعية للأحادية والواحدية، والأطوار السبعة يتوارد عليها² في الاعتبار نظرا إلى الوجود الخارجي، ألا ترى أنّ حقيقة القلب الصنوبري الجسماني متقدّمة في التكوّن متوسطة في التعيّن الكوني، فإنّ النطفة إذا استحالت في الرّحم مضغّة فحقيقة القلب يظهر فيها أولا بصورة النقطة الواحدة في الوسط، وهذه النقطة هي مادّة القلب وهيولاه ثمّ تنبسط هذه النقطة تصير نقطتين أحديها من يمينها والثانية³ من يسارها، فالأولى مادّة الدماغ والثانية مادّة الكبّد، ثمّ يكون سائر الأعضاء يمينا ويسارا، إنّ للقلب تقدّمين أولى وأولوي كذلك لإبراهيم تقدّمان أولى على الأنبياء الشارعة وأولوي شريّ يكون نسبته إلى الكلّ على السواء فلا يكون ﴿يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ولا شكّ أنّ حقيقة القلب حينئذ متقدّمة على الأحوال المتقدّمة ويكون نسبته إلى الكلّ على (B-155) السوية، قال الصادق: "ما كان إبراهيم مائلا إلى النفس ولا إلى الروح لكن إلى المولى حنيفا مستقيماً معه"⁴، لا يختار عليه سواه، يقول "ما كان إبراهيم مشبّها ولا منزها ليلزم التضليل والتعطيل "ولكن كان حنيفا مسلما" أي متوسطا بينهما جامعا لهما.

[٦٨] [الآية الثامنة والستون]:

﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ﴾ قال الصادق: "الخليل كان ولاية المصطفى والمصطفى كان ولاية الله والمولى كان ولي المؤمنين، فمن كان في ولاية غيره فصاحب الولاية كان أولى بولايته وما له من غيره"⁵، كما

¹ ما وجدته.

² أي: على حقيقة القلب.

³ ب س: الثالثة.

⁴ ما وجدته.

⁵ ما وجدته.

قال صلى الله عليه وسلم: "أنا أولى بكل مؤمن ومؤمنة من أنفسهم وأموالهم"¹ إلى آخره ﴿لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ في الشرايع الظاهرة والبدايع الباطنة من أفعال النفس وأحوال القلب من الملكات الفاضلة والأخلاق الكاملة وأطوار السر والروح والعقل والخفي وغيب الغيب من التجليات الآثارية والأفعالية والصفاتية والذاتية.

[٦٩] [الآية التاسعة والستون]:

﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ﴾ قال الصادق: "ومن سبقتهم قسمة العدل حجبته عن الفضل وصار باب العقل دائرة في الكفر لا يجد إلى باب الأنبياء دليلاً ولا إلى الإقرار سبيلاً فيبقى متحيراً في بين دوران الباطل وكتمان الحق حتى هلك من هلك وبقي من بقي"².

تفسير

[٧٢] [الآية الثانية والسبعون]:

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ نزلت حين قال كعب بن أشرف ومالك بن الصيف³ وأتباعهما من اليهود: ﴿آمِنُوا﴾ اظهروا الإيمان ﴿بِالَّذِي﴾ بالقرآن الذي ﴿أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ﴾ أول النهار الذي هو أحسنه وأبينه هو ظرف الأمر لا الماضي⁴ ﴿وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ أي أظهر الكفر آخر النهار بالارتداد وصلوا الصلوة نحو الصخرة،⁵ ﴿لَعَلَّهُمْ﴾ أي يرجي المسلمين أنهم لما شاهدوا منكم هذا الارتداد شكوا في دينهم وقالوا لو كان هذا الدين حقاً لما رجعوا هولاء عنه، وهذا إنما كان بعد صرف القبلة نحو الكعبة وكون هذا الأمر شاقاً عليهم ﴿يَرْجِعُونَ﴾ عن دينهم ويصرفون قبلتهم إلى قبلتنا بفعلكم هذا، قيل: اتفقوا اثنا عشر نفرًا من أحبار خيبر بأن يدخلوا في الإسلام أول النهار واكفروا آخره قائلين بأننا نظرنا في كتابنا ما وجدنا فيه نعت محمد بل وجدنا خلافه.

¹ الرواية جزء من هذه الحديث: "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه من ترك ماله لأهل بيته ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلى وعلى"، مسلم، كتاب الجمعة، ١٣، (ح: ٤٣ (٨٦٧))؛ أبو داود، كتاب الفرائض، ٨، (ح: ٢٩٠٠)، النسائي، كتاب الجنائز، ٦٧؛ أحمد، ٣٣٥/٢ مطولاً.

² ما وجدته.

³ ب: ضعيف؛ س: حنيف.

⁴ أي: هو ظرف "آمنوا" لا "أنزل".

⁵ تفسير الثعلبي، ٩١/٣؛ تفسير البغوي، ٣٦٨/١؛ الواحدي، ص. ٢٣٤.

﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ﴾ هذا ما من كلام اليهود أي لا تؤمنوا ولا تصدقوا إلا لمن تبع دينكم اليهودي ووافق قبلتكم في الصلوة عطفًا على الأمر أو كلام المؤمنين قالوا: لا تعتمدوا إلا لمن تبع أحكام دينكم بكمال الإخلاص ووفور اليقين، أو للاستئناف ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ﴾ يلطف بمن يشاء ويوصله إلى المطلوب، أو يدلّه دلالة موصلة إليه ويحصر الهداية على هداية الله إذ لا عبرة لهداية غيره فيكون كلا هداية¹، جملة إسمية، إسم وخير لـ «إن»، فتسلية للرسول أو تنبيه عليه فلا يضره كيدكم وحيلتكم؛ لأنه في كنف الله وعصمته وحصن حمايته ﴿أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ﴾ متعلق بمحذوف أي ولا تؤمنوا أن تؤتي أحد عطفًا على ما سبق من أي كلام اليهود تشويقًا لهم وتثبيتًا على دينهم "لا تؤمنوا ولا تعتقدوا كون إعطاء أحد من العالم مثل إعطائكم من العلم والحكمة والكتاب والحجة الكاملة والمعجزات الفاضلة كالمن والسلوى وفلق البحر وانشقاق العيون من الحجر وغير ذلك"، أو ولا يظهروا إيمانكم بأن يعطي أحد مثل ما يعطيكم إلا لأشياعكم ولا تفشوا إلى المسلمين لئلا يزيد ثباتهم ولا إلى المشركين لئلا يرغبوا إلى الإسلام ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ﴾ اعتراض يدلّ على أن كيدهم لا يجدي بطائل ﴿أَنْ يُؤْتَى﴾ إن قرأ بالفتح² يكون في محلّ نصب مفعول "ولا تؤمنوا"، وإن قرأ بالكسر³ يكون نافية، فيكون من كلام الطائفة أي قولوا بهم "ما يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم" ﴿أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ عطف على "أن يؤتى" - وجمع الضمر يكون «أحد» بمعنى الجمع، أو المعنى (156-A) غير أتباع اليهود - على الوجهين الأولين، وعلى الثالث⁴ معناه: حتى يحاجوكم عند ربكم فتفرقوا باطنكم بحقهم وتدحضوا حججكم، ويغالبنكم عند الله يوم القيامة، قيد المنفي لا النفي، ويجوز أن ينصب "أن يؤتى" بفعل مضمر يدلّ عليه قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ﴾، كأنه قيل: "قل إن الهدى هدى الله" فلا تنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم لأن الله واسع المغفرة وعامّ الرحمة قادر على أن يبعث نبيًا مثل نبيكم بل أفضل وأن يعطيه كتابا وعلمًا مثل كتابكم وعلمكم

¹ ب س: كالله هداية.

² أي: أن.

³ أي: إن.

⁴ أي: الوجه الثالث، يكون على الثالث وهو أن يكون "أن يؤتى" خبر "إن" أو بمعنى "حتى" لأن حاصل الكلام حينئذ "قل إن هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم حتى يحاجوكم" ولا يصلح عطف "يحاجوكم عند ربكم" عليه إذ الحاجة عند الله ليس هدى. (حاشية تفسير البيضاوي للكارزوني، ٥٢/٢).

أو أكبر وأكثر كما كان حضر عليه السلام استدعى موسى عليه السلام متابعتة ﴿هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: ٦٦/١٨] ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ أي الهداية والتوفيق والعلم والكتاب بقدرته وإرادته ومشيتته ﴿يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ أي كثير الفضل ﴿عَلِيمٌ﴾ بمن هو أهله واستحقاق إحسانه وفضله.

[٧٤] [الآية الرابعة والسبعون]:

﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ﴾ نبوته وولايته وحكمته ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده المحلّصين ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ ذو المنّ الجزيل والأجر الجليل بمن اختصّ بدين الإسلام، وإثما أجمل القول ليبقى معه رجاء الراحي وخوف الخائف، ردّ عليهم حيث زعموا أنهم مختصّون بمزيد العلم والحكمة وبالنبوة حيث صرحوا بأن لا نبي بعد موسى وإن دينه مؤبّد.

[٧٥] [الآية الخامسة والسبعون]:

﴿وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ﴾ وبعض من اليهود، وإن تجعله أمينا أهلاً لحصانة الأمانة ﴿بِقِنطَارٍ﴾ مال كثير ﴿يُؤَدُّهُ﴾ بالجزم على أنه جزاء للشرط، وبسكون الهاء أجرى في الوصل مجرى الوقف¹، وبكسرهما دالاً على الياء، أو بالياء على الأصل²، الموصول مبتدأ ومن الجارّ المجرور خبره ﴿إِلَيْكَ﴾ يردّ ذلك المال إليك، وهو عبد الله بن سلام أودعه رجل ألفا ومائتي أوقية من ذهب فأداها إليه فمدحه الله ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بدينارٍ لا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ كفنحاص بن عازورا، قيل: كعب بن أشرف، فإنّ رجلاً من قريش استودعه دينارا فخانه، وفي بعض التفاسير: إنّ المؤدّين هم النصارى والخائنين هم اليهود، إذ الغالب على النصارى الأمانة وعلى اليهود الخيانة³ ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ أي لا يؤدّيه إلّا حالة ملازمتك ومدة دوامك ولزوم قيامك بالحجة متقاضيا عليه بأصحاب الحقّ عليه، هذا إذا لم يجد إلى الإنكار سبيلا، وإلّا فالإنكار متبع ﴿ذَلِكَ﴾ أي الخيانة وترك الأداء ﴿بأنّهم قالوا﴾ أي بسبب قولهم واعتقادهم بأنّه ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ أي مال العرب الذين لا يكتبون ولا يعلمون كمن نشأ عند الأمّ ونمى بالجهل لا من

¹ أي: يؤدّه.

² أي: يؤدّيه.

³ أنظر: تفسير البضاوي، ٥٤/٢.

رَبَّاهُ الْأَبَّ وَالْعَمَّ بِالْعِلْمِ وَالْفَضْلِ ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا﴾ [الجمعة: ٢] ﴿سَبِيلٌ﴾ أَمْ وَحَرَجَ مَا عَلَى الْحَسَنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، أَيْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي شَأْنٍ مَنْ لَيْسُوا أَهْلُ الْكِتَابِ وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى دِينِنَا عِتَابٌ وَذَمٌّ فِي أَخْذِ مَا لَهُمْ بِأَيِّ وَجْهِ كَانَ مِنَ اللَّهِ، فَإِنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ مَا لَمْ يَحِلَّ فِيهِمْ فِي الدِّينِ مُسْتَنَدًا إِلَى مَا فِي التَّوْرَةِ عَلَى زَعْمِهِمُ الْبَاطِلُ ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبُ﴾ مِنْ أَنَّ ذَلِكَ وَحْيٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى نَبِيِّهِ فِي التَّوْرَةِ ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ بِكَذِبِهِمْ وَافْتِرَائِهِمْ عَلَى اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُمْ بِإِدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى أَهْلِهَا، قِيلَ: عَامَلَتِ الْيَهُودُ رَجُلًا مِنْ قَرِيْشٍ، فَلَمَّا أَسْلَمُوا تَقَاضَوْهُمْ، فَقَالُوا سَقَطَ حَقُّكُمْ حَيْثُ تَرَكْتُمْ دِينَكُمْ، وَزَعَمُوا أَنَّهُ كَذَلِكَ فِي كِتَابِهِمْ،¹ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ عِنْدَ نَزْوِهَا: "كَذَبَ أَعْدَاءُ اللَّهِ فَإِنِّي مَا مِنْ شَيْءٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِلَّا وَهُوَ تَحْتَ قَدَمِي إِلَّا الْأَمَانَاتُ فَإِنَّهَا مَوْدَاتٌ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ."²

[٧٦] [الآية السادسة والسبعون]:

﴿بَلَى﴾ إثبات لما نفوه، بلى عليهم فيهم سبيل، ويجب عليهم الاتقاء ﴿مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ﴾ أي الله الذي عَهِدَهُمْ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ وَأَخَذَ مِيثَاقَهُمْ لَدَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ لِحَمْدِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَيْهِ ﴿وَأَتَّقَى﴾ الشُّرْكَ وَالْحَيَانَةَ وَنَقَضَ الْعَهْدَ، (156-B) فَإِنَّ ذَلِكَ مَحْبُوبٌ عِنْدَ اللَّهِ ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ اسْتِثْنَاءٌ مُقَرَّرٌ لِلْجُمْلَةِ الَّتِي سَدَّتْ «بَلَى» مَسَدَهَا، وَالضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ لِلَّهِ أَوْ لِمَنْ³ عَلَى الْحَذَفِ؛ وَعَمُومٌ «الْمُتَّقِينَ» نَابِ الرَّاجِعِ مِنَ الْجُزْأِ إِلَى «مَنْ»، وَأَشْعَرُ بِأَنَّ التَّقْوَى مِلَاكُ الْأَمْرِ وَيَعْمَ الْوَفَاءُ وَغَيْرُهُ مِنْ أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ وَالاجْتِنَابِ عَنِ الْمُنَاهِي. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَ فِيهِ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ وَزَعَمَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ إِذَا حَدَّثَ كَذِبًا وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِيَ خَانَ"⁴، وَأَيْضًا "أَوْثَمَنَ عَلَى أَمَانَةٍ وَأَدَاها وَلَوْ شَاءَ لَمْ يَرُدَّهَا زَوْجُهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حُورِ

¹ تفسير الثعلبي، ٩٧/٣؛ تفسير البغوي، ٣٧١/١.

² تفسير الثعلبي، ٩٧/٣.

³ أي: الضمير المجرور في «بعده» راجع إلى الله أو راجع إلى «من».

⁴ تفسير الثعلبي، ٩٧/٣. البخاري، الشهادات، ٢٨؛ مسلم، الإيمان، ٢٥، (١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠)؛ الترمذي، الإيمان، ١٤ (٢٦٣١)؛ النسائي، الإيمان وشرائعه ٢٠ (ح: ٥٠٢٠).

العين ما شاء"¹، وأيضا: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"²، قال صلى الله عليه وسلم: "أداء الأمانة يجلب الرزق والخيانة تجلب الفقر"³، قيل: أكمل الديانة ترك الخيانة، وأعظم الإفلاس خيانة الناس.⁴

[٧٧] [الآية السابعة والسبعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ﴾ يستبدلون ويقابلون ﴿بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ بما عاهدوا عليهم من الإيمان بالرسول والوفاء بالأمانات ﴿وَأَيْمَانِهِمْ﴾ بما حلفوا به من قولهم "والله لنؤمنن به ولننصرنه" ﴿ثُمَّنَا قَلِيلًا﴾ عرضا يسيرا من متاع الدنيا، نزل حين ادّعى رجل على رجل ولم يكن له بيّنة وهو صاحب الحق فأراد المدّعى عليه أن يحلف بالله كذبا ليأخذ المال، أو حين حرّف اليهود نعت محمد وعهد الله الذي عهد إليهم في التورية وكتبوا فيها غيرها لأجل منافع الدنيا ﴿أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ﴾ أي لا حظ ولا نصيب ﴿لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ إنّ أشعث بن قيس اختصم عند الرسول ورجلا⁵ في أرض كانت له عند أشعث، فقال عليه الصلاة والسلام: أقم بيّنتك، قال الرجل: من يشهد لي على أشعث؟ فأمر أشعث أن يحلف، قال: إنّني أشهد الله وأشهدكم أنّ خصمي صادق، فردّ عليه الأرض.⁶ قال صلى الله عليه وسلم: "إياكم واليمين الفاجرة فإنّها تدع الديار بالآقع"⁷، وقال أيضا: "واليمين الفاجرة تعقم الرحم"⁸، عن أبي هريرة⁹ رضي الله عنه: "اليمين الفاجرة منفعة

¹ تفسير الثعلبي، ٩٧/٣. ما وجدت بهذه الالفاظ. ولكن في هذا الكتابان روايتان المشاهجان: المعجم الكبير للطبراني، ٢٣٨/٨ (٧٩٢٧) (وفيه: "من قدر على طمع من طمع الدنيا فأداه ولو شاء لم يؤده زوجه الله عز وجل من الحور العين حيث شاء")؛ عمل اليوم والليلة لابن السني، ص. ٥٢ (ح: ١٣٥) (وفيه: "ثلاث من كن فيه واحدة منهن زوج من الحور العين حيث شاء: رجل أوّتم على أمانة خفية شهية، فأداه من مخافة الله عز وجل، ورجل عفا عن قاتله ورجل قرأ: قل هو الله أحد في دبر كلّ صلاة عشر مرّات").

² تفسير الثعلبي، ٩٧/٣. والترمذي، كتاب البيوع، ٤ (١٢٠٩)؛ سنن الدارمي، كتاب البيوع، ٨؛ في هذه الكتب بنحو الالفاظ: ابن ماجه، كتاب التجارات، ١ (٢١٣٩).

³ الديلمي ١/١٢١، (ح: ٤١٥)؛ مسند الشهاب للقضاعي ١/٧٢ (وفيه: الأمانة تجر الرزق والخيانة تجر الفقر).

⁴ تفسير الثعلبي، ٩٨/٣.

⁵ ب س: رجل.

⁶ تفسير الثعلبي، ٩٩/٣؛ تفسير البغوي، ٣٧٢/١.

⁷ تفسير الثعلبي، ١٠٠/٣. ابن أبي شيبة، مصنف عبد الرزاق، ١١/١٧٠ (ح: ٢٠٢٣١)؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ٢/٥٦ (ح: ١٠٩٦)؛ مسند الشهاب ١/١٧٦ (ح: ٢٥٥)؛ شعب الإيمان، ٦/٢٢٦ (ح: ٧٩٧١).

⁸ تفسير الثعلبي، ١٠٠/٣. أحمد، ٥/٧٩؛ شعب الإيمان، ٦/٢٢٦ (ح: ٧٩٧١)؛ مجمع الزوائد، ٤/٣٢١ (ح: ٦٩٠٨).

⁹ أبو هريرة (٢١ ق- ٥٩ هـ = ٦٠٢-٦٧٩ م) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صحابي، كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له (سير أعلام النبلاء، ٢/٥٧٨؛ الأعلام، ٣/٣٠٨).

السلعة محقة للكسب" ¹ ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ كناية عن غضب الله عليهم بدليل ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فَإِنَّ مَنْ سَخَطَ عَلَى غَيْرِهِ وَاسْتَهَانَ بِهِ ² أَعْرَضَ عَنْهُ وَلَا يَتَكَلَّمُ مَعَهُ وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ وَلَا يَتَوَجَّهَ نَحْوَهُ، قَالَ [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] ³: "مَا نَظَرَ اللَّهُ إِلَى شَيْءٍ إِلَّا رَحِمَهُ، وَلَوْ قَضَى أَنْ يَنْظُرَ إِلَى أَهْلِ النَّارِ لَرَحِمَهُمْ، وَلَكِنْ قَضَى أَنْ لَا يَنْظُرَ إِلَيْهِمْ" ⁴ ﴿وَلَا يُرْكِبُهُمُ﴾ لَا يَطْهَرُهُمْ عَنِ الْآثَامِ عَمَّا يَقْتَضِي الْعَذَابُ وَالْآلَامُ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

[٧٨] [الآية الثامنة والسبعون]:

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا﴾ من أهل كتاب لطائفة، وهم كعب بن الأشرف ومالك بن الصيف وأبو ياسر وشعبة بن عمرو الشاعر ﴿يَلُؤُونَ﴾ يَحْرُكُونَ ﴿أَلَسْنَتْهُمْ بِالْكِتَابِ﴾ أي بقراءة الكتاب بالتحريف والتغيير حيث غيروا نعت محمد ونبوته وآية الرجم، المراد بتحريفهم الكتاب بألسنتهم في التلاوة أو في التأويل فيميلونها عن المنزل إلى المحرف ﴿لِتَحْسَبُوهُ﴾ أي لتعدوا المحرف باللسان والكتابة ﴿مِنَ الْكِتَابِ﴾ المنزل، والخطاب للمسلمين وكذا إن قرأ على الغائب أي ليُثَبِّتَكُمْ ⁵ بتحريفهم في الظنَّ بِأَنَّ المحرف من التورية ويجعلونه جزء منها ﴿وَ﴾ الحال أَنَّهُ ﴿مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ المنزل ﴿وَيَقُولُونَ﴾ أي اليهود ﴿هُوَ﴾ أي المحرف المكتوب بأيديهم منزل ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ أَنَّهُ ليس من عند الله، هذا القول تأكيد لقوله: "مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" وتشنيع عليهم وتسجيل وبيان بعد بيان وتأكيد بعد تأكيد لتوغلهم في الإنكار مرة بعد أخرى، نزلت في اليهود والنصارى جميعا لإلحاقهم بهما ⁶ ما ليس منهما واسقطوا منهما الدين الحنيف.

[٧٩] [الآية التاسعة والسبعون]:

¹ تفسير الثعلبي، ١٠٠/٣. البخاري، بيوع ٢٦، مساقاة ١٣١؛ النسائي بيوع ٥؛ أحمد، ٢٣٥، ٢٤٢، ٤١٣/٢؛ أبو داود، بيوع ٦، (ح: ٣٣٣٥) بنحو هذه الألفاظ.

² ب س: واستهنا نه.

³ ذلك خطأ، هذا قول أبي عمران الجوني، انظر: صفة النار لابن أبي الدنيا، ص. ١٥٧ (ح: ٢٥٣).

⁴ تفسير الثعلبي، ٩٩/٣؛ ابن أبي الدنيا، صفة النار، ص. ١٥٧ (ح: ٢٥٣).

⁵ ب س: ليوقعنكم.

⁶ أي: التورية والإنجيل.

﴿مَا كَانَ﴾ اللّايق والحقيق والجليّ ﴿لِبَشَرٍ﴾ أي عيسى ﴿أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ﴾ أي يعطيه ﴿الْكِتَابَ﴾ أي الإنجيل، هذه الجملة في محلّ النّصب (157-A) خبر "كان" ﴿وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ أي الفهم والعلم أو إمضاء الأحكام وتبليغها ﴿ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ قال ابن عباس¹ وعطاء²: "ما كان لبشر" يعني محمّد³ صلّى الله عليه وسلّم "أن يؤتيه الله الكتاب" أي الفرقان، وذلك أنّ أبا رافع القرظيّ من اليهود والرئيس من نصارى أهل نجران قالوا: يا محمّد أتريد أن نعبدك فنتخذك ربّاً، فقال الرسول: معاذ الله أن نعبد غير الله أو نأمر لعبادة غيره، ما بعثني الله لذلك، ولا بذلك أمرني،⁴ فيكون تكديماً وردّاً على عبادة⁵ عيسى واليهود، والبشر جمع كالرّهط والقوم والجيش لا واحد له ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ أي يقول كونوا ربّانين أي منسوبين إلى الربّ بزيادة الألف والنون وهو الكامل في العلم والعمل أي الحكيم المتّقّي⁶ النقي الفاضل، قيل: جمع «ربّان» أي ربّ العلم والناس والقيوم بأمرهم ومصالحهم، والألف والنون للمبالغة كما قالوا ربّان وعطشان وشعبان وعريان ثمّ ضمّ إليه ياء النسبة، قال عليّ كرّم الله وجهه: "هو الذي يربّ عمله بعلمه وعلمه بعلمه"⁷ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ أي كونوا ﴿رَبَّانِيِّينَ﴾ بسبب كونكم معلّمين للكتاب ومدّرّسين ودارسين له.

[٨٠] [الآية الثمانون]:

﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ بالرفع استئناف، وبالنصب عطف على "أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ"، أو على "ثُمَّ يَقُولُ"، وفيه وجهان، أحدهما: أن يجعل "لا" مزيدة لتأكيد⁸ معنى في قوله: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ"، يعني ما كان لبشر أن يستنبئه

¹ ابن عباس (٣ ق هـ - ٦٨ هـ = ٦١٩ - ٦٨٧ م) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، ابن عمّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم العباس بن عبد المطلب، حبر الأمة، وفقيه العصر، وإمام التفسير، الصحابي الجليل (سير أعلام النبلاء، ٣/٣٣١؛ الأعلام، ٩٥/٤).

² عطاء بن أبي رباح (٢٧-١١٤ هـ = ٦٤٧-٧٣٢ م): الإمام شيخ الإسلام، مفتي الحرم تابعي، من أجلاء الفقهاء (سير أعلام النبلاء، ٧٨/٥؛ الأعلام، ٢٣٥/٤).

³ ب س: محمدا.

⁴ تفسير الثعلبي، ٣/١٠١؛ تفسير البغوي، ١/٣٧٥ بنحو هذه الألفاظ.

⁵ ب س: عبدة.

⁶ ب س: النقي.

⁷ تفسير البغوي، ١/٣٧٥ (وفيه: هو الذي يربّ علمه بعلمه).

⁸ ب س: لتأكيد.

الله وتَنْصِبَهُ للدعاء إلى اختصاص الله بالعبادة وترك الأنداد ثم يأمر الناس بأن يكونوا عبادا له كما يعبد النصارى المسيح ويزعمون أنه أمرهم به ﴿أَنْ تَتَّخِذُوا﴾ أي قريش وغيرهم نفسه ﴿الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ معبودين كاتخاذ اليهود والنصارى عزيز أو المسيح معبودين ﴿أَيُّأْمُرُكُمْ﴾ البشر أو الرسول أو الله، إنكار وتعجب واستبعاد ﴿بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي بعد ثبوت إسلامكم وإخلاصكم في التوحيد، فلو أمركم بذلك لكفر وسقط عن درجة النبوة، فالحزمة للاستفهام للإنكار على سبيل التوبيخ والتغيير.

إشارة وتأويل

[٧٢] [الآية الثانية والسبعون]:

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ أي القوى النظرية التي تشبثت في إدراك المطالب بأذيال الوهم للنفس اللوامة ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي بالتجلي الذاتي الذي يعم الكل ﴿أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي القوى والأعضاء التي أطاعت للطور القلبي والروحي ﴿وَجَهَ النَّهَارِ﴾ عند ظهور أنوار آياته وغلبة آثار أماراته ﴿وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ واعرضوا عن هذه القوى ومبدئه -وهو الطور القلبي والروحي-، إشارة إلى فيض التجلي الذاتي في أول ظهوره ونزوله مؤثّر في جميع القوى الجسمانية والنفسيّة والروحانيّة وهم يتأثرون منه إلا أنه لم يتعلّق به إدراك من النفس فإنّ حصول الشيء عند النفس لا يستلزم الإدراك به فإنّ النفس مدركة لذاتها وما لها من القوى والآثار مع أنّها لا يدرك هذا الإدراك ثم يزول هذا التأثير لعدم رسوخه فيه ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ أي القوى الروحانيّة والنفسيّة التابعة للنفس المطمئنة والروح من إطاعتها إلى إطاعة النفس الأمارة.

[٧٣] [الآية الثالثة والسبعون]:

﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَى﴾ أي الوصول من أي شيء إلى أي مطلوب إنما هو ﴿هُدَى اللَّهِ﴾ أي اتّصاله بإياه إليه وهو في الحقيقة إيصال إلى ذاته إذ لا مطلوب إلا هو ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ أي الإرشاد والإهداء إنما هو بيده وبمشيئته، قال الصادق: "لا تتبع إلا لمن معك يتبعك في هداية الله لأنّ الهداية رفع

الأستار والفضل قبول الاعتذار (157-B) والرحمة العطف على المؤمنين للأمانة إلى أهلها بالوفاء مع الله في سيره والتقوى¹ في غيبته وإظهار الخلوة في محبته.²

[٧٤] [الآية الرابعة والسبعون]:

﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ﴾ أي بشهود سريان عموم رحمته الإمتنانية وهي الوجود وما يتبعه من الكمالات الأولى والثانية ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من الأعيان الثابتة والماهيات الكونية ﴿ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ أي النعم الظاهرة والباطنة أي الكون العيني وما يتبعه من أحكام النبوة وأعلام الولاية والأسرار الإلهية.

[٧٥] [الآية الخامسة والسبعون]:

﴿وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ﴾ أي من أهل التجلي الأسمائي المتضمن للتجلي الذاتي قوة نظرية مقدسة عن الحكم الوهمي ﴿بِقِنطَارٍ﴾ أي علوم نظرية ومعارف فطرية وإدراكات كثرة فكرية من العلوم والمعارف ﴿يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ ويرجع ويعيده لديك من غير خيانة وتضييع منها شيئا ما ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ﴾ من القوة الفكرية مستمدة من الوهم والخيال مستخدمة للنفس ﴿بِدِينَارٍ﴾ أي شيء قليل من أسرار ربوبية وأنوار علوم الكونية، إشارة إلى القوى المدركة والمبادئ الحافظة لانقطاع المناسبة بيننا وبين المبادئ الإلهية التي هي محل انتقاش العلوم والإدراكات، إشارة إلى إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من أن القوة الحافظة المدركة هي خزانة العلوم والإدراكات المكتسبة [و] إلى أن الحق في هذا الباب أن الكل مسطور في أول الكتاب ﴿وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩/٦] ونفس الإنسان وروحه الذي هو روح الله كما قال ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩/١٥] هو³ متصل بلوح المحفوظ والكتاب المبين فينعكس منه إلى لوح روح الإنسان وقلبه إشراقات بأنواره وتقتبس بؤوقات أضواء أسرار منه⁴ إليه⁵ ﴿لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ إلا بعد رياضات كثيرة ومخالفات درية ومجاهدات ذرية ﴿ذَلِكَ﴾ أي عدم أداء الأمانات إلى أهلها بسبب أنهم ما رجعوا إلى المبدأ الأول ليتذكروا بما عهد عنده بأداء الأمانات وبالوفاء بالمواعيد والمعاهدات

¹ أي: بالتقوى.

² ما وجدته.

³ أي: نفس الإنسان وروحه.

⁴ أي: من الله.

⁵ أي: إلى نفسه.

﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ أي في الأمور التي لا تدخل تحت نظرنا خارجةً عن حَيْطَةِ حُكْمِنَا بل داخلية تحت حكم القوّة العمليّة ﴿سَبِيلٌ﴾ إلى الله أي ليس علينا أن يحصل لهم سبيل إلى الله فإنّ الله ما فوّض تحصيل السبيل إليه إلينا.

[٧٦] [الآية السادسة والسبعون]:

﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ﴾ أي ليس الأمر على ما زعمت القوى النظرية بل السبيل إلى الله إنّما هو لمن أوفى بعهدده الذي عقد العهد عليه في الأزل ﴿و﴾ لمن ﴿اتَّقَى﴾ وحوّز عمّا سواه.

واعلم أنّ العهد ثلاثة في أزل الآزال للشئون ذاتيةً أولاً ثمّ للأعيان الثابتة والحقائق الإلهية ثمّ عهد في الأزل للعقول وللأرواح والنفوس العاملة بالعبودية والكشف بالسرائر الربوبية وعهد في أحيان الأبد للقلب بالجمعية بين الربوبية والعبودية وبين المعارف الفطرية والعلوم النظرية، فمن أوفى روحه عهد الأزل فاز عن دركات الشرك وبلغ سرّ التوحيد، ومن وافى قلبه الإلهام الخاصّ اللائق بكمال الاختصاص بالجمعية المخصوصة بإلقاء السمع الخاصّ لإصغاء خطابه الأزليّ مقرونا بالجواب الأولى وبما جرى في الجبروت للأعيان الثابتة وفي الملكوت للأرواح برّب الأرباب ونور الأنوار ومسبّب الأسباب وكيفية جريان الحكم فقد بلغ حقيقة الرضاء وخلص عن درك الألم والتحصّر وعذاب الفناء، ومن أوفى عقله أوامر الحقّ ونواهيه الجارية (A-158) بالرسائل الإلهية والوسائل¹ الربانية في ظاهره وباطنه على وفق ما أمر في الحضرة العلميّة وسائر المراتب فقد بلغ حسن الأدب في مقام العبودية ويكون مرشداً لمريدين ومكمّلاً للمسترشدين وقائداً للعارفين، فمن اتقى خطرات النفوس وطوارق الشهوات ومخارق العكوس والمرادات من مشارق شمس القوى الفكرية والمبادئ النظرية المقارنة بكواكب القوى الوهميّة والنجوم الخيالية فإنّ الله أبلغه مقام حقيقة المحبة الذاتية والنسبة الأوليّة والمشية الغيبية التي هي المحبة الذاتية التي بنى الذات المتجلية بعنوان الذات لذاتها.

[٧٧] [الآية السابعة والسبعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ الجاري في عالم الجبروت ﴿وَأَيْمَانِهِمْ﴾ وميثاقهم بالله جارياً في الملكوت ﴿ثُمَّناً قَلِيلاً﴾ متاعاً قليلاً وحطاً ظليلاً من الدنيا ﴿أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ والعروج

¹ س: والرسائل.

من التحليلات وآثار أنوار أسرار الشهودات ﴿وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ﴾ بما كلمهم في الأزل ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ بما نظر إليهم في الفطرة الأولى ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ في المحشر العظمى الآفاقي، والمراد من الأولى: القسمة التي يكون في المحشر الأنفسي في السير إلى الله، ومن الثانية: المحشر الكبرى في السر في الله ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ في الأولى والأخرى عن كدورات الدركات وظلمات الظنون وبعض الإدراكات ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بنار الندامة التي توقد على الأفئدة وهي النار الكبرى ومأوى الأشقي ﴿الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى * ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى: ٨٧/١٢-١٣].

[٧٨] [الآية الثامنة والسبعون]:

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا﴾ يعني من القوى النظرية والمبادئ الروحانية لفريق مما بلغوا في الاستكمال إلى مقام استخلصوا بالكثبة عن رقة عبودية النفس الأتارة فلم يميزوا التحليلات الإلهية من الخواطر النفسانية والقياس الفكري والوسواس النظري ﴿يَلُؤُونَ﴾ ويجرّون ويقرؤون ﴿أَلَسِنْتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ﴾ من التحلي والحال أنه ليس من التحلي ويقولون في المرتبة النفس اللوامة أيضا ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ وإنما نفى كونه من عند الله مع أن الكل من عند الله؛ لأنهم ما قالوا هذا القول من عين التحقيق بل من محض التقليد وفرط مقتضيات التفريق ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ بأنه اتخذ ولداً ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ بطريق النظر أنه ليس من الكتاب ولا من عند الله إشارة إلى تفاوت درجات السلاك والمرشدين فمنهم من أهل الشهود والعرفان والتحقيق ومنهم من ليس كذلك وهم أيضا فرق كثيرة، وأمّا أهل الكشف الصحيح والعقل الصريح والنظر الجريح والتحقيق الفصيح فقليل جداً.

[٧٩] [الآية التاسعة والسبعون]:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ إشارة إلى الفرقة الأولى، فإنهم وإن كانوا في مقام العبودية لم يظهر الربوبية ولم يتحققوا بالأسماء والصفات الألوهية فلم يدعوا الربوبية ولا الإلهية وإن كان لهم شهود كتاب التحليلات وأسرار الولايات وأنوار أحكام النبوات، إذ كمال رتبة البشرية إنما هو كمال الجمعية بين الربوبية والعبودية وبين الإلهية والكونية، فكل من الربوبية والعبودية والإلهية والكونية فرادى نقص في مرتبته ورتبته وأمّا الكمال فإنما هو بجمعيتهما وتام معيتهما ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ﴾ من حيث الباطن

﴿بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾ الأُزْلَى والتَّحْلِي الذَّائِي الأولى بحيث أن¹ يظهر الربوبية منكم من حيث التصرف الباطني فيما دونكم بالتبليغ عند رفع الحجب إلى مقام شهود التحليات وإلى مقام الفطري ﴿وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ هي أي بما كانوا درسوا المعارف الفطرية وتعارفوا أحكام النبوة (158-B) الذاتية.

[٨٠] [الآية والثمانون]:

﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ﴾ والحالة هذه لا يأمر هذا البشر الكامل المكمل لمتابعته أن تتخذوا الأسماء الإلهية والجواهر العلمية والأنوار القاهرة ﴿وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ في الظاهر؛ لأن عبوديتهم في الظاهر ينافي الربوبية فيه لا في الباطن وأيضا ينافي الجمعية الكبرى بين العبودية والربوبية الفردية، قال الصادق: "ما كان عبد في ذاته يدعي الربوبية إلى نفسه ولكن يريد الآخرين عرفى الايرى إلى قوله: ﴿يَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾"² أي يريدون أن يحرقوكم بعد ما أحرقوا، وقال صلى الله عليه وسلم أيضا: "كونوا ربانيين علماء بالله حلماء عن عبادة"³.

تفسير

[٨١] [الآية الحادية والثمانون]:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ فيه حث للرسول صلى الله عليه وسلم أن يأمرهم بما في كتاب الله من معرفته ومعرفته أحكامه، ولأتمته أن يأمنوا⁴ بما يقول لهم من الأمر والنهي ويتبعوا دينه وينصروه ولا يخالفوا عن أمره أي أذكر يا محمد وقت أخذ الله ميثاق الأنبياء وأممهم وعهدهم في يوم الميثاق حين أخرجهم من صلب آدم وأجمعهم في ذلك الموقف أن يبلغ الأول⁵ الآخر⁶ وأن يصدق الآخر الأول. وفي إضافة الميثاق

¹ ب س: أي.

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

⁴ ب س: يمنوا.

⁵ أي: النبي.

⁶ أي: أمة النبي.

وجوه: أحدها أن يكون إضافة المصدر إلى الفاعل أي أخذ الله الميثاق الذي وثقت الأنبياء [مع أمهم]¹، وأن يكون² إلى الموثق عليه أي ميثاق الله الأنبياء، أو أولادهم على حذف المضاف، أو الجميع على تقدير الحذف أي ميثاق الله النبيين مع أولادهم ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ﴾ بيان، «لما» بكسر اللام³ و«ما» مصدرية ﴿وَحِكْمَةٍ﴾ أي لأجل إعطائي إياكم بعض الكتاب والحكمة ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ من التورية والإنجيل، عطف عليه أي لإعطائي وحيي الرسول، أو بفتحها إمّا للابتداء أو التوطئة بالقسم، وتخفيف الميم موصولة⁴ متضمنة لمعنى الشرط ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ سادّ مسادّ جواب القسم والشرط؛ لأنّ أخذ الميثاق في معنى الاستحلاف، وقرأ «لما» بمعنى «حين»، والمتكلم هو الله من قبل الالتفات ﴿قَالَ﴾ الله لهم في ذلك الوقت ﴿أَقْرَرْتُمْ﴾ بذلك الميثاق بتصديقه ونصره إذا خرج ﴿وَأَخَذْتُمْ﴾ أي قبلتم بالطوع لا بالكره وخوف الروح ﴿عَلَىٰ ذَلِكُمْ﴾ الميثاق ﴿إِصْرِي﴾ أي عقدي أو عهدي بكم في شأن محمد، وأصله «الثقل» وإمّا سمّي به؛ لأنّه يؤصره ويشدّه ويثقل على صاحب المخالفة، وقرأ بالضم إمّا لأنّه لغة فيه كضعف وضعف وإمّا لأنّه جمع أصار وهو ما يشدّ به ﴿قَالُوا﴾ أي الأنبياء وأتباعهم من الأولاد والأشيع والأحفاد والأتباع ﴿أَقْرَرْنَا قَالَ﴾ الله ﴿فَاشْهَدُوا﴾ أنتم على أنفسهم وعلى أتباعكم، قيل: الخطاب للملائكة، قال عليّ كرم الله وجهه: "لم يبعث الله نبيا آدم ومن بعده إلّا أخذ عليه العهد في محمد وأمره فأخذ العهد على قومه لتؤمنن ولئن بعث وهم أحياء لينصرونه"⁵ ﴿وَأَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ على أنفسكم، هذا تأكيد وتهديد من الرجوع.

[٨٢] [الآية الثانية والثمانون]:

﴿فَمَنْ تَوَلَّى﴾ أي أعرض من الميثاق ونقضه ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ الميثاق والتوكيد والإشهاد ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ العاصون الخارجون عن الإيمان بالله وطاعته ببعض العهد.

¹ ب س: معه، انظر: تفسير البضاوي، ٥٨/٢.

² أي: وأن يكون إضافة المصدر.

³ أي: قرأ بكسر اللام.

⁴ أي: وأن إسم الموصولة.

⁵ تفسير الثعلبي، ١٠٥/٣؛ تفسير البغوي، ٣٧٧/١.

[٨٣] [الآية الثالثة والثمانون]:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ﴾ الإسلام ﴿يَبْغُونَ﴾ يقصدون هؤلاء الفاسقون ويطلبون به¹ غير الإسلام، وإنما قدم المفعول إشعاراً بأنَّ غير الإسلام ودين الله في نفسه قبيح باطل يتَّجه الإنكار إليه، فيكون ذكره أهمّ وطلب باطل في القبح أتمّ، ولهذا دخلت الهمزة على فاء العاطفة على الجملة المتقدمة، أو المدخول فيه محذوف أي يتولّون عن الميثاق فغير دين الله ييغون، بالياء أو التاء على تقدير «قل لهم» ﴿وَلَهُ أُسْلِمَ﴾ أي والله أطاع وانقاد كلّ ﴿مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ من الملائكة والنفوس العاملة ﴿وَالْأَرْضِ﴾ ومن عليها وما فيها ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ طائعين بالنظر وإتباع الحجة، وكارهين (159-A) بالسيف ومعاينة² ما يلجئ إلى الإسلام كنتق الجبل وإدراك الغرق والإشراف على الموت، أو مختارين كالملائكة والمؤمنين، أو مسخّرين كالكفرة، فإنهم لا يقدرّون أن يمتنعوا عن حكم القضاء وكذا سائر الموجودات ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ بالياء على تقدير عود الضمير إلى «من»، وبالتاء خطاب إلى كلّ مَنْ يستحقّه، عن أبي العالية³: "إنّ كلّ آدمي أقرّ على نفسه أنّ الله ربّي وأنا عبده فهذا الإسلام بالطوع لو استقام عليه، فلمّا تكلم به صار حجة ثمّ أشرك في عبادته فهذا الذي أسلم كرها ومنهم من شهد أنّ الله ربّي وأنا عبده ثمّ أخلص له العبوديّة فهذا الذي أسلم طوعاً"⁴، قال صلّى الله عليه وسلّم: "الملائكة أطاعه في السماء والأنصار وعبد القيس في الأرض"⁵، وأيضا: "لا تسبّوا أصحابي فإنّ أصحابي أسلموا من خوف الله، وأسلم الناس من خوف السيوف"⁶، قال الضحّاك⁷: هذا حين أخذ الله الميثاق منهم وأقرّوا به⁸، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إذا استصعبت دابة أحدكم وكان شموسا فليقرأ في آذانها هذه الآية "أفغير الله" إلى آخرها"⁹.

¹ ب - به.

² ب س + معانات.

³ أبو العالية: رفيع بن مهران، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الاعلام (سير أعلام النبلاء، ٤/٢٠٧).

⁴ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٦.

⁵ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٦. الطبراني، المعجم الأوسط، ٤/٥٧٤ (ح: ٣٩٨٣)؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٩/٧٦١ (ح: ١٦٤٧٠) (وفيه: "أسلمت الملائكة طوعا وأسلمت الأنصار طوعا وأسلمت عبد القيس طوعا").

⁶ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٦.

⁷ الضحّاك بن مزاحم (١٠٥ - ... هـ = ٧٢٣ م) البلخي الخراساني، مفسر (سير أعلام النبلاء، ٤/٥٩٨؛ الأعلام، ٣/٢١٥).

⁸ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٦.

⁹ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٧.

[٨٤] [الآية الرابعة والثمانون]:

﴿قُلْ﴾ يا محمد لأهل الكتاب إن لم تؤمنوا أنتم نحن معاشر الإسلام ﴿أَمَّا بِاللَّهِ﴾ وبتوحيده وبأنبيائه وكتبه ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يخبر عن نفسه ومتابعيه بالإيمان بالله وكتابه، ولذا جمع نفسه، وأيضاً المنزل على نبي [هو] منزل على أتباعه من الحاضرين والغائبين من الأولاد والأحفاد لاشتراكهم على التقليد بأحكامه، وأيضاً المنسوب إلى الواحد من الجمع قد يُنسب إلى الكل، وإِثْمَا استعمل «أنزل» بـ«على» و«إلى» لوجود معنى الاستعلاء والانتفاء فيه لأنّ الوحي من الأعلى إلى الأدنى ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾ أولاد يعقوب، فإنّ أنبياء بني إسرائيل من أولاده، والمنزل على هؤلاء هو الصحف أكثرها في خواصّ الأشياء والعلوم الحكيمية والأسرار الربوبية ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾ من التوراة ﴿وَعِيسَى﴾ من الإنجيل ﴿وَالنَّبِيُّونَ﴾ من أتباع موسى وعيسى ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ في النبوة كما يفرق أهل الكتاب فيكفرون بعض ويؤمنون ببعض ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ متقادون مخلصون بالتوحيد والطاعة.

[٨٥] [الآية الخامسة والثمانون]:

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ﴾ أي يطلب ﴿غَيْرَ الْإِسْلَامِ﴾ أي التوحيد والانقياد بحكم الله والإخلاص لوجه الله، نزلت في إثني عشر رجلاً ارتدوا عن الإسلام وخرجوا من المدينة إلى مكة، منهم الحارث بن سويد الأنصاري¹ ﴿دِينًا﴾ طريقاً يجازي به وعلى ما يعمل بما فيه من الأحكام ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ الواقعين في الخسران لمخالفتهم الفطرة السليمة التي فطر الناس عليها، استدللّ بهذه الآية على اتحاد الإيمان والإسلام، إذ لو كان غيره لم يكن مقبولا، أوجب بأنّ المردود قبول كلّ دين يغير الإسلام لا قبول كلّ ما يغيره، والدين إمّا المجموع أو الأعمال وإِثْمَا كان يغير الدين الإيمان.

[٨٦] [الآية السادسة والثمانون]:

¹ تفسير الثعلبي، ٣/١٠٧؛ تفسير البغوي، ١/٣٧٨.

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ﴾ استفهام لفظاً وحيداً معنى، أي لم يرشد الله ولن يهدي ﴿قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ أي لا يوصلهم إلى حقيقة الإيمان بعد وصولهم إليه وتركهم إياه بما لا نزول أصلاً وهو تصميمهم¹ وتصلبهم على الكفر لرسوخ القساوة وثبوت الظلمة في قلوبهم ﴿وَشَهِدُوا﴾ وحكموا وأدركوا وجزموا على طريق الشهادة على "أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ"، عطف على ما في "إيمانهم" من معنى الفعل، ونظيره: ﴿فَأَصَدَّقَ وَأَكُنَّ﴾ [المنافقون: ١٠/٦٣]، أو حال بتقدير "قد كفروا" وهو على الوجهين دليل على أنَّ الإقرار باللسان خارج عن حقيقة الإيمان، قيل² بالنصب بعد الفاء في جواب «لولا» و«أَكُنَّ» بالنصب عطفًا على «فَأَصَدَّقَ»، وبالجزم على محله؛ لأنَّه جواب الشرط كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف (B-159) لعلمه تصميمهم³ على كفرهم برجوعهم عن الإيمان ﴿وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ أي الشواهد من القرآن على صدقه ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ الذين ظلموا أنفسهم بالإخلال بالطرد ووضع الكفر موضع الإيمان بالإنكار ووفور الرد فكيف من جاءه الحق وعرفه ثم أعرض عنه، أو المعاندين الذين علموا أنَّ اللطف لا ينفعهم وهذا القول فيمن ركن الكفر في قلبه فلا يقصد الرجوع إلى الإسلام.

[٨٧] [الآية السابعة والثمانون]:

﴿أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ﴾ مبتدأ، خبره ﴿أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ﴾ وسخطه وطرده عن رحمته وتبعيدهم عن مغفرته ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ﴾ يدل بمنطوقه على جواز لعنهم وبمفهومه بنفي جواز لعن غيرهم، وذلك لأنَّ الران في قلوبهم شغلها رأساً فانطبع الكفر فيهم دون غيرهم، و"الناس" يحتمل العموم⁴ والخصوص⁵.

[٨٨] [الآية الثامنة والثمانون]:

¹ ب س: تصميمهم.
² أي قيل هذه الآية: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠/٦٣].
³ ب س: تصميمهم.
⁴ أي: كل الناس أي المؤمنون والكافرون.
⁵ أي: المؤمنون.

﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ أي في اللعنة أو العقوبة أو النار لمصيرها إليهم¹ ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ أي لا يهون علمهم ﴿وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ أي لا يُؤْمَلُونَ ولا² يُهْمَلُونَ.

[٨٩] [الآية التاسعة والثمانون]:

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ الارتداد أي ندموا على ما صرموا ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ بلا مفعول منزلا منزلة اللازم بمعنى "دخلوا في الصلاح"، أو³ ما أفسدوا، أو تركوا⁴ ما عليه من الكفر [أو] أسدّدوا⁵ ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾ يقبل التوبة ويمحو لحوبة ويستر قبح ما توغلوا فيه من الكفر والمعصية ﴿رَحِيمٌ﴾ يتفضل عليه، نزلت في حارث الأنصاري حين ندم على رّدته فأرسل إلى قومه أن سألوا "هل لي من توبة" فأرسل إليه أخوه الجلاس بالآية فرجع إلى المدينة فتاب وأسلم وحسن إسلامه.⁶

[٩٠] [الآية التاسعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ كاليهود كفروا بعبسى والإنجيل بعد الإيمان بموسى والتوراة ﴿ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا﴾ بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم والقرآن، أو كفروا بمحمّد بعد ما آمنوا به قبل بعثته ثمّ ازدادوا كفرا بالإصرار والعناد والطعن فيه والصدّ عن الإيمان ونقض الميثاق أو لقوم ارتدّوا إلى مكّة ﴿لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ لأنهم لا يتوبون أو لا يتوبون إلّا أسعفوا على الهلاك وإنما كنّى عن عدم توبتهم بعدم قبولها تغليظا في شأنهم وإبراز حالهم في صورة حال الآيسين من الرحمة، أو لأنّ توبتهم لا تكون إلّا نفاقا لكونهم في الإنكار شقاقا لا لارتدادهم وزيادة كفرهم ولذلك لم يدخل الفاء فيه ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ الثابتون على الضلالة، الثابتون بالشرك والجهالة، فماتوا على كفرهم.

¹ ب س: إليهما.

² س - لا.

³ أي: أو بالمفعول.

⁴ ب س: تداركوا.

⁵ ب س: أسندوا.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٠٨/٣؛ تفسير البغوي، ٣٧٩/١؛ النسائي، كتاب تحريم الدم، ١٥؛ شرح مشكل الآثار، ٣٠٧/٧ (ح: ٢٨٦٩)؛ الواحدي، ص. ٢٣٩-٢٤٠.

إشارة وتأويل

[٨١] [الآية الحادية والثمانون]:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ قال الصادق عليه السلام: "مَنْ أَرَادَ الْعَقَبَى فَلْيَطْرَحِ الدُّنْيَا وَلْيُخْرِجْ مِنْهَا؛ لِأَنَّ الْأَوْلِيَاءَ شُهَدَاءُ اللَّهِ وَالْمَوْلَى شَهِيدٌ عَلَى شَهَادَتِهِمْ"¹، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ أَوَّلًا فِي ظِلْمَةِ الْإِمْكَانِ الذَّائِقِ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَيْهِمْ بَفِيضِهِ الْأَقْدَسِ الَّذِي هُوَ التَّحَلِّي الذَّائِقِ الْقَابِلِيَّاتِ الْأَوَّلِيَّةِ وَالْاِسْتِعْدَادَاتِ الذَّائِقَةِ بِذَرِيعَةِ الْمَشِيعَةِ الذَّائِقَةِ، ثُمَّ تَحَلَّى عَلَى مَا هَيَّاتَهُمُ الْأَوَّلِيَّةِ الذَّائِقَةِ -وهي الشُّعُونَاتِ الذَّائِقَةِ الْمُخَفُوفَةِ بِالْصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ بِالتَّحَلِّي الوَصْفِيِّ أَوَّلًا عَلَى مَا هَيَّاتِ الْأَنْبِيَاءَ- أَوَّلًا عَلَى الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَمَا يَتَضَمَّنُهَا مِنْ أَعْيَانِ أُمَّتِهِ ثُمَّ بِوَاسِطَتِهَا عَلَى حَقَائِقِ الْأَنْبِيَاءِ وَحَقَائِقِ أَمَمِهِمْ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْهِمْ أَنْوَارَ النُّبُوَّةِ الذَّائِقَةِ وَهُمْ قَدْ صَلَّوْا مِنْهُ ثُمَّ أَمَرَهُمْ بِأَنْ يَتَّبِعُوهُ وَنُصْرُوهُ فِي دِينِهِ وَعَهْدُوا بِهِ الْأَنْبِيَاءَ كَمَا قَالَ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ إِلَى آخِرِهِ، فِي حَقِّ مُحَمَّدٍ وَنُصْرَةِ دِينِهِ ﴿لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ﴾ أَي نُبُوَّةَ بِشْرِيَّتِهِ ﴿وَحُكْمَةٍ﴾ إِلَاهِيَّةَ وَوَلَايَةِ وَنُبُوَّةٍ ... ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ﴾ بَعْدَ شِيْعِ دِينِكُمْ وَذِيْعِ أَحْكَامِهِ بِصِيْبِكُمْ ﴿رَسُولٌ مُصَدِّقٌ﴾ يَعْنِي مُحَمَّدٌ الَّذِي خَتَمَتْ بِهِ دَائِرَةَ النُّبُوَّةِ وَاسْتَكْمَلَتْ وَكَانَتْ شَمْسُ حَقِيقَتِهِ النَّازِلَةِ مِنْ سَمَاءِ (160-A) الْأُلُوهِيَّةِ، الدَّائِرَةُ عَلَى مَدَارِ أَعْيَانِ الْكَائِنَاتِ وَمَنَارِ أَكْوَانِ الْمَكُونَاتِ إِلَى أَنْ وَصَلَتْ إِلَى نَشْأَتِهِ الْعَنْصَرِيَّةِ فَتَعَيَّنَتْ أَوَّلًا بِهَوِيَّةِ آدَمَ ثُمَّ نَقَلَتْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ عَلَى أَصْلَابِ الْأَبَاءِ الطَّاهِرَةِ إِلَى أَنْ وَصَلَتْ إِلَى صُلْبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا ﴿قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ﴾ اللَّهُ ﴿فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ إِنْ شَارَ إِلَى أَنَّ الشَّهَادَةَ أَوَّلًا بِالذَّاتِ، إِنَّمَا هِيَ لِلَّهِ ثُمَّ لِلْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ ثُمَّ لِأُمَّتِهِ حَاصِلَةٌ فِي ضَمَنِ شَهَادَتِهِ ثُمَّ لَسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَأُمَّتِهِمْ ثُمَّ لغيرِهِمْ.

[٨٢] [الآية الثانية والثمانون]:

¹ ما وجدته.

﴿فَمَنْ تَوَلَّى﴾ وأعرض وانصرف ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ الإقرار والاعتراف بحقيقته وصدق نبوته ﴿فَأُولَئِكَ﴾
هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ الخارجون عن دائرة دين الحق الداخلون في غائرة الباطل ونائرة السعير السحيق الظالمون على
أنفسهم وغيرهم.

واعلم أنّ أرباب أعيان الأدوار النورية الجمالية، وهي أطوار¹ الأسماء الأربعة الذاتية، أعني: العليم
والحيّ والقدير والمريد، إذا كانت صريحة يغاير أرباب أكوان الأكوار الظليّة الجلالية وهي بواطن هذه الأسماء،
وأنت خبير بأنّ الظاهر والباطن تواءمان لا ينفك أحدهما عن صاحبه في الاقتضاء فكلّ واحد من الأعيان
والأكوان مشترك في تربية إسم بعنوان الجمال والنور وعُتُقُونُ الجلال والصمور، فعنوان النور والجمال هو
الإيمان والطاعة والعبادة والعلوم والمعارف والكشف والمشاهدة، وعُتُقُونُ الظلّ والجلال هو الكفر والعصيان
والجهل والكفران والعماء والطغيان، فإن كان مقتضاء إسم العليم مثلاً وغالباً ومرتضى الجهل مغلوباً ظهر
الإيمان والطاعة والعلوم والمعارف، وإن كان بالعكس انعكس الأمر وظهر الكفر والعصيان، وإن استويا وكان
مقتضى النور مغلوباً ظهر النفاق وكُثِرَ الخلاف والشقاق وتردّد صاحبه في دركات الأدوار وظلمات الأكوار
إلى أن اقتضى حكم العدل الحقيقيّ تساوي نسبة النور والجمال والصمور والجلال فحينئذ يصير موافقاً حقاً
ومرافقاً صدقاً طلقاً.

