

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

**EBÛ SAİD MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN TEFSİR-U CÛZ-İ
AMME İSİMLİ BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ'NİN TAHKİKİ**

Mehmet KANTEMİZ
128106023002

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Hakan UĞUR

KONYA - 2023

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
---	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet KANTEMİZ		
	Numarası	128106023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / TEFSİR		
	Programı	Tezli		
		Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hakan UĞUR			
Tezin Adı	Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Tefsîr-u Cüz-i Amme isimli Beyzâvî Hâşiyesi'nin Tahkîki			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

08/07/2023

Mehmet Kantemiz

ÖNSÖZ

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim ve tefsir başta olmak üzere Kur'an ilimlerine dair yapılan araştırma ve çalışmalar dikkate değer sayıya ulaşmış, gün geçtikçe giderek artan sayıda yapılan çalışmalar bu sayıyı çok daha yukarılara çıkarmaktadır. Yapılan çalışmaların oranlarına baktığımızda asırlarca süregelen bir gelenek olan tefsir hâşiyeciliği, en az orana sahip konulardan birisi olarak ortaya çıkmıştır. Tefsir hâşiyeleri muhteva, yöntem ve etkileri açısından araştırılmayı ziyadesiyle hak etmektedir. Nitekim son yıllarda yapılan ve yapılamaya devam eden kıymetli çalışmalar konunun ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada, yaptığımız bu çalışma, bu alana dikkatleri çekerek az da olsa bir katkı sunmaya bizi sevk etmiştir. Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'in kısmî tefsirleri de başlı başına bir inceleme konusu olmayı hak etmektedir. Zira bazen belli bir âyet bazen belli sûreler bazen de Kur'an-ı Kerim'in belli cüzleri tefsir edilmek suretiyle telif edilen yüzlerce eser tefsir tarihinin zenginleşmesinde ciddi pay sahibi olmuştur. Bu konu o kadar önemsenmiştir ki kimi tefsirlerin bazı kısımlarına hâşiyeler dahi yazılmıştır. Bu noktada en büyük paya sahip olan tefsir ise bu çalışmanın da ismini aldığı, Kur'an tefsirleri içerisinde en çok rağbet gören Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl isimli tefsirine yazılan kısmî şerhlerden bir tanesi olan Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Tefsir-u Cüz-i Amme isimli hâşiyesidir. Nitekim bu çalışmada da söz konusu hâşiyeye, yöntem ve muhteva açısından incelenmiştir.

Bu çalışmamda kıymetli görüş ve nezaretlerine başvurduğum danışman hocam Doç. Dr. Hakan Uğur bey'e bilgi birikimlerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Sait Şimşek ve Doç. Dr. Ali Dadan beylere teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca yakın zamanda Rahmet-i Rahman'a tevdi olunan merhum Yusuf Işıcık hocamıza Cenab-ı Allah'tan sonsuz rahmet niyaz ederim. Ayrıca zaman zaman görüş ve yardımlarına başvurduğum kıymetli arkadaşlarıma ve bu güne değin beni yetiştiren, dua ve emeğini esirgemeyen başta anne ve babam olmak üzere kıymetli eşime, aileme ve hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Gayret bizden, başarı Yüce Allah'tandır.

Mehmet KANTEMİZ

Konya / 2023

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet KANTEMİZ			
	Numarası	128106023002			
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / TEFSİR			
	Programı	Tezli	Yüksek		
		Lisans			
		Doktora		X	
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hakan UĞUR				
Tezin Adı	Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Tefsîr-u Cüz-i Amme isimli Beyzâvî Hâşiyesi'nin Tahkîki				

ÖZET

Kurân-ı Kerîm'i anlamak her zaman ve dönemde Müslüman toplumları için öncelikli ve önemli bir ihtiyaç olmuş olmaya da devam etmektedir. Bu amaçla Kuranı Kerim'in indiği andan itibaren günümüze kadar onu anlama ve tefsir etme faaliyetleri sürekli olarak artarak devam etmiştir. Bu çalışmalar bazen müstakil tefsirler olarak meydana gelirken zaman zaman da bu tefsirler üzerine yapılan çeşitli şerh ve haşiye çalışmalarıyla kendini göstermiştir. Sözüünü ettiğimiz hâşiye çalışmalarının üzerine en yoğun olarak yapıldığı tefsirlerden birisi de Kâdî Beyzâvî'nin Envâru't-Tenzîl adlı eseridir. Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin bu çalışması da Envâru't-Tenzîl üzerine yapılan onlarca hâşiyeden bir tanesidir. Ancak bunun diğerlerinden farkı, Kurân-ı Kerîm'i baştan sonuna kadar değil belli bir bölümünü ve halk arasında amme cüzü olarak bilinen kuranı Kerim'in 30. cüzü ile sınırlı olarak yapılan bir hâşiye çalışması olmasıdır. Çalışma genel tahkik çalışmalarında olduğu gibi Beyzâvî tefsiri üzerine yapılan hâşiyeler, Ebû Saîd

Muhammed Hâdimî'nin hayatı ve serleri son olarak da tahkîki'i ve değerlendirmesi şeklinde ana kısımlardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Hâşiye, Hâdimî, Tahkîk.



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

Author's	Name and Surname	Mehmet KANTEMİZ		
	Student Number	128106023002		
	Department	Department Of Basic İslamic Sciences Tafsir Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph. D.)	X	
	Supervisor	Doç. Dr. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis / Dissertation	/Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Tefsîr-i Cüz-i Amme Isimli Beyzâvî Hâşiyesi (Tahkîk Tahlîl)			

ABSTRACT

Understanding the Quran has always been a priority and important need for Muslim societies at all times and periods. For this purpose, the activities of understanding and interpreting the Qur'an from the time it was revealed to the present day have continued increasingly. While these studies sometimes occur as separate tafsirs, they sometimes show themselves with various commentary, annotation and annotation studies on these tafsirs. One of the most intense commentaries on the annotations we have mentioned is the work of Qadi Beyzâvî called Envâru't-Tenzîl. This work of Ebû Saîd Muhammed Hâdimî is one of the dozens of annotations on Envâru't-Tenzîl. However, its difference from the others is that it is an annotation study that is limited to the 30th juz of the Qur'an, which is known as the public juz, not a certain part of the Qur'an from the beginning to the end. The study consists of main sections such as the annotations on Beyzâvî's

commentary, the life and series of Ebû Saïd Muhammed Hâdimî, and lastly his analysis and evaluation, as in the general research studies.

Key Words: Tafsir, Hashiya, Hâdimî, Quran, Investigation.



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	II
ÖNSÖZ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER	VIII
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ VE KAYNAKLARI.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ.....	1
2. ÇALIŞMANIN İÇERİĞİ.....	2
3. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR.....	2
3.1. Müellif Hakkında Yapılan Çalışmalar	2
3.2. Lisansüstü Çalışmalar	2
3.2.1. Yüksek Lisans Tezleri	2
3.2.2. Doktora Tezleri	3
3.2.3. İlmî Dergilerde Yayınlanmış Makaleler	4
4. HÂDİMÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM SOSYAL, SİYÂSÎ VE İLMÎ DURUM..	5
4.1. Sosyal Durum	5
4.2. Siyâsî Durum	6
4.3. İlmî Durum	8
4.3.1. Medreseler	8
4.3.2. Tekkeler	11
BİRİNCİ BÖLÜM	15
İSLÂM İLİM GELENEĞİNDE KÂDÎ BEYZÂVÎ VE ENVÂRU'T-TENZÎL İSİMLİ ESERİ.....	15
1. EBÛ SAÎD EBÛ'L-HAYR NÂSİRÜDDÎN ABDULLAH B. ÖMER B. MUHAMMED B. SADREDDÎN ALİ EŞ-ŞÎRÂZÎ KÂDÎ BEYZÂVÎ.....	15
1.1. Yaşadığı Bölge: Siyasal, Sosyal ve Kültürel Durum.....	15
1.2. Doğumu, Hayatı ve Ölümü.....	16

1.3. İlmî Kişiliği.....	17
1.3.1. Tefsirciliği.....	17
1.3.2. Kelâmcılığı.....	17
1.3.3. Beyzâvî'nin Hocaları	18
1.3.4. Beyzâvî'nin Talebeleri.....	19
1.3.5. Beyzâvî'nin Eserleri	19
1.3.5.1. Fıkıh Alanındaki Eserleri.....	20
1.3.5.2. Kelâm Alanındaki Eserleri.....	20
1.3.5.3. Diğer Eserleri.....	20
2. BEYZÂVÎ'NİN ENVÂRU'T-TENZÎL TEFSİRİ.....	21
2.1. Envâru't-Tenzîl Üzerine Yazılan Şerh ve Hâşiyeler	22
2.2. Envâru't-Tenzîl Üzerine Yazılan Diğer Hâşiyeye Şerh ve Ta'likler	26
İKİNCİ BÖLÜM.....	43
HÂDİMÎ'NİN HAYATI VE TEFSİR-U CÜZ-İ AMME ADLI BEYZÂVÎ	
HÂŞİYESİ	43
1. EBÛ SAÎD MUHAMMED HÂDİMÎ.....	43
1.1. İsim ve Künyesi	43
1.2. Soy ve Kökeni.....	43
1.3. Doğumu ve Ailesi	45
1.3.1. Anne Babası.....	45
1.3.2. Kardeşleri.....	46
1.3.3. Eşleri ve Çocukları.....	46
1.4. Tahsil Hayâtı, Görevleri, Hocaları ve Öğrencileri.....	46
1.4.1. Tahsil Hayatı.....	46
1.4.2. Hocaları.....	48
1.4.2.1. Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi.....	48
1.4.2.2. Müderris İbrahim Efendi	48
1.4.2.3. Kazâbâdi Ahmed Efendi	48
1.4.3. Eserleri	49
1.4.4. İcazet Silsilesi	49
1.4.5. Tasavvufa İntisabı.....	49
1.4.6. İlim Yolculukları.....	50

1.4.6.1. III. Ahmet Tarafından Davet Edilmesi	50
1.4.6.2. I. Mahmut Tarafından Davet Edilmesi	52
1.4.7. Hakkındaki Tanıklıklar ve Sözlü Aktarımlar / Kerametler	52
1.5. İlmî Kişiliği.....	53
1.5.1. Medresesi	53
1.5.2. Kütüphanesi	54
1.5.3. İlmî Şahsiyeti	56
1.5.3.1. Fıkıh Sahasındaki Rolü ve Bazı Fıkhî Görüşleri	56
1.5.3.2. Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Dair Görüşleri.....	57
1.5.3.2.1. Tefsir-Te'vil Ayrımı	58
1.5.3.2.2. Sebeb-i Nüzûl	58
1.5.3.2.3. Sünnetin Tefsirdeki Yeri.....	59
1.5.3.2.4. Müteşâbihat Konusu	60
1.5.3.2.5. Nesh	60
1.5.3.3. Hadis İlmî ile Alakalı Görüşleri.....	61
1.5.3.4. Tasavvuf Alanındaki Görüşleri.....	62
1.5.3.4.1. İhlas.....	62
1.5.3.4.2. Hamd.....	63
1.5.3.4.3. Kerâmet.....	63
1.5.3.4.4. Vahdet-i Vücûd.....	64
1.5.3.4.5. Kalb ve Ahlak	64
1.5.3.5. Eserleri	65
1.5.3.5.1. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân Alanındaki Eserleri.....	66
1.5.3.5.2. Hadis İlmine Dair Eserleri	68
1.5.3.5.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri	70
1.5.3.5.4. Kelâm İlmine Dair Eserleri	73
1.5.3.5.5. Tasavvufa Dair Eserleri	74
1.5.3.5.6. Ahlak Alanındaki Eserleri	76
1.5.3.5.7. Arap Dili ve Edebiyatı Alanına Dair Eserleri.....	77
1.5.4. İcazetnameler	78
1.5.5. Talebeleri	79
1.6. Vefâtı	82

1.6.1. Türbesi	82
1.7. Çağdaş Olan Müfessirler	83
2. HÂDİMÎ'NİN TEFSİR-U CÜZ-İ AMME ADLI BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ.....	87
2.1. Metin Tahkîkinde Takip Edilen Yöntem	87
2.2. Eserin Adı, Yazılma Sebebi ve İçeriği.....	87
2.4. Eserin Hâdîmî'ye Âidiyeti	87
2.5. Eserin Yazma Nüshaları	88
2.6. Tahkîk için Kullanılan Nüshaların Özellikleri.....	88
2.6.1. Millet Kütüphanesi Reşid Efendi Süleymaniye Yazma Eseler Nüshası.....	89
2.6.2 Süleymaniye Yazma Eseler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu Nüshası.....	89
2.6.3. Kasatamonu Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası.....	89
2.6.4. Süleymaniye Yazma Eseler Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Nüshası	90
2.7. Kaynakları.....	90
2.7.1. Kur'ân Kırâatına Dâir Kaynakları	91
2.7.2. Dilbilimsel Kaynakları.....	91
2.7.3. Şiir Kaynakları.....	91
2.7.4. Kelâm ve Felsefe Kaynakları.....	91
2.7.5. Fıkıh Kaynakları	91
2.7.6. Hadis Kaynakları	91
2.7.7. Tasavvuf Kaynakları.....	92
2.8. Eserin Şeklî Yapısı.....	92
2.8.1. Hâşiye Özelliği	92
2.9. Hâşiye'de İzlediği Yöntem	93
3. KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN AMME CÜZ'Ü HÂŞİYESİ.....	93
3.1. Tecvîd İlmi Açısından Değerlendirilmesi.....	93
3.2. Sûreler Hakkında Açıklamalar.....	94
3.3. Sûre ve Âyetlerin Mekkî ve Medenî Oluşlarıyla İlgili Açıklamalar	94
3.4. Kur'an Surelerinin Fazileti Hakkında Değerlendirmesi	95
3.5. Esbâb-ı Nüzûle Dâir Açıklamaları.....	95
4. TEFSİR YÖNTEMİ AÇISINDAN AMME CÜZ'Ü HÂŞİYESİ.....	96
4.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsîri.....	96

4.2. Kur'ân'ın Sünnet/Hadîs ile Tefsîri	96
4.3. Kur'ân'ın Sahâbe Kavli ile Tefsîri.....	97
4.4. Kur'ân'ın Tâbiîn Kavli ile Tefsîri.....	97
4.5. Dirâyet Tefsîri ve İslâmi İlimlerde Faydalanması	97
4.5.1. Dil ve Belâgat Konusu.....	98
4.5.1.1. Kırâat ile İlgili Açıklamaları.....	98
4.5.1.2. Tefsir Kaidelerine Dair Çıkarımları.....	98
4.5.1.3. Şiirle İstişhâdı	100
4.5.2. Kelâmî Açıklamaları.....	101
4.5.2.1. Vesile Konusunda	101
4.5.2.2. Tevbe Konusunda	101
5. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	102
SONUÇ	103
YAZMA NÜSHA ÖRNEKLERİ.....	105
KAYNAKLAR	111
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	120
TEFSİR-İ CÜZ-İ AMME İSİMLİ BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ TAHKİKLI NEŞRİ.....	120

KISALTMALAR

a	: Yazma Eserde Varağın ön Sayfası
a.s.	: Aleyhi's-Selâm
b	: Yazma Eserde Varağın Arka/Zahr Sayfası
b. - bnt.	: Bin - binti
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı, baskısı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
Edt.	: Editör
Erişim	: Erişim tarihi
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan.
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
md.	: Madde
mlf.	: Müellif, yazar
nşr.	: Neşreden-Nâşir
öl.	: Ölüm tarihi
r.a. - r.anhâ	: Radiyallahu anh - anhâ
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashîh - Tashih Eden
ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri

v. dğr.	: ve diğlerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Yayıncı yok
Yay.	: Yayınları
YE	: Yazma eser, el yazması
yy.	: Yüzyıl



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ VE KAYNAKLARI

1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî d. (1113/1701), ö. (1176/1762), hayatı ve eserleri ile önemli bir âlimdir. Te'lif, şerh, hâşiye, risale ve kitap olarak ortaya koyduğu eserleri ile islâm âleminin kendisinden istifade ettiği ender şahsiyetlerdendir. İslam düşünce ve ilim geleneğinde var olan temel alanların birçoğunda meydana getirdiği kıymetli eserleri ile araştırılmayı ve ortaya koyduğu eserleri üzerinde araştırmalar yapılarak eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasını fazlasıyla hak eden bir konumdadır. Müellifin eserlerinden bir tanesi de Kâdî Beyzâvî'nin ö.(85/1286) *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsirinin amme cüz'üne yazdığı haşiyedir. Hâdimî'nin Tefsir-i Cüz-i Amme olarak isimlendirdiği eser bu çalışma boyunca tahkik ve tahlil edilmek sûretiyle inceleme konusu olacaktır. Çalışmada sosyal bilimler sahasındaki genel kabul gören ilkelere bağlı kalmakla beraber yaygın olarak kullanılan tümevarım yöntemi kullanılacaktır. Bu yolla eser üzerinde yapılacak olan incelemelerden yola çıkarak Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin tarihçe-i hayatının incelenmesi yapılacak ve eserleri tanıtılacaktır. Daha sonra Hâdimî ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar gözden geçirilerek bunlara dair bilgiler verilecektir. Son bölümde ise Tefsir-i Cüz-i Amme adlı eserin tahkik ve tahliline geçilecektir. Bu esnada nüshalar arasında karşılaştırma yapılarak müellife ait olan nüshanın tespiti yapılacaktır. Eğer bu mümkün olmuyorsa müellifin yaşadığı döneme en yakın tarihte kaleme alınan nüshanın merkeze alınması ile müellifin metin oluşturulacak, nüshalar arasındaki farklılıklar dipnotlarda verilerek çalışma sürdürülecektir. Çalışma boyunca, geleneksel inşa tahkik usulüne bağlı kalınarak, İsam Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir. Eserde yer alan hadisler tahric edilerek izah edilmeye ihtiyaç duyulan kelime, terkip ve konular beyan edilecektir.

Çalışma esnasında eserin Hâdimî tarafından hangi sebeplerle ve nasıl bir yöntem izlenerek kaleme alındığı tespit edilirken diğer taraftan da hâşiyenin Kur'an ilimleri ve tefsir açısından incelenmesi yapılacaktır. Çalışmada imlâ ve kaynaklara atıflarda çoğunlukla DİA'da kullanılan gelen atıf kuralları uygulanmıştır. Ayrıca âyet

meâllerinde heyet tarafından hazırlanan ve TDV yayınlarından çıkan meâlden istifade edilmiştir.¹

2. ÇALIŞMANIN İÇERİĞİ

Çalışmanın sınırları iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve ilmî kişiliği incelenecektir. Sonrasında Hâdimî'nin yazdığı Hâşiye alâ Tefsîr'i Cüz-i Amme adlı haşiye'ye kaynaklık eden Envâru't-Tenzîl'in müellifi Kâdı Beyzâvî'nin hayatı hakkında bilgi verilecektir. Bu kısımda *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't- Te'vîl* adlı tefsire dair malumat verilecek ve çalışmanın asıl konusu olan Hâdimî'nin Hâşiye alâ Tefsîr'i Cüz-i Amme adlı eserinin inceleneceği ikinci kısma geçilecektir. Tahkik ve değerlendirmenin yer aldığı ikinci kısım ile çalışmanın çerçevesi ortaya konacaktır.

3. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

3.1. Müellif Hakkında Yapılan Çalışmalar

Bu bölümde Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin hakkında yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmaları ayrıca yazılan makaleler incelenmiştir. Hâdimî'nin islamî ilimlerin bir çok alanında eserler vermiş olması, hakkında yapılan çalışmalara da yansımış gerek yüksek lisans gerekse de doktora çalışmalarının çeşitliliği bunu kanıtlamıştır.

3.2. Lisansüstü Çalışmalar

3.2.1. Yüksek Lisans Tezleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî hakkında yapılan yüksek lisans çalışmalarının ilki Yavuz Fırat'ın Ebû Saîd el-Hâdimî ve *Risâletu Tertili'l-Kur'an* adlı çalışmasıdır.² Bu çalışmayı Ali Gülден tarafından yapılan *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdet-i Vücûd*³ adlı çalışma takip ederken sonrasında Mehmet Aydın tarafından kalem alınan *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve*

¹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek-Hayrettin Karaman-İbrahim Kafi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut, (Ankara: TDV, 2000).

² Yavuz Fırat, *Ebû Saîd el-Hâdimî ve Risâletu Tertili'l-Kur'an*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

³ Ali Gülден, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdeti Vücûd Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

*Tasavvufî Görüşleri*⁴ adlı çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları Mustafa Kızmaz tarafından yapılan *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Mecâmiu'l-Hakâik Özelinde Usulcülüğü*⁵ adlı eseri izlereken Lütfi Aydın'ın *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve Mecâm'i'ul-Hakâik Adlı Eserindeki Metodu*⁶ adlı çalışma takip etmiştir. Necmeddin Azak tarafından *Ebû Saîd El-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliye'nin İslâm Hukûkununun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi*⁷ adlı çalışma ve son olarak da Hüseyin Aka'nın *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı*⁸ isimli çalışması bu alanda yapılan yüksek lisans çalışmalarıdır.

3.2.2. Doktora Tezleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî hakkında yapılan doktora tezleri şu şekildedir. Yaşar Sarıkaya tarafından kaleme alınan *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebû Saîd Hâdimî*⁹ isimli çalışma, İrfan Görkaş'ın *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*,¹⁰ Rashad İlyasov'un *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*¹¹ adlı tezi, Yakup Koçyiğit *Hâdimî'nin el-Berika'da izlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*¹² adlı tezi, Mustafa Taha

⁴ Mehmet Aydın, *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁵ Mustafa Kızmaz, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri Özelinde Usulcülüğü*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁶ Lütfi Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve Mecâm'i'ul-Hakâik adlı Eserindeki Metodu*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁷ Necmeddin Azak, *Ebû Saîd Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliye'nin İslâm Hukukununun Temel Kaideleri İçindeki Yeri ve Önemi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁸ Hüseyin Aka, *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

⁹ Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebû Saîd Hâdimî*, (Ruhr: Bochum Üniversitesi, Doktora Tezi 2005).

¹⁰ İrfan Görkaş, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

¹¹ Rashad İlyasov, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

¹² Yakup Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-Berika'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

Güler'in *Mecmau Tefâriki'l-Kelimât fî Tehâlûfi'l-Tefhûm Beyne Tevâfuki'l-İbârât*¹³ isimli çalışmasıdır.

3.2.3. İlmî Dergilerde Yayınlanmış Makaleler

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî hakkında tesbit edilen makaleler şu şekildedir. İrfan Görkaş tarafından kaleme alınan *Hâdimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı*.¹⁴ Zekeriya Güleri'in *Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler* isimli makalesi.¹⁵ Orhan Çeker tarafından kaleme alınan *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Mecâmiû'l-hakâyık Adlı Eseri* isimli makale.¹⁶ Saffet Köse'nin *Ebû Saîd Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi* isimli makalesi.¹⁷ Ramazan Muslu tarafından yazılan *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendilik Risalesi'nin Tahlili* isimli makale.¹⁸ Abdullah Kahraman'ın *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri* makalesi.¹⁹ Hasan Özer ve Mehmet Çaba'nın birlikte kaleme aldığı *Ebû Saîd Hadimî ve Vazaiifu'l-Mevta Adli Eserinin Tahkiki ve Tercümesi* adlı makale.²⁰ Emine Taşçı Yıldırım tarafından kaleme alınan *18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi*.²¹ Reşad İlyasov'un çalışması olan *Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi* adlı makale.²² Yusuf Işıcık

¹³ Mustafa Taha Güler, *Mecmau Tefâriki'l-Kelimât fî Tehâlûfi'l-Tefhûm Beyne Tevâfuki'l-İbârât*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁴ İrfan Görkaş, "Hâdimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25/1 (Aralık 2009): 229.

¹⁵ Zekeriya Güler, *Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler*, *İlim Sanat Dergisi*, 42. (Ekim 1996)

¹⁶ Orhan Çeker, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Mecâmiû'l-hakâyık Adlı Eseri*, *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8, (Eylül 1998): 43.

¹⁷ Saffet Köse, *Ebû Saîd Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi*, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1, (Haziran/2018): 1.

¹⁸ Ramazan Muslu, *Ebû Saîd Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesinin Tahlili*, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Aralık 2001): 197.

¹⁹ Abdullah Kahraman, *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri*, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Aralık 2003): 147.

²⁰ Hasan Özer, Mehmet Çaba, *Ebû Saîd Hadimî ve Vazaiifu'l-Mevta Adli Eserinin Tahkiki ve Tercümesi*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13/1, (Nisan 2009): 393.

²¹ Emine Taşçı Yıldırım, *18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi*, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, (Temmuz-Aralık 2015): 198.

²² Reşad İlyasov, *Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi*, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3, (Ocak 2010): 245.

tarafından kaleme alınan *Ebû 'l-Muîn Neseî'nin, Hâdimî'nin Re'y Tefsîrî Hakkındaki Makalesi* başlıklı makale.²³ Harun Bekirođlu'nun *Bir Felseî Tefsîr Örneđi Olarak Muhammed Hâdimî'nin Ibn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsîrine Haşiyesi* isimli makalesi.²⁴ Veli Ertan'nın kaleme aldığı *Mevlana Müftî Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (1701 – 1762)* makale.²⁵ Ali Can tarafından yazılan *Ebû Saîd El-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu* başlıklı makale.²⁶ Şemsettin Taçar, - Habib Kartalođlu'nun birlikte kaleme aldığı *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin "Lâ Yeruddu'l-Kaza İlla'd-Duâ" Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Deđerlendirme*.²⁷ Ramazan Ayvalı'nın, *Hadimi'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller*.²⁸ Adlı makalesi. Mehmet Çaba, *Hâdimî'nin Kulillâhümme Mâlike'l-Mülki Ayeti Hakkındaki Risalesi'nin Tahkikli Neşri*.²⁹ Hâdimî hakkında yazılan makalelerdir.

4. HÂDİMÎ'NİN YAŞADIđI DÖNEM SOSYAL, SİYÂSÎ VE İLMÎ DURUM

4.1. Sosyal Durum

XVIII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin siyasi, sosyal hayatta yaşanan buhranlar sebebiyle sıkıntılı bir dönemidir.³⁰ III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman ve Sultan III. Mustafa dönemlerinde yaşamış olan Hâdimî'nin İstanbul'da tahsilini tamamladıđı dönem aynı zamanda Batılılaşma çabaları ile Lale Devri'nin yoğun bir şekilde yaşandıđı bir dönemdir. Devletin ve toplumun yapısının derinden sarsıldıđı önemli

²³ Yusuf Işıcık, *Ebû'l-Muîn Neseî'nin, Hâdimî'nin Re'y Tefsîr-i Hakkındaki Makalesi Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (Güz 2010): 235.

²⁴ Harun Bekirođlu, *Bir Felseî Tefsîr Örneđi Olarak Muhammed Hâdimî'nin Ibn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsîrine Haşiyesi*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23, (2013): 127.

²⁵ Veli Ertan, *Mevlana Müftî Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (1701–1762)*, *Diyanet Dergisi Üç Aylık İlmi Dergi*, 24/3 (2010): 89.

²⁶ Ali Can, *Ebû Saîd El-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2012): 1.

²⁷ Şemsettin Taçar - Habib Kartalođlu *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin "Lâ Yeruddu'l-Kaza İlla'd-Duâ" Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Deđerlendirme*, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/8 (2021): 97-127.

²⁸ Ramazan Ayvalı, *Hadimi'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller*, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1993): 113-119.

²⁹ Mehmet Çaba, *Hâdimî'nin Kulillâhümme Mâlike'l-Mülki Ayeti Hakkındaki Risalesi'nin Tahkikli Neşri*, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, , 1/1(2018): 241-268.

³⁰ İber Ortaylı v. dđr., *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 37-38.

bir zaman dilimine denk gelen bu döneme, tepki hareketlerinden olan Patrona Halil isyanı gibi devleti derinden etkileyen önemli olaylar da bu süreçte yaşanmıştır.

4.2. Siyâsî Durum

Hâdimî'nin yaşadığı devirde devlet yönetiminde beş Padişah tahta geçmiştir. Bunlar yönetim sırasına göre şöyledir.

- 1) II. Mustafa(1695–1703) (IV. Mehmet'in oğlu)
- 2) III. Ahmet (1703–1730) (IV. Mehmet'in oğlu)
- 3) I. Mahmut (1730–1754) (II. Mustafa'nın oğlu)
- 4) III. Osman(1754–1757) (II. Mustafa'nın oğlu)
- 5) III. Mustafa (1757–1774) (III. Ahmet'in oğlu)³¹

Yaşadığı dönemde devletin siyasi durumu ana hatlarıyla şu vaziyettedir. 1683 yılında IV. Mehmet devrinde Viyana Bozgunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Viyana'yı kuşatması ile gerçekleşmiş kuşatmanın hemen arkasından duraklama dönemi başlamıştır. Daha sonra ise Avusturya, Lehistan, Rusya ve Venedik, 1684 yılında “Kutsal İttifak”ı oluşturarak var güçleri ile Osmanlı Devleti'ne karşı saldırmaya başlayarak bundan sonraki doğacak kayıp ve felaketlerin ilk adımları atılmış oldu. Sonrasında da süreç burada kalmayarak ilerlemeye devam etmiş, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminin başlangıcı olarak kabul edilen ve 1699 yılında Karlofça Antlaşması olarak bilinen antlaşma ile neticelenen ve Kutsal İttifak'a üye olan devletlerle yapılan bu savaşlar ilk büyük toprak kayıplarının da yaşandığı dönem olarak tarihe geçmiştir. Hâdimî'nin yaşadığı dönemde negatif anlamda bir çok ilklerin yaşandığı yüzyılın en ağır antlaşması olarak bilinen Küçük Kaynarca antlaşması da imzalanmıştı. Antlaşma ile ilk defa halkı Türk ve Müslüman olan bir vatan toprağı olan Kırım kaybedilmiş, ilk defa hilafet makamından faydalanma yoluna gidilmek durumunda kalınmıştı. Antlaşmaya göre Ruslar Osmanlı İmparatorluğu'nun içişlerine müdahale etme hakkına sahip olurken, galip devletlere ilk kez savaş tazminatı ödenmesi de gerçekleşmişti. Toplumun duyarlılık sahibi olan hemen her ferdini etkileyen bu olaylar Hâdimî'nin de zihin dünyasını etkilemiş, yazdığı eserlerde dönemin yansımaları ile ferd ve toplum hayatını etkileyen

³¹ İsmail Kara, Mustafa Armağan, *Osmanlı Ansiklopedisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 5/6.

uygulamalara ve çözümlere dikkat çekmiştir.³² Bu dönem yaşanan diğer önemli olaylar da şu şekildedir.

1) Osmanlı Devleti bu yüzyılda en çok Rusya ile savaşmıştır.³³

2) Kânûnî'den beri dostluk münasebetleri olan Fransa XVII. Yüzyılın sonlarında (1798) Mısır'a saldırınca Osmanlı ile bu ülkenin ilişkileri bozulmuştur.³⁴

3) Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin toprak kaybı hızlanmış, Avrupa'nın bilim ve tekniği alınmaya çalışılmışsa da yeterli olunamamıştır. Sonuçta Osmanlı Devleti Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁵ Dört yıl tahtta kalan II. Ahmet'in 1106/1695 yerine II. Mustafa tahta çıkmıştır.³⁶ Tarihte Edirne Vakası diye bilinen ayaklanmada Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin idam edilmesi üzerine Şeyhülislâm Başmakçızâde'den alınan fetva ile II. Mustafa tahtan indirilerek yerine Ağustos 1703'te kardeşi III. Ahmet getirilmiştir.³⁷

I. Mahmut Dönemi (1730–1754)

Bu döneminin önemli olaylarını şu şekilde sıralayabiliriz.

1) Almanya ve Rusya ile 1736–1739 yılları arasında savaş yapıldı. Bu savaşın sonunda Belgrat Antlaşması yapıldı.³⁸

2) Osmanlı ile İran arasında devam eden savaşlar 1746 yılında Kasr-ı Şirin Antlaşmasındaki sınırlar kabul edilerek savaşlara son verilmiştir.³⁹

III. Osman Dönemi (1754–1757)

III. Osman devri kısa ve hadisesiz bir devirdir. Sadece hudut mıntıklarında bazı gaileler meydana gelmişse de fazla büyümeden bastırılmıştır. Bu devirde İstanbul'da büyük tahribat yapan iki yangın çıkmıştır. III. Osman, 30 Ekim 1757'de ölmüştür.⁴⁰

³² Yakup Koçyiğit, Hâdimî'nin *el-Berika*'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri, 14.

³³ Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Gerileme Devri*, (Ankara: T.T.K Yayınları, 1998), 19–27.

³⁴ Akçura, *Osmanlı Devletinin Gerileme Devri*, 5–7.

³⁵ Aykut Kazancıgil, *Osmanlı'da Bilim ve Teknoloji*, 2.Baskı, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 198. Ortaylı, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, 40.

³⁶ Ahmet Rasim, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Şemsi Matbaası 1328), 2/28.

³⁷ İsmail Hakkı, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1978), 5/152.

³⁸ İsmail Kara, *Osmanlı Ansiklopedisi*, 5/13.

³⁹ İsmail Kara, *Osmanlı Ansiklopedisi*, 5/13.

⁴⁰ İsmail Kara, v. dğr., *Osmanlı Ansiklopedisi*, 5/13.

III. Mustafa Dönemi (1757- 1774)

Köklü değişikliklere ihtiyaç duyulduğu fark edilen XVIII. yüzyıl III. Mustafa dönemi, III. Osman döneminin aksine önemli olaylara sahne olan bir dönemdir. Haremeyn vakıflarının gelirlerini sorumsuzca harcayan baltacı ocağını kaldıran III. Mustafa rüşveti önlemek için de bir dizi fermanlar çıkarmıştır.⁴¹ Bu dönem, Avrupa'nın askeri ve teknik üstünlüğünün görülüp kabul edildiği ve bu yönde gelişme sağlanmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Yine bu dönemde Saîd Efendi ve İbrahim Müteferrika tarafından 1727'de İstanbul'da matbaa kuruldu. Matbaada basılan ilk eser, Vankulu Lügati'dir. Ayrıca yeni kütüphaneler de açılarak doğu ve batı klasikleri tercüme edildi. Mimarlık, resim ve minyatür sanatları gelişti.⁴² 21 Ocak 1774'de III. Mustafa'nın vefat etmesiyle Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin yaşadığı zamana denk gelen padişahlar dönemi kapanmıştır.

4.3. İlmî Durum

4.3.1. Medreseler

Ebû Saîd Hâdimî döneminde Osmanlı medreseleri umumi medreseler ve ihtisas medreseleri olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Umumi medreseler aşağıdan yukarıya İbtidâ-i Hâric, Hareket-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Mûsile-i Sahn, Sahn-ı Seman, İbtida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Mûsile-i Süleymâniye, Hamise-i Süleymâniye, Süleymâniye ve Dârül- Hadis-i Süleymâniye olmak üzere on iki kısımdan oluşmaktaydı. İhtisas medreseleri ise Dâru'l-kurrâ, Dâru'l-hadis ve Dâru't-tıb medreseleridir.⁴³ Buradaki sınıflandırmadan da anlaşılacağı üzere Osmanlı medrese sisteminde en yüksek dereceli medrese Dâru'l-hadis medresesidir. Bunun sebebi hadis ilminin diğer dini bilimlere nazaran daha fazla önemsenmesi sebebiyledir.⁴⁴ Fatih ve Kanuni dönemlerinde kurumsal anlamda temelleri atılan Osmanlı medrese sistemi, XVIII yüzyılda da aynı istikrarla devam etmiştir. XVIII yüzyılda medreselerde hem aklî hem de naklî bilimlerin okutulmasına devam edilegelmiştir. Bu noktada, modern dönemde ortaya atılan "Osmanlı medreselerinin

⁴¹ İsmail Kara, v. dğr., *Osmanlı Ansiklopedisi*, 5: 29.

⁴² Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1993), 10/98.

⁴³ Cahit Baltacı, *XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2005), 73.

⁴⁴ Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-hadislerin Yeri*, (Ankara: TTK Yayınları, 1997), 184-186-186.

özellikle XVII. ve XVIII yüzyıldan itibaren duraklama hatta gerileme sürecine girdiği” ne dair yanlış kanaatin geçerliliği yoktur. Çünkü medreselerde günümüzün eğitim-öğretim metotlarının bile zaman zaman üzerinde yöntemlerin kullanılması bu yaygın kanaati çürütür mahiyettedir. Zira medreselerde kullanılan, bugünün staj uygulaması sayılabilecek cer, tartışma ve soru- cevap gibi öğretim yöntemlerinin kullanılıyor olması, sınıf geçme sisteminin yerine kitap ya da ders geçme sisteminin uygulanması, (bireysel farklılıkların dikkate alınması anlamına gelir) eğitim sisteminin gayet sıkı kurallar çerçevesinde ve pedagoik yöntemlerle yürütüldüğünü göstermektedir.⁴⁵

Medreselerde yürütülen eğitim- öğretim programları bizzat müderrislik yapan ilim adamları tarafından yazılmıştır. Bu programlardan bir tanesi olan Saçaklızâde'nin Tertibü'l- Ulûm adlı eseri ideal olarak tasarlanan bir programın önemli bir örneğidir.⁴⁶ İncelenen ders programlarının İstanbul, Erzurum, Uşak, Kahramanmaraş gibi Anadolu'nun farklı şehirlerinde uygulanır olması ve aralarında çok büyük farklılıkların bulunmaması payitaht ve diğer şehirlerde medrese eğitiminin hemen hemen aynı olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Osmanlı devrinde eğitim ve ilim müesseselerinin hemen hemen tamamı vakıflar tarafından finanse edilmiştir. Ancak XVIII yüzyıl'da, meydana gelen gerilemeye bağlı olarak vakıflarda da bir takım olumsuz durumların yaşandığı görülmektedir. Mütevellilerin vakıf gelirlerini israf ettikleri, mütevellî ve nâzırların kendi hırs ve şahsi menfaatleri doğrultusunda harcamalar yaptıkları, hatta aralarında bu konuda anlaşma yaptıkları sık sık görülmüştür. Bu durum eğitim hayatını olumsuz yönde etkilemiştir.⁴⁸ Yine bu dönemde medreselerin bir takım yapısal sorunlarının olduğu görülmektedir. Şöyle ki medreseler, vâkıf müesseseleri olmaları nedeniyle ilk müderrisleri genellikle medresenin bânisi tarafından seçilmiştir. XVIII yüzyılda bu

⁴⁵ Ülkü Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017) 308.

⁴⁶ Cemal Ağırman, “Maraşlı Saçaklızâde'nin İlime Verdiği Değer ve Eğitimde Verimliliği Artırmak İçin Öngördüğü Pedagojik Kurallar”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004)*, ed. Said Öztürk, Mahmut Nedim Tepebaşı, Hacı Kutlu, Mustafa Bekercioğlu, (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005), 2/945-946.

⁴⁷ Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı* 309

⁴⁸ Muhammet Sadık Akdemir, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Isparta'da Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat (170 Ve 171 Numaralı Şer'iyeye Sicillerine Göre)*, Doktora Tezi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 197.

hususla ilgili karşılaşılan en önemli sorun, çok sayıda müderris adayının olması ve bu durumun istihdam sorununa yol açması olmuştur. Bunun bir neticesi olarak da iltimas ve rüşvetin öne çıktığı liyakatin dikkate alınmadığı sonuç olarak da her ne kadar görevinde liyakatiyle yükselmek isteyen çalışkan kimselerin önü açık olsa da beşik ulemalığının sık görülür hale geldiği sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁹ Bu sorunlardan bir tanesi de XVIII yüzyılda payeli tayinlerin çok sık olarak yapılması olmuştur. Belki de bunun bir yansıması olarak XVIII yüzyılda müderrislerin bilimsel bir ürün çıkarmak yerine daha önceki kitapları ve hatta onların özetlerini okuttukları görülmektedir.⁵⁰

Yine bu sebeplere bağlı olarak, işe devamsızlık, şer'î kanunlara aykırı beyanda bulunmak, rüşvet, öğrencileri isyana teşvik etme gibi sebeplerle müderrislerin görevlerinden alındığına dair pek çok kayda rastlanmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ekonomik sıkıntı, vakıf sistemine de yansımış, dolayısıyla müderris maaşlarında düşüşler olmuştur. Ancak bazı büyük vakıfların müderris maaşını muazzam ölçüde arttırdığı da vakfiyelerden ve diğer belgelerden anlaşılmaktadır. Bu açıdan aynı derecedeki müderrisler arasında bile olsa gelirleri açısından büyük farklar olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, merkez ve taşra arasındaki ayrımı da muhtemelen olumsuz yönde etkilemiştir.⁵¹ Bahsi geçen bu olumsuz durumlara rağmen ilmiye sınıfı, toplumda ayrıcalıklı ve etkili bir grup olarak varlığını korumuş, konum ve saygınlıklarını muhafaza etmeye devam etmiştir. Mesela ilmiye sınıfı zümresi mensupları raiyet vergisinden muaf tutuldukları gibi suçları ne olursa olsun katledilmemişlerdir. Ayrıca şahsi mal varlıkları da müsadereye tabi tutulmamış, doğrudan mirasçılara geçebilmiştir.⁵²

XVIII yüzyılda medreselerdeki okuyan öğrenci sayısının kayıtlara göre iyi durumda olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde İstanbul'da bulunan medreselerde toplam iki bin beş yüz doksan dokuz öğrenci bulunurken, Üsküdar medreselerinde

⁴⁹ Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*, 310.

⁵⁰ Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 76.

⁵¹ Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*, 310.

⁵² Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 29.

elli dokuz, Galata medreselerinde altmış bir ve Eyüp medreselerinde yetmiş sekiz öğrenci öğrenim görmektedir.⁵³

XVIII yüzyıl devlet kurumlarının ıslah çabalarının yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzyılda medreselerin ıslahı ile ilgili ilk teşebbüs III. Ahmed tarafından yapılmıştır. 1715 yılında çıkarılan bir fermanla mülazemet sistemine düzenleme yapılması amaçlanmıştır. Bu düzenleme ile medrese derslerini eksiksiz okuyan öğrencilere diploma verilmesi üzerinde önemle durulmuş, bununla da beşik ulemâlığının önüne geçilmek istenmiştir.⁵⁴

Medreselerin ıslahı ile ilgili bir başka teşebbüs de Sultan I. Mahmud döneminde (1730-1754) olmuştur. Padişah'ın 1750'de Şeyhülislâm Murteza Efendi'ye gönderdiği bir hatt-ı hümayunda, medrese ıslahatı ile ilgili olarak iltimasın yayılmasının, kaide ve nizamın bozulmasının yüce dinimizce caiz olmadığı, ehil olmayanlara ve hak kazanmayanlara medrese ve mülazamet verilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durulmuştur.⁵⁵

4.3.2. Tekkeler

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin yaşadığı devir olan XVIII Yüzyılda, tasavvuf kurumları ve yapıları faal ve dinamiktir. Bu dönem tarikat mensupları gerek tekkelerde, gerekse câmi, medrese ve sair yerlerde tasavvuf kültürünü yaymak, halkın irfan ve ahlak seviyesini yükseltmek ve toplumun iyi ve güzel olana sevk olunması için yoğun faaliyette bulunmuşlardır. Bu dönemde osmanlı coğrafyasında temsil edilen tarikatlar şunlardır: Halvetiyye, Mevleviyye, Bayrâmiyye, Celvetiyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Bektâşiyye, Semerkandiyye, Zeyniyye, Kübreviyye ve Şâzeliyye'dir. Bunlardan Halvetiyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Semerkandiyye, zeyniyye ve şâzeliyye gibi tarikatalar mısır, afrika, irak ve mâverâünnehir bölgelerinden anadoluya gelmişken, mevleviyye, bektâşiyye, bayrâmiyye ve

⁵³ Ayrıntılı tablolar için bkz. Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*, 338-349.

⁵⁴ Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, Çev. Mehmet Faruk Özçınar, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2008) 41; Cahit Baltacı, *XÖ.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 108.

⁵⁵ Recai Doğan "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitiminde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1, (Mayıs 1997), 431.

celvetiyye ise Anadolu-osmanlı coğrafyası bünyesinde kurulup; buradan fethedilen avrupa ve balkan topraklarına doğru yayılmışlardır. Bu ekollerin dışında ise öteden beri islam coğrafyasının hemen her yerinde bilinen Muhiddin Arabî'nin düşünce sistemi de osmanlı düşünce ve tasavvuf dünyasında hüsnü kabul görmüş XVIII yüzyıl tasavvuf dünyasında da bu önemini sürdürmeye devam etmiştir. XVIII yüzyılda, Anadolu'da en yaygın ve etkili tarikat halalvetiyye'dir. Daha önce kurulmuş olan Gülşeniyye, Sünbüliyye, Şabâniyye, Sinâniyye, Uşşâkiyye, Şemsiyye, Sivâsiyye, Karabâşiyye, Nasûhiyye, Câhidiyye, Ramazâniyye, Cihangîriyye ve Mısriyye gibi tarikatlar bu tarikatın şubeleri olarak varlık göstermiştir. Bu şubelerin şeyhleri İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun önemli merkezlerinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu merkezler İstanbul'da Fâtih, Topkapı, Koca Mustafa Paşa, Çarşamba, Eyüp, Sultanahmet, Üsküdar, Tophane, Aksaray, Rumelihisarındaki semtler olurken, Anadolu'da ise Bursa, Sivas, Kastamonu, Antalya, Uşak, Kütahya, Çanakkale, Manisa ve Amasya lâkip etmiştir. Bu dönemde yaygın olan bir diğer tarikat Mevlevilik'tir. Konya'da çelebiler tarafından temsil edilen bu tarikat, Yenikapı, Galata, Beşiktaş, Kasımpaşa Mevlevîhâneleri ile İstanbul'da; Bursa, Sivas, Amasya, Tokat, Kayseri, Gelibolu, Antep, Afyon, Kütahya, Manisa, Bolvadin, Muğla, Karaman, Urfa, Kilis, Antalya ve Isparta mevlevîhaneleri ile de Anadolu'da hizmet vermiştir. Bu dönem tarikatlarından birisi olan Bayrâmiyye'nin merkezi Ankara'dır. Kayseri'de şubesi olan bu tarikat, İstanbul'da Himmetiyye ve Melâmiyye adıyla faaliyette bulunmuştur. XVII. yüzyılda İstanbul'da temelleri atılan Celvetiyye, zamanla büyüyerek Bursa, Amasya, Aksaray, Manisa gibi şehirlerde belirgin olmaya başlamıştır. Zamanın önemli tarikatlarından bir diğeri de Ahrâriyye mensuplanca devam ettirilmekte olan Nakşibendiyyedir. İstanbul'daki çeşitli tekkelerdeki şeyhler tarafından temsil edilen bu tarikat, Diyarbakır, Bursa, Amasya gibi Anadolu şehirlerinde de etkin olmaya devam etmiştir.⁵⁶ Daha önce Eşrefiyye kolu tarafından İznik ve Bursa'da temsil edilen Kâdiriyye, bu dönemin başında yine aynı kol tarafından İstanbul'a getirilmiş, ancak tarikatın bir başka kolu olan İsmailiyye (Rûmiyye) tarafından daha etkili olarak başkentte temsil edilmiş, ayrıca Amasya da Kâdirî şeyhlerinin faaliyet gösterdiği önemli bir Anadolu şehri olmuştur.

⁵⁶ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007). 476.

XVIII yüzyıl dönemi tarikatlerinin bir diğeri de Bektâşiliktir. Merkezi olan Hacı Bektaş başta olmak üzere, Antalya, İstanbul, Isparta gibi birçok Anadolu şehrinde var olmuştur. Yukarıda kaydedilen bilgilerden anlaşılacağı üzere XVIII yüzyılda Anadolu'da, tasavvufî canlılığın merkezi İstanbul'dur. Bunu Bursa, Konya, Amasya, Kastamonu, Tokat, Antalya, Diyarbakır ve Manisa gibi şehirler takip etmektedir.⁵⁷ Osmanlı döneminin genelinde olduğu gibi padişah ve devlet adamlarının tasavvuf erbabına karşı ilgi ve alakaları bu dönemde de sürmüştür. Tıpkı halk kesiminin yaptığı gibi gerek vaaz, nasihat ve dua alma gayesi gerekse de intisâb etme yoluyla padişah ve ileri gelen devlet ricali, meşâyih zümresi ile bağlarını canlı tutmuştur. Bu samimî ilişkilerin sonucunda, idareciler bâzı tarikatlara tekke ve vakıflar tesis ve tahsis etmiş, kimilerini vergiden muaf tutmuş, bazılarına hazîneden maaş bağlamıştır.⁵⁸

Kadıızâdeliler-Sivâsiler meselesi bir sorun olarak bu dönem de sürmeye devam etmiş gelişmedir. Kadıızâdeliler'in sert ve fiilî tepkileri karşısında tasavvuf erbabı, her zamanki olgun tavrını koruyarak onların fikirlerinin yanlışlığını ortaya koyan eserler vermekle iktifa etmişlerdir. Bu süreçte devlet, kendince bir denge politikası izleyerek iki tarafın birbirine zarar vermesini engelleme çabasında olmuştur. Şunun da burada bilinmesi gerekir ki mutasavvıfların ilme verdiği değer ulemânın da kendilerine yakın olmaları neticesini doğurmuştur. O dönemde görev yapmış olan Şeyhülislâmların çoğu ya bir şeyhe intisap etmiş ya da mutasavvıflara karşı hürmetkâr tavır içerisinde olmuşlardır.⁵⁹ Hemen her dönemde olduğu gibi XVIII yüzyıldaki meşâyihın, gerek birbirleri ile gerekse toplumun diğer kesimleri ile olumlu münâbetler içerisinde oldukları görülmektedir. Tekkeler bir taraftan nefis terbiyesi ve ahlak eğitiminin inşa edildiği mektepler olurken diğer taraftan da bulunduğu muhitten başlayarak toplumun maddi ve manevi ihtiyaçlarının temin edildiği kurumlar olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Tasavvuf ehli olan zevât aynı zamanda sadece verdikleri vaazlar yoluyla değil aynı zamanda telif ettikleri yazılı ve

⁵⁷ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 476.

⁵⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 69; Kamil Yılmaz, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar" *Mavera Aylık Edebiyat Dergisi*, 8/92-93-94-95, (Ekim 1984), 92-100.

⁵⁹ Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıızâdeliler Mücadelesi" *İlam Araştırma Dergisi*, 3/1, (Ocak-Haziran 1998), 40.

görsel eserler ve tertip ettikleri ilim meclisleri ile toplumun ilim ve irfan seviyesini yükseltmek için de çalışmışlardır. Bu çabaların göstergesi olarak şer'î ilimlerde Kur'ân-ı Kerim'in âyet ve sûrelerini açıklayan, tefsir ve risâleler, hâşiye ve talikatlar, hadis alanında kırk hadis derlemeleri başta olmak üzere çeşitli hadis şerhleri, fıkıhda usûl-i fıkıha dair telif ve bâzı kitaplara dair haşiyeler, akâitte ise nesefî akâid'inin şerh ve tercümeleri öne çıkmıştır. Diğer taraftan da fikir, felsefe, mîmârî, sahada bir düşünme ve yaşama tarzı oluşturacak kadar şiir ve musikî başta olmak üzere güzel sanatların birçok alanında önemli ve faydalı eserler ortaya koymuşlardır. Dönemin en büyük şair, musikişinas ve hattatları tekke ortamı ile irtibat içinde olmuşlardır. Tasavvuf erbabı bu sayılan alanların dışında kendi sahasına giren alanda da üretkenliğini ortaya koymuş; silsilenâme, tarîkatnâme, mektûbât, vâkıât, evrâd-ezkâr, menâkıbnâme türü eserler ortaya koymuştur. Yine bu zevât, vahdet-i vücûd, zikir, semâ ve devrân ile alâkalı risâleler yazmışlardır. Bu dönemde ele alınıp tercüme ve şerhi yapılan en önemli iki eser, Muhiddîn Arabî'nin *Fusûsu'l- Hikem*'i ile Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*sinin şerhleri olmuştur.⁶⁰

⁶⁰ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 478.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂM İLİM GELENEĞİNDE KÂDÎ BEYZÂVÎ VE ENVÂRU’T-
TENZİL İSİMLİ ESERİ

1. EBÛ SAİD EBÛ’L-HAYR NÂSİRÜDDÎN ABDULLAH B. ÖMER B. MUHAMMED B. SADREDDÎN ALİ EŞ-ŞİRÂZÎ KÂDÎ BEYZÂVÎ

Şiraz Kâdî’l-Kudâtlığı yaptığı için Kâdî Beyzâvî ismiyle daha çok anılmıştır. Yaygın olarak bilinen ismiyle Kâdî Beyzâvî, isminin yanı sıra birçok tabakât eserlerinde eş-Şeyh, el-İmâm, Allâme, muhakkik, müdakkik, müberriz, nazzâr, müte’abbid, meşhur, fakîh gibi lakaplarıyla da anılır bir kimsedir.⁶¹

1.1. Yaşadığı Bölge: Siyasal, Sosyal ve Kültürel Durum

Kadî Beyzâvî’nin yaşadığı dönem hicri VII. asra tekabül eden döneme denk gelmektedir. Bu dönem Müslümanların en büyük devleti olan abbâsi devletinin yıkıldığı, birçok açıdan merkezi konumda olan önemli İslam şehirlerinin moğallar tarafından işgal edilerek siyasi bütünlüğün ortadan kalktığı bir dönemdir. Parçalanmış bir yapı halini alan siyasi güç, doğuda Selçuklular, Mısır, Şam, Hicaz ve yemende Eyyubiler, batıda Berberiler, ön Asya olarak bilinen İran dolaylarında Harezmîlerin ellerinde bulunmaktaydı. Oldukça parlak geçen bu asrın ilk yarısına nazaran 660 yıllarından itibaren ikinci yarı, Moğolların alimleri öldürmek, kütüphane ve medreseleri tahrip etmek, ve kitapları imha etmek gibi kötü uygulamaları neticesinde oldukça talihsiz ve zor bir dönem olarak kayıtlara geçmişti. Mısır, Fars ve Kirman gibi bölgeler Moğol istilasından kurtulan ender bölgelerden olmuştur. Özellikle diğer bölgelerde sönmeye yüz tutan ilim ateşi, bu üç bölgede ilim ve âlime değer veren hâkim ve yönetici kimselerin destek ve himayeleriyle yeniden canlanmış kurumları, şubeleri, âlimleri ve eserleriyle islâmi ilimler, yeniden toparlanma sürecine girmiştir.⁶² Bu tedbirlerin bir sonucu olarak islâmi ilimler bu bölgelerde gelişme sürecini devam ettirmiş, tabâkat kitaplarının verdiği bilgilere göre bu dönemde bir hayli âlim yetişmiştir. İbn Kudâme Makdisî (öl.620), İzz b. Abdi’s-

⁶¹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, es-Sübki, Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ, thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), 8/157; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü’l-Ârifin, 1/462; Selaheddin Safedî, el-Vâfi bi’l-vefeyât, thk. Ahmet el-Arnâut, Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi’l-‘Arabî, 2000), 17/206.

⁶² Muhammed Yuşa Yaşar, *Kâdî Beyzâvî’de Varlık*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 16-17.

selam (öl. 699), İbn Esîr (öl.630), İbn Nefis (öl.687), Karâfî (öl.684), Kurtubî (öl.671), Sa'dî Şîrâzî (öl. 694), Sadreddîn-i Konevî (öl.671), Sirâcüddîn Mahmûd (öl. 682), İbn Hâcib (öl.646), İmam Nevevî (öl.676), İbn Salâh (öl.643) gibi kimseler bu dönemin önemli ilim ve fikir adamlarıdır. Bu simaların genel özellikleri, İslam'ın ve müslümanların sahip olduğu ve asırlar boyunca terâküm eden İslam mirasına yönelik batınî, şîî, moğol ve haçlı gürühunun yol açtığı tahribat, zulüm ve kötülükler neticesinde yok olmaya yüz tutmuş islam itikad, ilim, fikir ve sanat müktesabatını korumaya dönük çaba ve gayretler ile önceden yazılan eserleri yeniden tanzim ederek özetlemek, şerh etmek ve fihristler hazırlama şeklinde faaliyetler şeklinde olmuştur. Ayrıca bu âlimler, usul, cedel, mantık ve lügat kitaplarında da yeni bir bakış açısı geliştirerek teliflerde bulunmuşlar, felsefi ve dini ilimleri mezcetmişlerdir.⁶³

1.2. Doğumu, Hayatı ve Ölümü

Doğum yeri önceleri Şiraz yakınlarındaki Beyzâ kasabası⁶⁴ olarak kabul edilse de son dönemde yapılan araştırma ve çalışmalar Şîraz'da doğmuş olmasının daha mâkûl olduğunu ifade etmektedir. “Beyzâvî” nisbesi ise onun doğum yerine değil, ailesinin kökenine dayanmaktadır.⁶⁵ 585/1189-90 tarihinde doğmuştur. Babasının kadı olması ve şiraz'da görev yapması sebebiyle hayatının büyük bölümü burada geçmiştir. Şiraz'ın Moğol istilasından kurtulan şanslı bölgelerden olması ve bu sebeple dönemin ulemasının sığındığı bir yer olması sebebiyle birçok ilim ve fikir adamının toplanma yeri olmuştur. Bu durum Beyzâvî için başka bir yere seyahat etmeyi gerek kılmayacak derecede ilmi bir çevrenin bulunmasına, aklî ve naklî ilimleri gayet iyi derecede tahsil etmesine olanak sağladı.⁶⁶ Babasının vefatından sonraki yıllarda Şiraz kadılığı yapan Beyzâvî, aynı zamanda talebe de yetiştirmek suretiyle bu görevi uzun yıllar sürdürmüştür. Ömrünün sonuna doğru bu görevinden ve Şiraz'dan ayrılarak Tebriz'e yerleşmiş, h. 779/ m. 1377 yılında ölene kadar burada

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzavî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987), 242.

⁶⁴ Bu günkü İran sınırlarında Fars eyaletine bağlı bir şehir.

⁶⁵ Mustakim Arıcı, *Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri*, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî el-Beyzâvî*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 34.

⁶⁶ Yaşar, *Kâdî Beyzâvî'de Varlık*, 16.

bir taraftan sufî bir hayat yaşamış, diğer taraftan da eserlerini telif etmekle meşgul olmuştur.

1.3. İlmî Kişiliği

Tefsir, kelâm, fıkıh ve usul-ü fıkıh sahasında daha meşhur olan Beyzâvî allâme vasfına haiz olacak kadar güçlü bir ilmî şahsiyete sahiptir. Tefsir ise Beyzavi'ye göre, din ilimlerinin başı ve temel kaynağıdır.

1.3.1. Tefsirciliği

Beyzâvi, kendisinden önceki müfessirlerin yolunu takip ederek âyet, hadis, sahâbe sözü, dil kaideleri ve ulemanın görüşlerini dikkate alarak tefsirini oluşturmuştur. Tefsirler içinde müstesna bir yere sahip olan Envaru't-Tenzîl adlı eserinde yukarıda sayılan ilkelere bağlı olmakla birlikte kendini ve eserini diğer müfessir ve tefsirlerden ayıran başkaca özellikler vardır. Bu özelliklerin başında da Kur'an'daki aklî istidlallerin mantikî kıyas esasına göre cereyan ettiğini kabul ederek tevil ile tefsiri birleştirmesi gelmektedir. Ayrıca bağlı bulunduğu eş'ari ve şafii mezheplerinin görüşlerini, tefsir yaparken delillendirmiş, diğer mezheplerin kendi görüşlerine delil olarak gösterdikleri âyetlere de temas ederek bunlara cevaplar vermiştir. Dirâyet metoduna bağlı olarak yaptığı tefsiri kimilerince eleştirilmiş ancak bu eleştiriler dirâyet tefsirlerine yönelik genel eleştirilerin ötesine geçmemiştir. Zira dirâyet metodu birçok müfessirin uygun görüp kullandığı bir tefsir usulü idi. O da bunu uygulayacak seviyede bir âlimdi.⁶⁷ Beyzâvî, dirâyet metodunu kullanırken yaptığı tefsiri, sırf akla dayalı olarak değil; kıraat vecihleri, belâgat incelikleri, Arap şiiiriyle istişhâd, dil kaideleri ve aklî istidlâller gibi tefsirin araçlarını başarılı bir şekilde kullanmış ardından önemli müfessirlerin görüşlerini özetleyerek sonrasında da bunlara dayanarak yeni görüşler ilâve etmek suretiyle dirâyet metodunu uygulamıştır ki müellifin tefsir ilmindeki gücünü gösteren asıl bölümler bunlardır.⁶⁸

1.3.2. Kelâmcılığı

Şer'î ilimlerin en önemlisi ve en kıymetlisi olarak gördüğü kelâm ilmiyle işigal etmeyi önemli bir vecibe olarak addeden Beyzâvî'nin bu sahada önemli bir yeri vardır. Kendisi kelâmdan önce felsefe ile ilgilenmiş, Râzî ile Âmidî'nin

⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 245.

⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme çabalarını daha da ileri götürerek her iki ilmin meselelerini birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde birleştirmiştir. Bu esnada hiçbir zaman felsefeye meyletmemiş, bilakis kelâmcıların görüşlerini savunmuştur. Onun bu mezcetme faaliyeti daha sonra Teftâzânî ve Cürcâniyi de etkilemiştir.⁶⁹

Beyzâvî'nin kelâm'a dair önemli bazı görüşleri şu şekildedir. Varlığı zât olarak bilinen Allah ta'âlâ'nın mahiyeti idrak edilemez. Zira burada kastedilen idrakin gerçekleşeceği bu âlemin hadis ve mümkün olması, değişikliklere maruz kalması gibi sebepler, buna engeldir. Çünkü yüce Allah, sonlu ve mürekkep bir varlık değildir. Tıpkı zatının mahiyeti gibi zatını niteleyen (haberî) sıfatlarının da mahiyeti bilinemez. Bu sebeple de onun ahirette görülmesinin keyfiyeti dünya şartlarıyla idrak edilemez. Sıfatları zatından ayrı olarak düşünmek mümkündür ve bu onun birliğine bir zarar getirmez.⁷⁰ Beyzâvî'nin kulların fiillerinin sonuçları konusundaki konumu şu şekildedir: İnsanlar işlemiş oldukları fiillerinden sorumludur. Bu sorumluluğun kaynağı ve sebebi, kulun işlemiş olduğu fiilin meydana gelmesinde etki yapacak güce sahip olması sebebiyledir.⁷¹

1.3.3. Beyzâvî'nin Hocaları

Beyzâvî'nin hocaları hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bu noktada elde edilen az sayıdaki bilgiye bakıldığında ilim hayatına ilk olarak babasından fıkıh ve hadis dersleri alarak başlamış olduğudur.⁷² Fıkıh ilminde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, (ö.606/1111) Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î'ye (ö. 204/820) kadar giden oradan da Hz. Peygamber'de (s.a.v) nihayet bulan bir silsileye sahip olan Beyzâvî, ailesinden de oldukça istifade etmiştir. Örneğin hadis ilminde yetişmesini sağlayan bir diğer kişi de dayısı Şehâbeddîn Ebû Bekir b. Necmeddîn Abdurrahmân el-Beyzâvî'dir. Dayısından hadisde icâzet alan Beyzâvî onun kanalıyla da Mesâbîhü's-sünne'de bir rivâyet zincirine sahiptir. Bu zincir, İmâm Begavî'ye, oradan da sahabeden Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir

⁶⁹ Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 246.

⁷⁰ Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 246.

⁷¹ Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 246.

⁷² el-Yafî'î, Afifiddîn Ebî Muhammed Abdullah Bin Es'ad eş-Şafîi, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibratü'l-yekzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997),4/165.

silsiledir.⁷³ Hadisde rivâyette bulunduğu bir diğer hocası da Mûnüddîn Ebû Zer Abdullah b. Cüneyd el-Keşkî'dir (ö. 651/1254). Bunların dışında aklî ilimleri şîraz'ın önde gelen âlimlerinden Şerâfeddîn Sa'îd Ömer el-Büşkânî'den (ö. 680/1281) mıdır.⁷⁴

1.3.4. Beyzâvî'nin Talebeleri

Ömrünün büyük bir bölümünü Şîraz'da kitap telifi ve öğrenci yetiştirmekle geçiren Beyzâvî'nin, kaynaklarda öğrencileri fazla sayıda zikredilmese de bir kısmı şu şekilde kaydedilmiştir: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zencânî: Hocasının *Gâyetü'l-Kusvâ*, *Minhâc*, *Misbâh* ve *Tavâli'* adlı eserlerine şerhler yazmıştır.⁷⁵ Fahreddîn Ebü'l-Mekârim Ahmed b. Hasan b. Yûsuf el-Çârperdî (ö. 746/1346) Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ını şerh etmiş aynı zamanda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına da meşhur bir şerh yazmıştır.⁷⁶

Kâdı Ubeydullah b. Muhammed b. el-Fergânî el-İbrî (ö. 743/1342). Beyzâvî'nin *Tâvâli'ü'l-Envâr*'ını, *Şerh'u Tâvâli'i'l-Envâr* adıyla şerh etmiş, bunun dışında *el-Minhâc*, *el-Misbâh*, *Gâyetü'l-Kusvâ* ve *Metâli'* isimli eserleri de şerh etmiştir.⁷⁷ Yukarıda isim ve eserleri zikredilen kişiler haricinde Beyzâvî'nin Ebü'l-Kâsım Kemâleddîn Ömer b. İlyâs b. Yûnus el-Merâğî es-Sûfî, 643 (1245)⁷⁸ ve Zeynüddîn el-Henkî, Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî adlı öğrencileri de bulunmaktadır.

1.3.5. Beyzâvî'nin Eserleri

Beyzâvî'nin günümüze kadar gelen eseleri tefsir, kelâm, fıkıh, usûl-ü fıkıh, nahiv ve tarih alanında kaleme aldıklarından müteşekkildir. Bunlardan matbû olan ve mahdût olanları vardır. Eserlerinin konularına göre sınıflandırılması şu şekildedir.

⁷³ Yaşar, *Kâdî Beyzâvî'de Varlık*, 39.

⁷⁴ Cenedî, Bahâüddîn Muhammed b. Yusuf, *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk*, thk. Muhammed b. Ali el-Hüseyn el-Ekvâ, (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995), 2/436.

⁷⁵ Cenedî, *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk*, 2/433-436.

⁷⁶ Muhammed Yuşa Yaşar, *Kâdî Beyzâvî'de Varlık*, 40

⁷⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1879-1880.

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/144-145; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* 3/ 90-92.

1.3.5.1. Fıkıh Alanındaki Eserleri

1. *Gâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*.⁷⁹
2. *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*.⁸⁰
3. *Şerh-u Muhtasar-l İbni'l-Hâcib*.⁸¹

1.3.5.2. Kelâm Alanındaki Eserleri.

1. *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*.⁸²
2. *Münteha'l-Munâ fî Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*.⁸³
3. *Misbâhü'l-Ervâh*.⁸⁴
4. *el-İzah*: Kelâm konusunda yazmıştır.⁸⁵

1.3.5.3. Diğer Eserleri

1. *Nizâmü't-Tevârîh*: Tarih alanında kaleme aldığı eseridir.⁸⁶
2. *Şerhu't-Tenbîh*: Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfi'î fikhına dair yazdığı kitabına Beyzâvî'nin yazdığı şerhtir.⁸⁷
3. *el-Minhâc*: Fıkıh alanında kaleme aldığı eseridir.⁸⁸
4. *Kitâbü'l-irşâd ve'l-Manzûme fî'l-Fıkh*: Fıkha dair kaleme aldığı eseridir. Beyzâvî'ye nispetiyle alakalı ihtilaf vardır. Eser günümüze ulaşmamıştır.⁸⁹
5. *Risâle fî Mevzu'âti'l-'Ulûm ve Te'ârîfuhâ*: İlimleri dinî olan ve olmayan şeklinde tasnif ettiği risaledir.⁹⁰
6. *el-Kâfiye*: Mantık alanında kaleme almıştır.⁹¹

⁷⁹ Yâfi'î, Ebû Muhammed Âfudiddîn, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibratü'l-yekzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/165.

⁸⁰ Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde misbâhü's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/171.

⁸¹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, 1/463.

⁸² Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân*, 4/165.

⁸³ Kâdî Beyzavî, *Münteha'l-Munâ fî Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa) nr. 428.

⁸⁴ Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn Esmâü'l-müellifîn Âsârü'l-musannifîn* (Beyrût: 1951, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 2/402.

⁸⁵ Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 250.

⁸⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), nr. 3605.

⁸⁷ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, (Beyrut: Dâru Hicr, 1998), 17/606.

⁸⁸ Yaşar, *Kâdî Beyzavî'de Varlık*, 37

⁸⁹ Yaşar, *Kâdî Beyzavî'de Varlık*, 35.

⁹⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi), nr. 3684/14

⁹¹ Yaşar, *Kâdî Beyzavî'de Varlık*, 36.

7. *Îzâh fî Usûli 'd-Dîn*: Akâid alanında kaleme almıştır.⁹²

8. *Kitâbü 'l-'Ayn fî Tefsîri 'l-Kur'ân*. Eser mefkûd olarak kaydedilmiştir.⁹³

9. *Havâssul 'l-Kur'an*: Surelerin faziletine dair kaleme aldığı eserdir.⁹⁴

10. *Tehzîb ve 'l-Ahlâk*: Tasavvufa dair kaleme aldığı bilinen tek eseridir.⁹⁵

11. *Şerhu 'l-Metâlî*: Sirâceddîn Urmevî'nin (ö. 682/1283) klasik mantık konularını ele aldığı *Metâlî 'u 'l-Envâr* isimli eserinin şerhidir.⁹⁶

12. *Tuhfetü 'l-Ebrâr fî Şerh-u Mesâbihi 's-Sünne*. Bagavi'nin *Mesaâbihu 's-Sünne* adlı hadis kitabının şerhidir.⁹⁷

13. *Mirsâdü 'l-Efhâm ilâ Mebâdi 'l-Ahkâm*. İbn Hâcib'in Muhtasaru Müntehe's-Sûli ve 'l-Emel adlı eserine dair yaptığı şerhidir.⁹⁸

Yukarıda zikredilen eserler haricinde Yusuf Şevki yavuzun makelesinde belirttiği üzere Beyzâvî'ye ait bir miktar daha eser vardır onlar da şu şekildedir:

Şerhu 'l-Minhâc, *Şerh-u Mukaddimet-i İbn Hâcib*, *Ta'lik alâ Muhtasari İbn Hâcib*, *Şerhu 'l-Mahsûl min İlmi 'l-Usûl*, *Şerhu Müntehebi 'l-Mahsul fî 'l-usul*, *Muhtasar fî 'l-hey'e*, *Şerhu 'l-Fusûl li 't-Tûsî*.⁹⁹

2. BEYZÂVÎ'NİN ENVÂRU'T-TENZÎL TEFSİRİ

Tam adı Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl olan eser, Beyzâvî'nin kaleme aldığı eserleri içinde en önemli ve en meşhur olanıdır.¹⁰⁰ Tefsirinin ana kaynağı Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) meşhur tefsiri el-Keşşâf'tır. Ayrıca Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb isimli tefsirinden de istifade eden müellif, oradan kelâm ve akâidle ilgili konularda nakillerde bulunmuştur.¹⁰¹ İtikadî konulara ilişkin âyetler tefsir edilirken özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflara temas edilmiş ve

⁹² Vehbe Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1988), 76.

⁹³ Yaşar, *Kâdî Beyzâvî'de Varlık*, 37.

⁹⁴ Kâdî Beyzâvî, *Havâssul 'l-Kur'ân*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi), nr. 800.

⁹⁵ Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", 247.

⁹⁶ Yâfi'î, *Mir'âtü 'l-cinân*, 4/165.

⁹⁷ Kâdî Beyzâvî, *Tuhfetü 'l-ebrar fî şerh-u mesâbihi 's-sünne*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşirağa), nr:149.

⁹⁸ Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", 250.

⁹⁹ Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", 251.

¹⁰⁰ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri 'r-ricâl ve 'n-nisâ mine 'l-Arab ve 'l-müsta 'rebîn ve 'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dârü'l-'İlmi 'l-Melâyîn, 2002) 4/110

¹⁰¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, 132.

genellikle Ehl-i sünnet'in görüşleri isabetli bulunmuştur.¹⁰² Beyzâvî ahkâm âyetlerini tefsir ederken fikhî mezhepler arasındaki ihtilâflardan bahsederek özellikle Şâfiîler'le Hanefîler'in istidlâl ettikleri âyetleri belirtmiş, Hanefîler'in görüşlerini isabetsiz bulup eleştirmiştir. Bu arada kevnî âyetleri yorumlarken ayrıntılı açıklamalar yapmış, dünyanın yuvarlak olması ve hareket etmekte olduğu görüşünün savunulması örneğinde görüldüğü gibi isabetli bir ilmî tefsir metodu uygulamıştır. Envâru't-tenzîl, az sayıdaki İsrâiliyat'ın yanında sûrelerin faziletlerine dair uydurma hadislere yer vermesi, tarihî konulara ilişkin bazı yanlış bilgiler ihtiva etmesi, rivâyet metodu yanında dirâyet metodunu uygulaması gibi hususlarda bazı âlimlerce tenkit edilmiştir. İsrâiliyat ve uydurma hadisler konusunda Kâtib Çelebi gibi bir kısım âlimlerin mazur göstermeye çalıştığı Beyzâvî'nin bu kusurları ilim adamlarının çoğunluğu tarafından önemli hata olarak değerlendirilmiştir.¹⁰³ Edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslûpla ifade edilmesinden dolayı zor anlaşılmasına rağmen eser büyük itibar görek medreselerde okutulmuş ve daha sonra yazılan tefsirler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Özellikle felsefe, kelâm ve tabiat konularına dair açıklamaları belâgat kaideleriyle mezcedip edebî bir üslûpla ortaya koyması onun beğenilen özellikleri arasındadır.¹⁰⁴

2.1. Envâru't-Tenzîl Üzerine Yazılan Şerh ve Hâşiyeler

Osmanlı ilim geleneğinde tefsir hâşiyeciliği Kâdî Beyzâvî'nin Envâru't-Tenzîl isimli tefsiri özelinde yoğun bir hâşiyeler literatürünü ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁵ O dönem âlimlerinin telif ettikleri tefsir hâşiyelerinin büyük bir bölümü Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Beyzâvî'nin Envâru't-Tenzîl'i üzerine kaleme alınmıştır. Bu konuda Mustafa Topcu, yapmış doktora çalışmasında Beyzâvî ve Keşşâf üzerine yapılan toplam hâşiyelerin sayısının oransal durumunun % 66'ya (Beyzâvî), % 20 (Keşşâf) olarak ortaya çıktığını ifade eder.¹⁰⁶ Bunun elbette sebepleri vardır. Beyzâvî

¹⁰² Vehbe Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, 133.

¹⁰³ İsmail Cerrahoğlu "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 11/260-261.

¹⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzavî", 248.

¹⁰⁵ Maden, Şükrü, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* / 18 (Eylül 2011): 242.

¹⁰⁶ Mustafa Topcu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi (Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri)*. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 152.

tefsirinin üzerine çalışma yapılmasının sebepleri şu şekilde sıralanabilir. Kâdı Beyzâvî, tefsirinde îtikâdî konulara ilişkin âyetleri tefsir ederken ehl-i sünnet'in görüşlerini isabetli bulmuş, istinbat ve fikirlerini eserinde bu doğrultuda ortaya koymuştur.¹⁰⁷ Ayrıca tefsiri kısa ve veciz bir üsluba sahip olup bazı bölümlerinin sadece çok az kimse tarafından anlaşılabilmesi de şerh ve haşiyeler ile tafsilatlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Bir başka neden de tefsirin Osmanlı medreselerinde keşşâf ile birlikte ders kitabı olarak en çok tercih edilen tefsir olması¹⁰⁸ bunun sonucunda da önde gelen müellif ve müderrislerin okuttukları bu tefsirlere ihtiyaçlara binaen hâşiyeler kaleme almalarıdır. Bu müelliflerden bazıları Kur'ân'ın bir kısmı veya bir sûresiyle ilgili olarak bu tefsire hâşiyeler yazmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca bazı şerh ve haşiyeler tefsirin bazı âyetlerine dair yazılırken bazıları da tefsirin mukaddime gibi bölümlerine dair yazılmıştır.¹¹⁰ Bu haşiyeler, bilinir olma derecelerine göre iki kısımda ele alınmıştır.

1. Hâşiyet-ü İbni't-Temcîd

İbnü't-Temcîd Muslihuddin Mustafa b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî (ö.880/1475) tarafından kaleme alınmıştır. Eser *Envâru't-Tenzîl*'in az sayıdaki tam hâşiyelerinden biridir.¹¹¹ Tefsirin bütün ibarelerini değil, izaha ihtiyaç görülen yerleri açıklanmıştır. Müellif, ifadelerin kapalı, kısa ve ihtimallere açık olduğu yerlerde gramer, belâgat ve kavramlarla ilgili açıklamalar yapmış,¹¹² müfessirin maksadı hakkında okuru bilgilendirmiştir. Hâşiyede sûrelerin muhtevasıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiş, nüktelere işaret edilmiştir. Sebeb-i nüzûl'e dair kendi görüşlerini ve kendi tercihini belirtmiştir. Bu konuda gelen hadislerin kaynağı hakkında bilgi vermiş, özellikle sûrelerin faziletine dair tefsirde yer alan rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili âlimlerin görüşlerini vermiştir. Bazı âyetleri de bizzat kendisi tefsir

¹⁰⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/276.

¹⁰⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 19, 23, 28, 42-43;

¹⁰⁹ Atûfî'nin (ö. 948/1541) *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf min sûreti'n-Nebe' ilâ âhiri'l-Kur'ân*, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Hâşiyetü alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve Ba'dı'l-Kâdî ve Hamza el-Karamanî'nin* (ö. 871/1466) *Hâşiyetü alâ Envâri't-tenzîl fi'z-Zehrâveyn* adlı hâşiyeler bu türdendir

¹¹⁰ İbrâhim b. İsmâil el-Mostarî'nin (ö. 1138/1726) *Hâşiyetü alâ Dibâceti Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli eserleri buna örnektir.

¹¹¹ İbnü't-Temcîd Muslihiddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, nşr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 20: 522.

¹¹² İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 1/ 45.

etmiştir. İbnü't-temcîd, Envâru't-Tenzîl üzerine yazılmış birçok hâşiyeyi tetkik etmiş, daha sonra ise kendi açıklama ve değerlendirmelerini bu tetkik ve değerlendirmeler ışığında özetlemiştir. Bu yönüyle eser'e "Umdetü'l-Havâşî" de denilmiştir.¹¹³ Eser İsmâil Konevî'nin (ö. 1195/1781) aynı tefsire yazdığı hâşiyeye birlikte 7 ve 20 cilt halinde basılmıştır.¹¹⁴

2. Hâşiyeye alâ Sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve Ba'dı'l-Kâdî

Molla Hüsrev, (ö.885) tarafından kaleme alınmıştır. Halen yazma halinde bulunmaktadır.¹¹⁵ Molla hüsrev bu eseri En'âm sûresinin bazı âyetlerini beyan etmek üzere keşşâf ve Envâru't-Tenzîl birlikte kaleme almıştır kaleme alınmıştır. Eserin çoğu kısmı el-Keşşâf'la ilgilidir.¹¹⁶ Eserini münâzara üslubuyla telif eden molla hüsrev, tefsir edilen âyetleri her iki tefsiri dikkate alarak ortaya koymuş en sonunda da "yekûlü'l-fakîr" ibaresiyle kendi görüşlerini beyan etmiştir.¹¹⁷ Yer yer Teftâzânî'yi de eleştiren müellifin, eseri meydana getirirken yararlandığı en önemli tefsir Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) Mefâtihu'l-gayb'ı olmuştur.¹¹⁸

3. el-Fevâidü'l-Behiyye

Osmanlı devrinde şeyhülislamlık da yapan Sa'dullah b. Îsâ b. Emirhan ed-Dadayî el-Kastamonî'nin (ö. 945/1539) eseridir.¹¹⁹ Eser Sa'dî Çelebi'nin oğlu Pîr Mehmed ve talebesi Abdurrahman b. Ali'nin ilaveleri ile birlikte tamamlanmıştır. Sa'dî Çelebi ise hâşiyenin Hûd sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan bölümüne yazmıştır.¹²⁰ Bu eser de Envâru't-Tenzîl üzerine yazılmış tam hâşiyelerin önemlilerindendir. Sa'dî Çelebi'nin bu hâşiyesi Envâru't-Tenzîl'e yazılan hâşiyeler

¹¹³ Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1927), 27.

¹¹⁴ (İstanbul: Dersaadet, ts); (Kâhire: Matbaatü'l-Âmire, 1286); (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001).

¹¹⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiyeye alâ Sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve Ba'dı'l-Kâdî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 666; Şehid Ali Paşa, nr. 322.

¹¹⁶ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, (İstanbul: Ensar, 2007, 383-385.

¹¹⁷ Molla Hüsrev, *Hâşiyeye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), nr. 666; Şehid Ali Paşa, nr. 322 vr. 22b, 24b, 25a, 26a, 26b.

¹¹⁸ Bkz. Molla Hüsrev, *Hâşiyeye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî*, vr. 21a, 21b, 22a, 22b, 24b, 25a, 26a, 26b, 27b, 28a

¹¹⁹ Sa'dî Çelebi Sa'dullah b. Îsâ b. Emirhan ed-Dadayî el-Kastamonî (ö. 945/1539), *Hâşiyeye ale'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 168, vr. 262a.

¹²⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/191.

içinde en çok rağbet görenlerden biridir¹²¹ Eser gramer, fıkıh, kelam ve tefsire dair birçok mesele hakkında gâyet latîf değerlendirmeler içermekte, özellikle kelâmî konularda bu değerlendirmeler daha da yoğunlaşmaktadır.¹²² Yer yer müfessirin temas etmediği önemli noktaları da tefsir ederek diğer müfessirlerin kanaatlerini de dikkate almıştır. Şerh metodunda yapılan genel uygulamaları yapmanın dışında şarih, eserin bazı bölümünde müfessiri tenkit etmiştir. Bunlar, Beyzâvî'nin sûrelerin faziletlerine dair tefsirine aldığı rivâyetlere dairdir. Sa'dî Çelebi bu konuda sahih rivâyetler varken müfessirin, onları bırakıp da mevzû rivâyetlere başvurmasını eleştirmiştir.¹²³

4. Hâşiye alâ Envârî't-Tenzîl

Sinanüddin Yûsuf b. Hüsâmüddîn b. İlyas el-Amasî er-Rûmî'nin (ö. 986/1578) eseridir.¹²⁴ Tefsirin belli sûreleri üzerine yazılmıştır. Hâşiyenin bir bölümü En'âm sûresinden Kehf sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva ederken kalan bölümü de kamer, mülk, müzemmil, müddessir, duhâ, inşirâh, tîn, alak, kadîr, beyyine, zilzâl ve âdiyât sûrelerinin tefsiri üzerine kaleme alınmıştır. Hâşiyenin sûre sûre telif olduğu anlaşılmaktadır. Müellif daha sonra bunları mushaf tertibine göre sıralamış ve ilk sıradaki en'âm sûresinin tefsiriyle ilgili kısmın başına bir mukaddime yazmıştır.¹²⁵ Hâşiye, okura oldukça tafsilatlı ve doyurucu bilgiler sunmaktadır. Şarih bazı şarihlerin de âdeti olduğu üzere tefsirin metninden bağımsız olarak kıraat, sebab-i nüzul gibi ilave bilgiler vermektedir.

5. Konevî İsmâil Efendi, Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî

İsâmüddin İsmâil b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî (ö. 1195/1781) tarafından kaleme alınmıştır.¹²⁶ *Envâru't-Tenzîl*'e yazılan en önemli ve kıymetli

¹²¹ Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", 249.

¹²² Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 168, vr. 262 a.

¹²³ Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 168, vr. 262a-262b.

¹²⁴ Sinânüddin Yûsuf b. Hüsâmüddin el-Amasî Sinan Çelebi (ö. 986/1578), *Hâşiye alâ Envârî'ttenzilve esrâri't-te'vil*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), nr. 318, vr. 1a.

¹²⁵ Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri" 244.

¹²⁶ İsâmüddin İsmâil b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001).

haşiyedir.¹²⁷ Bunda Envâru't-Tenzîl'in sahip olduğu etkileyici üslup, gramer ve belâğat sanatlarındaki mükemmelliklerin şarih üzerinde bıraktığı etkinin de payı büyüktür.¹²⁸ Konevî, eserini kaleme alırken oldukça tafsilatlı bir üslup kullanmıştır. Çoğu zaman kısa belki birkaç cümle ile izah edilecek yerleri okuyucuyu sıkmayacak şekilde detay bilgiler vererek ilgili bölüm üzerinden mesele ve konuları öğretme şeklinde bir metot izlemiştir.¹²⁹ Diğer Envâru't-Tenzîl şerhlerine nazaran daha yakın dönemde kaleme alınmış olması, şarihin kendi dönemine kadar meydana gelmiş olan ilmi birikimden oldukça iyi bir şekilde faydalanması eserin özelliklerini artırmıştır. Şarih, hadis ilminin ışığında sağlam tahrirler yaparak sahih, zayıf ve mevzu hadislere kayıtlar düşmüştür.¹³⁰ Ayrıca hadis ilminde yazılan şerhlere müracaat ederek tefsirde gelen ve izaha muhtaç bir takım hadisleri şerh etmeyi de ihmal etmemiştir.¹³¹

6. Hâşiye alâ Tefsîri Kavlihî Ta'âlâ fe-Suhkan li-Ashâbi's-Sa'îr

Hayreddin Hızır b. Muhammed el-Atûfî (948/1541). Adından da anlaşılacağı üzere mülk suresinin 11. Âyetinin tefsirine dair kaleme alınan tek âyetlik bir haşiyedir.¹³²

2.2. Envâru't-Tenzîl Üzerine Yazılan Diğer Hâşiye Şerh ve Ta'likler

Bu konuda Şükrü Maden'in, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri" adlı makalesi daha kapsamlı olduğu için kendisinin araştırmalarından istifade ederek aşağıya Beyzâvî hâşiyelerinin listesi verilmiştir. Dolayısıyla burada onun kaynaklarını kullanmış bulunuyoruz.¹³³

1. *Havâşî alâ evâil-i Envâri't-Tenzîl*. Fenârîzâde Muhammed Şah b. Muhammed er-Rûmî el-Hanefî (ö.839/1435).¹³⁴

2. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Kara Ya'kûb Şerefüddîn b. İdris en-Niğdevî el-Karamanî (ö.844/1440).¹³⁵

¹²⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/405; Zirikli, *el-A'lâm*, 5: 205; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1/729.

¹²⁸ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1/ 23.

¹²⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 14: 9

¹³⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1/74, 7/9; 11/430.

¹³¹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 11/430.

¹³² Atûfî, Hayreddin Hızır b. Muhammed, *Hâşiye alâ Tefsîri kavlihî ta'âlâ fe-suhkan li-ashâbi's-sa'îr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar), nr. 100, vr.1b.

¹³³ Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri" 258-272.

¹³⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi), nr. 1102.

¹³⁵ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/ 142; *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî: Mu'cemü Şâmilî'l-Esmâi'l-Kütübî'l-Mesrûha fî't-Türâsi'l-İslâmî ve Beyânü Sürûhihâ*, Abdullah Muhammed Habesî, (Ebûzabî: el-Mecma'u's-Sekafî, 1425/2004),1/311-312.

3. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Hacı Baba İbnü'ş-Şeyh İbrâhim et-Tosyavî (ö. 871/1466).¹³⁶
4. *Hâşiye alâ Envâri't tenzîl fi'z-Zehrâveyn: Takşîru't-Tefsîr: Tefsîru't-Tefsîr*. Nûreddin Hamza el-Karamanî b. Mahmûd er-Rûmî (ö. 871/1466).¹³⁷
5. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl: Müsterâdu'l-envâr ve müstefadu'l-esrâr: Hâşiye ale'z-Zehrâveyn*. Ebü'l-Meyâmin Mustafa b. Hamza et-Tarsûsî (ö. 871/1466).¹³⁸
6. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Bergamevî el-Kâfiyeci (ö.879/1474).¹³⁹
7. *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envâri't-tenzîl*, Seyyid Ahmed b. Seyyid Kırımî (ö. 879/1474).¹⁴⁰
8. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Seyfüddin Muhammed b. Kutluboğa et-Türkî (ö. 881/1477).¹⁴¹
9. *Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî*;¹⁴² *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl: Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*,¹⁴³ Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmerz b. Ali (ö. 885/1480).
10. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*,¹⁴⁴ Hoca Paşa Sinânüddin Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin (ö. 891/1486).
11. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Bedreddin Hasan Çelebi b. Muhammed Şâh el-Fenârî (ö. 891/1486).¹⁴⁵
12. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Rûşenî Dede Ömer Ziyâüddin el-Aydinî el-Hanefî (ö. 892/1487).¹⁴⁶ *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî*, Molla Gürânî Şemsüddin Ahmed b. İsmâil (ö. 893/1488).¹⁴⁷

¹³⁶ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature* (bundan sonra: *GAL*): *Supplement*, Leiden: Brill, 1973, 1/ 508; 1/530.

¹³⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 165; Carullah, 154.

¹³⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 165, Yeni Cami, nr. 122.

¹³⁹ Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 4 (1999), 278.

¹⁴⁰ (İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Nurbanu-Yakub), nr. 32.

¹⁴¹ İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi'u'ş-Şürûh ve'l-Havâsî*, 1/313.

¹⁴² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 322;

¹⁴³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), nr. 666.

¹⁴⁴ (İstanbul: Nurosmaniye Kütüphanesi), nr. 500.

¹⁴⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih), nr. 606.

¹⁴⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi), nr. 63.

13. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Bayezid Halife b. Abdillâh el-Edirnevî er-Rûmî (ö. 900/1494).¹⁴⁸
14. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim b. Hasan en-Niksârî (ö. 901/1495).¹⁴⁹
15. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, el-Ehâveyn Muhyiddin Muhammed b. Kâsım (ö. 904/1499).¹⁵⁰
16. *Hâşiye ale'z-Zehrâveyn mine'l-Kâdı*, Ahîzade (Ahî Çelebi) Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî. (ö. 905/1500).¹⁵¹
17. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Kâdî-i Bağdâd Kıvâmüddin Yûsuf b. Hasan er-Rûmî el-Hanefî (ö.918/1512).¹⁵²
18. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî fî tefsîri sûreti'l-Kadr*, Birgîvîzâde Muslihuddin Mustafa (ö. 919/1513).¹⁵³
19. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Kara Kemâl Kemâlüddin İsmâil Karamânî (ö. 920/1514).¹⁵⁴
20. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî*, Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcivânî (ö. 920/1514).¹⁵⁵
21. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Sinâneddin Yûsuf (Acem Sinan) b. İlyas el-Gencevî (ö. 922/1516).¹⁵⁶
22. *Hâşiye alâ Envâri'ttenzîl*, İdris b. Hüsâmiddin Ali el-Bidlisî (ö. 927/1520).¹⁵⁷
23. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Muhyiddin Muhammed b. Muhammed el-Berde'î et-Tebrîzî (ö. 928/1521).¹⁵⁸

¹⁴⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 334; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/ 531.

¹⁴⁸ Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/315.

¹⁴⁹ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/142; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 314.

¹⁵⁰ Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 112.

¹⁵¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), nr. 666.

¹⁵² Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/316.

¹⁵³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 317.

¹⁵⁴ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/ 141; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 335; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 316.

¹⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/ 189; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 335; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 316.

¹⁵⁶ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd), nr. 639.

¹⁵⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), nr. 303.

24. *Hâşiye alâ Envâri'ttenzîl*, Şeyhülislâm Zenbillî Ali Efendi (ö. 932/1525).¹⁵⁹

25. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Cemâl Halife İshak b. Muhammed el-Hanefî el-Karamanî (ö. 933/1527).¹⁶⁰

26. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Muhammed b. el-Hâc Hasan er-Rûmî (ö. 933/1527).¹⁶¹

27. *Hâşiye alâ tefsîri ba'dî'l-Kâdî*, Muslihuddin Mustafa b. Halil Taşkoprizâde (ö. 935/1528).¹⁶²

28. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî*, İbn Kemâl Paşa et-Tokâdî (ö. 940/1533).¹⁶³

29. *Hâşiye alâ cüz'i Amme min Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabağî er-Rûmî (ö. 942/1535).¹⁶⁴

30. *el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Sa'dî Çelebi Sa'dullah b. İsâ b. Emirhan ed-Dadayî el-Kastamonî (ö. 945/1539).¹⁶⁵

31. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: Mir'âtü't-te'vîl*, Hayreddin Hızır b. Mahmûdb. Ömer el-Atûfî el-Merzifonî (ö.948/1541).¹⁶⁶

32. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed b. Muslihiddin Mustafa b. Şemsiddin el-Kocevî (ö. 950/1543).¹⁶⁷

33. *Hâşiye ale'l-Kâdî Beyzâvî*, Bedrüddin Mahmûd b. Abdillâh er-Rûşenî el-Aydînî (ö. 956/1550).¹⁶⁸

34. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Arabzâde Muhammed b. Muhammed (ö. 965/1562).¹⁶⁹

35. *el-Hâşiyetü'l-Kübrâ alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân Sürûrî el-Gelibolî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 969/1561).¹⁷⁰

¹⁵⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 194.

¹⁵⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi), nr. 101.

¹⁶⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 266.

¹⁶¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi), nr. 91.

¹⁶² Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 296.

¹⁶³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 164.

¹⁶⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hüsnü Paşa), nr. 88.

¹⁶⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 168.

¹⁶⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim), nr., 215.

¹⁶⁷ thk. Muhammed Abdülkâdir Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

¹⁶⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese), nr. 1755.

¹⁶⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aysasofya, nr.), 323.

¹⁷⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr.), 236.

36. *Hâşiyeye alâ Envâri't-Tenzîl*, Arabzâde Muhyiddin b. el-Vâiz Muhammed el-Antâkî (ö. 969/1561).¹⁷¹

37. *Hâşiyeye alâ Envâri't-Tenzîl*, Vâiz Çelebi Ahmed b. Mahmûd el-Karamanî el-Lârendî (ö. 971/1563).¹⁷²

38. *Hâşiyetü's-Sıyâmî alâ Envâri't-Tenzîl*, Sıyâmî b. Veli el-Hayrabolî (ö. 971/1563).¹⁷³

39. *Hâşiyeye alâ Envâri't-t-Tenzîl: Ta'lîk*, Mahmûd Paşa İmâmzâde Mehmed İstanbulî (ö. 973/1565).¹⁷⁴

40. *Hâşiyeye ale'l-Kâdî*, Mehmed b. Mahmûd el-Amâsî (ö. 973/1565).¹⁷⁵

41. *Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Kâdî* Dede Cengî Kemâlüddin İbrâhim b. Yahyâ el-Amasyevî (ö. 975/1567).¹⁷⁶

42. *Hâşiyeye alâ Envâri't-Tenzîl*, Abdülkerimzâde Mehmed b. Abdilvehhâb (ö. 975/1567).¹⁷⁷

43. *Hâşiyeye alâ Tefsîri Sûreti'l-En'âm li-l-Beyzâvî*, Muslihiddîn Mustafa b. Pîr Ali Bostanzâde er-Tirevî el-Aydinî (ö.977/1569).¹⁷⁸

44. *Hâşiyeye alâ Envâri't-tenzîl*. Muslihuddîn Muhammed el-Lârî (ö. 977/1569).¹⁷⁹

45. *Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Alâüddin Ali b. Muhammed Hinnâvîzâde (Kınalızade) (ö. 979/1571).¹⁸⁰

46. *Hâşiyeye alâ Sûreti'l-En'âm min Envâri't-tenzîl: Ta'lîk*, Kemâlüddîn Mehmed b. Şâşî el-Ferkendî et-Taşkendî el-Hanefî (ö.980/1572).¹⁸¹

¹⁷¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr.), 323.

¹⁷² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr.), 151.

¹⁷³ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/ 141; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 336.

¹⁷⁴ Samsun Gazi İl Halk Kütüphanesi, nr. 747.

¹⁷⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1/531.

¹⁷⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 335; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1/ 531, 645; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası",278.

¹⁷⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/191; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335.

¹⁷⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-mesnevî), nr. 59.

¹⁷⁹ (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi), nr. 37.

¹⁸⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi), nr. 280.

¹⁸¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/192; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/322.

47. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl: Sûretü'l-En'âm ve'l-Mülk*, Sinan Efendi (ö. 980/1572),¹⁸²

48. *Hâşiye alâ Tefsîri Fâtihati'l-Kitâb*, Ebû's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî (ö. 982/1574).¹⁸³

49. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî fî Evveli Sûreti'l-En'âm*, Mu'îdzâde Muhammed b. Abdilaziz Habîbü'l-Kâdirî el-Bektûnî el-Mar'aşî el-Hanefî (ö. 983/1575).¹⁸⁴

50. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî (mine'l-En'âm ile'l-Kehf)*, Muhaşşî Sinânüddin Yûsuf b. Hüsamiddin b. İlyas el-Amasî er-Rûmî(ö. 986/1578).¹⁸⁵

51. Pervîz b. Abdillâh er-Rûmî (ö. 987/1579), *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*¹⁸⁶

52. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Kadızâde Şemsüddin Ahmed b. Bedriddin Mahmûd Efendi el-İstanbulî (ö. 988/1580).¹⁸⁷

53. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, Molla İvaz b. Abdullâh el-Manavgâdî el-Hanefî (ö. 994/1585).¹⁸⁸

54. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Abdülganî b. Emirşah b. Mahmûd el-Boluvî el-Geredevî (ö. 995/1586).¹⁸⁹

55. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Muhammed b. Ahmed b. el-Buhârî es-Samsunî (ö. 998/1589).¹⁹⁰

56. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Mustafa b. Muhammed el-Hanefî el-Kastamonî (ö. 998/1589).¹⁹¹

57. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muhyiddin Muhammed b. Mustafa Vânîzâde (ö. 1000/1591).¹⁹²

58. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Yûsuf b. Mahmûd b. Kemâliddin el-Gürânî (ö. 1000/1591).¹⁹³

¹⁸² Brockelmann, GAL: Suppl., 1/ 740.

¹⁸³ (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed), nr. 185.

¹⁸⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 316.

¹⁸⁵ Süleymaniye, Ktp. Ayasofya, nr. 318

¹⁸⁶ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, c. 1, s. 323.

¹⁸⁷ Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 732.

¹⁸⁸ (İstanbul: Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla), nr. 133-135.

¹⁸⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1/531.

¹⁹⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), nr. 322.

¹⁹¹ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/324.

¹⁹² (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa), nr. 111.

59. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Hüseyin b. Refî'iddin Muhammed el-Mar'aşî (ö. 1001/1592).¹⁹⁴
60. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, Şeyhülislam Hoca Sa'düddin Muhammed b. Hasan Can (ö.1008/1599).¹⁹⁵
61. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ahmed b. Rûhillah el-Câbirî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1008/1600)¹⁹⁶
62. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Molla Ahmed Şemsüddin Karabâğî (ö. 1009/1600),¹⁹⁷
63. *Hâşiye ale'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî*, Abdülhalîm Ahîzâde (ö. 1013/1605),¹⁹⁸
64. *Hâşiye alâ Envâri'ttenzîl*, Sıbgatullah b. Rûhillah el-Bervecî (ö. 1015/1607).¹⁹⁹
65. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî el-Kâdî*, Nûrullah el-Mar'aşî et-Tüsterî (ö. 1019/1610).²⁰⁰
66. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*. Kemâlüddin Mehmed b. Ahmed Taşköprizâde (ö. 1030/1620).²⁰¹
67. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Muhammed b. Yûsuf el-Hamîdî Yahyâ er-Rûmî (ö. 1033/1623).²⁰²
68. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Mehmed Emîn İbn Sadreddin eş-Şirvânî (ö. 1035/1626).²⁰³
69. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Allâmek Mehmed b. Mûsa el-Bosnevî (ö. 1046/1636).²⁰⁴
70. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Abdülhalîm b. Abdillâh er-Rûmî el-Germiyânî (ö. 1055/1646).²⁰⁵

¹⁹³ Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 324.

¹⁹⁴ Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 324.

¹⁹⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami), nr. 131.

¹⁹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/ 192; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/325.

¹⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr. 80, 88.

¹⁹⁸ Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 1463.

¹⁹⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 177.

²⁰⁰ Brockelmann, GAL: Suppl., 1/ 608; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/325.

²⁰¹ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/141.

²⁰² İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/ 139; Habeşî, *Câmi 'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/327.

²⁰³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim), nr. 217.

²⁰⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 235.

²⁰⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi), nr. 1098.

71. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Abdullah el-Geredî (ö. 1064/1654),²⁰⁶
72. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Nûreddin Nûrullah Muhammed b. Abdirrahim eş-Şirvânî (ö.1065/1655),²⁰⁷
73. *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*, Katib Çelebi (ö.1067/1657).²⁰⁸
74. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Hızır b. Mehmed Amasyevî (ö.1067/1656).²⁰⁹
75. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Şeyhîzâde Abdurrahman b. Süleyman (ö.1078/1668).²¹⁰
76. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Kırımlı Muhammed b. Kadreşî (ö.1079/1669).²¹¹
77. *Hâşiye ale'l-Kâdî ve alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, Sâlih b. İshâk eş-Şirvânî el-Karabâğî (ö.1083/1673).²¹²
78. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö.1088/1677).²¹³
79. *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*, Sandıklı Kâdî Abdülhalîm b. Pîr Kadem b. Şeyh Nasûh (ö. 1088/1677).²¹⁴
80. *Hâşiye ale'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Uşşâkîzâde Abdülbâkî (ö.1090/1680).²¹⁵
81. *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî ve Tefsîri 'z-Zemahşerî*, Hâmid b. Mustafa el-Aksarâyî el-Konevî (ö. 1098/1687).²¹⁶
82. *Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl*, Damad Vânî Mustafa b. Abdullah el-Kürdî (ö. 1098/1687).²¹⁷
83. *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*, Keşf Kudretzâde (ö.hicrî XI. asır).²¹⁸
84. *Hâşiye alâ Cüz 'i'n-Nebe' li'l-Beyzâvî*, Mustafa Remzi b. Hasan el-Antâkî (ö.1100/1689),²¹⁹

²⁰⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 335.

²⁰⁷ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/329.

²⁰⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak*, (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1306, 136-137.

²⁰⁹ Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 2027.

²¹⁰ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/330.

²¹¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa), nr. 148.

²¹² Beyazıd, Veliyüddin, nr. 79.

²¹³ Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 252.

²¹⁴ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/142; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/330.

²¹⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 175; 2.

²¹⁶ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi), nr. 308.

²¹⁷ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/331.

²¹⁸ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 332.

85. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Hacı Evhad Şeyhî Hüseyin b. Abbas el-İstanbulî (ö. 1105/1694).²²⁰

86. *Tuhfetü'l-ihvân ve hidâyetü's-sıbyân: Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Şihâb el-Hafâcî*, Mustafa b. Ali el-Üsküdarî (1107/1696'den sonra).²²¹

87. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî li-Kâdîzâde*, Karabaşzâde Ali b. İbrâhim (ö. 1110/1698).²²²

88. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Tefsîri Debbağ Mehmed b. Hamza el-Ayıntabî el-Aydînî (ö. 1111/1699).²²³

89. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede es-Selanikî (ö. 1113/1701).²²⁴

90. *Hâşiye alâ Tefsîri Cüz'i'n-Nebe' min Envâri't-tenzîl*, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî Debbağzâde (ö. 1114/1702).²²⁵

91. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Muhammed Akkirmânî (ö. 1114/1702).²²⁶

92. Feyzullah b. Muhammed el-Erzurumî (ö. 1115/1703), *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*.²²⁷

93. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Muhammed b. Ahmed et-Tarsusî (ö. 1117/1705).²²⁸

94. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ahmed b. Hayriddin es-Sobicevî el-Aydînî (ö. 1120/1708).²²⁹

95. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî ale'l-Beyzâvî*, Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabadî er-Rûmî (ö.1123/1711).²³⁰

96. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Şumnulu İbrâhim Vahdî b. Mustafa (ö. 1126/1715).²³¹

²¹⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi), nr. 244.

²²⁰ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 273.

²²¹ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 329.

²²² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 2503.

²²³ (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri), nr. 141.

²²⁴ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 289.

²²⁵ İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/333

²²⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/336.

²²⁷ (Çorum: İl Halk Kütüphanesi), nr. 142.

²²⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili), nr. 21.

²²⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar), nr. 39.

²³⁰ (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi), Velîyüddin Efendi, nr. 396.

²³¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa), nr. 111.

97. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdürrahim Efendi (ö.1128/1715).²³²
98. *Ta'lîka alâ Evâili Tefsîri'l- Beyzâvî*, İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725).²³³
99. *Hâşiye alâ Dîbâceti Tefsîri'l-Beyzâvî*, İbrâhim b. İsmâil el-Mostarî (ö. 1138/1726).²³⁴
100. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Saçaklızâde Mehmed Efendi Mar'aşî (ö. 1145/1732), *Risâle fi'rreddi alâ ba'zi müdde 'ayâti'l-Beyzâvî*,^{235 236}
101. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Mestcizâde Abdullah b. Ömer b. Osman b. Mûsâ (ö. 1148/1735).²³⁷
102. *Hâşiye ale'l- Beyzâvî*, Mehmed Emîn b. Abdilhay el-Üsküdârî (ö. 1149/1736).²³⁸
103. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, Cârullah Veliyüddin b. Mustafa b. Ali el-İstanbulî (ö. 1151/1738).²³⁹
104. *Hâşiye alâ sûreti'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*;²⁴⁰ *Hâşiye alâ tefsîri sûreti'n-Nebe' min Envâri't-tenzîl*.²⁴¹ Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed Kazâbâdî (ö. 1163/1749).
105. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl* Mehmed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî el-İzmirî (ö. 1165/1751).²⁴²
106. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Yûsufzâde Abdullah Hilmi el-Amasî (ö. 1167/1753).²⁴³
107. *Hâşiye alâ tefsîri'n-Nebe' min Envâri't-tenzîl*, Dâvûd b. Muhammed el-Karsî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1169/1756).²⁴⁴

²³² Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn, 2/534.

²³³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye), nr. 145.

²³⁴ Habeşî, Câmî'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî, 1/ 334.

²³⁵ Celil Kiraz, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzavi'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1, (2006), 319-367.

²³⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi), nr. 264.

²³⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 304.

²³⁸ (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş), nr. 1149.

²³⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar), nr. 1961.

²⁴⁰ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd), nr. 734.

²⁴¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 46.

²⁴² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmî'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/336.

²⁴³ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Veliyüddin), nr. 417.

108. *Hâşiye alâ sûreti'n-Nebe' min Envâri't-Tenzîl: Nûru'l-Ef'ide*, Kemahlı Osman b. Ya'kûb (ö. 1171/1757).²⁴⁵
109. *Hâşiye alâ Envâri'ttenzîl min Cüz'i Amme*, Muhammed Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762).²⁴⁶
110. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Yegenzade Mehmed b. Osman Amasî (1180/1766),²⁴⁷
111. Altunuçokzâde Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstanbulî (ö.1183/1770), *el-Cem'u'l-Hâvî fî Şerhi'l-Beyzâvî*.²⁴⁸
112. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl: Ta'lîkât*, Abdulgafûr Lebîb Âmidî (ö. 1185/1772).²⁴⁹
113. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Sıbgatullah b. İbrâhim Haydar el-Haydarî (ö. 1187/1774).²⁵⁰
114. *Havâş alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muhammed b. Abdillâh el-Kayserî (ö. 1188/1775).²⁵¹
115. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Küçük Ahmedzâde Ebûbekir el-Âmidî (ö. 1190/1776).²⁵²
116. *Hâşiye alâ Ba'dı Aksâmi Tefsîri'l Beyzâvî*, Aydınlı Karatepeli Hüseyin (ö. 1191/1777).²⁵³
117. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Ali b. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dağıştanî (ö. 1199/1785).²⁵⁴
118. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Habîb el-Aksarayî.²⁵⁵
119. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl: Ta'lîk*, Gazzîzâde Mustafa Nesîb el-Bursevî (ö. 1204/1790).²⁵⁶

²⁴⁴ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/336.

²⁴⁵ (İstanbul: Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi), nr. 324.

²⁴⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi), nr. 90.

²⁴⁷ Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1139.

²⁴⁸ Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin), nr. 306.

²⁴⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/337.

²⁵⁰ Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 83.

²⁵¹ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/337.

²⁵² Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 269.

²⁵³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/337.

²⁵⁴ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1: 140; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1: 337-338.

²⁵⁵ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/338.

120. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, İsmâil Müfid Efendi (ö. 1210/1796).²⁵⁷
121. Tatarcıkzâde Abdullah b. Osman el-Kırımî (ö. 1211/1796), *Ta'likâ alâ tefsîri sûreti'l-En'âm min Envâri't-Tenzîl*.²⁵⁸
122. Osman Efendi el-Kostantinî (ö. 1211/1796), *Ta'likât alâ Envâri't-Tenzîl*.²⁵⁹
123. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Mehmed Mekkî Efendi el-İstanbulî (ö. 1212/1798).²⁶⁰
124. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Sa'îd b. Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî el-Konevî (ö. 1213/1798).²⁶¹
125. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Tatzâde Hüseyin et-Tirevî (ö. 1214/1799).²⁶²
126. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Müftizâde Mehmed Sadık b. Abdürrahim el-Erzincanî (ö. 1223/1808).²⁶³
127. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Damad Hasan b. Ahmed Safranbolî (ö. 1223/1808).²⁶⁴
128. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Halîl b. Ahmed Himmet el-Konevî (ö. 1224/1809).²⁶⁵
129. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Manisalı Halil Na'îmî (ö. 1230/1814).²⁶⁶
130. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ebû İshakzâde Atâullah Mehmed b. Şerîf el-İstanbulî (ö. 1236/1821).²⁶⁷
131. *Bedrî'l-münîr: Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, Hüseyin b. Muhammed er-Rûmî (ö. 1236/1821).²⁶⁸

²⁵⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/534; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/338.

²⁵⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye), nr. 218.

²⁵⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi), nr. 1408.

²⁵⁹ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶⁰ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/142; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶¹ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶² Abay, "*Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası*", 296.

²⁶³ Abay, "*Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası*", 289.

²⁶⁴ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶⁵ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/142; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/532.

²⁶⁷ Abay, "*Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası*", 269.

132. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Mantıkî Mustafa Efendi (ö. 1244/1828).²⁶⁹
133. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Gazzîzâde Abdullâtif (ö. 1247/1832).²⁷⁰
134. Süleymaniyeli Maksûd b. Şah Veli (ö. 1300/1883), *Letâifü't-te'vîl alâ Envâri't-Tenzîl*.²⁷¹
135. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Hocazâde Abdullah b. Abdirrahman el-Kilisî Enverî (ö. 1303/1886).²⁷²
136. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Çuhadarzâde Hacı Keşfi Mustafa el-Yozgadî (ö. 1308/1890).²⁷³
137. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Köysancaklı Mehmed b. Hacı Molla Abdillah (ö. 1332/1914).²⁷⁴
138. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ali Efendi.²⁷⁵
139. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Arabzâde Abdurrahman b. Muhammed.²⁷⁶
140. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Balîzâde Mustafa.²⁷⁷
141. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Gurabzâde Abdurrahim b. Muhammed.,²⁷⁸
142. *Hâşiye alâ tefsîri cüz'i'n-Nebe*, Hamza Dârendevî.²⁷⁹
143. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Hüsam Çelebi Feyzullah b. Muhammed.²⁸⁰
144. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Hüseyin b. Derviş Ali el-Kırımî.²⁸¹
145. *Hâşiye alâ Tefsîri Sûreti'l-Mülk*, Karamanîzâde.,²⁸²
146. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Mehmed b. Vâiz b. Velican el-Mar'aşî el-İzmirî.²⁸³

²⁶⁸ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/339.

²⁶⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/533.

²⁷⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/533.

²⁷¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 319.

²⁷² Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/340; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 275.

²⁷³ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 268.

²⁷⁴ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 281.

²⁷⁵ Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin, nr. 81.

²⁷⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin), nr. 58.

²⁷⁷ (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi), nr. 302.

²⁷⁸ (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa), nr. 184.

²⁷⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, A-Tekelioğlu), nr. 837.

²⁸⁰ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 276.

²⁸¹ (İstanbul: Süleymaniye, Hacı Hüsnü Paşa), nr. 16.

²⁸² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi), nr. 1045.

²⁸³ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 283.

147. Muhammed Hafîd, *Ta'likât alâ Envâri't-Tenzîl fî Sûreti Yâsîn*.²⁸⁴
148. *Hâşiye alel-Beyzâvî li'l-Cüz'i'l-âhir*, Muhammed Sivasî.²⁸⁵
149. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Ni'metullah Perveşnî el-Aydîmî.²⁸⁶
150. *Merâmü't-Tâlibîn alâ Hâşiyeti'l-Mevlâ İsamiddin alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Seyyid Abdullah b. Abdurrahman es-Sivasî.²⁸⁷
151. Seyyid Osman el-Konevî, *Ta'likât alâ ba'di'l-mevâdî' min Tefsîri'l-Beyzâvî*.²⁸⁸
152. Sinânüddin Yûsuf Berde'î, *Ta'lik*.
153. Süleyman b. Ahmed el-Kilisî, *Ta'likât alâ Envâri't-Tenzîl*.²⁸⁹
154. *Ta'lika alâ Envâri't-Tenzîl*, Hacı Hasanzâde Şemsüddin Muhammed b. Muslihiddin (ö.911/1505).²⁹⁰
155. *Mazharu Envâri't-Tenzîlf fî Keşfi Envâri't-Te'vîl*, Ahmed es-Sinobî (ö. 914/1508).²⁹¹
156. Muhyiddin b. Yavsî el-İmâdî el-İskilibî el-Hanefî (ö. 920/1514), *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.²⁹²
157. Alâüddin Ali b. Muhyiddin Muhammed Âlâî Şerîf b. Muhibbî (ö.945/1539), *Misbâhu't-ta'dîli fî keşfi Envâri't-Tenzîl*.²⁹³
158. *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Kâdî alâ Sûreti'l-Mülk*, Köprücükzâde Sinânüddin Yûsuf (ö. 952/1545).²⁹⁴
159. *Ta'lika ale'l-Beyzâvî*, eş-Şerîf Mehdî-i Şîrâzî er-Rûmî el-Fikârî (el-Efkârî) (ö. 957/1550).²⁹⁵

²⁸⁴ (İstanbul: Beyazîd Kütüphanesi, Beyazîd), nr. 729.

²⁸⁵ Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 366.

²⁸⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/533.

²⁸⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî), nr. 56.

²⁸⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi), nr. 164.

²⁸⁹ Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, nr. 233.

²⁹⁰ Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 294.

²⁹¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 192.

²⁹² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/ 192; *Bursalı, Osmanlı Müellifleri*, 1/ 335; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 316.

²⁹³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa), nr. 147.

²⁹⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 3682.

²⁹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1481; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 319; 1/1462.

160. *Ta'lika alâ tefsîri kavlihî Te'âlâ min Envâri't-tenzîl* “Yevme ye'tî ba'du âyâti Rabbik” Kara Çelebi Muhyiddin Muhammed b. Hüsâmeddin et-Tirevî el-Hanefî (ö. 965/1557).²⁹⁶

161. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl: Ta'lik*. Nasrullah b. Abdillâh el-Manastirî er-Rûmî (ö. 976/1568).²⁹⁷

162. *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ahmed b. Abdillâh el-Fevrî (ö. 978/1570).²⁹⁸

163. Ahmed b. Abdillâh el-Fevrî (ö. 978/1570), *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.²⁹⁹

164. *Takrîrât alâ evveli sûreti'l-En'âm min Tefsîri'l-Kâdî*, 2. *Î'râbü'l-Kur'an li-sûreti'l-A'raf min Tefsîri'l-Kâdî*, Nişancızâde Ahmed Çelebi b. Müverrih Mehmed Paşa b. Ramazan (ö.986/1578).³⁰⁰

165. Mehmed b. Sarı Gürüz (ö. 990/1582), *Ta'likât alâ Kavlihî te'âlâ* “ve Kâlû lev-lâ ünzile aleyhi melek” min Tefsîri'l-Kâdî.³⁰¹

166. Şeyhülislam Zekeriyâ Mevlî b. Bayram el-Ankaravî (ö. 1001/1591), *Ta'lika alâ Tefsîri Sûreti'l-A'raf min Envâri't-Tenzîl*.³⁰²

167. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl: Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ganîzâde Nâdirî Muhammed b. Abdilganî (ö. 1034/1625).³⁰³

168. *Ta'lik alâ Envâri't-Tenzîl*. Mehmed b. Mustafa en-Niksarî (ö. 1052/1643).³⁰⁴

169. *Ta'lika alâ Evâili Sûreti Hûd min Tefsîri'l-Beyzâvî*, Muhammed b. Muhammed b. Ali Şeyhzade el-Vardarî. (ö. 1055/1646).³⁰⁵

170. *Şerhu Manzûme-i Tefsîri'l-Kâdî*. Manısalı Kuddûsî Abdurrahman (ö. 1080/1669).³⁰⁶

²⁹⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), nr. 224.

²⁹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/191; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335.

²⁹⁸ Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, 270.

²⁹⁹ Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, 270.

³⁰⁰ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/ 142; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*,1/534.

³⁰¹ Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: (Kuruluştan X/XVI. Asrın sonuna Kadar)*, 496.

³⁰² (İstanbul: Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla), nr. 223.

³⁰³ (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed), nr. 210.

³⁰⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 336.

³⁰⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşi, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/328.

171. *Hâşiye alâ Hâşiyeti İsamiddîn alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Uşşâkîzâde Abdülbâkî (ö.1090/1680).³⁰⁷

172. *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Simkeş Feyzî Hasan b. Abdillâh el-İstanbulî (ö.1102/1691).³⁰⁸

173. *Ta'lîka alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabâdî er-Rûmî (ö.1123/1711).³⁰⁹

174. *Ta'lîka alâ kavli'l- Kâdî el-Beyzâvî fî Tefsîri el-Hamdü*, Ahmed b. Muhammed el-Halebî (ö. 1124/1712).³¹⁰

175. *Şerh alâ Cüz'î'l-Âhir li'l-Kâdî el-Beyzâvî*, İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725).³¹¹

176. *el-Mi'yâr li-mâ fî Tefsîri'l-Kâdî Mine'l-Ahbâr*, Mestcizâde Abdullah b. Ömer b. Osman b. Mûsâ (ö. 1148/1735).³¹²

177. *Ta'liku'd-Dârendî alâ Âyâti min Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî*;³¹³ *Makâle fî tefsîri Sûreti Tâhâ min Envâri't-tenzîl*.³¹⁴ Muhammed b. Ömer b. Osman ed-Dârendî er-Rûmî (ö. 1152/1740).

178. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl: Ta'lik*, Bursalı Abdurrahman Rahîmî Mevczâde (ö. 1161/1748).³¹⁵

179. *Tahkîku Teveccühi'l-Beyzâvî fî Sûreti'l-Bürûc; Tahkîku Cevâbi's-Sa'dî an İ'tirâzi Sâhibi'l-Keşf ale'l-Kâdî; Ta'lîka alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Debbağ Müftü Ahmed el-Mar'aşî (ö. 1165/1751).

180. *Ta'likât alâ Envâri't-Tenzîl*, Rahîmî Erzurum Müftüsü Muhammed Hâzık Efendi (ö. 1176/1763).³¹⁶

181. *İs'âfü'lithâf fî Mu'âveneti'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Hocasâde Muhammed b. Vecîh el-İzmirî.³¹⁷

³⁰⁶ İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 1/142; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/330.

³⁰⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik), nr. 1362.

³⁰⁸ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 271.

³⁰⁹ (İstanbul: Süleymaniye, Kütüphanesi, Yazma Bağışlar), nr. 23.

³¹⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa), nr. 666.

³¹¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa), nr. 154.

³¹² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi), nr. 98; Esad Efendi, nr. 216.

³¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/28; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 3/1465.

³¹⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih), nr. 1039.

³¹⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/335.

³¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/337.

182. *Kâşîfû Envâri't-Tenzîl*, Ömer b. Ali b. İbrâhim b. Halil el-İspirî (ö. 1202/1788).³¹⁸
183. *Ta'lik*, Burdurlu Halil Efendi (ö. 1269/1853).³¹⁹
184. *Ta'lik*, Hasan Fehmi Efendi (ö. 1294/1878).³²⁰
185. *Tercümân-ı Kur'ân-Tefsîru Kâdî Beyzâvî*, Serbestzâde Ahmed Efendi (ö. 1939).³²¹
186. *Kâdî Beyzâvî ile Ebû's-Suûd Arasında Bir Mukayese*, Manisalizâde Mustafa Şevket Efendi (ö. 1954).³²²
187. *Şerhu Tefsîri'l-Fâtîha min Tefsîri'l-Beyzâvî*, el-Hac Ahmed Sa'id.³²³
188. *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Kâdî Hanefî.³²⁴
189. *Şerh alâ Envâri't-tenzîl*, Kâdî Ömer b. Abdullah er-Rûmî.³²⁵
190. *Kadı Beyzavi Haşiyesine Şerh*, Hüsâmüddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504).³²⁶

³¹⁷ Şükrü Maden, “Osmanlılar’da el-Keşşâf ve Envâru’t-Tenzîl Hâşiyeleri” 269.

³¹⁸ Habeşî, *Câmi ‘u’s-Şürûh ve ‘l-Havâşî*, 1/338.

³¹⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/534.

³²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/534.

³²¹ Maden, “Osmanlılar’da el-Keşşâf ve Envâru’t-Tenzîl Hâşiyeleri” 271.

³²² Maden, “Osmanlılar’da el-Keşşâf ve Envâru’t-Tenzîl Hâşiyeleri” 272.

³²³ Abay, “*Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası*”, 261.

³²⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim), nr. 161.

³²⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim), nr. 161.

³²⁶ Turgay, Nurettin, “Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsâmüddin Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği”, *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II-*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, (2013), 159-162.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂDİMÎ'NİN HAYATI VE TEFSİR-U CÜZ-İ AMME ADLI BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ

1. EBÛ SAİD MUHAMMED HÂDİMÎ

1.1. İsim ve Künyesi

Tam adı; Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseynî el-Müftî el-Hâdimî Ebû Saîd-i Nakşibendî'dir.³²⁷ Tabakât türü eserlerde "Ebû Saîd-i Hâdimî" ve doğduğu yere nisbetle sadece "Hâdimî" veya "Büyük Hâdimî" lakabıyla anılmıştır. Künyesi Mevlânâ Ebû Saîd'dir.³²⁸ Ya da en büyük oğlunun adı Saîd olduğu için Ebû Saîd" de denilmiştir.³²⁹ Hâdimî nisbesi yanında Hüseynî, Nakşibendî ve Konevî nisbeleriyle de anılmaktadır.

1.2. Soy ve Kökeni

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin atalarının aslen Türkistan ya da Buharalı olduğu ile alakalı iki ayrı bilgi vardır. Birinci bilginin sahibi olan Bağdatlı İsmail Paşa, Hâdimî'nin dedesi Osman Efendi'nin Türkistan'ın Belh şehrinden gelerek memleketleri Hadim'i vatan edindiğini³³⁰ söylerken, ikinci bilgi'nin sahibi Numan Hadimoğlu ise büyük dedesi Bedreddin'in Buhârâ'dan geldiğinden bahsetmektedir.³³¹ Asıl memleketiyle alakalı iki farklı bilgi olsa da Hâdimî hakkında yapılan çalışmaların sonuçlarının genel olarak Numan Hadimoğlu'nun tespiti ile aynı yönde olması Hadimî'nin atalarının Buhara'dan geldiği yönündeki genel kabulün baskın olmasına sebep olmuştur. Kaynaklar, Hâdimî'nin soyunun aslen Buhârâlı olduğunu ortaya koymasına rağmen, kendi el yazıları arasında rastlanılan bir hatıra da şu olay nakledilir: Bir gün murâkabeye daldığında Peygamber Efendimizi görmüş

³²⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- Arifin*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2/33.

³²⁸ "Hâdimî" *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1985), 7/325; Lütfi Doğan, "Büyük Hâdimî", *Diyanet Gazetesi*, (10 Aralık 1971), 7.

³²⁹ Numan Hâdimioğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983), 1/85.

³³⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- Arifin*, 2/333.

³³¹ Hâdimioğlu, *Hâdim ve Hâdimliler Bibliyografyası*, 90.

ve Peygamberimiz kendisinin, on iki imamlardan ve Peygamberimizin torunlarından olan Cafer-i Sâdık'ın soyundan olduğunu kendisine müjdelemiştir.³³²

Hâdimî'nin ailesinden Mustafa Özkul Hâdimî'nin şeceresini şu sıraya göre tespit etmiştir.