[٨٣] [الآية الثالثة والثمانون]:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ﴾ وهو الإسلام الحقّ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩/٣] ﴿يَبْغُونَ﴾
ويطلبون، أعني التحلّي الجمعيّ والظهور المعيّ والشهود الكامل النوعيّ ﴿وَلَهُ أَسْلَمٌ﴾ أي والحال أنّ لصاحبه
اطباع، وانقاد ﴿مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ أي أعيان أدوار النورية الجمالية ﴿وَالْأَرْضِ﴾ أي أكوان الأكوار
الجلالية، أو المراد "من في السموات" هي الأنوار القاهرة والجواهر المجردة "ومن في الأرض" هي عالم الأجسام
من العناصر والأجسام وما يتركّب منها من المواليد الثلاثة أو الاستعدادات القريبة بالفعل ﴿طَوْعًا﴾ نظراً إلى
الاسم المربّي ويكون في فردارته صريحاً ﴿وَكَرْهًا﴾ نظراً إلى غيره الضمنيّ ﴿وَالِيهِ يُرْجَعُونَ﴾ ولديه يوضعون

¹ ب س: طوار.

دفعاً أو تدريجاً بالصورة الجمعية والهيئة الكلية والإحاطة المعية في الأدوار والأكوار بالاختيار مسبقة بالموت الإرادي أو بالاضطرار مرتوقة بالافتضاء الطبيعي.

[٨٤] [الآية الرابعة والثمانون]:

﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ في المقام الأول في الفطرة الأولى والمعهد الأزلي في المرتبة العليا ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ في الطور الخفي ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ في المراتب في باقي الأطوار الروحية والسريّة والقلبية والنفسية والقالبية ﴿لَا نُفَرِّقُ﴾ في مقام جمع الجمع ﴿بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ في التجلي الذاتي (160-B) من حيث إنّ الكلّ ظاهر بالعنوان الذاتي أولاً بالشيونات الذاتية والنسب الأوليّة ثمّ تنزّل من الأحديّة الذاتية إلى الواحدية ظاهرة بالصور العلمية والأعيان الثابتة ﴿وَنَحْنُ﴾ بجميع الأطوار في مقام الفرق والجمع والجمع والفرق ﴿لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ منقادون انقياداً تاماً بجميع الأجزاء والجوارح والأعضاء في تمام المراتب في كلّ الأدوار والأكوار وجمعيتيها في السير في الله.

[٨٥] [الآية الخامسة والثمانون]:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ﴾ من الأعيان والأكوان الإفرادية ﴿غَيْرَ الْإِسْلَامِ﴾ الفطري الذي جعل الكلّ عليه وهو الإسلام ودين الحق، أو المراد منه هو الإسلام الجمعي والأحكام المعية فلن يقبل منه؛ لأنّ كلّ عين من الأعيان وكلّ كون من الأكوان من حيث أنّها حصّة من الوجود الذي هو منبع جميع الكمالات الذاتية والأسمائية طالبة لتلك الجمعية ولا تسكن إلى غيرها.

[٨٦] [الآية السادسة والثمانون]:

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ﴾ ويرشد إلى الإسلام الحقيقي ﴿قَوْمًا كَفَرُوا﴾ به لعدم اجتماع أسباب الوصول إليه ﴿بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ في الفطرة الأولى والنشأة العليا ﴿وَشَهِدُوا﴾ في هذه الفطرة ﴿أَنَّ الرَّسُولَ﴾ أي التجلي الوصفي بعنوان العلم، وهو ظهور الحقيقة المحمدية وشهودها التجلي الذاتي بالعنوان الوصفي في عالم الجبروت والواحدية ﴿حَقٌّ﴾ ثابت في الكلّ ﴿وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ والأحكام النبوية لأعيان الأنبياء وأمهم بالنبوة

الذاتية في تمام المراتب من العهد والمواثيق ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ المتجاوزين عن الحد في الطور النفسي.

[٨٧] [الآية السابعة والثمانون]:

﴿أُولَئِكَ﴾ هم الظالمون إلى نفسه وعلى غيره ﴿أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ﴾ وبُعده وتبعيده ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ﴾ وذلك لنقضهم عهد الله الجاري في الجبروت والملكوت والبرزخ والملك والشهادة والناس، ولعنة الناس أشدّ لتضمّنها لعنة الله والملائكة وغير ذلك.

[٨٩] [الآية التاسعة والثمانون]:

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ وعادوا ورجعوا وأتابوا إلى الله وإلى الإسلام الحقيقي ﴿مِن بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أي تلك النقوض لدي اجتماع الأسباب في الأدوار.

[٩٠] [الآية والتاسعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ﴾ إشارة إلى [ما] وقع للسالكين من التنزّل بعد الترقّي فهو عام لجميع الموجودات، من الملائكة كما وقع لهاروت وماروت وغير ذلك من الأعيان والأكوان من النباتات والحيوانات والإنسان كما في السقط وموت الأطفال وصغار الحيوانات التي ماتت قبل البلوغ إلى كما لها المتوقع، فإنّ الكلّ يتردّدون ويعذبون في النشآت في الدورات.

تفسير

[٩١] [الآية الحادية والتاسعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِّلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ أي بين الخافقين طولاً وبين الشمال والجنوب عرضاً، ودخول الفاء في الخبر مشعر بأنّ ما قبله علّة لما بعده ﴿وَلَوْ افْتَدَى بِهِ﴾ أي أنفق الذهب بتمامه لم يُفدّه، روي: «يجاء الكافر يوم القيامة فيقال له: أرايت لو كان لك ما في الأرض

ذهبا أكنت مفتديا به، فيقول: نعم، فيقال له: كذبت لقد سئلت ما هو أسهل من ذلك فأبيت»¹
﴿أُولَئِكَ﴾ الذين بعثوا بهذه الأوصاف ثابتة ﴿لَهُمْ﴾ من الله ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وعقاب عميم ﴿وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ﴾ مانعين من العذاب دافعين عن العقاب.

[٩٢] [الآية الثانية والتاسعون]:

﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ﴾ الخير الكثير والفضل والحسن الكبير ﴿حَتَّى تُنْفِقُوا﴾ أي لن تبلغوا حقيقة البرّ الذي هو كمال الخير وأحبّه، أو لن تنالوا برّ الله الذي هو الرحمة والرضى والجنة ﴿حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ أي تتصدّقوا من أعزّ الأموال وأنفسها وأبرّها، فإنّ هذا يدلّ على كمال محبتهم لله، وإنّ محبته أشدّ المحبّات ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥/٢] (161-A) والسلف كانوا إذا أحبّوا شيئا جعلوا لله، لمّا نزلت² جاء أبو طلحة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم³، فقال: يا رسول الله لي أموال كثيرة ولي بيرحاء⁴ هو أحب إليّ، - كان مستقبل المسجد وكان النبيّ صلى الله عليه وسلّم يدخلها ويشربها من مائها جعلها⁵ صدقة- أرجوا برّها ودُخْرها عند الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: بح ذلك مال رابع لك،⁶ عن ابن عبّاس: "المراد الزكاة"⁷ أي حتى تحبّوا زكاة أموالكم، قال بعضهم: يعمّ المال وغيره لبذل الجاه في معاونة الناس والبدن في طاعة الله والهمة في سبيله،⁸ قال الله تعالى: "يا موسى كن للفقير كنزا وللضعيف حصنا (وللمساكين عوناً)⁹، أكن لك في الشدّة صاحباً وفي الوحدة أنيساً وأكلؤك في ليلك ونهارك"¹⁰، قال عطاء: "لن تنالوا شرف الدين والتقوى حتى يتصدّقوا وأنتم أصحّاء وأشخّاء تأملون العيش تخشون الفقر"¹¹، قيل:

¹ تفسير الثعلبي، ١٠٩/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨٠/١ بنحو هذه الألفاظ. البخاري، كتاب الرقاق، ٤٩؛ أحمد، ٢١٨/٣ بنحو هذه الألفاظ.

² أي: لمّا نزلت الآية.

³ ب - نزلت جاء أبو طلحة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

⁴ ب س: بير ح.

⁵ ب - يدخلها ويشربها من مائها جعلها.

⁶ تفسير الثعلبي، ١١٠/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨١/١. البخاري، كتاب الزكاة، ٤٤؛ مسلم، ١٤، (رقم الحديث: ٤٢ (٩٩٨)؛ الموطأ، كتاب

الصدقة، ١ (ح: ٢)؛ الدارمي، كتاب الزكاة، ٢٣؛ أحمد، ١٤١/٣.

⁷ تفسير الثعلبي ١١٠/٣؛ تفسير البغوي ٣٨١/١.

⁸ هذا رأي البيضاوي، انظر إلى تفسيره ٦٥/٢.

⁹ في كنز العمال: وللمستجير غيثاً.

¹⁰ كنز العمال، ٤٨٧/٦ (ح: ١٦٦٦٤)

¹¹ تفسير الثعلبي، ١١٠/٣.

"كلّ شيء أنفقته المسلم من ماله ابتغاء لوجه الله حتى التمرة فهو من هذا القسم"¹ ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ﴾ أي شيء قليل أو كثير، طيب أو حبيث²، شريف أو خسيس، محبوب أو عنه مهروب، أو مرغوب أو دونه مرغوب، أو معزوب وخفي ومعزوب ﴿فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ بما فعلتم فيجازيكم به³، قيل: لا الميثاق إلى المطلوب إلّا بإنفاق المحبوب، روي أنّ زيد بن حارثة جاء بفرس كان يحبّه، فقال: "هذا في سبيل الله"، فحمل الرسول عليها أسامة بن زيد من أقاربه عليه، فوقع في نفسه، فقال: "أردت أن أتصدق به"، فقال صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله قد قبلها منك"⁴. ومن هذا علّم أنّ إنفاق أحبّ الأموال على أقرب الأقارب أفضل وأقرب، ولهذا قسم رسول الله النخلة التي يصدقها أبو طلحة على أقاربه.

[٩٣] [الآية الثالثة والتاسعون]:

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ منصوب بمقدّر أي يحلّ حلّا، حُلّ على "كلّ الطعام" مبالغة، استوى فيه المذكّر والمؤنث والمفرد والجمع نحو ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ هُنَّ﴾ [المتحة: ١٠/٦٠]، نزلت حين قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا على ملّة إبراهيم"، فقالت اليهود: "كيف وأنت تأكل لحوم الإبل وألبانها"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "كان حلالا لبني إسرائيل"، فقالوا: "كلّ شيء أصبح اليوم محرّما فإنّه كان محرّما على نوح وإبراهيم إلى أن انتهى إلينا"، فأنزلت تكذيبا لهم⁵ ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ﴾ أي يعقوب، معناه عبد الله أو صفيّ الله، كان مع أخيه عيص في بطن وكان يعقوب مقدّما في التولّد فاستعجل أخوه وتقدّم في الولادة فصار يعقوب في عقبه ولذا سميّ بيعقوب، قيل: كان بيعقوب عرق النّساء، فنذر إن شفى يحرّم على نفسه لحوم الإبل وكان أحبّ الطعام إليه، وقيل: كان ذلك بإشارة الأطباء خيرا بإذن الله، منّ جوّز الاجتهاد للنبيّ احتجّ بهذه الآية، أوجب بأنّ هذا التحريم كان بإذن الله وأمره وإشارته لا باجتهاده ﴿قُلْ﴾ يا محمّد ردّا عليهم ﴿فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ

¹ هذا رأي الحسن البصري، انظر إلى تفسير الثعلبي: ١١٠/٣؛ وتفسير الرازي ١٢٤/٨.

² ب - حبيث.

³ ب - بما فعلتم فيجازيكم به.

⁴ تفسير الثعلبي، ١١٠/٣؛ وتفسير الرازي، ١٢٣/٨.

⁵ تفسير الثعلبي، ١١٢/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨٢/١؛ الواحدي، ص. ٢٤١.

كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ في دعواكم وادعائكم، هذا ردّ عليهم في الطعن في النسخ، فإنّ إبراهيم عليه السلام أحلّ لحلوم الإبل وألبانها، فحرّمها يعقوب بعده على مقتضى المصلحة، وإنما جعل التورية حكماً لقطع الخصومة.

[٩٤] [الآية الرابعة والتاسعون]:

﴿فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أي لزوم الحجّة القاطعة ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ المفترون ﴿هُمْ الظَّالِمُونَ﴾ الذين يتعدّون في رفع الإنصاف وسلوك منهج الاعتساف، وفي علاج عرق النسا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "تأخذ إليّة كبش عربي (B-161) لا صغيرة ولا كبيرة فيقطع صغاراً، فيخرج أهالتها فيقسم ثلاث قسم فأكل كلّ يوم على ريق النفس ثلثاً"¹. قال أنس: "فوضعت له لأكثر من مائة فبراً بإذن الله"²، روي أنّ في زمن (الحجاج بن يوسف)³ كانوا يداوون هذه العلة بآية، قيل: وقرئ عليها "أقسم لكنّها لله الأعلى لئن لم تنته لأكويتك بنار ولأحلقنك بموسى"⁴، ويمسح على ذلك المسيح كلّ يوم ثلثاً فبراً بأمر الله وإذنه، والله أعلم وأحكم.⁵

[٩٥] [الآية الخامسة والتاسعون]:

﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾ تعريض بكذبهم أي ثبت أنّ الله صادق فيما أنزل وأحكم وفصل وأنتم كاذبون ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ أي الإسلام الذي هو في الأصل ملّة إبراهيم ﴿حَنِيفًا﴾ خالصاً في دليله مخلصاً ومستقيماً في سبيله حتى يتخلّصوا عن اليهوديّة التي تجاسروا بها على التحريف والتغيير والمكابرة فيه وألزمتمكم على تحريم طيبات ما أحلّ الله لإبراهيم وتابعيه ﴿وَمَا كَانَ﴾ إبراهيم ومَن تابعه من الأولاد والأئمة والأحفاد ﴿مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تعريض آخر لليهود بأنّهم أشركوا وعبدوا عزيراً ومسيحاً فإنّ عيسى ومَن تابعه من اليهود من بني إسرائيل، فمن كان على ملّة إبراهيم لا بدّ وأن يكون على الإسلام كما قال: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾

¹ تفسير الثعلبي، ١١٤/٣. ابن ماجه، كتاب الطب، ١٤ (ح: ٣٤٦٣)؛ أحمد، ٢١٩/٣.

² تفسير الثعلبي، ١١٤/٣ بنحو هذه الألفاظ.

³ ب س: حجاج يوسف، والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁴ ب + وعيسى.

⁵ تفسير الثعلبي، ١١٤/٣.

[الأنعام: ١٦٣/٦] مستقيماً، فيه إشارة إلى أنّ أتباعه واجب بأن¹ يكونوا تابعين في التوحيد والاستقامة فيه وفي التجنّب عن الإفراط والتفريط، وتعرض بشركهم.

[٩٦] [الآية السادسة والتاسعون]:

فصلّوا إلى بيت الله الذي بناه على الحدّ الذي كان بيت المعمور عليه وهو الذي نزل من السماء في عهد آدم عليه السلام حين اشتكى إلى الله عن الخروج عن الجنة والسماء التي كان يصلّي فيها مع الملائكة، فإذا هبط إلى الأرض على جبل سرنديب في الهند أنزل الله البيت المعمور إلى الأرض في أرض مكة على محلّ محمود، فأمر الله آدم أن يصلّي فيه فتوجّه من أرض سرنديب إلى مكّة فيصلّي فيه مع سبعين ألف من الملائكة وكان آدم قد زاده وصلّي فيه في مدّة عمره أربعين مرّة، وكان الحجر الأسود في البيت المعمور أبيض، فلمّا ظهر الطوفان رفع الله تعالى البيت المعمور إلى السماء وأودع الحجر في جبل أبي قبيس، فلمّا أمر الله تعالى إبراهيم وإسماعيل أن يبني الكعبة وتمّ بناءها قد بقي موضع لا ينطبق فيه حجر، فذهب إسماعيل أن يجيء بحجر فناده أبو قبيس: "يا إسماعيل الحجر الذي تطلبه عندي" فأخذه وأتى به، هو الحجر الأسود الذي كان أبيض فصار أسود لسبب كثرة أهل الجنازة والحيز وأصحاب الزنا والفساد وسفك الدماء.²

﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ أي وضعه الله لهم للعبادة، نزلت عند تفاخر المسلمين واليهود فقالت اليهود: إنّ بيت المقدس أفضل وأعظم عند الله من الكعبة؛ لأنّها مهاجر الأنبياء في الأرض المقدّسة، وقال المسلمون: الكعبة أفضل وفضلى فأنزل الله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾،³ وهي لغة في مكّة كالنييط والنمييط والراتب والراتم واللازم واللازب، وقيل هو موضع المسجد ومكّة بلدة، وإنّما سمّيت بها؛ لأنّ الناس يتباكون فيها أي يزدحمون، وبالمكّة⁴ لقلة مائها من⁵ «مكّت الفصيل ضرع أمّه إذا امتصّ كلّ ما فيه من اللبن»، أو من «بكّة إذا دقّه» فإنّها تبك أعناق الجبابرة وتدقّ رقاب الأكابرة. روي: أنّ الملائكة بنّته في أيّام سلطنتهم في الدنيا عند انتقال الفردارية والسلطنة من الجنّ إليهم، وإنّ آدم لما حجّه

¹ ب س: أن.

² تفسير الرازي ١٣٢/٨.

³ تفسير الثعلبي ١١٤/٣؛ تفسير البغوي ٣٨٤/١؛ تفسير الرازي ١٣٠/٨.

⁴ أي: وسميت بالمكّة.

⁵ أي: من قول العرب.

قالت الملائكة: يرحمك الله يا آدم (162-A) قد حججناه قبلك بألفي عام،¹ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ المسجد الحرام وضع قبل الأقصى بأربعين سنة"²، قيل: "هو أول متعبد في الأرض وأول ما بناه آدم، أو أول بيت ظهر على وجه الأرض عند خلق السماء والأرض، فإنَّ الله خلقه قبل الأرض بألفي عام وكان زبدًا بيضاء على الماء فدحيت³ الأرض تحتها"⁴، عن علي عليه السلام إنَّ رجلاً قال له: "أهو أول بيت؟" قال: "لا، قد كان قبله ولكن أول بيت وضع للناس مباركا [فيه] الهدى والرحمة والبركة، وأول من بنى إبراهيم ثمَّ بناه قوم من العرب من جرهم، ثمَّ هدم فبنته العمالقَة ثمَّ هدم ثمَّ بناه قريش"⁵ ﴿مُبَارَكًا﴾ حال من ضمير «وضع» أي كثير الخير والمنافع للناس بحصول الثواب⁶ بالطواف والصلوة والعكوف⁷ فيه ومغفرة لذنوبهم ﴿وَهْدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ عطف على الحال، حال كونه سبباً لهدايتهم؛ لأنَّه قبلتهم يصلُّون إليها لأجل عبادة الله، سئل علي بن الحسين رضي الله عنه، فقال: "إنَّ الله وضع تحت العرش بيتاً وهو البيت المعمور الذي ذكره، وقال للملائكة: طوفوا به ودعوا العرش وطافت الملائكة البيت وتركوا العرش فكان أهون عليهم، ثمَّ أمر الله تعالى الملائكة الذين سكنوا الأرض أن يبنوا فيها بيتاً على مثاله وقدره، فبنوا، واسمه الضراح وأمر [مَنْ] في الأرض من خلقه أن يطوفوا به كما يطوف أهل السموات بالبيت المعمور."⁸

[٩٧] [الآية السابعة والتاسعون]:

¹ تفسير البغوي، ٣٨٤/١ بنحو هذه الألفاظ.

² تفسير الثعلبي، ١١٥/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨٥/١. البخاري، كتاب الانبياء، ١٠، ٤٠؛ مسلم، كتاب المسجد، ١، ٢؛ أحمد، ١٥٠/٥، ١٥٦/٥، ١٥٧، ١٦٠؛ النسائي، كتاب المساجد، ٣؛ ابن ماجه، كتاب المساجد، ٧، ح: (٧٥٣).

³ ب: فحديت.

⁴ تفسير الثعلبي، ١١٤/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨٤/١.

⁵ تفسير الثعلبي، ١١٥/٣. شعب الإيمان، ٤٣٧/٣ (ح: ٣٩٩١).

⁶ ب س: النبوات.

⁷ أي: الاعتكاف.

⁸ تفسير الثعلبي، ١١٥/٣؛ تفسير البغوي، ٣٨٤/١. ما وجدته بتلك الألفاظ ولكن في بعض الكتب رواية مشابهة. انظر: عبد الرزاق، المصنّف، ٢٨/٥ (ح: ٨٨٧٥)؛ شعب الإيمان، ٣٤٧/٣ (ح: ٣٩٩١) مطوّلاً.

﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾¹ كاختراف الطيور عن موازاته² على مَدَى³ الأعصار وعدة⁴ الأدوار وأنّ ضواري السباع تخالط الصيود في الحرم ولا يتعرّضن لها، وأنّ كلّ جَبَّار قصده بسوء قهره الله تعالى كأصحاب الفيل والتَّبَع، قد ملك أكثر البلاد وهلك بيده أرباب المكابرة وأهل العناد، فلمّا وصل إلى مكّة يرتجي من سكانه أن يعظّموه فما⁵ التفتوا إليه اعتماداً على شرف البيت، فقصد أن يهدم البيت وخبره، فإذا وقع في بطنه مغص شديد ومعض شديد كاد أن يهلك وظهر في سائر أجزائه نتن قبيح وَجَع⁶ متين وقبيح وكان في خدمته أربعة آلاف من الحكماء وأفاضل الأطباء ورؤيسهم عمارسا فعجزوا عن معالجته فقال عمارسا: يا ملك إنّ سبب مرضك هذا سماويّ لا أرضيّ، هل قصدت بالنسبة إلى هذا البيت سوء؟ قال: نعم، فقال: غيّر نيتك إلى الخير وإلاّ تهلك، فبدل السيئة إلى الحسنة والشرّ إلى الخير فشفا وبرأ، فقال: يا ملك إنّ هذا البيت بيت شريف عظّمه الله بفضله وسيُبعث في هذا المكان نبيّ خاتم الأنبياء اسمه محمّد وأنا على دينه وشريعته، أرجوا منك أن تُجيزني لأسكن في هذا الموضع، وأجازته وقال له: أريد أن أبني له بيتا لعل الله ببركة هذا النبيّ أن ينجيني، فقال له: يا ملك، إنّ مولده⁷ وإن كان في هذه الأرض إلّا أنّه يهاجر من هذه الأرض إلى أرض طيبة فبني فيها بيتا وجعل توليته لعمارسا وأولاده وكتب كتابا وجعله عنده و[أبو] أيوب الأنصار من ولده وكان في خدمة عمارسا أربعمئة من تلاميذه، وكانوا أجداد الأنصار، قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "الحبّ يتوارث والبغض يتوارث"⁸، هذا ﴿مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾⁹ خبر مبتدأ محذوف، أو بدل من "آيات"، بدل البعض من الكلّ، وقيل: عطف بيان على أنّ المراد بـ"الآيات" أثر القدم في الصخرة الصمّاء وغوصها فيها إلى الكعبين، ذكر فيه السببان، أحدهما: أنّ إبراهيم لما ارتفع⁹ بنيان الكعبة وضعف هو وعجز

¹ أي: موازنة البيت يعني الكعبة، س: موازنة.

² ب: مسامنته، س: مسانته.

³ ب س: مد.

⁴ ب س: عدد.

⁵ س: مما.

⁶ ب - وجع.

⁷ ب س: موطرة.

⁸ الطبراني، معجم الكبير، ١٧/١٨٩-١٩٠ (ح: ٥٠٧-٥٠٨) (وفيه: الود يتوارث والبغض يتوارث)؛ الحاكم، مستدرک، ٧/٢٦٢١ (ح: ٧٣٤٣)؛ مسند الشهاب، ١/١٥٦ (ح: ٢١٨)؛ شعب الإيمان، ٦/٢٠٠-٢٠١ (ح: ٧٨٩٩).

⁹ ب س: ارفع.

عن رفع الحجارة (B-162) قام على هذا الحجر فغاصت قدماه فيه،¹ وفيه ما فيه؛ لأنّ غوص القدم التي هي من اللحم والعصب والجلد والعظم في الحجر الصمّاء الصُّلب غير معقول، بل لا بدّ وأن يكون من سبب إلهيّ خارق للعادة، أقول: ليس بين هذين القولين مانعة الجمع بل مانعة الخلوّ. الثاني: إنّ إبراهيم لما نقل زوجته هاجر [و] ابنهما إسماعيل -وكان صبيّاً- إلى أرض مكّة وتركهما بواد غير ذي ذرع وغاب عنهما، خرجت هاجر بعد مضي ساعات متردّدة في طلب إبراهيم بين الصفا والمروة ما وجده فلمّا رجعت إلى إسماعيل رأت في موضع تركته فيه قد نبع فيه ماء، وهو أصل بئر زمزم، وإذا جاءت طائفة من جرهم ورأت هذا الماء -ولم يروا قبل في هذا الموضع ماء- علموا أنّ في هذا الصبيّ وفي هذا الموضع سرا ومعجزاتٍ اعتكفوا وسكنوا² في هذا الموضع واشتغلوا فيه بالعمارة وتكفّلوا مؤنة هاجر وابنها وقاموا في خدمتهما فبعد مضي برهة من الزمان توجه إبراهيم إلى زيارة ابنه إسماعيل، فرأى ما رأى، وقد تأهّل إسماعيل من جرهم وكان صيادا، فإذا جاء إبراهيم إلى بيت إسماعيل عليهما السلام وسأل عن صاحبه، أجابت إمراته جوابا خشينا وأساءت الأدب بحضرة خليل الله إبراهيم، فقال إبراهيم لها: إذا جاء إسماعيل قولي له: "بدّل عتبة دارك"، فلمّا جاء إسماعيل، وشمّ رائحة أبيه إبراهيم سألهما منه، قالت: جاء شيخ كذا وكذا مستحقّة به ومستحقرة بشأنه، فقال إسماعيل: ما قال الشيخ؟ [قالت]: قال: إذا جاء بَعْلُكَ إقرئي به السلام وقولي له "بدّل عتبة دارك"، قال إسماعيل: الشيخ أبي إبراهيم قد أسأت الأدب بحضرتي، فطلقها، وأخذ امرأة أخرى فلمّا عاد إبراهيم مرّة أخرى وجاء إلى بيت إسماعيل وسأل عن إسماعيل، فلمّا رأت إبراهيم إمرأته إسماعيل استقبلته وعظمتته وكانت حسنة الخلق والخلق طلق الوجه، فأحضرت الطعام اللحم واللبن والتمست منه أن يغسل رأسه وخرقته ولبسه، فلمّا استقام على حجر غاصت قدماه في الحجر إلى الكعبين فلمّا فرغت عن غسله واستحاز منها وقال لها: إذا جاء إسماعيل إقرئي السلام منّي وقولي له: "قد استقامت عتبه دارك"، فلمّا جاء إسماعيل وشمّ رائحة أبيه إبراهيم فسأل عن أبيه قالت: قد جاء شيخ شريف مبارك شأنه كذا وكذا وأخبرت عن غسله وغوص³ قدميه في الحجر، فعظمه وأخذته مقاماً فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم.⁴ ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ إمّا جملة إسميّة أو شرطية، معطوفة من حيث المعنى على "مقام إبراهيم"؛ لأنّه في المعنى من الآيات، فمن دخله كان آمنا من

¹ تفسير الرازي، ١٣٩/٨.

² ب: وسيكونوا.

³ ب س: وعرض.

⁴ تفسير الرازي، ١٣٩/٨.

شقاوة الدارين وخسارة النشأتين لبقاء أثره مدة الدهور والأعصار ومن عذاب يوم القيامة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "مَن مات في أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمناً"¹ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وقصده والتوجه إليه بقصد زيارته على الوجه المخصوص، بفتح الحاء وكسرهما، بدل من "الناس"² أي فرض حج بيته على "مَن اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" ولام الجر للإيجاب والإلزام أي والله فرض واجب على الناس حج البيت، "الاستطاعة" عند الشافعي "الزاد والراحلة"؛ ولذا أوجب الاستنابة على الزمن إذا وجد أجره من ينوب عنه. وقال المالك: أتمها بالبدن فيجب على من يقدر على المشي والكسب في الطريق، وقال أبو حنيفة: مجموعهما³ ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أي ترك الحج بعد الوجوب عمداً أو جحد وجوبه، وضعه⁴ موضع "لم يحج" تأكيداً⁵ لوجوبه وتغليظاً⁶ على تاركه، ولذا قال صلى الله عليه وسلم: "مَن مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً"⁷ ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ أي عمّن حج وعمّن لم يحج.

واعلم أنّ شرائط وجوب الحجّ تسعة: ١: الإسلام، ٢: والبلوغ، (163-A) ٣: والعقل، ٤: وأمن الطريق، ٥: والدليل عليه، ٦: وإمكان المسير، ٧: وزاد كاف، ٨ و ٩: وراحلة مبلّغة فمن قدر على المال مع سائر الشروط وجب عليه الحجّ، وكذا إن وجد من يتبدّل له الطاعة والنيابة هذا عند الشافعي والحنبل، وقال مالك: إن كان مغضوباً بأن لا يقدر على أن ثبت على مركب بحال أو يكون مريضاً مرضاً شديداً لا يرجى بُرؤه أو يكون شيخاً كبيراً ضعيفاً سواء كان قادراً على من يحج عنه بالمال أو بغير المال أو عاجزاً سقط عنه.

[٩٨] [الآية الثامنة والتاسعون]:

¹ تفسير البيضاوي، ٦٩/٢؛ تفسير الرازي، ١٤٠/٨. شعب الإيمان، ٤٨٨/٣ (ح: ٤١٥١)، ٤٨٩/٣ (ح: ٤١٥٣)، ٤٩٠/٣ (ح: ٤١٥٨)، ٤٩٧/٣ (ح: ٤١٨١)؛ الطبراني، معجم الأوسط، ٤١٢/٦ (ح: ٥٨٧٩) بنحو هذه الألفاظ.

² أي: "من استطاع إليه سبيلاً" بدل من "الناس".

³ أي: المال والبدن.

⁴ أي: وضع "كفر".

⁵ ب س: تأكيد.

⁶ ب س: تغليظ.

⁷ البيضاوي في تفسيره، ٧٠/٢. والمصنّف لابن أبي شيبة، ٤٥٧/١٤ (ح: ١٤٤٥٥)، ٤٥٩/١٤ (ح: ١٤٦٧٠) (وفيه: مَن مَاتَ وَهُوَ مُوسِرٌ لَمْ يَحْجْ، فَلَيْمُتْ عَلَى أَيِّ خَالٍ شَاءَ، يَهُودِيًّا، أَوْ نَصْرَانِيًّا). وابن الجوزي، الموضوعات، ٢١٠/٢، وقال: هذا الحديث لا يصحّ.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ من اليهود [و]النصارى ﴿لَمْ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ السمعية والعقلية الدالة على صدق محمد فيما يدعيه من وجوب الحج وغيره، ويخصّصهم بالخطاب بمزيد القبح في كفرهم، وإن زعموا أنهم مؤمنون بالتوراة والإنجيل، فإنهم كافرون بهما أيضا لعدم امتثالهم بما فيهما من إطاعة محمد ونصر دينه ﴿وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾ من الجحود بالآيات، فيجازيكم عليها، لا ينفعكم التحريف على مقتضى زعمكم لا عاجلا ولا آجلا وغيره من الأفعال الظاهرة والأعمال الباهرة والأحوال الباطنة.

[٩٩] [الآية التاسعة والثمانون]:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ دين الإسلام وما فيه من الأحكام وعن سماع صفة محمد وبما حكم به من الحج وغيره ﴿مَنْ آمَنَ﴾ به، وصدق بالإسلام وما ينطوي هو عليه من الحج، وثبوته منقول، تصدّون و﴿تَبْغُونَهَا﴾ حال من فاعل "تصدّون"، باغين طالبين في السبيل ﴿عَوَجًا﴾ ميلا عن الاستقامة، تلبسكم إيّاها على الناس حتى توهموهم أنّ فيها عوجا بقولكم للناس: "إنّ شريعة موسى لا تنسخ ولا تتغير" ولا بتغييركم صفة محمد صلى الله عليه وسلّم عن وجهها ﴿وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ﴾ على أنفسكم بالإقرار بنبوة محمد وبصحة دينه في الميثاق الأول والمعهد المأول، أو بأنّ دينه قويم وسبيله مستقيم وأنّ محمدا صلى الله عليه وسلّم صادق فيما أتى به لعلمكم بالتوراة المنطوية بجميع أحواله وعموم أطواره ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ من كتمان صفته وتبديل نعته بنعت أخرى ليست فيه، ولما كانوا يجهرون الكفر أردفه بالشهادة،¹ ويخفون الصدّ عن السبيل والسدّ عن الدليل عصبه بنفي الفعل عنه؛² لأنّه لا يخفى عليه شيء في الأرض³ ولا في السماء.

[١٠٠] [الآية المائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بمحمد وبما جاء به من تصديق الأنبياء وكتبهم ﴿إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا﴾ يدعونكم إلى دينهم وغير ذلك احتجاجا عليكم بأنكم قائلون بأنّ نبيا وكتابه حقّ ﴿مَنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ وهم رؤساء اليهود ﴿يَزُدُّوكُمْ﴾ عن دينكم ﴿بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ بحقيقته وصدق نبوة صاحبه ﴿كَافِرِينَ﴾ حال عن

¹ أي: لما كانوا يجهرون الكفر أردفه بالشهادة في الآية "وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ".

² أي: لما كانوا يخفون الصدّ عن السبيل والسدّ عن الدليل عصبه بنفي الفعل عنه في الآية "وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ".

³ ب - في الأرض.

"كُم" لأَهم يريدون كفرهم، ويجوز أن يكون حالا من الفاعل تنبيها على نهاية قبح حال الفريقين، نزلت في نفر من الأوس والخزرج، كانوا محدثون بهم، [فمرّ بهم] شاس بن قيس اليهودي فغاضه تألفهم واجتماعهم وصلاح ذات بينهم، فأمر شابّا منهم أن يجلس مع جماعة للمسلمين ويذكرهم يوم بُعث وينشدهم بعض ما جرى بينهم، وكان الظفر في ذلك اليوم للأوس¹؛ فتنازع القوم في التفاخر وتغاضبوا، وقالوا: السيف السيف، واجتمع من القبيلتين خلق عظيم، فتوجّه إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: أتدعون الجاهليّة وأنا بين أظهركم بعد أن أكرمكم الله بالإسلام وقطع به عنكم أمر الجاهليّة وألّف بين قلوبكم، فما هذا؟ فألقوا السلاح، واستغفروا، وعانق بعضهم بعضا، وانصرفوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم²، وإمّا خاطبهم الله بنفسه بعد ما أمر الرسول بأن يخاطب أهل الكتاب إظهارا لجلال شأنهم وإشعارا بأنهم لصفاء سريرتهم وضياء بصيرتهم، هم أحقاء بأن يخاطبهم الله ويكلّمهم.

إشارة وتأويل

[٩١] [الآية الحادية والتاسعون]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (B-163) أي استتروا واحتجبوا في الخلقة بالوجود العيني كما مرّت الإشارة إليه ﴿وَمَاتُوا﴾ بحسب الفطرة السليمة في الوجود العلمي عن الحقيقة، وهي الكمال الجمعي والجمع الكمال بالصورة الجمعية الإلهية والكونية والهيئة المعية الربوبية والعبودية والإحاطة الكلية النورية والظلية الجمالية والجلالية الإفرادية والجمعية الجمعية بالنعت السرمديّة ﴿وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ في الأدوار والأكوار الإفرادية ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ﴾ من الأعيان النورية الوجودية والأكوان الظلية العدمية الوجدانية والنعوت الإفرادية ﴿مَلَأُ الْأَرْضَ﴾ الاستعدادية والعرض القابلية في الأدوار والأكوار الإفرادية ﴿ذَهَبًا﴾ أي خلوصا وخلصاً عن النقائص الإفرادية وعن النقائص الفردانية لاستحصال مقتضيات النوافل واستكمال مرتضيات الفرائض، وهي التحقق بالأسماء الذاتية والصفات الإلهية وشهود تجلياتها الإفرادية والجمعية. فهنا مقامان وشهودان: أحدهما: أن يكون الحق صفات العبد نحو "كنت سمعه وبصره"³، هذا ثمرة النوافل. الثاني: كون العبد صفات

¹ ب س: الأوس.

² تفسير البغوي، ٣٩٠/١-٣٩١؛ تفسير البيضاوي، ٧٢/٢؛ تفسير الرازي، ١٤٨/٨؛ الواحدي، ص. ٢٤٣.

³ مضى تخريجه.

الله وأسمائه نحو "سمع الله لمن حمده" بأن يتصرف الله في الكون ويدبر فيه بالعبد وذريعته، فإنه خليفة الله في الأرض فإنه يؤثر في المكونات ويدبر أمورهم بقدرة الله وقوته ومشئته، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٥] ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠/٧٦]، هذا من ثمرات الفرائض.

[٩٢] [الآية الثانية والتاسعون]:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ﴾ أي هذا النوع من البرّ ﴿حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ من الأعمال والأحوال، وأنت خبير بأنّ الفرائض أحبّ من النوافل.

قال صاحب «العرايس»: "أهل هذه القضية وإنفاقهم على أربعة طبقات: طبقة منهم أهل المعاملات. وهم على عشرة أقسام: منهم الثائبون، وإنفاقهم ثلاثة: ترك الدنيا، وترك الرياسة، وترك النفس والسياسة لله وفي الله. وقسم منهم المتورعون، وإنفاقهم ثلاثة: الاجتناب عن المعاصي، وترك ما يتلذذ به من الحلال، وفطام النفس عن ألبان الشهوات وألوان المشتبهات. ومنهم الزاهدون، وإنفاقهم ثلاثة: ¹ حفظ الأوقات، وصيانة القلب عن الآفات، ووقاية السرّ والغيب عن الالتفات إلى الأغيار وصور الكثرات، والتعقّف في جميع الأمور عن الإعزاز والاعتزاز. ومنهم الأغنياء، وإنفاقهم ثلاثة: بذل الأموال بغير المنّة والإبداء، والتواضع عند الفقراء، وطلب الإخلاص في أنفسهم عند خطوات الرياء وخطرات الرياء. ومنهم الصابرون، وإنفاقهم ثلاثة: الخروج من الجزع عند الفاقة، وبساط القلب وانبساطه عند نزول البلاء وحلول العناء، وإيثار البلاء والعناء على الراحة والزيادة والسماء. ومنهم الشاكرون، وإنفاقهم ثلاثة: قصر ألسنتهم عن متابع عرفانهم، فإنهم بنعم ربهم استحياء منه، وحيرة في قلوبهم عن معرفة حقيقة المنعم، والخروج من رسم الأعراض في بذل الأرواح. ومنهم المتوكلون، وإنفاقهم ثلاثة: استرسال النفوس لله عند نزول البلاء، وبذل المهجة طلباً لمرضاة، وضبط الخاطر عن الخطرات عند جريان قضائه. ومنهم الراضون، وإنفاقهم ثلاثة: ترك الاختيار في اختياره باختياره، وترك تدبيرهم في مراده، وصون سرائرهم عمّا دونه. ومنهم الصادقون، وإنفاقهم ثلاثة: إخلاص العبوديّة عن رؤية الخلق، وإخلاص السرّ عن رعونة النفس ومعونة الخلق حاله الجمع والفرق، وإخلاص التوحيد عن رسم الحدوثيّة ووسم الرجوليّة والأنوثيّة.

¹ في عبارة النصّ نقصان أو العبارة ساقطة، والأصحّ هو في «العرائس»: ومنهم الزاهدون وإنفاقهم ثلاثة: مجاهدة النفس، وتركية الأعمال، ودم الجوارح؛ وقسم منه الفقراء وإنفاقهم ثلاثة: ... (عرائس البيان، ١/١٦٧).

ومنهم من طبقة أهل الحالات (164-A) وأصحاب المقامات؛ وهم على عشرة أقسام: منهم المراقبون، وإنفاقهم ثلاثة: دفع الخطرات، واجتماع المناجات، وحفظ الحرمة في الخلوات. ومنهم الخائفون، وإنفاقهم ثلاثة: قلة المنام، وقلة الأكل، وندرة الكلام بالصوم. ومنهم الراجعون¹، وإنفاقهم ثلاثة: ترك الطمع في الدارين، والارتقاء من هذين المنزلين، وتخليّة السرّ عن ذكر العالمين. ومنهم المحبّون، وإنفاقهم ثلاثة: الاتّقاء عن تعرض الكرامات، وترك الالتفات إلى الطاعات، وتصفية القلب عن الدرجات لوصولهم إلى مقام المشاهدات. ومنهم المشتاقون، وإنفاقهم ثلاثة: احتراق القلب بنيران الحزن، وإحراق الحرّ للنفوس بنيران الجوع، وإحراق الأرواح بنيران الخوف والآجال. ومنهم العاشقون، وإنفاقهم ثلاثة: ترك طلب الولاية، وترك حظّ المهجة، والتزام السرّ في منزل الرعاية. ومنهم الموقنون، وإنفاقهم ثلاثة: ترك الشفقة على النفوس، ودوام رعاية القلوب والشروع في تركية الأرواح عن ذكر الحدثان. ومنهم المستأنسون، وإنفاقهم ثلاثة: الإعراض عن الخلق، وإلقاء الخاطر إلى مشهد طلوع صبح أنوار المشاهدة، وطهارة السرّ عن معارضة العدو. ومنهم المطيعون، وإنفاقهم ثلاثة: التمكين في البلاء والصبر في العناء والشكر في النعماء. ومنهم المحسنون²، وإنفاقهم ثلاثة: صحّة العبوديّة بنعة رؤية المشاهدة، وبدل الروح بلا رغبة في ثواب الجنة، ومطالعة أنوار الكفاية.

ومنهم أهل المعرفة، وهم عشرة أقسام: منهم الذاكرون، وإنفاقهم ثلاثة: دفع الوسواس، وطرده الغفلة من القلب بين الناس، والخروج عن رسوم الأشخاص. ومنهم المتفكّرون، وإنفاقهم ثلاثة: إرسال الأرواح إلى مشاهدة الغيوب ليتراخي جلال القدم، وإمهال العقول في ميادين الملكوت لمشاهدة الجبروت، وإدلاء القلوب إلى بساط القرية بطلب الوصلة بنعت إلهيّة وحركات السرّ في جولانه في أنوار البقاء والأزل. ومنهم الحكماء، وإنفاقهم ثلاثة: التكلّم بالحكمة للمريدين، ونشر العلم للطالبيين، وإرشاد الصواب للعالمين. ومنهم أهل الحياء، وإنفاقهم ثلاثة: التكلّم بالسرّ في مقام الفكر، وتقديس شهوات الحفّة عن مشهد الذكر، ودفع دقائق الرياء في مجاري الخطرات. ومنهم أهل التلوين، وإنفاقهم ثلاثة: التفكّر في الربويّة بالعقل لتحصيل المعرفة، والنظر إلى قدس إنعامه بالقلب لتحصيل المحبّة، والسير بالروح في عالم الملكوت لتحصيل أنوار المشاهدة، وهذه صفة من يباشر قلبه نور الأحديّة على الأوقات السرمديّة فهولاء مكنوزون بكنوز أنوار التوحيد مغرّقون في بحار الامتنان، حقائق أسرار الهويّة بنعت التجريد، ناطقون عمّا في الضمائر وكاشفون مكنون السرائر.

¹ ب س: الراجعون، والمثبت من عرائس البيان.

² ب س: المحبون، والمثبت من عرائس البيان.

ومنهم أهل التمكين، وإنفاقهم ثلاثة: حفظ¹ جناح العبودية على توحيد الربوبية، ودفع تهمة البشرية عن مصدر كشف المشاهدة، ورسوخ السرّ في طوالع سلطان إلهية، وأهل التمكين ومنتهم عن إدراك حقيقة جمال القدم، مقدّمون عن اتحاد البقاء بإعدام مشاهد صرف سلطان الوجدانية، فيحشرون أسرارهم عن شوائب الحوادث، ويحيطون أنوارهم عن اطلاع الخلائق ويصنون ما أوحى الله إليهم من أسرار الإلهام عن تحريفات الشياطين وأباطيلهم وأكاذيب أقاويلهم. ومنهم أهل الحقيقة، وإنفاقهم ثلاثة: الدعاة على العصاة، وتحمل إيدائهم على طيب النفس، وترك الطمع في تجاراتهم، فهولاء رحمة الله على عباده، بالخلق مصروفون عن المعارف وهم مكرمون بالكواشف قيضهم الله تعالى لبقاء العباد في أطراف البلاد لدفع المفاسد والإفساد (B-164) ليلجئ إليهم مراتبون في الأحوال وأهل رغائب الآلاء. ومنهم أهل السرّ، وإنفاقهم ثلاثة: كتمان الأسرار من خوف غيرة الحقّ عليهم، وخروجهم عن مرادهم لمعاد الحقّ وتفقد جمال غيب غيبه عن الخلق. ومنهم العارفون، وإنفاقهم ثلاثة: يتركون الدنيا والآخرة ولذاتها، يجلسون على باب المولى منصرفين عما سواهم ملتجئين إليه بنعت رعاية المحبة مفتقرين إلى مشاهدته لصفاء العبودية، انخسما عن المكونات وانقطعوا إليه عن جميع المخلوقات.

منهم أهل التوحيد، وهم على عشرة أقسام: قسم منهم أهل القبض، وإنفاقهم ثلاثة: عد أنفاس² المراقبات في مقام الحزن، ويسفك الدماء في حين العشق، والتأوّه من صميم القلب في مقام الشوق. ومنهم أهل البسط، وإنفاقهم ثلاثة: الفرح بوجه الحبيب والزفرة³ من مخاطب الرقيب، والتقرب بكثرة النوافل إلى الرقيب. ومنهم أهل الصحو، وإنفاقهم ثلاثة: السكون في حرارة الهجران والحنين من شوق الرحمن، والحين على خلقه شفقة على أحوالهم، والتمكين في محاربة الشيطان. ومنهم أهل السكر، وإنفاقهم ثلاثة: الشروع في السماع، وطلب الوصل بالنغمات، واستنشاق نفحات⁴ القرب بالمراقبات. ومنهم أهل الفناء، وإنفاقه ثلاثة⁵: الاستغفار بعد الشطح، وحفظ الآداب في حالة السكر، والأخبار عن المقامات لأهل الإرادات.

¹ ب س: حفظ، والمثبت من عرائس البيان.

² ب س: الناس.

³ ب: زسرة؛ س: الزهرة، والمثبت من عرائس البيان.

⁴ ب: نحاحات؛ س: نحاح، والمثبت من عرائس البيان.

⁵ في عبارة النص نقصان أو العبارة ساقطة، والأصح هو في «العرائس»: "ومنهم أهل الفناء وإنفاقهم ثلاثة: تركية الأسرار بالذكر، وتربية الأحوال بالفكر، وذم الأشباح بزمان المجاهدة؛ وقسم منهم أهل البقاء وإنفاقهم ثلاثة: ذكر المشاهدات، ونشر الكرامات والتخلص من المجاهدات بتحصيل المكاشفات؛ وقسم منهم أهل الانبساط وإنفاقهم ثلاثة: ..." (عرائس البيان، ١/١٦٩).

ومنهم أهل الحقائق والتوحيد، وإنفاقهم ثلاثة: الاستقامة في الامتحان بنعت إخلاص الإيمان، وترك حظوظهم في مقام المحبة بوجدان جمال القدم لأن المحبة حظّ العارف، ورؤية القدم نصيب الحقّ تعالى، ورعاية الأسرار بترك المقامات. ومنهم أهل الوله، وإنفاقهم ثلاثة: الرمزة في العبرات، والفوز في الأزليّات، وبذل المهجة للأبدانيّات. ومنهم أهل الاتحاد، وإنفاقهم ثلاثة: قمع شهوات العشق عن مغارس أشجار التوحيد، وسرّ السرّ في قدم القدم بنعت التجريد، وطيران الروح في بقاء البقاء بأجنحة التفريد، هذا وصف إنفاق رجال الصدق، وهم بالتفاوت فيما قالوا من أبواب الإنفاق في هذه الإنفاق من جزيل الكرامات، وهو ما ذكره الله تعالى في كتابه: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا﴾، فالبرّ جزاؤهم منه.

ولكل طائفة برّ، فبرّ التائبين هو محبة الله لهم بعد إياهم منه إليه ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢/٢]. أمّا برّ المتورّعين فهو استجابة الدعوة؛ لأنّها مقرونة بالتقوى. وبرّ الزاهدين الحكمة "من أخلص الله تعالى أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه"¹. وبرّ الفقراء هو السكينة ﴿أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٨/٢]. أمّا برّ الأغنياء فهو درجة الكرامات، إن فعلوا ذلك أتممت عليكم من ربكم. أمّا برّ الأغنياء وضاعفت لهم الحسنة بعشر أمثالها. وبرّ الصابرين درجة الولايات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠/٣]. وأمّا برّ الشاكرين فهو زيادة القربة: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧/١٤]. وأمّا برّ المتوكّلين وهو الكفاية في جميع المراتب ووجدان لطائف محبة الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩/٣]. وأمّا برّ الراضين فهو رضوان الله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢/٥٨] قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "الرضوان الأكبر فهو تجلّي الخاصّ، ومن بلغ مقام الرضا فقد وجد رضوان الله الأكبر"². وأمّا برّ الصادقين فهو المحمّدة في الدنيا والآخرة، وحقيقة الطمأنينة والكرامة على رؤوس الخلائق يوم القيامة: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٢٤/٣٣]، هذه درجة أهل المعاملات في محازاة الله تعالى إياهم وكرامته إياهم. وأمّا برّ المراقبين³ فهو وجدان (165-A) رضوان الله ولو أعزّه ونور الفراسة وحلاوة الذكر. وأمّا برّ الخائفين فهو ذوق المحبة ومعرفة

¹ عرائس البيان، ١٧٠/١ (وفيه: الحكمة من الله تعالى وهو إشارة النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال: من زهد في الدنيا أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)؛ ابن جوزي في الموضوعات: هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ١٤٥/٣.

² عرائس البيان، ١٧٠/١.

³ ب س: الموقنين، والمثبت من عرائس البيان، ١٧٠/١.

إجلال الحقّ وتوفير شكر نعمة ووفور كرمه تعالى. وأمّا برّ الراجين فهو صفاء اليقين ونور البسط والانبساط. وأمّا برّ المحبّين فهو المكاشفة وأنوار القرية والمشاهدة. وأمّا برّ المشتاقين، فهو الأُنس بالله في جميع المعاني والأحوال والصور والأعمال. وأمّا برّ العاشقين فهو بحجة سناء الجمال في غيب الأرواح. وأمّا برّ الموقنين فهو مشاهدة الآلاء والنعماء والطمأنينة في رسوم الربوبية. وأمّا برّ المستأنسين فهو حلاوة حسن القدم في قلوبهم وتفرد خواطرهم عن فعل خطرات الشيطان في أسواق الشهوات. وأمّا برّ المطمئنين فهو حصول الكرامات من تقلب القلوب وتغريب طور السرّ والغيوب في غيب الكائنات وباطن المكونات لشهود عجائب الآيات وغرائب بدائع المصنوعات وأن يتذوّق حلاوة ذكر الله ويطمئنّ به: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨/١٣]. وأمّا برّ المحسنين فهو مشاهدة الحقّ في لباس أعيان الملكوت هذا نعت أهل الأحوال والمقامات الظاهرة وأرباب ذكر الجهر: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٦/٢٤-٣٧] الآية إلى آخره. وأمّا أرباب برّ أهل الذكر^١ الخفيّ والفكر والنظر الخفيّ فهو أن يشاهد جمال الله وجلاله وجميعتهما في قوسي دائرة الذكر في زوايا خلوة غيب القلب وباطن الفؤاد وطور سرّ الغيب، ويتحقّق الذاكر بحقيقة الذكر، وهي الحقيقة الجمعيّة والهيئة الكلّيّة من الوجود والعدم، ينطوي عليهما مفهوم مطلق الوجود والذات البحث ومؤدّى واجب الوجود ومضمونه وخلاصته مكتوبة في بداية الواحديّة والجبروت ونهاية الأحديّة واللاهوت وهي الأحديّة الجمعيّة والوحدة الذاتيّة التي هي برزخ بين الأحديّة والواحدية، ويقال لها: برزخ البرازخ فحينئذ يصير الذاكر عين المذكور وعين الذكر. وفي السفر الثاني من التورية: محمّد رسول الله أمّته الحمادون يحمّدون الله في السراء والضراء ولن أقبضه حتى تقام به الملة المعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله ويفتحوا عينا عمياء وآذانا صماء وقلوبا غلفاء، فلا يزال العبد في خلوته يرّد هذه الكلمة على لسانه مع مواطاة القلب حتى تصير الكلمة متأصّلة في القلب مزيلة لحديث النفس، ينوب معناها في القلب عن كلّ حديث النفس، فإذا استولت الكلمة وسهلت على اللسان يشير بها القلب فلو سكّت اللسان عن الذكر لا سكّت القلب، ثمّ يتجوهر في القلب ويتجوهرها يستكن نور اليقين في القلب حتى إذا ذهب صورة الكلمة من اللسان والقلب لا يزال نوره لتجوهرها، ويتّحد الذكر مع رؤية عظمة المذكور سبحانه، ويصير الذكر حينئذ ذكر الذات، وهذا الذكر هو المشاهدة والمعاينة والمكاشفة عن ذكر الذات، هذا هو المقصد الأقصى من الذكر هذا. وأمّا برّ الحكماء فهو

^١ في عرائس البيان (١/١٧١): "وأما برّ الذاكرين فهو رؤية المذكور في حقائق نفس الإيمان".

خصائص الخطاب ونصائص مضمون الكتاب بنعت الإلهام وصفة الوارد والأعلام في مرتبة العقل المستفاد أو العقل لدي استكمال القوة النظرية وتزكية القوة العملية وتصفية الفؤاد والصدر. وأما برّ أهل الحياء فهو مشاهدة نور اليقين، ورؤية حقّ الإيمان، وباطنه عند انصراف وجهه (B-165) الصّدر عن ملاحظة أعمال النفس إلى حقيقة القلب وانصرافها إلى ملاحظة إيصالها بعالم البرزخ وعالم الأمر والجبروت، ومنه إلى كبريائه الذي اقتضاه النور والجمال وإلى عظمتها التي هي مرتضى الظلّ والجلال، ثمّ إلى كيفية إشراقات الأنوار الإلهية على الجواهر العقلية والفواخر النورية، ومنها إلى الجواهر القدسية والأرواح الأنسية، ومنها القلب الذي هو مهبط تلك الإشراقات ومجمعها ومرفّي المعاني المتصاعدة من الحواسّ الظاهرة والباطنة إليه. وأما برّ أهل التلوين فهو رؤية ترجيع جميع الأعمال المتنوعة والأفعال المتلوّنة المتفرّغة المنسوبة إلى النفس ومبادئها وقواها المدركة والمحركة إلى الله تعالى. وأما برّ أرباب أهل التمكين فهو شهود إيصال جميع الأسماء والصفات الآثارية والأفعالية والذاتية بذات الله وأسمائها وصفاتها بل جميع الأعيان الإلهية والجواهر النورية العلوية والسفلية الروحية والجسمية متّصلة متّحدة بالذات. وأما برّ أهل التحقيق وأصحاب الحقيقة فهو رؤية عين الحقيقة الواحدة سارية في كلّ الحقائق العالية والسافلة المجردة والمادية بل عينها: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية [النور: ٣٥] إلى آخره. وهذا الشهود ... على الفناء في الله والبقاء بالله. وأما برّ أهل السير¹ فهو شهود لما عقده وحزم بحقيقة من التجليات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية ودرجات الجنّات وسعير الدركات والتوحيديات والذات والأسماء والصفات وغير ذلك بعد علم اليقين في ملابس الآثار² أولاً ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧/٦] الآية، قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "رأيت ربّي في أحسن صورة شابّ أمد، قطط"³ ثمّ في خطاير عالم القدس في مظاهر أعيان أرواح الأنس وغيرها، ثمّ في عالم الواحدية والجبروت بصور النفوس والعقول والأعيان الثابتة وحقائق الأسماء والصفات الذاتية منسوباتها من المعلومات والأحياء والمقدورات والمرادات والمسموعات والمبصرات والكمالات. وأما برّ العارفين فهو معرفة النفس على وجه يطابق

¹ في العرائس: السر.

² س: الأعمار.

³ ما وجدته بتلك الألفاظ.

ما جرى في الفطرة الأولى "مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه"¹. وأما برّ أهل البسط فهو شهود لنفسه انبساط نور الأنوار على مشكات مصابيح أعيان الأدوار وأكوان الأكوار. وأما برّ أهل القبض فبالعكس. وأما برّ أهل الذكر فهو عبارة عن انقباض سرّ القلب من ملاحظة صور الأعيان يجذب شراب المحبة الذاتية إلى سرّ الجمال المطلق. وأما برّ أهل الفناء فهو رؤية انصراف النفس عن تدبير البدن وانعطاف إدراكها عنه، بل عن نفسها إلى سبحة الأولى وهو مطلق العلم فحينئذ تذهل النفس عن ذاتها لما تقرّر في قانون الحكمة -إنّ بين كلّ حركتين مختلفتين زمان السكون-، فالفناء المعتور في عرف العرفاء هو هذا الذهول لأنّ وجود السالك يصير معدوماً، ثمّ يوجد وينفى ثبت العرش ثمّ انقش، والبقاء هي عبارة عن انصراف العلم الذي اتّصل بالعلم المطلق إلى وجوده المطلق أي الذي في ضمن وجوده الخاصّ. وأما برّ أهل حقائق التوحيد فهو عبارة عن شهود الوجود المطلق في مظاهر التجليات الذاتية والأسمائية (166-A) والأفعالية والآثارية والصورة الجمعية. أما التوحيد الذاتيّ فهو شهود الذات بعين الذات بعنوان الذات. وأما التوحيد الصفائيّ والأسمائيّ فهو شهود الذات بعنوان صفة من الصفات المذكورة أو فعل مخصوص كالعلم والحياة والقدرة وغيرها أو بالخلق والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك أو بصورة جسم من الأجسام أو بصورة جمعية العالم أو الآدم ويسمّى هذا التوحيد الصوريّ. وأما برّ أهل الوله فهو عبارة عن ... تراكم التجليات وتضاعفها. قال الصادق رضي الله عنه: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا" أي لن تنالوا خدمتي إلّا بمعرفتي، ولا تنالوا بمعرفتي إلّا برضائي، ولن تنالوا رضائي إلّا بمشاهدتي، ولن تنالوا بمشاهدتي إلّا بعصمتي، ولن تنالوا عصمتي إلّا بتعظيم ربوبيتي ولن تنالوا بتعظيم ربوبيتي إلّا بالانقطاع عمّا سوائي"². قال بعضهم: "البرّ هو الهداية ثمّ المجاهدة ثمّ المشاهدة أي لن تنالوا بخصائص هذه الخصائل إلّا بإتفاق ما هو أحبّ من الحيوية الحسيّة واللذات النفسيّة والمستأنسات الأنسيّة"³.

[٩٣] [الآية الثالثة والتاسعون]:

¹ مجموع الفتاوى لابن تيمية، ١٩٩/١٦. قال ابن تيمية: وَبَعْضُ النَّاسِ يَرَوِي هَذَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَ هَذَا مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا هُوَ فِي شَيْءٍ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ وَلَا يُعْرَفُ لَهُ إِسْنَادٌ.

² عرائس البيان، ١٧٢/١.

³ انظر لبيان هذه المقامات: عرائس البيان، ١٦٧/١-١٧٢.

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أي جميع الحالات والأحوال والمقامات والعلوم والإدراكات كانت مباحة لجميع الأطوار السبعة القلبية والقوى النفسانية والمبادئ الروحانية في تمام الأدوار النورية الجمالية الصريحة ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ﴾ يعني يعقوب طور الظلّ والجلال الضمني الذي تولّد مولده الذي هو المولود الجي¹ مع المولود الإنسيّ النوريّ الجماليّ الصريح الذي من شأنه أن تستتبع المولود الجي² وجعله تابعا له في الحالات والأحوال والمقامات والمعارف والعلوم والإدراكات الحسولية والحضورية والعلوم الشهودية أو القوة النظرية أو العملية التي تولدنا من أمّ النفس وأبّ الروح معا، وقد علمت أنّ لكلّ منهما اقتضاء يخالف اقتضاء الآخر وحرام على الأخرى، قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "ما منكم إلّا وله مولود جيّ، قالوا: وإيّاك يا رسول الله، قال: وإيائي إلّا أنّ الله تعالى أعانني عليه فلا يأمرني إلّا بالخير"³، فلو أعرض عن المبايعة وانصرف عن المتابعة بالمولود الجماليّ يحدث عن تلقاء نفسه علوما يكون مناقضة لعلوم الطور النوريّ الجماليّ ومعارضة لها فلا يعقبه ولا يكون يعقوبا به فيكون مخالفا له في الأحكام ومنافيا له في الاقتضاء والإعلام إلى أن ظهر صاحب الزمان المهدي الذي انتشرت بوجوده وشمس شهوده أنوار العدل الحقيقي في جميع الموجودات سيما في الأحكام الدينية والأعلام اليقينية فحينئذ يرتفع المخالفة والتخالف في الآراء والأنظار والأفكار والأهواء فاتّحدت الأديان ورجعت وآلت إلى دين واحد وهو الإسلام الحقيقي الذي اختفى فيه الكفر وصار دينا واحد وبقينا فاردا ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩/٣] ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ [الشورى: ١٣/٤٢] الآية، وهذا الدين الحقيقي والإسلام الحقيقي، يعمّ الكلّ "كلّ مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه أو يُمجسانه أو يُنصرّانه"⁴ يعني أنّ تمام الشؤنات الذاتية قد شاهدوا الذات بعنوان الذات وكذا الأعيان الثابتة والماهيات الكونية والحقائق الإلهية قد شاهدوا الذات بعنوان الوصف في ضمن شهود الذات بالتجليّ الذاتيّ بعنوان الذات وكذا الأعيان الثابتة والماهيات الكونية والحقائق الإلهية قد شاهدوا الذات بعنوان الوصف في ضمن شهود الذات بالتجليّ الذاتيّ بعنوان الوصف (166-B) وهو الإسلام الحقيقيّ إلّا أنّ مقتضى خصوصية

¹ ب - الجيّ.

² ب - المولود الجيّ.

³ مسلم، صفة القيامة والجنة والنار ١٦ (ح: ٦٩ (٢٨١٤))، (فيه: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينَهُ مِنَ الْجِنِّ قَالُوا وَإِيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَإِيَّايَ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ فَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ)؛ أحمد، ٣٨٥/١، ٣٩٧، ٤٠١.

⁴ مضى تخريجه.

فردارية النور والجمال وهو الأب يخالف مرتضى نصوصية الظلّ والجلال وهو الأمّ وهما يخالفان إسلام الكمال الجمعيّ ودين الجمع الكماليّ الذي ظهر في الأحديّة الجمعيّة والبرزخية الكليّة، فكلّ عين من هذه الأعيان إذا نزلت من الأحديّة الجمعيّة والإحاطة الكليّة الإجمالية في مراتب التفصيل فإن انطوت على النعت الجمعيّ والصفة المعيّ تصالحا الأب النوريّ الجماليّ والأمّ الضموريّ فارتنعت اليهوديّة والنصرانيّة والمجوسيّة وغير ذلك من مقتضيات خصوصيّة الطور النوريّ والكور الظليّ. بيت:

جون كه بي خزرنكي اسير رنك شد

موسى با موسى درجنك شد

جون به بي زنكي رسي كان داسي

موسى وفرعون دارند اشقي

قال الصادق: "الدنيا نفسك المائلة إلى المعاصي، فليحرم على نفسك اتّباعها، وتب عن موافقتها؛ لأنّ الخليل ما وجد الخلّة حتى يبرأ عنها"¹، ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنْزَلَ التَّوْرَةُ﴾ أي هذا التحريم والتباعد عن تلك العلوم والمعارف ليس قديماً ذاتياً ناشياً عن مقتضى الذات، بل حادث في هذه النشآت الأخيرة بسبب الآثار الحادثة قبل نزول تورية تفصيل أحكام النبوة الذاتية، فالغرض من نزولها تنزيه تلك القوى عن مقتضيات تلك القوى وتجريدها عنها ليتخلّص وتؤلّ إلى الحالة الأولى، قال صاحب «العرائس»: "يجوز لهم أن يتركوا شيئاً من المأكول من جهة المجاهدة لا من جهة التحريم"². وإمّا بين الله حالهم ليقيدوا بها الخلائق هذا، أقول: المأكولات كالأرزاق صوريّة ومعنويّة، أمّا الصوريّة فهي ما يتقوم بها البدن ويتغذى به الجسم والبدن³ ويتحلّل في الأجزاء الأصلية والأعضاء الثانية والأوليّة تحلّل ماء الورد في الورد وسريانه فيه. وأمّا المعنويّة فهي أعمّ وهو ما يتقدّم به كلّ ممكن بالإمكان العامّ وهو سلب الضرورة عن جانب المخالف مجرداً كان أو مادّياً حتى أنّ نفس الغذاء يحتاج إلى الغذاء صوريّة كانت أو معنويّة، فالغذاء المطلق هو مطلق الوجود الذي يغتذي تمام الموجودات وهو بنفسه مغتذ وموجود فيبصر وتدبّر، وأمّا الرزق المعنويّ فهي ما يتقدّم به جواهر الروح وحقيقته وهي العلوم الحقيقيّة والمعارف الإلهيّة والأحوال والحالات الربانيّة والإدراكات الحضوريّة والعلوم الشهوديّة.

¹ ما وجدته.

² عرائس البيان، ١/١٧٣.

³ ب: العدد.. (دوام الكلمة غير مقروء)؛ س: العدن.

[٩٥] [الآية الخامسة والتاسعون]:

﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾ أي بيّن الله في التورية أي مجلى تفاصيل ظاهر حقيقة الفرقان في المرتبة الربوبية مرتبة الإجمال بيانا حقًا، وعيّن الله في مرتبة التفصيل عيانا صادقًا مصدقًا لأحوال الأطوار المختلفة والقوى المذكورة لإبراهيم الطور الحقيّ الخفيّ عند التجليّ الذاتيّ المحمديّ ﴿فَاتَّبِعُونَا﴾ يا أطوار القلوب المذكورة والقوى المزبورة ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ أي ما بيّن الله له وأودع في كنز قلبه -وهي جواهر الشوق والعشق وكمال الذوق والمحبة والخلة والمرّة والفتوة والشجاعة والسخاوة والحلم¹ والأمانة والديانة والكرم والعلم والحكمة² والكرامة وإكرام الضيف والصبر في البلاء والشكر في النعماء والمجرة والتجرّد عمّا سوى الله بالكلّية والعبرة والغيرة والتأوّه والصدق والإخلاص والتوحيد والتجريد والتفريد والسماع والوجد والإنصاف والتخلّق والانتصاف بصفات الحقّ مع رسوم البشريّة- ولذلك جعل إماما (167-A) للعارفين ومقتدى للعالمين العاملين فأمر الله أحبّ عبادة بمتابعته وموافقته في جميع أحواله، فمن يرغب من القبول الجزئية والمبادئ الروحانية عن طريقة إبراهيم العقل الكلّي ولو ذرة فالنفس لها صنم ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠/٢] ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ متقيدا في مقام النفس، لا يميل من الحقّ الجامع للكلّ إلى ملاحظة خصوصيّة جبرائيل العلم الكلّي حيث عرض عليه الليادة، قال: ألك حاجة، فقال: أمّا إليك فلا، فلا يداهن في دينه الحقّ بمحبّة أبويه³ أي العقل والنفس قال: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨/٦] وقال: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّهَدِينَ﴾ [الصّافات: ٩٩/٣٧] وكسر أصنام الهوى والهوس بفأس الغيرة وقلع مقلاع الحمية وكرز الحمية في مقام النفس المطمئنة ومرتبة مقتضى الطور السريّ أثار صور الأغيار ويخالف مرتضى أنوار الأطوار وبذل في محبته الأموال والأولاد والأبَاء والأحفاد، ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤/٥] أي أموال الأولاد وأمتعة الأحفاد وجاه الأبَاء وجهات الأجداد.

[٩٦] [الآية السادسة والتاسعون]:

¹ س: والحكم.

² س: والحلم.

³ ب - أبويه.

﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ أي للصورة النوعية والحقيقة الجمعية الإنسانية التي ظهرت في بداية الدورة العظمى النورية وهو العلم العظمى الأعلى والعقل الكلّ والمعلول الأول، "أول ما خلق الله القلم ثم خلق النون وهي الدواة ثم قال له: أكتب، قال: ما أكتب، قال: ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، ثم ختم على فمه فلم ينطق ولا ينطق إلى يوم القيامة"¹، وقال أيضا: "أول ما خلق الله العقل ثم قال له: أقبل، فاقبل، ثم قال له: أدبر، فادبر، ثم قال: ما خلقت خلقا أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطى"²، ثم قال: "أول ما خلق الله روعي"³، "أول ما خلق الله نوري"⁴، إشارة إلى أوائل الأدوار وما في مبادئها النورية الجمالية في فردانية الحضرة العلمية ﴿لِلَّذِي بِمَكَّةَ﴾ أي الصورة النوعية الإنسانية والهيبة الحصية القلبية التي هي بيت الله كائنين في مكة مرتبة الجبروت والوحدانية ومظهر هذه الجمعية في عالم الأمر والملوكوت هو النفس الكلية الفلكة والروح الأعظم الملكي، وفي عالم البرزخ هو رب النوع الإنساني والنور الأعظم كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عالم الملك هو العرش المجيد، وفي عالم الأفلاك هو بيت المعمور، وفي عالم العناصر هي الزبدة التي رحبت⁵ الأرض من تحتها وعلى وجه الأرض ما استقرت الزبدة عليها وهي مكة وفي مكة موضع انطبق مركز الزبدة على مركز ذلك الموضع وهو محل الكعبة فمركز البيت منطبق على مركز هذا الموضع، قال الصادق عليه السلام: "عجيب أن يسافر إلى بيت الله ليرى فيه الركن والمقام فكيف لا يسافر إلى نفسه ليرى فيها آثار ملك الأنام في كل الأيتام"⁶ فمن دخل في النفس صار عبدا ومن دخل في القلب صار آمنا ومؤمنا، وفي «العرائس»: والعرش⁷ قبلة الملائكة، والكرسي قبلة البررة، والبيت المعمور قبلة السفرة، والكعبة قبلة الناس عامّا وخاصّا،⁸ ومن أعرض سرّه عن الجهات في توجيهه إلى الله والصفات صار الحقّ قبلة له،

¹ العجلوني، كشف الحفي، ٢٦٤/١ (ج: ٨٢٤).

² قال ابن تيمية في حكم الحديث: كذب موضوع عند أهل المعرفة بالحديث، (مجموع الفتاوى، ٢٣٠/١١).

³ عليّ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ٢٩١/١.

⁴ عليّ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ٢٩١/١.

⁵ س: رجعت.

⁶ ما وجدته.

⁷ ب: العرش

⁸ عرائس البيان، ١٧٤/١ بنحو هذه الألفاظ.

فيكون هو قبلة الجميع كآدم عليه السلام كان قبلة الملائكة؛ لأنه وسيلة الحق بينه وبين ملائكته لما عليه من كسوة جماله وجلاله كما قال صلى الله عليه وسلم: "خلق الله آدم على صورته".¹

واعلم أنّ القبلة الحقيقية للكل هي الله، فالكل يتولون إليه إما من حيث خصوصية إسم واحد كما للسائرين إلى الله أو² من حيث هو مجمع الأسماء والصفات كلها كما (167-B) هي للسائرين في الله، وهذا لا يكون إلا في النشأة الكاملة الجامعة الناسوتية، ولذا أمرت الملائكة للسجدة لها ووصف بقوله: ﴿مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾.

[٩٧] [الآية السابعة والتاسعون]:

﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ ولذا اختص حج البيت ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ باستجماع جميع ما في النشآت في الأدوار والأكوار الإلهية والكونية الفردية والجمعية التي جميع فيها جهات أنواع الاستطاعة ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ وسترها ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ كافرين كانوا أو مؤمنين، طاعينين أو مطيعين، أو عاصين وباغين³ وطائعين، "يا ابن آدم لو أنّ أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم كانوا على قلب مؤمن مطيع لما زاد في ملكي شيء، يا ابن آدم لو أنّ أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب كافر لما نقص من ملكي شيء"⁴.

¹ عرائس البيان، ١٧٤/١، البخاري، كتاب الاستئذان، ١ (فيه: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طَوْلُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ اذْهَبْ فَسَلَّمَ عَلَى أَوْلَيْكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ خُلُوسٌ فَاسْتَمِعَ مَا يُحْيُونَكَ فَإِنَّهَا تَحْيِيكَ وَتَحْيَا ذُرِّيَّتَكَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلْ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَ حَتَّى الْآنَ)؛ مسلم، كتاب الجنة، ١١، (ح: ٢٨)؛ أحمد، ٣١٥/٢. في مسلم رواية أخرى: (إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُجَنِّبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) كتاب البر، ٣٢ (ح: ١١٥)؛ أحمد، ٢٤٤/٢، ٢٥١، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩.

² ب س: و.

³ ب - مطيعين، أو عاصين وباغيين.

⁴ هذا الحديث جزء من حديث مسلم، كتاب البر والصلة والآداب ١٥ (ح: ٥٥ (٢٥٧٧)) (وفيه: "يَا عِبَادِي إِنِّي خَشِيتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِيكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعَمُونِي أَطْعَمْكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسِكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِفُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنِّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتَقَى قَلْبَ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنِّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْخَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنِّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ

[٩٩] [الآية التاسعة والتاسعون]:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ بالإغواء والإغواء على الكفر والشرك والمعاصي والافتراء والإفك والصدّ هو المنع عن الطاعة والإيمان بالله وذلك إنّما ينشئ ويظهر ويرتشي من صفة الحقد ونعت الحسد ﴿وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ﴾ على أنفسكم بالإقرار بالنبوة المحمدية الذاتية في مقام "ألست برّبكم" وعلى الأنبياء والأملاك والخلائق أجمعين، ونحن جعلنا أمة محمد شهداء عليكم وعلى غيركم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣/٢] ﴿وَمَا اللَّهُ بِعَافٍ لِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٩/٢] وتفعلون وفعلتم في نشئات الأدوار والأكوار.

[١٠٠] [الآية المائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الأدوار والأكوار الإفرادية ﴿إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا﴾ قد تقيدوا بمقتضى فردانية فردانية إسم من الأسماء الذاتية ﴿يُرْدُّوكُمْ﴾ عن مسامحة الكمال الجمعي والجمع الكمال ﴿بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ﴾ وتحقيقكم بمرتضى الكمال الجمعي في الأولى في المرتبة العليا. إشارة إلى تغاير مقتضى النشئات في الأدوار والأكوار الإفرادية، وإلى تغاير اقتضاء مبارز البرزات وتحالف ارتضاء مجاوز البروزات فإنّها قد يكون على وجه الترقّيات، وقد يكون على سبيل السقوط والتنزلات، قال آدم المبارزين ومقدم المتحارزين: ¹ "أنا الحجر الذي تفجر منه إثنا عشر عينا، وأنا البعوضة التي ضرب الله بها مثلا، أنا آدم الأوّل، أنا نوح الأوّل أنا إبراهيم الخليل حين ألقى في النار، أنا النور الذي اقتبس منه موسى فهدى وغير ذلك" ².

تفسير

[١٠١] [الآية الحادية والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إذا أذجل البحر يا عبّادى إنّما هي أعمالكم أخصيها لكم ثم أوفيكُم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه).

¹ أي: علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-.

² شرح خطبة البيان، XX-XXI.

﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ وتحدون بوحدانية الله وبصدق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به ﴿وَأَنْتُمْ تُثَلَّى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ يرد عليه من الله الوحي والكتاب والآيات الدالة على صدق نبوته وحقيقته رسالته، ويجوز أن يكون هذا الخطاب للصحابة رضي الله عنهم خاصة، وأن يكون للأمة أجمعين وإن لم يكن بعضهم موجودا وحاضرا ومشهودا ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ﴾ ويتمسك ﴿بِاللَّهِ﴾ أو يلتجئ بفضل الله في مجامع أموره، حث وترغيب لهم على الاعتصام بالله في دفع شرور الكفار ووفور ضرور الفجار ومكائدهم، أصله¹: المنع²، فيه معنى الهداية ويتوقع فيها الحصول؛ لأن المعتصم بالله يتوقع فيه الهداية ولذا اقتفى بقوله: ﴿فَقَدْ هُدِيَ﴾ واهتدى واسترشد ﴿إِلَى صِرَاطٍ﴾ صريح وسبيل واضح صحيح موصل إلى البغية ﴿مُسْتَقِيمٍ﴾ مستو³ لنسبته إلى الكل وتمام السبيل.

[١٠٢] [الآية الثانية والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ أي حق حذر واحتذار أي إحدروا حق الحذر عن مخالفة أمر الله وارتكاب المناهي واجتلاب المحرمات والملاهي أي أطيعوا الله ولا تعصوا طرفة عين واشكروا على تواتر نعمائه وتكاثر الآيات التي تحددت عليكم وتحددت لديكم آثافاً، نزلت حين تفاخرت الأنصار بالأنساب والأحباب، قيل: أطيعوا⁴ (168-A) الله ولا تشتروا طاعتكم. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أراد الله لعبده خيراً ألهاه [عن] محاسنه ويجعل مساويه بين⁵ عينيه⁶ بل لا بد وأن لا يحظر بباله خيراته وحسناته وطاعته وإطاعته به وأن لا يأخذه لومة لائم⁷ وأن تقوم بالقسط والانتصاف ولو على نفسه أو ابنه وأبيه، لما نزلت قالت الصحابة: من يقوى منا على هذا؟ فأنزل الله ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦/٦٤]،⁸ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يتقي الله [عبد] حق تقاته حتى يحزن لسانه"⁹، قيل: هو استفراغ

¹ أي: أصل العصمة.

² ب س: للمنع.

³ ب س: مستوى.

⁴ س + ولا يشتروا.

⁵ ب س: نصب.

⁶ الديلمي، الفردوس، ٢٤٥/١ (ح: ٩٤٧) بنحو الألفاظ.

⁷ ب - لائم.

⁸ تفسير البغوي، ٣٩١/١.

⁹ تفسير البغوي، ٣٩١/١؛ وشعب الإيمان للبيهقي، ٢٥٩/٤ (ح: ٥٠٠٤) (وفيه: لا يتقي الله عبد حق تقاته حتى يحزن من لسانه).

الْوُسْعُ¹ في القيام إلى المواجه والانتهاه عن المحارم ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ﴾ بالطبع والكره والإرادة والطوع ﴿إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي لا تثبتوا ولا تكونوا إلا على² حالة الإسلام فيدرككم³ الموت ويلقاكم بالإرادة الثقل والفوت، أو كونوا ثابتين على دين الله وإسلام غير منفكين⁴ عنه طرفه عين حتى لو لاقاكم الموت لم يجدكم إلا على الإسلام، إذ لو كان في الكلام المنفي قيد يتوجه ذلك النفي إليه أو إلى الفعل المقيد.

[١٠٣] [الآية الثالثة والمائة]:

﴿واعتصموا بحبل الله﴾ أي كتابه، أو رسوله ودينه وإسلام، أو أهل بيته، أو الصحابة، أو العلماء ﴿جَمِيعًا﴾ مجتمعين، يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره ووثوقه بحمايته وعصمته كامتساك المتدلي من مكان رفيع ومحل عالٍ بحبل وثيق يأمن انقطاعه، والحبل استعارة لعهد والاعتصام بوثوقه بالعهد أو ترشيحاً لاستعارة الحبل بما يناسبه أي اجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تتفرقوا عنه، أو اجتمعوا على التمسك بعهد الله إلى عبادته - وهو الإيمان بالله وطاعته وإطاعته -، أو بكتابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "القرآن حبل الله المتين لا يُنْقَضِي غُرَائِبَ عَجَائِبِهِ وَعَجَائِبَ غُرَائِبِهِ وَلَا يَخْلُقُ⁵ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ رُشِدَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَ[مَنْ] دَعَا إِلَيْهِ وَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"⁶ ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ أي لا تختلفوا في الدين بعد الاستسلام كاختلاف اليهود والنصارى، أو لا تتفرقوا عن الحق بوقوع

¹ ب س: الوسط.

² ب - ولا تكونوا إلا على.

³ ب س: فيدرككم.

⁴ ب - منفكين.

⁵ ب س: يخلوا.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٦٢/٣ مطولاً. الترمذي مطولاً، كتاب فضائل القرآن، ١٤، (ح: ٢٩٠٦)، (وفيه: عَنْ الْحَارِثِ قَالَ: "مَرَزْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الْأَحَادِيثِ فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ خَاضُوا فِي الْأَحَادِيثِ قَالَ وَقَدْ فَعَلَوْهَا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَلَا أَتَاكُمْ سَكُونٌ فِتْنَةٌ فَقُلْتُ مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ فَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ ابْتَغَى الْهَدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِي لَا تَرِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَسِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا يَشْنَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهُ الْجُرُؤُ إِذْ سَمِعْتَهُ حَتَّى قَالُوا {إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ} مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أَجَرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا أَعْوَزُ". قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ يَجْهَلُ وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ؟ والدارمي، كتاب فضائل القرآن، ١، (ح: ٣٣٣٤).

الاختلاف بينكم كاختلاف¹ أهل الكتاب، أو لا تتفرّقوا عن الحقّ كتفرّقكم² الجاهليّة، [كان] يحارب بعضكم بعضاً، أو لا تذكروا ما يوجب النفرة ويزيل الألفة³، قيل: هما الأوس والخزرج كانا أخوين لأبّ وأمّ، فوقعت بينهم العداوة فتطاولت العداوة بينهم مائة وعشرين سنة إلى أن أطفأ الله تلك العداوة بالإسلام وألّف بين قلوبهم برسول الله،⁴ قال صلى الله عليه وسلّم: سيتفرّق أمّتي على إثنتين وسبعين فرقة كلّهم في النار إلا فرقة واحدة، فقيل: يا رسول ما هذه الواحدة؟ قال فقبض رسول الله يده، فقال: الجماعة، ثمّ قرأ: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾⁵ قال الصادق عليه السلام: "نحن حبل الله الذي قال الله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾"⁶ ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء﴾ يا أهل الأنصار قبل الإسلام، منها الهداية والتوفيق بالإسلام المؤدّي إلى التألّف وزوال القتال وفصال المقاتلة والجدال، من عادة الرسول صلى الله عليه وسلّم أن يعرض نفسه على قبائل العرب في محلّ موسم، فلمّا أراد الله إظهار دينه وإشهار أهل تقيده أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلّم في الموسم الذي لقي نفرا من الأنصار عند العقبة وهم ستّة نفر من الخزرج أسعد⁷ بن زراده وعوف بن عفراء ورافع بن مالك وقطب بن عامر⁸ وعقبة بن عامر وجابر بن عبد الله، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلّم: من أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أفلا تجلسون حتى أكلّمكم، قالوا: بلى، فجلسوا معه فدعاهم إلى الله وعرض إليهم الإسلام فتلى عليهم القرآن وكانت اليهود معهم ببلادهم⁹ وهم أهل الكتاب، والخزرج أهل الأوثان والشرك، وكان بينهم نزاع، قالت اليهود (168-B) لهم: إنّ نبيا الآن مبعوث قد ساعدنا الزمان وتّبّعناه ونقتلكم معه قتل عاد وإرم، فلمّا كلّمهم رسول الله قال بعضهم لبعض: "اتعلمون والله هذا الذي توعّدنا اليهود، فلا يسبقكم إليه أحد"، فأجابوه وصدقوه وأسلموا، فقالوا: إنّنا تركنا قوما عسى الله أن يجمعهم بك، ثمّ انصرفوا إلى بلادهم وقد آمنوا وإذا قدموا المدينة ذكروا الرسول لهم ودعاهم إلى

¹ ب س: اختلاف.

² ب س: تفرّقكم.

³ ب - ويزيل الألفة.

⁴ تفسير البغوي ٣٩٣/١؛ تفسير البيضاوي ٧٤/٢.

⁵ تفسير الثعلبي، ١٦٣/٣. وأبو داود، كتاب السنة، ١، ٤٥٩٦، ٤٥٩٧؛ الترمذي، كتاب الإيمان، ١٨، ٢٦٤٠؛ ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٣٩٩٨، ٣٩٩٣ مع غختلاف الألفاظ.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٦٣/٣.

⁷ ب س: سعد، والمثبت من البغوي والثعلبي.

⁸ في تفسير البغوي: قطبة بن عامر بن حديدة، في تفسير الثعلبي: قطبة بن عارف.

⁹ ب س: بلاد.

الإسلام، ففشوا¹ بينهم ولم يبق دار من دُور² الأنصار إلّا أسلم رجال ونساء وفيها خبر الرسول وهاجت نيران محبة الله ورسوله في مجامر أفتدتهم فإذا جاءت العامة المقبلة في³ الموسم من الأنصار إثنا عشر رجلاً -تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس- بايعوا⁴ في العقبة الرسول على أن لا يشركوا بالله شيئاً ولا يزنوا، فلمّا انصرفوا بعث⁵ الرسول معهم مصعب بن عمير بن هشام بن عبد مناف لتعلمهم الإسلام وأحكامها وآدابها وفرائضها وستّتها، فلمّا بلغ إلى القوم في النادي، قال⁶ لهم: إنّ كلام رجالكم ونسائكم عليّ حرام حتى تؤمنوا بالله ورسوله، فأسلم القوم حتى لم يبق دار من دُور الأنصار إلّا أسلم فيها رجال ونساء إلّا دار بني أمية بن زيد وجماعة؛ لأنّه كان فيهم أبو قيس بن الأسلت الشاعر وكانوا يستمعون الكلام منه ويطيعون له فرجع مصعب إلى مكة وخرج [معه] من الأنصار سبعون رجلاً مع حجاج قومهم -وهم أهل الشرك- حتى قدموا مكة فوعدوا رسول الله [في] العقبة وكانت الميعاد هي مخرج رسول الله مع عمّه عبّاس وهو في ذلك اليوم غير مسلم، فلمّا جاء الرسول معه العبّاس في الميعاد قال العبّاس: يا معشر الخزرج إنّ محمّداً منّا حيث علمتم وقد منعناه⁷ من قومنا، فإن كنتم وافون له بما دعوتوه إليه ومانعوه⁸ ممّن خالفوه فأنتم وتحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنّكم مسلمون له وجادلوه بعد الخروج إليكم فمن الآن دعوه فإنّه في عزّ ومنعة، فتكلّم رسول الله وتلا القرآن ودعاهم إلى الإسلام ورغب إليهم ثمّ قال: أنا أبايعكم على أن تمنعوني ممّا تمنعون منه أبنائكم ونساءكم فبايعوني عليّ فأخذ البراء بن معزم⁹ بيده ثمّ قال: والذي بعثك بالحقّ لنمنعك ممّا تمنع [منه أزرنا] فبايعنا [يا] رسول الله فنحن أهل الحرب وأهل الحلقة ورثناها كابراً¹⁰ عن كابر، فقال أبو الهيثم بن التيهان: يا رسول الله إنّ بيننا وبين الناس حبّالاً يعني اليهود وإنّا قاطعون إيّاها فهل عسيت إنّ نحن فعلنا ذلك ثمّ أظهرك الله فأنت ترجع إلى قومك وتدعونا فتبسّم رسول الله وقال: لا، بل الدّم بالدمّ والهدم بالهدم أنتم عني وأنا منكم أحارب

¹ ب س: فعاش، والمثبت من البغوي.

² ب س: ديور.

³ ب س: وافي.

⁴ ب س: تبايعوا.

⁵ ب س: وبعث.

⁶ هذا قول سعد بن معاذ.

⁷ ب س: منعنا.

⁸ ب س: وبايعوا.

⁹ في تفسير الثعلبي وتفسير البغوي: البراء بن معزم.

¹⁰ ب س: كابر.

مَنْ حَارِبْتُمْ وَأَسْلَمَ مَنْ سَلِمْتُمْ، فَبَايَعُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ الرَّسُولُ: أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَا عَشَرَ نَقِيًّا كَفَلَاءَ عَلَى قَوْمِهِمْ بِمَا فِيهِمْ كَكِفَالَةِ¹ الْخَوَارِيزِيِّينَ لِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ، فَأَخْرِجُوا اثْنَا عَشَرَ نَقِيًّا تِسْعَةً مِنَ الْخَزَرِجِ وَثَلَاثَةً مِنَ الْأَوْسِ، فَلَمَّا بَايَعُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انصَرَفُوا إِلَى الْمَدِينَةِ وَأَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ وَبَلَغَ ذَلِكَ قَرِيشًا فَاشْتَغَلُوا بِإِيْدَاءِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ أَصْحَابَهُ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ أَنْ هَاجَرَتْ طَائِفَةٌ وَرَأْسُهُمْ جَعْفَرُ طَيَّارُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَقَدْ مَرَّتِ الْقَضِيَّةُ، فَأَوَّلَ مَنْ هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الْأَسَدِ الْمَخْزُومِيُّ ثُمَّ عَامِرُ بْنُ [رَبِيعَةَ] إِلَى أَنْ أَذِنَ اللَّهُ النَّبِيَّ، فَهَاجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ.² ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ أَيِ جَمْعِهِمْ تَوَدَّدًا عَلَى الْإِسْلَامِ ﴿فَأَصْبَحْتُمْ﴾ وَصَرْتُمْ ﴿بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ أَيِ مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ مُجْتَمِعِينَ عَلَى الْأَخَوَّةِ فِي اللَّهِ وَوَلَايَتِهِ. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (A-169) "لَا تَحَاسَدُوا أَوْ لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَفَاخَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ فَلَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ التَّقْوَى [هَهُنَا] فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ"³، وَقَالَ أَيْضًا: "الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَنِيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ"⁴، وَقَالَ أَيْضًا: "الْمُؤْمِنُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ"⁵ إِذَا اشْتَكَى رَأْسُهُ تَدَاعَى [لَهُ] سَائِرُ جَسَدِهِ بِالْحُمَّى وَالسَّهَرِ"⁶ ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ﴾ أَيِ طَرَفٍ مَا حُفِرَ مَمْلُوءٍ ﴿مِنَ النَّارِ﴾ أَيِ كُنْتُمْ مَشْفِينَ وَمَشْرِفِينَ عَلَى أَنْ تَقْفُوا فِي نَارِ جَهَنَّمَ بِمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْكُفْرِ ﴿فَأَنْقَذَكُمْ﴾ أَيِ خَلَّصَكُمْ وَأَنْجَاكُمْ ﴿مِنْهَا﴾ أَيِ النَّارِ أَوْ الْحُفْرَةِ وَالشَّفَا⁷ بِسَبَبِ الْإِسْلَامِ. وَالخُطَابُ إِمَّا خَاصٌّ بِالْخَزَرِجِ وَالْأَوْسِ، أَوْ عَامٌّ ﴿كَذَلِكَ﴾ أَيِ مِثْلِ ذَلِكَ الْبَيَانِ الَّذِي بَيْنَ لَهُمْ ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ﴾ مِنَ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَالتَّوْحِيدِ وَسَائِرِ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ مَرْجُوًّا مِنْكُمْ التَّثْبِيتَ عَلَى الْهُدَايَةِ، أَوْ لِكَيْ تَنْجُوا مِنَ الضَّلَالَةِ وَالْكُفْرِ وَكَمَالِ الْجَهَالَةِ وَتَعْرِفُوا الْحَقَّ بِهَذِهِ النِّعْمَةِ، أَوْ إِرَادَةَ الثَّبَاتِ عَلَى الْهُدَايَةِ إِشْعَارًا⁸ بِأَنَّ الْبَيَانَ الْمَذْكُورَ عِلَّةُ الْهُدَايَةِ.

¹ ب س: كِفَالَةٌ.

² تفسير الثعلبي، ١١٧/٣-١٢٠؛ تفسير البغوي، ٣٩٤/١-٣٩٨.

³ تفسير الثعلبي، ١٢١/٣ بنحو الألفاظ. مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، ١٠، (ح: ٣٢ (٢٥٦٤))؛ أحمد، ٢٧٧/٢.

⁴ تفسير الثعلبي، ١٢١/٣. البخاري، كتاب الصلوات، ٨٨؛ النسائي، كتاب الزكاة، ٦٧، (ح: ٢٥٥٨)؛ الترمذي، كتاب البر والصلة، ١٨.

⁵ ب س + الجسد.

⁶ مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، ٦٦، (ح: ٢٥٨٦)؛ البخاري، كتاب الأدب، ٢٧.

⁷ ب س: والشفرة.

⁸ ب: إشعار.

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ أي لا بدّ وأن تقدم جماعة منكم ﴿يَدْعُونَ﴾ الخلق كلّهم ﴿إِلَى الْخَيْرِ﴾^١ ينادون إلى جميع الخيرات من التوحيد والإيمان والمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وشهود التحليلات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية والصورة الجمعية، أي الشريعة والطريقة والحقيقة التي تتضمن جميع الخيرات الظاهرة والباطنة من تزيين أجزاء البدن وتخلية أعضائه وجوارحه بأنوار ظاهر الأحكام الإلهية والأعلام النبوية وتبديل الأخلاق الرديئة والأوصاف الخبيثة والهيئات الشنيعة والبهيمية بالأوصاف الملكية والأخلاق الإلهية والهيئات السنية والملكات الفاضلة من العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وما يتفرّع عليها: أمّا ما يتفرّع على الأولى فهي الحياء والرفق والصبر والقناعة والسخاوة، وما يتفرّع على الثاني فهو الحلم والثبات والهمة والتواضع والحمية، وما يتفرّع على الثالث وهو نعت الحكمة لا العلم المدوّن الذي انقسم على النظرية والعملية^٢: والنظرية إلى الإلهية والرياضية والطبيعية، والعملية إلى المنزلية والمدنية والسياسة بل ملكة تقتدر بها على إظهار صفات حميدة وهي الذكاء وحسن التعقل والتحفظ والتفكير والتذكر، ومن تركيب هذه الأصول الثلاثة^٣ تحت نعت العدالة تنشعب صفات فاضلة وهيئات كاملة كالصدقة والوقار والشفقة والتودّد والتسليم والتوكّل، ولكل واحد من هذه الأصول الأربعة^٤ طرفان يتولّد منهما صفة رديئة وهيئة دنيّة؛ فللعفة طرفان: وهما الإفراط والتفريط، يتولّد منهما رذيلتان، فمن التفريط يتولّد الخنوثة والجمودة ومن إفراطها الفسق والفجور؛ ومن طرقي الشجاعة: يتولّد من إفراطها الجسارة والظلم، ومن تفريطها الجبن والانظام؛ من تفريط نعت الحكمة يتولّد البله والبلادة والحماقة، ومن إفراطها الجريمة^٤ والشيطنة والفتنة؛ ومن إفراط العدالة يتولّد الظلم والجور، ومن تفريطها الانظام والعجز، ومن تركيبهما يتولّد صفات رذيلة وهيئات دنيّة لا يتناهي كما بيّن في علم الأخلاق، وكل منها أصلية كانت أو فرعية، حميدة أو رذيلة، يستند بكوكب من الكواكب السيّارة والثابتة وامتزاج أحوال الكوكب وإن توقّفت على كيفية امتزاج الأخلاق والأوصاف، (B-169) كما أشار إليها بطليموس: ليس يصل إلى الحكم على تمزيج الكواكب إلّا عالم بالأخلاق والامتزاج الطبيعيّ الصور التي في

^١ س: والعلمية.

^٢ أي: العفة والشجاعة والحكمة.

^٣ أي: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة.

^٤ ب س: جريزة.

عالم التركيب مطيعة للصور الفلكية ولهذا رسمها أصحاب الطلسمات عند حلول الكواكب فيها لما أرادوا¹ علمه، وقال أيضا: النفس الحكيم تعين الفعل الفلكي كما تعين الذراع القوى الطبيعية بالحرث ... وإلى هذه العلوم والمعارف الطبيعية والإلهية والخلقية أشار بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ﴾ ويحثون ﴿إِلَى الْخَيْرِ﴾ ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ أشار إلى إبطال ما قاله بنو إسرائيل من أن تبديل الأخلاق لا يمكن، إذ تعين الخلق وتبديله هو بتبديل الخلق وتغييره، قال النبي صلى الله عليه وسلم أن بني إسرائيل على أن تعيين الخلق كتعيين الخلق لن يستطيع أن يغير خلقه.²

واعلم أن شرط الاحتساب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو استيفاء هذه العلوم المذكورة والتحقق بها، أو كان فيه ملكة فاضلة نفيسة وقوة قدسية يقتدر بها على استنباطها واستخراجها عند الحاجة كما كان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العظام رضي الله عنهم، فإن هذه العلوم ما وصلت إليهم وما زاولوها، والشرعة والطريقة والحقيقة التي هي أقوال الرسول وأفعالها وأحوالها، وتدل عليها هذه الآية: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] تعني عن هذه العلوم ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ لتحققهم بها وإجراء أحكامها أي المخصوصون بكمال الفلاح ووفور النجاح سواء قاموا بالكل أو البعض، إذ هذه الأمور بعضها فرض عين، وبعضها فرض³ كفاية وبعضها مستحبة ومندوب وبعضها مباحة، وملاك الكل هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الواجب على الكل⁴ لقوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ رَأَى مِنْكَ فُلَيْغِيَّ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِيعْ فَبِلِسَانِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِيعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أضعف الإيمان"⁵، وهو يوافق الآية المذكورة ويدل على أصناف المؤمنين وهم العلماء والحكام وعامة الخلق، أما الحكماء فيجب عليهم الأمور الثلاثة، والعلماء فعليهم الإثنان، وعامة الخلق فعليهم الأمر الأخير، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، من خير الناس؟ قال: "مَنْ أَمَرَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

¹ ب - أرادوا.

² ما وجدته.

³ ب - وبعضها فرض.

⁴ ب - على الكل.

⁵ تفسير البغوي، ٣٩٩/١. أبو داود، كتاب الملاحم، ١٧، (ح: ٤٣٤٠)، كتاب الصلاة، ٢٤٨، (ح: ١١٤٠)؛ ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، ١٥٥، (ح: ١٢٧٥)، كتاب الفتن، ٢٠ (ح: ٤٠١٣)؛ أحمد، ١٠/٣، ٥٢ بنحو هذه الألفاظ.

وأَنهاهم عن المنكر وأَتقاهم لله وأوصلهم إلى الرحم"،¹ فالأمر بالمعروف واجب ومندوب، والنهي عن المنكر كَلِّه واجب؛ لأنَّ جميع ما أنكره الشرع حرام يجب الانتهاء والتجنُّب عنه؛ لأنَّ كسبه واكتسابه والاتِّصاف به يورث الظلمة والقساوة في القلب، يجب كَفَّ النفس عنها وإنكارها، إذ الرضاء بالمناهي والميل إليها يوجب تأثُّر النفس عنها وقبولها كما وقع الرضاء بالكفر كفر وبالمعصية معصية وغير ذلك، فالواجب على العبد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن لم يعلموا به وإن لم ينتهوا عنه، قال النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم: "مروا بالمعروف وإن [لم] تعملوا به كَلِّه وانْهَوْا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كَلِّه"²، وقال أيضا: "مثل الفاسق في القوم كمثل³ قوم ركبوا سفينة فاقْتَسَموها فصار لكلِّ إنسان منها نصيب، فأخذ رجل فأسا فجعل ينقر في موضعه، فقال له أصحابه: أي شيء تصنع، تريد أن تغرق وتغرِّقنا؟ قال: هو مكاني، فإن أخذوها عن يده نجوا ونجا وإن تركوا هلك وهلكوا"⁴. قال عليّ كَرَّمَ الله وجهه: "أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فَمَنْ أمر بالمعروف شدَّ ظهر المؤمن، ومن (170-A) نهى عن المنكر أرغم أنف المنافق والفاسقين غضب الله له"⁵، عن أبي الدرداء⁶ رضي الله عنه: "التأمر بالمعروف ولتنتهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم سلطانا ظالما لا يحلُّ كبيركم ولا يرحم صغيركم ويدعوا خياركم فلا يستخلف لهم ويستنصرون فلا ينصرون ويستغفرون فلا يُعْفَرُونَ"⁷ ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥/٨] الآية، فَمَنْ أمر بالمعروف ونهي عن المنكر⁸ وأراد أن يقع في خير القبول لا بدَّ أن يجري أولا على نفسه إذ ثبوت الشيء لا مفرع ثبوت ذلك الأمر في نفسه، قال عيسى عليه السلام: "عظ نفسك، فإن اتَّعظت فعظ غيرك، وإلا فاستحي"⁹ من الله تعالى¹⁰، فالواجب على الأمر بالمعروف وعلى الناهي عن المنكر أن يعظ ويأمر أولا نفسه وأهله وجاره

¹ تفسير التعلبي، ١٢٣/٣؛ وأحمد، ٤٣٢/٦؛ شعب الإيمان، ٢٢٠/٦ (ح: ٧٩٥٠) بلفظ آخر.

² تفسير التعلبي، ١٢٣/٣؛ الطبراني، معجم الأوسط، ٣٢٩/٧ (ح: ٦٦٢٤)؛ شعب الإيمان، ٨٩/٦ (ح: ٧٥٧٠).

³ ب س: مثل.

⁴ تفسير التعلبي، ١٢٣/٣؛ تفسير البغوي، ٤٠٠/١؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ٣٦٥/٣ (ح: ٢٧٨٣) بنحو هذه الألفاظ.

⁵ تفسير التعلبي، ١٢٣/٣ بنحو هذه الألفاظ.

⁶ أبو الدرداء (... - ٣٢ هـ = ... - ٦٥٢ م): عويمر بن مالك بن قيس بن أمية الانصاري الخزرجي، الإمام القدوة، صحابي، حكيم هذه الأمة (سير أعلام النبلاء، ٣٣٥/٢؛ الأعلام، ٩٨/٥).

⁷ تفسير التعلبي، ١٢٣/٣ بنحو هذه الألفاظ.

⁸ ب - ونهي عن المنكر.

⁹ ب س: استحي.

¹⁰ حلية الأولياء، ٣٨٢/٢.

وأحبائه ولا يدهن أحدا، روي أنه سئل أيوب عليه السلام: بأي شيء ابتلاك الله؟ قال: لمداهنة صدرت عني في أمر موسى لفرعون،¹ قال الثوري رحمه الله: "إذا كان الرجل محبباً في جيرانه محموداً في إخوانه فاعلم أنه مدهن"²، فمن ارتجى المحمّدة والقبولية عند الخلق فلا يجري على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[١٠٥] [الآية الخامسة والمائة]:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ كاليهود والنصارى فإنهم اختلفوا في التوحيد والتنزيه وأحوال الآخرة وأعمال التجريد وفي تحريف الكتاب وتعريف التفريد ﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ الحجج والآيات المبينة للحق الموجبة للإنفاق وإعلاء كلمة الحق، والأظهر أنّ النهي عن³ الاختلاف إنما هو في الأصول - وهي الاعتقادات الجَمْع عليها- لا الفروع لقوله صلى الله عليه وسلم: "اختلاف أمتي رحمة"⁴ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ [الشورى: ١٣/٤٢] ولقوله⁵ صلى الله عليه وسلم: "من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد"⁶ ﴿وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وعيد للمتفرقين وتهديد على التشبث والمختلفين.

واعلم أنّ المنهي عنه نوعان: عقليّ وشرعيّ، أمّا الشرعيّ هو كلّ ما عدّ الشرع قبيحاً وحكم على قبحه وسوء جزائه آجلاً وعاجلاً، أمّا العقليّ فهو الذي حكم العقل على قبحه فربّما يوافق الشرع كالظلم فإنّه قبيح عقلاً وشرعاً، والعدل فإنّه حسن شرعاً وعقلاً، وربّما يتخالفان كالخمر، فإنّ شربه قبيح وممنوع في الشرع قليلاً كان أو كثيراً وإن كان نافعا للبدن بقدر الاحتياج، فنظر العقل محصور على الظاهر وهو النفع البدنيّ، ونظر الشارع أتمّ وأعلى فإنّه قد حرّم؛ لأنّه يضرّ الجزء الأفضل الإلهيّ وهو العقل والقلب والروح، وضرره ظاهر لا يخفى على أحد، ونفعه خفيّ لا يطلع عليه كلّ أحد ولا في كلّ وقت وزمان فمجرد العقل

¹ ما وجدته.

² تفسير الثعلبي، ١٢٣/٣.

³ ب س: عنه من.

⁴ تفسير البيضاوي، ٧٦/٢. ابن الأثير، جامع الأصول، ١٨٢/١؛ المناوي، فيض القدير، ٢٠٩/١.

⁵ ب - ولقوله.

⁶ تفسير البيضاوي، ٧٦/٢. البخاري، اعتصام ٢١، (وفيه: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر")؛ مسلم، كتاب الأقضية، ٦، (ح: ١٥)؛ أبو داود، كتاب الأقضية، ٢؛ النسائي، كتاب آداب القضاة، ٣؛ ابن ماجه، كتاب الأحكام، ٣، (ح: ٢٣١٤)؛ أحمد، ١٩٨/٤، ٢٠٤.

لا يكفي، فلو اكتفى لما وقع الاحتياج إلى الوحي وإنزال الكتب مع أنّ أصول الحكمة -وهي الحكمة الإلهية والرياضية بفروعها وأصولها وهي علم الموسيقى والتأليف والحساب والمقادير والنجوم والهيئة والطبيعة مع فروعها وهي الطب وفرعه وهو علم الصناعة وغير ذلك- إنما ثبت وتحقق بالوحي والكتب السماوية وليس علم من العلوم المدونة لا العقلية ولا النقلية مستندا إلى مجرد العقل، إذ العقل إنما هو لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية ولا لإدراك الأمور الخفية من المجردات والمادية، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية"¹، قال آدم الأولياء علي المرتضى عليه السلام: نظم:

"كيفية المراء ليس المرء يُدركه فكيف كيفية (170-B) الجبار في القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعا فكيف يدركه مستحدث النسم"²

[١٠٦] [الآية السادسة والمائة]:

﴿يَوْمَ تَبْيَضُ وُجُوهٌ﴾ في الدنيا بالاستقامة (190-A) في الدين وأحكامه في أصوله وفروعه، وفي الآخرة عند ظهور ثمراتها وتنائجها ﴿وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ فيهما³، أما في الدنيا فيظهر مخالفة أحكام الدين وأعلام أهل الإيمان وكمال الإتقان واليقين وإشهار ظلمة النفاق وسواد وجه القلب عند اختيار أهل الشقاق المخالفة وإثارهم رفض الوفاق. نصب الظرف إمّا بالظرف السابق وهو «لهم»، أو بإضمار المقدّر وهو «أذكر» أو «أتق» يوم كون وجوه المؤمنين مبيضة بنور الإيمان وضياء الإيقان وصفاء اليقين وكمال الإتقان والثبات عليه والاستقامة فيه ولديه وبنور الأعمال الصالحة المقارنة، وتسود وجوههم بظلمة الكفر وسواد النفاق وغياهب المخالفة ودياجير الشقاق، والظاهر أنّ المراد توسّم [وجوه] أهل الحقّ ببياض الوجه وبهجته وبضياء الجبينة وإشراق البشرة وسعي النور بين يديه واليمين، وتوسّم⁴ وجوه أهل الباطل من المنافقين والكفرة

¹ ما وجدت في كتب الحديث. ولكن في القول معلومات في الحجة للأصبهاني: الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ٣١٩/١، قال الأصبهاني في كتابه: "وقد قال بعض أهل المعرفة: إنّما أعطينا العقل لإقامة العبودية، لا لإدراك الربوبية، فمن شغل ما أعطى لإقامة العبودية بإدراك الربوبية، فانتته العبودية، ولم يدرك الربوبية. ومعنى قولنا: إنّما أعطينا العقل لإقامة العبودية هو أنّه آلة التمييز بين القبيح والحسن، والسنة والبذعة، والرياء والإخلاص، ولولاه لم يكن تكليف ولا توجه أمر ولا نهي، فإذا استعمله على قدره، ولم يجاوز به حده أداه ذلك إلى العبادة الخالصة، والثبات على السنة، واستعمال المستحسنات وترك المستقبحات."

² ديوان إمام علي بن أبي طالب، ص ١٨٥.

³ أي: في الدنيا والآخرة.

⁴ ب س: تورم.

بالسواد والظلمة والغبوسة والبُسورة في حواز الصراط بالسقوط والانحطاط ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِبْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [الحديد: ١٣/٥٧] ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٥-٢٢/٧٥] ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجِرَةُ﴾ [العنكبوت: ٣٨/٨٠-٤٢] وإِنَّمَا خَصَّت الوجوه؛ لأنَّها أشرف الأعضاء وأعرف الجوارح والأجزاء، ولأنَّها مجمع الحواسِّ ومشعر المشاعر ومعشور الشعور والشعائر، أو لأنَّها على صورة الحقِّ "خلق الله آدم على صورته"¹ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ فحينئذ يقال لهم ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ في الأزل والمعهد الأوَّل والميثاق المؤول بقولكم: «بلى»، وهم المنافقون والمرتدون وأهل الكتاب - فإنَّهم آمنوا بمحمَّد ويستفتحون على الذين كفروا وأشركوا بقدمه وبعثته فلمَّا جاءهم ما عرفوا كفروا به - فلعنة الله على الكافرين ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ المخلَّد والعقاب المؤيَّد ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ الحقَّ وبما جاء منه، «ما» يحتمل المصدر والموصول أي بسبب كونكم كافرين، أو بما عملتم به أي معمولكم، أو بسبب انتفاء الإيمان واختفاء حكم الإيقان وانطفاء نور العرفان.

[١٠٧] [الآية السابعة والمائة]:

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ من أهل الله وأهل الوفاء بعهوده والثابتون على الإيمان ظاهرا وباطنا سرًا وعلانية التائبون إلى الرحمن عن العصيان ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ونعيم الجنان. عن علي كرم الله وجهه: "إنَّ الرجل ليخرج من أهله فما يعود إليهم حتى يعمل عملا يستوجب به الجنة، وإنَّ الرجل ليخرج من أهله فما يعود إليهم حتى يعمل عملا يستوجب به النار، ثمَّ قرأ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ" إلى آخرها،² وإِنَّمَا عبَّر عن الجنة بالرحمة التي هي سبب دخول الجنة تنبيها على أنَّ العبد لا يدخل الجنة إلَّا برحمته ووفور فضله ورأفته وإن استغرق عمره [في] طاعة الله وعبادته وكمال إطاعته؛ لأنَّ الطاعة لا يكون إلَّا بتوقيفه وهدايته وإِنَّمَا آخر هذه الفقرة ليكون أوَّل الكلام ومطلعه موشحا بما ختم به ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ لكون ما تقتضيها لازما لذواتها وهو فضل الله ورحمته، استيناف لجواب من سأل عن حالهم.

¹ مضي تخرجه.

² تفسير الثعلبي، ٣/١٢٥؛ تفسير البغوي، ١/٤٠٢.

[١٠٨] [الآية الثامنة والمائة]:

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ﴾ التي يحصل بها المناسبة بين ذات العبد والجنة، فبالجنسية والمناسبة التامة ينجذب العبد إلى الجنة (171-A) وقرب جوار الله وشهود تجليات ذاته وصفاته، أي الأخبار¹ الواردة في بيان حال الفريقين ﴿آيَاتُ اللَّهِ﴾ النازلة من القرآن في الوعد والوعيد والنصح والتهديد ﴿نَتْلُوهَا﴾ ونقرأها ونوحىها ﴿عَلَيْكَ﴾ متلبسة ومستصحبة ﴿بِالْحَقِّ﴾ بالقسط والعدل، وملتصقة بالصواب والصدق لا مرية فيها ولا فرية لديها ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ أي شيئا نذيرا وأمرًا يسيرا من الظلم؛ لأنه حكيم عادل، كل ما يريد ويفعل ويؤدئ ويعيد لا يكون إلا لحكمه ومصلح، ولا مصلحة في إرادة الظلم، أو لا يحق ولا يحمل عليه شيء فيظلم بنقصه، ولا يمنع عن شيء فيظلم بفعله؛ لأنه المالك والحاكم على الإطلاق، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يتصرف في ملكه ما يشاء وكيف يشاء ومتى يريد ويشاء، وإنما يكون² في التصرف في ملك الغير لا على وجه الخير.

[١٠٩] [الآية التاسعة والمائة]:

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ أي في جهة العلوم من الأملاك وأجرام الأفلاك وما فيها من الكواكب وما يدبرها ويحركها ويدبرها من النفوس العاملة والقواهر المدبرة وما عليها من الأملاك العالية والجواهر المجردة والعقول والأنوار القاهرة ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ أي جهة السفلى من الأجسام الثقيلة والخفيفة، البسيطة المركبة وما فيها من الطبقات السبعة وما فيها من أنواع المخلوقات، هذا دليل على ما ذكر ﴿وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ دليل آخر يلائم البرهان الإلهي والأول اللامي يعني تأول إليه أمور الخلائق كلها من التدبيرات والتصرفات وتصريفات الممكنات وتحويلها والتوفيق على الطاعات وتحقيق الحالات والأحوال والمقامات والاعتدال على الأعمال والعبادات والمكافات المجازات، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر.

[١١٠] [الآية العاشرة والمائة]:

¹ ب: الاخبار.

² أي: يكون الظلم.

﴿كُنْتُمْ﴾ يا أمة محمد ﴿خَيْرُ أُمَّةٍ﴾ عند الله وفي علمه، أو في لوح المحفوظ، أو عند الأمم السالفة على ما ثبت في الكتب السماوية والصحف الإلهية، وأنتم ثابتون على الخيرية إلى الساعة وظهور يوم القيامة، فسقط ما قيل أنه لا يدل على الخيرية مطلقا وما قيل من أن "كان يكون" صلة أو تامة أي وجدتم وصرتم متفرّغ على ما تقدّم وترك ما يدلّ عليه كفاية الظهور، قال البعض: هم المهاجرين أو الصحابة متمسّكا بما روي: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم يتسّمّنون ويعطون الشهادة قبل أن يُسالوها"¹، وقال أيضا: "طوبى لمن رآني ولمن رآني ولمن رأى [من رأى] من رآني"²، والحق: أنّها عامّة للمؤمنين عامّة إلى يوم القيامة وإن كانت للصحابة والتابعين شرف بقرب الزمان إلّا أنّ للمتبعدين شرفا كما قال صلى الله عليه وسلّم: "ألا طال شوقي إلى لقاء الأبرار"³، وقال أيضا: "أنتم في زمان لو تركتم من عشرة واحدا لهلكتم، سيأتي زمان على أمّتي لو فعلوا من عشرة واحد لنجوا"⁴ ﴿أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾ لأجل هداية الناس والشهادة لهم وعليهم، هم أمة محمد يأمرّون بالقتال فهم يستخرون الروم⁵ والترك والعرب والعجم والشرق والغرب والخافقين ويسبونها ويدخلونهم في دين الله والإسلام، قال النبي صلى الله عليه وسلّم: "ما من أمة إلّا وبعضها في النار وبعضها في الجنة وأمتي كلّها في الجنة"⁶، وأيضا: "مثل أمّتي مثل المطر لا يُدرى أوله خير أم آخره"⁷، وأيضا: "إنّ الجنة حرمت على الأنبياء كلّهم حتى أدخلها وحرمت على الأمم حتى يدخل أمّتي"⁸، فتكون أنتم خير أمة أوّلًا وآخرًا (171-B) ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ بيان لخيريتهم، يأمرّون بأفضل المعروف وهو شهادة أن لا إله إلّا الله ويمنعون عن الشرك وتكذيب الحق كالبعث وما يترتب عليه من الميزان والصراط والجنة والنار، قيل: الأمر بالمعروف إقامة السنّة والجماعة، والمنكر هو إقامة البدعة وإظهار الضلالة وإفشاء الكفر وشعار الجهالة، وإن لا تأمر حتى يكون فيك ثلاث خصال: أن تصحّ نيتك، وتعرف حجّتك، وتصبر على ما أصابك، عن أنس رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله

¹ تفسير البغوي، ٤٠٣/١ مختصرا. الترمذي، الفتن، ٤٥، (ح: ٢٢٢١)؛ وأحمد، ٤٢٦/٤ بنحو هذه الألفاظ.