1. Bedreddin Efendi (ö: ?)
2. Hüsameddin Efendi (ö: ?)
3. Hüseyin Efendi (ö: ?)
4. Abdurrahman Efendi (ö: ?)
5. Osman Efendi (ö : ?)
6. Babası Kara Hacı Mustafa Efendi (ö:1147/1735)³³³
7. Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (ö:1176/1762)
8. Münzevi Saîd Efendi (Oğlu) (ö: 1213/1798)
9. Hacı Numan Efendi (torunu) (ö: 1235/1821)
10. Büyük Mehmet Efendi (yeğeni) (ö:1147/1735)
11. Fatma Hanım (Kız kardeşi)(ö: ?)³³⁴

Nesebiyle alakalı bilgiler incelendiği zaman nesebinin Arap ve Türk olma ihtimalinin aynı anda düşünülmektedir. Bu iki nispetten hangisinin gerçeği ifade ettiğine dair bir tespit yapılması ise mümkün görünmemektedir. Bu durumda şu iki ihtimal değerlendirilmiştir.

1- Dedeleri aslen arap olup, İslâmın ilk dönemlerinde tebliğ için Buhârâ'ya hicret etmiş olabilirler.

2- Tasavvufî çevrelerde sıkça görüldüğü üzere soyunu Peygamber Efendimize bağlamak sûretiyle neslinin sağlam temeller üzerine oturduğunu göstermek istemiştir.³³⁵

³³² Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Tarîku's-Saâde*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 1-148b; Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/85; Salih Göktaş, *Ebû Saîd Hâdimî ve Hâdim*, (Konya: Mibaş Basım, tsz:), 18.

³³³ Mezar taşındaki kitabede “Merhum ve mağfur, Hâdimî efendinin pederleri ve üstad-ı fuhulünden, sahib-i enfâs'ı kudsiyye, üstâd-ı kül, mürşid-i ekmel, Fahrü'r-Rum Kara Hacı Mustafa Efendinin Ruhuna fatiha” yazmaktadır.

³³⁴ İzzet Sak, “Osmanlı Döneminde ve Günümüzde Hâdim” *Bağ Bozumu Kültür ve Turizm Senlikleri Bildirisi*, (Konya: 1987) 5.

³³⁵ Aydın, *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 7.

1.3. Doğumu ve Ailesi

Ebû Saîd el-Hâdimî, Hâdim ilçesinde 1113/1701–1702 yılında doğmuştur. Doğum yeri olan Hâdim, Konya'nın 128 km. güneyinde dağlık bir bölgede kurulmuş bir ilçedir. Anadolu'ya Buhârâ'dan göç eden ailesinin, bölgeye ilk gelişleri 1400'lü yıllara kadar dayanır.³³⁶ Ailenin, ilk yerleştiği yer ise bu günkü Taşkent ilçesinin Bolay kazasına bağlı, aynı zamanda Hâdim'in güneybatısında "Göksu" vadisi üzerinde ve Hâdim'e 20–25 km uzaklıktaki "Karacasâdık" köyüdür. Aile burada 1104/1692 yılına kadar kalmıştır.³³⁷ Burada uzun yıllar kalan ailenin bir kısmı Alanya'ya bir kısmı göç ederken bir kısmı da Karacasâdık'a yerleşmiştir. Karacasâdık'ta bir süre kalan ailenin son durak olarak Hâdim'e göç etmeleri ise Numan Hâdimoğlu'nun anlattığına göre şöyle olmuştur: Karacasâdık bölgesinde kaldıkları esnada Hâdimî'nin babası Kara Hacı Mustafa Efendi, Pirlagonda/Taşkent müftüsü Emir efendinin kızı Hediye Hanım ile evlenmiştir. Hediye hanım hamileliği esnasında vücudundan bir ağacın çıkıp kısa sürede büyüyerek meyve verdiğini ve bu meyveleri halkın sevinç ile topladıkları bir rüyâ görmüş ve rüyâsını eşine anlatmıştır. Yüksek dereceli bir müderris ve aynı zamanda Şeyh olan Kara Hacı Mustafa Efendi rüyâyı yorumlayıp hayırlı bir evlatları olacağını değerlendirdikten sonra rüyâda gösterilen mekânı aramak maksadı ile eşini de yanına alıp çevreyi keşfe çıkmıştır. Hâdim'e geldiklerinde Hediye Hanım heyecanlanarak rüyâda gösterilen yerin burası olduğunu söyleyince burada kalma kararı alınmış ailesi, Karacasâdık'tan Hâdim'e taşınmıştır.³³⁸

1.3.1. Anne Babası

Babası Fahru'r-Rûm lakabıyla meşhur olan Kara Hacı Mustafa Efendi de çevresinde itibar edilen âlimlerden biriydi. Annesi Buhârâ'dan göç etmiş köklü bir aileye mensûp olup, Taşkent Müftüsünün kızı, Hediye Hanımdır.

³³⁶ Veli Ertan, "Vefatının 211. yılı Münasebetiyle Büyük Hâdimî. Hayatı, Eserleri ve Tesirleri" *İslâm Medeniyeti Dergisi*, 33 (1973), 39.

³³⁷ Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası* 1/86.

³³⁸ Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/92.

1.3.2. Kardeşleri

1- Aynı zamanda eserleri de olan âlim, müderris Ebû Naim Ahmed el-Hâdimî (ö: 1160/1744). 2- Fatma Hanım 3- Zeynep Hanım 4- Ümmü Gülsüm hanımdır.³³⁹

1.3.3. Eşleri ve Çocukları

Numan Hâdimoğlu' nun naklettiğine göre, Hâdimî'nin eşleri ve onlardan doğan çocukları da şu kimselerdir:

1- Meryem Hanım: Mekke-i Mükerreme kadılığı yapan ve aynı zamanda talebesi olan oğlu Hacı Saîd Efendi (ö: 1213/1798) bu hanımından doğmuştur.

2- Fatma Hanım: Hâdimî'nin eserlerinin çoğunu istinsah eden oğlu ve talebesi Abdullah Efendi (ö: 1192/1178), Muhammed Emin Efendi (ö. 1147/1735) ve Hacı Numan Efendiler (ö. 1235/1821) bu hanımından doğmuşlardır.

3- Zahide Hanım: Hacı Mustafa Efendi (ö. 1225/1810) bu hanımından doğmuştur.

4- Zahide Hanım: (ö. ?) Ali ve Abdül-hâlim Efendiler bu hanımından dünya'ya gelmiştir.³⁴⁰

1.4. Tahsil Hayâtı, Görevleri, Hocaları ve Öğrencileri

1.4.1. Tahsil Hayatı

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, ilk eğitimini babasının Hâdim'de kurduğu medresede o dönemin ünlü ve yüksek dereceli bir âlimi olan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den aldı.³⁴¹ Hafızlık eğitiminden sonra Arapça eğitimini tamamlayan Hâdimî, Kütüb-i Sitte, ardından İmam Beğâvî'nin *Mesâbîh-i Sünne*'sini, Münzirî'nin *Terğîb ve 't-Terhîb*'ini, Kâdî İyâz'ın *Şifâ*'sını ve Suyûtî'nin *el-Câmiû 's-Sağîr*'ini yine babasından okuyarak icâzet almıştır.³⁴² Arap edebiyatı, fen bilimleri ve felsefe dersleri aldı. Bu medresenin aynı zamanda zengin bir kütüphanesi de mevcuttu. Bu kütüphane'nin Hâdimî'nin eğitimine ve ilmî kişiliğinin gelişmesine katkısı olmuştur.³⁴³ Kara Hacı Mustafa Efendi, Hâdimî'de gördüğü kabiliyet ve başarıya azmi üzerine ilmini daha fazla artırmak amacıyla kendisini Konya Karatay

³³⁹ Sarıkaya, *Merkez ile Taşra arasında Bir Osmanlı Alimi Ebû Saîd Hâdimî*, 49; Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/90.

³⁴⁰ Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/90.

³⁴¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/296.

³⁴² Hâdimî, *İcâzetname*, Konya Yazma Eserler, no. 5848/1.

³⁴³ Abdullah Mustafa el-Merâğî, *Fethü'l-Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1394/1974), 116.

Medresesine gönderdi. Hâdimî, burada beş yıl kadar Müderris İbrahim Efendi'den eğitim aldı.³⁴⁴ Karatay Medresesinden icâzetini aldıktan sonra Hâdim'e dönüp babasının yaptırdığı medresede ders vermeye başladı. Bu dönem Müderris Mahmud Efendi'nin vefat etmesi üzerine Pirlagonda / Taşkent kazası'na bağlı Bolay Emrud ve Alâni mevrâlarından elde edilen öşür ile Bolay ve Karacahisar mevrâlarının gelirleri Hâdimî'ye verilmiştir. Eylül 1727 tarihli bir beraat ve vakfiyeye göre Pirlagonda'da bulunan Tablbaz Zâviyesi'ne zâviyedâr olarak görevlendirilmiş ve zaviyenin gelirlerinden elde ettiği imkânlar ile Karatay Medresesindeki Hocası İbrahim Efendi'nin tavsiyesine uyarak tahsilini daha da ilerletmek üzere İstanbul'a gitmiştir. Burada dönemin mümtaz bilginlerinden olan Kazâbadî Ahmed Efendi'den ders almıştır.³⁴⁵ Burada yaklaşık 8 yıl kadar eğitim alan Hâdimî İstanbul'daki zengin kütüphanelerden de istifade etmiş ve çeşitli camilerde vaazlar vermiştir.³⁴⁶ Sekiz yıllık eğitimin ardından babasının ölümü üzerine memleketine dönmeye karar vermiştir. İlim tahsili için toplamda on dört yıl süreyle ailesinden ve memleketinden uzak kalan Hâdimî, otuz iki yaşında dört katır yükü kitapla İstanbul'dan Hâdim'e dönmüş ve babasının medresesinde müderrisliğe başlamıştır. Medresedeki hocalığın yanında Tablbaz Zaviyesi'nin zâviyedârlığı ile Hâdim müftülüğü görevlerini de yürütmüştür.³⁴⁷

Görevleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin resmi olarak üzerine aldığı bir ile görev ile alakalı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Burada iki husus karşımıza çıkmaktadır

1. Mahmûd döneminde istanbula yaptığı seyahat esnasında kendisine Osmanlı Devleti içinde yazılan dînî eserlerin yayımlanmadan önce bizzat kendisi tarafından tetkik edilmesi görevi teklif edilmiştir. Fakat Hâdimî, Hâdim'deki medresesinde talebe okutmayı, tercih ederek bu görevi kabul etmemiştir.³⁴⁸

2. Hâdim'e dönüşünde medresesinin ilim faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. O yıllarda bölgede ilim faaliyetlerinde bulunan bir başka âlim olan Müderris

³⁴⁴ Veli Ertan, *Mevlâna Müftü Ebû Saîd Muhammed Hâdimî*, 40.

³⁴⁵ Abdullatif Uyan, *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, (İstanbul: Bereket Yayınevi, 1993), 2/56.

³⁴⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 104.

³⁴⁷ Merâğî, *Fethü'l-Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, 3/112.

³⁴⁸ Hâdimî" *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, 16/315.

Mahmud Efendi'nin vefat etmesi üzerine Pirlagonda (Taşkent) Kazası'na bağlı Bolay Emrud ve Alâni mevrâlarından elde edilen öşür ile Bolay ve Karacahisar mevrâlarının gelirleri Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'ye verilmiştir. Bu gelirler sayesinde ilmî faaliyetlerini daha rahat koşullarda sürdürmüştür.³⁴⁹

1.4.2. Hocaları

1.4.2.1. Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi

Hâdimî'nin babasıdır. Osman Efendi'nin oğlu olup, Nakşibendî tarikatına mensup âlim ve velî bir zâttır. Hâdimî'nin ilk hocası ve tarikattaki şeyhidir.³⁵⁰ Zamanının önemli ilmî şahsiyetlerinden biridir. Bu özelliği sebebiyle kendisine Fâhru'r-Rûm unvanı verilmiştir. Hâdim'de 1147/1735 de vefat etmiştir.³⁵¹ Risâle fî Kırât-i Hatm-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye ve Usûl³⁵² isminde bir eseri vardır.

1.4.2.2. Müderris İbrahim Efendi

Hâdimî'nin babasından sonra ikinci hocasıdır. Konya Karatay Medresesinde Hâdimî'ye beş yıl hocalık yapmış ve icâzet vermiştir. Hâdimî'nin İstanbul'daki hocası Kazâbâdî'nin medresesine girmesi de İbrahim Efendi'nin yönlendirme ve tavsiyesi ile olmuştur.³⁵³

1.4.2.3. Kazâbâdi Ahmed Efendi

Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Kazabâdi er-Rûmî, el-Hanefî. Lakabı Ebû Nâfî'dir.³⁵⁴ Tokat Sancağı nahiyelerinden Kâzâbâd (Kazova)'da doğmuş, 1163/1750'de İstanbul'da vefat etmiştir. Cerrahpaşa caddesindeki bir hazirede metfundur. Kazâbâdi, kudretli bir âlimdir. Önce memleketi Kazâbâd'da tahsile başlamış, daha sonra Tokat'a giderek orada Ali Yusuf Efendi, Osman Efendi ve Zorluzâde Erzurum'lu Hasan Efendi'den tahsilini ikmale etmiş, sonunda aslen Antep'li olup sonradan Sivas'ta yerleşen ve 1111/1699 tarihinde vefat eden Allâme

³⁴⁹ Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve Mecâm'i'ul-Hakâik adlı Eserindeki Metodu*, 9.

³⁵⁰ Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası* 1/86-87.

³⁵¹ İrfan Görkaş, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, 14; Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası* 1: 86-87.

³⁵² Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi, *Risâle fî Kırât-i Hatm-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye ve Usûl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), no: 1017

³⁵³ Sarıkaya, *Merkez ile Taşra arasında Bir Osmanlı Alimi Ebû Saîd Hâdimî*, 50-54; Göktaş, *Ebû Saîd Hâdimî ve Hâdim*, 14; Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/86-87; İslam Âlimleri Ansiklopedisi, 16: 334.

³⁵⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l- Arifin* 2: 41; Sarıkaya, *Merkez ile Taşra arasında Bir Osmanlı Alimi Ebû Saîd Hâdimî*, 60-61.

Muhammed et-Tefsîrî'den icâzet almıştır. 1121/1709'da resmen müderris olmuş, müderrislik derecesine yükselince kendisine sarayda tedris görevi verilmiştir. 1146/1733'de Selanik, 1153/1740'da Mısır, 1157/1744'de Mekke-i Mükerreme kadılığına tayin olmuştur. Pek çok talebe yetiştiren Kazabâdi'nin en meşhur talebesi Hâdimî'dir.³⁵⁵

1.4.3. Eserleri

1- Hâşiye alâ Süreti'l-Fatiha li'l-Beyzavî. 2-Hâşiye alâ Hâşiyeti Mirza Can. 3- Tenvîru'l-Besâir. 4- Hâşiyetu'l-Usûl. 5- Netâyicu'l-Enzâr. 6- Şerhu Fevâidi's-Seniyye. 7- Şerhu Ferîde. 8- Şerhu Âdâb-ı Birgivi. 9-Hâşiye-i İsbât-ı Vâcib. 10- Şerhu'n-Nûniyye dir.³⁵⁶

1.4.4. İcazet Silsilesi

Numan Hâdimoglu, Hâdimî'nin icâzet silsilesini şu şekilde vermektedir.

Ahmed Kazâbâdî, Muhammed Nevevî, Ali Gürânî, İbnMüncelî, Allame Şirâzî, Kâtib el-Kazvîni, İmam Gazâlî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî, Ebû Tayyib Salûkî, İbrahim Rûzî, Şeyh Ebû Abbas Ahmed, Ebû İbrahim İsmail, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî (İmam Şafi'nin oğlu), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, İmam Azam Ebû Hanîfe, Şeyh Hammâd, İbrahim en-Nehâî, Abdullah b. Habib, Abdullah b. Mesud, Hz. Ali (r.a).³⁵⁷

1.4.5. Tasavvufa İntisabı

Ebû Saîd Hâdimî'nin tasavvufî hayatında intisab ettiği birkaç isim öne çıkmaktadır. Konu hakkındaki çalışmalarında bu kişileri tesbit eden araştırmacılar yaptıkları değerlendirmelerde şu sonuçları ortaya koymuşlardır. Tabibzâde'nin silsilenâme adlı eserinde kaydettiğine göre bu kişilerden bir tanesi Köseç Ahmet Efendi'dir.³⁵⁸ Aslen Trabzonlu olup Konya'da ikamet eden ve burada vefat eden bu zât aynı zamanda Hâdimî'nin cenaze namazını kıldırmasını vasiyet ettiği kişi olarak da belirtilmektedir.³⁵⁹ Ancak yapılan araştırmalarda Köseç Ahmet Efendi'nin 1174/1760 yılında Konya'ya yerleşmesine kadar geçen hayatında, Hâdimî ile

³⁵⁵ Hâdimoglu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1: 90.

³⁵⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 539.

³⁵⁷ Hâdimoglu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1: 91.

³⁵⁸ Ramazan Muslu, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", 197.

³⁵⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 154-155.

görüştüğüne dair bir bilgiye rastlanamamıştır. Dolayısıyla Köseç Ahmet Efendi'nin Hâdimî'nin şeyhi olması uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.³⁶⁰ Bir başka isim de Murâd Buhârîdir. Kaynaklarda ismi Hâdimî'nin halifesi olarak geçmektedir.³⁶¹ Ancak Mehmet Aydın'ın verdiği bilgiler göz önüne alındığında Murad Buhârî'nin Hâdimî'nin halifesi olması ihtimal dâhilinde değildir.³⁶² Çünkü Murâd Buhârî'nin Konya'ya gelişi 1112/1710 yılına denk gelir. Hâdimî ise o yıllarda henüz dokuz yaşındadır. Murâd Buhârî 1132/1720 yılında vefat ettiğine göre ki bu tarih Hâdimî'nin, İstanbul'da bulunduğu tarihlere denk düşmektedir. Dolayısıyla Hâdimî'nin onun halifesi olması mümkün görünmemektedir.³⁶³ Bu konuda Mehmet Aydın yaptığı değerlendirmede Hâdimî'nin tasavvufî eğitim ve intisabının ilk kaynağının Fâhru-r-Rûm lakabı ile tanınan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'ye dayandığını belirtmiştir. İkinci olarak da Muhammed Bahâüddin el-Murâd adlı kişidir. Kendisi İstanbul'a gitmek için Konya üzerinden seyahat yapmış Hâdimî ile de Konya'da karşılaşmıştır.³⁶⁴

1.4.6. İlim Yolculukları

Hâdimî İstanbul ve konyaya ilim tahsili için yolculuklar yapmıştır. İlk seyahatini Konya'ya yapan Hâdimî, Karatay Medresesinde Müderris İbrahim Efendi'nin tedrisinde beş yıl öğrenim görmüştür. Daha sonraki seyahatini istanbula gerçekleştirmiş Kazâbâdî Ahmed Efendi'den ilmini ikmal etmiştir. Bundan sonraki ilim yolculukları da istanbul'a olan Hâdimî bizzat padişahlardan aldığı davetler üzerine iki kez daha burada bulunmuştur.

1.4.6.1. III. Ahmet Tarafından Davet Edilmesi

Hâdimî, döneminin Padişahları III. Ahmet ve I. Mahmut tarafından İstanbul'a davet edilmiştir.³⁶⁵ İlk olarak III. Ahmet tarafından davet edilmesine sebep olan olay şu şekilde gelişti. İstanbul'a, İslâmiyet'le Hıristiyanlık arasında münazara yapmak

³⁶⁰ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlıda Müceddidilik XII / XVIII. Yüzyıl*, (İstanbul: Sûf Yayınları, 2004), 152, Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 13.

³⁶¹ Şimşek, *Osmanlıda Müceddidilik XII / XVIII. Yüzyıl*, 152.

³⁶² Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 13.

³⁶³ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlıda Müceddidilik XII / XVIII. Yüzyıl*, 150.

³⁶⁴ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 12.

³⁶⁵ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966), 2/775; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, 16/334.

üzere bir müsteşrik gelmişti. Dönemin Padişahı III. Ahmed, Hâdimî'nin İstanbulda vaktiyle öğrenim gördüğü hocası ve aynı zamanda saray müderrisi de olan Kazâbâdî Ahmed Efendi'den, gelen kişinin karşısına çıkacak yetkin bir âlim bulmasını istemişti. Bunun üzerine Müderris Ahmed Efendi şu cevabı vermiştir: “Bunca yıldır okutup yetiştirdiğim talebelerimin içinde üç buçuk öğrencim var diye öğünürdüm. Bunların içinde üçü de tam gelişmedi. Fakat o dört talebem içinde buçuk olarak değerlendirdiğim Hâdimli Muhammed, büyük bir müderris oldu. Kendisi Konya'nın Hâdim köyündedir. Boş zamanının olmadığını ve birçok âlimler yetiştirdiğini duyuyorum. Davet edilirse, İslâmiyetin yüzü ak olur.”³⁶⁶ diyerek padişaha Hâdimî'nin getirilmesini teklif eder. Bunun üzerine Padişah, Hâdimî'ye verilmek üzere Konya Valisi Ali Paşa'ya bir davetnâme gönderir. Vali Ali Paşa da bizzât Hâdim'e gelerek Hâdimî'yi tebrik eder ve davetnameyi kendisine verir. Hâdimî davete icabet ederek, İstanbul'a gider. Bu arada münazaranın yapılacağı gün gelir ve Ayasofya Camii, başta Padişah olmak üzere birçok Müslüman ve Hıristiyan ilim adamı, devlet ricali ve halkla dolar. Bu toplantıda Hâdimî'ye, sözün önce kime verileceği sorulunca, “O konuktur, onun isteğine göre olsun” der ve söz Hıristiyan'a verilir. Bunun üzerine müsteşrik ‘üç soru soracağım, cevaplandırın, sonra o bana üç soru sorsun’ der. Mahiyeti hakkında malumat bulamadığımız bu sorulara Hâdimî, gereken cevapları verir. Soru sorma sırası Hâdimî'ye geldiğinde müsteşrik, sorulan ilk soruya zamanında cevap veremez ve beş dakika olan cevaplama süresine beş dakika daha ister. Hâdimî, on dakika daha vermesine rağmen yine de cevap veremez. Hâdimî'nin şahsında İslâm'ın kazanmasına neden olan bu olay, câmideki Padişahı ve Müslüman halkı ziyadesiyle memnun eder. Hâdimî'nin bu başarısından sonra Padişah onu huzuruna davet ederek kendisinden bir isteğinin olup olmadığını sorar.³⁶⁷ Hâdimî özel bir isteğinin olmadığını verir. Padişah, bu mütevazı cevaba daha da memnun olur ve ona: “Senin ilim, irfan ve feyiz yuvası olan medreseni yaşatmak için Bozkır ve Mut kazalarının aşarını vakfettim.” diyerek

³⁶⁶ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-'Arabîyye, 1910), 4/141.

³⁶⁷ Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1:105.

kendisini bu şekilde taltif eder. Kısa zaman sonra da Hâdimî seyahatten memleketine döner.³⁶⁸

1.4.6.2. I. Mahmut Tarafından Davet Edilmesi

Osmanlı sultanlarından I. Mahmut da şöhretinden ve işittiği kerametlerinden dolayı kendisinden etkilendiği Ebû Saîd Hâdimî'yi tanımak için İstanbul'a davet eder.³⁶⁹ Davet üzerine İstanbul'a gelen Hâdimî'den oldukça etkilenen Padişah, kendisinden Ayasofya Camiinde ders vermesini istemiştir. Bu derste Padişah, Sadrazam, hocası Kazâbâdî Ahmed Efendi ve diğer devlet ricali de hazır bulunmuştur. Hocasının olduğu mecliste ona olan saygısından dolayı vaaz etmek istememişse de Padişahın bu yöndeki iradesinin gereği kendisine hatırlatılarak kürsüye çıkmış ve vaazını icra etmiştir. Daha sonra Risâle haline getirerek "Fatiha Suresi Tefsiri" adıyla telif de ettiği Fatiha sûresi'nin tefsirini başarılı bir sunumla anlattığı ders, dinleyenler üzerinde büyük bir etkiye sebep olmuştur. Sonrasında saraya davet edilerek tebrik ve taltife mazhar olan Hâdimî'ye, İstanbul'da kalması teklif edilmiştir. Ancak gördüğü ihtiram ve aldığı bu davete teşekkür ederek memleketi Hadime gitmek istediğini ifade ederek İstanbul'dan aldığı bir miktar kitap ile Hadim'e geri döner.³⁷⁰

1.4.7. Hakkındaki Tanıklıklar ve Sözlü Aktarımlar / Kerametler

Tarihi kayıtlar Hâdimî'ye keramet olarak nitelendirilen bazı hadisleri nispet etmektedir. Yukarda anlattığımız ve Hâdimî'nin Padişah I. Mahmut tarafından İstanbul'a davet edilmesine de sebep olan olay bunlardan bir tanesidir. Şöyle ki; III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde uzun müddet Darü's-Sâ'de ağalığı görevinde bulunan Hacı Beşir Ağa adında bir devlet görevlisi vardı. Bu zat sonraları Hicaz'a gönderilerek, Medine-i Münevvere harem ağalığı vazifesinde de bulundu. İstanbul'a dönüş yaptığı sırada Padişah I. Mahmud kendisine orada kaldığı zaman zarfında karşılaştığı enteresan durumları sormuş, Beşir Ağa da: "bu kadar zamanda, üç olaya muttali oldum" diyerek bir tanesini şu şekilde anlatmıştır: "Zaman zaman Mescid-i Nebîdeki Cibril Kapısı gecenin seher vaktine yakın bir zamanda aralanırdı. Gireni

³⁶⁸ Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 13-14.

³⁶⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 238.

³⁷⁰ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/771-776.

anlamak ve tecessüs etmek ister fakat bedenime ârız olan rehavet ve durgunluk neticesi içeri giren zâtın kim olduğuna muttali olamazdım. Bir gece yine bu kapı açıldı ben kapıya koştum ve kapıda iken içeri bir zât girdi. Giren kişiye kim ve nereli olduğunu sordum. Konyalı olup, Muhammed Hâdimî Efendi olduğunu söyledi. Ziyaret sebebini sordum: “İmam Birgivî’nin (ö 981/1573) Tarikat-ı Muhammediyye’sini şerh ediyorum, şüphe ettiğim bazı hadislerin Hz. Peygamber’in ağzından çıkıp çıkmadığını Ruh-i Peygamber’den öğrenmek için geldim’ deyince onu odama götürdüm. Bir müddet kaldıktan sonra gitmemesini söylediysem de: ‘Memleketimde imamet vazifem var, müsaade buyur’ dedi ve gitti. Hacı Beşir Ağa Hâdimî için ‘bu görüşmeden sonra arada gelir ve yine kendisiyle görüşürdük’ deyince Padişah, sözünün doğruluğundan emin olmak için, Ebû Saîd Hâdimî’yi İstanbul’a davet etti.³⁷¹ Hâdimî, İstanbul’a gelince, Padişah, aynı yaş ve özelliklerde benzeri olan birkaç kişiyle beraber Hâdimî’yi bir odaya alır ve Beşir Ağa’yı çağırıp bu zâtları gösterir. Hacı Beşir Ağa, bu kişiler arasından, doğruca Hâdimî’nin yanına giderek ona yakınlık ve muhabbet gösterir. Olaya tanık olan Padişah, anlatılanların doğruluğuna inanarak Hâdimî’ye olan saygı ve yakınlığını daha da artırır.³⁷²

1.5. İlmî Kişiliği

1.5.1. Medresesi

Hâdimî’nin hâdim ilçesinin batısında “Ballica” olarak bilinen yayla yolu üzerinde Kervanpınar (Kavaklar) adındaki yörenin, doğu yönündeki sırt üzerinde 1708 yılında babasının kurmuş olduğu bir medresesi vardır. Yıllar içerisinde kendi haline terk edilen bina yıkılmış olsa da hâlen üzerinde bir kısım taş duvarları olan harabeler bulunmaktadır. Ayrıca düz arazi üzerinde de derslikler ve hocaların lojmanları olduğu sanılan temeller görülebilmektedir. Geniş bir alana kurulmuş olan medrese; ortası boş, üstü açık dikdörtgen biçiminde inşa edilmiş olup, iki katlı, 400 odalı, geniş derslikleri olan tek blok halinde taş duvarlı, yığma bir bina olarak inşa edilmiştir.³⁷³ Yapımına babası Fâhru’r-Rûm zamanında başlanan medrese, Hâdimî döneminde her yönden zirveye ulaşmıştır.³⁷⁴ Bölgenin yapısına her anlamda olumlu

³⁷¹ Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. 1: 134.

³⁷² Ebül’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/771.

³⁷³ Ebû Sâîd Muhammed Hâdimî, *Mecâm’u’l-Hakâyık*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1369), 3.

³⁷⁴ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 2: 52.

etkileri olan ve zamanla gelişerek ünü etrafa yayılan bir kimliğe bürünen medresenin henüz babasının döneminde medresedeki öğrenci sayısı 2000'e kadar yükselmiştir.³⁷⁵ Bu haliyle, Anadolu'da bulunan en büyük medreselerden biri olarak dikkat çekmektedir. Zamanla kuramsallaşan ve büyüyen medresede tefsir, hadis, fıkıh, islam felsefesi, ilm-i kelâm, arap edebiyatı gibi islâmî ilimlerin her biri için müstakil bir bölüm meydana gelmiştir. Hâdimî bu medresede, başta kendi çocukları Saîd, Abdullah, Emin ve Numan Efendiler olmak üzere “Ayaklı Kütüphane” olarak da meşhur olan Müftizâde Muhammed Antakî, Muhammed Kırkağacî, Hafız Osman Üskübî, Ahmed Ürgübî, Konyalı İsmail Hakkı, Hacı İsmail Kayserî gibi birçok âlim yetiştirmiştir.³⁷⁶ Medresede küçük kardeşi Ebû Naim Ahmet Efendi, Hâdimî'nin çocukları ve torunları müderrislik yapmışlardır.³⁷⁷ Vefatından sonra 1832 yılına kadar 74 yıl daha medrese, eğitim-öğretime devam etmiştir. Sonraları orta öğrenim düzeyinde eğitim faaliyetlerinin sürdüğü medrese Tevhid-i Tedrisat kanunu ile kapatılmıştır. Varlığını günümüze kadar sürdüremeyen medresenin alanı, geçen zaman içinde satılmış yerlerine derme çatma evler inşa edilmiştir.³⁷⁸

1.5.2. Kütüphanesi

Hâdimî'nin, yukarıda sözü edilen medrese bünyesinde müstakil bir kütüphanesi vardır.³⁷⁹ Osman Rüştü Efendi tarafından kurulan kütüphane, kurulduğu zaman Ebû Saîd Muhammed Hâdimî yedi yaşındadır. Günümüzde hâlen ayakta olan ve kare plan şemasına sahip olan kütüphane binasının, dönemin özel tuğlaları, taşı ve horasan harcı, kullanılarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Kübik örme kemer ve kubbe çatı ile kütüphaneye genişlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Kütüphane girişi binanın güney tarafındadır. Giriş kapısının karşısındaki duvara aydınlatma maksatlı pencereler açılmıştır. Açılan pencereler içten dışa doğru daralmaktadır. Kütüphane mekânının üzeri kubbeyle örtülü, geçiş elemanı olarak köşelerde pandantifler kullanılmıştır. Yapının bünyesinde iki adet ahşap gergiler bulunmaktadır. Kendisinin temin etmesi ve hayırsever kişiler tarafından vakıflarla kütüphane koleksiyonun

³⁷⁵ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2: 53.

³⁷⁶ Veli Ertan, *Mevlana Müfti Ebû Sâîd Muhammed Hâdimî*, 42.

³⁷⁷ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2: 53.

³⁷⁸ Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 110.

³⁷⁹ Numan Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1: 11.

zenginleşmesi sağlanmıştır.³⁸⁰ Kütüphane'ye katkı yapan kişiler aynı zamanda Beşir Ağa, Divân-ı Humayun Hâceganı Şuhûdi Osman Efendi gibi Hâdimî'nin dostluk kurduğu devlet adamlarıdır.³⁸¹ Kütüphanenin oluşmasında bir diğer isim daha karşımıza çıkmaktadır. Bu kişi, 1 Kasım 1761 tarihinde, Hâdim Kütüphanesine 346 cilt kitap vakfeden Osman Efendidir. Kütüphaneye uzun yıllar hizmet eden Osman Efendi, kütüphanenin kendi adıyla anılmasına da sebep olmuş, kütüphaneye aynı zamanda “Şuhudî Osman Efendi Kütüphanesi” de denmiştir.³⁸² Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Devlet Arşivlerinde bulunan bir belgeye göre, 1199/1785 yılında yıldırım düşmesi sonucu kütüphane, hasar görmüştür. Ancak dönemin Hadim müftüsünün müracaatıyla İstanbul'dan görevlendirilen Mimar Süleyman Ağa tarafından kütüphane onarılmıştır.³⁸³ Daha sonra kütüphane, Hâdimî ailesine mensup kişiler tarafından yönetilmiştir. Görevli kütüphanecilere, iki ile on beş akçe arasında ücret ödenmiştir. Bu görev zimmet usulü yürütülmüş kayıp edilen ya da zarar gören kitapların ücretleri görevlilerin maaşlarından kesilerek tazmin edilmiştir.³⁸⁴ Hâdim kütüphanesine ilişkin bir diğer konu da kütüphanede çalışanların kayıtlarıdır. 1843 tarihinde Hâfız-ı kütüb olarak Seyyid Mehmed kütüphanede görevlendirilmiştir. 1867 yılında senesinde Mehmet Efendi'nin vefat etmesi üzerine yerine oğulları Seyyid Numan, Seyyid Abdullah, Seyyid Abdurrahman ve Seyyid Saîd Efendiler sırasıyla kütüphaneye tayin edilmişlerdir.³⁸⁵ Hâdimî'nin vefatından sonra ne yazık ki medrese gibi kütüphane de zamanla önemini kaybetmiş 1873 yılına gelindiğinde Kütüphane koleksiyonundaki kitap sayısı 135 âdete kadar düşmüştür. 1881 yılı salnamesine göre ise kütüphanedeki yazma ve basma eserlerin miktarı 544 adet olarak kaydedilmiştir.³⁸⁶ 28 Şubat 1928 yılında kütüphane Konya Valisi Cemal Bardakçı'nın talimatı ile Konya'da bulunan Yusufâğa kütüphanesine taşınmıştır.³⁸⁷

³⁸⁰ Bahtiyar Eroğlu, “Ebû Saîd Mehmet Hâdimî ve Kütüphanesi”, *Yeni İpek Yolu Dergisi*, 4, 78.

³⁸¹ Hâdimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/108.

³⁸² İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1988), 2/69.

³⁸³ Sarıkaya, *Merkez ile Taşra arasında Bir Osmanlı Alimi Ebû Saîd Hâdimî*, 249.

³⁸⁴ Konya Şeriyeye Sicili, 100/7 vd. no: 91/215–2.

³⁸⁵ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, 2/174.

³⁸⁶ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, 2/174.

³⁸⁷ İzzet Sak, “Osmanlı Döneminde ve Günümüzde Hâdim” *Bağ Bozumu Kültür ve Turizm Şenlikleri Bildirisi*, 5.

Halen Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinin Yusufâğa koleksiyonuna kayıtlı olan kitaplar burada muhafaza edilmektedir.

1.5.3. İlmî Şahsiyeti

Hâdimî usulcü yönü oldukça belirgin; fıkıh, kelam, tasavvuf ve tefsir alanında yetkin ve nitelikli eserler verecek kadar bu sahalarda temayüz eden ilmi şahsiyete sahiptir. Tefsir, hadis, fıkıh, akaid ve tasavvuf gibi alanlarda eserler telif etmiş olması ve birbirinden farklı bu sahalarda eser verme konusundaki üretkenliği Osmanlı medrese geleneğinin seçkin âlimlerinden olmasının en önemli sebepleri arasında zikredilebilir.³⁸⁸ Bu yönlerinin devlet yöneticileri tarafından da fark edilmesi neticesinde kendisinin İstanbul’da yaşaması ve sarayda kalarak hizmet etmesinin istenmesine dair yapılan teklifleri kabul etmeyerek köyüne dönmeyi ve Hâdim’de ders vermeyi tercih etmesi, onun ilim öğretmeye ve talebeler yetiştirmeye ne denli önem verdiğinin en büyük delildir.³⁸⁹

1.5.3.1. Fıkıh Sahasındaki Rolü ve Bazı Fikhî Görüşleri

Hâdimî, Fıkıhı; “İki dünya saadetini kazanmak için, Yüce Allah’ın koyduğu hükümleri bilmek”³⁹⁰ olarak tarif eder ve fıkıh ilminin delillerini şu şekilde izah eder: “Delil iki kısma ayrılır. Birinci kısım müstakil delillerdir. Bunlara edille-i asliye denir. Bunlar; Kur’ân, sünnet, icma ve kıyas-ı fukaha’dır. İkinci kısımda ise bu dört aslî delile ilave olarak on altı delil daha vardır ki bunlara da edille-i mülhaka denir.”³⁹¹ Hâdimî aslî delillerden olan icma ve kıyası da şu şekilde tanımlar.

1-İcma ilk üç nesil fakihlerin herhangi bir mesele hakkında ittifak etmesiyle meydana gelir.

2- Kıyas ise sebep ve illetleri benzer olan meseleleri birbirine mukayese edilmesi ile bir fakih tarafından yapılan delil yöntemidir. Buradaki her iki delil de vahye dayanan delillerdendir.³⁹²

Hâdimî bazı fakihlerin, ilham ile taklidi şer’î bir delil ve kaynak olarak kabul etmeleri fikrini reddetmektedir. Bu düşüncesinin gerekçesini de şöyle izah eder:

³⁸⁸ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, 12, 31.

³⁸⁹ el-Merâğî, Abdullah Mustafa, *Fethü’l-Mübîn fî Tabakâti’l-Usûliyyîn*, 2. Baskı, (Beyrut: Matbaa Ensâru’s-Sünnesavti’l-Muhammediyye, 1947), 112.

³⁹⁰ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâyık*, 3.

³⁹¹ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016) 1/19..

³⁹² Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* 2/53.

“Cenab-ı Hakk’ın kendisine mutlak bir itaat, ibâdet ve riyâzet ile yaklaşmış kullarına bahsettiği ilham, bazı açılardan istiğrak anlarında Hz. Peygamber’e de vaki olan ilhama benzetilebilir. Ancak böyle bir ilhamın kutsiyeti kabul edilmiş olsa dahi neticesi bu ilahi lütfâ mahzar olan ferdin şahsına münhasırdır. Yani başkalarını bağlayıcılığı yoktur.”³⁹³ Hâdimî’nin ilham ve taklit konusundaki yukarıdaki görüşü, şüphesiz çoğu islâm âliminin görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde usulcü bir yaklaşım benimseyen mutasavvıfların çoğunluğu da ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmekle beraber, fıkhîta yani amel sahasında bir delil olarak kabul edilmemesi konusunda Hâdimîyle aynı fikirdedirler. Onlar bu türden bilginin, bilgiyi elde eden kişiyle olan irtibâtına önem verir, başkalarına tereddüp eden kısmına itibar etmezler. Döneminin değerli bir hukuk nazariyatçısı olan Sava Paşa’nın Baha Arıkan tarafından İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd adıyla tercüme ettiği çalışması’nın iki önemli kaynağından biri olan ve Hâdimî’nin “Mecâmi’u’l-Hakâyık” adlı eseri kendisinin fıkıh ilminde ne denli yetkin ve velûd bir alim olduğunun kanıtıdır.³⁹⁴ Hadîmin fıkıh alanındaki ortaya koyduğu bu eser ve üzerine yapılan onlarca çalışmaya incelendiğinde görülecek olan bir başka önemli husus da bu eserin Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında “Ahkam-ı Mecelle”yi tespit etmek üzere oluşturulan komisyonun çalışmalarına kaynaklık eden eserlerden birisi olmasından ileri gelmektedir. Zîra mecellenin ilk yüz kaidesinden otuz üçü Hâdimî’nin fıkıh usulüne dair yazdığı “Mecâmî’u’l-Hakâyık” adlı eserinden alınmıştır.³⁹⁵

1.5.3.2. Kur’an Anlayışı ve Tefsir İlmine Dair Görüşleri

Ebû Saîd Hâdimî’nin çeşitli eserlerinden elde edilen neticeler göre özgün bir tefsir anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kelam, tasavvuf ve fıkıh başta olmak üzere ulûmu şer’iyye’ye dair yöntemlerin tamamının, kendi tabiriyle “Kur’ân’î Hakikatleri” keşfetme maksadıyla geliştirildiğini savunan Hâdimî’ye göre mahiyeti gereği tefsir, söz konusu yöntemler alanında mükemmel bir şekilde uzmanlaştıktan sonra yapılmalıdır. Aksi takdirde parçacı, bir Kur’an tasavvuru ortaya çıkmış olacaktır. Kur’ân’ı anlama ve yorumlama konusunda zikredilen sistematik düşünceye sahip birisi olarak çalışmalarını böyle bir yöntemle sürdürmüştür. Onun

³⁹³ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/53–54.

³⁹⁴ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 1/19.

³⁹⁵ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/52.

bu sistemi Rashad İlyasov'un tabiriyle çok boyutlu bir mahiyet taşımaktadır.³⁹⁶ Hâdimî'nin eserleri incelendiği zaman Kur'ân'ın temel meselelerine dair yaklaşımlarının şu şekilde olduğu görülür.

1.5.3.2.1. Tefsir-Te'vil Ayrımı

Hâdimî, Tefsir ve te'vili birbirinden farklı kavramlar olarak görür. Te'vil faaliyetinin, tefsire nazaran zor bir konu olduğunu, sıradan insanların yapabileceği bir şey olmadığını beyan eder. Özellikle müteşabihat'ın kapsamına giren konuların te'vili konusunda, avam havas ayırımına dikkat çekerken Gazzâli ile benzer bir tutum sergilemesi dikkat çeker. Buna göre Hâdimî, te'vilin arifler olarak ifade ettiği havâss'ın yapacağı bir anlamlandırma faaliyeti olduğunu belirtir.³⁹⁷

Müellif, Berika adlı eserinde imam Birgivi'nin "lüğatı ve sebebi nüzûl'u bilen herkesin müteşabihler dışında herhangi bir âyeti tefsir etmenin caiz olabileceğine" dair görüşünü eleştirir. Zira Hâdimî'ye göre tefsir usulünün dayandığı belli başlı ilim ve özelliklerden yoksun, bu şekil bir anlamlandırma girişimi delaleti açık olan âyetler için geçerli olsa bile delaleti kapalı olan âyetler'in anlaşılmasında müçtehid olma, nâsîh-mensûh bilgisine sahip olma gibi tefsir ilminde önemli bir takım ilimlere ihtiyaç vardır.³⁹⁸ Örneğin, lüğatin vecihlerini bilmeyen kimsenin Kur'ân'ı tefsir etmesi caiz olmaz. Ya da bir kimse, yukarda sayılan vasıflara sahip olduğu halde ehl-i sünnet akidesine sahip olmaksızın, Kur'ân'ı sadece tefsir usulünün kaideleri çerçevesinde tefsir etmeye kalkışacak olsa olsa hatadan emin olamaz. O halde tefsir faaliyetinde mücerred lüğat vecihlerini bilmek yeterli olmayıp aynı zamanda usul'e dair zikredilen unsurlara da sahip olmak gerekecektir.³⁹⁹

1.5.3.2.2. Sebeb-i Nüzûl

Hâdimî, Nüzûl sebepleri konusunda, sahih kaynaklardan aldığı rivâyetleri ilk önce eserinin hacmine uygun hale getirir. Bir âyetin birden fazla nüzûl sebebi varsa bunların içlerinden en râcih ve en sahih olanı zikreder. Müellif burada aynı zamanda âyetin nüzûl sebebini, âyetin tefsirine dair zikrettiği bir görüşe delil olarak da kullanmaktadır. Daha sonra, o âyetle alakalı olarak yaptığı ya da tercih ettiği bir

³⁹⁶ Rashad İlyasov, *Ebû Sâid Muhammed Hâdimî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 94.

³⁹⁷ Rashad İlyasov, *Ebû Sâid Muhammed Hâdimî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 147.

³⁹⁸ Hâdimî, *Berika*, 3, 75.

³⁹⁹ İlyasov age, 148.

tefsiri, nüzûl sebebiyle teyit etmeye çalışır. İlgili rivâyetleri değerlendirerek kendi tercihini de mantıkî bir biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁰⁰

Hâdimî'ye göre, bir ayetin birden fazla nüzûl sebebi varsa, müfessir, bunlara işaret etmeden bunların içerisinde sadece en racih ve en sahih gördüğü birini zikretmekle yetinir. Müellif, aynı zamanda ayetin nüzûl sebebini, ayetin tefsirine dair zikrettiği bir görüşe delil olarak kullanmaktadır. Böylece, yaptığı tefsiri, nüzûl sebebiyle teyit etmeye çalışır. Hâdimî rivâyet tefsirinin önemli bir unsuru olan nüzûl sebepleri konusunda, sahih kaynaklardan gelen rivayetleri eserinin hacmine uygun olarak düzeltmek suretiyle nakletmekte ve bu konuya gereken önemi göstermektedir.⁴⁰¹

1.5.3.2.3. Sünnetin Tefsirdeki Yeri

Hâdimî, tefsirde klasik bir yöntem olan sünnetin ya da hadislerin kullanılması metodunu benimsemiş, bunu yaparken de bir taraftan hadisleri şerh etmiş diğer taraftan hadislerden hüküm çıkarmıştır. Ona göre sünnet, kitab'ın anlaşılmasında bir delil olarak telakki olunur. Çünkü sahih rivâyetler yoluyla aktarılan sünnet âdildir. Zira Kur'an, mahiyeti itibariyle yazılı bir metindir. Bu noktada Hz. Peygamber ise yazılı metni hem anlayan hem de söz ve fiilleriyle onun anlaşılması ve pratiğe aktarılmasında önemli bir konumdadır.⁴⁰² Bu şekilde oluşan Sünnet, Kur'an'ın umûmunu, husûsunu, mutlak ve mukayyedini, nâsih ve mensûhunu izah eder. Zira kitap gibi sünnet'in kaynağı da vahiydir. İster "metlûv" olsun, "gayri metlûv" olsun ilahi vahye tabi olmak zorunlu bir durum olduğu için bu noktada sünnetin de Kur'an gibi metbû (kendisine tabi olunan) olduğu hakikati önümüzde durmaktadır.⁴⁰³

Hâdimî, Kur'an'ın açık bir kitap olması vasfından hareket ederek sünnet gibi kıyasın da Kur'an'ı açıklamada başvurulan bir kaynak olduğunu belirtir. Zira şeri deliller aynı zamanda Kur'an-ı tefsir ederek manalarını keşfetmeye yarayan araçlardır. Bunlardan birisi olan kıyas da âlimlerin ittifakıyla açıklayıcı bir delildir. Yani Kur'an'da sabit olanı açıklarlar. Bu yüzden de kıyas tefsirde yararlanacağımız bir kaynaktır.⁴⁰⁴ Son olarak şunu da ilave etmekte yarar vardır. Kur'an'ın anlaşılması

⁴⁰⁰ İlyasov, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 147.

⁴⁰¹ İlyasov, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 147.

⁴⁰² Hâdimî, *Berîka*, 2/298.

⁴⁰³ Hâdimî, *Berîka*, 1/150.

⁴⁰⁴ Hâdimî, *Berîka*, 2/50.

ve açıklayıcı olması vasfına işaret etmesi babında Hâdimî, dilsel tahliller çerçevesinde âyetler arası irtibat ve münasebeti de dikkate alarak yorum ve tefsirlerinde bunlara göre değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁴⁰⁵ Bu da onun tefsir yönteminde olabildiğince geniş bir bakış açısına sahip olduğunu ve tefsire yardımcı ilimleri kullanmaya ve sentezlemeye ne denli önem verdiğini göstermektedir.

1.5.3.2.4. Müteşâbihat Konusu

Hâdimî, müteşâbihât'ın konusu olabilecek âyetlerde felsefi çıkarımlara başvurarak tahliller yapar. Örneğin “zât”, “nefis “veya “şey” gibi manaların tefsir yapılırken kullanılması nasların zahiri manasını hikâye etmek şartıyla olağandır. Yani bunların Allah'a nisbet edilmeleri câizdir.⁴⁰⁶ Müellife göre Kur'an'da geçen müteşâbih âyetlerde zaman zaman te'vil yapmak kaçınılmazdır. Bu sebeple anlamlandırma faaliyeti yaparken külliyyen te'vil kapılarını kapatmamak gerekmektedir.⁴⁰⁷ Allah'ın zatı hakkında konuşmanın din dili açısından farklı boyutları olduğunu ifade eden Hâdimî özellikle avam kısmının bu konuda kendine özgü anlam dünyası olduğunu ve onların zihninde müteşâbihata dair bir takım soruların bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre avâm'dan olan kimselerin Allah'ın zatının ve sıfatlarının kühünden; kelimadan, onun kadim mi yoksa hadis mi olduğundan, kaza ve kader gibi konulardan soru sormaları halinde onlara bu çok boyutluluk ilkesine uygun olarak cevaplar verilmelidir.⁴⁰⁸

1.5.3.2.5. Nesh

Hadimî'ye göre nesh, Rasulullah'dan ve sahabeden sahih bir yolla gelen haberle mümkündür. Böyle olunca ahâd haberler, icmâ ve kıyas mütevatir bir yolla gelen sünneti neshedemez. Bu sebeple velev ki müfessir ya da müçtehitlerin sözü bile olsa bu konuda sahih bir yolla gelmeyen nakillere itibar olunmaz; zira nesh önemli bir meseledir. Kesin delil olmaksızın üzerine hüküm bina edilmez.⁴⁰⁹ Bu konuda rey de geçerli değildir.⁴¹⁰ Nesh konusunda yol gösterecek olan en önemli unsur, âyetlerin indiriliş tarihlerinin tesbiti ve bu konuda elde edilen bilgiler

⁴⁰⁵ Hâdimî, *Berîka*, 1/48.

⁴⁰⁶ Hâdimî, *Berîka*, 1/288-289.

⁴⁰⁷ Hâdimî, *Berîka* 1/290-291

⁴⁰⁸ Hâdimî, *Haşiye 'Ala Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li Ibn-i Sîna*, vr.55

⁴⁰⁹ Hâdimî, *Berîka*, 2/247.

⁴¹⁰ Hâdimî, *Berîka*, 2/17.

olacaktır. Bu sayede hangi âyetelerin ve hangi hükümlerin geçerli ya da mülğâ olduğunu bilme imkânına sahip olunabilir. Sonuç olarak neshin varlığını kabul eden Hâdimî, bunun sınırlı sayıda konularda tezahür ettiğini belirtir. Ayrıca inanca dair konular, temel şer’i kurallar, ahkâm ve ceza gibi dinin temel konularında ise neshin vuku bulamayacağını belirtir.⁴¹¹

1.5.3.3. Hadis İlmi ile Alakalı Görüşleri

Hâdimî, eserlerinde uzun usul tartışmalarına girmek yerine hadislerin anlaşılması ile daha çok meşgul olmuştur. Bu maksatla çeşitli hadisler ile ilgili müstakil risaleler yazmıştır. Bu risâleler ileride yer alan ilgili başlık altında verilmiştir. Ortaya koyduğu eserlerinde genellikle İbn Hacer’in, Nuhbetü’l-Fiker adlı eserinden yaptığı nakillerle hadis usûlü’nün ilgili terimlerini izah ettiği bir yöntemi benimser. Kendisinin hadis usulüne ait tek eseri, Risaletün fi’l-hadisi’d-daîf la yesbütü bihi’l-ahkâmü’ş-şer’îyye isimli risalesi kabul edilmektedir. Bir buçuk sayfa tutarında kısa bir risale olan bu eserin özetini: “Zayıf hadisler fıkhi bir hükmün istinbatında delil olmazlar. Ancak kıyasın muktezasına ters değilse amel ve rivâyet edilebilir.” şeklindedir. Dolayısıyla ona göre hadisin en önemli şartı sıhhat şartıdır. Zira genel anlamda din adına hüküm ortaya koymak için gelen bir hadisin sübutunda herhangi bir noksan olmamalıdır.⁴¹² Hâdimî bu görüşünü Berîka’da müteaddit defalar dile getirmiştir. Yakup Koçyiğit’e göre Hâdimî’nin hadisçi yönü, fıkıhçı yönünün daha ön planda olması sebebiyle kısmen geri planda kalmıştır. Onun tespitine göre Hâdimî, hadisin ve hadis usulü’nün uzun soluklu tartışmalarına girmemiş, hadislerin sıhhatleri ve sübütleri hakkında selef âlimlerinin değerlendirmelerini kabul ederek onların sahih dediklerinin istinbat için delil olacağını, zayıf dediklerinin ise asla hükme mesnet olmayacağını belirtmiştir.⁴¹³ Ancak ahkâm ve itikad alanının dışında kalan ve özellikle tasavvuf ve vaaz konularına dair hadisleri, mutasavvıf kişiliğinin de etkisiyle zayıf da olsa en ince

⁴¹¹ Hâdimî, *Berîka*, 1/194.

⁴¹² Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, *Risâletü’l-Hadisi’d-Daîf*, (İstanbul: Dâru’t Tıbaatî’l-Âmire, 1256 h), 74.

⁴¹³ Koçyiğit, *Hâdimî’nin el-Berîka’da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*. 37.

noktalarına kadar şerh ve tahlil etmiş, dinin zahirine ve kıyasın muktezasına uygun olanlarla amel edilerek rivâyet edilmelerini tavsiye etmiştir.⁴¹⁴

1.5.3.4. Tasavvuf Alanındaki Görüşleri

Ebû Saîd Hâdimî, düşünce ve çalışmalarını özellikle tasavvufun felsefi yönü hakkında yoğunlaştırarak eserlerinde bu iki alanı dengeli bir usulle uzlaştırma çabası içine girmiş, ortak bir noktada birleştirme gayreti içinde olmuştur. Tasavvufun kâl yani söz ve teoriden ziyade hâl ve ahlak işi olduğunu belirten Hâdimî, tasavvufun ubûdiyet yönüne ağırlık verir. Bu yönüyle bir İslâm ahlakçısı olarak da kabul edilmektedir. Kendi nefsiyle meşgul olarak sürekli hesap günü endişesi taşıyan, hayatında zühdü esas alan, bu yüzden de dünyaya değer vermeyen Hâdimî, maddi olanaklar bakımından kendisinden her zaman aşağıda olanları düşünmüş, kulluk hayatında çok titiz davranmış, yaşantısı ile söyledikleri ve yazdıklarının aynı doğrultuda olmasının hassasiyetini gözeten örnek bir müslüman olma gayreti içinde yaşamıştır. Sayılan bu meziyetlerin hem kendi hayatında hem de diğer fertlerin hayatında tebellür etmesi için ömür boyu gayret etmeyi kendisine vazife addeden Hâdimî, hayatını kaleme alan Mehmet Önder'in de ifadesi ile bereketli bir hayat ortaya koyarak kıymetli eserler vermiştir.⁴¹⁵ Hadîmi'nin tasavvufi meselelere bakışını anlamak için bazı temel kavramalara yüklediği anlamlar başlıklar halinde şu şekilde ele alınmıştır.

1.5.3.4.1. İhlas

İhlâsı imanın bir sebebi olarak gören Hâdimî, her amelde mutlaka ihlasın vacib olduğunu amelin kabulünün ihlaslı olmaya bağlı olduğunu⁴¹⁶ dile getirir. "Kulluğunda muhlis ol. Bil ki ihlâs, riyâdan kaçınmak, Allah'ın emirlerine yapışmak ve onun hakkını yerine getirmekle mümkündür. İhlas iç âlemin temizlenmesine sebep olan manevi bir arınma halidir. Nefsin şehvetlerinden ve esiri olmaktan kurtulan ruh, sonrasında dışına da yansıyan bir takım güzel hasletlere erişir. Böyle olunca da nefis, kalp ve ruh ibâdet ve kulluk vazifelerini yerine getirmek üzere aynı doğrultuda hareket ederek ve gönülden boyun eğerek itaat eder. Bu aynı zamanda

⁴¹⁴ Hâdimî, *Risâletü'l-Hadisi'd-Daif*, 74-75.

⁴¹⁵ Önder, *Büyük Âlim Hâdimî*, 23.

⁴¹⁶ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Berika*, (İstanbul: Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası), 1287, 1/14.

sıdk makamına da ermektir. Bu sebepten ötürü kul'a ihlâs'lı olmak koşuluyla az amelin kâfi gelmesi meselesindeki incelik kavranmış olur. Makbul olan az amel ile makbul olmayan çok amelin arasındaki farkı ve uzaklığı da buradan anlamak mümkündür.”⁴¹⁷

1.5.3.4.2. Hamd

Hamd, bütün yaratıkların kendi lisan-ı halleri ile Yüce Allah'ı tesbih etmeleri ve övmelerine denir. Allahu Teâlâ'nın, zâtı bakımından hamd'e müstehak olduğunu ifade eden Hâdimî'ye göre ise hamd: kulluğun gereklerini yerine getirmektir. Sadece kâinatı yaratan Yüce Allah'a yapılır.⁴¹⁸ Hatta hamd lafzı, şükür ve diğer lafızlara nazaran daha umumi olduğundan dolayı tercihe daha layıktır. Bu zorla değil kişinin kendi isteği ile yapacağı bir ameldir. Durum böyle olunca kişinin kendi iradesi ile yaptığı hamd ve övgüler mecburi olarak yapılan hamd ve övgü'den daha üstündür.⁴¹⁹

1.5.3.4.3. Kerâmet

Hâdimî'ye göre tabii olmayan bazı fiiller vardır. Bu fiiller sekiz tanedir: Mucize, kerâmet, îânet, ihanet, sihir, ibtila, isabet-i ayn, ve irhâs.⁴²⁰ Bunlardan kerâmet sarîh naslardan da anlaşılacağı üzere haktır. Hâdimî, kerâmetin, Yüce Allah'ın velî kullarına bir ikram olarak verildiği hususundaki genel kabule bağlı kalır.⁴²¹ Bu nimet, asla başkalarına üstünlük sağlama ve övünme sebebi değil, aksine bir şükür vesilesi olmalıdır. Nübüvvet iddiası müstesna mucize ile kerâmetin meydana gelme koşulları hemen hemen aynıdır. Hâdimî, kerâmeti mucize ile kıyas ederek velînin kerâmetinin onun tâbi olduğu nebîsi için bir mucize olduğunu,⁴²² aralarını ayıran en önemli farkın ise tahaddî olduğunu belirtir. Tezâhüründeki üstünlük ne kadar büyük olursa olsun kerâmet, asla nebî'nin mucizesinin önüne geçemez. Zira bazılarının iddia ettiği gibi hiçbir zaman bir velînin rütbesi nebî'den üstün olamaz.⁴²³ Hâdimî'nin düşüncesine göre mucizeleri farkında olarak gösteren nebî'ler, vazifeleri gereği onu izhâr etmekle yükümlüdür. Çoğu zaman kerâmetlerinin farkında olmayan velî'ler için ise böyle bir durum söz konusu

⁴¹⁷ Hâdimî, *Berika*, 1/14.

⁴¹⁸ Hâdimî, *Berika*, 1/10.

⁴¹⁹ Hâdimî, *Berika*, 2/8.

⁴²⁰ Hâdimî, *Berika*, 2/72.

⁴²¹ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 76.

⁴²² Hâdimî, *Berika*, 2/72.

⁴²³ Hâdimî, *Berika*, 1/72.

olmayıp onların kerâmetlerini gizlemesi zorunlu olmuştur.⁴²⁴ Zira o anda meydana gelen durum rahmânî olmayıp mekr-i ilâhî'nin bir türü de olabilir.⁴²⁵ Durum böyle olunca kerâmetin, ehli olmayan kimselere karşı izhâr edilmesi de caiz değildir.⁴²⁶ Son olarak şu hakikati önemle vurgular: İcmâ ile sabittir ki velâyette de kerâmette de aslolan şeriate bağlılıktır. Zaten veli olan kişi de Yüce Allah'ı ve onun sıfatlarını mümkün olduğu ölçüde bilen kimsedir. Kullukta devamlı olan, günahlardan kaçınan, lezzet ve şehvet peşinde koşmayan kimsedir.⁴²⁷

1.5.3.4.4. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd, varlığın, mutlak varlık olan zât'î ilâhî'nin isim ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisinin olduğu, mutlak ve hakiki varlığın dışındaki varlıkların ise ezelî ve ebedî yokluğu ifade ettiğini, ortaya koyan tasavvufî düşünce sistemidir.⁴²⁸ İbn Arabî ve onun yolundan giden sufilerin ortaya koymuş oldukları varlık yorumları ile büyük ölçüde kemâle ulaşan vahdet-i vücûd konusunda müstakil bir risale de kaleme alan Hâdimî, bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: “Vücûd birdir, şahsîdir, vacibdir. Mümkün varlıklar ise onun tezâhüründen meydana gelmiştir. Şu var ki bu, keşif ve ilimde rûsûh sahibi olmaksızın salt akılla bilinecek bir tezâhür değildir. Zira aklın idrak edemediği hatta mümtenî gördüğü nice şeyler vardır ki ancak keşf yoluyla oluşan nûr ile onları idrak etmek mümkündür.”⁴²⁹ Son olarak şunu da ilave etmekte fayda vardır. Hâdimî vahdet-i vücûd düşüncesinin bir ittihad ya da hulûl gibi anlaşılmaması gerektiğini vacibu'l-vucud olanın, mümkün olan varlıklarla birleşmesinin mümtenî olduğunu ifade eder.⁴³⁰

1.5.3.4.5. Kalb ve Ahlak

Kalbi ve ahlakı bir bütün olarak gören Hâdimî, ahlakı kendisinden nefsanî fiillerin sadır olduğu nefis'te sabit bir meleke olarak tanımlar. Bu fiillerin idare ve karar yeri de kalptir. Kalp aynı zamanda, inanç ve amellerin yeri olan ihtiyari fiillerin

⁴²⁴ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî' nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 76.

⁴²⁵ Hâdimî, *Berika*, 1/72.

⁴²⁶ Hâdimî, *Berika*, 1/72.

⁴²⁷ Hâdimî, *Berika*, 1/71.

⁴²⁸ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî' nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 106.

⁴²⁹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi,), no: 1017, vr. 83-82.

⁴³⁰ Hâdimî, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, vr. 97.

de kendisinden neş'et ettiği bir alandır. Bu sebeple Hâdimî'ye göre nazargahi ilâhının de tecelli yeri olan kalbin iyi ve güzel olan ahlâkla güzelleştirilmesi önemlidir.⁴³¹

1.5.3.5. Eserleri

Eser yazmayı, insanlara faydası olması yönüyle ibâdetlerin en hayırlısı, kesintisiz ve daimî olan amellerin en büyüğü olarak kabul eden Hâdimî⁴³² ilk eserlerini talebe okuturken, bazı sûrelerin tefsirini yapmak sûretiyle vermeye başlamış, İstanbul seyahatinden dönüşte de giderek artan bir hızla teliflerini devam ettirmiştir. Ülkemizin çeşitli kütüphanelerinde Hâdimî'ye ait pek çok yazma eser bulunmaktadır. Sadece Konya Yazma Eserler Kütüphanesinde bazıları aynı eserin farklı bir kopyası olmak suretiyle dört yüze yakın yazma eseri mevcuttur.⁴³³ Müellif, yaşadığı dönemin geleneğine uygun olarak bu eserleri Arapça yazmıştır. Ayrıca sonradan Arapça ve Türkçeye de çevrilen Hidâyetü't-tâlibîn adında Farsça bir eser de telif etmiştir.⁴³⁴ Eserlerini detaylı bir şekilde ele alacağımız bir sonraki kısımda da görüleceği üzere başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, tasavvuf, ilm-i usul ve mantık gibi derslerini okuttuğu ilim dallarının hemen hepsinde telifatı bulunan Hâdimî, talîm ve tadrîste olduğu gibi telif sahasında da velûd bir âlim olduğunu ortaya koymuştur. Eserleri içinde en meşhuru, aynı zamanda da en hacimli olanı Tarîkat-ı Muhammediyye'nin şerhi olan Berîka isimli eserdir. Eseri, iki cilt halinde kaleme almıştır. Daha sonra usûl-i fıkıh'a dair yazdığı, Mecelle'ye de kaynaklık eden "Mecâmi'u'l-Hakâyık" adlı eseridir. Ayrıca İstanbul'da bulunduğu dönemde zamanın ulemâsının kendisi için "fıkıh, ferâiz vb. ilimlerden başka bilgisi yoktur" demeleri üzerine yazdığı "Âraisü'n-Nefâis" adlı mantık kitabı da sahasının önemli eserlerindedir. Talebelerinden Süleyman Kırkağacî, hocası Hâdimî'nin seksen civarında eserinin bulunduğunu zikretmektedir. Eserlerinden bir kısmı 1302/1886 yılında, Konya'da bulunan Vakî Medresesi müderrislerinden Abdü'l-bâsir Efendi

⁴³¹ Hâdimî, *Berika*, I/383.

⁴³² Hâdimî, *Berika*, (İstanbul: Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası), 1287, 1/5-6.

⁴³³ Eserlerin listesi için bakınız: *Risâletü Ba'zi'l-Evsafi'l-Hâmide*, vr: 119 vd. 131-132.

⁴³⁴ Yakup Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-Berika'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, 26.

tarafından İstanbul'da "Mecmû'atü'r-Resâil" adıyla bir araya getirilmiş,⁴³⁵ bir kısım eserleri de müstakil olarak değişik zamanlarda basılmıştır. Eserlerin yazıldığı alanlara göre tasnifi şu şekildedir.

1.5.3.5.1. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân Alanındaki Eserleri

1. Risâletü'l-Besmele

Hâdimî, yüze yakın kaynaktan istifade ederek bismelinin mahiyetini başta lügat, vazı' dil, belağat, ilimleri açısından ele almış; kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık, tefsir, kıraat, hadis, tasavvuf olmak üzere çeşitli ilim dalları açısından besmeleyi incelemiştir. 1201/1787 ve 1304/1892 yılında Risâletü'l-Besmele adıyla Matbaa-i Âmire'de, basılan eser, Niğdeli Ahmed Efendi tarafından "Tuhfetü'l-Besmele" adıyla da şerh edilip basılmıştır. Bazı kayıtlarda "Hazâinü'l-Cevâhir ve Mehâzinü'z- zevâhir" adıyla şerh edilerek basılan eser,⁴³⁶ Süleymaniye Kütüphanesi Hüsni Hüsni Paşa koleksiyonunda 65b-106b numaralarda kayıtlıdır.⁴³⁷

2. Şerh-i Besmele

Eser, Hâdimî'nin besmele risalesine dair yapmış olduğu tekmiledir. Kimi araştırmacılara göre tekmilenin oğluna nispet edildiği ifade edilmiştir. Ancak Mehmet Aydın tarafından yapılan incelemede bu duruma, müellifin oğlu Abdullah Hâdimî'nin, babasının bazı eserlerini kendi mecmuasına kaydetmesinin sebep olduğu, özellikle Ebû Saîd Hâdimî'nin Süleymaniye kütüphanesindeki bazı eserlerinin de bu yüzden oğluna nispet edildiği anlaşılmıştır.⁴³⁸

3. Hâşiye alâ Tefsîr-i Sûreti'l-İhlas li İbnSîna

İbnSîna'nın İhlas Sûresi'ne yazdığı şerh'e haşiye olarak kaleme alınmıştır. 1156/1743 tarihinde Hafız Abdurrahman adlı kişi tarafından imla edilen ve henüz basılmamış hâşiye'ye dair çeşitli makaleler kaleme alınmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, 1017 numara 50-60b varakları arasında kayıtlıdır.⁴³⁹

⁴³⁵ Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resail*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1302), 243-244.

⁴³⁶ Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/298; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 6/141.

⁴³⁷ Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsni Paşa, no. 1017) 206-242.

⁴³⁸ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 30.

⁴³⁹ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Haşiyetun alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlas li İbn-i Sîna*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Topkapı, no.1017), 50-60 b.

4. Tefsîru Cüz'i'n-Nebe

Hâdimî'nin, Beyzavinin Envârü't-Tenzil adlı tefsirinin Amme cüzüne dair olan kısmına yaptığı hâşiyesidir. Bu çalışmanın da konusu olan eserin, birçok kütüphanede farklı yazmaları bulunmaktadır. Eserin bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa koleksiyonu 47–138 varakları arasında kayıtlıdır. Henüz basılmamıştır.⁴⁴⁰

5. Risâletün fi Kavlihi Teâlâ “İnne ba'da'z-zanni İsmün”

Adından da anlaşılacağı gibi Hucûrat Sûresi'nin 12. âyetinin tefsiridir. Birden fazla sayıda nüshası olan risâle, Mecmûatur-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁴¹

6. Risâlet-ü Kırâat-i “Şehidallâhü” ve “Kulillâhümme”

Hz. Ali (r.a)'den rivâyet edilen Âli İmrân Sûresi 18. ve 26. âyetlerini okumanın faziletini ihtiva eden hadisle başlayan risale, adına konu olan iki âyeti tefsir etmek için kaleme alınmıştır. Henüz basılmamış olan eser, Reşid Efendi nüshasında 100a - 101a varakları arasında kayıtlıdır.⁴⁴²

7. Risâletün fi Kavlihi Teâlâ “Kad eflaha”

Müminûn Sûresi 1. âyetinde geçen “eflaha” ibaresinin lafzî ve mecâzî delâletini açıklamak üzere yazılmıştır. Mecmûatu'r-resâil içinde basılmıştır.⁴⁴³

8. Risâletün fi Def'i İşkâli'l-istisnâ fi Kavlihi Teâlâ “ve emmellezîne suidû illa mâşâ Allah”

Hud Sûresi 108. Âyeti hakkında yazılmıştır. Hâdimî âyetteki istisna edatı etrafında âyeti tefsir etmiştir. Risâle, reşid efendi nüshasında 163-164 a varaklarındadır.⁴⁴⁴

9. Risâletün fi Tefsîri Kavlihî Teâlâ: “ve Hüve'l-Ğafûru'l-Vedûd”

⁴⁴⁰ Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, *Risâle fi Tefsîri Cüz'i'n-Nebe*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017).

⁴⁴¹ Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resail*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1302, 243–244.

⁴⁴² Ebû Sâid Muhammed Hâdimî (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 998).

⁴⁴³ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, 245.

⁴⁴⁴ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâletün fi Def'i İşkâli'l-istisnâ fi Kavlihi Teâlâ “ve emmellezîne suidû illa mâşâ Allah*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017, no.1017).

Hâdimî, eserini, Burûc sûresi 14. âyetinin tefsiri hakkında kaleme almıştır. Reşid Efendi koleksiyonu 130–131 varakları arasında bulunan risâle, henüz basılmamıştır.⁴⁴⁵

10. Risâletün fi Tefsîri Sûretu'n-Nâziât

Nâziât sûresinin tefsiridir. Nüshanın sonuna (müstensih) Hafız Abdurrahman Turgutî tarafından 1177/1763 tarihi düşülmüştür. Risâle, Reşid Efendi koleksiyonu, 134-135 varakları arasındadır.⁴⁴⁶ Henüz basılmamıştır.

11. Risâletün fi Tefsîri “ve Huve'l-Ğafûru'l-Vedûd”

Hâdimî bu risaleyi Burûc sûresi'nin 14. âyeti tefsiri hakkında kaleme almıştır. Âyetin belâğat yönü üzerinde durulan risale, Süleymaniye kütüphanesinde 136-139 varakları arasındadır. Basılmamıştır.⁴⁴⁷

12. Risâletün fi Tefsîri “Yâ Eyyühellezîne Âmenû...”

Müellif, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde geçen “yâ” nida edatlarını incelemekte ve hitabın müminlerle olan ilişkisini ele almaktadır. Risâle, Süleymaniye kütüphanesinde 166 a varağında kayıtlıdır.⁴⁴⁸

13. Risâletün fi Hakkı Tertîli'l-Kur'ân

Hâdimî, bu risâlede, besmele ve isti'azenin anlamı, mahiyeti ayrıca Kur'ân tilavetinin sevabı, fazileti, adabı, okumanın ve dinlemenin hükümleri gibi konuları ele almıştır. 1178/1764 tarihinde tamamlanan nüsha, Denizli koleksiyonunda 92 b-102a varakları arasındadır ve basılmamıştır.⁴⁴⁹

1.5.3.5.2. Hadis İlmine Dair Eserleri

Yakup Koçyiğit tarafından yapılan çalışmanın da ortaya koyduğu gibi Ebû Saîd Muhammed Hadimî'nin hayatı boyunca yaptığı vaaz, ahlâki öğüt ve tavsiyelerin çoğunun hadislere dayanması hadis ilmiyle yakın bir ilişki içerisinde

⁴⁴⁵ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâletün fi Tefsîri Kavlihî Teâlâ: “ve Huve'l-Ğafûru'l-Vedûd...”* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017, no.1017).

⁴⁴⁶ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâletün fi Tefsîri Sûretu'n-Nâziât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, no: 389).

⁴⁴⁷ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâletün fi Tefsîri “ ve Huve'l-Ğafûru'l-Vedûd,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017, no.1017).

⁴⁴⁸ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâletün fi Tefsîri-i “Ya Eyyühellezîne Amenû...”* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, no: 70).

⁴⁴⁹ Ebû Sâid Muhammed, Hâdimî, *Risâlet fi Hakkı Tertîli'l-Kur'ân,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 92–102).

olmasını gerektirir. Bu sebeple bu başlıkta zikredilmesi gereken en önemli eseri, kısa adı Berîka olan eserdir. Birgivi'nin Tarîkatü'l-Muhammediyye fî Beyâni Sîretî'l-Ahmediyye isimli eserinin şerhi olan ve tam adı Berîkat'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye ve's-Şer'îati'n-Nebeviye fî Beyâni's-Sıratî'l-Ahmediyye olan eser, Hâdimî'nin hacim bakımından telif ettiği en büyük eseridir. İçerisinde yaklaşık sekiz yüz hadisi ihtiva eden eser, 1168/1755 yılında tamamlanmış, İstanbul, Kahire ve Bulak'ta basılmıştır.⁴⁵⁰ Diğer taraftan Ebû Saîd Muhammed Hadimî'nin hadis ilmi ile alakalı diğer eserleri, belli hadislerle şerh olarak kaleme alınmış risâleler olarak öne çıkmıştır. Bunlardan dört tanesi birbirinin ardınca mecmûatu'r-resail'de yer alırken diğerleri müstakil olarak yazıldığı şekliyle kütüphanelerde bulunur. Bu dört risâle sırasıyla şu şekildedir:

1. *Risâletün fî'l-hadîsi'd-daîf la yesbütü bihi'l-ahkâmü's-şer'iyye*. Bu eserde senet yönünden zayıf olan hadisle şer'î konularda hüküm inşa etmenin imkân ve olanaklarından bahsetmiştir.

2. *Risâletün fî hakkı'l-hadîs "mâ şâallâhu kâne ve mâ lem yeşe lem yekün"*. Allah teâlâ'nın irâdesinin kulların fiillerine tealluk etmesi konusunda yazdığı risâledir.

3. *Risâletün fî hadîsi "La yüraddü'l-kazâ illâ bi'd-duâ'i ve's-sadaka*. Adından da anlaşılacağı üzere kader konusunda vârid olan hadisin anlaşılması konusunda kaleme aldığı eseridir.

4. *Risâletün fî hadîsi lâ yezîdü'l-'umru illâ bi'l-birri*. Kulun ecelinin artıp eksilmesinin imkân ve durumu ile alakalı yazdığı risaledir.⁴⁵¹

Burada yer alan risâleler haricinde hadis konusunda telif ettiği diğer eserleri şunlardır: *Risâletün fî hakkı'l-hadîs "Mâ şâallâhu kâne ve mâ lem yeşe' lem yekün*, *Risâletün fî hadîsi "La yüraddü'l-kazâ illâ bi'd-duâ'i ve's-sadaka*, *Risâletün fî hadîsi "Lâ yezîdü'l-'umru illâ bi'l-birri*, isimli risaleleri bunun örneklerinden bir kaçıdır.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, 26.

⁴⁵¹ Burada yer alan dört risâle, Hadimî'nin risaleleri içerisinde yer almaktadır. Bk. Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resail*, 76-108.

⁴⁵² Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-Berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, 35.

Yine müstakil olarak yazdığı kırk hadis şerhi ile ⁴⁵³ Yusuf Ağa kitaplığında bulunan ve çeşitli hadisleri şerh ettiği risalesi de bunlara dâhil edilebilir. ⁴⁵⁴ *Hadis şerhleri*. Eser bazı hadisleri şerh etmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Yazma halindedir basılmamıştır. ⁴⁵⁵ *Risâletü'l-erbeîniyye*. Kendisinin derleyip bir araya getirdiği kırk hadis risâlesidir. Eser yazma halindedir basılmamıştır. ⁴⁵⁶ *Risâlet-ü Lübsi'l-Ahmer*. ⁴⁵⁷ Bu alanda yazdığı diğer eserleridir.

1.5.3.5.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, daha önce de ifade edildiği gibi geniş bir sahada çalışmaları ve telifleri olan bir âlimdir. Ancak asıl maharetini fıkıh sahasında göstererek bu alanda oldukça değerli eserler vermiştir. Yazdığı eserler şu şekildedir.

1. Mecâmi-ul-Hakâyık fî İlmi'l-Usûl

Tam adı Mecâmi-ul-hakâyık ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id mine'l-usûldür. Fıkıh usulü niteliğine sahip eserinde Hâdimî, toplam 154 küllî kaideyi incelemiştir. ⁴⁵⁸ Bunu yaparken İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'inde yer alan küllî kaidelerini esas alan Hâdimî, İbn Nüceym'in derlediği 25 kaideyi yaptığı ilavelerle 154'e çıkarmıştır. Esere oğlu Abdullah'ın şerh yazdığı ancak bu şerhin yarım kaldığı daha sonra onun talebelerinden olan Güzelhisarî Mustafa Hulûsî Efendi tarafından "Menâfiu'd-Dekâik fî Şerh-i Mecâmi-il Hakâyık" adıyla şerhin tamamlandığı tespit edilmiştir. ⁴⁵⁹ Aynı zamanda Mecâmi-ul-Hakâyık'ın en güzel şerhi de olan bu çalışma Osmanlı medreselerinde Molla Hüsrev'in Mir'âtü'l-usûl'ü yerine geçecek kadar meşhur olmuştur. Eser İstanbul'da h.1288, Kahire'de h.

⁴⁵³ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-erbeîniyye*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2689).

⁴⁵⁴ Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-Berika'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, 35

⁴⁵⁵ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Hadis şerhleri*, (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 1027/5.), 50-60 b.

⁴⁵⁶ Hâdimî, *Risâletü'l-Erbeîniyye*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 2689).

⁴⁵⁷ Hâdimî, *Risâletü Lübsi'l-Ahmer*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no. 389); *Hâdimî'nin el-Berika'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, 26.

⁴⁵⁸ Güzelhisarî Mustafa Hulûsî, *Menâfiu'd-Dekâik fî Şerh-i Mecâmi-il Hakâyık*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 1595); *Mecmû'atu'r-Resâil*, 250.

⁴⁵⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

1308’de basılmıştır.⁴⁶⁰ Aynı zamanda mecelle heyetinin kaynakları arasında yer alan eser, Sava Paşa’nın ‘İslâm Hukuku Nazariyatı hakkında Bir Etüd’ adlı eserinin de temelini teşkil etmiştir.⁴⁶¹ Levâmi’u’d-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi’i’l-Hakâik / Mecâmi’u’l-Hakâik Tercümesi adıyla Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından 2017 yılında basılmış, Hanîf İbrâhim Efendi tarafından Tercüme-i Mecâmi’ fi’l-usûl adıyla da Türkçe’ye tercüme edilmiştir.⁴⁶²

2. Hâşiye ‘Ale’-d-Düreri’l-Hükkâm

Molla Hüsrev’in Hanefî Fıkhına dair yazdığı “Dürer” isimli eserine yaptığı hâşiyedir. Hâşiye ‘Ale’-d-Dürer ismiyle basılmıştır. Hicri 1269, 1270, 1310 tarihlerinde İstanbul’da basılmıştır.⁴⁶³

3. Risâletün fi Hakki’l-Kahve

Müellifin, kahve içmenin hükmü hakkında kaleme aldığı risâledir. Eserde Hâdimî’ye nispet bulunmaktadır. Yazma olarak Denizli nüshası 86 numarada kayıtlıdır. Mecmuatu’r-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁶⁴

4. Risâletu’-d-Duhân

Sigara içmenin fihhi açıdan değerlendirildiği iki ayrı risâledir. İlk Risâle, 1156/1748 tarihlidir. Müstensih Hafız Abdurrahman b. Ali tarafından kaleme alınan ikincisi için ise 1182/1768 tarihi düşünülmüştür. Bu ikinci risale “Mecmûatu’r-Resâil” içinde basılıdır. Risâlelerin her ikisi de Reşid Efendi nüshasında 237’a, 237b-238’a no’lu kayıta yer almaktadır.⁴⁶⁵

5. Risâletü’l-Misvak

Misvak kullanmanın fikhî hükmünün açıklandığı bir risâledir. Denizli nüshasında 78a-79 varaklarında kayıtlıdır.⁴⁶⁶ Basılmamıştır.

⁴⁶⁰ Kızmaz, *Ebû Sâid Muhammed Hâdimî ve Mecami’u’l-Hakaik Adlı Eseri Özelinde Usûlcülüğü*, 27.

⁴⁶¹ Ahmet Akgündüz, “Güzelhisarî, Mustafa Hulusi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1996), 14/331.

⁴⁶² Müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş olan Hanif İbrahim Efendi’ye (ö. 1189/1775) ait olan eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde (TY, no. 3692) numaralı kayıta yer almaktadır.

⁴⁶³ Kızmaz, *Ebû Sâid Muhammed Hâdimî ve Mecamiu’l-Hakâik Adlı Eseri Özelinde Usulcülüğü*, 26.

⁴⁶⁴ Hadimî, *Mecmûatu’r-Resâil*, 210.

⁴⁶⁵ Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî’ nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 62.

⁴⁶⁶ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü’l-Misvak*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

6. Risâletü'l-Ubûdiyye

Allah Teâlâ'ya kulluk, marifet, tevbe, itaat, teklifi hükümler gibi konuların açıklandığı risâledir. Vehbi Efendi nüshasında 1-92 varakları arasındadır.⁴⁶⁷ Basılmamıştır.

7. Risâletün fî Hakkı't-Tesbîh ve't-Tahmîd ve't-Tekbîr

Müellifin, farz namazlardan sonra yapılan tesbihatın hikmeti, usul ve âdâbı hakkında kaleme aldığı risalesidir. Mecmûatu'r-Resâil'in içinde basılmıştır.⁴⁶⁸

8. Risâle fî'l-Hadîsi'z-Zaîf

Usul âlimleri tarafından benimsenen “zayıf hadislerin şer’i hükümlerde delil olamayacağı ancak fezâil-i amellerde delil olarak kullanılabilmesine” dair ilkenin temellendirildiği risâledir. “Mecmûatu'r-Resâil” içinde basılmıştır.⁴⁶⁹

9. Risâle fî Şübühâtî'l-Ariza fî Tarîkı'l-Haccı's-Şerîf

Hadimî'nin, Muhammed Hayati adlı kişinin farklı türden konularda sorduğu sorulara yazdığı cevapların olduğu risalesidir. Bu konular farz namazlardan sonra okunan âyete'l-kürsî, Kur'ân'daki kıssalârin tertibi, binek üzerinde tilavet secdesi, oturarak namaz kılanın durumu olarak sıralanır. Risale, Mecmûâtu'r-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁷⁰

10. Risâle fî Hakkı'l-İstihlâf

Molla Hüsrev'in Dürer adlı eserinde geçen istihlâf (yerine vekil bırakma) konusuna, vaktiyle İbnKemal'in yapmış olduğu itiraza red için yazmış olduğu risaledir. Mecmûatu'r-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁷¹

11. Risâletü'l-Vezâifü'l-Bedîa

Müslümanların birbirlerine karşı hastalık, ölüm vb. maddi ve manevi hak ve sorumluluklarını açıklamak amacıyla kaleme aldığı risaledir. 1156/1748 tarihide tamamlanan risâle, Denizli nüshasında 82-86'a numaralı kayıttadır.⁴⁷² Basılmamıştır.

⁴⁶⁷ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-Ubûdiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Vehbi Efendi, no. 92.)

⁴⁶⁸ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, 210-211.

⁴⁶⁹ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, 206-207.

⁴⁷⁰ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, 329.

⁴⁷¹ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, 113.

⁴⁷² Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-Vezâifü'l-Bedia*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, no: 389).

12. Mîzânu'l-Müddaiyyîn fi İkameti'l-Beyyineteyn

Hâdimî'nin fıkıh usûlünün kural ve metodlarına dair yazdığı risâlesidir. Eser, Hacı Mahmud Efendi nüshasında 11-47' a numarada kayıtlıdır.⁴⁷³ Basılmamıştır.

1.5.3.5.4. Kelâm İlmine Dair Eserleri

1. Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin kaza ve kader konusu hakkında yazmış olduğu risalesidir. 1162/1748 tarihinde tamamlanmıştır. Yazma halindedir.⁴⁷⁴

2. Risâle fi Ef'âli'l-İbâd.

Hâdimî'nin, kulların fiillerinin nispeti konusunda yapılan kelâmî tartışmaları içeren risâlesidir. Risâle, "Mecmuatu'r-Resâil" içinde basılmıştır.⁴⁷⁵

3. Risâletün fi Hakkı 'Mâşâ Allahu Kâne...' İza Dumme bi Kavlihî Teâlâ "Vemâ Teşâüne İllâ En Yeşâ Allâh..."

Hâdimî'nin "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" mealindeki hadis-i şerif ile meşiyet konusundaki âyet-i kerimeyi kelâmî açıdan yorumladığı risalesidir. Eser, Ebû Saîd Hâdimî notuyla 1177/1763 tarihinde tamamlanmıştır. Yazma olarak durmaktadır.⁴⁷⁶

4. Risâlet-ü Şerh-i Kelimeti't-Tevhîd

Eser, müellifin, daha öncesinde kaleme aldığı "Kelime-i Tevhid" adlı eserine yaptığı kendi şerhidir. Henüz basılmamış olan risâle, Hüsnü Paşa nüshasında 144b-152b varaklarında kayıtlıdır.⁴⁷⁷

5. Şerhu Kelimeti'l-Mensûbeti ile'l-Birgivi

Hâdimî'nin, Birgivi'nin "Kelime-i Tevhid" risâlesine yaptığı şerhidir. Risâle, Reşid Efendi nüshası 252b -155a varakları arasındadır.⁴⁷⁸ Basılmamıştır.

6. Şerhu Kelimeti't-Tevhidiyyeti'l-Mutasavvîfîn

⁴⁷³ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Mîzanu'l-Müddaiyyîn fi İkameti'l-Beyyineteyn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi no: 389/3).

⁴⁷⁴ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, no: 260-262).

⁴⁷⁵ Hâdimî, *Risâle fi Ef'âli'l-İbâd*, Mecmûatu'r-Resâil, 366.

⁴⁷⁶ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletün fi Hakkı 'Mâşâ Allahu Kâne...' İza Dumme bi Kavlihî Teâlâ "Vemâ Teşâüne İllâ En Yeşâ Allâh*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa nr: 70).

⁴⁷⁷ Hâdimî, *Risâlet-ü Şerh-i Kelimeti't-Tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Hüsnü Paşa no: 70).

⁴⁷⁸ Hâdimî, *Şerhu Kelimeti'l-Mensûbeti ile'l-Birgivi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017).

Hâdimî'nin, Kelime-i tevhid'i hem kelâmî, hem de tasavvufî açıdan ele aldığı bir başka risalesidir. Henüz basılmamıştır.⁴⁷⁹

1.5.3.5.5. Tasavvufa Dair Eserleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin tasavvuf konusunda telif ettiği 18 adet eserine ulaşılmıştır. Bu eserlerden bir kısmı kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar olmak üzere kaleme alınmıştır.⁴⁸⁰ Bu eserler şunlardır.

1. Risâle fî Hakkı Nakşibendiyye

Eser, “Risâle fî Sülûki'n-Nakşibendiyye, risâle fî Tarîkati'n-Nakşibendiyye” adı ile de anılmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere eserin konusu nakşibendî tarikatıdır. Eserde bu tarîkata mensup olan kimselerin bilmesi gereken adaplardan bahsedilir. Dervişzâde Hacı Muhammed Zeyne'l-Abidin b. Hacı Ali el-Karamanî tarafından Arapça olarak şerhedilmiş, ardından yine aynı kişi tarafından “Tuhfetü'l-Mülûk fî İrşad-ı Ehli's-Sülûk” adıyla Türkçeye tercüme edilerek, ilk olarak 1268/1852 yılında İstanbul'da basılmıştır. Eser, son olarak Hasan Alakase tarafından tercüme edilerek 2002 yılında yeniden basılmıştır.⁴⁸¹

2. Şerh'u Evrâd-ü Bahâiyye

Nakşibendî tarîkatının şeyhi Muhammed Bahâuddîn Nakşibendî'nin, tarikatın virdi için yazdığı Evrad-ü Bahâiyye isimli eserine Hadimî'nin yaptığı şerhtir. Mecmuatu'r-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁸²

3. el-Edeb fî'z-Zikr

Zikir anında uyulması gereken adabı içeren risâledir. Halen basılmamış olan eser yazma halindedir.⁴⁸³

4. Risâle fî Hakkı't-Tesbih ve't-Tahmîd ve't-Tekbîr

Risâlede namazdan sonra yapılan tesbihat'ın hikmeti anlatılmaktadır. Mecmûatu'r-Resâil içinde basılmış olan⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Hadimî, *Şerhu Kelimeti't-Tevhidiyyeti'l-Mutasavvifîn*, , Nazif Paşa no: 1502. Süleymaniye Kütüphanesi.

⁴⁸⁰ Aydın, *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 39.

⁴⁸¹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Tuhfetü'l-Mülûk fî İrşâdi Ehli's-Sülûk*, çev. Hasan Alakase, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

⁴⁸² Hâdimî, *Risâle fî Ef'âli'l-İbâd, Mecmûatu'r-Resâil*, 380- 389.

⁴⁸³ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Risâle el-Edeb fî'z-Zikr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017).

⁴⁸⁴ Hâdimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, 211–214.

5. Şerh-u alâ Kasîdeti'r-Râiyye

İmam Busîrî'ye nisbet edilen ve Peygamber as.'ı methetmek amacıyla yazılan kasideye, Hâdimî'nin yaptığı şerhtir. Mecmuatu'r-Resâil içinde basılmıştır.⁴⁸⁵

6. Risâletü'l-Erbâiniyye

Tasavvufta Erbaîn olarak bilinen sürecin hakikati hakkında sorulan bir suale cevap vermek amacıyla yazmıştır. Risâle Denizli nüshasında 142 numarada bulunmaktadır.⁴⁸⁶

7. Beyânu Tarîkı's-Saâdeti'n-Nakşibendiyye

Nakşibendî tarîkatının usulleri, silsilesi ve evradı hakkında yazılmıştır. Risâle, yazma halindedir.⁴⁸⁷

8. Fezâilü'l-Ezkâr

Hâdimî'nin, zikrin fazileti hakkında kaleme aldığı eseridir. Bazı kayıtlarda, "Risâle-i Tevhîd" adıyla da kayıtlı olan eser,⁴⁸⁸ basılmamıştır.

9. Murâkabe

Hâdimî'nin murâkabe anlarındayken babasının kendisine yaptığı tavsiyelerden derlediği eseridir. Yazma halindedir.⁴⁸⁹

10. Risâletü'ül-Huşû fi's-Salât

Hâdimî'nin kendi ifadesiyle İhyâü ulûmi'd-dîn, Bidâyetü'l-hidaye, ve Miftâhu'l-ulûm gibi eserlerden istifade ederek yazdığı risâlesidir. Halen yazma halindedir.⁴⁹⁰

11. Risâle fî Hakkı'l-Vücûd

Vahdet-i Vucud konusunda yazdığı risâledir. Yazma halindedir.⁴⁹¹

12. Sûret-ü Fetvâ

⁴⁸⁵ Hâdimî, Mecmûatu'r-Resâil, *Şerh-u alâ Kasîdeti'r-Raiyye*, 124–149.

⁴⁸⁶ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Risâle el-Edeb fi'z-Zikr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli), no: 70.

⁴⁸⁷ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Beyanu Tarîkı's-Saâdeti'n-Nakşibendiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

⁴⁸⁸ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Fezâilü'l-Ezkâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017).

⁴⁸⁹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Fezâilü'l-Ezkâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no:109).

⁴⁹⁰ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Risâletü'ül-Huşû fi's-Salât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

⁴⁹¹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017).

Tasavvuf ile alakalı olarak kendisine sorulan bir soruya cevap vermek için Osmanlıca olarak kalem aldığı eserdir.⁴⁹²

13. Risâletü'ül-Huşû fi's-Salât

İmam gazâlî'nin İhya, Bidâyetü'l-hidâye, ve Miftâhu'l-ulûm adlı eserlerinden istifade ederek telif ifade ettiği risâlesidir. Halen yazma halindedir.”⁴⁹³

Yukarıda sayılanlar dışında İrfan Görkaş'ın tesbit ettiğine göre, yazma olarak korunan bir risalede bir araya getirilen şu eserlerin de hadîmî'ye ait olduğu belirtilmektedir.

Risâle fî Beyânı Zuhûri'l-Mücahede ve Beyan'î Tarîk-ı Telkîni'z-Zikr,
Mîn Şerhi'l-Makâsıdı Bâ'du Kelimâti's-Sûfiyye ve Vasiyetnâme,
Beyânu Sebebi Ademi Zuhuri'l-Havârik Mine's-Sahâbe,
Risâletün fî Hakkı Hatm-i Hâcegân.⁴⁹⁴

1.5.3.5.6. Ahlak Alanındaki Eserleri

1. Berika

Hâdimî'nin bu eseri, Birgivinin meşhur “Tarîkat-ı Muhammediyye” adlı eserine yazdığı şerhtir. Hâdimî'nin en önemli eserlerinden olan bu şerh, 1168/1754 yılında kaleme almıştır. Arapça olarak kaleme alınan eserin farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup, ayrıca çeşitli baskıları da yapılmıştır.⁴⁹⁵ 190 bölümden oluşan kitap, İmam-ı Gazâlî'nin İhyâ-u Ulûmi'd-dîn adlı eserine benzer bir usulle kaleme alınmıştır. Eser, gerçek İslam inancını ortaya koymak ve bid'atları ortadan kaldırmak amacıyla yazılmıştır. Doç. Dr. Bedreddin Çetiner başkanlığında bir heyet tarafından 1989 yılında beş cilt halinde türkçeye tercüme edilen eserin halen yeni bir tercüme çalışması da devam etmektedir.⁴⁹⁶

⁴⁹² Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Sûretu Fetvâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no.81).

⁴⁹³ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'ül-Huşû fi's-Salât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

⁴⁹⁴ Görkaş, *Ebû Said Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi*. 45.

⁴⁹⁵ Kahire de 1257/1840, 1268/1852 yıllarında iki cilt halinde, İstanbul'da 1266/1854, 1287/1871, 1318/1905, 1326/1914 yıllarında basılmıştır. Bkz. Aydın, *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 43.

⁴⁹⁶ Aydın, *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 44.

2. Risâletü'n-Nesâyih ve'l-Vesâyâ

Hâdimî'nin oğlu, talebeleri ve sevenlerine yaptığı nasihatlerden oluşan risâlesidir. Risâlede takvâ, Allah'ın rızasının elde edileceği ameller, azimetle amel ve nafîle ibadetler gibi konular yer alır. Ali Fikri Yavuz tarafından “Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi” ismiyle tercüme edilen eser⁴⁹⁷, Mecmûatu'r-Resâil'in içinde basılmıştır.⁴⁹⁸

3. Şerh-u Eyyühe'l-Veled

İmam-ı Gazalî'nin “Eyyühe'l-Veled” isimli eserine yaptığı şerhtir. Henüz basılmayan eser halen yazma halindedir.⁴⁹⁹

4. Vasiyyetnâme

Talebelerinden Halil Konevî için yazmıştır. Yazma halindedir.⁵⁰⁰

1.5.3.5.7. Arap Dili ve Edebiyatı Alanına Dair Eserleri

Ebû saîd muhammed Hâdimî'nin tesbit edilen eserleri arasında arap dili ve edebiyatı alanında kaleme aldığı risâleler de vardır. Bu risâleler şu şekildedir.

1. Risâle fi 'Atfi Cümleti'l-İnşâiyye 'ale'l-İhbâriyye

Hâdimî'nin, haber ve inşa cümleleri konusunda telif ettiği risâledir. Özellikle bu cümlelerin birbirleri üzerine atıflarının olanak ve misallerinin incelendiği risâle yazma olarak mevcudiyetini devam ettirmektedir.⁵⁰¹

2. Risâle fi'l-Hazf

Hâdimî, bu risâlede Arapçadaki hazf konusunu incelemiştir. Eser, Risâle-i Mecmûa içinde yer almaktadır.⁵⁰²

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin yukarıda sayılan eserleri haricinde çeşitli konularda kaleme aldığı başkaca eserleri de vardır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir.

⁴⁹⁷ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi*, çev. Fikri Yavuz, (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2017).

⁴⁹⁸ Hâdimî, *Mecmûatu'r-Resâil*, s.135–140.

⁴⁹⁹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Şerhu Eyyühe'l-Veled*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017).

⁵⁰⁰ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, *Vasiyyetnâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, no. 301).

⁵⁰¹ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâle fi Atfi Cümleti'l-İnşâiyye 'ale'l-İhbâriyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 137).

⁵⁰² Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâle-i Mecmûa*, 31–32. Mehmet Aydın'ın tezinde belirttiğine göre Risâle-i Mecmûa, Karaman'da ikamet eden ve Hâdimî'nin torunlarından olan bir kimsenin elindedir. Bkz. Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 41.

1. Arâ'isü'n-Nefâis

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, Padişah III. Ahmet'in davetiyle İstanbul'a gittiğinde orada dersler vererek ilim câmiasında temayüz etmeye başlamıştır. Diğer taraftan da dönemin ulemâsı, hakkında "fıkıh, feraiz vb. ilimlerden başka bilgisi yoktur" şeklinde konuşarak Hâdimî'nin aleyhinde söylentilerin yayılmasına sebep olmuşlardır. Hâdimî, hakkında çıkan dedikoduları işitmiş ve bunun üzerine mantık alanında bu eserini yazmıştır. Mantık ilmine dair çeşitli konuların açıklandığı ve müstensihin açıklayıcı notları da ilave edilerek tamamlanmıştır. Eser, Hasan Özer ve Mehmet Çaba tarafından tahkik edilmiş ve 2012 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.⁵⁰³

2. Arâ'isü'l-Enzâr ve Nefâ'isü'l-Ebkâr

Hâdimînin, yukarıda bahsi geçen, Ara'isü'n-Nefâis adlı mantık kitabına kendisinin yaptığı şerhtir.⁵⁰⁴

3. Mevzüatu'l-Ulûm

Hâdimî, bu eseri akaid, fıkıh, mantık gibi ilimlerin konuları hakkında kaleme almıştır. Eser yazma olarak muhafaza edilmektedir.⁵⁰⁵

4. Risâletün fi'l-Fırâk

Hâdimî bu eserini bir takım kavram ve terimler arasındaki ilişkileri ve farkları izah etmek için kaleme almıştır. Eser, halen basılmamıştır.⁵⁰⁶

1.5.4. İcazetnameler

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, içinden geldiği ilim geleneğinin bir usulü olan sözlü ya da yazılı olarak icâzet alma ve verme yöntemine bağlı kalarak ilim sürecini devam ettirmiş bir âlimdir. Kendi icazetinde yer alan silsileye yetiştirdiği talebelerini de ekeleyerek bu sürecin devam etmesini temin etmiştir. Talebelerine verdiği icazetlerden bazılarına da ulaşılmıştır. Bu icazetlerden elde olanlar şunlardır.

⁵⁰³ Hasan Özer, Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 2/3 (Aralık 2017): 486.

⁵⁰⁴ Ebû Said Muhammed, Hâdimî *Ara'isü'l-Enzâr ve Nefâ'isü'l-Ebkâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 607).

⁵⁰⁵ Ebû Said Muhammed Hâdimî, *Mevzüatu'l-Ulûm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 135).

⁵⁰⁶ Ebû Said Muhammed Hâdimî, *Mevzüatu'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 389.

1. İcâzetnâme

Hâdimî'nin öğrencilerine verdiği icâzetlerinden ilki talebesi Halil Konevî'ye verdiği icâzettir. İcâzet, 1169/1755 yılında kaleme alınmıştır.⁵⁰⁷

2. İcâzetnâme

Talebesi Ahmet b. Mustafa et-Tarsûsî'ye verdiği icâzet 1169/1755 tarihlidir.⁵⁰⁸

1.5.5. Talebeleri

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, memleketi hadimde babasının ardından aynı medresede, öğrencilerini yetiştirmeye devam etmiştir.⁵⁰⁹ Bu medresede birbirinden değerli ilim adamları Hâdimî'nin talebesi olmuş, hocalarının usulünün ve eserlerinin yayılmasında etmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Medresenin günlük programı dahilinde dersler ve diğer faaliyetler belli bir düzende sürmektedir. Hâdimî'nin, *Risâletü'n-nasâyih ve'l-vesâyâ*" adlı risalesinde belirttiğine göre medrese'nin gündüz programı şu şekildedir: Fecir vaktinden sonra namazla güne başlanır. Namazdan sonra gün doğumuna kadar zikirle devam edilir. Güneşin doğuşundan öğle vaktine kadar ders talimi ve tedrisiyle devam edilir. Bu vakitten sonra imkân ölçüsünde tefekkür ve müzakere ile devam eden günlük program ikindi vaktine kadar telif ve mütalaa ile sürer. İkinci vaktinden gün batımına kadar tefsir ya da hadis ilmine dair okunan bir eserin dinlenmesi ile program son bulur.⁵¹⁰ Hâdimî bu medresede, başta kendi çocukları olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerin büyük çoğunluğu, mezun oldukları medresede müderrislik yapmışlardır. Aynı zamanda öğrenciler, Hâdimî'nin eserlerinden bazılarını ders esnasında elde ettikleri not ve takrirleri kaleme almak suretiyle oluşturmuş ve çoğaltmışlardır. Tespit edilebilen talebeleri şunlardır.

1. Abdullah Hâdimî: (öl. 1192/1778)

Abdullah b. Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî er-Rûmî el-Hanefî. Sarı Müftü lakabıyla meşhur olmuştur. Aynı zamanda Hâdimî'nin Fatma Hanım'dan olan

⁵⁰⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no. 1017).

⁵⁰⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 239).

⁵⁰⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 238.

⁵¹⁰ Hâdimî, "*Risâletü'n-Nesayih ve'l-Vesâyâ*", *Mecmûatu'r-Resâil*, 45.

çocuğudur. Abdullah Hâdimî, ilkin babasının medresesinde hocalık yapmıştır. Tıpkı babası gibi islâmi ilimlerin birçok alanında temâyüz etmiş bir kişidir. Aynı zamanda telif ettiği eserleri de vardır. Bunlar: Menâfi'ü'd-Dekâik fî Şerh-i Mecâmî'u'l-Hakâyık. Hâşiye 'ale'd-Dürer, Şerh-i ale'l-Vesâyâ el-Hâdimî, Risâle fî'z-Zikr, Risâle fi'l-Hurûf ve'l-Mukatta.⁵¹¹

2. İsmail Konevî (öl. 1195/1781)

İsmail Vehbi Muhammed b. Mustafa el-Konevi el-Hanefî.⁵¹² Konya'da doğmuş, Şam'da 1195/1781'de vefat etmiştir. Başta Beyzâvî tefsirinin en çok rağbet gören haşiyesinin de müellifi olan Konevî'nin eserleri şu şekildedir. Hâşiye âlâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzavî. Hâşiye ale'l-Mukaddimeti'l-Erbea, Risâletü'd-Dâdiye, Risâletü'l-İlmiyye, Şerh-i Dîvân-ı Hafız eş-Şîrâzî, Şerhu Erbaîne Hadîsen.⁵¹³

3. İsmail Gelenbevî: (öl. 1143/1205/1790)

Mantık ve matematik alanında temâyüz etmiş bir âlimdir. İlmiye sınıfına mensup bir ailenin ferdi olan gelenbevî, Mîzânu'l-Mantık, Hâşiye alâ Kadı Mîr, Hâşiye alâ Şerhi Celâl gibi eserleri telif etmiştir.⁵¹⁴

4. Hacı Saîd Hâdimî: (öl. 1213/1798)

Saîd b. Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî el-Rûmî el-Hanefî, Hâdimî'nin meryem hanım'dan olan çocuğudur. Hâdimdeki medresede müderrislik yapan Hacı Saîd Hâdimî, daha sonra Mekke'de kadılık görevinde bulunmuştur. Bu görevi esnasında 32 yaşında orada vefat etmiştir. Tesbit edilebilen eserlerinden bazıları şunlardır: Hâşiye ale'l-Hayâlî, Şerh-i Kasîdeti'l-Bürde, Şerhu Nevâbiu'l-Kelâm.⁵¹⁵

5. Hacı Emin Hâdimî: (ö. 1223/1807)

Hâdimî'nin Fatma hanım'dan olan çocuğudur. Eserleri: Şerhu'l-Menâr, Hâşiye-i Kâdı Mîr, Hâşiye-i Müntehâ.⁵¹⁶

6. Halil Konevî (öl.1224/1809)

Halil b. Ahmed b. Himmet el-Konevî el-Hanefî er-Rûmî, fakih, usulcü, mütekellim ve müfessirdir. Manisa'da yaşamış ve orada 1224/1809'da vefat etmiştir.

⁵¹¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 4/141.

⁵¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/145.

⁵¹³ Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, 2/294.

⁵¹⁴ Uyan, *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, 1: 845.

⁵¹⁵ Hâdimîoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 91.

⁵¹⁶ *Sebilür-Reşad*, Ağustos 1328, 9, 211.

Hâdimî'nin hakkında vasiyet yazdığı Halil Konevî; Şerhu Müntehe's-Suâl ve'l-Emel, Hâşiyeye alâ Tefsiri Beyzâvî, Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's- Seyyid, Hâşiyeye alâ Dîbâceti'l-Akâidi'n-Nesefiyye, Hâşiyetu'l-Hayal li-Şerhi'l-Akâid gibi eserleri kaleme almıştır.⁵¹⁷

7. Hafız Osman Efendi (öl. 1226/1811)

Kayseri'de Akşehirlizâde Osman Efendi Hoca diye şöhret bulan bir kimsedir. Hâdimî'nin derslerine devam etmiş ve ondan icâzet almıştır. Ardından Kayseri'ye gidip ders bir müddet vermiş daha sonra Sultan III. Selim Han'ın emriyle Kayseri müftülüğüne getirilmiştir. 1226/1811 yılında Kayseri'de vefat etmiştir.⁵¹⁸

8. Hacı Numan Hâdimî: (öl. 1235/1819)

Hacı Numan Hâdimî, Hâdimî'nin Fatma hanımdan olan oğludur. Tıpkı diğer kardeşleri gibi babasının medresesinde müderrislik yapmıştır. 1235/1819 tarihinde vefat etmiştir.⁵¹⁹

9. Hafız Abdurrahman b. Ali

Hafız Abdurrahman b. Ali, kaynaklarda hakkında yeterli bilginin bulunmadığı bir kimsedir. Ancak kendisi Hâdimî'nin, Hâşiyet-ü alâ Tefsîr-i Sûreti'l-İhlas li İbni Sînâ, Risâletün fî Tefsîri Sûretü'n-Nâziât, Risâletü'd-Duhân gibi eserlerinin müstensihidir.⁵²⁰ Vefat tarihine ulaşılamamıştır.

10. Ebû Bekir b. Mustafa b. Ali

Hâdimî'nin, Hâşiyetü-ü alâ Şerh-i Besmele ve Risâlatü'l-Kazıyye isimli eserlerini istinsah etmiştir. Eserleri, Hâdimdeki Medresede istinsah ettiğini ifade etmesi, talebesi olduğunu ortaya koymaktadır.⁵²¹

11. Ali b. Süleyman el-Bahrî

Hâdimî'nin "Risâle fi Hakkı'l-Vücûd" isimli risâlesini istinsah etmiştir. Ferağ kaydına göre risâleyi hâdimde 1174/1760 yılında istinsah etmiştir.⁵²² Eseri

⁵¹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 4/113; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa no: 70).

⁵¹⁸ *Evlialâr Ansiklopedisi*, (İstanbul: İhlas Matbaası, 1992, 6/371).

⁵¹⁹ Hâdimioğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 120.

⁵²⁰ Hâdimî, *Hâşiyetün alâ Tefsîr-i Sûreti'l-İhlas li İbni Sîna*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa no: 70).

⁵²¹ Hâdimî, Süleymaniye Kütüphanesi. H. Hüsnü Paşa no: 70; Aydın, *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 51.

⁵²² Hâdimî *Risâle fi Hakkı'l-Vücûd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli no: 389).

Hâdimî'nin hayatta olduğu bir zamanda ve hâdim'de istinsah etmesi, onun talebesi olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Ebû saîd Hâdimî'nin yaşadığı dönem, medresesi ve ilmî konumu dikkate alındığında talebeleri burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Yetiştirdiği talebelerin sayısı burada sayılandan çok daha fazladır. Burada isimleri verilelenler onun eserlerinin istinsah edilmesi başta olmak üzere çeşitli özellikleri ile temayüz eden kimselerdir.

1.6. Vefâtı

Kaynakların verdiği bilgiye göre Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, 61 yaşındayken 1176/1762 yılında ağır bir hastalığa tutulur. İyileşme ümidi kalmayınca muhtemelen öleceğini anlayarak ailesini, talebeleri ve dostlarını çağırıp her biriyle helalleşerek vedalâşır.⁵²³ Ailesi ve talebelerine vasiyetini bildirdikten sonra “vefat ettiğimde, yıkanmamı vasiyet ettiğim kimse gelene kadar beni soyup gaslimi yapmayın.” diyerek cenazesinin techiz ve tekfinle alakalı işlemlerinin ne şekilde olacağına dair isteğini bizzat iletir. Aynı gece sabaha karşı, talebelerinin Yâsîn-i şerîf kıraatleri arasında rûhunu teslim etti.⁵²⁴ Sonraları kabirinin üzerine kesme taştan bir türbe yapılmıştır.

1.6.1. Türbesi

Hâdimî'nin belirttiğine göre, Hâdimî'nin vefatını müteakip kabrine bir türbe yapılmıştır. Daha sonra bu türbe günümüzde torunlarından Hâdim müftüsü Ahmed Saîd Hâdimî'nin önderlik etmesi ve öğretmen Mithat Özal'ın yardımı ile yıkılıp, yerine yeni bir türbe yapılarak beyaz mermer ile kaplanmıştır.⁵²⁵ İlçe mezarlığının girişinde merdivenlerle ulaşılan kabri civarında kardeşleri ve çocuklarının da kabirleri vardır. Mezarına şu kitabe kazınmıştır: “Câmi'ul-Mecâmi' fi İlmi Usûli'd-Dînîyye; Şârihu't-Tarîkâti'l-Muhammediyye; Kutbü'l-Arifîn, Gavsü'l-Vasilîn Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî Ruhuna Fatiha Tevellüdü 1113 Vefat: 1176.” Günümüzde dahi binlerce insan Hâdim'e giderek onun türbesini ziyaret etmektedir.

⁵²³ “Hâdimî” *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, 16/336.

⁵²⁴ Ertan, *Mevlânâ Müfti Ebû Sâid Muhammed Hâdimî*, 44.

⁵²⁵ Ertan, *Mevlânâ Müfti Ebû Sâid Muhammed Hâdimî*, 44.

1.7. Çağdaşı Olan Müfessirler

Ebû saîd muhammed Hâdimî'nin yaşadığı dönem h.1113/1176 m.1701-1762 tarihleri, miladiXVIII yüzyıla hicri olarak 12. yüzyıla tekabül etmektedir. Bu dönemin müfessirleri ve onların tefsirle alakalı telif edilen eserleri, çoğunlukla Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*⁵²⁶ ile Beyzâvî'nin (ö.635/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'alikât çalışmalarıdır.⁵²⁶ Bu müfessirler ve eserleri şunlardır.

1. Ahmed b. Hayriddin es-Sobicevî el-Aydinî (öl.1120/1708), *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.⁵²⁷

2. Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabadî er-Rûmî (öl.1123/1711) *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî ale'l-Beyzâvî*;⁵²⁸ *Ta'lîk alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.⁵²⁹

3. Ahmed b. Muhammed el-Halebî (öl. 1124/1712), *Ta'lîk alâ Kavli'l-Kâdî el-Beyzâvî fî Tefsîri el-Hamdü*.⁵³⁰

4. Şumnulu İbrâhim Vahdî b. Mustafa (öl. 1126/1715), *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*.⁵³¹

5. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdürrahim Efendi (öl. 1128/1715), *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.⁵³²

6. İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), *Ta'lîka alâ Evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*,⁵³³ *Şerh alâ Cüz'î'l-âhir li'l-Kâdî el-Beyzâvî*.⁵³⁴

7. İbrâhim b. İsmâil el-Mostarî (öl. 1138/1726), *Hâşiye alâ Dibâceti Tefsîri'l-Beyzâvî*.⁵³⁵

8. Saçaklızâde Mehmed Efendi Mar'aşî (öl. 1145/1732), 1. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*.⁵³⁶ 2. *Risâle fi'r-Reddi alâ Ba'zi Müdde'ayâti'l-Beyzâvî*.⁵³⁷

⁵²⁶ Maden, Şükrü, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* / 18 (Eylül 2011): 242.

⁵²⁷ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesip., Yazma Bağışlar, no. 39

⁵²⁸ Beyazıd Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. 396.

⁵²⁹ (İstanbul: Süleymaniye, Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 23).

⁵³⁰ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 666).

⁵³¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, no. 111).

⁵³² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/534.

⁵³³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no. 145;

⁵³⁴ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, no. 154).

⁵³⁵ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/334.

⁵³⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no. 264).

9. Mestcizâde Abdullah b. Ömer b. Osman b. Mûsâ (öl. 1148/1735), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*;⁵³⁸ *el-Mi'yâr li-mâ fî Tefsîri 'l-Kâdî mine 'l-ahbâr*.⁵³⁹
10. Mehmed Emîn b. Abdilhay el-Üsküdârî (öl. 1149/1736), *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*.⁵⁴⁰
11. Cârullah Velîyüddin b. Mustafa b. Ali el-İstanbulî (öl. 1151/1738), *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Kâdî Beyzâvî alâ Hâşiyeti 'l-İsâm*.⁵⁴¹
12. Muhammed b. Ömer b. Osman ed-Dârendî er-Rûmî (öl. 1152/1740). 1. *Ta'lîku'd-Dârendî alâ âyâti min Tefsîri 'l-Keşşâf ve 'l-Beyzâvî*;⁵⁴² 2. *Makâle fî tefsîri sûreti Tâhâ min Envâri 't-tenzîl*.⁵⁴³
13. Bursalı Abdurrahman Rahîmî Mevczâde (öl. 1161/1748), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl: Ta'lîk*.⁵⁴⁴
14. Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed Kazâbâdî (öl. 1163/1749), 1. *Hâşiye alâ sûreti 'l-Fâtîha li 'l-Beyzâvî*;⁵⁴⁵ 2. *Hâşiye alâ tefsîri sûreti'n-Nebe' min Envâri 't-tenzîl*.⁵⁴⁶
15. Debbağ Müftü Ahmed el-Mar'aşî (öl. 1165/1751), *Tahkîku teveccühi 'l-Beyzâvî fî sûreti 'l-Bürûc; Tahkîku cevâbi's-Sa'dî an i'tirâzi Sâhibi 'l-Keşf ale 'l-Kâdî; Ta'lîka alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*.⁵⁴⁷
16. Mehmed b. Velî b. Resûl el-Kırşehirî el-İzmirî (öl. 1165/1751), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁴⁸
17. Yûsufzâde Abdullah Hilmi el-Amasî (öl. 1167/1753), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁴⁹

⁵³⁷ Celil Kiraz, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzavi'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 319-367.

⁵³⁸ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 304).

⁵³⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no: 98).

⁵⁴⁰ (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, no. 1149).

⁵⁴¹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 1961).

⁵⁴² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/28; Habeşî, *Câmi 'u 'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/1465.

⁵⁴³ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1039).

⁵⁴⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi 'u 'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/ 335.

⁵⁴⁵ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd, no.734).

⁵⁴⁶ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no. 246).

⁵⁴⁷ Abay, "*Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası*", 260.

⁵⁴⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmi 'u 'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/336.

⁵⁴⁹ (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Velîyüddin, no. 417).

18. Dâvûd b. Muhammed el-Karsî er-Rûmî el-Hanefî (öl. 1169/1756), *Hâşiye alâ tefsîri 'n-Nebe' min Envâri 't-tenzîl*.⁵⁵⁰

19. Kemahlı Osman b. Ya'kûb (öl. 1171/1757), *Hâşiye alâ sûreti 'n-Nebe' min Envâri 't-tenzîl: Nûru 'l-ef'ide*.⁵⁵¹

20. Rahîmî Erzurum Müftüsü Muhammed Hâzık Efendi (öl. 1176/1763), *Ta'likât alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁵²

21. Yegenzade Mehmed b. Osman Amasî (1180/1766), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁵³

22. Altunuçokzâde Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstanbulî (öl. 1183/1770), *el-Cem'u 'l-Hâvî fi Şerhi 'l-Beyzâvî*.⁵⁵⁴

23. Abdulgafûr Lebîb Âmidî (öl. 1185/1772), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl: Ta'likât*.⁵⁵⁵

24. Sıbgatullah b. İbrâhim Haydar el-Haydarî (öl. 1187/1774), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁵⁶

25. Muhammed b. Abdillâh el-Kayserî (öl. 1188/1775), *Havâş alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*.⁵⁵⁷

26. Küçük Ahmedzâde Ebûbekir el-Âmidî (öl. 1190/1776), *Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beyzâvî*.⁵⁵⁸

27. Aydınlı Karatepeli Hüseyin (öl. 1191/1777), *Hâşiye alâ ba'dı Aksâmî Tefsîri 'l-Beyzâvî*.⁵⁵⁹

28. Konevî İsmâil Efendi (öl. 1195/1780), *Hâşiyetü 'l-Konevî alâ Tefsîri 'l-İmâmi 'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni 't-Temcîd*.⁵⁶⁰

29. Ali b. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dağistanî (öl. 1199/1785), *Hâşiye alâ Envâri 't-tenzîl*.⁵⁶¹

⁵⁵⁰ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/336.

⁵⁵¹ Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi, no. 324.

⁵⁵² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/337.

⁵⁵³ (Amasya: İl Halk Kütüphanesi, no. 1139).

⁵⁵⁴ (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliüddin, no. 306).

⁵⁵⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/336; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/337.

⁵⁵⁶ (İstanbul: Atîf Efendi Kütüphanesi, Atîf Efendi, no. 83).

⁵⁵⁷ Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/337.

⁵⁵⁸ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası," 269.

⁵⁵⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/335; Habeşî, *Câmi 'u'ş-Şürûh ve 'l-Havâşî*, 1/337.

⁵⁶⁰ nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1422/2001).

30. Hocaşâde Muhammed b. Vecîh el-İzmirî (öl. hicrî XII asır), *İs'âfü'lithâf fî Mu'âveneti'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*.⁵⁶²
31. Habîb el-Aksarayî (öl. hicî XII asır), *Hâşîye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.⁵⁶³
32. Ömer b. Ali b. İbrâhim b. Halil el-İspirî (öl. 1202/1788), *Kâşîfü Envâri't-Tenzîl*.⁵⁶⁴
33. Mehmed Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) Kazasker ve şeyhu'l-islam. Eseri: *Hâşîye 'alâ Envâri't-tenzîl Beyzâvî*'nin Envâri't-tenzîl tefsirine hâşîye; *Hâşîye 'alâ Cüz'i 'n-Nebe İsmüddin el-İsferâyânî*'nin *Hâşîye 'alâ Cüz'i 'Amme min tefsîri'l-Beyzâvî* adlı eserine hâşîye.⁵⁶⁵
34. Abdülhay Celvetî (ö. 1117/1705) Mutasavvıf-şair. Eseri: *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye*.⁵⁶⁶
35. Abdürrahim Efendi, Menteşzâde (ö.1128/1716) Şeyhülislâm. Eseri: *Ta'likât 'ale'l-Beyzâvî*.⁵⁶⁷
36. Saçaklızâde Mehmed Efendi Osmanlı Âlimi (ö. 1145/1732) Eserleri: *Tefsîru Sûreti'l-Kehf*,⁵⁶⁸ *Hâşîye-i Tefsîr-i Keşşâf alâ Sûret-il-Bakara*.⁵⁶⁹ *Ayn-ül-Hayât fî Beyân-İl-Münâsebât fî Sûret-il-Fâtiha, Risale fil-Âyâti'l-Müteşâbihât*⁵⁷⁰
37. Mestçizâde Abdullah Efendi Osmanlı Âlimi (ö.1150/1737) Eseri: *Hâşîye 'alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*.⁵⁷¹
38. Kazâbâdî Ahmed Efendi Osmanlı Âlimi. (ö. 1163/1750)⁵⁷²

⁵⁶¹ İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/140; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 337-338.

⁵⁶² Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", 269.

⁵⁶³ Maden, Şükrü, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", 269; Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 338.

⁵⁶⁴ Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/ 338.

⁵⁶⁵ Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 12/527.

⁵⁶⁶ Abdülhay Celvetî, *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye*, (İstanbul: İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, 2201).

⁵⁶⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2 /27.

⁵⁶⁸ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tefsîru Sûreti'l-Kehf* (Adana: İl Halk Kütüphanesi, 138).

⁵⁶⁹ Maden, Şükrü, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", 257.

⁵⁷⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* 1/325; Kehhâle, *Mu'cem-ül-Müellifîn*, 9/118.

⁵⁷¹ Mestçizâde, Abdullah Efendi, *Hâşîye 'alâ Envâri't-tenzîl ve Esrâri't-te'vîl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 304).

⁵⁷² Kazâbâdî Ahmed Efendi, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Fâtiha*, (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd, no. 734; 2.

2. HÂDİMÎ'NİN TEFSİR-U CÜZ-İ AMME ADLI BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ

2.1. Metin Tahkîkinde Takip Edilen Yöntem

Bu çalışmada, Hâdimî'nin Tefsîr-i Cüz-ü Amme adlı eserinin sekiz adet nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüshalardan da gerek yazı şartları, gerekse metindeki bütünlük dikkate alındığı zaman üzerinde çalışmaya uygun olduğu kanaatine varılan dört nüsha seçilmiştir. Elde edilen nüshalarından seçilen dört nüsha üzerine inşa edilerek oluşturulmuştur. Bu noktada müellife ait kayıtlı bir nüsha olmadığı için seçilen bu dört nüshaya asıl metne en yakın olma durumlarına göre ا-ب-ج-د harfleri ile derecelendirilme yapılarak belirlenen bu nüshalardan metnin oluşması sağlanmıştır. Burada esas alınan ve ا harfiyle belirlenen nüsha ana nüsha olarak belirlenmiş, diğer üç nüsha ise bu nüshanın doğrulanmasında ve karşılaştırma yapılarak metnin ikmâl edilmesinde değerlendirilmiştir. Daha sonra ortaya konan bu metnin gereksinimlerinin giderilmesi ve okuyucunun istifade edebilmesi amacıyla klasik eserlerde bulunan; istişhâd için getirilen âyetlerin yerlerinin belirlenmesi, hadislerin tahrirleri, kıraat ve şiirlerin kaynakları, farklı ilmi görüşlerin kaynakları ve garib lafızların anlamlarının metinde verilmesi ile tahkik tamamlanmıştır.

2.2. Eserin Adı, Yazılma Sebebi ve İçeriği

Eserin tam adı; Hâşiye 'alâ Tefsîr-i Cüz-i Amme li'l-Beyzâvî'dir. Eserin yazılma sebebi ile alakalı müellif tarafından yazılan herhangi bir beyan yada yazılı bir kayıt yoktur. Ancak eserin bu sahada tek olmayışı ve Amme cüz'üne ait Beyzâvî tefsîr hâşiyesi oluşu yazılma sebebini doğal olarak ortaya koymaktadır. Zira Beyzâvî tefsiri, üzerine yazılan onlarca hâşiye'ye sahip olması ile diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Bunun en başta gelen sebebi tefsirin bir icâz harikası olmasıdır. Bu icâz'ın en belirgin örnekleri Amme cüz'ü olarak bilinen 30. cüzdeki vecîz sûre ve âyetlerde ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar müellif maksadına temas etmemiş olsa da yapmış olduğu hâşiyelerdeki derin ve uzun izahlar böyle bir hâşiye'yi yazmada ne denli istekli ve mâhir olduğunu ortaya koymuştur. Eserin yazılma sebebi de buradan kaynaklanmaktadır.