² تفسير الثعلبي، ١٢٦/٣. الحاكم، المستدرک، ٢٥٠١/٧ (ح: ٦٩٩٤)؛ الطبراني، معجم الكبير، ٢٠/٢٢ (ح: ٢٩)؛ ابن حبان، صحيح، ٢١٣/١٦ (ح: ٧٢٣٠)، ٢١٥/١٦ (ح: ٧٢٣٢)؛ مسند أبي يعلى، ٥١٩/٢ (ح: ١٣٧٤)، ١١٩/٦ (ح: ٣٣٩١) مع اختلاف الألفاظ.

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٩/٣.

⁴ الترمذي، الفتن، ٧٩، (ح: ٢٢٦٧).

⁵ ب س: الرفع.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٢٧/٣. والطبراني، معجم الصغير، ٣٨٧/١ (ح: ٦٤٨).

⁷ تفسير الثعلبي، ١٢٧/٣؛ تفسير البغوي، ٤٠٤/١. والترمذي، الأدب، ٨١، (ح: ٢٨٧٩)؛ أحمد، ١٣٠/٣، ١٤٣، ٣١٩/٤.

⁸ تفسير الثعلبي، ١٢٨/٣؛ تفسير البغوي، ٤٠٥/١. والطبراني، المعجم الأوسط، ٥١٣/١ (ح: ٩٤٦).

صَلَّى الله تعالى عليه وسلَّم فإذا صوت يجيء من شعب، فقال: "يا أنس انطلق فانظر ما هذا الصوت"، قال: انطلقت، فإذا رجل يصلي تحت شجرة ويقول: "اللهم اجعلني من أمة محمد المرحومة المغفورة لها، المستجاب لها، المتاب عليها" فأتيت رسول الله فاعلمته فقال: "انطلق وقل له أنّ رسول الله تقرئك السلام ويقول من أنت؟" فأتيته وبلغته ما أمرني الرسول فقال: "اقرأ مّي الرسول السلام فقل: أخوك الخضر يقول أدع الله أن يجعلني من أمتك المرحومة المغفورة، المستجاب لها، المتاب عليها".¹

تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾² جنس الكتاب والمعهود وهو الفرقان ويتشبهون على التوحيد ويستقيمون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى كلّ ما تحت الإيمان به من الرسل والكتب المنزل [و] عذاب القبر والبعث والحشر والنشر وكلّ³ ما جاء من الحق، فمن أنكر شيئاً منها فهو كافر بالله، وإتّما آخر ما حقه التقديم إيماء بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إتّما هو للإيمان بالله وبكتابه وما يتضمّنه من الأمور المذكورة، وإتّما استدللّ بهذه الآية على أنّ الإجماع حجة؛ لأنّها تقتضي أن يكونوا أمرين بالمعروف كلّهم وناهين عن المنكر، إتّما هو عن كلّ منكر إذ اللام فيهما إمّا للاستغراق أو الجنس الذي يستلزم الاستغراق، فلو أجمعوا على باطل كان أمرهم على الخلاف، عن كعب الأخبار⁴: إنّ موسى نظر في التوراة فقال: يا ربّ إني أجد أمة خير أمة أخرجت للناس يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالكتاب الأوّل وبالكتاب الآخر ويقاتلون أهل الضلالة حتى يقاتلوا الأعور الرجال يجعلهم من أمّتي، قال: هي أمة محمد، وعنه أيضاً: "في التوراة في السطر الأوّل محمد رسول الله، أمّته الحمادون يحمّدون الله في السراء والضراء ويحمّدون في كلّ منزل ويكبّرونه على كلّ منزل وشرف رعاة الشمس يصلّون الصلوة إذا جاء وقتها ولو كانوا على كناسة ويأتزرون⁵ على أواسطهم⁶ ويؤضون أطرافهم وأصواتهم بالليل في جوّ السماء أصوات النحل"⁷

¹ تفسير الثعلبي، ١٢٨/٣.

² ب س: تؤمنون بالكتاب. في الآية يقول الله تعالى "وتؤمنون بالله" ولكن كتبت الآية "وتؤمنون بالكتاب" ثم فسّر هذه العبارة خطأ.

³ ب س: ولكل.

⁴ كعب الأخبار (... - ٣٢ هـ = ... - ٦٥٢ م): كعب بن ماته بن ذي هجن الحميري، كان في الجاهلية من كبار علماء اليهود في اليمن، وأسلم في زمن أبي بكر، وقدم المدينة في دولة عمر، فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيراً من أخبار الأمم الغابرة، وأخذ هو من الكتاب والسنة عن الصحابة. وخرج إلى الشام، فسكن حمص، وتوفي فيها (سير أعلام النبلاء، ٤٨٩/٣؛ الأعلام، ٢٢٨/٥).

⁵ ب س: نازرون.

⁶ ب س: أواسطهم.

⁷ تفسير الثعلبي، ٢٨١/٤؛ تفسير البغوي، ١٥٠/٢. الدارمي، المقدمة ٢، (ح: ٧).

﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ بالله وبرسوله وبكل ما جاء به منه ﴿لَكَانَ﴾ ذلك الإيمان ﴿خَيْرًا لَهُمْ﴾ مما هم عليه من الكفر وحب الدنيا والجاه والرياسة ﴿مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ﴾ أي بعضهم كعبد الله بن سلام وأضرابه ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ الخارجون عن خطّة الإسلام وساحة الدين، الثابتون على الكفر والفسق، المضرون على الكفر والشرك، المضرون للمؤمنين.

تأويل وأشارات

[١٠١] [الآية الحادية والمائة]:

﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ ظواهر أطوار السبعة القلبية سيما بأطوار البدنية والنفسانية والقلبية، أو بأطوار العقول الأربعة: الهيولانية (A-172) والعقل بالملكة والعقل المستقاد والعقل بالفعل، أو النفوس الأربعة: الأمانة والوامة والملممة والمطمئنة، أو مراتب القوة النظرية والعملية الأربعة -وهي التزكية والتصفية والتخلية والتحلية- ومعاشر¹ المشاعر العشرة الشاعرة شهود التجلي الذاتي الذي قد حصل لكم في الفطرة الأولى في النشأة العليا في بداية الدورة العظمى النورية الجمالية في ضمن شهود الذات التجلي الذاتي بعنوان الذات في الأحدية الجمعية التي هي نهاية اللاهوت والأحدية وبداية الواحدية والجبروت أولاً في مظاهر الشئون الذاتية التي هي ذوات الأعيان النورية والأكوان الظلية ثم في الواحدية والجبروت بمعالم الأعيان الثابتة والصور العلمية والحقائق الإلهية في مشاعر العقول العشرة التي هي جبروت الحواس العشرة الباطنة والظاهرة، فيميز جبروت كل منها عن الآخر بالوصف كما تميز في الذات بالذات وشاهد كل من هذه الحواس التجلي الذاتي بعنوان الوصف في ضمن شهود الجواهر العقلية ذلك التجلي الذاتي بالعنوان الوصفي ثم تنزل من عالم الجبروت إلى عالم الملكوت وغير كل من الحواس العشرة عن الأخرى من حيث الملكوت وهكذا تنزل في عالم البرزخ ويتعين كل منهما عن الأخرى ويتميز الحواس الظاهرة عن الحواس الباطنة ثم تنزل إلى عالم الملك والشهادة ويتعين في عالم الصورة والجسم أولاً في الأجرام السماوية والهيئات الكوكبية لما تحقق من أن الأفلاك والكواكب كلها أحياء ذوات سمع وبصر وكلام ثم تنزل في عالم التركيب وتعين وتميزت كل منها عن الأخرى فكل من هذه الحواس قد شاهدت ذلك التجلي الذاتي في كل مرتبة من المراتب وعالم من العوالم بوصف من الأوصاف بالعلم والحياة والقدرة والإرادة وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنْتُمْ تُثَلَّى عَلَيْكُمْ﴾ فشاهدوا في المراتب فلما وصلت

¹ ب س: المشاعير.

إلى عالم الناسوت وتغرّبت عن تلك الأوطان ... وذهلت عن تلك الحالات ﴿وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ أي الحقيقة الحمّدية التي أرسلها أولاً في عالم الواحدية إلى الماهيات والأعيان الثابتة ثم إلى سائر المراتب إلى الناسوت نحن الآخرون السابقون ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمِ بِاللَّهِ﴾ وحفظها عن التناسي والغفلة والذهول ﴿فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ وطريق قويم فقد سلكتها في أسفارها عن تلك الأوطان إلى هذه الأماكن والمواطن وشهدت تلك الحالات الأولية والتجليات الأزلية في المداخل الأبدية ويحتمل أن يكون الخطاب بالأنوار السبعة القلبية التي استصحب الحقيقة القلبية في التنزلات.

[١٠٢] [الآية الثانية والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الفطرة الأولى بالتجلي الذاتي الأزلي ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾ في حفظ العهود الأزلية ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ﴾ بالموت الإرادي والاضطراري ﴿وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ قائمون على وفاء تلك العهود.

[١٠٣-١٠٤-١٠٥] [الآية الثالثة والمائة-الآية الرابعة والمائة-الآية الخامسة والمائة]:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ أي العهد الأولى، أو التجلي الذاتي، أو الحقيقة الحمّدية السارية في تمام الأعيان الكتابية، أو بالكتاب القديم النفسي الذي قد سمعتم الفطرة الأولى ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ في الحقّ هو إظهاره ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ وهي المعارف الفطرية والتجليات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية ﴿إِذْ كُنْتُمْ﴾ في النشأة الأولى والمرتبة العليا ﴿أَعْدَاءُ﴾ أجنب عارية عن ملابس التعيينات الحسية التي هي موطن الألفة والصداقة (B-172) والعداوة الكليّة ﴿فَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ بالمحبة الذاتية والمناسبة الأولية المقاربة الواحدية والصفاتية والأفعالية والحالية ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ﴾ التي هي تلك المناسبة ﴿إِخْوَانًا﴾ مقارنة في التعيين والوجود العيني والكون الخارجي ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾ أي نار التحسر والقطيعة عند الاطلاع على فوت الكمال الجمعي والجمع الكمال ﴿كَذَلِكَ﴾ أي كما بين تنزلاتكم من الأحدية الجمعية إلى الجمعية الانسية والإحاطة الحسية ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ﴾ طريق الترقّي والعروج ﴿لَكُمْ آيَاتِهِ﴾ أي التجليات الحالية الشهودية والتجليات الظهورية الوجودية ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ في السير إلى الله ومن الله

في الدورات الإلهية الإفرادية النورية والكورات الوجدانية الظلية إلى السير في الله والكمال الجمعي والنعته المعني¹ في الدورة الجمعية النورية والظلية جمعيتهما.

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ وهم الأنبياء المرسلون والأولياء المرشدون المكملون يدعون الخلق إلى معرفة الحق وشهود تجلياته ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ الموصوف والذين المعروف ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ كل ما يوجب النكرة والبعد عن الله ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ إشارة إلى شرط الإرشاد ووظيفة المسترشدين في الاسترشاد - وهي الموافقة ظاهرا وباطنا، صورة ومعنى - فإن الموافقة هي عكس الصورة الجمعية الأحدية، فإذا اتصفت القلب بها² حصل له مناسبة ذاتية بالأحادية الجمعية والوحدة الذاتية، فحينئذ ينحذب بتلك المناسبة إليها، فإن كانت³ تامة يفي القلب عن خصوصية هويته الغيبية وإتيته العينية ويبقى ببقائها ﴿وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ﴾ وهو عذاب الفرقة التي يوجبها المخالفة والتفرقة.

واعلم أنّ الاعتصام⁴ على أربعة أقسام: اعتصام الحب والعاشق والعارف والموحد. أمّا الأول فيطرح نفسه على باب الجيب عجزا وتضرعا لطلب الوصول إليه، فإذا اعتصم بالحق على غليان الحب والهيمن والشوق فهداه إلى مشاهدة جماله وحسن عطفه وإفضاله، قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ"⁵. وأمّا اعتصام العاشق فقطع العلائق من قلبه ورفع العوائق من سر عينه وإيثار المشاهدة على ما سواها فإذا تحقّق في استغراقه في بحار العشق أرشده الله إلى مقام الأنس حتى يسكن في أكناف لطفه وأكناف إعطافه فهو مكفوف من الاستدراج بالعظمة⁶ الأزلية. وأمّا اعتصام العارف فهو معرفته بمعرفه فإذا عرفه تحيّر فيه واعتصم بمعرفته عن النكرة تارة، وبالنكرة عن المعرفة أخرى والعجز عن درك الإدراك إدراك، فإذا تحيّر العارف في مهمة العظمة وبر الجلالة فأصفده الحقّ عطاء من علوم المجهول من لدنه

¹ س: المعني.

² أي: بموافقة.

³ أي: إن كانت المناسبة...

⁴ أي: الاعتصام في الآية ١٠٣.

⁵ عرائس البيان، ١٨٧/١. البخاري، الرقاق ٤١؛ مسلم، الذكر والدعاء والتوبة ٥ (ح: ١٤ (٢٦٨٣)، ١٦، ١٨ (٢٦٨٦))؛ ابن ماجه، الزهد ٣١ (ح: ٤٢٦٤)؛ الترمذي، الجنائز ٦٧ (ح: ١٠٦٦، ١٠٦٧)، الزهد ٦ (ح: ٢٣٠٩).

⁶ ب س: بالعظيمة.

وأضله الله على علم فيرى بها ويشاهد الأسرار من حقائق غيب الغيب والأنوار من ربّ الرب. وأما اعتصم الموحد فليأذه من الجهل إلى مشاهدة البقاء بالعرفان¹ على مشاهدة القدم وإذا أوجده الحق مضمحلًا في صفات عظمتة وأنوار كبريائه هداه إلى طرق من حقائق الوجدانية، ليسكن به جهلا لا علما، وعلما لا جهلا وأمرًا لا حكمًا، وحكمًا لا أمرًا.² قال في العرائس: من اعتصم به منه³ اهتدى به إليه؛ لأنه في محل المعرفة، من عرفه يستعيز برضاه من سخطه وبمعافاته عن عقوبته، وبه منه.⁴ قال علي كرم (173-A) الله وجهه: وفي سجوده: "أعوذ بالله من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"⁵، وكان⁶ -عليه السلام- مستغرقًا في بحار علوم القضاء والقدر ورأى ما رأى من عجائب قدرته وغرائب حكمته واطّلع على بعض أسرار إرادته، فخاف به منه، واستعاذ منه إليه، وأيضا من اعتصم بالله فهداه الله إلى معرفة عيوب النفس ودقائق همزات الشيطان وأخلاق القلب وشمائل الروح وأوصاف العقل وأمور المعاملات وحقيقة الحالات وطلب المكاشفات والاطّلاع على المشاهدات وعلى لكمة الشيطان ولمة الرحمن وعلى دقائق علوم الإلهام والفراسة ورسوم الأعلام وخداعة الأبالسة، قيل: الاعتصام للمحجوبين وأهل الحالات لا المقامات وأصحاب الحقيقة. وأنت خبير بأنّ الاعتصام له معان كثيرة واعتبارات غفيرة، لكل طائفة في المراتب والمقامات اعتصام كما أشرنا إليه، فإنّ من افتقر إلى الله من الله اعتصم بالله من الله إلى الله؛ إذ لا موجود سوى الله فالمعتصم والمعتصم هو الله. وأما التقوى فهو كالاقتصام لا يتحقق إلا في الموجود من الموجود فهو في الممكن هو الفناء تحت سلطان هيبة سطوة الواجب الوجود والتحير⁷ بنعت الحياء في مقام المعرفة ودوّبان حقيقة الممكن في رؤية عظمة نوره وسطوة سلطان جلاله وشهود حضوره. وأصل التقوى هو صون العهود وحفظ حكم الحدود، والحدود تحت جريان القضاء بنعت الرضاء وصفة الوفاء. قال بعضهم: كمال التقوى هو أنّه إذا قال قال الله وإذا عمل عمل الله وإذا نظر نظر الله وإذا تحرك تحرك الله إلى

¹ س: فالعرفان.

² انظر: عرائس البيان، ١/١٨٧.

³ س: معه.

⁴ عرائس البيان، ١/١٨٥.

⁵ عرائس البيان، ١/١٨٥؛ النسائي، قيام الليل وتطوع النهار ٥١ (وفيه: عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي آخِرِ وَتَرِهِ)

⁶ أي: كان علي بن أبي طالب...

⁷ ب س: والتحر.

الله بالله وإذا أحد أحد لله وإذا نوى نوى الله وفي أي شيء ينصرف لا بد وأن يكون لله وبالله وفي الله ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ بالمخالفة في الأصول لا الفروع التي هي أحكام الشرعية والأعلام الوضعية التي هي آثار أنوار النبوة المتعلقة بانتظام أمور الدنيا وأحوالها الحادثة التي لا يتحقق إلا بالاختلاف وهو يوجب البعد عن الوحدة الذاتية والأحادية الجمعية؛ لأن من رجع إلى حكم الله إلى رأيه وتدبيره وعقله ومعاملة نفسه ومجاهدته وكفائته وفكرته ونظره واستدلالة فهو بمعزل عن ظلّ عناية الله وكفاية الأزلية كما قيل: عناية الأزلية كفاية الأبدية، فالاعتصام بالله والمستمسك بجبل الله وهو سرّ الولاية أرشد الشخص إلى نفسه ومنها إلى أنه بالله وأنس الله به، فالاعتصام شفقة من الله على العبد في استغراقه في بحر التوحيد، والتوحيد نوعان: أحدهما هو شهود الوحدة بلا كثرة والثاني شهود الوحدة بالكثرة¹ بحيث لا يستر الكثرة الوحدة ولا يقدح الوحدة الكثرة، وكل منهما يحصل بعد الفناء في الله والبقاء بالله بعد شهود التجليات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية والصورة الجمعية، فكل واحد من هذه التجليات الفناء في الله والبقاء بالله والتوحيد الذاتي والأسمائي والأفعالي والآثاري والتوحيد الجمعي ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ بأن هداكم إلى نفسه بنعت المحبة والمعرفة ﴿إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً﴾ ومتبَعدين من مشاهدة التوحيد في حجاب الفكر (173-B) وتحت غمام البشرية عن رؤية القرية والمشاهدة ﴿فَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ بنور عظمته وكشف جماله حتى وصلت بأجمعكم حقائق مكاشفات الوصال، فذاقوا من كأس المنة شراب الأنس وخمر الألفة فطوبوا بجمال الحبيب، وارتفعت عن بواطن سرهم فؤادهم غشاوة الوحشة والنعارة، فكان عيشهم عيشا واحدا، ومذهبهم مذهبا واحدا، وحظّهم حظّا واحد وجمعهم الله على عيون الإخلاص حتى يظهروا فيها دنس² الأخلاق وأوصاف الطباع، ولبسوا منها خلل أنوار الألفة، وإخلاصهم يخلصهم عن أسرار المكونات ورفع عن سرائرهم أخطار التفرقة، فجمعهم في عين الجمع كنفس واحدة، فأحوالهم أورثتهم الوفاق، وضياء إخلاصهم وصفاء عقيدتهم ألبس أسرارهم نور الصفاء وسرور الوفاء، فبين الصفاء والوفاء صاروا في الآخرة صادقين، في المحبة مخلصين، في الصحبة متّصفين بكمال حقيقة الخلّة.

واعلم أنّ الألفة حسب مقتضى المقامات ومرتضى الحالات متفاوتة، فإنّ الله تعالى إذا جمع الأرواح في نهاية مشاهدة قربه بعد إنشائها وإبدائها فأكرم بعضها منهم بإدراك مقام التوحيد وبعضها بمقام المشاهدة وبعضها بمقام المناجاة وبعضها بمقام الكرامات وبعضها بمقام الفراسة وبعضها بمقام الوجد فحصل لبعضهم على

¹ ب س: بلا كثرة.

² ب س: عروس، والمثبت من عرائس البيان.

بعض حمية وشفقة وهداية وعصمة كما قال صلى الله عليه وسلم: "المؤمنون كما لبنيان يشد بعضهم بعضاً"¹ فمن وافق في مشهد الأزل ومعهد الأول على مدارج المقامات صار بين الأقران محبوباً، وإماماً وجد أصول حقائق القوم وأدرك حقيقة مقاماتهم، ومن لم يوافق يبلغ جميع المقامات صار² بخلاف ذلك، فالتألف بأوصاف الأولين، والتناكر بنعوت الآخرين؛ لأنّ أرواحهم احتجبت³ بعضهم من بعض "الأرواح جنود مجنّدة إذا تعارف منها ائتلف وإذا تناكر منها اختلف"⁴ الحديث.

[١٠٦] [الآية السادسة والمائة]:

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ عن ابن عباس رضي الله عنه: "يوم تبيضّ وجوه المؤمنين بنور إيمانهم"⁵ ﴿وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ أي وجوه الكافرين بظلمة كفرهم، فالكافر في سواده ذائق العذاب، والمؤمن في نوره ذائق الرحمة ومقتضى الثواب وجد المؤمن بما نظر إلى عاقبته أنّ السموات والأرض ملكه يدير في عاقبته ويرجع الأمر إليه في بدايته ونهايته قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "يوم تبيضّ وجوه الأولياء بمنشور الولاية وتسودّ وجوه الأعداء بالتنقّر عن أوليائه"⁶، فمن نظر في باب ملكه عرف سماواته وأرضه ورجع إلى الله في فكرته؛ لأنّ تدبير الأشياء يرجع إليه، قال عمر رضي الله عنه: "يوم يدين المولى السعداء بنور السعادة والأشقياء بظلمة الشقاوة"⁷، فالشقي من لم يرجع إلى الله بسرّه والسعيد من وافق رحمته فقبله وأدرك مناه بوصله، وتلا ذو النورين رضي الله عنه: يوم تبيضّ وجوه الأنبياء والأولياء ببشارة الرؤية وتسودّ وجوه الخلائق من كثرة المحاصمة،⁸ فبعض من الناس يوم القيامة في رحمة الله ينقلب إلى رضوان الله وبعضهم في شقاوته يتردّد في هجرانه والمولى لا يميل إلّا إلى أهل التقوى ولا يطلبه على أهل الردى، قال المرتضى رضي الله عنه: "يوم ييسط الملوك على بساط مرادهم في (174-A) داره ويوم ينقطع مراد الرغبة للهوى ينقطع عنهم الأحوال"

¹ مضمي تخريجيه.

² أي: صار حاله.

³ ب: احتجبت، (س): احجت.

⁴ عرائس البيان، ١/١٩١؛ البخاري، الأنبياء ٢؛ ومسلم، البر والصلة والأدب ٤٩.

⁵ ما وجدته.

⁶ ما وجدته.

⁷ ما وجدته.

⁸ ما وجدته.

والمولى كلف فهم الخلّة وهم لا يجدون المرجع إليه إلّا إليه¹، قال الباقر عليه السلام: "يوم تبيضّ الجنّة بالمؤمنين وتسودّ النار بالكافرين"²، فالكافر يتردّد في ظلمات هوائه والمؤمن ينقلب في روضات نعمه وكرمه ووجد هذه المنة بالفكرة في مبدئه ومعاده، قال الصادق رضي الله عنه: "يوم يجد الوصلة مع الله، من وصل قلبه قبله بالله ويوم يجد العطيفة"³ عن الله من قاطع عنه بسرّه⁴ فالمنتقطع ذائق الألم والمتّصل ذائق الرحمة في روح اللقاء عند رؤية المولى، قال في العرائس: يوم تبيضّ وجوه الصادقين في دعوى المحبة بنور المشاهدة حيث يطلع شمس شرف الأزل من مطلع القدم، فإنّه نورت بتجلّي الجمال وجوها ناضرة بضياء حضرة حياة العشق والشوق، وألبسها نورا من نورها حتى رأت القدم وهي مشرقة بنور ربّها، مسفرة بضياء قربه، مستبشرة في رؤية وصاله، ناضرة بتبسّم أفواه الرضوان الأكبر، ناظرة⁵ من ربّها إلى ربّها، ملك سماة وجوه الأولياء الذين إذا رأيتهم رأيت نعيما وملكاً كبيراً، ألا إنّهم مرآة الحقّ يتجلّى منهم بجلاله للخلق، وتسودّ وجوه المدّعين مقامات الأولياء بإظهار التعشّق بين الخلق وخروجهم بزيّ الصادقين طلباً من الخلق استحساناً وصرف وجوههم إليهم وعداوتهم، أمناء الله في الأرض حين يخرج رجال الله من حضرة الله ركبانا على نجائب النور، وعلى رؤوسهم تاج الوقار في ميدان السرور وغاراتهم عصاة أمة محمّد صلّى الله عليه وسلّم من أسواق القيامة ويدخلون بهم الجنان بلا إذن الرضوان.⁶

اعلم أنّي تأملت في ساعة كنت أكتب هذا المقام في هذه الحالة، فخاطبني الله تعالى في سرّي اشتك⁷ في هذا المقام وأرتاب⁸ في حقّية هذه الحالة، فأشهدني هذا المقام وهذه الحالة فرأيتها أضعافاً مضاعفة وأشهدني يوماً تبيضّ وجوه العارفين بنور كمال الجمعية وحضور سرور سرهم على سرير الأنس بسرّ المعية لأحدية

¹ ما وجدته.

² ما وجدته.

³ س: العصبة.

⁴ ما وجدته.

⁵ ب س: ناضرة.

⁶ عرائس البيان، ١/١٩٢.

⁷ ب س: اتشك.

⁸ ب س: ترتاب.

سلطان الوحدة بكثرة رغبة الواحدية¹ عند استواء اقتضاء فردانية سلطان النور والجمال بفردانية شيطان الظلّ والجلال وارتضاء كمال جمعية اقتضائهما في جمعية الأدوار والأكوار.

[١٠٨] [الآية الثامنة والمائة]:

﴿تِلْكَ﴾ الحالات التي ذكرت للمؤمنين والكافرين ﴿تَتْلُوها عَلَيْكَ﴾ في الفطرة الأولى في الأحدية الجمعية وفي مراتب التحليات الوجودية والظهورات النورية والشهودية في ولاية من يتفق قلبه أن تبيض بنور معرفته فكيف تسود بنار قطعية ومن أسودّت وجوه قلبه بسواد عداوته وظلمة ضلالته كيف يتنور ويبيض، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ إشارة إلى أنّ هذه القسمة إنّما هي بمقتضى اقتضاء الاستعداد الذي هو اقتضاء الفيض الأقدس الذي هو التجلي الذاتي وإنّما نفي إرادة الظلم إشعاراً² بهذه الإشارة.

فانظر يا عارف بما ترجع إلى الله وبأي شيء تتقدّم إليه وكيف تحضر لديه بنور الوجه وبياضه أم سواد الوجه وظلمته، فاعتبروا يا أولى الأبصار إذ لا عبرة للأحوال والمقامات.

[١١٠] [الآية العاشرة والمائة]:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ يوم الميثاق بما أقمتمكم على عين آدم فقلت لكم هؤلاء في الجنة ولا أبالي وأقمت الأعداء من أهل الكتاب وغيرهم من المشركين على يسار آدم وقلت لهم هؤلاء في النار ولا أبالي ﴿أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾ لدعوتهم إياهم إلى الحقّ على الصراط المستقيم والطريق القويم بأنّ ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ بعد الخروج من عالم الغيب إلى مرتبة (B-174) الشهود ومن كتم العدم إلى رسم الوجود على وجه يطابق السنن المعهود ويوافق السنن الموعود، فعلامه المؤمن الأمر بالمعروف، وعلامه أهل النار الفسق والمعصية والفجور وترك الأمر بالمعروف وترك النهي عن المنكر والرضا بالمنكر والإنكار بالمعروف، ويقال لكم: أنتم خير أمة أخرجتكم من خزيتي وأقمتكم على بساط المحبة وخزيتكم بأنواع المحنة وأصناف البلية، فمن رضي بالبلاء وثبت في المحاربة بالأعداء وصبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً،³ وأما المتبرّي عني فهو من أخرج بنعمتي إلى المحاربة فهو من أعدائي وأهل

¹ ب - بكثرة رغبة الواحدية.

² س: استعاراً.

³ يشير المفتر إلى الآية في سورة النساء: ٦٩.

القطيعة، قيل: كنتم خير أمة في سابق علمي ثم قلت: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠٦-١١]، معناه أمتك يا محمد هم المقربون السابقون إلى رؤيتي يوم القيامة وهم ينظرون إلى منازلهم لدي وهم عندي ك﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم: ٩/٥٣]

فإنَّ الأُمَّة ثلاثة أحرف: الألف هو الله والميم محمد والتاء توحيد المؤمنين، معناه قال الله: يا أهل التوحيد، فأنتم لي، ومختصون بي¹، أعتقنكم من النار بفضلتي وبفضل حببتي، فأمرؤا بالمعروف وانحوا عن المنكر حتى يصير الفاسق فداكم عن غضبي، يقال لكم: كنتم خير أمة؛ لأنكم من نور الفضل وسائر الأمم من نور العدل فالفضل يُصير ويسير إلى الفضل وأهل العدل إلى الهاوية، فالفضل سعادة والعدل شقاوة فمن كان أصله من السعادة طار وارتقى وصعد برياش السعادة وجناح العناية وفلاح الهداية إلى سماء قرب ربّه حتى أتاه اليقين ومن أصله العدل تمنع بالدنيا وحطواتها وشهواتها ورفع في حمى... ففسق عن أمر ربّه وخرج عن قربه حتى أتاه اليقين، قال الصادق: "إنَّ الله تعالى قال "كنتم خير أمة" مدح لهم فلا يجوز أن يعدّ بهم؛ لأنهم خير عباده ولم يكن يمدح قوما ثم يعدّ بهم؛ لأنّه يخالف الحكمة والمصلحة"²، قال بعضهم: إنَّ الله تعالى خلق نورين: نور السعادة على بساط الفضل طائعا، ونور الشقاوة على بساط العدل ضائعا، ثمّ ألبس لنور السعادة الحياء، ولنور الشقاوة البذاء، ثمّ قال لهما: إئتيا طائعين فأتى الله نور السعادة طائعا ونور الشقاوة كارهها، فسجد نور السعادة على بساط الفعل ومكث في سجوده بالثناء عليه ألف سنة، وسجد نور الشقاوة على بساط العدل حين رأى سجود نور السعادة فمكث في سجوده أربعمئة سنة، ثمّ رفع رأسه ولم يجيء ربّه ولم يشاهده وتولّى عاجلا إلى مكانه فقال الجليل: يا نور العدل والشقاوة لماذا توجّهت إلى مكانك بغير إذني؟ فقال: عجلت إيشاعا من طاعتك، فقال الجليل: وغرّتي وجلالي جعلتك لباس الشقاوة التي لا سعادة بعدها، فحوّلته عن طاعتي، فمن أطاعني جعلته سعيدا بفضلتي، ومن عصاني جعلتهم من أهل الشقاوة بعد لي، قال الصادق: "المعروف موافقة الكتاب أو السنّة"³ وأمر المعروف دعاء المريدين بلسان المحبة مع مدح المشاهدة والنهي عن المنكر ردّهم ونهيهم منهم إليه.

¹ س: لي.

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

تفسير

[١١١] [الآية الحادية عشرة والمائة]:

﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ أي ضررٌ انحصر على الأذى كالطعن في الدين واللعن على أهل اليقين. قال الصادق رضي الله عنه: مَنْ عصى ربّه ولو ساعة من الساعات فتلك الساعة أَلْدُ وهوانٌ وغضب من الله عليه ولا يكون خروج من اعتدائه إِلَّا بقيامه على بساط المحبة وتلاوة منشور الولاية بالصلح مع الله في جميع المحنة فحينئذ صاروا وليا خارجا من العدوان والعداوة ﴿وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمْ الْأُدْبَارَ﴾ إن قصدوا الخروج لقتالكم لرجعوا وهربوا إلى الأدبار وهزموا إلى الديار منهزمين غير حاربين فضلا عن أن يكونوا ضاربين لكم بقتل أو أسر ﴿ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ أي لا يكون لهم عونٌ غيرهم فيعونهم (175-A) من بأسكم وبطشكم ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي في المرتبة؛ لأنّ الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بهزيمهم وإنهزمهم إلى الأدبار يعني إنهم بعد توليتهم¹ الأدبار ﴿لَا يُنْصَرُونَ﴾ قاتلوا أو لم يقاتلوا، إمّا استئناف أو عطف على الجملة الشرطية أو الجزاء، قرئ بخلاف النون عطفا على الجزاء.

[١١٢] [الآية الثانية عشرة والمائة]:

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ ألزم عليهم الجزية أو القتل أو هدر النفس والمال والأهل جزاء لمخالفتهم وعنادهم وقتالهم، وإقامتهم عليه ﴿أَيْنَ مَا تُقِفُوا﴾ حيثما وجدوا ولاقوا ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾ استثناء من أعمّ الأحوال أي ألزم عليهم في عمّة الأحوال إِلَّا في حالة الاعتصام بحبل العهد من الله وبالله بأن يسلموا، وبحبل عهد من الناس يعني محمدا والمؤمنين أن أدّوا إليهم الجزية والخراج فيؤمنوهم وجعلوهم في الأمن والأمان والمأمن ﴿وَبَاؤُوا بَغَضَ﴾ أي رجعوا وعادوا مستحقّين بغضب الله وسخطه حال كونه مبتدأ ﴿مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾ وبني عليهم كما ضرب وبني البيت على أهله محيطا عليهم وهم ساكنون فيه، والمراد هم اليهود، فإنهم في الأغلب مساكين إذ لا شوكة لهم وإن كانوا مقولين ولهم أموال كثيرة ﴿ذَلِكَ﴾ أي ضرب الذلّة والمسكنة ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ أي بسبب كونهم كافرين

¹ ب س: توليتكم.

بآيات الله القرآن أو محمد أو التوراة، فإنّ فيها الأمر بالإيمان بمحمد وبنصره وهم خالفوا وسدّوا¹ ويخلفوا عنه ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ يعني سب ما ذكر ليس هو الكفر فقط بل مع قتل الأنبياء بغير حق، وهو مثلها بأنّه ظلم صريح وعدوان صحيح ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا﴾ أي كفرهم وقتلهم بسبب عصيانهم وفسقهم وخروجهم عن منهج الحق ومخرج الصواب والصدق ﴿وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ حدود الله ويتجاوزون عن طريق الحق وقيوده.

[١١٣] [الآية الثالثة عشرة والمائة]:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾ لَمَّا أسلم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعيد² وأسد بن عبيد وسائر من أسلم من أعيان اليهود قالت اليهود حسداً وغيطاً: "ما آمن بمحمد إلّا أشرارنا، ولو كانوا من أختيارنا لَمَّا تركوا دين آبائهم" فقالوا لهم: وأنتم أيضاً اخترتم عند المخاصمة وعند التحكيم حين استبدلتم بدينكم ديناً آخر، وهو دين عيسى، فأنزل الله تعالى ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾³، أي مستويين؛ لأنّ منهم ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ مقام العبوديّة، وأُمَّةٌ على امتثال الأوامر الإلهيّة وعلى الانتهاء عن المناهي الغير المتناهية ﴿يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ ويقرؤونها أو يتبعون أحكام كتاب الله ويتفكّرون في آثار ملكوته وأنوار جبروته وأسرار أعيان لاهويّته ويتدبّرون في أطوار محكمات آياته ومتشابهات بيناته، وأُمَّةٌ أخرى كافرة معرضين عنها ﴿أَنَاءَ اللَّيْلِ﴾ وآياته وأجزاء⁴ ساعاته، جمع أتى مثل نحي وأنحاء قيل جوفه، قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "ركعتان في جوف الليل خير من الدنيا وما فيها"⁵ لبقاء ثمراتهما وسعادتهما وفناء الدنيا وحطاماتها ﴿يَسْجُدُونَ﴾ حال من ضمير ﴿يَتْلُونَ﴾ أي يقرؤون⁶ ويتلون فيها آيات الله وكلامه، من المجاز المرسل من باب الجزء وإرادة الكلّ تبينها على أنّه أشرف الأجزاء وأعرفها، إشارة إلى صلوة التهجد وفضيلتها وكثرة ثوابها ونجابه خصائصها ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

¹ ب س: وسروا.

² ب س: سعييا.

³ تفسير الثعلبي، ١٣٠/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٠٦/١.

⁴ س: اوجزاء.

⁵ تفسير الثعلبي، ١٣١/٣؛ في كتب الحديث رواية مشاهة: "ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها": مسند أبي يعلى، ٢٠٥/٨ (ح: ٤٧٦٦)،

٢٦٢/٨ (ح: ٤٩٤٨) (وفيه: قبل الفجر)؛ شرح مشكل الآثار، ٣٢٠/١٠ (ح: ٤١٣٣)؛ سنن الكبرى للبيهقي، ٤٧٠/٢.

⁶ ب س: يقتلون.

[١١٤] [الآية الرابعة عشرة والمائة]:

﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ أي بذاته وأسمائه وصفاته وبنعوت كبريائه وجبروت الآية ونعمائه وبوحدانيته وبأحكام كتابه وأعلام خطابه وبما أمرهم الله به في كتابهم في التوراة والإنجيل، قال عطاء: هم أربعون رجلاً من أهل نجران [من] العرب ثمانية من الروم، (175-B) إثنان وثلاثين¹ [من الحبشة]، كانوا على دين عيسى عليه السلام، كانوا يصدقون محمداً وكان من الأنصار² فيهم [عدة قدوم النبي] - وهم أسعد بن زرارة والبراء بن معرور ومحمود بن سلمة وأبو قيس بن أنس، كانوا موحدين يغتسلون من الجنابة إلى أن جاءهم الله بمحمد صلى الله عليه وسلم فصداقه ونصروه،³ عن ابن مسعود رضي الله عنه: آخر رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم خرج إلى المسجد فإذا الناس ينتظرون فقال: "أما أنه ليس من أهل هذه الأديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم"⁴ ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ أي بالإيمان بالله وحده لا شريك له وبما جاء به محمد، ويمنعون عن الكفر والشرك وعن المعصية والفسق والكذب والإفك ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ من الأعمال الصالحة والأفعال الفالحة المفلحة والعقائد الحقّة والأخلاق المرضيّة والأوصاف⁵ الحميدة الرضيّة وإعطاء النفقات التي تتضمنها الشريعة والطريقة والحقيقة. ﴿وَأُولَئِكَ﴾ المذكورون من أهل الكتاب أو المؤمنون بأسرهم من أولى الألباب ﴿مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ من الذين صلحت أحوالهم الظاهرة والباطنة في الدنيا والآخرة.⁶

[١١٥] [الآية الخامسة عشرة والمائة]:

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ أي أمر نافع في الدارين ورافع في النشأتين ﴿فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾ أي لا يُجرّموا ثوابه في الأجل والعاجل للركبان⁷ والراجل أو فلن يُعَدَموا ثوابه ولم يُجَحِّدوه أو فلن يضيع ولا ينقص أجره

¹ ب س: الثلثون.

² ب س: الأخيار، والمثبت من تفسير الثعلبي والبغوي.

³ تفسير الثعلبي، ١٣٢/٣.

⁴ تفسير الثعلبي، ١٣٢/٣؛ وتفسير البيضاوي، ٨١/٢.

⁵ ب - والأخلاق المرضيّة والأوصاف.

⁶ ب - في الدنيا والآخرة.

⁷ ب - للركبان.

وعوضه، وإِنَّمَا سَمِّيَ كَفَرَانَا كَمَا¹ سَمِّيَ تَوْفِيَةُ الثَّوَابِ وَتَوْفِيَةُ² الصَّدَقِ وَالصَّوَابِ شُكْرًا، وَتَعْدِيَّتُهُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ لَتَضَمَّنَهُ الْحَرَمَانُ³، كَأَنَّهُ قِيلَ: فَلَنْ يَحْزَمُوا جَزَاؤَهُ ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ الَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيَحْفَظُونَ سِرَّهُمْ عَنْ كُلِّ مَا يُوْجِبُ سَخَطَ اللَّهِ وَقَهْرَهُ وَغَضَبَهُ وَسَخَطَهُ وَعَنْ كُلِّ مَا يَبْعِدُ الْعَبْدَ عَنْ حَضْرَتِهِ، وَفِيهِ تَبْشِيرٌ لَهُمْ بِأَنَّ التَّقْوَى مَبْدَأُ⁴ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْشَأُ كُلِّ فَعْلٍ وَحَسَنُ سَيْرٍ، وَإِنَّ الْفَائِزَ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الْمُتَّقِي وَالْعَامِلُ الْمُتَّقَى.

[١١٦] [الآية السادسة عشرة والمائة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ﴾ أي لا يمنع منهم "شيئاً" من العذاب يوم القيامة لا أموالهم ولا أولادهم ﴿مَنْ اللَّهِ شَيْئًا﴾ من العذاب وأمر من العقاب لانتفائها في ذلك اليوم ﴿وَأُولَئِكَ﴾ الكافريون هم ﴿أَصْحَابُ النَّارِ﴾ ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ما كثون مكثاً طويلاً، بيان لما تقدّم.

[١١٧] [الآية السابعة عشرة والمائة]:

﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ﴾ الكفرة في الحياة الدنيا للغنى أو لحسن الخلق عند الخلق أو للمفاخرة، أو المنافقون رياءً أو خوفاً ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ﴾ أي برد شديد مهلك محرق أو صرّ مديد محرق، وهو في الأصل مصدرٌ نُعِتَ به أو نَعَتْ، وَصِفَ به البردُ للمبالغة كما في قولك برد بارد، قيل: ما أنفقوا في عداوة رسول الله ﴿أَصَابَتْ﴾ تلك الريح ﴿حَرَّتْ قَوْمٌ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بالكفر والمعاصي ﴿فَأَهْلَكْتُهُ﴾ أي أهلكت الريح زرعهم عقوبة لهم وهو من التشبيه المركب، ولذلك لم يبال بإيلاء حرف التشبيه في الريح دون الحرث ويجوز أن يكون من التشبيه المفرد أي مثل إهلاك ريح أو مثل ما ينفقون كمثل (مهلك ريح)⁵ وهو الحرث ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ بتضييع نفقاتهم، وعدم قبول نفقاتهم منهم لانتفاء اقتراثها⁶ بالخلوص والإخلاص ﴿وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ بالكفر والمعاصي ومنع حق الله وبارتكاب ما لا يستحقّ به القبول ويجوز عود الضمير

¹ ب - كما.

² ب - وتوفية.

³ أي: معنى الحرمين.

⁴ ب - مبدأ.

⁵ ب: ريح مهلك؛ س: ر مهلك.

⁶ س: اقلوهم.

إلى أصحاب الحرث أي ما ظلمهم بإهلاكهم حرثهم ولكن ظلموا أنفسهم بارتكاب ما استحقوا به العقوبة المذكورة الهلكة المزبورة.

[١١٨] [الآية الثامنة عشرة والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةٍ﴾ أي لا تتخذوا الكفار قريبة يكون قريهم بكم كقرب بطانة جبيبتكم وثوبكم بقميصكم كناية عن كمال القرب، فحينئذ يطلعون على ما أخفيتم من الأسرار أي لا تقرّبوهم قرابة يكون مثل قرابة البطانة من الثوب أو البدن [فلا] تجعلوهم أصدقاء واعتمدتم عليهم بإفشاء الأسرار إليهم ﴿مَنْ دُونَكُمْ﴾ (176-A) متعلق بمحذوف¹ صفة للبطانة ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ﴾ من الألو وهو التقصير والترك ثم أُسْتُعْمِلَ متعدّيًا إلى² مفعولين بلا حرف كما في قولهم: "لا آلوك جهدا ونُصْحًا" أي لا أمتنعك نصحا ﴿خَبَالًا﴾ فسادا ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ أي تمنوا عنتكم وهي شدة الضرر والمشقة؛ "ما" مصدرية ﴿قَدْ بَدَتِ﴾ وظهرت ﴿الْبَغْضَاءِ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ أي ظهرت العداوة والمبغضة في كلامهم، ومن كلامهم بأن يتكلّموا بما يوجب العداوة والبغض من السبّ والشتم والفحش ﴿وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ﴾ من البغض والعداوة ﴿أَكْبَرُ﴾ وأكثر ممّا أظهروا بأفواههم لعدم شكهم وإمساكهم أنفسهم من إظهار ما فيها لفرط بغضهم ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على وجوب الإخلاص، ومولات المؤمنين، ومعاداة الكافرين ومباراتهم ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [ما] بين³ لكم من أحوال المؤمنين وأعمال الكافرين.

[١١٩] [الآية التاسعة عشرة والمائة]:

﴿هَآأَنْتُمْ أَؤْلَآءِ﴾ «ها» للتنبيه، و«أنتم» مبتدأ، «أولاء» خبره أي أنتم أولاء المخاطبون⁴ في موالات الأعداء من أهل الكتاب⁵ ﴿تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾ بل يعادونكم، بيان لخطائهم في موالاتهم أي تحبّوهم لمظاهرتكم إياهم ولا يحبّونكم؛ لأنكم على خلاف دينهم⁶ ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ وهو مائة وأربعة

¹ ب س: بلا محذوف.

² س: أي.

³ ب س: بينا.

⁴ س: المخاطبون.

⁵ ب - من أهل الكتاب.

⁶ ب - لأنكم على خلاف دينهم.

عشر، وهي التوراة والزبور والإنجيل والفرقان مشهورة ومائة عشري¹ الصحف السماوية، والإيمان بالكل واجب؛ لأنه من جزء الإيمان وركنه؛ لأن ركن الإيمان ستة: منها هو الإيمان² بالكتب، كما أجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواب جبرئيل عليه السلام حيث سأل: "ما الإيمان؟" قال صلى الله عليه وسلم: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره من الله تعالى" فصدقه بقوله: "صدقت يا رسول الله"³ ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا﴾ بالله وبمحمد وبما جاء به ﴿وَإِذَا خَلَوْا﴾ ورجعوا فيما بينهم في الخلوة ﴿عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ﴾ أي أمسكوا أطراف الأصابع بأسنانهم غيظا وحسدا، تحسرا وتأسفا ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ على وجه الدعاء⁴ عليهم لتضاعف قوة الإسلام وقدره المسلمين وشوكة⁵ أهل الإيمان وصولة المؤمنين على الكفار والمشركين ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ أي بما تقرّر وتثبت في القلب بالوجه الذي يلي النفس ويصعد منها⁶ إليه⁷ صور الأفعال التي صدرت فيها خيرا أو شرا، نفعا أو ضرا.

[١٢٠] [آية العشر والمائة]:

﴿إِنْ تَمَسَسْنَكُمْ حَسَنَةً﴾ من الظفر والاستيلاء ودفع الأعداء ونصرة الأولياء ﴿تَسُوْهُمْ﴾ توقعهم في السوء والعناد والعقوبة⁸ حقدا وحسدا ﴿وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ﴾ أي ضعف وهزيمة وفرار وكسر وانكسار ﴿يَفْرَحُوا بِهَا﴾ بيان غاية العداوة ونهاية المخالفة ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا﴾ على أذيتهم وإصرار أضرارهم والشدائد الواقعة في طريق الحب والوداد ﴿وَتَتَّقُوا﴾ قلوبكم عن ملاحظة صور الأغيار وغرر مقتضى الأدوار ﴿لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ﴾ وحيلتهم ومكرهم وشدهم⁹ أصلا لا قليل ولا كثير ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ أي بعملكم أو معيولكم¹⁰ ﴿مُحِيطٌ﴾.

¹ ب - مشهورة ومائة عشري.

² ب - منها هو الإيمان.

³ مضى تخريجه.

⁴ ب - على وجه الدعاء.

⁵ س: وشوكة.

⁶ أي: من النفس.

⁷ أي: إلى القلب.

⁸ ب س: العقوبة.

⁹ ب س: وشيدهم.

¹⁰ س: معيولكم.

إشارة وتأويل

[١١١] [الآية الحادية عشرة والمائة]:

﴿وَأِنْ يُقَاتِلُواكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ﴾ بمعنى أَنَّ السَّلاَكَ بما سافروا ورجعوا وصعدوا ووردوا من الناسوت إلى اللاهوت مستتبعين لجنود القوى الفؤاديِّ الرحمانيَّة النوريَّة والجماليَّة والظليَّة الجلالِيَّة الشيطانيَّة وعمال الأعيان النفسانيَّة ورعايا القوى الجسمانيَّة وفنت تلك الجنود وعساكر القوى بذواتها وهوياتها وحقائقها وماهياتها وأعمالها وأحوالها، فإذا رجعوا وعادوا مع ما لهم من القوى والمبادئ الثانية والأولى من اللاهوت إلى الناسوت (176-B) عادت الجنود والقوى والمبادئ الأولى والأخرى والمنادي إلى ذلك المحافل والمناهي فحينئذ عادت تلك القوى والعساكر العليا والسفلى إلى ما كان عليه من الحالة الأولى فكفرت برَّبِّها وبأنعمه اجتباها بما وهدا هم إلى صراط مستقيم بذريعتها فحينئذ خالفت جنود المبادئ الناسوتيَّة العساكر الإلهيَّة والجنود الربَّانيَّة وقصدوا القتال والمقاتلة والحاربة والجدال بهم فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين، أو المراد إرادة الأطوار القالبيَّة والنفسِيَّة والقلبيَّة القتال مع الأطوار السريَّة والروحيَّة والحقِّيَّة ﴿ثُمَّ لَا يَنْصَرُونَ﴾.

[١١٢] [الآية الثانية عشرة والمائة]:

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ أي على الأعيان النوريَّة الجماليَّة الإفراديَّة وعلى الأكوان الظليَّة الجلالِيَّة الوحدانيَّة، الذَّلَّة: البعد عن الكمال الجمعيِّ والجمع الكمالِيَّ ﴿أَيْنَ مَا تُقِفُوا﴾ في الأدوار الأربعة والأكوار المربَّعة الإفراديَّة وجمعيَّتها ﴿إِلَّا بِحَبْلِ مَنْ اللَّهِ﴾ أي الكمال الجمعيِّ للأعيان النوريَّة الجماليَّة الإفراديَّة ﴿وَحَبْلِ مَنْ النَّاسِ﴾ أي الجمع الكمالِيَّ بين الأكوان الأربعة الظليَّة الجلالِيَّة الإفراديَّة ﴿وَبِأَوَّلِهَا﴾ أي الأعيان الإفراديَّة النوريَّة والأكوان الوحدانيَّة الظليَّة رجعوا وعادوا بغضب من الله وبعد واحتجاب منه ﴿ذَلِكَ﴾ البعد والحجاب ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ ويشترون ﴿بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ أي تجلياته الجمعيَّة الإلهيَّة والكونيَّة ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ﴾ أي التجليَّ الأسمائيِّ والأفعاليِّ والآثاريِّ ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ بلا وجه كشفيٍّ أو ذوقيٍّ أو نظر فكريٍّ أو شرعيٍّ.

[١١٣] [الآية الثالثة عشرة والمائة]:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ من التحليّ الأسمائيّ أو الأفعاليّ أو الآثاريّ أو التحليّ الجمعيّ الأسمائيّ أو الأفعاليّ بأن يتحلّى الذات بتمام الأسماء الذاتية أو الأسماء الأفعاليّة أو الآثاريّة أو التحليّ الذاتيّ والأسمائيّ الذاتية والأفعاليّة، ﴿مِنْهُمْ﴾ أي من أصحاب التحليّ الجمعيّ ﴿أُمَّةٌ﴾ وطائفة ﴿قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ ويشاهدون التحليّات الإلهيّة الأسمائيّة أي الأسماء الذاتية أو الأفعاليّة ﴿آنَاءَ اللَّيْلِ﴾ أي ليل الخلوات ونهار الكثرات الكونيّة ﴿وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ يصلّون صلوات جميع الأعيان النوريّة الجماليّة الإفراديّة أو الجمعيّة الوجوديّة، أو صلوات الأكوان الظليّة الجلاليّة إفراداً أو جمعا، إفرادياً أو الجمعيّة العدميّة أو الجمعيّة المحيطة على الأسماء الثبوتيّة والسلبية أو الوجوديّة والعدميّة أو التشبيهيّة والتنزيهيّة والتقديسيّة.

[١١٤] [الآية الرابعة عشرة والمائة]:

﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ الذات الجامعة للأدوار النورية أو الأكوام الظليّة الإفراديّة والجمعيّة وجمعيّة الجمعيّة ﴿وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ أي نهاية اقتضاءات الأدوار وارتضاءات الأكوام الإفراديّة والجمعيّة الفردانيّة وجمعيّة الجمعيّة ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي المقتضيات النوريّة الجماليّة ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ أي عن ظهور خصوصيّة ارتضاءات الظليّة الجلاليّة الشيطانيّة الجنيّة المخالفة للاقتضاءات النوريّة الرحمنيّة الإنسانيّة بل يسعون لأن يوافق الارتضاءات الشيطانيّة الجنيّة لآيات الرحمنيّة الإنسيّة ويسلم الشيطان بيده ولا يأمره إلّا بالخير والطاعات كما أشار إليه النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "بأن شيطاني أسلم بيدي ولا يأمرني إلّا بالخير"¹ ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ من الأعمال الصالحة الصادرة عن الصورة الجمعيّة التي هي توافق اقتضاء النور وارتضاء الظلّ والضمور ﴿وَأُولَئِكَ﴾ الأعيان الجامعون بين الأضداد والأنداد ﴿مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الذين صاروا لأن يصلح طاعاتهم الجمعيّة وعبادتهم الأصليّة والفرعيّة لتأقّة لحضرته (177-A) ووفاقة لكمال ربوبيّته.

[١١٥] [الآية الخامسة عشرة والمائة]:

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ جامع لجهات تمام الخيرات وعموم الميراث ﴿فَلَن يَكْفُرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ الذين اجتنبوا عن تمام المخالفات.

¹ مضى تخريجه.

[١١٦-١١٧] [الآية السادسة عشرة والمائة، والآية السابعة عشرة والمائة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ﴾ أي المقتضيات النورية ﴿وَلَا أَوْلَادُهُمْ﴾ أي المرتضيات الظليّة؛ لأنّهم لم يصلوا إلى المقام الجمعي والمرام المعني إلا لمعي ﴿مَنْ اللَّهُ﴾ والذات الجامع لتمام الأسماء والصفات في تدبير الدورات وتدوير أفلاك الأدوار وسماء الكورات ﴿شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١١٦) مثل ما يُنفِقُونَ ﴿المشركون أو المنافقون أو المتقلّدون أو الملحدون من أموال العلوم النظرية والعملية التي خلت عن التأييد الإلهي والتوفيق الرباني﴾ ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ﴾ أي مثل الهوا الصادرة عن الحيوان عند التنفس ﴿أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾ إشارة إلى علوم الإلحاد والمعارف المنسوبة إلى الملحدّين والزنادقة، فإنّهم يؤمنون ويعتقدون عقائد المسلمين الطالبين للحق الراغبين إلى الصواب والصدق بالأباطيل والتخيّلات المتوهمة والمزخوفات المموهة، وإنّما نسب الظلم إلى أنفسهم؛ لأنّ كلّما ظهر ويظهر منهم إنّما هو من استعدادهم القريب بالفعل الظاهر آثاره في النفس العاملة.

[١١٨] [الآية الثامنة عشرة والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً﴾ قال الصادق: "ما خير للمؤمنين عداوة جميع الخلق من العرش إلى الفرش من الثراء^١ إلى الثرى بعد أنّ الله تعالى محبّهم ووليهم وما ينفع للمؤمن من موالاة الخلق محبّتهم بعد ان ردّ الله إياهم عن بابه وقطاعهم عن رحمته وولاية قريتهم وبردهم في غضبهم وسخطه وعقوبته وباقي الآيات ظاهرة إلى قوله.

تفسير

[١٢١] [الآية الحادية والعشرون والمائة]:

﴿وَإِذْ عَدَوْتَ﴾ أي أذكر وقت الذي خرجت بالصباح ﴿مِنْ أَهْلِكَ﴾ أو وقت صيورتك ذا غداة من أهل المدينة من حجرة عائشة عازما إلى أحد ﴿تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ مهموزة مضعّفة ومخفّفة غير مهموزة

^١ س + إلى الفرش من العرش إلى الفرش من الثراء إلى الثريا.

من أبوى يبوى إذا أوطنتم، وتُبَوِّئُ أي توطنوا [و] تمكنوا¹ وتقرّروا معا ﴿لِلْقِتَالِ﴾ أي موافق للحرب والمحاربة يعني ترتّب المؤمنين بعضهم للقتال وبعضهم للحفاظ ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ بقولك وبقولهم ﴿عَلِيمٌ﴾ بنيتك ونياتهم وأمر الكفار.

روي: أنّ المشركين نزلوا بأحد يوم الأربعاء ثاني عشر شوال سنة ثلاث من الهجرة الثانية، فاستشار الرسول صلّى الله عليه وسلّم الأصحاب، فدعا عبد الله بن أبي بن سلول²، هو وأكثر³ الأنصار قالوا: "أقم يا رسول الله بالمدينة، فلا تخرج إليهم، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو إلا أصاب متاً، ولا دخلها علينا إلا أصابنا منه، فكيف وأنت فينا؟ فإنّ الرجال قاتلوهم والنساء والصبيان رموهم بالحجارة"، والبعض أشار بالخروج وهم الذين فات منهم البدر وأتاه النعمان⁴ بن مالك الأنصاري، فقال: "يا رسول الله لا تحرمني الجنة فوالذي بعثك بالحق لأدخلنّ الجنة، ثمّ قال: إني أشهد أن لا إله إلا الله وإني لا أفرّ من الزحف"، قال: "صدقت"، ثمّ قال: "إني رأيت [في منامي] في ذباب سيفي ثلماً⁵ فأولّتها هزيمة ورأيت كأني⁶ أدخلت⁷ يدي في درع حصينة⁸ فأولّتها بالمدينة"، فلمّا بالغوا دخل الرسول البيت وليس لأمتّه فإذا هم ندموا وقالوا: "بسّ ما صنعنا"، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لا ينبغي لأحد من الأنبياء إن لبس لأمتّه فيضعها حتى يقاتل"،⁹ فخرج يوم الجمعة بعد الصلوة وأصبح بالشعب من أحد يوم السبت منتصف الشوال،¹⁰ فجعل يصفّ أصحابه (177-B) للقتال، وأسند¹¹ ظهره وعساكره إلى أحد، وأمر عبد الله بن جبير على الرماة.

[١٢٢] [الآية الثانية والعشرون والمائة]:

¹ ب: تمكنوا؛ س: تمسكنوا.

² ب س: أبي سلول.

³ س: وكبر.

⁴ ب س: النعمان.

⁵ ب س: ثلمه، والمثبت من تفسير الطبري.

⁶ ب: فأني.

⁷ ب س: دخلت.

⁸ ب س: حصيفة.

⁹ تفسير الثعلبي، ١٣٨/٣؛ تفسير البغوي، ٤١٠/٢-٤١١. الدارمي، الرؤيا، ١٣، (ح: ٢١٦٥)؛ أحمد، ٣/٣٥١.

¹⁰ تفسير الطبري، ٩٢-٩١/٤؛ تفسير الثعلبي، ١٣٧/٣-١٣٨؛ تفسير البغوي، ٤١٠/١-٤١١.

¹¹ ب س: واسنبد.

﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ﴾ أي جماعتان من المؤمنين وهما بنو سلمة من الخذرج وبنو حارثة من الأوس وهما من الأنصار ﴿أَنْ تَفْشَلَا﴾ أي يَجْنِبَا¹ وذلك أَنَّ الرسول صَلَّى الله عليه وسلّم قد خرج إلى أحد بألف وقيل سبعمائة وخمسين رجلا والمشركون ثلاثة آلاف، فلمّا بلغوا الشوط² رجع عبد الله بن أبي مع ثلثمائة من المنافقين، فهَمَّت الطائفتان أن يرجعوا معه، فحفظ الله قلوبهم وثبتهم فمضوا مع رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم³ ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ وحافظهما وناصرهما، فما لهما؟ تفشلان وتجنبان ويخافان ولا يتوكلان⁴ على الله ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ويفوضون الأمور كلّها إليه.

[١٢٣] [الآية الثالثة والعشرون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ﴾ تسليّة لهم وتوطية لقلوبهم، وتقديم الجارّ على العامل للحصر، والفاء جواب الشرط المحذوف أي أقصروا توكلّكم على الله ولم تعتمدوا على غيره، بدل⁵ من "إذ غدوت" ومحذوف عامله وهو أذكر أي أذكر وقت قصدكم الرجوع إلى المدينة ﴿وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ حال من "كم"، جمع ذليل كأعزة جمع عزيز، وأقلّة جمع قليل، والبدر بئر ماء بين مكّة ومدينة، كان لرجل اسمه بدر، وجمع القلّة، إشارة إلى أَنَّ المسلمين في البداية كانوا ذليلا وعاجزا قليلا، وكانوا في بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا أكثرهم كانوا راجلين حفاة عُراة، والمشركون تسعمائة وخمسين ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ قل يا محمّد خافوا الله واحشوه واعرفوا حقّ نعمته السابقة من الإسلام والنصر والغلبة على الأعداء والظفر ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ نعمه وإنعامه وكرمه وإكرامه، إشارة إلى أَنَّ التقوى هو مدار الشكر ومبدأ أصل الفكر والصبر، وهما الإيمان.

وليعلم أَنَّ الرسول صَلَّى الله عليه وسلّم غزا سبعة وعشرين، أولها كان النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم إذا غزا قال: "اللهم أنت عضدي وأنت نصيري وبك أقاتل"⁶

¹ ب س: تجنبنا.

² ب س: الشطي، والمثبت من البغوي والتعلي.

³ تفسير الطبري، ٩٥/٤؛ تفسير الثعلبي، ١٣٩/٣؛ تفسير البغوي، ٤١١/١-٤١٢.

⁴ ب س + الا.

⁵ أي: "إذ همت" بدل من "إذ غدوت".

⁶ أبو داود، الجهاد، ٩٠، (ح: ٢٢٦٢)؛ الترمذي، الدعوات، ١٢١، (ح: ٣٥٨٤).

١- غزوة الأبواء ٢- غزوة العشيرة ٣- غزوة بدر الأولى^١ ٤- غزوة بدر الكبرى ٥- غزوة بني سليم ٦- غزوة
السويق ٧- غزوة ذي أمر ٨- غزوة أحد ٩- غزوة بواط^٢ ١٠- غزوة الأسد ١١- غزوة بني النضير ١٢- غزوة
بدر الأخيرة ١٣- غزوة دومة^٣ الجندل ١٤- غزوة الخندق ١٥- غزوة ذات الرقاع ١٦- غزوة نجران^٤ ١٧-
غزوة بني قردة ١٨- غزوة بني مصطلق ١٩- غزوة بني قريظة ٢٠- غزوة [بني لحيان]^٥ ٢١- غزوة الفتح: فتح
مكة ٢٢- غزوة الحنين ٢٣- غزوة الحديبية ٢٤- غزوة خيبر ٢٥- غزوة تبوك ٢٦- غزوة الطائف ٢٧- ذكر
غزاة الغار، قاتل منها في تسع غزوات: غزوة بدر الكبرى وهو يوم الجمعة من شهر رمضان سنة اثنتين من
الهجرة، وغزوة الأحد في شوال سنة ثلث، وغزوة الخندق، وبني قريظة في شوال سنة أربع، وغزوة بني المصطلق
وبني لحيان^٦ في شعبان سنة خمس، وغزوة خيبر سنة ست، وغزوة الفتح في شهر رمضان سنة ثمان، وغزور
حنين، والطائف في الطائف في شوال سنة ثمان، فأول غزوة غزاها بنفسه^٧ وقاتل فيها هي غزوة بدر وآخرها
تبوك.^٨ وإنما أورد الجمع جمع قلة ليدل على أن أهل الإسلام كانوا قليلا عاجزين ضعفاء قليل السلاح والركوب
وذلك أنهم خرجوا على النواضح المعدودة ومعهم فرس واحد وأربعة عشر سيفاً والعدو ألف مقاتل وبهم ألف
(178-A) فرس.

[١٢٤] [الآية الرابعة والعشرون والمائة]:

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ظرف "لقد نصركم"، قيل بدل ثان من "إذ غدوت" أي أذكر وقت قولك
للمؤمنين: ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ﴾ من الإمداد وهو الإعانة ﴿بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾
حال من الملائكة، قال لهم قبل النزول تسكيناً لقلوب المؤمنين، وإنما جيء بـ"الن" التي هي لتأكيد النفي

^١ ب س: الأول.

^٢ ب س: بني سليم، والمثبت من تفسير الثعلبي.

^٣ ب س: دمو الرمة، والمثبت من تفسير الثعلبي.

^٤ ب س: بدر الآخرة، والمثبت من تفسير الثعلبي.

^٥ ب س: الجنان، والمثبت من تفسير الثعلبي.

^٦ ب س: الجنان، والمثبت من تفسير الثعلبي.

^٧ ب س: بنفسها.

^٨ تفسير الثعلبي، ١٤٠/٣.

وتأييده إشعاراً^١ بأنهم كانوا لقلّتهم وضعفهم وندرة مؤنتهم، وكثرة أعدائهم وكمال قدرتهم ووفور قوّتهم وشدة شوكتهم كالأيسين من النصر.

[١٢٥] [الآية الخامسة والعشرون والمائة]:

﴿بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا﴾ يعني نعم يكفيكم الإمداد بهم جواب الاستفهام من الله، إشعار بأن المؤمنين بكمال خوفهم ووفور دهشتهم وخوفهم^٢ نصرهم الله وجعلهم مظفراً ومنصوراً، أشار إليه "بلى إن تصبروا" مع نبيكم ولن تخالفوا ما عيّن لكم وأمركم وحملكم عليه ﴿وَتَتَّقُوا﴾ مخالفة أمر بينكم ﴿وَيَأْتُوكُمْ مِّنْ فُورِهِمْ هَذَا﴾ أي من ساعتهم بغتة من الفور والفوران، وهو الغليان والاضطراب من «فار يفور» إذا غال يقول ﴿وَفَارَ التَّنُورُ﴾ [المود: ٤٠/١١] إذا غلّت الماء منه واضطرب في الظهور فاستعير للسرعة ثم أطلق للحال التي لا ريث ولا تراخي^٣ أي يأتوكم في الحال أي حال إتيانهم بلا تراخ وتأخير ﴿يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ من التسويم الذي هو إظهار سيماء الشيء بقوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: "تسوموا فإن الملائكة قد تسومت بالصوف الأبيض"^٤، هذا كله كان يوم بدر، قال الحسن: فهؤلاء هم خمسة آلاف رداء للمؤمنين إلى يوم القيامة،^٥ روي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم مع الصحابة لما نزلوا منزلاً قريباً من بدر فإذا جاء أخبر أنّ أبا جهل قد نزل بألف رجل مقاتل بدر وأنّ أبا سفيان والعيبر قد عبروا ووصلوا إلى مكة، فاستشار الرسول أصحابه، فنزل جبريل وقال: يا محمد إنّ الله وعدكم إحدى الطائفتين: إمّا العير أو النفر وهم قريش، فقال الأصحاب: العير أحب إلينا من لقاء العدو، فتغيّر وجه النبي صلى الله عليه وسلم فقام أبو بكر وعمرو قالوا: أحسن القول، فقام المقداد فقال: امض بنا يا رسول الله ما أمرك الله؟ فإنّا معك حيث توجّهت، فسرّ رسول الله ودعا له دعاء الخير ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: أيّها الناس أشيروا عليّ، وهو يريد الأنصار، فقال سعد بن معاذ^٦: كأنّك تريدنا يا رسول الله، فقال: أجل، فقال: امض بنا يا

^١ ب س: إشعار.

^٢ ب س: عوفهم.

^٣ ب: ولا يتراخي؛ س: ولا يتراخي.

^٤ تفسير الثعلبي، ١٤٤/٣؛ تفسير البغوي، ٤١٥/١. والمصنف لابن أبي شيبة، ٤٢٩/١٧ (ح: ٣٣٣٩١)، ٥٦٧/١٩ (ح: ٣٧٠٦٦)، ٣٠٥/٢٠ (ح: ٣٧٨٢٣) (وفيه: قيل لهم يوم بدر تسوموا فإن الملائكة قد تسومت، قالوا: فأول ما جعل الصوف ليومئذ).

^٥ تفسير الثعلبي، ١٤٢/٣.

^٦ ب س + وقال.

رسول الله بما أمرك الله لما أردت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته فخضناه معك، فسرّ بذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقال: والله لا نقول ما قال اليهود بموسى: "إذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون"، ثم قال الرسول: سيروا على بركة وابشروا فإن الله تعالى وعدني البصر على النصر والله لكأني أنظر الآن إلى مصارع القوم. فساروا واجتمعوا فنصرهم الله تعالى على قريش في بدر فهزموهم بإذن الله فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدر قال له أصحابه عليكم بالنفير يا رسول الله ليس دوننا شيء، فقال العباس: وهو في وثاقة وحبسه لا يصلح هذا الرأي فقال له النبي: لم يا عم؟ قال: لأن الله تعالى وعدكم إحدى الطائفتين وقد أعطاك ما وعدك، فامتنع الرسول من ذلك وكان الرسول يقول لأصحابه قبل هذا إذ سمع قدوم قريش (178-B) في بير مستغيثين: يا الله اللهم أغثنا يا غياث المستغيثين، وقال النبي: اللهم أجرنى ما وعدتني -مأذا يديه مستقبل القبلة- اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض.¹ ﴿فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [أنفال: ٩/٨] فنزل جبريل عليه السلام بخمسائة ملك على يمينه وفيها أبو بكر، ونزل ميكائيل في خمسمائة على الميسرة وفيها علي، والملائكة على صورة الرجال، عليهم ثياب بيض وعمائم بيض، فقاتلت الملائكة يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الأحزاب ولا يوم حنين، فقتل من قريش سبعون وأسر سبعون، وتمام هذه القصة سيأتي في سورة الأنفال.

[١٢٦] [الآية السادسة والعشرون والمائة]:

﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ﴾ إلى يوم بدر ﴿إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ﴾ أي إشارة مخصوصة وإشارة مختصة بكم ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ﴾ أي تثبت وتستكن قلوبكم وفؤادكم من الخوف ومن الزجر والفوت ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ لا من غيره من العساكر والجنود الإلهية والكونية ﴿الْعَزِيزُ﴾ الغالب الذي لا يغالب في أمره وتديبره وحكمه أو منيع بالانتقام لمن جحدته ﴿الْحَكِيمُ﴾ الذي يحكم ويعلم على مقتضى الحكمة والمصلحة، فلا تضطربوا ولا تخرجوا ولا تخشوا ولا يفرعوا من كثرة الأعداء وشوكة الحزماء وتوكلوا عليه واستغيثوا به.

[١٢٧] [الآية السابعة والعشرون والمائة]:

¹ تفسير الثعلبي، ٣٣١/٤.

﴿لَيَقْطَعَ طَرَفًا﴾ معلق بنصر أي ولقد نصركم الله ببدر ليقطع طرفا ويهلك طائفة ﴿مَنْ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُمُهُمْ﴾ معطوف على «ليقطع» أي يهزمهم من الكبت وهو شدة الغيظ أو وهن في القلب، ف«أو» للتنويع وممانعة الخلق لا التردد والشك وامتناع الجمع والخلو ليكون منفصلة حقيقتية ﴿فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾ أي فينهزموا منقطعي الآمال ومرتفعي الأعمال والأفعال.

[١٢٨] [الآية الثامنة والعشرون والمائة]:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ﴾ أي أمر الكفار وحالهم من الكفر والتعصب والتشدد فيه والإصرار على العداوة والإضرار بالمكيدة والإضرار على المكابرة ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ أي يقبل توبتهم ويرحم عليهم ﴿أَوْ يُعَذِّبُهُمْ﴾ إن أصروا على الكفر، وإنما أنت عبد مبعوث^١ لإنذارهم أو دعوتهم إلى الهدى. عطف على «أو»^٢ يكتبهم»، ويجوز أن يعطف على الأمر أو شيء بإضمار [أن]، أي ليس لك من أمرهم أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم شيء من الأشياء أو فعل من أفعالهم الإرادية وأعمالهم الاختيارية قيل: «أو» بمعنى إلى أن، يتوب الله عليهم فتفرج بحالهم أو يعذبهم فيتشفي صدرك منهم. قيل: أراد الرسول أن يدعوا عليهم فنهاه الله عنه بأن فيهم من يؤمن أو يأتي منهم من يؤمن، واختلفوا في سببه فقال عبد الله بن مسعود: لما أراد رسول الله أن يدعوا على المنهزمين^٣ من أصحابه يوم أحد ومنهم عثمان بن عفان، فنهاهم الله وتاب عليهم،^٤ وقال جماعة آدمي رجل من هذيل -إسمه عبد الله بن قمية- وجه رسول الله، فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلط الله عليه تيسا فنطحه حتى مات.^٥ وكانت هند زوجة أبي سفيان، مع نسوة معها يجدن^٦ آذان الأصحاب القتلي وأنوفهم حتى أخذت منها فلائد وبقرت من كبد حمزة عم رسول الله ثم علت صخرة مشرفة فصرخت:

^١ س: مبعون.

^٢ ب س: أن.

^٣ أي: المدبرين.

^٤ تفسير الثعلبي، ١٤٥/٣.

^٥ تفسير الثعلبي، ١٤٥/٣.

^٦ ب: تخرعن؛ س: يجزغن.

نحن جزيناكم بيوم بدر والحرب بعد الحرب ذات سعر¹

قيل: اللام في «لك» بمعنى «إلى» كقوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ﴾ [آل عمران: ١٩٣/٣] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ﴾ [الأعراف: ٤٣/٧] ﴿فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ بترك أمر الله وارتكاب المناهي أي ليس يرجع إليك شيء (179-A) من أمرهم ليغفر لهم، أو يعذبهم لأنهم ظالمون ويستحقون التعذيب، بل الأمر كله لله فإن شاء يغفر لمن يشاء أو يعذب من يشاء.

[١٢٩] [الآية التاسعة والعشرون والمائة]:

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ عظم نفسه بأنه المالك المطلق، ينصرف في ملكه كيف يشاء ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ الكبائر، والصغائر المصتر عليها هي الكبائر ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ﴾ لأهل الكبائر ﴿رَحِيمٌ﴾ على عباده المصيرين على الصغائر، فلا تبادر إلى الدعاء عليهم وفي تحليل العذاب بين المغفرين² وإرداف الرحمة بهما إشارة إلى ما يلوح إليه ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣/٣٩].

[١٣٠] [الآية الثلاثون والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ أي لا تزيدوا زيادة مكررة بأن كان للرجل على الرجل مال مؤجل فإذا انقضى أجل طلبه من صاحبه فيقول له: أخر عني وزد على ما لك أشياء³، وهكذا إلى أن يستغرق⁴ المال الطفيف⁵ بالزيادة والتضعيف كل مال المديون مع الزيادة وإنما نهي أكل الربوا لأنه يُقْسِي القلب ويُنسي الرب فإن قلت إذا كان في الكلام المنفي قيد يتوجه النفي إلى ذلك القيد فإذا المنوع هو الزيادة والربا المخصوص لا مطلق الربا، قلت: في الكلام إضمار تقديره لا تأكلوا الربا مطلقا سيما

¹ تفسير الثعلبي ١٤٦/٣.

² أي: "يعفر" و "غفور".

³ ب: شيا؛ س: شياء.

⁴ س - يستغرق؛ ب س + يستغفر.

⁵ ب: شيا؛ س: الخفيف.

إذا كان أضعافاً مضاعفة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في أموال الربا وأكلها ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ راجين بالفوز بالجنة والأنوار والنجاة عن دركات النار.

إشارة وتأويل

[١٢١] [الآية الحادية والعشرون والمائة]:

﴿وَإِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ خطاب إلى الطور الحفّي والحفّي المحمدي المنزل إلى الطور القاليّ الناسوتيّ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ هم الأطوار الباقية التي تنابت الطور القليّ الجامع لإشراقات الأنوار الإلهية والآثار المترتبة من القوى النفسانية والمبادئ الجسمانية إليه ليتصاعد إلى الأحديّة الجمعيّة التي هي شبحها وأصلها الفطريّ، والقتال هو المخالفة الداعية إلى الموافقة والمطاوعة لسلطان الطور السريّ الروحيّ والحفّيّ التي هي مشاهد شهود التحليّات الإلهية الأسمائية والأفعاليّة والآثاريّة ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ لاستدعاء الاستعدادات لقبول شهود التحليّات المعهودة التي يترتب على التحليّ الذاتيّ ﴿عَلِيمٌ﴾ بمقادير الاستعدادات البعيدة والقريبة بالفعل.

[١٢٢] [الآية الثانية والعشرون والمائة]:

﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ﴾ وهما القوّة النظرية والعملية المطاوعتان للروح والعقل، أو الصدر والفؤاد المتطاوعان لسلطان القلب المأموران لمخالفة سلطان الجلال الذي هو ربّ المولود الحفّيّ والشيطان، فاعقدما على بساط المبارزة في مضمار المقابلة مع الأعداء بسيف التوكّل وسنان الرضاء والتسليم ورمح التوبة والإنابة إلى الله، فلا يفشلان ولا يرجعان إلى غير الله وما سواه.

[١٢٣] [الآية الثالثة والعشرون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ﴾ أي بدر النفس الأمّارة أو بدر البدن ﴿وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ خطاب إلى الطور القليّ الذي هو قريب العهد بعالم الطبيعة وتديبرها بنعت الحرص والطمع. قال الصادق: "الطمع يجزّ صاحبه إلى الانقطاع من الله إلّا من عصمه بالتأييد الاعتصاميّ ونصره برحمته"¹ فيقطع من يطمع ويطلع من يرفع

¹ ما وجدته.

بالعزّ والنصر¹ والإقبال والولاية والإجلال، فَمَنْ حُفَّتْ بَأَنْوَارِ الْكِبَرِيَاءِ وَالْعِظْمَةِ² يَصِيرُ عَظِيماً فِي عَيُونِ الْخَلْقِ،
(179-B) منصوراً بتأييد الحقّ الأزليّ على كلّ منكر مَرِيدٍ ومتمرّدٍ سديد. قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ
الشَّيْطَانَ يَفْرَ مِنْ ظِلِّ عَمْرٍ³ لِكَمَالِ اهْتِمَامِهِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ.

[١٢٤] [الآية الرابعة والعشرون والمائة]:

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلاَفٍ﴾ إشارة إلى الجهاد الثلاث الذي
يكون في بدر الأصغر البدنيّ والبدر الأكبر القلبيّ والبدر الأوسط النفسيّ، فهي كلّ بدر يكون إملاكا مناسبة
تفيض من غيب التحليلات الثلاثة المذكورة المنسوبة إلى الطور السريّ والروحيّ والخفيّ وهي التي يملك القوى
الثلاثة، وهي الشهوديّة والغضبيّة والملكيّة النطقية.

[١٢٥] [الآية الخامسة والعشرون والمائة]:

﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا﴾ يعني الإمداد المذكورة لا يكفي في انخزام كفّار عالم الطبيعة مقرونة
بالصبر والتقوى، بل مدد واحد يكفي إلّا أنّ الله تعالى أراد أن يعظّم حبيبه يضعف المدد.

[١٢٨] [الآية الثامنة والعشرون والمائة]:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أمر عالم الطبيعة والقوى الجسمانيّة والمبادئ النفسانيّة التي وكل الله
على كلّ واحد منها نوعاً من الشيطان ونوعاً من الأملاك وطائفة منهم وهم غيوب الأبالسة والشياطين، فإذا
أراد الله لعبده خيراً أسلم تلك الشياطين والأبالسة بيده، ويطاوعه، ولم يأمر فيه ولا يريد إلّا خيراً كما أشار
إليه وصرّح به النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ شَيْطَانِي أَسْلَمَ بِيَدِي وَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِالْخَيْرِ"⁴ ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ
الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أي أمر الشياطين الموكّلة على عالم الطبيعة والنفوس والأجسام شيء من التصرف والتدبير
والاستسلام ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ بأن يطيعهم لك ويجعلهم مسلمين مريدين للخير بل ﴿الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾

¹ س: والنظر.

² ب س: والعصمة.

³ صحيح ابن حبان، ٣١٥/١٥، (ح: ٦٨٩٢) (وفيه: إني لأحسب الشيطان يفرّ منك يا عمر)، قال شعيب الأرئوط: إسناده صحيح على شرط مسلم؛ والطبراني، معجم الكبير، ١٦٦/٩، (ح: ٨٨٢٥) (وفيه: "إني لأحسب الشيطان يفرّ منك يا عمر").

⁴ مضى تخريج.

[آل عمران: ١٥٤/٣] إن شاء يطيعهم لك، وإن شاء يعذبهم بمخالفتهم لك ﴿فَإِنَّهُمْ﴾ في أنفسهم ﴿ظَالِمُونَ﴾ قال الصادق: على مقتضى سنن قضائه السابق¹ لما خرج من غير حاجته وكشف ما غاب عنه من العفو والمغفرة لمن التجأ إليه وعرف ربّه بالمغفرة والرحمة صار أمره أمراً ومراده مراداً.² قال صاحب «العرائس»: أراد السيد عليه السلام تقديس حضرت الجلال عن أنفاس المجرمين وقولهم بما لا يليق بجلال الله من الشرك والكفر، لئلا يبقى في ساحة³ الكبرياء [مَنْ]⁴ في قلبه غير الله وغيره منه على جمال وجهه تعالى، فمن كثرة محبته وشدة إرادته ثم يطالع أمر القدم الذي جرى العناية في حق المستوفين بأستار عوارض الامتحان، فغاياته⁵ الحق أين أنت يا محمد من مشاهدة سبق عنايتي لهم، فأنعم نظرك وأسرح باطن بصرك في ديوان الأزل لينكشف لك أنهم سعدائي وإن وقع في البين فترة وليس لك في هذه الفترة من أمر القدم ومشية الأزل في وقتك حين احتجبت بغيرتك علي من أمرهم بشيء فإن صرفت منك إلي رأيت أمر المشية وتستغني⁶ من الدعاء عليهم؛ لأنهم في أمورهم مجبولون، فأدب الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بأحسن الأدب بشيئين: أحدهما: أنه أهل الكرم والرحمة من العرش إلى الثرى والفرش؛ حيث وصفه الله بكمال الرحمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧/٢١] أي أرحم من حيث أنت على أمتك ولا تدع عليهم، والثاني: ألبيه خلقه⁷ وصفته؛ لأن من صفته وخلقته⁸ الرحمة يرحم على الجمهور.⁹

[١٣٠] [الآية الثلاثون والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ وليعلم أن بين الروح والنفس لاحتياج أحدهما إلى الآخر معاملات معنوية ومكالمات (180-A) سرية ومبادلات خفية فلا بد وأن تكون تلك المعاملات بلا زيادة وتفاضل بأن أحوال الروح التجرد والفتوح إذا غلبت برياضة النفس انتفت عنه الكمالات الجمعية والحالات

¹ ب س + وسنن قضائه السابق.

² ما وجدته.

³ ب - في ساحة.

⁴ زيادة من عرائس البيان ١٩٤/١.

⁵ ب: فعابته؛ س: فعايته.

⁶ ب: ونستغني.

⁷ أي: خلقه تعالى.

⁸ ب س: خلته.

⁹ عرائس البيان، ١٩٤/١.

والمقامات المعنوية انتفائها من الملائكة والمجردات فإنّ النفس لكثرة الرياضة وشدة المجاهدة تعمى القلوب والأرواح عن مشاهدة التجليات الآثارية والأفعالية كما أشار إليه آدم الأولياء بقوله: "لا يبالغوا في رياضة النفس ومجاهدتها لئلا تعمى"¹ ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦/٢٢] عن شهود التجليات الإلهية وعن الأسرار الناسوتية وعن كشف لطائف جمعية الناسوت واللاهوت والجبروت والملكوت والبرزخ والملوك إلى مرتبة الجالوت، فعلى المرشد الكامل في استبقاء أنوار الأطوار السبعة القلبية وجمعية مقتضيات الأدوار ومرتضيات الأكوار الإفرادية والجمعية وجمعية الجمعية² المكمل للنفوس الناقصة لا بد وأن يتأمل في نفس السالك وقوبها وقدر قابليتها ويأمر عليه بقدر الحاجة ولا يبالغ في منع الغذاء سيما الحيوانية عن النفس كما ورد في الحديث: "من ترك اللحم أربعين يوما ساء خلقه"³، قال صلى الله عليه وسلم: "لا رهبانية في الإسلام"⁴.

تفسير

[١٣١] [الآية الحادية والثلاثون والمائة]:

﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ﴾ أي خلقت وهيئت ﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ بالله وآياته بالتحزّر عن مجالستهم والتقرّر عن مقاتلتهم ومتابعتهم وتعاطي معاملتهم ومؤاخاتهم، يدلّ على أنّ النار مخلوقة معدّة، أولاً: وبالذات للكافرين، وثانياً: وبالعرض للعاصين، وإثماً كرّر التقوى إشعاراً بأنّ المعاصي منها بسلب الإيمان عند النزع ومنها أكل الربوا كما أشرت إليها، وإنّ مدار السعادة العظمى هو حفظ النفس بالتقوى عن ركوب مَطِيَّة الهوى فإنّه مأوى كل شرّ ومثوى كل سوء وضرّ.

[١٣٢] [الآية الثانية والثلاثون والمائة]:

¹ ما وجدته.

² ب - الجمعية.

³ شعب الإيمان، ٩٢/٥ (ح: ٥٩٠٣) (وفيه: اللحم من اللحم فمن لم يأكل اللحم أربعين يوماً ساء خلقه).

⁴ ما وجدت هذا الحديث في كتب الأحاديث، ولكن في مسند أحمد رواية مشاهمة، ٢٢٦/٦ (وفيه: فَلَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُثْمَانَ فَقَالَ: يَا عُثْمَانُ إِنَّ الرَّهْبَانِيَّةَ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْنَا أَفَمَا لَكَ فِي أَسْوَةِ قَوْلِ اللَّهِ إِنِّي أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَحْفَظُكُمْ لِحُدُودِهِ).

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ﴾ بالانتهااء والتجنّب عن المناهي والمساوئ والملاهي، وبالامتثال بالمعروف¹، والتحقّق بالحقّ الموصوف ﴿وَالرُّسُولَ﴾ بمتابعة شريعته وموافقة طريقته والتخلّق بأخلاقه والتحقّق بحقيقته والتجانيّ عمّا نَهاى عنه ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ رجاء أن يرحمكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، فلا تُعَذِّبُوا بالنار المعدّة للكفار، وإنّما اتبع الوعيد بالوعد ترهيباً عن المخالفة وترغيباً على الطاعة، و"لعلّ وعسى" في أمثال هذا الموضع دليل على عزّة التوصلّ وعزّة التوسّل إلى ما وعد.

[١٣٣] [الآية الثالثة والثلاثون والمائة]:

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ أي ساقبوا وبادروا إلى أسباب المغفرة وهي التوبة والرجوع إلى الحقّ والإنابة لديه، والبعض²: إنّما هي الإسلام، قال عليّ كرم الله وجهه: هي أداء الفرائض³، وعثمان رضي الله عنه: هي الإخلاص⁴، وبعضهم⁵: على أنّها الاستمرار⁶ بالأوامر والانتهااء عن النواهي والزواجر، وقيل: الجمع والجماعات⁷، والقول الجامع هو المجمع؛ لأنّه المطلوب ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ أي إلى عمل توجب الجنّة بالوراثة وعرضها كعرضهما⁸ بدليل ما في الحديد [الحديد: ٢١/٥٧]، وذكر العرض للمبالغة في وصفها بالسعة على طريقة التمثيل؛ لأنّه دون الطول الذي لا يعلمه إلّا الله، وذلك لأنّ الطول أطوال الامتداد الثلث وأولّها، لا يعلمه إلّا الله، إشعار بأنّ العرض مساوٍ (180-B) للطول والعمق فيكون الأفلاك والعناصر مستديرة بأنّ الجنّة أيضاً مستديرة؛ لأنّ الاستدارة أفضل الأشكال لا يتطرّق عليه التجزّي والانفصال، قال ابن عبّاس: "كسبع سموات وسبع أرضين لو وصل بعضها إلى بعض"⁹، وفي «الكشاف»: المراد وصفها بالسعة والبسطة، فشبهت بأوسع ما علمه الناس من خلقه

¹ ب - بالمعروف.

² هذا رأي ابن عباس، انظر: تفسير الثعلبي، ١٤٨/٣؛ تفسير البغوي، ٤١٧/١.

³ تفسير الثعلبي، ١٤٨/٣؛ تفسير البغوي ٤١٧/١.

⁴ تفسير الثعلبي، ١٤٨/٣.

⁵ هذا رأي أبو بكر الوراق. انظر: تفسير الثعلبي، ١٤٨/٣.

⁶ ب س: الايتمار.

⁷ انظر: تفسير الثعلبي، ١٤٨/٣.

⁸ ب س: كعرضها.

⁹ الكشاف، ٤٠٦/١؛ تفسير البيضاوي، ٩٢/٢.

وأبسط. وخصّ العرض؛ لأنّه في العادة أدنى من الطول [للمبالغة]¹ كقوله تعالى: ﴿بَطَأَتْهُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن: ٥٤/٥٥].² وصف البطانة بأحسن ما يكون يدلّ على أنّ الظواهر أحسن وأبهى هذا إذا ضُمَّت السماوات والأرض على هيئتها، أمّا إذا جعلت سطحاً مؤلفاً من أجزاء لا يتجزّى وصل البعض ببعض حتى صار طبقاً واحداً مثل عرض الجنّة فحينئذ يكون في غاية من السعة لا يعلمها إلا الله، قال أهل المعاني: ليس الغرض هاهنا من العرض المقابل للطول بل المبالغة كما يكون في ذكر العدد الكثيرة. قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ لله تعالى سبعين ألف حجاباً من نور وظلمة"³. كتب هرقل عظيم الروم إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: إنّك كتبت يدعوني إلى جنّة عرضها السماوات والأرض فأين النار؟ قال صلّى الله عليه وسلّم: سبحان الله فأين الليل إذا جاء النهار وبالعكس، وبمثل هذا في التورية.⁴ والظاهر من الحديث أنّ الجنّة والنار متّحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار أو لآثار. فإنّ الأمر الواحد قد يكون بالنسبة إلى شخص واحد ضارّاً، وإلى آخر نافعاً كنار إبراهيم عليه السلام ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩/٢١] ﴿بَابُ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣/٥٧] وكالماء التي ابتلاها الله القبط⁵ والسبط⁶ بها، فإنّها بالنسبة إلى القبط كانت مُراً عجاجاً، وبالنسبة إلى السبط عذبا فراتاً سائغاً شرابه، وفي الحديث: "إذا دخل المؤمن النار نادى النار جزيماً مؤمناً فإنّ نورك أطفأ"⁷ ناري⁸، سئل أنس بن مالك⁹ عن الجنّة: أفي السماء أم في الأرض؟ فقال: وأي أرض وسما تسع الجنّة؟ فقيل: أين هي؟ قال: فوق السماوات السبع تحت العرش.¹⁰ والظاهر أنّه هو الكرسيّ الذي هو الفلك الثامن الذي مركورة فيه الكواكب الثابتة التي لا يُعلم عددها ولا مقدار كلّ واحد منها ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة:

¹ زيادة من الكشاف.

² الكشاف، ٤٠٦/١.

³ الطبراني، معجم الكبير، ١٤٨/٦.

⁴ تفسير الطبري، ١١٨/٤؛ تفسير الثعلبي، ١٤٩/٣ مع اختلاف الألفاظ.

⁵ القبطي من أهل مصر.

⁶ السبطي من أسباط بني إسرائيل.

⁷ ب س: أطفئ.

⁸ شعب الإيمان، ٣٤٠/١ (ح: ٣٧٥) (وفيه: إِنَّ النَّارَ تَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا مُؤْمِنُ جُزْ فَقَدْ أَطْفَأَ نُورَكَ لَهْيً)، وقال البيهقي: تَفَرَّدَ بِهِ سَلِيمٌ بْنُ مَنْصُورٍ وَهُوَ مُنْكَرٌ؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٥٨/٢٢ (ح: ٣٧٥) (وفيه: تقول النار للمؤمن يوم القيامة جز يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهي).

⁹ ب س: مالك بن أنس، والمثبت من تفسير الثعلبي والبعوي.

¹⁰ تفسير البغوي، ٤١٨/١؛ تفسير الثعلبي، ١٤٩/٣.

١٢/٢] كما ورد في الحديث: "عرشها عرش الرحمان"¹ ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ وصف ثان للجنة فيه إيماء إلى أنّ الجنة مخلوقة غير داخلية في العالم ولا خارجة كما لوح إليه الحديث.

[١٣٤] [الآية الرابعة والثلاثون والمائة]:

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ﴾ مجرور صفة لهم، أو مرفوع، أو² منصوب على المدح أي في حالتي الرخاء والشدّة أو الأحوال كلّها، إذ الإنسان لا يخلو عن مضرة ومسرّة وسعة وراحة وشدّة، قيل في المرض والصحة فيه حتّى على التصدّق بما أمكن على كلّ الأحوال قلّ أو كثر. قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "السخيّ قريب من الناس بعيد من النار، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار"³، وأيضاً: "الجنة دار الأسخياء"⁴، "والسمّاح والسخاء شجرة في الجنة أغصانها في الدنيا، من تعلّق بأغصانها قاده إلى الجنة، والبخل شجرة في النار أغصانها في الدنيا، من تعلّق بغصن من أغصانها قاده إلى النار"⁵ ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ﴾ أي الجارعين الغضب والقهر والساترين له في أجوافهم عند امتلاء نفوسهم به، (181-A) وأصله حبس الشيء عند امتلائه، يقال لمجازي المياه «كظائم» لامتلائها بالماء، ومنه رجل كظيم إذا امتلأ من الغم والحزن، ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٨٤/١٢]، قال صلى الله

¹ ما وجدته.

² ب س: و.

³ تفسير الثعلبي، ١٥٠/٣؛ وتفسير البغوي، ٤١٨/١. الترمذي، البر والصلة، ٤٠، (ح: ١٩٦١)؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ١٨٦/٣ (ح: ٢٣٨٤) (وفيه: السخي قريب من الله بعيد من النار قريب من الجنة قريب من الناس والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار والجاهل السخي أحب إلى الله عزّ وجلّ من العابد البخل)؛ شعب الإيمان، ٤٢٨/٧ (ح: ١٠٨٤٧، ١٠٨٤٨)، وفيه رواية أخرى: ٤٢٩/٧ (ح: ١٠٨٥١).

⁴ أبو خاتم محمد بن حبان التميمي، كتاب الثقات، ٣٦/٨ (قال: وهذا حديث منكر)؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ١٩٠/١؛ الديلمي، الفردوس، ١١٥/٢ (ح: ٢٦٠٨)؛ القضاعي، مسند الشهاب، ١٠٠/١ (ح: ١١٧).

⁵ تفسير الثعلبي، ١٦٥/٣. والكامل لابن عدي ٦٢٣/١؛ شعب الإيمان للبيهقي، ٤٣٥/٧ (ح: ١٠٨٧٥) (وفيه: السخاء شجرة من شجر الجنة أغصانها متدليات في الدنيا من أخذ بغصن منها قاده ذلك الغصن إلى الجنة والبخل شجرة من شجر النار أغصانها متدليات في الدنيا من أخذ بغصن منها قاده ذلك الغصن إلى النار).

عليه وسلّم: "مَنْ كَظَمَ غِيظًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَنْفِذَهُ دَعَاهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ حَتَّى يَخَيَّرَهُ مِنْ أَيِّ الْحُورِ شَاءَ"¹، وأيضاً: "مَنْ كَظَمَ غِيظًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِنْفَاذِهِ مَلَأَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا"².

إذا غضبت فكن وقوراً كاظماً للغيظ تبصر ما تقول وتسمع

وكفى به شرفاً تصبر ساعة يرضى به عنك الإله وترفع³

والمراد بهم لا يظهرون ما في نفوسهم من الغيظ والغضب والأسرار، ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ أي الذين يعفون عمن ظلمهم بعد قدرتهم عليه أو عن ممالكهم لسوء آدابهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم عند ذلك: "إِنَّ هَؤُلَاءِ فِي أُمَّتِي قَلِيلٌ إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ وَقَدْ كَانُوا كَثِيرًا فِي الْأُمَمِ الَّتِي مَضَتْ"⁴. إنَّ أبا بكر كان مع النبي صلى الله عليه وسلّم، فجاء رجل فوقع في أبي بكر وهو ساكت والنبيّ تبسّم ثم ردّ أبو بكر عليه بعض الذي قال، فغضب النبيّ وقام فلحقه أبو بكر وقال: "يا رسول الله شتمني وأنت تبسّم، ثمّ رددت عليه بعض ما قال، فغضبت وقمت"⁵، فقال: "إِنَّكَ حِينَ كُنْتَ سَاكِتًا كَانَتْ مَعَكَ مَلَكَ يَرُدُّ عَلَيْهِ بَعْضَ مَا قَالَ، فَلَمَّا تَكَلَّمْتَ وَقَعَ الشَّيْطَانُ، فَلَمْ أَكُنْ أَقْعُدُ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ الشَّيْطَانُ، يَا أبا بَكْرٍ لَيْسَ عَبْدٌ يَظْلِمُ بِمَظْلَمَةٍ فَيَعْفُو عَنْهَا إِلَّا أَعَزَّ اللَّهُ نَصْرَهُ وَلَيْسَ عَبْدٌ يَفْتَحُ بَابَ مَسْئَلَةٍ يَرِيدُ بِهِ كَثْرَةَ إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ قَلَّةً وَلَيْسَ عَبْدٌ يَفْتَحُ بَابَ عَطِيَّةٍ أَوْ صَلَاةٍ إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ بِهَا كَثْرَةً"⁶ ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ اللام للجنس أي يحبّ كلّ محسن من الأحرار والممالك⁷، وللعهد، فيكون الإشارة خاصّة بهم، فعلى الأوّل⁸ يدخل الجنة هؤلاء المذكورون⁹ فلا منافات بين الاستغراق والجنس.

¹ تفسير الثعلبي، ١٦٦/٣؛ تفسير البغوي، ٤١٩/١. والترمذي، البر والصلة، ٧٤، (ح: ٢٠٢١)؛ صفة القيامة، ٤٨، (ح: ٢٤٩٣)؛ أبوا داود، الأدب، ٣، (ح: ٤٧٧٧)؛ ابن ماجه، الزهد، ١٨، (ح: ٤١٨٦)؛ أحمد، ٤٤٠/٣.

² مسند الشهاب للقضاعي، ٢٦٩/١ (ح: ٤٣٧) (وفيه: من كظم غيظاً وهو يقدر على إنفاذه ملأه الله أمناً وإيماناً ومن ترك لبس ثوب جمال وهو يقدر عليه قال بشر أحسبه قال تواضعا كساه الله حلة الكرامة ومن زوج الله توجهه الله تاج الملك).

³ تفسير الثعلبي، ١٦٦/٣

⁴ تفسير الثعلبي، ١٦٧/٣؛ الكشاف، ٤٠٧/١

⁵ ب س: وست.

⁶ تفسير الثعلبي، ١٦٧/٣.

⁷ ب س: الممالك.

⁸ أي: إن كان اللام للجنس.

⁹ ب س: المذكورين، أي: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَافِرِينَ الْغِيظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ.

واعلم أنَّ الإحسان قد يطلق على الفعل الموجب للمسرّة، قال علي كرم الله وجهه: "الإنسان عبيد الإحسان، الإحسان يقطع اللسان"¹، وعلى العبادة الكاملة والمشاهدة الفاضلة قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"² وعلى الانفعال³ كقوله صلى الله عليه وسلم في جواب عائشة رضي الله عنها: "ما المحسن؟" قال: "المحسن من ظنَّ أنه مسيء والمسيء من ظنَّ أنه محسن، فالإحسان هو أن لا يرى فعله وإحسانه ويرى عجزه وافتقاره وسوء نفسه."⁴

[١٣٥-١٣٦] [الآية الخامسة والثلاثون والمائة] [الآية السادسة والثلاثون والمائة]:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ استيناف، نزل في رجل تمار جائته امرأة تشتري منه تمرًا فأدخلها في الحانوت وقبلها ثم ندم على ذلك،⁵ يعم كل من أذنب ذنبا وطلب التوبة أي الذين فعلوا الكبائر من الزنا وغيره وندم وتاب ورجع إلى الله وأناب، فالآية حكمها عام وإن كان المورد خاصًا، بعضهم: نزلت إذا⁶ قال المؤمنون: "يا رسول الله كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا، كان أحدهم إذا أذنب أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة في عتبة بابه 'إفعل يا فلان كذا'، فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله فقال رسول الله: "ألا أخبركم بخير من ذلك" فقرأ عليهم،⁷ ﴿أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بفعل الصغائر كالقبلة واللمس ﴿ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ عهد الله الجاري بينه وبين العبد في الأزل، أو وعيده وعقابه ﴿فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ أي طلبوا⁸ المغفرة باللسان، ورغبوا⁹ إلى ندامة النفس ولومها عليها بالبيان وتوجّه القلب إلى الله بالكشف والعيان؛ لأنّ الاستغفار باللسان بملاحظة معناه: تحرّك النفس وتنبّهها¹⁰ وتوجّه القلب والجنان إلى باب الغفران لطلب الرحمة

¹ ما وجدته.

² البخاري، الإيمان، ٣٧؛ مسلم، الإيمان، ١، (ح: ٥)؛ ابن ماجة، المقدمة، ٩، (ح: ٦٣)؛ أحمد، ٢٧/١، ٥١، ٥٢، ١٠٧/٢، ٤٢٦؛

١٦٤، ١٢٩/٤.

³ س: الانفال.

⁴ ما وجدته.

⁵ تفسير الثعلبي، ١٦٨/٣؛ الواحدي، ٢٥٢.

⁶ ب س: إذ.

⁷ أي: فقرأ عليهم هذه الآية؛ وانظر لسبب النزول: تفسير الطبري، ١٢٣/٤؛ تفسير الثعلبي، ١٦٨/٣، تفسير البغوي، ١٩/١؛ الواحدي،

ص. ٢٥٣.

⁸ ب س: اطلبوا.

⁹ ب س: وارغبوا.

¹⁰ ب س: وتبها.

والغفران (181-B) ﴿وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ﴾ ويسترها ويتجاوز عن مكافات العصيان في المحشر العظمى، أو يحوها عن ديوان الأعمال وصحابتها، والاستثناء لتضمن الاستفهام معنى النفي، أي لا يغفر الذنوب إلا الله، والجملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه ببيان سعة رحمته وكمال مغفرته للتائبين، فيه حث وترغيب على التوبة -وهي عبارة عن الندامة وما يلزمها-. قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جواب الأعرابي حيث قال: "اللهم إني استغفرك وأتوب إليك": "إن سرعة اللسان في التوبة توبة الكذابين، إن التوبة لا يصح إلا بسنة أشياء: على الماضي ندامة، وللغرائض إعادة، ورد المظالم واستحلال الخصوم، وأن تعزم على أن لا تعود إلى الذنوب، وأن تربّي نفسك في طاعة الله كما ربّيتها في المعصية، وأن تذيبها مرارة الطاعات كما أذقتها حلاوة المعصية"¹ ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا﴾ أو لم يقيموا أو لم يداوموا على الفعل أو على المفعول المذموم وعلى المعمول الملقوم؛ إذ الثبات² والإصرار على المعاصي يقسى القلب وينسى الربّ ويجرّ صاحبه إلى ما كان وهو الظلمات وغياهب الدركات، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أصبر من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة"³، "وليس كبيرة بكبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة بصغيرة مع الإصرار"⁴ الحديث، قال: "لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار"⁵،

فإنّ الذنب وإنّ جلّ ودبّ فإنّ عفوّه أجلّ وأخطب

إلهي وإنّ جلت وجمعت خطيئتي

فعفوك من ذنبي أجلّ وأوسع

إلهي وخلاقي وحززي ومؤثلي

إليك لذي الإعسار واليسر أفرغ

﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ كثرة ذنوبهم وكمال عفو الله وجلال مغفرته وسعة رحمته، قال صلى الله عليه

وسلم: "من أذنب ذنبا وهو يعلم أنّ له ربّا يغفر الذنوب غفر له وإن لم يستغفر"⁶، وأيضا قال: "من علم

¹ تفسير الثعلبي، ٣١٥/٨.

² ب س: الثبت.

³ تفسير الثعلبي، ١٦٩/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٢١/١؛ الترمذي، الدعوات، ١٠٦، (ح: ٣٥٥٩)؛ أبو داود، الوتر، ٢٦، (ح: ١٥١٤).

⁴ تفسير الثعلبي، ١٦٩/٣؛ والكشاف، ٤٠٨/١؛ شعب الإيمان، ٤٥٦/٥، (ح: ٧٢٦٨).

⁵ الكشاف، ٤٠٨/١؛ الديلمي، الفردوس، ١٩٩/٥، (ح: ٧٩٤٤).

⁶ تفسير الثعلبي، ١٧٩/٣.

أَيُّ ذُو قُدْرَةٍ عَلَى الْمَغْفِرَةِ غَفَرَتْ لَهُ وَلَا أَبَالِي مَا لَمْ يَشْرِكْ بِي شَيْئاً¹. جملة حَالِيَّةٍ مِنْ 'وَلَمْ يَصِرُوا'. وفي الكشف: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ: مُتَّقُونَ وَتَائِبُونَ وَمَصْرُورُونَ، وَإِنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ وَالتَّائِبِينَ مِنْهُمْ، دُونَ الْمَصْرُورِينَ. وَمَنْ خَالَفَ فِي ذَلِكَ فَقَدْ كَابَرَ عَقْلَهُ وَعَانَدَ رَبَّهُ. وَقَالَ ﴿أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ بَعْدَ قَوْلِهِ أَوْلَئِكَ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ﴾ وَأَنْفُسَهُمْ عَنِ الْحَارِمِ يَسْعُونَ ﴿جَزَاؤُهُمْ﴾ لِأَمَّا فِي مَعْنَى وَاحِدٍ. وَإِنَّمَا خَالَفَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ لِرِيزَادَةِ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ جَزَاءٌ وَاجِبٌ عَلَى عَمَلٍ ثَابِتٍ، وَأَجْرٌ مُسْتَحَقٌّ عَلَيْهِ نَابِتٍ، لَا كَمَا يَقُولُ الْمُبْطِلُونَ،² هَذَا أَقُولُ: قَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنَّ جَزَاءَ الْحَسَنَةِ حَسَنَةٌ وَالسَّيِّئَةِ سَيِّئَةٌ؛ إِنَّمَا هُوَ بِفَضْلِهِ وَبِرَحْمَتِهِ وَإِرَادَتِهِ لَا لِأَنَّهُ وَاجِبٌ إِذِ الْوُجُوبُ أَمَّا عَقْلِيٌّ أَوْ شَرْعِيٌّ أَوْ عَادِيٌّ وَالْكَلِّ فِي حَقِّ اللَّهِ مُحَالٌ، كَيْفَ وَإِنْ عَامِلُ الْحَسَنَةِ إِنَّمَا يَكُونُ بِإِرَادَتِهِ وَتَقْدِيرِهِ وَإِعْطَائِهِ وَالْاِقْتِدَارُ عَلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ بِمَشِئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَهُوَ لَيْسَ إِلَّا بِمَحْضِ الْفَضْلِ وَالْعَنَاءِ³ وَوُفُورِ الرَّحْمَةِ مَعَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ وَاجِبًا لَمَا كَانَ كَقَوْلِهِ: ﴿أَوْلَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ فَائِدَةُ لَوْجُوبِ الثَّوَابِ وَكَوْنِ التَّائِبِ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ، وَأَيْضًا لَا يَلْزَمُ مِنْ إِعْدَادِ الْجَنَّةِ لِلْمُتَّقِينَ وَالتَّائِبِينَ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ عَدَمَ دُخُولِ الْمَصْرُورِينَ فِيهَا بِطَرِيقِ التَّوْبَةِ أَوْ بِطَرِيقِ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ، يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ بِقُدْرَتِهِ، وَيُحْكَمُ بِعَزَّتِهِ، لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْأَلُونَ ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ (182-A) هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣/٣٩] كَمَا أَنَّ النَّارَ كَانَتْ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ لِلْكَافِرِينَ، لَا يَلْزَمُ مِنْهُ لِلْكَافِرِينَ عَدَمَ دُخُولِ الْعَصَاةِ فِيهَا كَمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً وَأَوَّلًا وَبِالذَّاتِ عَدَمَ جَعْلِهَا لِلْكَافِرِينَ⁴ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ﴾ [الأعراف: ٣٢/٧] إِمَّا اسْتِثْنَاءٌ يَبَيِّنُ الْجُمْلَةَ الْأُولَى، أَوْ خَبَرَ لِّلَّذِينَ 'إِنْ قَطَعَ عَمَّا قَبْلَهُ، وَإِنَّمَا وَصَفَ الْجَنَّةَ فِي الْأُولَى بِمَا هُوَ ذَاتِيٌّ لَهَا، وَفِي الثَّانِيَةِ بِمَا هُوَ عَرْضِيٌّ تَنْبِيْهَا عَلَى هَذَا، وَلِذَا أُرْدِفَ الْمَغْفِرَةُ بِالْجَنَّةِ لِلْمُتَّقِينَ ﴿وَنَعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ وَإِنَّمَا قَالَ هَاهُنَا "أَجْرُ الْعَامِلِينَ"، وَهَنَالِكَ جَزَاءٌ؛ لِأَنَّ الْمَتَدَارِكَ لَا يَكُونُ كَالْعَامِلِ لَمَّا بَيْنَ الْمُحْسَنِ وَالْمَتَدَارِكَ وَالْمُحْبُوبِ وَالْأَجِيرِ مِنْ تَفَاوُتٍ؛ لِأَنَّ الْمَتَدَارِكَ لِلتَّقْصِيرِ كَالْعَامِلِ لِتَحْصِيلِ بَعْضِ مَا هُوَ فُوتٌ عَلَى نَفْسِهِ، وَالْمَخْصُوصُ بِالْمَدْحِ مَحْذُوفٌ أَيْ نَعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ذَلِكَ أَيْ حُصُولُ الْمَغْفِرَةِ وَدُخُولِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّمَا

¹ تفسير البغوي، ١/٤٣؛ تفسير الثعلبي، ٣/١٧٠.

² الكشف، ١/٤٠٧.

³ س: والانباء.

⁴ ب س: الكافيين.

جمع 'الجنات' هنا، ووجد هنالك إشارة إلى أنَّ المذنبين التائبين أقرب وأعزّ، وأحبّ إلى الله من المتّقين التائبين الثابتين على التقوى؛ لأنّهم يجاهدون في سبيل الله، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ [النساء: ٩٥/٤-٩٦] ولذا قيل: إنّ إبليس بكى حين نزلت هذه الآية إلى قوله: ﴿أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾.

[١٣٧] [الآية السابعة والثلاثون والمائة]:

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ أي أمم، أو ما سنّه الله في الأمم أي قد مضت في الأمم قبلكم طرائق إهلاك المكذّبين، جمع 'سنّة' وهي الطريقة التي سنّها وعيّنّها الله لإهلاك من كذب أي وقائع بيّنها الله في الأمم السالفة كقوله: ﴿وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا* سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦١/٣٣-٦٢] ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ٢٣/٤٨]، وغير ذلك تحريص على النظر في الأحوال المتقدّمة والعبرة عنها، وتحثيث وتحريص على التوبة والإنابة، ولذا أمرنا بالسير

﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ لتعتبروا بما ترون من اختلاف الأحوال المتواردة والحوادث المتعاقبة. فالفاء للسببية¹، مشعرة بأنّ السير واجب؛ إذ النظر في أحوال الممكنات والتفكّر في أطوار الكائنات وأدوار أعيان الممكنات وأكوار الممكنات واجب، فكأنّه 'قل سيروا' لأجل النظر، ولا تسيروا سير الغافلين. وأمّا العطف بـ'ف' ²، فإشارة إلى إباحته لمنافع الدنيا ومصالحها من التجارة واكتساب الآداب.

[١٣٨] [الآية الثامنة والثلاثون والمائة]:

﴿هَذَا﴾ ³ إشارة إلى فحوى ﴿قَدْ خَلَتْ﴾ [آل عمران: ١٣٧/٣]، أو مفهوم الأمر بالنظر أو أمر المتّقين والتائبين أو معنى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ [آل عمران: ١٣٥/٣]، أو إيضاح سوء عاقبة ما هم عليه. وقيل: إشارة إلى القرآن أو ما ذكر دليلٌ وحجّةٌ لأهل النظر لتطهير نفوسهم من الجهل البسيط والمركّب الذي هو أردأ الأمراض النفسانيّة، هذا الأمر الذي ذكر بيان وقول شارح للناس: ﴿وَهْدَى وَمَوْعِظَةٌ﴾ لأصحاب البصر

¹ ب س: للسببية.

² ب س: بـ'ثم'.

³ أي: كلمة هذا في تلك الآية: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

والبصيرة، وتبصرة لأرباب القلوب وتذكرة لأصحاب النظر والفكرة وتحلية للطور السريّ إلى مرتبة غيب الغيوب وتحلية لغيب السرّ عن صور الأغيار ليصل ما كانوا عليه في الفطرة الأولى والنشأة العليا وهي نهاية جيب الجيوب ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾ سرائرهم عن مشاهدة الأغيار، ضمائرهم عن ملاحظة الأطوار، يدعوهم إلى النسك والخضوع والتواضع في العبوديّة والخشوع والثبات على الطاعة والصبر على ما أصابهم في سبيل الله من أنواع البلاء (182-B) وأصناف العناء.

[١٣٩] [الآية التاسعة والثلاثون والمائة]:

﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ ولا تضعفوا من الوهن وهو الضعف ﴿وَلَا تَحْزَنُوا﴾ تسليّة من الله لنبيه والمؤمنين تقوية لقلوبهم على الجهاد وتوطيتهم وتطبيب قلوبهم عليه منعا لهم عن التقاعد عن الجهاد ودفعاً عن التباعد عن الرجف من الرخف وضعف القلب والجبن والخوف ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ والحال أنتم غالبون عليهم بعد الأحد، ويرتقي يوما فيوما عزكم ونصركم وفوزكم وبعلو شأنكم¹ ويعلو حالكم ويجلو أنوار إيمانكم لقوله صلى الله عليه وسلم: "الحقّ يعلو ولا يعلى جولة² الباطل ساعة وجولة³ الحقّ إلى الساعة"⁴ ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ متعلّق بالنهي أي ولا تهنوا إن صحّ إيمانهم، أو بالأعلون، أو شرط خُذِفَ جزاؤه أي إن صحّ إيمانكم ووضح إيقانكم فلا تهنوا في الجهاد ولا تحزنوا إن أصبتم في البلاد.