2.4. Eserin Hâdimî'ye Âidiyeti

Eserin Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'ye aideyeti ile alakalı olarak şu bilgilere ulaşılmıştır. Bursalı Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri adlı eserinde Hâdimî'nin hayatına dair bilgilerin yer aldığı bölümde eserleri arasında Tefsîr-i Cüz-i Amme'yi

zikretmiş⁵⁷³ ayrıca Ömer Nasûhî Bilmen Büyük Tefsir Tarihi adlı eserinde Hâdimî'nin bu hâşiyesinden söz etmiştir.⁵⁷⁴ Son olarak Muhammed Habeşî, Câmi'ü's-Şürûh ve'l-havâşî adlı fihristinde esere temas etmiştir.⁵⁷⁵

2.5. Eserin Yazma Nüshaları

Eserin, yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Bu nüshaların neredeyse tamamı, müellifin derslerine devam eden talebelerinin istinsah etmesi ile oluşturulmuştur. Bazı nüshalardaki sayfa sayısı diğerlerine göre daha fazladır. Bunun sebebi fazla kısımların müstensihlerin ilave izah ve açıklama yapmaları sebebiyle olmasındadan dolayıdır. Kullanılmaya elverişli olan toplam on adet nüshası tespit edilen eserin dört nüshası da tahkik için belirlenmiştir. Aşağıda ilk olarak tahkikte kullanılmayan altı nüshanın özellikleri sıralanmış ardından da tahkikte kullanılan dört nüsha hakkında bilgi verilmiştir. Bu nüshalar sırasıyla şu şekildedir:

1. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinde aynı isimli koleksiyonda yer alan 05 Ba 1539/15 numarada nesih hatla yazılmış 355 varak 710 sayfadan oluşan nüsha.

2. Balıkesir İl Halk Kütüphanesinde 10 Hk 406/3 numaralı kayıta yer alan 195 varak 390 sayfadan oluşan nüsha.

3. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonundaki 15 Hk 1030/1 numarada yer alan 74 varaktan ve 148 sayfan oluşan nüsha.

4. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan 42 Kon 4903/5 numarada kayıtlı talik yazıyla kaleme alınmış, 108 varak 216 sayfadan oluşan nüsha.

5. İstanbul Millet Kütüphanesinde Ali Emiri Koleksiyonunda 34 Ae Arabi 136/1 numarada bulunan 118 varak 236 sayfadan oluşan nüsha.

6. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan aynı adlı koleksiyonda yer alan 37 Hk 1593/1 numarada kayıtlı 119 varak 238 sayfadan oluşan nüsha.

2.6. Tahkik için Kullanılan Nüshaların Özellikleri

Bu çalışmada tahkik için toplamda dört nüsha kullanılmıştır. Bu nüshaların herbirinin kendine özgü özellikleri vardır. Bu özellikler şu şekilde ortaya çıkmıştır.

⁵⁷³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/344.

⁵⁷⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/533.

⁵⁷⁵ Habeşî, *Câmi'ü's-Şürûh ve'l-Havâşî*, 1/336.

2.6.1. Millet Kütüphanesi Resid Efendi Süleymaniye Yazma Eseler Nüshası

Çalışma boyunca ' (elif) harfi ile rumuzlanmıştır. 1776 / 1190 yılında Amr b. İsmail tarafından kaleme alınmıştır. 70 varak ve 140 sayfadan oluşan nüshanın her sayfası 21 satırdan oluşmakta ve her bir satır da 12 - 14 kelimedenden oluşmaktadır. Ana nüsha olarak da belirlenen ve tahkik'in metnini de oluşturan bu nüsha'nın hattı, nesih hattıyla siyah mürekkeple kaleme alınmış, قوله kelimeleri ise kırmızı ile yazılmıştır. İlk sayfanın sağ üst köşesinde kitap ismi ve müellif adı yazılıdır. 74 numaralı varakta kitabın vakıf olduğuna dair bir mühür yer alır. Haşiyede kısmında birkaç kelimenin anlamını vermek dışında kayda değer bir not yoktur. Ancak yazmada Halil b. Hasan el-Mektebî adlı bir kişi tarafından İsâmüddîn İsfarayânî ve Sa'dî Çelebî'nin Nebe Suresi 23. Âyetin tefsiri ile alakalı açıklamaları kaleme alınmıştır. Bu kısım dört sayfadan oluşmaktadır. Son sayfada kitabın 14 kısımdan oluştuğunu belirten ifade ve varak sayısı verilmektedir.

2.6.2 Süleymaniye Yazma Eseler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu Nüshası

Çalışma boyunca ب (b) harfi ile rumuzlanmıştır. İlk sayfada eseri telif edeninin ismi ve eserin Vehbi b. Abdu'l-Muîd ed-Dûrî adlı kişi tarafından yapılan vakıf kaydı yer almaktadır. Eseri imlâ eden kişinin ismi eserde bulunamamıştır. Ta'lik hattıyla yazılan ve 103 varak 206 sayfadan oluşan nüsha'nın her sayfası 25 satır, her satırında da 15 kelime bulunmaktadır. Koyu siyah renkte mürekkeple oluşturulan eserdeki قوله lafızları kırmızı ile yazılmıştır. Sayfaların bazı yerlerinde ta'lik ve hâşiyeler vardır. Ferağ kaydında yazmanın 1747 / 1160 yılında müellif nüshasından yazıldığı ifade edilmiştir.

2.6.3. Kasatamonu Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası

Çalışma boyunca ج (Cim) harfi ile rumuzlanmıştır. Nesih hattıyla siyah mürekkeple yazılmıştır. Nüshadaki sure isimleri ve قوله kelimeleri kırmızı ile yazılmıştır. Sayfa kenarlarında ilave haşiyeler yer almaktadır. Ferağ kaydında eserin 1747/1160 yılında müellif nüshasından istinsah edildiği belirtilmekte ancak yazan kişinin adı yer almamaktadır. Nüsha kalitesi özellikle de yazılışı bakımından maalesef iyi değildir. Cümle düşüklükleri ve yazım yanlışları vardır. Bunu rağmen nüshadan oldukça istifade edilmiştir. 118 varak ve 236 sayfadan oluşmaktadır. Her

sayfası 23 satır ve her satırında 13-14 kelime bulunmaktadır. Son sayfada vakıf ibaresi yer alırken aynı zamanda da Fatıha sûresi'nin tamamı ile bakara sûresinin ilk beş âyeti'nin tefsiri yer almaktadır.

2.6.4. Süleymaniye Yazma Eseler Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Nüshası

Çalışma boyunca ا (Cim) harfi ile rumuzlanmıştır. İçerisinde Amme Cüzü Hâşiyesi ile birlikte İhlas Sûresi Tefsiri, Eyyühe'l-Veled Şerhi, Kelime-i Tayyibe gibi 70 kitap ve risâleden oluşan, mecmûa halindeki risâle 320 varaktan oluşmaktadır. Ancak Amme Cüzü hâşiyesi bu risâlede 48. -139. varaklar arasında yer almaktadır. Siyah mürekkeple yazılan eserde her satırın başında yer alan قوله kelimesi ve bazı sûre adları yine kırmızı renkli mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar her satırında 15 kelime bulunan 25 satırdan müteşekkildir. Ferağ kaydında 1748 / 1161 yılında müellif nüshasından yazıldığı belirtilmiştir. Bu nüshada da yazan kişinin ismi yer almadığı için istinsah eden kişi tespit edilememiştir. Ancak yazım yanlışlarından uzak olması ve diğer hatalardan uzak olması bakımından tahkikte istifade edilen en güzel nüsha olmuştur.

Tahkikte bu nüsha esas alınmış diğer nüshalar ise bu nüsha ile karşılaştırılmak suretiyle en doğru metin elde edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken nüshalar arası farklılıklar dip notlarda gösterilmiştir.

2.7. Kaynakları

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî eserinde bir çok müfessir ve müellifin yaptığı gibi mukaddime şeklinde bir kısım oluşturmak suretiyle eserde izlediği yöntem ve kullandığı kaynaklar hakkında bilgi vermemiştir. Bunun yerine özellikle Beyzâvî tefsiri üzerine haşiye yazan müellif ve müfessirlerin görüş, itiraz ve müadafalarını “قیل” lafzının devamında ve de çoğu zaman kaynak zikretmeksizin serdetmek sûretiyle eserini oluşturmuştur. Bunu yaparken kendisinden nakilde bulunduğu ve yararlandığı eser ve müellifleri şu şekilde tesbit edilmiştir.

İsâmuddîn el-İsfirâyînî (ö.945/1538) Eseri: Hâşiyetü Isâm. Sa'dî Çelebî (ö.945/1538) eseri: Hâşiyetü Sa'dî Çelebî. Çîvîzade Muhyiddîn Efendi (ö.954/1547). Hâşiyetü Muhyiddînzâde. Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî (ö.1014/1644) Hâşiyetü el-Halhâlî. Şeyhzâde Abdurrahman b. Muhammed (ö.1078/1667) Hâşiyetü Şeyhzâde

2.7.1. Kur'ân Kırâatına Dâir Kaynakları

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî eserinde Kıraat kaynağı olarak İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kırâat-i aşereye dair eseri olan en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr adlı meşhur eserini kullanmış, bunun dışındaki kıraat kaynakalarına yer vermemiştir.

2.7.2. Dilbilimsel Kaynakları

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, eserinde sarf, nahiv, luğat ve belâgat ilminin temel kaynaklarını kullanarak hâşiyenin içeriğinin zenginleşmesini sağlamıştır. Bu esnada Ebû Alî İsmâîl b. el-Kasım b. Ayzûn el-Kâlî (ö.356/966)'nin Emâlî'si, Cevherî (ö.400/1009)'nin Tâcü'l-luğa /es-Sihâh'ı, Kazvînî'nin (ö.739/1338) Telhîsü'l-Miftâh'ı, İbn Hişâm en-Nahvî (ö.761/1359)'nin Muğni'l-Lebîb'i, Fîrûzâbâdî (ö.817/1414)'nin Kamûsü'l-muhît'inden yararlanmıştı.

2.7.3. Şiir Kaynakları

Hâdimî, hâşiyesinde şiirlere fazla yer vermemiştir. Toplamda beş yerde şiir getirdiği şiirler, Fîrûzâbâdî'nin el-Kâmûsü'l-Muhît'i ve Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâh'ından alarak eserine koymuştur.

2.7.4. Kelâm ve Felsefe Kaynakları

Hâşiyen'in kelâm ve felsefe kaynakları Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö.537/1142)'nin Akâidü'n-Nesefî'si, Ali b. Osman el-Ûşî (ö.575/1179)'nin Bed'ü'l-Emâlî'si, Kâdî Beyzâvî'nin (ö.685/1286) Tavâliu'l-Envârı, Kurtubî (ö.671/1272)'nin Tezkira'sı, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)'nin İğâsetü'l-Lehfân adlı eseridir.

2.7.5. Fıkıh Kaynakları

Eserin fıkıh kaynakları şu şekilde tespit edilmiştir. Ebû Hâmid es-Sübki (ö.773/1371)'nin Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh'ı, Âlim b. Alâ (ö.786/1384)'nin el-Fetâva't-Tatarhâniyye adlı eseri. Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1423)'nin El-Fetâva'l-Bezzâziyye'si. Teftâzânî (ö. 792/1389)'nin Mutavvel'i. Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413)'nin Hâşiyet-ü Metâliu'l-Envâr'ı

2.7.6. Hadis Kaynakları

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî hadis konusunu özellikle de hadislerin kaynak olarak getirilmesini önemseyen bir âlimdir. Eserlerinde temel hadis kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Amme cüz-ü hâşiyesinde de gerek tefsirlerinde ve sebeb-

i nüzûl rivâyetlerinde gerekse de sûrelerin fazileteleri hakkında ele aldığı rivâyetleri sahih hadislerden elde etmeye önem vermiş, bu konuda Beyzâvî'den ayrı bir noktada yer almıştır. Bu noktada Kütüb-i Sitte'den Buhârî ve Müslim'in sahihlerini, Ebû Davûd ve Tirmizî'nin sünenlerini ve Ahmed b. Hanbel'in Müsnedini kaynak olarak getirmiştir. Bunlara ilave olarak Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, İbn Cezerî (ö. 833/1429)'nin Hasn el-Husayn'ı, İbn Hacer (ö. 851/1447)'in el-İsâbe'si, İbn Abdî'l-Berr (463/1071)'in İstîâb'ını da hadis kaynakları olarak eserinde kullanmıştır.

2.7.7. Tasavvuf Kaynakları

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin eserinde kullandığı tasavvuf kaynakları en başta Gazâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâü Ulûmi'd-Dîn adlı eseri sonrasında İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) et-Tarîkatü'l-Muhammediyye adlı eseri ve Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-Ledünniyyesi olmuştur.

2.8. Eserin Şekî Yapısı

Müellif eserini oluştururken çoğunlukla hâşiye yöntemini kısmen de tefsir yöntemini birlikte kullanmıştır. Hâşiye yöntemini kullanırken Beyzâvî'nin metinde tefsirini yaptığı âyetlere duruma göre açıklama ve izahlar yapmış, bazı âyetlerde ise hâşiye yapma gereği duymadan herhangi bir eylemde bulunmamıştır. Tefsir yöntemini uyguladığı yerlerde ise metinden bağımsız bir şekilde uzun açıklamalara kelime tahlillerine ve usul ve mantık ilminden yararlandığı geniş bir alanda tefsirlerini serdetmiştir.

2.8.1. Hâşiye Özelliği

Hâdimî, eserine mukaddime olarak yazdığı bir kısım olmadığı için hâşiye'de takip ettiği usul ve yöntemle alakalı bir bilgi vermemiştir. Eserin özelliği ile alakalı elde edilen bilgiler tahkik esnasında tesbit edildiği şekilde sınırlanmıştır. Hâşiyede Beyzâvî'nin tefsirinin Amme cüz'ü ile alakalı olan kısmını baştan sona ele almıştır. Ancak Beyzâvî'nin bu cüz'deki tefsirlerinin bazılarını değerlendirmeye alarak üzerinde hâşiyesini oluşturmuştur. Bazen kendince kapalı ve müphem gördüğü yerlere değinmiş, bazen ilave tefsirler ve açıklamalar getirmiş, bazen de müellifi hatalı gördüğü noktalarda düzeltemeler yapmıştır. Buralarda zaman zaman hadisleri delil olarak getirmiş ve bu hadislerin sahih olmasına dikkat etmiştir. Eser bounca yaklaşık 60 adet hadis kullandığı görülmüştür. Bu hadislerin tahrirlerini bazen vermiş bazen de vermemiştir.

2.9. Hâşiye’de İzlediği Yöntem

Hadimî, eserinde tefsir yada hâşiye yaptığı yerlerde zaman zaman başka âyetleri getirmiş, bu âyetlerle ilgili olarak yine Beyzâvîye ait olan tefsirleri de birlikte sunmuştur. Hâşiye lugavî ve belâğata dair konuların ve açıklamaların oldukça yoğun olarak işlendiği bir eser olarak tebellür etmiştir. Eserin dirâyet tefsîrinin hâşiyesi olması da hâşiye esnasında izlenen metodun dil ve dirâyet ağırlıklı olmasında etkili olmuştur. Zira rivâyet olarak bir çok tefsir ve hâşiyede görülen sahabe kavli, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn’den gelen izahlar, kıssalara dair rivâyetler, tarihi bilgi, hikâye ve isrâiliyyât türü sözlü aktarımlara eserde rastlanmamaktadır. Şiirle istişhâd ve fikhî tartışmalar eserde çok fazla yer almamaktadır. Aynı şekilde kelâm alanının konusu olan tartışmalara da uzun uzadıya girmemiş metnin anlaşılması ve izâh edilmesi Hâdimî için öncelikli olmuştur.

3. KUR’ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN AMME CÜZ’Ü HÂŞİYESİ

Bu bölümde müfessirin eserinde bulunan ve Kur’ân ilimlerine dair ortaya koyduğu değerlendirmeler ilgili başlıklar altında verilmiştir.

3.1. Tecvîd İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, tecvîd ilmine dair izahlarını bu kuralların görüldüğü âyetlerde uzun açıklamalar yaparak ortaya koymuştur. Bunu yaparken tecvîd kaidelerinin sadece Kur’an nazmına değil aynı zamanda da mânâ’ya da etkisinin olduğunu belirtmiştir. Burada müellifin usulcü yaklaşımı göze çarpmaktadır. Zira müellif tecvîd’in mana ve nazım etkisini delillendirirken lûgat ve dil kaynaklarına sık sık başvurmuş yaptığı tefsir ve şerhleri bu çerçevede temellendirmiştir.⁵⁷⁶

Yeminler

Hâdimî Kur’an’da geçen yeminlerin hakkında şu izahı yapar. Yeminler arap dilinde kelâmı kuvvetlendirmek için kullanılan söze dayalı bir araçtır. Yüce Allah’ın sözündeki hüccetinin en kemâl zirvesidir. Ayrıca Yüce Allah’ın yeminleri kullanması hikmetinin bir gereğidir. Sözünde ve va’deinde asla hilaf olmayan Yüce Allah neden Kur’an’ı Kerîmde yeminleri kullanması gâyet olağandır. Zira söz sahibinin sözünü yemin ya da beyanla ispat etmesi doğaldır.

⁵⁷⁶ Hâdimî, *Tefsîri Cüz’ü Amme*, 1.

Sebeb-i Nuzûl

Sebeb-i Nuzûl ile alakalı konulara çoğunlukla değinmemiştir. Bunda bu konuda gelen sahih rivâyetlerin az sayıda olmasının da etken olduğu düşünülmektedir. Sadece sahih kabul edilen rivâyetlere dayalı olarak gelen birkaç yerde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun yerine sûrelerin anlam muhtevalarından yola çıkarak tefsir ve hâşiye dışında bir takım değerlendirmelerde bulunarak sûrelerin, bazen inanlara önceki kavimlerin bir takım yanlışlıklarından dersler çıkarmaları için sakındırma, bazen irşad bazen de belli tehlikelere karşı hazırlıklı olmaları için tedbir almaları yönünde uyarılar içerdiğini belirtmiştir.⁵⁷⁷

İhtilaflar

Hâdimî, âyetlerin hâşiye ve tefsirlerinde zaman zaman ortaya çıkan görüş ayrılıklarını verirken kendisi bir tercihte bulunmaz. Zira ona göre, bu görüş ayrılıkları usûl noktasında belli bir dayanağı olmak şartıyla luğavî mulâhazlar çerçevesinde meydana gelmişse hiçbirisi asıl maksat ve manâya uzak olmaz herbirisinin bir medârı vardır. Bu şekilde düşünülmelidir.⁵⁷⁸

3.2. Sûreler Hakkında Açıklamalar

3.3. Sûre ve Âyetlerin Mekkî ve Medenî Oluşlarıyla İlgili Açıklamalar

Hâdimî, eserini amme cüz'ünün hâşiyesi olmasından dolayı çoğunluğa mekkî surelerin sahip olduğu genel karakteristik özelliklerini dikkate alarak ve bu özelliklerin farkında olarak meydana getirir. Burada vardığı hüküm ve kanaatlerini de âyetlerde geçen bir takım lafızları delil göstererek temellendirir. Ancak bazı yerlerde surelerin muhtevâ ve terkiplerine bakarak bilinenin aksine durumların da olabileceğini beyan eder. Örnek vermek gerekirse A'lâ sûresi Mekke devrinde nâzil olan bir sûre olduğu halde 14. Âyetinde geçen “doğrusu feraha ermiştir temizlenen” ifadesinin fitır, zekât ve sadaka gibi medine döneminde uygulanmaya başlayan emirlerlere bir yönüyle hem işaret etmesi hem de ileride meydana gelecek olan ya da emredilecek olan durumlara delâlet etmesi yönünün olduğunu ifade eder. Böylece mekkî olarak kabul edilen sûreler bir yönüyle de medenî olabilmektedir.⁵⁷⁹ Mekki medeni sûrelerin muhtevâ açısından değerlendirilmesini ele aldığı bir başka örnek de

⁵⁷⁷ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 189.

⁵⁷⁸ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 93.

⁵⁷⁹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 229.

fecr sûresinin 19. âyetinin hâşiyesinde göze çarpar. Bu âyette geçen “Mirastan ne gelse, helâl-haram demeden alabildiğine yiyorsunuz.” (el-Fecr 89/19) beyâmı ile ilgili olarak miras’a dair hükümlerin aslında medîne’de nâzil olduğunu bu sûre’nin ise mekkî olduğunu açıkladıktan sonra şu izahı yapar. Burada ‘vahy-i gayr-i metlûv / tilavet olunmayan, vahiy’ vardır. Yani sünnet olarak da ifade edeceğimiz şer’î kaynağa vurgu yapılmaktadır. Bu sûre mekkî olduğu halde miras taksimine dair hükümler çok sonra Medine’de nazil olmuştur. Ancak bu hükümler sure ya da âyet, inmeden çok önce bizzat Hz. Peygambere “tilavet olunmayan, vahiy” yoluyla verilmiş ve hükümleri tesis edilmiş olabilir.⁵⁸⁰

3.4. Kur’an Surelerinin Fazileti Hakkında Değerlendirmesi

Hâdimî Kur’an’ı Kerîm’de geçen sûre ve âyetlerin faziletleri ilgili konuda usûl’e bağlı bir yol izler. Müellifin yani Beyzâvî’nin âdeti olduğu üzere hemen her sûre’nin sonunda yer verdiği ve bir çoğunun sahih hadis kaynaklarında yer almadığı rivâyetlere itibar etmez. Bunun aksine sahih rivâyetlere önem vermiştir. Bir sûre’nin fazileti ile alakalı sahih olduğu bilinen merfû yada mevkuf bir rivâyet varsa bunu haşiyesinin ilgili kısmına koymuştur. Hatta Kâdı Beyzâvî’nin tefsire almadığı bazı sahih rivâyetler Hâdimî tarafından koyulmuştur.⁵⁸¹

3.5. Esbâb-ı Nüzûle Dâir Açıklamaları

Hâdimî, sebab-i nüzul’ü manalara vukufiyetin artması, işkâlin giderilmesi ve teşrî’nin hikmetinin bilinmesinde önemli bir etmen olarak değerlendirir.⁵⁸² Zaten Beyzâvî’nin de sebebi nüzul rivâyetlerini vermesinin sebebi, âyetleri izah etme maksadıydı. Hâdimî, sebab-i nuzul’un mutlaka bir karine ile desteklenmesi gerektiğini de savunmuştur. Çünkü tefsir edilen âyetlerde kastedildiği iddia edilen anlam kişi ve olayların mutlaka delille beyan edilmesi gerektiğini beyan eder.⁵⁸³ Burada anlamlandırmaya yardımcı olan bir âmil olan sebab-i nüzul rivâyetlerinin de güçlendirilmesi elzemdir

⁵⁸⁰ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz’i Amme*, 253.

⁵⁸¹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz’i Amme*, 346.

⁵⁸² Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz’i Amme*, 89.

⁵⁸³ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz’i Amme*, 164. 292.

4. TEFSİR YÖNTEMİ AÇISINDAN AMME CÜZ'Ü HÂŞİYESİ

4.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsîri

Hâdimî akıl yoluyla vardığı çıkarımları yaparken Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine sık sık başvurur. Bu yaparken isabetli neticeler elde eder.⁵⁸⁴ Müellifin yani Beyzâvî'nin bir takım tefsirlerini tenkid ettiği yerlerde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden yararlanırken bizzat kendisine ait farklı yöndeki görüşlerini serdederken de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yaparak delillerini destekler.⁵⁸⁵ Burada genelde izlediği yöntem tefsire ya da hâşîye'ye medâr olan ilgili âyetin sibak ve siyakında gelen âyetleri istidlâl ederek isbât ettiği mânayı kuvvetlendirmek şeklinde olmuştur.⁵⁸⁶

4.2. Kur'ân'ın Sünnet/Hadîs ile Tefsîri

Sünnet'in ya da hadislerlerin Hâdimî'nin izlediği yöntemin özellikleri şu şekildedir. Hadimîye göre hadis olarak kabul edilen bir ifadenin kaynağının tevsikiyetine bakılmaksızın bir takım kapalı ifadeleri anlamlandırmakta kullanılan istişhâd ya da açıklama amacıyla getirilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Hatta teberrük için bile bu tür sözlere yer verilmesinde bir sakınca olmaz. Ancak yukarıda sayılan durumlar haricindeki farklı durumlarda getirilen hadisler için ise mutlaka sıhhat durumu ve ne için istişhadda bulunduğu kaydını düşmek gerekir.⁵⁸⁷ Kur'ân tefsirinde zayıf hadislerden yararlanılması ile alakalı görüşleri de şu şekilde tespit edilmiştir. Zayıf hadisler sıfat, zât ve ahkâm konuları dışındaki konularda getirilebilir. Bu da ancak ilgili hadisin sıhhat durumuna düşülecek kayıtlarla mümkündür.⁵⁸⁸

Hadislerin lugavi istidlallerde kullanılmasına ayrı bir parantez açar: Şöyle ki. Zaman zaman hadisler mâna ile rivâyet olunduğu için mâna rivâyetlerinde kavram ve kelimelerin taşıdıkları anlamları tam olarak kavramaktan uzak kalılabilmektedir. Zira bu durum ilgili kelimenin taşıdığı mânayı tam olarak ortaya çıkarma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁵⁸⁹ Hâdimîye göre bu, İbn mâlik gibi nahivcilerin de tasvip

⁵⁸⁴ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 28.

⁵⁸⁵ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 172, 177.

⁵⁸⁶ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 135, 137.

⁵⁸⁷ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 20.

⁵⁸⁸ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 22.

⁵⁸⁹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 17.

etmediği bir durumdur. Zira onlar rivâyet esnasında meydana gelecek bir lahn'ın bile hadisten istifade etmeyi imkânsız kıldığını söylemiştir.⁵⁹⁰ Hâşiye boyunca getirdiği hadis rivâyetlerinin toplam sayısı 15 olup bunlardan altı tanesi Kütüb-i sittede yer alan sahîh olarak tespit edilmiş, bir tanesi ise Müsned-i Ahmed'de yer almış, sekiz tanesinin ise aslı kaynaklarda yer almadığı tespit edilmiştir.

4.3. Kur'ân'ın Sahâbe Kavli ile Tefsîri

Hâdimî, hâşiyede sahâbe kavline belli bir oranda yer vermiştir. En çok nakilde bulunduğu sahabe İbn Abbâs olmuştur. İbn Abbâs'a ait yaklaşık 15 tane tefsiri eserine almıştır.⁵⁹¹ Bunu yaparken hemen her kaynakta geçen ve çoğunluğun bildiği rivâyetleri almış zayıf kabul edilen yada asılsız rivâyetlere itibâr etmemiştir.

4.4. Kur'ân'ın Tâbiîn Kavli ile Tefsîri

Ebû Saîd Hâdimî hâşiyesinde tâbiîn'den gelen her hangi bir tefsir nakline yer vermemiştir. Buna sebep olarak Beyzâvî'nin dirâyet tefsiri olması dolayısıyla hâşiyesinin de rivâyetten ziyâde lügavî mülâhazlara dayanmasının etlili olduğu değerlendirilmiştir. Durum böyle olunca bu başlık altında herhangi bir netice ortaya çıkmamıştır.

4.5. İşârî Tefsir

Eserde tasavvufî tefsir olarak da bilinen tefsir çeşidine dair örnekler vardır. Örneğin, Nâziât sûresinde ilk âyette geçen 'çekenler' anlamına gelen kelimenin tefsirlerde verilen zahirî anlamlara ilave olarak, insanın beşerî tabiattan meleki tabiata yükselmesine sebep olan, mertebesinin yükselmesine, kötü huy ve alışkanlıklardan ahlâkî erdemlere geçmesine sebep olan âmillere işâret ettiğini belirtir.⁵⁹²

4.5. Dirâyet Tefsîri ve İslâmi İlimlerde Faydalanması

Bu kısımda müfessirin tefsirinde dirâyet tefsîrine tealluk eden kısımlarla ilgili bilgiler verilmiştir.

⁵⁹⁰ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*,18.

⁵⁹¹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*,16, 69, 108, 115, 155, 169, 170, 178, 182, 185, 191, 207, 213, 374, 383.

⁵⁹² Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 62.

4.5.1. Dil ve Belâğat Konusu

Hâdimî, hâşiyesinde dilbilimsel izahları çok yoğun bir şekilde ele alır. İzahını yaptığı âyetlerde gerek isim gerekse de fiil olsun kelimelerin sarf / yapı, nahiv / cümle bilgisi ve belâğat / nahiv ilmi açısından çok uzun izahlarla incelemesini yapar. Bu izahlar bazen müfessirle aynı doğrultuda olan kendi düşüncelerini açıklamak, bazen de ondan ayrıldığı görüşlerini temellendirmek amacıyla yapılmıştır.⁵⁹³ Dil ağırlıklı bir tefsir olan Beyzâvî tefsirinde Hâdimî'nin sarf, nahiv ve belâğat alanında getirdiği izâh ve hâşiyelerinin incelenmesi bu başlık altında oldukça geniş bir yer tutacağı ve tahkik'in sınırlarını zorlayacağı için müstakil bir başlıkta ele alınmasının daha yerinde olacağı görülmüştür.

4.5.1.1. Kırâat ile İlgili Açıklamaları

Hâdimî Kur'ân kıraatlarının tefsirde önemli bir anlama aracı olduğunu tıpkı Kur'ân âyetlerinin birbirini tefsir etmesi gibi farklı mütevâtir kıraatların da Kur'ân'ı tefsir ettiğini ifade eder.⁵⁹⁴ Sahih Kıraat vecihlerini önemli görür. Âyet ve sûrelerde getirilen farklı kıraat vecihlerinin getirilme sebeplerinin geldiği yere göre farklılık gösterdiğini belirtir buradaki görüşünü de dil kuralları ışığında temellendirir.⁵⁹⁵ Tıpkı âyetlerin birbirlerini tefsir etmeleri gibi Kur'an'ın kıraat vecihlerinin de birbirlerini tefsir ettiklerini beyan etmektedir.⁵⁹⁶

4.5.1.2. Tefsir Kaidelerine Dair Çıkarımları

Hâdimî hâşiyesinde usul kâideleri çerçevesinde belirlenen bazı ilkeler etrafında bazı tefsir kâidelerine temas etmiştir. Eser boyunca tespit edilen kaideler şu şekildedir. Nâziât sûresinin 36. âyetinin tefsirinde mutlak'ın mukayyete hamledilmesine örnek bir durum vardır. Mutlak mukayyed'e hamledildiği zaman tahsis ifade ettiği için bu âyette geçen لَمَنْ يَرَىٰ lafzının başına ل harfi cerrinin gelmesiyle, ifadenin tahsis ifade ettiğini söylemiştir.⁵⁹⁷ Dolayısıyla bu âyette geçen “gören” ifadesi ile kast edilen husûsî olarak taşkınlık eden kâfirler olmuştur.

⁵⁹³ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 28-29.

⁵⁹⁴ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 35, 81.

⁵⁹⁵ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 4.

⁵⁹⁶ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 81.

⁵⁹⁷ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 80.

Lafzın umûmî olması, sebebin hususî olmasına engel değildir. Bu ilke hâşiyeye boyunca en çok zikredilen ilke olmuştur. Toplamda altı yerde vurgulanan bu ilkenin kullanıldığı yerlerde Hâdimî, bu ilke ile anlama netlik kazandırmıştır.⁵⁹⁸

Lafzın mecaza hamledilmesinin ancak hakikate hamledilmeye imkânın olmadığı yani teazzür olarak bilinen durumun gerçekleşmesi ile mümkün olduğunun beyan edilmesi. Hâşiyenin ilgili bölümlerinde Hâdimî'nin bu tür durumların anlam üzerinde belirleyici olduğunu mecâz gibi görünen lafızların bağlam dikkate alındığında buna imkân yoksa hakikate hamledilerek anlaşılacağını beyan etmiştir.⁵⁹⁹ Ancak anlamsal açıdan aklen mümkün olan yerlerde ise lafzın zâhire hamlolunacağını belirtir.⁶⁰⁰ Bunlar dışında Hâdimî'nin tefsir ya da hâşiyeciliğinde öne çıkan başka unsurlar da olmuştur. Aktarmak gerekirse bunlar şu şekilde tespit edilmiştir. Rivâyet olduğu halde bir âyeti dirâyet yoluyla tefsir etmek Hâdimîye göre dirâyet tefsiridir. Ancak burada dirâyet tefsiri yapmaya ötüren bir âmil bulunmalıdır. Hatta bu âmil başka bir sûre'nin bir âyeti ya da bir rivâyet olabilir.⁶⁰¹

Menfaati / faydası güçlü olan her zaman öncelikli olur. Abese sûresinde Hz. Peygamber, İslam'a girmeleri için çaba gösterdiği müşriklerle yaptığı bir görüşmemenin ortasında orada bulunan âmâ sahâbî Abdullah ibn Ümmü Mektûm'un kendisine yönelttiği sorularla alakadar olamadığı için uyarılmıştır. Burada Hz. Peygamberin müşrik Utbe ve Ebû Cehil gibi ileri gelen müşriklerle öncelikli ilgilenmesinin sebebinin bu ilkeyi gözetmesi yani onların islama girmesi ile Mekke toplumunun önemli bir kısmının da Müslüman olabilceği yönündeki beklentiye sahip olması sebebiyel böyle davranmıştır. Zira Hâdimî'nin de belirttiği gibi insanlar inanç ve fikirleri kabul etme konusunda toplumun ileri gelenlerinin tutumlarına göre hareket eder. Hz. Peygamber de bunu esas alarak ileri gelen bu kişileri kazanma yolunu öncelemiş yani faydası güçlü olanı diğerine tercih etmiştir. Her ne kadar âyette Hz. Peygamberin bu davranışı Yüce Allah tarafından kınanmış olsa olsa da. Zaten Hâdimî, buradaki uyarılmanın sebebinin sebep ne olursa olsun Müslüman olanın müşrik olana her şeyde öncelik hakkının olduğunu bunun ilgi alâka gibi ikili

⁵⁹⁸ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 17, 129, 164, 206, 265, 355, 379.

⁵⁹⁹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 174.

⁶⁰⁰ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 172.

⁶⁰¹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 166.

ilişkilerde de gözetilmesi gerektiğini sûre'nin başında gelen uyarının evlâ olanın terkinden dolayı yapıldığını yani olmayacağını.⁶⁰²

4.5.1.3. Şiirle İstişhâdı

Hâdimî hâşiyesini oluştururken beyan ve tespitlerinin izahlarında şiirle istişhadlardan yararlanmışır. Ancak bunların sayısı oldukça azdır.⁶⁰³ Toplam beş yerde şiirle istişhâda başvurmuşur. Bu yerlerden bir tanesi Nebe' Sûresinin 40. Âyetinde geçen *يا ليت* kelimesindeki *يا* lafzının nidâ edatı olan 'dan farklı olduğunu belirtmek için getirdiği *يا لعنة هلا والاقول كلهم والصالئت على مسعاف من جار* beyit'tir yer alır. Müellif burada isim cümlesi isim cümlesinin olduğunu beyan etmektedir. Lüğavî bir istişhad yapmışır.⁶⁰⁴

Tîn sûresi 4. âyetindeki *biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.* manayı desteklemek ve insan oğlunun varlığının küçüklüğüne rağmen büyük bir âlem olduğunu beyân etmek için bu şu beyti getirmiştir.⁶⁰⁵

وَتَحْسَبُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ
وَفِيكَ انطوى العالم الأكبر

'Alak sûresi 7. Ayette geçen *رى* fiilinin, manasının görme değil bilme anlamında olduğunu beyan eder. Bunu da getirdiği şu beyitle ispat eder. Burada manâ istişhâdı yapmışır.

ولقد أراني للرماح درينة

Kureyş sûresinin 4. Âyetinde geçen harfi cerrinin ta'lîl için olduğunu beyan etmek için şu beyti getirmiştir. Burada mâna istişhâdı yapmışır.

لُدُوا للموتِ وابنوا للخراب

Bu şiirler Fîrûzâbâdî'nin el-Kâmûsü'l-Muhî'ti ve Kazvî'nin Telhîsü'l-Miftâh'ından derlenmiş çalışmanın tahkik kısmında yer verilmiştir.

⁶⁰² Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 95.

⁶⁰³ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 2, 255, 308, 315, 376.

⁶⁰⁴ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 255.

⁶⁰⁵ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 308.

4.5.2. Kelâmî Açıklamaları

Hâdimî, Nebe Suresi 36. âyetinin hâşiyesini ele aldığı kısımda cennete girmenin mutezilenin iddia ettiği gibi amellerin karşılığında mı olduğu yoksa mutezile dışındaki hak mezheplerde de kabul edildiği gibi Allah'ın fazlı ihsânı mı olduğu ile alakalı tartışmalara değinir.⁶⁰⁶ Mutezileye göre kulun cennete girmesi, iyi amellerinin karşılığında vucûben verilen bir nimet, eş'arî'ye ise göre Allah'ın bir lütfudur. Ancak âyetin tefsirinde matûrudiye göre konunun biraz daha farklı bir boyutu ele alınır. Ameller cennete girmeye ancak bir sebeptir. Öyle ki Allah'ın rahmetini de kula celbedecek olan en önemli etmen de bu sebep yani amellerdir. Hâdimî, nebe' sûresi 36. âyetinin tefsirinde hak olan ve olmayan mezhebler arasında cereyan bu tartışmaları yani cennetin amellerin karşılığında mı yoksa Allah'ın rahmetinin bir sonucu mu olduğu ile alakalı konuyu ele alır ve mezheblerin bu konuyu nasıl değerlendirdiklerini açıklar. Hadimî bu türden olan âyetlerde yani kelâmî konularda her zaman mensubu olduğu mezhebe matûrudî mezhebine bağlı olarak görüşlerini görüşlerini izah etmiştir.⁶⁰⁷ Yine bu konu bünyesinde iki başlık altında vesile ve tevbe konularında önemli olduğu düşünülen bir takım değerlendirmelere yer verilmiştir.

4.5.2.1. Vesile Konusunda

Bu başlıkta tespit edilen bir diğer husus da şudur: Naziât sûresi 5. âyetinin tefsirini ele aldığı haşiyesinde tevessülün âlimler arasında ihtilafli bir konu olduğunu belirtir. Hadimî'nin tevessül'ün meşru olup olmadığı hakkındaki tutumu olumludur. Ancak bunun imkân dâhilinde olup olmadığı yani tevessül neticesinde kişinin talebinin gerçekleşip gerçekleşmediği ile alakalı durumda farklı görüşler ortaya koymaktadır. İbn Sînâ tarafından da kabul gören görüşü savunarak, tevessülün Allah'ın bir lütfu olduğunu tevessül neticesinde kişinin hâcetinin giderilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁸

4.5.2.2. Tevbe Konusunda

Burûc sûresinin 14. âyetinin tefsirinde Beyzâvî, kulların bağışlanmasının tevbe etme şartına bağlı olduğunu ifade etmiştir. Hâdimî, bunun mutezileye ait bir

⁶⁰⁶ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 42.

⁶⁰⁷ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 43.

⁶⁰⁸ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 61.

görüş olduğunu ehli sünnet'in nazarında ise Yüce Allah'ın kullarını diledikten sonra her hangi bir şarta bağlı kalmaksızın bağışlayacağını kabul edildiğini belirtmiştir. Ona göre Beyzâvî'nin bu görüşü savunmasının sebebi Zemahşerî'den etkilenmesinden dolayıdır. Hâdimî, bu tür etkilenmelerin normal olduğunu hatta bazen bu tür durumların müfessirin dikkatinden kaçması sebebiyle de olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰⁹

5. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hâdimî, eserinde sûrelerin tertip sırasını gözeterek Beyzâvî'nin tefsir ettiği Kur'ân-ı Kerîm'in 30. cüz'ünde yer alan sûrelerin tamamına hâşiye yazmıştır. Eserinde, bir mukaddime yada takip ettiği yöntemi açıkladığı bir kayıt yoktur. Nebe sûresinden başlayarak Nâs sûresine kadar hâşiyede yer alan metnin miktarı sûrelerde en çoktan en aza doğru belli bir oranda seyir izlemiştir. Örneğin Nebe sûresi 54; Nâziât sûresi 34 sayfadan oluşurken bu sayı Felak sûresinde 8; Nâs sûresinde 7 sayfaya kadar düşmektedir. Bir yönüyle klasik tefsir telifâtındakine benzeyen bu durum müellifin ilmî müktesebâtını telif ettiği eserinin en başında ortaya koyma çabasından ileri gelmektedir. Hâdimî hâşiyesini Beyzâvî'nin tefsirindeki herbir âyet için yapmamıştır. Bunun yerine hâşiye telifinin genel maksatlarından olan; müellife ait kapalı ifadelerin açıklanması, önemli olan kimi yerlerin yeterince tefsir edilmemiş olması, müellifin dikkatinden kaçan bir takım hataların tashîh edilmesi ve de okuyucunun yanlış anlamasının mümkün olduğu yerlerin beyân edilmesi gibi maksatlarla, uygun gördüğü yerlerde izâhlarını ortaya koymuştur. Ancak Hâdimî, buna rağmen Beyzâvî'nin tefsîrinin Amme cüz'ünün %90'ına hâşiye yazmıştır. Hâdimî **قوله** metodunda hâşiyesini kaleme almıştır. Eserinde Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîf, kıraat, lügat, sarf, nahiv, belâgat, kelâm, fıkıh kaynaklarına müracaat etmiş ancak bu ilimlerden de yine konu ve sûrelerin ihtiyaçlarına göre yararlanmıştır. Hadislerden yararlanma konusunda sınırlı hareket etmiş, onları da sahîh olan kaynaklardan derlemiştir.

⁶⁰⁹ Hâdimî, *Tefsîr-i Cüz'i Amme*, 203.

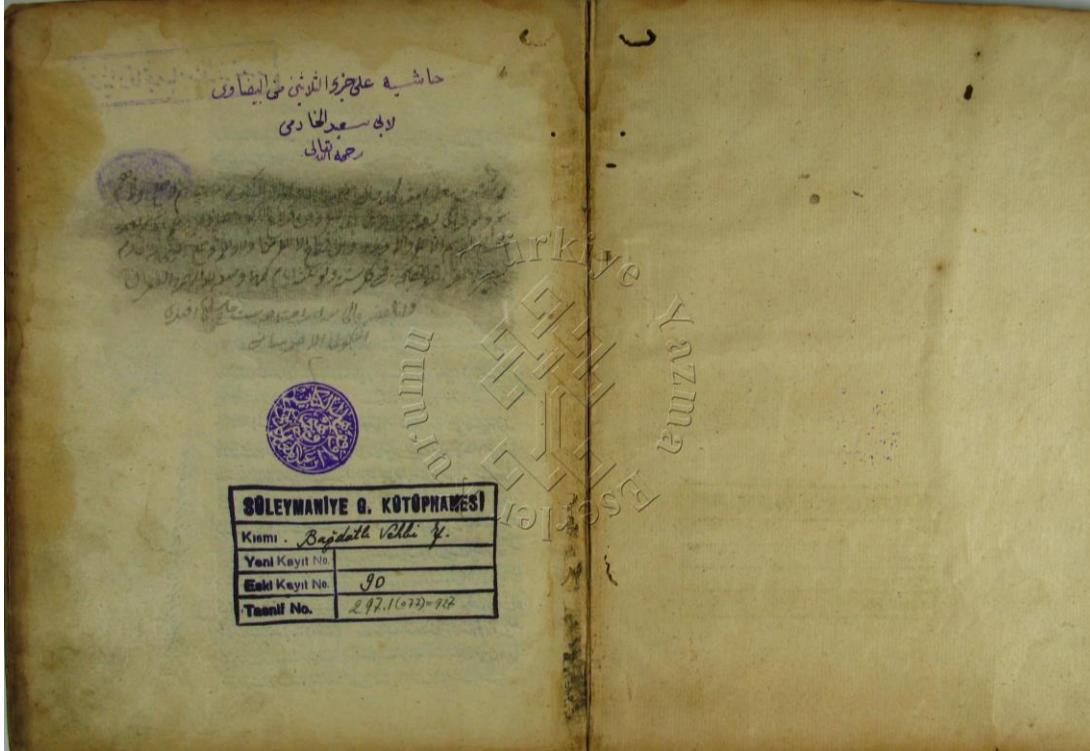
SONUÇ

İslam ilim medeniyetinin tekaddümü üretilen yada telif edilen nitelikli eserlerle mümkün olduğu gibi temekkünü de bu eserlerin kalıcılığı, müstefîd halde olmaları ve yayımcılıktan tedrîs'e kadar ilim dünyasının her alanında ancak yürürlükte olmaları ile mümkündür. Hâşiye geleneği de ilmî alanda bu temekkünün sağlanması için kendi vetîresinde oluşmuş, sonrasında şartlara ve ihtiyaçlara göre gelişerek Müslümanlar olarak ilim ve marifet gibi beslendiğimiz hayatî iki önemli ana damarın sağlıklı bir şekilde işlemesine katkıda bulunmuştur. Bu alanın güzel bir örneği olacağını ümit ettiğimiz Hâdimî'nin Tefsîr-u Cüz-i Amme isimli hâşiyesi, tefsir tarihinin önemli bir halkası olan Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl adlı tefsirinin müstakil olarak Amme Cüz'ü hâşiyelerinden sadece bir tanesidir. Ancak Hâdimî'nin gerek güçlü bir usulcü olması gerekse de aklî ve şer'î ilimlerde geniş ve büyük bir birikime sahip olması bu hâşiye'yi diğerlerinden ayırmaktadır. Burada dikkate alınacak bir başka sonuç da Amme Cüz'ü tefsir ve hâşiyelerinin araştırılarak tasnif ve tespit edilmelerinin araştırmacılar için önemli bir konu olarak değerlendirilmesidir. Bu durum mâzimizin büyük âlimlerine bir vefâ örneği olurken aynı zamanda da bu gibi nice değerli eserin keşfedilip insanlığın istifadesine sunulmasına katkı sağlayacaktır. Osmanlı tefsir geleneğinde hâşiye yazıcılığı ve Amme Cüz'ü Hâşiyeleri başlıklı bir çalışma, ilgililerin dikkatlerine sunulabilir. Bu noktada dikkate alınması gereken bir diğer husus da Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin eserlerinin yeterince tanınmıyor oluşudur. Örnek vermek gerekirse bu çalışmanın da konusu olan Tefsîr-i Cüz-i Amme adlı eseri, gerek Hâdimî hakkında araştırma yapanların gerekse de Osmanlı dönemi ilimleri sahasında araştırma yapan bir çok kimse tarafından ilk kez duyulduğuna şahit olunmuştur. Bu durumu 'dikkatlerden kaçma' olarak değerlendirmek dahi müellifin hakkını tam olarak teslim edememe şeklinde anlaşılacaktır. Bunun en önemli sebebi Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin yaşadığı dönemde İstanbul, Bursa gibi merkez olarak kabul edilen bir yerde değil de Hadim gibi merkezin oldukça dışında yer alan kıyı çevre bir coğrafyada meskûn olmasından ileri gelmektedir. Anadolu'da buna benzer daha nice örnekler ve nice Hâdimîlerin olması da meselenin bir diğer teessür boyutudur. Ancak yapılması gereken şeyler için henüz geç kalınmış değildir.

Kanaatimizce bu tanıma yada tanıtılma durumu özellikle ülkemizin sınırlarını da aşarak uluslararası bir seviyeye çıkmak zorundadır. Zira çalışmada da belirtildiği gibi Hâdimî eserleriyle islâm ilim medeniyetinin önemli temsilcilerinden bir tanesidir. Hemen her alanda telif ettiği onlarca eseriyle islâm ilim mirasına büyük katkılarda bulunmuştur. Klasik döneme ait bir âlim olması sebebiyle onun bu eserleri doğudan batıya islâm toplumlarının her sınıfında geniş kabul görecektir, meseleleri çözecek, ihtiyaçları giderecek ve yeni ufuklar açacak yeterlilikte ve yetkinliktedir. Bu eserlerinin daha bir nicesi okuyucularla ve ilim dünyası ile buluşmayı beklemektedir. Bu sebeple yazma nüsha elde etme ve bunların bulunduğu kütüphanelere erişme olanağının geçmişe nazaran çok daha kolay hale gelmesi, ihtiyaç duyulan materyallerin elektronik ortamlarda elde edilebilir oluşu, ve elverişli araçların kullanıma sunulması bu konuda araştırma yolculuğuna çıkacak tâliplere tahmin edilemez olanaklar sunmaktadır. Bu noktada gerek makale gerekse de tezler aracılığı ile müellifin eserlerine yapılacak yeniden tasnifleme faaliyeti de çok yerinde olacaktır. Bu esnada Hâdimî'nin ilmî şahsiyeti ile de yapılacak değerlendirmeye bir yeniden değerlendirme faaliyetine de ihtiyaç olduğu görülmüştür. Bilimsel, nesnel, insaf ve adaletli bir yaklaşım, onun ilmî kişiliğini orataya koyacak yegâne yöntemdir. Zira yapılan çalışmalar onun bu yönünü göz ardı etmiş ifrat ve tefrit sorunu burada da orataya çıkmıştır.

Ayrıca bu aşamada gerek resmi gerekse de sivil imkan ve olanaklarla yapılacak olan uluslararası ilmî sempozyum ve çalıştayların nitelikli yerli ve yabancı araştırmacılara bu kapıyı aralayacağı ortaya çıkmaktadır.

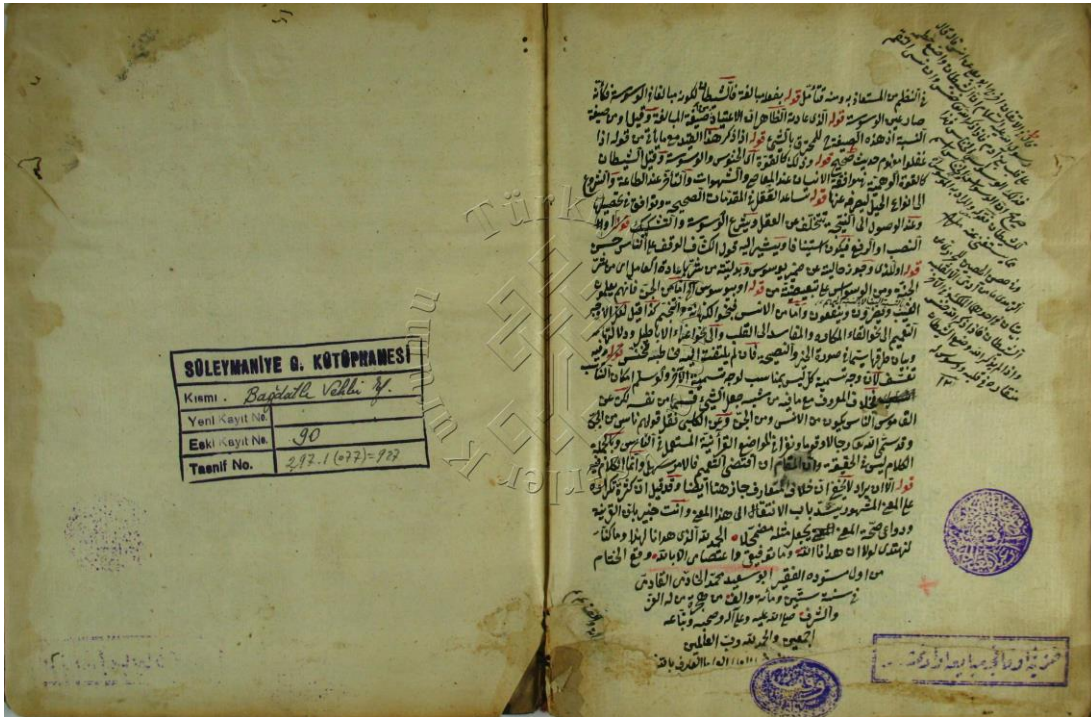
YAZMA NÜSHA ÖRNEKLERİ



Resim 1: Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Nüshası



Resim 2: Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Nüshası



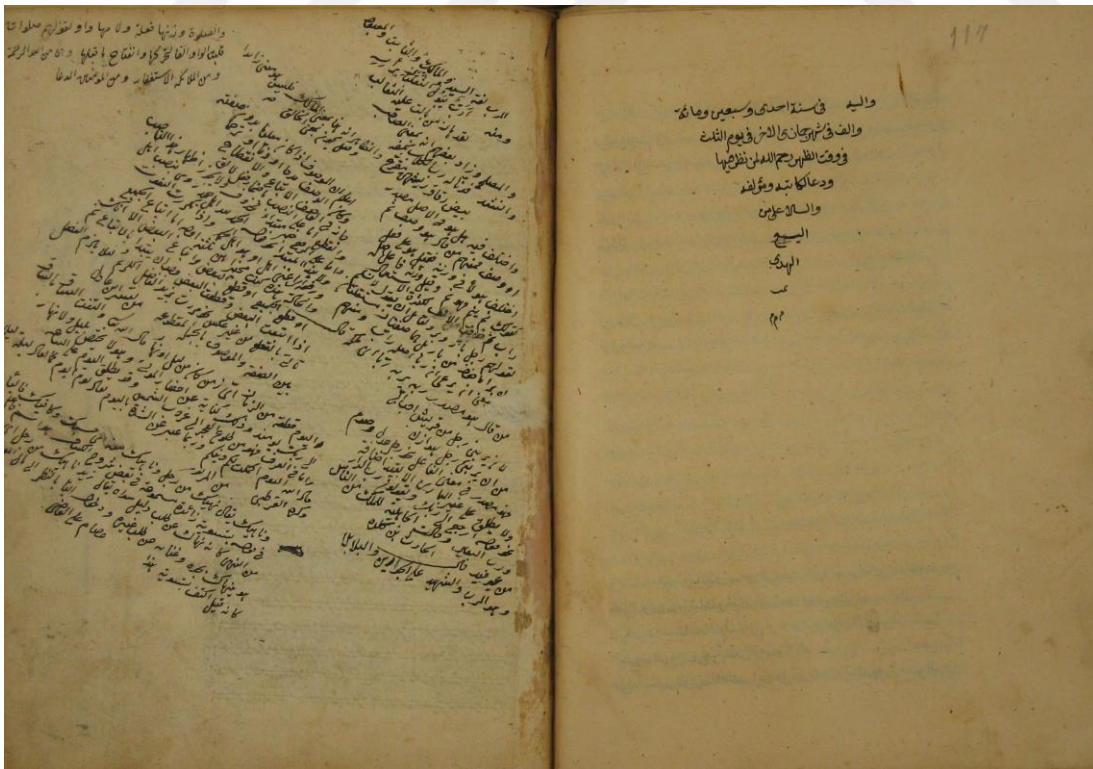
Resim 3: Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Nüshası



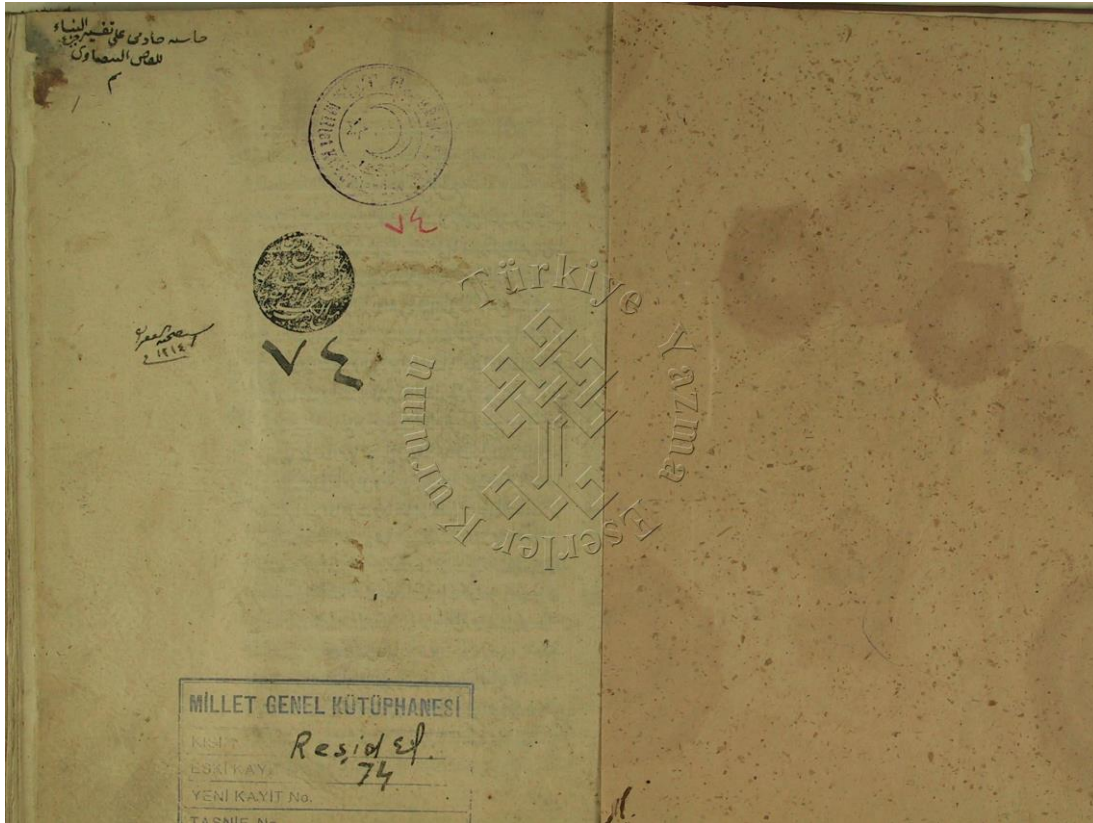
Resim 4: Kastamonu Yazma Eserler Nüshası



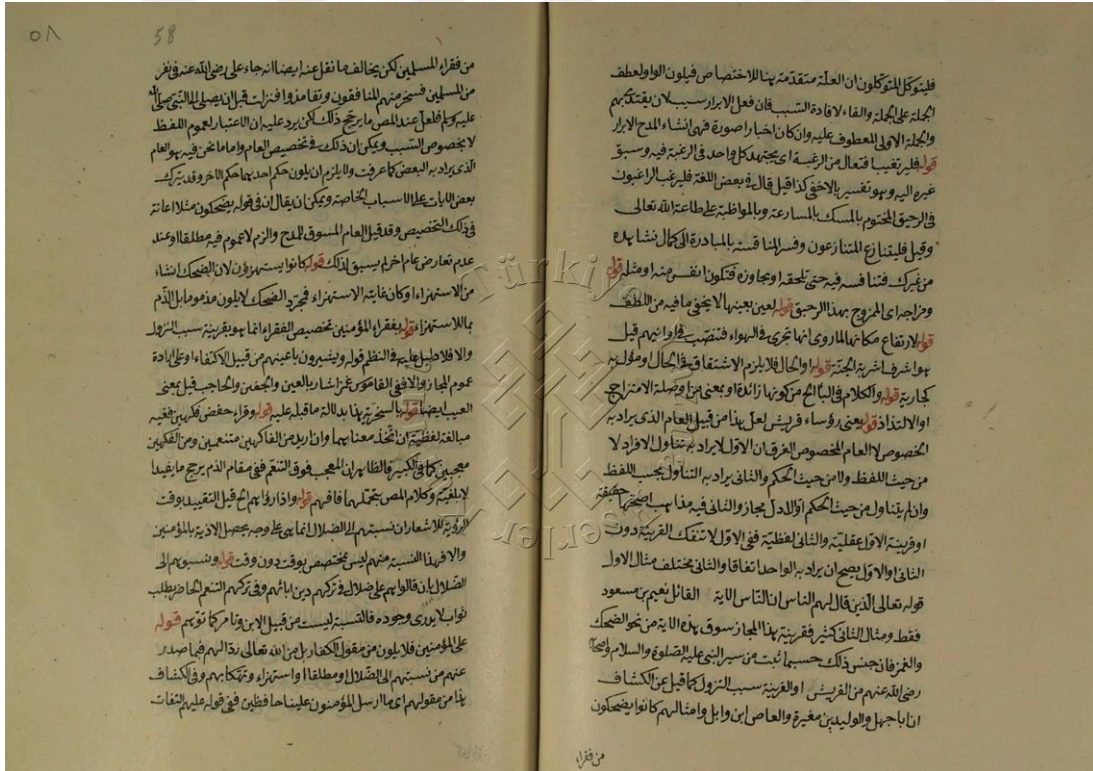
Resim 5: Kastamonu Yazma Eserler Nüshası



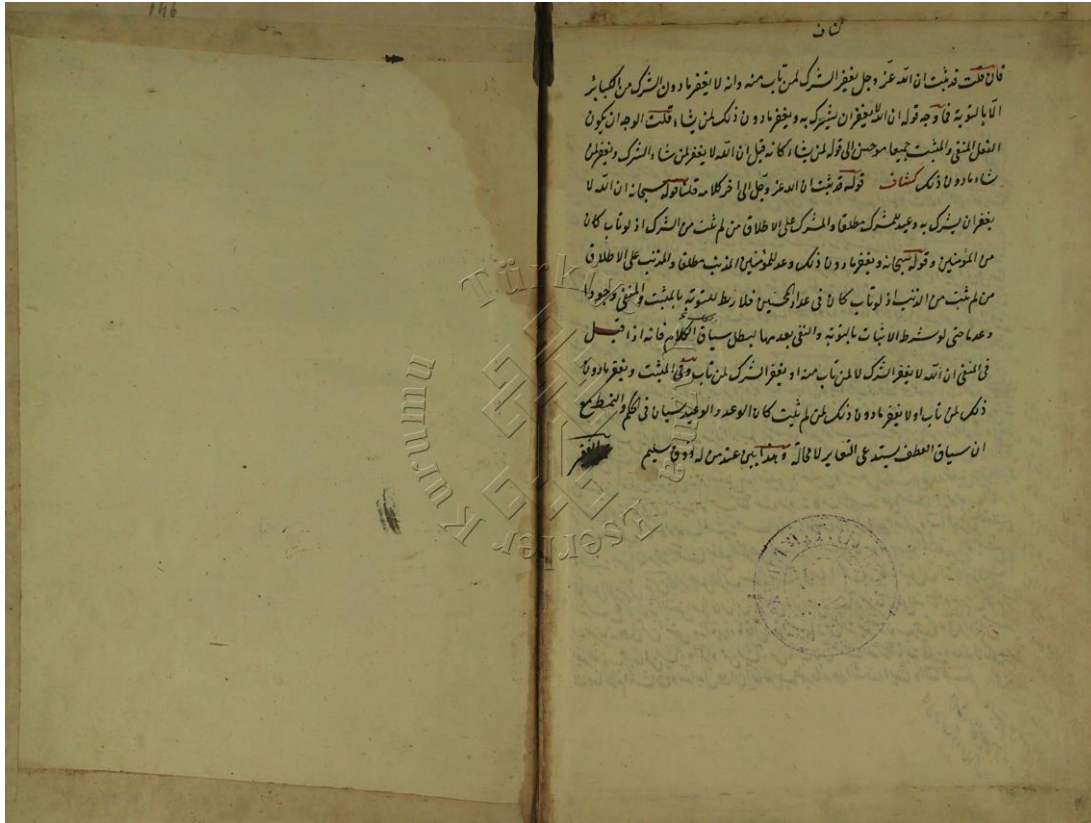
Resim 6: Kastamonu Yazma Eserler Nüshası



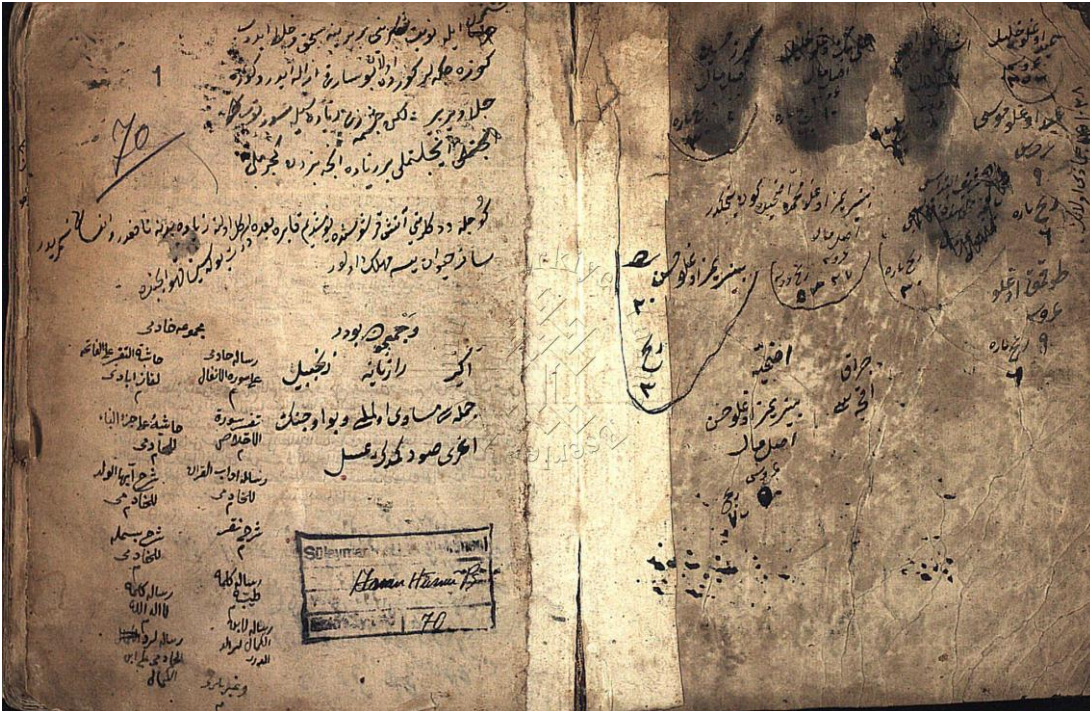
Resim 7: Süleymaniye Reşit Efendi Koleksiyonu Nüşhası



Resim 8: Süleymaniye Reşit Efendi Koleksiyonu Nüşhası



Resim 9: Süleymaniye Reşit Efendi Koleksiyonu Nüshası



Resim 10: Süleymaniye Hasan Hüsnü Paşa Nüshası



Resim 11: Süleymaniye Hasan Hüsnü Paşa Nüshası



Resim 12: Süleymaniye Hasan Hüsnü Paşa Nüshası

KAYNAKLAR

- Abay, Muhammet. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, 4. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (1999), 249-303.
- Afifiddîn Ebî Muhammed Abdullah Bin Es'ad eş-Şafii, el-Yafi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve ibratü'l-yekzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ağırman, Cemal. “Maraşlı Saçaklızâde'nin İlime Verdiği Değer ve Eğitimde Verimliliği Artırmak İçin Öngördüğü Pedagojik Kurallar”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (6-8 Mayıs 2004),ed. Said Öztürk, Mahmut Nedim Tepebaşı, Hacı Kutlu, Mustafa Bekerecioğlu, İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Eş-Şeybâni: *Müsnedü'l-İmam Ahmed*. thk. Şuayb el-Arnaût. 52 cilt. Beyrut: Müesset-ü Risâle, 2015.
- Akçura, Yusuf. *Osmanlı Devletinin Gerileme Devri*, Ankara: T.T.K Yayınları, 1998.
- Akdemir, Muhammet Sadık, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Isparta'da Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat (170 Ve 171 Numaralı Şer'iyce Sicillerine Göre)*, Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Akgündüz, Ahmet. “Güzelhisarî, Mustafa Hulusî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.14/331. Ankara: TDV Yayınları 1996.
- Arıcı, Mustakim. *Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri*, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî el-Beyzâvî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Muhammed. *Hâşiye alâ Tefsîrî kavlihî ta'âlâ fe-suhkan li-ashâbi's-sa'ir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr. 100, vr.1b.

- Aydın, Lütfi. *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve Mecâm'i'ul-Hakâik adlı Eserindeki Metodu*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Azak, Necmeddin. *Ebû Saîd Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-İ Külliye'nin İslâm Hukukununun Temel Kaideleri İçindeki Yeri ve Önemi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bağdatlı, İsmâil Pâşâ. *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn Âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bahâüddîn Muhammed b. Yusuf, el-Cenedî *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk*, thk. Muhammed b. Ali el-Hüseyin el-Ekvâ, 3 cilt. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995.
- Baltacı, Cahit. *XÖ.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Baltacı, Cahit. *XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Bekiroğlu, Harun. "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin Ibn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ 23, (2013), 127-154.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Can, Ali. Ebû Saîd El-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2012), 1-73.
- Cevdet Bey. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1927.
- Cihan, Ahmet. *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Çeker, Orhan. Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri, *S.Ü. 8/8, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Eylül 1998), 43-53.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: (Kuruluştan X/XVI. Asrın sonuna Kadar)*. İstanbul: Ensar, 2007.
- Doğan, Lütfi. "Büyük Hâdimî". 4. *Diyanet Gazetesi*, (Aralık 1971), 7-8.

- Doğan, Recai “Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitiminde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili”. 37/1 *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Mayıs 1997), 407-442.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd, 33 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki. *Tabakâtü'ş-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Mecâm'u'l-Hakâyık*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1369.
- Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendî, no: 1017.
- el-Fikârî, Şerîf Mehdî-i Şîrâzî er-Rûmî (el-Efkârî). *Ta'lîka ale'l-Keşşâf*.
- el-Merâğî, Abdullah Mustafa, *Fethü'l-Mübîn fi Tabakâti'l-Usûliyyîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1394/1974).
- Endelüsî, Esîrüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî Ebû Hayyan. *el-Bahrül Muhît*. thk. Mahir Habbuş. 22 cilt. Beyrut: Dâru Risâletü'l-Âlemiyye, 2015.
- Eroğlu, Bahtiyar. “Ebû Saîd Mehmet Hâdimî ve Kütüphanesi”, *Yeni İpek Yolu Dergisi*, 4, 73-81.
- Ertan, Veli. “Mevlana Müftî Ebû Saîd Muhammed Hâdimî”. (1701–1762), *Diyanet Dergisi Üç Aylık İlmi Dergi*, 24/3 (2010), 89-94.
- Ertan, Veli. “Vefatının 211. yılı Münasebetiyle Büyük Hâdimî. Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”. 33, *İslâm Medeniyeti Dergisi*, (1973), 39-44.
- es-Safedî, Selaheddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet el-Arnâut, Türkî Mustafa, Beyrut: Dâr'u İhyâi Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Fırat, Yavuz. *Ebû Saîd el-Hâdimî ve Risâletü Tertili'l-Kur'an*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Göktaş, Salih. *Ebû Saîd Hâdimî ve Hâdim*, Konya: Mibaş Basım, tsz.
- Görkaş İrfan. *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Görkaş, İrfan. “Hâdimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”, 25/1. *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (Aralık 2009), 229-257.

- Gül, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-hadislerin Yeri*, Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Gülden, Ali. *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdeti Vücûd Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Güler, Zekeriya. Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler, *İlim Sanat Dergisi*, 42. (Ekim 1996),87-104.
- Gündoğdu, Cengiz. "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıızâdeliler Mücâdelesini İlam Araştırma Dergisi, 3/1, (Ocak-Haziran 1998), 37-72.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Berika*, İstanbul: Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası, 1287/1870.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Haşiyetun alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlas li İbn-i Sîna*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Topkapı, no.1017.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Mecmûatu'r-Resail*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1302/1884.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-Besmele*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, no. 1017.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-Hadisi'd-Daîf*, (İstanbul: Dâru't Tıbaati'l-Âmire, 1256 h), 74.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-Hadisi'd-Daîf*, İstanbul: Dâru't Tıbaati'l-Âmire, 1256/1840.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi*, çev. Fikri Yavuz, Konya: Kitap Dünyası Yay., 2017.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Tarîku's-Saâde*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1017.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-erbeîniyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, no: 2689.
- Hâdimioğlu, Numan. *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983.
- Hafâcî, Ebül Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Haşiyetüş Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, thk. Abdürrezzak Mehdi. 9 cilt. Beyrût: Darül Kütübil İlmiyye, 2018.

- Halil İbrahim, Şimşek. *Osmanlıda Müceddidilik XII / XVIII. Yüzyıl*, İstanbul: Sûfî Yayınları, 2004.
- Hasan Özer, Mehmet Çaba, “Ebû Saîd Hadimî ve Vazaifu'l-Mevta Adli Eserinin Tahkiki ve Tercümesi”, 13/1, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Nisan 2009), 393-440.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Vehbe Süleyman Gavcî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Hindi, Alim b. el-Alâ El Ensârî ed-Dihlevî, *el-Fetâvât Tatarhâniyye*, thk. Şebbir Ahmed el-Kasımî 23 cilt. Mektebet-ü Hancî ts.
- Işıcık, Yusuf. “Ebû'l-Muîn Nesefî'nin, Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (Güz 2010), 235-240.
- İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef li-İbn Ebi Şeybe*. thk. Muhammed Avvâme. 26 cilt Beyrût: Dâru'l-Kible. 2005.
- İbn Hacer, Ebûl Fadl Şehâbeddîn Ahmed El Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 9 cilt. Beyrût: Darül Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Dâru Hicr, 1998.
- İbnü't-Temcîd, Muslihiddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. nşr. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İlyasov, Rashad. *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İlyasov, Reşad. “Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3, (Ocak 2010), 245-260.
- İsmail Hakkı, Uzunçarşılı. *Osmanlı Tarihi*, 5 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Kâdî Beyzâvî, *Havâssul'-Kur'an*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, nr. 800.

- Kâdî Beyzavî, *Münthe'l-Munâ fî Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 428.
- Kâdî Beyzavî. *Tuhfetü'l-ebrar fî şerh-u mesâbihi's-sünne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşirağa, nr:149.
- Kahraman, Abdullah, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fıkîhî Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Aralık 2003), 147-168.
- Kara, İsmail. vd., *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Kastallani, Ebül Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-Ledûniyye bi'l-Minâhi'l-Muhammediyye*. thk. Me'mûn b. Muhiyddin el-Cenan. 9 cilt. Beyrût: Darül Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak*. İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ.
- Kazâbâdî, Ahmed Efendî. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Fâtîha*, İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd, no. 734.
- Kazancıgil, Aykut. *Osmanlı'da Bilim ve Teknoloji*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2.Baskı, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 4 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-'Arabîyye, 1910.
- Kızmaz, Mustafa. *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri Özelinde Usulcülüğü*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kiraz, Celil. “Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzavi'ye Yönelik Eleştirileri”. 15/1. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 319-367.
- Koçyiğit, Yakup. *Hâdimî'nin el-berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlimindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Köse, Saffet. “Ebû Saîd Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi”, 1/1, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* (Haziran/2018), 1-65.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, 2011).

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Tevâlat Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mehmet, Aydın. *Ebû Saîd Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve Esrâri't-te'vîl*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 304.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye alâ Sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve Ba'dı'l-Kâdî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 666; Şehid Ali Paşa, nr. 322.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 666; Şehid Ali Paşa, nr. 322 vr. 22b, 24b, 25a, 26a, 26b
- Muslu, Ramazan. "Ebû Saîd Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesinin Tahlili", 3/4, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2001), 197-220.
- Müderriş Kara Hacı Mustafa Efendi, *Risâle fî Kırât-i Hatm-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye ve Usûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017, no: 1017.
- Ortaylı, İlber vd. *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Ören, Enver. "Hâdimî". *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*. 12 cilt. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1985.
- Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 168, vr. 262 a.
- Sa'dî Çelebi, Sa'dullah b. Îsâ b. Emirhan ed-Dadayî el-Kastamonî. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 168, vr. 262a.
- Sak, İzzet. "Osmanlı Döneminde ve Günümüzde Hâdim" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, (1997), 174.
- Sak, İzzet. "Osmanlı Döneminde ve Günümüzde Hâdim". 4. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. (1997), 169-180.
- Sarıkaya, Yaşar. *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebû Saîd Hâdimî*, Ruhr: Bochum Üniversitesi, Doktora Tezi 2005.

- Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2 cilt. Ankara: Yeni Matbaa, 1955. İsmail Erünsal. *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1988.
- Sinânüddin Yûsuf b. Hüsâmiddin el-Amasî Sinan Çelebi. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vil*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya), nr. 318, vr. 1a.
- Şükrü, Maden. "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9 / 18 (2011). 241-273.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'deddin. *et-Telvîh al't-Tevzîh* 7 cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut: 1957.
- Topcu, Mustafa. *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkîk ve Değerlendirilmesi (Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Topcu, Mustafa. *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkîk ve Değerlendirilmesi (Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî I'râbi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2016.
- Uyan, Abdullatif. *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, (İstanbul: Bereket Yayınevi, 1993), 2/56.
- Uyan, Abdullatif. *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, 3 cilt. İstanbul: Bereket Yayınevi, 1993.
- Uz, Mehmet Ali. "Konya ve Çevresinin Türkleşmesi ve İslâmlaşması ve İlmin Yayılmasında Rol Alan Bazı İlim Adamı ve Mutasavvıflar". *Buhâra'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu*. Konya: 2019. 581-582.
- Vahidî, Ebül Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed En Nisaburî, *el-Vasît fî Tefsîr'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve dğr. 4 cilt. Beyrût: Darül Kütübil İlmiyye, 1994.

- Yâfî'î, Ebû Muhammed Âfudiddîn, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibratü'l-yekzân fî ma'rîfeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yancı, Ülkü. *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2017.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. *Kâdî Beyzâvî'de Varlık*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018, 16-17.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâdî Beyzavî", 5-6 *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1987), 241-254.
- Yıldırım, Emine Taşçı. "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi", 18/47, *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Temmuz-Aralık 2015), 198-221.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es Seri b. Sehl. *Meanil Kuran*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, 5 cilt. Beyrût, Darül Hadis, 2003.
- Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, Çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınları, 2008.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEFSİR-İ CÜZ-İ AMME İSİMLİ BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ TAHKİKİ
NEŞRİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة عمّ)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين.
قوله: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ معناه - على ما سيذكره المصنف -: عن شأن المُفَحَّم يتساءلون.
قوله: (فحذف الألف) وأيضاً قُلبت النون ميماً لُقرب المخرج، وأدغم الميم في الميم؛ كما قيل: لعل عدم تعرضه لذلك مع تناسبه، سيماً بعد تعرضه لحذف الألف، لوضوحه وقياسيته.
وأورد: أن مخرج الميم من الشفة، والنون من أعلى الثنايا العليا، فلا تقارب. وأجيب: أن فيهما غنة، والغنة جعلهما كالمتقاربين.
وأقول: مخرجهما وإن بُعد من حيث المسافة، لكن من حيث عدم توسُّط مخرج حرف آخر بين مخرجيهما عدُّ تقاربهما.

ثم قيل: إن هذا الحذف كثير إلى أن قلَّ الأصل.
يُرد عليه بما في «القاموس» و «مغني اللبيب»⁽⁶¹⁰⁾ من أنه يجب حذف ألف «ما» الاستفهامية إذا جُرَّت.

وما نقل عن⁽⁶¹¹⁾ المصنف في سورة الصف، من أن الأكثر حذف ألفها مع حرف الجر، فلعله اغترار على ما ذكره الزمخشري في نحو قوله تعالى: ﴿بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي﴾ [يس: 27]، من تجويزه استفهامية⁽⁶¹²⁾.
وقد رد عليه بأنه نفسه رد من جَوَز كون «ما» في قوله تعالى: ﴿قَالَ قِيمًا أُغْوِيَنِّي﴾ [الأعراف: 16] استفهامية، بأن إثبات الألف شاذ⁽⁶¹³⁾. وأما قراءة ﴿عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ﴾ فقيل: إنه نادر، وما وقع في شعر حسان فضرورة⁽⁶¹⁴⁾.

بقي أنه قيل: إن الحذف للفرقة بين الاستفهام والخبر. ورد بأنه ترجيح بلا مرجح. فأجيب بكثرة الدوران في الاستفهامية.

قوله: (ومعنى هذا الاستفهام) باعث هذا التفسير امتناع حقيقة الاستفهام من الله العلام، وأما مصححه فما يفهم من قوله: (كأنه لفخامته...) إلخ، من أنه شبّه ما يتساءلون عنه بالشيء الذي خفي جنسه، فيسأل⁽⁶¹⁵⁾ عنه في الفخامة؛ إذ الفخامة لازمة لذلك الشيء، فكأنه أطلق ذاك المشبه به، وأريد ذلك المشبه؛ فقوله: (لفخامته)

⁽⁶¹⁰⁾ القاموس المحيط، ص 1352، ومغني اللبيب، ص 393.

⁽⁶¹¹⁾ في أ، ب، ج: من.

⁽⁶¹²⁾ تفسير الكشاف، 11/4.

⁽⁶¹³⁾ تفسير الكشاف، 92/2. وقال ابن عادل في تفسيره «اللباب» (91/20): وذكروا في سبب الحذف وجوهاً: أحدها: قال الزجاج: لأن الميم تشرك النون في الغنة في الأنف فصارا كالحرفين المتمثلين. وثانيها: قال الجرجاني: أنهم إذا وضعوها في استفهام حذفوا ألفها تفرقةً بينها وبين أن يكون اسماً، كقولهم: فيم ولم وبم وحتام. وثالثها: قالوا: حذف الألف لاتصال «ما» بحرف الجر حتى صارت كالجاء منه لينبئ عن شدة الاتصال. ورابعها: حذف للتخفيف في الكلام، فإنه لفظ كثير التردد على اللسان.

⁽⁶¹⁴⁾ أي: حسان بن ثابت رضي الله عنه، في قوله [من الوافر]:

على ما قام يشتمني لنيم كخنزير تمرغ في رماذ

⁽⁶¹⁵⁾ د: فيتساءل.

إشارة إلى وجه الشبه، فلا يرد ما استبعد أن التشبيه بما خفي لا يليق بحال المتكلم ﷺ، إذ التشبيه ليس في الخفاء بل في الفخامة اللازمة للخفاء.

نعم، يرد على من قال في بيان هذا المقام: كانه عجز العقل عن أن يحيط بكنهه فيسأل⁽⁶¹⁶⁾ عنه، كالأشياء التي جهلت مفهوماتها وحقائقها... إلخ، أنه لا يخلو عن إيراد إيهام ما لا يليق به تعالى. قوله: (خفي جنسه) هذا مستفاد من كون «ما» سؤالاً عن الجنس الذي هو الغالب فيه، وقوله: (فيسأل عنه) من تنمة المشبه به.

قوله: (لأهل مكة) لدلالة السياق عليه، كما في قوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) [الرحمن: 26]، (مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا) [فاطر: 45] أي: الأرض أو الدنيا، فيندفع أن في ترك المرجع فخامة لا يليق بشأن أهل مكة، كما يندفع بما يقال: إن حذف المرجع لحضوره حساً. على أنه لا يبعد اعتبار الفخامة في الدناءة والحقارة. قوله: (كانوا يتساءلون) لَمَا فَسَّرَ أَوْلاً لَفْظَ [عَمَّ] مِنْ حَيْثُ لَفْظُهُ، وَثَانِيًا مِنْ حَيْثُ مَعْنَاهُ، وَثَالِثًا مَرْجِعَ الضمير، فَسَّرَ رَابِعًا لَفْظَ [يَتَسَاءَلُونَ] بِهَذَا الْقَوْلِ، مُشِيرًا إِلَى صِحَّةِ هَذَا الرَّجُوعِ لِلضَّمِيرِ وَقَرِينَتِهِ مَعَ تَفْسِيرِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ - وَهُوَ الْبَعْثُ - وَتَعْيِينِ الْبَعْثِ بِهِ لِكُونِهِ مَقْصُودَ السُّورَةِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا) وَ[يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ] وَغَيْرَهُمَا مِنْ مَقَاصِدِ الْبَعْثِ وَأَدْلَتِهِ، ففِيهِ رَدٌ عَلَى مَا قِيلَ: إِنَّهُ أَمْرٌ النَّبُوءَةِ أَوْ الْقُرْآنِ.

ويمكن أن يوجّه ذلك بأن من نحو قوله: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ) تعداداً للنعم التي يكفرونها بتكذيب نحو النبي، وأن نحو قوله: (إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ كَانَ مِيقَاتًا) إشارة إلى عقوبتهم ووقته، مع إثابة⁽⁶¹⁷⁾ مخالفهم من الأتقياء. قوله: (فيما بينهم) يعني التفاعل على أصله من المشاركة بين كثيرين، فيرد عليه أنه يقتضي أن يسأل عنه كل اثنين - مثلاً - صاحبه، فهو كالدور لا يفيد شيئاً.

ويمكن أن يقال: المراد سؤال نوعٍ نوعاً آخر، أو ما يسأل⁽⁶¹⁸⁾ كلُّ غيرِ ما سأل⁽⁶¹⁹⁾ الآخر من أحوال البعث وأوقاته.

فإن قيل: الظاهر من السؤال هو الاستعلام، وظاهر أنه لا يحصل لهم علم وتصديق لو أخبر لهم عن وجود البعث.

قلنا: لعل سؤالهم على طريق الاستهزاء، كما يشعر به قوله: (استهزاء)، تنازعا أو دلالة أو مقايضة، أو لتقرير الإنكار وتثبيتته وجهة كذب المخبر عن البعث.

قوله: (أو يسألون⁽⁶²⁰⁾) يعني: يُحْمَلُ «تفاعل» على «فعل»، كما في (يتداعونهم...) إلخ، وأثبت ذلك بنقل عن الزمخشري: أنه إذا كان في الفعل كثرةً وضعوا «تفاعل» موضع «فعل» بلا تشارك من الجانبين، تقول

⁽⁶¹⁶⁾ د: فيتساءل.

⁽⁶¹⁷⁾ في ب: إثابته.

⁽⁶¹⁸⁾ في ب: سؤال.

⁽⁶¹⁹⁾ في ب: يسأل.

⁽⁶²⁰⁾ كذا هنا وفي «البيضاوي»، وصوابه: «يتساءلون» ليناسب صيغة «تفاعل».

عند كون المتكلم مفردًا: دَعَوْتَهُ، وعند كونه جماعة: «تداعيناه»، كـ«رَمَيْتَهُ وتَرَامَيْتَهُ»، و«رَأَيْتَ الْهَلَالَ وتَرَاءَيْتَهُ»⁽⁶²¹⁾. ونُقِلَ عن الفراء: أن التساؤل قد يستعمل في أن يتحدثوا به وإن لم يكن من⁽⁶²²⁾ الجانبيين⁽⁶²³⁾.
وظاهر أن هذين النقلين يقتضيان كون ذلك قياسًا، (فيندفع ما قيل: هذا إنما يصح لو كان مجيء تفاعل بمعنى فعل قياسًا)⁽⁶²⁴⁾.

قوله: (أو للناس) الظاهر مكياً أو لا، مؤمناً أو كافرًا، الظاهر فيما بينهم (أو الرسول)⁽⁶²⁵⁾ كما في الأول، أما سؤال المؤمن لزيادة اليقين والخشية وتحصيل المعرفة (بطرق متعددة)⁽⁶²⁶⁾؛ أورد عليه أن قول المصنف فيما بعد: (رَدُّعٌ عَنِ⁽⁶²⁷⁾ التَّسْأُلِ...) إلخ، ينافي هذا التعميم، لاختصاصه بالكافر. ولا يبعد أن يقال: لا منافاة بين ذكر العام أولاً، وبين ذكر حكم بعض أفراده فقط ثانيًا، لا سيَّما عند مقارنته بنكته، لعل النكته كون القصد والسياق للكفار فقط.

ويمكن أن يقال: قوله: (كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) بيانٌ لحال الكفار، إلى قوله: [إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ]، وقوله هذا إشارة إلى بيان حال المؤمنين وإن كان عبارته شيئاً آخر.

قوله: (بيانٌ للشأن المفخم) وفي بعض النسخ: «لشأن المُفخَم»، فيرد عليه بأن الأظهر: «لشأن المفخم» كما في «الكشاف»⁽⁶²⁸⁾، كان وجه الظهور قاعدة: المُعَادُ المُعْرَفُ عَيْنُ الْأَوَّلِ، والمُنْكَرُ غَيْرُهُ. أقول: بيان وجه التكرير أن التكرير لدلالته على الإبهام يحسن مع البيان، بخلاف التعريف، فإنه يشعر معلومية المبين فلا يحسن بيان ذلك.

ثم المراد من البيان ما هو مذكور في بحث الفصل والوصل، ف«عن» في (عَنِ النَّبَأِ) متعلق بمحذوف يدل عليه [يَتَسَاءَلُونَ] المذكور الذي هو متعلق [عَمَ].

ويمكن أن يُجْعَلَ «عن» بمعنى «من» البيانية، والظرف مستقرًا، فيكون مبيِّنًا لما فخم شأنه، ولا يبعد أن يجعل ذلك تأكيدًا لزيادة التقرير والمبالغة. وأما جعله بدلًا فرَدُّ بَعْدَ المِطَابَقَةِ بين المبدل منه والبدل؛ لأن الأول استفهام، ودُفِعَ بِأَنَّ حَقِيقَةَ الاستفهام ليست بمادة هنا، ولو سلم فلا نسلم عدم المطابقة.

وبهذا يضمحل ما قيل في تحرير هذا المقام: إن قوله: [عَنِ النَّبَأِ] جواب بيان أن المفخم للسؤال السابق نبأ عظيم، والسائل والمجيب هو الله تعالى؛ إذ قد عرفت عدم إرادة الاستفهام هنا.

قوله: (أو صلة «يتساءلون») أي: متعلق بـ«يتساءلون» المذكور، فحينئذ يكون لفظ «عم» متعلقًا بالمقدر بقرينة المذکور، فالمعنى: يتساءلون عم يتساءلون عن النبأ العظيم.

قوله: (ويدل عليه) وجه الدلالة: أن هاء السكت للوقف وتام الكلام، كما قيل. يرد عليه: أن كون هاء السكت للوقف؛ إن كان كليًا فلا نسلم كليته، كيف ذلك وقد قال في «القاموس»: والأصل في هاء السكت أن يوقف

(621) تفسير الكشاف، 486/4.

(622) سقطت من ب.

(623) ينظر «التفسير الكبير» للرازي، 6/13.

(624) سقط من ج.

(625) سقط من ب.

(626) سقط من ج.

(627) سقطت (عن) من ب.

(628) تفسير الكشاف، 486/4.

عليها، وربّما وصلت بنية الوقف.⁽⁶²⁹⁾ وإن لم يكن كلياً فلا نسلم دلالاته عليه، فيظهر به أيضاً ضعف ما يقال في وجه الدلالة: إن الظاهر من قراءته الوقف، كيف وقراءة العامة تقتضي كونه من قبيل إجراء الوصل مجرى الوقف، إلا أن يراد من الدلالة الدلالة في الجملة.

والقول: إن الوجه في هاء السكت هنا أنه لما حذف ألف «ما» الاستفهامية، جعلت فتحة الميم دليلاً عليها، فلو وقف على الفتحة وهو لازم لزم الوقف على الحركة، فزيد بالهاء لحفظ ذلك الفتحة، لا ينافي كونه وصلاً جارياً مجرى الوقف.

قوله: (قراءة يعقوب) قيل: كأنه استدراك على «الكشاف»، حيث جعله قراءة ابن كثير⁽⁶³⁰⁾. أقول: يمكن كونه قراءة له أيضاً، إلا أن يقال: لهذا لم يجزم بالاستدراك، بل أورد بالظن.

قوله تعالى: [الَّذِي هُمْ فِيهِ] توضيح للعظمة، أو بيان لوجه العظمة؛ إذ الاختلاف يُؤدّن العظمة. قوله: (بجزم النفي) قيل: هذا إذا كان الضمير لأهل مكة، كأنه جواب عما يقال: إن الكفار متحدون في إنكار البعث، فكيف يتصور منهم الاختلاف؟ فأجاب بما ترى.

يُرد عليه: أن الاختلاف إنما هو بين الحكمين، ولا حكم في صورة الشك؛ إذ الأصح أنه من قبيل التصور.

والاحتجاج بقوله تعالى: (وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ) [الأنعام: 29]، وبقوله: (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً) [الكهف: 36]، ليس بتام؛ إذ نفي الظن حكمٌ ليس بشك، ودعوى وجود الحكم في صورة الشك الخبري وإن كان مذهباً لبعض، لكنه مزيّف في محله، لا يليق حمل كلام الحكيم البليغ عليه، فالأقرب حملة على الإنكار والإقرار الاستهزائي، أو الإقرار الغير الإذعائي الإيماني، كأبي طالب والمنافق.

قوله: (أو بالإقرار) ناظر على رجوع الضمير للناس، ولا يبعد أن يكون الاختلاف بالاستعداد إليه، والعمل بموجبه وبعدمه، (أو بالاختلاف في أحواله، من تعيين الداخلين والخلود والتوقيت ونحوها)⁽⁶³¹⁾.

قوله تعالى: [كَلَّا سَيَعْلَمُونَ] قال في «مغني اللبيب»: إن «كلا» حرف بسيط عند سيبويه والخليل والمبرد والزجاج وأكثر البصريين، معناه الردع أبداً، حتى إنهم⁽⁶³²⁾ يجيزون أبداً الوقف عليها، و⁽⁶³³⁾ حتى قالوا: متى سمعت «كلا» في سورة فاحكم بأنها مكية؛ لأن فيها معنى التهديد والوعيد، وأكثر ما نزل ذلك بمكة؛ لأن أكثر العتوّ فيها⁽⁶³⁴⁾.

ثم قال: (وفيه نظر) حاصله: أن المطلوب ملازمة كليّة، والدليل أكثرية، ولا يلزم من الأكثرية الكلية؛ إذ غاية ما لزم من الأكثر هو الظن، ولا يلزم العلم من الظن، ولو سلم فيجوز للإشارة إلى عتو سابق، ولو سلم

⁽⁶²⁹⁾ القاموس المحيط، ص 1335.

⁽⁶³⁰⁾ تفسير الكشاف، 4/486.

⁽⁶³¹⁾ سقطت من د.

⁽⁶³²⁾ سقطت من ب، ج.

⁽⁶³³⁾ سقطت من د.

⁽⁶³⁴⁾ مغني اللبيب، ص 249، ونصه: «كلا» مركبة عند ثعلب، وعند غيره هي بسيطة، وهي عند سيبويه والخليل والمبرد والزجاج وأكثر البصريين حرف معناه الردع والزجر لا معنى لها عندهم إلا ذلك.

فلا يظهر ذلك في كثير من المواضع، نحو قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 8]، ﴿يَوْمَ يُقَوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: 6]، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ﴾ [القيامة: 19] إلى آخر ما قال⁽⁶³⁵⁾.

أقول: المتبادر في مثل هذه المطالب كونها ظنية، ولا ينافيها استعمال «متى» الموضوع للكلية؛ إذ المراد من الكلية ما يكون على طريق الظن والأكثرية، فيندفع جميع الإشكال، وإنما الإشكال في هذا المقام هو قولهم بجواز الوقف مع الحرفية، فإن الوقف يقتضي الاستقلالية، والحرف ينافي الاستقلالية، فكيف يتصور جمعهما؟!

ثم قوله: [سَيَعْلَمُونَ] المفعول محذوف، كما يشعر به تفسير المصنف، هو نحو قولنا: عقوبة ذلك التساؤل أو جزاؤه، أو نفس البعث حين يرويه مشاهدة حساً، أو كل الضرر. ويحتمل أن يكون الجزاء العام للثواب والعقاب، فالحذف في الكل للفاصلة مع ذهاب السامع كل مذهب ممكن، وفي البعض يمكن أن يكون للاختصار مع التعميم.

قوله: (رُدْع) الردع من [كَلًّا]، والوعيد من [سَيَعْلَمُونَ] كما عرفت، أو الوعيد من مجموعهما. وقيل: أو ردع ووعد على الارتداع، أي: سيعلمون مثوبات الارتداع.

قوله: (تكرير) المتبادر من ظاهره ما هو تكرير غير تأكيد صناعي، لكن صرح في «الإتقان»: أن مثله من قبيل التأكيد اللفظي بالجملة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الانفطار: 17-18]⁽⁶³⁶⁾.

وأما لفظ «ثم» فقال: والأحسن اقتران الثانية بـ«ثم»⁽⁶³⁷⁾. لكن يرد عليه: أن المتبادر من قوله: (الوعيد الثاني أشد) يشعر⁽⁶³⁸⁾ أن هنا وعيدين متغايرين، فحينئذ لا يحسن التأكيد.

والتأويل: أن الأشدية بمجرد التثبيت والتقريب الحاصل من التأكيد باتحاد معنييهما بعيد، وأنه يلزم أن يكون المعرب الواحد معرباً بإعرابين، إذ يلزم كون الشيء الواحد معرباً بالتأكيد والعطف.

وإن أريد تكريراً إطنابياً غير تأكيدياً، فأيضاً يمنع تغاير المعنيين، ولهذا قال في «الإتقان»: إن [وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ] ليس تكريراً لقوله تعالى: [لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ]؛ فإن أحدهما في المستقبل، والآخر في الحال⁽⁶³⁹⁾.

قوله: (بأن الوعيد الثاني) تخصيص الوعيد بالذكر لاستلزامه الردع، أو أن الوعيد كالغاية للردع، كأنه قال: إن لم ينزجروا ولم يرتدعوا، سيعلمون عقوبة عدم الانزجار. فيندفع أن الأظهر بأن الردع الثاني، والوعيد الثاني أشد، لكن لا يخفى أن ما ذكر لا يدفع الكلام بالأظهرية.

قوله: (أشد) لأنه أكد الأول وكان أشد منه، فهي للتراخي الرتبي، كما قيل، لكن لا يخفى ما فيه من الخفاء السابق آنفاً؛ إذ الأشدية من ملائمت التأسيس لا التأكيد.

(635) مغني اللبيب، ص ٢٤٩.

(636) الإتقان، 3/221.

(637) الإتقان، 3/222.

(638) سقطت من أ، ب، د.

(639) الإتقان، 3/228.

قوله: (وقيل: الأول...) إلخ، قيل: هذا إما بيان وجه كون الوعيد الثاني أشد، وإما جعل «ثم» للتراخي الزماني. فأورد على الأخير بأنه فصل بين تكرير «كلا» بحرف العطف والمعطوف عليه، والفصل بين المعطوف وحرف العطف بـ«كلا».

لعل وجه تخصيص الإيراد بالأخير: أنه إذا تجوز «ثم» للتراخي الرتبي يخرج عن العاطفية، بخلاف الثاني، وأجيب: أنه بملاحظة عطف المجموع على المجموع بكلمة «ثم» يندفع الإشكال، لكن في (640) خروج «ثم» الرتبي عن العطف خفاء.

قوله: (أو الأول للبعث...) إلخ، وقيل: أو الأول وعد للمؤمنين، والثاني وعيد للكافرين، (أو الأول وعيد للكفار) (641) بحسب أنفسهم، والثاني وعيد لهم بحسب أحوال المؤمنين، فإنه عذاب روحاني أشد من الجسماني. وأقول: أو الأول وعيد بحسب الدنيا؛ كالحق واستيلاء المسلمين بقتل أنفسهم، واسترقاق أولادهم، وغنيمة أموالهم، والثاني بحسب واحد مما ذكر أو جميعه. وقيل: أو الأول ردع عن التساؤل، والثاني عن الإنكار.

قوله: (على تقدير: قل لهم...) إلخ، قيل: الأولى على تقدير: قل لهم: كلا سيعلمون؛ لئلا يتوهم (642) كون التقدير بعد «كلا»، ودفع بأن ما ذكر المصنف أولى، فإن الردع من الله، والوعيد من الرسول، لا أن كليهما منه. وقيل: إن هذا ليس بأولى أيضاً، لإيهامه كون التقدير هذا المجموع، فالأولى أن يكتفى بقوله على تقدير: قل لهم.

أقول: الكل منظور فيه؛ أما الأول فلأنك قد عرفت لزوم الردع بالوعيد، وأن «كلا» ظرفية لا ينفك عن مدخوله، وأن المقصود مجرد بيان ما يغير القراءة الأولى، وأما الثاني فلأن كون الردع من مقول الرسول إياهم ليس بمعقول، وأما الثالث فلأن ذلك لبيان محل اليقين، وإن مثل هذا الوهم بمعاونة المقام من الأوهام الضعيفة التي لا يعبا به، فتأمل فيها. ثم الظاهر من السياق أن يجعل من قبيل الالتفات بلا احتياج إلى كلفة التقدير، كما قيل.

قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ) اعلم أن ههنا ثلاثة أمور، بل أربعة: إمكان البعث، ووقوعه، وعقوبة منكره، وتتعلم مصدقيه على وجه؛ فعبارة هذه الآيات لإثبات إمكانه، كما يشير إليه قول المصنف: (ليستدلوا بذلك...) إلخ، وإشارتها تعدد نعم على وجه يستحق من يكفرها العقوبة، ومن جملة كفران مثل هذه النعم: ترك طاعة منعمها بتصديق نحو البعث.

وقوله تعالى: (إِنَّ يَوْمَ الْفِصْلِ) و(إِنَّ جَهَنَّمَ) الآيات، إشارة إلى إثبات وقوع البعث؛ إذ دليل مثل هذه المطالب لا يمكن إلا بالنقل، يعني ببيان المخبر الصادق؛ إذ لا يمكن وصوله بالعقل، كما في «المواقف» (643). وقوله: (إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ) إشارة إلى تنعيم المصدق، فقول المصنف: (تذكير ببعض ما...) إلخ، ليس بواقع على وجه يقتضي المقام شرحه، إلا أن يقال: أراد ما يكون بطريق العبارة بالنص فقط.

(640) سقطت من د.

(641) سقطت من د.

(642) في د: يوهم.

(643) المواقف للإيجي، ص 347.

قوله: (تذكير ببعض ما عاينوا) الظاهر تذكير الله إياهم بالبعث ببعض ما.. إلخ، فلا يلتزم به قوله: (ليستدلوا)، فالأولى حمل الباء على التعدية.

قوله: (ليستدلوا) تقرير الاستدلال كأن يقال: جعل الله⁽⁶⁴⁴⁾ الأرض مهادًا، فهو قادر على أن يحيي الموتى، وهو المعنى من البعث، لكن المقدم حق، فهذه الآيات مقدمة استثنائية للاستثنائي المطوي شرطية. أو يقال: البعث إحياء (الله تعالى الموتى، وإحياء الله تعالى)⁽⁶⁴⁵⁾ الموتى ممكن بيان الكبرى، كما عرفت، ويمكن أن يقرر بيانها على طريق القياس الفقهي إن اعتبر خطابية المقام أو جدليتها، فافهم.

قوله: (أي: أنها لهم...) إلخ، قيل: الملائم بالآيات الآتية أنها لكم بالخطاب، لكنه أتى بالغبية اتباعًا لسابقه؛ لأن اتباع اللاحق للسابق أليق من العكس، فتأمل.

يرد عليه: أن كون الخطاب فيما عطف على هذه، وكون آية الخطاب فصلًا آخر من آية الغيبة يرجح العكس.

قوله: (كالمهد) إشارة إلى أنه من قبيل التشبيه البليغ.

قوله: (مصدر) الظاهر من «الجوهري» أنه بيان للمهد فقط، حيث نقل عنه: المهد مهد⁽⁶⁴⁶⁾ الصبي، والمهاد: الفراش، وقد مهدت الفراش مهذاً: بسطته. انتهى⁽⁶⁴⁷⁾، فالمهد في الأصل مصدر بمعنى البسط، سُمي به مهد الصبي تسمية للمفعول بالمصدر، كضرب الأمير. وأما المهاد الفراش، كما نقل عن «الكشاف»⁽⁶⁴⁸⁾، والمفهوم من «القاموس» أنه بيان للمهد والمهاد، حيث نقل عنه: المهد الموضع الذي يهيا للصبي، كالمهاد⁽⁶⁴⁹⁾. وقيل: ولهذا لم يفسر المهاد.

قوله: (ذَكَرًا وَأُنْثَى) قيل: الظاهر ذكورًا وإناثًا.

وأجيب: أن الفرض التذكير، وهو حاصل بذكر أصل خلق الذكر والأنثى بلا توقف على جمعيته، وأنهما اسما جنس يعطيان غناء الجنس.

يرد عليه: أن هذا يوهم اختلال النظم الكريم، لعل الأوجه المقصود من التفسير بيان ما فيه خفاء، فالخفاء إنما يكون بحسب أصل معناه، لا بحسب جمعيته.

قوله: (قَطْعًا أَوْ مَوْتًا) قيل: في باعث هذين التفسيرين دفع طعن بعض الملاحدة بأن السُّبُات هو النوم، فجعلُ النوم نومًا هذيان!

وجه الدفع: ليس المراد منه النوم، بل إما القطع أو الموت. وقيل: لأن الفاعل لا يجعل النوم نومًا. ورُدَّ: ⁽⁶⁵⁰⁾ أنه إنما يكون ملائمًا لمذهب الحكيم، يعني أنه مبني على كون الماهية مجعولة، لكن عند المتكلمين أنها ليست بمجعولة، فاندفع عدم الملائمة⁽⁶⁵¹⁾.

⁽⁶⁴⁴⁾ ليست في د.

⁽⁶⁴⁵⁾ سقطت من أ.

⁽⁶⁴⁶⁾ سقطت من أ.

⁽⁶⁴⁷⁾ الصحاح تاج اللغة، 541/2.

⁽⁶⁴⁸⁾ تفسير الكشاف، 685/4.

⁽⁶⁴⁹⁾ القاموس المحيط، ص 320.

⁽⁶⁵⁰⁾ في أ و ب : وأورد.

⁽⁶⁵¹⁾ ينظر: التفسير الكبير للرازي، 9/31.

قوله: (قطعا عن الإحساس) قيل: هذا مجاز من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم؛ إذ النوم مستلزم للقطع.

ورُدَّ بأن هذا إنما يتم إذا لم يكن السببات موضوعاً للقطع، كما وضع السبب له، بل الظاهر وضعه له.
قوله: (استراحة) أي: إرادة استراحة، وإلا فلا يصح حذف لام المفعول له⁽⁶⁵²⁾؛ إذ الاستراحة وجدان الراحة، كذا قيل.

أقول: لو جعل الاستراحة بمعنى طلب الراحة، كما⁽⁶⁵³⁾ هو الظاهر من أصل بنائه، فلا حاجة إليه.
قوله: (أو موتاً) بطريق الاستعارة؛ إذ النوم كالموت في انقطاع الحركة والحسّ معه. أورد عليه: أن ذكر الموت في مقام تعداد النعم العظيمة لا يليق، وأنه ليس المراد بموت حقيقي، بل انقطاع أثر الحواس، فهو نوم، فيؤول المعنى: إنا جعلنا نومكم نوماً.

وأجيب بأن تنوين «سبات» للنوعية؛ فإن النوم نوع من الموت، وهو الذي لا يدوم، ولا شك أن النوم بمقدار الحاجة نعمة ونافعة، كما أن دوامه مضر ومفسد.

يرد عليه: أن الذي عدّه نوعاً من الموت راجع إلى النوم أيضاً، لعل الأوجه منع ملازمة قوله: «فهو نوم»، أو قوله: «فيؤول»، فافهم.

قوله: (لأنه أحد التوقيين) إشارة إلى وجه الشبه، قال تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) [الزمر: 42].

قوله: (غطاء) الظاهر أنه وجه شبه بين الليل واللباس؛ إذ الظاهر أنه من قبيل التشبيه البليغ. وقوله: (يستتر) إشارة إلى بيان كونه غطاء، مع الإشارة إلى وجه كونه نعمة، وفي قوله: (من أراد) إشارة إلى أنه ليس بنعمة لكل، بل للمريد المذكور.

قوله: (وقت معاش) العيش: الحياة، فلا يصح كون المعاش مصدرًا مرادًا به الحقيقة، فإما مصدر بتقدير الوقت، كما هو الظاهر من عبارته، أو اسم زمان، كما يحتمله كلامه وإن نفاه بعض، أو مصدر مرادًا به حال التيقظ من النوم على سبيل التشبيه.

قوله: (تتقلبون) مطابق للتفسير الأول للسبات، أي: قطعاً. وقوله: (أو حياة) مطابق للتفسير الثاني وهو: (أو موتاً).

قوله: (سبع سماوات أقوياء) إشارة إلى أن تنوين «سبعاً» عوض عن المضاف إليه، والمحذوف مميز «سبعاً»، وموصوف لقوله: (شداداً).

وقوله: (أقوياء محكمات) تفسير لقوله: «شداداً»؛ وقوله: (لا يؤثر) إشارة إلى وجه كونها نعمة، فإنه لو أثر فيها مرور الدهور كما أثر في بناء الأرض، لم يحصل الأمن من سقوطها على الأرض، وعطل منافعها من نحو نزول المطر وشروق الشمس التي يحصل بها نماء النباتات، بل جميع الناميات بحركتها وحرارتها.
قيل: إنما عبر بالبناء، مع أن البناء إنما يستعمل في أسافل البيت، والسماء سقف؛ لأن بناء البيت أبعد عن الأفق، فكأنه قال: السماء وإن كان سقفاً لكنه كالبناء في الأحكام.

⁽⁶⁵²⁾ سقطت من ب، ج.

⁽⁶⁵³⁾ سقطت من أ.

أقول: هذا لا يلائم بما في «القاموس» من قوله: البنيُّ نقيض الهدم، بناه بينيه بنياً وبناء... إلخ⁽⁶⁵⁴⁾.
 قوله تعالى: [وَهَاجًا] قيل: صفةٌ لقوله: [سراجًا]، فالجعل بمعنى الخلق، لا بمعنى التصيير.
 أقول: الوجه تنكير السراج؛ فإنه لا يصلح لأن يكون مسنداً إليه، وقيل: لا بأس فيه لانحصاره في فرد.
 قوله: (متلألئاً وقاداً...) إلخ، الظاهر من قوله: (من: وهجت النار إذا أضاعت) المعنى الحقيقي هو التلألؤ؛ إذ الضياء كالمساوي للتلألؤ، فيكون الوقاد معنى مجازياً.
 وعلى ما فهم من «القاموس» أنه معنى حقيقي آخر⁽⁶⁵⁵⁾، فقوله: (متلألئاً وقاداً) إما جمع بين الحقيقة والمجاز أو بين الحقيقتين، إلا أن يقال: أحدهما مطابق والآخر التزامي. أو يقال: مجموعهما معنى وضعي واحد. فليتأمل.

وبه يندفع ما يتوهم من أن البيان بالنسبة إلى التلألؤ فقط، والمبين مجموع التلألؤ والوقود، فلا تطابق بلا احتياج إلى اعتذار آخر.

قوله: (أو بالغا في الحرارة) الحرارة معنى حقيقي آخر للوهج، قال في «القاموس»: وهجت النار إذا اتقدت... إلخ⁽⁶⁵⁶⁾، فقوله: «بالغا» تفسير بالنظر إلى صيغة المبالغة، وقوله: (في الحرارة) بالنظر إلى مادته.
 أورد: أن المتعارف في وصف السراج هو التلألؤ لا الحرارة، إلا إذا أريد من السراج الشمس فإنه أحد معانيه، كما في «القاموس»⁽⁶⁵⁷⁾.

أقول: السراج هنا محكم في الشمس ولو مجازاً، بدلالة كون الكلام في العلويات، ولهذا قال: (والمراد الشمس).

ثم قيل: هذا التردد لمنع الخلو؛ لأنه فسر الوهج بمجموع النور والحرارة، وبالنور فقط، وبحرّ النار والشمس، وأنت تعلم أن تبادر قوله: «متلألئاً وقاداً» إشارة إلى مجموع النور والحرارة، فلا وجه حينئذ لمنع الخلو، ولو أريد من هذا القول هو النور فقط - كما يشعر قوله (إذا أضاعت) - فيمكن أن يقال: إن إرادة المجموع ليس بمرضي عند المصنف، ولهذا لم يذكره.

قوله: (السحاب...) إلخ، كأنه مفهوم من «أل» الموصول، وإن شئت قلت: إنه المدلول التضميني لاسم الفاعل. وقوله: (إذا أعصرت) تفسيره بحسب هيئته. وقوله: (أن تعصرها) تفسيره بحسب مادته، أعني مدلوله التضميني الآخر. وقوله: (الرياح) تفسيره بحسب مدلوله الالتزامي، كقوله: (فتمطر)، فهزمة الأفعال للحينونة لتعذر التعدية حين إرادة السحاب؛ لأنه يلزم كون السحاب عاصراً حينئذ، والحال أنه معصور.

ثم قيل: إنما لم يفسر المعصرات بالسموات، كما فسّر الحسن وقتادة⁽⁶⁵⁸⁾؛ لأن السماء ينزل منه الماء بعصره، وتأويل «الكشاف» من أن نزول الماء من السماء إلى السحاب كحمله على العصر وتمكينه منه⁽⁶⁵⁹⁾ مع بُعد، إنما يتم لو جاء المعصر بمعنى العاصر.

(654) القاموس المحيط، ص 1264.

(655) القاموس المحيط، ص 209.

(656) القاموس المحيط، ص 209.

(657) القاموس المحيط، ص 193.

(658) أخرجه الطبري في «التفسير» 154/24.

(659) تفسير الكشاف، 686/4.

أقول: مثل هذا التفسير مبني على السمع، كما ورد في بعض الأحاديث مثل هذا المضمون، فهذا من قبيل الرأي في مقابلة النص، وقد تقرر في الأصول لزوم تقليد الصحابي، سيما فيما يخالف القياس، إلا أن يقال: ذلك في الصحابي، وأما التابعي لا تقليد بهم.

(وقد)⁽⁶⁶⁰⁾ قيل: إنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي، ولا شك أن عصر السماء من قبيل خلاف القياس، ومثل هذا التأويل وإن بعد في نفسه، لكن لا يخفى أنه ليس ببعيد بعدما وقع في النص، ومجيء باب أفعل بمعنى «فعل» شائع، والظاهر عدم احتياج جميع الأفراد إلى السماع، بل كفاية النوع.

قوله: (كقولك: أَحْصَدَ الزَّرْعُ)⁽⁶⁶¹⁾ المثال لازم والمُتمثل متعد، فلا ملائمة إلا أن يقال: المقصود بيان أصل المعنى، ولهذا قال: (ومنه: أَعْصَرَتِ الْجَارِيَةُ) أي: شارفت أن تعصرها أعضاؤها أو طبيعتها.

قوله: (أو الرياح) فالهمزة للحينونة أيضًا، لتعذر التعدية حينئذ أيضًا؛ لأن الرياح عاصرة لا مُعَصِرَةٌ، إلا أن يقال: المُعَصِرُ بمعنى العاصر، كما روي عن مجاهد والكلبي وقتادة، بل عن ابن عباس⁽⁶⁶²⁾، والإيراد عليه بأن «مُعَصِرًا» لم يجئ بمعنى عاصر، قد عرفته آنفًا.

قوله: (أو الرياح ذوات الأعاصير) فالهمزة للنسبة، والأعاصير جمع إعصار، وهي الرياح التي تستدير في الأرض وترفع إلى السماء كالعمود.

وأورد عليه بما صرح في بعض «حواشي العقائد النسفية»، من أنه لم يعرف للنسبة غير «فاعل» و«فَعَال».

أقول: لا يلزم من عدم المعروفة له⁽⁶⁶³⁾ عدم الوجود، أو عدم المعروف للكل، ويمكن أن يكون هذا في الثلاثي، أو هو من قبيل العام الذي خُص منه البعض؛ إذ ذلك مشهور مقرر في الصرفية؛ ثم لا يخفى أنه لا بد من اعتبار المسامحة، كالتجريد أو ذكر الكل وإرادة الجزء؛ إذ المطر ليس بمخصوص بتلك الإعصار.

قوله: (وإنما جعلت...) إلخ، كأنه جواب سؤال، وهو أنه يلزم حينئذ كون نزول المطر من الرياح، ونزوله ليس من الرياح بل السحاب. وحاصل الجواب: أنه باعتبار السببية والآلية.

قوله: (وقَدِّرْ أَخْلَافَهُ) جمع خُلف، وهو حَلْمَةٌ صَرَخِ الناقاة.

قوله: (ويؤيده) وجه التأييد: أن البناء ظاهر في الآلية والسببية، والرياح كذلك، ولأجل هذه القراءة قيل:

لفظة «من» في قراءة [مِنَ الْمُعْصِرَاتِ] بمعنى الباء؛ إذ بعض القراءة يفسر بعضًا آخر.

قوله: (مُنْصَبًا) على صيغة اسم فاعل، تفسيرًا باعتبار المادة؛ وقوله: (بكثرة) تفسير باعتبار الصيغة،

لكن قوله: (مُنْصَبًا) ظاهر في كونه من اللازم فقط، وقوله: (يقال) مع قوله: (وفي الحديث) يشعر جواز التفسير بالمتعدي - أي: بالنصب - وبالجملة: إن كان مراده أن الثجاج هنا من اللازم فقط فقوله: (تَجَّه) لا سيما قوله: (وفي الحديث)، لا فائدة فيه معتدة بها، وإن كان أنه يجوز كونه من اللازم والمتعدي، فتخصيصه باللازم ليس

بحسن.

⁽⁶⁶⁰⁾ سقطت من أ.

⁽⁶⁶¹⁾ سقطت من أ و ج و د.

⁽⁶⁶²⁾ أخرجه أحمد كما في «مسائل ابنه صالح» 515/13، وابن جرير الطبري في «تفسيره» 154/24.

⁽⁶⁶³⁾ سقطت من ب.

والقول بأن تفسير المصنف ليس بمناف كونه من المتعدي؛ لجواز كونه بياناً لحاصل المعنى بعد تسليم صحة ذاته لا يدفع الإشكال؛ إذ قوله: (وَتَجَّ بِنَفْسِهِ) يشعر إرادة كونه من اللازم، والظاهر عدم صحة إرادة مجموعهما من لفظ (منصباً)، إلا أن يقال: أحدهما مفهوم عبارة، والآخر إشارة أو دلالة أو مقايسة، أو يحمل الكلام على أنه من قبيل (سَرَّ بَيْلَ تَقِيكُمْ أَلْحَرَمَ) [النحل: 81].

قوله: (وفي الحديث) قيل عن أبي حيان⁽⁶⁶⁴⁾ وأبي الحسن [بن] الضائع⁽⁶⁶⁵⁾ وغيرهما: الاحتجاج بالأحاديث في اللغوية ليس بمَرَضِي، لشبوح النقل بالمعنى من المولدين والأعاجم قبل تدوين الأحاديث⁽⁶⁶⁶⁾. ومن ثمة أنكر على ابن مالك إثبات القواعد النحوية⁽⁶⁶⁷⁾ بألفاظ الحديث، لعدم الوثاقة على كونها ألفاظ الرسول ﷺ؛ ومن ثمة ترى اللحن كثيراً فيما روي من الحديث. وبذلك أورد على من استدل بلفظ الحديث، متعقباً بزعمه على النحويين.

وقال بعض: الاستشهاد بالأحاديث إن للاستظهار والتبرك فحسن، وإلا فوجب عليه استدراكه. وقيل: قد يمكن لفظ الرسول في الأحاديث القصيرة، وأما في الطويلة فبعيد جداً. وقيل: إن الرسول يتكلم بغير لغته على لغة كل قوم، لا بالتعلم عن معلم، بل بتعليم الله تعالى لضرورة المخاطبة والإفهام، فيمكن أن يتكلم بغير فصاحة.

قوله: (تَجَّحًا) بالحاء المهملة آخرًا، الظاهر أنه من الصب المتعدي.

قوله: (ما يُتَلَفُ وما يُعْتَلَفُ) الظاهر لفٌ ونشر للحب والنبات، على طريق عموم المجاز، وقيل: لا؛ لأن الإنسان يتقوّت بالنبات أيضاً، وللإشارة إليه خُصَّ البيان بما يُعْتَلَفُ، ولا يخفى أن المراد هو الأصل والأكثر⁽⁶⁶⁸⁾، وإلا فالعلم ليس بمختص بما بيّنه، بل يوجد في الحب كالشعير.

قوله: (ملتفة بعضها) قال في «القاموس»: الألفاف: الأشجار الملتفة، واحدها لفٌ - بالفتح والكسر⁽⁶⁶⁹⁾ - فيعتبر في الكلام حذف موصوف. أي: أشجار ملتفة. وقوله: (بعضها مع بعض) تفسير بلازمه، فيكون هذا بيان أصل المعنى، لا بياناً لحاصل المعنى، كما قيل. تدبر.

قوله: (جمع لف) فيه رد «الكشاف» حيث قال: لا واحد له، كالأوزاع والأخفاف⁽⁶⁷⁰⁾؛ ولم يوثق ورود اللف، فقال: وقيل: الواحد لف. ولهذا احتج المصنف على مطلوبه بقول الشاعر: (جِنَّةٌ لَفٌّ...) إلخ، أي: ملتفة. وقد سمعت أنفاً ما في «القاموس».

⁽⁶⁶⁴⁾ أثير الدين أبو حيان النحوي، اللغوي، المفسر المقرئ: محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، أثير الدين، الجبائي النَّفْرِي. (745/1345) ينظر: معرفة القراء (2/723)، بغية الوعاة (1/280).
⁽⁶⁶⁵⁾ أبو الحسن علي بن محمد الإشبيلي الكتامي، النحوي اللغوي، من أصحاب أبي علي الشلوبين، وأستاذ أبي حيان الأندلسي، له شرح على «كتاب سيبويه»، وشرح على «الجمال الكبيرة» للزجاجي، توفي سنة 680هـ. بغية الوعاة، 4-2/2.

⁽⁶⁶⁶⁾ ينظر «توجيه الممع» لابن الخباز، ص 47.
⁽⁶⁶⁷⁾ وممن أثبت الاستدلال بها أيضاً: العلامّة ابن هشام، وانتصر لهذا المذهب البدر الدماميني في «شرح التسهيل»، والعلامة ابن الطيب في «شرح الاقتراح» وشرحه «كفاية المتحفظ» وعد من أصحاب هذا المذهب الجوهري، وابن سيده، وابن فارس، وابن خروف، وابن جنيّ والسهيلي. ينظر: «شذور الذهب» للجوهري، 1/95.

⁽⁶⁶⁸⁾ زيد في أ، د: فيما يكون قوتاً وعلفاً.
⁽⁶⁶⁹⁾ القاموس المحيط، ص 853.
⁽⁶⁷⁰⁾ الأوزاع من الناس: الجماعات، والأخفاف: المختلف من الناس، وإخوة أخفاف: إذا كانت أمهم واحدة والآباء شتى. حاشية الطيبي على الكشاف، 16/248.

ويحتمل أن الغرض من ذكر هذا القول بيان مجيء «لَفَّ» بمعنى «ملتفَّة»، وقد قيل: إن هذا مذهب أكثر أهل اللغة.

قوله: (أو لَفِيف) قيل: لم يلتفت إليه الزمخشري، كأنه لم يجد «اللفيف» بمعنى الشيء الملتف بشيء. أقول: قال في «القاموس»: و طعام لفييف: مخلوط من جنسين فصاعداً، فيكون «جنة لفييفة»: مخلوطة أشجارها بعضها مع بعض متنوعة⁽⁶⁷¹⁾. ولا شك في صحتها، ولو سلم فالمجاز منسوع، وقد نقل ذلك عن الكسائي.

قوله: (أو لف) جمع لَفَاء، أُورد عليه بجعل «الكشاف» ذلك زعم ابن قتيبة قائلاً: وما أظنه واجداً له نظيراً من خُضِر وأخضار، فقيل: يقال للمصنف: تَبَّتِ العرشُ ثم انْقُشَ⁽⁶⁷²⁾، لعدم ثبوته⁽⁶⁷³⁾، وجمع الجمع ليس بقياسي.

أقول: قال في «القاموس»: والألفاف جمع لف - بالضم - التي هي جمع لَفَاء، فتكون الألفاف جمع الجمع⁽⁶⁷⁴⁾. والرد على «القاموس» يرفع الأمن من كتب اللغة بالكلية.

قوله: (أو ملتفة) قيل: إنه لا نظير له، فإن حذف الزوائد ثابتة في التصغير والمصادر، دون الجمع. أقول: قد تقرر في محله: أن الجمع كالتصغير، والمصدر يرد الأشياء إلى أصولها.

قوله تعالى: [إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ] لما ذكر أدلة صحة البعث أراد أن يبين دليل وقوعه، فقال: [إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ] يعني: أن الفصل أمر علم الله تعالى في الأزل وقوعه فيما لا⁽⁶⁷⁵⁾ يزال، وكل شيء كذا فهو واقع أو يقع، وإلا يلزم الجهل له، تعالى عنه علواً كبيراً. ويمكن بناؤه على مقدمة أصولية، وهي: كل أمر ممكن أخبر عن وقوعه الصادق فهو واقع. فتقرير الدليل على طريق ضم صغرى سهلة الحصول، هي قولنا: البعث أو الفصل أمر ممكن أخبر عن وقوعه الصادق، وكل كذا فهو واقع.

فهذه متضمنة مقدمتين: إمكان البعث، فأثبته بقوله: [أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ...] إلى آخر الآي، ووقوعه، فأشار إلى إثباته بهذه الآية مع ما بعدها. تقرير الأولى إجمالاً: الله الذي خلق هذه المخلوقات على هذه الهيئات، ومن شأنه كذا فقادر على البعث - أي: إحياء الموتى وما يترتب عليها - فالله قادر على البعث، وهو المعني من إمكانه، وتقرير الثاني: البعث أمر ممكن ورد⁽⁶⁷⁶⁾ في شأن وقوعه عن الله تعالى: [إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ] الآية، وكل شأنه كذا، فهو واقع.

واعلم أن وقوع جنس هذه المطالب من قبيل ما لا يثبت إلا بالنقل، كما قرر في محله. وقيل في وجه ربط هذه الآية بما قبلها: إنه لما ذكر ما يستدل به على صحة البعث، بحيث لا يبقى لأحد شبهة، فكان مقام سؤال عن وقته، فأجاب بهذه الآية. وأورد عليه بما وقع من الشبهات في الناس إلى الآن، بل الحق أن يقال: لما ذكر أدلة ثبوت البعث بحيث لا ينبغي لأحد أن يشك.

(671) القاموس المحيط، ص 853.

(672) هذا مثل مستعمل بين العلماء، ومعناه: أثبت الأصل ثم تكلم على الفروع.

(673) الكشاف، 4/678.

(674) القاموس المحيط، ص 853.

(675) سقطت من أ، ج.

(676) سقطت من د.

أقول: الكل منظور فيه؛ إذ المقام بعد إثبات الإمكان والصحة ليس إلا مقام السؤال عن نفس وقوعه، كما عرفت، وأنت تعلم أن ما يقتضي السياق من أول السورة هو إنكار الوقوع، إلا أن يقال: إنكارهم الوقوع إنما هو لاعتقادهم عدم إمكانه، وإن شبهة الناس لعدم اطلاعهم وتيقنهم (على الأدلة، أو لتعتنهم)⁽⁶⁷⁷⁾ بعد علمهم، وإلا فمقتضى الأدلة نفي الشبهة عن كل أحد، إلا من كان في قوة البلادة، وهم خارجون عن الحساب، وإن أدلة ثبوت البعث ليس على ما هو الواقع في نفسه، بل الواقع على ما عرفت هو إمكان البعث.

ثم إنه يمكن أن يجعل هذا الجواب من قبيل أسلوب الحكيم على وجه؛ إذ السائل يسأل عن تعيين زمانه، والمجيب يجيب: أن تعيينه منته إلى علمه تعالى، وبيانه خلاف حكمه، كقوله تعالى: [إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا]، فالسؤال بحاله عن ماهيته وعن أحواله، وجواب هذا السؤال هو ما ذكر بهذه الآية وما بعدها.

قوله: (في علم الله أو في حكمه) أي: في علمه الأزلي وحكمه الأزلي، فلفظ «كان» الماضي باعتبار العلم والحكم الأزليين، ويمكن أن يكون هذا من قبيل [قَدْ أفلح].

قوله: (حَدًّا يوقت به الدنيا...) إلخ، الميقات في الأصل هو الوقت المحدود، فقوله: «الدنيا» تفسير باللازم باستعانة المقام، فالظاهر أن يقال: حَدًّا يوقت به الخلاق، بدل «للخلاق»، وأيضًا لا بد من تخصيص الخلاق بخلائق الدنيا، والظاهر عمومها، لكن قوله: (ينتهون) يقتضي اختصاصه بالعقلاء، إلا أن يحمل على التغليب.

قوله: [يَوْمٌ يُنْفَخُ] المراد باليوم هنا مطلق الوقت لا بياض النهار، لتعلقه بفعل غير ممتد. قوله تعالى: [فَتَأْتُونَ] إن أريد من الصُّور الأول فهذا التعقيب ليس بحسن، وإن الثانية فكون قوله: [يَوْمٌ يُنْفَخُ] بدلًا أو بيانًا لما يكون حَدًّا نهاية الدنيا، ليس بحسن.

فإن قيل: إنها ليست تعقيبية بل سببية محضة، نحو: إن يُسَلِّمَ فهو يدخل الجنة. قلنا: السببية هو الصورة الثانية، إلا أن يقال: هو بمعنى «ثم»، كما في قوله تعالى: (ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً) [المؤمنون: 14] الآية.

ويمكن أن يقال: إن ذلك الحدَّ وإن كان متعينًا بالنظر إلى بدايته، لكنه منسَّع إلى نهايته، فيكون من قبيل بدل البعض من الكل.

قوله تعالى: [أفواجًا] الظاهر أنه حال.

قوله: (من القبور إلى المحشر) أو من القبور إلى ظل العرش أو إلى الجنة، وقد صح كل ذلك، وأن الظاهر من الخطاب هو العموم لكل.

قوله: (رُوي) الحديث مختلف بين الصحة والوضع⁽⁶⁷⁸⁾، فكيف يحسن جعله تفسيرًا للنص القرآني، إلا أن يقال: إنه لم يطلع على ضعفه، كما في الأحاديث التي في أواخر السور. أو يقال: يجوز رواية الأحاديث الضعيفة، بل العمل بها إن لم تتعلق بالأحكام وبالذات والصفات، أو تعلق باحتياط حكم ولم يخالف القياس. قوله: (سئل عنه) قيل: السائل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه.

⁽⁶⁷⁷⁾ سقط من أ. ⁽⁶⁷⁸⁾ قال ابن حجر في «لسان الميزان» في ترجمة محمد بن زهير، 170/5: حديث ظاهر الوضع. وذكره السيوطي في «ذيل اللالي» وقال: أخرجه ابن عساكر وقال: حديث منكر، في إسناده مجاهيل.

قوله: (من أمتي) قيل: مثل هذا التعبير مختص بأمة الإجابة، فعلى هذا يكون مجموع هذه الأصناف من أمة الإجابة، فيلزم ألا يوجد ناج من الابتداء إلى الانتهاء في هذه الأمة، والإجماع - بل نصوص القرآن على أن منهم من يحشر مع النبيين والصدّيقين داخلين الجنة بلا حساب، ويلزم اختصاص خطاب [فَنَاتُونَ] بهذه الأمة، ومقتضى الأصول هو العموم، ومقتضى السياق التخصيص بمنكري البعث، ولو أريد أمة الدعوة لزم الإشكال بعصاة هذه الأمة، ولو أريد الأعم بعموم المجاز أو المشترك، لزم انحصار العقاب على هذه المعاصي دون غيرها، سيّما الكفر والكبائر الباقية.

والجواب بأن المقصود من الحديث ليس بيان الجميع كما يشير إليه «من» التبعية، وأن سؤال السائل مقصور على عصاة الأمة، فلهذا كان الجواب على حسّبه.

لا يخفى أن هذا الجواب ليس بحاسم بمادة جميع الإشكال، فلعل الأولى ألا يذكر هذا الحديث في هذا المقام، غاية ما يقال: المراد بيان بعض معاني هذه الآية، للاهتمام بشأنه بالنظر إلينا.

قوله: (تُحْشَرُ عَشْرَةٌ) وفي بعض المواضع: «خمسة عشر»، وفي بعضها: «أربعة عشر».

قوله: (على صورة القردة) يُشكّل مثل هذا بما صحّ في محله: أن المسخ مرفوع عن هذه الأمة بشرف نبيهم عليه أفضل التحية، والقول: إن الرفع مختص بالدنيا منافٍ لشرف سيادته، بل أكمل التشريف إنما هو في الآخرة، إلا أن يقال: إن هذا التبديل ليس بحقيقي، بل صوري فقط، كما يشعره لفظ الصورة، لكن إنما يتم هذا إذا كان منسوخات الأمم الماضية على الحقيقة دون الصورة فقط.

قوله: (منكوسون) أشكل عليه وعلى قوله: (مقطعة أيديهم وأرجلهم)، مع قوله: (مصلبون على جذوع) مما لا يتصور فيها الإتيان. ودُفِعَ بإرادة التغليب، وإبرادة قطع بعض الأرجل والأيدي. ورُدَّ بأن من أمشاهم على الأرجل قادر على أن يمشيهم بلا أرجل وعلى وجوههم.

وقد ورد في الحديث الصحيح: يا نبي الله! كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرًا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟!»⁽⁶⁷⁹⁾ فلا حاجة إلى ارتكاب التغليب، وقد عرفت أن الخبر عن أمرٍ ممكنٍ محمول على ظاهر.

قوله: (ثم فسرههم...) إلخ، الظاهر أن تخصيص كل عمل بجزائه لتحقق مناسبة بينهما، فتدبر حتى يظهر لك ذلك.

قوله: (بالفئات) بالضم، جمع قاتٍ، وهو النمام.

قوله: (والمتكبرين الخيلاء) بالضم والكسر، أي: المتعظّمين لأجل الكبر، لا لأجل أمر مرخّص، كما في الحديث: التكبر على المتكبر صدقة⁽⁶⁸⁰⁾.

قوله: [وَشُقَّتْ] قيل: رُدَّ ذلك بأن الفتح للأبواب، فيجوز أن يكون للسماء أبواب تفتح يوم القيامة، كالشق.

⁽⁶⁷⁹⁾ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: {الذين يحشرون} (4760)، مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب يحشر الكافر على وجهه، (2806).

⁽⁶⁸⁰⁾ قال ملا علي القاري في «الأسرار المرفوعة» ص 163: هو كلام مشهور، لكن معناه مأثور.

ودُفِعَ بأن اختصاص الفتح بالباب إنما يُسَلَّمُ إذا نُسِبَ إليه، وأما إذا نُسِبَ إلى الجملة فلا، لكن لا يخفى أنه يجوز أن يكون نسبة الفتح هنا إلى الباب بتقدير المضاف، أي: فتحت أبواب السماء. ويجوز كون الإسناد مجازيًا عند النسبة إلى الجملة، وما قيل: إن ذلك مدفوع بعدم الباب في السماء، فمردود بما في الأحاديث، سيِّما أحاديث المعراج⁽⁶⁸¹⁾.

نعم، قيل: في التعبير عن شق السماء - المعروف بكمال الشدة - بفتح الباب، إظهارً لكمال قدرته. لكن قالوا: إن الفتح لنزول الملائكة. ولا يخفى أن ملائمة هذا بالباب أظهر من الشق.

قوله: (فصارت) ف«كان» للانتقال ك«صار»، إذا انتقل من حال الاتصال والتغليق إلى الانفتاح والشق، وهو ظاهر، فيبطل الإيراد على المصنف بأن «كان» للدوام والثبات، فلا يصح تفسيره.
قوله: (كأن الكل أبواب) فمن قبيل التشبيه البليغ ك«زيد أسد».

قوله: (أو صارت)⁽⁶⁸²⁾ هذا مناسب لقراءة التخفيف، كما أن الأول لقراءة التشديد، والباعث إلى هذين امتناع الحمل في صورتين.

قوله: (أي: في الهواء كالهباء) لا يخفى أن دلالة النظم إنما هي على تسيير⁽⁶⁸³⁾ الجبال، والمتبادر منه كونه على وجه الأرض، لا على كونه في الهواء، ولا على كونه كالهباء، فلعل أن الأول مفاد من قوله تعالى: ﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا أَلْسَحَابٍ﴾ [النمل: 88]، والثاني من قوله تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا﴾ [الواقعة: 6]، لكن الظاهر من سياق النظم أن هذا السير كالفتح بعد النفخة الثانية، والظاهر من بعض النصوص كدك الأرض، كونه عند الأولى.

أقول: قيل⁽⁶⁸⁴⁾: إن قلع الجبال ودك الأرض ونحوهما بعد الأولى، ونحو تسيير الجبال بعد الثانية عند حشر الخلائق، ليشاهدوها ويعرفوا مرتبة قهره تعالى وعظمته.

قوله: (مثل سراب) إشارة إلى كون الكلام من قبيل التشبيه البليغ أيضًا، لعل ذلك لأجل النصوص السائرة، وإلا فلا امتناع في صيرورة حقيقة الجبال سرابًا حقيقة؛ فإنه من الأمر الممكن الذي أخبر به الصادق.
قوله: (إذ ترى) إشارة إلى وجه الشبه.

قوله: (لتفتت...) إلخ، أي: لتفرق أجزائها، لا يخفى أن مقتضاه بقاء أجزائها الأصلية وإن كانت متفرقة، والظاهر من قوله: (ولم تبق على حقيقتها) انعدام الأجزاء مطلقًا، لا سيِّما أن السراب ما لا يكون شيئًا أصلًا.

والحاصل: أنه إن أريد بقوله: (ولم تبق) العدم المطلق، فلا يلائم قوله: (لتفتت أجزائها)؛ إذ الأجزاء الأصلية باقية حينئذ، وإن أريد عدم كفيئتها الأصلية من الصلابة ونحوها، فلا يلائم وجه الشبه.
والجواب: أن المراد مجرد الصورة التي لا حقيقة لها، إنما يدفع الإشكال بأن السراب ما كان على صورة الماء، وصورة الجبال ليست كذلك.

⁽⁶⁸¹⁾ أخرجه البخاري (3887)، ومسلم (162).

⁽⁶⁸²⁾ في «البيضاوي»: فصارت.

⁽⁶⁸³⁾ في أ، ج، د: سير.

⁽⁶⁸⁴⁾ تفسير أبي السعود، 90/9.

لعل الحق أن المقصود تشبيه ما يكون على صورة الجبال - وليست بجبال - بما يكون على صورة الماء وليس بماء، على أن يكون الجامع مجرد ما كان على صورة شيء، ولم يكن ذلك الشيء حقيقة. قوله: (مَوْضِعَ رَصْدٍ...) إلخ، إشارة إلى أن [مرصادًا] اسم مكان، كما يشير قوله: (أو مُجْدَّة) إلى أنه مبالغة اسم فاعل، ومعنى الرصد: الترقب.

قوله: (خزنة النار) فإن قيل: قال تعالى: سَمِحَ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا سَجَى [الزمر: 42] الآية، فمقتضاها أن الملائكة يسوقون ابتداء من المحشر إلى النار، وقد قال الله تعالى في أخرى: (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) [ق: 21]، وفي الحديث ما يدل أيضًا على ذلك، فما معنى الترقب؟ قلنا: يجوز أن تسوق ملائكة القيامة إلى النار، فيأخذهم عندها ملائكة النار، أو هذا مختلف باختلاف الأشخاص والملل والمعصيات.

قوله: (أو خزنة الجنة) أُورد أن الظاهر ألا تردد بينهما، بل تفسير بما يعم الطائفتين. ودُفع بأن «أو» (ليس لمنع الجمع، بل) (685) لمنع الخلو. أقول: قد يقال في مثله: إن «أو» بمعنى الواو. قوله: (يضمّر فيه...) إلخ، تضمير الفرس: أن تلفه حتى يسمن، ثم ترده إلى القوة، وذلك في أربعين يومًا.

قوله: (أو مُجْدَّة) من: جَدَّ في الأمر إذا اجتهد. قيل: ونُقِلَ عن المصنف بالحاء المهملة من: أهدت النظر إذا توجهت بالشدة والاهتمام.

قوله: (في ترصد الكفرة) أُورد أنه لا وجه لتخصيص هذا (686) التوجيه بأهل النار. أقول: يجوز حمل المقام على المقايضة، لا (687) على ما ذكر في الاحتمال، بل على دلالة النص، أو مراده مجرد التذكير والإخطار لانفهامه عما سبق، ولا يبعد أن هذا ميل إلى أن المعنى مختص بأهل النار كما يدل عليه قراءته، كما قيل في نظيره.

قوله: (وقرئ «أن» بالفتح) أُورد بأن ذلك يقتضي أن يكون قوله تعالى: [إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ] بالفتح أيضًا وبالعطف؛ لأن تمام التعليل بمجموعهما. وأجيب: ترك العطف للتصريح باستقلال كل من الجزأين في استدعاء قيام الساعة.

أقول: سوق الآيات من صدر السورة يقتضي كون الكفار مقصودين في النظر، فالتعليل مختص بهم، وأما قوله: [إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ] واردٌ على طريق الجواب عن السؤال الذي نشأ عن ذكرهم. ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يتم أيضًا إذا علم كون ذكر العاطف في مثل هذا المقام منافيًا للاستقلال، وتركه موجبًا للاستقلال، وفي كل منهما خفاء.

قوله تعالى: [لِلطَّاعِينَ] إن أريد من الطغيان ما يختص بالكفر - كما هو الظاهر - لا يلائم تفسير المصنف في قوله تعالى: [فتأتون]، بما هو ظاهر في اختصاصه بعصاة المسلمين، وإن أريد ما يختص بعصاة المسلمين لا يصح تأويله إلا في قوله تعالى: [أحقابًا]، وإن أريد الأعم فالمحذوران وإردان معًا.

(685) سقط ما بين القوسين من أ.

(686) سقطت من أ.

(687) سقطت من أ و ب و ج.

قوله: (وماوى) فيه إشارة إلى صفة الاقتصاص من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى﴾ [النازعات: 37] الآية.

قوله: (وهو أبلغ) يقتضي كون هذه القراءة مختارة، وليس كذلك، والقول: إن كون القراءة بالألف قراءة الجمهور هو الوجه في اختياره، ليس أمرًا معتدًا به.

قوله: (دهورًا) تفسير لـ«أحقابًا»، فإن «أحقابًا» جمع «حُقب» بضمين بمعنى الدهر، وقوله: (متتابعة) تفسير التزامي؛ فإن الجمع يقتضي وجود الأفراد، فلما لم يمكن وجود أفراد هذا الجمع مجتمعة لزم وجودها متتابعة، فمن قال: لأن التتابع متبادر من إطلاق الأحقاب؛ فإن أراد أن كون الأحقاب مطلقًا (دال عليه)⁽⁶⁸⁸⁾ فظاهر المنع، وإن أراد⁽⁶⁸⁹⁾ أنه متبادر من إطلاق الجمع الذي هو الأحقاب، فراجع إلى ما ذكرنا. وقيل: الحقب لا يستعمل إلا في⁽⁶⁹⁰⁾ تتابع الأزمنة، وكون اشتقاقه من الحقب الذي بمعنى الترادف، يشهد لذلك. ورد أن لفظ الحقب لا يقتضي التتابع.

أقول: لا يبعد ذلك أن⁽⁶⁹¹⁾ الحقب كان بمعنى الزمان الطويل، ومطلق وجود أجزاء الزمان ليس إلا على سبيل التتابع؛ إذ هو ليس قارئ الذات، ثم الظاهر أن يقال: دهورًا متتابعة (غير متناهية)⁽⁶⁹²⁾. قوله: (وليس فيه ما يدل)⁽⁶⁹³⁾، قيل: ينافيه ما ورد: أنه يخرج أهل النار، ويقرب إلى الجنة، ثم يرد إلى النار. ودفع: أن تتابع الدهور لا ينافي الخروج في زمان قليل بين الدهر ثم العود إليها، مع أنه يمكن أن يكون المراد مطلق التعذيب، والخروج نوع من التعذيب.

وأنا أقول: لو كان ما ذكر من الحديث منافيًا لما ذكر هنا، لكان منافيًا أيضًا لصريح ما دل على الخلود والتأييد من النصوص، على أن قراءة [لابئين] على وزن اسم فاعل، لا يخلو عن الدلالة على التجدد، على أن اللبث بلا خروج يجوز أن يكون في المال وإن أخرجوا تارة في البداية لزيادة تعذيبهم.

قوله: (إذ لو صح...) إلخ، يعني: ليس المراد من الحقب هنا محدودًا، بل هو مبهم كما فسرنا بالدهر، أو المراد هو الخلود، كما روي عن الحسن⁽⁶⁹⁴⁾، ولو صح أن المراد من الحقب هنا ما يكون محدودًا، كثمانين سنة، أو سبعين ألف سنة، فليس فيه. انتهى، فلا يتوهم أن هذا شك في كون معنى الحقب ما ذكره من المعنيين، وكتب اللغة دالة عليه جزمًا.

قوله: (فليس فيه ما يدل...) إلخ، أورد عليه بمنافاة صيغة جمع القلة. فأجيب بأن الفرق بين القلة والكثرة إذا كان للفظ كلا الجمعيين، وهنا ليس كذلك.

⁽⁶⁸⁸⁾ في أ: والرد فيه.

⁽⁶⁸⁹⁾ زيد في أ: أن.

⁽⁶⁹⁰⁾ سقطت من ج.

⁽⁶⁹¹⁾ في د: (إذ) .

⁽⁶⁹²⁾ سقط من د.

⁽⁶⁹³⁾ سقط من أ.

⁽⁶⁹⁴⁾ أخرج الإمام أحمد في «الزهد» (1665) عن الحسن في هذه الآية: «لابئين فيها أحقابًا» قال: أما الأحقاب فليس لها عدة إلا الخلود في النار، ولكن قد ذكروا أن الحقب الواحد سبعون ألف سنة، في كل يوم من ذلك السبعين ألف سنة مما تعدون.

وأورد على هذا الإيراد: أن تلك المنافاة ليست بثابتة وإن ثبت للحقبة جمع مُكْتَبَرٌ، ولم يثبت ما ذكره في الجواب؛ إذ يجوز استعارة أحدهما للآخر.

ويقربه ما يقال (أيضًا: إن كلاً من الجمعين يستعمل في موضع الآخر)⁽⁶⁹⁵⁾ عند القرينة، والنصوص الدالة على الخلود قرينة، ونقل الإشارة إلى الاعتذار عن بعضهم من أنه إنما اختار جمع القلة رعاية للفواصل، فلا يلزم المنافاة المذكور.

أقول: قد⁽⁶⁹⁶⁾ قُرر في محله أن اعتبار مثل هذه النكتة مشروطة بعدم إيجاب اختلال في المقصود، إلا أن يدعى أن هذه المنافاة آتية من قبيل مفهوم المخالف، ومن شرطه ألا يظهر له فائدة أخرى غير ذلك المفهوم، وهذه - أي: رعاية الفاصلة - بيان فائدة أخرى.

وأورد عليه: أن كلامه مشعر بوجود جمع الكثرة لـ«حقب»، ولم يسمع له جمع⁽⁶⁹⁷⁾ كثرة. يرد عليه وعلى قول المجيب فيما سبق: وههنا⁽⁶⁹⁸⁾ ليس كذلك على ما نقل في بعض الحواشي عن بعض اللغاة: أن الحقبة قد يجمع على حقب⁽⁶⁹⁹⁾. والواقع في بعض اللغاة: أن «حقبًا»⁽⁷⁰⁰⁾ إنما هو جمع حقب - بضم وسكون - بمعنى ثمانين سنة، وأما جمع «حُقب» - بضمين - بمعنى زمان طويل ودهر هو أحقاب أو أحقب، فتأمل. وأجاب بعضهم عن أصل الشبهة أيضًا: أن قوله: [أحقابًا] ليس للتحديد، بل للتكثير. ورُدَّ: أن الكثرة منافٍ للخلود أيضًا.

أقول: يجوز إطلاق لفظ الكثرة على غير المتناهي ولو مجازًا.

قوله: (كلما مضى حقب) إلخ، لعل هذه الكلية مُفاداة من كون مسمى جمع المنكر أفرادًا غير محصورة، وأما تعبيره بالجواز فلعدم الاستغراق فيه، كما في الأصول، ولو جوز في الجمع المنكر استغراق أفراد غير محصورة - كما هو مذهب البعض - لاندفع الشبهة بالكلية بلا حاجة إلى شيء، ويندفع ما يتوهم في هذا المقام أنه بما ذكره وإن ثبت عدم ما يدل على خروجهم، لكن لا يثبت لزوم عدم خروجهم وخلودهم، وهو من مقصود المقام أيضًا بلا احتياج إلى شيء آخر في دفعه.

ثم لا يخفى أن هذا الجواب وإن كان منافيًا للدلالة على الخروج، لكنه ليس بمنافٍ لاحتمال خروجهم، فاعرفه.

قوله: (وإن كان) أي: إن وجد ما يقتضي تناهي تلك الأحقاب. وجه الشك: إما كون الجمع قلة، أو كون الحقبة معيّنًا، أو منكرًا ليس بعام.

قوله: (فمن قبيل المفهوم) الظاهر من قبيل مفهوم العدد، لا يخفى أن هذا لا يتم عند من ينكر المفهوم في النصوص، وأنه لا شك أن المطلب قطعي، والمفهوم ظني، وإثبات المطلب اليقيني بالدليل الظني ليس

⁽⁶⁹⁵⁾ سقط من د.

⁽⁶⁹⁶⁾ سقطت (قد) من د.

⁽⁶⁹⁷⁾ سقطت من د.

⁽⁶⁹⁸⁾ في ج و د: هنا.

⁽⁶⁹⁹⁾ في أ: أحقاب.

⁽⁷⁰⁰⁾ في أ: أحقابًا.

بجائز، ويمكن أن يجعل من قبيل الإخراج على مخرج العادة؛ إذ لا يبعد أن يكون عادتهم عند قصد المبالغة في مثله التعبير بالأحقاب، فلا يجوز العمل بالمفهوم.

قوله: (فلا يعارض...) إلخ، أورد عليه بجواز التوفيق بأن يحمل النصوص الدالة على معنى الدهر الطويل، ووجهه: أن الحمل مذهب المتصوفة، وهو مقتضى كرمه الشامل. لا يخفى أن هذا يرفع الأمان عن دلالة نظم القرآن على مقصود، بل على مطلق العربية، كيف وقد كان تلك الدلالات على طريق المحكمات، وأنه خرق إجماع أهل الحق؟! وأكثر المتصوفة لا يدري مذهبهم وحقيقة كلامهم.

اعلم أن⁽⁷⁰¹⁾ الظاهر من سَوِّقه أن تقرير أصل الاستدلال هكذا: هذه الآية دالة على كون لبثهم فيها أحقابًا، والدالة على اللبث أحقابًا دالة على خروجهم منها، والدالة على هذا الخروج معارضة الدالة على الخلود. وتقرير الجواب على ما هو الظاهر أيضًا أن يقال: إن أردتم من الأحقاب ما هو بمعنى الدهور المتتابعة⁽⁷⁰²⁾، فلا نسلم الكبرى - وهو ظاهر - وإن أريد ما هو بمعنى الزمان المتناهي فلا نسلم الصغرى، بل المراد ما هو بمعنى الدهور المتتابعة، ولو سلم الصغرى حينئذ فلا نسلم الكبرى، فإنه ليس فيه ما يقتضي تناهي الأحقاب؛ لجواز أن يكون... إلخ، ولو سلم ذلك أيضًا فلا نسلم الكبرى الثانية أيضًا؛ لأنه لو سلم تلك الدلالة لكانت من قبيل المفهوم، (والمفهوم)⁽⁷⁰³⁾ لا يعارض المنطوق، وعليه فقس باقي الأجوبة.

قوله: (حالًا من المستكن) قيل: لم يلتفت إلى جعل [لَا يَذُوقُونَ فِيهَا] صفة [أحقابًا]، بأن يعود ضمير [فيها] إليها؛ لأنه لا يندفع به إيهام خروجهم. وأورد عليه بأنه لا فرق بين الحال والصفة. أقول: المعنى على الحال كان لبثهم المقيد بذوق الحميم والعساق في تلك المدة المتناهية، فلا يلزم من تناهي اللبث المقيد تناهي المطلق، بل يجوز كون اللبث بعد تلك المدة بجنس آخر من العذاب، والمعنى على الصفة: كان لبثهم في تلك المدة المتناهية التي كانوا في تلك المدة ذائقين حميمًا وغساقًا، فظهر الفرق واندفع الإيراد أيضًا أنه إن أراد دفع الإيهام بالكليّة على الحال فهو ممنوع، وإن أراد في الجملة، فهو على الصفة أيضًا كذلك، فلا ترجيح.

ثم قيل: وجه عدم التعرض إلى الصفة، لزوم تفكيك الضمير⁽⁷⁰⁴⁾. يرد عليه ما قيل: وكذا - أي: ككونه حالًا - لو جعل صفة لـ«أحقابًا»، ولا يجب إبراز الضمير إذا كان الواقع صفة جارية على غير من هي له فعلاً بالاتفاق، وإنما الخلاف في اسم الفاعل، فتأمل.

قوله: (أو)⁽⁷⁰⁵⁾ نصب (أحقابًا) أورد بأنه بعيد عن الفصاحة القرآنية. ولا يخفى أن التعبير بلفظ: «لو جعل... إلخ»⁽⁷⁰⁶⁾ يقتضي الاعتراف بالضعفية، فمن قبيل ما لا يلزم صحّة، بل يمكن منع البعدية، فإن البعد

⁽⁷⁰¹⁾ سقطت من، د.

⁽⁷⁰²⁾ زيد في أ: ولو سلم الصغرى.

⁽⁷⁰³⁾ سقط من أ.

⁽⁷⁰⁴⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁰⁵⁾ في د: أو.

⁽⁷⁰⁶⁾ سقطت من أ.

إما تقدم المعمول، أو كون المعمول مقدّمًا في آية، والعامل مؤخرًا في أخرى، أو كون الصدارة في حرف النفي في [لا يذوقون]، ووجود الكل في القرآن ليس بعزيز، لا سيّما هنا ضرورة رعاية الفواصل.

قوله: (ثم يبذلون جنسًا آخر⁽⁷⁰⁷⁾) قيل: يُفهم منه اختصاص العذاب في الأحقاب بالحميم، وسيُفسر البرد بما يقتضي تعذيبهم بغير الحميم فيها، كما يقتضيه سَوَق الآية، فالوجه أن يقال: ثم لم يكن لهم حميم وغساق فيما بين العذاب.

يُرد عليه: أن المراد بالجنس الآخر ما يكون بنحو الضريع والزقوم، مع كونهم في النار، فالمعنى: أنهم في الأحقاب عند تعذيبهم بالنار⁽⁷⁰⁸⁾ معذبون بالحميم، ثم بعد الأحقاب معذبون بنحو الضريع بدل الحميم. وأورد بأن في الآية شبه تأكيد الذم بما يشبه المدح؛ فإن فيها تأكيد الوعيد بما يشبه الوعد مبالغةً في الوعيد، وحينئذ دعوى السَوَق لا تتّم.

على أنه لا يبعد أن يقال: إن كلام المصنف مبني على ملاحظة الواقع ونفس الأمر، ولم ينظر إلى السَوَق. انتهى، ففيه ما فيه.

قوله: (ما يُرَوِّحهم) فلا يلزم ألا يعذبوا بالزمهرير، كذا قيل. أقول: يرده قوله: (وينفس عنهم حر النار) بالعطف بالواو، إلا أن يجعل ذلك من قبيل [سراييل تَتِيكُمُ الحَرَ].

قوله: (مُسْتَثْنَى من البرد) فمن قبيل تأكيد الذم بما يشبه المدح. قوله: (رُؤوس الآي) هذا إنما يتم بما يتأخر من قوله: [وَفَاقًا]، ففيه إشارة إلى أن رعاية موافقة الرؤوس ليست بما تقدم فقط، بل بما يتأخر أيضًا.

قوله: (أي: جُوزُوا...) إلخ، مفعول مطلق لفعل مقدر. وجهُ القطع كونه جوابًا عن سؤال: أي⁽⁷⁰⁹⁾ زمان الجزاء غير متناه، ولا شك أن زمان عصيانهم متناه، فلا موافقة. فأجاب: أن هذا الجزاء موافق لعصيانهم؛ لأنهم [كَانُوا لَا يَرَجُونَ] الآية، سنتعلم وجه الموافقة.

وقيل: ويمكن أن يكون حالًا. أي: مجزيين جزاء وفاقًا، وأن يجعل خبرًا لـ«كانت». أي: كانت جهنم جزاء وفاقًا. ورُدُّ أن ذلك إنما يكون عند الضرورة، وهنا ليس كذلك، كما فصله المصنف في آخر سورة النساء في قوله تعالى: (فَتَأْمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ) [النساء: 170]، وأشير إلى الجواب أن ذلك جائز مطلقًا عند الكوفيين.

قوله: (أو موافقًا لها) فالمصدر بمعنى اسم الفاعل، فلعل الأولى إما الاكتفاء بهذا البيان أو تقديمه؛ إذ المجاز – سيّما المشهور – خير من الإضمار. أي: الحذف.

قوله: (بيان لما وافقه...) إلخ⁽⁷¹⁰⁾، قيل: وجه الموافقة أنه لما كان نيّتهم الاستمرار على الكفر، ولو كان أعمارهم غير متناهية ناسبتهم⁽⁷¹¹⁾ العقوبة الغير المتناهية، كما دل عليه قوله: [كانوا]؛ إذ هو بمعنى الاستمرار، وأما الحميم والغساق فلنبدلهم التصديق الذي يروح النفس بالتكذيب الذي هو ضده⁽⁷¹²⁾.

(707) سقطت من أ.

(708) سقطت من ب.

(709) في ب: أن.

(710) سقطت من أ.

وقيل: لأن أعظم الذنوب الشرك، وأعظم العذاب النار مع التأبيد، فوافق الجزاء العمل. وقيل: لأنه⁽⁷¹³⁾ لما كان المنافع الأخروية منوطة بالاعتقاد والعمل، ولم يوجد شيء منهما فيهم، كان جزاؤهم الحرمان الأبدي، وعدم صيانتهم عن شدائد الآخرة.

أقول: لعل الأوجه أنه لما كان عصيانهم - أي: الشرك - غاية في الجناية، ناسب أن يكون جزاؤهم غاية في العقوبة، ولما كان غاية الجناية أعظم من غاية العقوبة كيئافاً، ضُم إليها ما يكون كمأً، فناسب أن يكون عقوبتهم خلوداً، وأنهم كما⁽⁷¹⁴⁾ استمروا على الكفر في الدنيا، (فاستمروا على)⁽⁷¹⁵⁾ العقوبة في الأخرى.

وأما وجه الحميم والغساق فإن فؤادهم لما كان محل التكذيب والعقائد الزائفة، ومنشأ الأفعال القبيحة، ناسب تعذيبها أيضاً، كما أشار إليه في⁽⁷¹⁶⁾ قوله تعالى: ﴿الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئَةِ﴾ [الهمزة: 7].

قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا﴾ قيل: هذا إشارة إلى فساد قوتهم النظرية؛ لأن تكذيب آيات الله تعالى تكذيب⁽⁷¹⁷⁾ دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والقرآن، كما أن قوله تعالى: ﴿لَا يَرْجُونَ جِسَابًا﴾ إشارة إلى فساد القوة العملية؛ إذ إنكار الآخرة منشأ الإعراض عن كل الطاعات، والإقدام على كل المنكرات.

أقول: الظاهر عكسه؛ إذ عدم رجاء الحساب عدم اعتقاده، وهو مناسب بالنظرية، وتكذيب الآيات منتج لتكذيب الأحكام التي هي مدار الأعمال.

قوله: (مطرّد...) إلخ، قيل عن ابن هشام: المطرّد لا يتخلف، والغالب أكثر الأشياء، لكنه قد يتخلف، والكثير دونه (والقليل دونه)⁽⁷¹⁸⁾، والنادر أقل من القليل، فالعشرون بالنسبة إلى ثلاثة وعشرين غالب، والخمسة عشر بالنسبة إليها كثير لا غالب، والثلاثة قليل، والواحد نادر⁽⁷¹⁹⁾.

قوله: (في كلام الفصحاء) فيه إشارة إلى ما أفيد من «الكشاف»: أن «فِعَالًا» قياس أفصح من التفعيل⁽⁷²⁰⁾.

قوله: (وهو بمعنى الكذب) فيكون مفعولاً مطلقاً لا عن باب فعله. أورد عليه: أن الأنسب كون المخفف بمعنى المشدد، لما في «الشافية»، من أن الكذاب بالتخفيف أيضاً مصدر التفعيل⁽⁷²¹⁾.

أقول: بل اللازم تعيينه بهذا المعنى؛ إذ بعض القراءة يفسر بعضها، وإن كون عامل المصدر لا عن بابه خلاف الأصل، فلا يرتكب بلا ضرورة، إلا أن يقال: وجه التخفيف هو ما سيذكره من قوله: (وإنما أقيم...) إلخ، فحينئذ يلزم فوت تلك الدلالة.

قوله: (كقوله) فإن قيل: إن أمثاله خبر واحد مجهول، فهل يثبت أمثال هذا المطلب بمثل هذه الرواية؟

⁽⁷¹¹⁾ في ج، د: ناسبهم.

⁽⁷¹²⁾ في أ: قصده.

⁽⁷¹³⁾ في ب: إنه.

⁽⁷¹⁴⁾ في أ و ج: (لما) بدل (كما).

⁽⁷¹⁵⁾ في أ و ج بدل ما بين القوسين: فاستمر.

⁽⁷¹⁶⁾ سقطت (في) من ج.

⁽⁷¹⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁷¹⁸⁾ سقط من أ.

⁽⁷¹⁹⁾ أوضح المسالك، 12/1.

⁽⁷²⁰⁾ تفسير الكشاف، 689/4.

⁽⁷²¹⁾ «شرح شافية ابن الحاجب» للرضي، 167/1.

قلنا: اعلم أن المسموع الفرد - على ما نقل عن ابن جني⁽⁷²²⁾ - إما لا نظير له مع إطباق العرب على نطقه، فهذا مقبول ويحتج به، ويقاس عليه إجماعاً، وإما مع خلاف ما عليه الجمهور. فإن كان ذلك الفرد فصيحاً في جميع ما عدا ذلك، وكان مما يقبله القياس، فالأولى حسن الظن به، وعدم الحمل على فساده؛ وإن لم يكن مما يقبله القياس، فمردود. وكذا إن كان ذلك الفرد ممن لا يعتمد على فصاحته، وإن احتمل إصابته. وإما لا نظير له مع عدم الموافق والمخالف؛ فإن كان⁽⁷²³⁾ فصيحاً يجب قبوله، وإن متهمًا أو مستورًا فمردود.

أقول: ويؤيده ما نقل عن ابن الأنباري من أنه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله. فإذا تقرر هذا فنقول: الظاهر أن هذا القول ليس بأقل مما لا نظير له، مع عدم الموافق والمخالف، وأما القائل فقيل: هو أعشى. والظاهر أنه رجل فصيح، فيجب قبول قوله. قوله: **(ينفعه كذابه)** أي: كذبه، بدليل كون فعله - أعني كذبه - ثلاثياً، إما لتوقف صحّة المعنى عليه، أو للوزن، أو لوقوع روايته كذلك. أورد عليه: أنه يجوز⁽⁷²⁴⁾ أن يكون مصدرًا من المفاعلة بمعنى أصل الفعل - أي: الواحد - مجازًا للمبالغة. يرد عليه بما في «الشافية» من أن نحو: ضارب على ضراب، شاذ⁽⁷²⁵⁾. نعم، لو جعل مصدر «تفعيل» بمعنى أصل الفعل للمبالغة، لأمكن اضمحلال الاستدلال به، وأما جعل «كذبه» (من التفعيل بمعنى كذبه)⁽⁷²⁶⁾ من الثلاثي، وجعل «كذابه» مصدرًا منه، فموجب فساد الوزن كما أشير.

قوله: **(وإنما أقيم... إلخ، فيه)**⁽⁷²⁷⁾ إشارة إلى أن⁽⁷²⁸⁾ «كذابًا» مفعول مطلق لـ«كذبوا» المشدد، لا عن بابه. وقيل: يحتمل أن يكون معمولًا لفعل محذوف عن بابه. وقيل: ويحتمل كونه حالًا على أن يكون جمع كاذب. قوله: **(أو المكاذبة)** عطف على الكذب. يرد عليه بما في «الشافية» من الشذوذية. وما قيل: إن الشذوذية إنما هي في المشدد، نحو: مرء، فمخالف لصريح ما في «الشافية» من عدم تفريق ما بين المشدد والمخفف في الشذوذية. وما في «القاموس»: كاذبته مكاذبة وكذابًا⁽⁷²⁹⁾، لا ينافي الشذوذية. قوله: **(فكان بينهم مكاذبة)** أورد عليه أن المفاعلة إنما تكون عند اتصاف كل من المشاركين بالفعل الواحد، نحو: خاصم.

⁽⁷²²⁾ الخصائص لابن جني، 26/2. وقد نقله عنه السيوطي في المزهري، 196/1، والإقتران، ص 103.

⁽⁷²³⁾ سقطت من د.

⁽⁷²⁴⁾ سقطت من أ.

⁽⁷²⁵⁾ الشافية لابن الحاجب، ص 27.

⁽⁷²⁶⁾ سقط من ج.

⁽⁷²⁷⁾ سقط من أ.

⁽⁷²⁸⁾ سقطت من أ.

⁽⁷²⁹⁾ القاموس المحيط، ص 130.

وظاهرٌ أن ما يكون كذبًا في اعتقاد أحد الفريقين، ليس بكذب في اعتقاد الآخر، بل صدق، فليس فيه مقابلة الكذب الاعتقادي بالكذب الاعتقادي، كمقابلة الحقيقي بالحقيقي، ولا يبعد أن يكون المشاركة في إطلاق اسم الكذب عليه ولو بوجه ما، فافهم.

قوله: (وعلى المعنيين) أي: الكذب والمكابذة.

قوله: (ويؤيده) وجه التأييدية أن كونه صفة مشتقة معينة إياه للحالية، وأيضًا جمعيته مجانسة لجمعيته، لكن يرد عليه: أن تلك الصيغة يجوز أن تكون⁽⁷³⁰⁾ صيغة مبالغة، فلا يتأتى التأييد، كما ذكره المصنف، والظاهر من قول المصنف: (ويجوز أن يكون...) إلخ، دخوله تحت التأييد، ودعوى رجحان الجمعية تحكّم.

قوله: (وقرئ بالرفع) أورد: أن هذه الصيغة مشعرة بشذوذية هذه القراءة، كما هو دأب المصنف، ومقتضى القاعدة كون الرفع هنا مختارًا لعدم قرينة خلافه، فعلى هذا يلزم ألا يكون لقراءة النصب وجه وهي مشهورة.

وأجيب بأنه على الرفع يلتبس المفسر - أعني قوله: [أحصيناهُ] بالصفة، على احتمال كون الخير محذوفًا، أي: كتب الذي هو عامل كتابًا، فيكون حاصل المعنى بحكم الصفة الاحترازية على ما قيل: إن بعض الأشياء والأعمال غير مُحصاة وغير مكتوبة. وهو غير مراد، ففيه ما لا يخفى.

وأجيب أيضاً: أن الأوجه أنه منصوب بالعطف على اسم «إن»، و[أحصيناهُ كتابًا] عطف على خبره. ورُدَّ: أن كلام المصنف على كون الواو للاعتراض، وعلى تقدير العطف لا جهة جامعة مصححة للعطف، لاختلافهما في المسند والمسند إليه جميعًا، ففيه خفاء.

أقول: لو اعتبر عطفه على محل [بآياتنا]، أو على لفظ [حساباً]، لسلم من ذلك.

وأجيب عن أصل الإشكال: أن المصنف صرح في حكاية في سورة هود، أنه لا يبعد⁽⁷³¹⁾ أن يكون أكثر القراءة على غير الأفصح، وأنت تعلم أنه إن أريد من تلك القراءة المشهورة فلا بد من بيانه، وإن مطلقاً فالإشكال باقٍ بمصدر لـ«أحصيناهُ»، إما بأن يكون «كتابًا» بمعنى «إحصاء»، أو «أحصينا» بمعنى «كتبنا»، كما يشير إليه تعليقه.

قيل: يجوز أن يكون مثله من الاحتباك: حذف فعل الثاني بقرينة الأول، ومصدر الأول بقرينة الثاني. ثم قيل: الكلام تمثيل لصورة ضبط الأشياء في علمه تعالى، بضبط المُحصي المتقن للضبط؛ لأنه تعالى مستغن عن الضبط.

ورُدَّ بأنه يفضي إلى القول بعدم خلق اللوح. ويرد عليه⁽⁷³²⁾ أيضاً: أن مثل ذلك كثير في الشرعيات، ومبنيٌّ على الحكمة.

قوله: (عن كفرهم بالحساب...) إلخ، أورد بأن الأظهر تعلقه بقوله: [لَا يَدُوقُونَ] أي: إذا ذاقوا الحميم فيقال: [دُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ].

⁽⁷³⁰⁾ سقطت من د.

⁽⁷³¹⁾ في أ، ج، د: بعد.

⁽⁷³²⁾ سقطت من أ، ب.

أقول: الأصل تعلق الفاء الذي أصله التعقيب إلى ما هو أقرب، إلا عند تعذُّره، و[لا يَدُوْفُونَ] بمنزلة المطلوب، وعدم رجاء الحساب وتكذيب الآيات بمنزلة المقدمات، وقوله: [فَدُوْفُوا] بمنزلة النتيجة.
قوله: (للمبالغة) لاقتضائه كمال الاهتمام بحالهم في الذوق. قيل: لو قَدِّر القول لم يكن التفاتًا. ورُدَّ بأن قوله: [فَلَنْ نَزِيدَكُمْ] لا يَحْسُنُ إلا في حق الباري.
أقول: لا يبعد ذلك عن الملائكة الموكلة على تعذيبهم، لا سيَّما عند ذلك الوقت.
قوله: (أشد ما في القرآن) لحرص الزيادة على العذاب مؤكِّدًا ممن يمتنع خُلْفُ ميعاده على وجه يكون ترك الزيادة كالمحال، كما نقل عن «الكشاف»⁽⁷³³⁾.
وأورد: أن في دلالة [فَلَنْ نَزِيدَكُمْ] على ترك الزيادة كالمحال⁽⁷³⁴⁾، بحث ظاهر وإن كان «لن» لتأييد النفي على مذهبه، فتأمل.

قوله تعالى: [إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا] كأنه جواب عن سؤال مقدر نشأ عن بيان حال الطاعين، يعني: هذا حال الطاعين، فما حال المتقين؟ أو عن قوله تعالى في صدر السورة: [يَتَسَاءَلُونَ] على تقدير رجوع الضمير لمطلق الناس، يعني: إذا بين حال من كان تساؤلهم على وجه الإنكار، فسأل عن حال من كان تساؤلهم على وجه القبول والإقرار للاستيقان، فأجاب: [إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ].
وقيل: هذا تأكيد لقوله: [فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا] بمفهومه الحصري. لا يخفى أن حاصل مفهومه الحصري: الطاعون ليس لهم مفازٌ، فلا يحسن كونه تأكيدًا لزيادة العذاب.
ثم إن أريد من التقوى ما هو أدناه - وهو التوقي عن الشرك - فإيراد من الفوز المطلق بدايةً ونهايةً، أو إمكان الفوز الكامل، لأنه⁽⁷³⁵⁾ يغفر ما دون الشرك لمن يشاء.
وإن (أريد من التقوى)⁽⁷³⁶⁾ ما هو أعلاه - وهو التوجه إلى ما سوى الله تعالى - فإيراد من الفوز الكامل، وهو دخول الجنة بلا حساب، والرِّفاقة مع المُنعم عليهم من النبيين والصديقين، وعليه قياس ما بينهما من مراتب التقوى.

قوله: (فوزًا أو موضع فوز) يعني: إما مصدر أو اسم مكان، الأول مناسب لكون الفوز بمعنى النجاة، وهو الملائم في مقابلة [مرصادًا]؛ والثاني مناسب لكون الفوز بمعنى الظفر، وهو الملائم لما بعده. فالقول بوجود إرادة معنى الظفر ليس على ما ينبغي، كما توهم.
قوله: (بدل من [مَفَازًا]) حُسْنُ البدلية بكون الفوز من الأضداد، لكونه بمعنى الهلاك أيضًا. أقول: على هذا فالأحسن كونه بيانًا.

قوله: (بدل الاشتمال) ناظر إلى كون [مَفَازًا] مصدرًا لظهور الملابس بين النجاة والحدائق بحسب الدلالة الالتزامية، وأن النجاة كالمشتمل على الحدائق، وقوله: (أو البعض) ناظر إلى كونه اسم مكان، وهو ظاهر، لكن أورد على الاشتمال لعدم الضمير.

⁽⁷³³⁾ تفسير الكشاف، 4/690.

⁽⁷³⁴⁾ سقط من د.

⁽⁷³⁵⁾ سقطت من د.

⁽⁷³⁶⁾ سقط من ب و د، (أريد) من ج.

أقول: الضمير قد يكون مقدرًا - أي فيه - كما في (فُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ).
ورُدَّ بأنه لا يخلو عن تكلف، ثم تخصيص الإيراد على الاشتمال ليس بجيد، لأنهما في الاحتياج إلى الضمير سواء، كما في «مغني اللبيب»، بل نقل عن ابن مالك في «شرح الألفية»، من عدم الاحتياج في بدل الاشتمال.

قوله: (فُلُكْتُ) أي: دُورَت واستدارت كالكعب، والأتراب: جمع تَرَب بالكسر. والِدَات: جمع لِدَةٍ، الذي كان من الولادة، فالهاء عوض عن الواو الذاهبة من أوله، معناها التساوي في السن.
قوله: (مَلَانٌ) الظاهر أنه مصدر، لمجيئه في بيان المصدر⁽⁷³⁷⁾ المتعدي؛ لأنه في «القاموس»: دَهَق الكأس: أي: مَلَأها⁽⁷³⁸⁾. فالقول بأنه من «مَلَأ» كسمع، لا من «مَلَأه» كمنعه - حتى يرد أن بناء «فعلان» لا يجيء من المتعدي - بعيد عن الدراية؛ لأن الظاهر أنه بُني على كونه صفة مشبهة، وقد عرفت عدم تناسبه، فافهم.

قوله تعالى: [لَا يَسْمَعُونَ] كأنه لدفع توهُمٍ مَن الكأس التي مُلئت بالخمير، يعني أنها ليست كخمر الدنيا التي لا يخلو شاربها عن اللغو والكذب، أو لإكمال اللذات الحسية من المطاعم والمشارب والمناكح والملابس والمناظر والروائح والمسامع.

قوله: (أي: كذِبًا) الظاهر أنه لقراءة التخفيف خص البيان، مع أن الظاهر بيان ما هو مختاره، لا سيِّما هو قراءة الجمهور؛ لأن المخفف خفيٌّ محتاج إلى البيان، لكونه مشتركًا بين مصدر الثلاثي والمزيد والمبالغة، فيشتبه المراد في هذه الثلاثة، فبين بإمكان الأولين دون الثالث، لأنه في حكم المقيد، والأصل في نفي المقيد رجوعه إلى القيد، فيوهم بقاء أصل الكذب، وهو باطل.

قوله: (إذ لا يكذب بعضهم بعضًا) إما من التأكيد - وهو الظاهر - فعلة للقراءة المشددة المختارة في النظم، ويمكن كونه علة للمكاذبة التزامًا، أو من الكذب على كونه متعديًا، أو على كون المعنى: لا يكذب بعضهم عند بعض، فعلة لقراءة التخفيف مطلقًا وإن كان الظاهر للمكاذبة فقط. وادعى بعضهم كونه علة للجميع حينئذ؛ إذ نفي الكذب بنفي المكاذبة والتكذيب أيضًا.

قوله تعالى: [جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ] لم يقيد بذلك في جزاء الطاعين، إشارة إلى أن ذلك (بالاستحقاق ومقتضى أعمالهم، كما يشير إليه قوله هناك: [وَفِإِقَابًا]، وقيد بذلك هنا إشارة إلى أن ذلك مظهر صفة الرب، من الإنعام والإحسان والكرم، لا بإيجاب أعمالهم⁽⁷³⁹⁾. يعني كونه جزاء للأعمال إنما هو بجعله تعالى وفضله، لا بموافقتة⁽⁷⁴⁰⁾ للأعمال. وفيه إشارة إلى أن ذلك إنما هو بمتابعة النبي عليه الصلاة والسلام حيث أضافه إليه، فالإضافة للتشريف.

⁽⁷³⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁷³⁸⁾ القاموس المحيط، ص 884.

⁽⁷³⁹⁾ في ج، د: الأعمال.

⁽⁷⁴⁰⁾ سقط من ب.

فعلم من هذا البيان وجه الإظهار موضع الإضمار، ووجه الالتفات من التكلم إلى الغيبة، ووجه عدم ذكر اسمه تعالى مع كونه أعرف وأشهر، ومقصوداً في الدلالة على ذات المسمى، ووجه تخصيص هذه الصفة من بين سائر الأوصاف.

قوله: **(بِمَقْتَضَى وَعَدِهِ)** إشارة إلى التوفيق بين ما فهم من قوله: **[جَزَاءً]** من الاستحقاق، وبين ما فهم من قوله: **[عَطَاءً]** من التفضل.

وأيضاً فيه إشارة إلى رد أهل الاعتزال في احتجاجهم بمثل هذه الآية على كون الأعمال موجبة للجنة، يعني: أن كون الجنة جزاء الأعمال ليس باستحقاق، بل بموجب وعده، والوعد أيضاً تفضلي.

فإن قيل: هذا وإن كان موافقاً نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»⁽⁷⁴¹⁾ إلا أنه يخال ظاهر نحو قوله تعالى: **(أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)** [النحل: 32]؛ إذ الباء داخلة على الوسائل، وقد صرح في «التلويح» بأن العمل هو الوسيلة⁽⁷⁴²⁾.

وقوله تعالى: **(جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)** [السجدة: 17]، و**(جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)** [التوبة: 82]، فما وجهه؟ وما التوفيق بين الآيات والحديث؟

قلنا: إن الباء في الآيات لمجرد المقابلة، وفي الحديث للسببية، ويجوز التخلف في المقابلة، فإن المعطي بعوض قد يعطي بلا عوض، وأما السبب فلا يجوز التخلف فيه. وقد يوفق أيضاً بأن الجنة ميراث الأعمال ظاهراً، وتفضل حقيقةً.

وقيل: نفس الدخول بالتفضل، ونقل المراتب بالأعمال، كما قال عز قائله: **(وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا)** [الأنعام: 132].

قوله: **(تَفَضُّلاً)** هذا مناسب لما نقل عن البعض في بعض المواضع: أن الأعمال علة موجبة للجنة عند المعتزلة، وسبب عند الماتريديّة، وتفضل عند الأشاعرة، ويجوز التخلف في السبب دون العلة، تأمل.

قوله: **(وهو بدل)** الظاهر أنه بدل الكل - كما قيل - لكن يرد عليه أن المعنى متّحد في بدل الكل، وظاهر أن الجزاء هو العطاء بمقابلة العمل، والعطاء يعني التفضل بلا مقابلة⁽⁷⁴³⁾ شيء، فالأشبه أنه بدل كل، لكن خالٍ عن الضمير، ودعوى حذفه هنا ليس بصحيح - كما لا يخفى، والأوجه أنه معمول لفعل مقدر أيضاً.

قوله: **(وقيل: منتصب به...)** إلخ، أُورد بأن **[جَزَاءً]** مفعول مطلق لفعل مقدر، والمفعول المطلق لا يعمل إلا عند كون عامله محذوفاً وجوباً.

وحاصل كلام البعض في الجواب هنا: أنه يجوز عمله عند حذف فعله ولو جوازاً ولو على خلاف، لكن يرد عليه أنه خلاف مشاهير كتب النحوية، فحملُ كلام القديم⁽⁷⁴⁴⁾ على الوجه الضعيف منافٍ لفصاحته، وقد

⁽⁷⁴¹⁾ مسند أحمد (31/13).

⁽⁷⁴²⁾ التلويح على التوضيح سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، 8/1.

⁽⁷⁴³⁾ في أ: عوض.

⁽⁷⁴⁴⁾ أي: كلام الله القديم.

نقل عن السبيري والرضي أن العمل للفعل على كل حال، لعل لهذا مَرَضُه المصنف، مع كونه مختار «الكشاف»⁽⁷⁴⁵⁾.

وحاصل كلام الآخر في الجواب: يجوز كون المفعول بمعنى «أن» مع الفعل، فيجوز عمله، فيرد أنه من قبيل الرأي في مقابلة النص، إذ صريح كلام النحاة أنه لا يعمل عند كونه مفعولاً مطلقاً، ما لم يحذف عامله وجوباً⁽⁷⁴⁶⁾، ولو على خلاف.

وأجيب: أن هذا من قبيل ما حُذِفَ عامله وجوباً؛ لأنه وجب حذف عامل جزاء لجعل فاعل فعله - وهو [رَبُّكَ] - متعلقاً به، كـ«لبيك وسعديك».

لعل الأقرب في توجيه وجوب الحذف ما يقال: إنه من قبيل [مَعَاذَ اللَّهِ] يعني المصدر المضاف إلى معمول فعله (يجب حذف عامله)⁽⁷⁴⁷⁾، فإن الأصل: أعوذ بالله معاذاً.

قوله: (مِنْ أَحْسَبَهُ الشَّيْءُ) أورد: أن المصدر لا يشتق من الفعل، وأن مصدر «أفعل» لا يجيء على «فعل»، وأجيب بأن المراد ليس ذلك، بل مجرد بيان مناسبة بينهما، وتلاقيهما في المعنى.

أقول: الكل منظور فيه؛ أما الإيراد فلأن الأصل في الاشتقاق هو الفعل عند الكوفية، وقد حقق بعضهم بأن⁽⁷⁴⁸⁾ ما هو الأشهر مطلقاً هو المشتق منه، وأن اشتقاق الثلاثي من المزيد شائع كثير عند كونه أشهر في المعنى، كالرعد من الارتعاد، والبرج من التبرج، وأما الجواب فلأنه لا معنى للاشتقاق سوى ما ذكره؛ لأن المشتق ما ناسب أصلاً بحروفه ومعناه.

قوله: (عَلَى حَسَبٍ) بفتح السين وسكونها بمعنى القدر.

أورد: أنه يفهم منه كون الجزاء مماثلاً للأعمال، وذا إنما يتصور في السيئة، وأما في الحسنة فقد يكون بعشر أمثالها، وقد يكون بسبع مئة، وقد يكون بغير حساب، فالأظهر أن يقال: على حسب ما وعد له من الأضعاف. لا يخفى أن إضافة الحسب عهدي، أي: حسب المعهود بالفضل، بقرينة قوله: [عطاءً]، والقدر التفضلي عام، لما ذكر.

قوله: (أَي: مَحْسَبًا) أي: كافيًا.

قوله تعالى: [رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] إفراد الأرض إما لعدم تعدده كتعدد السماء، أو لعدم مخلوق بين طبقات (الأرض كما في طبقات)⁽⁷⁴⁹⁾ السماء، أو لاتحاد جنس الأرض بخلاف السماء، أو اكتفى بلام الاستغراق في الأرض، لنقل جمع الأرض، وهو أرضون، ولهذا لم يقع في القرآن أصلاً، بل إن أريد الجمع يقال: من الأرض مثلن، كما في «الإتقان»⁽⁷⁵⁰⁾.

قوله: (يَدُل) من قبيل ما يكون بلفظ الأول عند مقارنته زيادة بيان، كما في قوله تعالى: (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى) [الجاثية: 28] على قراءة نصب «كل» الثانية.

⁽⁷⁴⁵⁾ حاشية الشهاب على الكشاف، 308/8.

⁽⁷⁴⁶⁾ سقطت من أ، ب.

⁽⁷⁴⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁴⁸⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁴⁹⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁵⁰⁾ الإتقان، 355/2.

ثم إنه بدل «كل» لاتحاده مع المبدل منه، وما توهم من أن الكلية والبعضية ليست بمتصورة في حقه تعالى، توهم فاسد ناشئ عن عدم الفرق بين الكل اللغوي والعرفي، وبين النحوي الاصطلاحي.
قوله: (وقد رفعه...) إلخ، أورد بلفظة «قد» خلاف عادته الواقعة في بيان القراءة، للإشارة إلى تأييد البديلية بهذه القراءة؛ إذ عند كونه جملة يتعين البديلية أو يرجح، فيندفع ما يقال: إن الأحسن أن يجعل صفة مادحة، ومرفوعاً على القطع، فتتحد القراءتان.

قوله: (على الابتداء) يفهم منه أن التنصيص بالابتداء واقع من القراء المذكورين، والظاهر في أمثاله أن المنقول عن القراء هو الرفع - مثلاً - وأما وجه الرفع فالظاهر أنه ليس منهم، إلا أن يقال لتعين هذا الوجه في هذا المقام، فكأنهم قَضَوْا به؛ إذ لو لم يكن الرفع بالابتداء لكان بكونه خبراً لمحذوف مثلاً، والحذف خلاف الأصل، وأما خبره عند كونه مبتدأ فإما [لا يَمْلِكُونَ] أو [الرَّحْمَنَ].

قوله: (صفة له) أورد: أن نفس المعرف باللام أعرف من المضاف إليه، فلا يكون صفة، ودُفِعَ بما نقل عن سيبويه - وهو الذي عليه الجمهور - من تساويهما في التعريف.

لكن يرد: أن الظاهر أن كلمة «رَبِّ» صفة مشبهة، فإضافته لفظية، فلا يفيد التعريف، والقول: إنه اسم فاعل أصله: رابٌّ، وأريد به الاستمرار، فبعد تسليم ثبوت ذلك يضعف بما يقال من أن كل اسم فاعل بمعنى الثبوت، بمنزلة الصفة المشبهة، إلا أن يقال: هذا مبني على ما يقال: إن المطابقة - تعريفاً وتكثيراً - لا تلزم عند التعيين، كما في «الرضي» رحمه الله تعالى، فافهم.

لعل الأوجه كونه عطف بيان، أو بدلاً أيضاً من [رَبِّكَ]، أو [رَبِّ السَّمَوَاتِ]، بناء على جواز البدلين من شيء واحد، أو جواز البديل من البديل.

قوله: (وبالرفع في قراءة أبي عمرو) وأورد بأنه لا وجه لتخصيصه بأبي عمرو، فإن الحجازيين يقرؤونه بالرفع أيضاً، كما في «النشر»⁽⁷⁵²⁾، ويوافق ما نقل عن شروح «الشاطبي».

قوله تعالى: [لا يَمْلِكُونَ] كأنه لدفع توهم من السوابق من أنه هل يمكن لأحد أن يزيد أو ينقص، أو يدفع بالرجاء والشفاعة، كما في ملوك الدنيا؟ فأجاب بأنه (ليس كذلك)⁽⁷⁵³⁾، فالفصل للاستئناف.

قوله: (لأهل السموات والأرض) أورد هذا إنما يتم إذا لم يكن فيما بينهما أهل، والتحقيق ثبوت الملائكة في الجوّ.

لا يخفى أنه بعد تسليم عدم إطلاق أهل السموات والأرض فيما بينهما حقيقة، يمكن بناء الكلام على التغليب أو الدلالة أو المقابسة.

قوله: (لا يملكون خطابه) قيل: ظاهره أنه جعل قوله: [منه] صلة [خطاباً]، فُدم عليه فانقلب بياناً. ورُدَّ⁽⁷⁵⁴⁾ بأن تعدية الخطاب بـ«من» محتاج إلى البيان.

⁽⁷⁵¹⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁵²⁾ عبارة ابن الجزري في «النشر» ٣٩٧/٢: واختلفوا في: (الرحمن) فقرأ ابن عامر ويعقوب وعاصم بخفض النون، وقرأ الباقر برفعها.

⁽⁷⁵³⁾ في ج: ذلك.

⁽⁷⁵⁴⁾ في د: أورد.

ثم قيل: إن [منه] صلة [لا يَمْلِكُونَ]، ولحمل كلام المصنف عليه مجال. يرد عليه: الظاهر أن المعنى المقصود أنهم لا يملكون من عند أنفسهم خطابًا، ولو كان متعلقًا بـ [يَمْلِكُونَ] لكان المعنى أنهم لا يملكون من جهة الباربي خطابًا، وهو ليس بملائم للشفاعة بالإذن، إلا أن يجعل «من» زائدة لا ابتدائية.

قوله: (في ثواب وعقاب) فيه إشارة إلى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها.

قوله: (وذلك لا ينافي...) إلخ، ظاهره لدفع توهم نفي الشفاعة، يعني أن الخطاب المنفي ما لا يكون بالإذن والشفاعة يكون بالإذن، فلا منافاة.

وأنت تعلم أن تفسير المصنف الخطاب بالاعتراض، مسوقٌ لدفع ذلك التوهم، يعني الخطاب المنفي هو الاعتراض، والشفاعة ليس باعتراض بل دعاء وتضرع، (فلا حاجة إلى ذلك)⁽⁷⁵⁵⁾، إلا أن يجعل إشارة إلى جواب تسليمي وإن بعيدًا عن لفظه، إلا أن يقال: إن ذلك إشارة إلى قوله: (والاعتراض عليه)، ومجموعهما كلام واحد، لكن ينبغي أن يقال: فلا ينافي الشفاعة، أو «هذا» لا ينافي إشارة إلى القريب، دون «ذلك» للبعيد. هذا وقد يدفع المنافاة بحمل الآية على معنى أنه لا يملك أحد أن يتصرف بالزيادة أو النقصان في حق خطاب جاء من طرفه تعالى.

وقد يدفع بأنه عام خص منه البعض – أي: الخطاب بالشفاعة – وقد يدفع بحمله على معنى أنه لا يملك أحد⁽⁷⁵⁶⁾ أن يشفع ويدعو إليه تعالى خلاف إرادته تعالى.

هذا، وأنا أقول: لا منافاة هنا ولا توهم؛ إذ قوله: «لا يتكلمون إلا بإذنه» تقرير وتوكيد كما سيذكره، وإن الاستثناء بعد الجمل المتعددة يصرف إلى الجميع، سيما في مذهب المصنف.

ولا يبعد أن يقال: إن ذلك – أي: نفي الخطاب عن الكل – إنما هو في بعض أطوار القيامة دون جميعها، كما يشير إليه تقييده بقوله: [يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ].

قوله تعالى: [يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ] إن كان المراد به الملك – كما فسّر بجبرائيل أو بملك آخر – فيكون عطف الملائكة من قبيل عطف العام على الخاص، كما في (إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي) [الأنعام: 162]، والفائدة زيادة اهتمام بشأن الخاص، خلافًا لمن أنكر وجوده⁽⁷⁵⁷⁾.

وقيل: «الروح» خلقٌ على صورة الناس وليس بناس. وقيل: روح بني آدم. وقيل: سرّ ليس بمعلوم، قال الله تعالى: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) [الإسراء: 85].

قوله: (تقرير وتوكيد) يخدمه وجود الاستثناء في إحداها دون الأخرى، وأيضًا (كون إحداها)⁽⁷⁵⁸⁾ مقيدة بقوله: [يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ...] إلخ، إلا أن يُدعى كونهما قيدًا لهما على التنازع، أو يقال: ليس المراد التأكيد النحوي، فلعل الأوجه أنها تفسير للأولى، لإبهامها.

قوله: (فإن هؤلاء) حاصل التعليل راجع إلى البيان بطريق دلالة النص، فحصول التأكيد بهذا محل نظر، تأمل.

⁽⁷⁵⁵⁾ سقط من ب و ج.

⁽⁷⁵⁶⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁵⁷⁾ أي: أنكر وجود الروح.

⁽⁷⁵⁸⁾ سقط من أ.

قوله: (هم أفضل الخلاق) يفهم منه أن الملائكة أفضل من البشر، والمذهب: أن خواص البشر أفضل من خواصهم، وعوامهم أفضل من عوامهم وإن كان خواصهم أفضل من عوام البشر، فوجه أنه مبني على مذهب بعض أهل السنة كالحليمي⁽⁷⁵⁹⁾ والباقلاني⁽⁷⁶⁰⁾؛ فإن الملائكة أفضل من البشر عندهم، ويرد أنه ليس بمذهب للقاضي، كما فهم من «طوالعه»⁽⁷⁶¹⁾، وبعض مواضع «تفسيره».

وقد يوجه بأن المراد هو أكثريته المناسبة مع تعالي في النزاهة، لا بمعنى أكثرية الثواب، فإن خدام الملوك وإن كان قريهم إليهم أكثر، لكن وظائف البعداء أكثر، وعواندهم أوفر.

لا يخفى أن هذا مع كونه قياس غائب على شاهد لا يتم به المقصود من طريق دلالة النص؛ إذ لا يلزم من عدم قدرة هؤلاء المقربين عدم قدرة من هو أفضل منهم، بل أكثرية الوظائف وأوفرية العوائد يصح قدرتهم على التكلم.

هذا مبني على رجوع ضمير [لا يتكلمون] إلى ما قبله من الروح والملائكة، ولو جعل إلى ما رجع إليه ضمير [لا يملكون] لم يلزم شيء من هذه، ويكون أعم وأنفع، ولم يلزم تفكيك الضمير.

فإن قيل: الأصل في الضمير أيضاً عودُه على أقرب مذكور. قلت: نعم، لكن⁽⁷⁶²⁾ الظاهر من «الكشاف» رُحجان رعاية توافق الضمائر على الأصل المذكور، حيث قال حين أرجع الضمير الثاني إلى التابوت في قوله تعالى: (أَن أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ) [طه: 39]: الضمائر كلها إلى موسى، ورجوع الثاني إلى التابوت تنافر مخرج للقرآن عن إعجازه⁽⁷⁶³⁾.

قوله: (إذا لم يقدرُوا) قيل: فيه دفع إشكال نشأ من قوله: [وَقَالَ صَوَابًا]، وهو أنه ظاهر أن الإذن لا يتصور إلا لمن قال صوابًا، وظاهر أن الملك والروح لا يقولان إلا صوابًا، فما فائدة ذكره؟

وجه الدفع: أنه لا يكفي في التكلم مجرد كون الكلام⁽⁷⁶⁴⁾ صوابًا، بل مع ذلك محتاج إلى الإذن.

قوله: (أو جنسها) أي: جنس الأرواح. قيل: فيه نظر، إلا أن يؤول بذوات الأرواح.

أقول: هذا إنما يتم إذا تعين إرادة أرواح⁽⁷⁶⁵⁾ بني آدم، ولو سلم ذلك لعله⁽⁷⁶⁶⁾ مبني على ما يقال: إن الروح جسم لطيف. والمراد من الحشر الجسماني الذي هو من ضروريات الدين حشر هذه الأرواح، وكذا العذاب والنعيم الجسمانيين في دار الخلد.

⁽⁷⁵⁹⁾ الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم القاضي أبو عبد الله الحلبي الجرجاني البخاري الفقيه الشافعي العلامة رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، أحد الأذكياء الموصوفين، كان متقنًا سيال ذهن مناظرًا، طويل الباع في الأدب والبيان، له مصنفات نفيسة، توفي سنة (403/1013).

⁽⁷⁶⁰⁾ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر، البصري البغدادي، القاضي الفقيه، الأصولي، المتكلم، النظار. المعروف بابن الباقلاني وبالباقلاني، شيخ السنة ولسان الأمة، توفي (403/1013).

⁽⁷⁶¹⁾ طوالع الأنوار، للبيضاوي ص 216.

⁽⁷⁶²⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁶³⁾ تفسير الكشاف، 62/3.

⁽⁷⁶⁴⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁶⁵⁾ سقطت من أ.

⁽⁷⁶⁶⁾ سقطت من ج.

وهذا ليس ما عند الحكماء من الحشر الروحاني؛ إذ عندهم الروح جوهر مجرد، وهذا الجسم اللطيف متشابه للجسم الكثيف، فحين الموت يقبض ويخرج، ولا يُتوفى ولا يُفنى، بل التوفي للنفس المجردة، فالروح مما له أول وليس له آخر.

نعم، إن هذا وإن عُدَّ تحقيقًا، لكن مخالف لطواهر النصوص والإجماع من أن البعث إعادة الأجزاء المتفرقة، أو الأجزاء المعدومة، بل يجعل النزاع بين أهل السنة والحكماء لفظيًا، فافهم.

قوله: (أو جبرائيل) قيل: هو المختار الموافق لما وقع⁽⁷⁶⁷⁾ في القرآن.

قوله: (الكانن لا محالة) فيه إشارة إلى تعيين الخبرية للفظ الحق؛ إذ الاشتقاق مما يرجح الخبرية في

مثله.

قوله: (إلى ثوابه) لا يقال: إنما يصار إلى الحذف عند عدم إمكان العمل بالأصل، وقد صح رؤية الله للأبرار، وقد قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الكهف: 110]، ومن أسماء القيامة يوم التلاق؛ لأننا نقول: ما تقدم من الأمور التي تكون ثواب الأعمال من الحقائق والأعقاب... إلخ، كان قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة، وقد أتى بالفاء في قوله: [فَمَنْ شَاءَ]، وبه يضعف ما يقال في باعث التفسير: إن كون الذات مرجعًا لا يتصور، لتنزهه تعالى عنه، بل ما يصلح مرجعًا هو الثواب.

وأيضًا ما يقال: إنه لا مدخل للمشيئة في الرجوع إليه تعالى، بل كل أحد يرجع إليه تعالى لا محالة، إذ قد عرفت أن للأعمال الصالحة تأثيرًا في لقائه ورؤيته تعالى.

قوله تعالى: [مآبًا] إن مصدرًا ميميًا، فالظاهر أن المراد سبيل مآب، يفسره قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: 19]؛ وإن اسم مكان، فيلزم أن يعتبر الإيمان والطاعة محل الرجوع، بدعوى كون السبب محلاً للمسبب، فالأولى هو الأول. وقول المصنف: (بالإيمان والطاعة) يحتملها؛ إذ هما سبيل وسبب للرجوع إلى الجنة التي هي الثواب.

قوله: (بالإيمان والطاعة) فيه نوع ميل إلى كون العمل جزءًا من الإيمان كما أسند إلى⁽⁷⁶⁸⁾ الشافعية.

وقيل: اشتراط الثواب بالطاعة ليس لكون العمل جزءًا من الإيمان، بل لأنه لا يكفي الإيمان.

لا يخفى أن هذا يستلزم عدم دخول الفاسق الجنة، إلا أن يراد الرجوع الأولي، الذي هو الكمال الملائم

لكون تنكير [مآبًا] للتعظيم.

قوله: (لتحققه أو لتداعي أسبابه من المعاصي) قيل: الاحتياج إلى توجيه القرب إنما يكون إذا كان

قوله: [يَوْمَ يُنظَرُ] ظرفًا مستقرًا، وأما إذا كان لغوًا للقرب فلا؛ إذ حينئذ تكون القُربية بالنسبة إلى يوم القيامة (وإن كانت القيامة بعيدة في نفسها)⁽⁷⁶⁹⁾. لا يخفى أن المقصود قُربية القيامة المشتملة للعذاب، لا قُربية العذاب

في القيامة التي بُعِثت في نفسها، كما تشهد عادة القرآن والأحاديث.

قوله: (يرى ما قدمه من خير أو شر) قيل: هذا بيان لحاصل المعنى، وإلا فلا يلائم ترديد لفظ «ما»

بين الموصول والاستفهام.

⁽⁷⁶⁷⁾ سقطت من ب.

⁽⁷⁶⁸⁾ سقطت من ج.

⁽⁷⁶⁹⁾ سقط من ج.

يرد عليه: أنه إذا كان حاصلٌ معنى الموصول فالأمر ظاهر، وإن الاستفهام فكذلك أيضًا، وإن المجموع فظاهر أنه ظاهر⁽⁷⁷⁰⁾ في كونه معنى الموصول، وإرادة كونه معنى الاستفهام ممتنع، واعتبار كونه مفهومًا إجماليًا لمجموعهما بعيدٌ.

ويمكن أن يقال: قوله فيما يأتي: («ما» موصولة منصوبة)، تقديره كما عرفت، ويؤيده اكتفاؤه بهذا في الموصول، بخلافه في الاستفهام، حيث فسره بما ترى.

قوله: (وقيل: هو الكافر) القائل هو «الكشاف»⁽⁷⁷¹⁾. قيل في وجه عدم كونه مرضيًا عند المصنف: العموم (مطابق للعموم)⁽⁷⁷²⁾ المفاد من قوله: [إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ]، ومن قوله: [فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ]، وأنه لا دلالة في قوله: [إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ] على اختصاص المرء بالكافر.

يرد عليه: أن مقصود السورة هو الوعيد والإنذار لمنكري البعث، كما يدل عليه صدر السورة، وأن بيان أحوال الأتقياء للتنميم والتكميل، إلا أن يقال: يعتبر تعارض تلك العوارض، ثم يرجع إلى نفس الأمر، فنفسه ظاهر في عموم الفريقين، وأنه عند إرادة الخصوص أن يقال: يوم تنظرون بما قدمت أيديكم؛ لأن الالتفات وإن من وجوه البلاغة، لكنه خلاف الظاهر، ومع ذلك يوجب نكتة، فالعموم يجوز أن يكون من نكتة. قوله: (لزيادة الذم) الأظهر: للإيدان إلى علة الحكم - أي: قوله: («ما» موصولة) - فتقديره: قدمته يده.

قوله تعالى: [يَا لَيْتَنِي] كلمة «يا» في مثله إما⁽⁷⁷³⁾ للدعاء، والمنادى محذوف، وإما لمجرد⁽⁷⁷⁴⁾ التنبيه، لئلا يلزم الإجحاف بحذف الجملة كلها، قاله في «مغني اللبيب»⁽⁷⁷⁵⁾. قوله: (في الدنيا) الذي كان أصل خلقه الإنسان منه. وقوله: (أو في هذا اليوم) يعني: يتمنى بقاءه على الترايبية بعد صيرورته تراباً. (وقيل: يحشر...) إلخ، وقيل: ولو حُمل «المرء» على المؤمن، ويجعل النظر نظر بهجة وسرور، فيكون مقابلاً لقوله: [وَيَقُولُ الْكَافِرُ] الآية، يكون معنى حسناً.

هذا، وإن⁽⁷⁷⁶⁾ كان في نفسه كما ذكره، لكن السباق والسياق لا يلائمه، وإن التعبير عن المؤمن بالمرء وإن كان في نفسه صحيحًا، لكن مقتضى فصاحة القرآنية أن تكون بما يشعر نوع تعظيم، لعل لهذا عبر بـ «لو» الموضوعه للامتناع.

⁽⁷⁷⁰⁾ سقطت من ج.

⁽⁷⁷¹⁾ تفسير الكشاف، 691/4.

⁽⁷⁷²⁾ سقط من أ.

⁽⁷⁷³⁾ سقطت من أ و ب.

⁽⁷⁷⁴⁾ سقطت من د.

⁽⁷⁷⁵⁾ مغني اللبيب، ص 489.

⁽⁷⁷⁶⁾ سقطت من أ.

(سورة النازعات)

قوله تعالى: [وَالنَّازِعَاتِ] تأنيث الجمع باعتبار الطائفة، فلا يُتوهم أن الملائكة لا يتصور فيهم الأنوثة، وأن الجمع المؤنث السالم لا يقتضي إنثاء مفرده.

قوله تعالى: [وَالنَّاشِطَاتِ]، [وَالسَّابِحَاتِ] النَّزْعُ للكافر، والنَّشِطُ للمؤمن، كما يصرحه المصنف. والسَّبْحُ أيضًا للمؤمن، كما تشير إليه عبارة المصنف أيضًا، لعل الظاهر أن يختصَّ السَّبْحُ لخواص المؤمنين، فيكون من باب التزقي، ولكون المقصود في مقام مخاطبة الكفار رُدَّ إنكارهم قَدَمَ نزعهم، وفي تخصيص القَسَمِ بهم زيادة مناسبة لجوابه المحذوف.

ثم الظاهر من كلام⁽⁷⁷⁷⁾ المصنف أن المغايرة التي اقتضاها العطف إنما هي بالوصف فقط، فالذوات متحدة، والتفاوت في صفاتهم، لكن لعل أن ذواتهم أيضًا متغايرة، فقابض أرواح الكافر مغاير لقابض أرواح المؤمن، كما تشهد الأخبار، وأن ملائكة العذاب مغايرة لملائكة الرحمة.

قوله تعالى: [فَالسَّابِقَاتِ] الفاء في مثله لمجرد الترتيب بلا سببية، قال الزمخشري: يدل الفاء مع الصفات على ترتيب معانيها في الوجود⁽⁷⁷⁸⁾.

ثم الظاهر كما عرفت أن السابق من الملائك⁽⁷⁷⁹⁾ غير المُدَبِّرِ، كما (أنهما مغايران)⁽⁷⁸⁰⁾ لمن قبلهما، على خلاف ظاهر عبارة المصنف.

قوله: (يَنْزِعُونَ) أي: يقلعون، فتخصيصه بالكافر مُفَادُ القلع الذي يقتضي الشدة.

قوله: (أَيُّ إِغْرَاقًا) قيل: يحتمل كون الغرق اسمًا للإغراق، ومصدر «أغرق» بحذف الزوائد، فيكون مفعولًا مطلقًا للنازعات؛ لأن الغرق نوع من⁽⁷⁸¹⁾ النزاع.

قوله: (فإنهم ينزعونها...) إلخ، أقول: وكل شيء ينزع من أقاصي الأبدان فهو ملائم للشدة، فيظهر تقريب الدليل.

ثم أورد عليه: أنه لا يختص بالكفار. ودُفع: أن⁽⁷⁸²⁾ النزاع منهم كان معكوسًا، بخلاف المؤمن، وأنت عرفت أن الشدة اللازمة للنزع مناسبة للكافر.

قوله: (أَوْ نَفوسًا غُرُقَةً) بسكون الراء، مصدر بمعنى الصفة المشبهة، أو مخفف «عَرَق» - بكسر الراء - حُذِفَ موصوفها، وتذكيرها باعتبار الجنس، فصفة لمفعول به محذوف فمختص بالكافر.

قوله: (مِنْ نَشِطِ الدَّلْوِ) استعارة⁽⁷⁸³⁾ الرفع منه، من حيث إن المُخْرَجَ لا يدخل داخل البئر، وأن الدلو ليس في قعر الماء، بل في فوقه وأعلاه.

قوله: (وَيَسْبَحُونَ...) إلخ، تفسير للسباحات، كما أن قوله: (وَيَنشِطُونَ) للناشطات.

⁽⁷⁷⁷⁾ سقطت من أ، ب، ج .
⁽⁷⁷⁸⁾ وتامه للفائدة كما في «الكشاف» 34/4: أو على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، كقولك: خذ الأفضل فالأفضل، أو على ترتيب موصوفاتها في ذلك، كقوله: رحم الله المحلقين فالمقصرين.

⁽⁷⁷⁹⁾ في د: الملائكة .

⁽⁷⁸⁰⁾ في أ، ب: أنهم مغايرات .

⁽⁷⁸¹⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁸²⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁸³⁾ في د: استفادة .

قوله: (سَبَّحَ الْعَوَاصِ) قيل: السَّبَّح ما يكون في أعلى البحر ووجهه، والغوص: ما في العُمُق والقَعْر، فأطلاق أحدهما على الآخر ليس بمناسب ولا متعارف.

وقيل في وجه اختصاصه بالمؤمن: كما أن الغواص يتحرك برفق ولطافة واستراحة، فكذا الملائكة، لئلا يصل شدة الألم.

وأقول: كما أن ما أخذه الغواص شيء شريف كاللألى، كذلك روح المؤمن، وأن الماء لكونه شيئاً لطيفاً يسهل أخذ ما فيه، كذلك جسد المؤمن.

قوله: (إلى النار) قيل: أي: مطلق العذاب، كالجنة مطلق الراحة، فإن حقيقتهما في القيامة. أقول: لا امتناع في ذلك، بل الأخبار ناطقة بدخول الأرواح بعد المفارقة إلى الجنة والنار، والنصوص محمولة على ظواهرها ما لم يمنع مانع، وإن المدة المتطاولة قد لا تمنع التعقيب، نحو: تزوج فلان فولد، إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل.

قوله: (فيدبرون...) إلخ، قيل: إجراء هذه الصفات الخمس لموصوف واحد يقتضي اتحاد ملائكتي الرحمة والعذاب.

وقوله: (بأن يهينها...) إلخ، إشارة إلى دفعه؛ لأن التهيو ليس نفس العذاب والرحمة، فيجوز تهيئة ملائكة الموت ما أعد للفريقين من العذاب والرحمة، ثم ملائكتهما يتصرف بهما على ما قيل.

لا يخفى أن ملائكة العذاب والرحمة تكون في ملائكة الموت أيضاً، وأن وحدة موصوف هذه الصفات هي الوحدة الجنسية، فتخالف النوعين ليس بمضر لها.

قوله: (والأوليان لهم) أي: النازعات والناشطات صفتان لملائكة الموت، والثلاثة الباقية لغيرهم. قيل: فعلى هذا⁽⁷⁸⁴⁾ يكون قوله: [وَالسَّابِحَاتِ] قسماً مستقلاً ثانياً.

يُرد عليه: أن تغاير الذات لا يمنع العطف، ولا يوجب القسمة، بل صرح بعضهم في نظيره عدم القسمة، وقد قيل: إن تعدد القسم ليس بجائز عند وحدة الجواب.

قوله: (في مَضِيَّهَا) قيل: الأظهر: في مَضِيَّهِمْ⁽⁷⁸⁵⁾.

أقول: إذ المرجع هو الطوائف. هذا⁽⁷⁸⁶⁾ وإن كان ظاهراً، لكنه يحتمل أن يرجع إلى الأرواح - أي: مَضِيَّ الملائكة بالأرواح - فيلزم إعطاء الطائفة الأولى الأرواح⁽⁷⁸⁷⁾ إلى الأخرى، والأخرى⁽⁷⁸⁸⁾ يسرعون فيسبقون إلى ما أمروا به من التعذيب والتنعيم. هذا وإن بعيداً من لفظ المصنف، لكنه لا يبعد كل البعد عن نفس الأمر.

قوله: (فإنها تنزع) أي: تذهب وتجري.

وقوله: [عَرْفًا] أي: متوغلة في الذهاب.

⁽⁷⁸⁴⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁸⁵⁾ حاشية الشهاب على البيضاوي، 311/8.

⁽⁷⁸⁶⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁸⁷⁾ سقطت من أ .

⁽⁷⁸⁸⁾ سقط من أ .

قوله: (بأن تقطع الفلك) أورد: أن ظاهره أن النجوم بأنفسها متحركة بدون فلكها، والظاهر أن الأمر ليس كذلك، بل النجوم مركوزة في الأفلاك، متحركة بحركتها، وكذا قوله: (وتسبح⁽⁷⁸⁹⁾ في الفلك). أقول: المفهوم من بعض الأحاديث أن حركات النجوم ليست بحركات أفلاكها، بل قد يقال: إن ذلك مذهب بعض المتكلمين، ويمكن أن يقال: إن الكلام إنما هو بحسب ما يُرى في النظر الظاهري. قوله: (فتدبر أمرًا) نيّط بها بحسب عادته، مع كون تأثيره منه تعالى كما في سائر العاديات، لا كما زعمه الحكماء من أن تدبير أحكام الأمور السفلية منوط بحركات العلوية، ولئلا يتوهم ذلك قال⁽⁷⁹⁰⁾: كاختلاف الفصول. انتهى.

قوله: (أو النفوس الفاضلة) أي: النفوس البشرية الكاملة، إلى أن تتخلع عن الصفات الطبيعية السفلية بالتوجه إلى ملكوت القدس العلوية.

قوله: (حال المفارقة بالموت) ويحتمل أن يكون بالتجرد عن جلايب الأبدان، وذلك بمفارقة النفوس الروحانية النورانية عن الأبدان الهيولانية الجسمانية، وهي المسماة عند الصوفية بالانسلاخ. قوله: (فإنها تنزع) قيل: على صيغة المجهول، نحو: لابن وتامر - أي: ذا تمر ولبن - فتلك النفوس إذا كانت منزوعة كانت ذوات نزع.

قوله: (أي: نزعًا شديدًا) لأن الروح يفارق عن البدن بالتعب والشدة عند النزاع - أي: الموت - لكن⁽⁷⁹¹⁾ هذا ليس بملائم لما يقال من أن⁽⁷⁹²⁾ أرواح الأبرار لتعشّقها إلى عالم القدس وعرفانه كينونة الدنيا سجّناً - ونعم المفارقة - واستماعه من الملائكة أنواع⁽⁷⁹³⁾ المبشرات الإلهية، لا يكون نزع الروح شديدًا لهم، إلا أن يقال: معنى الشدة بالنسبة إليهم بالعجلة في الخروج والذهاب إلى جانب القدس، وأما الشدة في النزاع بمعنى التجرد فظاهر؛ إذ تحصيل تلك المرتبة لا يتعسر إلا بقطع عقبات النفس بكمال التزام حدود الشرائع، والاستغراق في الطاعة والمعرفة.

قوله: (من إغراق النازع) بمعنى مدها، فالشدة لازمة.

قوله: (فتنشط...) إلخ، ولو قال: «وتنشط» بالواو بدل الفاء، لكان أوفق بالمفسّر وسائر تفاسيره ذلك

هنا.

قوله: (فتصير لشرفها من المدبرات) كمن يرى أستاذه في منامه ويرشده إلى مسألة، قال الرازي: كأبٍ أرشد ابنه في المنام بكنز يجده ابنه في اليقظة⁽⁷⁹⁴⁾.

وقيل في «الفتاوى البزازية»⁽⁷⁹⁵⁾ حكاية مناسبة: قال المحقق الشريف في «حاشية المطالع» ما حاصله: النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأتباعه - وعليهم - وسيلة في استحصاننا الكمالات العلمية والعملية،

⁽⁷⁸⁹⁾ في «البيضاوي»: «ويسبحن».

⁽⁷⁹⁰⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁹¹⁾ سقطت من د .

⁽⁷⁹²⁾ سقطت من أ، ب .

⁽⁷⁹³⁾ سقطت من ج .

⁽⁷⁹⁴⁾ التفسير الكبير للرازي، 391/21.

لكونه صاحب تجرد وتعلق، فهذا ظاهر عند التعلق بالبدن، وأما عند التجرد بالموت، فإن أثر الهمة العالية إلى تكميل النفوس الناقصة باقٍ، فذلك كان زيارة مراقدهم معدة لفيضان أنوار كثيرة.

قيل عن الزيلعي⁽⁷⁹⁶⁾: ويجوز التوسل إلى الله تعالى والاستغاثة بالأنبياء والصالحين بعد موتهم؛ لأن المعجزة والكرامة لا تنقطع بالموت. وقيل عن الشيخ الأجهوري⁽⁷⁹⁷⁾: الولي في الدنيا كالسيف في غمده، فإذا مات تجرد منه، فيكون أقوى في التصرف. وأيد ذلك بما في بعض المعبريات كـ «الجواهر والدرر»، وكُنْتُب السيوطي: أن الأولياء يصلون في قبورهم، وأنهم يُؤذنون بقضاء حوائج الناس، وأما قول⁽⁷⁹⁸⁾ صاحب «الأمالي»⁽⁷⁹⁹⁾:

كراماتُ الولي بدار دُنْيَا⁽⁸⁰⁰⁾

فإنما هو لقصْد رد المعتزلة النافين في الدنيا.

وفي بعض مصنفات علي القاري ما لا يخلو عن الميل إلى ذلك، حيث قال ما حاصله: إن كنت في كرب وشدة، وأردت زواله، فتزور قبر نبي أو ولي، فيحضر روحه إليك، فتشكو إليه ظلامتك، فتقول كذا وكذا، ثم تقول: إليك حاجتي هذه يا رسول الله، أو يا شيخي. ثم ادّعى فيه التجربة والمشاهدة!

وأيضاً يشير إليه الدعاء المأثور في صلاة الضرر والحاجة، الواقع في نحو «حصن الحصين»⁽⁸⁰¹⁾، من قوله (صلى الله تعالى عليه وسلم: يا محمد)⁽⁸⁰²⁾ إني أتوجه بك إلى ربي في حاجتي هذه لئن قضى لي، اللهم فسّعه في⁽⁸⁰³⁾، وفي «شرحه» لعلي القاري كلام يوضحه أيضاً⁽⁸⁰⁴⁾، والأخذ والتربية عن الروحانية مشهورة عند المشايخ.

هذا، ثم منَع كل ذلك بعضهم بأن النفس بعد الموت لا تأثير لها ولا عمل، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إذا مات⁽⁸⁰⁵⁾ ابنُ آدم انقطع عمله» الحديث⁽⁸⁰⁶⁾.

وكون المدبرات النفوس الفاضلة مذهب بعض⁽⁸⁰⁷⁾ النصارى، وإليه يميل مذهب الحكماء، وعن ابن سينا: أنه يُفاض من روح المَرُور إلى روح الزائر أُلطاف إلهية.

⁽⁷⁹⁵⁾ الفتاوى البزازية، واسمها «الجامع الوجيز» وهي لحافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب يوسف الكردي البريقيني الخوارزمي الشهير بالبزازي الحنفي، (ت 827 هـ)، لخص فيها زبدة مسائل الفتاوى والوقائع من الكتب المختلفة، ورجح ما ساعده عليه الدليل، وهي معتمدة وعليها التعويل.

⁽⁷⁹⁶⁾ لكن في «تبيين الحقائق» (6/31): يكره أن يقول في دعائه بحق فلان، وكذا بحق أنبيائك، وأوليائك أو بحق رسلك أو بحق البيت أو المشعر الحرام؛ لأنه لا حق للخلق على الله تعالى، وإنما يخص برحمته من يشاء من غير وجوب عليه، ولو قال رجل لغيره بحق الله أو بالله أن تفعل كذا لا يجب عليه أن يأتي بذلك شرعاً، وإن كان الأولى أن يأتي به. ⁽⁷⁹⁷⁾ ذكره المحشي في «بريقة محمودية» (203/1) نقلاً عن «نور الهداية» لأبي النور السنجي، وفيها أيضاً: ونقل عن الرملي أيضاً بعدم انقطاع الكرامة بالموت، وعن إمام الحرمين: ولا ينكر الكرامة ولو بعد الموت إلا رافضي. ⁽⁷⁹⁸⁾ سقطت من أ و ب.

⁽⁷⁹⁹⁾ هو علي بن عثمان، سراج الدين التيمي الأوشي الفرغاني الحنفي، مصنف «نصاب الأخبار لتذكرة الأخيار» و«الفتاوى السراجية». الأوشي، توفي بعد (569/1174). الأعلام للزركلي، 310/4.

⁽⁸⁰⁰⁾ تمامه: لها كون فهم أهل النوال.

⁽⁸⁰¹⁾ الحصن الحصين لابن الجزري، ص 97.

⁽⁸⁰²⁾ في أ: يا محمد.

⁽⁸⁰³⁾ أخرجه أحمد، 487/28، ومن طريقه ابن ماجه (1385) والترمذي (3578).

⁽⁸⁰⁴⁾ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 1730/5.

⁽⁸⁰⁵⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁰⁶⁾ أخرجه الإمام أحمد، 438/14، ومسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان بعد وفاته، (2682).

وعن ابن القيم في «الإغاثة»: الاستغاثة والاستمداد من أرواح المشايخ، طريق عبّاد الأصنام⁽⁸⁰⁸⁾.
أقول - وبالله التوفيق -: كأنَّ مرادَ الفرقة الأولى كونُ التأثير من الله تعالى، والثانية من الأرواح، ثم بعد كون التأثير من الله تعالى؛ إن كان الكلام في إمكان كونهم من المديرات فلا يشك فيه، وإن في وقوعه فلا يخفى أن جنس هذا المطلب إنما يتحصل بالنقل، فإن أريد كون المطلب قطعياً فلا يخفى أن للمنع فيه مجالاً، وإن ظنيّاً فينبغي ألا يُردَّ كل الرد؛ إذ المطلب الظني يتحصل بالمقدمات المقبولة المأخوذة من ثقافت العلماء الأعلام، وبإشارات أحاديثه.

ولعل المراد بحديث انقطاع العمل، هو انقطاع العمل الذي يترتب عليه الثواب، وإنما اجترأ على الإطناب لكونه معارك أولي الألباب، والله أعلم بالصواب.

قوله: (أو حال سلوكها) الفرق بينه وبين ثاني الأول - أي: التجرد - أن الصفات الخمس في الأول حاصل بعد التجرد، بخلاف ما هنا.

قوله: (من المكملات) الظاهر⁽⁸⁰⁹⁾ اسم فاعل، وجوّز اسم مفعول، وفرق بأن الأول - كالأقطاب والأبدال - يدبر الغير، والثاني يكمل نفسه إلى التجرد.

ثم قيل: ويحتمل أن يكون النزغ إشارة إلى انتهاء النفوس عن قبائح الأفعال، والنشط إشارة إلى خروجها عن لوازم البشرية إلى الصفات الملكية، والسبّح إلى إسراعها في دواعي الشرع، والسبق إلى بلوغها مرتبة الإمامة، والتدبير إلى تدبير مقتديها.

وقيل: لا يبعد أن يراد بالنزع الطلّبة المفارقة عن أوطانهم بالشدة، وبالنشط خروجهم إلى ديار آخر، وبالسبّح سيرهم فيها لتحصيل العلوم ولوجدان الأستاذ، وبالسبق سبّهم على أقرانهم في تحصيل الملكات التحقيقية والتدقيقية، وبالتدبير تدبير⁽⁸¹⁰⁾ أمر قومهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأنا أقول: ولا يبعد أيضاً أن يراد بهذه الصفات هو العلماء، حيث ينزعون دقائق أسرار المعاني الخفية، ويخرجونها عن محالها، ويتصرفون في أمورها، فيسبقون بعضهم بعضاً، فيدبرون بالتعليم والعظة والإفتاء والقضاء.

قوله: (أو أيديهم) على أن يكون الإسناد مجازياً للملابسة.

قوله: (تنزع القسي) جمع قوس، ونزع القوس: مدها.

قوله: (أقسم الله...) إلخ، أي: لتقوم الساعة.

قوله: (لدلالة ما بعده) لأن ما ذكر فيما بعده أمور لا توجد إلا عند قيام الساعة.

قوله: (وهو منصوب به) أي: بالجواب المحذوف، ففيه إشارة إلى مزج النظم بما قبله بنحو البديلية، كما

أيد ذلك بإتيان العطف في قوله: (وهو).

⁽⁸⁰⁷⁾ سقطت من ج .

⁽⁸⁰⁸⁾ إغاثة اللهفان، 342/1.

⁽⁸⁰⁹⁾ سقطت من أ .

⁽⁸¹⁰⁾ سقطت من ج .

ثم قيل: يجوز كون النصب لفظيًا أو محلّيًا، كما بين في محله من أن حركة الظرف المضاف إلى الفعلية يجوز أن يكون بنائية بسبب الإضافة إلى الجملة. وأورد: أن ذلك⁽⁸¹¹⁾ مخالف لما صرح به المصنف في آخر المائدة من عدم تجويز البناء، واختيار مذهب بعض البصريين. لا يخفى أنه إن كان مراد القائل كلامًا ابتدائيًا مع النظم دون بيان مراد المصنف من النصب، لا يتوجه عليه ذلك.

قوله: (والمراد بالراجفة) في «القاموس»: رَجَفَ: حَرَكَ وتحرك واضطرب شديدًا⁽⁸¹²⁾. فيندفع ما يتوهم من أن الرفع هو مطلق الحركة، فقوله: (تشتد حركتها) كيف يصح؟ وفيه أيضًا: الراجفة النفخة الأولى، والرادفة الثانية، فمعنى النظم حينئذ: يوم تحرك النفخة الأولى. فلا يتوهم رائحة الهديان، ولا يحتاج في دفعه على أن يحمل اللام على العهد الخارجي أو الاستغراق كما قيل، فالأولى للمصنف أن يفسر بها.

قوله: (كالأرض والجبال) لا يخفى أن موجب ما ذكر في شاهده من قوله تعالى: [يَوْمَ تَرْجُفُ] ترك الكاف في قوله: (كالأرض)⁽⁸¹³⁾، إلا أن يقال: إنه ليس للتمثيل ولا للتشبيه، بل مُقَحَّم، كما نُقِلَ عن السعد في «حاشية الكشاف»، في قوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا [البقرة: 143]؛ إذ الكاف مُقَحَّم، إقحامه كاللازم لا يكادون يتركونه في لغة العرب، وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. انتهى.

قوله: (أو الواقعة التي...) إلخ، قيل: الأولى: أو النفخة الأولى التي ترجف الأجرام عندها. يرد أن التعبير بالراجفة مجاز، من قبيل جَعَلَ سبب الرفع راجفًا، وكذا إسناد [تَرْجُفُ] إسناد إلى السبب.

قوله: (والجملة في موقع الحال) على أنها حال مقدر. ودُفِعَ بها إشكال أن⁽⁸¹⁴⁾ الحال يجب مقارنتها لذي الحال، وحدث الرادفة بعد انقضاء الراجفة، فزُدَّ ما قيل في دفعه: إن القيامة اسم للوقت المتسع لكل ذلك.

ودُفِعَ به أيضًا إشكالٌ من ظرفية [يَوْمَ تَرْجُفُ] للجواب المحذوف، من أن قيام الساعة لا يكون عند النفخة الأولى، بأن مجرد كون الحال وصاحبها في يوم واحد، لا يكفي ما لم توجد المقارنة. قوله تعالى: [وَاجِفَةٌ] ظرف لـ«راجفة»، قُدِّمَ للفاصلة.

قوله: (شديدة الاضطراب) أورد أنه لا دلالة للراجفة؛ لأن معناه هو الاضطراب المجرد، إلا أن يقال: استفادة الشدة من الخير. لا يخفى أن الخشوع لا يقتضي الشدة، بل الأقرب استفادة الشدة من كون التنكير للتعظيم.

قوله: (وهي صفة القلوب) لأنها لو كانت خبرًا لا يصلح لفظ [قُلُوب] لأن يكون مبتدأ لكونه نكرة، ولو⁽⁸¹⁵⁾ جُعِلَ [يَوْمَئِذٍ] صفة له لكان الوجد حال الجميع، والظاهر اختصاصه بالكافر، والتمثلي على التأويل عند

(811) سقطت من أ .

(812) القاموس المحيط، ص 812.

(813) سقطت من أ .

(814) سقطت من أ .

ظهور وجه صحيح بلا تأويل ليس بجائز في كلام الفصيح القديم، ولهذا - أي: ولأجل اختصاصه بالكافر - نُكر المسند إليه تحقيقاً.

وبه يظهر ضعف ما يقال في وجه التنكير: إنه لو عرّف بلام الاستغراق لزم خوف المؤمن، وليس كذلك، يدل عليه قوله تعالى: [يَقُولُونَ أَيُّنَا لَمَرْدُودُونَ] الآية، على أنه لو قيل: «القلوب الواجفة» لاختص بالكافر؛ إذ قلوب المؤمنين ليست بمضطربة.

قوله: (أي: أبصار أصحابها) إذ ليس لنفس القلوب أبصار. وقيل: يجوز أن تكون الأبصار بمعنى البصائر (للقلوب، أي: صارت البصائر)⁽⁸¹⁶⁾ ذليلة.

قوله: (من الخوف) إما تفسير باللازم، أو مفاد من [واجفة]؛ لأن الاضطراب من الخوف.

قوله: (ولذلك) أي: ولأجل كون الذل من الخوف أضاف الأبصار إلى القلوب؛ لأن الخوف حال القلب. قوله تعالى: [يَقُولُونَ] بيان سبب الذلة والاضطراب، يعني (أنهم في الآخرة)⁽⁸¹⁷⁾ ذليلون لأنهم يقولون في الدنيا: لا بعث بعد الموت.

قوله: (من قولهم: رجع...) إلخ، فمجيء فلان الحالة الأولى، ورجوعه هو الرد إليها، وأما قوله: (فحفرها) ففعله ليس له مدخل في الاستشهاد، جيء به لإتمام المقول.

قوله: (على النسبة) يعني الواقع في النظم هو الحافرة، والمفهوم من الشاهد - يعني قولهم - كون الرد في المحفورة؛ إذ فلان إذا رجع في طريقته كانت الطريقة شيئاً وقع عليه الرجوع والأثر، لا شيئاً قام به ذلك، فاحتاج إلى التأويل، أما بالنسبة لأن الطريقة شيء له نسبة إلى الحفر، كما في [عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ] أي: منسوبة إلى الرضا، بمعنى مرضية.

أشكل عليه بدخول التاء؛ لأن هذا البناء يستوي فيه المذكر والمؤنث. ودُفع بجعل التاء للمبالغة، لا للتأنيث كعلامته⁽⁸¹⁸⁾.

أقول: لعل التحقيق فيه ما ذكر بعضهم: أن صيغ النسبة إن على وزن «فاعل» إن بمعنى الحدوث قد يدخل علامة التأنيث فرقاً بين ما هو للحدوث وبين ما لا يكون كذلك (وإن كان ذلك)⁽⁸¹⁹⁾ سماعياً لا قياسياً، كما نقل عن «الإيضاح».

قوله: (وتشبيهه القابل بالفاعل) لأن الطريقة المحفورة قابلة، والحافر الذاهب فاعل، فذكر المشبه به وأريد به المشبه. وقيل: وجه الشبه كون كل منهما مما يتوقف عليه الحفر.

قوله: (وقرئ: «في الحفرة») فهذه القراءة⁽⁸²⁰⁾ كالتفسير لما أريد من قراءة الحافرة؛ لأن حاصل كلا معنييه كون الحافرة بمعنى المحفورة لكن بطريق مجازي، وأما هذا فالظاهر تحقيقي.

⁽⁸¹⁵⁾ سقطت من أ .

⁽⁸¹⁶⁾ سقط من أ .

⁽⁸¹⁷⁾ سقط من ج .

⁽⁸¹⁸⁾ في ج : كعلامة .

⁽⁸¹⁹⁾ سقط من أ .

⁽⁸²⁰⁾ وهي قراءة أبي حيوة، كما في «المحتسب» 350/2.

قوله: (بمعنى المحفورة) هذا ليس معنى حقيقياً له؛ لأن بناء الصفة المشبهة إنما هو من اللازم، بل لاتحاد معناه بالذات مع المحفورة، كالمقطع والمقطوع وإن اختلفا مفهوماً، لكنهما متحدان ذاتاً، تدبر.

قيل: فالمعنى على هذه القراءة: الأرض المتغيرة بالأموات. على أن المعنى: أينا لمردودون ونحن في الأرض المتغيرة بمواتها؟! فقوله: (في الحفرة) حال من فاعل [مَرْدُودُونَ]، وأنت خبير أنه لا وجه لتخصيص هذا المعنى بهذه القراءة، ولا نافي عن الأول، ولا موجب للثاني، على أن المناسب حينئذ إرادة الأرض المحفورة، أي: حفرة القبر.

قوله: (حُفِرَتْ) ضبط على صيغة المفعول، على أن يكون «حَفَرَ» متعدياً ولازمًا، فاللازم مطاوع للمتعدي، وحاصل معنى «حُفِرَتْ أسنانه»: أثر الأكال في أصولها، فحُفِرَتْ حَفْرًا.

قوله تعالى: [إِذَا كُنَّا] أي: أُنبِئَتْ إِذَا كُنَّا!

قوله: (إِذَا كُنَّا) على الخبر، فالظاهر معمول [مَرْدُودُونَ] لعدم منع العمل، بخلاف الأولى؛ إذ الاستفهام مانع من العمل.

قوله: (وهي أبلغ) إما لأن «فَعَلَ» من أوزان المبالغة، أو لأن الصفة المشبهة للثبوت. والعريزي (821) يرد على المصنف، فعلى هذا ينبغي أن يختار هذه القراءة مع أنها قراءة الأكثرين. اعتذر (عن المصنف) (822) بموافقته لرؤوس الآي.

يُرد عليه: المرجح المعنوي يُرجح (823) على اللفظي، وقد شرط في محله أن مثل الموافقة إنما ينظر بعد صحة المعنى الأصلي. نعم، إن اسم الفاعل والصفة المشبهة متشاركين في أصل المعنى.

وقيل: إن «ناخرة» مغيّر «نخرة» للزدواج بما قبلها وما بعدها، فتتحد القراءتان في المبالغة. لا يخفى إنما يتم هذا (824) إذا ثبت جواز زيادة حرف في كلمة لضرورة فاصلة، وإلا فلحن رُدًّا.

قوله تعالى: [قالوا] إنما وسّط لفظ القول لعل أن مقول [يقولون] مطلوب مع دليله، ومقول [قالوا] مطلوبهم آخر مترتب على الأول.

تقرير الأول أن يقال مثلاً: نحن لا نُرد في الحياة الأولى؛ لأننا ننقلب عظاماً نخرة، والمنقلب شيء لا يمكن رُدِّ الحياة إليه، فينتج: نحن لا نُردُّ. فلعل أن هذا القول مستمر متجدد منهم دون القول الثاني، (فلذا عبّره) بصيغة المضارع، والثاني بالماضي.

قوله: (والمعنى: أنها إن (825) صَحَّت... إلخ، على [إِذْن] بمعنى ما قال «القاموس» فيه: و«إِذْن» جواب وجزاء، تأويلها: إن كان الأمر كما ذكرت (826). لا بمعنى «إذا» الشرطية الدالة على التحقق كما تُؤمّم.

قوله تعالى: [فإنما هي زَجْرَةٌ] الظاهر من قبيل إسناد الشيء إلى سببه؛ فإن الصيحة سبب الرجعة.

(821) تفسير «فتح العزيز» ويعرف عادة باسم «تفسير عريزي»، وهو تفسير بالفارسية على سورتي الفاتحة والبقرة والجزأين التاسع والعشرين والثلاثين من القرآن الكريم، ومؤلفه هو الشيخ عبد العزيز بن شاه ولي الله الدهلوي، أحد كبار فقهاء الهنود المرموقين ومؤلف العديد من الكتب الدينية بالعربية والفارسية، توفي بدلهي سنة (1239 هـ).

(822) في د بدل ما بين القوسين: عنه .

(823) سقطت من د .

(824) سقطت من أ و ب و ج .

(825) في ج : (إذا) .

(826) القاموس المحيط، ص 1175.

قوله: (متعلق بمحذوف) تعلق العلة على المعلول، حاصله: الرجعة ليست بصعبة؛ لأنها إنما هي صيحة واحدة، وما شأنها كذلك ليست بصعبة، فالفاء في قوله: [فإنما هي] للتعليل، كالفاء في: فما هي.

ثم إن هذا القول منه تعالى في مقام الجواب عن إنكارهم، (وهو)⁽⁸²⁷⁾ إما مبني على محالية إعادة المعلوم، أو محالية تميز أجزاء الإنسانية بالأجزاء الترابية، أو محالية انقلاب الأجزاء الترابية التي طبيعتها هي البرودة واليبوسة، إلى الإنسان الذي طبيعته هي الحرارة والرطوبة.

ولا يخفى أن الجواب عن مثل هذه الشبهة إنما يكون بدفع تلك الشبهة، كما في الآيات الأخر كقوله تعالى: **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [يس: 79]**، وقوله تعالى: **وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ [الروم: 27]**، وعموم علمه تعالى بالكليات والجزئيات، وإيجاده تعالى جميع العوالم.

وأما الجواب بقوله: [فإنما هي رَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ]، فإنما يتم على من يكون ذلك مُسَلِّمًا عنده، وجميع خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بمسلم عندهم.

فأقول: إن هذا الجواب ليس جدليًا وإلزاميًا، بل تحقيقي، على أن سائر النصوص – كما أشير إليه – كالمفسر أو الدليل لما ذكر هنا، أو أن مثل هذا بالنسبة إلى من يعرف صفته تعالى كالقدرة والعلم كالبيهي.

قوله: (على وجه الأرض) قيل: أرض. وقيل: الأقرب أرض الآخرة. ويؤيده قوله تعالى: **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ [إبراهيم: 48]**.

قوله: (البيضاء المستوية) وقيل: عبارة عن خُلُوقها عن الماء والكأ والأشجار.

قوله: (سميت بذلك) أقول: الظاهر في وجه التسمية أن أهل تلك الأرض ساهر – أي: غير نائم من هول القيامة – وأما الأبرار فلعلمهم في ساق العرش.

قوله: (وقيل: هي جهنم) لأن أهلها يسهرون، أي: لا⁽⁸²⁸⁾ ينامون فيها.

قوله تعالى: [هَلْ أَتَاكَ] لعل وجه إتيان هذه القصة هنا تسليية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وتهديد المنكرين، كما أشار إليه المصنف، ويمكن أن يكون بيان ما يترتب على الإنكار من ضرر الدنيا والآخرة، كما يشير إليه قوله تعالى: **فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْزَةِ وَالْأُولَى [النازعات: 25]**.

قوله: (أليس قد أتاك) قال في «مغني اللبيب»: إن كون «هل» بمعنى «قد» في الفعل عند ابن عباس رضي الله عنهما والكسائي والفراء والمبرد⁽⁸²⁹⁾، حتى ادعى الزمخشري كلية ذلك⁽⁸³⁰⁾. والاستفهام من همزة مقدرة على أن يكون معنى «قد» التقرير والتقريب جميعًا. وقال قوم: إنها لا تأتي بمعنى «قد» أصلًا، وهو الصواب عندي. انتهى ملخصًا⁽⁸³¹⁾.

فظهر من هذا أن تفسيره بما ذكر؛ لأن «هل» بمعنى «قد»، والهمزة مقدرة، وأما «ليس» فقيل: لأنه أظهر دلالة على ذلك، لا لأنه مقدر في النظم، وغلم أن هذا خلاف ما هو المختار.

قوله: (فيسليك) لأن البليّة إذا عمّت طابت.

⁽⁸²⁷⁾ سقط من ج، د .

⁽⁸²⁸⁾ سقطت من أ، ب .

⁽⁸²⁹⁾ التفسير الوسيط للواحد، 5/23.

⁽⁸³⁰⁾ تفسير الكشاف، 665/4.

⁽⁸³¹⁾ مغني اللبيب، ص 64.

قوله تعالى: [إذ ناداه...] الآية، متعلق بالحديث، أي: حديثه الواقع في هذا الوقت. أورد أن بعض القصة – وهو أنه أراه الآية الكبرى – لم يكن في هذا الوقت، فقيل: فالتقدير: اذكر إذ ناداه. أقول: تفسير المصنف هناك بقوله: (فذهب وبلغ فأراه...) إلخ، ليس بملائم لما ذكره، ولا بُعد في وحدة القصة عند كون أوقاتها متعددة.

قوله تعالى: [طوى] بدل أو عطف بيان للوادي المقدس. قوله: (على إرادة القول الظاهر) أي: على تقديره، أي: قال: اذهب. لعله لا حاجة إلى الحذف، بل النداء متضمن إياه، إلا أن يقال: قوله: (لما في النداء) تعليل للمجموع، لا للقراءة الثانية فقط. قوله: [تترجى] بالتشديد، فأصله: تترجى، فقلبت التاء زاءً، فأدغم، ومن قرأ بالتخفيف حذف إحدى التاءين تخفيفاً.

قوله: (إلى معرفته) فإن الإرشاد إلى ذات الرب ممتنع، لعل المراد من المعرفة ما يعم جميع الاعتقادات إلى تصديق النبي، وإلا فلا يصح تفسير الخشية بأداء الواجبات؛ إذ الوجوب والمحرم إنما يُعرفان بكلام النبي وإخباره، فيكون المراد⁽⁸³²⁾ من الخشية الفرعيات، ككون المراد من المعرفة الأصول الاعتقادات، فالفاء في [فتخشى] من قبيل انتلاف اللفظ مع المعنى.

قوله: (بعد المعرفة) إذ المعرفة علتها، فالفاء داخل على المعلول. قوله: (وهذا كالتفصيل) انتهى، يعني: أن المراد من القول في تلك الآية هو هذا، ووجه كونه ليناً ليس هذا تصريحاً بالأمر، بل على طريق تعريض ومشورة، وأنه ليس تصريحاً بأنك طاغ وكافر، وأنت على سوء وفحش، بل عرض تطهر وهداية إلى رب مخاطب، ففيه إشارة إلى أن الأصل في الأمر بالمعروف هو الرفق واللينية؛ إذ شريعة من قبلنا شريعة لنا إذا قصه الله تعالى.

فإن قيل: كيف يكون هذا تفصيلاً لذلك، والخطاب هنا لموسى خاصة، وهناك له ولهارون عليهما وعلى نبينا السلام؟

قلنا: إن موسى أصل ومتبوع، وهارون تابع – كما قيل – لكن يرد أنه لم لا يجوز أن يكون الخطاب هنا في وقت وهناك في وقت آخر، ولا بد في⁽⁸³³⁾ اتحادهما من سمع أو قاعدة! تأمل.

قوله: (فذهب وبلغ) إذ امتثال الأمرين السابقين يقتضي ذلك، وهذا أولى مما يقال؛ إذ ارتباط قوله: [فأراه] بما قبله يقتضي ذلك، فالفاء فصيحة، والكلام إيجاز حذف، ففيه إشارة إلى جواز حذف الجمل المتعددة في المعطوف عليها، والأظهر أن التقدير: فذهب وبلغ وطلب المعجزة، كما قيل.

أقول: بل الظاهر: فذهب وبلغ وادعى النبوة وطلب المعجزة؛ إذ طلب المعجزة وإراءة الآية إنما يكون بدعوى النبوة، فإن قيل: لعل المصنف إنما تركهما لعدم كونهما مأموراً من الله تعالى – كالذهاب والتبليغ – قلنا: إن الأمر بالشيء يستلزم الأمر بجميع لوازمه. فقوله: [أهديك] مستلزم لأن يقال: أنا نبي، وشأن النبي الهداية لكل

⁽⁸³²⁾ سقطت من د.

⁽⁸³³⁾ سقطت من أ.

طاع، وبهذا يندفع أيضاً أن الأمر بالذهاب والتبليغ فقط، والإراءة ليست شيئاً منهما، فالإراءة ليس بمأمور بها، وما لا يكون كذلك لا يناسب إتيانه.

قوله: **(فإنه كان المقدم والأصل)** الأظهر: كان مقدماً وأصلاً. ثم هذا إما بيان لوجه الكُبروية، أو لوجه صحة التفسير بحكم الفاء التعقيبية في: [فأراه]، فما لا يكون مقدماً لا يكون موقع الفاء.

قيل في وجه كونه أصلاً: إن بقية المعجزة إنما هي لتكذيبه؛ إذ لو لم يكذب لم يأت بأخرى. لعل الأظهر فيه أن قلب العصا معجزة بها علم موسى نبوته، كما في بعض الأخبار، وهو المناسب لما يقال من أن النبي إنما يعرف نبوته بالخوارق من المَلَك، أو بالعلم الضروري من الله تعالى.

ويمكن أن قوله: **(والأصل)** عطف تفسير لقوله: **(المقدم)**؛ إذ ما يكون مقدماً بيتنى عليه ما يأتي فيما بعده.

قوله: **(أو مجموع معجزاته)** يشكل بالفاء التعقيبية؛ فإنه لا شك أن فيما بعد الأولى ليست تعقيبية لما ذكر، وبأن المفضل عليه حينئذ لا يتحقق إلا بالنسبة إلى معجزات سائر الأنبياء، ودعوى ذلك على عمومه محلٌ خفاء، كدعوى كون اسم التفضيل بمعنى أصل الفعل، فافهم.

قوله تعالى: **[فَكَذَّبَ وَعَصَى]** أي: دام على عصيانه، فإنه عاصٍ قبل الإراءة، كما يدل عليه **[إِنَّهُ طَعَى]**، فإن قُدر: أي: عصى موسى، فالظاهر لا يحتاج حينئذ⁽⁸³⁴⁾ إلى هذا التأويل.

قوله: **(بعد ظهور الآية)** لعله مفاد الفاء التعقيبية، وفيه إشارة إلى أن عصيانه بعد الآية مغاير لما قبلها للشدة والقوة.

قوله تعالى: **[ثُمَّ أُدْبِرَ]** كلمة «ثم» هنا بالنسبة إلى ما قبله من **[كَذَّبَ وَعَصَى]** مشكلة، سيماً على تفسير الإدبار عن الطاعة؛ إذ لا تراخي حينئذٍ زماناً ورتبة. لعل أنها بالنسبة إلى قوله: **[فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى]**؛ إذ الإدبار عن الطاعة بعد رؤية الآية مستبعد جداً، والتراخي قد يتجاوز للتباع.

قوله: **(أو أدبر)** السابق إلى تعيين هذا الاحتمال، أو ترجيحه على الاحتمال الأول – وهو الإدبار عن الطاعة – لأن هذا حقيقة ممكنة، والأول – أي⁽⁸³⁵⁾: الإعراض والتولي عن الطاعة – مجاز⁽⁸³⁶⁾، ولأن كلمة «ثم» حينئذٍ ظاهر تراخيها بخلاف الأول، كما أشير، ولأن التعقيب في كلمة الفاء في قوله: **[فَحَسَّرَ]**، ظاهر حينئذٍ⁽⁸³⁷⁾ بخلاف الأول.

قوله: **(فَجَمَعَ السَّحْرَةَ)** لا يخفى أن⁽⁸³⁸⁾ ما أشار إليه (النصوص، وصرح به)⁽⁸³⁹⁾ الأخبار، أن جمع السحرة قبل إراءة الآية؛ لأنهم آمنوا بالرؤية، وعلى تفسير المصنف يقتضي البعدية بحكم الفاءات.

فما قيل: للإشارة إلى⁽⁸⁴⁰⁾ الاعتذار من أن جمع السحرة على تقدير كونه ساعياً في إبطال أمره وجمع جنوده، على كونه مرغوباً مسرعاً، ليس بأمر معتد به.

⁽⁸³⁴⁾ سقطت من أ .

⁽⁸³⁵⁾ سقطت من أ .

⁽⁸³⁶⁾ زيد في ب: بخلاف الأول .

⁽⁸³⁷⁾ سقطت من ج .

⁽⁸³⁸⁾ سقطت من د .

⁽⁸³⁹⁾ سقط من ج .

قوله: (بنفسه) رَجَّحَ ذلك بقوله: [أنا رَبُّكُمْ الأعلى]؛ إذ نداء المنادى بقول: [أنا رَبُّكُمْ الأعلى]، ويمكن أن يقال: إن فاء [فَقَالَ] لتفسير النداء، فيكون لفظ «قال» من كلام المنادى.

قوله: (أو مُنَادٍ) وهو الظاهر، وفي بعض النسخ: (أو مُنَادٍ)، فأورد أن عند كون المعطوف عليه مظهرًا لا يحتاج إلى إعادة الجار.

وأورد أيضًا: الأوَّلَى «أو مناديه» للدلالة على أن النداء مسبَّب منه، ويمكن أن يقال: إن التنوين في «منادٍ» يصلح أن يكون عوضًا عن المضاف.

فإن قلت: إن المقصود من النداء هو الإعلام، والظاهر أن جنوده يعتقدون ربوبية اللعين قبل هذه الكلمة، كما يشير إليه.

قلت: إما للإخطار أو لمظنة انحراف عقيدتهم بروية الآية الكبرى، لكن على تقدير جمع السحرة لا يتم؛ إذ السحرة ممن يعينون على رواج كفره بالسحر، فكيف يتصور ذلك؟ فافهم.

قوله تعالى: [أنا رَبُّكُمْ الأعلى] يُشكِّلُ إن أريد الربُّ الحقيقي - أي: المؤثر في كل شيء - فبطلان دعواه من أجلى البديهيات، فكيف⁽⁸⁴¹⁾ يتصور دعواه من العاقل؟ ولو ادَّعى فكيف يتصور التصديق من السامعين؟ وإن غيره فكيف يترتب عليه أخذ النكال؟

أقول: لعل أنه لما خذله الله ببعض الخوارق من الاستدراجات والسحر، اغترَّ به اللعين، وذهل عقول السامعين.

قوله: (أعلى كلِّ من يلي أمركم) كذا في أكثر النسخ، وأورد: أن «أفعل» لا يعمل النصب. ودُفع بتقدير الفعل الناصب. وفي بعضها: (أعلى من كلِّ من) وهو ظاهر.

قوله: (أخذًا مُنْكَلاً لِمَنْ رآه أو سَمِعَهُ) فالنكال مفعول مطلق بمعنى «فاعل» من الزيادة، ويحتمل أن يجيء مصدر التفعيل أيضًا على «فَعَال» لكن يحتاج إلى السمع.

وقوله: (لمن رآه) بالنسبة إلى الحاضر في ذلك الزمان فقط، وقوله: (أو سمعه) للغائبين ولمن بعدهم، وأيضًا لمن سمع من الأنبياء؛ «نكالهم الآخرة» فيه يندفع ما يتوهم أن العيرة حال الدنيا، فما حال نكال الآخرة؟ لكن يختص ذلك بمصدقِي النبي عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (في الآخرة) إشارة إلى أن إضافة النكال ظرفية. وقوله: (أو على كلمته الآخرة) إشارة إلى أن الإضافة بمعنى اللام؛ لأن «على» يستعمل في التعليل، فالإضافة لأدنى مُلابسة من قبيل إضافة الحكم إلى سببه وعلته.

قوله: (أو للتنكيل) عطف على قوله: (أخذًا) فمفعول له حينئذ، وقوله: (فيهما) إشارة إلى ظرفية الإضافة، وقوله: (لهما) إشارة إلى لاميتها، وهو على تقدير الكلمتين.