[١٤٠] [الآية الرابعة والمائة]:

﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ بضمّ القاف وفتحها، جراحة، وهما لغتان كالضّعف والضعف، قيل: "بافتح الجرح، بالضمّ ألمه" ﴿فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ﴾ الكفار في حرب البدر منكم ﴿قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ وهم لم يَضِيقُوا ولم يجبنوا ولم يفشلوا ولم يتقاعدوا عن الحرب والقتال مع أنّهم خالون عن نصر الله وتأيدده، والله أيدكم ونصركم وأعانكم، فأنتم أحقّ منهم أن تسرعوا إلى الجهاد، وأنتم في الأغلب عالون وغالبون. ففي حرب أحد كانوا⁵

¹ ب س + وبعلو شأنكم.

² ب س: جلوة.

³ ب س: وجلوة.

⁴ ما وجدته.

⁵ أي: كانوا المسلمون.

عالين في البداية ما لم يتخلفوا أمر الرسول، فإذا خالفوا أمره غلبوا¹، فإنهم لما رأوا غلبة المسلمين عليهم واستقالهم بالهيب، والرماة² تركوا حفظ المركز والميمنة طلبا للغنيمة، فإذا رأوا المشركون أن المسلمين تركوا حفظ المركز والميمنة واشتغلوا بضبط الغنائم حملوا على المسلمين وانهمزوا وقتلوا وأسروا أسرا كثيرا، وذلك لشامة المخالفة وخلاف أمر الله وأمر الرسول ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا﴾ أي أيام النصر وأزمان الظفر وحالة الفرصة، نداولها: ونعورها ونصرفها ونحوها فيكون يوما لنا ويوما لهم ويوما عليهم ويوما يتوجه الانهزام إليهم وأمثال هذا: الحرب سجال، قال أنس رضي الله عنه: أتى رسول صلى الله عليه وسلم بعليّ كرم الله وجهه، وعليه نيف وستون جراحة من طعنة وضربة ورمية، فكان الرسول [يمسحها] واحدا واحدا وهو يَلْتَمِمْ بإذن الله تعالى كأن لم يكن³ ﴿وَلْيَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ منكم بالإخلاص ممن⁴ شكوا، فالمخلص صابر على البلاء صائر إلى الآلاء جزاء بما عمل وشكر وعلم وصبر وأقبل إلى الرجف فاختر، عطف⁵ على العلة المقدرة أي نداولها ليكون كذا وكذا وليعلم الله أي استمر علمه وشهوده وحضر عنده، ولا يجوز أن لَعَتْ ويفوت فيه طرفه عين، وإنما عطف إيماء وإيدانا بأن العلة فيه غير واحدة، وأن ما يصيب المؤمن فيه من المصالح ما لا يعلمه، أو⁶ إن الفعل [المعلّل] به محذوف، فعلنا ذلك لتسقط وليعلم الله الذين آمنوا ويتميز الثابتون على الإيمان من الذين على طرف وحرف وطرف من الذين ومن الناس من يعبد الله على حرف، فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ﴿وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ وليكن منكم طائفة قد ارتجوا بالشهادة لاستدعائهم من الله الشاهدة حين مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة في أمر أحد، قالوا: أرنا يوما كيوم بدر لنقاتل المشركين ونصل درجة الشهادة لا لأجل نصرة الكفار وحبهم، أو يتخذ منكم شهداء معدلين بما صودف منهم من الثبات والصبر على الشدائد ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ المضميرين خلاف ما يظهرون، أو الكافرين وهي اعتراض، فيه تنبيه على أنه تعالى لا ينصر الكافرين على الحقيقة، وإنما يغلبهم وينصرهم أحيانا استدراجا لهم وللمؤمنين استخراجا من الغفلة اللازمة لتوافر النعمة وتواترها الخادية

¹ أي: غلبوا المشركون.

² ب س: والغارة.

³ تفسير الثعلبي، ١٧٣/٣.

⁴ ب س: فمن.

⁵ أي: "وليعلم" عطف ...

⁶ ب س: و.

(183-A) للعجب والأنانيّة النائلة الآيلة إلى العجز والافتقار، وتنبيهها على أداء الشكر الجاذب لمزيد النعم الدار.

[١٤١] [الآية الحادية والرابعون والمائة]:

﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي يطهرهم ممّا في القلوب وما يصفهم ويخلصهم من الذنوب إن كانت الدولة عليهم ﴿وَيَمَحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ ويهلكهم ويستأصلهم إن كانت¹ عليهم من الحق، وهو النقص قليلا قليلا إلى أن هلكوا بإسرههم، ومنه محاق القمر.

إشارة وتأويل

[١٣١] [الآية الحادية والثلاثون والمائة]:

﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾ أي معاشر الأطوار القلبية والقوى الروحانية احذروا واجتنبوا من النار نار الظلم التي توقد على الأفئدة عند الاطلاع في المحشر العظمى على تفويت الكمال الجمعي والجمع الكمال بين القوى السفلية البدنية والمبادئ النفسانية والروحانية العالية ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ﴾ [المائدة: ٦٦/٥] ﴿الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ الأطوار القلبية والنفسية والقلبية التي أكلت الربوا أضعافا مضاعفة عند استيلاء سلطنتهم على البدن وقواه.

[١٣٢] [الآية الثانية والثلاثون والمائة]:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ أي الكمال الجمعي والجمع الكمال الإلهي والكويتي الظاهر في النشاطين في بداية الدورة العظمى النورية الجمالية الجمعية الإفرادية ونهايتها أو جمعية الجمعية ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ رحمة تامة ونعمة عامة محيطية على جميع تجليات في جميع الدورات وتمام الكورات بعموم النشاطات بهجوم الشئون.

[١٣٣] [الآية الثالثة والثلاثون والمائة]:

¹ أي: كانت الدولة.

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ أي بادروا في السير إلى الله إلى الفناء في الله عن جميع ما سوى الله أو إلى السير من الله أو في الله ﴿وَجَنَّةٍ﴾ أي البقاء بالله وبجمعية التجليات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية وبكلياتها ﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ﴾ أي سعتها السماء الإلهية والذاتية ﴿وَالْأَرْضُ﴾ أي الأسماء الكونية والنعوت الربوبية والقنوت الملكية والشهادية، وهي عالم الأجسام من العناصر والأجرام وهي جنة الذات بالأسماء والصفات، أو المراد من السماوات هي الأدوار الأربعة النورية الجمالية مع ما فيها يتجلى السموات النورية العقلية والروحية والبرزخية والأجرام الحسية الشهادية ومن الأرض هي الأكار الظلية المربعة¹ التي هي غيب الأدوار وسرّها أو المراد من السموات هي الأدوار والأكار الإفرادية ومن الأرض هي جمعيتها ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ اتقوا وحفظوا نفوسهم عن تمام ما سوى الله وشهوده.

[١٣٤] [الآية الرابعة والثلاثون والمائة]:

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ﴾ الأدوار النورية الجمالية ﴿وَالضَّرَّاءِ﴾ الأكار الظلية الجلالية عن ابن عباس: المغفرة هي الصلوات الخمس وتكبيراتها وإثما سماها مغفرة؛ لأن الله يعطي بتكبيرها ما يعطي لمن ملأ الأرض والسموات من الجواهر ثم أنفقها في سبيل الله في السراء والضراء وحمل الأذى عنهم وعفى عمن ظلمه ولا يفعل هذا إلا أهل المحبة لأن الله يحب المحسنين معه في وفاء العبودية، فقال: "سارعوا إلى طاعتي؛ لأن لي دارا عرضها رضائي وسماؤها نوري وأرضها قدرتي أعدت للمتقين"²، قال الصادق رضي الله عنه: "سارعوا في الخلوات إلى الطاعات، فإن الجنان مكافاة الطاعة والحلم والفقر والمولى مكافاة القلوب بالمحبة والإحسان"³ ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الواقين قلوبهم من الالتفات إلى ما سوى الله إلى الذات الجامعة لجميع الأسماء والصفات والآثار من الظلمات والأنوار الكاملتين بالكمالات الذاتية والأسمائية. قال الغزالي في الأحياء: وفي الخبر أنه سئل النبي صلى الله عليه وسلم: (183-B) من خير الناس؟ قال: "خير الناس مؤمن مخموم القلب، فقيل: وما مخموم القلب؟ قال: هو النقيّ التقى لا عيش فيه ولا بغي ولا غل ولا حسد"⁴ ولذا قال عمر رضي الله عنه: رأي قلبي ربّي، إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى، ومن رفع الحجاب بالتقوى بينه وبين قلبه تجلّى له

¹ س: المربعة.

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

⁴ ابن ماجه، كتاب الزهد ٢٤، (ح: ٤٢١٦)

حقيقة السموات والأرض، أمّا جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض؛ لأنّهما عبارتان عن عالم الملك والشهادة، وهو وإن كان أوسع الأطراف متباعد الأقطار والأكناف إلّا أنّها متناهية لكونها مدركة بالأبصار على الجملة، وأمّا عالم الملكوت فهو الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المختصّة بإدراك البصائر فلا نهاية لها حسّاً،¹ قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا"² إلى ملكوت السماء³ وحملة العرش والملك والملكوت إذا ظهرت دفعة واحدة يسمّى الحضرة الربوبية، وهي محيطيّة بكلّ الموجودات إذ ليس في الوجود شيء سوى الله وأقواله وأفعاله وأسمائه وصفاته ومملكته، هذا أعلم أنّ⁴ الجنّة قسمان: صوريّ ومعنويّ، أمّا الصوريّ فهو الذي يكون من جنس عالم الملك والدنيا تسمّى جنّة الآثار وهي جنّة الزهاد⁵ والعباد الرسميّة. وأمّا المعنويّة فهي ثلاثة: أفعاليّة وصفاتيّة وذاتيّة فالتمثيل إنّما هو في الجنّة الصوريّة، وأمّا المعنويّة -وهي الحضرة الربوبية والواحدية والإلهية- فهي غير متناهية ولا محسوسة، فلا يصحّ التمثيل بها. وإنّما ذكر الغرض؛ لأنّ طولها لكونها متّصلة بالجنّة الأفعاليّة أيضاً غير متناهية؛ لأنّه هو امتداد الحضرة⁶ الربوبية والألوهية واستمرار النفس الرحمانيّة الشامل للكلّ وهو غير متناه قدرًا ووضعًا أمّا وضعًا فظاهر؛ لكونه غير⁷ محسوس، أمّا قدرًا فلايّ ما لا وضع له لا قدر له وما لا قدر له ولا نهاية له؛ لأنّها من خصائص المقدار نعم ينتهي بحسب المرتبة والرتبة والطول وهو أوّل الامتداد إذ الأخذ من النقطة المنتهى إليها فهو من حيث إنّّه منته إلى النقطة غير متناه كالكرة والدائرة في المقدار⁸ في الوضع،⁹ فامتداد النفس الرحمانيّة لكون مبدئه ومنتهاه وهي الواحدة الذاتية¹⁰ إذ ما عداها عدم محض غير متناه في الوضع والمقدار، وأمّا العرض وهو امتداد ثان ينتهي بالذات إلى الخطّ وبواسطته إلى النقطة فهو متناه في المضلّعات لا المستديرات.

¹ إحياء علوم الدين للغزالي، ١٥/٣.

² ب س: ليظهروا، والمثبت من إحياء علوم الدين.

³ إحياء علوم الدين، ١٥/٣.

⁴ ب - ومملكته هذا أعلم أن.

⁵ ب - الملك والدنيا تسمّى جنّة الآثار وهي جنّة الزهاد.

⁶ ب - لكونها متّصلة بالجنّة الأفعاليّة أيضاً غير متناهية لأنّه هو امتداد الحضرة.

⁷ ب - الشامل للكل وهو غير متناه قدرًا ووضعًا أمّا وضعًا فظاهر لكونه غير.

⁸ ب - والدائرة في المقدار.

⁹ ب: ... كالكرة والدائرة في المقدار في الوضع غير متناه.

¹⁰ ب - الواحدة الذاتية.

واعلم أنّ النقطة والوحدة¹ الذاتية لعدم تجزئتها لا ينتهي، كما أنّ الذات الأحادية لعدم تركيبها وكمال عظمتها وتمازج كبرياتها وعموم إحاطتهما لا ينتهي؛ إذ الانتهاء من خصائص التركيب ومن خصائص ذوي الترتيب، وأيضا كما أنّ الوجود في جانب الصعود والعظمة يستقتضي عدم التناهي والشهود كذا في جانب النزول وكمال الضدّ يقتضي اللاتناهي إذ لو انتهت لصارت مركّبة في المقدار ولا مقدار للنقطة والوحدة. فإذ النقطة والوحدة عبارتان عن حقيقة إجمالية ونعت كلّية يكون نسبتهما إلى ما عداها على السوية إذا ظهرت في ذاتها من ذاتها نسبة وإضافة ظهر خطّ ثنوية لانقسامها بقسمين وأمرين متساوين، وإذا تحرك الخطّ من نفسه على نفسه ظهر السطح والجسم التعليمي ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ﴾ الجواهر العلميّة والفواخر العمليّة من المعارف الفطريّة والشهودات الأوّلية الضروريّة ويتكاملون النفوس الناقصة بها ﴿فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ أي حالتي الصحو والغيبية أو الجذبة والسلوك أو الفناء في الله والبقاء بالله أو الجزئية والكليّة أو في مقام الألوهيّة والعبوديّة ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ﴾ في مقام القلب والمرام (184-A) الغيبي عند ظهور آثار القوى الجسمانيّة والأطوار النفسانيّة لشهودهم صدورها عن الحقّ ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ أي القوى الروحانيّة عند طرئان الغفلة عليها في العبوديّة ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ بالخلق والخلق للخلق.

[١٣٥] [الآية الخامسة والثلاثون والمائة]:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ الفحش عن النفس هي المعصية والقلب والروح الغفلة ومن العقل الفترة. قال الصادق: "المتقى هو الخارج من النفس إلى المولى والعاقل هو المطيع على البساط للمولى والمهادي هو المهتدي إلى محبة الله المولى"²، وقال أيضا: "الفحش والمعصية هما درجة الذلّ ممّن مال إليهما"³ يصير ذليلا عند الله وعند أوليائه؛ لأنّ الفحش هو تبرّاء منه والمعصية هي الخروج بالمباردة⁴ عليه وعلى حكمه وأمره، ومن يقدر أن يغفر هذه المعاصي إلّا الله بعد الذكر والثناء عليه، وإنّما يغفر لحرمة الذكر لا بالرجوع إليه⁵؛ لأنّ الجنّة جزاء الذاكرين ونعيمها جزاء العالمين والمولى جلّ جلاله يقدره للعارفين وموعظة للمتّقين أو

¹ س: واحدة.

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

⁴ ب - هي الخروج بالمباردة.

⁵ ب - يغفر لحرمة الذكر لا بالرجوع إليه.

نعد القوة النظرية عن¹ مقتضى العقل الصريح ومرتضى الكشف الصحيح مستخدمة للقوة الوهمية والقوة خارجة عن مقتضى العدالة² بين القوى النفسانية والروحانية في الأفعال فيظهر العلم والعدالة بينها.

[١٣٩] [الآية التاسعة والثلاثون والمائة]:

﴿وَلَا تَهْنُوا﴾ أي لا تهاونوا في مجاهدة³ النفس ومخالفة هواها وتعديل قواها ﴿وَلَا تَحْزَنُوا﴾ على ما فاتكم من الأحوال والمقامات والعلوم الحقيقة والإدراكات الحقّة⁴ عند التعديل، قال ابن عباس: ولا تهنوا في طاعتي ولا تحزنوا على ما فاتكم⁵ من دنياي ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ أي والحال أنتم في العاقبة واستحصال الخير والعافية ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ثابتين على الإيمان نايبين على كمال الإيقان أو في إيمانكم وميثاقكم على محبتي⁶ ووفائي فمن وجد حقيقة الإيمان -وهي كمال اليقين والمتقين هو سكون القلب- يوعده الرب بالنصر والاعتلاء على الخصماء والأعداء فلا شيء يحزن ويضعف في الجهالة⁷ فمن ناكز حقيقة الإيمان وباكر أصل الإيقان قوى يقينه وما ذهب عنه جمع الآخر إن سئل محمد بن موسى رضي الله عنه: ما بال الإنسان يحزن مرّة، ويفرح أخرى؟ أجاب بأنّ غذاء الأرواح وقوتها ودواء الأشباح وقوتها إنّما هو شهود جمال الحقّ ووقوع أنوارها عليها، فعند التحلي بطرب وعند الاستتار يحزن ويكرب فإذا قال طالب المغفرة والغفران فإذا طالعه تعيّن البرّ واللطف فرح وإن لم يعلم وما يدرك تلك المطالعة فإن طالعه تعيّن القهر والسخط خاف وفلق واضطرب.

تفسير

[١٤٢] [الآية الثانية والرابعون والمائة]:

¹ ب - وموعظة للمتقين أو نعد القوة النظرية عن.

² ب - والقوة خارجة عن مقتضى العدالة.

³ ب - ﴿وَلَا تَهْنُوا﴾ أي لا تهاونوا في مجاهدة.

⁴ ب - والعلوم الحقيقة والإدراكات الحقّة.

⁵ ب - ما فاتكم.

⁶ س - على محبتي.

⁷ ب - الجهالة.

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا﴾ أي ظننتم، الهمة للإنكار والميم صلة أي زعمتم¹ دخول ﴿الْجَنَّةِ﴾ من غير إصابة شدة في الدين وإضافة فتنة وامتحان واختيار² لأهل اليقين ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ﴾ أي لم يعلم الله ﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ نزل نفي العلم منزلة نفي متعلقه لانتفائه³ بانتفائه⁴، يقال: ما علم الله في فلان خيرا، أي ما فيه خير حتى يعلمه. ﴿إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠] الآية. وفتح الميم في 'يعلم' باعتبار حذف النون⁵ الخفيفة، وكسرها⁶ لالتقاء الساكنين في القرائين ﴿وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ﴾ على شدائد الجهاد، نصب بإضمار 'أن'، والواو للجمع، ورفع على أئها⁷ للحال، وجزم بالعطف أي تحسبون دخول الجنة والحال أنه ما اجتمع جهاد بعضكم بصر بعضكم عليه.

[١٤٣] [الآية الثالثة والرابعون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ﴾ أي الحرب والجهاد فإنه من أسبابه⁸، خطاب بمن فات منهم البدر وحثوا (184-B) الرسول على حرب أحد قبل لقائه فالله أراكم إياه ﴿فَقَدْ رَأَيْتُمْوَهُ﴾ أي الحرب وما هو من أسبابه ﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ الموت بالشهادة معافين إياه تعيير عليهم وتشنيع لديهم حيث تمنّوا وحثوا الرسول صلى الله عليه وسلم ثم انهزموا، فإن قلت: في تمّى الشهادة غلبة العدو، قلت: المقصود النيل إلى شرف الشهادة وكرامته لا غير من غير انتقال إلى ذلك المتضمن، كما أنّ الطبيب بشرب الدواء المر للمريض قاصدا للشفاء من غير أن يخطر بباله أمر آخر.

[١٤٤] [الآية الرابعة والرابعون والمائة]:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ نزلت حيث حثوا الرسول على الحرب ثم هزموا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نزل الشعب في أحد في سبعمائة رجل، وجعل عبد الله بن جبير على

¹ س: ازعمتم.

² س: اختار.

³ أي: لانتفاء علم الله.

⁴ أي: بانتفاء متعلق علم الله.

⁵ ب س: نون.

⁶ س: وكسر.

⁷ أي: أن الواو.

⁸ أي: أسباب الموت.

الرماة، وقال: "أقيموا بأصل الجبل لكيلا يأتوننا من خلف، وإن كانت لنا أو علينا فلا تبرحوا مكانكم" فجاءت قريش وعلى ميمنتهم خالد بن وليد وعلى ميسرتهم عكرمة بن أبي جهل، ومعهم النساء المطربة يضرين بالدف ويقلن الأشعار، فحملهم النبي وأصحابه على المشركين، وقتل علي بن أبي طالب طلحة¹ صاحب لواء قريش، فانهزم المشركون فاشتغلت الصحابة بالنهب، فلما رأت الرماة² النهب فقصدوا الغنيمة ولحقوا بالعسكر فلما رأى خالد بن وليد قلة الرماة واشتغال المسلمين بالغنيمة صاح في خيله من المشركين ثم حملوا عليهم فهزموهم وقتلوهم ورمي عبد الله بن قميئة الحارثي³ رسول الله بحجر فكسر أنفه ورباعيته وشجّه⁴ في وجهه، فتفرّق عنه أصحابه، فأقبل عليه عبد الله وقصد قتله فذبّ مصعب بن عمير -وهو صاحب رؤية رسول الله- عن⁵ رسول الله⁶ حتى قتل مصعب، فرجع عبد الله جاز بأنّه قتل رسول الله، وصاح صارخا: ألا إنّ محمّدا قد قُتل، وكان رسول الله يدعوا المسلمين: يا عباد الله إليّ، فاجتمع عليه ثلاثون⁷ رجلا فحموه حتى كشفوا عنه المشركين، ورمى سعد بن أبي وقاص حتى اندقت⁸ سية قوسه فلما انصرف رسول الله أدركه أبي بن حلف وهو يقول: لا نجوئ إن نجوت، فقال القوم: [يا] رسول الله ألا يعطف عليه، فقال عليه السلام: دعوه حتى إذا دنا، فلما دنا منه تناول⁹ رسول الله الحربة من الحارث ثم استقبله فطعنه في عنقه فسقط عن فرسه وهو يخور [كما] يخور الثور ويقول قد قتلتني محمّد فأَنْزَلَ اللهُ ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ ﴿أَفَإِنْ مَاتَ﴾ على فراشه إذا قضى أجله ﴿أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ إلى دينكم الأول الكفر ورجعتم إليه رجع القهقري ﴿وَمَنْ يَنْقَلِبْ﴾ ومَنْ يَرْتَدَّ ويرجع على عقبيه كافرا بعد الإسلام ﴿فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا﴾ من ملكه وسلطانه لتنزّهه عن الضّرّ وقبول الحيف والشرّ عن الغير، بل يضرّ نفسه ضرّا عاجلا وشرّا آجلا ﴿وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ ويعطيهم أجر الزاكرين ونعمة الإسلام واعلاء لواء

¹ ب: أبي طلحة.

² ب - فلما رأت الرماة.

³ ب س: الحارمي.

⁴ ب: وثبيح؛ س: وشج.

⁵ ب: على.

⁶ س- عن رسول الله.

⁷ ب س: يلقون.

⁸ ب س: اندمت.

⁹ ب س: تناول.

الدين ورفع اعلام أهل اليقين الثابتين عليها الصابرين على الشدائد والبلاء الصابرين إلى الفناء، فلمّا صرخ صارخ بأنّ محمّد قد قتل، قال بعض المسلمين: ليت عبد الله بن أبي يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان، وقال ناس من المنافقين: لو كان محمّد نبياً لما قتل، فارجعوا إلى دينكم وأخواتكم وأقاربكم، قال أنس بن النضر عم أنس بن مالك: يا قوم إن قتل محمّد فإنّ ربّ محمّد حيّ لا يموت، وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقاتلوا (185-A) على ما قاتل عليه، وموتوا على ما مات عليه، واتبعوا دينه وتمسكوا بكتابه كما تمسك أتباع الأنبياء المرسلين¹؛ لأنّ الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة وإلزام الحجّة، وقد وقع فشد بسيفه وقاتل حتى قوتل. فإن قلت: لم ذكر القتل والموت وقد علم أنهما غير واقعين؟ قلت: لكونه مجوّزا عند المخاطبين، أو ليميّز المؤمن الثابت ودينه عن المنافقين المتردّدين الذين يأكلون من سبعة أمعاء. قال صلى الله عليه وسلم: "المؤمن يأكل من معي² واحد والمنافق من سبعة أمعاء"³ لا يزعه شيء ولا يزلزله كما ارتحل رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل أبو بكر على الناس مجتمعين على باب المسجد، وقال: أيّها الناس من كان منكم يعبد محمّد فإنّ محمّداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيّ لا يموت ثم تلا هذه الآية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ الآية، وما علم الناس أنّ هذه الآية قد نزلت على رسول الله حتى قرأها أبو بكر.⁴

[١٤٥] [الآية الخامسة والرابعون والمائة]:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وبقضائه وحكمه وإرادته ومشيتته فلا ينجي الحذر منه؛ لأنّه جفّ القلم بما هو عبد الله ﴿كِتَابًا مُّوجَّلاً﴾ مصدر مؤكّد أي كتب كتاباً موجّلاً، صفة له إذ المعنى كتب كتاباً فيه أجل يعني إنّ لكلّ شيء أجل ومدّة؛ هو بالغة وسعادة وشقاوة ينالهما ورزقا يستوفيه ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِي طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ وَإِطَاعَتِهِ وَمُطَاوَعَتِهِ﴾ ﴿ثَوَابَ الدُّنْيَا﴾ جزاء العمل وعوضه من حُطّام الدنيا وتمتّعاً بها ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ تعطيه إيّاه وما له في الآخرة من خلاق ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ﴾ بعمله وهجرته وجهاده ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ نعم الله وإفضاله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من هاجر إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كان هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر

¹ تفسير الطبري، ١٤١/٤-١٤٥؛ تفسير الثعلبي، ١٧٤/٣-١٧٧؛ تفسير البغوي، ٤٢٦/١-٤٢٨؛ الكشاف، ١٣/١-١٤٤.

² ب س: معاء.

³ البخاري، الأظعمة، ١٢.

⁴ تفسير الثعلبي، ١٧٨/٣.

إليه"1. أوحى الله إلى موسى: يا موسى إنَّ مَنْ لو سألي الجَنَّةَ بحذافيرها لأعطيتها2 إياها، ولو سألي علاقة سوط من الدنيا لم أعطه إياها وليس ذلك من (هوان له)3 عليّ لكن أريد أن أدخر له من كرامتي في الآخرة"4، تحريض وتشجيع على القتال والجهاد ووعد للرسول بالحفظ والظفر والعزّ والنصر.

[١٤٦] [الآية السادسة والرابعون والمائة]:

﴿وَكَايْنٍ﴾ أصله 'أي' بمعنى بعضه من كلّ، دخلت عليها كاف التشبيه فصار بمعنى 'كم' التي للكثير، فصارتا كلمة واحدة مبتدأ، خبره قاتل، والتنوين تنوين كتب بصورتها على خلاف القياس وإن كان في اللفظ نونا ﴿مَنْ نَبِيٍّ﴾ بيان له ﴿قَاتِلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ﴾ بكسر الراء بمعنى ربّانيون جماعة كثيرة نسبت إلى الرّبّة بمعنى الجماعة مأخوذ بمعنى الرّبّا بمعنى الكثرة والجماعة فاعل قاتل وهي عشرة آلاف، وقال بعضهم: منسوب إلى الربّ بالعبودية أي يعبدونه ﴿فَمَا وَهَنُوا﴾ أي ما عجزوا وضعفوا وفتروا عن القتال والجهاد من الوهن وهو الكسر والفتور ﴿لَمَّا أَصَابَهُمْ﴾ من القتل والجرح أو سماع قتل النبيّ ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وطريقة من إظهار الحقّ وإعلاء كلمته ﴿وَمَا ضَعُفُوا﴾ عن العدوّ وجهادهم بالجنّ ﴿وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ أي ما ارتدوا عن الدّين بل قاتلو على ما قاتل عليه بينهم حتى لحقوا بالله كانس واضرابه، فإنّهم ما تضرّعوا وتذلّلوا وما تواضعوا طلبا من العدو والأمان وهو أبو سفيان، وقيل: هو عامّ في جميع الكفّار، فإنّه وجب على المؤمنين أن يحاربوهم ولا يؤاسوهم5 و[لا] يحابوهم ولا ينزلوا على حكمهم وموافقتهم، ومنه المسكين للذّلة أو سكونة، تعريض ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ الحابسين أنفسهم على ما أمروا من حفظ مركز الحرب والموضع الذي عيّنه النبيّ لهم وإقامة أحكام الجهاد فنصرهم الله وثبت (185-B) قلوبهم وعظم قدرهم.

[١٤٧] [الآية السابعة والرابعون والمائة]:

¹ البخاري، بدء الوحي، ١؛ النكاح، ٥؛ الأيمان، ٢٣؛ الخيل، ١؛ مسلم، الإمامة، ٤٥، (ح: ١٥٥ (١٩٠٧))؛ الترمذي، فضائل الجهاد، ١٦، (ح: ١٦٤٧)؛ النسائي، الطهارة، ٦٠؛ الطلاق، ٢٤؛ الأيمان، ١٩؛ أحمد، ٢٥/١، ٤٣؛ أبو داود، الطلاق، ١١؛ (ح: ٢٢٠١)؛ ابن ماجه، الزهد، ٢٦ (ح: ٤٢٢٧).

² ب س: لا اعطيه.

³ ب س: هوأته، والمثبت من كنز العمال.

⁴ كنز العمال، ٤٨٧/٦، (ح: ١٦٦٦٤).

⁵ ب: يواسوهم؛ س: يواسوهم.

﴿وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ أي ليس قولهم عند شيوع خبر قتل النبي صلى الله عليه وسلم إلا هذا القول والاستغفار من الصغائر ﴿وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾ والمبالغة ﴿فِي أَمْرِنَا﴾ من ارتكاب الكبائر، أصله التجاوز عن الحد ﴿وَوُثِّبَتْ أَقْدَامُنَا﴾ في ميدان الجهاد ومضمار تدافع مفسد أرباب الفساد لتخليص العباد من شرور المكابرة والعناد في كل أقطار وبلاد ﴿وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ من مقول¹ القول، توبيخ عليهم، فهلا² فعلتم مثل ما فعلوا أو جاهدتم مثل ما جاهدوا مع أنبيائهم وقتلتم³ ما قالوا بهم في مقام الاستغفار يعني يا أصحاب محمد هل فعلتم ما فعل القوم الذي قد تقدموكم مع أنبيائهم وقتلتم ما قالوا من الدعاء والاستغفار مع كمال قوتهم ووفور شوكتهم.

[١٤٨] [الآية الثامنة والرابعون والمائة]:

﴿فَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ﴾ أما ثواب الدنيا فهو النصر والظفر والغلبة كنصرة بني إسرائيل والسبط وموسى على القبط وفرعون وقومه، أما ثواب الآخرة فهو المكاملة مع الله والجنة ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ في الجهاد والطاعة ودفع المفسد عن القتال بكمال الإطاعة وحسن الاستقامة.

[١٤٩] [الآية التاسعة والرابعون والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ عند الهزيمة، وأظهروا الكفر عند شيوع قتل النبي بقولهم: أتركوا هذا الدين المستحدث وارجعوا إلى دينكم الأصلي، نزلت في شأن المنافقين ومقاتلتهم بعد حربهم ومقاتلتهم للمسلمين لدي إيشار قتل النبي ﴿يَزِدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنَلِيُوا﴾ في أحوالكم بترك الحق وإيثار الباطل المحق، حال كونهم ﴿خَاسِرِينَ﴾ مستبدلين الحق بالباطل بإطاعتكم لهم، فليس ناصرهم ومنجيكم وواقيكهم إلا من خلقكم.

[١٥٠] [الآية الخمسون والمائة]:

¹ س: معقول.

² ب س: افهلا.

³ ب س: وقالوا.

﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ﴾ وحافظكم وناصركم ﴿وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ على الأعداء والخصماء، فلا تحتاجون إلى النصرة والإعانة إلى غيره.

تأويل وإشارة

[١٤٢] [الآية الثانية والرابعون والمائة]:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ قال الصادق عليه السلام: "الجنة دار الاتصال ولا يدخل فيها إلا من صبر قبل الوصال واجتهدوا في السؤال وترك النوال مخافة..."¹ فحينئذ يدخل الجنة بالأعمال المقسومة على الإفصال، هذا الخطاب إنما هو للأطوار القلبية والقوى الروحانية والمبادئ النفسانية أي لا يدخلون الجنة المشاهدة إلا بالصبر على المجاهدة وهي رفض الأحكام الجزئية المنسوبة إلى كل منها، فإن التقيد بها يمنع الدخول في جنات أنواع التجليات ودرجات أصناف الشهود والمشاهدات.

[١٤٣] [الآية الثالثة والرابعون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ﴾ في النشأة الأولى في مقام "ألست بريكم" قالوا: "بلى" أي الفناء في الله والفناء الذاتي أي الاستمرار عليه ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ تَلْقَوْهُ﴾ في النشأة الأخيرة ﴿فَقَدْ رَأَيْتُمْوَهُ﴾ في الفناء في الله بالتجلي الذاتي في السيور إلى الله ومن الله وفي الله وبالله ومع الله، فإن للسائر والسالك الدائر في كل دور وأي مقام وطور وفي كل تجلي من أنواع التجليات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية والصورية التي يكون بصورة البشر سيما إذا كانت كلية وكلا محيطة على مراتب الصور فناء كلياً كان (186-A) أو جزئياً دفعياً أو تدريجياً مرتباً على فناء أجزاء العالم وموافقاً لها.

[١٤٤] [الآية الرابعة والرابعون والمائة]:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ﴾ أي الطور الخفي الحقي باعتبار الترقّي أو الحقيقة المحمدية باعتبار التنزل ﴿إِلَّا رَسُولٌ﴾ أرسل الله في السير من الله أولاً في بداية الدورة النورية الجمالية الوجودية في الشؤون الذاتية، ثم في الواحدية والجبروت في الأعيان الثابتة والحقائق الإلهية، ثم في الملكوت في الأرواح القدسية، ثم في عالم البرزخ

¹ ما وجدته.

في الأشباخ الإنسيّة، ثمّ في عالم الملك والشهادة في مراتب الأملاك ومطالب الأملاك، ثمّ في مرتبة الناسوت والرتبة الإنسيّة ﴿قَدْ خَلَتْ﴾ ومضت وتقدّمت ﴿مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ بحسب المراتب وإن كانت في الحقيقة حقائق الأنبياء وماهياتها هي الحقيقة المحمّديّة الظاهرة في كلّ مرتبة بتعيين خاصّ من التعيّينات النبويّة ﴿أَفَإِنْ مَاتَ﴾ في حدّ ذاته الممكنة ﴿أَوْ قُتِلَ﴾ وانتقل حسب اقتضاء الدورات وارتضاء الكورات ﴿انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ إشارة إلى أنّ أعيان أمته يلازمون في الأدوار كلّها وفي كلّ دور لهم طور مع تلك الأعيان ﴿وَمَنْ يَنْقَلِبْ﴾ من هذه الأعيان في هذه الأدوار ﴿فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا﴾ أي لا يغير تقديره وتصرفه وتديره ﴿وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ الجامعين لهما في السير في الله، قال في العرائس: إماتة حيّ وزواله أعظم وأعجب من إبقائه؛ لأنّ في الموجود قدرة، وليس في المعدوم قدرة، فإنّ الأمانة¹ والحكومة والأمانة لا تنزل بالرياضة والمجاهدة، بل تطمئن بإذن الله وبحلاوة ذكره ومناجاته، قال الواسطي: ليست نفس تملك² الفناء والبقاء وإن كانا في زمان واحد غير متناهية، بل كلّ ذلك لآجال معلومة، كما قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ١٣/٣٨].³

واعلم أنّ ثواب الدنيا المعرفة، وثواب الآخرة المشاهدة الموصوفة محققة، وثواب الآخرة قريبة جليّة جليلة مخلدة، فلا يعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين جزاء بما كانوا يعملون، وأيضا من وقع في محلّ⁴ الإرادة وإرادتي في أنوار صفاتي فقد أتجلى له بالآيات ومن الآيات في الآيات، ومن وقع في المعرفة وأرادني صرفا أتجلى له بلا علة؛ لأنّ الإرادة محلّ الغيبة، والمعرفة محلّ الحضور، وأيضا ثواب الدنيا صحبة الأولياء، وثواب الآخرة صحبة الحقّ. قيل ثواب الدنيا هي العافية،⁵ وثواب الآخرة حسن العاقبة.

[١٤٦] [الآية السادسة والرابعون والمائة]:

﴿وَكَايِّنَ مَنْ نَبِيَ قَاتِلَ مَعَهُ رَيْثُونٌ﴾ الجامعون بين العبوديّة والربوبيّة، قال الصادق: "هم العارفون الذين لا يعرفون غير المولى فلا يستأنسون إلّا به والعاقلون ولاية المحبّون في خلوات محبّته الواجدون له على

¹ أي: النفس الامارة.

² ب س: تلك، والمثبت من عرائس البيان.

³ عرائس البيان، ٢٠١/١.

⁴ ب س: مجلى، والمثبت من عرائس البيان.

⁵ عرائس البيان، ٢٠١/١-٢٠٢.

بساط شوقه وبسيط مودته¹ ﴿فَمَا وَهَنُوا﴾ وضعفوا ﴿لَمَّا أَصَابَهُمْ﴾ في النشأت وثمرات الشئون من التطورات وتشوقه في البروزات ﴿وَمَا ضَعُفُوا﴾ في إحاطة أحكام السير إلى الله ﴿وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ وحملوا وسكنوا في ضبط ما يرى في السير من الله إلى الله ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ على ما أصابهم في سبيل الله وطريق السير في الله من الله إلى الله من أنواع البليات وأصناف المجاهدات وأطراف المضافات.

[١٤٧] [الآية السابعة والرابعون والمائة]:

﴿وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ﴾ في مسلك السير في الله ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ أي ما فات عنا في السير إلى الله ومن الله من أسرار الإحاطة الجمعية ﴿وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾ (186-B) في السير في الله ﴿وَوَثِّبْتَ أَقْدَامَنَا﴾ في الكمال الجمعي والجمع الكمال والأحادية الجمعية والجمع بين التفصيل والإجمال والظل والجلال ﴿وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ أي السائرين إلى الله ومن الله لتوصلهم في النشأت إلى كمال الإيمان وهو شهود الحق بجميع الوجوه وذكره بتمام الألسنة وعموم القوة بكل الأطوار في كل أدوار وجل الأكوار أفرادا جمعا وجمع الجمع.

[١٤٨] [الآية الثامنة والرابعون والمائة]:

﴿فَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا﴾ وهو الظهورات النورية الحالية الوجودية ﴿وَحَسُنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ﴾ وهو الظهورات الظلية العدمية الجلالية أو الاقتضآت الوجودية الجمالية والارتضآت العدمية الجلالية في السير من الله وإلى الله ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ بكمال جمعيتهم وعموم معيتهم في السير في الله وبالله ومع الله "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"².

[١٤٩] [الآية التاسعة والرابعون والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الكمال الجمعي بالذات الجامعة لتمام الأسماء والصفات المانعة للمغائرة ﴿إِنْ تَطِيعُوا فَرِيقًا﴾³ من مقتضيات الأدوار الوجودية ومرتضيات الأكوار العدمية وتقيدوا بخصوصياتها ﴿مَنْ

¹ ما وجدته.

² كشف الخفاء، ١٧٣/٢ (ح: ٢١٥٩).

³ ذلك خطأ، لأنه ليس دوام الآية التاسعة والرابعون والمائة ولكن هو جزء من الآية المائة.

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴿١﴾ أي كتاب الكمال الجمعي وخطاب الجمع الكمال الجمالي والجلالي ﴿يُرَدُّوْكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ بالكمال الجمعي من الجمال والجمع الكمال من الجلال أي يكون الجمعية تارة بعنوان الجمال وأخرى بصنوان الجلال ومرة بجمعيتهما بالسوية وكمال الاستواء والتسوية، إشارة إلى تفاوت أقدام السالكين في أطوار البررات وأدوار البروزات فربما يكون يختفى الكمال الجمعي في الصورة الحقة والهيئة الصغيرة. قال آدم المبرزين ومقدم البرازين كرم الله وجهه: "أنا الحجر الذي تفجر منه إثنا عشر عينا، [و] أنا البعوضة التي ضرب الله بها مثلاً" ¹ وربما يكون يظهر بالإحاطة التامة والهيئة الكلية العامة كما قال: "أنا الذي عندي ألف كتاب من كتب الأنبياء، أنا المتكلم بكل لغة في الدنيا أنا الذي أقمت السموات السبع بنور ربي وقدرته أنا الغفور الرحيم وإن عذابي هو العذاب الأليم" ² ﴿كَافِرِينَ﴾ سائرين للكمال الجمعي والجمع الكمال النوري الجمالي والظلي الجلالي كما أشار إليه.

تفسير

[١٥١] [الآية الحادية والخامسون والمائة]:

﴿سُئِلَ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ الخوف يوم أحد بأن هزموا إلى مكة بعد أن غلبوا على المسلمين بلا سبب ظاهر لما ارتحل أبو سفيان إلى مكة مهزما وهاربا بعد الغلبة حتى بلغ بعض الطريق فانبته على نفسه فندم وقال مع القوم: ما صنعنا شيئا قتلنا منهم ما قتلنا ثم تركناهم كالمهزمين منهم ونحن غالبون فلرجعنا عليهم ونستأصلهم فلمّا عزموا على الرجعة وجزموا ألقى الله الرعب والخوف في قلوبهم ﴿بِمَا أَشْرَكُوا﴾ أي بسبب شركهم وكفرهم ﴿بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ أي يقذف في قلوب المشركين بسبب شامة شركهم وكفرهم بالذي ما نزل به على غيرهم حجة وسلطانا ودليلا قاطعا وبرهانا قاطعا، فـ"ما" الأولى مصدرية، والثانية موصولة هي مفعول الإشراك، والمراد نفي الحجة ونزولها جميعا كقوله: ولا ترى الضب بها ينحجر، أي انتفى الحجر والرؤية معا أي ليس على إشراكهم حجة لا من الكتاب ولا من البيان والبرهان من اللباب والسلطان هو القوة ومنه النار السليطة لقوة اشتغالها والمرأة السليطة لغلبتها على المرأة السليطة حية نسعى ما دامت (187-A) حية تسعى ﴿وَمَا وَاهُمُ النَّارُ﴾ ومصيرهم إليها في الآخرة ﴿وَيَنْسَ مَثْوَى

¹ شرح خطبة البيان، XX-XXI.

² قارن: شرح خطبة البيان، XX-XXI.

الظَّالِمِينَ ﴿ وَضَعَ الْمَظْهَرُ مَكَانَ الْمَضْمَرِ لِلتَّغْلِيظِ وَالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْوِيفِ وَالتَّهْدِيدِ، وَالْمَخْصُوصُ بِالذِّمِّ مَحْذُوفٌ لِيَكُونَ أَكْدٌ فِي الْمَقْصُودِ.

[١٥٢] [الآية الثانية والخامسون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ بالغلبة والحبس والنصر بشرط التقوى والصبر كما مرّ، نزلت هذه الآية لما رجع المسلمون إلى المدينة فقال ناس: من أين وصل وأصابنا هذا الذلّ وقد وعدنا الله النصر والغلبة والظفر؟ فأجاب الله بقوله "ولقد صدقكم الله وعده" في بدر وغيره ﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ﴾ وتقتلونهم وتغلبون عليهم ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ عطف على قصّة أحد، ويجوز عطفه على محذوف حتى لانتفاء الغاية يعني صدق الوعد قد استمرّ إلى وقت الفشل والتنازع في الثبات في حفظ المركز الذي عينه الرسول، فقال بعضهم: قوموا حيث أمرنا الرسول وقال آخرون: فما موقفنا هنا وقد انهزم المشركون وأخذ منا الغالبون ﴿وَعَصَيْتُمْ﴾ أمر الرسول في حفظ المركز ﴿مَنْ بَعْدَ مَا أَرَاكُمْ﴾ أي بعد رأيي إليكم ﴿مَا تُحِبُّونَ﴾ ويطلبون من الظفر وانهزام العدو والنصر عليهم ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا﴾ ونعيمها والتلذذ بخطامها وغير ذلك من حصائصها ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ وسعادتها السرمديّة ولذاتها الأبديّة، وهو عبد الله ومن قام به في حفظ المركز والرمي على وجوه الكفار إلى أن ماتوا عليه ﴿ثُمَّ﴾ إنّ الله بعد ذلك ﴿صَرَفَكُمْ﴾ وكفكم عنهم بالهزيمة والانصراف عنهم ﴿لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ ويختبركم على المصائب من القتل والمذمة والجراح والهزيمة والثبات على الإيمان ﴿وَلَقَدْ عَفَا﴾ وتجاوز ﴿عَنْكُمْ﴾ عمّا صدر منكم من المخالفة والعصيان فلم يعذبكم ﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ﴾ عظيم ولطف عظيم بالعفو والتجاوز كرما وحلما أو في جميع الأحوال.

[١٥٣] [الآية الثالثة والخامسون والمائة]:

﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾ بضمّ التاء الفوقانيّة¹ وكسر العين، متعلّق بـ"صرفكم" أو "يبتليكم"، من "أصعد في الأرض إذا بعد"، يقال: صعد من مكّة إلى مدينة إذا بعد، والإصعاد في الأرض هو السير للهرب، وعند الخليل: هو الارتفاع ومقابلة الهبوط ﴿لَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ﴾ أي لا يقف ولا يقيم أحد على أحد لفرط الخوف وعدم ربط جبل الوقار في الجوف ﴿وَالرُّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ إلى نفسه بقوله: يا عباد الله أنا رسول الله

¹ أي: النقطتين توجد فوق الكلمة.

هَلَمُّوا إِلَى وَالْمَوِّ عَلَيَّ ﴿فِي أُخْرَاكُمْ﴾ أي حال كونكم في الجماعة الأخرى ﴿فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ﴾ عطف على "صرفكم" أي جازاكم الله جزاء يكون غمًا بعد غمٍّ وحزنًا بعد حزن وعلى حزن من القتل والحرَج والنهب والأسر، قيل: الغمُّ الأوَّل هو خروج خالد بن الوليد وأشرافه والغمُّ الثاني انتهاء الرسول إلى الصخرة، فلمَّا رأوا أصحاب الصخرة الرسول قصده أحدهم بالرمي فقال: "أنا رسول الله"، فلمَّا اجتمعوا وفيهم رسول الله وفرحوا بالرسول، فإذا يرون أبا سفيان وأصحابه مقبلين إليهم، فوقعوا بباب الشعب ثمَّ أشرف عليهم فلمَّا نظروا إليهم اغتمَّوا وقالوهم: "يعلونا ويغلبوننا"، فاغتمَّوا ووقعوا في الغمِّ والحزن، فقال النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم: "لا تغتمَّوا ولا تحزنوا فإنَّهم ليس لهم أن يعلونا"، فقال صَلَّى الله عليه وسلَّم: "اللهم إن تقتل هذه العصابة لا تعبد في الأرض"،¹ فأمر أصحابه بالرمي بالحجارة فانهزموا وانصرفوا عن المسلمين فأُنزلت ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾ من (187-B) الفتح والغنيمة، متعلِّق بـ'فأتابكم' يعني جازى الله تعالى غمًّا حين صرفكم عنهم وابتلاككم بسبب غمٍّ أذقتموه رسول الله بعضيانكم له وتمرنوا في الشدائد على الصبر واعتادوا بنزول البلاء وحلول المصائب والغناء حتى أنه لو وقع فيما بعد شيء منها لم يقع فيكم حزن ولا يقع عنكم جزع ومحن ولا من الهمِّ ولا من النعم والالاء سرور وفرح بل استوى الأمران ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣/٥٧] ومن قال أنَّ "لا" صلة فقد غفل عن التحقيق المرضي والحق المنوي ﴿وَلَا مَا أَصَابَكُمْ﴾ من القتل والجرح والهزيمة والقرح، تسليّة للمؤمنين وإرشاد للطالبين الراغبين إلى الحق، فإنَّ هذه الحالة والمقام أشرف الحالات وأرفع المقامات في الولاية الإلهية والإيالة الربانية ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عالم بظواهركم وباطنكم وعلايتكم وسرائركم أو بمعمولاتكم الظاهرة والباطنة فيجازيكم بها.

[١٥٤] [الآية الرابعة والخامسون والمائة]:

﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ﴾ أي أزال عنكم الخوف وأنزل عليكم بعد هموم الغموم وهجوم الهموم ﴿أَمْنَةً﴾ أمانًا وأمانًا ﴿نُعَاسًا﴾ لأجل أخذ النعاس والنوم الخفيف يعني النعاس والنوم الخفيف في القتال هو السكينة من الله، وفي الصلوة من الشيطان؛ لأنَّه في القتال لا يكون إلَّا من كمال الوثوق بالله وقوَّة

¹ تفسير الثعلبي، ١٨٦/٣.

حفظة، أما في الصلوة فلكمال الغفلة في العبد من الله والاستيلاء الشيطان عليه ووفور استحواذه¹ لديه² ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ﴾ [المجادلة: ١٩/٥٨] الآية. "نعاسا" بدل من أمانة بدل اشتغال، عن أبي طلحة³: "غشنا النعاس في المصاف حتى كاد السيف أن يسقط من أيدينا فنأخذه⁴ ثم يسقط فنأخذه⁵ وهم المؤمنون حقاً ﴿طَائِفَةٌ﴾ أي المنافقون ﴿قَدْ أَهْمَتُهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾ أوقعتهم أنفسهم في الهموم، أو ما يهيمهم ولا يشغلهم إلا⁶ هموم أنفسهم لا الرسول وأصحابه ولا أمر الدين، فلم نزل عليهم السكينة ولا الأمانة فإيهما واردتان من الله ﴿يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ بأنه لا ينصر محمداً أو هو قد قتل، خبر، وطائفة مبتدأ؛ لأنها موصوفة بالجملة التي بعدها أو صفة أخرى لها، أو حال، أو استئناف بيان لها ﴿غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ أي يظنون بالله ظناً غير ثابت في الواقع، بل هو ظن مثل ظن الجاهل الكافرين بأن محمداً قد قتل ولن ينصره الله أبداً ﴿يَقُولُونَ﴾ في أنفسهم أي الجاهلون الكافرين أو المؤمنون العاصون الآيسون عن النصرة والظفر ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ﴾ أي أمر النصرة والظفر ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ "من" إما صلة لتقرير معنى الاستفهام أو للاستغراق، ف"شيء" مبتدأ للاختصاص بالعموم وللإستغراق، أو يتقدم الخبر وهو "لنا" والجملة خبر للاستفهام الإنكاري، هل يزول عنا هذا القهر والغضب الذي يبعد العبد من الله والثواب ومن منهج⁷ الصدق والصواب ليكون لنا في شيء من الظفر والنصرة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان"⁸، قال الحكيم الفاضل⁹: المحبة والمبغضة تعدلان الفكر عن الإصابة، وهما عزيزتان جبليتان، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الحب يتوارث والبغض

¹ ب س: استحوذته.

² ب - ووفور استحواذه لديه.

³ أبو طلحة (٣٦ ق هـ - ٣٤ هـ = ٥٨٥ - ٦٥٤ م): زيد بن سهل بن الأسود النخاري الأنصاري، صحابي. فشهد العقبة وبدرا وأحدا والخذق وسائر المشاهد. (سير أعلام النبلاء، ٢/٢٧؛ الأعلام، ٣/٥٨).

⁴ ب - فنأخذه.

⁵ تفسير الثعلبي، ٣/١٨٧؛ البخاري، تفسير، سورة آل عمران، ١١.

⁶ ب - ما يهيمهم ولا يشغلهم إلا.

⁷ س: يهيج.

⁸ البخاري، الأحكام، ١٣؛ مسلم، الأفضية، ٧، (ح: ١٦ (١٧١٧))؛ الترمذي، الأحكام، ٧، (ح: ١٣٣٤)؛ ابن ماجه، قضاة، ٨، (ح: ٥٤٠٣)؛ أبو داود، الأفضية، ٩، (ح: ٣٥٨٩)؛ أحمد، ٥/٥٢٠٤، ٣٦، ٣٨، بنحو الألفاظ.

⁹ أي: البطليموس.

يتوارث¹ ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ دينيًّا ودنياويًّا، بالرفع² مبتدأ، 'لله' خبره، قدم عليه، (188-A) وبالنصب تأكيد الأمر أي مُنَعْنَا من تدبير أنفسنا وتصرفها باختيارنا، إذ الأفعال والأحوال إنما هي مستندة إلى الله، فلم يبق لنا من الأمر شيء لا من الأفعال الاختيارية ولا من الأعمال الاضطرارية ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ ويكتُمون في بواطنهم ومكامن حسّهم ﴿مَا لَا يُبْدُونَ﴾ أي أمورًا لا يظهرونها ﴿لَكَ﴾ حال من فاعل 'يقولون' أي يقولون حال كونهم مخفين في نفوسهم أمورًا لا يظهرونها عندك بل هم يظهرون خلافها عن الاسترشاد والاستكمال وطلب النصر والغلبة والظفر في حاله ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ﴾ أي أمر الغلبة والنصر على ما وعدنا الله ﴿شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا﴾ وغولبنا ﴿هَٰ هُنَا﴾ أي لما قتل الله أحدا من المسلمين في أحد ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿لَوْ كُنْتُمْ﴾ متمكّنين ﴿فِي بُيُوتِكُمْ﴾ متوطنين في مضجعكم³ آمنين فيها ساكنين من القتال ﴿لَبَرَزَ﴾ وطرح وأخرج منكم الرجال ﴿الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾ في الكتاب المبين والزبر المتين، أو في قضائه وعلمه وتقديره وحكمه، أو في مشيئته الذاتية والشئون الأولى ﴿إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ أي مهالكهم ومصارعهم طرحًا ضروريًا وخروجًا ظاهرًا صورًا لامتناع تغير ما في علمه وتبدل ما في حكمه ﴿وَلِيَسْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ من الإخلاص في الأعمال وخصوص المنوبات مقرونا بالدوام والثبات ﴿وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ أي ليظهر ما في قلوبكم ونياتكم ويغشى ما في ضمائركم من الأمنيات والمنوبات مقرونة بالإخلاص وصفاء العقائد والخلوص بكمال الاختصاص. المراد من الأول هو الإلقاءات الشيطانية، ومن الثاني الإلهامات الرحمانية والمخاطبات الخفية الربانية ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ وخبير وحكيم بصير ﴿بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ أي بما فيها من الخير والشر والنفع والضرر. وإنما عبّر عنه بالذات تنبيهًا على غلبة أحكامه عليها وعموم أعلامه لديها.

[١٥٥] [الآية الخامسة والخامسون والمائة]:

¹ مضى تخريجه.

² أي: قرأ "كله" بالرفع.

³ ب س: مضجعهم.

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا﴾ وعرضوا أو انهزموا ﴿مِنْكُمْ﴾ وتركوا ما¹ أمرهم بحفظ المركز ﴿يَوْمَ التَّقَى﴾
 الْجُمُعَانِ﴾ المسلمون والمشركون في معركة مضمار أحد ﴿إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ﴾ أي طلب زلتهم² بتسويل
 المخالفة وإغوائه إياهم في تركه المركز ﴿بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ أي لسبب بعض كسوتهم لافتراق كثرة ذنوبهم
 وعدم الاعتراف بكثرة عيوبهم؛ لأنّ الذنب يذنب³ الذنب كما أنّ الطاعة تطاوع بالطاعة وتطابع المطاوعة
 ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ وتجاوز عن سيئاتهم ولم يعاقبهم لخلوص توبتهم وصحّة اعتذارهم وفرط ندامتهم
 وإفراط نداوتهم ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾ للذنوب ﴿حَلِيمٌ﴾ في ستر العيوب لا يعاجل بعقوبتهم، بل يؤجل بإفضالهم
 وعطيّتهم كي يتوبوا ويرجعوا⁴ إلى الله ورسوله.

[١٥٦] [الآية السادسة والخامسون والمائة]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عن صميم القلب وعميم الإخلاص وصميم الغيب ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ
 كَفَرُوا﴾ وأظهروا الكفر والنفاق والمخالفة والشقاق ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ ولمن يوافقهم في النسب أو الطريقة
 والمذهب ﴿إِذَا ضَرَبُوا﴾ وسافروا ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ للتجارة وغيرها، وحقّ الكلام ونظمه 'إذ' لقوله 'قالوا'،
 لكنّه جاء على حكاية الحال الماضية ﴿أَوْ كَانُوا غُرَى﴾ جمع غاز كعافٍ وعُفَى ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا
 وَمَا قُتِلُوا﴾ في الغزو⁵، وبدلّ على أنّ إخوانهم لم يكونوا مخاطبين به ﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ﴾ القول والاعتقاد
 ﴿حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ وندائه في عيولهم، متعلّق بـ'قالوا' (188-B) على أنّ اللام لام العاقبة نحو "ليكون
 لهم عدوّاً وحزناً" أي ليصير الله ذلك القول والاعتقاد حسرة وندامة في آخر الأمر والعاقبة، قيل ذلك إشارة
 إلى ما دلّ عليه النهي أي لا يكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء ما قصدوا في المماثلة حسرة وندامة ﴿وَاللَّهُ
 يُخَيِّئُ وَيُمِيتُ﴾ بقضائه ومشيئته وحكم إرادته في السفر والحضر أو المراد أنّ الحياة على (ما ذهب)⁶ بعض
 الحكماء والمسلمين عرض، والعرض لا يبقى زمانين إلا أنّ الله تعالى يبقى الحياة ويجعلها مستمرة باقية في

¹ ب س: اما.

² ب س: زلتهم.

³ ب س: يذنب.

⁴ ب س + يتوبوا.

⁵ ب س: العز.

⁶ س: مذهب.

الزمان الثاني والثالث إلى غير ذلك وأنّ الله يحيي المسافر والغازي ويميت القاعد والمقيم والجاري ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ عليم بكلّ أعمالكم علما حضوريا، ولذا عبّر عنه بالـ"بصير"، إشارة إلى أنّ علم الله تعالى وإدراكه حضوريّ شهوديّ.

[١٥٧] [الآية السابعة والخامسون والمائة]:

﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في الغزو والجهاد، واللام توطية القسم ﴿أَوْ مُتُّمْ﴾ بضم الميم من 'مات يموت'، وكسرهما من 'مات يميت' ﴿لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ﴾ ذنوبكم وستر منه عيوبكم ﴿وَرَحْمَةٌ﴾ نعمة سرمدية وسعادة أبدية ﴿خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ من خطام الدنيا، والجملة الاسمية المؤكدة باللام، ساد مساد جواب الشرط يعني أنّ السفر والغزو ليس كما يجلب الموت، وإلا لما بقي مسافر وغازٍ، ولو فرض ذلك ووقع في سبيل الله فما نتالون من المغفرة والرحمة بالموت خير ممّا يجمعون في الدنيا بل من الدنيا ومّا فيها لبقاء هذا وفناء ذلك.

[١٥٨] [الآية الثامنة والخامسون والمائة]:

﴿وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ﴾ على أيّ وجه كان ﴿لِلَّهِ تُخَشَّرُونَ﴾ تبعثون بعد الموت الطبيعي فيجازيكم، إن كان أعمالكم خيرا فخير، وإنّ شراً فشرّ.

[١٥٩] [الآية التاسعة والخامسون والمائة]:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ 'ما' هاهنا صلة وأنّ مثلها كثيرة وليت شعري لم لم يتوقفوا وما تأملوا في أمثال هذه المواضع مفوضين العلم إلى الله ولعلّ ان ماهيتها للتعجب؛ لأنّه لما كانت جنايتهم عظيمة وخطاياهم جسيمة، فاللينة معهم في غاية التعجب الناشئة من كمال حسن الخلق فمعناه فبأيّ رحمة عظيمة وبأيّ نعمة حسيمة من الله لنت لهم يا محمّد وعفوت عن الذين تركوا المركز وخالفوا الأمر كما مرّت الحكاية، قال صلّى الله عليه وسلّم: "لا حلم أحبّ إلى الله من حلم إمام ورفقه ولا جهل أبغض إلى الله من جهل إمام وخرقه"¹، الراحمون يرحمهم الرحمن ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا﴾ جافيا سيّء الخلق

¹ كنز العمال، ٧٧٠/٥، (ح: ١٤٣٣٥) مطوّلا.

﴿غَلِيظَ الْقَلْبِ﴾ فسيء الفؤاد ردى الغيب قوى المكابرة والعناد والريب، ولا يتأثر عن شيء أصلا ﴿لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ أي تفرقوا من عندك ولم يسكنوا معك وهو يناهز في الرسالة والنبوة ودعوة الخلق إلى الحق ويوافي البطالة والكسالة ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾ فيما يختص بك، وتجاوز عما فعلوا ولا تؤخذ عن كل فرد واحد ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أطلب المغفرة من الله لذنبهم فيما لله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ أي أمر الحرب إذ الكلام فيه، أو فيما يصح ويصلح فيه المشاورة، فالأمر بما عام وإن كان موردها الخاص لعموم منفعتها وهجوم فائدتها ومنفعتاتها، وهي الاهتداء بالرفيق الأصلح والشفيق الأفلح في الطريق الأنجح وملازمة الجماعة والجمع. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الجماعة رحمة، والفرقة عذاب"¹، وقال أيضا: "لا تجتمع أمتي على الضلالة"². وفي الشورى فائدة جليلة عميمة وعائدة جزيلة جسيمة، وهي تطيب قلوب المؤمنين، وترغب نفوس المسلمين. وقال صلى الله عليه وسلم: "إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياءكم سمحائكم ويكون أمركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطها، وإن كان أمراءكم شراركم وأغنياءكم (189-A) بخلاؤكم ولم يكن شورى بينكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها"³ ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾ على فعل وحرمت إلى عمل وقول ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ لا على المشورة ولا على صاحبها في إمضاء أمرك على الأرشد الأصح ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ عليه لا على غيره.

[١٦٠] [الآية السادسةون والمائة]:

﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ﴾ على الأعداء ﴿فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ ولا قاهر عليكم ﴿وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ﴾ ويذللكم ويقهر عليكم ﴿فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ﴾ بمنع العدو عنكم ﴿مِنْ بَعْدِهِ﴾ أي بعد القهر والغلبة ﴿وَعَلَى اللَّهِ فُلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ في جميع الأحوال وتام الأعمال وعموم الأفعال، قال الله للنبي ليلة المعراج: "يا أحمد [ليس] شيء⁴ أفضل عندي من التوكل عليّ والرضا بما قسمت".⁵ قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ، وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ أَغْنَى

¹ مسند الشهاب، ٤٤/١، ٨ (ح: ١٥).

² ابن ماجه، الفتن ٨ مطولا.

³ الترمذي، الفتن، ٧٨، (ح: ٢٢٦٦).

⁴ ب س: لشيء.

⁵ إرشاد القلوب لأبي محمد الديلمي، باب: ٥٤، ص. ١٧٧؛ بحار الأنوار للمجلسي، ٢١/٧٤.

فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يديه.¹ وأيضاً قال: "لو² توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خصاصاً وتروح بطاناً"³.

إشارة وتأويل

[١٥١] [الآية الحادية والخامسون والمائة]:

﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ إشعار بأن القوى النفسانية والمبادئ الجسمانية التي كفروا بالفطرة الأصلية التي هي المعرفة الفطرية لما قابلت القوى الروحانية وقابلت بها وغلبت هي عليها أيّد الله تعالى القوى الروحانية والمبادئ الربانية بالجذب الإلهي والتجلي الذاتي الساري في جميع الداروي وتمام الداروي وأثرت شعاع أنواره فيها بالجذب الأولي والفيض الأزلي إلى الشيخ الأصلي والمناخ الأولى وفي القوى النفسانية والمبادئ الجسمانية بإلقاء الرغب وإملاء الخوف في حقيقتها وإعلاء القلب والجذب في شائعاتها ونسبها الذاتية أولاً ثم في ماهياتها وصورها العلمية وأعيانها الثابتة ثم في نسبها العقلية في جبروتها وفي ملكوتها العلية ثم في مثلها النورية وطبايعها البرزخية ثم في تعييناتها الملكية الشهادية أولاً في البرازخ السماوية والمنايخ الفلكية في أعيان الكوكبية ثم في النسب المراحية الثابتة في البرزخ النوري والملكوت السفلي ثم في الأطوار المعدنية النباتية والحيوانية ثم يتعين في عالم الناسوت وبرزخة الجمعي بالأطوار السبعة القلبية ثم تصور الأعضاء والجوارح والقوى نزولاً وعروجاً إلى المراتب المنزل منها على ترتيب التنزلات إلى المرتبة الأولى وهي البداية الواحدة والنهاية الأحادية وهي برزخ البرازخ والبرازخ الأعلى ثم يعني من التعينات كلّها علوها وسفلها ويبقى ببقاء الحق كما قال الله⁴ تعالى "كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه"⁵ الحديث إلى آخره. فالنزول باقتضاء سلطان النور والجمال والعروج بارتضاء الظلّ والجلال، وكذا السير إلى الله ومن الله فإنهما باقتضاءهما والنزول والعروج يتبدلان إلى أن يتعادلا ويتكافيا ويجدا في السير إلى الله وبالله ومع الله في الصورة الجمعية بين الأدوار والأكوار وحينئذ يتحد المتخالفات وينفرد المتباينات والمتغايرات ويشاهد الوحدة بعين الكثرة والكثرة بعين

¹ تفسير الثعلبي، ١٩٥/٣.

² ب س: إذا، والمثبت من الحديث.

³ تفسير الثعلبي، ١٩٥/٣؛ ابن ماجة، الزهد، ١٤، (ح: ٤١٦٤)؛ أحمد، ٣٠/١، ٥٢.

⁴ ب - الله.

⁵ مضى تخريجه.

الوحدة ومقتضيات الأدوار بعين مرتضيات الأكوار أعنى النور والجمال بعين الظلّ والجلال وبالعكس وهذه الحالة إنّما يكن باستصحاب كلمة لا إله إلا الله في الخلوة عن الكثرة والجلوة بالوحدة كما ورد في السفر الثاني من التوراة محمد رسول الله أمته الحمادون يحمّدون في السراء والضراء ولن اقبضه حتى يقام به الملة المعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله. (B-189) ويفتحوا عينا عمياء وآذانا صمّاء وقلوبا غلغا فلا يزال العبد في خلوته تردّد هذه الكلمة على لسانه مع مواطاه القلب حتى يصير الكلمة متأصلة في القلب مزيلة لحديث النفس وينوب معناها في القلب عن كلّ حديث النفس فإذا استولت الكلمة وسهلت على اللسان يستر بها القلب فلو سكت اللسان لا يسكت القلب عنه ثمّ يجوهر في القلب ويجوهرها يستكن نور اليقين في القلب حتى إذا ذهبت صورة الكلمة عن اللسان والقلب لا يزال نوره ليجوهرها ويتّحد الذكر مع رؤية عظمة المذكور سبحانه وتعالى ويصير الذكر حينئذ ذكر الذات وهذا الذكر هو المشاهدة والمعانية والمكاشفة عن ذكر الذات هذا هو المقصد الأقصى ﴿بِمَا أَشْرَكُوا بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ أي الجذبة الإلهية وسلطنة الوحدة الذاتية الجامعة لتمام النقائص¹ وعموم التضاد والنقائص هي الداعي للكلّ والساعى إلى الكلّ وتقام المناهج والسبل والراعي لجميع الخلائق من الجزء والكلّ ﴿وَمَا وَاهُمُ النَّارُ﴾ أي نار التحسّر والندامة أو نار القطيعة عن مشاهدة نور الأنوار ومعانيه مدبّر الأدوار ومدبّر سماوات الأكوار. قال الصادق: "مَنْ أَرَادَ الدُّنْيَا فَلْيَعْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى الْبُلُوى لَأَنَّ أَمَامَهُ بُلُوتَ كَثِيرَةٍ وَبُلِيَّاتَ كَبِيرَةٍ وَمَنْ أَرَادَ الْمَوْلَى فَعَلَيْهِ بِالْخُلُوعِ عَنِ الْعُيُوبِ وَمَنْ أَرَادَ الْعَقْبَى فَلْيَبْرَأْ مِنْ مَعْقِبَةِ اللَّهِ لَأَنَّهَا لَا يَوْجَدُ إِلَّا بِهَا".²

[١٥٢] [الآية الثانية والخامسون والمائة]:

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ﴾ في هذه النشاء في دورة البشرية والمرتبة العنصرية النورية الجمالية الجمعية التفصيلية والإجمالية ﴿وَعْدَهُ﴾ في تمام الدورات وعموم الكورات الإفرادية والجمعية وجمعية الجمعية، فإنّ الله تبارك وتعالى قد وعد الاستعدادات الذاتية كلّها بقبول جميع الكمالات الذاتية والأسمائية وشهود التجليات الإلهية والظهورات الكونية كمونا وبروزا وذلك لا يحصل إلّا في المرتبة الأخيرة والرتبة الأخيرة إذا كانت القوى والأطوار وما في تمام الأدوار والأكوار كلّها مطيعة لسلطان القلب ومطوعة لنظر الشهادة ويرهان الغيب ﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾ أي صدق الله وقت كونكم قابلين لها في هذه النشاء على وجه قضى بعمله في النشاء

¹ ب س: التقضاض.

² ما وجدته.

الأولى ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَارَعْتُمْ﴾ عند رجوعكم إلى مقتضاء المرتبة الجزئية فحينئذ يصير الغلبة عليكم لأنكم لانقلاب حالكم الروحانية إلى الجسمانية في النشأة الجزئية الشخصية مغلوبين وصيرورة قلوبكم مقلوبين.

[١٥٣] [الآية الثالثة والخامسون والمائة]:

﴿إِذْ تَصْعَدُونَ وَلَا تَلُؤُونَ﴾ أي وقت صعودكم وتفرقكم في أرض المذلة عند غلبة الأحكام الوهمية على القوة النظرية والعملية ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ أي التحلي الذاتي ﴿فِي أَخْرَاكُمْ﴾ أي في مرتبة أخرى لكم وهي الأحدية الجمعية التي هي منتهى الصعود والترقي في دورة نورية جمالية صريحة وإن كان مقتضى الصعود والترقي هو سلطان الجلال الذي كان ضمناً يتنزل الأمر على المراتب إلى النهاية فإن للحقيقة المحمدية السارية في كل المراتب في تمام الأعيان النورية صريحا وفي الأكوان الظلية ضمنا دعوة وفي كل طور وسير ودور نزولا وعروجا إلى الأحد تبين الإلهية والناسوتية ﴿فَأَنَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ﴾ أما في النزول فلاغتمام الذات تصوّر الأسماء والصفات النورية الجمالية الوجودية التشبيهية وأما في العروج فبهيات بواطن (190-A) الأسماء والصفات التي هي النعوت والأوصاف التنزيهية في الأدوار والأكوار الإفرادية والجمعية وجمعية الجمعية ﴿لَكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ في دورة من الأدوار الأربعة النورية فإن ما فات في دورة من هذه الأدوار يتدارك في دورة ومرتبة أخرى أو في طور من الأطوار السبعية القلبية في درجة أدنى ﴿وَلَا مَا أَصَابَكُمْ﴾ من سلطان الظل والجلال الذي هو توأمان لسلطان النور والجمال.

[١٥٤] [الآية الرابعة والخامسون والمائة]:

﴿ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنٌ﴾ وسكينة إلهية وطمأنينة ربانية في الطور القلبي والطور السري الذي هو مجلى التحلي الإلهي ﴿نُعَاسًا﴾ أي جذبة خفية ﴿يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ﴾ من أعيان مرتضى النور ومقتضى الجمال ﴿وَطَائِفَةً﴾ من أكوان الظل ومرتضى الجلال الذي اقتضاؤه ضمني ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ﴾ جمالياً كان أو جلالياً إفرادياً أو جمعياً صريحاً أو ضمناً رحمانياً أو شيطانياً جنياً أو إنسانياً دفعياً أو تدريجياً ملكياً أو فلكياً أو عنصرياً وغير ذلك ثابت لله ومن الله وبالله وفي الله ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾ إلى مضاجعهم. قال الصادق: "المضجع ثلاثة، منهم من اضطجع في

الدنيا على الدنيا فهم الجاهلون، ومنهم من حذر قلبه فهو عالم بريّة، وهو عليم بذات الصدور، ومنهم من اضطجع في كرمه على كرمه.¹ هذا أقول: أمّا الأوّل فهو على ما يخالف مرتضى الجلال الضمنيّ في دورة مقتضى النور والجمال الصريح، وأمّا الثاني والثالث فهو على ما يرتضيه الموافقة ويقتضيه المطابقة.

[١٥٥] [الآية الخامسة والخامسون والمائة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ﴾ التولّى ثلاثة: تولّى الكفّار عن معدن التوحيد فإنّهم مع الشيطان، وتولّى المنافقين عن تصديق الشهادة ومعدنهم الحسرة والندامة والفراق، وتولّى المؤمنين إلى موليتهم ومعدنهم الرحمة للقلوب والمغفرة للأبدان.

[١٥٩] [الآية التاسعة والخامسون والمائة]:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ﴾ قال في العرائس: إنّ الله سبحانه وتعالى خلق قلوب هذه الأمة وقت إيجادها في رؤية جمال الله، ونورها بالحسن والبهاء، وأخرج أرواحهم من العدم إلى عالم البسط والسرور وسناء المشاهدة في طور المجاهدة والسماع والحوار وألبسها خلق² اللطف، فصارت مستعدة لرؤية الألفاف قابلة لنور الأنس³ ومن كمال حكمة الله ولطفه جعل نبيا رحمة للعالمين فبهذه الرحمة يدارى مع الخلق طرا ويتحمّل ذنبهم واستخفافهم ولم يترك الدعوة وإن كانت شرّا و مساء وضرا.

تفسير

[١٦١] [الآية الحادية والسادسون والمائة]:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ أي ما صحّ وما جرى لنبيّ أن يخون في الغنائم ولا في غيرها فإنّ النبوة تنافي الخيانة لقوله صلى الله عليه وسلّم: "أكمل الديانة ترك الخيانة"⁴، يقال غلّ⁵ شيئا من المغنم يغلّ غلولا

¹ ما وجدته.

² ب س: خلج.

³ عرائس ٢٠٥/١.

⁴ هذا القول ليس بمحدث. انظر: تفسير الثعلبي، ٩٨/٣.

⁵ ب: غلى.

وأغل¹ إغلالاً إذا أخذه في خفيّة، قال بعض أهل التفسير: نزلت حين هم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلّي على عبد الله بن سلول من كبار المنافقين فمنعه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ولم يمتنع فأخذ بردائه وجرحها حتى أحمر عنقه فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل داره فنزلت، عن ابن عباس: نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض المنافقين: أخذها رسول الله، والبعض² على أن الأقوياء ألحوا عليه يسألونه من المغنم،³ أي ما صحّ لنبي أن يعطي قوما ويمنع آخرين بل عليه التسوية والمراد براءة النبي عمّا ظنّ وما ظنّ بعض الرماة في أحد في حقّه حين تركوا المركز للغنيمة من أن الرسول يعطي الأقوياء ولا يعطي الضعفاء إنّ الله تعالى لما بالغ في الحثّ على الجهاد أتبعه بذكر أحكامه ومن جملتها المنع من الغلول ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أي إنّ من يخفى من الغنيمة يمثل له ذلك المغلول في قعر النار ثم يقال للغال: انزل إليه، فينزل فيحمل على ظهره فإذا أبلغ موضعه سقط إلى ما كان عليه في النار ثم كلف أن ينزل ثانياً فيخرجه هكذا يفعل ذلك مراراً.⁴ قال (190-B) صلى الله عليه وسلم: "مَنْ فارق روحه جسده وهو بريء من ثلاثة: الكبر والغلول والدّين، دخل الجنة"⁵ ﴿ثُمَّ تُوفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ أي يجازى ويعطي جزاء ما اقترفت من فعل أو قول أو عمل كافياً ووافياً ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ لا ينقصون من ثواب أعمالهم ولا يزداد في عقاب معاصيهم ولا في عذاب صياصيهم بالأخذ من أنوفهم ونواصيهم أضعافاً وألوفاً وآلافاً واللايق بما سبق ثم توفّي كلّ نفس ما كسبت لكنّه سيق مساق البرهان ليعم الغال وغيره فيكون أبلغ وأثبت في الزجر ولذا أردف بما دلّ على إنكار السوية بين الأمين الصالح والحنين الخائف الطالح والعائف الكالح.

[١٦٢-١٦٣] [الآية الثانية والسادسون والمائة] [الآية الثالثة والسادسون والمائة]:

﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ﴾ بالطاعة والصدق والأمانة ﴿كَمَنْ بَاءَ﴾ ورجع بسخطه لخيانة وسقط من الله ﴿وَمَاوَاهُ﴾ أي مقام الغال ومصيره وماواه ﴿جَهَنَّمَ وَيَنْسَ الْمَصِيرُ هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أي في أنفسهم⁶

¹ ب: أغلى.

² أي: قال البعض.

³ تفسير الثعلبي، ١٩٥/٣-١٩٦؛ تفسير البغوي، ٤٣٩/١.

⁴ هذا قول الكلبي، انظر: تفسير الثعلبي، ١٩٧/٣؛ تفسير البغوي، ٤٤٠/١.

⁵ الترمذي، السير ٢١؛ ابن ماجة، الصدقات ١٢.

⁶ ب - أي في أنفسهم.

درجات متفاوتة علوًا ودنوًا أو العالون أو العاملون كدرجات وإنما شبهوا بالدرجات لما بينهم من التفارت¹ في الثوب ومراتب العقاب ومسالك العذاب ومسلك بعضهم أرفع منزلة في درجات الثواب ودركات² العقوبة والعقاب،³ أو هم ذو درجات ﴿وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ أي خبير بأعمالهم ظاهر وباطن، أو شاهد وعالم على طريق الشهود والمشاهدة، أو بمعمولاتهم.⁴

[١٦٤] [الآية الرابعة والسادسون والمائة]:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ﴾ أي أنعم الله وأعطى على وجه المنّة والتفضل ﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ المتفاعلين من كمال فضله ووفور إحسانه وإفضاله، تنبيه على أن نعم⁵ الله تعالى أولاً وبالذات إنما هي للمؤمنين المخلصين وبوفور العناية ودرور اللطف المتخصص كما قال في⁶ الأعراف قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ نسبا وحسبا ليفهموا كلامه بسهولة وفُرى من "أَنْفُسِهِمْ"⁷ على صيغة أفعل التفضيل أي أشرفهم وأفضلهم ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ أي يقرأ القرآن عليهم تنبيها للحلال والحرام ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ أي يطهرهم من دنس الطباع وأوصاف البهائم وهيآت السباع على ما يقتضي خصائص الرضاع لقوله صلى الله عليه وسلم: "الرضاع يغيّر الطباع"⁸ الحديث. فمنهم على نعت السباع وبعضهم على صفة البهائم فحكم الله تعالى قد اقتضت أن يبعث فيهم رسولا ويتلوا عليهم آيات كتابه ليهديهم إلى تركية النفوس وتطهيرهم عن الأوصاف البهيمة وهيآت السبعية والنعوت الشيطانية من الضلالة والإضلال والجهالة والإغلال كما قال ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾ وأحكامه من الحرام والحلال ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ العلمية والعملية، وأقسامهما من الطبيعية والرياضية والألّهية، وأمّا العملية فهو العبادة وأنواع الطاعة والأحوال المنزلية والأعمال المدنية والقوانين السياسة التي يتضمّن السعادة الدنيوية والدينية وهي معرفة المبدأ والمعاد وانتظام أمور المعاش⁹

¹ ب - التفارت.

² ب - ودركات.

³ لعلّ صواب العبارة هكذا: فبعضهم ارفع منزلة في درجات الثواب وبعضهم اخفض منزلة في دركات العقاب.

⁴ ب - والمشاهدة، أو بمعمولاتهم.

⁵ ب - وإفضاله، تنبيه على أن نعم.

⁶ ب - المتخصص كما قال في.

⁷ ب - كلامه بسهولة وفُرى من "أَنْفُسِهِمْ".

⁸ مسند الشهاب، ٥٧/١، ٢٣ (ح: ٣٥).

⁹ ب: المعاش.

والانتعاش لاستكمال أحوال العباد ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ الآية [البقرة: ٢/٢٦٩] ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ﴾ أي قبل البعثة وتعليم الكتاب وأبوابه ﴿لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ أي ظاهر ومبين هي ¹ المحققة بقرينة اللام وتقدير ضمير الشأن.

[١٦٥] [الآية الخامسة والسادسون والمائة]:

﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ﴾ الهمزة للتقريع والتقرير، دخلت على واو العاطفة للجملة على ما سبق من قصة أحد أو على محذوف "أفعلتم كذا وقتلتم كذا من الفشل والتنازع" ﴿قَدْ أَصَبْتُمْ﴾ منهم يوم بدر ﴿مِثْلَيْهَا﴾ من قتل سبعين وأسر سبعين والفدية ونهب الأموال ﴿قُلْتُمْ﴾ (A-191) حين أصابه هذه المصيبة وهو عامل في الملاء وإن كان متأخراً عنه ﴿أَنَّى هَذَا﴾ أي من أين وقع هذا الخذلان ونحن موعودون بالنصر والظفر ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ أي مما اجتري فيه أنفسكم من الإلحاح في الخروج من المدينة ثم ترك المركز طمعاً في المغنم والوعد كله، كان مشروطاً بحفظ المركز والإطاعة والانقياد والمطاوعة، وعن عليّ كرم الله وجهه: "باختياركم الفداء يوم بدر"². قيل أن يؤذن لكم، قال: جاء جبريل عليه السلام فقال: "يا محمد إن الله كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء"، فقالوهم: عشائرننا وإخواننا"³ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ من النصر وإصابتهم منكم وإصابتكم منهم آخرين ﴿قَدِيرٌ﴾ من غير ردٍّ من جميع أو فرد.

[١٦٦-١٦٧] [الآية السادسة والسادسون والمائة]:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقْيِ الْجَمْعَانِ﴾ من المسلمين والمشركين في أحد، مبتدأ متضمن للشرط ﴿فَيَاذُنِ اللَّهِ﴾ خبره أي فهو كائن بقضاء الله تعالى وتخليته الكفار وتغليبه إياهم⁴ وتسليطهم عليكم واستعارة التحلية للإذن؛ لأنه من لوازمها وذلك لنبئتهم ﴿وَلْيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ* وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ أي أظهر النفاق

¹ أي: إن.

² تفسير البيضاوي، ١١٢/٢.

³ تفسير الثعلبي، ١٩٩/٣، (وفيه: عن علي قال: جاء جبرئيل (عليه السلام) إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من الأسارى، وقد أمرك أن تختارهم بين أن يقدموا فتضرب أعناقهم وبين أن يأخذوا الفداء على أن يقتل منهم عدتهم، فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك للناس فقالوا: يا رسول الله عشائرننا وإخواننا، لا بل نأخذ فداءهم فنقتوى بما على قتال عدونا، ممّا عدتهم فليس في ذلك ما نكره، قال: فقتل منهم يوم أحد سبعون رجلاً عدد أسارى يوم بدر)؛ وتفسير البغوي، ٤٤٢/١.

⁴ ب - إياهم.

أي ليميّز المؤمنين الصادقين من المسلمين المنافقين ﴿وَقِيلَ لَهُمْ﴾ إمّا عطف على "نافقوا" أي للمنافقين المتقلّبين عن أحد وللمتباعدين عن الحرب أو مستأنف، روي أنّ عبد الله بن أبيّ لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا لم نلقني أنفسنا في القتل؟ فرجعوا بثلاثمائة فخير الله الباقين من المؤمنين بين الأمرين الدنيا والآخرة، فإن كان في قلوبكم حبّ الدين والإسلام فأنتم قاتلوا في سبيل الله أو كان حبّ الدنيا فيكم ادفعوهم عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم وإلا كونوا مع المجاهدين ليكثر سوادهم فإنّها ممّا تروّع العدو ويوقع في قلوبهم الرعب ولما رجع عبد الله قيل له: لم رجعتم؟ ﴿قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا﴾ نخرج إلى الإعانة والتعاون ﴿لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ في القتال لكن هذا هو الإلقاء إلى التهلكة وهم قيل هذا كانوا يظهرون الإسلام ويخفون الكفر والنفاق فأخبر الله عنهم ﴿هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمِنِدٍ﴾ أي يوم كان قبل هذا ﴿أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ لأنهم كانوا قبل هذا يتظاهرون على المشركين بالإيمان ويستنصرون عليهم بالمؤمنين من غير أن تبدو منهم ما يدلّ على كفرهم ونفاقهم فلمّا انصرفوا عن المؤمنين وانحرفوا عن المسلمين وقالوا ما قالوا فظهر منهم آثار الكفر وأسرار النفاق فصاروا أقرب نصرة إلى الكفار وإعانة لهم فقليل هم لأهل الكفر أقرب نصرة منهم لأهل الإيمان؛ لأنّ انحرافهم لتقليل سواد المسلمين وتقوية للمشركين ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ من الإصرار على الكفر والنفاق وإخفائه عنهم.

[١٦٨] [الآية الثامنة والسادسون والمائة]:

﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ أي لأجل إخوانهم في سكنى الدار لا في الدين، وهم شهداء أحد ﴿وَقَعَدُوا﴾ أي والحال أنّهم قد قعدوا عن القتال في المدينة ﴿لَوْ أَطَاعُونَا﴾ ووافقونا في القعود عن القتال والانحراف عنه ما قُتِلُوا بل عاشوا مثلنا آمنين في أنفسهم ﴿قُلْ﴾ يا محمّد في الردّ عليهم ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فيما ادّعيتم في دعواكم ﴿فَادْرَأُوا﴾ أو ادفعوا ﴿عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ فإنّ أسبابه كثيرة مجهولة لا يعلمها إلا الله ولا يدفعها إلا الله، فالكلّ إنّما هو من الله وبالله وفي الله، فإذا وجب تفويض الأمور كلّها إلى الله، وفيه راحة ورحمة وإراحة الهموم والغموم كما قيل: المستريح من أطلعه الله على سرّ القدر، قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بالقدر يُذهب (191-B) الهم والحزن" ¹ قال الحكيم الفاضل أفلاطون الدينيّ: القضاء مقدّر، والمقدّر غير معيّر لا يُحس قبل وقوعه، ولا يُدفع بعد وقوعه فخوفي منك وتسلطك عليّ لم؟

¹ مسند الشهاب، ١٨٧/١، ١٩٧ (ج: ٢٧٧).

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ وهو شرف الشهادة والفوز بالحياة الأبدية والقرب من الله والتمتع بنعم الجنة الذاتية، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "المؤمنون لا يموتون بل ينتقلون من دار إلى دار"¹، وقال أيضا: "لما أُصيب إخوانكم يوم أحد جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة، وتأكل من ثمارها، وتسرح من الجنة حيث شاءت، وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش، فلما رأوا طيب مطعمهم ومشرهم ورأوا ما عند الله لهم من الكرامة قالوا: يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله بنا كي يرغبوا في الجهاد ولا يكلوا"²، قال بعض الحكماء: إنّ في الوجود عوالم كثيرة كعالمنا هذا وإنّ الترويج كلّ شرونا وإن يعد الموت أكلا وشربا ونكاحا وغيرها من اللذات.

واعلم أنّ بقاء النفس بعد المفارقة ثابت نقلا وعقلا وشرعا، قد ثبت بطريق المشاهدة والمعاينة والوحي، فمن خالفه فبسبب خمود نار الفطنة أو بعلّة نيران الشهوة والبطنة فلا سبيل إلى المناظرة والمعارضة معهم لاندراجهم مدارج البهائم والسباع يحرون الأمور في الوجود على مقتضى الطباع.

فليعلم أنّ في الوجود للعلم والمعرفة والشهود مراتب وأنّ للإنسان في كلّ مرتبة وعالم وجودا وتعيّنا محدودا. ففي مرتبة برزخ البرزخ -وهي نهاية الأحديّة وبداية الواحديّة- له تعيّن إيّ بوجه ذاتيّ، وتحلّي أحديّ -وهو شأن ذاتيّ-. وفي مرتبة العلم والجبروت تعيّن³ علميّ، ووجوده عقليّ. وفي مرتبة الملكوت والأمر تعيّن⁴ روحيّ، ووجوده نفسيّ. وفي مرتبة البرزخ وعالم الخيال المطلق والمثال المحقّق تعيّن⁵ صوريّ بدنيّ برزخيّ، ووجوده نوريّ مثاليّ. وأمّا في المرتبة الشهاديّة وعالم الملك فتعيّن صوريّ جسديّ جسمانيّ، ووجوده دنيويّ. وأمّا في الناسوت وعالم الإنسان فتعيّن كونيّ إلهيّ جمعيّ، ووجوده كلّيّ محيط بجميع المراتب وبما فيها من الحقائق الأعيان النوريّة الجماليّة ودقائق الأكوان الظليّة الجلاليّة من الأملاك ودقائق الكواكب والأفلاك وغير

¹ ما وجدته بتلك الألفاظ.

² تفسير الثعلبي، ٣/٢٠٠-٢٠١؛ تفسير البغوي، ١/٤٤٤؛ أبو داود، الجهاد ٢٥.

³ س: عينه.

⁴ س: عينه.

⁵ س: عينه.

ذلك من المعاني والصور والمعالم البرزخ السفليّ ارتباط بعالم الملك والناسوت وبالعالم الملكوت وبما فوقه من الجبروت وبما فيه من الأملاك¹ والعقول والأسماء والصفات وهويّة الذات. ففي الإنسان من كلّ واحد من هذه المراتب حبل ممدود وحبل مشدود يجزّه إلى عالمه ومرتبته، فمن بقي فيه تلك العلاقة والتعلّق والرابطة والتشوّق فإذا ذكر عنده من هذه المراتب والعوالم وصف ونعت انتهضت نفسه إليه ومال لديه ويطلب أن يصل إليه ومن ارتفع عنه هذا الارتباط والعلاقة إذا ذكر عنده من هذه المراتب والعوالم أمر أنكره وجعله من المقبريات وكذب أمر الآخرة وما ثبت في عالم البرزخ من أنواع الغرائب وأصناف العجائب فيعذب عذابا شديدا أو يعاقب عقابا مديدا.

[١٧١] [الآية الحادية والسبعون والمائة]:

﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ﴾ وَيُنَبِّهُونَ وَيَطْلُبُونَ ﴿بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ﴾ أي بإخوانهم المجاهدين الذين لم تقتلوا فيلحقوا بهم من خلفهم يعني الذين قد بقوا بعدهم قيل يلحقوا بفضلهم ولم يصلوا بكمال علمهم وعملهم ومقامهم وحالهم (192-A) ومرتبتهم ومنزلتهم ﴿أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ بزوال نعمهم وفصل كريمتهم كي نَعَصَّ² عيشهم ويكدّر صفاءهم ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ على الخروج عليها هذا يدلّ على أنّ الإنسان غير هذا الهيكل المحسوس.

تأويل وإشارة

[١٦١] [الآية الحادية والسادسون والمائة]:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ﴾ أي ليس لطور خفيّ لدي الاستيلاء على سائر الأطوار والقوى النظرية والعملية وآثارها أن يخفي مقتضيات الأطوار السافلة عند تصاعدها عن تلك الأطوار إلى ساحتها إحاطة هذا الطور، فإن آثار أنوار نور الأنوار أولا ينزل من الكنز الخفيّ الأحديّ إلى هذا الطور ثم على مقتضى الحكمة الإلهية ومرضى التربية الربانيّة ينزل على أعيان عالم الجبروت وهي الأنوار القاهرة والعقول المجردة والجواهر النورية وعلى الأعيان الثابتة والماهيات الكونية والحقائق الإلهية ثم على الأكوام الملكوتية والأرواح ثم على المثل النورية

¹ س: الأفلاك.

² ب س: نعس.

والأشباح ثم على أعيان الملك ثم على الأعيان الثابتة والكون الجامع ثم يتصاعد منه إلى ما كان عليه وهو الحقيقة المحمدية والوحدة الذاتية ثم يصعد منها إلى الكبر الحفي من غير نقصان ثم ينزل منه إلى ما يتصاعد من غير نقصان بل لا بد وأن يكون زئدا على ما كان وإلا يكون عبثا وضائعا ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ﴾ أي من لم يستكمل مقتضات الأطوار في مدارك الأدوار ومسالك الأكوار وأخفى من مرتضيات الأطوار في النزول والعروج ﴿يَأْتِ بِمَا غَلَّ﴾ عند نهاية مقتضيات الدورة النورية وهي المحشر العظمى وما وقع في الحديث من تكرار النزول، إشارة إلى أنّ للسالك في أطوار عروجه وصعوده أطوارا مختلفة وأدوارا متخالفة أذهبوا، ربّما يصعد ويعرج من مرتبة إلى مرتبة ومن طور إلى طور ولم يستكمل وطائف تلك المرتبة ولم يستوف لطائف ذلك الطور فلا بدّ أن يرجع رجوع القهقري إلى المرتبة السفلى لتكملها وهكذا يتردّد في النشاطات على مرتضى الدورات ومقتضى الكورات إلى أن يكملها حتى لم يتولّها حالة منتظرة وإلى هذا أشار النبيّ في حديثه ﴿ثُمَّ تُوفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ في نشأت الأدوار وشئونات الأكوار في مراتب السير إلى الله ومن الله وفي الله حسب تفاوت مراتب الاستكمال. قال الصادق: "من اختار الدنيا على الآخرة والولاية والملك على الملك والنعمة على المنعم فقد علّ ومن علّ أتى يوم القيامة معلولا عن نوره".¹

[١٦٢] [الآية الثانية والسادسون والمائة]:

﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ﴾ في مدارك نشأته ومسالك شئونه في السير إلى الله عند الاستكمال ﴿رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ بأن يستوفى حقوق كلّ طور ومرتبة من غير علول شيء منها فهو يكون ﴿كَمَنْ بَاءَ﴾ ورجع في مدارج صعوده ﴿بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾ وسخط منه بترك العهود ورفض مرتضيات العقود في المعاهد الأزليّة والمعاهد الأوليّة أمّا لعدم الاشتغال بترتيب الأسباب الموصلة أو لنقصان الاشتغال في نفسه.

[١٦٣] [الآية الثالثة والسادسون والمائة]:

﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أي لهم في السير إلى الله ومن الله وفي الله مراتب ودرجات جنّات التجليات بأنواعها ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ﴾ ومشاهد لهذه الدرجات وحالاتها ﴿بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ أي مع أعمالهم أو مع معمولاتهم لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

¹ ما وجدته.

[١٦٤] [الآية الرابعة والسادسون والمائة]:

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ﴾ [آل عمران: ٦/٣] بأعمالكم وأحوالكم وحالاتكم ومقاماتكم أولاً ﴿فِي الْأَرْحَامِ﴾ الاستعدادات الذاتية والقابليات الأولية ثم ينزلكم على المراتب إلى نهاية المراتب ثم يعرجكم ويرقيكم إلى ما كنتم عليه مع تضاعف ما كان معكم من **(192-B)** التحليلات المتنوعة والشهودات المتفرعة ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أولاً بإعطاء الاستعدادات وإفاضة القابليات ثم بإضافة الوجودات بتطوراتها وما يتبعها من الكمالات الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية في الأدوار والأكوار ونشأت الأطوار وما يتبعها من أنواع التحليلات وأصناف الشهودات ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾ أي الحقيقة المحمدية أولاً في البرزخ الأعلى للشئون الذاتية والنسب الأولية ففيض عليهم بالتحلي الذاتي الذي هو الفيض الأقدس الاستعدادات الذاتية ثم في العلم ومرتبة الواحدية بالوجودات العلمية والتعينات الأسمائية وهكذا في سائر المراتب ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ أي آيات كتاب التحلي الذاتي ثم الوصفي ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ ويظهرهم من الموانع والقواصر ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾ أي التحلي الأسمائي والصفاتي في عالم الجبروت والتحلي الأفعالي في الملكوت والتحلي الآثاري في عالم الصورة اللطيفة وهو البرزخ الأدنى ثم عالم الصورة الكثيفة في عالم الملك ثم في عالم الكون الجامع ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ أي العلم بهذه الأمور المذكورة من التحليلات والعلوم التي يتضمنها ويتعلق بأسرارها وبما يقتضيه من الأدوار وما فيها من الأعيان النورية والعقلية والروحية والشبحية والشهادية والملكية والنشأة الجامعة والمرتبة الناسوتية وما يختص بها من الكمالات الجمعية والحالات المعية وما يتوقف هي عليه من الأعمال الإرادية والأفعال الاختيارية من الطاعات والعبادات البدنية والحالات النفسانية والمقامات القلبية والأحوال الروحية والعقلية والمعاملات المنزلية والسياسة.

[١٦٥] [الآية الخامسة والسادسون والمائة]:

﴿أَوَلَمَّْا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ﴾ من الطبيعة والنفس وجنودهما، وهي الفرقة والضلالة والجهالة.

[١٦٦] [الآية السادسة والسادسون والمائة]:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ﴾ أي الأفياض النازلة من المرتبة العالية والمعاني الصاعدة من النشأة الجامعة وعساكر القوى الجسمانية والمبادئ النفسانية من الحواس الظاهرة والباطنة التي اجتمعت معها

في جمع البرج القلبي ﴿فَيَاذَنِ اللَّهُ﴾ أي هذا النزول والصعود والاجتماع إنما هو بإذن الله وأمره وحكمه وحكمته وبمقتضى قضائه وعلمه فإنَّ الأسماء المتقابلة والصفات المتباينة لا يزال مقتضاها يظهر فرادا وجمعا فلا يزول أبداً التقابل، والتقابل والاجتماع بينها فتارة يكون الغلبة للنفس والطبيعة وأخرى للروح والعقل وأخرى للصورة الجمعية القلبية ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ١١٠-٣] و"إِنَّهُ لَيَعْنُ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ أَوْ سَبْعِينَ مَرَّةً" ¹ ﴿وَلْيَعْلَمِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النازلين من العالم الإلهي أو الصاعدين من العالم السفلي ووصل إلى المرتبة الجمعية القلبية.

[١٦٧] [الآية السابعة والسادسون والمائة]:

﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ الذين لم يستكملوا في النزول والعروج بل يترددوا في البين، فالمؤمن هو الذي بلغ في مقام الجمع وشاهد الكمال الجمعي والكافر هو الذي ينزل إلى المرتبة الذاتية ولم يصعد بعد والمنافق هو الذي أخذ في الصعود ولم يستكمل أسباب الصعود فليتردد في البين فهو لا كافر ولا مؤمن.

[١٦٩-١٧٠] [الآية التاسعة والسادسون والمائة]:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ * (193-A) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الآية. قال الصادق: "مَنْ قَتَلَهُ الدُّنْيَا صَارَ حَيًّا وَمَيِّتًا عَنِ الْعَقَبِ وَمَنْ قَتَلَهُ الْعَقَبُ صَارَ مَيِّتًا عَنِ الدُّنْيَا وَمَنْ قَتَلَهُ الْمَوْلَى صَارَ حَيًّا مَعَهُ مَيِّتًا مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بَاقِيًا" ² ببقائه أزلا وأبداً سرمداً إلى ما لا يتناهي أدواراً وأكواراً.

واعلم أنَّ مَنْ قَتَلَ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ وَطَرِيقِ شَوْقِهِ وَمَوَدَّتِهِ بِنَانَ الْعَشْقِ وَسَيْفِ الْحُبِّ وَوُفُورِ الذُّوقِ أَحْبَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَأَبْقَاهُ بِحَيَاةٍ سَرْمَدِيَّةٍ وَبَقَاءٍ أَبَدِيَّةٍ وَأَسْنَدَهُ فِي سَرِيرِ وَحْدَةِ جَمْعِيَّةِ الذَّاتِ وَكَلِّيَّةِ مَعِيَّةِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ فَإِلَيْهِ تَجَلَّعَ الْقَدَمُ وَأَمْنَهُ مِنْ طَيْرِيَانِ الْفَنَاءِ وَالْعَدَمِ فَلَيْسَ بِنُورِ أَرْزَلِيَّتِهِ وَحَضُورِ أَوْلِيَّتِهِ وَمَنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّا دِينَهُ مَوْصُوفًا بِصِفَةِ آخِرِيَّتِهِ وَمَنْعُوتًا بِنَعْتِ ظَاهِرِيَّةِ وَصِفَةِ بَاطِنِيَّةِ فَتَحَقِّقْ بِنَعُوتِ كِمَالِ جَمْعِيَّتِهِ وَإِحَاطَةِ كَلِّيَّتِهِ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ

¹ مسلم، الذكر ١٢؛ أبو داود، الوتر ٢٦.

² ما وجدته.

وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿[الحديد: ٣/٥٧] يرزقون عنده بما وصل إليه من جميع الأعيان الإلهية والربانية من الملائكة والعقول والكونية من الأرواح والأشباح والملوك والشهادة بواسطة الكون الجامع والإنسان الكامل الرافع إما انافا أو بعد الأدوار والأكوار وبالشئون الذاتية والأعيان الإلهية واستيطائه إيّاها مرة واستطارها أخرى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩/٥٥] بل في ليس من خلق جديد فرحين بما آتاهم الله من فضله أي منبسطين بما يبسطه الله في ذاته بذاته في أسمائه وصفاته ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ أي الذين لم تبلغوا مبلغهم بالتحقق بالأحادية الجمعية من الأطوار والقوى أي السائرين إلى الله ومن الله وفي السير في الله ﴿أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ من زوال الكمال الجمعي والجمع الكمي ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ من فوات الكمالات الذاتية والأسمائية.

تفسير

[١٧١] [الآية الحادية والسبعون والمائة]:

﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ﴾ أي يطلبون بعد البشارة بالجنة التي وعدت للمتقين من الزيادة فيها ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦/١٠] وهي ثمرات شجرات الخلوص والإخلاص، يدلّ عليها التنكير الذي هو للتكثير ﴿وَفَضْلٍ﴾ إشارة إلى أنّ السالك العارف يتزايد في كمالاته ودرجات جنّات تجلياته آنا فآنا من غير أن يتكرّر التجلي، إنّ الله لا يتجلّى في صورتين ولا في صورة ثانية^١ ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ من جملة ما يشير به عطفاً على "فضل" بالفتح، وبالكسر على الاستيناف، قال صلى الله عليه وسلم: "السيوف مفاتيح الجنة"^٢، "والجنة تحت أظلال السيوف"^٣، وأيضاً: "الشهيد يشفع في سبعين من أهله"^٤، والتكرار الإشارة إلى الحالتين: إحديهما بالنظر إلى ذواتهم، والثانية إلى أحوالهم خارجاً وداخلاً، روي أنّ الشهيد إذا وصل إلى الأرض يقول له الأرض: "مرحباً بالروح الطيب الذي أخرجته من البدن الطيب، أبشر

^١ ب س: في صورتين ولا في صورة اثنتين. أس: لا يتجلّى في صورتين مختلفتين بالمثل ولا في صورة واحدة بشكّلين المثلين.

^٢ مصنف لابن أبي سبيّة، ٢٤٣/١٠، كتاب الفصل الجهاد، باب: ١، (ح: ١٩٦٧٣)؛ المعجم الكبير، ٢٤٦/٢٢، (ح: ٦٤١).

^٣ تفسير الثعلبي، ٢٠٦/٣ مطولاً. البخاري، الجهاد ١٥٦؛ مسلم، اللقطة ٦ مطولاً.

^٤ صحيح ابن حبان، ٥١٧/١٠، (ح: ٤٦٦٠).

فإنّ لك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر¹ كما ورد في الحديث. ويمكن أن يقال المراد من الفضل اندفاع الخوف والحزن، أو الفرح الدائم والسرور والبهجة اللازم، لا تُخالطه أُمّ خوفٍ ولا هم عوف.

[١٧٢] [الآية الثانية والسبعون والمائة]:

﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ صفته للمؤمنين، أو نصب على المدح، نزل حين رجع أبو سفيان إلى مكة بعد قتال أحد فندم حيث (B-193) لم يستأصل النبي وأصحابه، فأراد العود كذلك، فسمع النبي، فأراد الخروج له، فكَرِهَ الأصحاب، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "والذي نفسي بيده لأخرجنّ إليهم وإن لم يخرج معي أحد منكم." فمضى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في طلب أبي سفيان، ومعه قريب من سبعين رجلا من المسلمين، وكان لهم جراحات حتى بلغ حمراء الأحد على ثمانية أميال من المدينة فجئ أبو سفيان فقال تعالى: "الذين استجابوا لله وللرسول"² أي أطاع أمر الله ورسوله³ ﴿مَنْ بَعْدَ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ وجرى من أعضائهم وجراحات أجزائهم وجراحات بدنهم وأعضائهم دم وقبح ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا﴾ بطاعتهم وتفضلوا بمزيد إطاعتهم لأمر الله ورسوله ﴿مَنْهُمْ وَاتَّقُوا﴾ 'من' للتبيين لا للتبعض، ومفعول 'اتَّقُوا' محذوف أي مخالفة أمر الله ورسوله مع انقلابهم أنواع القروح والجراحات ﴿أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ مبتدأ قدم عليه خبره وهو الجارّ والمجرور ويجوز أن يكون فاعلا للظرف والجملة الإسمية أو الظرفية خبر للموصول السابق.

[١٧٣] [الآية الثالثة والسبعون والمائة]:

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ أي أبو سفيان وأتباعه ﴿قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ في مكة منجهزين لقتالكم، فلما خرج نعيم من مكة قال أبو سفيان: إذا لقيت محمدا وأصحابه ﴿فَاخْشَوْهُمْ﴾ وخوفهم لكيلا تخرجوا فإننا قد جمعنا على العود عليهم، فلما قدم نعيم المدينة أخبرهم بما قال أبو سفيان ﴿وَقَالُوا﴾ أي المسلمين ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ فزادهم قول نعيم إيماننا أي زاد إيمانهم بقوله واطمأنت قلوبهم وفؤادهم.

¹ تفسير الثعلبي، ٢٠٦/٣ مطولا.

² تفسير الثعلبي، ٢٠٨/٣؛ وتفسير البغوي، ٥٤٩/١-٥٥٠.

³ ب - أطاع أمر الله ورسوله؛ حُكِيت هذه العبارة في (س) مكررا.

فاخلصوا النية على الجهاد وخصّصوا الأمانة إلى دفع الشرك ورفع الفساد والإفك وذلك أنهم لما سمعوا هذا القول وقد كانوا ذوي جراحات وقروح محتاجين إلى المداواة مرتاجين مزيد النصرة والفتوح، متوكّلين على الله السبوح، دليل على أنّ الإيمان يزيد وينقص فتوجّه المسلمون إلى قتال أبي سفيان فلما سمعوا أن أبا سفيان ما خرج من مكانه.

[١٧٤] [الآية الرابعة والسابعون والمائة]:

﴿فَانْقَلَبُوا﴾ أي رجعوا وانصرفوا من المنزل الذي نزلوا فيه سالمين غانمين ﴿بِنِعْمَةٍ﴾ حاصلة ﴿مِّنَ اللَّهِ﴾ من المعاملة التي حرب بينهم وبين أهل السوق الذي كان معهودا في موسم معين اتفق حضورهم فيه ﴿وَفَضْلٍ﴾ أي ربح وتجارة ﴿لَّمْ يَمَسْسَهُمْ سُوءٌ﴾ من عدوّهم وآلام جراحاتهم ﴿وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ﴾ ورضائه الذي هو مناط الفوز بخير الدارين وسعادة النشأتين ﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾ أي يفضل عليهم بالتشيت وزيادة الإيمان والتوفيق للمبادرة إلى الجهاد، بلا كسلٍ وتهاؤنٍ ومطلٍ بل بفرط رغبة ووفور ميل ونيل بلا رهبة.

[١٧٥] [الآية الخامسة والسابعون والمائة]:

﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ﴾ أي الذي قاله النعيم: "إنّ الناس قد جمعوا لكم"، إنّما هو ﴿الشَّيْطَانُ﴾ أي هو من قول¹ الشيطان ألقى الله به في أفواههم ليبتليكم ويمتحنكم في الثبات على طاعة الله وطاعة رسوله في أمر الجهاد، أو المراد بل الشيطان هو أبو سفيان أو النعيم ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ أي يهرب أحبائه وأصدقائه من الصحابة وهو لكمال إيمانهم بالله، لا تخالفون إلّا من الله ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ يا معاشر المسلمين أبي سفيان وأحزابه حتى تقاعدوا عن الجهاد ﴿وَخَافُونَ﴾ لا تخافوا إلّا مني، فإنّي قادر على ارتفاع المكروه عمّن أريد وأحبّ أن يرجع ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ أي كاملي الإيمان فاضلي الإيقان سامي الإتيقان.

[١٧٦] [الآية السادسة والسابعون والمائة]:

﴿وَلَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ وهم المنافقون من المتخلفين، أو (194-A) قوم ارتدّوا عن الإسلام ﴿إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا﴾ أي لن يضرّوا أولياء الله وأحبّاءه بمسارعتهم في الكفر فإنّما يضرّون

¹ ب س: قيل.

بما أنفسهم شيئاً، يحتمل المفعول والمصدر ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ﴾ أي نصيباً وحصّة مل الثواب يدلّ على تمادي الطغيان وموتهم¹ على الكفر والنفاق والعصيان والشرك والكفران ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

[١٧٧] [الآية السابعة والسبعون والمائة]:

﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوْا﴾ واختاروا ﴿الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ﴾ بالإيمان واستبدلوه به ﴿لَنْ يَصُرُوا اللَّهَ شَيْئًا﴾ أي بعض الضرر في دينه أو سلطانه وملكه ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وجميع عميم وموجع عظيم.

[١٧٨] [الآية الثامنة والسبعون والمائة]:

﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ﴾ أي نمهلهم ونتركهم وحرمتهم عذاب الدنيا والآخرة ﴿خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ﴾ خطاب بالرسول بكلّ ما يصلح له أي لا تظنّ يا محمد إن تركهم وإهمالهم وإخلاءهم ومشيتهم وإرادتهم خير لهم من منعهم عن إرادتهم ومرادهم، إنّما نملّي لهم وتمهلهم بدل منه، وإنّما اقتصر على مفعول واحد لأنّ التعويل على البديل والمبدل منه كقولك: جعلت متاعك بعضه فوق بعض مع امتناع قولك على متاعك ويجوز أن يكون الخطاب بأبي سفيان وأحزابه أي لا يظنّ أبو سفيان وأصحابه ان إهمالهم مع أنفسهم ومرادهم خير لأنفسهم بل ﴿إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ فوق إثم وغمّا على غمّ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ و"ما" إمّا مصدرية أو موصولة، فعلى الثاني العائد محذوف وعلى الأول حقّها الانفصال في الخطّ ألا أنّهما وقعت متّصلة في الإمام. فإن قلت كيف يكون ازدياد الإثم غرضاً، قلت: ما كلّ علة لغرض، ألا ترى أنّك تقول: قعدت عن العجز والعجز والفاقة وخرجت عن البلد مخافة الشرّ وليس شيء منها الغرض ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ بدل من الإهانة وهي الإذلال.

[١٧٩] [الآية التاسعة والسبعون والمائة]:

﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ويتركهم ثابتين ﴿عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ قائمين أي على ما أنتم عليها من خلطة بعضكم ببعض بحيث لا يتميّز مخلصكم عن منافعكم بل ابتلاككم الله تعالى بهذه البليات

¹ ب س: وتربهم، والمثبت من البيضاوي.

﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْثَ﴾ أي النفس الخبيثة من النفس الطيبة أي لا يترككم مختلطين لا يعرف المخلص عن المنافق ولا يتميَّزان إلا بالتكاليف الشاقة كبذل الأموال والأنفس في سبيل الله نزلت في المنافقين حيث اعترضوا على ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم: "عرضت على أمي كما عرضت على آدم وعلمت كما أعلمت من يؤمن ومن يكفر وينافق" فبلغ ذلك المنافقين فاستهزؤوا وقالوا: "زعم محمد أنه يعلم من يؤمن به ومن يكفر به ممن لم يخلق، ونحن معه وهو ما يعرفنا"، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام على المنبر خطيباً فحمد الله وأثنا عليه ثم قال: "ما بال أقوام جهلوني وطعنوا في علمي لا يسألني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة إلا أنبأكم به" ¹ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾ لعدم حصول شرائطه ووجود الموانع فيكم فلم يطلعوا على الغيب ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ لما يشاء عند حصول الشرائط وفقدان الموانع من الاطلاع على الغيب فيطلع بالوحي على الغيب من الكفر والإيمان والإخلاص والنفاق والمخالفة والشقاق والمطابقة والوفاء وغير ذلك المغيبات ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ﴾ بوجوده وتوحيده وصفاته الذاتية والأفعالية والآثارية ﴿وَرُسُلِهِ﴾ وبما جاءوا به بالإخلاص بأنهم صادقون في مقالاتهم؛ لأنهم لا يخبرون إلا عن الله وعن ما أطلعهم الله عليه. (194-B) ﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا﴾ حق الإيمان بكمال الإخلاص ﴿وَتَتَّقُوا﴾ عن النفاق واستبعدوا عن المخالفة والشقاق ﴿فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ وهو علو الدرجة في حضائر الجنة وعظم مشربها ووفور بحبتها

[١٨٠] [الآية الثامنون والمائة]:

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ﴾ بالتاء خطاب، والمفعول هو الموصول الأول بتقدير المضاف أي "بخل الذين"، والثاني "هو خير لهم"، والضمير للفصل، وبالياء فاعله على الموصول والمفعول الأول هو كناية عن البخل والمفعول الثاني خيراً أي لا تحسبن الباخلون ﴿بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ من عطائه وسعة افضاله بترك الإنفاق في سبيل الله ومنع الزكوة منه ﴿هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ﴾ أي لا تحسبن الباخلون أن البخل هو خير لهم في الدنيا والآخرة ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ لاستحلاب العذاب عليهم ويتبع ² الخلق عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "السخي قريب من الله بعيد من النار، البحيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من

¹ تفسير الثعلبي، ٢١٧/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٥٤/١.

² ب س: ويتبع.

النار" ¹ ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ﴾ بيان له قال قوم بخل به ومنعه من الزكاة والصدقة حيث يطوف في عنقه يوم القيامة تنهث من قرنه إلى قدمه وينصر رأسه ويقول له: أنا مالك ² فلا يزال كذلك يفعل حتى ينساق إلى النار. وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من رجل لا يؤدي زكاة ماله إلّا جعل الله له شجاعا في عقبه يوم القيامة" ³، وأيضا: "ما من ذي رحم يأتي ذا رحم يسأله عن فضل أعطاه الله إيّاه فيبخل به عنه إلّا أخرج الله له من جهنم شجاعا حتى يطوقه" ⁴ ثم تلا هذه الآية، ⁵ ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي له ما فيهما من الأملاك المدبرة والكواكب والجواهر الخفية والفواخر النورية والأعيان التي لا يعلمها إلّا الله وغير ذلك من العناصر وما يترّكب منها وما يستكن في طبقاتها أي لله ما فيهما ممّا يتوارث وينتقل إليه من مال هؤلاء الذين يحلوا به وإنّه تعالى يرث منهم ما يمسكونه ولا ينفقون في سبيله بموتهم وهلاكهم ويبقى عليهم الحسرة والندامة والتاسف على الخسارة والميراث مجاز عمّا يبقى عنهم بعد موتهم وفوتهم.

إشارة وتأويل

[١٧١] [الآية الحادية والسبعون والمائة]:

﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ وهي البقاء بالله بعد الفناء في الله ﴿وَفَضْلٍ﴾ وهو التحقق بجمعيّة الذات بتمام الأسماء والصفات، أو المعرفة التامة الكاملة التفصيليّة، أو السير في الله الذي يزيد ويفصل على السيرين إلى الله ومن الله، أو المراد بالنعمة هي المعارف الفطريّة الأزليّة وفضل هي القوّة الفكريّة التي هي الانتقال من أعيان العوالم الكتابيّة الباطلة إلى شهود الحقّ والوجود المطلق ومشاهدته أو المراد بالنعمة هي النعم الوجوديّة الظاهريّة والباطنيّة وما يتفرّع عليها من العلوم والإدراكات والأحوال والمقامات والكشف والمعجزات والمشاهدات والكرامات أو شهود المنعم أو الزيادات الحاصلة في الدورات وأطوارها فإن في كلّ

¹ مضي تحريجه.

² ب + ومالك.

³ تفسير الثعلبي، ٢٢٠/٣؛ النسائي، الزكاة ٢ بنحو الألفاظ.

⁴ ب س: يطوف.