قوله: (مصدرًا مؤكدًا) أورد أن المصدر المؤكد لا يفيد الزيادة على فعله، وهنا ليس كذلك⁽⁸⁴²⁾. ودُفع بأنه إن أضافه إلى معمول الفعل بعد حذفه، نحو: «معاذ الله» فلا يدل على الزيادة، وهذا من هذا القبيل؛ إذ التقدير: نكَّلَ الله في الآخرة والأولى تنكيلاً، بخلاف ما أضاف إلى غير معموله.

⁽⁸⁴⁰⁾ سقطت من ج .

⁽⁸⁴¹⁾ سقطت من ب .

قوله تعالى: [إِنَّ فِي ذَلِكَ] كأنه إشارة إلى فائدة إتيان حديث موسى بين حكم أمر البعث ودليله، أعني قوله: [أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا].

قوله: (لمن كان من شأنه...) إلخ، كأنه لدفع خفاء، من حيث إنه إن أريد من العبرة ما هي بالفعل فمن له خشية ليس له عبرة؛ إذ العبرة إنما هي بالرجوع عن المعاصي والانزجار عنها⁽⁸⁴³⁾، ومن له خشية قد حصل له ذلك بالخشية، وإن ما بالإمكان فإمكان العبرة حاصل لكل أحد، خشي أو لا. فحاصل الدفع باختيار الأول بتحري الخشية؛ لأن ذلك إنما يلزم إذا أريد من الخشية ما هو بالفعل أيضًا، وليس كذلك، بل المراد ما هو⁽⁸⁴⁴⁾ من شأنه الخشية.

قوله تعالى: [أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا] دليل المفهوم من قوله تعالى: [إِذَا كُنَّا عِظْمًا]، من أن العظام النخرة لا يمكن لها البعث - أي⁽⁸⁴⁵⁾: الرجوع على الحالة الأولى - ويمكن أن يكون دليله لما فهم من قوله: [تَكَالَ الْآخِرَةُ] على الوجه الأول. لعل وجه الالتفات هو التهديد.

قوله: (أصعب خلقًا) الصعوبة بالنسبة إلى اعتقاد المخاطبين، وإلا فلا يصعب على الله تعالى شيء، بل **سمح** إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ سَجَى [يس: 82].

قوله: (ثم بين كيف خلقها) إشارة إلى وجه الفصل وفائدة إتيانه، وكلمة «ثم» إشارة إلى الترتيب بين المجل والمبين.

فإن قيل: السماء سقف مرفوع، والبناء ما يكون في أسافل البيت، وإن الظاهر من البناء ما يكون بسبق⁽⁸⁴⁶⁾ أجزائها وموادها، وبإعانة الغير وبالتدرج، والخلق ليس كذلك، فكيف يكون أحدهما بيانًا للآخر والبيان عين المبيّن؟

قلنا: لعل هذا معنى مجازي للخلق، لعدم فهم المخاطبين المعنى الحقيقي للخلق. وقيل: التعبير عن السقف بالبناء، للإشارة إلى إحكامه وإتقانه وتبعده عن الاختلال؛ فإن البناء أبعد عن الاختلال بالنسبة إلى السقف، فعلم بما ذكر وجه الاحتياج إلى البيان، ووجه كونه أبين، ومنه نسبة البناء إليه تعالى في البيان دون المبين مع كونه مقصودًا.

قوله: (ثم بين البناء) أقول: الأظهر أن⁽⁸⁴⁷⁾ في قوله: [أَمَّ السَّمَاءِ] إبهامين: إسناد السماء إليه تعالى، وأصعبيّة الخلق؛ فبين الأول بالأول، والثاني بالثاني.

قوله: (وتخنها الذاهب...) إلخ، امتداد الشيء إذا أخذ من أسفله إلى أعلاه يسمى سَمًّا، وإذا أخذ من أعلاه إلى أسفله يسمى عُمًّا.

⁽⁸⁴²⁾ سقطت من أ .

⁽⁸⁴³⁾ سقطت من ج .

⁽⁸⁴⁴⁾ سقطت من د .

⁽⁸⁴⁵⁾ سقطت من ج .

⁽⁸⁴⁶⁾ في ج: لسبق .

⁽⁸⁴⁷⁾ سقطت من ج .

قوله: (فَعَدَلَهَا، أو: فَجَعَلَهَا مُسْتَوِيَةً) قيل: في الفرق بينهما خفاء. ودُفِعَ أن التعديل تعادل بالأجزاء - أي: تشابهها وسلامتها من العيوب - والتسوية عدم الاختلاف والتفاوت بين الأجزاء، بأن يكون نسبة جميع الأجزاء في البعد إلى المركز متساوية، فيكون إشارة إلى كونها كُرَّةً، ولا ضير فيه بعد ثبوت حدوثه. أقول: قاعدة امتناع الخرق والالتئام مبنيٌّ على الكروية، على ما فهم من تقريرهم، بل هو الأوجه في الفرق ما قيل عن «القاموس»: عدلها: أي: أقامها⁽⁸⁴⁸⁾.

قوله: (والتداوير) الظاهر أن ثبوتها إنما هو على أصول فلسفية، فتفسير كلام القديم بما لا يكون ثابتاً عند أهل الشرع - ولو على سبيل الاحتمال - ليس بمرضي ولو اقتضى التدويرات الفلكية الحركة المستديرة والكروية، واقتضى ذلك امتناع الخرق والالتئام، بل القدم كما هو مذهبهم، فالامتناع متعين، إلا أن يدعى أن نفي ذلك ليس بثابت عند أهل الشرع، ولا تقتضيه قاعدتهم، ويمنع الاقتضاء المذكور.

قوله: (منقول) أي: فائدة نقل «غطش» الثلاثي إلى «أغطش» هي التعدية؛ فعبارة هذا التفسير بيان التعدية، وإشارته بيان معنى الغطش.

قوله: (لأنه يحدث...) إلخ، هذا موافق لما نقل عن الإمام من أنه أضاف الليل والنهار إلى السماء؛ لأنهما يحدثان بغروب شمس وطلوعها، لكن مخالف لما في «الكشاف» من قوله: لأن الليل ظلها⁽⁸⁴⁹⁾. لعل عدم اختياره ذلك لما أورد عليه: أن⁽⁸⁵⁰⁾ الليل ظل الأرض لا السماء وإن أُجيب عنه بأن ذلك باعتبار مرأى الناظر، فما اختاره المصنف هو ما اختاره الإمام، أو هو⁽⁸⁵¹⁾ مستلزم إياه، فيندفع ما أورد من أن الأولى أن يتعرض بذلك.

قوله: (أبرز ضوء شمسها) ضياء الشمس إنما هو في النهار، فأراد به مطلق النهار، كما تقتضيه المقابلة، لكن يرد أنه وإن كان في مقابلة الليل، لكن يمكن إرادة حقيقة الضحوة، كما في سورة الضحى، وما استشهد به لا يخلو عن الخفاء؛ إذ إرادة النهار من قوله: [وَضُحَاهَا] ليس بقطعي، كما فهم من تفسير المصنف في ذلك، فتأمل.

قوله تعالى: [بَعْدَ ذَلِكَ] ظاهره أن دَخُو⁽⁸⁵²⁾ الأرض بعد خلق السماء، وظاهر قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ [البقرة: 29]، أن خلق السماء بعد الأرض، وبعد خلق ما فيها. وتوفيق «الكشاف» بأن خَلَقَ أصل الأرض قبل السماء، ودَخَوْهَا بعد السماء، مردود بأن خلق ما في الأرض بعد الدخو. وعدُّ تكلفاً ما قاله المصنف في هذه الآية: إن المراد: وتعرف الأرض بعدما عرفت من السماء.

وقيل: يعني فعل بالأرض بعدما سمعت في السماء، والمراد التأخر في الاختيار. لا يخفى أن ما عدّه تكلفاً عين ما اختاره، أو مستلزم إياه. لعل⁽⁸⁵³⁾ الأوجه: أن البعدية بالنسبة إلى الأصعبية والشدة.

⁽⁸⁴⁸⁾ القاموس المحيط، ص 1030.

⁽⁸⁴⁹⁾ تفسير الكشاف، 697/4.

⁽⁸⁵⁰⁾ سقطت من ج.

⁽⁸⁵¹⁾ سقطت من د.

⁽⁸⁵²⁾ سقطت من أ، ج.

⁽⁸⁵³⁾ سقطت من ج.

قوله: (ورغيها) بكسر الراء: الكلاء، وقوله: (لموقع الرعي) بالفتح: مصدر.

قوله: (أو بيان للدخو) يرد عليه: أن⁽⁸⁵⁴⁾ معنى الدخو هو البسط والتمهيد، فكيف يكون الإخراج تفسيراً له؟ وما قيل عن «الكشاف»: لأن السكني لا تتأني إلا بالماء والمرعى⁽⁸⁵⁵⁾. يرجح عدم صلاحيته البيانية؛ لأن احتياج السكني إلى الماء يقتضي الغريبة، والبيان يقتضي العينية.

أقول: إن كون البسط والتمهيد تفسيراً للدخو، إنما هو على تقدير الحالية، وأما على تقدير البيانية فالترسيخ هو قوله تعالى: [أخرج منها...] إلخ، أو يقال: إنه بيان باللازم.

قوله: (على جملة فعلية) يرد أن تلك الجملة سواء قوله: (بناها) أو واحدة فما⁽⁸⁵⁶⁾ بعده بيان لكيفية خلق السماء، فكيف يعطف الأرض عليه؟ بل الظاهر عطفه على قوله: [أم السماء].

قوله تعالى: [مَتَاعًا لَكُمْ] الظاهر أنه متعلق بقوله: [أخرج منها]، ولا يبعد أن يكون متعلقاً بالجميع؛ إذ السماء مع ليلها ونهارها لا يخلو عن منافع الإنسان، بل بعض الآثار ناطقة بأن الحكمة عن خلقه الكل هو الإنسان.

لعل الغرض في تعقيب هذا القول، بيان حكمة خلق هذه الأمور، فهي نعمة يجب الشكر عليها، فمن كفر فعند القيامة معاقب بالجحيم، ومن شكر فمثاب بالجنة، فيكون تمهيداً لقوله تعالى: [فَإِذَا جَاءتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى...] إلخ.

قوله: (تمتعاً لكم) فالمتاع كالسلام بمعنى التسليم، قيل: فيه إيقاظ للغافل بأنه مشترك في هذه⁽⁸⁵⁷⁾ التمتع⁽⁸⁵⁸⁾ مع الحيوانات العجم، فالعاقل يميز نفسه عنها بالاستدلال بها على قدرته تعالى، وسائر صفاته تعالى.

وأورد بأن الأولى أن يميزه بجعلها وسيلة للفوز وزاداً للسعادة، وأما الاستدلال فحاصل بمجرد خلق السماء.

أقول: لا منع في الجمع. نعم، قوله: «فحاصل...» إلخ، (لا يخلو)⁽⁸⁵⁹⁾ عن تأمل.

قوله تعالى: [فَإِذَا جَاءتِ] لما كان المقصود في المقام إثبات حقيقة⁽⁸⁶⁰⁾ البعث ووقوعه - وذلك دعوى مركبة من أمرين: إمكانه ووقوعه - وأثبت الأمر الأول، فهذا شروع⁽⁸⁶¹⁾ في إثبات الأمر الثاني، ولما كان ذلك من المطالب التي لا يمكن تحصيلها إلا بالنقل وبيان الشرع، أشبه بقوله: [فَإِذَا جَاءتِ...] إلخ، ولما كان الوقوع فرع⁽⁸⁶²⁾ الإمكان عقبه بالفاء التعقيبية، فقد عرفت به⁽⁸⁶³⁾ فائدة إتيان هذا القول، وفائدة إتيان كلمة الفاء، كما عرفت له وجه آخر آنفاً.

⁽⁸⁵⁴⁾ سقطت من أ، ج .

⁽⁸⁵⁵⁾ تفسير الكشاف، 697/4.

⁽⁸⁵⁶⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁵⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁵⁸⁾ ج : التمتع .

⁽⁸⁵⁹⁾ سقط من أ، ج .

⁽⁸⁶⁰⁾ في د : (حقيفة) .

⁽⁸⁶¹⁾ سقطت من د.

⁽⁸⁶²⁾ سقطت من أ.

ويمكن أن يقال: إذا كان جنس ما ذكر قبل⁽⁸⁶⁴⁾ دليلاً للبعث كما يكون دليلاً لوجود الباري، مع⁽⁸⁶⁵⁾ وحدته مع سائر صفاته، فمن اهتدى بها بصرف العقل وتوجيه النظر بها فمثاب بالجنة، ومن ذهل وعاند فهو معاقب بالنار، فافهم، والله أعلم.

قوله: (على سائر الدواهي) أورد بأن الوصف على هذا غير مفيد؛ إذ أكبريُّتها من سائر الدواهي داخله في مفهوم الطامة حينئذ⁽⁸⁶⁶⁾، فلو فسّر بكونها غالبية على كل من يصيبها ولا يمكنه دفعها، لكان مفيداً. لا يخفى أن معنى النظم على تفسير المصنف: إذا جاء أعظم ما يعلو على سائر الدواهي وأكبر⁽⁸⁶⁷⁾، فالفائدة ظاهرة، وهذا أولى من الحمل على التأكيد والتجريد كما قيل. نعم، لو حمل على التوضيح لكان أوجه.

قوله: (التي هي أكبر الطامات) أي: أكبر من كل طامة.

قوله: (بأن يراه...) إلخ، أو بأن يتأمل حق التأمل، ويُدقَّ النظر⁽⁸⁶⁸⁾ للأمارات المقتضية للعذاب أو التنعيم.

قوله: (وكأنه قد نسيه...) إلخ، من فرط الغفلة، أو من هول المطع، أو من كثرة أفراد سعيه.

قوله: (لكل راع) فلفظ «من» للعموم. يرد عليه: أن إبراز الجحيم ينبغي أن يختص بالغاوين، على قاعدة حمل المطلق على المقيد، كما في آية أخرى من قوله: **سَمِحْهُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ سَجَىٰ** [البقرة: 29]، بل لام **سَمِحْ لِلْغَاوِينَ سَجَىٰ** يقتضي اختصاص بروز الجحيم بالغاوين.

والجواب: أن رؤية المؤمنين إنما هي في الممر، ليس بمناسب لمقصود المقام من التهديد العام، وأن ظاهر النظم متبادر من كون الإبراز للجميع بمعنى واحد، وقد ثبت في الحديث: أن من⁽⁸⁶⁹⁾ يدخل الجنة بلا حساب لا يرى شيئاً ولا يعرفه⁽⁸⁷⁰⁾.

بل ثبت أيضاً: أنه يؤتى بجنهم يوم القيامة، وأنه يراها أهل المحشر كلهم⁽⁸⁷¹⁾، كما أشار إليه المصنف في سورة «الفجر»، فالأوجه أن اختلاف هاتين الآيتين باختلاف أطوار القيامة ومواطنها.

قوله: (على أن فيه ضمير الجحيم) فضمير لفظ «من» محذوف، أي: لمن ترى الجحيم إياه.

قوله: (خطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم) لأنه أصل في خطاب القرآن، وأنه مناسب لما سبق من قوله: [هل أتاك حديث موسى]، ولما سيأتي من قوله: [يسألونك عن الساعة]، وأن وضعه الأصلي هو الخصوص، فيندفع ما يقال: الأولى جعله خطاباً لكل أحد؛ لأنه⁽⁸⁷²⁾ يرجع إلى قراءة الغيبة.

⁽⁸⁶³⁾ سقطت من أ، ج .

⁽⁸⁶⁴⁾ سقطت من ج.

⁽⁸⁶⁵⁾ في د: (بل).

⁽⁸⁶⁶⁾ سقطت من أ، ب، ج.

⁽⁸⁶⁷⁾ في د: أكبره.

⁽⁸⁶⁸⁾ سقطت من أ، ب، ج.

⁽⁸⁶⁹⁾ سقطت من د.

⁽⁸⁷⁰⁾ لم أجده.

⁽⁸⁷¹⁾ وهو ما أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها، (2842) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال

رسول الله ﷺ: «يؤتى بجنهم يومئذ لها سبعون ألف زمام، مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها».

⁽⁸⁷²⁾ زاد في ج: لا.

وأما تفسير بعض القراءة بعضها الآخر، وتفسير بعض مواضع القرآن بعضه الآخر، كقوله تعالى: وَإِنْ مَنَّكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا [مریم: 71]، فلعل ذلك عند عدم القرينة والدليل على خلافه.

قوله: (من الكفار) قيل: تقييده بالكفار مع عدمه في «الكشاف»⁽⁸⁷³⁾؛ لأن المقصود تهديد معانديه صلى الله تعالى عليه وسلم.

أقول: كأن الأوجه أنه لدفع توهم العموم، على معنى: لكل من رأته كافرًا أو مؤمنًا، كما يدل عليه قوله تعالى: وَبُرِّزَتِ اللَّجَائِمُ لِلْعَاطِينَ [الشعراء: 91].

قوله: (دل عليه [يَوْمَ يَتَذَكَّرُ]) نحو أن يقول: يُجْزَى كُلُّ أَنَسٍ بِمَا سَعَى. هذا أوفق لما بعده من «أَمَّا» التي لتفصيل ما أجمله المتكلم، فهو أولى مما يقال - يعني⁽⁸⁷⁴⁾ يرى عَمَلَهُ، ويُعَاقَبُ بِالْجَحِيمِ لسوء عمله، وينجو لأحسن عمل - وإن في دلالة [يَوْمَ يَتَذَكَّرُ] عليه خفاء لا يخفى، وقد كان الأصل تقليل الحذف.

قوله: (أو ما بعده) قيل: وهو قوله: اختلف الناس، وقيل: دخل الخائفون الجنة والطاغون النار، قيل: ويحتمل أن يكون المراد: وجواب [فَإِذَا جَاءَ] إما محذوف أو مذكور، وهو نفس ما بعده من التفصيل، وحينئذ يكون الجواب قوله: [فَأَمَّا مَنْ طَعَى] الآية، كما في «الكشاف»⁽⁸⁷⁵⁾، فلفظ «أما» ليس للشرط حتى⁽⁸⁷⁶⁾ يلزم لغويته بعد الشرط الأول، بل لمجرد التأكيد.

قوله: (حتى كفر) لما كان مطلق الطغيان شاملاً للمؤمن الفاسق، وهو ليس⁽⁸⁷⁷⁾ بمناسب للحصر المستفاد من قوله: [هِيَ الْمَأْوَى]، ولما سبق له الآية، ولعادة القرآن من مقابلة فريقَي المؤمن والكافر، فُسِّرَ بالكافر.

قوله: (فانهمك فيها) أي: جَدَّ وَتَعَمَّقَ فيها.

قوله: (ولم يستعد...) إلخ، كأن الأول للاعتقادات والثاني للعمليات، كأن هذا ميل إلى كون الكفار مكلفين بالفروع، تأمل.

قوله: (وتهذيب النفس) هذا وإن كان ظاهرًا في تهذيب الأخلاق، لكن الأولى إما تعميمه لها وللامتناع عن المنكرات، أو للامتناع فقط.

قوله: (واللام فيه سادٌّ مسدٌّ الإضافة) ظاهره أن اللام عوض عن المضاف إليه، فَرُدَّ أنه مذهب كوفي مرجوح، مع إخلاله للحصر المستفاد من كون تعريف المسند للجنس، فَوُجِّهَ أن المراد ليس ذلك، بل لما علم أن الطاعي هو صاحب المأوى، تُرِكَتِ الإضافة، وأن الحصر ليس بمراد، بل الطاعي أعمُّ من الكافر، ولهذا لم يفسر بالحصرية كما فسره في مقابله به.

أقول: ياباه قوله في تفسير الطاعي: (حتى كفر)، فتأمل.

قوله: (و«هي» فصل أو مبتدأ) فعلى التقديرين يُرَادُ الحصر؛ إذ كون المسند معرَّفًا بالجنس قد يفيد الحصر أيضًا لتصحيح قوله: (حتى⁽⁸⁷⁸⁾ كفر).

⁽⁸⁷³⁾ تفسير الكشاف، 267/3.

⁽⁸⁷⁴⁾ سقطت من ج.

⁽⁸⁷⁵⁾ تفسير الكشاف، 698/4.

⁽⁸⁷⁶⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁷⁷⁾ سقطت من أ.

فعلى هذا يكون عصاة المسلمين داخلاً في قسم الخائف، ويراد من كون الجنة مأوى له أعم مما هو في البداية والنهاية، أو يكون متروكاً، ولو خصَّ قوله: (فصل) بقوله: (حتى كفر) وجعل قوله: (أو مبتدأ) تفسيراً مستقلاً مشاراً به إلى تعميم الطاعي، وأدرج عصاة المسلمين في هذه القرينة، فلا يخلو عن وجه.

قوله: (بين يدي ربه) قيل في وجه هذا التفسير: إنه دفع توهم المقام. أي: المكان للرب، فبالتفسير علم أن الإضافة لأدنى ملابسة.

وأورد: أنه تعالى كما كان منزهاً عن المقام، كذلك منزّه عن «بين يديه»، فلا بد من تأويله بحضوره تعالى، ولا يبعد أن يراد بمقام الرب المكان الذي خلقه تعالى للعذاب، كالقبر والقيامة والجحيم.

قوله: (لعلمه بالمبدأ والمعاد) المراد بالمبدأ ذاته تعالى وصفاته، التي من جملتها قدرته الكاملة، وانتقامه وبطشه الشديد، فلا شك في كونه علة قوية لخوف الرب، ولذا قال الله تعالى: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ [فاطر: 28]، فيندفع ما يتوهم بأن العلم بالمبدأ كافٍ في الخوف، فما الحاجة إلى العلم بالمعاد؟

قوله: (ليس له سواها مأوى) كأنه هنا احتباك⁽⁸⁷⁹⁾، حيث ما ذكر في السابق من قوله: (هي فصل أو مبتدأ) متروك ومراد هنا، وما ذكر هنا من هذا الحصر متروك مراد في السابق، فتدبر.

قيل: صحة هذا الحصر إما مبني على كون لام «الهُوى» للاستغراق، أو يراد بالنسبة إلى داخلي الجنة، وإلا فالمؤمن الفاسق قد يدخل النار أو لا، تأمل.

ولا يخفى أنه لو أريد من الخوف الكامل، أو أريد من المأوى المأوى على وجه الخلود، لاندفع ما ذكره.

قوله تعالى: [يَسْأَلُونَكَ] فكانهم لمّا عجزوا عن المعارضة على الأدلة السابقة، انتقلوا إلى دليل آخر، فكانهم قالوا: إن كان ما أخبرت من أمر البعث حقاً، فأخبرنا عن وقته وساعته، فمرادهم من السؤال التعجيز.

قوله: (متى إرساؤها) فـ [أَيَّانَ] بمعنى «متى»، و«مرسى» مصدر بمعنى الإرساء، وهو بمعنى الإقامة، وما قيل: إن «أَيَّانَ» إنما يستعمل في الأمر المفخم، فقيل بعدم صحته.

قوله: (وَمُسْتَقْرَها) عطف تفسيري لـ [مُنْتَهَاهَا]، وكلاهما اسم زمان.

قوله: (مِنْ مَرَسَى السَّفِينَةِ) ففيه إشارة إلى أن الساعة تسعى وتتحرك دائماً إلى جانب الوقوع، كالشخص القاصد لمقصد مخصوص.

قوله: (أي: ما أنت من ذكراها لهم) قيل: إن أريد ذكر نفس الساعة، فَمَع بُعده في نفسه لا يوافق مفسره من قوله: (من أن تذكر وقتها)، وإن أريد ذكر تعيين الساعة، وجعل قوله: (وتبيين وقتها) عطفًا تفسيريًا لـ [ذَكَرَها] فيأباه قوله: (فإن ذكرها لا يزيدهم إلا غيًّا)، وإن أريد من ذلك أيضًا ذكر وقتها فيأباه قوله: (ووقته مما استأثره الله تعالى).

ثم أجيب بأن المراد من قوله: (أي: ما أنت من ذكراها) تفسير آخر للنظم، ولا امتناع في المنع إذا كان ذكراها يزيدهم غيًّا، كما يدل عليه ظاهر قوله: [إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا] و(فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى) [الأعلى]:

(878) سقطت من ج .
(879) في «التعريفات» للجرجاني، ص 12: الاحتباك: هو أن يجتمع في الكلام متقابلان، ويحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه، كقوله: علفتها تَبْنًا وماءً باردًا. أي: علفتها تَبْنًا، وسقيتها ماءً باردًا.

[9]، لا يخفى أن ظاهره أنه ممتنع عن الإنذار بنفس الساعة عند عدم رجاء القبول، ولا شك أنه مخالف لأكثر مواضع القرآن من الأمر بالإنذار بمطلق الساعة نفسها.

لعل الحق ما أشير إليه في قوله: (فإن ذكراها لا يزيدهم...) إلخ، أي: ذكر وقتها حال كونه علة أولى للمنع، ووقته علة ثانية كذلك.

قوله: (وقيل: «فيم» إنكار لسؤالهم) أي: في أمر عظيم لا ينبغي أن يسأل عنه. مرّضه لكونه إخراجاً للنظم عن الظاهر والمتبادر، كما قيل. ويمكن أن يقال: إن كونه عليه الصلاة والسلام خاتماً وأمانة للساعة، ليس بمعلوم لهم، سيّما في هذا الوقت.

قوله: (وقيل: إنه متصل) أي: يسألونك عن وقت الساعة ويقولون: في أي مرتبة من علمها؟⁽⁸⁸⁰⁾ فالذكرى بمعنى العلم.

قوله: [إنما أنت مُنذِرٌ مَن يَخْشَاهَا] يشكل أنه يقتضي ألا ينذر صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة الكفار، سيّما من علم منهم عدم الخشية، فتأمل وانتظر.

قوله: (وهو لا يناسب تعيين الوقت) لأن الخشية المتسببة عن الإنذار إنما تتوقف على نفس الساعة، وأما تعيين وقتها فلا يناسبها فضلاً عن توقُّعها؛ لأنه عند⁽⁸⁸¹⁾ عدم التعيين يحتمل وقوعها في كل حين، وأن الإبهام أدخل في الخشية، وبما ذكر يندفع ما يتوهم من أن التعليل المناسب لهذا النظم أن يقال: وأما من ليس له خشية فأنت ليس بمنذره.

قوله: (وتخصيص...) إلخ، يرد عليه أنه يقتضي أن يكون جميع إنذاره منتقياً به، والانتفاع إنما هو بالإيمان، فعمل - والله أعلم - أن معنى النظم: أن إنذارك إنما هو عند رجائك الخشية، وأما من علمت منه عدم الخشية فليس لك إنذار في حقه، وذلك إما بالقرائن أو بإعلامه تعالى، لعدم النفع.

قوله: (والإعمال على الأصل) أورد: بل الأصل الإضافة؛ إذ إعمال الأسماء للشبّه. ووجه بأن الأصل بالنسبة إلى الإضافة اللفظية عدم الإضافة؛ لأنه لا معنى لها سوى التخفيف.

لا يخفى إن أريد من العدم العدم بعد وجود شرائط اللفظية فممنوع، وإن قبله فليس بمفيد، وأنه يجوز في إفادة الأصالة مجرد التخفيف.

قوله: (لأنه بمعنى الحال) أورد بأن الظاهر أنه بمعنى الاستمرار، فحينئذ (وإن جاز)⁽⁸⁸²⁾ إعماله بالنظر إلى الحالية والاستقبالية، ويجوز عدم إعماله بالنظر إلى الماضية، فلا يعلم الأصالة. وأجيب: أنه إذا اعتبر بالقياس إلى أول البعث دون وقت النزول، يكون لمجرد الاستمرار في المستقبل، فلا ماضي.

لا يخفى ما فيه من البعد، لعل الأقرب أن المقصود بيان حال كونه صلى الله تعالى عليه وسلم منذراً في الحال والاستقبال وإن كان إنذاره عامّاً في نفسه.

⁽⁸⁸⁰⁾ أي: ما مبلغ علمك فيها. حاشية الشهاب على البيضاوي، 318/8.

⁽⁸⁸¹⁾ سقطت من ج .

⁽⁸⁸²⁾ سقط من ج .

قوله تعالى: [كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا] جواب آخر عن سؤالهم، كأنه على⁽⁸⁸³⁾ طريق أسلوب الحكيم⁽⁸⁸⁴⁾، يعني: وقت مجيء الساعة قريب يشهدونه عند رؤيتهم.

فحاصل المقام: أن سؤالهم عن الساعة إن كان عن وقتها المعين، فذا أمر لا يعرفه النبي ولا أحد غيره، بل علمه أمر تفرد به تعالى، وذلك ليس بمُخَلِّ لمنصب النبوة، بل مقتضى النبوة هو الإنذار، وذا إنما هو لمن يخشى؛ وإن عن وقتها المطلق فذا قريب.

قوله: (أي: في الدنيا أو في القبور) قيل: الأنسب في كليهما. لعل الأنسب هو الأول؛ لأن ذلك متضمن للإشارة إلى المنع عن الاغترار إلى الدنيا، الذي أفضاهم إلى إنكار البعث ومخالفة النبي ﷺ. وجه المنع: أن ذلك الدنيا آتية وفانية ليس لها دوام.

قوله: (أي: عشية يوم) فالتنوين عوض عن المضاف إليه. لعل باعث التفسير تصحيح ضمير [ضُحَاهَا]؛ إذ ليس لنفس العشي ضحى، بل الضحى ليوم وجد فيه العشي، فالإضافة لأدنى ملابسة.

⁽⁸⁸³⁾ سقطت من د .
⁽⁸⁸⁴⁾ أسلوب الحكيم، وهو: تلقي المخاطب بغير ما يترقبه، إمّا بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإما بحمل كلامه على غير ما كان يقصد.

(سورة عَبَسَ)

قوله: (هذه من السُّور التي سُمِّيَتْ باسم كلمتها الأولى) وجيء أولها بالفعل الماضي.

قوله تعالى: [عَبَسَ] الضمير للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، لقرينة الحال أو المقال من قوله: [وما يُدْرِيكَ]، وفيه التفات⁽⁸⁸⁵⁾ على مذهب، ووجهه: تعظيم لشأن النبي عليه الصلاة والسلام، بحيث لا يصرح إسناد ما لا يناسب إليه، أو لاستبعاد صدور هذا الفعل عنه ﷺ، أو لاستبعاد نفس الفعل، فافهم. أو لأن جنس هذا الفعل لا يناسب المخاطبة الشفاهية، أو لأن مثل هذا الخطاب يوجب العنف والتخفيف، ومراده تعالى إنما هو التأديب على وجه التودد والترفق، ويحتمل أن يكون هذا من قبيل إتيان الخبر موضع الإنشاء، أي: النهي.

قوله: (رُوي...) إلخ، لعل وجه ذكر سبب النزول مع عدم عادته في الغالب، هو بيان وجه تعريف «الأعمى» وأن لأمه للعهد، أو لبيان مرجع ضمير⁽⁸⁸⁶⁾ الفعلين، أو أن تولّيه وإن كان مبنياً على العذر - كتشغل القوم وتأديب السائل المكرر، بأن اللائق بحاله أن يؤخر سؤاله إلى آخر المجلس - لكن الأولى له عليه الصلاة والسلام الإقبال والتوجّه إليه، ففيه إشارة إلى أن التأديب الإلهي لترك الأولى.

وما قيل: إن⁽⁸⁸⁷⁾ سبب النزول ليس له مدار ونفع في بيان معاني القرآن، بل لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، فزُدَّ عليه بأن له فوائد، كالوقوف على المعنى، وإزالة الإشكال، حتى قال الواحدي⁽⁸⁸⁸⁾: لا يمكن الوقوف على معنى الآية بدون بيان نزولها. وابن دقيق: سبب النزول طريق قوي في معاني القرآن⁽⁸⁸⁹⁾. وابن تيمية: سبب النزول معين على المعنى، فإن العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب⁽⁸⁹⁰⁾. وكالوقوف على حكمة تشريع الحكم، وكتخصيص الحكم به عند من يرى العبرة بخصوص السبب. والتفصيل في «الإتقان»⁽⁸⁹¹⁾.

قوله: (ابن أم مكتوم) في «الكشاف»: أم مكتوم جدته. أي: أم أبيه⁽⁸⁹²⁾. ورُدَّ أنها نفس أمه، واسمها عاتكة، كما نصَّ به ابن عبد البر⁽⁸⁹³⁾، وصححه ابن حجر⁽⁸⁹⁴⁾.

قوله: (صناديد) جمع صُنْدِيد، بمعنى السيد والشجاع.

قوله: (ولم يعلم تشاغله بالقوم) وهو الأصح، وفي أكثر النسخ: (بالقول)، ثم أُورد: أن العمى ليس بسبب لعدم العلم بالتشاغل، بل السبب لذلك الصَّمَم. ورُدَّ بمدخلة الإبصار في العلم بالتشاغل. أقول: المصنف لم يدع تلك السببية، ولم يقتضها كلامه، بل يمكن أن مراده بقوله: (لم يعلم) لم يتفطن، أو: لم يعمل على موجب علمه من التشاغل، وهو الصبر إلى آخر المجلس.

قوله: (فكره رسول الله ﷺ قطعه...) إلخ؛ لقوة حرصه وطمعه على إسلامهم، لرجاء شرف الإسلام بهم لكونهم أشرف القوم ومقتداهم، والناس على دين ملوكهم.

⁽⁸⁸⁵⁾ في «التعريفات» للجرجاني، ص 35: الالتفات: هو العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو التكلم، أو على العكس.

⁽⁸⁸⁶⁾ في د: ضمير.

⁽⁸⁸⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁸⁸⁾ أسباب النزول، ص 8.

⁽⁸⁸⁹⁾ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 259/2.

⁽⁸⁹⁰⁾ أصول التفسير، ص 16.

⁽⁸⁹¹⁾ الإتقان، 107/1. وينظر: «لباب النقول في أسباب النزول» ص 3.

⁽⁸⁹²⁾ تفسير الكشاف، 700/4.

⁽⁸⁹³⁾ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، 997/3.

⁽⁸⁹⁴⁾ الإصابة في تمييز الصحابة، 495/4.

قوله: (مرحباً) أي: أتيتَ مرحباً. أي: مكاناً واسعاً.

وقوله: (بمن عاتبني) أي: رَحِبتَ بمن عاتبني، أو متعلق بـ«مرحباً» على كونه بمعنى اللام، أي: واسعاً لمن عاتبني.

قوله: (يكرمه) إما لما فهم من صيغ⁽⁸⁹⁵⁾ الآية الأمر بالإكرام، أو لجبر ما فات، أو لكونه سبباً للتأديب الإلهي.

قوله: (بمن عاتبني) لم يعبر باسمه ليكون بياناً للإكرام؛ لأن فيه تعظيماً له، يعني: أنت رجل شريف لأجلك عاتبني ربي، أو لأن عتاب المحبوب مطلوب ومرغوب يُتَلذذُ فيه، فكان هو سبباً لهذه اللذة، وقيل: لنلا يخفى على ابن أم مكتوم لكونه أعمى. ورُدَّ: أن ذلك عند الالتباس، وصدور مثله عند عدم الاشتباه والالتباس. قوله: (واستخلفه) من تنمة بيان الإكرام.

قوله: (علة لتوَلَّى) «أورد أن العلة هي تكرر السؤال. وأجيب: أن المجيء⁽⁸⁹⁶⁾ على الوجه الخاص يصلح أن يكون علة، والأسلم جعله ظرفاً.

ولا يخفى أن المجيء سبب للسؤال وتكراره، فعلة العلة⁽⁸⁹⁷⁾ علة، والسر فيه الإشارة (أن المجيبية)⁽⁸⁹⁸⁾ - سبباً مع كون الجائي أعمى - سبب للإقبال لا للإعراض.

قوله: (على اختلاف المذهبين: البصري والكوفي) في تنازع الفعلين⁽⁸⁹⁹⁾، لكن حذف اللام في [أن] جاءه الأعمى] إنما هو على قياس حذف الجار من «أن» و«أنه»، لا لكونه مفعولاً له، لأنه ليس فعلاً لفاعل الفعل المعلل به.

قوله: (ويألف بينهما) قيل: إعادة الجار تُشعر بأنه بيان قراءتين. ورُدَّ بأن الظاهر عن بعض الكتب كـ«الكواشي»⁽⁹⁰⁰⁾، أنه قراءة واحدة.

قوله: (بمعنى: ألأن جاءه) فيوقف على [تَوَلَّى] دون قراءة الجمهور، والاستفهام للإنكار.

قوله: (ونكر الأعمى...) إلخ، قد عرفت ما فيه وما فيه، فاعرف ما فيه.

قوله: (والدلالة) عُطف هنا بالواو لعدم التزاحم في النَّكَّات، وفيما بعدُ بـ«أو» لإشعار كفاية واحدة النكات.

قوله: (أو لزيادة الإنكار) (أصل الإنكار)⁽⁹⁰¹⁾ من أصل الجائي وزيادته من كونه أعمى، وقيل: أصله من المقام، وإسناد الفعلين إلى ضمير الغيبة⁽⁹⁰²⁾ على طريق الالتفات.

⁽⁸⁹⁵⁾ في د: صنع.

⁽⁸⁹⁶⁾ في ج: المجيبية.

⁽⁸⁹⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁸⁹⁸⁾ سقط من د.

⁽⁸⁹⁹⁾ فالبصريون ينصبونه بـ (تولى). والكوفيون ينصبونه بـ (عيس).

⁽⁹⁰⁰⁾ أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع، موفق الدين أبو العباس الكواشي - نسبة إلى «كواشي» قلعة من بلاد الموصل - الشافعي المقرئ المفسر الزاهد، بقية الأعلام، وله مصنفات، منها: تفسيره المطوّل، واسمه «تبصرة المنتدّر وتذكرة المتبصّر»، والمختصر، واسمه «التلخيص في تفسير القرآن العزيز»، وغير ذلك. توفي سنة (680/1282). هدية العارفين، 98/1.

⁽⁹⁰¹⁾ سقط من ج.

⁽⁹⁰²⁾ في د: الغائب.

قوله تعالى: [لَعَلَّهُ يَرْكَبِي] قال في «مغني اللبيب»: إن «لعل» هذه بمعنى الاستفهام، كما في قوله: سمح لعل الله يُحدث بعد ذلك أمرًا سجي [الطلاق: 1] (903).

قوله: (لعله يتطهر...) إلخ، وأما الكفرة فإنه صلى الله تعالى عليه وسلم عالم بحالهم من عدم رجاء الإيمان، كما يدل عليه قوله: [وَأَمَّا مَنْ اسْتَعَى]، ويشير إليه ما ذكر في سبب النزول، فيندفع ما يتوهم أنه كما لم يجعله امرأً دارياً (بحال الأعمى، كذلك لم يجعله امرأً دارياً) (904) بحال الكفرة، على ما قيل. ثم فيه إشارة أن قوله: [لَعَلَّهُ] ابتداء كلام، وقيل بتسليط [يُدرِك] على جملة الترجي، أي: لا تدري ما هو مترجى منه، مِنْ تَرَكَ أَوْ تَذَكَّرَ.

قوله: (بما يتلقف) تلقف (905) الشيء: تناوله بسرعة.

قوله: (وفيه إيماء...) إلخ، قيل: وجه الإيماء (906) في غاية الخفاء. وقيل: وجه الإيماء أنه لما كان الأعمى مسلماً زكياً عن الآثام، وكان مُجِدِّاً في متابعتة صلى الله تعالى عليه وسلم، وكان حق التعبير من جنس التعلم، فتعبيره بالتزكّي تعريض بأنه كان ﷺ لتزكية غيره (907) لا لإفادة تركية، ففائدة الإيماء دفع لإباء. قوله: [يَرْكَبِي] لكون الأعمى مسلماً. وأورد: أنه مع كونه تحريف الكلم (908) عن مواضعها، لا يلائم ما ذكره المصنف أصلاً، وأن الإسلام لا يمحو الآثام المكتسبة بعده، وأن كونه مُجِدِّاً في المتابعة لم يعصمه عمّا فعله قبل التعليم.

أقول: الظاهر أنه ليس له كل البعد، يظهر بالتأمل.

قوله: (فتنفعه موعظتك) الفاء إما تعقيب محض، أو تفسيرية، أو تعليلية، قيل: فالأول إشارة إلى التخلية، والثاني إلى التحلية، ولهذا أدخلت كلمة التردد.

أقول: الظاهر بالنسبة إلى نفس النظم الأول مناسب للاعتقادات الأصلية، والثاني للعمليات الفرعية، وأن التردد لمنع الخلو، فلا منع في الجمع.

قوله: (جواباً لـ«لعل») والمقرر في كتب العربية: أن نصب المضارع بـ«أن» المقدر بعد الفاء، مقصور على ستة: الأمر والنهي والنفي (909) والاستفهام والتمني والعرض. و«لعل» ليس منها، فأول بعض بمشابهته «ليت»، وبعض بحمل الترجي على التمني والاستفهام (في بُعد حصول المطموح، ويقربه تأويل بعض: أن المرجو لكونه بعيداً نُزِّل منزلة المُتمنى).

لعل تحقيق التأويل بما (910) في «التلخيص»: وقد يُتمنى بـ«لعل» فيُعطى حكم «ليت»، نحو: لعلّي أحجُّ فأزورك - بالنصب - لُبُعد المرجو عن الحصول (911).

(903) مغني اللبيب، ص 379.

(904) سقط من أ.

(905) سقطت من ج.

(906) سقطت من أ.

(907) سقطت من ج.

(908) في ب: الكلام.

(909) سقطت من ج.

(910) سقط ما بين القوسين من ج.

(911) تلخيص مفتاح العلوم للقريني، ص 39.

قوله تعالى: [أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَى] «أَمَّا» تفصيل لإجمال مقدر، هو نحو: حالك مع قومك ليس بلائق لك. أو تعليل بما فهم من قوله: [عَبَسَ وَتَوَلَّى]، يعني: (ما توليت عنه لئَصْدَى مَنْ اسْتَعْنَى عنك، وما شأنه كذا فليس بلائق لك)⁽⁹¹²⁾.

قوله تعالى: [تَصَدَّى] قيل: تقديم معمول [تَصَدَّى] للاهتمام، لأنه منشأ العتاب، وكذا الحال في [عَنَهُ تَلَهَّى]، والإقدام على التصدي، لأن الإنسان حريص على ما مُنِع، فالعتاب للإخراج عن مقتضى البشرية بالكلية. وأورد: أنه فرية بلا مرية؛ فإن حرصه ﷺ ليس لهوى النفس، بل لإجراء أمره تعالى. لا يخفى أنه لو تم ما ذكره لزم انتفاء العتاب بالكلية، وليس فليس. وأن مقتضى البشرية لا يقتضي هوى النفس، بل معناها: أن الكافر إن امتنع عن الإسلام فالنبي ﷺ ازداد حرصه على إسلامه لإجراء أمره تعالى، لكن هذا وإن كان لإجراء الأمر لكن لاستلزامه إعراضه عن الأعمى المُقِيلِ والمُسْتَعْلِمِ، لم يكن في حقه⁽⁹¹³⁾ أولى، فعوتب بترك الأولى، لكن الأنسب في تقديم المعمول هو القصر.

قوله: (حتى يبعثك الجرح) قيل: باعث الحرص لا يختص بدفع المضرة، بل يجوز لوصول منافع الإسلام. ودفع بأن المنع لاستلزامه إعراضاً عن المسلم الذي إقباله حسنة ومنفعة أيضاً، ولو ترتب مضرة على عدم إسلام الكافر لكان لتشاغله وجبة (وإن أوجب)⁽⁹¹⁴⁾ التغافل عن المسلم؛ إذ عند اجتماع المضرة والمنفعة يرجح ترك المضرة على وصول المنفعة، لكن من القواعد المقررة: أن المنفعة القوية مقدمة، ولا شك أن منافع إسلام⁽⁹¹⁵⁾ الكافر - لا سيما كثرته وتعدده، مع كونهم من الصناديد - قوية بالنسبة إلى منفعة مسلم واحد مستعلم. والحل: أن ذلك عند رجاء الإسلام، وقد علم من أوضاعهم وقرائنهم عدم ذلك الرجاء، ويؤيده قوله تعالى: [فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى] الآية، على تقدير استثناء قوله: [إِلَّا مَنْ تَوَلَّى]، من قوله: [فَذَكِّرْ]، (بمعنى: فذكر)⁽⁹¹⁶⁾ إلا من تولى وأصر، كما يذكره المصنف.

قوله: (إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ) كأنه اقتباس⁽⁹¹⁷⁾. يرد عليه أن مثله كقوله تعالى: لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ [الغاشية: 22]، ونحوه من الآيات، منسوخة بأية السيف. ويُدفع أن الأكثر عدم نسخ ذلك ولو سلم أن نزول هذه الآية قبل النسخ.

قوله تعالى: [وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى] قيل: فيه احتباك⁽⁹¹⁸⁾، فذكر الغنى أولاً للدلالة على الفقر ثانياً، والمجيء والخشية ثانياً للدلالة على ضدهما ثانياً. أقول أيضاً: فيه الطرد والعكس، حيث يدل⁽⁹¹⁹⁾ منطوق كل واحد⁽⁹²⁰⁾ منهما على ما دل عليه مفهوم الآخر، وبالعكس.

⁽⁹¹²⁾ سقطت من أ، ب.

⁽⁹¹³⁾ سقطت من أ.

⁽⁹¹⁴⁾ في ج بدل ما بين القوسين: أحيب.

⁽⁹¹⁵⁾ زيد في ج، د: ترك.

⁽⁹¹⁶⁾ سقط من ب.

⁽⁹¹⁷⁾ من قوله تعالى: (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ) [الشورى: 48].

⁽⁹¹⁸⁾ في «التعريفات» للجرجاني، ص 12: الاحتباك: هو أن يجتمع في الكلام متقابلان، ويحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه، كقوله: علفتها تَبْنًا وماءً بارداً. أي: علفتها تَبْنًا، وسقيتها ماءً بارداً.

⁽⁹¹⁹⁾ سقطت من ب.

قوله: (يقال: لَهَي) بكسر الهاء بمعنى الإعراض، لا بفتحها بمعنى اللعب.
قوله: (ولعل ذكر التصدي...) إلخ، لا يخفى في خفاء هذا الإشعار من هذا النظم، على أن صدور ذلك الاهتمام بالغني لغناه، والإعراض عن الفقير لفقره، كما تُشعر قاعدة: تعلق الحكم بالمشققتنضي عليه المأخذ. فمن وَصَفَهُ تعالى بِخُلُقٍ عَظِيمٍ وَرَحْمَةٍ لِلْعَالَمِينَ، ليس بواقع. وأشير إلى دفع الأول:

— تارةً أن وجه الإشعار أن التصدي والتلهي لا يكونان إلا بالقلب، والمراد بالغني: المستغني عن الإيمان والطاعة، وبالفقير: الطالب المحتاج إلى ذلك.

لا يخفى لو سلم ذلك في الأول، بضم إعانة صلة الموصول، لكن لا يظهر صحته في الثاني؛ إذ ليس شيء يدل على الفقر، ولا على الإعراض عنه لفقره، لا من نفس [تَلَهَى]، ولا من صلة موصوله، ولو سلم فليس بلائق بمنصبه صلى الله تعالى عليه وسلم.

— وتارةً أن الإشعار من إنما هو من الأسلوب، بمعنى ترتيبهما على الموصوفين، مع تقديم الضمير المسند إليه في المقامين، المفيد للتقوى، بل الاختصاص.

لا يخفى أيضاً أنه لو سلم ذلك لا يكون من ذكر التصدي والتلهي، بل من قوله: [استغنى]، [وجاءك يسئى وهو يخشى]، ومن تقديم (أنت) في المقامين.

— وتارةً أن ذكر التصدي في الأغنياء دون الاشتغال، وهو المقابل للتلهي، وذكر التلهي عن الفقير دون عدم التصدي له المقابل للتصدي، للإشعار بأن العتاب للاهتمام بالغني، لا لنفس الاشتغال معه، ولنفس الإعراض عن الفقير، لا لترك اهتمامه؛ لأن الاهتمام بالفقير ليس بواجب، ونفس الاشتغال بالغني ليس بممنوع، لأنه منذر.

لا يخفى أيضاً أن الاشتغال للتصدي، وعدم التصدي للتلهي، إما معنى مطابق أو التزامي، وأن فهم (الاهتمام من التصدي، مع فهم)⁽⁹²¹⁾ عدمه من التلهي مما لا وجه له، فليتأمل.

قوله: (ردع عن المعائب عليه، أو عن معاودة مثله) وحينئذ يرد عليه أنه إن أريد من المعائب عليه عينه ونفسه من التصدي والتلهي، فردعه غير ممكن؛ لأنه ماضٍ ومتحقق، فلا معنى لردعه، وإن نوعه وجنسه فقول: (أو عن معاودة مثله) من قبيل تقابل الشيء إلى نفسه، فليل في جوابه: إنه عطف تفسير لما قبله. ويؤيده ما في «الكشاف» من لفظ الواو بدل «أو»⁽⁹²²⁾، لكن يشك بتغيير المصنف إياها إلى «أو»، وأن مجيء «أو» بمعنى الواو، ليس بمرضي عند محققي العربية.

وقيل: الأول إذا كان النزول في أثناء الإعراض والتصدي، والثاني بعد انقضائهما. لا يخفى أن عموم علة ردع نفس ما ذكر عام لمثله، فلا حاجة إليه، سيما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

وقيل: معنى الأول الردع عن استحسان ذلك بقلبه، وأنت تعلم أن ذلك ليس بمناسب لـ (أو) التي لأحد الأمرين، إلا أن يرجع إلى معنى الواو، وقد عرفت ما فيه.

(920) سقطت من أ و ب.

(921) سقط من أ.

(922) تفسير الكشاف، 702/4.

لعل الأقرب أن الأول هو شخصاً⁽⁹²³⁾ التصدي والتلهي بالنسبة إلى الكافر المعهود والأعمى، والثاني جنس ذلك الأمرين⁽⁹²⁴⁾، سواء لهما أو لغيرهما.

قوله: (والضميران للقرآن) قيل: لا يجعل الأول للمعاتبه أو السورة؛ لأن ذلك يقتضي تأنيث الثاني أيضاً. وقيل: بل الأولى أن يجعل لنحوهما، ويجعل تذكير الثاني بتأويل القرآن أو العقاب، أو لكون المصدر في تأويل (أن) مع الفعل، حتى لا يلزم ارتكاب التأويل قبل⁽⁹²⁵⁾ ظهور الاحتياج إليه. وعن «الكشاف»: أن الثاني راجع إلى التذكرة بتأويل الذكر والوعظ⁽⁹²⁶⁾.

وقيل: ويجوز إرجاعه إلى الدعوة إلى الإسلام. ورُدَّ بأن قوله: [في صُحُفٍ] أب عنه، ولا يبعد أن يجعل للزوم الإعراض عن كل متكبر مستغني، والالتفات إلى كل سائل متواضع مسترشد.

قوله: (صفة لـ [تذكرة]) فجملة [فمن شاء] معترضة. أُورد بمنع الفاء عن ذلك نقلاً عن «الكشاف». ودُفع بأنه غير صحيح؛ إذ هو صرح في (النحل) بجواز كون قَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ [النحل: 43] اعتراضاً⁽⁹²⁷⁾.

قوله: (مرفوعة القدر) إن أريد من الصحف القرآن، فرفع قدره نحو كونه معجزاً، وحكمه قطعياً باقياً ناسخاً، واستحقاق تاليه أجراً عظيماً، وكون منكره كافراً، وهو ظاهر، وإن أريد اللوح - كما قيل - فالظاهر حينئذ كون الرفع بمعنى المكان، كما قيل: إنه فوق السماء السبع.

لعل ذلك ليس بمرضي عند المصنف، كما أورد على ذلك أن إطلاق الصحف على اللوح، ليس بمتعهد.

قوله: (أو الأنبياء) أقول: ويحتمل - والله أعلم - أن يراد العلماء أو الحفظة.

قوله تعالى: [قُتِلَ الْإِنْسَانُ] لعل أنه جواب عن سؤال نشأ عن ردع التصدي، والنبى صلى الله تعالى عليه وسلم منذر لكل كافر.

وجّه أن هذا الكافر المستغنى كافر تحقق عقوبته تعالى بمقتضى علمه، ومن شأنه كذا، فلا فائدة في التوجه.

قوله: (دعاء عليه) (يرد عليه)⁽⁹²⁸⁾ إن أريد من الدعاء حقيقته فهو متعذر ظاهر⁽⁹²⁹⁾، وإن مجازُه فالظاهر هو غايته، وغاية دعاء القتل تحقق نفس القتل. فإن أريد من الإنسان جميع الكافر، فظاهر أن جميعه لا يكون مقتولاً، وإن العهد الذي اشتغل به النبي ﷺ، فليس بمعلوم كونه مقتولاً.

أقول: بل معنى القتل هو عقوبة الدنيا أو الدارين، أو مطلق الشتم على عاداتهم بدون قصد معنى، ويجوز أن يقف المصنف مقتولية المعهود، ولو جعل لفظ (قُتِلَ) بمعنى الإخبار عن قتل الكفار في الاستقبال، أو عن مشروعية قتلهم فيه، أو عن قتلهم في الماضي، لم يحتج إلى تلك العناية.

⁽⁹²³⁾ في ج: شخص.

⁽⁹²⁴⁾ في ج: الأمر.

⁽⁹²⁵⁾ سقطت من أ.

⁽⁹²⁶⁾ تفسير الكشاف، 702/4.

⁽⁹²⁷⁾ تفسير الكشاف، 608/2.

⁽⁹²⁸⁾ سقط من ج.

⁽⁹²⁹⁾ سقطت من ب.

قوله: (ومعجب من إفراطه) هذا مفاد من الثاني، كما أن الأول مفاد من الأول، والتعجب من الله تعالى مما يستحيل، فيؤول كالدعاء.

قوله: (في الكفران) فقوله: [ما أكفره] من الكفران، وهو أعم من حقيقة الكفر، فباعث هذا المجاز تعقيبه بقوله: [من نطفة خلقه] الآية⁽⁹³⁰⁾، يدل على سُخط عظيم؛ إذ القتل جزاء أعظم العقوبات، فجزاء سيئة سيئة مثلها، أو قوله: (دم بليغ) إذ الذم بالكفر والتعجب من إفراطه يوجب النهاية في الذم، فالأول للأول والثاني للثاني.

قوله: (بيان لما أنعم الله) يعني أن قوله: [ما أكفره] لمآدل التزاماً على النعمة - بل الجليلة⁽⁹³¹⁾ منها - فبين تلك النعمة بهذا، وما يتوهم أن الاستفهام ينافي البيان - بل البيان جوابه - فمختص بالاستفهام الحقيقي، وهو منه تعالى متعذر، بل المراد المجازي، وإليه يدل قوله: (والاستفهام للتحقير).

قوله: (خصوصاً من مبدأ حدوثه) يرد: أن هذه النعم الحاصلة في المبدأ من خلق النطفة، وتقديره وتيسير سبيله، ليست بمختصة بالإنسان، وهو ظاهر.

والجواب: أن المراد خلقه وتقديره على وجه الامتياز في الحُسن والشرف، فمن قبيل تقييد المطلق الذي الأصل فيه جريانه على إطلاقه ولو سلم صحة ذلك باستعانة نص آخر، كقوله تعالى: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ [التين: 4]، فأورد بعدم تمامية ذلك فيما سوى الخلق والتقدير.

وما قيل: المجموع مع قوله: [فأقبره] من حيث المجموع مخصوص بالإنسان، فينافيه قوله: (من مبدأ حدوثه)، إذ الإقبار ليس من نعم المبدأ، (إلا أن يقال: المراد من مبدأ حدوثه إلى منتهى حاله)⁽⁹³²⁾.

وقيل: المراد ما يكون نعمة في حق الإنسان أنفسيًا أو آفاقياً، فالإنعام نعمة الإنسان، كما يؤيده قوله: [مَنَاعًا لَكُمْ]، ولا يخفى أن المفسر يقتضي اختصاصه بنفس الإنسان.

لعل الأقرب أن يراد من الخصوص ما هو الإضافي، يعني بالنسبة إلى⁽⁹³³⁾ المكلفين.

قوله: (للتحقير) قيل: يحتمل أن يفاد التحقير من التنكير، والاستفهام للتقرير. وقيل: فالاستفهام للدلالة على حقارة المسؤول عنه، كأنه لحقارته خفي جنسه فسئل عنه.

قوله: (ولذلك أجاب) أورد أن الجواب يستدعي كون الاستفهام على حقيقته، فقيل: الوجه جعله بدلاً من قوله: [من أي شيء خلقه].

أقول: يجوز كون معنى الجواب هنا البيان، فالمعنى: ولذلك بيَّنه بقوله... إلخ.

قوله: (فهياه أو قدره أطواراً) قيل: لما توهم الاستدراك وعطف الشيء على نفسه من الخلق والتقدير، فسّر التقدير بما ذكره. ووجه ذلك بأن في التفسير إشارة إلى أن الفاء في قوله: [فقدّره] للتفصيل.

قوله: (وألهمه أن ينتكس) ليس المراد من الإلهام هنا ما هو المعروف، والانتكاس: هو انقلاب رأس الولد إلى تحت.

⁽⁹³⁰⁾ زيد في ج هنا : قوله.

⁽⁹³¹⁾ في ج : الجليلة.

⁽⁹³²⁾ تقدم ذكر ما بين القوسين في أ إلى ما قبل سطرين.

⁽⁹³³⁾ سقطت من أ .

قوله: (أو نذل له...) إلخ، بإعطاء قدرة صالحة للخير والشر، أو بإرسال رسول بيّنهما، أو بإنزال كتب كذلك، أو بإعطاء عقل يميزهما.

قوله: (للمبالغة في التيسير) أورد بأن المشهور كونه لزيادة التمكن في نفس⁽⁹³⁴⁾ السامع، لا⁽⁹³⁵⁾ للمبالغة في الفعل: أقول: لا يبعد كل البعد استلزام ذلك⁽⁹³⁶⁾ ذلك.

قوله: (دون الإضافة) مع أن الظاهر الإضافة.

قوله: (سبيل عام) قيل باختصاصه على المعنى الثاني وإن توهم خلافه.

قوله: (وفيه على المعنى الأخير) وقيل: عام⁽⁹³⁷⁾ للمعنيين. فعلى الأول العموم للشمول على الحيوانات أيضاً، وعلى الثاني للشمول على الإنس والجن، كما قيل.

أقول: العموم المستفاد من اللام إنما هو بالنسبة إلى مدخوله، فالعموم بالنسبة إلى السبيل عمومته للخير والشر، وتأويل ما ذكره بالسبيل تكلف لا يصار إليه عند إمكان خلافه.

ثم قيل في وجه الإشعار: إنه لو أضيف إلى ضمير الإنسان لتوهم اختصاصه بالخير؛ إذ الشر ليس سبيله، بل وقع فيه للضلال.

وأورد: أن⁽⁹³⁸⁾ كل ما يسلكه الإنسان من الخير والشر فهو سبيله، والتخصيص تحكّم.

أقول: العموم عند اللام لشموله جميع الحيوانات، وشموله جميع المكلفين كما عرفت، فافهم.

قوله: (إيماء بأن الدنيا) لعل هذا بحكم داعي تجوز لفظ السبيل، بإيهام معناه الأصلي الحقيقي، فالدنيا ليس لها قرار، فأهلها عابر سبيل، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «كُنْ في الدنيا كأنك غريبٌ أو عابرٌ سبيل»⁽⁹³⁹⁾، وإن الدنيا مقنطرة فاعبروها ولا تعمروها.

قوله: (ولذلك عَقَّبَهُ...) إلخ، فإن الموت وُصلة إلى المقصد.

قوله: (لأن الإماتة وُصلة...) إلخ، وأن⁽⁹⁴⁰⁾ أرذل العمر وقوة انحطاط القوى موجب لطلب⁽⁹⁴¹⁾، كما يشاهد في أكثر الشيخ الفاني، أو لأن النعمة بحسب مجموع الإمانة والإقبار، بل سائرهما المذكور هنا.

قوله: (في الجملة) أي: بحسب جنس الإنسان، سواء وجد في ضمن بعض أفراده أو جميعه، أو بحسب إمكان الوصول إلى تلك الحياة في حق الجميع، سواء خرج إلى الفعل كما في المؤمن، أو لا كما في الكافر.

قوله: (والأمر بالقبر) أو لأن القبر من مبادئ الوصول إلى تلك اللذة، ثم الأمر مفاد من صيغته. في «الصحاح»: أقبرته. أي: أمرته بأن يقبر، والقبرُ الدفن⁽⁹⁴²⁾.

قوله: (وفي [إذا شاء] إشعار) لأنه مشيئة لا يمكن للعبد إدراكها، فكل شيء علق عليه فليس بمعلوم.

⁽⁹³⁴⁾ سقطت من أ.

⁽⁹³⁵⁾ سقطت من ج.

⁽⁹³⁶⁾ سقطت من ج.

⁽⁹³⁷⁾ سقطت من أ.

⁽⁹³⁸⁾ سقطت من ب.

⁽⁹³⁹⁾ أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ: «كُنْ في الدنيا كأنك غريبٌ، أو عابرٌ سبيل»، (6416).

⁽⁹⁴⁰⁾ في ج: لأن.

⁽⁹⁴¹⁾ في ج: بطلب.

⁽⁹⁴²⁾ الصحاح تاج اللغة، 784/2.

قوله: (غير متعين فيه⁽⁹⁴³⁾) لأنه متعين في نفسه، لكن وقوف لنا عليه كيف؟⁽⁹⁴⁴⁾ ولو كان كذلك لزم عدم علمه تعالى؛ لأن علمه تعالى أيضاً تابع للمعلوم، غايته أن يقال: أي: غير متعين في نفسه بالنسبة إلى علمنا. قوله: (وإنما هو موكول إلى مشيئة الله تعالى التي يطلع عليها) فلا يرد أن كل شيء موكول إليه، فلا وجه للحصر؛ إذ مشيئة الله تعالى في سائر الأشياء معلومة ولو في الجملة، فلا يرد أيضاً (أن نحو الموت أيضاً)⁽⁹⁴⁵⁾ كذلك، فإننا نجزم بأن فلاناً⁽⁹⁴⁶⁾ لا يتجاوز مئة وخمسين سنة، ومثله يتعذر في البشر.

قوله: (عمّا هو عليه) من الاستمرار على الكفران.

قوله: [لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ] إلخ، ظاهره لم يقض أحد من أفراد الإنسان شيئاً من أوامره تعالى. ورُدَّ بأن ضمير [لَمَّا يَقْضِ] راجع إلى الكافر.

ودُفِعَ بالاستخدام بقرينة قوله: [فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ]، لكن يرد عليه بشموله للأنبياء، وهم معصومون عن مثل ذلك. ويُدْفَعُ بأن لكل أحد بحسب مقامه قصور ما، كما روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «سبحانك ما عبدناك حقَّ عبادتك، يا معبود⁽⁹⁴⁷⁾».

وقد جَوَّزَ صدور بعض الرِّلَّةِ عن الأنبياء عليهم السلام، ولو حمل على عام خصَّ منه البعض لم يبعد. (قوله: (اتباع للنعم الذاتية) أي: ما يدخل في قوام الذات ويتحصل الذات، والخارج ما يكون سبباً)⁽⁹⁴⁸⁾ لبقاء الذات ولو في الجملة، فأحدهما من النعم الأنفسية، والأخرى من الأفاقية، كما هو عادته تعالى في القرآن، والمتبادر كما أن النعم الذاتية مختصة بالإنسان كذلك الخارجية، والإيرادُ الإيراد، والتأويلُ التأويل، فضغف ما يقال من المعنى: هذا إتباع للنعم الخاصة بالنعم العامة.

قوله تعالى: [صَبَّأً] الظاهر أنه للتأكيد، والحملُ على النوعية - بمعنى صبَّ نافع - بعد تسليم مساعدة صيغته لذلك، تكلفٌ.

قوله: (استئناف) فكما أن وجه الفصل كان الاختلاف بالإخبارية والإنشائية، تكون استئنافية الثانية لعلها جواب عن سؤال سبب خاص، ولذا أكد، مع أن الظاهر كون المقام ابتدائياً، ويمكن أن يجعل غير المنكر بمنزلة⁽⁹⁴⁹⁾ المنكر؛ لأن الفعل الصادر منه من عدم شكر هذه النعم، إنما يتأتى من المنكر، فكقولك لمن يعرف فرضية الصلاة ولا يصلي: إن الصلاة فريضة.

قوله: (بدل الاشتمال) الظاهر: بدل الكل وإن ادعائياً⁽⁹⁵⁰⁾؛ لعدم الرابطة وإن صح بتقدير الرابطة، أي:

صَبَّأً لَهُ.

⁽⁹⁴³⁾ في مطبوع «البيضاوي»: غير متعين في نفسه.

⁽⁹⁴⁴⁾ كذا العبارة.

⁽⁹⁴⁵⁾ سقط من ج.

⁽⁹⁴⁶⁾ سقطت من أ.

⁽⁹⁴⁷⁾ أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (1357) وابن الأعرابي في «المعجم» (1827) والأجري في «الشریعة» (894) وغيرهم، عن سلمان رضي الله عنه موقوفاً، قال: «يوضع الميزان يوم القيامة، فلو وضع فيه السموات والأرض لوسعت، يقول الملائكة: يا رب، لمن تَرَنُّنٌ بهذا؟ قال: لمن شئت من خلقي، فيقولون: سبحانك ما عبدناك حقَّ عبادتك».

⁽⁹⁴⁸⁾ سقط من أ.

⁽⁹⁴⁹⁾ في أ: بمعنى.

⁽⁹⁵⁰⁾ في ج: ادعاء.

قوله: (أو بالكراب) أشكل عليه بعدم الكراب في العنب والزيتون والنخل، ودُفع بأن الكلام على التمثيل، ويمكن أن يراد من الكراب مطلق قلب الأرض، فيشمل أيضًا على ما بالحفر.

وقيل: (ويحتمل أن يكون المراد من الشق خلقه تعالى، تشبيهًا للخلق بالكسب) ورُدَّ: أنه لا بد من صحة التشبيه كون المشبه به ممكنًا بالنسبة إلى المتكلم، والكسب ليس بممكن بالنسبة إليه تعالى.

قوله تعالى: [فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا] يقال: رَتَّبَ ذلك ترتيبًا أنيقًا، فذكر الحبَّ العام، ثم العنب المخصوص بالإنسان، ثم القصب المخصوص بالأنعام، ثم الزيتون المخصوص بالإنسان، ثم الحقائق الشاملة لهما، ثم الفاكهة المخصوصة بالإنسان، ثم المرعى المخصوص بالأنعام. قيل عليه: فات عليه ذكر النخل.

قوله: (مستعار من وصف الرقاب) لأن الغلب جمع أغلب أو غلباء، وصف للرقاب، يقال: رجل أغلب إذا كان غليظ الرقبة، فالاستعارة على الأول بتشبيهه نفس الحقائق أو أشجارها المتكاثفة بغلظة العنق من الحيوان في مطلق الغلظة، وعلى الثاني بتشبيهه نفس الشجرة بذلك. وقيل: استعارة معنوية على الأول، واستعارة المرسن للأنف على الثاني. فليتأمل.

وقيل قوله: (وصف الرقاب) بمعنى وصف أصحاب الرقاب، لا وصف نفس الرقاب، لما (951) عرفت من أنه يقال: رجل أغلب.

ورُدَّ بأن المصنف حمَّله على الغلظ فقط، فيكون وصف نفس الرقبة، وأيضًا بأن وصف الرجل به وصف بحال متعلقة.

قوله تعالى: [وفاكهة] من قبيل عطف (952) العام على الخاص؛ إذ الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكُّه – أي: التمتع – وهذا المعنى ثابت في نحو العنب والرُّطب، وما رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله: أن نحو العنب ليس بفاكهة، فلزيادة معنى التفكُّه فيه لصلاحية الغذاء، لا لعدم كونه فاكهة حقيقة، فمن قبيل تخصيص العام بزيادة المعنى، والتفصيل في بحث (تخصيص العام) من الأصولية، فيندفع ما يقال: إن العنب والزيتون والنخل ليست بفاكهة، لاقتضاء العطف المغايرة.

قوله: (يَوْمٌ وَيُنْتَجِع) أي: يُقصد لأجل الدواب. والنُّجعة – بالضم – طلبُ الكلاً في موضعه.

قوله: (تَوَبُّ لِلشَّتَاءِ) أي: نُهيًا وتُعَدُّ.

قوله تعالى: [مَتَاعًا لَكُمْ] إما مفعول مطلق لمقدر، أو حال من [أَنْبَتْنَا]، أو مفعول له، أي: فعلنا ذلك متميغًا لكم. وقيل: تعليل للإنبات مطلقًا على سبيل التوزيع، فيكون تعليل كل واحد بكل واحد، لا الجميع بالجميع. ورُدَّ أن هذا إنما يتمُّ إذا أُريد من التمتع مطلق الانتفاع بوجه من الوجوه، كالتداوي والاستصباح بالزيت، والظاهر ما يتناول إليه ابتداءً.

قوله تعالى: [فَإِذَا جَاءَتْ] يعني: إذا كان الإنسان على كُفران مثل هذه النعم (الأنفسي والافاقى) (953)، فيترتب عليه مثل العقوبة الآتية عند مجيء الصاخة، أو (954) أن ما سبق وإن كان عبارة في تعداد النعم، لكنه

(951) في ج: بما .

(952) سقطت من أ .

(953) في ج: الأنفس والافاق.

(954) في ب: و .

إشارة في دليل إمكان البعث، فيترتب⁽⁹⁵⁵⁾ عليه وقوع البعث - أي: الصاخّة- أو لما ذكر استحقاق الإنسان بأشدّ العقوبة إجمالاً، ففسّره وفصل ما هيّة تلك العقوبة ووقتها⁽⁹⁵⁶⁾ بقوله هذا.

ولما كان الإنسان في تلك النعم فرقتين: شاكراً وكافراً، فذكر جزاء كلّ كما يفهم من قوله: [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ]، ثم إن جواب (إذا) ما دل عليه [يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ] على قياس ما سبق في (النازعات)، أو ما دل عليه قوله: [لِكُلِّ امْرئٍ مِنْهُمْ]، أو ما دل عليه قوله: [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ] أي: انقسموا قسمين. وقيل: نفس قوله: [لِكُلِّ امْرئٍ].

قوله: (النفخة) إن أريد الأول لا يلزم قوله: [يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ]، وإن الثانية فلا يلزم تعليقه بقوله: (لأنّ الناس...) إلخ، إلا أن يراد من النفخة القيامة مراداً بها الوقت المتماضي، أو يراد من استماع الناس، تشبيهاً وتنزيلياً أو ادعائياً، ولعل لهذا أطلق النفخة ولم يفيد بواحد منهما.

قوله: (مجازاً...) إلخ، كأنه من إطلاق الفاعل على (...)⁽⁹⁵⁷⁾؛ إذ الصاخّة أي: المستمعة، ونفس النفخة المسموعة.

قوله: [يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ...] إلخ، بيان للصاخّة أو بدل منه، أو من [إذا جاءت].
قوله: (لاشتغاله بشأنه) اللزوم من هذا التعليل هو عدم التوجه والنفخ، لا الفرار، والمطلوب هو الفرار لا عدم التوجه، فالأولى الاقتصار على التعليل الثاني أو تقديمه، لعله نظر إلى ملائمة قوله: [لِكُلِّ امْرئٍ مِنْهُمْ...] إلخ.

قوله: (أو للحدّ عن مطالبتهم) فيخاف الرجل من الأخ، لمطالبته مثل الحقوق الإرثية أو الرّجمية، والأبوين لعدم البر والإحسان، والأذى والعقوق، والصاحبة لعدم حقوق الزوجية كالنفقة الطيبة والخدمة اللازمة، والبنين لعدم تأديبه بالأداب الشرعية وتعليم العلوم الدينية، وإليه يشير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «كلّكم راع وكلّكم مسؤولٌ عن رعيته»⁽⁹⁵⁸⁾.

قوله: (الأحبّ فالأحبّ) قيل: إما أن يراد المبني للفاعل أو المفعول؛ لأن كليهما صحيح، فتأمل. يرد عليه: أن قياسه من الفاعل، فما للمفعول ليس إلا فيما سمع بعينه، لا سيّما عند صحة الفاعل. لعل لهذا أمر بالتأمل، فتأمل⁽⁹⁵⁹⁾.

قوله: (بل من أبويه...) إلخ، الظاهر أنه لا ترتيب بين الأم والأب كما بين الصاحبة والبنين، وقوله: (وتأخير الأحبّ...) إلخ، يقتضي الترتيب بين أفراد كلّ، على أنه يمكن أن يقال: إن⁽⁹⁶⁰⁾ الأب أحب من الأم؛ لأن نسبة الولد إليه، ولذا رجع جميع مؤنثه لديه، وشرفه وافتخاره به، وإن البنين أحب من الصاحبة؛ لأن بقاء الاسم بهم، وأنهم خلفه وبقية.

⁽⁹⁵⁵⁾ في ج: فترتب.

⁽⁹⁵⁶⁾ زيد في ج هنا: به.

⁽⁹⁵⁷⁾ لعل هنا سقطاً في جميع النسخ.

⁽⁹⁵⁸⁾ أخرجه البخاري (893) ومسلم (1829).

⁽⁹⁵⁹⁾ سقطت من ج.

⁽⁹⁶⁰⁾ سقط من أ.

قوله: [لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ] الظاهر استغراق الجميع، فيشكل بنحو الأنبياء، ويُدفع بأنه من قبيل عام خُص منه البعض بالنسبة إليهم، لكن يبقى بنحو قوله تعالى: وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ [الصفافات: 27]، ويمكن أن الأطوار متفاوتة في القيامة.

قوله تعالى: [شَأْنُ] أي: شُغْل من جملة ذلك الخوف والفرار من المذكورين، فلا يتوهم تنافي ذلك للتعليل الثاني، أي: قوله: (أو للحد من مطالبهم)، فقوله: (يكفيه في الاهتمام به) يَصَدِّق بنحو الفرار.

قوله تعالى: [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ] لا يخفى أن المراد من اليوم (هنا هو يوم) (961) الصائخة، فيقتضي أن الفرار والاستبشار في يوم واحد، (بل في زمان واحد) (962)، وهما متنافيان.

ولا شك أن الجواب بجواز أن أحدهما في وقت والآخر في (963) وقت آخر لا يجري هنا، ودفعه: أن الاستبشار لا يقتضي الألفة والازدواج بعد تسليم لا يلائم، قوله: [شَأْنٌ يُغْنِيهِ].

أقول: لا يبعد أن يقال: إن (964) المرء، وكذا: [لِكُلِّ امْرِئٍ]، ليسا لشمول الأفراد، أو مبني على التخصيص، ويصلح هذا مخصصاً.

وأيضاً لا نسلم عدم جريان ذلك الجواب؛ إذ يجوز أن يراد من ذلك اليوم وقت متمادٍ، وما يتوهم من أن المراد من ذلك اليوم وقت النفخة، كما فسره المصنف - وهو أني لا يقبل التماذي - فمدفوع بأن المراد من النفخة مطلق القيامة، لا نفس النفخة.

قوله: (مضينة) قيل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: من قيام الليل (965). وأيد بقوله عليه السلام: من كثرت صلواته بالليل حسن وجهه بالنهار (966). ولا يخفى أن الضياء في الآخرة، والحسن في الدنيا، فالتأييد ليس بقوي.

وقيل: من أثر الوضوء. أقول: يؤيده حديث غرة الوضوء (967). وقيل: من غبار الجهاد، أو من طول السجود.

قوله: (من إسفار الصبح) قيل: ويقال: ناقة مسفرة، لما زاد حُمْرته شيئاً على الصُّهوبة، فيكون حينئذٍ وصفاً للوجوه بالحُمرة. وأورد بأن الحُمرة كثيراً ما من النار. لا يخفى أن حمرة الوجه كثيراً من السِّمَن والقوة المستلزمة للراحة والمَسْرَّة.

قوله: (عُبار وكُدورة) الكدورة إما عطف تفسير للغبار، أو معنى آخر مجازي، فحينئذٍ يقال: إنه جمع بين الحقيقة والمجاز، كما هو مذهب المصنف، أي: الشافعي.

(961) سقط من ج.

(962) سقط من ج.

(963) سقطت من ج.

(964) سقطت من ج.

(965) التفسير الكبير للرازي، 62/31.

(966) هذا من قول شريك بن عبد الله، وهو من أمثلة الحديث المدرج التي يستشهد بها المحدثون، قال ابن الجوزي في «الموضوعات» 110/2، بعد أن سرد طريقته: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ. ثم ذكر علله وبين ما فيه.

(967) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء: باب فضل الوضوء والغر المحجلين، (136) ومسلم، كتاب الطهارة: باب استحباب إطالة الغرة، (246).

قوله: (جمعوا إلى الكفر الفجور) كلمة «إلى» بمعنى «مع» المعية، والجمع مفاد من قيام المسندين - أي: الوصفين - بذات واحد. أي: المسند إليه الواحد.

الظاهر من الفجور ما هو غير الكفر، ففيه إشارة إلى كون الكفار مكلفين بالفروع أيضاً، كما هو مذهب المصنف، وأيضاً إذا كان المذكور جزءاً مجموعي الكفر والفجور، فيلزم أنه لو انفرد كل منهما لا يترتب ذلك الحكم - أي: غبرة الوجوه وقترتها - عليه، ولا شك أن ذلك لو سلم في الفجور فبديهي عدم صحته في الكفر، فتأمل فيهما.

قوله: (فُلُوك... إلخ، يعني: إذا تعددت الجناية ناسب تعدد الجُرم، ولما كان جنابة الكفر أعظم (كان جُرمه)⁽⁹⁶⁸⁾ أعظم؛ إذ السواد المشار بكونه جريمة لجُرم الكفر - لكونه في ذات الشخص مع وصف الرهق - أعظم من الغبار الذي كالعَرَض المفارق.



(968) سقط من أ .

(سورة التكوير) (969)

قوله: (لأن الثوب...) إلخ، قيل: هذا بيان لعلاقة المجاز من اللزوم. فَرُدَّ بأنه لا مانع من حقيقته. ودُفع بكون الشمس كرة مُصَمَّتَةً. ورُدَّ بأنه بعد تسليم صحته يجوز أن يحدث الله تعالى قابلية التكوير بأن يُصَيِّرَهَا منبسطة ثم يكورها.

أقول: لعل الظاهر أن التعذر العادي كافٍ في المانع من إرادة الحقيقة، ويصلح أيضاً أن يفسره نحو قوله تعالى: سَمِحْ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ سَجَى [الأنبياء: 98]، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ثوران مَكْوَران في النار يوم القيامة» (970).

وما رُوي عن الحسن من إنكار هذا الحديث بقوله: وما ذنبهما؟! (971) فمردود بأن الإلقاء لا يقتضي التعذيب لعدم تصوُّر ذلك في الجمادات، بل يجوز أن يكون لحكمة أخرى، كازدياد حر جهنم وتبكيته عَبَدَتَهُمَا، وبه يظهر صحة كونه كناية (كما توهم) (972)؛ إذ الكناية فرع صحة إرادة المعنى الحقيقي.

قوله: (أَوْ لَفَّ ضَوْؤُهَا) عطف على «رفعت»، إما بكون إسناد [كُوِّرَتْ] إلى ضمير الشمس مجازياً، أو بتقدير المضاف، أو بأن يُجعل لفظ «الشمس» مجازاً عن الضوء.

لكن أورد بأن الضوء من الأعراض، فكيف يُتصور اللف فيه؟ ودُفع بأن اللف وهميٌّ، بل هذا مجاز بمعنى المحو والإزالة، فلا يحسن ما يقال: إن اللف حينئذ على حقيقته وإن كان وهمياً.

وما في «الكشاف» من أن المراد حينئذ إزالة الشمس، لأن الضياء لازم لها، ومن المحال أن يوجد الملزوم بدون لازمه (973). فَرُدَّ بأنه تعالى قادر على محو نورها مع بقاء ذاتها. وقيل بأن الوجه فيه ما ذكر من عدم تصور اللف في الأعراض.

لا يخفى أن الكلام على العادة، وإلا فيمكن أن الله تعالى قادر (974) أن يخلق الأعراض على صورة الجوهر، كما قيل في ميزان الأعمال (975)، وفي حديث ذبح الموت على صورة الكباش (976) في الكلام.

قوله: (فزال انبساطها) وفي بعض النسخ: «فذهب» بدل «فزال». قيل: فَلَفَّ الضوء مجاز عن إذهابه كما عرفته، أو على الاستعارة التبعية بتشبيهه بالجواهر والأمور النفيسة التي إذا رُفعت لُفت في ثوب، فلا وجه لتعذر الاستعارة هنا، كما في «الكشف»، وقد جوز فيها أن تكون مكنية أيضاً انتهى. (977)

قوله: (أَوْ أَلْقَيْتَ عَنْ فَلَكِهَا) فاستعارة أو مجاز مرسل أو مكني، كما مر.

قوله: (والتركيب) أي: هذه الحروف، والمادة في جميع معانيها لا تخرج عن هذين المعنيين.

(969) سقط من أ و د .

(970) ذكره المزي في «تحفة الأشراف» 464/10، بهذا اللفظ معزواً إلى صحيح البخاري، وأخرجه البخاري (3200) بلفظ: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُكْوَران يَوْمَ الْقِيَامَةِ». دون ذكر قصة الحسن مع أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف.

(971) مسائل الإمام أحمد، 67/2.

(972) سقط من ب، د.

(973) تفسير الكشاف، 707/4.

(974) سقطت من ج .

(975) أخرج حرب الكرماني بسنده عن الحسن رضي الله عنه، أنه سئل عن الميزان؟ فقال: نعم، له لسان وكفتان.

(976) أخرجه البخاري، كتاب التفسير: باب قوله: {وأُنذِرهم يوم الحسرة} (4730).

(977) تفسير الكشاف، 707/4.

قوله: (وارتفاع الشمس) هذا مذهب البصريين، وعند الكوفيين والأخفش الرفع على الابتداء، وعلى المذهبيين الجملة في محل الجر بإضافة «إذا»، لعل هذا فرع معنى لفظ «من» إن تضمنه معنى الشرط؛ إن كلياً يجب تقدير الفعل، وإن أكثرياً فيجوز الابتداء على الأصل، تأمل.

قوله: (انْقَضَتْ) أي: تساقطت كالأمطار لموت ممسكها من الملائكة.

قوله: (قال⁽⁹⁷⁸⁾): أَبْصَرَ خِرْبَانَ فُضَاءٍ فَانكَدَرَ) أوله:

تَقْضَى⁽⁹⁷⁹⁾ الْبَازِي إِذَا الْبَازِي كَسَرَ

فضمير «أبصر» للبازي، و(خربان): جمع خرب بالتحريك، ذَكَرَ الْخُبَارَى، نوع من الطيور.

قوله: (عن وجه الأرض...) إلخ، فالتسيير إما بمعنى القلع والنزع، أو بمعنى الإذهاب، فالأول مناسب

بكونها [هَبَاءٌ مُنْبِتًا]، بل بكونها كالعُهْن، والثاني بكونها [تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ]، فالاحتمالان إشارة إلى الآيتين.

وقيل: معنى التسيير التحول عن صفة الحجارة إلى صفة الرمل، وإلى الهباء المنبث، وإلى مثل

السراب. لعل عدم تعرض المصنف إليه؛ لأن⁽⁹⁸⁰⁾ الرجوع إلى أبعد المجاز عند إمكان أقرب المجاز، خلاف الأصل.

قوله: (النُّوق) جمع ناقة، وقوله: (جمع عُشْرَاءِ كُنْفَاسٍ وَنُفْسَاءِ) قال في «القاموس»: وليس فُعْلَاءِ

يُجمع على فِعَالٍ، غير نُفْسَاءِ وَعُشْرَاءِ. ووجه التخصيص كونها أعزَّ أموال العرب⁽⁹⁸¹⁾.

قوله: (تُرَكَتْ مُهْمَلَةٌ) قيل: هذا إنما هو على وجه المثل، وإلا فليس في القيامة ناقة، يعني: لو كان في

القيامة ناقة عشراء لعطَّلها صاحبها. والمفهوم من البعض: أن هذا لا يقتضي يومَ البعث، بل يجوز عند تواتر

آثار القيامة في الدنيا، فلا يلتفت كلُّ أحد إلى الأموال حتى العشراء، ولو سلَّم ذلك فلا نسلم أنه ليس في القيامة،

بل يبعث كل حيوان للاقتصاص، فعند ذلك يهملها صاحبها، بل يفرُّ منها لخوف الاقتصاص.

قوله: (أو السحائب) يَرِدُ أن هذا مجاز، والأول حقيقةً ممكنة، والمصير إلى المجاز عند عدم العمل

بالحقيقة. قيل عن «التفسير الكبير»: هذا وإن كان مجازاً، إلا أنه أشبه بسائر ما قبله. انتهى⁽⁹⁸²⁾

فالسحاب مناسب للشمس والنجوم في كونه بياناً لتغيير أحوال الأمور العلوية، وللجبال من حيث إن

السحاب ينعقد في الأكثر على رؤوسها، ثم هي تمرُّ مَرَّ السحاب. فأورد بأن المعنى الحقيقي أشبه بما بعده.

قوله: (وقرئ بالتخفيف) لعل وجه الشذونية أن «عُطِلَ» من الثلاثي لازمٌ، ومن ثمة قيل⁽⁹⁸³⁾: إن كون

الفعل مجهولاً وهم، وإنما القراءة على المعلوم – يعني بفتحيتين – بمعنى تَعَطَّلَتْ. واعتذر بكون هذا لغة يستوي

فيها فُعِلَتْ وافتعلت، وبكونه من قبيل الحذف والإيصال⁽⁹⁸⁴⁾. لا يخفى أنهما مما يحتاج إلى الاستقراء.

⁽⁹⁷⁸⁾ القائل هو العجاج (عبد الله بن ربيعة) كما في «ديوانه».

⁽⁹⁷⁹⁾ أصله: تَقْضَى، قال أبو عبيد في مجاز القرآن، 300/2: والعرب تقلب حروف المضاعف إلى الياء كما في قوله تعالى: (خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) أصله: دَسَّسَهَا.

⁽⁹⁸⁰⁾ سقطت من ج.

⁽⁹⁸¹⁾ القاموس المحيط، ص 587.

⁽⁹⁸²⁾ التفسير الكبير للرازي، 64/31.

⁽⁹⁸³⁾ القائل هو الإمام مفاتيح الغيب في كتابه «اللوامح» كما في «البحر المحيط» لأبي حيان، 414/10.

⁽⁹⁸⁴⁾ أي: أن الفعل عدي بالحرف ثم حذف وأوصل الفعل بنفسه. سعدي جلبي

قوله: (جُمعت أو بُعثت أو أُميتت) الظاهر أن الثلاثة في يوم البعث، ويحتمل أن يُراد بالأول ما قبل النفخة الأولى؛ فإن الناس والحيوان يجتمعان في أرض المحشر بظهور نار عند ذلك، وبالتالي يحتمل أيضًا (985) ما عند النفخة الأولى، وهو عام للناس أيضًا.

ف قيل: في تخصيص الوحوش حينئذ بيانٌ صعوبة النفخة إلى أن تؤثر في الوحوش التي هي أبعد من التأثير، ففيه نظر، إلا أن يقال: إن ذلك ظاهر بالنسبة إلى بعض الحيوان (986) كالذي له قوة عظيمة، وما بعد (987) الاقتصاص في يوم البعث، وهذا مختص بالحيوان.

قوله: (ثم رُدَّت ترابًا) هذا إما بمعنى حشر الوحوش على ما فسَّره بعض النصوص حقيقة شرعية، أو مجازًا لغويًا، أو لا مدخل له فيه بل دُكر تكميلًا، كما قيل.

قوله: (أُحجفت) الظاهر من ضوابط الكتب بتقديم الحاء على الجيم، وقيل عن اللغوية عكسه، فعليك الرجوع. سَنَّة مُججفة، أي: مهلكة ومميتة.

قوله: (وَقُرئ بالتشديد) (988) إما لتكثير المحل، أو لتكثير الفعل.

قوله: (أُحميت) أي: سُخِّنت؛ إما لرفع الحائل بينها وبين جهنم، فتصير حميم أهل النار، وإما لنفخ ريح دُبُور، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (989).

قوله: (أو مُلنت) لرفع الحُجُب بين كل بحر من الجبال والتلال، لتسييرها ولتفَرُّق أجزائها .

قوله: (حتى تعود بحرًا واحدًا) أورد أن ظاهر النظم يقتضي امتلاء الجميع، ومجرد تفجير البعض في البعض لا يقتضي امتلاء الجميع، بل يخلو بعضها - أي: ما كان حَيَّزَه مرتفعًا - ودُفع بإدخال سائر مياه وجه الأرض إلى تلك البحار.

ولا يخفى أنه يندفع بما ذكرنا في وجه الامتلاء؛ إذ زوال الارتفاعات وتفرق الأجزاء يقتضي كون جميع الدنيا أرضًا مستوية، وقد ورد ذلك في بعض الحديث، لكن يرد أن ذلك يقتضي كون جميع الدنيا بحرًا إلى ألا يبقى برٌّ. ويمكن أن يقال: يجوز أن يرفعه الله تعالى بعد ذلك.

قوله: (من سَجَر الثُّور...) إلخ، (الظاهر أنه بيان) (990) لكلا المعنيين، فلفظ «أو» يمكن ألا يكون لمنع الجمع.

قوله تعالى: [وَإِذَا النُّفُوسُ] قيل عن أبي بن كعب: إن هذه الست من الآيات قبل القيامة وعلى نظر الناس (991). لعل المراد من الناس هو الكافر كما نطق به بعض الأحاديث (992).

قوله: (قُرئت بالأبدان) فالنفوس بمعنى الأرواح.

(985) سقطت من أ.

(986) في ج: الحيوانات .

(987) في ج: بعده.

(988) وهي قراءة الحسن وابن ميمون، كما في «الدر المصون» للسمين الحلبي، 701/10.

(989) ذكر عبد القاهر الجرجاني في «درج الدرر» 1703/4: عن ابن عباس في قوله تعالى: {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ} قال: يكوِّر الله الشمس والقمر يوم القيامة ثم يبعث عليها ريح الدُّبُور فتضرمها فتصير نارًا، فذلك قوله: {وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ}.

(990) سقط ما بين القوسين من أ.

(991) أخرجه ابن أبي الدنيا في «الأهوال» (23) ومن طريقه الطبري في «تفسيره» 237/24.

(992) ينظر: «تفسير الطبري» 244/24.

قوله: (أو كُلُّ منها) عطف على المستتر في «فُرنت» للفصل.

قوله: (بشكلها) أي: يمثلها في الصلاح والفساد قوةً وضعفًا.

قوله: (أو نفوس المؤمنين...) إلخ، أو نفوس المؤمنين بأزواجهم في الدنيا. وقيل: نفوس كل خصم مع خصمه، لعدم إمكان الفرار.

قوله: (تند البنات) أي: تدفن. وقوله: (مخافة الإملاق) بالنسبة إلى أسافلهم، وقوله: (أو لحوق العار) بالنسبة إلى أشرفهم. الإملاق: الإنفاق، والعار من كون البنات تحت الرجال.

قوله: (تبيكتاً لوأندها) مقتضى الظاهر كون السؤال للقاتل، فما وجه كون مقتضى الحال السؤال للموودة؟ فأجاب بما ترى. وقيل: هذا نوع من الاستدراج واقع على طريق التعريض، فيكون أبلغ. احتج بهذه الآية صاحب «الكشاف» على عدم تعذيب أطفال المشركين؛ لأنه إذا قُبِح القتل بلا ذنب من العبد، فُقِب التعذيب بلا ذنب للذي لا يظلم مثقال ذرة أولى⁽⁹⁹³⁾.

ورُدَّ بأنه مبني على قاعدة الحُسن والقبح. ودُفع: لا، بل إنه استدلال بطريق دلالة النص. وأجيب أيضًا: أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد على أنه مع الفارق؛ إذ ما قبح من العبد لا يقتضي أن يكون كذلك من الله تعالى، وأنت تعلم أن هذا الجواب إنما يدفع القياس، والكلام في الدلالة، إلا أن يقال: مدارهما على مقدمة واحدة، هي المشاركة في شيء واحد، غايته أن يكون أحدهما بطريق الاكتساب، والآخر بطريق البداهة. لا يخفى إن كان بناء الكلام على موجب وعده وكرمه تعالى، لا⁽⁹⁹⁴⁾ على ما هو في⁽⁹⁹⁵⁾ نفس الأمر، من أن الكل ملكه تعالى، وتصرف المالك في ملكه لا يكون ظلمًا أي وجه كان، فلا يتم⁽⁹⁹⁶⁾ الجواب، فالوجه حينئذ التمسك بعبارات النصوص السائرة.

قوله: (كتبكت النصارى) قيل: عند قول المعبود: لست أنا بلإله، يحصل التبيكت، بخلاف قول الموودة: ليس لي ذنب؛ لأنه كدعوى مجردة.

ودُفع أن من البداهة عدم تصور الذنب في الأطفال، (فلو قالوا: نحن أطفال)⁽⁹⁹⁷⁾ لم تُكَلَّف بشيء، يحصل غاية التبيكت.

أقول: لو قالوا أيضًا: سلوا ذنوبنا عن واندينا⁽⁹⁹⁸⁾، لحصل أيضًا .

قوله: (على الإخبار عنها) أي: عن القراءتين، وقوله على الحكاية، فيكون الصيغة نفس المتكلم.

قوله: (وقيل: [نُشِرَتْ] فرقت...) إلخ، الظاهر أنها صحيفة الأعمال أيضًا. وقيل: غيرها، مكتوب في

صحيفة المؤمن: في جنة عالية، وفي صحيفة الكافر: في سَموم وحميم⁽⁹⁹⁹⁾.

قوله: (للمبالغة في النشر) على أن يكون التكرير في الفعل، وقوله: (أو كثرة الصحف) على أن تكون

الكثرة في الفاعل، أي⁽¹⁰⁰⁰⁾: في نائبه، فبالحقيقة في المفعول، فقوله: (أو شدة التطاير) مما خفي وجهه، إلا أن

⁹⁹³ تفسير الكشاف، 708/4.

⁹⁹⁴ سقطت من أ.

⁹⁹⁵ سقطت من أ.

⁹⁹⁶ في ب: يلائم.

⁹⁹⁷ سقطت من أ.

⁹⁹⁸ كذا العبارة، ولعل الصواب: سلوا واندينا عن ذنوبنا.

⁹⁹⁹ تفسير الزمخشري، 709/4.

يقال: إن النشر على المعنى الثاني - أي: التفريق يستلزم التطاير - فمختص بالثاني، على أن تكون الكثرة في الفعل أيضاً.

فيقتضي أن يكون قوله: (للمبالغة) مختصاً بالمعنى الأول، فيكون الحاصل اختصاص المبالغة بالأول، وشدة التطاير بالثاني، وكثرة الصحف على المعنيين، فيكون موافقاً لما يقال: إن المبالغة في النشر لا يمكن في معنى التفريق؛ لأن التفريق فعل واحد لا يقبل التعدد. ويكون مخالفاً لما يقال: إنه على كلا المعنيين.

لكن يرد على المصنف: المناسب له أن يكتفي بقوله: (للمبالغة في النشر) ويعمم النشر على المعنيين مريداً على المعنى الثاني من المبالغة شدة التطاير. أي: المبالغة بحسب الكيف.

قوله: (أي: قُلعت وأزليت) بحيث ظهر ما وراءها من نحو الجنة والعرش، كما يظهر جسد المذبوح عند كشط جلده.

قوله: (واعتقاب...) إلخ، أي: مجيء كلِّ بدل الآخر.

قوله: (إيقاداً شديداً) فالشدة من الكثرة المدلول إليها بالتشديد في القراءة الأخرى⁽¹⁰⁰¹⁾، لتفسير بعض القراءة بعضاً آخر؛ ففي التفسير إشارة إلى رد من احتج بهذه الآية على عدم مخلوقية النار الآن، لتعلق تسعيره بيوم القيامة.

وجه الرد: أن ما يتعلق بيوم القيامة هو شدته لا أصله، وقد قيل: سَعَرها غضب الله تعالى، وخطايا بني آدم.

قوله: (قُرَبت) من حيث المكان، بأن يؤتى الجنة إلى قريبهم⁽¹⁰⁰²⁾ أو العكس، ومن حيث الزمان، بأن يقرب زمان دخولهم.

قوله: (سِتُّ منها في مبادئ قيام الساعة) هذا إنما يتم على المعنى الأول لـ[حُشِرَت] وإلا فالمعنى الثاني يختص⁽¹⁰⁰³⁾ بما بعد الساعة، والثالث يحتمله، بل الأول أيضاً.

قوله: (لأن المراد زمان متسع) فالعلم في جزء من ذلك المتسع كالعلم في جميعه، فلا يُشكل أن علم كل نفس ما أحضرته من الأعمال النافعة والضارة، لا يحصل عند الست (الأولى، وإنما يحصل عند الست)⁽¹⁰⁰⁴⁾ الثانية.

ويمكن أن يجاب أيضاً: أن عند هذه الست الأولى وإن لم يحصل العلم التفصيلي، لكن لا شك في حصول العلم الإجمالي؛ لأنه حينئذ يحصل الجزم بصدق ما أخبر به الأنبياء، أو الإخبار، ومن جملة ما أخبرهم تفصيل مجازاة كل الأعمال. وقيل: لأنه حينئذ⁽¹⁰⁰⁵⁾ تحصل آثار السعادة والشقاوة⁽¹⁰⁰⁶⁾، فيعرف الفريقان ما قدمه. لكن هذا وإن لاعم نفس النظم⁽¹⁰⁰⁷⁾ لا يلائم ما ذكر المصنف من المجازاة في معنى العلم.

(1000) سقطت من ب.

(1001) وهي قراءة نافع وابن عامر وحفص ورويس.

(1002) في ج: إلى قريبهم.

(1003) في ج و د: مختص.

(1004) سقط ما بين القوسين من أ.

(1005) سقطت من أ و ب.

(1006) سقطت من ج.

(1007) سقطت من ج.

قوله: (والمجازاة...) إلخ، أي: شامل لهذه الخصال ولعلم⁽¹⁰⁰⁸⁾ النفس أعمالها، أي: لمجازاة النفوس على⁽¹⁰⁰⁹⁾ أعمالها، فالعلم بالأعمال كناية عن المجازاة عليها، من حيث إن العلم لازم للمجازاة، ويجوز إرادة مجموع العلم والجزاء.

قوله: (في معنى العموم) فقولهم: "النكرة في الإثبات لا تعم". أكثرى لا كلي، لكن قيل: هذا في المبتدأ كثير، وفي الفاعل قليل. وقد يقال: العموم مستفاد من كونه في سياق النفي معنى؛ لأن المعنى: لم تجهل نفس. أقول: ويمكن أن يفاد العموم من التنكير للتكثير، غايته يجوز العموم من الكثرة، وأنه إذا ثبت علم بعض الأفراد عبارة، لا يبعد أن يثبت بعض آخر دلالة، للاشتراك في العلة من الصور المذكورة، أو علم بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، لتساوي نسبة الكل، تأمل.

ويمكن أن يقدر فيه مضاف، أي: كل نفس؛ لدلالة مثل قوله تعالى: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ) الآية [آل عمران: 30]، وأنت تعلم أنه يجوز أن يُخصَّصَ⁽¹⁰¹⁰⁾ العلم بالكفار، لحدوثه في تلك الساعة، بخلاف المؤمنين، فإنهم يعلمون قبل ذلك. وقد يقال: تنكير [نفس] للتقليل الادعائي؛ إذ القصد إلى استقلال الكثرة في مقام الكبرياء. قوله تعالى: (فَلَا أُقْسِمُ] كلمة «لا» إما صلة - أي: أقسم - فالظاهر أن مجرد لفظ [أقسم] قسم، وقد ذكر في الفقهية أن «إيم الله تعالى» يمين بلا ذكر أداة القسم، فلفظ الباء ليس للقسم؛ إذ قد⁽¹⁰¹¹⁾ تقرر في النحوية أنه يجب حذف عامله.

وإما نفي الكلام السابق، أي: ليس الأمر كما يزعمون من حمل القرآن على نحو الشعر والسحر. وإما نفي للقسم، أي: لا حاجة أن أقسم إلى المذكورات، لوضوح الأمر، واحتياج القسم فيما خفي. قوله: (بالكواكب الرواجع) فالموصوف محذوف، والخنس: جمع خانس.

قوله: (من خنس إذا تأخر) فالرجوع مفاد من التأخر، ومنه يقال للشيطان: الخناس؛ لأن عادته التأخر عند ذكر الله تعالى والعود إلى الوسوسة عند الغفلة. ومعنى الرجوع هنا: أنها كلما وصلت إلى أواخر البروج ترجع إلى أوائلها.

قوله: (من الكواكب السيارة) أقول: لو بُني الكلام على ما ثبت عند أهل الشرع لكان ذلك صفة لجميع الكواكب ولو النيزين؛ إذ كلها ترجع بالطلوع والغروب، ولو جعل الخنس من الخفاء لكان كل الكواكب ظاهرة بالطلوع كما في النهار، ومختفية بالغروب كما في الليل، لكن عادة المصنف في الأكثر الميل إلى قواعد الحكماء، لعل ذلك عند عدم ثبوت خلافه عند أهل الشرع، ولا تنافيه قاعدتهم.

والمراد من النيزين الشمس والقمر، وما سواهما: زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد.

قوله: (تحت ضوء الشمس) أورد أن هذا متناول بالنيز الأصغر، فلا تقريب في قوله: (ولذلك

وصفها).

⁽¹⁰⁰⁸⁾ في ج: تعلم.

⁽¹⁰⁰⁹⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁰¹⁰⁾ في ب، د، ج: يحصل.

⁽¹⁰¹¹⁾ سقطت من ج.

أقول: لا يخفى أن القمر وإن لم يختفِ تحته سائر الكواكب، لكن نفسه لا تختفي تحت الشمس كسائر الكواكب وإن كان له نوع خفاء، لكن يردُّ أن له نوع خفاء في بعض الأوقات وإن لم يكن من الشمس.

قوله: [إذا دخل كناسه فبالدخول يختفي] وأصل الكُنوس الاستتار، فمنه: كَنَسَ الوحشيُّ⁽¹⁰¹²⁾.

قوله تعالى: [وَاللَّيْلِ] الواو في مثله ليس للقسم، وإلا لزم تعدد القسم مع وحدة الجواب، وهو مستكره عند أهل العربية، بل للعطف على المقسم به⁽¹⁰¹³⁾.

قوله تعالى: [إِذَا عَسَّسَ] أشكل أن ظاهره قيد للقسم، فيلزم كون القسم في هذا الوقت، وهو ليس بمقصود، فيجعل قيدًا للمقسم به⁽¹⁰¹⁴⁾، أي: أقسم بالليل كائنًا إذا عسس، فالحال مقدره. ولو جرّد «إذا» عن الظرفية، وجعل بدلًا عن الليل لكان أصفى، لكن إذا كان «إذا» مما لزم الظرفية - كما هو المشهور - فلا يمكن ذلك إلا إذا بني على تجويز صاحب «اللباب» في: إذا يقوم زيد إذا يقعد عمرو. على كون «إذا» الأولى مبتدأ والثانية خبره⁽¹⁰¹⁵⁾.

قوله: (أقبل ظلامه) قيل: هذا أنسب لمراعاة المقابلة مع قرينة. لا يخفى أن إقبال الليل أنسب أيضًا في مقابلة⁽¹⁰¹⁶⁾ إقبال الصبح.

قوله: (وهو⁽¹⁰¹⁷⁾ من الأضداد) قيل: الأظهر تأخيره عن قوله: (يقال: عسس).

قوله: (أي: أضاء) قيل: جعل⁽¹⁰¹⁸⁾ التنفس عبارة عن الإضاءة وقت إقبال روح ونسيم. وقيل: في الكلام استعارة مصرحة تبعية، بيانها: أن النَّفْسَ رِيحٌ مخصوص بِرُوحِ اللَّهِ تعالى به القلب ويفرح⁽¹⁰¹⁹⁾ عنه بهبوبه، فنسب ما يُقبل بإقبال الصبح من الروح والنسيم بذلك الريح المخصوص، المسمى بالنَّفْسِ بعلاقة الشَّبه في تفریح⁽¹⁰²⁰⁾ القلب، ثم اشتق منه العطر، فجعل الصبح متنفسياً بذلك، ثم كنى بتنفسه بذلك عن إقبال الصبح وإضاءته، فهي كناية⁽¹⁰²¹⁾ منفرعة على الاستعارة.

قوله: (إنه) أي: القرآن. قيل: الأظهر إلى الإخبار عن الحشر والنشر، فإنهم حصروا تلك الأخبار منه⁽¹⁰²²⁾ في الافتراء والجنون، فقوله تعالى: [إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ] نفي الافتراء، وقوله: [وَمَا صَاحِبُكُمْ] نفي الجنون.

لا يخفى على هذا يلزم أن يكون المراد من [رَسُولٍ كَرِيمٍ...] إلخ، النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا يلائمه بعض الأوصاف المذكورة، سيّما تغيير الأسلوب بقوله: [وَمَا صَاحِبُكُمْ]، وقوله: [وَلَقَدْ رَأَهُ بِالأُفُقِ المَبِينِ] وغلب نظيره في القرآن، كما في⁽¹⁰²³⁾: [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ] و [إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ].

⁽¹⁰¹²⁾ أي: الحيوان الوحشي، كالغزال ونحوه.

⁽¹⁰¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰¹⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰¹⁵⁾ كذا في حاشية سعدي أفندي.

⁽¹⁰¹⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰¹⁷⁾ في ج: هذا.

⁽¹⁰¹⁸⁾ سقطت من ب.

⁽¹⁰¹⁹⁾ في د: يفرح.

⁽¹⁰²⁰⁾ في د: تفریح.

⁽¹⁰²¹⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁰²²⁾ سقطت من ج.

قوله تعالى: [لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ] في قوله: «رسول» إشارة إلى أنه ليس من تلقاء نفسه، بل من حيث إنه رسول، فالقول في الحقيقة للمرسل.

وقد قيل: إن ترتيب نظم الكلام المعجز اللفظي من جبريل بإلهامه تعالى، وإعطاء العلم الضروري وكرمه؛ إما لكونه حامل الوحي الذي به يوصل إلى أعلى المطالب، وينجي من كل المخاوف والمهالك، وإما أنه ملك موكل إلى إلقاء العلوم وإلهام المعارف. وقيل: إنه كريم على الله تعالى لمرتبته عنده. وفي قول المصنف: (فإنه قاله عن الله تعالى) إشارة إلى وجه آخر بكونه كريماً، كما كان إشارة إلى وجه كونه رسولاً، فيكون مبلغاً لا ناظماً.

قوله: (ذي قوة) في القهر والإهلاك، كما في قوم لوط؛ لأنه مما وكل به القهر والزلازل، ففيه إشارة إلى وجه ذكر هذا الوصف، من أنه يقهر المخالف والمنكر، أو ذي قوة في حفظ الوحي والقرآن، أو في طاعته تعالى، أو في معرفته تعالى ومطالعة جماله وجلاله تعالى.

قوله: (ذي مكانة) ذي منزلة وشرف، ولا يبعد أن يشار به إلى أفضلية جبريل عن سائر الأربعة، كما ذهب إليه بعضهم، خلافاً لمن ذهب إلى خلافه، كما في آية أخرى: (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ) [التحريم: 4]، فيظهر وجه ذكر هذا الوصف أيضاً.

قوله: (في ملائكته) التي هي جنوده وأعدائه في أمر إلقاء العلوم، وأمر نحو القهر.

قوله: (و«ثم» يحتمل...) إلخ، يعني أن «ثم» بفتح الثاء: اسم إشارة وظرف، فأشارته إلى قوله: [عند ذي العرش]، فحينئذ إما متعلق بقوله: [مطاع] أو بقوله: [أمين].

قوله: (تعظيماً للأمانة) ف«ثم» للتراخي الرتبتي في القوة والترقي من الفاضل إلى الأفضل؛ إذ الأمانة أفضل مما قبلها.

قوله تعالى: [وَمَا صَاحِبُكُمْ] عطف على قوله: [إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ]، وفي التعبير بوصف الصاحب إشارة إلى علة الحكم السلبي، يعني أن صحبتكم شاهدة على عدم جنونه صلى الله تعالى عليه وسلم؛ لأنهم جربوا⁽¹⁰²⁴⁾ في مدة متطاولة، فوجدوه أكمل الخلائق عقلاً وصدقاً.

قوله: (كما بهتته) من البهتان.

قوله: (حيث عد...) إلخ، لعل هذا من قبيل السكوت في معرض البيان، فمن مفهوم المخالف، فلا يكون حجة مطلقة، إلا أن يقال: إنه من قبيل بيان الضرورة، لكن يرد أنه لو كان المقام معرض بيان فضل كل منهما، لزم انحصار فضله صلى الله تعالى عليه وسلم على نفي الجنون، وعلى كونه صاحبهم.

ولو سلم ذلك أن فضائل النبي ﷺ مذكورة في ضمن قوله: [وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ] على طريق البدهة والمشاهدة، كما عرفت أن صحبتهم وتجربتهم قد شهدت أن فضائله مما تتحير فيه العقول، إلى أن لقبوه بالأمين الصادق، وأما جبريل فلكونه غائباً عنهم وعدم عرفانهم بحاله صرح بأوصافه.

(1023) سقطت (في) من ب و د.

(1024) أي: جربوا عقله وأخلاقه.

قوله: (واقترصر على نفي الجنون) أُورد بأنه يُشعر كون نفي الجنون في مقابلة جميع أوصاف جبريل وليس كذلك؛ لأن ما هو في مقابلته هو قول: [رَسُولٌ كَرِيمٌ] فقط، وأما ما⁽¹⁰²⁵⁾ هو في مقابلة أوصاف جبريل وصفه بالصاحب، فالصحيح أن يقال: واقترصر على وصفه بالصاحب لهم.

لا يخفى ما فيه من الخفاء، غايته أن الأولى أن يقال: واقترصر على كونه صاحباً لهم مُنتقياً عنه الجنون. قوله: (إذ المقصود...) إلخ، يرد عليه أن هذا إنما ينفي عدم الدلالة على فضل جبريل بطريق عبارة، لا⁽¹⁰²⁶⁾ على مطلق الدلالة؛ إذ يجوز أن تدل هذه الآية على فضل جبريل بطريق الإشارة على ذلك التقدير، فالحق في الجواب ما عرفت آنفاً.

وأورد بأنه لو كان المقصود هو ما ذكر، لاكتفى بقوله: [لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ]، فالزيادة على ما سبق له من التبليغ يُعدُّ لُكنةً وفضولاً.

ودُفع أنه كلامٌ على السند الأخص، فقيل: الأسلم في الجواب أن سَوَّقَ الكلام لحقيّة منزله، وذلك يقتضي ذكر الصفات المذكورة دون من أنزل إليه، وأنت تعلم أن⁽¹⁰²⁷⁾ هذا لا ينفي الدلالة على وجه الإشارة - كما عرفت - وأن كون السَوَّقَ لذلك دون ذلك محلُّ خفاء.

ولك أن تقول: إن أردت فضل جبريل بهذه الآية فقط فليس بمفيد؛ إذ النصوص السائرة كسجود الملائكة لأدم، وقوله: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ) [البقرة: 31]، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) [آل عمران: 33]، يدل على فضله؛ إذ لا قائل بالفضل، وأنه يفيد المطلوب على طريق دلالة النص أو المقايسة، وإن أردت⁽¹⁰²⁸⁾ فضله على الإطلاق فليس بمسلّم؛ لما عرفت.

قوله: (بمطلع الشمس الأعلى) فالأعلى (صفة المطمع، والمطلع تفسير للأفق، والأعلى للمبين، والمطلع الأعلى هو غاية ارتفاع الشمس، وذلك على رأس السرطان، ووجه التخصيص - على ما فهم من بعض الحواشي - أنه لما قَوِيَ ضياء الشمس عند ذلك ويرتفع مطلعها، فكأن رؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم جبريل في غاية وضوح وغاية رفعة؛ لأنه رآه ورجلاه في الأرض ورأسه في السماء.

قوله: (لا يبخل بالتبليغ) أي: كما يبخل الكاهن لطمع المال. قيل: في وجه تعرضه ببيان المخرج مع عدم عاداته، دَفَعُ توهم كون إحدى القراءتين فرع الأخرى، بقلب أحد الحرفين آخر لقرب المخرج، فلما عُلِمَ بَعْدُ مخرجيهما اندفع ذلك التوهم.

يرد عليه ما في «التفسير الكبير»⁽¹⁰²⁹⁾: أن في الضاد انبساطاً لأجل رخاوتها، فيقرب مخرجها من الظاء، بل الحق في الوجه كمال المشابهة بينهما إلى أن عَسُرَ التمييز بينهما، حتى قيل بسقوط التكليف بالفرق، فلا تبطل الصلاة بقراءة إحداهما مكان الأخرى، على المختار.

وجه المشابهة كونهما من المجهورة والرخوة والمنطقة، على ما ذكر في «الكبير»⁽¹⁰³⁰⁾، فيكون حاصل الوجه بيانَ الفرق بينهما، لكن قوله: «على المختار» محل خفاء؛ إذ في «المحيط البرهاني»: أن القياس

⁽¹⁰²⁵⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁰²⁶⁾ في ج : إلا .

⁽¹⁰²⁷⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁰²⁸⁾ سقطت من أ .

⁽¹⁰²⁹⁾ التفسير الكبير، للرازي، 69/1.

وقولَ العامَّةِ الفسادُ، والمشايخُ على عدم الفساد للعامَّة، خصوصًا للأعاجم⁽¹⁰³¹⁾. وفي «التاتارخانية»: الفساد قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعدم الفساد قول عامة المشايخ⁽¹⁰³²⁾، فتأمل. وحافة اللسان: جانبه.

قوله: (بعض المسترقة) إذ الظاهر من «الرحيم» هو في الدنيا، وهو مختص بالمسترقة، لكن (تفسيره لعله)⁽¹⁰³³⁾ تفسير باللازم، واعتبار تقدير المضاف هنا مفروغ عنه، وكانوا يحملونه على الجنون ونحو الكهانة وتعليم الشيطان، فالله تعالى نفى⁽¹⁰³⁴⁾ هذه الثلاث بهذه الآيات الثلاث⁽¹⁰³⁵⁾، وقيل: المراد من الشيطان الأبيض الذي يأتي الأنبياء في صورة جبريل، يريد أن يفتنهم.

فإن قيل: نفي هذه الاحتمالات بالدليل السمعي كيف يمكن؟

وأجيب: دلائل صحة النبوة، وكون القرآن وحيا إلهيا، أكثر من أن⁽¹⁰³⁶⁾ يحصى، فأمكن بالسمعي، وأنت تعلم ما فيه.

لعل الحق ما ذكر في «المواهب اللدنية» من أنه ﷺ يعرف جبريل بعلم ضروري من الله تعالى، أو بخوارق لا يمكن صدورها من الغير، كثبوت النبوة بالنسبة إلى الأمة⁽¹⁰³⁷⁾.

قوله: (استضلال) فـ«أين» للتنبية على الضلال. قيل⁽¹⁰³⁸⁾: السين للعد. أي: يعدُّهم ضالين.

قوله: (لمن يعلم) على ما هو ظاهر جمع العاقل بلا تأويل، كما في (زَبَّ الْعَلَمِينَ).

قوله: (وإبداله من العالمين) المراد: إما من (العالمين) فيكون البديل والمبدل منه جارًا ومجرورًا، أو أن المقصود من البديل والمبدل منه هو المجرور، وإعادة اللام (في البديل)⁽¹⁰³⁹⁾ لكونه في حكم تكرير العامل، والبديل إما بعضٌ فالمنتفعون بالتذكير من شاء الاستقامة فغيرهم كالعدم، وإما بدل الكل إن أريد من (العالمين) من يشاء الاستقامة، (فيجعل غيرهم ملحقًا)⁽¹⁰⁴⁰⁾ بمن لا يعلم، كذا قيل⁽¹⁰⁴¹⁾.

⁽¹⁰³⁰⁾ التفسير الكبير للرازي، 69/1.

⁽¹⁰³¹⁾ المحيط البرهاني، لبرهان الدين البخاري، 319/1.

⁽¹⁰³²⁾ الفتاوى التاتارخانية، 85/2.

⁽¹⁰³³⁾ سقط من ج.

⁽¹⁰³⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰³⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰³⁶⁾ سقطت (أن) من أ.

⁽¹⁰³⁷⁾ المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للقسطلاني، 602/2.

⁽¹⁰³⁸⁾ القائل هو سعدي جلبي، في «حاشيته».

⁽¹⁰³⁹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁰⁴⁰⁾ سقطت من ب.

⁽¹⁰⁴¹⁾ سقط ما بين القوسين من د.

(سورة الانفطار) (1042)

قوله: (تساقطت متفرقة) لعل التساقط تفسير باللازم.

قوله: (فتح بعضها...) إلخ، قيل عليه: لا دلالة في النظم على خصوصية ذلك المعنى. لعل ذلك مستند إلى الأثر.

أقول: الأولى إيراده عند قوله: (أو ملئت بتفجير بعضها إلى بعض) في تفسير قوله تعالى: وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ [التكوير: 6].

قوله: (قلب ترابها...) إلخ، فما في «العاديات» من تفسيره بقوله: (بعث)، تفسير بالحاصل واللازم، فلا يُتوهم المنافاة، على أنه يجوز أن يكون له معنيان.

قوله: (وقيل: إنه مركب...) إلخ، نُقل عن أبي حيان أنه يقتضي كون الراء من حروف الزيادة، وليس كذلك⁽¹⁰⁴³⁾. ورُدَّ: أن (التركيب غير)⁽¹⁰⁴⁴⁾ الزيادة، وتمريضُ المصنّف لكون التركيب خلاف الأصل.

قوله: (من «بعث» وراء الإثارة) وإنما خص الراء بالإثارة - مع أنه يجوز أن يكون الثاء منها أيضاً؛ إذ الأصل في جنس هذا التركيب أخذ تمام الكلمة الأولى مع ضم حرف من الأخرى .

قوله: (من سنة أو تركة) الأول في مقابلة الأول، والثاني في الثاني. وفي بعض النسخ: «السيئة» بدل «السنة». قيل: (الأولى هي)⁽¹⁰⁴⁵⁾ الأولى. لا يخفى أن مقتضى المقابلة على العكس.

قوله: (وهو جواب «إذا») لا يخفى أن «إذا» ظرف لجوابه، وأنت تعلم أنه لا يتصور العلم عند الانفطار والانتشار والتفجير وإن أمكن عند البعث عن القبور؛ إذ لا يبقى نفس حينئذ، ولو بقي لكان هو البعض، والنفس هنا عامٌ كما مرَّ.

ولو فرض أن العلم بالنسبة إلى المجموع، فإنما يُسَلَّم بالنسبة إلى العلم الإجمالي، والمتبادرُ من لفظ «ما» هو التفصيلي، وإرادةُ الوقت المتسع - كما سبق - ليس بملائم، إذ ما ذكر⁽¹⁰⁴⁶⁾ ألفاظ خاصة لأوقات معينة، إلا أن يقال: إن الله تعالى يخلق فيهم علماً تفصيلياً على خلاف العادة.

قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ] قيل: الخطاب لكل كافر. يرد عليه: بعضُ الكفار ملحد⁽¹⁰⁴⁷⁾ منكر للرب، فكيف يتصور الاغترار بكرمه؟ وقيل: لمنكر البعث. يرد عليه: الاجترار على المعاصي بالاغترار على الكرم يقتضي إقرار البعث.

أقول: الظاهر⁽¹⁰⁴⁸⁾ الخطاب لكل عاصٍ يجترئ على المعاصي اغتراراً بكرمه تعالى؛ إذ العبرة لعموم الصيغة لا بخصوص السبب.

⁽¹⁰⁴²⁾ سقط من أ و د.

⁽¹⁰⁴³⁾ البحر المحيط، 421/10.

⁽¹⁰⁴⁴⁾ في ج بدل ما بين القوسين : لتركيب عن.

⁽¹⁰⁴⁵⁾ سقط ما بين القوسين من ب.

⁽¹⁰⁴⁶⁾ في ج : ذكره.

⁽¹⁰⁴⁷⁾ سقطت من ب.

⁽¹⁰⁴⁸⁾ سقطت من أ.

قوله: (وَذَكَرَ الْكَرَمَ) وقيل: لمزج الوعيد بالوعد لمن هو أهله، لنلا يفيد اليأس، ولهذا لم يَحُلْ وعيدٌ عن مقارنة وَعْدٍ، وأنت تعلم أن هذا هو مقام الوعيد، والمزج في مثله ليس كذلك، ومقارنة الوعيد بالوعد ليس بكلي.

قوله: (إِهْمَالُ الظَّالِمِ) يُشْكَلُ بنحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ»⁽¹⁰⁴⁹⁾، وقوله تعالى: (فَاعْفُ عَنْهُمْ) [آل عمران: 159]، إلا أن يقال: لا يلزم من عدم الاقتضاء عدم الوجود. ففيه تأمل.

قوله: (وتسوية الموالى) يجوز عدم التسوية بزيادة الإكرام للموالى، ويكتفى في المعادي بترك المؤاخذة، إلا أن يقال: إن هذا من قبيل بيان حكمة النص السمعى، لا علة النص. فافهم.

قوله: (إذا انضم إليه صفة القهر والانتقام) يُشْكَلُ أن الكرم والقهر ضدان، فكيف يجتمعان في ذات واحد⁽¹⁰⁵⁰⁾، والقول بتغاير زمانيهما يوجب التغيير والحدوث فيما قام به - تعالى عنه⁽¹⁰⁵¹⁾ وتقدس - والقول بتغاير الاستحقاقين يشبه أن يكون تحكماً؛ إذ العصيان من حيث هو مساوٍ في اقتضاء العقوبة والخذلان.

لعل الجواب عن مثله: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) [الأنبياء: 23]، وهو راعى الحكمة في أفعاله وأقواله، ولا يبعد أن كرمه ومغفرته في بعض المعاصي لبعض الحسنة كالإيمان، وَيَعْفُو مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ [النساء: 48].

قوله: (ولا يعاجل بالعقوبة) في إشعاريته الاغترار خفاء؛ إذ الظاهر أن العقوبة حينئذ متقرر، غايته عدم التعجيل.

قوله: (أن كثرة كرمه) فهم الكثرة من صيغة «الكريم»، أو من تصريح التوصيف به.

قوله: (تستدعي الجد) لأنه كلما كثر النعم كثر الشكران، والشكران إنما يكون بالجد في الطاعة.

قوله: (مقررة.. مبيته⁽¹⁰⁵²⁾.. [منبته]) التقرير لكون الخلق من معاني الربوبية، والبيان لأن الخلق والتسوية - مثلاً - من آثار الكرم، والتنبيه لأن مَنْ قَدَرَ أولاً بلا سبقة نظيره ومثله، فأولى أن يقدر عليه ثانياً، كقوله تعالى: (قُلْ يُحِبُّهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) [يس: 79]، وقوله: (وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) [الروم: 27].

(قوله: (سليمة [مُسَوَاة] مُعَدَّة...)) إلخ، على مقتضى الماهية والطبيعة، فلا يشكل بما قد يتخلف ببعض الأوقات، وإن النادر ملحق بالعدم.

قوله: (متناسبة الأعضاء) أي: في القدر والشكل واللون، ومن غير تفاوت، فلم يجعل إحدى اليدين أطول، ولا إحدى العينين أوسع، ولا بعض الأعضاء أسود وبعضها أبيض، وغير ذلك.

قوله: (أو فَصْرَفَكَ) فيكون من العدول.

قوله: (وميزك بخلقه) أي: حسنة.

قوله: (وقيل: شرطية) أي: إن⁽¹⁰⁵³⁾ يشأ أن⁽¹⁰⁵⁴⁾ يُرْكَبُكَ في غير صورتك يُرْكَبُكَ، لكن كرمه أوجب ذلك.

(1049) أخرجه الإمام أحمد، 654/28.

(1050) سقطت من ج.

(1051) سقطت من أ.

(1052) في أ و ب: بيته.

(1053) سقطت (إن) من ج.

(1054) سقطت (أن) من ب.

قوله: (والظرف صلة...) إلخ، يعني على الوجه الثاني؛ إذ الشرط مانع عن تعلقه بـ[رَكْبِكَ] لأنها بيان لـ[عَدْلِكَ] على الوجه الأول .

قوله: (إضراب) فكان من قبيل عطف العلة على المعلول.