⁵ تفسير الثعلبي، ٢٢٠/٣؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٣٢٢/٢، (ح: ٢٣٤٣).

دورة في العروج والنزول وزيادة فضلا، فإنَّ كلَّ دورة يتضمَّن كورة ما كانت حاصلة قبلها أو المراد هي الإجمال والتفصيل ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

[١٧٢] [الآية الثانية والسبعون والمائة]:

﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ﴾ بالتوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري ﴿وَالرَّسُولِ﴾ بالتوحيد الجمعي والكمال المعني بإجابة دعوته إليه وهدايته لديه ﴿مِّن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ أي المجاهدات في الطور القالبي والنفسي بنفي الإدراك الحسي أو الفناء الجزئي والكلبي الدفعي والتدريجي (A-195) في استكمال المراتب واستيفاء شرائطه ﴿وَاتَّقُوا﴾ موانعه في الأدوار المتتابعة والأكوار المتعاقبة، لهم ﴿أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ إحاطة كليّة بما في الأدوار النورية والأكوار الظليّة وشهود التحلّيات الجماليّة والجلالية في السفر إلى الله ومن الله في مقعد شهود وجمعيّة الذاتيّة والأسمائيّة الإلهيّة والكوئيّة.

[١٧٣] [الآية الثالثة والسبعون والمائة]:

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ إشارة إلى أنّ السالك رجع السير إلى الله ومن الله إلى الجمعيّة الناسوتيّة فحينئذ قد رجع كفّار جنود القوى النفسانيّة إلى ما كانوا عليه فاجترأت القوّة النظرية التي تخلّصت عن القاءات شيطان الوهم هذه الحالة إلى محاربة كفّار النفس الأمانة القوى الروحانيّة والأطوار القلبية لئلا يترك الجهاد بكفّار القوى النفسانيّة والمبادئ الطبيعة عن مقاتلتها ومجاهدتها ليصرفها عن مقتضاء طباعها ﴿فَرَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ فإنّ شهودهم حينئذ غير الشهود الأوّل تفضّلا وشرفا وتفضيلا، فالطور القلبي عند رجعة القوى الجسمانيّة والمبادئ النفسانيّة إلى مخالفته يقول ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ فحينئذ يتقوى بقوة الله تعالى وبقدرته.

[١٧٤] [الآية الرابعة والسبعون والمائة]:

﴿فَانْقَلَبُوا﴾ الشكل مع القوى الروحانيّة إلى الطور الخفي والعقلي استفاض من إشراقات الأنوار الإلهيّة ورجع بها إلى طوره الجمعي ﴿بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ﴾ التي استفاضت من الله بذريعة الطور الخفي ﴿وَفَضْلٍ﴾ بواسطة الطور العقلي.

[١٨٠] [الآية الثامنون والمائة]:

﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يرثهما في القيمة الآفاقية الكلية والجزئية لحظة بعد لحظة وأنا بعد آن أو الأنفسية أو جمعيتها لدى الفناء الكلي والجزئي الدفعي والتدجي جميع ما لها من الموجودات العالية والسافلة وما يتبعها من اللوازم الذاتية والعرضية والعاولم والذرايات والمعارف والإدواكات والأحوال الخفية والمقامات العالية والنازلة فيحارى به المنفقين وجودهم بالاختيار في طريقة فاعطاهم ما لم يقط أحدا من العالمين من الجمعية بين العبودية والألوهية والوحدة والكثرة والفناء والبقاء والقدم والحدوث والخطامات والذكورة والأنوثة والفقر والغناء والقنوت والخنوثة وغير ذلك من المفهومات المتقابلة والمعلومات المتباينة.

تفسير

[١٨١] [الآية الحادية والثامنون والمائة]:

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ نزل حين قالت اليهود عند سماع ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١١] "إنَّ الله فقير يستقرض منا"، فقال أبو بكر رضي الله عنه لفنحاص بن غازورا حين رأى الخلق الكبير حوله "اتقوا الله وأسلموا وأقرضوا الله قرضا حسنا" فقال فنحاص: "إنَّ الله فقير ونحن أغنياء، فإنَّ الفقير يستقرض دون الغنى" فلطمه أبو بكر وجهه لظما عظيما وقال: "لولا العهد بيننا وبينك لضربت عنقك"، فشكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم،¹ ﴿سَنَكْتُبُ﴾ بالياء والنون في صحائف الكتبة أو بحفظ ﴿مَا قَالُوا﴾ من الإفك والغفلة² على الله والكفر بالله والاستهزاء بالقرآن في علمنا ﴿وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ﴾ على ما قالوا ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ بلا جُرم (195-B) وجناية مستحق له وكلاهما متقاربان في العظم ولذا جمعهما ﴿وَنَقُولُ﴾ بالياء والنون والفاعل هو الله ﴿ذُوقُوا﴾ مقول القول ﴿عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ عذاب النار الملهبة المحرقة، وفيه تنبيه على أنهم لكونهم متصفين بكل منها استحقوا هذا العذاب،

¹ تفسير الثعلبي، ٢٢٢/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٥٦/١.

² ب س: فرقة.

فإنّ من قال هذا القول لم يبال من قتل الأنبياء وبالعكس، لأنّه لا يكون إلّا من قساوة القلب والاستبعاد من الربّ، قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "إذا لم تستح من الحقّ فافعل ما شئت"¹.

[١٨٢] [الآية الثانية والثامنون والمائة]:

﴿ذَلِكَ﴾ العذاب ﴿بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيْدِيكُمْ﴾ من اكتساب الآثام في الليالي والأيام، إذ الإثم يجزّ الإثم، وإنّما صرح باليد؛ لأنّها أكبر عملا وأكثر فعلا ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ أي بكلّ واحد منهم، والمبالغة إنّما هي بالنظر إلى كثرة العباد فتقيّد نفي الظلم عن كلّ واحد منهم، وهذا يستلزم كون القليل أنفى؛ لأنّه غني عادل يثيب المحسن ويصيب المسيء بلا نقصان من الثواب وبلا زيادة على العقاب؛ لأنّه لكونه غنيا بالذات عادل على الإطلاق، لا حاجة له إلى الظلم لا إلى قليل منه ولا إلى كثير مع أنّه مالك الملك، يتصرف في ملكه ما يشاء وكيف يشاء، فليس لأحد أن يعترض بأنّه لم فعل كذا وكذا؛ لأنّه يتصرّف في ملكه كيف يشاء ومتى يشاء.

[١٨٣] [الآية الثالثة والثامنون والمائة]:

﴿الَّذِينَ قَالُوا﴾ مرفوع أو منصوب على الذمّ، نزلت إذ قالت اليهود جوابا لقوله تعالى: "فآمنوا بالله ورسوله" ﴿إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا﴾ أي أمرنا وأوصانا في كتبه أو على ألسنة الأنبياء ﴿أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ﴾ ولا نبيّ ﴿حَتَّى يَأْتِيََنَا﴾ ويشرع ويبيّن ﴿بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ﴾ أي هذه المعجزة الخاصة التي كانت لنبيّ من أنبياء بني إسرائيل، هذه فما بقيت من جملة معجزات آدم عليه السلام فإنّه إذا وقع أمر مشكل أمر الله أن يأتيه بقربان، فإن ظهرت نار فأكلته كان ذلك الأمر مقبولا عند الله، وإن لم يظهر عند ذلك القربان نار أو ظهرت ولكن لا يأكل القربان كان ذلك القربان غير مقبول عند الله، كما أنّ هابيل وقايل تنازعا في أخت كانت أمة لهابيل، وكان هابيل راعيا وقايل زارعا، فأمر آدم بقربان لهما، فأكلت النار قربان هابيل دون قربان قايل، فزوج آدم تلك البنت من هابيل، فغضب قايل وسخط وقتله، هذا أوّل قتل وقع في أولاد آدم وما كان الدفن مشهورا بينهم، فتحيّر قايل في أمر هابيل، وكان آدم غائبا، فحمله على عنقه خوفا من أن يأكله السباع، فمثل الله الملك بصورة الغراب، قد حمل غرابا آخر ميتا فحفر الأرض فدفنه فيها فاعتبر قايل وعلم من الغراب

¹ البخاري، الأدب ٧٨؛ أبو داود، الأدب ٦ مطوّلا.

﴿قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَ أَخِي﴾ [المائدة: ٣١] الآية. فدفن الهابيل، هذا أول دفن وقع في بني آدم، وهكذا قد استمرت هذه المعجزة إلى زمان بني إسرائيل، وكذا غير هذه المعجزة قد ظهرت من أنبيائهم، وهم قد أنكروها وقتلوا صاحبها كما ظهرت من عيسى وزكريا ويحيى وجرجيس وغيرهم فإنهم قد قتلوه وما قبلوا معجزاتهم ﴿قُلْ﴾ يا محمد ردا عليهم وزجرا إليهم ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي﴾ كيحيى وعيسى وزكريا ﴿بِالْبَيِّنَاتِ﴾ الواضحة والآيات اللائحة والمعجزات الظاهرة الصالحة ﴿وَبِالَّذِي قُلْتُمْ﴾ أي بالقرآن الذي يأكله النار البيضاء النازلة من السماء بلا دخان، لها دوي حفيف وهمس ضعيف، فأكل القربان كان ذلك علامة القبول وإلا¹ بقى على حاله.² ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ في قولكم ودعواكم.

[١٨٤] [الآية الرابعة والثمانون والمائة]:

﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ﴾ تسلياً لنبىه ليصبر على أذائهم بالكذب ﴿فَقَدْ كُذِّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ الدالة والحجج الساطعة الهالة على صدقهم ﴿وَالزُّبُرِ﴾ جمع زبور كرسل جمع رسول، وهو الكتاب، يقال زبر يزبر إذا جمع ﴿وَالكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ تبين للحلال والحرام.

[١٨٥] [الآية الخامسة والثمانون والمائة]:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ بحر الموت ونصبه، وهو زوال الحياة وانقطاع التعلق بالبدن، -196) A عن النبي صلى الله عليه وسلم: لما خلق الله آدم اشتكت الأرض إلى ربها عما أخذ منها، فوعده أن يرد إليها ما أخذوا منها³، فما من أحد إلا ويدفن في التربة التي خلق منها،⁴ وأما من أغرق في الماء أحرق في النار وأكله السباع فإن أجزاءه الأصلية التربة لا شيء أصلاً بل يبقى فيجمعها الله تعالى ويردها إلى ما أخذت منه في البرزخ المعادى وهي المرتبة السفلى في عالم المثال وهي موطن مخصص أحوال المعاد والحشر وما يبرى في المقامات وأحكام النشر وما يترتب عليه من النار والخبثات ﴿وَإِنَّمَا تُوقَنُ أَجُورَكُمْ﴾ أي يوفرون جزاء

¹ أي: وإن لم يقبل.

² تفسير الثعلبي، ٢٢٣/٣.

³ تفسير الثعلبي، ٢٢٤/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٥٨/١.

⁴ س - منها، فما من أحد إلا ويدفن في التربة التي خلق منها.

أعمالكم من الثواب والعقاب ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ يوم قيام الأموات عن القبور، يشعر بأنّ بعض الأجور يعطى أما في الدنيا أو في القبور قبل يوم النشور، قال النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران إلّا أنّ تكميلها وتتميمها إنّما هو يوم القيامة بعد النشور" ﴿فَمَنْ زُحِرَ﴾ ونُجِيَ وبعد وأزيل، من 'زح' وهو الجذب بعجله، عن النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَزْحَجَ عَنِ النَّارِ فَلْتَدْرِكْهُ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْتِي إِلَى النَّاسِ مَا يَجِبُ أَنْ يُؤْتَى لَهُ"¹ ويدخل الجنة ﴿فَقَدْ فَازَ﴾ أي يحصل له الفوز المطلق المتناول بكلّ ما يفاض به ولا غاية للفوز إلّا النجاح والفلاح من سخط الله والعذاب السرمذ، ورضوان من الله والنعيم المخلد ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أي الحياة الحاصلة في الدنيا وهي اللذات الحسيّة والشهوات النفسيّة ﴿إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ أي لذة ومنفعة يوجب الغرور ويوجب السرور وينزل سريعا ويجول بينه وبينها منيعا، وقال أيضا: "موضع سقطة من الجنة لكونه باقيا ثابتا خير من الدنيا وما فيها"².

واعلم أنّ هذا إنّما يكون عند مَنْ آثرها على الآخرة وأمّا مَنْ جعل ذريعة لها مزرعة لأجلها فهي متاع البلاغ ومطيتها، قال النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "لا تسبّوا الدنيا فإنّها مطية الآخرة"³.

[١٨٦] [الآية السادسة والثمانون والمائة]:

﴿لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ﴾ اللام لتوطية القسم أي والله ليختبرنكم له بتكليف الإنفاق وينزل المصائب وحلول النوائب وبما هو وسيلة لها والجهاد والصبر على الشدائد وزوال المناصب وتغير الإتيان وتبديل المناقب وما يترتب عليها من المخاوف والأمراض والمباعد، نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفنحاص، سيّد بني قينقاع، قيل: نزلت في كعب بن الأشرف، إنّ هجا رسول الله وسبّ بنساء المسلمين حتى أذاهم فقال صلى الله عليه وسلّم: من لي بآبٍ⁴ الأشرف؟ فقال⁵ محمّد بن مسلمة الأنصاري: أنا لك يا رسول الله أنا أقتله، قال صلى الله عليه وسلّم: فافعل، فقتله وجاء برأسه إلى رسول الله ﴿وَأَنْفُسَكُمْ﴾ بأن جعلتهم نفوسكم فداء لله ولرسوله كما فعل محمّد ﴿وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ يعني من اليهود والنصارى

¹ البيضاوي، ١٢٧/٢؛ مسلم، الإمارة ١٠؛ النسائي، البيعة ٢٥؛ ابن الماجة، الفتن ٩.

² تفسي الثعلبي، ٢٢٥/٣؛ الترمذي، فضائل الجهاد ١٧؛ ابن ماجة، الزهد ٣٩؛ البخاري، بدء الخلق ٨.

³ الديلمي، ١٠/٥، (ح: ٧٢٨٨) (وفيه: لا تسبّوا الدنيا فنعم مطية المؤمن هي عليها تبلغه الجنة وبها ينجو من النار).

⁴ ب س: من ابن.

⁵ ب س: فقل.

المطاعن في الدين الخفيف والصد من الإيمان والتخفية لمن آمن بالله وبما جاء به ﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ من العرب ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا﴾ على آذائهم ﴿وَتَتَّقُوا﴾ بالدعاء عليهم والمكافات بهم، ومخالفة أمره تعالى ﴿فَإِنَّ ذَلِكَ﴾ الصبر والتقوى ﴿مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ أي من الأمور المعزومة المقصودة بالتوجه إليها والثبات عليها فإنه في الأصل من ثبات الرأي على الأمر كما مضاه.

[١٨٧] [الآية السابعة والثمانون والمائة]:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أي أذكر وقت أخذ الله ميثاق أهل الكتاب في الأزل بأمرين في كتبهم وبالسنة نبّيهم¹ في أمر محمد صلى الله عليه وسلم ﴿لَتُبَيِّنَنَّ﴾ أي ليظهرن أهل الكتاب ويعلمن معانيه وأحكام مبانيه ﴿لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ يريد بهم العلماء فعليهم بإفشاء أحكام الكتاب وإنشاء معالم حاله وحرامه (196-B) وإنباء ما فيه من أعلامه ومعامله في شأن محمد ﴿وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ أي عرضا يسيرا من أحكام الدنيا ﴿فَبُيِّنَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ أي ساء وبئس ما يختارون من الدنيا ويأخذون منها بدلا من الآخرة لأنفسهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "مَنْ كَتَمَ عِلْمًا عَنْ أَهْلِهِ أُجِمَ بِلِحَامٍ مِنْ نَارٍ"²، عن عليّ كرم الله وجهه: "ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلّموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا"³.

[١٨٨] [الآية الثامنة والثمانون والمائة]:

﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾ أي فعلوا، فإنّ "أتى وجاء" أستعمل بمعنى 'فعل' ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ﴾ الخطاب للرسول، ومن ضَمَّ الباء جعل الخطاب له وللمؤمنين، المفعول الأوّل الموصول والثاني "بمفارة"، "فلا تحسبنهم" تأكيد أي لا تحسبن الذين يفرحون فلا تحسبنهم بمفارة ونجاة ﴿مِنَ الْعَذَابِ﴾ أي للفارحين بكفرهم ونفاقهم وتدليسهم ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

[١٨٩] [الآية التاسعة والثمانون والمائة]:

¹ ب س: نبيا.

² تفسير الثعلبي، ٢٢٨/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٦٢/١؛ أبو داود، العلم ٩.

³ تفسير الثعلبي، ٢٢٨/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٦٢/١.

﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فيملك أمرهم ويتصرف فيهم كيف شاء ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي على إهلاكهم في الدنيا ونزول العذاب وحلول العقاب في الأولى والأخرى.

إشارة وتأويل

[١٨١] [الآية الحادية والثامنون والمائة]:

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ أي سمع الله القول الاستعدادي باللسان الحالي في مراتب التنزلات ما عدا الناسوت وبالقالي والحالي في الناسوت من كفار النفس الأمارة والمبادئ الطبيعية بأن الله فقير أي ليس ما لنا له من ما لنا ومما اختص بنا من اللذات الحسية والمشتهيات النفسية والإدراكات المضاعفة المتجددة المتعددة المتحددة ونحن أغنياء بهذه النقود العلمية والعروض العملية والأجناس الحسية من مدارك الإحساس ومسالك الاقتباس ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا﴾ إشارة إلى أن هذا النوع من العلم إنما يتأخر من مطلق الصور العلمية الإلهية المتعلقة بحقائق الأشياء وماهياتها رتبة واعتبارا دفعة؛ لأنها حضورية شهودية مستمرة أزلا وأبدا على حالة واحدة من غير تبدل وتغير؛ لأنها ليست ... ﴿دُفُوءًا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ أي البعد عن الأحادية الجمعية والوحدة الحقيقية التي هي عين الكثرة ونفس التعدد.

[١٨٣] [الآية الثالثة والثامنون والمائة]:

﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ﴾ أي لا نقبل ولا ندعن لتحلي من التحليلات الإلهية الذاتية والأسمائية والأفعالية والآثارية ﴿حَتَّى يَأْتِيَنا بِقُرْآنٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ﴾ أي النار الذاتية وهي المحبة الذاتية التي يعني الكل النازلة من سماء البياض المطلق ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِي﴾ في الأدوار النورية الجمالية الوجودية وهي العظمى والكبرى والوسطى والصغرى والدورة الصغرى هي التي ظهرت فيها الحقيقة المحمدية بالخصائص الحمية ﴿بِالْبَيِّنَاتِ﴾ والتعينات النورية وبأحكام النبوة الذاتية والعرضية التشريعية والتعريفية.

[١٨٤] [الآية الرابعة والثامنون والمائة]:

﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ﴾ بحسب الاستعدادات الذاتية التي ليست لها تلك الجامعة الكاملة ﴿فَقَدْ كُذِّبَ﴾ في تمام الأدوار لعدم كمال جمعيتهم ﴿جَاؤُوا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أي الشريعة ﴿وَالزُّبُرِ﴾ أي الطريقة ﴿وَالكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ أي الحقيقة، "الشريعة أقوالية والطريقة أفعالية والحقيقة أحوالي" ¹ الحديث.

[١٨٥] [الآية الخامسة والثمانون والمائة]:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ أي الفناء الكلّي والجزئيّ العارض على التعيّن العينيّ، قال الصادق: "لما أذاقها الله حلاوة الغرور ومكنها على بساط بسيط سرير السرور اشربها شراب الصبر على مراده ... الحلول في القبور حتى خالفت حلاوة الغرورية نالت من الكرم (197-A) الغني والجواد القوى الكرامة وعموم المسرة على بساط النور" ².

[١٨٦] [الآية السادسة والثمانون والمائة]:

﴿تَبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ قال الصادق عليه السلام: "العام مبتلاء بالمال والخاص مبتلاء بتلاوة الكتاب واستماعه والتفكير في معناه" ³ واحتمال الأذى عن الأعداء فالصبر للعامّ نور والتقوى للخاصّ نجاة العامّ نبذ الكتاب وآثر الدنيا والخاصّ نبذ الدنيا والعقبى وآثر المولى، قال صاحب العرائس: النفس صنم زينها الحقّ بكسوة الربوبية، وملأها من القهر واللطف، وكسا ملكه بزينة أموال الدنيا امتحانا للمحبّين، فمن نظر إلى نفسه بعين زينة الحقّ صار فرعوناً نطق لسان القهر منه ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤] وذلك مكر القدم واستدراجه. ومن نظر إلى زينة الربوبية وفيت نفسه فيها نطق لسان الربوبية منه كالحلاج - قدس سرّه - وهو مثل شجرة موسى عليه السلام حيث نطق بالحقّ بقوله ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]، فنطق بصفته عن فعله. ومن نظر إلى حضرة الدنيا وتابع شهواتها صار كالبلعام فمثله كمثل الكلب، أن تحمله عليه يلهث أو يتركه يلهث فأبى الابتلاء أعظم من رؤية الملك ورؤية الربوبية في الكون؛ لأنّه محلّ الابتلاء.

[١٨٧] [الآية السابعة والثمانون والمائة]:

¹ مضى تخرجه.

² ما وجدته.

³ ما وجدته.

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إلى آخره. اعلم أنّ الله تعالى أمر الصادقين الذين هم أصحاب الإلهام الخاصة والمحدثين والمتكلمين والحكماء المتأهلين والواصلين العارفين والمتحققين أن يظهروا بعض مقاماتهم وحالاتهم التي بينهم وبين الله وما يليق بحالهم للطالبيين، ويعرفوا أحوال أهل الولاية في زمانهم الخلق ليتركوا بهم ويصلوا إلى الله ببركاتهم، قال النبي: اصحبوا مع الله، فإن لم يستطيعوا فاستصحبوا مع من يصحب مع الله ليوصلكم بركات صحبتته إلى الله¹ فإن المعارف الآلهية والأسرار الأزلية الغير المتناهية والعلوم الدنيوية التي سميت بالعلم الباطن الذي أودعه الله تعالى في قلوبهم قال النبي صلى الله عليه وسلم: سألت جبريل عن علم الباطن، فقال: سألت الله عن علم الباطن فقال: هو سرّ بيني وبين أوليائي وأخباي وأصفيائي أودعته في قلوبهم، لا يطلع عليه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل،² فأخذ الله الميثاق منهم على أن يوصلوه إلى ... وهم حباء الله وامناه ... وطلية ... على الكلّ التوسّل بهم في التوصل إليه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٥] قال صلى الله عليه وسلم: "من سرّه أن يجلس مع الله فليجلس مع أهل التصفوّ"³.

تفسير

[١٩٠] [الآية التاسعون والمائة]:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نزلت حين سأل أهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يأتيهم بآية لصحة دعواه؛ لأنه كان يدعوهم⁴ إلى عبادة الله وحده لا شريك له وترك عبادة الأوثان، فقال تعالى: إنّ في خلق هذه الأجرام العظيمة والأجسام الكريمة مع ما فيها من النجوم وما لها من الحركات كما وكيفا واختلاف أوضاعها وحالاتها رجوعا واستقامة وسرعة وبطوء وغير ذلك وإثما عبّر عن العناصر بالأرض إشعاراً بأنّ في كلّ دورة من الأدوار الأربعة النورية عنصرها يكون تولد المواليد في تلك الدورة من جنسه مثلاً في الدورة العظمى النورية يتولّد المواليد من النار، وفي الكبرى من الهواء، وفي الوسطى من الماء، وفي

¹ هذا ليس بحديث. هذا قول أبي بكر الطمستاني. انظر: رسالة القشيري، ص. ٥٨٠.

² الديلمي، الفردوس، ٢٣١٢ (ح: ٣٤١٠).

³ ما وجدته.

⁴ ب س: يدعوهم.

الصغرى من الأرض، ونحن في الدورة من الصغرى من جنس الأرض، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله تعالى خلق آدم في سبعة آماد"¹، والأمد هو الدهر العظيم الذي لا يعلمه إلا الله ونحن (197-B) في الأمد الآخر ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ بحسب عروض البلدان وطولها طولاً وقصرها، واستواء اما في جميع الأوقات كما في خط الاستواء فإنَّ الأيام كلّها فيه متساوية نهارها إثنا عشر ساعة وليله أيضاً إثنا عشر ساعة، وذلك لأنَّ المدارات اليومية كلّها متساوية فيه إذ الأفق قد قطع جميعها على التناصف على زوايا قائمة وأمّا في الآفاق المائلة فعند حلول النير الأعظم في الاعتدالين الربيعي والصيفي يعتدل الليل والنهار ويتساويان وفي غير هذين الموضعين يختلف الليل والنهار ويتساويان ﴿لَا يَاتِ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ذوي العقول الصافية والفحول² الوافية. عن عائشة رضي الله عنها قالت: "قام رسول الله يصلي ويبكي حتى بلّت الأرض، فأتى بلال وقال له: يا رسول الله تبكي وقد غفر الله لك ما تقدّم وما تأخر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً، ثمّ قال: ومالي لا أبكي وقد أنزل الله عليّ في هذه الليلة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية إلى آخره"³، عن عليّ رضي الله عنه: "إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يسوّك⁴ ثمّ ينظر إلى السماء ثمّ يقول ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية"⁵، وقال أيضاً: "ويل لمن قرأها ولم يتفكّر فيه"⁶، حكى أنّ [الرجل] في بني إسرائيل إذا عبد الله رجل ثلاثين سنة أظلمت سحابة، فعبدته فتى من رجالهم فما تظله فقالت له أمّه: لعل فرطة فرطت منك، قال: ما أذكر، قالت: لعلك نظرت إلى السماء ولم يتعبّر، قال: نعم، قالت⁷ فما أوتيت إلّا لذلك.⁸

[١٩١] [الآية الحادية والتاسعون والمائة]:

¹ ما وجدته بتلك الألفاظ ولكن يوجد في الفردوس للدليمي رواية أخرى (١٨٨/٢)، ح: ٢٩٣٩: خلق الله الدنيا على سبعة آماد والأمد الدهر الطويل الذي لا يحصىه إلا الله فمضى من الدنيا قبل خلق آدم ستة آماد ومنذ خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة أنتم في أمد واحد.

² ب - والفحول.

³ تفسير الثعلبي، ٢٣٠/٣ موطّلاً. صحيح ابن حبان، ٣٢٩/٢، ح: (٦٢٠).

⁴ ب س: يستوي، والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁵ تفسير الثعلبي، ٢٣٠/٣.

⁶ هذه العبارة دوام حديث: "قام رسول الله يصلي ويبكي...." انظر: تفسير الثعلبي، ٢٣٠/٣. صحيح ابن حبان، ٣٢٩/٢، ح: (٦٢٠).

⁷ ب - قالت.

⁸ تفسير الثعلبي، ٢٣٢/٣ موطّلاً.

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ أي قائمين وقاعدين ومضطجعين ذكرا دائما وينالون في نعاسة تأملا لازما "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْتَفِعَ فِي رِيَاضِ الْجَنَّةِ فَلْيَكْثِرْ ذِكْرَ اللَّهِ"¹ الحديث، عن عليّ - عليه السلام- وابن عباس رضي الله عنه: "هذا في الصلوة"²، وعنه صَلَّى الله عليه وسلّم أيضا: "ذكر الله علم الإيمان وبرءهم"³ من النفاق وحسن من الشيطان وحرز⁴ من النيران"⁵ الحديث، قال الله تعالى لموسى عليه السلام: "يا موسى اجعلي منك على بال ولا تنس ذكرى على كلّ حال، فليكن همّك ذكرى فإنّ الطريق إليّ"⁶، عن عليّ كرم الله وجهه: "هذا في الصلوة يصلّي قائما، فإن لم يستطع فقاعدا وإن لم يستطع فعلى جنبه"⁷ ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وما فيهما من العجائب الدالة على كمال القدرة ووفور الحكمة الجسيمة اعتبارا واستدلالا واستبصارا، أو هو أفضل العبادات، قال صَلَّى الله عليه وسلّم: "لا عبادة كالتفكير"⁸ لأنّه المخصوص بالقلب والعقل والغيب، قال صَلَّى الله عليه وسلّم: "لما أُسْرِيَ إلى السَّمَاءِ السابعة فإذا هو رهج ودخان وأصوات، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذه الشياطين يحرقون على أعين بني آدم أن لا يتفكروا في ملكوت السماء والأرض ولولا ذلك لرأوا العجائب"⁹، وقال أيضا: "تفكر ساعة أفضل من عبادة سنة"¹⁰، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: "بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء فقال: أشهد أن لك ربّا وخالقاً، اللهم اغفر

¹ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣ موطأ. المصنف لابن أبي شيبة، ٢٤١/١٥، ٢٣-كتاب الدعاء، باب: ٥١، (ح: ٣٠٠٧٠)؛ ٣٢٨/١٩، ٣٦-كتاب الزهد، باب: ٥٣، (ح: ٣٦٢٠٧).

² تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣.

³ ب س: براقم، والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁴ ب س: عمد، والمثبت من تفسير الثعلبي.

⁵ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣.

⁶ ب س: عليّ، والمثبت من تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣.

⁷ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣.

⁸ الكشف، ٤٤٤/١. شعب الإيمان، ١٥٧/٤، (ح: ٤٦٤٧) موطأ.

⁹ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣. مجمع الزوائد للهيثمى، ٢٣٥/١-٢٣٤، كتاب الإيمان، باب في الإسراء، (ح: ٢٣٢) (وفيه: قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: "رأيت ليلة أُسْرِيَ بي لما انتهينا إلى السماء السابعة فنظرت فوق - قال عفان: فوقى - فإذا أنا برعد وبروق وصواعق قال: فأتيته على قوم بطونهم كالبيوت فيها الحيات ترى من خارج بطونهم قلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء أكلة الربا فلما نزلت إلى السماء الدنيا فنظرت أسفل مني فإذا أنا بريح وأصوات ودخان فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذه شياطين يحرقون على أعين بني آدم لا يتفكرون في ملكوت السماوات والأرض ولولا ذلك لرأوا العجائب". رواه أحمد - وروي ابن ماجة منه قصة أكلة الربا وفيه أبو الصلت لا يعرف ولم يرو عنه غير علي بن زيد .

¹⁰ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣.

لي، فنظر الله إليه فغفر له"¹، عن ابن عون²: "إنّ الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية، كما يحدث الماء للزرع النماء، وما جليت القلوب بمثل الأخران ولا استنارت³ بمثل الفكرة"⁴، عن عائشة رضي الله عنها: "قام النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم في الليل وبصلي فجعل يبكي حتى بلغت الدموع الأرض فأثاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال له: تبكي يا رسول الله وقد غفر لك الله ما تقدّم (198-A) من ذنبك وما تأخّر، فقال صَلَّى الله عليه وسلّم: يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا، ثمّ قال صَلَّى الله عليه وسلّم: وما لي لا أبكي يا بلال، وقد أنزل الله عليّ في هذه الليلة هذه الآية "إنّ في خلق" إلى ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا﴾⁵ الخلق العظيم العجيب والأمر الكريم البديع الغريب ﴿بَاطِلًا﴾ عبثا ضائعا بلا فائدة ومنفعة وحكمة أي ويتفكّرون في خلقهما قائلين "ربّنا ما خلقت هذا باطلا" ﴿سُبْحَانَكَ﴾ تنزيها لك من أن يكون خلقك عبثا ﴿فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ عن النبيّ: "لا تفضلوني على يونس بن متى فإنّه كان يرفع له في كلّ يوم مثل عمل أهل الأرض"⁶ فقالوا⁷: هذا هو التفكّر في بدائع أمر الله الذي هو عمل القلب، وإلّا لَمَا قدر بشر على طاعة يكون مثل طاعة أهل الأرض بالجوارح والأعضاء.

واعلم أنّ الفكر قسمان: فكر بطريق النظر والانتقال من العالم إلى⁸ الصانع، والثاني هو شهود الحقّ في جميع العوالم الإلهيّة والكويّ أو فيهما جميعا وهذا الفكر هو يعادل طاعة أهل الأرض والسموات السبع والعرش والكرسيّ في تمام الأدوار الإلهيّة والكونيّة لا الكونيّة بالمعنى الأولى وإن كان في نفسه أشرف وأفضل من الطاعة البدنيّة لا النفسانيّة والروحيّة فإنّه يشتمل على الفكر بالمعنى الثاني وغيره فتأمّل وتدبّر.

[١٩٢] [الآية الثانية والتاسعون والمائة]:

¹ الكشاف، ٤٤٤/١؛ وتفسير الرازي، ١١٨/٩؛ وتفسير البيضاوي، ١٣١/٢.

² ب س: عوان، والمثبت من البغوي.

³ ب س: استنارة.

⁴ تفسير الثعلبي، ٢٣١/٣؛ وتفسير البغوي، ٤٦٥/١.

⁵ مضى تخريج.

⁶ تفسير الرازي، ١١٨/٩.

⁷ أي: فقالوا العالمون.

⁸ ب - من العالم إلى.

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ﴾ المعصية وترك¹ الفكرة التي هي أفضل الطاعات وأكمل العبادات فتركها² أفتح وأفصح فيكون مستحقاً لأشدّ العذاب وأشدّ العقاب³ هذا دليل على شرف علم الهيئة الذي يكون مادة التفكير و... في عجائب صنعه وغرائب بديعه ﴿فَقَدْ أَخْزَيْتُهُ﴾ أفضحت وأهنته على رؤس الخلائق ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾.

[١٩٣] [الآية الثالثة والتاسعون والمائة]:

﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي﴾ أي محمدا يدعو الخلق كله إلى الله ﴿لِلْإِيمَانِ﴾ أي لأجل الإيمان به ومعرفته ﴿أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ 'أَنْ' للتفسير والبيان ﴿فَأَمِنَّا﴾ تفرّيع على المقرّ ﴿رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ ومعاصينا الظاهرة والباطنة من الكبائر والصغائر ﴿وَكُفِّرْ﴾ وامح ﴿عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا﴾ أي أقبض أرواحنا ﴿مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ أمر من يتوفّى، وهو جميع 'البر' وهو من سلم الخلق حتى الجراد والبعوض من يده.

أو من أصلح الله سرّه وقلبه من الالتفات إلى الغير فهم يحبّون لقاء الله والله يحبّ لقاءهم، أو احشرونا معهم في الدنيا والآخرة، أوحى الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام: "يا خليلي حسن خلقك ولو مع الكفار تدخل مداخل الأبرار"،⁴ وهو جمع 'بار' كأصحاب جمع صاحب.

[١٩٤] [الآية الرابعة والتاسعون والمائة]:

﴿رَبَّنَا وَآتِنَا﴾ اعطنا وادخل أيضا في خير القبول ﴿مَا وَعَدْتَنَا عَلَى﴾ تصديق ﴿رُسُلِكَ﴾ من الثواب الجميل والأجر الجزيل والفضل الجليل، أو على ألسنتهم، لما أظهروا وجب امتثالهم⁵ لما أمر به سأل ما وعد⁶ عليه لا خوفا من إخلاف الوعد بل مخافة أن لا يكون من الموعودين لسوء عاقبة، أو للقصور في الامتثال أو للتعبّد والاستكانة ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أي ولا تحذلنا يوم قيام الأموات من الأحداث، أو

¹ ب - المعصية وترك.

² ب - فتركها.

³ ب - وأشدّ العقاب.

⁴ مضى تخريج.

⁵ ب س: امتثاله.

⁶ ب س: وجد.

يوم الجزاء الذي فيه قام كلُّ أحد بما له وعليه من الثواب والعذاب ولا يفصحنا على روس الأشهاد يوم التناد ﴿إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ أي الموعود أو يوم وعد فيه أجزاء الأجزاء أو المعدود للمؤمنين والكافرين على أنه مصدر فسمي بمعنى المفعول وإنما دعوا الله بإنجاز ما وعده وهو لا يخلف الوعد إلا أنه قد تخلف لتخلف أسباب الإنجاز من العبد لا من الله فدعائهم لطلب التوفيق لما يحفظ عليهم أسبابه وتكرار ربنا بعدد المشاعر الشاعرة هو خمسة إشعار بأن أسباب التخلف هي بهذه (198-B) المشاعر خمسة في الظاهر وخمسة في الباطن أو للتنبيه على أن الإنسان منشأ السهو والنسيان كثيرا ما يغفل عن الله فضلا عن الإيمان به فحق العارف بالله أن لا يغفل عن حفظ القلب عن غفلة حصلت من مدارك الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وعلى أن إشراقات الأنوار الفائضة والأسرار الفائضة على القلب إنما يكون من العوالم الخمس اللاهوت والجبروت والملكوت والملك والناسوت واختيار هذا العدد لكون حاشيته كمال مرتبة تلك عشرة كاملة ولذا اختص بإجابة الدعاء، عن الصادق رضي الله عنه: "من خرنه أمر فقال خمس مرّات ربنا نجاه الله ممّا يخاف وأعطاه ما أراد قيل وكيف فقرأ الذين يذكرون الله إلى قوله ﴿إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾"¹

[١٩٥] [الآية الخامسة والتاسعون والمائة]:

فقرأ ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ إذا طلبوا، وهو أخصّ من 'أجاب' في حصول المطلوب ويتعدّي بنفسه وباللام ﴿أَنِّي لَا أَضِيعُ﴾ أي بأيّ لا أضيع ولا أحبط ولا أبطل ﴿عَمَلٍ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مَّنْ ذَكَرَ أَوْ أُنْشِئَ﴾ بيان عامل بل أثيب ﴿بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ الذكر من الأنثى والأنثى من الذكر والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا﴾ أوطانهم إلى المدينة بعد أن هاجرت جماعة إلى الحبشة كما سبقت حكايتهم أو من الشرك إلى الإيمان والتوحيد ﴿وَأُخْرِجُوا﴾ من المواطن المألوفة والمعائن والديار المعروفة بسبب إيمانهم وعبادتهم وطاعتهم وإطاعتهم الحقّ ﴿وَأُودُوا﴾ أنواع الأذيات من الشتم والضرب وتضييع الأموال ونهبها ﴿وَقَاتَلُوا﴾ الكفار والمنافقين لم يتقاعدوا من القتال بهم بما فعلوا لهم ﴿وَقُتِلُوا﴾ في طاعة الله وإعلاء كلمته ﴿لَا كُفْرًا﴾ لَأُخَوَّنَ ﴿سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دُخْلَنَّهُمْ﴾ يوم القيامة ﴿جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا﴾ كثيرا وأجرا عظيما كثيرا ﴿مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ يختصّ به وبفضله ثم أكد اختصاص الثواب به دون غيره بتقديم عنده ﴿وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ أي حسن الجزاء وهو نعيم الجنة الباقية لا الفانية. عن النبي صلى الله

¹ ما وجدته.

عليه وسلّم: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَدْعُو يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْجَنَّةَ فَطُوبَىٰ بِزَخْرَفِهَا وَرَبِّهَا فَيَقُولُ أَيْنَ عِبَادِي الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِي وَأَوْذُوا فِي سَبِيلِي أَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَيَدْخُلُونَهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ بَلَا مَنَاقِشَةَ وَعَتَابٍ وَيَأْتِي الْمَلَائِكَةُ فَيَسْجُدُونَ وَيَقُولُونَ رَبَّنَا نَحْنُ نَسَبِّحُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَنُقَدِّسُ لَكَ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ آثَرْتَهُمْ عَلَيْنَا فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى هَؤُلَاءِ عِبَادِي الَّذِينَ أَوْذُوا فِي سَبِيلِي فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ بِتُحْفَةٍ¹ ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨/٣٦] ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٤/١٣].

[١٩٦] [الآية السادسة والتاسعون والمائة]:

﴿لَا يَغُرُّكَ﴾ نزلت في مشركي العرب فإنهم كانوا في عيش ورحاء وكانوا يتجرون ويتنعمون، فقال بعض المؤمنين: إِنَّ أَعْدَاءَ اللَّهِ مِمَّا نَرَى مِنَ الْخَيْرِ وَنَحْنُ قَدْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْجُوعِ وَالْجَهْدِ ﴿تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾ بالأموال والأولاد بلا تعب ولا جهاد وجهد ونصب في البلاد.

[١٩٧] [الآية السابعة والتاسعون والمائة]:

﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ﴾ أي هو متاع قليل أي منفعة يسيرة² في أدنى مدّة تدبيره وكلّما هو فإن فهو قليل وإن كان في الظاهر يتراءى كثيرا، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ما الدنيا في الآخرة إِلَّا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم فلينظر بم يرجع"³ وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ما الدنيا فيما مضى منها الا كمثل ثوب شقّ بإثنتين وبقي الخيط إلا مكان، ذلك الخيط قد انقطع"⁴ ﴿ثُمَّ مَأْوَاهُمْ﴾ ومصيرهم ﴿جَهَنَّمَ وَيُسَّ الْمِهَادُ﴾ الفراش وموضع القرار فلا ينفعهم أموالهم ولا تجارتهم.

[١٩٨] [الآية الثامنة والتاسعون والمائة]:

﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ﴾ عن الشرك والمعصية والكذب والإفك إخبار عن أجر المؤمنين وهو باق ثابت أبدا⁵ الْآبَادِ بَلَا انْقِطَاعٍ ﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ إمّا مبتدأ قدم عليه خبره والفعل صفة أو

¹ شعب الإيمان، ٢٧/٤، ٢٨، ٢٦-باب في الجهاد، (ح: ٤٢٥٩).

² س: منقورة.

³ مسلم، الجنة وصفة نعيمها ١٤؛ الترمذي، الزهد ١٥؛ ابن ماجة الزهد ٣.

⁴ البيهقي، شعب الإيمان، ٢٦٠/٧ (ح: ١٠٢٤٠) بنحو الألفاظ.

⁵ ب س: أبدا.

ظرف ما بعده فاعلة لاعتماده على ما قبله ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ ما يبين (199-A) لازمين دائمين لازمين خالدين بلا زوال لا بالموت ولا بالخروج ولا بالتعب نزلا أي وظيفة مقدرة لوقت نصيبه على الحال من ضمير جنّات والعامل فيه الظرف أو مصدر مؤكّد لقوله: "لهم جنّات" يعني أثابهم بها ﴿نُزُلًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ بيان له ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي من الألطاف الخفيّة والأعطاف المخفيّة والنعيم الجنّيّة والخير العميم المخفيّة ﴿خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾ من متاع الكفار الفاني المكدر.

[١٩٩] [الآية التاسعة والتاسعون والمائة]:

﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ كعبد الله بن سلام وأصحابه ﴿لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ القرآن ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ﴾ التوراة والإنجيل والزيور النازلين إليهم حال كونهم ﴿خَاشِعِينَ﴾ متواضعين ﴿لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ لا يحرفون كتبهم ولا يكتمون نعت محمّد لأجل حطام الدنيا الفانية كما فعلت رؤساء اليهود والنصارى، أولئك المؤمنون الخاشعون لله لا يشترون بآيات الله ثمنًا قليلًا ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ في جميع الأدوار وقام الأكوار لا يحتاج إلى غيره لا من الوزير ولا من النظير لا من الرؤساء ولا من الأمير والأمراء والوزراء.

[٢٠٠] [الآية المائتان]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا﴾ على طاعة الله وامتنال أمره والانتفاء عمّن لا يرضى به، قيل: إنّ الشياطين يتعوّذون من الصابرين الثابتين على طاعة الله وعبادته كما يتعوّذون المؤمنون عن الشياطين وهو حبس النفس مع الله وأوامره ونواهيه، قال الحكماء: الصبر ثلاثة؛ ترك الشكوى وصدق الرضاء وقبول القدر والقضاء. قال الحسن: أصب وأعلى ذنبكم ولا تدعوه لشدة ولا رخاء ولا سرّاء ولا ضرّاء قيل على طاعة الله فلا يتركوا الصبر لشدة ولا رخاء ﴿وَصَابِرُوا﴾ أي تعاونوا على دفع العدو بالصبر فلا تكونوا أقلّ صبرا منهم وثباتا في دفع الخصم، قيل: "خير الدنيا والآخرة في صبر ساعة"، قال عليّ¹ رضي الله عنه: "الصبر عند صدمة الأولى"² ﴿وَرَابِطُوا﴾ أي أقيموا في الثغور والقلاع والصور والنفطوين خير لكم للغز ومستعدين للجهاد

¹ هذا ليس صحيح، هذا القول حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

² البخاري، الجنائز ٤٣؛ مسلم، الجنائز ٨؛ النسائي، الجنائز ٢٢؛ الترمذي، الجنائز ١٣؛ أبو داود، الجنائز ٢٢، ٢١.

مستبعدين عن الهز وفي الآخر والبدو، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها"¹. أصل الربط: القوة والشد، يقال: فلان رباط الحاش أي قوى القلب، عن جابر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ رباط يوما في سبيل الله جعل الله بينه وبين النار سبع خنادق كلّ خندق منها سبع سموات وسبع أرضين"² ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في جميع الأمور بهمومكم من الالتفات إلى السبب ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ ينجون من عذاب النار ويبلغون مقاعد أهل الصدق، فإنّها محل الفلاح، قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ"³، قيل: زاد العقل هو التقوى، أي إلى الآخرة اتقاء القبائح فَمَنْ لم يَتَّقِ القبائح فليس من العقلاء عن السرير السقطي، اصبروا عن الدنيا رجاء السلامة وصابروا عند اللقاء بالثبات والاستقامة ورابطوا هوى النفس الأمّارة واتّقوا الله ما يعقب لكم الندامة ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ غدا على بساط الكرامة، قيل: اصبروا على بلائي وصابروا على نعمائي ورابطوا على دار أعدائي واتّقوا الله محبة من سواي لعلكم تفلحون في دار غدا بلقائي وقيل: اصبروا على النعماء وصابروا على النعماء وصابروا على البأساء والضراء ورابطوا في دار الإعداء واتّقوا إله الأرض وربّ السماء لعلكم تفلحون في دار البقاء.

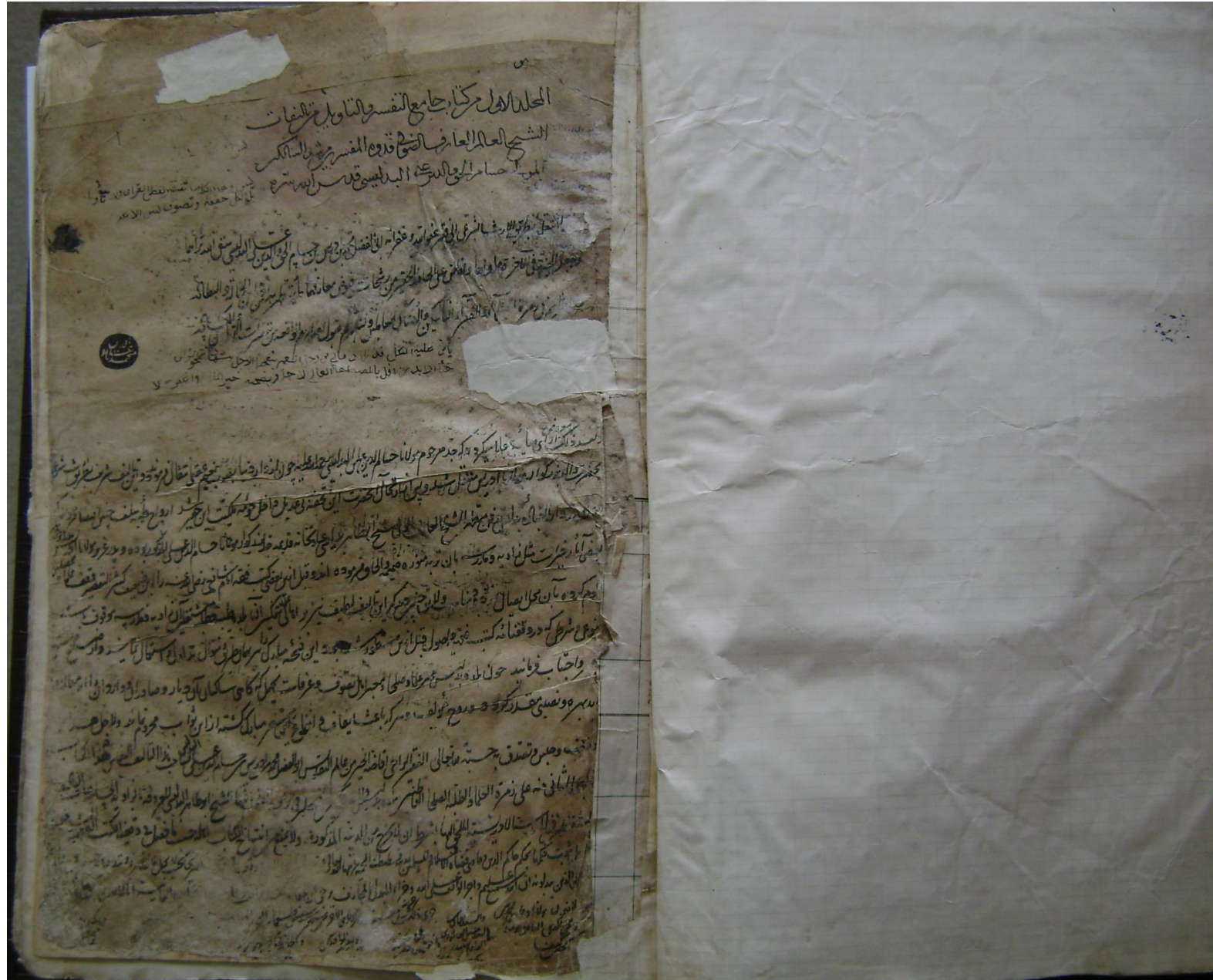
تمت.

*

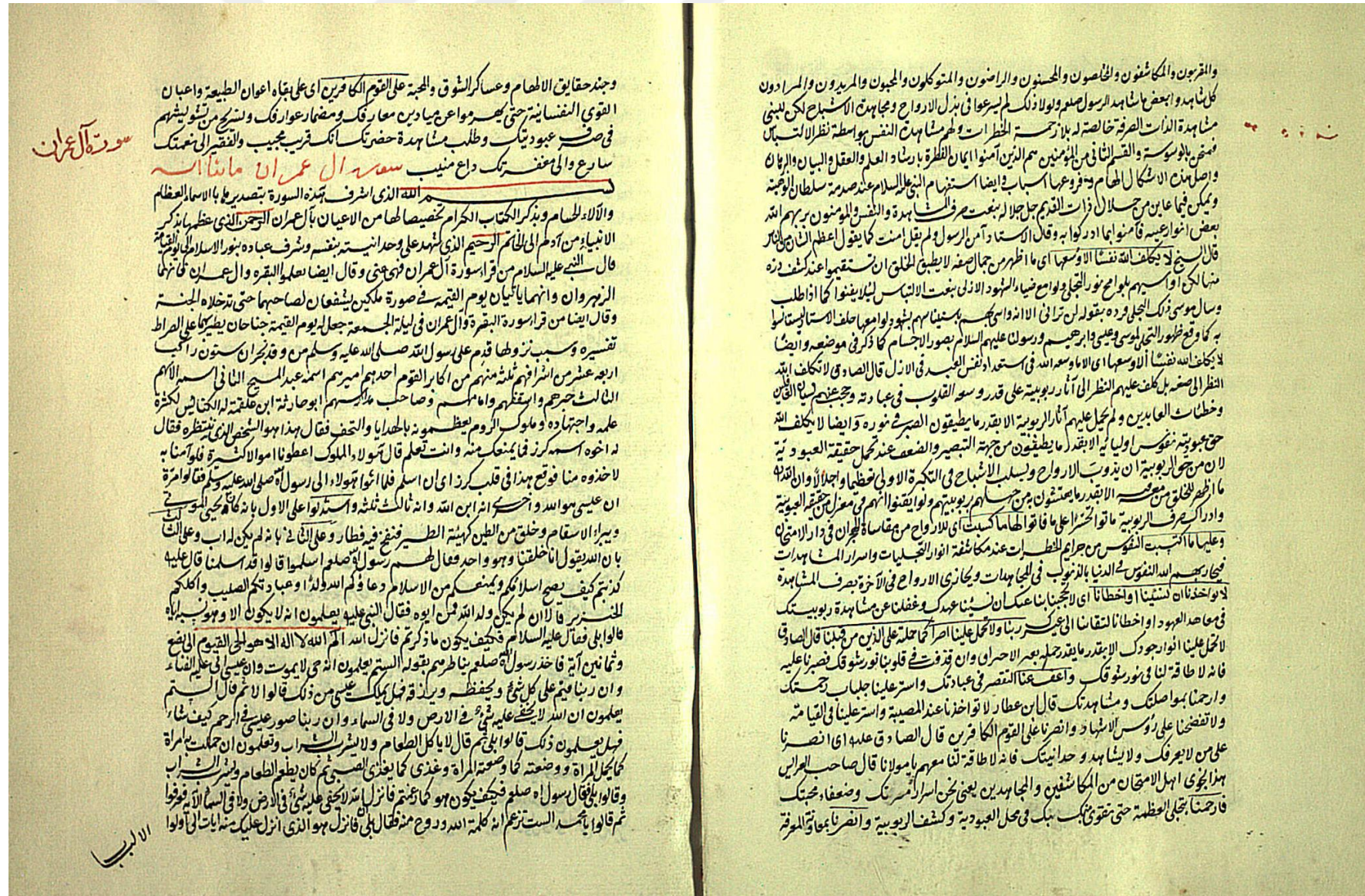
¹ البخاري، الجهاد ٧٣؛ الترمذي، فضائل الجهاد ٢٦ مطوّلاً.

² المعجم الأوسط، ٤١٦/٥، (ح: ٤٨٢٢).

³ مسند الشهاب، ٢٣٤/١، باب: ٢٦٥، ح: ٣٦٧، ٣٦٨.







سورة آل عمران

والقرون والمكاشفون والمخلصون والمرادون والمجيدون والمريدون والمرادون
كلما بهدوا بعض ما شاء الله الرسول صلواته ولولا ذلك لم يرسوا في نزل الارواح وجاهدت الاشباح لكن للبي
مشاهدة الذات الصفة خالصة له بلا رخصة الخط است وظهر مشاهد النفس بواسطة نظرات الشبان
فمنع بالوسوسة والقصر الثاني من المؤمنين آمنوا ايمان القطرة بارشاد العلم والعقل والبيان والبرهان
واصل هذه الاشكال الطام به فوعيا اسبابه ايضا استنبها من النبي السلام عليه صمد سلطان الوعنة
ويمكن فيما عاب من حلال ذات القديم جل جلاله بعبث صف الشبهة والنفس المومنون برهم الله
بعض انوار عينيه فامونا بما ادركوا به وقال الاستعداد آمن الرسول ولم يقل امنتم كما يقول اعظم الناس ان
قال الشيخ لا يكلف الله نفسا الا وُسْعها اي ما اظلم من جمال صفه لا يطيق الخلق ان يتقوا عذبة كلفه ذره
منها لكن اواسعهم بلوامع نور الحق ولوامع ضياء الهود الا زل بعبث الاشباح ليلابنفوا كما اذا طلب
وسال موسى ذلك الخليل فزده بقوله لن تراني الا انه واسبغهم بعبثناهم ليلابنفوا ليلابنفوا
به كما وقع ظهوره بالحق لموسى وعلينى وارجسهم ورسول عليهم السلام بصور الاجسام كما ذكر في موضع ايضا
لا يكلف الله نفسا الا وُسْعها اي اما وسع الله في سعة ادفع النفس العبد في الازل قال الصادق لا يكلف الله
النظر الى صفه بل كلف عليهم النظر الى آثار ربوبية على قدر وسع القلوب في عبادته وحججه على القلوب
وخطايات العبادين ولم يحل عليهم آثار الربوبية الا بقدر ما يطيقون الصبر في ثوره وايضا لا يكلف الله
حق عبودية غفوسا وليا له الا بقدر ما يطيقون من حجة التبصير والضعف عند تحمل حقيقة العبودية
لان من حق الربوبية ان يدوب الارواح وليد بالاشباح في التكملة الاولى في تخطيها واجدالاتها
ما اظلم الخلق من عبادة الا بقدر ما يستشرون من حجبهم ربوبية لم لو ايقنوا انهم في معزل عن حق العبودية
واذا كبر في الربوبية ما قوا احسن اعلما قوا اطامما كسبت اي الارواح مع قساسة الجران في دار الامتنان
وعليا ما انتسب النفوس من حرام للطول عند مكاشفة انوار القديسات واسرار الميث هدايات
فيحارحهم الله النفوس في الدنيا بالزنجوب في الحيا هدايات ويحارح في الارواح في الآخرة تصرف المشاهدة
لاواخذنا ان نشيننا واخطانا اي لا يجنبنا عنا عسك ان نشيننا عسك وغفلنا عن مشاهدة ربوبية
في معاهد العبود او اخطانا لثقتنا الى حركتنا ربنا ولا تحمل علينا اصرارنا على الذين من قبلنا قال الصادق
لا تحمل علينا انوار جودك الا بقدر ما يقدر حملهم بعد الاحرار وان قد فرقت في قلوبنا نور شوقك فصر عليه
فانه لا طاقه لنا في نور شوقك واعف عنا القصص في عبادتك واستر علينا جلال رحمتك
وارحنا بمواسلتك ومشاهدتك قال ابن عطار لا تواخذنا عند المصيبة واستر علينا في القيامه
ولا تفضنا على رؤس الاشهاد وانصرنا على القوم الكافرين قال الصادق عليه اي انصرنا
على من لا يعرفك ولا يشاهدك وحدانيتك فانه لا طاقه لنا معهم بما ملونا قال صاحب العرائس
هنا ينجي اهل الامتحان من المكاشفين والمجاهدين يعني نحن اسرار امركم ونخفها ونجيبكم
فارجنا بجلى العظمة حتى نقوى بك برك في محل العبودية وكشف الربوبية وانصرنا بما في الموقرة

الاب