قوله: (والمراد) كأنه توضيح لوجه الإضراب، يعني: أن سبب الاغترار بالكرم تكذيب الجزاء والمكافآت⁽¹⁰⁵⁵⁾، فالأولى أن يكتفى بقوله: (الجزاء) إلا أن يقال: تكذيب الإسلام مستلزم لتكذيب الجزاء. أو إن الإسلام مانع من الاغترار بالكرم لاستلزامه التصديق بالمجازاة.

فإن قيل: الاغترار بالكرم يقتضي معرفته تعالى ذاته وصفاته، والظاهر أنهم جاهلون مشركون. قلنا: لعلهم يعرفونه بوجه ما.

قوله تعالى: [يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ] أشكل أن هذا عام لأفعال القلوب، والملائكة لا يعلمون ذلك، لكونها من الغيب الذي تفرد تعالى بعلمه.

وأجيب: أنه من العام الذي خُصَّ منه البعض، وأنه يجوز معرفتهم بالريح الطيب والكريم، ولا يبعد أن يمنع عموم الفعل بما في القلب، ويمنع كون ذلك غيباً بالنسبة إليهم، بل الله يلقي ذلك إلى القلوب بتوكيل الملائكة .

قوله: (وتعظيم...) إلخ، قيل: التعظيم ليس من الكثرة، بل من كونهم كراماً في أنفسهم عند الله تعالى، وأعضاء على الله تعالى. لا يخفى أن الظاهر من النظم كون التعظيم من المجموع.

قوله: (بيان...) إلخ، قيل: الأحسن أنه ردُّ لتكذيبهم. لا يخفى أن القرينة مرجحة لذلك.

قوله: (يقاسون حَرَّها) فالضمير للجحيم، ويمكن إرجاعه للنعيم بتأويل النعمة والجنة على سبيل البديل. وقيل: لَمَّا لم يترك التعذيب مع كرمه، فعدم ترك الإثابة بالأولى.

قوله: (وقيل: معناه) قيل: وجه التمريض كونه خلاف الأصل؛ لأنه من باب حكاية الحال الماضية. ويمكن أيضاً أن يقال: إن الأول موافق للعادة القرآنية المقيدة بالخلود.

قوله: (تعجيب وتفخيم...) إلخ، بل تأكيد لهما، ويمكن أن يجعل التعجيب من الأول، والتفخيم من الثاني.

قوله: [والأمرُ يومئذٍ لله] فإن قلت: إن الأمر في جميع الأزمان له تعالى.

قلت: قد أقدر الله تعالى للغير لبعض الأشياء في سائر الأوقات دون ذلك.

(سورة المطففين) (1056)

قوله تعالى: [وَيْلٌ] قيل: الأصح أنه مصدر بمعنى الهلاك، لا (1057) فَعَلَ له من لفظه، ثم الأصح أنه دعاء، والدعاء من الله تعالى محمول على الغاية، فيرد عليه، فإذا يرجع إلى الخبر، فالأولى أن يحمل عليه ابتداء، كما هو كذلك عند بعض.

ثم الهلاك لا يختص بالموت حتى يُشكّل بتمنيهم الموت في النار، على أن هذا لا يلزم تخصيصه بالأخرة وبالكاfer، كما يفهم من سبب النزول والحديث الذي بعده.

قوله: [المُطْفَفِينَ] الظاهر أن اللام للاستحقاق؛ إذ التخصيص لا يصح بلا تأويل.
قوله: (التطفيف) قيل: التفعيل للتعدية أو للتكثير، وما يتوهم (1058) من تنافيه للقلة المستفادة من الحقارة المفهومة من الطّفّف، فمدفوع بأن القلة في أصل الفعل، والكثرة في تكرار هذا الفعل، لكن يرد عليه أن ما لا يتكرر يلزم أن يكون معفواً لا يعاقب عليه، إلا أن يقال: إنه يجوز أن يكون عقابه غير ما ذكر هنا؛ إذ الظاهر أن ما ذكر هنا هو العقوبة، وهذه مناسبة للجناية العظيمة وهي بتكراره؛ إذ جزاء سيئة سيئة (1059) مثلها.

قوله: (في الكيل والوزن) قيل: «القاموس» خصص التطفيف بالكيل (1060)، فتعميمهم على الوزن لاشتراك الحكم بين (الكيال والوزن) (1061)، وأورد بأن «القاموس» قال في موضع آخر: وكال الدراهم: وَرَنَاهَا (1062). يرد عليه أنه يلزم حينئذ استعمال المشترك في معنييه، فتأمل.

قوله: (لأن ما يُبخس... إلخ) (1063)، يشير إلى أن التفسير بالبخس مجازي و(علاقته بهذا) (1064)، ثم أورد عليه: أن التطفيف كما يجيء بمعنى (الحقير، يجيء بمعنى) (1065) غير التام، كما في «القاموس» (1066)، فالأنسب جعله من التطفيف بمعنى الغير التام، فكأنه يريد أن جَعَلَهُ من الحقير محتاج إلى المجاز، وجَعَلَهُ من الغير التام لا يجعله محتاجاً إليه، والمجاز لا يصار إليه بدون تعذر الحقيقة، ولا يخفى أنه على هذا ينبغي أن يقال: الصواب، بدل الأنسب.

أقول: يمكن أن يقال: إن غير التام كما يصدق على القليل يصدق على الكثير، فبقريئة كون الجزاء الويل يمكن أن يفهم الاختصاص بالكثير، والمقصود التعميم، فناسب التفسير بما ترى لدفع هذا الوهم.

قوله: (رُوي أن أهل المدينة... إلخ، المكتوب في عامة المصاحف كون السورة مختلفاً فيها، والمفهوم من هذا كونها) (1067) مدنيّة مطلقاً، إلا أنه يقال: إنه اختار قول من قال: إنها مدنية، أو المراد من الاختلاف كون

(1056) سقط من أ، ب، د.

(1057) سقطت من أ.

(1058) في ج: توهم.

(1059) سقطت من أ.

(1060) القاموس المحيط، ص 832.

(1061) في ج: الكيل والوزن.

(1062) القاموس المحيط، ص 1055.

(1063) سقطت من د.

(1064) في ج بدل ما بين القوسين: علاقة هذا، وفي د: (هذا) بدل (بهذا).

(1065) سقط ج و د.

(1066) القاموس المحيط، ص 832.

(1067) سقطت من ب.

بعضها مدنية وبعضها مكية، والمدنية ما هو في جانب أولها، كما قيل: إنها مدنية إلا قوله: [إِنَّ الَّذِينَ أُجْرَمُوا...] إلى آخره.

ثم إنه يشكل عليه أن المفهوم من سبب النزول أنه نازل في حق المسلمين؛ فإن كان هذا النهي ابتدائياً فالوعيد الشديد (في السابق)⁽¹⁰⁶⁸⁾، ومضمونُ قوله: [أَلَا يَظُنُّ] في السياق ليس بمناسب، وإلا فالإصرار من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما نُهوا عنه مستبعد جداً، فالظاهر أنها مكية مطلقاً، أو ست آيات من أولها كما قيل، ويمكن أن يقال: إنه وإن كان ابتدائياً لكن قَرُطُ إصرارهم عليه اقتضى ذلك التهديد. قوله: (وفي الحديث...) إلخ، لعل مقصود من نقل هذا الحديث إما بيان الويل أنه غير مختص بالآخرة بل يعمُّ الدنيا، أو بيان معنى التطفيف.

وقوله: (خمس بخمس) أي: خمس من العقوبة بمقابلة خمس من الجناية، والمراد من الفاحشة هي الزنى، (ومن)⁽¹⁰⁶⁹⁾ الأخذ بالسنين العقوبة بالقحط⁽¹⁰⁷⁰⁾.

قوله: [الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا...] إلخ، بيان تفسير لكون التطفيف خفياً، لكن لا يخفى أن المفسر عام للكيل والوزن، فليس التفسير مطابقاً للمفسر، فقيل: إشارة الجواب أنهما متساويان بين الناس، فكأنه يريد أن ذكر أحدهما مستلزم⁽¹⁰⁷¹⁾ لذكر الآخر؛ لأنه يلزم من وجود أحد المتساويين وجود الآخر. يرد عليه: فلم لم يكتف فيما بعده، أو لم خصَّ الذكر بالكيل ولم يعكس؟ قيل: لأنهم لا يأخذون إلا بالكيل، ليتأتى لهم قوة الاحتمال في الأخذ والاستيفاء، وإذا أعطوا لا يخصون المكيال لتمكنهم من الجنس في النوعين. ودُفع بما لا يحتمله المقام، وقيل: الآية مدنية وأهل المدينة مكتالون، والوزن في مكة، فخص لمزيد الاهتمام. وقد عرفت أنه لا قَطْعَ بِمَدْنِيَّتِهَا.

أقول: ولو صح ما نقل عن «القاموس» من قوله: كَالِ الدَّرَاهِمِ وَرَزَنَهَا، لأمكن إرادتهما، سيما على مذهب المصنف، فافهم.

ويمكن أن يعتبر في نظم الكلام حذف المعطوف بقريضة سبأقه وسبأقه - أي: إذا اكتالوا أو أترنوا - أو يعتبر بطريق⁽¹⁰⁷²⁾ دلالة النص أو المقايسة للاشتراك في العلة. وتفسير المصنف بقوله: (إِذَا أَكْتَالُوا مِنَ النَّاسِ حَقُوقَهُمْ) ينبئ عن نحو ما ذكرنا وإن كان المتبادر أنه من قبيل حذف المفعول، لكن لا يخفى أنه محتاج إلى تمحل في قوله: (إِذَا أَكْتَالُوا مِنَ النَّاسِ) أي: إذا أخذوا، يقال: اكتلتُ من فلان. أي: أخذت ما عليه⁽¹⁰⁷³⁾.

⁽¹⁰⁶⁸⁾ سقط من ج.

⁽¹⁰⁶⁹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁰⁷⁰⁾ القحط: احتباس المطر.

⁽¹⁰⁷¹⁾ في ج: يستلزم.

⁽¹⁰⁷²⁾ في ب، د: طريق.

⁽¹⁰⁷³⁾ في «الإقتضاب شرح أدب الكتاب» للبطلبوسي 291/2: وحكي عن أبي عبيدة أنه قال في قوله تعالى: [الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ]: إن معناه من الناس. اهـ وإنما قال أبو عبيدة هذا، لأنه يقال: اكتلت من زيد الطعام، أي سألته أن يكيله عليّ، واكتال مني طعاماً، أي سألتني أن اكتاله عليه، فيستعملون (من) في البائع (على) في المبيع منه، وجاز استعمال (على) ههنا، لأن معنى كال عليه: عرض عليه كيله، فكان يجب أن يقال في الآية: {إذا اكتالوا من الناس} لأن المراد: استدعوا منهم أن يكيلوا عليهم.

قوله: (يأخذونها وافية) قيل: فالسين للمبالغة دون الطلب هنا. أقول: بل الظاهر أن السين إما للطلب والأخذ غايته، أو للاتخاذ⁽¹⁰⁷⁴⁾ فمثبته منفي، ومنفيه أو لازمه مثبت.

قوله: (وإنما أبدل «على» بـ«من»): يعني: لما علم من تفسيره أنفاً أن الأصل استعمال «من» لزم بيان نكتة العدول من هذا الأصل، والنكتة ما ذكره من الأمرين.

أورد عليه أنهما سيان؛ لما قال الفراء⁽¹⁰⁷⁵⁾: «من» و«على» يعتقان في هذا الموضع⁽¹⁰⁷⁶⁾. وقيل: مراد المصنف هو بعينه قول الفراء. يرد عليه أن تعبير المصنف بالإبدال، ودلالة «على» على هذين الأمرين مع عدم دلالة «من»، لا يلائم العينية، إلا أن يراد من التعقيب في كلام الفراء صحة استعمال أحدهما في مقام الآخر ولو بتأويل.

قوله: [على الناس] لعل هذه الدلالة مستفادة من الاستعلاء المجازي⁽¹⁰⁷⁷⁾، كما في: زيد عليه دين. قوله: (يتحامل فيه عليهم بطريق التضمين) أي: يتكلف فيه عليهم بملء الكيل وتحريكه مثلاً، في «الصاح»: تحاملت على نفسي: تكلفت الشيء على مشقة⁽¹⁰⁷⁸⁾. فهذا التضمين يلزم ألا يمكن بـ«من». لعل وجه الدلالة على هذا من كون «على» للمضرة. فيرد عليه أنه يكون المعنى حينئذ: إذا اکتالوا متكافئين على ضرر الناس يأخذون حقهم وافيةً كاملاً، ولا مدممة فيه، والكلام مسوق للمدممة.

ولا شك أن القول المراد: [إذا اکتالوا] قاصدين للإضرار [على الناس يستوفون] لا يدفعه، بل لا حاصل له، وكذا القول بأن «إذا» ظرف مجرد عن الشرط، متعلق على [يستوفون] للحصر، فكأنه قيل: لا يستوفون حقهم إلا وقت اکتيالهم إضراراً بالناس؛ إذ لا مدممة ولا إضرار في أخذ الحق في أي وقت كان. أقول - الله أعلم بمراده -: المراد من [يستوفون] الأخذ بالزيادة بطريق المجاز أو الكناية بقريئة مقابلة [يُخسرون]، بل يجوز أن تكون الزيادة بالنسبة إلى ما أعطوهم، ويمكن ألا تكون المدممة في الجملة الأولى فقط، بل في مجموعهما.

قوله: (أي: إذا كالتوا للناس) قيل عليه: قال⁽¹⁰⁷⁹⁾ في «القاموس»: كاله طعاماً وكال له⁽¹⁰⁸⁰⁾. فكون النظم من قبيل الأول ظاهر، وجعله من الثاني تكلف. يرد عليه أنه يجوز قوله: كاله طعاماً، بمعنى: كال له، ويؤيده ما نقل عن الجوهري: كُلت الطعام كيلاً⁽¹⁰⁸¹⁾. ويقال: كُلتُه بمعنى كُلت له. وبه يندفع ما أشير إليه أن حذف الجار سماعي محتاج إلى النقل، وما أورده من المثال لا يثبت؛ إذ الكلام ليس في مطلق اللام، ولا فيما بعد فعل الجني⁽¹⁰⁸²⁾، بل الكلام فيما بعد الكيل.

⁽¹⁰⁷⁴⁾ في ج: لاتخاذ.
⁽¹⁰⁷⁵⁾ أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي، مولا هم الكوفي، الفراء النحوي، اللغوي، المفسر، صاحب الكسائي، من مصنفاته: «معاني القرآن» وغيره (207/823).

⁽¹⁰⁷⁶⁾ معاني القرآن، 246/3.

⁽¹⁰⁷⁷⁾ تشبيهاً للمعاني بالأجسام.

⁽¹⁰⁷⁸⁾ الصحاح تاج اللغة، 1678/4.

⁽¹⁰⁷⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰⁸⁰⁾ القاموس المحيط، ص 1055.

⁽¹⁰⁸¹⁾ الصحاح تاج اللغة، 1814/5.

⁽¹⁰⁸²⁾ يعني في قوله: ولقد جنيتك...، فإن «جني» لا يتعدى إلا لواحد والثاني باللام، فالأصل: جنيت لك، فحذف الجار وأوصل الضمير، أو ضمَّنه معنى: أبحتك، فعدها لهما.

قوله: **(فحذف الجار)** قيل: توسط قوله تعالى: [يُخْسِرُونَ] بين البيان والمُبَيَّن خلاف الظاهر وركيكَ. ودُفِعَ بأنه من قبيل إتمام المقصود بطريق المزج.

أقول: هذا لا يفيد الظهور، ولا يدفع الركاقة، بل لا بد من إتيان نكتة⁽¹⁰⁸³⁾، ولا يبعد أن يقال: المقصود من التفسير (هو بيان)⁽¹⁰⁸⁴⁾ ترتيب الجزاء - أعني [يُخْسِرُونَ] - على شرطه، وهو يتوقف على تصور الشرط، وإذا تصوّر بهذا التفسير يترتب عليه الجزاء، وأما ما ذكره⁽¹⁰⁸⁵⁾ بعده بياناً لصحة هذا التفسير فليس له كثرة احتياج.

قوله: **(ولقد جنيتك)** أي: جمعت وأخذت لك، والأكمؤ جمع كمأة: شحمة الأرض، نبتٌ معروف، والعساقُل: ضربٌ منها صغيرة، قيل: من قبيل عطف الخاص على العام.

قوله: **(أو كالوا مكيلهم)** يرد عليه أن حذف المضاف مجاز مشهور وقياس وحذف ليس كذلك؛ فكما لا⁽¹⁰⁸⁶⁾ يُصار إلى المجاز عند إمكان الحقيقة، لا يصار إلى المجاز الغير المشهور عند إمكان المشهور، فالأولى تقديمه أو الاكتفاء به، إلا أن يرجح الأول بملاحظة مقابله من قوله: [على الناس]، وأيضاً بين «على» و«إلى» صنعة طباق.

قوله: **(ولا يحسن جعل المنفصل)** أورد عليه: أن هذه العبارة تقتضي أن يكون «هم» حين المفعولية ضميراً منفصلاً، والضمير المنفصل حينئذ هو «إياهم» كما في النحو، فالأولى: والأحسن⁽¹⁰⁸⁷⁾ جعله منفصلاً تأكيداً للمتصل، ويمكن أن يقال: المراد من المنفصل هنا المعنى المجازي، لكن الكلام⁽¹⁰⁸⁸⁾ بالأولية لا يدفع به. قوله: **(فإنه يخرج...)** إلخ، قيل: فيه بحث؛ فإن في جعله تأكيداً لدفع توهم المجاز مزيدٌ تقبيحٍ بحالهم بعدما حصلت الدلالة على اختلافها في الأخذ والدفع؛ لأن مفعول الفعلين - وهو [الناس] - محذوفٌ للعلم به بدلالة المقام، كما إذا كان التقدير: كالوا مكيلهم للناس، حيث دلّ على أنهم يباشرون ذلك الفعل الخسيس بأنفسهم دون خدمهم وأتباعهم.

أقول: هذا طريق دلالة التزامية أو مجازية، ولا يصار إلى مثله إلا عند عدم إمكان المطابعية⁽¹⁰⁸⁹⁾ والحقيقية، فتأمل.

قوله: **(في الأخذ والدفع)** وهذا إنما يوجد بتقدير اللام ورجوع الضمير للناس، ولا يخفى أن هذا وارد على تقدير حذف المضاف أيضاً، وإرجاع ضمير «مكيلهم» إلى الناس ركيكٌ وتكلف، كارتكاب حذف «لناس» عند رجوع الضمير إليهم، ثم إن في تقدير اللام صنعة المقابلة بين [على الناس] و «لناس»، كهي بين الاكتيال والكيل، [يسنّفون] و[يخسرون].

(1083) في أ، ب، د: نكته.

(1084) سقط من أ.

(1085) في د: ذكر.

(1086) سقطت من ب.

(1087) في ب: ولا يحسن.

(1088) في ج: بالكلام.

(1089) في ج: المطابقة.

قوله: (كما هو خُطُّ المصحف) قيل: يجوز مخالفة المصحف بقاعدة الخط. ودفع بأن الأصل عدمها، فلا يصار [إليها] بلا يقين؛ إذ الأصل لا يُعدّل عنه بالاحتمال، ولا يخفى أن قول المصنف: (في نظائره) يصلح أن يكون جواباً عن هذا، يعني إذا رُوعي في المصحف قاعدة الخط في نظائره من الجُموع فلزم جريانها في هذا الجمع.

قوله: (فإن من ظنَّ ظاهره) يدل على أن الظن منفيٌّ عنهم، فالهمزة لتقرير معنى نفي الظن، فلا يلائم قوله: (وفيه إنكار)، إلا أن يحمل الإنكار هناك⁽¹⁰⁹⁰⁾ على إنكار الظن بل اليقين، لا إنكار الاستفهام، فالمعنى: هم قوم ليس لهم ظن بالبعث؛ إذ لو كان لم يتجاسروا... إلخ.

ويمكن أن يجعل الهمزة للإنكار، أي: إنكار عدم الظن، فيكون من قبيل نفي النفي، فيكون حاصل المعنى: أنهم قوم حصل لهم الظن، ومقتضى الظن عدم التجاسر، فكيف بمن تيقَّنه، يعني: أن الحاصل لهم يقين، فلو فرضنا أن الحاصل لهم ليس بيقين لهم بل ظن، ومقتضى الظن⁽¹⁰⁹¹⁾ عدم التجاسر - فضلاً عن اليقين الذي هو الحاصل فيهم - لعلك بعد الإحاطة لا ترد ما ذكر هنا وإن وجدته مخالفاً لجمهور المُحتشئين.

وأما إذا اعتبر نزول الآية في حق الكفرة - كما هو الملازم عند من جعلها مكية - فيجوز ثبوت الظن لبعضهم كأهل الكتاب، بل يجوز أن يكون المنفي من المشترك كلاً أو بعضاً، هو تيقن البعث لا ظنه.

وقيل: الظن هنا بمعنى العلم. ورُدَّ بما لا يحتمله المقام، ويمكن أن يجعل بمعنى الشك كما هو عند الفقهاء، ولهذا كان الظن المعتبر عندهم هو غلبة الظن، (لا مطلق الظن)⁽¹⁰⁹²⁾ كما في⁽¹⁰⁹³⁾ الفوائد من «الأشباه»⁽¹⁰⁹⁴⁾، فتأمل حتى تحيط أطراف هذا الوجه.

وبما قررنا اندفع ما توهم: إن كان الآية في حق المؤمن، فالصادر من المؤمن هو اليقين لا الظن، وإن في حق الكافر فالكافر لا يظنه بل ينكره قطعاً، وما يتوهم⁽¹⁰⁹⁵⁾ أيضاً أن⁽¹⁰⁹⁶⁾ المراد إن كان ثبوت الظن فلا يلائم مطلقاً، سواء في حق المؤمن أو في حق الكافر، وإن نفيه فهو وإن لائم لكونها في حق الكافر لكن لا يلائم لكونها في حق المؤمن، والمتبادر هو ذلك كما فهم من كونها مدنية.

قوله: (على أمثال هذه القبائح) «الأمثال» مُقحَم، والجمعية في القبائح بتعدد المتعلقات، أو التعدد بحسب تعميم الدلالة على ما يكون بالعبارة والدلالة أو المقايسة.

قوله: (وفيه إنكار) قد عرفت أن الإنكار إما من الهمزة أو من إنكار الظن⁽¹⁰⁹⁷⁾، يعني عدمه، وأما التعجيب فمفهوم من مضمون قوله: (ككيف بمن تيقَّنه؟) والظاهر أنه مفاد من الظن، ولهذا أورد على قوله فيما يأتي، وذكر الظن بأن الأظهر تركه، واستشهد بهذا الكلام.

قوله: (أو بدل عن الجار والمجرور) أي: باعتبار محله، أو هو مبني على الفتح.

⁽¹⁰⁹⁰⁾ في د: هنا.

⁽¹⁰⁹¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰⁹²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰⁹³⁾ زيد في أ، ب، د هنا: عن.

⁽¹⁰⁹⁴⁾ ينظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، ص 63.

⁽¹⁰⁹⁵⁾ في ج: توهم.

⁽¹⁰⁹⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁰⁹⁷⁾ سقطت من أ.

قوله: (وَيُؤَيِّدُهُ الْقِرَاءَةَ بِالْجُرِّ) أورد عليه: أن التأييد إنما يحصل إذا كان البديل عن المجرور فقط. ودُفع أن المراد كون البديل من⁽¹⁰⁹⁸⁾ المجرور فقط، وهذا من مسامحاتهم المشهورة.

قوله: (لِحُكْمِهِ) أي: الأزلي، أو بإثابة المطيعين وعقوبة العاصين، وقيل: أي: لرحمة رب العالمين وتربيته، (ومن التربية)⁽¹⁰⁹⁹⁾ أخذُ حق المظلوم من الظالم. ولا يخفى أن التخصيص بالرحمة لا يلائم سياق الآية، ودلالة التربية على المقصود وإن كانت صحيحة في نفسها، لكنها خفية.

قوله: (وفي هذا الإنكار والتعجب⁽¹¹⁰⁰⁾...) إلخ، لما في ذكر الظن من التجهيل، واسم الإشارة على التباعد، ووصف القيامة بالعظمة وإبداله بـ [يَوْمَ يَقَوْمُ...] إلخ، فإنه يدل على استعظام ما استحقروه، والحكمة اقتضت ألا يهمل ذرة من خير أو شر.

وفي تخصيص [رَبِّ الْعَالَمِينَ] من بين سائر الصفات، إشعاراً بالمالكية والتربية، فلا يمنع عليه الظالم القوي، ولا يترك حق المظلوم الضعيف على ما قيل. وقيل: وجه⁽¹¹⁰¹⁾ هذه المبالغات إما إصرارهم أو تحقيرهم، فإن الصغيرة تكون كبيرة بالإصرار، وتحقير⁽¹¹⁰²⁾ معصية خطأ عظيم.

قوله: (وَقِيَامِ النَّاسِ) قيل: بالجر عطف على وصف⁽¹¹⁰³⁾ العظيم، وقيل: عطفه على⁽¹¹⁰⁴⁾ وصف اليوم أظهر.

لا يخفى أن رجوع ضمير «فيه» في قوله: (وَقِيَامِ النَّاسِ فِيهِ) إلى اليوم الذي أضيف إليه الوصف⁽¹¹⁰⁵⁾، يرجح عطفه على مجرور الباء - أي: العظيم - وأنه لو عطف على الوصف لا يستقيم بلا تأويل؛ إذ ليس المبالغة في نفس قيام الناس، بل في⁽¹¹⁰⁶⁾ ذكره وإتيانه.

قوله: (مِبَالِغَاتٍ) وهو الأظهر، وفي بعض النسخ: (مبالغة)، وله وجه، وأصل المنع مُقَاد من قوله: [وَيَلُّ لِلْمُطَفِّينِ].

قوله: (رَدَع) إلخ، قيل: معناها ردع فقط⁽¹¹⁰⁷⁾، ولهذا يجوز الوقف عليها والابتداء بما بعدها، وكل سورة تشتملها فمكية؛ لأن فيها معنى التهديد⁽¹¹⁰⁸⁾، وأورد بصور، وعُدَّ منها⁽¹¹⁰⁹⁾ «كلا» هذه فقيل: والقول: إن معناها ردع عن ترك الإيمان بالبعث، تعسف ظاهر، وإن خمس آيات من أول العلق نزل⁽¹¹¹⁰⁾ أولاً ثم قوله:

⁽¹⁰⁹⁸⁾ سقطت من أ، ب.

⁽¹⁰⁹⁹⁾ سقط من د.

⁽¹¹⁰⁰⁾ في ج: التعجب.

⁽¹¹⁰¹⁾ سقطت من ج وجعل مكانها: (في هذه).

⁽¹¹⁰²⁾ في أ: تحقيره.

⁽¹¹⁰³⁾ سقطت من أ، ب، د.

⁽¹¹⁰⁴⁾ سقطت من د.

⁽¹¹⁰⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁰⁶⁾ سقطت (في) من ج.

⁽¹¹⁰⁷⁾ أي: عن مجموع التأكيد والقول ردُّ لما قالوه، فإن كلمة «بل» للإضراب وإبطال ما قالوه. سعدي أفندي

⁽¹¹⁰⁸⁾ ينظر: مغني اللبيب، ص 249.

⁽¹¹⁰⁹⁾ زيد في أ و ب هنا: ومنها: «كلا» المسبوقة بقوله: [أي صورة ما شاء ربك]، و [ثم إن علينا جمعه وقرآنه].

⁽¹¹¹⁰⁾ في ج: نزول.

[كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ] الآية، فجاءت في افتتاح الكلام. وقيل أيضًا: لا يصح حملها بمعنى «حقًا»؛ لأن «أن» لا تكسر بعد «حقًا». وأشير إلى أنها بمعنى «ألا» الاستفتاحية، وأن الأولى تفسر حرف بحرف لا باسم⁽¹¹¹¹⁾.

لعل وجه التعسفية أنه لما كانت الآية في حق⁽¹¹¹²⁾ المسلم، فلا معنى له⁽¹¹¹³⁾ للردع عن ترك الإيمان بالبعث، لا يخفى أن تفسير المصنف هذا يكون⁽¹¹¹⁴⁾ جوابًا عنه، يعني: ليس الردع مخصوصًا بما ذكره، بل الردع عن معنى وُجد في الإسلام، وهو التطيف والغفلة.

وقوله: «لأن فيها معنى التهديد» إن أريد أن كل التهديد واقع في مكة فغير مسلم، والسند واضح، وإن أكثره فمسلم، لكن لا نسلم التقريب؛ إذ لا يلزم كون جميع «كلا» مكية، فلا يدفع به ما قال المصنف في سبب النزول سابقًا.

قوله: (والغفلة عن البعث) قيل: الأظهر: أو الغفلة، لعل وجهه: أن الغفلة ليست أمرًا مستقلًا، بل مسوقة للتعليل، فالأولى إما أن يكتفى بالمقصد⁽¹¹¹⁵⁾ - أعني التطيف - أو بتعليله - أعني الغفلة - وجوابه: أنه لو اكتفى بالمقصد لتوهم بقاء العلة؛ وانتفاء الشيء ببقاء علته ليس بمتصور، ولو اكتفى بالعلة لتوهم بقاء المقصد بعة أخرى؛ إذ يمكن وجود الشيء بأسباب شيء، وبانتفاء بعضه لا يلزم انتفاء الكل، حتى يلزم انتفاء المقصد⁽¹¹¹⁶⁾، ولعل هذا وجه التأمل في جواب من قال: الأظهر ترك الأظهر، (فتأمل يظهر)⁽¹¹¹⁷⁾.

وقيل في الجواب: إنه من قبيل عطف الملزوم على اللازم، على طريق الترتي. لكن دفع الأظهرية غير ظاهر.

ثم قوله: (والحساب) وإن لم يذكر صريحًا فيما سبق، لكن لكون المقصود من البعث حسابه عطفه عليه.

قوله: [إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ] قيل: تأكيد للارتداع. وقيل: وعيد للفجار على العموم، فمشمول للتأكيد. وقيل: بيان لسبب الردع. وقيل: مربوط بأول السورة بيانًا لثبوت الويل لهم.

لا يخفى أن الكل ضعيف؛ إذ الردع أو⁽¹¹¹⁸⁾ التطفيف إذا كان مختصًا بالمؤمن فكيف يتعلق عليه بواحد من هذه التعلقات ما لا⁽¹¹¹⁹⁾ يختص بالكافر، إلا أن يراد من الفجار الأعم من المؤمن والكافر مجازًا أو حقيقة لغوية، لكن مع غموضه ذاته يقتضي كون كتاب فساق المسلمين في سجين⁽¹¹²⁰⁾، وهو مع عدم⁽¹¹²¹⁾ (ثبوته في)⁽¹¹²²⁾ ذاته لا يناسب ما ذكر فيما بعده من قوله: [وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ... إلخ].

⁽¹¹¹¹⁾ ينظر «مغني اللبيب» ص 249-250.

⁽¹¹¹²⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹¹⁴⁾ في ج: لكونه.

⁽¹¹¹⁵⁾ في ج: القصد.

⁽¹¹¹⁶⁾ في ج: المقصود.

⁽¹¹¹⁷⁾ سقط من أ.

⁽¹¹¹⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹¹⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹²⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹²¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹²²⁾ في ج: ثبوت.

لعل⁽¹¹²³⁾ هذا وجهٌ مَنْ حَكَمَ بامتناع الارتداع (هنا، وحمل «كلا» هذه على غير الارتداع)⁽¹¹²⁴⁾، ولو حمل على معنى أَنَّ نحو التطفيف وإن صدر عن المسلم لَكِن إنما يليق صدره عن منكري الآخرة – (ومنكرو الآخرة)⁽¹¹²⁵⁾ كتابهم في سجين – لأمكن بعض ما ذكر، لكنه ضعيف.

قوله: (ما يكتب من أعمالهم) قوله: «ما يكتب» إشارة إلى أن [كتاب] بمعنى مكتوب، ومكتوب بمعنى: ما يكتب؛ إذ يجوز أن يكون شيء على تقدير شيء⁽¹¹²⁶⁾، وذلك الشيء أيضًا على تقدير آخر، كما في «مغني اللبيب»⁽¹¹²⁷⁾، فلا يَرِد أن⁽¹¹²⁸⁾ هذا مجاز عن المجاز، ولو سلم ذلك وإن رده بعضهم كالسَّعد والسَّيد، لكنه جَوَّزه بعضهم كما في «الإتقان»⁽¹¹²⁹⁾.

ويمكن أن يقال: إنه إشارة إلى أن [كِتَاب] اسم لصحيفة كتب عليها شيء، وقوله: «أو كتابة» إشارة إلى أنه مصدر بمعنى الكتابة، يعني كتابة الحفظة أعمالهم في صحيفة مسماة بسجِّين، أو الكتابة في اللوح... إلخ⁽¹¹³⁰⁾.

والباعث إلى التفسير إيهامه كون الكتاب ظرفًا لنفسه؛ إذ السجِّين كتاب، فمن قبيل كون الكل ظرفًا للجزء، أو من جعل الأوراق ظرفًا لما يُكتب، أو ظرفًا للكتابة، كما يقال: كتبت في هذا الورق، كما قيل... وقوله: (من أعمالهم) إشارة إلى أن الإضافة لأدنى ملابسة، أو إلى حذف المضاف.

قوله: (لأعمال الفجرة) الظاهر من «الكشاف» والمصرح في «مختار الصحاح»⁽¹¹³¹⁾، أن فساق المؤمن داخلة في الفجرة. وقوله: (من الثقلين) شامل للشيطان، على ما في «الكشاف»⁽¹¹³²⁾، فالظاهر على هذا أن يكون للكافر – ولو جنًّا بل شيطانًا – حفظةٌ، ففيه تأمل.

قوله: (مسطور...) إلخ، قيل عن الجوهري: الرَّقْم: الكتابة والختم⁽¹¹³³⁾، ثم جعل المسطور تفسيرًا لـ«كتاب»، إذ الكتاب شيء وقع عليه السطر، وقوله: (بين الكتابة) تفسيرًا للمرقوم، ويؤيده ما في «القاموس»: رَقَمَ الكتاب: بيَّنه⁽¹¹³⁴⁾. وقوله: (أو مُعَلَّم) تفسيرًا آخر له.

وأورد: أن المسطور أيضًا تفسير للمرقوم، لما في «القاموس» عقيب⁽¹¹³⁵⁾ ما ذكر: السطر: الخطُّ والكتابة⁽¹¹³⁶⁾. ولا يخفى أنه لا يصلح حجةً له بل عليه؛ إذ كون السطر بمعنى الكتابة يؤيد كون السطور⁽¹¹³⁷⁾ معنى للكتاب⁽¹¹³⁸⁾، وأيضًا يلزم حينئذ لغويةً وصف الكتاب به.

(1123) سقطت من أ، د.

(1124) سقط من ج.

(1125) سقط من ج.

(1126) سقطت من ج.

(1127) مغني اللبيب، ص 907.

(1128) سقطت من ج.

(1129) الإتقان، 141/3.

(1130) ينظر «التفسير الكبير للرازي» 87/31.

(1131) مختار الصحاح، (ف ج ر).

(1132) الكشاف، 721/4.

(1133) الصحاح تاج اللغة، 1935/5.

(1134) القاموس المحيط، ص 1114.

(1135) في ج: عقب.

(1136) القاموس المحيط، ص 407.

(1137) في ج: المسطور.

(1138) في ج: الكتاب.

قوله: (فِعِيل) على صِدِّيق، وقوله: (من السَّجْن) بفتح السين، مصدر بمعنى الوضع في السجن، وقوله: (لقب به) إشارة إلى أنه عَلم، وقوله: (لأنه سبب الحبس) بياناً لوجه التسمية. أورد عليه أن سبب الحبس ليس نفس الكتاب، بل الأعمال المكتوبة، ولو أريد من الكتاب الأعمال المكتوبة لأشكَل ظرفية السجين؛ إذ الكتاب بيان للسجين، ولا يخفى أن سببية الكتاب باعتبار ما اشتمله من الأعمال، ولا يبعد الاستخدام في ضمير؛ لأنه سبب الحبس.

قوله: (في مكان وَحِشٍ) بالتوصيف، أي: المكان الذي لا أنس فيه، قيل: هو مسكن إبليس وذريته. قوله: (وقيل: هو اسم المكان) إما نفس المكان المذكور آنفاً أو غيره. وقوله: (والتقدير...) إلخ، مخصوص بهذا القول الأخير، ولا يخفى وجهه. وقيل: السَّجِين اسم جهنم بإزاء عَليين. وقيل: مشترك بين المكان والكتاب. وقيل: عَلم. وقيل: صفة.

ومن اللطيفة في هذا المقام ما قيل هنا: إن كل شيء ذكره الله تعالى بقوله: [وَمَا أَدْرَاكَ] فسَّرَه، وقوله: [وَمَا يُدْرِيكَ] تركه مبهماً، وفي هذا الموضع ذكر [وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ]، وكذا قوله: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ] تَمَّ فسَّرَ الكتاب، لا السجين ولا العليين، ولا يكون ذلك إلا للطفية تقتضي ذلك، والله أعلم. انتهى.

قوله: (بالحق) الظاهر عمومه بالشرعي اليقيني، ويمكن تعميمه بالنسبة إلى مطلق الشرعي، وغير الشرعي العادي، فيلزم حينئذ أن يجعل الويل عامًا بالخلود وغيره، لكن ينبغي أن يخص منه ما رخص فيه من الكذب.

قوله: (أو بذلك) أي: اليوم، كما يدل عليه السياق من قوله: [يَوْمَ يَقُومُ]، والسياق من قوله: [الذين يكذبون].

لعل وجه تقديم الاحتمال الأول، مع كون هذا الاحتمال كالمتمعين، هو أنه باعتبار العموم يكون المقام كالبرهان والمذهب الكلامي، وأنه حينئذ⁽¹¹³⁹⁾ يكون الصفة الآتية للتخصيص، وهو أصل سائر الصفات.

قوله: (صفة مخصصة) إلخ، قيل: الأولى للأول والأخريان للثاني. أقول⁽¹¹⁴⁰⁾: بل الأنسب الثانية للثاني، والثالثة لمجموعهما، فلذا أخرها مع أنها راجحة بالنظر إلى السُّوق، ولهذا قصر عليها صاحب «الكشاف»، فحينئذ يكون المقصود بالذم نوعاً مخصوصاً من العام، وهو (مكذب يوم)⁽¹¹⁴¹⁾ الدين، وجه التخصيص كون هذا التكذيب⁽¹¹⁴²⁾ من أمهات جميع التكذيبات.

ثم أورد عليه: أن التخصيص مختص⁽¹¹⁴³⁾ في النكرات، والموصوف هنا معرفة. ودفع بأن المراد تخصيص أصولي بمعنى تخصيص العام بالصفة.

أقول: لا يساعده مقابلة قوله: (أو موضحاً)، بل إضافة لفظ الصفة؛ إذ لم يتعهد ذلك في أمثاله، بل الجواب منع ذلك الاختصاص، بل هو أكثر من لا كلي، كما يقال في نحو «أكرم الرجل العالم»: الوصف

(1139) سقطت من ج.

(1140) سقطت من د.

(1141) في ج بدل ما بين القوسين: مكذبون بيوم.

(1142) في ج: الكتاب.

(1143) زيد في أ، ب هنا: إذ التخصيص من الصفة ما يعلل الاشتراك الحاصل.

تخصيصي. أو منع كون الموصوف (معرفة؛ إذ يجوز كونه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَيُّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ﴾ [يس]: [37].

قوله: [وَمَا يَكْذِبُ] وجه العطف إما بجعل قوله: [وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ إِخْبَارًا، أو بجعل قوله: [وَمَا يَكْذِبُ] لإنشاء الدم، وأما جعله حالاً - كما قيل - فمُستبعدٌ جداً، كجعله من قبيل عطف القصة⁽¹¹⁴⁴⁾.

(قوله: [متجاوز عن النظر] أي: تباعد عن النظر والتفكر في أدلة البعث. فأورد أن «تجاوز» بـ«عن» يكون بمعنى العفو، فصوابه: متجاوز النظر؛ وأجيب تارة بتضمين معنى التباعد هنا⁽¹¹⁴⁵⁾، وأخرى بوقوعه كذلك في كلام الثقات، ويمكن أن يقال: (متجاوز عن النظر) أي: فارغ عنه⁽¹¹⁴⁶⁾، وهو لازم معنى العفو.

قوله: (غالٍ في التقليد) من: غلا في الأمر، إذا جاوز فيه الحد، أي: غلا في تقليد أئمة الكفر والجهل.

قوله: (استقصر قدرته) أي: اعتقد أن قدرة الله تعالى قاصرة عن الإعادة والبعث، وعلمه عن معرفة الأجزاء المتفرقة، كما هو مذهب جمهور المتكلمين. وقيل: معنى استقصر العلم: جعله غير عالم، بأنه لا يتأتى منه ذلك، فأخبر به خبراً كاذباً. ورُدَّ بأنه ظاهر الفساد، بعيد عن المرام.

لا يخفى أنه وإن كان خفياً في دلالاته، لكنه ليس بفاسد، وهو ظاهر بالتأمل، تأمل.

قوله: (فاستحال منه الإعادة) قيل: أي: عَدَّها مُحالاً. فأورد أنه مما لا تُساعده اللغة، (وهو في اللغة)⁽¹¹⁴⁷⁾ لازم. ودُفِعَ بأنه مما يستعمله الثقات.

لا يخفى أن الدفع الصحيح في مثله إنما هو بإثبات الاستعمال الصحيح من اللغة، فالصحيح أن يقال: إن الإعادة ليس مفعولاً لـ«استحال»، بل فاعل، بمعنى أنه إذا اعتقد قصور القدرة والعلم فلزم استحالة الإعادة منه تعالى بناءً على اعتقاده.

قوله: (مُنْهَمِك) قيل: معناه الإكثار برغبة وحرص. وقيل: هو اللجاج.

قوله: (المُخَدَّجَة) قيل: من الخِداج بمعنى الناقص، (لكن هنا)⁽¹¹⁴⁸⁾ المعوَّقة مجازاً. وقيل: أي: المُنتِجة لما لا نفع فيه، من: أُخدجت الناقة، إذا جاءت بولد ناقص. وعقب بأن الأنسب: أي: المنتجة لما فيه نقص وضرر لصاحبها. وجعل ما ذكره من المأخذ شاهداً لنفسه على خصمه.

قوله: (أساطير الأباطيل) جمع أسطورة - بالضم - أو إسطورة - بالكسر، والمراد بالأولين إما الأنبياء أو آباؤهم، فالوجه من التوجيه الإضافة⁽¹¹⁴⁹⁾ فوجَّهها، فالمعنى: هذه أباطيل جاء بها الأولون مدعين الرسالة،

⁽¹¹⁴⁴⁾ عطف القصة: هو أن يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين. فكلمًا كانت المناسبة أشدَّ كان العطف أحسن من غير نظر إلى كون تلك الجمل خبرية أو إنشائية». انتهى من «كشف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي، 1189/2.

⁽¹¹⁴⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁴⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁴⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁴⁸⁾ في ج: لكونها.

⁽¹¹⁴⁹⁾ في ج: الإضافة.

وكذبوا فلم يقع شيء، فالفرض أننا لسنا أول مكذِّب حتى تعرَّس علينا تكذيبه، وليس زماننا أول زمان الإخبار به حتى يكون التكذيب عَجَلَةً من غير⁽¹¹⁵⁰⁾ انتظار صدقه، بل مضى عليه أحيان ولم يظهر الصدق، كما قيل.

قوله: (فلا ينفعه شواهد النقل...) إلخ، في استعمال الشاهد بالنقل، والدليل بالنقل انتلاف اللفظ مع المعنى، كما في قوله تعالى: [لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ] [البقرة: 134].

قوله: (عن هذا القول) أي: قول: [أساطير الأولين].

أورد عليه⁽¹¹⁵¹⁾: أن هذا التخصيص بعيد، بل الأقرب أنه ردع عن التكذيب، وما هو منشؤه من الاعتداء والانهماك، وما هو أثره من هذا القول.

ويمكن أن يقال: إن قوله: [إذا تئلى] معلول، وقوله: [وما يكذب به] علة، أو بالعكس، كما يشير إليه قول المصنف: (فلا ينفعه شواهد...) إلخ، بل قول المؤرد: «وما هو أثره...» إلخ، فالردع عن أحدهما ردع عن الآخر. وقيل: ردع عن التكذيب. ورُدَّ: أنه غير مناسب لما بعده من أنه مطبوع على قلوبهم.

قوله تعالى: [بَلْ رَانَ...] إلخ، إضراب عن سبب التكذيب إلى ما هو أشد منه، من رسوخ ملكة الاعتداء أو الإثم في قلوبهم، أو إذهاب الأثام⁽¹¹⁵²⁾ قلوبهم بالكلية عن طريق الحق، على ما ذكر المولى العصام في تفسير نفس النظم⁽¹¹⁵³⁾.

والظاهر من قوله: «سبب التكذيب» الاعتداء والانهماك المفهومين من قوله: [إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ] كما يشير إليه قوله: (إلى⁽¹¹⁵⁴⁾ ما هو أشد منه...) إلخ، فالذي يفهم منه أنه عطف على قوله: [وما يكذب به إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ].

وهذا الفاضل نفسه صرح في حاشية هذا المقام أنه عطف على [قَالَ أساطير الأولين] مع شرطه، أي: معتد أثيم قال هذا إذا تئلى عليه آياتنا، بل موصوف بما هو أشد منه، من فساد قلبه الذي هو ملاك أمر البدن. فلا يخفى ما بين مصنفيه من إبهام التناقض، بل هو جعل الردع هنالك عن التكذيب، فهذا هناك يقتضي كونه عن هذا القول، فهذا تناقض على تناقض! فتأمل. وقد أورد على هذا القول: أن ضمير الجمع في [قُلُوبِهِمْ] يأبى عن هذا العطف.

قوله: (رد لما قالوا) إشارة إلى أن «بل» للإضراب الإبطالي، كما قيل، لعل هذا قريب⁽¹¹⁵⁵⁾ إلى ما نقل عن الراغب⁽¹¹⁵⁶⁾ أن «بل» هنا من الإضراب الذي يقصد به تصحيح الذي قبله وإبطال الثاني. أي: ليس الأمر كما قالوا، بل جهلوا، فنبه بقوله: [بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ] على جهلهم. انتهى⁽¹¹⁵⁷⁾.

⁽¹¹⁵⁰⁾ سقطت من أ.

⁽¹¹⁵¹⁾ سقطت من د.

⁽¹¹⁵²⁾ في ب: الإثم.

⁽¹¹⁵³⁾ يعني «حاشية عصام الدين على تفسير البيضاوي»، وهو المولى عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل، الشهير بطاشكيري زاده، (968/1561). صاحب التعليقات الرائقة والكتب الفائقة، منها «مفتاح السعادة» و«الشقائق النعمانية» وغيرهما كثير.

⁽¹¹⁵⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁵⁵⁾ في ج: أقرب.

⁽¹¹⁵⁶⁾ أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، المعروف بالراغب، اللغوي، المفسر. صاحب «المفردات في غريب القرآن»، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة» وغيرهما. معجم الأدباء (3/1156)، بغية الوعاة (2/297).

قوله: (وبيان) قيل: هو معنى قوله: [ران... إلخ، أقول: فيكون بيانًا لفائدة إتيان هذه الجملة، فالظاهر هو البيان الذي ذكر في علم المعاني من عطف البيان الذي إنما يؤتى به عند خفاء الجملة الأول، فافهم. وأنه يشكل بين كون «بل» للرد المذكور، وبين مدخوله الذي للبيان لغير المذكور، فافهمه أيضًا.

قوله: (أدى بهم) الباء هذه لتضمين معنى الإفضاء، وقيل: زائدة، و«ما» موصولة.

قوله: (بأن غلب) متعلق بقوله: (بيان).

وقوله: (بالانهماك فيه) قيل: الظاهر فيها أن الضمير للمعاصي⁽¹¹⁵⁸⁾، وقيل: للعصيان المفهوم منه. ولا يخفى أنه راجع إلى الحب، ولا بأس فيه.

قوله: (صدأ)⁽¹¹⁵⁹⁾ بيان لمعنى قوله: [رآن]، والصدأ كالوسخ لفظًا ومعنى، وقيل: [رآن على قلوبهم]: إنه ركب على قلوبهم وغلب واستولى، أو رَسَخَ في قلوبهم، أو ذهب بقلوبهم عن طريق الحق. فعلى الأخيرين «على» في موضع الباء أو «في».

قوله: (فعمي عليهم معرفة الحق) فسّر العمى بالالتباس، فردّ بأن الظاهر: عمي عليهم بترك المعرفة، ودفع بأن العمى هو الخفاء.

قوله: (فإن كثرة الأفعال...) إلخ، إذ بتكرار الأفعال يحصل في النفس كيفية راسخة قارة كالصدأ مثبته به حبّ المعاصي الراسخ في النفس، استعارة مصرحة، كما يشير إليه الحديث المذكور.

قوله: (يسود) من التسويد أو الاسوداد.

وقوله: (بإظهار اللام) قيل: لكونها من كلمة أخرى.

قوله: [إنهم عن ربهم] الظاهر: أي: الذين كسبوا الرّين ممنوعون عن الرب بأي معنى يراد؛ لأن رين القلب مانع عن معرفة الرب التي هي الإيمان، فلا شك أن الكفر مانع عن وصول كل خير، فهذا بيان لوجه الردع⁽¹¹⁶⁰⁾.

قوله: (فلا يرونه) لعل حملة على الرؤية لأنه حقيقة، وأما التمثيل والحذف فمن قبيل المجاز، فلا يعدل عن الأصل بلا ضرورة.

فيرد عليه: أن الرؤية مجاز أيضًا - أي: عن رؤية ربهم - وإلا فلا⁽¹¹⁶¹⁾ تُتصوّر المحجوبة عن نفس ذاته تعالى، إلا أن يقال: إن هذا أقرب المجاز إلى الحقيقة، فالحقيقة، وهو المتبادر من إطلاق هذا النظم.

ثم أورد عليه: أن الحرمان عن الرؤية ليس بمناسب في وعيد الكفار، بل المناسب وعيدهم بالنار وبنحو الإهانة، وأن حرمانهم ليس بمقيد بهذا اليوم، بل مؤبد.

ويمكن أن يقال: إن مثل ذلك الوعيد في حقهم قد أدي بالويل والسجين تأويلًا أو تحقيقًا، فهذا نوع آخر من الوعيد، فالتأسيس مع التأكيد، وإنه يجوز أن يراد من اليوم مطلق الآخرة، وإنه من قبيل العمل بالمفهوم، وذا ليس بحجة على الإطلاق.

(1157) المفردات في غريب القرآن، ص 141.

(1158) في أ ج د: للعاصي.

(1159) سقطت من ج.

(1160) زيد في أ: فلامه.

(1161) سقطت من ج.

قوله: **(بخلاف المؤمنين فإنهم يروونه)** وأورد أيضاً: أن جرمان الرؤية ليس بمختص بالكافرين⁽¹¹⁶²⁾، بل بعض المؤمنين كذلك.

وُدُفِعَ: أن هذا مخالف لأهل السنة من رؤية عامة المؤمنين، والتخصيص بما قبل الجنة مخالف لمراد النظم من الحرمان الأبدي، من غير تقييد بوقت، ثم قيل: تخصيص الحُجُب بهؤلاء يقتضي أن غيرهم غير محجوب فيراه.

لعل هذا وجه ما نُقِلَ عن الشافعي من أن في الآية دلالة على أن⁽¹¹⁶³⁾ أولياء الله يرونه⁽¹¹⁶⁴⁾. أقول: هذا إنما هو بطريق مفهوم المخالف، فمختص⁽¹¹⁶⁵⁾ بالشافعي رحمه الله، بل نقول: في دلالته (على الرؤية)⁽¹¹⁶⁶⁾ عنده نظراً أيضاً؛ إذ الظاهر أن المطأب قطعي، والمفهوم عند مثبتيه إنما يفيد الظن. نعم، يمكن كون دلالته عليه بطريق الإشارة، وعليه يحمل أيضاً قول المصنف: **(بخلاف المؤمنين)**.

قوله: **(تمثيلاً لإهانتهم...)** إلخ، الظاهر أن هذه - أي: الإهانة -⁽¹¹⁶⁷⁾ مشبّهة، والراجح أنه ليس أمراً منتزعاً من عدة أمور، كما في قوله تعالى: **وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً [آل عمران: 103]**، لعل الأولى أن يجعل من التصريحية كما فعله بعضهم.

قوله: **(وقدر مضافاً)** (أي: مضافاً)⁽¹¹⁶⁸⁾ مخصوصاً؛ إذ مطلق المضاف ثابت عند مثبتي الرؤية كما عرفته، على أن يكون أقرب المجاز، فلا يرد أن تقدير المضاف لا يختص بالمنكرين.

قوله: **(مثل «رحمة ربهم»)** والرؤية أيضاً داخلة في الرحمة فتعم الجميع، وعليه يحمل ما روي عن ابن عباس وقتادة وابن مليكة - رضي الله عنهم - من هذا التقدير⁽¹¹⁶⁹⁾، فلا يتوهم أنه على هذا يلزم كونهم من منكري الرؤية.

نعم، ينبغي أن يخص الرؤية منها عندهم فيها، لكن يرد أنه على هذا يكون التفسير بالرؤية من قبيل الرأي في مقابلة النص.

ويمكن منعه بجوازه من تلقاء أنفسهم بغير استناد إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، فيكون من قبيل مذهب الصحابي، ولو سُلمَ فيجوز أن يكون ما فسر به المصنف مضمون نص آخر من كتاب أو سنة، كما هو عادته في أكثر المواضع، ويمكن أن المصنف حمل إضافة الرحمة على الفرد الكامل وهو الرؤية.

قوله: ثم قيل:⁽¹¹⁷⁰⁾ الأنسب على الإطلاق أن يحمل على كونهم محجوبين عن معرفة الرب؛ (إذ قلوبهم مغلوبة الصدا، فلا يتجلى عليها الرب)⁽¹¹⁷¹⁾، فحينئذ يحمل قوله: **[يَوْمَئِذٍ]** على وقت رين قلوبهم بالملكات الرديئة، فيكون المعنى: إنهم وقت انهماك قلوبهم في الملكات الرديئة عن معرفة ربهم محجوبون.

⁽¹¹⁶²⁾ في ج: بالكافر.

⁽¹¹⁶³⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁶⁴⁾ أخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» 419/1.

⁽¹¹⁶⁵⁾ في ج: لمختص.

⁽¹¹⁶⁶⁾ سقط من ج.

⁽¹¹⁶⁷⁾ زيد في أ: وجه.

⁽¹¹⁶⁸⁾ سقط ما بين القوسين من د.

⁽¹¹⁶⁹⁾ البحر المحيط، لأبي حيان، 429/10.

⁽¹¹⁷⁰⁾ القائل هو المولى عصام في حاشيته.

قوله: (ليدخلون النار ويُصلونها) إن أريد من الثاني هو الأول فيلزم كون الثاني بياناً للأول، وهنا الأول أجلي من الثاني، وإن غير الأول فيكون تفسيراً آخر، ومن شرط التفسير كونه أجلي من المفسر، وهنا مساوٍ في المعرفة والجهالة، وأنه يلزم الجمع بين الحقيقتين، أو بين الحقيقة والمجاز.

والقول: إن (1172) الأول تفسير للمعنى المراد، والثاني لصيغته، ليس بمفيد؛ إذ الأول يصلح لذلك أيضاً. وقيل: إن قوله: (يدخلون) متعدّد من الإدخال، وقوله: (ويُصلونها) إشارة إلى ما هو المراد من الآية؛ (إذ لا يصلح) (1173) معناه المتعدي.

وأشير أن المراد به هو (1174) مقاساة حر النار بما في «القاموس»: صلي النار، كرضي، وبها: قاسى حرّها (1175). يرد عليه: فحينئذ لا وجه لمجيء (يدخلون) هنا، بل من قبيل إرادة معنى لا يتحمّله اللفظ، إذ سَوَّق المصنف كالصريح في كونه تفسيراً ومراداً.

وأورد عليه: أن (يصلون) من الدخول والإدخال، ولا يتعين الثاني، ومعنى [يصلونها] أي (1176): يحترقون (1177) بها لا بمعناه المعروف، فإنه غير صحيح هنا مع الدخول. انتهى (1178).

قوله: (من الدخول) مما يطلب بيانه عند القائل، وإن جواز كونه من الإدخال محتاج إلى تقدير، كأن يقال: إنهم لصالو، أي: مُدخلو أنفسهم - وعند إمكان دفع مثل هذه الضرورة بإرادة معنى آخر لا يُرتكب إليه.

وقيل: إن (يدخلون) فعل مجهول، فيصح حينئذ كونه مراداً هنا. يرد: أن المجهول كيف يصح تفسيراً للمعلوم - أي: اسم الفاعل - ولو تُمحل (1179) بوجه (1180) بعيد فلا يرتكب عند إمكان القريب.

وقيل: يجوز أن يكون (صالو) مشتقاً للنسبة من الصلي المتعدي، يعني: إنهم لذو صلي الجحيم، وإدخالها لا يخفى ما فيه من الركاكة والبشاعة الغير اللائقة بنظم القديم.

ثم قيل أيضاً: قوله: [يصلونها] بيان للمعنى الحقيقي اللازم، أي: يقاسون حرّها. وقوله: (ليدخلون) (1181) من الدخول، تفسير للصلي باللازم لا بمعناه الحقيقي، وأنت تعلم أن التفسير باللازم إنما يتصور عند الاكتفاء به، وهنا قد فُرن بمعناه الحقيقي، ولو سلم أنه إنما يحسن عند كون الترتيب على العكس.

ثم غاية الأمر في كلام المصنف إما بأن يقال: إن (يدخلون) من الإدخال بحذف المفعول - أي: أنفسهم - وفيه نكتة مزيلة كونه كلفة لا توجد تلك النكتة عند غيره، واقتضى المقام تلك النكتة، وهي أن سبب دخولهم لما كان أعمالهم، فكانهم ألقوا أنفسهم بالنار بلا مدخل من الغير، ففيه زيادة تهديد عن الأعمال السيئة، كالتكذيب

(1171) سقط من أ.

(1172) سقطت من ج.

(1173) في أ: إذا يصح.

(1174) سقطت من ج.

(1175) القاموس المحيط، ص 1303.

(1176) سقطت من أ.

(1177) في أ و ج: يُحرقون.

(1178) حاشية الشهاب، 336/8.

(1179) أي: طُلب.

(1180) سقطت من ج.

(1181) في ج: يدخلون.

الذي يحصل به رين القلب⁽¹¹⁸²⁾، أو من الدخول، وقد وقفه المصنف وإن لم يقف عليه الغير، لكن هذا في المقام الجدلي ليس بمناسب، ويعتبر الواو في (ويصلونها) بمعنى «أو»، أو يقال: إنه مبني على مذهبه من جواز الجمع بين معنيين.

قوله: (تقوله لهم: الزبانية) وقيل: يحتمل كون القائل أهل الجنة، كما يقولون حين يرونهم من الجنة: **سَمِحْ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا سَجَى** [الأعراف: 44].

وأورد أن هذا القول للتوبيخ والتفريع، وهما إنما يُتصوران من الزبانية. (ثم قيل)⁽¹¹⁸³⁾: نع م، يجوز كونه من الزبانية وأهل الجنة معاً.

يُرد عليه: أُنَّا لَا نُسَلِّمُ كَوْنَهُ لِلتُّوبِيخِ وَالتُّفْرِيعِ، وَلَوْ سُلِّمَ لِمَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ بَلْ يَكُونُ أَغْظَ لِكُونِهِمْ⁽¹¹⁸⁴⁾ خِصْمَاءَ هُمْ وَمِنْ بَنِي (نوعهم، على أنه بنى)⁽¹¹⁸⁵⁾ الْقَائِلُ احْتِمَالَهُ عَلَى شَاهِدِ.

ثم قوله: (نعم) يقتضي أن يكون مجموعهما علة مستقلة لهما، فكل منهما جزء علة، فإذا جوز كون أحدهما - أعني الزبانية - علة مستقلة، فلم لا⁽¹¹⁸⁶⁾ يجوز ذلك في الآخر؟ أعني أهل الجنة، وأن المفهوم من قوله: (وهما) إنما يتصور أن هو السلب الكلي، ومن قوله: (نعم...) إلخ، الإيجاب الجزئي، فافهم.

قوله: (تكرير للأول) وقيل: «كلا» ثانياً ردع عن التأكيد، وثالثاً ردع عن القول بأن القرآن أساطير الأولين، ورابعاً ردع عن⁽¹¹⁸⁷⁾ كسب الإثم الرائن، فلا تكرر.

قوله: (لِيُعَقَّبَ...) إلخ، قيل: ولأن وعد الأبرار أيضاً وعيد الفجار بحرمانهم عن الجزاء الكريم.

قوله: (إشعاراً...) إلخ، إشارة إلى فائدة التعقيبين ووجههما؛ أما الأول فلأن فعل التطفيف فجور حرِيٌّ بالارتداد عنه؛ لأن كتاب الفجار لفي سجين، وأما الثاني فترك التطفيف برُّ أمر نافع لا كتاب الأبرار، إلخ.

قوله: (أو ردع عن التأكيد) فلا تكرر في شيء، وقيل: يحتمل أن يكون ردعاً للنبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - عن إنذارهم لغاية قساوة قلوبهم، لأنه لا يؤثر حينئذ، ففيه ما فيه. وقيل: يحتمل أن يكون «كلا» من مقول الزبانية لهم، زجرًا ومنعًا عن بعض كلماتهم.

قوله: [إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ...] قيل: أي: المسلمين مطلقاً.

وأورد: أن العليين علم لديوان الخير، دُونَ فِيهِ عَمَلُ صَلْحَاءِ الثَّقَلَيْنِ، كَمَا ذَكَرَ صَاحِبُ «الْكَشَافِ»⁽¹¹⁸⁸⁾، فيقتضي أن يكون المراد بالأبرار هم الصلحاء الأتقياء، وأنه ليس من الإنصاف كون فجور الفساق ولو مؤمناً في العليين، بل اللائق كونه في السجين.

أقول: لعل الحق أن⁽¹¹⁸⁹⁾ حسنة المؤمن كالإيمان في عليين، وسيئته ليس فيه كما تقتضيه قاعدة: إن

الحكم على المشتق يفيد علية المأخذ للحكم؛ لأن الأبرار جمع بارٍ، صفة.

⁽¹¹⁸²⁾ سقطت من أ.

⁽¹¹⁸³⁾ سقط من ب، د.

⁽¹¹⁸⁴⁾ في ج: بكونهم.

⁽¹¹⁸⁵⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹¹⁸⁶⁾ سقطت من أ.

⁽¹¹⁸⁷⁾ سقطت من د.

⁽¹¹⁸⁸⁾ الكشاف، 722/4.

قوله: [لَفِي عِلِّيِّينَ] قيل: لوخٌ من زبرجدة خضراء معلق تحت العرش⁽¹¹⁹⁰⁾. وقيل: هو قائمة العرش اليمنى⁽¹¹⁹¹⁾. وقيل: هو الجنة⁽¹¹⁹²⁾. وقيل: هو سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى⁽¹¹⁹³⁾.

فهذا الذي ذكره يقتضي كونه مفردًا، ويؤيده تفسيره بقوله: [كِتَابٌ مَرْقُومٌ]، وإرجاع ضمير المفرد، لكن الظاهر من «القاموس» من قوله: إنه جمع «عَلِيٍّ» في السماء السابعة⁽¹¹⁹⁴⁾. أنه جمع، وتأويله بأنه في الأصل على أن يكون منقولًا من الجمعية إلى العلمية، وإن صح هناك لكن لا يحسن هنا، إذ اختلاف إعرابه في حالة الجر والرفع في «عليين» و«عليون» ينافي العلمية، إذ الأعلام لا تتغير.

وقيل: الأقرب أنه اسم لسكان الجنان، كقوله: (فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) [النساء: 69] الآية.

قوله: (مَا مَرَّ فِي نَظِيرِهِ) من قوله: «مسطور بيِّن».

قوله: [المُقَرَّبُونَ] الظاهر الملائكة، ويحتمل أن يكون الأبرار أنفسهم، فالتعبير بهذا الوصف للمدح وزيادة التعظيم، لكن قول المصنف: (أو يشهدون) لا يلائمه، إلا أن يقال: يشهد بعضهم لبعض بما رأى فيه.

قوله: (يحضرونه) من الحضور، أي: يذهبون إليه فيحفظونه بالعلم أو بالحفظ الخارجي، كذا قيل. ورُدَّ أنه بالخارج فقط، ولم يؤت شيء في⁽¹¹⁹⁵⁾ وجهه.

(لعل وجهه) عدم حُسن تقابل قوله: (أو يشهدون) أو عدم فائدة علمهم، فتأمل تجد وجهه.

قوله: (أو يشهدون على ما فيه) قيل: الأظهر أن يقول: أو يشهدون بما فيه. أقول: قال «مختار الصحاح»: الشهادة خبر قاطع، تقول: شهد على كذا⁽¹¹⁹⁶⁾. قيل: إنه عطف على «يحفظونه» لتعداد فوائد حضور الملائكة الكتاب، أو عطف على «يحضرونه» لتعداد محتملات «أشهد».

وردَّ أنه عطف على «يحضرونه» فقط، الظاهر من كلامه عليه كون «يشهدون» من الشهادة. وقيل: إنه عطف على «يحفظونه» فقط، و«يشهده» ليس من الشهادة، بل بمعنى: يظهره، وإلا لزم ارتكاب الحذف، نحو: يشهد⁽¹¹⁹⁷⁾ به، أو عليه، أو له، بل الأظهر أن يجعل العطف بالواو بدل «أو»، والكل منظور فيه.

قوله: (الأسرة) جمع سرير، و(الجبال): جمع حَجَلَة، بفتحيتين: بيتٌ مزين بالثياب الفاخرة للعروس. لعل هذا تفسير باللازم بمعاونة المقام. و(المتفرجات) بفتح الراء: وهو المكان اللطيف النظر، ذو المياه والخضر. قيل: يجوز أن يكون نظرهم إلى جمال الرب عديلاً لقوله: [إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون].

أقول: هذا وجه حسن، لكن إذا ثبت رؤية أهل الجنة ربهم في أمكنتهم، بل الظاهر من بعض الأحاديث في أمكنة مخصوصة⁽¹¹⁹⁸⁾.

⁽¹¹⁸⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹¹⁹⁰⁾ ذكره الثعلبي في «تفسيره» 154/10، من قول ابن عباس رضي الله عنهما.

⁽¹¹⁹¹⁾ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» (3539) عن قتادة مرسلاً.

⁽¹¹⁹²⁾ ذكره الثعلبي في «تفسيره» 155/10، من قول ابن عباس رضي الله عنهما.

⁽¹¹⁹³⁾ ذكره الثعلبي في «تفسيره» 155/10، من قول الضحاك.

⁽¹¹⁹⁴⁾ القاموس المحيط، ص 1314.

⁽¹¹⁹⁵⁾ سقطت من أ.

⁽¹¹⁹⁶⁾ مختار الصحاح، (ش هـ د).

⁽¹¹⁹⁷⁾ في ج: شهد.

⁽¹¹⁹⁸⁾ أخرج الإمام أحمد في «مسنده» (4623)، والترمذي (2553) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، واللفظ للترمذي: «إِنَّ أُمَّتِي أَهْلَ الْجَنَّةِ مُنْزَلَةٌ لِمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جَنَائِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرْرِهِ مَسِيرَةً»

وقيل: معنى [يَنْظُرُونَ]: لا ينامون. ورُدَّ أنه تحريف الكلم عن مواضعه. وقيل عليه أيضاً: يجوز (1199) النوم تلذذاً كالشرب مثلاً. وقيل: ينظرون إلى الكفار. يرد عليه: أنه حينئذ يكون ما في آخر السورة من باب التأكيد، والتأسيس خيراً من التأكيد.

قوله: (بِهَجَّةِ التَّنْعَمِ) أي: حُسْنِهِ. و(بِرَيْقِهِ): من البرق واللمعان.

قوله: (شَرَابٍ خَالِصٍ) كقوله تعالى: سَمَحَ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ سَجَى [الصفات: 47].

قوله: (مَكَانَ الطِّينِ) (بأن يُجْعَلَ) (1200) بدلاً عنه؛ لأنه لا طين في الجنة، وطينها مسك معجون. لعل المراد من الطين إما شمع يضرب عليه الخاتم، أو نفس طين مخصوص كذلك.

قوله: (تَمَثِيلٌ...) إلخ؛ لأن حقيقة الختم للحفظ عن الخيانة وعن نحو الذباب والغبار، ولا يتصور هو هناك. قيل: ويجوز حقيقة الختم للإكرام والتعظيم.

قوله: (أي: مَقْطَعٌ) أي: آخر، يعني: تظهر (1201) رائحته في الآخر، لعل المراد (1202) هو اللذة. وفي «الصالح»: «جِئَامُهُ مَسْكَ» أي: آخره (1203)، فيندفع أنه ارتكاب تكلف.

قوله: (مَا يُخْتَمُ بِهِ) لأن «فاعل» يكون اسم آلة كالعالب، لكنه سماعي.

قوله: (فِي ذَلِكَ) متعلق بالتنافس، فيكون التقدير: وقلبتنافس، وذا ليس بصحيح لاجتماع حرفي العطف، ولزوم عطف الإنشاء على الإخبار. فأجيب بتقدير القول، يعني: ويقولون من كمال التلذذ بلا اختيار هذا القول.

وقيل: هي على تقدير حرف الشرط أو توهمه، وتقديم الظرف ليكون عوضاً عنه وشغل حيزه (1204). قيل: وهو الأحسن. وقيل قائساً على ما ذكر المصنف في سورة يوسف في قوله تعالى: (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) [يوسف: 67]: إن العلة متقدمة هنا للاختصاص، فيكون الواو لعطف الجملة على الجملة، والفاء لإفادة السبب، فإنَّ فِعْلَ الْأَبْرَارِ سَبَبٌ لِأَنَّ يُقْتَدَى بِهِمْ، والجملة الأولى المعطوف عليه وإن كانت إخباراً صورة، فهي إنشاء لمدح الأبرار.

قوله: (فَلْيُرْتَغَبِ) افتعال من الرغبة، أي: يجتهد كل واحد في الرغبة فيه وسبق غيره إليه، وهو تفسير بالأخفى، كذا قيل. قال في بعض اللغة: أي: فليرغب الراغبون في الرحيق المختوم بالمسك، بالمسارعة وبالمواظبة على طاعة الله تعالى. وقيل: فليتنازع المتنازعون (1205). وفسر المنافسة بالمبادرة إلى كمال تشاهده من غيرك فتنافسه فيه، حتى تلحقه أو تجاوزه، فتكون أنفس منه أو مثله.

قوله: (وَمَزَاجِهِ) أي: الممزوج بهذا الرحيق.

قوله: (لِعَيْنٍ بَعِينِهَا) لا يخفى ما فيه من اللطف.

أَلْفَ سَنَةٍ، وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى اللَّهِ مَنْ يُنْظَرُ إِلَى وَجْهِهِ غَدْوَةً وَعَشِيَّةً، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً}.

(1199) في أ، ب، د: بجواز.

(1200) سقط ما بين القوسين من ج.

(1201) في د: لظهور.

(1202) زيد هنا في أ: أما.

(1203) الصحاح تاج اللغة، 1908/5.

(1204) في ب و ج: (خبره) .

(1205) تفسير مقاتل بن سليمان، 624/4.

قوله: (لارتفاع مكانها) لما رُوي أنها تجري في الهواء فتتصبّب في أوانيهم⁽¹²⁰⁶⁾. قيل: هو أشرف أشربة الجنة.

قوله: (أو الحال) فلا يلزم الاشتقاق في الحال، أو مؤول به⁽¹²⁰⁷⁾ ك: جاريةً.

قوله: (والكلام في الباء...) إلخ، من كونها زائدة أو بمعنى «من»، أو صلة الامتزاج أو الالتئاذ⁽¹²⁰⁸⁾.

قوله: (يعني رؤساء قريش) لعل هذا من قبيل العام⁽¹²⁰⁹⁾ الذي يراد به الخصوص، (لا العام المخصوص)⁽¹²¹⁰⁾؛ الفرق: أن⁽¹²¹¹⁾ الأول لا يراد به⁽¹²¹²⁾ تناول الأفراد، لا من حيث اللفظ⁽¹²¹³⁾، ولا من حيث الحكم، والثاني يراد به التناول بحسب اللفظ وإن لم يتناول من حيث الحكم، أو⁽¹²¹⁴⁾ الأول مجاز، والثاني فيه مذاهب أصحها حقيقة، أو قرينة الأول عقلية والثاني لفظية، ففي الأول لا تنفك القرينة دون الثاني، أو الأول يصح أن يراد به الواحد اتفاقاً، والثاني مختلف.

مثال الأول قوله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ [آل عمران: 173] الآية، القائل نُعيم بن مسعود⁽¹²¹⁵⁾ فقط، ومثال الثاني كثير، فقرينة هذا المجاز سَوِّقُ هذه الآية من نحو الضحك والغمز؛ فإن جنس ذلك حسبما ثبت من سير النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضي الله تعالى عنهم، من قريش، أو القرينة سبب النزول، كما قيل عن «الكشاف»: إن أبا جهل والوليد بن مغيرة والعاص بن وائل وأمثالهم، كانوا⁽¹²¹⁶⁾ يضحكون من فقراء المسلمين.

لكن يخالف ما نقل عنه أيضاً: أنه جاء علي رضي الله تعالى عنه في نفر من المسلمين، فسخر منهم المنافقون وتغامزوا، فنزلت قبل أن يصل إلى النبي ﷺ⁽¹²¹⁷⁾. فلعل عند المصنف ما يرجح ذلك.

ولكن يرد عليه: أن الاعتبار لعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويمكن أن ذلك في تخصيص العام، وأما ما نحن فيه هو العام الذي يراد به البعض كما عرفت، ولا يلزم أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر، وقد يترك بعض الآيات على الأسباب الخاصة.

ويمكن أن يقال: إن في قوله: [يَضْحَكُونَ] مثلاً إعانة في ذلك التخصيص، وقد قيل: العام المسوق للمدح والذم لا عموم فيه مطلقاً، أو⁽¹²¹⁸⁾ عند عدم تعارض عام آخر لم يُسَوِّق لذلك.

قوله: (كانوا يستهزئون) لأن الضحك نشأ من الاستهزاء، أو كان غايته الاستهزاء، فمجرد الضحك لا يكون مذموماً، بل الذم بما للاستهزاء.

⁽¹²⁰⁶⁾ ذكره الثعلبي في «تفسيره» 83/29.

⁽¹²⁰⁷⁾ سقطت من د.

⁽¹²⁰⁸⁾ في ج: التلذذ.

⁽¹²⁰⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹²¹⁰⁾ سقط من ج.

⁽¹²¹¹⁾ سقطت من ب.

⁽¹²¹²⁾ سقطت من ب.

⁽¹²¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹²¹⁴⁾ في ج: و.

⁽¹²¹⁵⁾ وهو قول الضحاك رحمه الله.

⁽¹²¹⁶⁾ سقطت من د.

⁽¹²¹⁷⁾ الكشاف، 723/4.

⁽¹²¹⁸⁾ في ج: (و).

قوله: (بفقراء المؤمنين) تخصيص الفقراء إنما هو بقريظة سبب النزول، وإلا فلا دليل عليه في النظم.

قوله: (ويشيرون بأعينهم) من قبيل الاكتفاء، أو على إرادة عموم المجاز، وإلا ففي «القاموس»: غمز: أشار بالعين والجفن والحاجب⁽¹²¹⁹⁾. قيل: بمعنى العيب أيضاً⁽¹²²⁰⁾.

قوله: (بالسخرية) هذا بدلالة ما قبله عليه.

قوله: (وقرأ حفص: [فكهنين]) ففيه مبالغة لفظية إن اتحد معناهما، وإن أريد من «الفاكهنين» متنعمين، ومن «الفكهنين» معجبين، كما في «الكبير»⁽¹²²¹⁾، فالظاهر أن المعجب فوق التنعم⁽¹²²²⁾، ففي مقام الذم يرجح ما يفيد الأبلغية، وكلام المصنف يحتملها، فافهم.

قوله: [وإذا رأوهم... إلخ، قيل: التقييد بوقت الرؤية للإشعار أن نسبتهم إلى الضلال إنما هي على وجه يحصل الأذية بالمؤمنين، وإلا فهذه النسبة منهم ليس بمختص⁽¹²²³⁾ بوقت دون وقت.

قوله: (ونسبوهم إلى الضلال) بأن قالوا: هم على ضلال في تركهم دين آبائهم، وفي تركهم التنعم الحاضر بطلب ثواب لا يدرى وجوده، فالنسبة ليست من قبيل لابن وتامر، كما توهم.

قوله: (على المؤمنين) فلا يكون من مقول الكفار، بل من الله تعالى ردًا لهم فيما صدر عنهم من نسبتهم إلى الضلال، أو مطلقًا، أو استهزاء وتهكمًا بهم.

وفي «الكشاف»: (جواز كون)⁽¹²²⁴⁾ هذا من مقولهم⁽¹²²⁵⁾. أي: ما⁽¹²²⁶⁾ أرسل المؤمنون علينا حافظين، ففي قوله: (عليهم) التفات من المتكلم إلى الغيبة على وجه. قيل في وجهه: ذكره بطريق الإخبار عنهم. وقيل: هو الترفع والتكبر عليهم للمبالغة في الاستهزاء. فرد على⁽¹²²⁷⁾ المصنف بعدم تصديده إليه، مع أنه الظاهر من السوق.

لعل وجه المصنف أن التصرف في ضمير «عليهم»، تكلف مع إمكان المعنى بدون هذا التصرف، وأن فيما اختاره مبالغة من حيث المعنى، لأنه تعالى ردهم وأجاب عنهم، وفيه تعظيم للمؤمنين وتهكم عليهم.

قوله: (ويشهدون) من قبيل التصريح بما علم التزامًا، وإلا⁽¹²²⁸⁾ فلا يفهم من النظم معنى الشهادة أو الشهود.

قوله: [فاليوم] قيل: تفريع على فعل الكفار، دلالة على أن هذا جزء ما فعلوا بالمؤمنين.

قوله: (حين يرونهم...) إلخ، بيان لسبب الضحك، وقوله ليس⁽¹²²⁹⁾ سبب آخر، ويمكن أن يكون سببه أيضًا أنهم يرونهم مصطرخين في النار بالويل والثبور، لاعتنا بعضهم بعضًا.

⁽¹²¹⁹⁾ القاموس المحيط، ص 519.

⁽¹²²⁰⁾ في «كتاب العين» للخليل، 368/4: الغمزة العيب.

⁽¹²²¹⁾ تفسير الفخر مفاتيح الغيب، 94/31.

⁽¹²²²⁾ كذا في أ، ب، ج، وفي د: (النعمة)، والصواب: المتنعم.

⁽¹²²³⁾ في ج: بمخصوص، وفي د: بمخصص.

⁽¹²²⁴⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹²²⁵⁾ الكشاف، 723/4.

⁽¹²²⁶⁾ سقطت من ب.

⁽¹²²⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹²²⁸⁾ في ج: (وإن فلا) بدل (إلا).

⁽¹²²⁹⁾ في أ و د: قيل.

قوله: (وقيل: يُفتح) لا شك أن مثل هذا التفسير مبني على الرواية⁽¹²³⁰⁾، والظاهر أن التفسير السابق مبني على الدراية، والتوجه إلى الدراية عند وجود الرواية من قبيل الرأي في مقابلة النص، فلعل الأول مبني على الرواية أيضاً، كما يشير إليه قوله: «أدلاء مغلوبين»، لأن فيه تلميحاً إلى مثل قوله تعالى: خذوه فَعَلُوهُ [الحاقة: 30]، وَسَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ [غافر: 60] أي: ذليلين.

قوله: [هَلْ تُؤَبِّبُ الْكُفَّارُ] الاستفهام إما تقرير – أي: قد جُوزي الكفار جزاء ما كانوا يفعلون – أو إنكار – أي: لا يكون لأعمال الكفار، الأول يكون في حكم التعليل لمضمون (قوله: [يَبْضَحُونَ])⁽¹²³¹⁾، وعلى الثاني يكون جواباً عن سؤال: أنه هل يكون لأعمال الكفار ثواب يخلص به عن مثل هذا العذاب؟ فالقول: إن هذا مقول القول مُقَدَّرٌ، مما لا وجه له، كما توهم.



⁽¹²³⁰⁾ ذكر ابن أبي زمنين في «تفسيره» 123/1، عن المبارك بن فضالة، عن الحسن [مرسلاً] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُجاء بالمستهزئين يوم القيامة؛ يُفتح لهم باب من أبواب الجنة، فيُدعون [ليدخلوا] فيجيبون؛ فإذا بلغوا الباب أُغلق فيرجعون، ثم يدعون ليدخلوا فيجيبون؛ فإذا بلغوا الباب أُغلق فيرجعون، ثم يدعون ليدخلوا فيجيبون، فإذا بلغوا الباب أُغلق فيرجعون، ثم يدعون حتى إنهم يدعون فلا يجيبون من اليأس». والمبارك بن فضالة: صدوق يدل على تدليس التسوية، وهو شر أنواع التدليس.

⁽¹²³¹⁾ سقط من أ.

(سورة الانشقاق)

قوله: **(بالغمام)** المراد إما الملائكة - كما قيل - أو عظمته تعالى وهيبته، كما قيل أيضاً، لعل هذا مراد الرّجّاج⁽¹²³²⁾ فيما نُقل عنه: تنشق بهول القيامة. وهذا لا ينافي كونه من المجرّة، فتوفّق (به الروايات)⁽¹²³³⁾؛ إذ التفسير بالغمام مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما⁽¹²³⁴⁾. وبه يندفع ما يقال: لولا أثر ابن عباس هذا لكان تركه أولى؛ لأن في اختيار الانفعال ما يدل على كمال القدرة والانقياد، حتى كأنها غيّبة عن الشق⁽¹²³⁵⁾.
قوله: **(من المجرة)** كالمضرة، وفي الآثار: أنها باب السماء⁽¹²³⁶⁾، وعند أهل الهيئة نجوم صغار، وهو ما يقال بالفارسي: كهكشان.

قوله: **(واستمعت)** هذا معنى حقيقي لقوله: [أذنتُ]، يقال: أذن له: استمع. وقوله: **(أي: انفادت)** بيان ما هو المراد هنا بطريق التجوّز. وقيل: هو تشبيه انقياد السماء لتأثير قدرته بأذن المطواع الذي أنصت وأذعن للأمر، فاستعارة تبعية مصرحة، فردّ به ما قيل من أنه استعارة تمثيلية. ولا يخفى أن التمثيل أيضاً ممكن هنا كما في: تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى.

وقوله: **(المطواع)** صيغة مبالغة، أي: شديد الطاعة .

وقوله: **(ويذعن له)** ليس من الإدراك، بل بمعنى الانقياد.

قوله: **(حقيقة بالاستماع)** أي: جديرة، والمفهوم من «الكبير»⁽¹²³⁷⁾ لإمكانها في نفسها؛ إذ قدرته تعالى مؤثرة في كل ممكن. ويمكن أن يقال: لظهور قوة العظمة والقهر أو الهول، أو للحكم الأزلي، أو لتعلق القدرة على كونها كذلك.

قوله: **(حق بكذا)** الأوفق للنظم ولقوله: **(محقوق)** كونه صيغة مجهول، فينبغي حينئذ أن يكون قوله: **(وحقيق)** بمعنى⁽¹²³⁸⁾ مفعول .

قوله: **(بسطت)** البسط لغة: النشر والتوسيع، والبساط - بالفتح - الأرض المنبسطة المستوية. والمدّ: هو الزيادة في طول الشيء، فالمتبادر الظاهر أن البسط الواقع في بيان المد هو التوسيع، وهذا هو المتبادر عن قول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية، من أنه مدّت مدّ الأديم العكاظي⁽¹²³⁹⁾؛ لأن الأديم إنما يمدّ غالباً

⁽¹²³²⁾ إبراهيم بن السري بن سهل الرّجّاج، أبو إسحاق، النحوي، اللغوي، المفسر، أقدم أصحاب المبرّد قراءةً عليه. له من الكتب: معاني القرآن، الانشقاق، العروض، مختصر النحو. (310/923). معجم الأدباء 130/1، بغية الوعاة ص179.

⁽¹²³³⁾ في ج بدل ما بين القوسين: (بالروايات).

⁽¹²³⁴⁾ أخرجه الطبري في «التفسير» 261/19.

⁽¹²³⁵⁾ حاشية الشهاب على البيضاوي، 388/8.

⁽¹²³⁶⁾ أخرجه ابن أبي الدنيا في «المطر والرعد» (179) والطبراني (10591) موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما.

⁽¹²³⁷⁾ التفسير الكبير للرازي، 96/31.

⁽¹²³⁸⁾ سقطت من ج .

⁽¹²³⁹⁾ أخرجه الطبري في «تفسيره» 49/17، من حديث أبي هريرة مرفوعاً دون قوله: «العكاظي»، وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» ص101، ومن طريقه ابن أبي الدنيا في «الأهوال» (173) وغيرهما موقوفاً على ابن عباس. والأديم: هو الجلد، منسوب إلى عكاظ سوق بين نخلة والطائف، كانت تُعمره الجاهلية في ذي القعدة عشرين يوماً، تجمع فيه قبائل العرب فيتعاكظون، أي: يتغامزون ويتناشدون، قاله في «القاموس».

للتوسيع والزيادة في طوله وعرضه، فالحمل على الاستواء أو ترجيحه ليس على ما ينبغي. نعم، يلزمه (1240) الاستواء، لكن الكلام في معناه الابتدائي، أي (1241): المطابقي .

قوله: (بأن تُزال...) إلخ، والأكام جمع أكمة – بفتحيتين أو ضميتين – ما يرتفع على الأرض دون الجبل، فهو التل.

ثم المتبادر من ظاهر لفظه أن (1242) البسط بمجرد إزالتها، لكن المتبادر في المقام بملاحظة معنى المد والتوسعة – كما عرفت – أن تُزال تلك الجبال بسبب المد والجذب إلى جانب الطول والعرض كي يُوسَّع، وهو المناسب لما بعده من الإلقاء والتخلية من عطف المسبَّب على السبب، فيكون الإلقاء والتخلية لزوال العُمق والتخُّن من الأرض بالمد (1243) والجذب، كزوال الجبال به (1244).

قوله: [وَأَلْقَتْ] من قبيل الإسناد المجازي؛ إذ الملقى هو الله تعالى.

قوله: (من الكنوز) أُورد على هذا التفسير بأن إلقاء الكنوز إنما هو عند خروج الدجال. وأجيب: أنه لو سلّم ذلك فيوم القيامة وقت مُنَّسَع، يجوز اعتباره من وقت خروجه ولو مجازًا. وأورد أنه مما لم يقل به أحد ممن له تمييز، وقيل في الجواب: إن مَنْ فسَّره بهذا لا يقول بإلقاء الكنوز عند الدجال، ولو سلّم فيجوز ظهور البعض في القيامة وبعضها قبلها.

لا يخفى أنه يجوز إطلاق الشيء على ما يقاربه، وهو مجاز مشهور، ونفي إلقاء الكنوز عند الدجال مما لا يحتمله، سيّما عند الأشاعرة المتفقين على ذلك، وقوله: (فيجوز ظهور البعض...) إلخ، ليس أجلى وأظهر مما ذكره المجيب.

أقول: بل في النظم مساع على حمله على ما قيل يوم (1245) القيامة؛ إذ من خاصة الواو عطف الشيء (1246) على لاحقه كما على سابقه وصاحبه، على ما في «مغني اللبيب» (1247).

قوله: (وتكلفت) لأن باب «تَفَعَّل» للتكفُّف؛ إذ حصول كمال الشيء إنما يكون بالتعب والتكلف كما هو (1248) في المتوحد، قال في «الكشاف»: أي: خلت غاية، حتى كأنها تكلفت أقصى جهدها في الخلو، كما يقال: تكرم الكريم وترحم الرحيم، إذا بلغا جُهديهما في الكرم والرَّحْم، وتكلفًا فوق ما في طبعهما. انتهى (1249).

لا يخفى أن نسبة التكلف إلى الأرض نسبة مجازية مبنية إلى الاستعارة، وهذه ظاهرة، ولذا ترك المصنف التشبيه الواقع في «الكشاف»، واشتغل بما يحتاج إليه المقام بأوجز لفظ وأوفر معنى؛ إذ عدم بقاء شيء في باطنها لم يفهم من «الكشاف» مطابقة، فيندفع ما يقال: إن عبارة «الكشاف» أحسن؛ لأن التكلف إنما يصدر من العقلاء.

(1240) في د: يلزم.

(1241) سقطت من ج.

(1242) سقطت من ج.

(1243) سقطت من ج.

(1244) سقطت من ب.

(1245) سقطت من د.

(1246) سقطت من ج.

(1247) مغني اللبيب، ص 463.

(1248) في أ: (قيل) .

(1249) تفسير الكشاف، 726/4.

وأيضًا ما يقال: إن الكلام مبني على الاستعارة، ويشير إليه بيان «الكشاف» دون المصنف، على أن الله تعالى قادر أن يعطى الأرض شعورًا في ذلك اليوم لحكمة لا نعلمها، كما يؤيده ظاهر بعض الأحاديث الواردة في أمور الآخرة.

ومن القواعد الشرعية: أن النصوص محمولة على ظواهرها إن وردت في أمر ممكن، فالحمل على وجه يحتمل احتمالًا كثيرًا أبلغ.

قوله: (في باطنها) قيل: إن التخصيص بما في باطنها ليس بمناسبة للمبالغة المفادة من [تَخَلَّتْ]، فقيل: المعنى الأنسب أنه لم يبقَ شيء في باطنها ولا في ظاهرها من الأشجار والأحجار والأكام⁽¹²⁵⁰⁾. لا يخفى أنه ليس بمناسبة لقوله: [وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا]، ولقوله تعالى: [وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا]، والنصوص بعضها مفسّر لبعض آخر.

قوله: (في الإلقاء والتخلية) قيل: الأظهر: «في التخلي». ودُفِعَ بأن التخلي اشتهر في النَّعْطِ، ففيما اختاره دفع الوهم القبيح، وقيل بعد قوله: (والتخلية): والامتداد أيضًا. ورُدَّ بأن الامتداد لم يسند إلى الأرض كالتخلية.

أقول: كل من الدفع والرد ضعيف:

أما الدفع فإنه لو سُلم الوهم في نفسه، لكن هنا عطفه على الإلقاء، ووقوعه في تفسير قوله: [تَخَلَّتْ] الواقع بعد قوله: [وَأَلْقَتْ] مما يزيل الوهم، على أنه لو اعتبر إلى هذا الوجه في النظم ابتداءً؛ إذ التخلي معنى لازم له، فلعل الوجه أن التخلي وإن كان ظاهرًا من حيث اللفظ، لكن التخلية ظاهرة من حيث بيان المعنى، بل التخلية حاصل معنى التخلي الذي مصدر [تَخَلَّتْ].

وأما الرد فإن انقياد الأرض بالنسبة إلى المد أولى وأظهر مما هو بالنسبة إلى التخلي؛ إذ الفاعل الحقيقي مشار في المد دون التخلي، فلعل وجه اكتفاء المصنف أن الامتداد سبب للتخلي والإلقاء، فبذكر المسبب يحصل الغناء عن سببه، فافهم.

قوله: [وَحُقَّتْ] فمعنى «أَذِنَتْ» و«حُقَّتْ» هنا كما في السماء معنىً وبيئاتًا، فلا تكرار لاختلاف وجه الكلام.

قوله: (للإذن) الموافق لما ذكره أنفًا بالإذن بالباء.

قوله: (وتكرير «إذا»...) إلخ، قيل: أو للتنبيه على اختلاف الزمانين. يرد عليه أن اتحاد الجواب ليس بمستقيم، سيما عند اعتبار ما مرَّ في سورة التكوير مثلًا، تأمل.

قوله: (وجوابه محذوف) قيل: ليست «إذا» هذه شرطية، بل ظرف محض، عاملها مقدر، أي: اذكر. وقيل: شرطية جوابها محذوف؛ فقيل: هو: بُعِثْتُمْ. وقيل: لاقى كل إنسان كذبه. وقيل: مذكور؛ فقيل: هو [أَذِنَتْ] والواو زائدة، أو [فَمَلَأْتِيهِ]. وقيل: [يا أيُّها الإنسان] على حذف «يقال» أو الفاء.

قوله: (للتهويل بالإبهام) فتقديره: كان ما كان مما لا يقربه البيان. قيل: أو لتذهب نفس السامع مع كل مذهب ممكن.

(1250) جمع أكمة: وهي التل، أو هي دون الجبال، أو الموضع يكون أشد ارتفاعاً مما حوله.

قوله: (في سورة التكويد...) إلخ، قيل: هذا مع بعد طول العهد إنما يتّم لو علم تقدم نزول هاتين السورتين على «الانشقاق».

لا يخفى أن هذا ذهول عن قول المصنف: (وجوابه محذوف...) إلخ، وقوله: (أو بدلالة قوله) وطول العهد بعد تسليمه إنما يكون مانعًا عند خفاء القرينة.

قوله: (إنك كادح) أي: جاهد جهدًا مؤثرًا فيك.

قوله: [فمُلاقِيه] أي: فمُلاقِ الربِّ، قيل: أي: تترك الموت وما بعده من الحالات، كمرارة حالة النزاع، أو فمُلاقِ إلى الكدح، كما هو المفهوم من المصنف.

قوله: (لاقي الإنسان كدحه) من خير أو شر.

قوله: (من كدحه إذا خدشه) فالمعنى: أنه لاقى تعبًا ونَصَبًا مؤثرًا فيه غاية التأثير لما يرى من هول القيامة ونحوه، فكأنه أريد من الكدح الذي بمعنى الخدش الذي بمعنى تخريق الجلد خرواقًا صغيرة.

الجهد: أي: الجد في العمل والتعب، بجامع التأثير في ظاهر البشرة فيهما، كما فهم من «الكشاف»، فالظاهر من المصنف أنه جعل من «كَدَح» بمعنى «خَدَش» مجازًا، فيرد عليه بما في «القاموس»: كدح في العمل - كمنع - سعى وعمل لنفسه خيرًا أو شرًا، وكَدَّ وكَدَح وجهه: خدش؛ إذ الكدُّ معنى للكدح ابتداءً. وقد قال فيما بعد: والكدح إليه: السَّعي⁽¹²⁵¹⁾. وحملُ الواقع في الجواب على الخدش، والواقع في النظم على السعي، بعيدٌ وغير ملائم لقوله آنفًا: (أو بدلالة قوله: [يا أيُّها الإنسانُ]...) إلخ، وإن أمكن أن يقال: إن فيه إشارة إلى جواز الوجهين في النظم والكلام، بأن العمل بالمجاز إنما يكون عند تعذر الحقيقة باقي بعد.

قوله: (أو [فمُلاقِيه]) أي: جواب «إذا» قوله: [فمُلاقِيه]، وقال الرازي: أو محمول على التقديم والتأخير⁽¹²⁵²⁾. أي: فمُلاقِيه إذا السماء انشَقَّت وقامت القيامة.

قوله: (إلى لقاء جزائه) إشارة إلى حذف المضافين من قوله: [إلى رَبِّكَ] أي: إلى لقاء جزاء ربك.

قوله: (إلى عشيرته...) إلخ، قيل: لا وجه للتردد، بل الأهل شامل للجميع بلا تردد. ورد بأن الأهل بمعنى الأقارب في الأول، أو القوم مطلقًا في الثاني، أو الزوجة في الثالث. ورد أيضًا بأن التفسير على مذهب من لم يجوز أعمال المشترك في معانيه المتعددة أيضًا، بناء على كون «أو» يمنع الخلو بالمعنى الأعم. ودُفع هذا بأن شمول الأهل للجميع شمول الكلي للجزئيات، لا شمول المشترك لمعانيه.

لعل في الرد الأول إثبات الاشتراك اللفظي، فافهم.

قوله: (من الحور) قيل: الأظهر عدم التقييد بالحور ليشمل زوجة الدنيا. لعله يشمل الكل، يعني: لمن له

أهل (في الدنيا)⁽¹²⁵³⁾ أو لا، ويمكن إحالته على دلالة النص أو المقايسة أو الاكتفاء، يعني: من قبيل [سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ].

⁽¹²⁵¹⁾ القاموس المحيط، ص 237.

⁽¹²⁵²⁾ التفسير الكبير، 97/31.

⁽¹²⁵³⁾ سقط ما بين القوسين من ج .

قوله: (وراء ظهره) إما لأن يمينه مغلولة إلى عنقه، ويده اليسرى وراء ظهره، كما أشاره، وإما لأنه تُخلع يده فتُجعل من وراء ظهره، وإما لأن وجهه يتحول في قفاه، وإما لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين مُنع من ذلك وأوتي من وراء ظهره بشماله، كما في «الكبير»⁽¹²⁵⁴⁾.

قوله: (يؤتى كتابه بشماله...) إلخ، إشارة إلى التوفيق بين هذه وبين ما في «الحاقه» من قوله: [بشماله]، ويمكن أن يعطى لبعضٍ بشماله، وبعضٍ من وراء ظهره، أو لبعض الأعمال بكذا، والأخرى بكذا.

قوله: (قيل: ثعلُّ يُمناه) القائل هو الكلبي⁽¹²⁵⁵⁾، المقصود إثبات للتفسير السابق، أو بيان كلفيته، لعل مثل هذا مبني على الرواية؛ لأن العقل لا مدخل له في مثله. نعم، يمكن استفادة أصله من مقابلة [بيمينه].

أورد عليه: إن أمكن أخذ الكتاب بغير اليد، فهذا النقل لا يدل على التقييد بالشمال؛ لجواز الأخذ من وراء الظهر بغير اليد، وإلا فلا حاجة إلى التقييد بالشمال، لتعنيته بقريضة تقابل اليمين، وأنت تعلم أنه في غاية السقوط، سيما لما⁽¹²⁵⁶⁾ ذكرنا أولاً وثانياً.

قوله: (ويقول: يا ثُبُوراه) قيل: كلُّ من التمَّي والنداء توجيه مستقل، فالمناسب أن يعطف بـ «أو» بدل الواو. ودُفع بأن نداء ما لا يعقل يراد به⁽¹²⁵⁷⁾ التمني، فيكون الدعاء بمعنى التمني، ويكون النداء من صور التمني.

لا يخفى أن هذا لا يدفع المناقشة بالمناسبة؛ لأنه إنما يثبت صحة الأصل، ثم أورد أن تمَّي الثُبُور إنما يتمُّ إذا أريد بالثبور الهلاك بالموت، وأما لو أريد الهلاك بالعذاب فلا، فالأظهر أن يقال: يُنادي بالثبور، بدل: يتمنى الثبور، سواء كان النداء على وجه⁽¹²⁵⁸⁾ التمني، أو لإنشاء الحسرة والتحرُّن.

أقول: المراد من الثبور هلاكٌ يُخلَّص به نفسه عن العذاب الأبدي، وهو بالموت ابتداءً، أو انتهاءً بالعذاب، فإن قيل: المفهوم من قوله تعالى: دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا [الفرقان: 13] أن ذلك بعد الدخول، وظاهر أن المفهوم من هذه الآية أنه قبل الدخول، قلنا: لا منافاة بينهما؛ إذ يجوز في كل من الموضعين.

قوله: (ويصلى) كقوله: [تصلياً]⁽¹²⁵⁹⁾ بضم الياء [واللام]⁽¹²⁶⁰⁾ مثقلة، وما قبله بفتح الياء وإسكان الصاد وتخفيف اللام.

قوله: (وقرئ [ويُصلى]) بضم الياء وسكون الصاد من «الإفعال»، كما كان ما قبله من «التفعيل». قيل: ويجوز من: صلاها النار، إلا أن ورود [تصلياً] يدعو إلى جعله من الإصلاء. وردَّ بأنه أظهر؛ لأن جعله من الإصلاء محتاج إلى التجريد، أي: يُلقى سعيراً.

قوله تعالى: [إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ] فُسِّرَ بالعشيرة، ودُفع بما في مقابله من الاحتمالات بجواز إرادة مطلق الكافرين. لا يخفى أنه على تقدير إرادة عشيرته المؤمنين هنالك، يحسن إرادة عشيرته الكافرين هناك.

⁽¹²⁵⁴⁾ التفسير الكبير، 99/31.

⁽¹²⁵⁵⁾ التفسير البسيط للواحدى، 453/4.

⁽¹²⁵⁶⁾ في ب و ج و د: (مما) .

⁽¹²⁵⁷⁾ سقطت من ج .

⁽¹²⁵⁸⁾ سقطت من ب .

⁽¹²⁵⁹⁾ أي: في سورة الواقعة.

⁽¹²⁶⁰⁾ زيادة لا بد منها ليستقيم الضبط.

قوله تعالى: [مَسْرُورًا] قيل في تفسيره: مستريحًا من التعب بأداء العبادات، واحتمال مشاقّ الطاعات، مُفِيدًا على المعاصي، لا يخاف الله ولا يرجوه، فأبدله الله تعالى بذلك السرور الفاني غَمًّا باقياً. أو مسرورًا بما عليه من الكفر وتكذيب الآخرة، مستهزئًا بمن آمن، كقوله تعالى: ﴿انْقَلَبُوا فَاكْفِين﴾ [المطففين: 31].
قوله: (لن يرجع إلى الله) يعني بالبعث، وأصل الحور: الرجوع المطلق، والتقبيدُ بقرينة المقام، وقيل: أو بالموت.

وردَّ بأنه لا وجه له، لكن سَوَّق كلامه أنه أراد به الحكمي؛ لغفلته وعدم استعداده للموت، يعني أنه وإن عرف الموت حقيقة، لكن أفعاله وأعماله كمن لا يعرفه. نعم، لا يَحْسُن حينئذ انتظام قوله: [إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا]، فيصير بالآخرة إلى ما ذكره المصنف.

ثم قيل: في «القاموس»: الحور - بالضم - الهالك⁽¹²⁶¹⁾. فيجوز أن يكون المعنى: لن يهلك بعذاب الله تعالى لإنكار البعث⁽¹²⁶²⁾، أو لاعتماده على الكرم، وهو المناسب لقوله: [وَيَدْعُو ثُبُورًا].
يُرد عليه: أنه يفوت حينئذ المناسبة بقوله: [فَمَلَأِيهِ]، (الذي صار هذا الكلام كالفرع والتفصيل له، وأنه راجع بالآخرة إلى ما ذكر المصنف.

ثم أقول: الظاهر من قوله: (إلى الله) أي: لقاء جزاء الله، بقرينة قوله: [فَمَلَأِيهِ]، وهو المناسب لقوله: [إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا]، ولا يبعد أن يقال في معنى النظم: لن يرجع إلى خلاف ما هو عليه في الدنيا من السرور.

قوله: (عالمًا) مبني على مذهب الأشعري، كما هو مذهب المصنف، وإلا فالْبَصَرَ غير العِلْم عندنا .
وقوله: (فَلَا يُهْمُهُ) تفسير باللازم بملاحظة ما سبق، وبملاحظة المعنى المسوق له هذه الآية.
قوله: [فَلَا أُفْسِمُ] لعل تعلقه بقوله: [إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا] أقرب لفظًا وأنسب معنى، أي: إذا علم الله تعالى أعمالهم غير مهمل، فأقسم بهذه الأشياء: إن رجوعهم ومجازاتهم بأعمالهم واقع، وهو حاصل قوله: [لَتَرْكَبُنَّ... إلخ، وقيل: متعلق بقوله: [إِنَّكَ كَادِحٌ]، أو بـ «لا»، والأكثر أن كلمة «لا» صلة، وقيل: «نافية» أي: ليس الأمر كما زعموا أقسم بالشفق.

قوله: [بِالشَّفَقِ] قيل: هذا ومثله محمول على ظاهره؛ إذ عدم جواز القسم بغيره تعالى مختص بالملقوق، والمتكلمون منَعُوا ذلك وأَوَّلُوا بحذف المضاف، أي: برب الشفق.

قوله: (الحُمْرَة) وهو قول أكثر العلماء كابن عباس - رضي الله عنهما - والكلبي ومقاتل، وأهل العربية كالليث والفراء والزجاج، ولهذا رجع أبو حنيفة رحمه الله تعالى إليه كما روى أسد بن عمرو [عنه⁽¹²⁶³⁾، و] عن مجاهد⁽¹²⁶⁴⁾: أن الشفق هو النهار. لعطف الليل عليه، فالقَسَمَ بالليل والنهار اللذين أحدهما معاش والآخر سكن، وبهما قوام أمور العالم، ولذلك حَسُنَ هذا.

(1261) القاموس المحيط، 380.

(1262) سقطت من أ.

(1263) تفسير الكشاف، 727/4.

(1264) كما في «تفسيره» ص 715.

أقول: وإن وقع في «القاموس» هذا المعنى أيضاً⁽¹²⁶⁵⁾، لكن قريب إلى أن يكون من الرأي في مقابلة النص – بل الإجماع – ولو إجمالاً مركباً، وأيضاً: إن في تقدير الحُمْرة مناسبة المقسّم به للمقسّم عليه؛ لما فيه من الانتقال من حال إلى حال آخر.

قوله: (سُمي به) أي: على الوجهين – كما قيل – وهو الظاهر من عبارة المصنف، لكن الظاهر من «الكبير» اختصاصه بالحمرة⁽¹²⁶⁶⁾.

قوله: (من الشفقة) هي رقة القلب بالترحم والانعطاف، وفُهم من «الكشاف» عكس ذلك⁽¹²⁶⁷⁾، أي: أخذ الشفقة من الشفق.

قوله: (وما جمعه) إشارة إلى⁽¹²⁶⁸⁾ أن «ما» موصولة، وتحتمل المصدرية، وأصل الوَسْق: الجمع. وقوله: (وسنّره) لعله بتفسير⁽¹²⁶⁹⁾ قوله تعالى: [وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى]، فيكون مجازاً. فيرد أن هذا جمع بين الحقيقة والمجاز، إلا أن يقال: الواو بمعنى «أو». والقول: إنه تفسير باللازم، لا يفيد، تأمل. قيل في «الصحاح» و«القاموس»⁽¹²⁷⁰⁾: وَسَقَّه: جَمَعَهُ وَحَمَلَهُ، ففي تفسير المصنف تجريد، والأولى أن يراد ما جَمَعَهُ وَحَمَلَهُ. ودُفِعَ بأن قوله: (وسنّره) إشارة إلى معنى الحمل؛ إذ السنّ لا يكون إلا بواسطة الظلمة المحمولة.

لا يخفى أنه تكلف بارد، قال في «الكبير»: الوَسْق هو الطعام المجتمع، ثم صار اسماً للحمل، فلا يقتضي كونها معنى واحداً⁽¹²⁷¹⁾.

قوله: (وغيرها) قيل: جميع الأشياء كالجبال والبحار والحيوانات، فيكون القَسَم بجميع المخلوقات التي اشتمل الليل عليها، كقوله تعالى: (فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ) [الحاقة: 38]، وعن بعض المفسرين: تهجد العبادة، قال تعالى: (وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالسَّحَابِ) [آل عمران: 17].

قوله: (فَاتَسَّقَ وَاسْتَسَقَى) يعني: افتعل واستفعل بمعنى، وكل منهما مطاوع. والاستشهاد في قوله: (مستوسقات... إلخ) أن «مستوسقات» بمعنى متسقات، أي: مجتمعات. قيل: وكلمة «لو» للتمني، أو بمعناها الأصلي.

قوله: (أو طرده) عطف على قوله: (جمعه) على أن الوَسْق بمعنى الطرد. قوله: (من الوسيقة) بمعنى المطرودة؛ لأنها الإبل المسروقة التي تساق وتُطرد، لكن أورد بما في «الصحاح» و«القاموس»: ومنه: الوسيقة⁽¹²⁷²⁾. ووُجِّهَ بأن المراد: من جنس الوسيقة. وقوله: (اجتمع) بيان لأصل المعنى، يقال: أمور فلان مُتَّسفة، أي: مجتمعة على الصلاح. وقوله: (وتمَّ بدرًا) بيان لمعنى المراد، والبدر: أيام البيض.

⁽¹²⁶⁵⁾ القاموس المحيط، ص 897.

⁽¹²⁶⁶⁾ التفسير الكبير للرازي، 101/31.

⁽¹²⁶⁷⁾ تفسير الكشاف، 727/4.

⁽¹²⁶⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹²⁶⁹⁾ في ج: تفسير.

⁽¹²⁷⁰⁾ الصحاح، 1566/4. القاموس المحيط، ص 928.

⁽¹²⁷¹⁾ التفسير الكبير للرازي، 101/31.

⁽¹²⁷²⁾ الصحاح تاج اللغة، 1566/4. القاموس المحيط، ص 928.

قوله: [لَتَرْكَبُنَّ] بالضم، على خطاب الجنس المفهوم من قوله: [يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ] وهو الذي اختاره المصنف. وقيل: يمكن للرسول والمؤمنين، واستبعد.

أقول - بعد ملاحظة ما سيأتي من قوله هنا: (أو الرسول) -: ليس بمستبعد. نعم، بالنسبة إلى السياق، سيّما بتفرّع الفاء في قوله: [فَلَا أُقْسِمُ] لا يخلو عن بعد، وكذا كون الخطاب للأبرار والفجار على طريق الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، ترغيباً وترهيباً، كما قيل.

قوله: (حالاً بعد حال) قيل: فكلمة «عن» بمعنى «بعد»، وقيل: لا؛ لأن قوله فيما بعد: (بمعنى مجاوز الطبق أو مجاوزين له) مشعر بكونها بمعنى المجاوزة. وقيل: تفسير لحاصل المعنى، شامل لكونها بمعنى «بعد» وللمجاوزة وإن كان الأول أظهر.

لا يخفى أن «بعد» هنا صريح في كونه معنى للفظ «عن»، لعل ما يأتي معنى آخر، ومشار إلى جواز الوجهين، وقوله: (حالاً) إشارة إلى حذف الموصوف، ومعنى «الطبق» على هذا التقدير: هو المساواة كالموافقة، فالمعنى: لتركبين حالاً طبقاً بعد حال طبق، لكن لكون المطابقة من أحد الطرفين مستلزماً للمطابقة من الآخر قال المصنف: (حالاً بعد حال مطابقة).

وقوله: (في الشدة) مُفاد بقرينة المقام، سيّما بكون الخطاب للإنسان السابق. وقوله: (وهو) - أي: الطبق - اسم لما طابق غيره، ثم أطلق على الحال المطابقة لحال أخرى. قيل: يشعر هذا أن الطبق في هذا المعنى منقول أو مجاز، وقد جاز معناه الأصلي. أي: ما طابق غيره.

ودُفع بأن ما في التعريف عبارة عن الجسم، وهو ليس بحال. لكن يرد عليه: أن هذا تخصيص من غير مخصص، إلا أن يُدعى أن المطابقة إنما تتصور فيما وُجد في الخارج، والحال إما معدومة أو غير مجتمعة مع أختها في الوجود، ولا يخفى أيضاً أن اقتضاء المطابقة الاجتماع لا بد له من بيان.

قوله: (أو مراتب) عطف على قوله: «حالاً»، ويكون معنى الطباق حينئذ: الشيء الذي يكون فوق الآخر، كما في قوله تعالى: خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا [المالك: 3] أي: طبقة فوق طبقة. وقوله: (مواطن القيامة) أي: مراتب الشدة الواقعة في مواطن القيامة، فمن قبيل ذكر المحل وإرادة الحال.

قوله: (وهي وما قبلها) ضمير «هي» راجع إلى تلك المراتب، والمراد بما قبلها دواهي الدنيا، ومنها ما أشار إليه تعالى بقوله: (خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ) [فاطر: 11].

وقوله: (على أنه جمع طبقة) متعلق على قوله: (أو مراتب من الشدة) يعني أن «طبقة» جمع طبقة، كَتَحْمٍ وَتَحْمَةٍ، أو اسم جنس جمعي يفرق بين مفرده وجمعه بالتاء، كتمر وتمرّة، وأهل اللغة يسمونه جمعاً.

قوله: (باعتبار اللفظ) فيه إشارة إلى أنه اعتبر في القراءة الأولى المعنى. وقوله: (أو الرسول) أورد أن هذا ليس بمناسب لسياق الكلام؛ إذ سَوَّق الكلام على خطاب الإنسان المخاطب في قوله: [يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ].

أقول: فالسَوَّق حينئذ هو تسلية الرسول عليه السلام، فله مناسبة من جهة أخرى.

قوله: (حالا شريفة...) إلخ، كالظفر والغلبة على المخاصمين، (وكون المخاصمين)⁽¹²⁷³⁾ أيضا مسلمين، وكالقرب الإلهي، أي: درجة (بعد درجة)⁽¹²⁷⁴⁾ في القرب من الله تعالى، وفسر أيضا: أنه تركب حال ظفر وغلبة بعد حال خوف وشدة، وأما القول بأنه يجوز أن يراد مراتب الشدة مع الكفرة، فليس بمناسب للتسلية المتبادرة من السوق على هذا التقدير.

قوله: (أو طبقا...) إلخ، قيل: إنما يتنم لو كان نزول هذه الآية مقدما على المعراج. أقول: قال في «الكبير»: إن هذا الوجه مروى عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم⁽¹²⁷⁵⁾.
قوله: (وبالكسر) أي: قرئ بالكسر، ولهذا قيل: الأظهر أن يقول: وقرئ بالكسر؛ لئلا يتوهم عطفه على قوله: (بالفتح).

قوله: (بمعنى مجاوز الطبق، أو مجاوزين) الأول لقراءة الأفراد، والثاني لقراءة الجمع. أورد عليه في «الكشاف»: أو مجاوزة؛ لقراءة الكسر. وكأنه سقط من قلم المصنف. ودفع بأنه يفهم مقايضة، وهذا أولى مما قيل بأن⁽¹²⁷⁶⁾ نظره إلى مجرد الأفراد والجمع، مع قطع النظر عن التذكير والتأنيث، مع أن الأصل هو الذكور، لعل تركه لشذوذ تلك القراءة، ثم إنه لو عكس الترتيب لكان أطبق.

هذا إشارة إلى إعراب قوله: [عَن طَبِقٍ] بأنه صفة لـ«طبق»، أو حال عن ضمير [أَتْرَكْتَنَ]، وأما إعراب [طَبَقًا]، فالنصب على التشبيه بالظرف أو الحالية، أو مفعول به على جعل الحال مركوبه مجازا.
قوله تعالى: [فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ] كلمة الفاء متعلقة على المقسم به على ما فصل في «الكبير» يعني: أنه تعالى إذا قَدِرَ على هذه التغييرات في الأفلاك والعناصر ذواتا وأحوالا، صحَّ قدرته على جميع المكونات، فصحَّ قدرته على البعث والقيامة، ولما كان ذلك كالدليل العقلي القطعي قال على سبيل الاستبعاد: [فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ]؛ إذ الاستفهام الإنكاري إنما يحسن عند ظهور الحجة وزوال الشبهات.

أقول: بل الأقرب تعلقه بجواب القسم المقصود من الكلام، لكنه إنما يحسن على المعنى الأول في ذلك الجواب.

قوله: (بيوم القيامة) قيل: الأعم والأنسب بما بعده أن يقول: بالرسول. وقيل: الأنفع والأخصر بالرسول.

أقول: هذا الكلام متعلق بجواب القسم المتفرع عن قوله: [بَلَى] الذي هو إيجاب قوله: [لَنْ يَخُورَ]، فلا جزم يقتضي التخصيص بالقيامة.

قوله: [وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ...] إلخ، الظاهر أنه عطف على قوله: [لَا يُؤْمِنُونَ]، وداخل تحت تفریع الفاء في قوله: [فَمَا لَهُمْ] فالمعنى - الله أعلم بمراده - : [وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ] أي: الدال على وقوع القيامة [لَا يَسْجُدُونَ] أي: لا يقبلونه وينقادونه، يعني: إذا دل الدليل العقلي على إمكانه بالمقسم به على طريق إشارة النص،

⁽¹²⁷³⁾ سقط من ج.

⁽¹²⁷⁴⁾ سقط من ج.

⁽¹²⁷⁵⁾ التفسير الكبير، 103/31.

⁽¹²⁷⁶⁾ في ج: من أن.

والنقلِيُّ على وقوعها بجواب القسم على طريق عبارة النص، فمستبعد عدم إيمانهم على إمكانها، وعدم قبولهم خبر القرآن عن وقوعها.

وقيل في وجه الاستبعاد: إنهم لما علموا بإعجاز القرآن صدقَ نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ووجوب طاعته، فبعيد ترك السجود والطاعة منهم عند استماعهم القرآن.

قوله: (لا يخضعون) الخضوع: التواضع والسكون، والتسكينُ - كما قيل - فمجاز بعلاقة اللزوم، فقوله: [لا يسجدون] حقيقة، فُدم المجاز مع أنه لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة؛ لأنه حينئذ يحتاج إلى تخصيص القرآن بما فيه آية سجدة.

قوله: (لما روي أنه عليه السلام) دليل للثاني، لكن ينبغي أن يخصص قوله: (لتلاوته) أي: تلاوة آية السجدة، كما أشير، فلا يُتوهم أن اللازم من هذه الرواية السجدة عند آية السجدة، والمفهوم من المطلوب مطلق القرآن، فلا تقرب، لكن قيل عن العراقي وابن حجر: إنه لم يثبت⁽¹²⁷⁷⁾. وعامة أهل التفسير على الذكر بلا طعن.

قوله: (تصقق) الصَّقَق: ضرب اليد، كما قيل عن «القاموس»⁽¹²⁷⁸⁾.

قوله: (فإنه ذم...) إلخ؛ فإن علة وجوب السجدة زعم المتكبرين وردَّ المخالفين، وهذه توجد فيما حكى الله تعالى عنهم من عدم سجدتهم عند سجدة المؤمنين، فاندفع ما تُوهم من أنه إنما يدل على السجدة في قوله: [وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ] لا في هذه الآية.

ولا حاجة إلى أن يقال: إن كمال الانقياد يقتضي أن يسجد عند سماع ما يدل على ذم من لم يسجد. وأيضاً ما يُتوهم⁽¹²⁷⁹⁾ أنه إن أريد الاحتجاج بالحديث، فالحديث ليس بثابت، ولو ثبت لا يدل على الوجوب، وإن بالآية ففيه بحث أيضاً، إلا أن الإنكار يدل في الجملة عليه.

وبما ذكر أيضاً يخرج⁽¹²⁸⁰⁾ الجواب عن قول الشافعي رحمه الله تعالى: إنه لإنكار السجود، لا لعدم السجود، فلا يدل على الوجوب. وما في «الكبير» من وجه احتجاج أبي حنيفة، من أن فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للوجوب، ومن أنه تعالى ذمَّ من ترك السجدة عند استماع آيتها، والذمُّ يدل على الوجوب⁽¹²⁸¹⁾. فضعيف، إذ لا يخفى ما في التقريب.

قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه...) إلخ، الظاهر أنه دليل نقلي للإمام، كما أن الأول عقلي، فمن قبيل عطف إحدى العلتين على الأخرى، ولا شك أن الأصل فيما أوتي به من سجدة التلاوة هو الوجوب، فسجدته صلى الله تعالى عليه وسلم يلزم كونه واجباً بذلك القرينة.

⁽¹²⁷⁷⁾ ينظر: «الفتح السماوي» للمناوي، 1088/3.

⁽¹²⁷⁸⁾ القاموس المحيط، ص 901.

⁽¹²⁷⁹⁾ في ج: توهم.

⁽¹²⁸⁰⁾ في ج: يجري.

⁽¹²⁸¹⁾ التفسير الكبير 104/31.

ولا نزاع لأحد أن فعله عليه السلام محمول على الواجب عند قرينة، والذم المذكور يصلح أن يكون قرينة أيضاً، على أن فعله مطلقاً للوجوب عند بعض إلا عند قرينة خلافه، فلا يردُّ أن دلالاته خفية، ولا أن هذا عام، ولا دلالة⁽¹²⁸²⁾ للعام على الخاص.

ولا حاجة إلى الجواب أن قوله: «يسجد فيها» موضع: «سجد فيها» يفيد المواظبة الدالة على الوجوب، ولا إلى أن يجعل عطفاً على قوله: (لما رُوي) دليلاً ثانياً على الاحتمال الثاني من التفسير.

ثم إنه قيل: قول أبي هريرة للرد على ابن عباس رضي الله عنهما؛ فإنه ذهب إلى أنه ليس في المفصل سجدة تلاوة. يردُّ عليه أن ابن عباس فقيه وأبا هريرة ليس بفقيه - كما هو المشهور - فبرَّجَّح الفقيه، فكيف يصحُّ به الرد، بل الأمر بالعكس.

ويمكن أن يقال: إن فعل أبي هريرة مبني على الرواية، والظاهر أن مذهب ابن عباس على الدراية، فبرَّجَّح. على أنه روي عن أنس رضي الله تعالى عنه أنه قال: صليت خلف أبي بكر وعمر وعثمان فسجدوا⁽¹²⁸³⁾. لكن يردُّه ما في جسان «المصابيح» عن ابن عباس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (لم يسجد في شيء من المفصل)⁽¹²⁸⁴⁾. وأنت تعلم أن المثبت مقدم على النافي.

أقول: يشكل بما في صحاح «المصابيح» عن ابن عباس أن النبي ﷺ سجد بالنجم... إلخ⁽¹²⁸⁵⁾، و«النجم» من المفصل على الأصح.

قوله: [بِلِ الدِّينِ كَفَرُوا] الظاهر أنه إضراب عن [لَا يُؤْمِنُونَ]، فالظاهر حينئذ أن يُفسر بالقيامة، أو إضراب عن [لَا يَسْجُدُونَ]، وهو المتبادر من اختيار المصنف؛ فمن صرح بكون الإضراب عن الأول ثم فسر بالقرآن، لم يُصِب. وجه الإظهار في موضع الإضمار: الإشارة إلى علة الحكم، والتوبيخ لهم بما هو أصل كل ذم.

قوله: [يُؤْعُونَ] من الوعاء، يقال: أوعيت الشيء، أي: جعلته في وعاء.

قوله: (بما يضمرون) وذلك مستلزم للجمع؛ إذ الأمور المتعددة الحاصلة في الصدور إنما تكون بالجمع، فلا يرد ما قيل: الأولى أن يقال: بما يجمعون في صدورهم (ويضمرون)⁽¹²⁸⁶⁾ من الكفر والعداوة. لأن الجمع معتبر في مفهوم الوعاء، على أن فيه رائحة الجمع بين المعنيين، فتدبَّر.

قوله: (من الكفر والعداوة)⁽¹²⁸⁷⁾ وجه إبهامه تعالى للدلالة على أن ما في صدورهم بحيث لا يضبطه ضابط، ولا يحيط به علم الخلق⁽¹²⁸⁸⁾. وقيل: من حقيقة⁽¹²⁸⁹⁾ الدين وإن أخفوه عناداً. فقيل: إنه بعيد. وقيل: لا، وليس في النظم ما يباه.

⁽¹²⁸²⁾ في ج: دلالاته.

⁽¹²⁸³⁾ ذكره هنا تبعاً للكشاف، ولم أجده.

⁽¹²⁸⁴⁾ مصابيح السنة، 382/1. والحديث أخرجه أبو داود، في كتاب الصلاة، باب من لم يَزَّ السجود في المفصل (1403). وابن خزيمة في «صحيحه» (559) وهو ضعيف كما قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على «سنن

أبي داود».

⁽¹²⁸⁵⁾ مصابيح السنة، 378/1، أخرجه البخاري في كتاب سجود القرآن، باب سجود المسلمين مع المشركين، (1071).

⁽¹²⁸⁶⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹²⁸⁷⁾ سقطت (من) من ج.

⁽¹²⁸⁸⁾ في ج: الجمع.

قوله: (فَبَشِّرْهُمْ) أي: أذرهم، فاستعارة تهكمية وتمليحية⁽¹²⁹⁰⁾؛ لأن التبشير ضد الإنذار، وكلمة الفاء مؤذنة عن استحقاقهم. وقوله: (استهزاء) إشارة إلى غرض التشبيه، وقيل: حث للرسول عليه السلام على المبالغة في إنذارهم؛ لأنه يتلذذ بالتبشير دون الإنذار كراهةً وقوع العذاب⁽¹²⁹¹⁾. والأولى في التعليل: لأن التبشير يبالغ فيه عادة، ويحرص الكل فيه ويسارع.

وقيل: (ليس من البشارة) بل من البشارة، بمعنى: أخبرهم خبرًا يظهر أثره على بشرتهم، يعني: على قوة ومبالغة. لا يخفى فيما فيه من البعد.

قوله تعالى: [وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ] في عدم الاكتفاء بالإيمان، وإرداف⁽¹²⁹²⁾ العمل الصالح، إشارة إلى أن مجرد الإيمان لا يكفي في الخلاص عن مطلق العذاب.

قوله: (منقطع) فُدم على المتصل لأن المتصل محتاج إلى الحذف، ومع ذلك لا يخلو عن إشكال؛ إذ التوبة إن موجودة وقت النزول فليسوا بكافرين، وإلا فالنبي مأمور بإنذار كل من يجده على الكفر حالاً وإن كانت⁽¹²⁹³⁾ صيغة الماضي في «أمنوا» و«عملوا» لا تساعده ظاهراً، ولأنه لو أريد المتصل لكان ذكر المؤمنين كالتبع، بل لا حكم لهم مستقلاً ابتداءً، بخلاف المنقطع. وقيل: لأن الأجر الغير الممنون لا يخص المؤمنين منهم. ورُدُّ بأنه حينئذ يلزم اختصاصه بغيرهم من المؤمنين الخارجين عنهم. وأجيب بأن المركب من الداخل والخارج خارج.

وأنت تعلم أنه على تقدير الانقطاع لا يلزم الاختصاص بالمؤمن الخارج عنهم – يعني المؤمن من غيرهم – بل المراد من المستثنى مطلق المؤمن بلا شك، ولو سلّم لفهم الغير بطريق الدلالة قطعاً، ولا يخفى ما في غاية البشاعة في الجواب.

ورُدُّ أيضاً بأن الأجر الغير الممنون ليس مستثنى حتى يلزم اختصاصه على تقدير الاتصال، بل وجه التخصيص ترغيبهم في الإيمان. وأنت تعلم أيضاً أنه وإن لم يدل حينئذ على الاختصاص مطابقة، لكن لا يخفى دلالاته عليه التزاماً. ورُدُّ أيضاً بأن الحصر إضافي بالنسبة إلى الكافرين⁽¹²⁹⁴⁾.

قوله: (مقطوع) إشارة إلى أن المنّ بمعنى القطع، وقوله: (أو ممنون به عليهم) بمعنى الامتنان وتعداد النعم، والله الموفق.

⁽¹²⁸⁹⁾ في د: حقية.
⁽¹²⁹⁰⁾ وهما من أقسام الاستعارة العنادية، والفارق بينهما: أنه إن كان الغرض الحامل على استعمال اللفظ في ضد معناه الهزؤ والسخرية بالمقول فيه كانت تهكمية، وإن كان الغرض بسط السامعين وإزالة السامة عنهم بواسطة الإتيان بشيء مستملح مستظرف كانت تمليحية.

⁽¹²⁹¹⁾ زيد في ج هنا: انتهى.

⁽¹²⁹²⁾ في ج: أردف.

⁽¹²⁹³⁾ سقطت من أ و ب.

⁽¹²⁹⁴⁾ في أ و د: الكافر.

(سورة البروج) (1295)

قال في «الكبير»: مقصود السورة تسليية المؤمنين المتأدبين بحال الأمم السالفة، وختم ذلك بكون كل الكفار كذلك في التكذيب، ثم عقب بقوله: [مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ]، ثم ذكر وجهًا ثالثًا وهو الثبوت في اللوح⁽¹²⁹⁶⁾.

(قوله: (يعني البروج الاثني عشر) قيل: البروج في كل سماء. فالمراد من السماء كلها، أو جنس شامل للكل، أو السابعة، أو الفلك الأعلى - وهو العرش في لسان الشرع - أو سماء الدنيا لأنه تعرف منها، كقوله تعالى: (وَلَقَدْ رَئَيْنَا لَأَلْمَاءَ أَلَدُنَّيَا بِمَصْبِيحٍ) [الملك: 5]. وقيل: البروج في الفلك الأعلى. فالمراد من السماء فلك الأفلak، لكن المعهود في الشرع إطلاق العرش عليه دون السماء.

قوله: (شُبّهت بالقصور) يعني: المعنى الحقيقي للبروج هو القصور، فالمراد هنا ليس هذا المعنى الحقيقي، بل استعارة مصرحة، بجامع مطلق النزول والدخول والسكون فيها؛ فقوله: (لأنها تنزلها...) إلخ، إشارة إليه، بمعنى: أن البروج في نزول السيارات وثبوت الثوابت - مثلاً - كالقصور في نزول الأشخاص وثبوتها فيها في مطلق النزول والسكون.

يرد عليه: أن المتبادر عند الإطلاق هو هذا المعنى بلا توقف إلى علاقة ولا قرينة، إلا أن يقال: هذه المشابهة والاستعارة⁽¹²⁹⁷⁾ إنما هي بالنظر إلى الأصل، وأما بالنظر إلى الحال فحقيقة عرفية.

قوله: (لأنها تنزلها السيارات) هذا صريح في كونه بيانًا لوجه الشبه، لكن متضمن للإشارة إلى وجه حسن كونها مُستعارة بها؛ لأن الشمس - مثلاً - كان سيرها فيها، ولا شك أن مصالح العالم السفلي مرتبطة بسير الشمس، فدل على أن لها صانعًا حكيمًا، وبه يصلح الاستدلال على مضمون جواب القسم، ومن شروط حُسن القَسَم مناسبة لجوابه.

قوله: (أو منازل القمر) الظاهر من عبارته أنه عطف على قوله: (الثوابت)، لكن الواقع في نحو «الكبير» يقتضي عطفه على البروج في قوله: (يعني البروج)، فوجه حُسن القَسَم حينئذ هو الآثار العجيبة من سير القمر وحركته.

قوله: (لظهورها) قيل: ليس هذا تعليلًا للبروج، حيث غير ظاهرة جَسًا، وكذا المنازل بالنسبة إلى العامة، بل تعليل لعظام⁽¹²⁹⁸⁾ الكواكب فقط.

يُرد عليه إذا أُريد من البروج عظام الكواكب، فما معنى صحة التعليل بها دون البروج؟ إلا أن يقال: إن لتلك الكواكب ذواتًا، وكونها بروجًا فالظهور هو بالحيثية الأولى.

قوله: (فإن النوازل...) إلخ، فجعلت مشبهة بقصور العظام النازلة أوامرهم منها، أو لأنها لكونها مظهرًا للنوازل جعلت ظاهرة على النسبة المجازية، كما في: جرى النهر، كما قيل. ورُدَّ بأنه مجاز في الظرف لا في النسبة؛ لأنه بعيد متكلف.

(1295) سقط من أ.

(1296) التفسير الكبير، 106/31.

(1297) في أ: الإشارة.

(1298) في أ: لفظ.

لعله يريد من الظرف ذكر المحل وإرادة الحال، أو ذكر السبب وإرادة المسبب، فكأن وجه البعد: أن المجاز في النسبة فرع كلام⁽¹²⁹⁹⁾ متضمن للنسبة، وذا ليس بموجود في النظم، واعتباره بأن يقال: أبواب السماء⁽¹³⁰⁰⁾ بروج — أي: ظاهرة، يعني نوازلهما — تكلف بلا داع.

ثم الظاهر من قوله: (لظهورها)، ومن قوله: (وأصل التركيب) أن مراده هو الثاني، فالأول — يعني التشبيه بالقصور — وإن جائزاً عقلاً، لكن يقتضي عدم الجواز بالنسبة إلى المصنف. قوله: (وأصل التركيب للظهور) أي: تركيب «ب ر ج» للظهور. لا يخفى أن هذا منافٍ لقوله: (شبهت بالقصور)؛ إذ يقتضي ذلك أن أصل المعنى هو القصور، إلا أن يقال: هذا أصل لذاك أيضاً. يعني: معناه اللغوي هو الظهور، ثم نُقل منه في العُرف إلى القصور لظهورها للناظرين، ثم نُقل منه في العُرف أيضاً خاصاً أو عاماً إلى بروج السماء، فتأمل.

قوله: (يوم القيامة) الذي وعد بنحو قوله تعالى: ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ [المعارج: 44] وَيَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا [المعارج: 43]، وَيَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ [الأنبياء: 104]. قيل: وحينئذ تكون الأمور المقسم بها متشابكة غاية التشابك⁽¹³⁰¹⁾. وقيل: هو⁽¹³⁰²⁾ يوم انشقاق السماء وبُطلان بُروجها. وقيل: هو يوم الشفاعة المشار به بقوله تعالى: عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا [الإسراء: 79]، ولا شك أنه ليس بمنافٍ لما روي عن أبي هريرة τ من أن المراد هو القيامة⁽¹³⁰³⁾، غايته⁽¹³⁰⁴⁾ إرادة الجزء من الكل مثلاً.

قوله: (ومن يشهد) اعلم أن الشاهد إما بمعنى الشاهد في الدعاوي والخصومات، أو بمعنى الحاضر خلاف الغائب، ورجح هذا هنا؛ لأن الأول محتاج إلى الحذف في قوله: [مشهوداً]. (أي: مشهود)⁽¹³⁰⁵⁾ عليه، أو به... إلخ.

لعل (لهذا أشار)⁽¹³⁰⁶⁾ إلى ترجيح الثاني⁽¹³⁰⁷⁾، أي: قوله: (مَنْ يَشْهَدُ... إلخ؛ إذ معناه: مَنْ يحضر فيه من الخلائق، ويشير إليه قوله في تفسير المشهود: (وما أحضر فيه، ويُرجح أيضاً بكونه مروياً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما⁽¹³⁰⁸⁾)، وبكونه مناسباً (عقيب اليوم)⁽¹³⁰⁹⁾ الموعود، وبكونه مناسباً لقوله تعالى في حق القيامة: وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ [هود: 103] وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ [هود: 103]، وَقَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ [مريم: 37]، وغيرها.

(1299) في ج: كلامهم.

(1300) سقطت من أ.

(1301) في ج: التشبيك.

(1302) سقطت من ج.

(1303) أخرجه الإمام أحمد، 351/13. والترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة البروج، (3339).

(1304) في ج: غاية.

(1305) سقط ما بين القوسين من د.

(1306) في ج بدل ما بين القوسين: هذا إشارة.

(1307) في د: الأول.

(1308) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (11599) والطبري في «التفسير» 335/24.

(1309) في ب و د بدل ما بين القوسين: لليوم.

(1310) زيد في أ هنا: قوله.

ثم أُورد عليه بأن الحضور في ذلك اليوم ليس للعقلاء فقط، بل لجميع الحيوانات⁽¹³¹¹⁾، فالأظهر: «ما يشهد»، بدل (مَنْ يشهد)، كما في قوله: (ما أحضر فيه).

لا يخفى بعد ثبوت الحضور في الجميع أن المقصود الأصلي هو العقلاء، قال في «الكبير»: وإنما حَسُنَ الْقَسْمُ بيوم القيامة للتنبية على القدرة؛ إذ كان هو يوم الفصل والجزاء، ويوم تفرد الله بالملك والحكم⁽¹³¹²⁾.
قوله: (لا يُكْتَنَهُ) أي: لا يُعرف كُنْه وصفهما، والكُنْه: الوصول إلى النهاية.

قوله: (أو المبالغة في الكثرة) قيل: كما في قوله: عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ [الانفطار: 5]، فقيل في⁽¹³¹³⁾ وجه تأخيره مع تقديمه في «الكشاف»: إن هذا (لا يَتَمَثَّلُ)⁽¹³¹⁴⁾ في بعض الوجوه الآتية، كالنبي والخالق. وأورد أنه لو (قصد إجراءه)⁽¹³¹⁵⁾ فيما بعده⁽¹³¹⁶⁾ أَخْرَه، فكيف يُلْزَم بما لم يُرده؟ ولا يذهب عليك أن القصد ليس بموقوف على التأخير، بل يجوز القصد في الآتية، بدلالة النص أو بالمقايسة، ولا شك أن الحمل على وجه يصلح أن يكون نكتة⁽¹³¹⁷⁾ بالنسبة إلى الجميع، أولى من الحمل على وجه لا يذكر فيه نكتة⁽¹³¹⁸⁾ البعض. نعم، قوله: «كما في [عَلِمَتْ نَفْسٌ]» ليس على ما ينبغي؛ إذ ليس هذا من باب التكثر، بل من التعميم، بل التكثر نحو قولهم: إِنَّ لَهُ لِبَلَاءً، وَإِنَّ لَهُ لَعَنَمًا، فالقول في وجه التأخير: إن عموم النكرة في الإثبات مخالف للمعروف المقرر في العربية، ليس بجيد.

قوله: (أو النبي) لقوله تعالى: وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا [النساء: 41].

وقوله: (أو أمته...) إلخ، لقوله تعالى: لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ [البقرة: 143].

قوله: (أو عكسه) فإن الخلق يُفَرِّون بوجوده، فالمشهور به هو الله تعالى.

قوله: (أو يوم النحر أو عرفة) فهو شاهد لمن نَحَرَ فيه أو وَقَفَ.

وقوله: (والحجيج) هو المشهود عليه فيهما، وقيل: هما مشهودان؛ أما النحر فلأنه أعظم المشاهد في الدنيا، وأما عرفة فلقوله تعالى: وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ [الحج: 27]، فالشاهد هو مَنْ يحضر من الحاج⁽¹³¹⁹⁾.

قوله: (أو يوم الجمعة) قيل: لأن الله تعالى قادر أن يحضر هذا اليوم ويُجَسِّمَهُ ليشهد على أهله، وفي «الكبير»: إن⁽¹³²⁰⁾ يوم الجمعة مشهود يشهده الملائكة، وهو قول ابن عمر وابن الزبير؛ لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أكثرُوا عَلَيَّ الصَّلَاةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَإِنَّهُ يَوْمٌ مَشْهُودٌ تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ»⁽¹³²¹⁾.

⁽¹³¹¹⁾ في د: الحيوان.

⁽¹³¹²⁾ التفسير الكبي، 107/31.

⁽¹³¹³⁾ سقطت من ب.

⁽¹³¹⁴⁾ في ج: الآية مشى.

⁽¹³¹⁵⁾ في ج: فصل أجزائه.

⁽¹³¹⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹³¹⁷⁾ في ج: نكته.

⁽¹³¹⁸⁾ في ج: نكته.

⁽¹³¹⁹⁾ في ج: الحاج.

⁽¹³²⁰⁾ سقطت من د.

⁽¹³²¹⁾ أخرجه الطبري في «تفسيره» 337/24، وابن أبي حاتم في «التفسير» 2084/6.

قوله: (أو كلُّ يومٍ وأهله) في «الكشاف» عن الحسن: ما من يومٍ إلا وينادي: إني يومٍ جديد، وإني على ما يُعمل فيَّ شهيد، فاغتنمني، فلو غابت شمسي ما تدركني إلى يوم القيامة⁽¹³²²⁾.
وفيما وراء ما ذكره المصنف احتمالات كثيرة مذكورة في نحو «الكشاف» و«الكبير»، لعل الراجح عند المصنف هو ما اختاره.

قوله: (قيل: إنه جواب القسم) فجملة [قُيْلَ] خبرية لا دعائية وإن جاز⁽¹³²³⁾ ذلك على التأويل. وأورد: أنه لا حاجة إلى تقدير «قد»، بل لو اكتفى باللام لكفى.
ودُفِع: أن ما ذكره المصنف مبني على المشهور من لزوم اللام و«قد» في مثله، فلا يرد ما يقال: إنه دعاء، ولا معنى لتأكيدهِ بالقسم بالواو، وأنهم أموات فلا معنى للدعاء بالقتل.
قوله: (والأظهر...) إلخ، وجه الأظهرية كون الجملة دعائية في الظاهر، وكونها مُقسِّمًا عليه ليس بحسن بالنسبة إلى ما هو المقصود من تسلية المؤمنين.

قوله: (إنهم ملعونون) هذا هو⁽¹³²⁴⁾ جواب القسم، وقيل: هو قوله: [إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ]، وهو قول ابن مسعود⁽¹³²⁵⁾ وقتادة⁽¹³²⁶⁾، ومختار الزجاج⁽¹³²⁷⁾. وقيل: هو قوله: [إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ]. وقيل: هو محذوف، وهو قوله: إن الأمر حق في الجزاء. وقوله: (كما لئن أصحاب⁽¹³²⁸⁾...) إلخ، إشارة إلى وجه ترجيح ما اختاره. هذا إنما يتم إذا لم يرد من قول ابن مسعود الإرسال، وإلا فالرأي عند النص⁽¹³²⁹⁾ ليس بشيء.
قوله: (ونحوهما) أي⁽¹³³⁰⁾: الخد والأخدود، فلا يرد أن الأظهر «ونحوها» على أنه ضمير الأرض.
قوله: (فلما كُبر) من كبر السن. وجليسُ الملك: نديمه ومصاحبه. والمنشار: آلة معروفة للنجار. والرَّجف: الزلزلة. وانكفات، أي: انقلابت. والكِنانة: ظرف السهام. وتقااست، أي: تأخرت. واقتحمت: رمت بسرعة.

ثم إنه زيد في بعض التفاسير في هذه القصة: أن النار انقلابت عليهم فأحرقتهم⁽¹³³¹⁾. فالأولى للمصنف أن يأتيها؛ لأن التسلية المقصودة من السورة تتقوى بها، والاعتذارُ بعدم ثبوت ذلك عند⁽¹³³²⁾ المصنف لا يلتزم بما سيذكره في قوله: (ما روي أن النار...) إلخ، إلا أن يقال: إنه لذلك ذكر بصيغة التمريض، وأما أصل القصة فخبير مرفوع، كما صرح به، لكن في «الكبير» عن القفال: أنه ليس في شيء من روايات هذه القصة صحة⁽¹³³³⁾.

⁽¹³²²⁾ ذكره الثعلبي في «تفسيره» 167/10.

⁽¹³²³⁾ في ب: جاوز.

⁽¹³²⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹³²⁵⁾ أخرجه الحاكم في «المستدرک» (3916).

⁽¹³²⁶⁾ أخرجه الطبري، 340/24.

⁽¹³²⁷⁾ معاني القرآن، 307/5.

⁽¹³²⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹³²⁹⁾ في ج: المصنف.

⁽¹³³⁰⁾ سقطت من أ.

⁽¹³³¹⁾ تفسير الطبري، 340/24.

⁽¹³³²⁾ سقطت من د.

⁽¹³³³⁾ التفسير الكبير، 110/31.

نعم، يمكن أن يقال: إنه لا⁽¹³³⁴⁾ يلزم من عدم الصحة عند بعض، عدم الصحة⁽¹³³⁵⁾ عند الجميع؛ إذ يجوز وقوف بعض على ما لم يقف عليه الآخر.

قوله: (وقيل: لَمَّا تَنَصَّرَ...) إلخ، قيل⁽¹³³⁶⁾: تعارض هذه الروايات يدل على كذبها. وأجيب بجواز وقوعها في ثلاث طوائف في ثلاثة أمكنة. ولفظ الأخدود وإن واحدًا لكن المراد الجميع. وأورد: أن هذا إنما يصح إذا وافق الجميع الغرض.

وأجيب أيضًا بأن الجميع متفق في أنهم قوم من المؤمنين خالفوا قومهم أو ملكًا كافرًا، فألقاهم في أخدود، ولا شك أن الغرض ليس بخارج عنه.

قوله: (بدل الاشتغال) بملابسة الحالية والمحلية، والرابطة إما ضمير مقدر - أي: فيه - أو «أل» القائم مقام الضمير وإن كان فيه خلأً. وقيل: عند كون الاتصال معلومًا لا يحتاج إلى الرابطة.

قوله: (صفة لها بالعظمة...) إلخ، قيل: الكثرة مستفادة من وصف النار بذات الوقود؛ لأنه لا يقال: ذو المال، إلا لمن كثر ماله. وردَّ بأن ذلك ليس بمسلم، بل ذلك من لام الاستغراق. وقيل: من صيغة «فعلول» للمبالغة. ويؤيده قراءة «الوقود» بالضم إن جمعاً⁽¹³³⁷⁾؛ إذ بعض القراءة يفسر بعضها. وأقول: يمكن استفادة الكثرة من العرف؛ إذ بعد حصول أصل⁽¹³³⁸⁾ النار توصيفها بالوقود ليس إلا للزيادة.

قوله تعالى: [إِذْ هُمْ] معمول لـ [قُتِلَ].

قوله: (على حافة النار) بحذف المضاف أو الاستخدام في الضمير، كأنه جواب عن إشكال أنه يقتضي كون أصحاب الأخدود قاعدين على النار - أي: في النار - وليس كذلك.

وأجيب أيضًا: أن المراد من أصحاب الأخدود مرجع ضمير «هم المقتولون المؤمنون» وأيضًا على تقدير القائلين يجوز كونهم هم⁽¹³³⁹⁾ المحترقين؛ إذ روي أنهم حين إلقاءهم المؤمنين انقلبت النار⁽¹³⁴⁰⁾ عليهم فهلكوا⁽¹³⁴¹⁾. وأيضًا يُحمل لفظ «على» بمعنى «عند»، كما في قوله: وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ [الشعراء: 14].

قوله: (قاعدون) على طريق المصدر بمعنى الفاعل، وتساوي الأفراد والجمع في المصدر معروف، والباعث صحة الحمل، وقيل: إن [قعود] جمع قاعد، أو من قبيل لابن وتامر، أو من حذف المضاف. أي: هم ذوو قعود، لا يخفى ما فيه من الضعف، سيما الأخيرين⁽¹³⁴²⁾.

(1334) سقطت من ج.

(1335) سقطت من ج.

(1336) سقطت من ج.

(1337) عزاها الفيروز أبادي في «بصائر ذوي التمييز» 248/5، إلى الحسن وأبي رجاء العطاردي ويزيد النحوي.

(1338) سقطت من أ.

(1339) سقطت من ج.

(1340) سقطت من ج.

(1341) تفسير الطبري، 340/24.

(1342) في أ و ج: الآخرين.

قوله: (يشهد بعضهم لبعض) ويحتمل أن يكون من الحضور، على معنى أنهم حاضرون عند ذلك العمل ولم يحصل لهم رافة، بل يفرحون ويتلذذون، والمؤمنون مُصْرُونَ على دينهم، ويصبرون على شماتة الأعداء إلى أن يحترقوا، أو بمعنى أن حاضرهم يخبر غائبهم بما فعلوا بالمؤمنين.

قوله: (استثناء على طريقة...) إلخ، هذا مما ذهب إليه الزمخشري وتبعه من بعده كالرازي والمصنف، والمراد من هذه الطريقة هو الضرب الأول من تأكيد المدح بما يشبه الذم، وهو أن يُستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها، كما في هذا البيت.

والظاهر من صفة المدح ما هو في نفس الأمر، أو أعم منه ومن الاعتقاد، لا الاعتقاد فقط، فلا شك في كون هذه الآية من هذا القبيل، ولا يضر كون الفلول في الشعر مما لا يُعاب عند الشاعر، وكون الإيمان مما يعاب عند الكفرة، ولو سلم فالمتبادر من الاعتقاد هو اعتقاد المتكلم، لا اعتقاد المحكي عنه.

وأما الدفع بأن المنكر هنا إما مشرك أو مُعطلّ للسان بالكلية؛ فعلى الأول ليس المنكر هو الإيمان بالله تعالى، بل نفي ما سواه، وعلى الثاني هم لا يقولون بإله موصوف بهذه الصفات⁽¹³⁴³⁾ يقصر إنكارهم عليه، فلا يخفى ما فيه.

وكذا الدفع بأن الإيمان بالله العزيز الحميد، الذي له ملك السموات والأرض، وهو على كل شيء قدير، لا يمكن عيباً عند أحد؛ إذ كونه تعالى متّصفاً بهذه الصفات منكر عندهم.

وأما الدفع بأن ما أنكره ليس منكرًا في الواقع، وغير حقيق بالإنكار، كما أن ما جعله الشاعر عيباً ليس عيباً، ولا ينبغي أن يُعدّ عيباً⁽¹³⁴⁴⁾، ولا يضر ذلك كون الاستثناء في قول الشاعر مبنياً على الادعاء، بخلاف ما في النظم فإنهم أنكروا الإيمان حقيقة، فلعله قريب إلى الحق.

واعلم أن قوله: (على طريقة) يعني: جعله من طريقته لا من بابيه، يصلح أن يكون اعتذاراً مما ذكر، ويمكن أن يكون إشارة إلى أن هذا ليس منه بعينه، بل من ضربه الآخر الممثل بنحو قوله تعالى: وَمَا تَنْقُمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا [الأعراف: 126]، و﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [المائدة: 59]، كما في «التلخيص» و«شرحه»⁽¹³⁴⁵⁾.

ثم الفلول: الكُسور في حذها، والواحد قُلٌّ. والقراع: المضاربة بالآلات الحرب. والكتائب بالمتنائة: جمع كتيبة، وهي الجيش العظيم.

قوله: (ووصفه بكونه عزيزاً) هذا بيت موزون من بحر الوافر. قيل: ولهذا تصرف في عبارة «الكشاف»، وردّ: أن القصد شرط في الشعر، وليس بوجود هنا، وأنت تعلم أنه لا شيء يدل على عدم القصد، ولا ضرر في اعتباره.

قوله: (منعماً يرجى...) إلخ، هذا إشارة إلى تفسير [الحميد].

⁽¹³⁴³⁾ في ج: الصفة.

⁽¹³⁴⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁴⁵⁾ شرح تلخيص المفتاح للتفتازاني، ص 674.

أورد: أن الحمد لا يجب أن يكون في مقابلة النعمة، وأنت تعلم أن الحمد بمعنى: فعل يُنبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه مُنعماً موجب النعمة، وأنه لا يلزم من تحقق⁽¹³⁴⁶⁾ بعض الحمد في ضمن مقابلة النعمة⁽¹³⁴⁷⁾ إيجابها.

قوله: (وقرر ذلك...) إلخ، التقرير إما بطريق إثباته بالدليل، وهو ظاهر؛ إذ كل من له ملك السماوات والأرض مخشياً ومرجئاً، وإما بطريق التأكيد؛ إذ قد يقال بالتأكيد بين اللازم والملزوم، لكن قوله: (للاشعار بما يستحق...) إلخ، يناسب التأسيس المقابل للتأكيد، إلا أن يُحمل على المسامحة.

قوله تعالى: [وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] عطف على قوله: [لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ] بوضع الظاهر موضع الضمير، تفخيماً له وتحقيقاً لكونه على كل شيء شهيداً، وجملة اعتراضية بالواو، و⁽¹³⁴⁸⁾ تقريراً لأن الله تعالى دعا عليهم وجعلهم مردودين.

وتقديم المسند إليه للتخصيص، أي: الله تعالى على كل شيء شهيد لا غير، والمسند المشتق كالفعل في ذلك. صريح في «المفتاح»⁽¹³⁴⁹⁾. وقيل: وعيد لهم. يعني: أن الله تعالى علم ما فعلوا وهو مجازيهم عليه هذا، فكأنه جعل عطفاً على مضمون ما سبق، كأنه قيل: هم فاعلون بالمؤمنين ما فعلوا، والله على كل شيء شهيد.

قوله: (للاشعار بما يستحق...) إلخ، الظاهر أن استحقاقه تعالى بالإيمان به ليس (لصفته كمالكية)⁽¹³⁵⁰⁾ السماوات والأرض، بل لذاته، ويؤيده ما في الأصول: أن حسن التصديق إنما هو لنفسه.

قوله: (ويُعبد) لا يخفى أن هذا ليس بمأخوذ في السياق، فلا يحسن إيراده في السياق وإن كان مفهوماً التزامياً⁽¹³⁵¹⁾.

قوله: (يَلُوهُم بِالْأَذَى) لا يخفى أنه يكاد أن يكون من قبيل التعريف بالأخفى؛ إذ الفتنة (أظهر، والقول: (إن الفتنة)⁽¹³⁵²⁾) هنا إنما تتحقق في ضمن هذا الفرد، تخصيص العام بلا مخصص معتبر. وقرر أيضاً: أن المطلق يجري على إطلاقه.

ثم إنه أورد عليه: أنهم⁽¹³⁵⁴⁾ لم يفعلوا الأذى للامتحان بل للارتداد. ودُفع أنهم فعلوا للعلم بالمرتدين والمصريين لأجل الترك والإحراق⁽¹³⁵⁵⁾. وقيل: فلا حاجة أن يقال: المراد أوقعوهم في فتنة الله⁽¹³⁵⁶⁾ واختباره⁽¹³⁵⁷⁾.

⁽¹³⁴⁶⁾ في ج: تحقيق.

⁽¹³⁴⁷⁾ في ج: النوع.

⁽¹³⁴⁸⁾ في سقطت هذه الواو من أ و ب و د.

⁽¹³⁴⁹⁾ مفتاح العلوم، ص 219.

⁽¹³⁵⁰⁾ في ج بدل ما بين القوسين: لصفة كمالكيته.

⁽¹³⁵¹⁾ في ج: التزاماً.

⁽¹³⁵²⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹³⁵³⁾ سقط من ج.

⁽¹³⁵⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁵⁵⁾ في ب، ج: الاحتراق.

⁽¹³⁵⁶⁾ ليست في ج.

⁽¹³⁵⁷⁾ في أ و ج: اختياره.

ثم هذا القائل قال في كتاب آخر: فالأظهر أن المراد: أوفعوا... إلخ، فتأمل. ويمكن أن يقال: إنه وإن لم يكن في قصدهم الاختبار، لكن لزم على فعلهم ذلك، (وذلك)⁽¹³⁵⁸⁾ فتفسير باللازم.

قوله: [تَمْ لَمْ يُتُوبُوا] كلمة «تم» للإشعار بأن التوبة وإن لم تكن فوراً - بل مترخياً مديداً - مقيدة، أو أن عدم التوبة بعد مثل هذه المعصية بعيدة، أو لأن عدم التوبة أشد ضرراً من أصل المعصية، قيل: أو للتوبيخ⁽¹³⁵⁹⁾! فيه نظر.

قوله: (بكفرهم) لا يخفى أن الصلة في مثله علة للحكم، ولو اعتُبر كون المراد من [الَّذِينَ فَتَنُوا] هم أصحاب الأخدود الذين كفروا، يلزم تخصيص العام من غير مخصص، بل سوق المقام زجراً لقريش، فيناسب إبقائه على عمومته، فالأولى أن يُعتبر في قوله: (بلوهم بالأذى) قيد موجب للكفر، أو يُرسل على عمومته إلى أن يشمل عصاة المؤمنين، ويُعتبر (في عذاب)⁽¹³⁶⁰⁾ جهنم، وعذاب الحريق الأعم من الخلود وعدمه.

لعل هذا هو المناسب لما يقال: إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص⁽¹³⁶¹⁾ السبب. قوله: (العذاب الزائد) الزيادة من صيغته⁽¹³⁶²⁾، فقيل: فيه يحصل التغير الذي يوجب العطف، كما قيل. أقول: قوله: (بفتنتهم) صريح في⁽¹³⁶³⁾ مقابلة قوله: (بكفرهم)، قيل: الظاهر عذاب الزائد. ودُفع بأنه تفسير باللازم.

قوله: (بفتنتهم...) إلخ، وقيل: الأول للافتتان، والثاني لعدم التوبة، وهو الأوفق بالنظم. وقيل: الأول برد، والثاني إحراق. (أو الأول إحراق)⁽¹³⁶⁴⁾ أيضاً، لكنه بالنسبة إلى الثاني كأنه ليس بإحراق؛ لاجتماع أنواع الإحراق. وقيل: ويحتمل أيضاً⁽¹³⁶⁵⁾ أن يكون الأول عذاب الآخرة، والثاني عذاب الدنيا مطلقاً، كارتفاع نار الأخدود عليهم. وبما ذكر عُلم أنه لا وجه لما قيل: إن كلا العذابين واحد.

قوله: (وقيل: المراد بالذنين...) إلخ، لعل وجه التمريض أن مثل هذه الصيغ ظاهراً⁽¹³⁶⁶⁾ في العموم، ومثل هذا صريح⁽¹³⁶⁷⁾ في الخصوص.

قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا...] إلخ، تأكيدٌ للحصر المستفاد من تقديم المسند في قوله تعالى: [وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ]، أو جواب عن سؤال حال⁽¹³⁶⁸⁾ المفتونين، نشأ من بيان حال الفاتنين.

قوله تعالى: [ذَلِكَ الْفَوْزُ...] إلخ، إشارة إلى إخباره تعالى بحصول هذه الجنات الدالة على رضائه تعالى، فالفوز الكبير هو رضاه الله تعالى، فهذه الدقيقة قال [ذَلِكَ] دون «تلك»، إشارة إلى نفس الجنات. وقيل:

⁽¹³⁵⁸⁾ سقط ما بين القوسين من د.

⁽¹³⁵⁹⁾ في ج: التوبيخ.

⁽¹³⁶⁰⁾ تكرر ما بين القوسين في ب.

⁽¹³⁶¹⁾ في ج: بخصوص.

⁽¹³⁶²⁾ في د: صيغة.

⁽¹³⁶³⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁶⁴⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹³⁶⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁶⁶⁾ سقطت من أ.

⁽¹³⁶⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁶⁸⁾ سقطت من ج.

في هذه الآية أيضًا إشارة إلى أن الصبر عزيمة في مثل هذا الإكراه، وإظهار الكفر رخصة. لعل أنه مفهوم من توصيف [الكبير].

قوله: (إذ الدنيا...) إلخ، بيان للوصف بالكبير.

قوله تعالى: [إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ...] إلخ، تأكيد للوعد. وقيل: دليل له، كما أن قوله: [وَهُوَ الْغَفُورُ] دليل للوعد.

قوله: (فإن البطش) (يعني: أن البطش)⁽¹³⁶⁹⁾ هو الأخذ بالعنف، فإذا وصف بالشدة تضاعف.

قوله تعالى: [إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّئُ] تعليل لما قبله؛ لأن من⁽¹³⁷⁰⁾ يقدر على الإيجاد والإعادة، فبطشه في غاية الشدة. أو تعليل لما تضمنه ما قبله من وقوع يوم⁽¹³⁷¹⁾ القيامة، يعني: أن بطش ربك في القيامة شديد. فهذا القول تعليل لوقوع القيامة، أو تعليل للشدة، بمعنى أنه يُبدئ البطش في الآخرة ثم يعيده فيها، على نحو قوله تعالى: (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا) [النساء: 56].

قوله تعالى: [وَهُوَ الْغَفُورُ] عطف على [هُوَ يُبَدِّئُ]، أو على قوله: [إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّئُ]، فترك التأكيد حينئذ لسبق رحمته على غضبه، فلا يحتاج إلى التأكيد.

قوله: (لمن تاب) أورد أن تقييد المغفرة بالتوبة مذهب الاعتزال؛ لأن عند أهل الحق⁽¹³⁷²⁾ أنه غفور مطلقًا، فالتقييد غفلة منه اتباعًا للزمخشري في مثله.

وأجيب: أن التقييد إنما هو بالنظر إلى صيغة المبالغة، فأصل المغفرة لا يتوقف على التوبة، وقيل: التقييد لمناسبة مقام الإنذار، والكل منظور فيه:

أما الأول: فإن المغفرة في حق من لم يتب، وإن أقل في نفسه أولى بالمبالغة.

وأما الثاني: فلأن قضية المقام لا تصلح لتقييد المطلق، (وقد كان)⁽¹³⁷³⁾ القياس جريانه⁽¹³⁷⁴⁾ على إطلاقه، وتقييده موهم لما هو خلاف المذهب.

وقد يخطر بالبال أن المراد من التوبة هو التوبة عن الكفر، أو المراد من المغفرة ما هو على وجه القطع على موجب وعده تعالى وعادته؛ فإن مغفرة غير التائب مقيدة بمشيتته تعالى، بخلاف التائب فإنه يقبل التوبة.

لا يخفى أنه منظور فيه⁽¹³⁷⁵⁾ أيضًا بالنظر الثاني؛ لأن النصوص محمولة على ظواهرها بلا قرينة صارفة، وما ذكر لا يصلح لذلك، بل الظاهر أن مغفرة الله تعالى مطلقة (غير مقيدة)⁽¹³⁷⁶⁾.

⁽¹³⁶⁹⁾ سقط ما بين القوسين من ب.

⁽¹³⁷⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁷¹⁾ سقطت من أ و ب.

⁽¹³⁷²⁾ يعني المعتزلة.

⁽¹³⁷³⁾ تكرر ما بين القوسين في ج.

⁽¹³⁷⁴⁾ في ج: خبر بأنه.

⁽¹³⁷⁵⁾ سقطت من أ و ب و د.

⁽¹³⁷⁶⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

لعل لهذا قال في «الكبير» هنا: قالت المعتزلة: هو الغفور لمن تاب، وقال أصحابنا: غفور مطلقاً لمن تاب ولمن لم يتب، وإن غفران التائب واجب، وأداء الواجب لا يوجب التمدح، والآية في معرض التمدح. انتهى⁽¹³⁷⁷⁾، فتأمل.

قوله: (المحب لمن أطاع) «فعل»⁽¹³⁷⁸⁾ بمعنى «فاعل». قيل عن الأزهرى⁽¹³⁷⁹⁾ عن بعض أهل اللغة: يجوز كونه بمعنى «مفعول»، لأن عباده الصالحين يؤثونه. قيل: ولما كان أبيتاً عن مرام المقام تركه المصنف.

قوله: (المراد بالعرش الملك) قيل: الظاهر أن المراد بالعرش حقيقته⁽¹³⁸⁰⁾، وبذي العرش الملك. قوله: (صفة لـ«ربك») قيل: فقوله: [إنه هو] جملة معترضة، والفصل بين الصفة والموصوف جائز لأنه غير أجنبي، كما صرح به ابن مالك، خلافاً لابن الحاجب قال: إنه شاذ. لعل لهذا قيل⁽¹³⁸¹⁾: إنه لا يخفى بُعدُه.

قوله: (فإنه واجب الوجود) قيل: فيكون عظيماً في ذاته وصفاته. الأولى أن يكتفي بقوله: «في ذاته تعالى»، وإلا لم يبقَ لقوله: (تام القدرة والحكمة) محلٌّ؛ فإنه تعليل لعظمة الصفات، لأنهما من أصولها؛ لاقتضائهما إحاطة العلم وهكذا على ما قيل.

قوله: (ومجده) كأنه جواب عن سؤال مقدر على تقدير كونه صفة للعرش بأنه: كيف يتصور المجده؟ بل المجد مختص به تعالى، وأيد ذلك بوصفه العرش بأنه كريم، وبوصفه القرآن بأنه مجيد.

قوله: (لا يمتنع عليه) مراده كناية عن الحصول، فالأظهر لا تتخلف إرادته عن مراده. قيل: وبه يُحتج على المعتزلة (في قولهم)⁽¹³⁸²⁾: إنه تعالى يريد إيمان الكافر وطاعة الفاسق. وقيل في قولهم أيضاً في خلق الأعمال: لأنه لا شك أنه تعالى يريد الإيمان، فيكون فاعلاً له بمقتضى هذه الآية، فيكون فاعلاً للكفر لعدم القائل بالفصل.

يُرد عليه من طرفهم: أن اللازم من الآية أن⁽¹³⁸³⁾ كل ما أراده فهو واقع، ولا يلزم منه إرادته أفعال العباد.

وأما قول المصنف: (من أفعاله وأفعال غيره) فهو أول المسألة، إلا أن يقال: إن هذه مفسرة بنحو قوله تعالى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات: 96].

ولا يخفى أن القول بأن صيغة «الفعال» مع كلمة «ما» للعموم، مقتضى أن لا فاعل إلا هو، ليس بمفيد؛ إذ لا يدل أنه يريد كل شيء، بل يدل أن كل شيء يريد به فهو واقع، وشتان ما⁽¹³⁸⁴⁾ بينهما.

⁽¹³⁷⁷⁾ التفسير الكبير، 114/31.

⁽¹³⁷⁸⁾ يعني في قوله: [وَدُودٌ].

⁽¹³⁷⁹⁾ في كتابه «شرح أسماء الله» كما في «البيسط» للواحدى و«الكبير» للرازي، وغيرهما.

والأزهري هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهرى الهروي الشافعي، اللغوي الأديب. توفي (370هـ).

⁽¹³⁸⁰⁾ في أ و ج: حقيقة.

⁽¹³⁸¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁸²⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹³⁸³⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁸⁴⁾ سقطت من ج.

قوله: [هل أتاك...] إلخ، تثبیت بمن كان قبل أصحاب الأخدود أيضاً، كما قيل. أقول: ما سبق تثبیت على الأذية، وهذه تسلية بما أصاب من المصيبة.

قوله: (لأن المراد بفرعون...) إلخ، وإلا لم يطابق المبدل منه لأنه جمع، والبديل بدل كل. وقيل: أي: جنود فرعون، بحذف المضاف. وقيل بجواز كونه منصوباً بإضمار «أعني». ورد أنه حينئذ يكون تفسيراً للجنود، فعاد الإشكال. ودفع بأن التفسير هو المجموع، وأما كون المجموع بدلاً فخلاف الظاهر، والفرق ظاهر. انتهى.

ولا يخفى أنه لو جعل العطف مقدماً على الربط (لا يُعلم)⁽¹³⁸⁵⁾ وجه كونه خلاف الظاهر، كجعل كل منهما بدل بعض.

قوله: (قد عرفت تكذيبهم) قيل: هذا مستفاد من كون كلمة «هل» بمعنى «قد»، أو بمعنى استفهام تقرير. وقوله: (ما حاق) أي: نزل وأصاب.

قوله: (لا يروعون) أي: لا يرجعون عنه، لعل هذا من جعل التكذيب ظرفاً لهم، محيطاً بهم إحاطة الظرف بالمظروف، وإحاطة البحر بمن غرق، أو من «تفعيل» للتكثير، أو من تكثير [تكذيب]، أو من اسمية الجملة.

قوله: (أشد من تكذيبهم) قيل: وجه الأشدية - مع أن فرعون ادعى الألوهية - هو أن⁽¹³⁸⁶⁾ تكذيبهم بعد سماع⁽¹³⁸⁷⁾ حال الجنود وغيرهم، أو أن معجزاته صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم وأبهر من معجزات سائر الأنبياء عليهم السلام، أو أن⁽¹³⁸⁸⁾ نبينا ﷺ أشرف وأعظم من سائر الأنبياء عليهم السلام، فتكذيبه أشد من تكذيبهم. ولعل أن⁽¹³⁸⁹⁾ الأشدية من فهمة من الإضراب، أو من التكذيب صيغةً أو باباً، كما عرفت.

وقيل: الإضراب عن قصة فرعون وتماد إلى جميع الكفار. وأورد أنه ليس بشيء. انتهى. لعل وجهه⁽¹³⁹⁰⁾ عدم فائدة الإضراب (والمبالغة في تكذيب حينئذ. أقول: يمكن أن يكون شيئاً؛ إذ العبرة بعموم الصيغة، فالإضراب)⁽¹³⁹¹⁾ للتعليل حينئذ⁽¹³⁹²⁾.

قوله: (لا يفوتونه) إما من حيث القدرة، فإنهم في قبضته قادرٌ على إهلاكهم عاجلاً وأجلاً، أو من حيث العلم، يعني: أنه تعالى يعلم جميع ما كانوا عليه من نحو التكذيب والأذى فيؤاخذهم به.

ويمكن أن يكون المراد من الإحاطة قُرب هلاكهم، كقوله تعالى: إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ [الإسراء: 60]، فعلى الأولين استعارة تمثيلية، حيث شبه استيلاءه تعالى عليهم بإحاطة الجسم المحيط بالمحاط.

قوله تعالى: [بَلْ هُوَ قُرْآنٌ...] إلخ، قيل: إضراب عن الخبر عن عدم ارعواء الكافرين عن التكذيب، إلى أنه لا يضر القرآن.

⁽¹³⁸⁵⁾ سقط ما بين القوسين من د.

⁽¹³⁸⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁸⁷⁾ في ج: سما.

⁽¹³⁸⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹³⁸⁹⁾ سقطت من د.

⁽¹³⁹⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹³⁹¹⁾ سقطت من أ.

⁽¹³⁹²⁾ سقطت من أ.

قوله تعالى: [في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ]، وفي آية أخرى: فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ [الواقعة: 78]، فالمراد من أحدهما هو الآخر.

قوله: (من التحريف) أو عن أن⁽¹³⁹³⁾ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، أو عن اطلاع الخلق سوى الملائكة المقربين.

قوله: (صفة للقرآن) قيل: وكذا قوله: [في لَوْحٍ]، إلا أن فيه تقديم الصفة المركبة على المفردة، وهو خلاف الأصل.

قوله: (وهو الهواء) أي: الأعلى، بحذف الصفة، كما في «القاموس»: اللُّوح - بالضم - الهواء الأعلى⁽¹³⁹⁴⁾. وهذا قريب مما يقال: إن اللوح فوق السماء السابعة. ولا يضره كونه تحت العرش؛ إذ يمكن كونه إضافيًا. عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أن اللوح من دُرَّةٍ بيضاء، طوله ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب، ودَفَّتَاهُ ياقوتة حمراء، قلمه نور، وكل شيء فيه مسطور⁽¹³⁹⁵⁾. قيل: هو في يمين العرش. وقيل وقيل...

⁽¹³⁹³⁾ سقطت (أن) من ج.
⁽¹³⁹⁴⁾ القاموس المحيط، ص 240.
⁽¹³⁹⁵⁾ أخرجه الثعلبي في «التفسير» 188/29، والواحدي في «الوسيط» 463/4، دون قوله: وكل شيء فيه مسطور.

(سورة الطارق) (1396)

معظم مقصود السورة بيان أن لكل نفس حافظاً، وبيان قدرته تعالى على البعث، مع بعض (1397) أحوال الإنسان فيه، وبيان كون القرآن فاصلاً بلا هزل، وبيان كيد الكافرين (1398) ومقابلته تعالى، وبيان إمهال انتقام الكافر (1399).

قوله: (وهو في الأصل) قيل: كون هذا المعنى أصلاً إنما هو (1400) بالنسبة إلى ما بعده من المعنيين الآتي والبادئ، وإلا فالأصل بالحقيقة هو معنى الضارب بوقع.
وأورد بأن الأصل وإن كان ما ذكر، لكن صار في عرف اللغة اسماً لسالك الطريق؛ لأنه يطرقه (1401) بقدمه واشتهر فيه، فصار حقيقة وأصلاً بالنسبة إلى ما عاده (1402). لا يخفى أنه راجع إلى عين ما ذكر.
قوله: (بالآتي ليلاً) لأنه يجد الأبواب مغلقة فيطرقها، فيعمُّ الكوكب وغيره، بخلاف قوله: (للبادئ) فإنه مختص به.

قوله تعالى: [وما أدراك ما الطارق] وإنما قصر التخييم به؛ إما لأن السماء ذكرها كثير في القرآن، ففخامتها معلومة، أو لأن فخامتها من حيث هيئاتها وأجرامها وقوامها وحركاتها ظاهرة، بخلاف الطارق.
قيل: كل شيء في القرآن: «ما أدراك» فقد بُيِّن، و«ما يدريك» لم يُبيِّن، كقوله: وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيْبًا [الأحزاب: 63].

قوله: [النَّجْمُ الثَّاقِبُ] أي: هو النجم الثاقب.

قوله: (والأفلاك) عطف على الظلام.

قوله: (والمراد الجنس) أي: جنس (1403) النجوم. وقيل: أي (1404) جنس الشُّهُب التي تترجم بها الشياطين؛ لقوله تعالى: (فَأَتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ) [الصافات: 10].

قوله: (وهو زحل) وجه المعهودية المذكورة ما في «الكبير»: أنه يتقب بنوره سمك سبع سماوات. وقيل: إنما سمي زحل بالثاقب بمعنى المرتفع العالي، فإنه أرفعها مكاناً. هذا قول الفراء (1405). وقال ابن زيد: المراد من النجم المعهود هو الثريا، كما في «الكبير» (1406)، فما في بعض الحواشي إشارة إلى ما ذكره المصنف، قاله ابن زيد والفراء فخطأ.

قوله: (عبر عنه) أي: عن النجم الثاقب على الوجهين أولاً (بوصف عام) الظاهر أنه [الطارق] الواقع

قبل الاستفهام، ويمكن أن يكون قوله: [النجم].

(1396) سقط من أ.

(1397) سقطت من ج.

(1398) في ب: الكافر.

(1399) في ب: الكافرين.

(1400) سقطت من ج.

(1401) سقطت من أ.

(1402) في ج: بعده.

(1403) سقطت من أ.

(1404) في ج، د: (أو) بدل (أي).

(1405) تفسير مفاتيح الغيب، 118/31.

(1406) تفسير مفاتيح الغيب، 191/20.

قوله: (أي: أن الشأن...) إلخ، بـ«أن» المثقّلة، فـ«أن» في النظم مخفّفة، واسمها ضمير شأن مقدر، و[كلّ نفس] مبتدأ، و[عليها حافظٌ] خبره، و«ما» زائدة، واللام هي الفارقة، أي: الفاصلة بين المخففة والنافية، فما قيل: وتسمية المصنف: «فاصلة» مخالف للمعروف في اصطلاح النحو، ليس بشيء.

ثم⁽¹⁴⁰⁷⁾ أورد عليه أنه لا حاجة لتقدير الشأن، فإنه في غير المفتوحة ضعيف. وأيضًا يلزم⁽¹⁴⁰⁸⁾ دخول اللام الفارقة على الجزء الثاني⁽¹⁴⁰⁹⁾ لجملة الخبر، وهو شاذ؛ إذ الأصل دخوله على جزئه الأول، كما في «التسهيل»⁽¹⁴¹⁰⁾ وبعض حواشيه.

قوله: (رقيب) وهو الملك. وقيل: المراد من الحافظ هو الله تعالى. لعل اختيار المصنف لنحو قوله تعالى: مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ [ق: 18]. وقوله: يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [الرعد: 11] فهُم الحفظة إما لكتابهم الأعمال، وإما لحفظهم الأعمال والأعمار والأرزاق، فيرجع إلى وعيد الكفار وتسليية النبي عليه السلام، وإما لحفظهم عن المهالك. ونقل عن الفراء: يحفظها حتى يسلمها إلى المقابر.

قوله: (فـ«إن» هي الخفيفة...) إلخ، قيل: هذا على أحد المذهبين المشهورين فيها. وقيل: إنها نافية، واللام بمعنى «إلا». قال أبو حيان: وهي لغة هذيل. انتهى، لكن في «الكبير» عن العتبي⁽¹⁴¹¹⁾ أن لغة هذيل «لمّا» المشددة.

قوله: (على أنها بمعنى «إلا») في «الكبير» عن الأخفش والكسائي وأبي عبيدة أنهم قالوا: لم نجد «لمّا» بمعنى «إلا» في كلام العرب.

لعل هذا ما نقل من إنكار الجوهري، وبما ذكر يضعف ما يقال في رد الجوهري: أنه لغة لبعض العرب ثابتة. هذا، لكن يشكل هنا بما في «الكبير» أيضًا عن ابن عون من إنكار ابن سيرين «لمّا» في التشديد؛ لأنه كيف يتصور إنكار قراءة هؤلاء القراء الظاهرة تواتريتها؟!

قوله: (لما ذكر...) إلخ، إشارة⁽¹⁴¹²⁾ إلى وجه التفرع، لعل الأولى في وجه الفاء أنه لما كان حفظ الأعمال لمجازاتها، والمجازاة مستلزمة للبعث، فأشار إلى إثبات إمكانه، فالفاء تعليل لما لزم سابقه. ويمكن أن يقال على تقدير الحفظ عن المهالك: إن ما قبل الفاء مع ما بعده تعداد نعم، أو ما بعده إشارة إلى وجه الاحتياج إلى الحفظة؛ إذ لا يخفى ضعف من كان أصل عنصره من مثل هذه الأشياء، والضعفاء محتاجون إلى الحفظة.

قوله: (ما يسره) أي: الإنسان، وقيل: أو الملك. أورد بأنه ليس بملائم لقوله: (في عاقبته) أنه تفكيك. أقول: لو اعتبر العاقبة إضافية لا يبعد ذلك، والتفكيك إنما يكون محذورًا عند اللبس.

⁽¹⁴⁰⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁰⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁰⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴¹⁰⁾ شرح التسهيل، 96/5.

⁽¹⁴¹¹⁾ في ج: القيسي، وفي بقية النسخ: القتيبي، والمثبت من «الكبير» 118/31، وهو أبو الوليد مالك بن عبد الله بن محمد الغتبي اللغوي القرطبي، ويعرف بالسهلي، من أهل المعرفة بالأدب واللغات والعربية. (ت507هـ). إنباه الرواة، 254/3.

⁽¹⁴¹²⁾ سقطت من ج.

قوله: (جواب الاستفهام) قيل: لو تعلق قوله: [مِمَّ خُلِقَ] بقوله: [فَلْيَنْظُرْ]، لا يطلب جوابًا، فإما ليس بمتعلق إليه، أو جواب استفهام محذوف، كأنه لما قيل: [فَلْيَنْظُرْ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ]، (سئل: مما خلق؟) (1413) فأجاب بما ترى. وردَّ بأن المراد صورة جواب الاستفهام، لا يخفى أنه ليس بدافع لما ذكره.

قيل: وفيه دليل على مذهب المتكلمين: أن الإنسان اسم لهذا الجسم المخصوص، وأن الإعادة (له لا) (1414) للأرواح المجردة، فقيل: وفيه بحث. انتهى، لعل وجه البحث هو إمكان تأويل النظم بأن يعتبر الاستخدام في ضمير [خُلِقَ] أي: بدنه أو صورته. يرد عليه: أن التأويل خلاف الظاهر، والصرف عن الظاهر بلا داع ليس بجائز.

قوله: (معنى ذي دفق) لظهور أن النطفة مصبوبة لا صابّة، فهذا التفسير إما أن (1415) يكون الصيغة للنسبة، كـ«لابن» و«تامر»، أو المجاز في الإسناد، أو باستعارة مكنية وتخيلية كما ذهب إليه السكاكي، أو مصرحة بجعله دافقًا؛ لأنه لتتابع قطراته كأنه (1416) يدفق بعضه بعضًا، أي: يدفعه، كما أشار إليه ابن عطية: (1417)، كذا قيل.

وقال في «الإتقان»: إن «دافق» هذا بمعنى مدفوق، كعاصم في قوله: **سَمَحَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مَنْ أَمَرَ** **اللَّهِ سَجَى** [هود: 43] (1418)، وردَّ بأنه كلام ظاهري. وقيل عن الليث: إن «دافق» بمعنى مُنْصَبِّ (1419). ورد بعدم ثبوته عن «القاموس» وغيره. لعل الأقرب ما في «مفردات» الراغب: «ماء دافق» أي: سائل بسرعة (1420).

قوله: (والمراد الممتزج) ولهذا قال: [مِنْ مَاءٍ]، ولم يقل: من ماءين.

قوله: (لقوله: [يَخْرُجُ]...) إلخ، قيل: الظاهر أن مراده أن الترائب مخصوصة بالمرأة، لكن الاختصاص ممنوع، يظهر وجهه من كتب اللغة، ورُدَّ بالنقل عن الخازن (1422) عن ابن عباس (1423). ويمكن أن يقال: إن ذلك هو المعنى المراد هنا؛ إما بقرينة المقابلة أو بآثر عنه (1424) عليه السلام، لا المعنى اللغوي الأصلي كما يفهم من «مفردات الراغب».

قوله: (بين صلب الرجل وترائب المرأة) لعل تقييد الصلب بالرجل والترائب بالمرأة مفاد الأثر، كما بين عباس رضي الله تعالى عنه - كما أشير - وإلا فالظاهر أن مطلق الترائب كالصلب يكون في كل من الذكر والأنثى.

(1413) سقط ما بين القوسين من أ.

(1414) سقط ما بين القوسين من ج.

(1415) سقطت من ب.

(1416) سقطت من أ.

(1417) تفسير ابن عطية، 465/5.

(1418) الإتقان، 129/3.

(1419) تفسير أبي الليث، 569/3. وعبارته: دافق، يعني مهراق في رحم الأم.

(1420) مفردات الراغب، ص 316.

(1421) سقط من ج.

(1422) تفسير الخازن، 415/4.

(1423) أخرجه الطبري في «التفسير» 354/24.

(1424) سقطت من ج.

قوله: (من فضل الهضم الرابع) قيل: الهضم الأول في المعدة، ثم في الكبد، ثم في العروق، ثم في الأعضاء هو الهضم الرابع، فما زاد من ذلك إلى مقرّ المنى. وقيل⁽¹⁴²⁵⁾: الأول عند المضغ في الفم، الثاني في المعدة، الثالث في الكبد، الرابع في الأعضاء.

قوله: (فالدماغ أعظم⁽¹⁴²⁶⁾...) إلخ، هذا جواب للمنع المشار بقوله: ((لو صح من طرف بعض الملاحظة بأن النطفة لا تخرج من بين الصلب والترائب، بل تتولد من فضل الهضم⁽¹⁴²⁷⁾ الرابع، وحاصل الجواب: أنه ليس بصحيح، بل هو قول بتخمين وشك بلا يقين ولو سلم تولدها⁽¹⁴²⁸⁾))⁽¹⁴²⁹⁾.

قوله: (ولو صح) قيل: هذا إشارة إلى طعن بعض الملاحظة بأن خروج النطفة ليس من بين الصلب والترائب، بل من فضل الهضم الرابع. ونقل عن الإمام أنه غير صحيح، لكونه قولاً بمجرد تخمين ولا يقين⁽¹⁴³⁰⁾، ففي تعبيره بقوله: (ولو صح) إشارة إلى هذا.

قوله: (مثل تلك الأعضاء) لو صح ذلك لكان ولد مقطوعة اليد مثلاً متولداً عديمة اليد.

قوله: (عند البيضتين) هذا مختص بالذكر، والسوقُ يعمهما، ولو أريد الأعم من نفس البيضتين ومن قريبهما أو محلها لا يستقيم قوله فيما يأتي: (وهما أقرب إلى أوعية المنى) إذ القربية بالنسبة إلى الترائب ليست بمسلّمة.

قوله: (فالدماغ) إشارة إلى الجواب عن الطعن المذكور، وحاصل الجواب: أن ذكر الصلب والترائب ليس للاختصاص، وذكر الشيء ليس بمناف لما عده، بل لكونهما أقرب إلى وعاء المنى، مع كونهما خليفة لفصوله معونة عظيمة في توليد المنى وشعبه وهو الدماغ.

وبما ذكر علمت أن قوله: (فالدماغ) ليس مقدمة استدلالية كما توهم، ولا حاجة إلى أن يقال: إن هذا أخذ في طعن الخصم، فلذا أتى في الجواب وطريق الأخذ بأن قالوا: إن كان وجه التخصيص في الذكر لكونه كذلك في نفس الأمر، فليس بمسلّم، بل هو من جميع الأعضاء، وإن لكونه أعظم في المعاونة فلا نسلم ذلك أيضاً، بل الأعظمية للدماغ. (فأجاب بأن الأعظمية⁽¹⁴³¹⁾) وإن للدماغ لكن هذين العضوين خليفة وشعب له، وهما قريبان للدماغ.

قوله: (وشعب كثيرة) قيل: قد⁽¹⁴³²⁾ يمنع ذلك، وعلى التسليم يقال: إن تلك الشعب أعصاب لا ذوات تجاوبف. وأجيب بما لا يتحمّله المقام.

قوله: [إنه على رجعه لقادر] الظاهر أنه في مقام النتيجة لما سبق، وأما وجه الفصل — مع أن الظاهر حينئذ تصديره بالفاء — فلعل أنه جواب عما يقال: ما فائدة نظر الإنسان؟ فأجاب: فائدته علم الإنسان بأنه على

⁽¹⁴²⁵⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁴²⁶⁾ عبارة المصنف: فلا شك أن الدماغ أعظم الأعضاء... إلخ

⁽¹⁴²⁷⁾ سقطت من د.

⁽¹⁴²⁸⁾ سقط من ج.

⁽¹⁴²⁹⁾ ما بين القوسين المزدوجين مضروب عليه في د، وزيد بعده: من جميع الأعضاء.

⁽¹⁴³⁰⁾ كذا العبارة. ينظر «تفسير مفاتيح الغيب» 119/31.

⁽¹⁴³¹⁾ سقط ما بين القوسين من أ و ب.

⁽¹⁴³²⁾ سقطت من أ.

رجعه لقادر. فافهم، ثم إن الرجوع متعدّ — وقيل: متعد ولازم — والرجوع لازم، فالمعنى: أن⁽¹⁴³³⁾ الله تعالى على إعادة الإنسان لقادر.

قوله: (يدل عليه [خُلِقَ]) من قبيل: أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى [المائدة: 8]، لكن بحسب مدلوله الالتزامي، ويمكن أن يكون وجه الدلالة بحسب⁽¹⁴³⁴⁾ المسند إليه المحذوف.

قوله: (تتعرّف ويُميّز) كأنه باللازم، فإن [تُبْلَى] من البلاء بمعنى الاختبار والامتحان، وغاية الامتحان هو المعرفة والتمييز، وكون التمييز بين ما طاب وما خبث من ضرورة المقام.

وقوله: (من الضمائر) وقوله: (ما خفي) بحكم قوله: [السّرائر]، وقوله: (وما خبث) هو المقابل لقوله: (ما طاب) بنوعيه، فالأولى: وما خبث منهما، إلا أن يقال: ضمير (منها) راجع إلى الضمائر والأعمال إما جمعاً أو على سبيل البديل.

قوله: (وهو ظرف لـ[رَجِعِهِ]) وهنا احتمالات أخر، كونه ظرفاً لمحذوف، أي: يرجع يوم مثلاً (أو لـ[قادر])⁽¹⁴³⁵⁾ أو لـ[ناصر] لكن لم يلتفت إليها المصنف؛ لأن الحذف خلاف الأصل، (فلا يُرتكّب بلا داع، وتعلّقه بـ [قادر] يوم أمرًا بشيخاً، فيحتاج إلى تأويل، وهو خلاف الأصل)⁽¹⁴³⁶⁾ أيضاً، وتعلّقه بـ[ناصر] مع كونه مؤخرًا خلاف الأصل أيضاً يمنع الفاء.

فإن قيل: ففيما اختاره المصنف أيضاً فصلٌ بين المصدر ومعموله بأجنبي.

قلنا: أجيب عنه تارة بأنه يتسع في الظروف ما لم يتسع في غيرها، وتارة بأن الفصل ليس بأجنبي، وتارة بأنه كلاً فصل؛ لأنه في نية التقديم.

قوله: (من مَنَعَةٍ في نفسه) إنما قيّد بقوله: (في نفسه) ليظهر المقابلة مع قوله: [ولا ناصر] يعني: ليس لنفسه طاقة عن دفع العذاب ولا لغيره، لا للاحتراز عن الشفاعة والمغفرة كما توهم.

قوله: (ولا ناصر) أي: بالنسبة إلى الكافر أو بلا إذن، أو أن هذا بالنسبة إلى بعض مواطن القيامة.

قوله: [وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ] أعاد القسم تعظيماً لشأن القرآن، وإشعاراً لاستقلال الكلام، لعل وجه التخصيص بالسماء والأرض في القَسَمِ لنزوله من السماء إلى الأرض، ولتقرره فيهما، أو إشارة إلى نعمته الكاملة؛ إذ قوام الإنسان إنما هو بالمطعم والمشرب، وهما بمطر السماء ونبات الأرض.

قوله: (ترجع في كل دورة...) إلخ، الظاهر أنه على قول الحكماء من أن المتحرك من المشرق إلى المغرب هو الفلك التاسع. وهذا ليس بثابت عند أهل الشرع، فهذا مثل ما عرفت سابقاً، فتأمل.

قوله: (لأنه يرجعه) لأن السماء يرجع المطر... إلخ. لعل الإسناد إلى السماء بالنسبة إلى نظر أهل الأرض ومخاطباتهم، وإلا فالرجع الحقيقي من السحاب بل من الله تعالى، إلا أن يقال: إن المطر ينزل من السماء ومن العرش كما في بعض الروايات.

⁽¹⁴³³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴³⁴⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁴³⁵⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹⁴³⁶⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: (وعلى هذا يجوز أن يراد بالسماء السحاب) أقول: بل تتعين حينئذ تلك الإرادة، إلا أن يراد من الجواز ما هو في ضمن الوجوب؛ إذ نفس الوجوب بواسطة ملاحظة الإمكان العام، ويمكن أن يقال: إن السماء ذات السحاب الذي ذي رجع.

ثم إنه يمكن أن يقال: (إن)⁽¹⁴³⁷⁾ السماء ترجع إليها أرواح الأبرار وأعمالهم، أو ترجع منها الملائكة كالحفظة، أو لمصالح الأرض مطلقاً، أو يرجع - أي: ينزل - منها القرآن.

قوله: (ما تتصدع عنه...) إلخ، فالمعنى على الأول: والأرض ذات النبات الذي تنشق عنه الأرض. وعلى الثاني: والأرض ذات الشق بالنبات، أي: بسبب النبات.

قوله: (أي: القرآن) الإضمار من غير⁽¹⁴³⁸⁾ سبق المرجع لما ذكره في سورة «القدر»، ويمكن أن يفهم من فحوى السياق، إذ ما سبق من أمر البعث من المطالب التي لا يهتدى إليها بالعقل، بل إنما يعلم بالنقل، والنقل هو القرآن، فالمعنى: إن القرآن الذي يدل على صدق البعث وغيره، لقول فاصل بين الحق والباطل. ويمكن أن يرجع الضمير إلى البعث، فإن الحق والباطل يتميز عنده، وإن القول بالبعث ليس بهزل ومزاح، بل جد قصدي.

قوله: (فإنه جد كله) لعل الكلية مفادة من كون القرآن اسماً للجميع، فهو كلُّ ذو أجزاء، فانتهاء الهزل من ذلك الكل إنما هو بانتفائه عن جميع أجزائه، فلو كان جزء واحد هزلاً لا يصدق عليه أنه ليس بهزل. وأما باعث هذا التفسير، فإنه لو لم يكن الكلُّ بجدِّ لكان البعض بغير جدِّ، فلا يكون فاصلاً بين الحق والباطل. وأما عند كون البعض غير معين، فلأن ذلك البعض يحتمل أن يوجد في ضمن جميع الأجزاء، فلا يصلح شيء من ذلك فاصلاً قطعياً. وأما عند كونه معيناً، فإذا لم يكن البعض بجدِّ يجوز أن يكون البعض الآخر كذلك بالمقايضة أو بدلالة النص، ولأن ما لا يكون بجدِّ لا يخلو عن الكذب من قائله والذهول والسهو، فلا يؤمن قائله بالنظر إلى سائر كلامه.

قوله: [إنهم يكيدون كيداً] قيل: فصله لئلا يتوهم عطفه على جواب القسم، مع أنه غير مُقسَّم عليه. لا يخفى لا موجب لكونه غير مقسم، ولا مانع لكونه مقسماً عليه، غايته أن يكون وارداً على خلاف مقتضى الظاهر، (بل على مقتضى الظاهر)⁽¹⁴³⁹⁾ (1440)، لأنهم منكرون كونهم مكيدين أشد الإنكار. لعل الظاهر في وجه الفصل أنه استئناف، يعني: إذا كان فاصلاً فيما نسبوا إلى القرآن من نحو الشعر، ما هو؟ فأجيب بما ترى.

قوله: (وأقابلهم بكيدي) لعل حديث المقابلة مفهوم من سوق المقام، والاستدراج من تفريع الأمر - بالمهمل - على ما قيل. ثم قيل: والأولى أن يفسر [وأكيدُ كيداً] بأني أقابلهم بكيدي في إعلاء أمري وإكثار نوره من حيث لا يحتسبون. الظاهر اختصاصه بالدنيا، فالأولى ألا يخصص، بل يعم إلى الدنيا والآخرة.

قوله: (وانتقامي) فيه إشارة إلى المعنى المراد من الكيد هنا⁽¹⁴⁴¹⁾.

(1437) سقط ما بين القوسين من أ.

(1438) سقطت من ج.

(1439) سقطت من د.

(1440) سقط ما بين القوسين من أ.

(1441) سقطت من د.

قوله: (فلا تشتغل بالانتقام منهم) لعل المعنى: فلا تتعب ولا تتكلف في الانتقام منهم؛ لأنه لا حاجة إلى كلفتك، فإني أنتقم بلا تعب منك.

قوله: (إمهالاً يسيراً) كأن الوصف باليسر مفهوم من «رويد»، لأنه فيه معنى التصغير.

قوله: (وتغيير البنية) من «إمهالاً» إلى «رويداً» (لزيادة التسكين) من كونه يسيراً.



(سورة الأعلى) (1442)

قوله: (بالتأويلات الزائغة) نحو⁽¹⁴⁴³⁾ أن يفسر الأعلى بما يكون عاليًا من حيث المكان، والاستواء بالاستقرار، ونحو أن يجعل علمه عين ذاته، ومن يجعل المثال بكونه عالماً بعلم لا يكون زائداً على ذاته، فلعله لم يُصِب.

والأشمل أن يفسر التأويل الزائغ بما لا ينبغي في حقه تعالى، سواء كان ظاهرًا بحسب لفظ الاسم، أو غير ظاهر، ليدخل مثل كون علمه تعالى حادثاً؛ إذ ظاهر نحو العالم هو الحدوث، لدلالة اسم الفاعل على الحدوث.

قوله: (وإطلاقه على غيره) كتسمية الصنم بالرب، فإن قيل: ذكروا أن غير الجلالة والرحمن يصح إطلاقه على غيره تعالى. قلت: نعم، لكن بوجه آخر مجازي. تأمل.

قوله: (وذكره...) إلخ، ومن ثمة قالوا بوجوب أن يقال نحو قوله: «جل شأنه» عند ذكر الله تعالى. قيل: ويدخل فيه أن يذكر عند الغفلة وعدم الوقوف على معانيها.

قوله: (وقرئ «سبحان ربي الأعلى»⁽¹⁴⁴⁴⁾ وفي الحديث...) إلخ، فيهما إشارة إلى أن لفظ الاسم مُقَمَّم. قيل: وجه القراءة بيان الامتثال بالأمر بالتسبيح بقوله: [سَبِّحْ]. وقيل هنا عن «تفسير أبي الليث» حديث لا علينا أن نذكره وإن لم يخلُ عن أثر الضعف، وهو:

قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «يا جبرائيل، أخبرني عن ثواب من قالها في صلاته، أو في (1445) غير صلاته» فقال: «يا محمد، ما من مؤمن ولا مؤمنة يقولها في سجوده، أو في غير سجوده، إلا كانت له في ميزانه أثقل من العرش والكرسي وجبال الدنيا، ويقول الله تعالى: «صدق عبدي، أنا الأعلى وفوق كل شيء، وليس فوقي شيء، أشهد ملائكتي أنني قد غفرت لعبدي، وأدخلته جنتي»، فإذا مات زاره ميكائيل عليه السلام كل (1446) يوم، فإذا كان يوم القيامة حمله على جناحه، فيوقفه بين يدي الله، فيقول: «يا رب، شفعي - أي: اقبل شفاعتي - فيه»، فيقول الله تعالى: «قد شفعتك فيه، اذهب به إلى الجنة»⁽¹⁴⁴⁷⁾.

قوله: (خلق كل شيء) الأنسب لقوله: [رَبِّكَ]، ولقوله تعالى: [خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ] أن يفسره بقوله: خَلَقَكَ. وقيل: الأظهر الأنسب لقوله: [خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ]، أن يقول: «فسواه» بلا تقدير المضاف.

قوله: (بأن جعله...) إلخ، لعله بإعانة ملاحظة معنى «الرب» في قوله: [يَا سَمِ رَبِّكَ]، فإن معنى «الرب» تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، فالموصول صفة الرب.

قوله: (ويتم معاشه) هذا يوجب الاختصاص بالحيوان، والسابق يوجب العموم.

⁽¹⁴⁴²⁾ سقط ما بين القوسين من أ .

⁽¹⁴⁴³⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁴⁴⁴⁾ أخرج الطبري في «تفسيره» 367/24، والحاكم في «المستدرک» (3923) ابن عمر رضي الله عنهما، كان يقرأ: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) سبحان ربي الأعلى (الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى) قال الراوي: وهي في قراءة أبي بن كعب كذلك.

⁽¹⁴⁴⁵⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁴⁴⁶⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁴⁴⁷⁾ لم أجد في «تفسير أبي الليث»، وذكره الثعلبي في «تفسيره» 182/10، عن علي رضي الله عنه دون إسناد.

قوله: (أي: قَدَّرَ أجناس... إلخ، لعل هذا التفسير باللازم، وإلا فالظاهر أنه لا فَرَقَ بينه وبين [خَلَقَ فَسَوَّى].

قوله: (بخلق الميول في الطبيعي) كما في النباتات، وقوله: (والإلهامات في الاختياري) كما في الحيوانات.

قوله: [والذي أخرج المرعي] كأن ما سبق إشارة إلى النعم الأنفسية، وهذه إلى الأفاقية، وفيه إشارة أيضاً إلى دليل البعث.

قوله: [سُنُقِرْتُكَ] السين للاستقبال، وإقراء النبي عليه السلام قيل هذه الآية ثابت، فنقول: يُدْفَعُ (1448) ذلك بملاحظة المعطوف، فيجوز ثبوت النسيان له عليه السلام في قراءته قبل هذه، ويمكن أن يجعل السين للقسام والتأكيد، كما قيل في قوله ﷺ: «سَتَرُونَ رَبَّكُمْ» الحديث (1449).

قوله (1450): (على لسان جبرائيل) قيل: ذلك بتكرير جبرائيل إلى أن يحفظه (حفظاً قوياً لا ينساه. وقوله: «أو سنجعلك...» إلخ، بشرح صدره عليه السلام على وجه يحفظه) (1451) بالمرّة الواحدة، قيل: هذا إشارة إلى ما روي عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه، أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ من الكتاب وإن كان لا يكتب (1452).

لا يخفى أن المقروء هو القرآن، وقراءة النبي عليه السلام ليس من الكتاب، بل أخذه من لسان جبرائيل، والحمل على قراءته القرآن مما كُتِبَ (1453) بكتابة كِتَابِ الوحي بعيداً، كالحمل على قراءته مطلق الكتاب قرآناً أو غيره.

قوله: (مع أنك أُمِّي) وقيل: في نسبته إلى الأم لنشأته صلى الله تعالى عليه وسلم مع أمه. وقيل: لكونه مصدر الشرائع ومنشأ الأحكام.

قوله: [آيةٌ أُخْرِي] لعل الآية الأولى نفس النظم أو غيره من المعجزة أو المجموع.

قوله: (مع أن الإخبار به) أي: بقوله: [سُنُقِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى].

قوله: (ووقوعه كذلك بالنصب) عطف على اسم «إن».

قوله: (وقيل: نَهْيٌ) لعل وجه التمريض احتياج التأويل، أو أن النسيان ليس من الأفعال الاختيارية حتى يتعلق به التكليف، فيحتاج إلى التأويل أيضاً باعتبار أسبابه، كالإعادة والتكرير، وأن مقام الامتنان والتمدح لا يلائمه. وقيل: لأنه خلاف قوله: سَمَحَ لَا تُحَرِّكَ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ سَجَى [القيامة: 16].

قوله: (والألف للفاصلة) أورد عليه: أن ألف الفاصلة لا يكتب بالياء. والجواب بأن خط المصحف قد يخالف الرسم غير مقبول من غير ثبت. وأجيب: أن سائر الفواصل لما كانت بالياء روعي الموافقة في ذلك.

(1448) في أ و ج : يندفع .
(1449) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر (554) ومسلم، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر (633).
(1450) سقطت من أ .
(1451) سقط ما بين القوسين من ج .
(1452) ذكره الفخر الرازي في «مفاتيح الغيب» 241/32.
(1453) سقطت من ج .

لا يخفى أن ذلك داخل في نفي قوله: (من غير ثبت) إذ لا يصلح ذلك مداراً للثبوت.

قوله: **(كقوله: [السبيل])** أورد بالفرق بينهما، تأمل.

قوله: **(بأن نسخ تلاوته)** يلزمه كون ما نسخ تلاوته منسباً له صلى الله تعالى عليه وسلم، وما نسيه عليه الصلاة والسلام لا تعرفه الأمة، وقد قَسَمُوا المنسوخ إلى: ما نسخ تلاوته، وذكروا له أمثلة، إلا أن يُتجاوز النسيان للنسخ، والنسيان في المستثنى منه ليس كذلك، ودعواه أيضاً في غاية البعد.

قوله: **(لما روي...)** إلخ، يرد أنه إذا ثبت النسيان في غير المنسوخ يلزم أن يكون التفسير الأول مرجوحاً ركيكاً، وقد رجحه، ولا يبعد أن يقال: البعد في الثاني في إرادة القلة من لفظ المستثنى، ويجوز عدم ثبوت الرواية في هذا الحديث عند المصنف. وبه يندفع أن الأول من قبيل الرأي في مقابلة النص.

قوله: **(أسقط لعل الأولى: «سقط»)**، من السقوط.

قوله: **(نسيتهما)** فيجوز نسبة النسيان إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وإن وقع فيه بعض كلام.

قوله: **(فإن القلة)** إما لدفع توهم منافات الحديث السابق، أو لبيان وجه صحة الإرادة، يعني: أن المتعارف في المستثنى أن يكون بالأقل، والقلة تستعمل للنفي، كما في قوله: **وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ [ص: 24]**.
لعل الأولى في الوجه أن يقال: فلا تنسى إلا ما شاء الله، لكنه يشاء، كما قيل في قوله تعالى: **وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ [هود: 108]**، فحينئذ لا يرد أيضاً ما يتوهم أن حمل الاستثناء الوارد بعد النفي على النفي بعيد. وأنت تعلم أن حديث: **«إني...»**⁽¹⁴⁵⁴⁾ ينافيه.

وأجيب بالنسيان التام، وما في الحديث ليس بتام لكونه في بعض الأوقات.

يرد عليه ما روي عن الكلبي: أنه ﷺ لم ينس بعد نزول هذه الآية⁽¹⁴⁵⁵⁾، ولو حمل حديث: **«إني...»** على ما قبل نزول الآية لم⁽¹⁴⁵⁶⁾ يبعد.

قوله: **(فيعلم ما فيه صلاحكم)** قيل: تفريع على كلا المعنيين. وقيل: ظاهر على الأول ومحتمل على كليهما. لا يخفى أن قوله: **(صلاحكم)** دون **«صلاحك»** يؤيد الاختصاص بالأول.

قوله: **(وَنُعِدُّكَ للطريقة)** فـ«نُيَسَّرُكَ» بمعنى: نُعِدُّكَ، والطريقة من قبيل حذف الموصوف.

قوله: **(ولهذه النكتة...)** إلخ، أي: لكون القصد إلى تضمين معنى الإعداد والتوفيق، فإن المعدى بنفسه هو الإعداد والتوفيق، وأما السبب⁽¹⁴⁵⁷⁾ فباللام.

قوله: **(بعدما استتب لك)** أي: استقل، هذا بحكم الفاء التعقيبية.

قوله: **(لعل هذه الشرطية)** قيل: جواب عما يقال: النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مأمور بالذكرى، نفعت أو لم تنفع، إلزاماً للحجة، فما معنى اشتراط النفع؟ وقيل: جواب عما يقال: نفع الذكرى من الأمور الغيبية، فكيف يعلمه النبي عليه السلام؟

⁽¹⁴⁵⁴⁾ أي قوله ﷺ: **«إني لا أنسى، ولكن أنسى لأسن»** ذكره مالك في «الموطأ» بلاغاً دون إسناد.

⁽¹⁴⁵⁵⁾ ذكره مفاتيح الغيب في « مفاتيح الغيب » 484/6.

⁽¹⁴⁵⁶⁾ سقطت من د .

⁽¹⁴⁵⁷⁾ في ب، د: التيسر.

قوله: (أو للإشعار...) إلخ، لا يخفى أن الجوابية على هذا التقدير ليست بسديدة، بل يقرر السؤال ويؤكد، وأيضاً يلزمه عدم كون من لا يُعلم منه التنفع - بل من علم منه عدم التنفع - مكلفاً بالإيمان، وقد قرر خلافه في الكلام، إلا أن يقال: إن الكلام مبني على ما بعد التكرير، بل لا يجب بعد المرة في حق ذلك، فيندفع ما أُورد على هذا المقام بأن قوله: فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى [النجم: 29] بعدما أُنذر وبلَّغ، كما أشار إليه المصنف، فكيف يصح بناء ذلك عليه؟!

قوله: (فيعلم حقيقتها) هكذا في عامة النسخ، لعل الظاهر: «حقيقتها» من الحق.

قوله: (والمتردد) لا يخفى أن المتردد كافر فكيف له الخشية؟! وأن تفسيره الأول للأشقي مطلق الكافر الشامل للمتردد، فكيف التقابل؟! وأن بعض المتردد قبل الإنذار يكون منكراً بل مصراً بعد الإنذار، وأن بعض المنكر يكون بعد الذكرى منتفعاً، إلا أن يراد بالمتردد من لم يُدعن بحقيقة الذكرى، لكنه لو ظهر له دليل عليها لأدعن بها، فالمراد بـ [مَنْ يَخْشَى] مَنْ شَأْنَهُ الْخَشْيَةُ ولو بالقوة القريبة من الفعل.

قوله: (الكافر...) إلخ، قيل: (هذا بناء)⁽¹⁴⁵⁸⁾ على كون اللام للاستغراق، والثاني للعهد، والمعهود وليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة وأبي بن خلف؛ فإن الآية نازلة في حقهم، لكن يرده أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، تأمل.

قوله: (نار جهنم) يناسب التفسير الأول للأشقي، كما يناسب قوله: (أو ما في الدرك الأسفل) للثاني.

قوله: (أو ما في الدرك الأسفل) أُورد بأن الدرك الأسفل⁽¹⁴⁵⁹⁾ للمنافق؛ لقوله تعالى: إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ [النساء: 145]، ومن نزل له الآية - كما عرفت من نحو الوليد - ليس بمنافق. لا يخفى أن هذا قريب أن يكون من قبيل إيهام العكس، وأن المنافق كافر عند الله تعالى، بل عند بعض العلماء، كما في الكلام، وقد⁽¹⁴⁶⁰⁾ عرفت لا عبرة لخصوص السبب، وبه يندفع ما يورد أن نحو الوليد من المشركين (والمشركين)⁽¹⁴⁶¹⁾ في السادس، كما في بعض الآثار، والأسفل هو السابع، ولا حاجة إلى التكلف بأن المراد الدرك الأسفل هو مطلق الأسفلية لا الحقيقة⁽¹⁴⁶²⁾.

قوله تعالى: [ثُمَّ لَا يَمُوتُ] لعل اختيار «ثم» للإشارة إلى أنه وإن تراخى وكثر مرور الزمان بعد الدخول، لا يموتون كما في الدنيا، ولا يستريحون في حياتهم في النار، كما قال بعض⁽¹⁴⁶³⁾: إنهم يصيرون في النار كالسمك في الماء، فلا يقاسون حرّها. قالوا في وجهه: إن المتردد بين الحياة والموت أقطع من المصلّي، فهو متراح عنه في مراتب الشدة.

قوله: (فيستريح...) إلخ، لا يخفى الراحة تقتضي ذاتاً يتصف بها، والموت ينافي وجود ذلك الذات، وراحة الروح ينافي كون الكلام في حق الإنسان الذي ليس عبارة عن الروح⁽¹⁴⁶⁴⁾ المجرد.

⁽¹⁴⁵⁸⁾ سقط ما بين القوسين من أ .

⁽¹⁴⁵⁹⁾ سقطت من أ .

⁽¹⁴⁶⁰⁾ في د : كما .

⁽¹⁴⁶¹⁾ سقطت من أ .

⁽¹⁴⁶²⁾ في ج : بحقيقة .

⁽¹⁴⁶³⁾ في ج : بعضهم .

⁽¹⁴⁶⁴⁾ سقطت من ج .

على أن الراحة لا تتصور في روح الأشقى، وحمل الكلام على وهم العامة بعيد، إلا أن يراد المقصود ممن ألقى إليه الكلام هو الكافر، (فالمعتبر ما هو على اعتقاده.

قوله: (تنفعه) فيه إشارة إلى أن دفع التناقض بين هذا القول⁽¹⁴⁶⁵⁾ وبين قوله: (لا يموت) وأيضاً بين قوله: (يصلى النار) بل بين عامة النصوص الناطقة بالدخول والخلود، وفيه ردُّ على من زعم أنهم في النار لا يفاضون حرَّها، كما عرفت.

قوله تعالى: [قَدْ أَفْلَحَ] لَمَّا فصل حال الأشقى، وأجمل حال مَنْ يخشى، فكانه سُئل عن تفصيله فأجاب بهذا، وفيه تفصيل [مَنْ يخشى] من أن الخشية يكون بالتركي والذكر والصلاة.

قوله: (من الكفر والمعصية) لعل فهم التطهر⁽¹⁴⁶⁶⁾ من المعصية من تحقيق الفلاح وتوكيده، وإلا فمقابلة الأشقى يقتضي الاقتصار على الكفر، لكن الكلام بالنسبة إلى⁽¹⁴⁶⁷⁾ معناه الثاني في غاية الصعوبة، فافهم. قوله: (من الزكاء) أي: النماء، والمناسبة بين النماء والكثرة ظاهرة، لعل قوله: (من التقوى) إما مفاد من تحقيق الفلاح - كما عرفت - أو من تفصيل قوله تعالى: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَشِعُونَ [المؤمنون: 1-2] الآيات، ونحو قوله تعالى: وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [البقرة: 5].

قوله: (أو تطهر للصلاة) أورد أن الأنسب تقديم هذا المعنى على الثاني، كما في «الكشاف»⁽¹⁴⁶⁸⁾ لاشتراكه مع الأول في معنى التطهر⁽¹⁴⁶⁹⁾، وقد عرفت أن تحقيق الفلاح (إنما يتحقق)⁽¹⁴⁷⁰⁾ بجميع العبادات التي تجمعها التقوى، دون عبادة مخصوصة كالصلاة.

قوله: (أو أدى الزكاة) أورد بمخالفته على العادة القرآنية من تقديم الصلاة على الزكاة. ودفع النقض بقوله تعالى: فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى [القيامة: 31]، بأن المحتمل لا ينقض به، ولو سلم فعل القائل يخصه بمقام الترغيب، وأنت تعلم أنه لو أريد من الصلاة العيد لا تظهر المخالفة، وأنه لو سلم أن المحتمل لا ينقض (به، لورد أن المحتمل لا ينقض)⁽¹⁴⁷¹⁾ عليه، وأن ما لا صحة له أصلاً⁽¹⁴⁷²⁾ (لا احتمال له أصلاً)⁽¹⁴⁷³⁾، وبه يكاد أن يُعلم حال قوله: (فعل القائل...) إلخ.

قوله: (بقلبه ولسانه) الظاهر بأن يجمع بينهما، ولو سلم أن الذكر باللسان المحض ليس له تأثير في تحقق الفلاح، لكن لا يُسلم بما هو بالقلب فقط، بل هو طريق بعض السادة الصوفية - قدس الله أسرارهم - نعم، قد رجح بعض طريق الجمع لما فيه جمع العزيمتين.

قوله: (لقوله تعالى) فالفاء داخل على المعلول كما هو الأصل، كما في قوله: جاء الشتاء فتأهب. وقيل: اللام في [لذكرى] للتوقيت، أي: أقم وقت ذكرى، ولا يخفى أنه لا يظهر حينئذ حُسن الاستشهاد.

⁽¹⁴⁶⁵⁾ سقط من أ.

⁽¹⁴⁶⁶⁾ في ج: التطهير.

⁽¹⁴⁶⁷⁾ في ج، د: (على).

⁽¹⁴⁶⁸⁾ تفسير الكشاف، 740/4.

⁽¹⁴⁶⁹⁾ في ج: التطهير.

⁽¹⁴⁷⁰⁾ سقط من ج.

⁽¹⁴⁷¹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁴⁷²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁷³⁾ سقط من أ.

قوله: (ويجوز أن يراد...) إلخ، قيل: فيستدل به على وجوب تكبيرة الافتتاح حيث أنيط به الفلاح، وعلى أنها ليست من الصلاة؛ لأن الصلاة عطف عليها، والجزء لا يعطف على الكل، وعلى أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه تعالى. والكل منظور فيه:

أما الأول: فلأن الوجوب لا يثبت بالاحتمال، ولأن النوافل لها تعلق بالفلاح.

وأما الثاني: فلأنه يجوز عطف الجزء على كله لئكتة بديعية كما في عكسه.

وأما الثالث: فإنه يجوز أن يراد من إضافة الاسم العهد بقريظة بعض الأحاديث، أو بفعله ﷺ وإن أمكن الجواب عن البعض - بل الكل - كما يظهر بالتأمل.

وقيل: فعلى هذا الاحتمال المناسب حُمل التزكّي على التطهر للصلاة، ليحصل جمع شرطي الصلاة.

قوله: (وقيل: [تَزَكَّى]) قيل في وجه تمريره: إن السورة مكية، ولم يكن بمكة عيد ولا صدقة فطر. وأجيب بأنه لما كان في علمه تعالى أن ذلك سيكون أثنى على من فعله، وفيه الإخبار عن الغيب، لكن عادة القرآن في مثله الطلب في صورة الخبر.

قوله تعالى: [بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا] على ما فيه، فلا حكم.

قوله: (فلا تفعلون...) إلخ، مفاد من كلمة «بل» الموضوع لنتفي ما تقدم وتحقيق غيره، أو تفسير (1474) باللازم؛ لأن ذلك لازم إثار الحياة الدنيا.

قوله: (على الانتفات) إما لزيادة العقوبة، أو للإشارة إلى أنه تعالى عالم بجميع ما فعلوه، أو للمبالغة في ذمهم؛ لأن الذم مواجهةً أبلغ.

قوله: (أو على إضمار «قل») استبعاداً لهم عن حيز شرف الخطاب.

قوله: (في الجملة) قيل: أي في المجموع. يعني اعتبار الكثرة ليس باعتبار كل شخص؛ لأن الأنبياء والصدّيقين ليسوا كذلك.

قوله تعالى: [وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى] كأنه تعليل لما فهم من سابقها، يعني: أن الدنيا لا يليق أن تؤثر؛ لأن اللائق لذلك ما يكون خيراً وأبقى، وما يكون كذلك هو الآخرة.

قوله: (مُلِدُّ بِالذَّاتِ) فإن نعيم الدنيا مُلِدٌّ بواسطة دفع ألم الجوع والعطش، كذا قيل. وقيل: لأن نعيم الدنيا ليست بالذات، بل لأن يتقوى بها على الطاعة.

لعل الأقرب ما يقال: لأن نعيم الآخرة لا تزول لذتها بعارض، بخلاف نعيم الدنيا، فإنه يسرع إليها الفساد، وكأن الأقرب من ذلك أن نعم الدنيا وإن كانت ملذّة، لكن قلما تخلو عن نحو مرض ما، وما يكون ملذّاً لبعض قد لا يكون لآخر، وأنها إن ملذّة في وقت فقد لا تكون ملذّة في وقت آخر، ولا تدوم في يد صاحبها، وقد يوجد نازع وخاصم، ويؤيد بعض ما ذكر قوله: (خالص عن الغوائل) بل يصلح بيئاً له.

قوله: (لا انقطاع له) تفسير لـ«أبقى» كما أن الأول لـ«خير».

قوله: (من قد أفلح) لا من أول السورة كما توهم؛ فإنه يمنعها قوله: [سَتَقَرُّنَّكَ].

قوله تعالى: [صُخِّفَ إِبرَاهِيمَ وَموسَى] قيل: في سورة «النجم» التخصيص إما لأن ذلك في صحتها فقط، أو لأن المدعين من اليهود والنصارى يدعون متابعة موسى عليه وعلى نبينا السلام، والعرب يدعون متابعة إبراهيم عليه وعلى نبينا السلام، ولا متمسك لمن عداهم، لا يخفى أن دعوى النصارى متابعة موسى مما يُستبعد غاية البعد!



(سورة الغاشية) (1475)

قوله تعالى: [هَلْ أَتَاكَ] لا يتصور حقيقة الاستفهام في حقه تعالى، فيحمل بمعاونة المقام على ما يناسبه، فهنا للتقرير، أي: حمل المخاطب على إقرار مضمون مدخوله، وحاصله بمعنى «قد».

قوله: (الداهية) إما بحذف الموصوف، أو بأن اللام الموصول عبارة عنها.

قوله: (التي تغشى⁽¹⁴⁷⁶⁾...) إلخ، إشارة إلى وجه التسمية، فيما ذكر يضمن ما يقال: إنه لم يفسر أولاً بيوم القيامة تحصيلاً لوجه تأنيث الغاشية. وقد أورد عليه أيضاً بأن التأنيث حاصل بالقيامة بترك اليوم أو الساعة.

قوله: (يعني يوم القيامة) أورد أن الأظهر ترك ذكر اليوم. لعل الوجه مراعاة موافقة المفسر مع المفسر في التأنيث بلا تأويل. قيل في وجه ذكره: هو القصد لزيادة التعميم؛ إذ القيامة إما هول من أهوال ذلك اليوم، أو إحدى النفختين، والكل ليس له عموم، وأما اليوم فشامل للجميع إلى نفس دخول النار. لا يخفى ما فيه مما يظهر من ملاحظة خصوصية الإضافة.

قوله: (أو النار) عطف على الداهية، قيل: لأنه ليس غشاؤها بشدائدها وأهوالها بل بذاتها. وقيل: لأنه لا حاجة في إطلاق الغاشية على النار إلى جعلها داهية لتأنيثها.

وأنت تعلم الشدائد لازمة للنار أو تابعة لها، وأن فائدة التفسير لا يقتضي الاقتصار على ما ذكر؛ إذ يجوز أن يكون تفسيراً باللازم، لزيادة التهويل أو لموافقة ما⁽¹⁴⁷⁷⁾ سيذكر من قوله: [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ]... إلخ، الذي هو في مقام بيان ذلك، فافهم.

قوله: (تعمل ما تتعب فيه) الظاهر أن «تعمل» تفسير [عاملة]، و«ما تتعب» تفسير [ناصب]، وهما إما⁽¹⁴⁷⁸⁾ خبران أو صفتان، وعلى التقديرين لا يعمل أحدهما في الآخر ولا يكون قيماً له، لعله بيان لحاصل المعنى.

قوله: (في الوحل) بفتح الحاء: الطين الرقيق.

قوله: (في تلالها) أي: الجبل الصغير والوهاد والمكان المظمن، هما نثر على ترتيب اللف.

قوله: (أو عملت...) إلخ، أورد بأن ذلك تعقيد تأباه الفصاحة القرآنية؛ إذ على هذا أن الخشوع في الآخرة، والعمل والنصب في الدنيا.

قوله: (للمبالغة) للتكثير.

قوله: (متناهية في الحر) لعل هذا تفسير باللازم؛ إذ معنى «حَمِيَّتِ الشَّمْسُ» على ما في «القاموس»: اشتدَّ حرُّها⁽¹⁴⁷⁹⁾. لكن في لزوم النهاية من الاستناد خفاء.

قوله: «إنها» (والإناء)⁽¹⁴⁸⁰⁾ نهاية الحر، ففي الكلام تجريد.

(1475) سقط من أب، د.

(1476) سقطت من ج.

(1477) سقطت من ج.

(1478) سقطت من ج.

(1479) القاموس المحيط، ص 1276.

(1480) سقط ما بين القوسين من أ.

قوله تعالى: [لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ] فَدَّمَ السَّقِي عَلَى الطَّعَامِ، مع أن المتعارف أن تَشْوِي الشَّرَاب بعد الطَّعَامِ، لعل أن الأعمال الشاقة وحرارة النار توقع فيهم العطش، ويشتهون قبل الطَّعَامِ.

قوله: (يَبِيسُ الشُّبْرُق) أورد بأن الأحجار تُذَاب، فكيف الأشجار؟! ودُفِعَ بقدره الله تعالى.

قوله: (وقيل...) إلخ، لعل هذا المعنى راجح بل متعين، لعدم إمكان الحقيقة لما ذكر، والأصل في الكلام الحمل على ما هو عادة له تعالى، ولا يُعَدَّلُ عن الأصول بلا تعذر، ولا يتعذر ما دام هذا المعنى الثاني.

قوله: (ولعل...) إلخ، كأنه إشارة إلى دفع التعارض بين هذه الآية، وبين قوله: وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسْلِينَ [الحاقة: 36]، وقوله: إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ ٤٣ طَعَامٌ الْأَيْمِ [الدخان: 43-44].

وحاصل الدفع: عدم اتحاد موضوع القضيتين؛ إذ الموضوع في إحداهما غير الموضوع في الأخرى، لكن قوله: [وَجُوهٌ] هنا وإن نكرة مثبتة، لكن وُصِفَتْ بالصفة العامة؛ إذ الخُشُوعُ - أي الذليلية - عام لجميع الفجار، وإن الظاهر من سياق آية «الحاقة» - أي: «غسلين» - هو العموم أيضًا، و«الأئيم» في الزقوم ظاهره العموم.

قوله: (أو المراد...) إلخ، كناية عن عدم طعام لهم على ما قيل، لكن حينئذ يلزم أن ينفي ما يثبتته آية «غسلين» إذ الظاهر من «غسلين» حقيقة الطعام. وقيل: في قدرة الله تعالى أن يجعل الغسلين إذا انفصل عن أبدان أهل النار، على هيئة الضريع، فيكون طعامهم الغسلين الذي هو الضريع.

لا يخفى أن مفهوم آية الغسلين كونه طعامًا حال كونه غسليًا، ومن آية الضريع حال كونه ضريعًا، فالتناهي باق أيضًا، والكلام على المتبادر.

قوله: (والمقصود...) إلخ، يجوز أن يكون أكلهم لاعتقادهم في الضريع أحد الأمرين، أو لاضطرابهم⁽¹⁴⁸¹⁾ أو قسرًا لا اختيارًا، ليكون ضرارًا⁽¹⁴⁸²⁾ وعقوبة لهم في باطنهم أيضًا.

قوله تعالى: [وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ] الظاهر أن إشارة [يومئذ] هو الغاشية، وقد قسرَها بالداهية، وظاهرٌ أنها ليست بداهية للوجوه الناعمة، فلعل الأولى أن يفسر الغاشية بما يعم الفريقين، كالساعة التي تغطي لشدائدها أو نعيمها الناس.

قوله: (ذات بهجة) فالصفة⁽¹⁴⁸³⁾ للنسبة كـ«لابن» و«تامر»، والبهجة لازمة للنعمة، معناها الحسن. وقوله: (متنعمة) من قبيل مجيء الثلاثي بمعنى المزيد⁽¹⁴⁸⁴⁾.

قوله تعالى: [لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ] في مقام التعليل، وفيه إشارة إلى التحريض والإغراء إلى الأعمال الصالحة⁽¹⁴⁸⁵⁾؛ إذ المراد من السعي ما هو في الدنيا، قيل: اللام لتقوية العمل (لضعف العمل)⁽¹⁴⁸⁶⁾

⁽¹⁴⁸¹⁾ في د: لإضرابهم.

⁽¹⁴⁸²⁾ في ب، د: ضررًا .

⁽¹⁴⁸³⁾ في ب، د: فالصيغة .

⁽¹⁴⁸⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁸⁵⁾ في ج: الصالحات.

⁽¹⁴⁸⁶⁾ سقطت من ج.

بالتقديم⁽¹⁴⁸⁷⁾، لكن الظاهر الرضى لازم، كما يؤيده تفسير المصنف بـ (رَضِيَتْ بعملها) بالباء، فالظاهر صلة بمعنى الباء كما يؤيده تفسير المصنف، وبه يضعف أيضاً كونه بمعنى لام الأجلية كما تُؤمُّ أيضاً.

قوله: (رَضِيَتْ بعملها) أورد بأن الأظهر: «ترضى»، وجه الأظهرية كون اسم الفاعل بمعنى الاستقبال، والمعنى أيضاً يوجد في الزمان المستقبل، والتأويل يكون من قبيل نحو: [قَدْ أَفْلَحَ] لا يدفع الأظهرية، على أن ذلك إنما يصار عند تعذر الأصل.

قوله: (لَمَّا رَأَتْ ثَوَابَهَا)⁽¹⁴⁸⁸⁾ يشكل بما في بعض الأحاديث من تمنى صاحب جنّة سافلة مقامَ جنّة عالية⁽¹⁴⁸⁹⁾، كما يُفهم من قوله عليه السلام أيضاً: «ادخلوا الجنة [برحمتي] واقتسموها على قدر أعمالكم»⁽¹⁴⁹⁰⁾، إلا أن يقال بأن ذلك على اختلاف الأحوال والأمكنة.

قوله: (عَلِيَّةُ المحل) إما بأن يكون بالنظر⁽¹⁴⁹¹⁾ إلى جنسها؛ فإن الجنة من حيث هي مكانٌ مرتفع، كما قيل: إنها فوق السماء السابعة. أو بالنظر إلى البعض، فإن بعضها مرتفع عن بعض آخر، كما في الحديث: «إن المتحابين في الله في غُرْفَةٍ ينظر إليهم أهل الجنة كما ينظر أهل الدنيا إلى كواكب السماء»⁽¹⁴⁹²⁾.

قوله: (يَاءُ مخاطب) لا يخفى أن سَوَقَ السابق يقتضي الغيبة⁽¹⁴⁹³⁾، وأن الالتفات خلاف الأصل، وقراءة البناء⁽¹⁴⁹⁴⁾ للمفعول بالياء يؤيد ذلك، فالخطاب مما لا يعتبر هنا، فضلاً عن الترجيح والتقديم.

قوله: (لِعَوًّا) فـ [لاغية] مصدر بمعنى كالعاقبة، وقوله: (أَوْ كَلِمَةً) إشارة إلى أنها للنسبة صفة⁽¹⁴⁹⁵⁾ كلام، وقوله: (أَوْ نَفْسًا) إلى أنها اسم فاعل صفة للنفس.

قوله: (فَإِنْ كَلَامٌ...) إلخ، لكن ليس تكليفيًا بل تلذذيًا، لكن ظاهره الحصر. وقد ورد: أنهم يكالمون أحوالهم التي في الدنيا، إلا أن يراد الأكثر أو عدم إرادة الحصر.

قوله: (يَجْرِي مَاوَهَا) على الاستخدام.

قوله: (فَلَا يَنْقَطِعُ) الظاهر أنه مُنْفَعَمٌ من تفسيرية بعض آخر من مواضع القرآن، كما يدل على⁽¹⁴⁹⁶⁾ الخلود، والقول بأن ذلك مُنْفَعَمٌ مِنْ جَعَلَ [جارية] نَعْمًا لـ [عين]، فيكون نظير [نارًا حامية]، أو مِنْ جَعَلَ [جارية] للاستمرار بدلالة المقام، بعيد لا يخفى، والفهم من اسمية الجملة أقرب من ذلك.

⁽¹⁴⁸⁷⁾ في ج: التقدّم.

⁽¹⁴⁸⁸⁾ في ج: الثواب.

⁽¹⁴⁸⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁹⁰⁾ لم أجده، وذكره المؤلف في «بريقة محمودية» 275/1، عن الحسن رضي الله عنه بدون إسناد كما هنا.

⁽¹⁴⁹¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁹²⁾ أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (1481) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه: «إن في الجنة لعموداً من

ياقوتة، عليها غُرْفٌ من زبرجد، تَبْصُ كما يبصُّ الكوكب الدري» قلنا: من يسكنها؟ قال: «المتحابون في الله،

والمتلاقون في الله عز وجل، والمتبادلون في الله عز وجل» أو كلمة نحوها.

⁽¹⁴⁹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁹⁴⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁴⁹⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁴⁹⁶⁾ سقطت من ج.

قوله: **(للتعظيم)** في «الكشاف»⁽¹⁴⁹⁷⁾. لعل اقتضاء مقام المدح التعظيم أدعى من التكثير، فالعدول موجّه، وجّه العظمة جريانها حيث أرادوا، وكونها أبيض من اللبن، وأحلى من العسل، وعدم ضمّاً من شرب مرة أبداً، وإذهاها من القلب نحو العُلّ والعداوة.

قوله تعالى: **[أَفَلَا يَنْظُرُونَ]** كأنه دليل على مضمون ما تقدم من الغاشية.

قوله: **(نظراً لا اعتبار)** أي: القياس الذي هو الاستدلال بجزئي على جزئي آخر، فمن يقدر مثل هذه المخلوقات على هذه الكيفيات بلا تقدم نظيره، كيف لا يقدر البعث؟!

لكن يرد: أن الثابت بالقياس ظني والمطلب قطعي، على أن القياس لا يجري في الأمور الأخروية، إلا أن يقال: المراد هو طريق دلالة النص. وقيل: المراد من الاعتبار مجرد التأمل.

أقول: لا يخفى أن ذلك التأمل لا يخرج عن أن يرجع إلى أحد الأمرين؛ فإنه ظاهر أنه لا يكون بدليل منطقي – يعني الاستدلال بالكلي على الجزئي – ولا بالاستقراء، أي: بالجزئيات على الكلي.

قوله: **(إلى البلاد النائية)** أي: البعيدة.

قوله: **(فجعلها عظيمة)** في لفظ الفاء خفاء، إلا أن يجعل من قبيل عطف العلة على المعلول.

قوله: **(باركة للحمل...)** بفتح الحاء: مصدر، أي: قاعدة لأجل الحمل.

قوله: **(نانية بالحمل...)** بكسر الحاء: ما كان على الظهر، والباء تعديّة أو ملابسة، والنانية، أي: القائمة. وفي بعض النسخ: «ناهضة»، والنهوض القيام أيضاً.

قوله: **(لتنوء بالأوقار)** أي: لتقوم بالأحمال.

قوله: **(كل نابت)** الظاهر بمعنى التكثير، أو عام خُصّ منه البعض، والمخصص هو الحسن أو العادة.

قوله: **(إلى عشر)** بكسر العين: ما بين الوردتين، وهو ثمانية أيام؛ لأنها ترد اليوم العاشر، كما نقل عن «الصحاح»⁽¹⁴⁹⁸⁾.

قوله: **(مع ما لها من منافع أخر)** الظاهر أنه متعلق بقوله: (حيث خلقها).

قوله: **(أشرف المركبات)** أي: المواليد الثلاثة، يعني الحيوان والنبات والمعدن.

قوله: **(ولأنها أعجب...)** إلخ، وإن وجد أعجب منها في نفس الأمر، كالفيل – كما قيل – فيندفع النقض بمثله.

قوله: **(وقيل المراد بها السحاب)** بقرينة ذكره في جنب السماء والجبال، قيل: وبه يندفع طعن الضالين القاصرين أنه لا⁽¹⁴⁹⁹⁾ جامع بين حديث الإبل والسماء.

وأجيب على تقدير كون الإبل على ظاهره، بأن خيال العرب جامع بين الأربعة؛ لأن مألهم النفيس الإبل، ومدار أمر⁽¹⁵⁰⁰⁾ السقي على السماء، ورعيهم في الأرض، وحفظ مالهم بالجبال.

أقول: لا يخفى أن الجامع بالنسبة إلى مقصود المقام ليس بخفي، فلا يحتاج إلى ما تكلف.

⁽¹⁴⁹⁷⁾ تفسير الكشاف، 743/4.

⁽¹⁴⁹⁸⁾ الصحاح تاج اللغة، 746/2.

⁽¹⁴⁹⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁰⁰⁾ سقطت من أ.

قوله: (على الاستعارة) قيل: وجه الشبه سرعة السير، وكثرة الحمل والمنافع، وعظم الجرم.

قوله: (بلا عمد) مع غايتها في الرفة وعظم جزمها مشتملة للنجوم والكواكب، مع الانتظام والاتساق في السير والسلوك، فهي راسخة لا تميل، مع اشتغالها بالمنافع والعجائب.

قوله: (للمتكلم) وهو الموافق لأية «النبأ».

قوله: (من البسائط) كالسما والجمال والأرض، والمركبات كالإبل، ويمكن أن يتضمن الجبال والأرض العنصر المركب كالمعادن.

قوله: (فلا ينكروا...) إلخ، فهذا كالإشارة إلى نتيجة تلك المقدمات، فحاصل الترتيب: الله خالق نحو الإبل والسما والجمال والأرض مع كفييتها المخصوصة، وكل من شأنه كذا فقادر على البعث.

وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من أن هذا الدليل تمثيلي، والتمثيل لا يفيد إلا الظن، والمطلب قطعي بلا احتياج إلى التأويل بنحو كون المقام إزمياً، ويكون بعض التمثيل مفيداً للقطع.

قوله: (عقب به أمر المعاد) أي: أورد عقب أمر المعاد، وهو قوله: [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَائِعَةٌ...] إلخ، وجه التعقيب الدلالة على حقيقة المعاد.

قوله: (فلا عليك) أي: لا بأس عليك⁽¹⁵⁰¹⁾.

قوله: [وما عليك إلا البلاغ] الظاهر أن البلاغ المجرد متأبب بالمرّة الواحدة، ويؤيده أن الأمر للمرّة لا للتكرار، لعل يحصل بما ذكر التوفيق بين هذه الآية وبين قوله: [إِن نَفَعَتِ الذِّكْرَى] [الأعلى: 9]، حيث وقع الأمر بالذكر في إحداها مطلقاً، وفي الأخرى مقيداً وإن أمكن حمل المطلق على المقيد في مثله، تأمل.

قوله تعالى: [أَسْتَعْلِيهِمْ] كالدليل لمفهوم [إنما أنت مذكّر].

قوله: (وعن الكساني) أورد أنه خلاف ما في المشهور؛ إذ هو رواية هشام عن ابن عامر. لعل هذا من قلم الناسخ؛ إذ في بعض النسخ: «وعن هشام».

قوله: (بالإشمام) فيكون الحرف بين صاد وسين.

قوله: (لكن من تولى) قيل: على أن «من» موصولة لا شرطية لمكان الفاء، ورفع الفعل. وقيل: شرطية، والجزاء هو الإخبار بالتعذيب في الآخرة.

قوله: (وقيل: متصل) أي: من الضمير في [عليهم]، أورد أن المنقطع ما لا يخرج عن متعدد مخالفاً للحكم السابق، وليس من تولى وكفر مثل ذلك.

قوله: (وكأنه أوعدهم) لما فهم على تقدير الاتصال كونه عليه السلام مسلطاً على مضمّن تولى وكفر، والآية مكية، والتسلط إنما شرع في المدنية، فأجاب بأنه وعد للنبي ووعد على الكفار.

قوله: (وقيل: هو استثناء...) إلخ، يرد عليه أنه يستلزم عدم تذكير النبي عليه السلام لكل كافر معرض وكافر مُصِرٍّ، إلا أن يراد بعد المرّة كما عرفت، وكما يؤيده قوله: (وأصّر).

(1501) سقطت من ج .

قوله: (فاستحق العذاب) لا يخفى أن المقصود من قوله: [فَيَعَذِّبُهُ اللَّهُ] إخبار عن وقوع العذاب بالفعل، والاستحقاق لا يوجب الفعل، وإرادة العلة التامة الممتنعة تخلفها عن المعلول تعريف بالأخفى، كإرادة الكناية عن نفس العذاب.

واعتذر عن ذلك بأن عذاب جهنم لما لم يكن معقباً لزمان الكفر، والفاء يقتضي ذلك حملة على الاستحقاق، لا يخفى أن الفاء للتعليل، على أن للتعقيب اتساعاً كما في العربية.

قوله: (ويؤيده الأول) لأن «ألا» التنبيهية تقتضي الانقطاع، وبعض القراءة يفسر الآخر.

قوله: (أو فَعَالٍ) مثل كَذَابٍ.

قوله: (قَلْبَهَا فِي دِيْوَانٍ) هنا مباحث نفيسة تطلب من «الحواشي السعدية»⁽¹⁵⁰²⁾.

قوله: (ثم الثانية) فالحاصل: أن أصل «إِيَاب» - بالتشديد - إَوَاب، قُلِبَتِ الأُولَى يَاءً (لسكونها وانكسار ما قبلها)، (ثم الثانية أيضاً)⁽¹⁵⁰³⁾ على قاعدة سَبَقَ سَكُونٌ. لكن أورد بأن ذلك⁽¹⁵⁰⁴⁾ (عند كونها أصلية، والياء السابقة ليست أصلية)⁽¹⁵⁰⁵⁾. يرد على ذلك بأن ذلك⁽¹⁵⁰⁶⁾ منقول عن الزجاج.

قوله: (في المحشر) الأُولَى أن⁽¹⁵⁰⁷⁾ يشير إلى ذلك في تفسير قوله: [إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ]، وحمل ذلك على كونه تفسيراً لهما بعيد، ولا يدفع الأولوية.

قوله: (والمبالغة...) إلخ، لا يخفى أن المبالغة مفادة من التخصيص، فالعطف ليس بجيد، إلا أن يجعل من قبيل عطف اللزوم على الملزوم.

⁽¹⁵⁰²⁾ ونصه فيها: قوله: (قَلِبَتِ واوهُ الأُولَى) رده أبو حيان بأنهم نصوا على أن الواو الموضوعية على الإدغام لا تَقَلِبُ الأُولَى يَاءً وإن انكسر ما قبلها، ومثلوا بمثل «أَوَاب» مصدر أَوَّبَ مشدداً، وبـ «اخِرَوَاط» مصدر اخِرَوَطَ (قَلِبَهَا فِي دِيْوَانٍ) قال أبو حيان: هذا التشبيه ليس بالجيد؛ لأنهم لم ينطقوا بها في الوضع مدغمة ولم يقولوا: دِيْوَانٌ، ولولا «دواوين» لم يُعْلَمَ أن أصل هذه الياء واو، وقد نصوا على شذوذ «ديوان» فلا يقاس عليه غيره. وقال الحلبي: كونهم لم ينطقوا بـ«دِيْوَان» لا يلزم منه رد هذا القول، ونصُّ النحاة على أصل ديوان «دِيْوَان» وقيراط «قِيْرَاط» بدليل الجمع على دواوين وقراريط، وكونه شاذاً لا يقدح؛ لأنه لم يذكره مقيساً عليه، بل منتصراً به. قلت: مراد أبي حيان أنه لا حاجة إلى ارتكاب ما يخالف القياس إذا كان عنه مندوحة؛ إذ يجوز أن يكون أصله فيفعالاً أو فعوالاً، ولا يلزم من تنصيص النحاة على أن أصله «دِيْوَان» النطق به، فإنه يقال: إن أصل قال «قَوْل» ولم يُنْطَقْ به. اهـ منه (مخطوط)

⁽¹⁵⁰³⁾ في د بدل ما بين القوسين : والواو الثانية .

⁽¹⁵⁰⁴⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁵⁰⁵⁾ في د : بأصلية .

⁽¹⁵⁰⁶⁾ سقط ما بين القوسين من أ .

⁽¹⁵⁰⁷⁾ سقطت من ج .

(سورة الفجر) (1508)

قوله: (أَقْسِمُ) الظاهر أنه على التكلم؛ لأن المقام حكاية الله تعالى عن نفسه، ولأنه أينما صرح في القرآن وقع كذلك، كقوله (1509): (فَلَا أُقْسِمُ)، والحمل على المضى وإن جاز في نفسه، لكنه خلاف الظاهر، والحمل على الظاهر - سيما المواضع القرآنية - هو الأصل.

قوله: (أَوْ فَلَقَهُ) أي: فَرَّقَهُ، ولذلك فُسِّرَ بعموده وإضاءته.

قوله: (كَقَوْلِهِ) الظاهر أنه للثاني؛ لأن تَنَفُّسَ الصبح ظهوره ابتداء، ويحتمل للأول أيضًا لوجود مطلق الصبح في ضمن مُقَيِّده، أو أن هذا المقيد فرد من أفراد مطلق الصبح الكلي، ويحتمل أن يراد بالتنفس ظهور الصبح مطلقًا.

قوله: (أَوْ بِصَلَاتِهِ) قَدَّمَ هذا الاحتمال في سورة العصر وأخره هنا؛ لوجود نظير وقت الفجر - أي: الصبح في القرآن - وأن كون الجواب في العصر بالعمل الصالح لا يناسب كون القسم بالصلاة.

قوله: (عَشْرَ ذِي الْحِجَّةِ) لعل وجه هذا التفسير: أن هذه الليالي العشر لا بد أن تكون مما فيها زيادة فضل وشرف بحكم كونها مقسمًا بها، وذلك لا يتصور إلا في عشر ذي الحجة، أو في عشر الأخير، لورود الآثار في فضلها.

قوله: (أَوْ عَشْرَ رَمَضَانَ) فعلى هذا يناسب تفسير الفجر بفجر يوم الفطر.

قوله: (وَتَكْتُمُهَا...) إلخ، قيل: للإبهام، أي: ليل عشر من بين العشرين، أو ليطابق أصل هذا التركيب، وهو عشر ليل. انتهى.

وجه المطابقة: كون حق التميز (1510) نكرة، تأمل.

قوله: (بِالْعَشْرِ الْأَيَّامِ) أورد بأنه لو كان كذلك لقليل بالتاء في «عشر»، لكون المعدود مذكرًا. ودُفِعَ بأنه عند كون المعدود محذوفًا يجوز الوجهان، واختيار جانب الترك للفواصل، وقيل: لأن الراجح جانب الترك.

قوله: (لِقَوْلِهِ (1511): «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ...»)) ولم يذكر شاهدًا أو تأييدًا للمعنى الأول لأنه ظاهر لا يحتاج إلى البيان؛ إذ هو المعنى اللغوي الأصلي باعتبار كونه للاستغراق بخلاف هذا المعنى، فإن فهم الخلق من الشفع لا يمكن لولا هذا التفسير.

ثم لا يخفى أن التأييد مبني على دلالة هذه الآية على معنى أن كل مخلوق زوج، وفيه خفاء.

قوله: (وَمَنْ فَسَّرَهُمَا بِالْعَوَاصِرِ) الأربعة (والأفلاك) السبعة أو التسعة (أو البروج) الاثني عشر (أو السيارت) السبع.

لا يخفى أن أمثال هذه التفاسير وإن كثرت في المصنف، لكنه قريب إلى دأب فلسفي، وحمل كلام الحكيم على مثله خفي، لا سيما أن فهم المخاطبين الموجودين في زمان النزول مثل هذه المعاني في غاية البعد وإن طابق لما في نفس الأمر، فافهم.

(1508) سقط ما بين القوسين من أ، ب، د.

(1509) سقطت من ب.

(1510) في ج: التمييز.

(1511) في ج: بقوله.

قوله: (أو يومَي النحر...) إلخ، زوجية النحر لكونه في اليوم العاشر، ووترية عرفة لكونه في التاسع. أُورد عليه بلزوم التكرارية إذا أُريد من [ليالٍ عشرٍ] عشرُ ذي الحجة. وأجيب: أنه لا تكرار فيما ذكر؛ للتنبيه على مزيد شرفهما على باقي الأيام العشر، وقد رُوِيَ مرفوعاً⁽¹⁵¹²⁾.

قوله: (وقد روي...) إلخ، لا يخفى أنه بعد⁽¹⁵¹³⁾ ما ثبت هذا المعنى بالحديث لا مجال لاحتمال باقي المعاني؛ إذ لا يجوز الرأي في مقابلة النص، على أن الظاهر من الشفع والوتر الاستغراق، فلا يجوز التخصيص بالبعض، (ولو سُلم الجنسية فبعض الأفراد ليس بأدنى من البعض، فالتخصيص بالبعض)⁽¹⁵¹⁴⁾ ليس له مخصص. لعل فيما ذكره في قوله: (فلعله...) إلخ، إشارة إلى الجواب عما ذكر، فتأمل.

قوله: (دلالة على التوحيد) التوجه⁽¹⁵¹⁵⁾ إلى تلك الدلالة لقوة مناسبتها للجواب، وكذا في قوله: (أو مدخلاً في الدين).

قوله: (كالحَبْر) والحَبْر بمعنى العالم.

قوله: (من قوة التعاقب) فأصل الدلالة بأصل الليل، وقوتها بتعاقبها.

قوله: (وحذف الياء...) إلخ، حذف الياء فقط إنما هو في الدرج، أما في الوقف فتحذف الكسرة أيضاً، سأل واحد الأفضس عن علة سقوط الياء فقال: لا، حتى تخدمني سنة، فسأله بعد سنة فقال: الليل لا يسري، وإنما يُسرى فيه، فلما غُدل عن معناه غُدل عن لفظه موافقاً. كذا نقل عن «المدارك»⁽¹⁵¹⁶⁾.

قوله: (أصلاً) أي: لا في الوقف ولا في الوصل، لأنه لام الفعل، وهو لا يحذف نحو: هو يقضي، وأنا أقضي، بل الحذف إنما هو في الأسماء نحو: غازٍ ورامٍ.

وأما وجه الحذف في القراءة: أن الفواصل في قوة الوقف الذي تتغير فيه الحروف الصحيحة بالإسكان والروم، فتغيير⁽¹⁵¹⁷⁾ هذه الحروف الشبيهة بالزيادة أولى بالحذف. قيل: ولسقوطها⁽¹⁵¹⁸⁾ في خط المصحف المجيد.

قوله: (من حرف) (الإطلاق)⁽¹⁵¹⁹⁾ الألف والواو والياء يزداد في آخر الشعر، لإطلاق الصوت اسماً أو فعلاً، كقوله⁽¹⁵²⁰⁾:

أَقْلِي اللَّوْمَ عاذِلَ والعتابا فقولِي إنْ أصبْتُ فقد أصابا

قوله تعالى: [هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ] قيل: فائدة هذا القول بعد القسم زيادة التأكيد والتحقيق، كمن ذكر حُجَّة باهرة ثم قال: هل فيما ذكرته حُجَّة؟!

قوله: (عقلاً ونهيةً) فإنه يعقل عن القبائح، وينهاها عما لا⁽¹⁵²¹⁾ ينبغي.

⁽¹⁵¹²⁾ أخرجه الإمام أحمد، 389/22، والنسائي في «الكبرى» (4086) من حديث جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «العشر عشر الأضحى، والشفع يوم الأضحى، والوتر يوم عرفة» وهو حديث صحيح.

⁽¹⁵¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵¹⁴⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁵¹⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵¹⁶⁾ مدارك التنزيل للنسفي، 637/3، وذكر القصة قبله الثعلبي في «تفسيره» 195/10.

⁽¹⁵¹⁷⁾ في ج و د : فتغير.

⁽¹⁵¹⁸⁾ في ج : سقوطها.

⁽¹⁵¹⁹⁾ في ج : حروف.

⁽¹⁵²⁰⁾ من بحر الوافر، والقائل هو جرير بن عطية، في «ديوانه» 47/1.

قوله: **(والمقسم عليه محذوف)** وقيل: الجواب قوله: [إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ]. ورجح المصنف الحذف لكونه أدخل في التخويف؛ لذهاب الوهم أولاً إلى كل مذهب، ثم يدل ذلك وتعيين بما ذكر بعده ببيان عذاب الكافرين على ما قيل.

ولا يخفى أن المتبادر من العذاب في الجواب المحذوف هو عذاب الآخرة، وما يدل فيما بعده هو عذاب الدنيا؛ ودعوى كون الجواب ما في الدنيا، وكون دلالة ما بعده على الآخرة بعيد، وأنه لا يصار إلى المجاز - سيما الإضمار - عند إمكان الحقيقة، (بل لا بد من بيان وجه يوجب تعذر الحقيقة)⁽¹⁵²²⁾، وما ذكره إنما يصلح لداعي المجاز. لعل وجه الترجيح لزوم كون [أَلَمْ تَرَ كَيْفَ... إلخ، معترضة حينئذ، وهو بعيد.

قوله: **(إن صح)** لا يخفى أن ذلك يوجب ضعف ذلك عند المصنف، وقوله: **(وقيل: سُمِّي... إلخ، أيضاً صيغة تمريض، فلزم ألا يكون لذلك اللفظ تفسير صحيح عند المصنف، بل الأوجه والأقيس كون ذلك الأخير راجحاً، فسُموا باسم جدهم.**

وعلى التقديرين: إن «إرم» ليس بأوضح من «عاد»، والمقصود من عطف البيان أيضاً حينئذ المتبوع، ثم عند كونه بلدة فقيل: هي الإسكندرية. وقيل: دمشق. ورُدَّ: أن منازل عادٍ في بلاد الرمال والأحقاف، قال تعالى فيهم: **(إِذْ أَنْذَرْنَا قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ)** [الأحقاف: 21].

قوله: **(سمى أوائلهم)** فعلى هذا يلزم أن يكون المراد هنا هو عادٌ الأولى، لعدم إطلاق «إرم» على أخراهم.

قوله: **(للعلمية)** لكونه علماً للبلدة أو القبيلة.

قوله: **(ذات البناء الرفيع)** لعل هذا على تقدير كون «إرم» اسم بلدتهم، فالأولى تأخيرها عن قوله: **(أو القدود الطوال... إلخ، ويمكن ذلك أيضاً وصفاً لأهل إرم، فيكون معنى ذات البناء: أصحاب البناء الرفيع.** وعلى كل تقدير: البناء الرفيع مفادٌ من العِماد، فالعلاقة المصححة للانتقال إنما يمكن إذا قيل: إنه ما⁽¹⁵²³⁾ لم يكن البناء رفيعاً لا يجعل له عماداً.

قوله: **(أو القدود الطوال)** رُوي: أن قَدَّهم اثنا عشر ذراعاً إلى أربع مئة ذراع⁽¹⁵²⁴⁾.

قوله: **(أو الرفعة)** رفعة قدودهم.

قوله: **(والثبات)** ثبات أعمارهم، بل كثرة أرزاقهم وقوة أجسادهم.

قوله: **(وملك المعمورة)** أي: رُبُع المسكون، فيكون مالكا لجميع الدنيا غرباً وشرقاً.

قوله: **(فسمع بذكر الجنة)** إما من الكتب الإلهية أو من العلماء، ولا يقتضي ذلك إسلامه، على أنه لا منع عن ارتداده.

قوله: **(وسماها إرم)** هذا إنما يكون على قوله: **(إن صح أنه اسم بلدتهم)**، فيكون هذا وجهاً للتمريض

بقوله: **(وقيل: كان لعاد... إلخ.**

⁽¹⁵²¹⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁵²²⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁵²³⁾ سقطت من د.

⁽¹⁵²⁴⁾ تفسير مقاتل بن سليمان، 688/4.

قوله: (فلما تمت) أي: في ثلاث مئة سنة، وكان عمره تسع مئة سنة.
 قوله: (صيحة من السماء) أورد بمخالفته لقوله تعالى: (وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ) [الحاقة: 6]، وأجيب بكون المراد الريح الشديدة الصوت. وقيل: هذا هو الوجه في التمريض السابق.
 قوله تعالى: (لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ) لعظمتها وكون بناء قصورها من الذهب والفضة، وكون أساطينها من اليواقيت والزبرجد، واشتمالها أنواع الأشجار المثمرة على مثال الجنة.
 قوله تعالى: (وتمود قوم صالح) كما أن عادًا قوم هود، قيل: بنوا ألفًا وسبع مئة مدينة من الحجارة.
 قوله: (فقطعه) تفسير لـ [جابوا]، فالجوب بمعنى القطع، ولهذا سُمي الجواب جوابًا، لقطع شبهة السائل.
 قوله تعالى: [وفرعون] لا يخفى أن المقصود من هذه القصص زجر الكافرين، والمنع عما اغتروا به، فكأنه تعالى قال: إن اغتروا على قوة أموالهم فلن يماثلوا عادًا، وإن على قوة أبدانهم فلن يعادلوا ثمودًا، وإن على عساكرهم وجنودهم فلن يغلبوا على فرعون، وهم كلهم هلكوا، فلن يغنيهم ما اغتروا عليه من دفع قهره تعالى عنهم. فالقصص الثلاثة للأغراض الثلاثة، لكن ذُكر في الأولين نفسا القوم، وفي الثالثة ملكهم ورئيسهم، فافهم.
 قوله: (ومضاربهم) أي: الخيام، لاشتمالها الأوتاد.
 قوله: (أو لتعذيبه...) إلخ، كما فعل لزوجته آسية، كما فصل في نحو «أبي الليث»⁽¹⁵²⁵⁾.
 قوله: (أو ذم) وهو مختار «الكشاف»⁽¹⁵²⁶⁾، لكونه صريحًا في الذم الذي كان المقام عليه⁽¹⁵²⁷⁾، ولم يختره المصنف، لأن الحذف خلاف الأصل.
 قوله: (ما خلط لهم...) إلخ، أي: عذاب مخلوط بعضه مع بعض؛ لأن السوط - الذي بمعنى الخلط - إذا أضيف إلى العذاب، فإما أن⁽¹⁵²⁸⁾ يراد خلط العذاب بغيره، أو خلط بعضه مع بعض، فإذا انتفى الأول بقريظة المقام فتعين الثاني.
 لكن يُشكل أن الظاهر هو عذاب الدنيا، والمتبادر من النصوص أن كل فريق معذب بنوع واحد من العذاب، واعتبار الخلط في مجموع الطوائف بعيد. ويمكن أن يقال: إنه ليس في النصوص ما يدل على الحصر بنوع واحد، فذكر البعض يجوز أن يكون مما هو أعظم في كل قوم.
 وأشكل أيضًا بأن قوله تعالى: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ) [النحل: 61]، يقتضي تأخير العذاب بالآخرة، وهذه الآية تقتضي التعجيل في الدنيا. ودُفع بأن المراد من المؤاخذة في الآية هي تمام المؤاخذة.

قوله: (الجلد المضفور) (أي: المنسوج)⁽¹⁵²⁹⁾ المقتول.

قوله: (إشعارًا) قيل عن أبي حيان: لأن السوط يقتضي من التكرار ما لا يقتضيه نحو السيف⁽¹⁵³⁰⁾.
 لكن لا⁽¹⁵³¹⁾ يخفى أن هذا يصلح أن يكون إيرادًا على ما ذكره المصنف؛ لأن مقصود المصنف مبالغة ما في

⁽¹⁵²⁵⁾ تفسير أبي الليث السمرقندي، 578/3.

⁽¹⁵²⁶⁾ تفسير الكشاف 748/4.

⁽¹⁵²⁷⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁵²⁸⁾ سقطت من أ، ب.

⁽¹⁵²⁹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁵³⁰⁾ البحر المحيط، 473/10.

الأخرة من التشبيه إلى السيف، فإذا كان عذاب الدنيا نحو السوط، وعذاب الآخرة نحو السيف، ففي السيف وإن وجد القوة، لكن في السوط التكرار.

قوله: (الرَّصَد) بفتحين: جمع راصد، كالحرس جمع حارس.

قوله: (تمثيل...) إلخ، شَبَّه حاله في كونه حفيظاً لأعمال العباد، مجازياً على دقائق أعمال العباد كلها، بحيث لا يفوت ذرة منها على من قعد على طريق مترصداً لكل الجاني بحيث لا يذهل عن واحد منهم. ثم قيل: إنها مختصة بالكفار. وقيل: عام لجميع العصاة، وهو قول الضحاك ومختار المصنف هنا، لكن يشكل بنحو قوله تعالى: ﴿وَيَعْفُورُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، و﴿يَعْفُورُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [الزمر: 53]، وبالشفاعة أيضاً. ويدفع بأن مثل ذلك محمول على التخصيص.

قوله: (متصل) أورد أن سَوَّق كلامه يُشعر بأنه جعل قوله: [فَأَمَّا الْإِنْسَانُ] أختاً لقوله: [إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمُرْصَادِ]، وهذا ليس بملائم لعطفه بالفاء في [فَأَمَّا الْإِنْسَانُ]، بل⁽¹⁵³²⁾ بالواو، وأنه حينئذ لا يكون تمثيلاً لما ذكر، بل لإرادة السعي للأخرة.

لا يخفى أن قوله: (كأنه قيل: إنه لبالمرصاد) في معنى التمثيل السابق أيضاً، وقوله: (فلا يريد...) إلخ، تفسير في مقام التعليل قد استفاده من نظم الكلام، فالتمثيل على ما كان عليه قوله: (فلا يريد).

أورد بأن إرادته تعالى ليس بمحصور على الطاعات، بل عام للمعاصي أيضاً عند أهل الحق، بل ما أخذه مذهب الاعتزال وطريق الزمخشري. ودُفِع بأن الإرادة بمعنى الطلب هنا.

قوله: (فلا يُهْمُهُ إِلَّا الدُّنْيَا) فمن يجد الراحة يقول: [أَكْرَمَن]، ومن لا يقول: [أَهَانَن].

قوله: (اختبره) لا يخفى أن الاختبار الحقيقي مستحيل في حقه تعالى، فَيُؤَوَّلُ بمعاملة المختبر.

قوله: (فَضَّلَنِي) قيل: تكبُّراً وتفخُّراً، وهو وجه الدم، كما أن الدم في قوله: [رَبِّي أَهَانَن] عدم الصبر والجزع، لكن قول المصنف⁽¹⁵³³⁾ فيما يأتي: (وَلَذَلِكَ دَمَّهُ عَلَى قَوْلِيهِ) لا يلائمه.

قوله: (في تقدير التأخير) لكونه معمولاً لـ«يقول»، والفاء ليس بمانع، كما تقرر في محله.

قوله: (ليوازن...) إلخ، يعني: أن الموازنة لازمة بين مدخولي «أما» في الاسمية والشرطية، وهنا لَمَّا كان مدخول الأول اسماً والثاني شرطاً، فُدر في الثاني المبتدأ بقرينة الأول، فتوازننا في الاسمية.

قوله: (لقصور نظره) علة لمجموع الحكمين.

قوله: (فإن التفتير) علة لقصور نظره بالنسبة إلى الثاني؛ فإن بالفقر تحصل السلامة من صَوْل الأعداء ومكر الحساد، وتعب جمع المال وألم فراقه، وأيضاً يتفرغ بالصبر والقناعة للعبادة، ويتجرد عن محن⁽¹⁵³⁴⁾ العوائق، ولهذا رُجِح فضل الفقراء الصابرين على الأغنياء الشاكرين.

قوله: (والتوسعة) علة بالنظر إلى الأول، فهو أيضاً قد يفضي إلى خسارة الدارين؛ أما الدنيا فلافضائه إلى قصد الأعداء، وأما الآخرة فلافضائه إلى الاستغراق في حب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة.

(1531) سقطت من ج.

(1532) سقطت من ج.

(1533) سقطت من أ.

(1534) في ب: إحن.

قوله: (وَلِذَلِكَ ذَمُّهُ...) إلخ، أما القول الأول فلأنه مخطئ في اعتقاده؛ إذ الغنى قد يفضي إلى الخسارة، وأما الثاني فلأن الفقر قد يفضي إلى الكرامة، ويمكن أن يكون وجه الذم (في الأول)⁽¹⁵³⁵⁾ عدم شكر الغني؛ فإن الغنى إنما يكون إكراماً إذا روعي حقه من أداء حقوق جنس السائلين والمحرومين، وفي الثاني أن الفقر إنما يكون إهانة إذا لم يصبر، وأما إذا صبر وقنع ولم يجعل مانعاً للعبودية له تعالى فإكرام، ولهذا اختاره تعالى لأشرف مخلوقه صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: (مع أن قوله الأول) لا يخفى أنه ليس بملائم مع قوله: (والتوسعة...) إلخ؛ إذ التوسعة على هذا عرفت ليس بإكرام، بل إهانة حقيقة، والتأويل بالإكرام السوري الاعتقادي وإن صح في نفسه لكن لا يصح فيما نحن بصدد.

قوله: (ولم يقل: فأهانته) يعني: قال في الأول: [فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ]، [فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَن]، وعلى هذا المناسب في الثاني أن يقال: فأهانته وقدر عليه رزقه فيقول: ربي أهانني؛ لأن نسبة الإكرام إلى الله تعالى واقع، وأما نسبة الإهانة إلى الله تعالى بعدم إعطاء ليس بواقع في نفس الأمر؛ لأن الإهانة إنما تكون في منع الاستحقاق، والتوسعة تفضلي، وإخلاله ليس بمنع الاستحقاق.

لا يخفى أن الإهانة يمكن في ترك التفضلي أيضاً، غايته قوة الإهانة في إخلال الاستحقاق.

قوله: (بل فعلهم) الأوفق للنظم: «بل فعلكم»، وكذا فيما بعده، لعله نظر إلى مقتضى الظاهر مما سبق دون مقتضى الحال، أو أن الأسوئية والألوية⁽¹⁵³⁶⁾ مفاد من الخطاب على قاعدة الالتفات. ثم إنه تعالى ذمهم على أقوالهم وأفعالهم؛ أما أقوالهم فقولهم بالإكرام والإهانة، وأما أفعالهم فتركهم الإكرام والحض. وأورد: أن الترك ليس بفعل. ودفع بإرادة التغليب، أو بإرادة كف الإكرام وكف الحض، وأنت تعلم ما في التغليب من الخفاء، إلا⁽¹⁵³⁷⁾ أن يراد من نفي الإكرام الكناية عن إهانة اليتيم وأكل أمواله، كما في قوله تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ) [النساء: 2]، فيرد حينئذ أنه يجوز أن يكون المراد من نفي الحض الأمر بإهانة المسكين بعدم الإطعام.

بقي أن القول بالإهانة كفر، وعدم الإكرام والحض ترك تفضل أو واجب، فغايته معصية، فكيف يكون أسوأ؟!!

قوله: (أهلهم) أورد بأنه لا ضرورة في تقدير المفعول خاصاً، بل الظاهر تقديره عاماً، لا يخفى أن المذمومية المقصودة في المقام تصلح أن تكون قرينة لذلك، لا⁽¹⁵³⁸⁾ سيما عند إرادة الكناية عن الأمر بأهله عن الإطعام.

قوله: (فضلاً عن غيرهم) أورد أيضاً: أن هذا مفاد بطريق الأولى والدلالة، ولا شك أن حب المال يجعل الأولوية على العكس، ولا يبعد أن يقال: إن الأولوية إنما هو باعتبار دوام صحبته وكثرة ملاقاته.

قوله: (وقرأ الكوفيون...) إلخ، قيل: بحذف إحدى التاءين.

(1535) سقط من ج.
(1536) في د إلى: الأولية.
(1537) سقطت من أ.
(1538) سقطت من ج.

قوله: (فإنهم كانوا...) إلخ، ظاهرُ عدم توريت النساء والصبيان عامًّا لما هو من الشريك في الإرث ولغيره، فلا تقريب، فلو قال: بين الحلال والحرام، (وبين الحرام)⁽¹⁵³⁹⁾ بعضها مع بعض، لكان أوفق.

قوله: [وَيَأْكُلُونَ...] إلخ، أُورد بأن هذه السورة مكية وآية الميراث مدنية، فكيف يتصور الحرمة؟ ودُفع: أن هذا المُورد اعترف بكون هذه السورة مدنية على رواية علي ابن أبي طلحة⁽¹⁵⁴⁰⁾، فيجوز أن يُبنى عليه. وأنت تعلم⁽¹⁵⁴¹⁾ أيضًا أن لمثل هذه قبل ورود النص حكمًا شرعيًا، كالوحي الغير المتلو، وشريعة سابقة ثابتة عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: [وَتُحِبُّونَ الْمَالَ] هذا كالتفسير والتعليل لـ [وَلَا تَحَاضُّونَ]، كما أن [وَتَأْكُلُونَ الثَّرَاثَ] كذلك بالنسبة إلى قوله: [لَا تُكْرَمُونَ الْيَتِيمَ].

قوله: (دَكًّا بَعْدَ دَكِّ) قيل: يريد أن الثاني ليس تأكيدًا للأول، بل هو دَكٌّ آخر، وهذا قريب إلى ما يقال: إن التكرار للاستيعاب لا للتأكيد.

يرد عليه: أن الحذف لكونه خلاف الأصل لا يصار إليه بلا داع، وما يقال: التأسيس خير من التأكيد، لا يصلح لأن يكون داعيًا هنا، على أن التأكيد يشعر قوة الدك التي يقرب أن يستلزم ما يدل عليه الاستيعاب من انخفاض الجبال والتلال.

قوله: [وَجَاءَ رَبُّكَ] لا يخفى أن المجيء مما يمتنع على الله تعالى، فيكون من المتشابهات التي كان الأحوط والأسلم فيها السكوت، ولهذا قيل: هذا من المكتوم الذي لا يُفسَّر. وقيل: أي: بلا كيفية. فما فسَّره المصنف على مذهب الخلف في المتشابهات من التأويلات المناسبة.

قوله: (مثل ذلك على طريق الاستعارة التمثيلية) لا يخفى أنه يمكن أن يكون ظهرت معنى لـ«جاء»، ولفظ «أثار» و«قدرة» مضافان خُذفا، فتدبر.

قوله: [صَفًّا صَفًّا] الأوفق: صَفًّا بعد صف، لعله تركه للمقايضة أو الدلالة.

قوله: (بِحَسَبِ مَنَازِلِهِمْ) إما بحسب ملائكة كل سماء، كما يشير إليه ظاهر بعض الأحاديث⁽¹⁵⁴²⁾، أو بحسب مصالح كل نوع من الملائكة، أو بحسب شرفهم ومرتبتهم عند الله تعالى.

قوله: (كقوله تعالى: [وَبُرِّرَّتْ]) يعني: أن مجيء جهنم ليس على حقيقته، بل بمعنى الظهور.

⁽¹⁵³⁹⁾ سقط من أ.

⁽¹⁵⁴⁰⁾ راوي الصحيفة في التفسير عن ابن عباس، وهي ما يعرف بتفسير ابن عباس، وهو علي بن أبي طلحة سالم بن المخارق، يكنى بأبي الحسن أو أبي محمد، كان أبوه مولى العباس بن عبد المطلب. وينظر «البيان في عد أي القرآن» للداني ص 273.

⁽¹⁵⁴¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁴²⁾ أخرج ابن المبارك في «الزهد والرفائق» ص 103: عن الضحاك قال: إذا كان يوم القيامة أمر الله السماء الدنيا فتشقق بأهلها، فيكون الملائكة على حافاتها حتى يأمرهم الرب فينزلون إلى الأرض، فيخلطون بالأرض ومن فيها، ثم يأمر السماء التي تليها فينزلون فيكونون صفًّا في جوف ذلك الصف، ثم السماء الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة، ثم السادسة، ثم السابعة، فينزل الملك الأعلى في بهائه وملكه، ومجنبته اليسرى جهنم، فيسمعون زفيرها وشهيقها، فلا يأتون قطراً من أقطارها إلا وجدوا صفوفاً قياماً من الملائكة، فذلك قوله: وذلك قوله: [وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا].

يرد عليه: أن مجيء جهنم على الحقيقة ممكن على قدرته تعالى، وقد قُرر: أن كل شيء ممكن أخبر به الصادق، فهو على ظاهره ما لم يدعه داع، وكونه ممتنعاً في العادة لا يوجب الامتناع، والآية ذكرها في تفسيره لا يمنع الظهور بعد المجيء، على أنه يجوز أن يكون ذلك في زمان آخر.

قوله: (وفي الحديث) قيل: إشارة إلى تفسير آخر؛ فإن المجيء بها على حقيقته. وقيل: ويمكن أن يكون تأييداً للأول بأن يكون التبريز لازماً من المجيء بها.

ولا يخفى أن قوله: «ألف زمام، وسبعون ألف ملك يجزؤونها» يمنع على ما⁽¹⁵⁴³⁾ قصده، لا سيما في آخر الحديث: «فَتَشْرُدُ شَرْدَةً لَوْ تُرَكَّتْ لِأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْجَمْعِ»⁽¹⁵⁴⁴⁾.

وإرادة أسباب الظهور من ذلك في غاية البعد، كما عرفت من الأصل في ذلك، إلا أن يقال: إن إمكان المجيء من جهنم وإن كان ثابتاً بالنسبة إلى قدرته تعالى، لكنه ليس بثابت في نفسه وفي العادة، فعند إمكان تطبيق الكلام على ما هو في نفس الأمر، لا يعدل على ما هو بحسب الخارق.

قوله: (بدل من [إذا دُكَّتِ]) فـ«يومئذ» الأول ظرف لـ«جيء» على ما هو المتبادر.

قوله: (معاصيه) المتبادر في الجمع المضاف الاستغراق، فالمناسب حينئذ التذكُّر بدفاتر الأعمال، وإلا فالشخص الإنساني تُذكره جميع معاصي عمره مفصلاً ليس بممكن على العادة، والحمل على إقداره تعالى على ذلك بعيد، ويمكن إرادة استغراق الأنواع أو⁽¹⁵⁴⁵⁾ إرادة الجنس، لعل الأولى المعرفة الإجمالية.

قوله: (لئلا يناقض) فإن [يَتَذَكَّرُ] صريح في وجود التذكر، ولو دل قوله: [أَنَّى لَهُ الذِّكْرَى] على عدم الذكر للزم التناقض، ولو أريد من قوله: [يَتَذَكَّرُ] يريد التذكر أو يتذكر صورة، وأريد من قوله: [أَنَّى لَهُ الذِّكْرَى] نفي حقيقته، لاندفع التناقض أيضاً.

قوله: (واستدل به...) إلخ، فإن قيل: يجوز أن يكون مراد المعتزلة من الوجوب ما في الدنيا، وهذا في الآخرة. قلنا: الوجوب عندهم هو الوجوب العقلي على⁽¹⁵⁴⁶⁾ قاعدتهم في الحُسن والفُبح العقلي، وذا⁽¹⁵⁴⁷⁾ لا يختلف باختلاف الدار والاعتبار، على أن ذلك راجع إلى الوجوب العقلي، وإلا⁽¹⁵⁴⁸⁾ فيرجع إلى لفظية النزاع بين الفريقين.

قوله: (فإن هذه التذكرة...) إلخ، قد يقال: التوبة غير التذكر. وقد يُدفع بأن التوبة هي الندم والعزم على ألا يعود إليه إن قَدِر، والندم لازم لهذا التذكر.

ولا يخفى أن صدور التوبة إنما هو بملاحظة العفو، وللخلاص عن مؤاخذه المعصية، وكل أحد يعرف حينئذ عدم ذلك، فليس ذلك على طريق التوبة، على أن⁽¹⁵⁴⁹⁾ ذلك كتوبة اليأس، وهي ليست بمقبولة، فتدبر.

⁽¹⁵⁴³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁴⁴⁾ أخرجه الثعلبي في «تفسيره» 202/10.

⁽¹⁵⁴⁵⁾ في ج: (و) بدل (أو).

⁽¹⁵⁴⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁴⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁴⁸⁾ سقطت من د.

⁽¹⁵⁴⁹⁾ سقطت من ج.

قوله: [يا لَيْتِي] قال في «مغني اللبيب»: إذا ولي «يا» ما ليس بمنادى، كالفعل في نحو: «ألا يا اسجدوا»، والحرف في نحو: «يا ليتني»، والجملة الاسمية في نحو: يا لعنة الله والأقوام كلهم والصالحين على سماعان من جار فقيل: للنداء، والمنادى محذوف. وقيل: لمجرد التنبيه⁽¹⁵⁵⁰⁾.

وقال ابن مالك: إن وليها دعاء - كهذا البيت - أو أمرٌ فللنداء، وإلا فالتنبيه⁽¹⁵⁵¹⁾.

قوله: (أي: لحياتي...) إلخ، فعلى الأول اللام أجنبية، والثاني توكيدية. وقوله: (أعمالاً صالحة) مفعول محذوف. على التقديرين تكون الأعمال الصالحة علة للحياة الأخروية؛ إذ الكافر ليس له تلك الحياة، كقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى: 13].

قوله: (وليس في هذا التمني) رد لـ«الكشاف»، لعل تقدير الاستدلال: لو لم يكن العبد مستقلاً في فعله لكان محجوراً عنه، ولو كان محجوراً لم يكن للتمني معنى.

وحاصل الدفع منع الكبرى بسند أن المحجور عن الشيء قد يتمنى كونه ممكناً له. وحاصله ما يقال: إن التمني يتعلق بالممكن والمحال، كما يشير إليه كلمة «قد» في قوله: (قد يتمنى) وما لا يتعلق بالمحال هو الترجي، وبهذا التقرير علم اندفاع ما يقال من أن السند يجامع المقدمة المؤتممة.

هذا، ولك أن تمنع الصغرى أنه لا يلزم من عدم الاستقلال الحَجْر؛ إذ يجوز عدم الحَجْر، أي: حصول الفعل بمجرد مدخل قدرة العبد بحصول فعله بمجموع قُدْرَتِي الله وقدرة العبد.

وتفصيله: إن أريد من الحَجْر الكامل فلا نسلم الصغرى؛ إذ يجوز الفعل بمدخل قدرة العبد - كما هو مذهب أهل السنة - وإن في الجملة فالصغرى مسلمة، لكن الكبرى ممنوعة؛ إذ يجوز التمني عند كون الحَجْر في الجملة، إذ للعبد مُكْنَةُ للفعل حينئذ ولو في الجملة.

ويمكن منع الكبرى أيضاً، بأن هذا القول ليس من طرف الله قصداً ولا حكاية ممن يصلح قوله للاحتجاج، بل حكاية من بعض الجهلة الكفرة على أنهم يقولون ذلك عند اضطرابهم ودهشتهم لمجرد التحسر والتفجع، وهم حينئذ كمسلوبي العقلاء.

ونُقل هنا جواب عن الإمام⁽¹⁵⁵²⁾: أنه إن كان فعلهم معلقاً بقصدهم، فقصدهم إن معلقاً بقصد آخر لزم التسلسل، وإن بقصد الله فقد بطل الاعتزال.

لا يخفى أنه وإن أمكن إرجاع هذا إلى منع الصغرى، لكن الظاهر أنه بحث على⁽¹⁵⁵³⁾ مقدمة دليل آخر لهم⁽¹⁵⁵⁴⁾ ليس له تماس هنا، على أنه يمنع الحصر في الترديد بأن فعلهم متعلق بقصدهم الذي هو المبدأ، وهو أمر اضطراري أوجده الله في العبد، وهذا القصد استقل في كونه مبدأ للفعل عندهم.

قوله: (أن كان ممكناً منه) لفظ «أن» بالفتح: مصدرية، و«ممكناً» بفتح الكاف وتشديدها، أي: يتمنى كونه ممكناً له، خلافاً لمن زعم كون «أن» الشرطية، وكون «ممكناً» فاعلاً، فافهم.

⁽¹⁵⁵⁰⁾ مغني اللبيب، ص 488.

⁽¹⁵⁵¹⁾ شرح التسهيل، 3/385.

⁽¹⁵⁵²⁾ أي: الإمام الرازي في «مفاتيح الغيب» 160/31.

⁽¹⁵⁵³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁵⁴⁾ سقطت من ج.

قوله: (الهَاءُ لِلَّهِ) قيل: هذا الدفع وهم من رجوع الضمير إلى الله تعالى من وجود معذب يوم القيامة سوى الله، لكن لا يكون مثل عذابه.

لا يخفى أن هذا لو صح لكان بناءً على طريق مفهوم المخالف، وعلى تقدير كون [عذابه] منصوباً بنزع الخافض، وليس بلازم كما لا يخفى، ويجوز كون المعذب المماثل تقديراً لا تحقيقاً بياناً للمبالغة، كما قيل في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14].

قوله: (إِذْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لَهُ) قيل فيه: إن ظاهر هذا التعليل يقتضي الإطلاق في العذاب، لا التقييد بالإضافة وإن بين ظاهر الوجهين تنافياً.

لعل قوله: (لَا التَّقْيِيدُ...) إلخ، أي: التقييد بالإنسان المخاطب أنفأ، فالمطلوب حينئذ تعذيب كافر مخصوص، والتعليل مطلق فلا يلائمه، أو بيوم القيامة.

أقول: هذا إنما يتم إذا كان المراد من التعذيب تعذيب⁽¹⁵⁵⁵⁾ الإنسان السابق، وكان المراد من الإنسان إنساناً مخصوصاً، وهما ليسا بلازمين، ولو سُئِمَ فيمكن أن يقدر الكلام هكذا: عذاب الله أمر، وكل أمر مختص لله تعالى، وكل مختص له تعالى لا يتولاه سواه. وكذا على تقدير إرادة يوم القيامة.

وقوله: (بَيْنَ الْوَجْهَيْنِ تَنَافِيًا) لعل وجه التنافي أن الأول يقتضي عدم كون الغير متولياً للعذاب، والثاني صريح في تولي الزبانية، ولا يخفى أيضاً⁽¹⁵⁵⁶⁾ أن تولي الزبانية بأمره تعالى، وأن المراد من التولي المنفي في الأول ما يكون على الاستقلال.

لعل هذا وجه قوله: (ظاهر الوجهين) وقد قالوا: لا تراحم في النكآت، وإن «أو» يجوز أن يكون لمنع الجمع باعتبار الزمانين.

قوله: (وَقَرَأَهُمَا...) إلخ، أُورِدَ عليه الضمير حينئذ للإنسان، فيقتضي أن يكون عذابه أشد من عذاب إبليس. ودُفِعَ بأن المراد أحد من هذا الجنس، كعصاة المؤمنين. ويجوز أن يكون المعنى: لا يحمل على أحد (ما يستحقه)⁽¹⁵⁵⁷⁾ كقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].

لا يخفى أنه ليس لما ذكره بهذه القراءة، بل يجري في ثاني الأولى. ويُرَدُّه قوله تعالى في حق أصحاب المائدة: ﴿فَأَيُّ أَعْدَابِهِ عَذَابًا لَّا أَعْدَبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: 115]. (نعم، يردُّه)⁽¹⁵⁵⁸⁾ قوله: (كعصاة المؤمنين) فافهم.

قوله: (على إرادة القول) ولو جُعِلَ أنه لما بيَّن الله سبحانه وتعالى أحوال الكفار في البداية والنهاية، توجه إلى الإخبار التوصية بالخطاب الشفاهي إجلالاً وإكراماً، كأنهم في ميدان عزه تعالى، وقال بلا واسطة: [يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ] أي: بالفعل، كما هو الأصل في مثل هذه المشتقات، أو من شأنها الاطمئنان، (أو التي تريد

(1555) سقطت من ج.

(1556) سقطت من ج.

(1557) في ب بدل ما بين القوسين: فاستحقه.

(1558) سقطت من ج.

الاطمئنان⁽¹⁵⁵⁹⁾ [ارجعي إلى رَبِّكَ] أي: ارجعي إلى⁽¹⁵⁶⁰⁾ دوام أمره، أو تحصيل أمره ابتداءً، لكان⁽¹⁵⁶¹⁾ له وجه بلا ارتكابٍ إلى مثل هذا التقدير، فتأمل.

قوله: (اطمأنت بذكر الله تعالى) ففيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]، ويمكن أن يراد اطمئنانها بمعرفتها الله تعالى بالاستدلال، بل⁽¹⁵⁶²⁾ بالإيمان الحقيقي من علم اليقين إلى عين اليقين، بل حق اليقين.

قوله: (فإن النفس...) إلخ، لا يخفى ما في هذا التعليل من الخفاء، إلا أن يراد من الاطمئنان بذكر الله تعالى معرفته تعالى، فإن العارف المستدل ينتقل من أثر معلول إلى مؤثر علة مترقيًا إلى الواجب لذاته تعالى لأنه ممكن، وكل ممكن فله علة، والعلة الحقيقة للكل هو الله تعالى، على ما عُرف في برهان إثبات الواجب تعالى.

قوله: (أو إلى الحق) متعلق بقوله: (اطمأنت)، فالاطمئنان يستعمل بالباء وبـ«إلى»، والمراد من الحق ما هو المتقرر واليقين في كل أمر شرعي، ولو أُريد اسم الله تعالى لا يحسن التقابل.

قوله: (لا يستغزها) أي: لا يحركها، وقوله: (فُرى بها) أي: بدل «المطمئنة» كما هو المتبادر، لكن في «الكشاف» على ما قيل: قرأ أبيُّ بن كعب: «يا أَيَّتَها النفس الأمانة المطمئنة»⁽¹⁵⁶³⁾.

قوله: (بالموت أو بالبعث) لعل الظاهر أن قوله: (بالموت) متعلق بقوله: (إلى أمره)، وقوله: (بالبعث) متعلق بقوله: (موعده) فالأولى تأخيرها إليه، فالظاهر على الأول من الأمر هو عالم الأمر المشار بقوله تعالى: ﴿قُلِ أَلرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]، كما يؤيده قوله: (ويُشعر ذلك...) إلخ، وقوله: (فإن الجواهر القدسية...) إلخ⁽¹⁵⁶⁴⁾، وذلك لا يكون إلا بسبب الموت، ويحتمل أن يراد حينئذٍ أيضًا من الأمر هو الأمر بأن يموت.

قوله: (ويشعر) وجه الإشعار: أن المتبادر من الرجوع الذهاب إلى ما جاء منه. قوله: (موجودة في عالم القدس) أي: عالم المجردات، وذلك لا يوجب قدم النفوس كما زعم الفلاسفة، ولا ينافي الحدوث كما هو مذهب المتكلم.

قوله: (في جملة عبادي...) إلخ، وهم الذين المنعم عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، هذا وإن كان أوفق لما هو في نفس الأمر، لكن على ما هو الظاهر من رأي المصنف هنا لا يخلو عن خفاء، فوجّهه⁽¹⁵⁶⁵⁾.

قوله: (أو في زمرة المقربين) الظاهر من المقربين في مقابلة الصالحين الجواهر المجردون كالملائكة المقربين، كما يؤيده أيضًا تعليقه الآتي.

⁽¹⁵⁵⁹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁵⁶⁰⁾ سقطت من أ، ب، د.

⁽¹⁵⁶¹⁾ جواب: ولو جعل.

⁽¹⁵⁶²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁶³⁾ تفسير الكشاف، 752/4.

⁽¹⁵⁶⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁶⁵⁾ في ج: فوجّه.

وعلى هذا الظاهر من قوله: (فتستضيء) تفسير لقوله: [وَادْخُلِي] على طريق عطف المعلول على العلة، فيردُّ عليه: أن الحاصل حينئذ أن نفوس السعداء بعد المفارقة تكون في سلك المجردات، والملائكة المكرمة راجعة إلى ربها راضية مرضية، كما كانت نفوس الأشقياء في سلك المجردات⁽¹⁵⁶⁶⁾ الشياطينية والجنية، وذلك عين مذهب الفلاسفة المخالفة لأهل السنة.

والقول بأن المجردات وإن لم تكن⁽¹⁵⁶⁷⁾ ثابتة عند جمهور المتكلمين، لكن أثبتتها بعضهم كالغزالي منهم المصنف في «طوالعه»⁽¹⁵⁶⁸⁾، لا يفيد لأن ذلك بمعنى ثبوت العقول المؤثرة والنفوس المدبرة وغيرهما، لا بحسب هذا التفصيل.

وقد أورد على هذا المقام أننا لا نسلم ثبوت المجردات، ولو سلّم فلا نسلم الأنوار والاستضاءة فيها، ولو سلّم فلا نسلم كون الاستضاءة معنى لدخول الجنة؛ إذ لم يعهد في اللغة إطلاق الجنة على مجرد التلذذ الروحاني الحاصل بعد مفارقة البدن قبل البعث.

فالظاهر أن مثل هذا التأويل مما لا يليق في تفسير كلام الحكيم القدير، وإنما يليق أن يكون من قبيل المعاني المرموزية التابعة للمعاني المنطوقية⁽¹⁵⁶⁹⁾، كما هو عادة بعض المشايخ المتشرعة، فالأصوب ألا يذكر بـ«أو» التنويعية المشعرة لأن يصلح معنى مستقلاً ابتدائياً.

أقول: لا يخفى أن عمدة البحث كون الاستضاءة معنى للجنة، ولا يخفى أن كلام المصنف ليس بنص فيه، بل يجوز أن يجعل ذلك تفسيراً بلازم معنى الدخول في العباد، كما يشعره لفظ الفاء في (فتستضيء) دون الواو، ويجعل قوله: وَادْخُلِي جَنَّتِي على معناه الأصلي.

⁽¹⁵⁶⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁶⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁶⁸⁾ طوالع الأنوار، ص 147.

⁽¹⁵⁶⁹⁾ المعاني المرموزية، هي المعاني المضمرة في النفس، والمنطوقية هي الملفوظة، وكما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلاً

(سورة البلد) (1570)

قوله: (أَقْسِمُ) إنما اكتفى بحمل كلمة «لا» على الصلوة، مع تجويز كونها للنفي في نظيره. لعل ذلك للزوم التنافي بقوله: [وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ]، وأن هذا مفسر كونها صلوة، وإن أمكن دفعه بأن ذلك للاختلاف في الجواب بأنه في أحدهما واضح لا حاجة إلى القسم، وفي الآخر على العكس. وأيضاً قوله: [وَوَالِدٍ وَمَا وَدَّ] لا يَحْسُنُ عند إرادة النفي.

قوله: (بِحُلُولِ الرَّسُولِ) أورد: أن الصفة من الحلول «حَالٌ» لا «جَلٌّ»، والمصدر «حَلَالٌ» لا «حُلُولٌ» كما يشهده اللغوية، ويمكن أن الحلول معنى مجازي للحلال؛ لأن من صار مكاناً له حالاً إنما يكون بصحة النزول والحلول فيه.

قوله: (إِظْهَارًا لِمَزِيدِ فَضْلِهِ) قيل بجواز رجوع الضمير إلى البلد والرسول. ورُدَّ بأن رجوعه إلى الرسول يأبى عنه لفظ «المزيد»، ولا يبعد أن يراد من المزيد عليه حينئذ سائر الأنبياء، ولقد احتج على أشرفيته بقوله تعالى: (لَعَمْرُكَ) [الحجر: 72]، إذ لم يقسم غيره عليه السلام بمثله⁽¹⁵⁷¹⁾، ويمكن أن يراد من «المزيد» مطلق القوة في نفسه.

نعم، يرجح الأول بأن فيه توبيخاً لقومه لإيذائهم وقصدهم إخراجهم عليه السلام عن مكة، وشرف مكة إنما هو بحلوله.

قوله: (وإِشْعَارًا) لا يخفى أن المفهوم من قوله: (لمزيد فضله) أن للبلد شرفاً بلا حلول، لكن الحلول مزيد له، والمفهوم من هذا الكلام أن شرفه به ﷺ، وأيضاً أن هذا المكان الشريف له شرف قبل حلول أحد بتشريف الله تعالى.

والمفهوم من بعض الآثار: أنه شريف في ابتداء خلقته، إلا أن يقال: المراد بمعنى المدخلية والزيادة، وقد سبق إلى خاطر أن ذلك مما يختلف بين الماتريديّة والأشاعرة.

قوله: (حَلْ مُسْتَحَلٍّ) يعني: يعتقد قومك⁽¹⁵⁷²⁾ حِلِّيَّةَ (تَعَرُّضِكَ، مع كونك في هذا البلد الحرام، كما يعتقد)⁽¹⁵⁷³⁾ حِلِّيَّةَ تَعَرُّضِ الصَّيْدِ فِي غَيْرِ هَذَا⁽¹⁵⁷⁴⁾ الْبَلَدِ.

قوله: (وَحَلَالٌ لَكَ فِيهِ) فعلى التوجّهين الأخيرين قوله: [وَأَنْتَ جَلٌّ] ليس بحالٍ كما توهم، بل جملة معترضة، قيل على الأول: فائدة الاعتراض تثبيت الرسول، وحثُّه على احتمال مكائدهم. وعلى الثاني: مزيد التسلية بالوعد المذكور.

لا يخفى أن هذين الأخيرين لا يحسن في مقام المقسم به.

(1570) سقط من د.

(1571) سقطت من د.

(1572) سقطت من ج.

(1573) سقطت من ج.

(1574) سقطت من أ، ب.

قوله: (ساعة من النهار) لا يخفى فيما من الخفاء في استقادة هذه الساعة من النظم ولو مجازًا، ولو بُني على أثر يدل عليه فاللائق أن يشار إليه، غايته أن الجليّة المطلقة المفادة من هذا النظم قد تحقق فيما يستقبل في تلك الساعة، وأنت تعلم أين هذا من ذلك.

قوله: (والوالد آدم) لا يخفى أن لفظ «والد» مطلق، وتفسيره بآدم مثلًا تقييد، وأنه ليس بجائز بالرأي، فلا بد حينئذ في جنس ذلك من أثر مشهور، والقول بأن التنوين قد يكون للعهد كما في «ضحى» في قوله تعالى: (بِأَسْنَأُ ضُحَى) [الأعراف: 98]، لعله ليس له ثبت معلوم وأصل معهود.

قوله: (ذريته...) إلخ، الأنسب الأول للأول، والثاني للثاني.

قوله: (للتعظيم) وأما قوله: [وما وُلِدَ] دون «مولود» فلعله للفاصلة، وأيضًا لقوله: (وإيثار ما...) إلخ.

قوله: (لمعنى التعجب) لعل التعجب من المدلول الالتزامي من معنى لفظ «ما» الدال على الإبهام، فالمعنى على هذا: وُلِدَ يُنْعَجَبُ منه، أو عجيب الشأن.

قوله: (من كيد الرجل) إما بيان للاشتقاق - كما هو المتبادر بالنسبة إلى نظيره - أو معنى مجازي.

قوله: (ومنه المكابدة) أي: مقاساة الشدة، وقيل: الألم الشديد.

قوله: (والإنسان) ظاهره الاستغراق، فيدخل الأنبياء كما يعم بيانه من الشدائد الجسمانية، ويمكن تعميمه بالروحانية من التكاليف الشرعية.

قوله: (وهو تسلية...) إلخ، وجه التسلية أن التعب والمشقة إن كان كلازم الماهية لنوع الإنسان، فيتسلى من الأذى العارض من إتعابهم.

قوله: (ظلمة الرحم) في كون هذه الظلمة والمضيقة مما فيه تعب ومشقة خفاءً، بل السابق إلى خاطر أن الإنسان في هذا المكان يستريح كالسمك في الماء.

قوله: (الموت وما بعده) ظاهره الاختصاص، ويحتمل تعميمه بجنس التكاليف الشرعية.

قوله: (وهو تسلية...) إلخ، وجه التسلية: أنه إذا كان التعب كاللازم لماهية الإنسان، لا يخلو عنه إنسان ما، فيتسلى به.

قوله: (لبعضهم) الظاهر أن هذا إنما يفهم من سبب النزول، ومثله ليس بجيد لِمَا قالوا: العبرة لعموم الصيغة لا لخصوص السبب. ويقرب أن يكون العام مخصصًا بالسبب، وهو منتفٍ على ما هو الراجح.

ولا يخفى أن قوله: [في كَيْدٍ]، وقوله: [أَنْ لَنْ يَقْدِرَ]... إلخ، لا يكون قرينة موجبة لهذا التعيين، ولو قيل: إن مَبْنَاهُ أثرٌ وصل إلى المصنف، لناسب للمصنف أن يشار إليه لنلا يلزم هذا التوهم.

قوله: (كما في الأشد بن) قيل: على صيغة التنثية⁽¹⁵⁷⁵⁾. و«كُلْدَة» عطف بيان.

قوله: (أو لكل أحد منهم) أي: من المكابدين أو المغترين.

قوله: (أو الإنسان) لا يخفى أن المتبادر من النظم هذا المعنى (فقط، وقد أحرره. وما قيل: لدلالة المقام على الأولين، فغير مسلم؛ لأنه ليس في المقام بالنسبة إلى نفس النظم مكابدة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، فذلك لا يثبت إلا بالأثر أو بسبب النزول، على أن في هذا⁽¹⁵⁷⁶⁾ كلام.

(1575) أي: الأشدين. وقيل: هو الأشد بن كلدة، وقيل: أبو الأشد.

ثم المراد من الإنسان الذي ينكر البعث أو قدرة الله تعالى على تعذيبه، على طريق الاستخدام.
 قوله تعالى: [أَنْ لَّنْ] لفظ «أن» مخففة بتقدير: أنه لن، وهي بجملة سَدَّتْ مَسَدًا مفعولي «يَحْسَبُ».
 قوله: (أي: في ذلك الوقت) أي: الأخذ بالعقوبة بإعانة فحوى السباق، وما قيل: أي: وقت الحساب أو
 الاغترار، فضعيف.

قوله: (مَنْ تَلَبَّدَ...) إلخ، هذا بيان للاشتقاق، فلا يرد أن الكثرة معنى مجازي من الاجتماع، وهو ممكن
 هنا، فكيف يصار إليه؟

قوله: (والمراد...) إلخ، أقول: لعل المتبادر هو مطلق الأموال التي جمعها، يقول ذلك حين يعلم عدم
 نفعها، كما قال تعالى: (مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةَ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ) [الحاقة: 28-29].

ثم أورد بأن ذلك مناف لرجوع الضمير إلى جنس الإنسان؛ إذ بعضهم ليس له مال فأنفقه. ودفع بأنه
 يجوز أن يكون القائل بعضًا منهم، كأنه أريد في ضمير (يقول) الاستخدام.

أقول: هذا السؤال إنما يرد إذا لزم وجود الجنس في ضمن جميع أفرادها، بل يتحقق في ضمن البعض
 أيضًا.

قوله: (أو بعد ذلك) أي: في القيمة، فلفظ «لم» بمعنى «لن».

قوله: (أن الله يراه) الأولى «راه» إذ هذا ناظر إلى الأول الذي بمعنى⁽¹⁵⁷⁷⁾ الأصلي الماضي، كما أن
 قوله: (أو يجده) ناظر إلى الثاني، إلا أن يراد المشاكلة بقوله: (أو يجده) وهذا أولى مما يقال في الاعتذار: إن
 «يراه» لقصد الاستمرار والدوام. ثم الأوفق إما ترك قوله: (فيسأله)، أو يذكر مثله عند قوله: (حين كان ينفق).

قوله تعالى: [أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ] بيان لقدرة تعالى، أو للبعث المفهوم من قوله: [يَقُولُ أَهْلَكْتُ]، أو من قوله:
 [أَيَحْسَبُ]، أو بيان لسبب العقوبة المفهوم من كلا الموضوعين بترك الشكر على مثل تلك النعم.

قوله: (ويستعين) فيه إشارة إلى إمكان ما ذكر بدون الشفتين.

قوله: (وغيرها) قيل: كالنفخ.

قوله: (طريق الخير والشر) وإن كان المتبادر من نفس الخير والشر ما يتعلق بالدين كما حُمل عليه،
 لكن الظاهر من مقارناته حملهما على ما هو بحسب الدنيا.

قوله: (أو الثديين) اللذين يحتاج إليهما الكل من حيث اللبن.

قوله: (وأصله المكان المرتفع) إن اقتصر تعلقه على الثاني فالوجه ظاهر، وإن إليهما فالرفعة في الشر
 إما تغليب أو من حيث وضوح أدلته، فإن كل ما وضح فرفيع.

قوله: (فلم يشكر تلك الأيادي) الظاهر أنه مفاد من السُّوق، وإلا فخصوص اللفظ ليس له دلالة أصلاً،
 ودعوى الإفادة من اللفظ بعيد.

قوله: (وهو الدخول) إن كان الضمير⁽¹⁵⁷⁸⁾ لنفس الاقتحام، يكن مجموع الدخول والأمر الشديد معنى
 له، فيكون قوله: (والعقبة) تفسيراً للعقبة، وهو الظاهر. وقد يتوهم أن الضمير لاقتحام العقبة، لا يخفى أنه تكلف.

(1576) سقطت من ج .

(1577) سقطت من د .

(1578) سقطت من ب .

قوله: (استعارها...) إلخ، بجامع صعوبة السلوك.

قوله: (لما فسرنا به...) إلخ، قيل عن أبي البقاء: إن الفأكَ فِعْلٌ والعقبة عينٌ فلا يصلح تفسيراً (1579). وعن الإمام أن المراد: وما أدراك ما اقتحام العقبة؟ بحذف المضاف (1580)، وإلا فلا يكون تفسيراً؛ لأن العقبة ليس بفك رقية، فقيل في قوله: (استعارها) دفع لذلك؛ إذ يجوز كون الفأكَ عقبةً ادعاءً وإن لم يكن (1581) حقيقة.

لا يخفى أن الادعاء إنما هو بحسب الوصف الجامع، كالشجاع في: رأيت أسداً، وإلا فلم يدع كون نفس الناطق عينَ المفترس كما تقرر في محله، وأن الكلام لما كان في اقتحام العقبة، وكون (فأكَ رَقِيَةً) بيانياً له أظهر بلا تأويل، ناسب أن يجعل الكلام (1582) من قبيل حذف المضاف، وأنه إذا كان الفك تفسيراً لنفس العقبة فيرد عليه أنه حينئذ يلزم ألا يبقى لاقتحام العقبة محلٌّ.

قوله: (لما فيهما) متعلق بقوله: (استعارها).

قوله: (ولتعدد) المراد بها جواب سؤال إن حَسُنَ «لا» يوجب التعدد، وههنا لم يوجد التعدد؟ وحاصل الجواب: أن «لا» وإن لم يتكرر لفظاً لكن متكررة معنى؛ لأن المعنى: فلا فك رقية ولا أطمع مسكيناً، لما عرفت أن ذلك تفسير للعقبة. هذا ما قاله الزمخشري (1583).

وقال الزجاج: التكرار حاصل من عطف قوله: [ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا]، عليه، فالمعنى: فلا اقتحم ولا آمن (1584). وقيل: لفظ «لا» دعائية، دعا عليه ألا يفعل خيراً. وقيل: تحضيض، والأصل: فألا اقتحم، ثم حذف الهمزة، فعقب بأنه ضعيف.

قوله: (فإنها لا تكاد تقع) (1585) إلخ، هذا مع قوله: (حَسُنَ وقوع «لا» موقع «لم») يشعر جواز عدم التكرار. هذا وإن وافق لما فهم عن كلام البعض من كون التكرار في مثل هذا الموضع أكثرياً، لكنه مخالف لما صرح في «مغني اللبيب» من وجوب التكرار (1586). ثم إن هذا تعليل لما فهم من سياق الكلام، وهو أنه لو لم يتعدد المراد لم يحسن وقوع «لا».

قوله: (مَفْعَلَات) يعني مصادر ميمية على «مَفْعَلَةٌ».

قوله: (وترب إذا افتقر) هذا يقتضي أن يتحد المسكين مع الفقير، والمذهب (على الفرق) (1587) وإن وقع الخلاف في تعيين الفرق.

ونقل عن الشافعي رحمه الله الاحتجاج بهذه الآية على كون المسكين من يملك دون نصاب، وإلا يكون قوله: [إذا مَثْرَبَةً] تكراراً. ودُفِعَ بأنه يجوز كون الصفة للتوضيح لفائدة التصريح بجهة الاحتياج، لا تضاح أفضلية الأحوج.

(1579) التبيين في إعراب القرآن، 1288/2.

(1580) تفسير مفاتيح الغيب، 169/31.

(1581) سقطت من ج.

(1582) سقطت من ج.

(1583) تفسير الزمخشري، 756/4.

(1584) معاني القرآن، 329/5.

(1585) سقطت من ج.

(1586) مغني اللبيب، ص 321.

(1587) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: (وقرأ ابن كثير...) إلخ، قيل عن الإمام عن الفرّاء: إن هذه القراءة أشبه بقانون العربية؛ لأنه يلزم حينئذ أن يكون عطف، ثم كان عطف فعل على فعل دون كونه مصدرًا⁽¹⁵⁸⁸⁾. ورُدَّ بأنه ليس بلازم، بل يجوز عطفه على [فَلَا اقْتَحَمَ] كما أشار إليه المصنف.

قوله: (عطف⁽¹⁵⁸⁹⁾ على [اقْتَحَمَ] أو [فَكُّ]) لعل هذا التخيّر⁽¹⁵⁹⁰⁾ على قراءة الماضي، وإلا فيتعين لاستلزامه عطف الفعل على الاسم الذي هو ليس بحسن. وتأويل [كَانَ مِنَ الَّذِينَ] حينئذ بالمصدر بمعنى: ثم كَوْنُهُمْ - كما توهم - تكلف ليس له ضرورة، كما عرفت.

قوله: (في الرتبة) أي: في المرتبة والفضيلة - أي: في فضيلة الإيمان - كما في «الكشاف»⁽¹⁵⁹¹⁾، ومشى عليه بعض المحشّين. لعل الأولى أن يجعل ذلك من قبيل⁽¹⁵⁹²⁾:

إِنَّ مَنْ سَادَ (ثم ساد)⁽¹⁵⁹³⁾ أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جَدُّه⁽¹⁵⁹⁴⁾

في كون «ثم» لترتيب الأخبار لا الحكم، كما يقال: بلغني ما صنعت (اليوم، ثم ما صنعت)⁽¹⁵⁹⁵⁾ أمس أعجب، بمعنى: ثم أخبرك أن الذي صنعته أمس أعجب.

ولو جعل التباعد بمعنى أنهم لا يشكرون بمثل هذه الأيدي بنحو الاعتاق، وأبعد من ذلك أنهم لا يؤمنون، لكان له وجه غير⁽¹⁵⁹⁶⁾ بعيد كلُّ البُعد.

وقد يخطر بالبال⁽¹⁵⁹⁷⁾ أن يجعل ضمير [ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ] للفك أو⁽¹⁵⁹⁸⁾ الإطعام، على أن يكون حكاية لحال المؤمنين المخلصين، وقد يقال: المعنى: إن⁽¹⁵⁹⁹⁾ عدم الاقتحام من المؤمنين مستبعد، فيكون حكاية لأحوال المؤمن البخيل، وهو غير صحيح هنا كما لا يخفى.

قوله: (واشترط سائر الطاعات) هذا ممنوع بإسناد نحو الصلاة مع الوضوء، إلا أن يقال: إن العلة مجموع هذا القول وقوله: (لاستقلاله).

قوله: (بالصبر على طاعة الله) هذا التخصيص مفاد من عطفه على [أمنوا]، كعطف «عملوا الصالحات» في نظائره، أو من السياق حيث كان الكلام في جنس العبادة.

قوله: (بالرحمة على عباده) وهو المناسب لما سبق من الفك والإطعام، وأنه المتبادر من إطلاق اللفظ، وليس فيه احتياج إلى تأويل بالتجوز، وأن هذا تأسيس، بخلاف التفسير الثاني فإنه كالتأكيد؛ لأن موجبات الرحمة

⁽¹⁵⁸⁸⁾ تفسير مفاتيح الغيب، 169/31.

⁽¹⁵⁸⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁹⁰⁾ في ج: التخيير.

⁽¹⁵⁹¹⁾ تفسير الكشاف، 757/4.

⁽¹⁵⁹²⁾ سقطت من ب.

⁽¹⁵⁹³⁾ سقط من أ.

⁽¹⁵⁹⁴⁾ البيت لأبي نواس في «ديوانه»، وهو من شواهد «مغني اللبيب».

⁽¹⁵⁹⁵⁾ سقط من أ.

⁽¹⁵⁹⁶⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁵⁹⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁵⁹⁸⁾ سقطت من د.

⁽¹⁵⁹⁹⁾ سقطت من ج.

يقرب أن يتحد مع الطاعة المفسر بها الآية السابقة، ولهذا لو⁽¹⁶⁰⁰⁾ قدمه - بل لو اكتفى به - لكان أولى لما عرفت.

قوله: (اليمين أو اليمن) أي: الذين يعطون كتبهم بأيمانهم، أو أصحاب الخير والسعادة، فإن السعداء ميامين على أنفسهم بطاعتهم.

قوله: (دليلاً على حق من كتاب وحجة) الظاهر أن الكتاب مطلقاً كتاب الله قرآنًا أو غيره، والحجة هو الأدلة العقلية، فلا يخفى إن أريد من الحق هو الله تعالى فلا شك أن الكتاب لا يدل على نحوه ابتداء كما تقرر في الكلام.

وإن أريد ما يعم الفروع فلا شك أيضًا أن الأدلة العقلية لا حظ لها فيها، إلا أن يراد من الحق مطلقه اعتقادياً أو عملياً، ويراد بقوله: (من كتاب) ما يعم لهما مطلقاً. أي: سواء وجد أحدهما فقط أو مجموعهما.

قوله: (أو بالقرآن) عطف على الباء، فيوجب ألا يكون القرآن من الأدلة المنصوبة، وهو⁽¹⁶⁰¹⁾ أظهر الأدلة على الحق، ثم الأولى أن يذكر الحجة مع القرآن أيضًا.

قوله: (ولتكرير ذكر...) إلخ، ففي اسم الإشارة الموضوع للإشارة الحسية البعيدة إشارة أنهم في مقام الحضور مع الله تعالى، وبعد منزلتهم عن غيرهم، وأنهم ممتازون عند الله تعالى عن غيرهم، وأنهم ملتفتون مع صفاتهم من تواسي الصبر والمرحمة، بخلاف ضمير الغيبة.

⁽¹⁶⁰⁰⁾ سقطت من أ، ب، د.
⁽¹⁶⁰¹⁾ في ج: هذا.

(سورة الشمس) (1602)

قوله: (ضوؤها...) إلخ، لا يخفى أن المتبادر من الضحى هو وقت الارتفاع المخصوص، فالأولى اختيار ذلك المعنى، كما في «سورة الضحى» لعل الوجه فيه⁽¹⁶⁰³⁾ إضافة الضحى هنا إلى ضمير الشمس، وأن في الضياء وقت الإشراق ظهور القدرة الكاملة فوق نفس الضحى، ففيه تأمل، أو أنه ليس بطريق (الدراية، بل بطريق)⁽¹⁶⁰⁴⁾ الرواية، كما روي عن مجاهد والكلبي⁽¹⁶⁰⁵⁾.

قوله: (والضحى فوق ذلك) وجه التخصيص ما سيذكره المصنف في «سورة الضحى»، لا ما قيل: إنه وسط النهار، على أن في كونه وسط النهار نظرًا.

قوله: (تلا طلوعه) قيل: الظاهر: تلا طلوعه غروبها؛ لأن التبعية غير ظاهرة عند الطلوع، بل عند الغروب. لا يخفى أنه لو جعل الكلام على ما هو بحسب نفس الأمر - كما هو الظاهر - لا يظهر ما ذكره من الظاهر.

ثم أقول: الظاهر من التبعية ما هو بحسب الضوء، لموافقة ما اختاره في تفسير «ضحاه»، وأما قول الزمخشري: إذا تلاها طالعة عند غروبها أخذًا من نورها⁽¹⁶⁰⁶⁾. فلعل ذلك مبني على قول الحكماء: إن نور القمر مستفاد من الشمس. عادين ذلك من المشاهدات، وأنه ليس بثابت عند الحكيم، ولذا لم يتعرض إليه المصنف. وأيضًا قيل: وهو الأولى بالمقام؛ لأن الإعظام والدلالة على وجود الصانع وكمال القدرة، أظهر فيه. ولا يبعد أن يقال: إن التبعية في الطلوع من حيث الوجود من كتم العدم على وجه مخصوص متزايد يومًا فيومًا، فهذه الجهة لا يخلو ذلك أيضًا من الإعظام والدلالة.

قوله: (أو في الاستدارة) عطف على قوله: (تلا طلوعه).

قوله: [إذا يَغْشَى] قيل: اختيازه صيغة المضارع للدلالة على عدم جريان الزمان عليه تعالى؛ لأن المستقبل عنده كالماضيمع مراعاة الفواصل، ولم يجئ «عَشَّاهَا» من التغشية؛ لأنه يتعدى إلى مفعولين. لا يخفى أنه ليس في النظم شيء يتعلق عليه تعالى حتى يجعل تلك نكتة لذلك، وقوله: (لم يجئ...) إلخ، يُعْتَبَرُ عليه بمثل قوله تعالى: (فَعَشَّاهَا مَا عَشَّى) [النجم: 54]، وقوله: «لأنه يتعدى» لِمَ لا يجوز أن يقتصر على المفعول الأول لضرورة الفاصلة. ولو سُلِّمَ فيجوز «فَعَشَّاهَا»، ولا ضرورة في تمام الفاصلة إلى جعل ما قبل الهاء ألفًا مقصورة لتمام الرعاية؛ إذ الرعاية في الماضوية يعادله، بل يغلب عليه.

لعل الأوجه لوحظ في البعض جانب التحقق، وفي البعض جانب التجدد الاستمراري على طريق الاحتباك.

قوله: (ولما كانت...) إلخ، دفع لما يتوهم أن ما عدا الواو الأول إن⁽¹⁶⁰⁷⁾ عاطفةً يلزم العطف على معمولي عاملين، وإن قَسَمِيَّةً فيلزم تعدد القَسَمِ مع وحدة الجواب، وقد اتفق الخليل وسيبويه على منعه وعلى استكراهه، على ما في «الكشاف»⁽¹⁶⁰⁸⁾.

(1602) سقط من أ، ب.

(1603) سقطت من ج.

(1604) سقط من ج.

(1605) التفسير البسيط للواحدى، 44/24.

(1606) تفسير الزمخشري، 758/4.

وجه الدفع: أنه يختار الأول ويدفع محذوره بأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان العامل في المجرور حرف القسم، وفي المنصوب فعل القسم، وليس كذلك، فإن حرف القسم عامل الجر أصالة، وعامل النصب نيابة عن فعله الواجب حذفه معه، وكذا حروف العواطف لنيابتها عن حرف القسم، فجرَّ «القمر» ونصب؛ إذ كلاهما بالواو، فعطف قوله: [وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا] عطفٌ على معمولي عامل واحد، واستشكل بقوله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصَّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) [التكوير: 17-18]، فإن فعل القسم مذكور فيه.

وأجيب بأن الظرف والمجرور معمولان لمضاف مقدر؛ لأن القسم بالشيء إعظام له. أي: وعظمة القمر إذا تلاها مثلاً. وأورد عليه أولاً: أن إقسامه تعالى بشيء مستعار في إظهار عظمته، فيجوز أن يكون التقييد باعتبار جزء المعنى المراد.

لا يخفى أن إظهار العظمة ليس مدلولاً مطابقاً لإقسام الله تعالى، غايته كونه التزاماً، ولو سلّم ذلك فالمطلوب ثابت بما ذكره أيضاً؛ إذ حينئذ يلزم كون الظرف صالحاً لأن يكون معمولاً لذلك العظمة أيضاً، فافهمه. وثانياً: أنه إذا كان الإقسام إعظاماً يلغو تقدير مثل ذلك العظمة، وأنت تعلم أن مراد المجيب من هذا القول مجرد بيان قرينة ذلك الحذف.

وأجيب عن الأصل: أنه يجوز أن يكون لفظ «إذا» لمجرد الظرف بلا زمان منصوباً بدلاً من مدخول الواو، كأنه قيل: والليل وقت تُعسسه. لا يخفى أنه يلزم حينئذ عدم مقصودية مدخول الواو في القسم، بل البديل⁽¹⁶⁰⁹⁾ فقط.

قوله: (نواب للواو الأولى) لا يخفى أنه لو سلّم النيابة فيما ذكره، فلا نسلم النيابة في العمل، بل المذهب: أن العواطف مطلقاً ليست بعوامل.

قوله: (النانبة مناب...) إلخ، أورد: أن النائب عن الفعل المحذوف هو الجار والمجرور لا الجار فقط، كما في: «زيد في الدار»، فهذا تمسك بما لا نظير له، وأنت خبير بالفرق بين ما يحذف وجوباً وجوازاً، وبين ما في مقام الخبر وغيره، بل لا يخلو كلام المصنف عن الإشارة إلى ذلك، حيث قال: (من حيث استلزمت طرحه معها).

قوله: (رَبَطُنْ...) إلخ، أورد: أن فعل القسم حالي والظرف استقبالي، فكيف يعمل الفعل الحالي في الظرف الاستقبالي؟ وأجيب: أن هذا من قبيل «أقسم بالشمس إذا أشرقت غداً»، لا من قبيل «أقسم بالشمس غداً». والأوجه أن يقال: إن «إذا» لمجرد الظرفية بلا شرط، كما هو مذهب البصريين. وأورد أيضاً: أنه لا منصوب في قوله: [وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا] حتى يحكم بأن الواو عطف المنصوب عليه، وقد عرفت مما سبق أن مراده أن حرف العطف - مثلاً واو «والقمر» - عامل في جر القمر، ونصب «إذا» ابتداءً لنيابته عن حرف القسم.

فالوجه في البحث مثل ما أشير إليه سابقاً من عدم تحمل العطف لذلك، وأيضاً أنه إذا جوز ذلك في قوله: [وَالقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا] فليجوز فيما بعده بلا لزوم العطف على معمولي عاملين والاحتياج إلى مثل ذلك التكلف.

⁽¹⁶⁰⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁰⁸⁾ تفسير الزمخشري، 758/4.

⁽¹⁶⁰⁹⁾ سقطت من ج.

وبه يمكن أن يندفع ما يقال: إن الإشكال بقاء المعطوف من غير معطوف عليه، لا العطف على عاملين. على أنه إن أراد من الإشكال ما أشار إليه المصنف فظاهر أنه منفيّه وإن ابتداءً، فلو سلّمنا ذلك فليس كلامنا فيه.

وما يقال في دفع هذا الإشكال: إن المعطوف عليه مفهوم من الكلام، كما أشار إليه⁽¹⁶¹⁰⁾ بقوله: (وضوّئها إذا أشرقت) فالظاهر أن هذا لقوله: (وضوّئها) فقط الذي هو تفسير لقوله: [وضوّئها]، فالإشكال فيما عطف عليه أيضاً، وجعل ذلك الشرط المقدر قيدياً لهما على التنازع بعيداً لا يخفى، ثم قوله: (رَبَطْنَ) من قبيل إطلاق الجمع على الاثنين.

قوله: (بالمجرور والظرف المقدمين) يعني القمر و«إذا».

قوله: (من غير عطف على عاملين) ظاهره: أن المختار عنده عدم صحة العطف على عاملين مطلقاً، وقد صرح في «لُبّه»⁽¹⁶¹¹⁾ جوازه عند تقدّم المجرور.

قوله: (ومن بناها) لما كان «ما» غالباً في غير أولي العلم – وإن كان⁽¹⁶¹²⁾ مستعملاً فيه أيضاً – وكان المراد هنا فيما هو من أولي العلم، فسّر بـ«من» الذي هو غالب في أولي العلم⁽¹⁶¹³⁾ وإن مستعملاً فيه أيضاً، فلا يتوهم أنه تعريف بالمساوي في المعرفة والجهالة نظراً إلى أصل استعمالهما.

قوله: (لإرادة معنى الوصفية) لم يُعهد الدلالة على الوصفية في «ما» الموصولة و«لا» الموصوفة، بل العهد في الاستفهامية.

نعم قيل: إن «ما» قد يستعمل في صفة من يعقل، كما في قوله تعالى: (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) [النساء: 3] (أي: فانكحوا)⁽¹⁶¹⁴⁾ الطيب من النساء.

قوله: (كأنه قيل...) إلخ، قيل الأولى: «كأنه قيل: وبانيها»؛ لأنها الوصفية المقصودة، والزوائد المذكورة ليست بمقصودة وإن كانت مدلولة التزامية.

وأنت تعلم أن ذلك مندفع بملاحظة قوله: (ودل على وجوده...) إلخ، وقوله: (ولذلك أفرد ذكره)؛ لأن فائدة الوصفية كما كان للدلالة على وجود الصانع، يكون للدلالة على قدرته الكاملة، وأن وجه إفراد ذكر السماء من بين المخلوقات إنما يظهر بتلك القدرة الكاملة.

قوله تعالى: [وَمَا طَخَّاهَا] أي: بسطها وسوّاهما، سبق في قوله: (خَلَقَ فَسَوَّى) [الأعلى: 2]، و(خَلَقَكَ فَسَوَّىكَ) [الانفطار: 7].

قوله: (وجعل الماءات) كما نقل عن الفراء والزجاج، لعل وجه الجعل كون كلمة «ما» غالباً متبادراً في غير أولي العلم، كأنه يجعل التأويل المذكور تكلفاً عند إرادة المصدرية.

قوله: (تجرد الفعل) الظاهر فعل «ألهم»؛ لأن ضميره لا يصلح لنحو التسوية، ويمكن أن يكون الأفعال الثلاثة السابقة لـ«أن» المصدرية بنفي الفاعل.

⁽¹⁶¹⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶¹¹⁾ يعني كتاب «لب الألباب في علم الإعراب».

⁽¹⁶¹²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶¹⁴⁾ سقط من أ، ب.

أقول: وإن لم يرجع لنفس التسوية، لكن يجوز بتأويل الموسوي، وإن التجرد إن في اللفظ فمستلم لكن ليس بمضر، وإن في القصد والمأل فالتجرد ممنوع، وإن تجرد الفعل إن حين كونه فعلاً فليس بمستلم، وإن بعد المصدرية فالتجرد ليس بمضر.

قوله: (ويخل بنظم...) إلخ، أي: بعطف «فألهم» على قوله: [سواها]؛ لأنه يلزم عطف الفعل⁽¹⁶¹⁵⁾ على الاسم، أو عطف الجملة على المفرد. ودفع الأول بتجويز عطف الفعل على الاسم فيما له محل من الإعراب. وأيضاً عطف الجملة على المفرد جائز عند بعض، سيما عند كونه مركباً، وأيضاً يجوز أن يؤول [فألهمها]: فإلهامها.

قوله: (إلا أن يضمم فيها) راجع إلى «ألهم» بتأويل الكلمة، ظاهره أن يقدر فيه اسم الله - أي: اسم ما هو لفظ الله - وهو يوهم حذف الفاعل، فالمراد أن يضمم فيها ضمير راجع إلى اسم الله، فالأولى: «إلى الله» بترك لفظ «اسم».

ثم إنه قيل: إن هذا جواب عن الأول فقط. وقيل: عنهما معاً؛ إذ المراد من الإخلال عدم ملائمة معنى «ألهمها» لما قبلها، فيكون مرتباً على الأول. أي: التجريد. لا يخفى في ركافة قولك: ونفس وتسويتهما، فألهم الله فجوراً وتقواها.

وبالجملة: إن الوجه المرجوح وإن صح في ذاته، لكن ليس بصحيح في القرآن، سيما عند معلومية رجحان الراجح، فما أشار إليه المصنف من تجويز هذا الاحتمال ليس بوجيه، وقد قيل: فيه تفويت النكتة المنوطة بجعلها موصولة. وقيل أيضاً: إن هذا القول لا يصلح خلاً للنظم.

قوله: (للتكثير) لعل قوله فيما سبق: [ونفس] في معنى العموم دون العموم لهذا، فلا يتوهم التنافي بينهما، ويمكن تأويل التكثير بالتعميم وبالعكس.

قوله: (والمراد نفس آدم) ويُقرَّب ما يقال: إن التثنية في تسع في موانع الصرف تسع، و«ضحى» في قوله تعالى: (مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحَشَّرَ النَّاسُ ضُحًى) [طه: 59]، للتعريف والعهد، وكذا في «قوماً» في قوله:

عسى الأيام أن يرجعن قوماً⁽¹⁶¹⁶⁾

وتثنية لأمر ما. قيل: ويبعده الأوصاف المذكورة بعدها، وأنت خبير أنه لا بعد في إلهام الخير والشر وتمكينهما بالنسبة إلى آدم عليه السلام، ولا شك في وقوع الفلاح والتزكية له عليه السلام على الوجه الأكمل. نعم، في الثالث نوع خفاء، وقد يمكن الاستخدام في ضميره، بل في⁽¹⁶¹⁷⁾ ضمائرهما.

قوله: (أنماها بالعلم والعمل) أورد عليه بأن في هذا التفسير ميل إلى الاعتزال في كون أفعال العباد مخلوقاً لهم، وغير التفسير بأن أرجع ضمير الفاعل إلى الله تعالى، وضمير المفعول إلى «من» بتأويل النفس. ودفع بأن نسبة مثل هذه الأفعال إلى الكاسب لا الخالق، فلا يقال: «ضرب الله»، بل «ضرب زيد».

⁽¹⁶¹⁵⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶¹⁶⁾ البيت بتمامه، كما في «أمالى القالى» 260/1، وهو للفند الزماني، واسمه شهل بن شيبان، وهو من شواهد «المغني» ص862: عسى الأيام أن يرجعن قوماً كالذي كانوا

⁽¹⁶¹⁷⁾ سقطت من أ.

قوله: (جواب القسم) وقيل: الجواب قوله: [كذبتُ ثمودُ]. ورُدَّ بأن القسم إنما يتحصل على الوعد أو الوعيد، لا على القصص.

قوله: (للطول) علة مُصَحَّحة، بل مُحَسِّنَة لا مُوجِبَة، ولهذا لم يتعرض المصنف على ما يقال: إن الطول عَوْض عن اللام لإيهام إيجاب الحذف.

قوله: (وكأنه) إشارة إلى ما هو المقصود من القسم، وإلى وجه اختيار هذه الأشياء في المقسم به من بين سائر المخلوقات، كما ذكره.

قوله: (على تكميل النفس) ولا شك أن ذلك إنما هو بالتخلية والتحية.

قوله: (أقسم عليه بما يدل) فالظاهر أن القسم للحث، فالكلام مُخْرَج على خلاف الظاهر، وكون القسم بما يدل عليه انتهى للمبالغة المذكورة.

قوله: (مُنْتَهَى كَمالات القوة العملية) يرد عليه: أن الشكر قد يكون بالجنان، فيعم الاعتقادات أيضاً، كما حُقِق في محله، فتخصيصه بالعملية لا يخلو عن خفاء.

قوله: (وقيل: استطراد) عطف على قوله: (جواب القسم)، فيكون حينئذ من قبيل المقسم به. ثم قيل: إن القائل الزمخشري⁽¹⁶¹⁸⁾، وإنما لم يجعل [قَدْ أَفْلَحَ] جواباً، للزوم حذف اللام، ولأنه لا يليق بالنظم المعجز أن يُجعل أدنى الكمالين - الذي هو التزكية المختصة بالقوة العملية - مقصوداً بالإقسام، معرضاً عن أعلاهما الذي هو التخلية بالاعتقادات، ولو سلّم عدم الاختصاص فهي مقدمة التخلية في البابين على ما قيل.

فأورد عليه: أن حذف اللام كثير، وأهون من حذف الجملة، مع أن الزمخشري جوزّه في أول «المؤمنين» كما اعترفه هذا القائل، وأنه فسّر التزكية بالإِنماء والإِعلاء بالتقوى، فيشمل الاعتقادات أيضاً. وقد يتعلق القصد إلى الأدنى لداعٍ، ومقدمة التخلية القصد الأدنى، والتخلية هي التزكية بمعنى التطهير لا بمعنى الإِنماء، وإلى بعض هذا يشير كلام المصنف. انتهى.

وأيضاً إن ما جعله جواباً ليس أبلغ من ذلك، بل ذلك مشتمل لما جعله جواباً وغيره؛ إذ قوله: (لِيَدْمِمَنَّ) داخل في قوله: [وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا]، فلعل الوجه في ذلك للزمخشري قوة المناسبة مع قوله: [فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا]، الذي هو محكم في كونه من المقسم به.

قوله: (لِيَدْمِمَنَّ...) إلخ، لا يخفى أن الدممة على أهل مكة كدممة قوم صالح لم تقع، وإلا لاشتهر وشاع، والله تعالى صادق في إخباره، فكيف يصح مثله؟ والجواب: إما بإرادة جنس الدممة - أي العقوبة - فيشمل نحو القحط واستيلاء المسلمين عليهم وفتح بلادهم، وقد وقع كل ذلك، أو يقال: المراد إن داموا كلهم على هذه الأحوال، ولم يتوبوا عنها. وقد يقال: الخلف عن الوعيد جائز وإن جنس العقوبة شامل على ما في الآخرة.

قوله: (وَأَصْلُ دَسَى دَسَسَ) وهو مبالغة «دَسَّ» أي: أخفى.

قوله تعالى: [كَذَّبْتُ ثَمُودًا] لعل حكمة إيراد هذه القصة تأييد للخسران المذكور؛ إذ من جملة نقصان تكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، أو الاعتبار، كما في أكثر القصص القرآنية.

قوله: (أو بما أوعدت) فالباء حينئذ ليس للسببية بل للصلة، وأن الطغوى لا يكون حينئذ مصدرًا، بل يكون اسمًا للعذاب الذي أهلكوا به، أطلق مبالغة لتجاوزه الحد المتعارف.

قوله: (تفرقة بين الاسم...) إلخ، فإنهم قلبوا ياء «فعلَى» الاسم واوًا دون الصفة للفرق؛ لأن الصفة أثقل من الاسم، والياء أخف من الواو.

قوله: (ظرف لـ[كذب]) لا يخفى أن الظرفية تقتضي كون زمان التكذيب هو زمان الانبعاث، والظاهر أن التكذيب مقدم على الانبعاث، إلا أن يراد من وقت التكذيب وقت متماد، أو يراد أن أثر التكذيب ظاهر عند الانبعاث.

قوله: (ومن ماله) ومن يعينه ويشترك معه في قتل الناقة.

قوله: (وفضل...) إلخ، السابق إلى خاطر أن الأمر والمرسل سيما الوالي والجابر أشد شقاوة، إلا أن يراد الإضافي، وجواز كون القتل بلا إرسال أحد، بل بنفسه واختياره، يرده⁽¹⁶¹⁹⁾ كون ظاهر [انبعث] مطوع «بعث».

ولو لوحظ مسألة الإكراه أو الأمر المجرد على نحو القتل وإتلاف الأموال، لأمكن زيادة بسط هذا المقام، ويمكن أن يقال: إن ذلك الانبعاث باختيارهم وتشهيمهم، لكن مما⁽¹⁶²⁰⁾ يحتاج إلى إثباته بالنسبة إلى المصنف.

قوله: (فلا تدودوها) أي: لا تطردوها، وقيل في بعض النسخ: لا تردوها. أي: لا تُثخوها.

قوله تعالى: [فَعَقَرُواهَا] الظاهر أن المراد من العقْر هنا هو القتل.

قوله: (وهو من تكرير...) إلخ، لا يبعد أن يستشار من هذا التكرير إلى تكرار العقوبة عليهم، حيث نقل عن ابن جني في إثبات مناسبات الألفاظ للمعاني، من أن المصادر الرباعية المضاعفة تأتي للتكرير، نحو: الزعزعة والقلقلة والصلصلة والعقعة، فيكون تكرار اللفظ لتكرار المعنى ككون مسارعة «فعلَى» لمسارعة المعنى، نحو: الجَمْزَى والْوَلْقَى⁽¹⁶²¹⁾، ولكون الطلب مقدمًا على الفعل جعلوا باب استفعال للطلب، لتقدم زوائده على فعله، ولكون عين باب فرح⁽¹⁶²²⁾ مكرّرًا قويًا جعلوه لتكرير الفعل، وتخصيص العين لكونه أقوى من الفاء واللام⁽¹⁶²³⁾.

قوله: (فلم يُفْلِت) أي: لم يتخلص ولم ينج، يرد على هذا التفسير: ينبغي ألا يعم، بل يخص للعاقرين والمكذبين، ولو اعتبر صدور التكذيب أو الرضى والتحسين عن الكل، فبعد تسليمه بلا أثر صحيح، لكن الصغار مشكل، والإرادة من الصغار لا بمعنى الصبي بعيدًا ومخالف لما ذكروا من قصتهم، فلعل الكلام فيه كالكلام في حق تعذيب أطفال المشركين.

ثم الظاهر أن الدممة مترتبة على العقْر، والظاهر أن عقْر الناقة ليس بكفر، وجنس هذا العذاب إنما يتفرع على الكفر، فنقول: إن هذا العقْر مترتب على تكذيب الرسول، وهو كفر.

⁽¹⁶¹⁹⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶²⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶²¹⁾ يقال: الناقة تعدو المَرَطَى، والْوَكْرَى، والْوَلْقَى، والجَمْزَى، وهو سير سريع.

⁽¹⁶²²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶²³⁾ الخصائص لابن جني، 155/2.

قوله: (فبقي بعض الإبقاء) قيل: أي: فيترحم بعض الترحم. ثم أيد بكلام الجوهرى، فالفاء حينئذ بمعنى «حتى» يعني: الله تعالى لا يخاف من عاقبة الإهلاك حتى يترحم ولو قليلاً. يعني: لا يترحم أصلاً، والله أعلم.



(سورة الليل) (1624)

قوله: (أي: يَغْشَى الشمس⁽¹⁶²⁵⁾ أو النهار) أو كل ما يواريه بظلامه، فالأول مناسب لـ«يغشاها» على تقدير رجوع الضمير للشمس المذكورة، والثاني لقوله تعالى: سَمَحَ يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ سَجَى [الأعراف: 54]، والثالث لقوله: سَمَحَ وَاللَّيْلَ إِذَا سَجَى سَجَى [الضحى: 2]، فعلى هذا ينبغي أن يراد بالظلام شدة الظلام وإن كان ظاهره هو المطلق.

فظهر أن التفاسير الثلاثة مأخوذة من النصوص الثلاثة، وأن المقسم به على الأولين مطلق الليل، وعلى الثالث وقت شدة ظلامه.

قوله: (ظهر بزوال ظلمة الليل) قيل: هذا المعنى على تقدير كون المغشي النهار أو كل شيء، وقوله: (أو تبيّن بطلوع الشمس) على تقدير المغشي الشمس. فُرِدَّ عليه بأن فاعل [تَجَلَّى] هو ضمير النهار، لا⁽¹⁶²⁶⁾ الشمس ولا كل شيء.

ولا يذهب عليك أن زوال ظلمة الليل إنما يكون بزوال مغشية كل شيء، وتبيّن النهار بالطلوع إنما هو بزوال مغشية الشمس.

قوله: (والقادر الذي...) إلخ، إشارة إلى الوصفية المفادة من «ما» دون «من» كما تقدم في الشمس، ويمكن أن يقال: إن «ما» لتوغّله في الإبهام دل على أن الذات لا يمكن إدراك كُنْهه بخصوصه⁽¹⁶²⁷⁾، وإنما الممكن تعبيره بأمر عام نحو القادر.

قوله: (أو آدم وحواء) فاللام للعهد، لتعهدهما في الأذهان بالنسبة إلى كونهما أول وأدل على القدرة، لعدم تقدم نظيرهما، وقد قال تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) [الحجرات: 13].

فإن قيل: الظاهر أن اللام على الأول للجنس، وقد فُرِرَ في محله: أن الجنس إنما يصار إليه عند عدم إمكان العهد. قلنا: يجوز كون قرينة العهد ضعيفة هنا، ووجود دليل الجنس كقوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا) [الشمس: 7].

قوله: (وقيل: «ما» مصدرية) أي: خلق الذكر، مَرَضَهُ لأن المصدر لكونه عدميًا لا يكون مقسمًا به بدون تأويله. وقيل: للزوم تجريد الفعل عن الفاعل. لا يخفى أن المعنى حينئذ: خلق الخالق الذكر، من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، والفاعل متروك.

قوله: (إن مساعيكم) إما لما قيل: إن المصدر المضاف من صيغ العموم، أو أن جمعه ومفرده سواء. وإنما فسره ليطابق خبره إياه؛ إذ «شتى» جمع شتيت، والشتت - أي: التفرق - إما في نفس السعي، أي: العمل. أو جزائه، فما أتى في تفصيله من قوله: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى... إلخ، يتحمل كلاً منهما، لكن المتبادر من المصنف هو الأول فقط.

(1624) سقط من أ، د.

(1625) سقطت من ج.

(1626) سقطت من ج.

(1627) سقطت من ج.

قوله: (لَتَشْتَتِ الْمَسَاعِي) لا يخفى أن المقصود في الإفادة هو الخبر، فالتفصيل أجزئية تشتت المساعي، من تيسير اليسر والعسر.

قوله: (مَنْ أَعْطَى الطَّاعَةَ...) إلخ، لا يخفى أن⁽¹⁶²⁸⁾ المتبادر من إطلاق الإعطاء هو ما يتعلق بنحو الحقوق المالية، وقد قابله قوله: [وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ] ظاهرًا فيه إمساك المال، وقرنه قوله: [وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ] لعل الباعث في ذلك للمصنف عدم مخصص في تعيين المال وترجيحه.

أقول: قالوا: إن ذلك في حق أبي بكر رضي الله عنه حين بذل ماله لا شراء بلال رضي الله عنه وإعتاقه، وأن التقوى العرفي عام لإتيان جميع الطاعات واجتناب المنكرات.

قوله: (وَصَدَّقَ بِالْكَلِمَةِ الْحُسْنَى) فيه صنعة الترفي من الأدنى إلى الأقوى، فلا يرد أن التصديق مقدم على الطاعة والتقوى، فلا وجه⁽¹⁶²⁹⁾ لتأخيرها عنهما، ولا حاجة إلى الدفع من أن إضفاء كلمة التوحيد داخل في الطاعة، ومن الاتقاء اتقاء الشرك، وهما مقدمان.

قوله: (فَسُنَّهِيهِ) الأقرب والأوفق لنظائره: «فَسُنُّصَلِيهِ».

قوله: (لِلْخُلَّةِ) بفتح الخاء، بمعنى الخصلة، فسّر بهذه لكون «يُسْرَى» تأنيث الأيسر.

قوله: (بِمَا أَمَرَ بِهِ) فالكلام كالكلام، فالأولى: من أدى حقوق ماله، واستغنى عن طاعته تعالى.

قوله: [فَسُنِّيَسِرُهُ لِلْعُسْرَى] قيل: استعمال التيسير هنا للمشكلة. ودُفِعَ بأن تفسيره بالتهيهؤ مُغْنِي عن ذلك.

قوله: (كَدْخُولِ النَّارِ) فيه إشارة إلى كثرة العسر، كما في القبر والقيامة، وعند قبض الروح، بل ما في

الدنيا.

قوله: [وَمَا يُغْنِي عَنْهُ] يعني: لا ينفع المال الذي بخل وأمسك واغتر عليه، واستغنى بسببه عن عبادة الله

تعالى حين ورد عليه⁽¹⁶³⁰⁾ الهلاك، بل النافع المأل الذي قدمه بالتصدق والبذل إلى المحاويج، فيه يكون المال ملكًا له خالصًا، وإلا فيدّه يد عارية وملك للورثة.

قوله: (نَفِي أَوْ اسْتَفْهَامِ) فعلى الأول مفعول [يُغْنِي] محذوف، أي: شيئًا، وعلى الثاني «مَا»

الاستفهامية، بمعنى: أي شيء يغني عنه ماله؟!

قوله: (بِمَوْجِبِ قَضَائِنَا) يعني: أن الوجوب المفاد من كلمة «على» ليس الوجوب الذي أثبتته المعتزلة

ونفاه الأشاعرة حتى يصلح حجة له، كما زعمه «الكشاف»، بل بمعنى الوجوب بموجب القضاء ومقتضى الحكمة؛ فإن الله يهدي من يشاء على حسب قضائه وحكمته إلى صراط مستقيم، فإنه لا يجب عليه شيء، والوجوب على موجب وعده وفضله ليس بواجب حقيقة، كالوجوب يتخلل الاختيار.

قوله: (كَقَوْلِهِ: [وَعَلَى اللَّهِ فَصُدُّ السَّبِيلِ]) فالسبيل⁽¹⁶³¹⁾ بمعنى الطريق، والقصد من الاقتصاد، كأن

المراد من الاقتصاد الهداية، فطريق الهداية هو قصد السبيل.

(1628) سقطت من أ.

(1629) في ج: حاجة.

(1630) سقطت من ج.

(1631) سقطت من أ.

أورد عليه: أن الداعي إلى حذف هذا المضاف هو المطابقة إلى تلك الآية، وبمجردده لا تحصل المطابقة؛ إذ يحتاج إلى تقدير آخر - أي: علينا هداية طريقة الهدى - لما كان المعنى في الآية: على الله هداية قصد السبيل، فلو جعل المطابقة بنحو أن يقول: إن علينا للهدى إلى قصد السبيل، لكان أولى. لا يخفى أن إضافة «الطريقة» بيانية - أي: طريقة هي الهدى⁽¹⁶³²⁾ - وأنه لا حاصل لأن يقال: علينا دلالة طريقة الدلالة. وأورد أيضاً: الأولى أن يزداد في التفسير قوله: (والضلالة). ودُفع أنه من قبيل الاكتفاء، أو يفهم ذلك بطريق الدلالة أو المقايسة.

ولا يبعد أن هذه الآية لدفع توهم من الآيتين السابقتين، من أنه يذهب وهُم الفريق الثاني أنه تعالى يريد منا الهداية ونحن نخالفه، وهم الأول أنا مستقلون في هدايتنا، فدفعهما الله تعالى أن هدايتهم منوطة على مشيئتنا على مقتضى حكمتنا، فالهداية وعدمها إنما تكونان مَتَأً.

ولزوم قواعد أهل الجبر مدفوع بأن القضاء والحكم والإرادة تابعة لعلمه تعالى، وعلمه تابع للمعلوم، وصدور المعلوم - أي: أفعال العباد - إنما هو بمجموع قدرتي الله والعبد، بمعنى الجبر المتوسط، وهو ليس بمانع للاختيار، كما هو قاعدة أهل السنة.

قوله: (فَنُعْطِي فِي الدَّارَيْنِ مَا نَشَاءُ) أي: نعطي الهداية والضلالة في الدنيا، والثواب والعقوبة في الآخرة، على حسب مشيئتنا.

قوله: (أو ثواب الهداية) أورد: أنه لا داعي للتخصيص، بل الظاهر: أو ثواب الهداية للمهتدين، وعقاب الضلالة للضالين.

لا يخفى أن قوله: [إِنَّ عَلَيْنَا] يصلح داعياً للتخصيص، كأنه من قبيل عطف اللازم على الملزوم، بمعنى: إن كان الهداية لنا في الدنيا فلنا الثواب في الآخرة.

وأنت تعلم أنه لو قال مثل ما⁽¹⁶³³⁾ ذكر، فيقرب ألا تصح المقابلة، فتدبر.

قوله: (أو: فلا يضرنا ترككم⁽¹⁶³⁴⁾ الاهتداء) لا يخفى ما فيه من نوع⁽¹⁶³⁵⁾ المخالفة للتفسير الأول، فتأمل.

قوله: [فَأَنْذَرْتُكُمْ] قيل: متفرع على الهداية، أي: فهديتكم بالإنذار. ولا يبعد أن يجعل مترتباً على تيسير العسر⁽¹⁶³⁶⁾، والتزدي متضمناً على تيسر اليسر⁽¹⁶³⁷⁾، والانتقال من التكلم مع الغير في قوله: [إِنَّ لَنَا] إلى المتكلم وحده لزيادة الاحتشام والمهابة، أو لزيادة الإكرام واللطافة.

قوله: (لا يلزمها) من اللزوم، فكأنه على طريق القلب للمبالغة؛ إذ النار تلزم الأشقى، (لا الأشقى)⁽¹⁶³⁸⁾ لازم للنار، أو من الملازمة، فعلى الوجهين المقصود إثبات الخلود للأشقى.

(1632) في ج و د: الهداية.

(1633) سقطت من ج.

(1634) سقطت من ج.

(1635) سقطت من ج.

(1636) في ج: العسير.

(1637) في ج: العسير.

(1638) سقط من أ.

لعل الباعث إما لفظ الأشقى - لأن من ينتهي في الشقاوة يناسب لأن يُجزى بما هو غاية في العقوبة وذا بالخلود؛ لأن جزء سيئة سيئة مثلها - أو الحصر المفاد من الاستثناء؛ إذ بعض الأشقى - بمعنى أصل الشقاوة - قد يدخل بلا خلود.

قوله: (إلا الكافر) والفاسق شقي، ليس بأشقى.

قوله: (فإن الفاسق) إشارة إلى باعث تفسير [لا يصلاًها] بقوله: (لا يلزمها) وحاصله دفع ما يتوهم من أن منطوق الحصر دال على عدم دخول الفاسق النار، ومفهوم قوله: [وسيجنبها] دال على أن الفاسق ليس بمجنَّب؛ لأنه ليس بأشقى، فهو داخل النار، وحاصل الدفع بتفسير [لا يصلاًها] بقوله: (لا يلزمها) كذا قيل على ما دل عليه ما سيذكره المصنف.

لكن لا يخفى أنه بعد تسليم العمل بمفهوم المخالفة، وبعد تسليم وجود شروطه، إذ يشعر ما سيذكره أنه وارد لوقعة خاصة، أن المفهوم لا يعارض المنطوق، فلا يبالي توهم التنافي، بل الظاهر أن الباعث منافاة ظاهر الحصر للقطعيات من النصوص، والإجماع على دخول جنس الفاسق النار.

قوله: (أي: كذب الحق وأعرض عن الطاعة) والأوفق لمضمون قوله: [أما من أعطى]، بل لقوله تعالى: [أما من بخل] كذب بالحسنى، وتولى عن الطاعة والتقوى.

قوله: (فإنه لا يدخلها) قيل عليه بقوله تعالى: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [مريم: 71]. ودفع بأن المراد: لا يدخلها مقاسياً شدتها، فضلاً عن لزومها وخلودها. وأنت تعلم أن ذلك لو ورد فإنما هو على بعض تفاسيرها. قوله: (فلا يخالف...) إلخ، ولو جعل الأشقى والأشقى بمعنى الشقي والتقي، لاندفع المخالفة، ولم يلزم مُهمليّة حكم الفاسق أيضاً. وما يتوهم أنه حينئذ يلزم تعذيب كل فاسق، وقد تقرر في قاعدة أهل السنة: أنه في مشيئته تعالى، فيندفع بأن الأشقى ليس بمقصور، بل مقصور عليه.

قوله: (مصارف الخير) الظاهر: ولو فضلاً بقريئة الأتقى، وقوله: [يتزكى] ليس بمناف ولو على إعرابه الثاني فقط؛ إذ الظاهر أن التزكي هنا بمعنى التطهر عن الذنوب والتزايد في الخير.

قوله تعالى: [يتزكى]، (فإن التزكي)⁽¹⁶³⁹⁾ إما بمعنى طهارة الذنوب، أو تزايد الخير، فلا يتجاوز الخير، فيدل على تعيين المصرف في الخير.

قوله: (فإنه يدل) أورد أنه من التابع، ولا إعراب للصلة. وأجيب بأنه بدل بياني لا نحوي وإن تبادر النحوي من مقابلة الحال، فتأمل.

قوله تعالى: [وما لأحد عنده] أي: عند الأتقى، والظاهر أنه حال من فاعل [يؤتي] أي: الأتقى يؤتي ماله غير قاصد مكافأة نعمة⁽¹⁶⁴⁰⁾ أحد عنده؛ إما لعدم النعمة عنده - وهو الظاهر - أو لعدم قصده المكافأة وإن وجدت.

يشكل: أن مكافأة النعمة شكر، والشكر فضل وإحسان. قلنا: هذا وإن ناسب حال المتقى، لكن المناسب لمقام الأتقى فوق ذلك، وهو ما ذكر، يعني الإحسان لمن لم يحسنه، فضلاً على من يحسنه.

(1639) سقط من أ.

(1640) سقطت من أ.

قوله: (منقطع) أي: لكن فعل ذلك ابتغاء وجه.

قوله: (لا يؤتي إلا ابتغاء) أي: لا يؤتي لأمر من الأمور إلا ابتغاء وجه ربه. قيل: أي: ابتغاء رضاء ربه. وقيل: لقاء ربه. ولا يبعد إرادة امتثال أمر ربه.

قوله: (لا لمكافأة نعمة) الظاهر أنه ليس للثاني فقط، بل للأول أيضاً، أي: على الانقطاع.

قوله: (وعد بالثواب...) إلخ، قيل: هذا على جعل ضمير «يرضى» للآتق، والأحق: للرب، أي: لا يؤتي ماله إلا لطلب رضاء ربه، ولسوف يرضى ربه عنه.

قوله: (حين اشترى...) إلخ، أي: حين اشترى جماعة من المسلمين همّ المشركون أذاهم، كعامر وعمار

وأمهما.

قوله: (ولذلك قيل: المراد بالأشقى...) إلخ، فعلى هذا يلزم أن يكون المراد بالآتق أبا بكر رضي الله

تعالى عنه.

فإن قيل: هذا يقتضي كون العبرة بخصوص السبب، وكون سبب النزول مخصصاً ومفسراً، وقد قرّر في محله خلاف ذلك. قلنا: هذا إنما هو باللفظ العام، وظاهر أن الأشقى والآتق ليسا بعام؛ لأن اللام إنما يفيد العموم عند كونها موصولة أو استغراقاً، واللام في «أفعل» التفضيل لا تكون موصولة إجماعاً، والاستغراق إنما يكون عند عدم قرينة العهد، وما ذكر من السبب قرينة له، على أن (1641) صيغة (1642) «أفعل» مفيد لقطع مشاركة الغير.

ولذا قيل: الآية المنزلة لمعيّن ولا عموم للفظها مقتصرةً عليه قطعاً. ومن ثمة استدل الإمام الرازي بهذه

الآية مع قوله: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىكُمْ) [الحجرات: 13]، على أفضلية أبي بكر رضي الله تعالى عنه (1643).

ومن ظن أن الآية عامة في كل من عمل عمله إجراءً له على القاعدة، فقد دفع بأن القاعدة للعام، وهذا

ليس بعام، وأما حديث المفسرية والمخصّصية، فمع سقوط ما ذكر لا يتم على إطلاقه؛ لأن معرفة السبب مدار للوقوف على المعنى وإزالة الإشكال.

قال الواحدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون بيان نزولها. وابن دقيق: سبب النزول طريق قوي في

معاني القرآن. وابن تيمية: سبب النزول يعين على فهم المعنى. ولهذا خُطّي من وهم بأن فن سبب النزول مما لا طائل تحته، لجريانه مجرى التاريخ (1644).

(وقيل في وجهه: له فوائد، كمعرفة الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، وتخصيص الحكم) (1645) به

عند من يرى العبرة بخصوص السبب. والتفصيل في «الإتقان» (1646).

(1641) سقطت من ب.

(1642) سقطت من ج.

(1643) التفسير الكبير، 187/31.

(1644) أسباب النزول، ص 8.

(1645) سقط ما بين القوسين من أ.

(1646) الإتقان في علوم القرآن، 108/1.

(سورة الضحى) (1647)

قوله: (وقت ارتفاع الشمس) ليس المراد هو المطلق، بل المخصوص من قدر رمح إلى الزوال، لأن حقيقة الضحى ذلك، فإطلاق تعليل المصنف ليس بظاهر. وأورد: الأنسب لما في «سورة الشمس» وقت ضوء الشمس حين أشرقت وألقت أشعتها.

قوله: (وتخصيصه) مع كونه مطلق النهار في نظائره — سيما قبيله — (لتقوي النهار فيه) لعله بكمال النور، ورعاية هذه المزية هنا لموافقة مزية الجواب، ولا يبعد أن يراد من قوله: [وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى] الجلاء التام الحاصل وقت الضحى، ويكون حاصل قوله: [وَالضُّحَى]: والنهار إذا ضحى.

قوله: (أو لأن فيه) فيدل لفظ: [وَالضُّحَى] على المقسم به بطريق العبارة، وعلى دليل جواب القسم بالإشارة، بل بالدلالة، ويشير إلى الوعد بكون أعدائه مقهورين، وكونه منصورًا ومظفرًا، فكيف يدعوه ويقلبه؟! قوله: (أو النهار...) إلخ، لا يخفى أن هذا إنما يحسن ويلائم على التفسير الأول لقوله: [سَجَى] على ما هو الظاهر من سُكون الأهل مطلق الليل.

والتحقيق: أنه إن أريد بالسجّو مطلق الليل⁽¹⁶⁴⁸⁾ فالمناسب أن يراد من الضحى مطلق النهار، وإن أريد وقت اشتداد الظلام فيراد وقت الارتفاع، فتفسير السجّو مناسب لتفسير الضحى: الأول للثاني، والثاني للأول، فيندفع ما يقال من أن اللائق في مقابلة الليل المقيد باشتداد الظلام، إرادة النهار المقيد باشتداد الضوء، (كما في «ضحى» المقابل للبيات الذي يعمّ الليل.

لكن يرد عليه بقاعدة عدم العدول عن الحقيقة⁽¹⁶⁴⁹⁾ إلى المجاز بلا تعذر، ودعوى التعذر بما ذكر من مقابلة الليل المطلق في غاية الخفاء!

قوله: (سكن أهله) فالإسناد مجازي، أو استخدام، أو حذف مضاف. ويمكن أن يجعل الإسناد حقيقياً؛ لأن نفس الليل لبقائه على حال واحد ساكن، بخلاف النهار، لتبدله من أوله إلى آخره بحركة الشمس. قوله: (أو أدركه ظلامه) إما بالنسبة إلى جميع الليالي، خصوصاً عند عدم القمر، وذا عند بلوغ الظلمة إلى مرتبة (لا تزيد)⁽¹⁶⁵⁰⁾ عليها، أو بالنسبة إلى مُحاق الشهر⁽¹⁶⁵¹⁾.

وما يُتوهم من أن الظلمة كالسواد عَرَض غير ممكن بقاؤه، والسكون يقتضي البقاء، فبعد تسليم كونه عرضاً معنى السكون هو القيام بتجدد الأمثال، كما بسط في الكلامية.

قوله: (وتقديم الليل) أورد: أن النهار مقدم في «سورة الشمس»، فاللائق ذكر النكتة في «سورة الليل»، فالتأخير إلى هنا للغفلة. ولا يخفى أن تقدم قوله: [وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا] يصلح وجهًا لتقديمه للمناسبة.

⁽¹⁶⁴⁷⁾ سقط من أ، د.

⁽¹⁶⁴⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁴⁹⁾ سقط من ج.

⁽¹⁶⁵⁰⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹⁶⁵¹⁾ المحاق بتثنية الميم: أجز الشهر، أو ثلاث لآيالٍ من آخره، أو أن يستتير القمر فلا يرى غدوةً ولا عشيّةً، سمي لأنه طلّع مع الشمس فمحقته. «قاموس»

⁽¹⁶⁵²⁾ سقطت من ج.

وأورد أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ: 10]، و﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ [الشمس: 4]؛ إذ اللباس والغشي يوجب العروض والتبعية، وأنت تعلم أن ذلك إنما يصح إذا أريد بهما الحقيقة، وقد ورد: أن الظلمة مقدمة على النور في أصل الخلق. وأجيب أيضاً: أن النهار مستند إلى نور الشمس، والأصل في الشمس العدم، لكن كون الأصل في الشمس عدماً ليس بمعلوم.

قوله: (وَقَرَأَ بِالتَّخْفِيفِ) أورد بما في بعض التصريفات: وأماوا ماضي «يَدَعُ» و«يَدْرُ». ودُفِعَ بأنه إما باطل أو محمول على الأكثر. يرد عليه بما في «الجوهري»: لا يقال: ودعه ولا وادع، إلا في الضرورة⁽¹⁶⁵³⁾. نعم في «القاموس»: ودعه كوضعه وودّعه، بمعنى ودّع⁽¹⁶⁵⁴⁾.

وعن ابن جني - وهو أحد أئمة العربية⁽¹⁶⁵⁵⁾ - التخفيف قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وعروة بن الزبير⁽¹⁶⁵⁶⁾.

قوله: (بمعنى ما تركك) أورد بما نقل من «القاموس» أنفاً، ولا يبعد أن يجعل هذان المعنيان واحداً، ولا شك في لزوم أحدهما للآخر.

قوله: (لتركه الاستثناء...) إلخ، أورد أن كل ما ذكر يدل على كون احتباس الوحي عن⁽¹⁶⁵⁷⁾ قلى. ودُفِعَ بأنه من قبيل ترك الأفضل، فلا يكون مبعوضاً.

لا يخفى أن ذلك لا يدفع الإشكال، لعل الوجه تعليم الحكم الشرعي فيه، أو تنبيه على ما ذهل عنه، أو الإشارة إلى أن مثله مما يلزم اهتمامه في حقه ﷺ.

قوله: (أو لأن جرّوا⁽¹⁶⁵⁸⁾...) إلخ، ظاهره هو العموم إلى جميع الكلاب بالنسبة إلى جميع الملائك، فيقتضي ممنوعة الجميع، وقد فرر من الإذن والرخصة فيما يحتاج إليه من نحو كلب حرث وماشية وصيد، بل لحفظ بيت أيضاً، وأن الظاهر أن الحفظ لا تنفك لمثل هذا. ودعوى صحة العموم والتزامه لحديث: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»⁽¹⁶⁵⁹⁾، ليس بصحيح؛ لحديث: «من اقتنى كلباً لا يغني عنه زرغاً ولا ضرغاً، نقص من عمله كل يوم قيراطاً»⁽¹⁶⁶⁰⁾، فالمطلق محمول على المقيد، سيماً على مذهب المصنف، وأنه نكرة في الإثبات، ومهملة في قوة الجزئية.

والتوفيق بأن الممنوع ما هو في داخل البيت، يقضي لغوية التقييد بالزرع والضرع، لاستلزامه تساوي الحكم بالنسبة إلى جميع الكلاب، فعمل الوجه التزام كون العموم مخصوصاً بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

⁽¹⁶⁵³⁾ الصحاح تاج اللغة، 1296/3.

⁽¹⁶⁵⁴⁾ القاموس المحيط، ص796.

⁽¹⁶⁵⁵⁾ عثمان بن جني، أبو الفتح الموصل، ديب، نحوي، صرفي، لغوي، مشارك في بعض العلوم، سكن بغداد، ودرس بها وأقرأ من تصانيفه الكثيرة: سر الصناعة، المحتسب في القراءات، شرح ديوان المتنبي، (ت392 هـ). معجم المؤلفين، 252/6.

⁽¹⁶⁵⁶⁾ المحتسب في القراءات الشاذة، 364/2. والخصائص، 100/1.

⁽¹⁶⁵⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁵⁸⁾ الجرّو: ولد الكلب، وجمعه جراء.

⁽¹⁶⁵⁹⁾ أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق: باب إذا قال أحدكم أمين (3225) ومسلم، كتاب اللباس والزينة: باب لا تدخل الملائكة بيتاً (2106).

⁽¹⁶⁶⁰⁾ أخرجه البخاري، كتاب الحرث والمزارعة: باب اقتناء الكلب للحرث (2323)، ومسلم، كتاب المساقاة: باب الأمر بقتل الكلب (1576).

قوله: (أو لغيره) قيل: مما قيل أو من الحكم. أي: حكمه ﷺ بـ«أني أخبر غداً عما سألتكم»⁽¹⁶⁶¹⁾، لا يخفى أنه داخل في ترك الاستثناء، والقول أنه إضافته إلى نفسه بالجزم راجع إليه أيضاً.

قوله: [وَلَاخِرَةٌ] اللام ابتدائية لتأكيد مضمون الجملة.

قوله: (فإنها باقية...) إلخ، أورد أن العلة عامة لجميع الفائزين، وقوله: [لَكَ] دال على الاختصاص، وأنت تعلم أنه يجوز أن يكون المراد من قوله: «لك ولمن تبعك»، وأن يكون المقام استدلالياً على نحو⁽¹⁶⁶²⁾ طريقة أن يقال: أنت فائز، وكل فائز آخرته خير من أولاه، ثم آخرته نعمة باقية... إلخ.

قوله: (كأنه لما بين) بيان⁽¹⁶⁶³⁾ لوجه اتصاله بما قبله، ثم إن عدم الترك والقلبي من الله تعالى يستلزم المواصلة بالوحي والكرامة؛ إذ عدم الترك إنما هو بالمواصلة، فيندفع بأن في تلك الدلالة خفاء بلا ارتكاب إلى طريق الكناية.

قوله: (وعَدَلَهُ) إما من جملة المقسم عليه، أو مستأنف مؤكد باللام، على أن تكون الواو استئنافية، وهو المتبادر من كلام المصنف.

قوله: (وعد شامل) قيل: مستفاد من حذف المفعول الثاني.

قوله: (واللام لام الابتداء) قيل عن ابن الحاجب⁽¹⁶⁶⁴⁾: إن ذلك لام تأكيد. وما قيل: إنها للابتداء، وإن المبتدأ مقدر بعدها، ففاسد من جهات:

إحداها: أن اللام مع المبتدأ كـ«قد» مع الفعل و«إن» مع الاسم، فكما لا يحذف الفعل والاسم ويبقيان بعد حذفهما، كذلك اللام بعد حذف الاسم.

وثق ذلك بقوله: (وكان قد). وقال الطيبي⁽¹⁶⁶⁵⁾: لا بأس بحذف المبتدأ. والفرق بين هذه اللام و«إن» و«قد»: أنهما مؤثرتان في المدخول عليه مع التأكيد بخلاف اللام؛ لأن مقتضاها أن تؤكد الجملة لا غير، وهو باقٍ وإن حذف المبتدأ، وفيه تأمل.

والثانية: أنه إذا قدر المبتدأ في نحو: سوف يقوم زيد، يصير التقدير: لزيد سوف يقوم زيد. ولا يخفى ما فيه من الضعف. وردَّ بأن تكرار الظاهر إنما يصح إذا صرح بهما. وأجيب بأن استضعافه ليس من جهة التكرار، بل من حيث وقوع الظاهر رابطاً في غير مقام التفضيم، وهو ضعيف عند سيبويه والمحققين.

والثالثة: أنه يلزم إضمار ما لا يحتاج إليه الكلام. ودفع بأن النحويين قدروا مبتدأ بعد الواو في نحو: فَمَثُ وَأَصْلُكَ عَيْنَهُ، وبعد الفاء في مثل وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ [المائدة: 95]، وبعد اللام كما في لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ أَلْفَيْمَةٍ. وكل ذلك يقدر لأجل الصناعة دون المعنى، فكذا هنا.

قيل: هذا الكلام يقتضي⁽¹⁶⁶⁶⁾ استواء المقدر والملفوظ في إفادة المعنى المقصود، وليس كذلك؛ فإن

الجملة الاسمية في مثل ذلك تفيد تقوي الحكم، دون الفعلية⁽¹⁶⁶⁷⁾، فأنى يتحدان؟!

⁽¹⁶⁶¹⁾ في خبر سؤال قريش للنبي ﷺ عن ثلاثة أمور، أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» 2/296، وغيره.

⁽¹⁶⁶²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁶³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁶⁴⁾ في «أماليه» 1/278.

⁽¹⁶⁶⁵⁾ في حاشيته على «الكشاف» 16/485.

⁽¹⁶⁶⁶⁾ سقطت من ب.

وأجيب: أن ذلك تدقيق بياني، ونحن نتكلم على قوانين النحو⁽¹⁶⁶⁸⁾. هذا تقرير بعض بلا تصرف زائد تركًا للكلال.

قوله: (لا للقسم...) إلخ، أورد: أنه بعد تقدير⁽¹⁶⁶⁹⁾ المبتدأ لا يتعين للابتداء، بل يجوز كونها للقسم حينئذ أيضًا. ودُفع بأن المراد ما يكون قبل الحذف.

قوله: (فإنها لا تدخل) قال في «مغني اللبيب»: هذا ممنوع، بل تارة تجب اللام وتمنع النون، وذلك مع حرف التنفيس كالأية، ومع فصل معمول الفعل بين اللام والفعل، نحو: وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ [آل عمران: 158]. ومع كون الفعل للحال نحو: لَا أَقْسِمُ، وتارة يمتنعان مع الفعل المنفي، نحو: (تَأَلَّه تَفْتَوُا) [يوسف: 85]، وتارة يجبان فيما بقي، نحو (وَتَأَلَّه لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ) [الأنبياء: 57]⁽¹⁶⁷⁰⁾.

قوله: (وجمعها مع «سوف») مع أنها تخلص المضارع للحال، و«سوف» للاستقبال، وهما متنافيان، وأن مقتضى اللام التأكيد، وسوف التأخير، فلا معنى لتأكيد التأخير. فدفع: أن التأكيد لوقوع الحكم في الزمان المؤخر، وأن اللام مجرد عن معنى الحال، وأن الحكم وإن استقباليًا لكن لتحقيق وقوعه نزل منزلة الحاضر، كما يدل عليه قوله: (إن العطاء كائن لا محالة).

وعن ابن مالك: أن اللام لا يخلص المضارع للحال، لقوله تعالى: وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [النحل: 124]⁽¹⁶⁷¹⁾. ورد: أن الحكم في ذلك اليوم واقع لا محالة.

قوله: (تنبيهًا) يعني: النعم الماضية والحالية تكون دليلًا على الاستقبالية، فيكون إشارة إلى وجه الفضل على طريق الاستئناف؛ إذ حينئذ يكون هذه الآية في مقام التعليل لقوله: وَأَسْتَوْفُ يُعْطِيكَ [الضحى: 5].

قوله: (والمصادقة) أي: مصادقته تعالى على التجوز.

قوله: (عن علم الحكم) جمع حكمة، بمعنى الشرائع، (والأحكام) جمع حُكم، بمعنى الحكم الشرعي؛ فالأول بالنسبة إلى الشرائع السابقة، والثاني بهذه الشريعة، صلى الله تعالى على صاحبها عليه السلام. هذا مخالف لما قيل من أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان متعبدًا بشرع إبراهيم، أو بشرع موسى، أو بشرع عيسى، عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام، أو بما ثبت أنه شرع، لكن الأصح⁽¹⁶⁷²⁾ أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن متعبدًا بشرع نبي قبله.

قوله: (والتوفيق...) إلخ، المتبادر من هذا الإطلاق أن توفيق النظر في الاعتقادات إنما كان بعد النبوة، ومن المحال عدم معرفته تعالى وقتًا ما، فيلزم تخصيصه بالفرعيات، وهو المناسب لما في الأصول: أن المختار حينئذ⁽¹⁶⁷³⁾ أن له علمًا اجتهاديًا مطلقًا عند خوف فوت الحادثة.

قوله: (وقيل: وجدك...) إلخ، قيل: وجه التمريض عدم كونهما من النعم العظيمة.

⁽¹⁶⁶⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁶⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁶⁹⁾ في ب و ج و د: تقرير.

⁽¹⁶⁷⁰⁾ مغني اللبيب، ص 303.

⁽¹⁶⁷¹⁾ شرح التسهيل، 22/1.

⁽¹⁶⁷²⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶⁷³⁾ سقطت من ب.

أقول: لو لوحظ معنى السباق والسياق من المعنى الحقيقي لليتيم والعائل لم يُستبعد، وقد أُورد بأن الحقيقة ما لم تتعذر لا يُرتكَب إلى المجاز. وأُورد أن المناسب إما حمل الثلاث على المعاني الحقيقية أو المجازية. والمصنف حمل الأولى مع الأخيرة على الحقيقة، والثانية على المجازية، وحكى المجازية ترميضاً. قوله: (فَقِيرًا ذَا عِيَالٍ) أُورد بأن الفقر بمعنى العَيْل بالياء، وذا عِيَالٍ بمعنى العَوْل بالواو، فلا وجه للجمع. وأجيب: المراد أن⁽¹⁶⁷⁴⁾ (عائلاً) إن من العَيْل فمعناه: فقيراً، وإن من العَوْل فمعناه⁽¹⁶⁷⁵⁾: ذا عِيَالٍ، لكن المناسب حينئذ أن يقال: أو ذا عِيَالٍ. ويشكل أيضاً أن كونه فقيراً حال كونه ذا عِيَالٍ، لم يعرف منه ﷺ؛ إذ الظاهر من العِيَال هو الأزواج والأولاد، وأول مَنْ تزوجها خديجة رضي الله عنها، وقد حصل الغنى بمالها، كما فسّر هذه به، فالأولى أن يكتفى بالفقير.

قوله: (من ربح التجارة) لا يخفى أنه يوجب اختصاص المعنى الأول مما مرّضه في تفسير [ضالاً فهدى].

قوله: (فأما اليتيم) كأن هذه الثلاثة معلولات متفرعة على الثلاثة المتقدمة؛ إما المجموع على المجموع، (أو التركيب)⁽¹⁶⁷⁶⁾ والانفراد، لكن تقديم مقابل الأخير للفواصل، أو لأن في تقديم مقابل الثاني ترقياً إلى الأشرف.

قوله: (وأما السائل) الظاهر أنه استغراق؛ لعدم العهد ودليل الاستغراق، فيحرم المنع أو يكره عن جميع السائلين، وقد قرّر في الفقه عدم جواز إعطاء نحو مَنْ عُلْمٌ صرف ما أخذه إلى فسق أو سفّه، ومَنْ له قوت يومية، ومَنْ يقدر على الكسب، فَمِنْ قبيل العام الذي⁽¹⁶⁷⁷⁾ حُص منه البعض بنص آخر أو سنة، ويمكن انفهام السائل الفقير المحتاج من مضمون الكلام.

ثم إنه يحرم المنع عند تكرار سؤاله وتأخير الإعطاء، لإيجاب النهي التحريم والفور والتكرار، لكن يحصل الخروج عن العهدة بإعطاء أقل ما يطلق عليه الصفة، كما في الحديث: «تصدقوا ولو بشق تمرّة»⁽¹⁶⁷⁸⁾، وفي آخر: «ولو بظلف محرق»⁽¹⁶⁷⁹⁾، ففي الآية إشارة إلى جواب السؤال أيضاً.

قوله: (فإن التحدث) الأولى: فإن التحدث.

قوله: (وقيل) المراد [من] وجه التمرريض كونه تخصيصاً بلا مخصص كما قيل. لا يخفى أن ما ذكر في تفسير آية [وَوَجَدَكَ ضَالًّا] كافٍ في كونه مخصصاً، تأمل.

⁽¹⁶⁷⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁷⁵⁾ سقطت من د.

⁽¹⁶⁷⁶⁾ سقط ما بين القوسين من ب و ج.

⁽¹⁶⁷⁷⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶⁷⁸⁾ أخرجه أبو إسحاق الفزاري في «السير» (319) وأخرجه البخاري (644) وغيره بلفظ: «اتقوا الله ولو بشق تمرّة».

⁽¹⁶⁷⁹⁾ أخرجه مالك في «الموطأ» (8) وغيره بلفظ: «ردوا السائل ولو بظلف محرق»، والظلف: خفّ الشاة.

(سورة ألم نشرح لك)

قوله: (مناجاة الحق ودعوة الخلق) مع أنهما متنافيان، لإيجاب الأول التجرد والثاني التعلق، فيضيق الصدر⁽¹⁶⁸⁰⁾ في جمعهما.

قوله: (فكان غائباً حاضراً) الظاهر الأولُ تفرُّع للأول، والثاني للثاني، أي: كان غائباً عن الخلق للمناجاة، وحاضراً مع الخلق للدعوة، إما في زمانين أو في زمان واحد، إذ لا امتناع اشتغال باطنه على عالم القدس عند اشتغال ظاهره بدعوة الخلق.

ويمكن أن يقال: حاضراً مع الحق حقيقة دائماً لمناجاة الحق، وغائباً عنه ظاهراً أحياناً لدعوة الخلق. قوله: (أو بما يسرنا لك) لا يخفى أن هذا أقرب الاحتمالات بعد ملاحظة ما في «سورة الضحى»، سيماً عند من جعلهما سورة واحدة.

قوله: (وقيل: إنه إشارة) قيل: وجه التمريض ضعف رواية الحديث. يرد عليه: أن الحديث مما ذكره البيهقي⁽¹⁶⁸¹⁾ كما اعترفه هو، وقد فُرر في الأصول: أن الواحد يصلح تفسيراً للنص، وأن الخبر ولو ضعيفاً مقدم على الرأي، وأن كل شيء⁽¹⁶⁸²⁾ ممكن أخير به الصادق فهو محمول على ظاهره، فلا مخلص إلا بإثبات كون الأول بخبر صحيح.

قوله: (أو يوم الميثاق) فُسِّر بلبلة المعراج واستبعد، لكن حديث طويل رُوي في المعراج حاصله: أنه انكشف له علوم الأولين والآخرين، يدفع البُعد.

قوله: (إلى نحو ما سبق) من كون استخراج القلب عبارةً عن تغييره، وغسله عبارةً عن إزالة جهله ومَلئِهِ إيماناً إيداع الحكم، وأنت خبير مما عرفت من أنه أمر ممكن، فلا داعي للعدول عن ظاهر النص.

قوله: (مبالغة في إثباته) قيل: لأن الإثبات بإبطال النفي، كالدعوى وإقامة البينة. فَرُدَّ وقيل: لأن نفي أحد النقيضين موجب لإثبات النقيض الآخر. لا يخفى أن أحدهما راجع إلى الآخر.

قوله: (ولذلك) أي: لكون حاصل هذا الإنشاء إخباراً.

قوله: (عباك) بالكسر: الحمل.

قوله: (من فرطاته) أي: تقصيراته، يُشكل أن التقصير إما بترك الأمور، أو بفعل المنهي، وذا لا يُتصور بلا تكليف، (والتكليف)⁽¹⁶⁸³⁾ إنما يتصور بعد البعثة، وقد اشتهر أحواله ﷺ قبل البعثة بأعلى مرتبة المجاهدة، والحمل على ترك الأفضل مع عدم مساعدة النظم لا يدفع الإشكال.

قوله: (أو جهله) الجهل إن بسيطاً فلا يتقل، وإن مركباً فيُعتقد أنه عالم فلا يتقل أيضاً، ويمكن دفعه أنه عالم وجهاً، وجاهل وجهاً آخر.

قوله: (أو خيرته) في كيفية الشكر، بملاحظة جلائل النعم المتوالية المتزاحمة.

⁽¹⁶⁸⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁸¹⁾ في دلائل النبوة، 145/1، 5/2. دون قوله: «أو يوم الميثاق»، وأصله في الصحيحين بنحوه.

⁽¹⁶⁸²⁾ سقطت من أ و ج.

⁽¹⁶⁸³⁾ سقط من أ، ج.

قوله: (مثل إن قرن...) إلخ، الظاهر أنه بيان لقوله: (وغيرها) والمقارنة إما في ابتداء الإسلام أو الأذان والإقامة ونحوها.

قوله: (بالألقاب) مثل النبي والرسول والسراج والشمس والنور، ولذا لم يذكره الله باسمه إلا بوصف يدل على المدح، وأما سائر الأنبياء عليهم السلام فربما يذكر بالأسماء فقط.

قوله: (ليكون إبهامًا) قيل: الإيضاح من أنه إذا اشتغل بغير المفعول بدله توهّم⁽¹⁶⁸⁴⁾ السامع إعراضه عن المفعول، ويشغل من عند نفسه مفعولاً مبهمًا، فعند ذكر المفعول يحصل الإيضاح.

قوله: (فيفيد المبالغة) إما للتمكن في النفس تمكّنًا زائدًا، لوقوعه بعد الطلب، أو لتكامل لذة العلم، لوقوعه بعد الجهل من وجه.

قوله: (وضلال القوم وإذائه) لا يخفى أنهما قد ذكرا في احتمالات الوزر.

قوله: (فلا تياس) إشارة إلى وجه إتيان قوله: [إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا] من وعد النعم الباقية عند غروض كل تعب، على طريقة الدلالة مما ألقى على ما⁽¹⁶⁸⁵⁾ أبقى، إما بطريق تصوير البرهان الكلي في ضمن الأمثلة الجزئية، أو بطريق الاستقراء الناقص، أي: الاستدلال على الكلي بأكثر الجزئيات ولو الأكثرية ادعاء، فالكلي مضمون هذه الآية⁽¹⁶⁸⁶⁾، والجزئيات شرح الصدر ووضع الوزر ونحوهما، فالفاء للتعليل داخل على المعلول المسبب.

قوله: (والمعنى بما في [إِنَّ مَعَ] من⁽¹⁶⁸⁷⁾ المصاحبة) الظاهر إما أن يقال: بما في [إِنَّ مَعَ] من تأكيد المصاحبة، أو اكتفي بـ«مع».

ثم هذا دفع لما يُتوهم من أن العسر ضد اليسر، و«مع» يفيد المقارنة والمصاحبة، فيلزم جمع الضدين، وقيل: الاحتياج إلى التأويل إنما هو عند العامة، وأما عند الخاصة فالمعنية حقيقية. لعلة كلام خطابي، وإلا فكيف يجوز اجتماع الضدين؟!

نعم قال الغزالي: إن أولياء الله يتلذذون بمصائب الله فوق ما يتلذذون بنعم الله تعالى. لكنه طور آخر وراء هذا الطور⁽¹⁶⁸⁸⁾.

قوله: (أو استئناف) بمعنى ابتداء الكلام، وعدة من الوعد، فالأول للإخبار والثاني للوعد.

قوله: (كثواب الآخرة) في الكاف إشارة إلى أنه يجوز كون اليسر الآخر بالنظر إلى ما في الدنيا أيضًا.

قوله: (فإن مع العسر) تعليل لصحة كونه وعدًا.

قوله: (فلا يتعدد) بناء على قاعدة أصولية من أن⁽¹⁶⁸⁹⁾ المعاد المعرف عين الأول، والمعاد المنكر غيره، فيضعف قوله: (فيحتمل أن يراد بالثاني...) إلخ؛ لأن الأصليين المذكورين على الإطلاق، ويُخل التقريب أيضًا؛ إذ الحكم ليس باحتمالي، فافهم.

⁽¹⁶⁸⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁸⁵⁾ سقطت من أ، ب.

⁽¹⁶⁸⁶⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶⁸⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁸⁸⁾ ينظر «إحياء علوم الدين» 28/4.

⁽¹⁶⁸⁹⁾ سقطت من ب.

قوله: (من التبليغ) ويجوز أن يقال - والله تعالى أعلم بمراده -: إذا فرغت من شرح الصدر ووضع الوزر ورفع الذكر - يعني: إذا حصل ذلك - فانصب في أمر التبليغ والإنذار، أو من إكمال نفسك بهذه الأمور، فكَمِلَ الغير.

قوله: (من الغزو) يرد أن السورة مكية، بل مما نزل في أوائل النبوة، والأمر بالغزو إنما هو في المدينة.

قوله: (أو فإذا فرغت) التفريغ ليس بظاهر بالنسبة إلى الصلاة، وأنه يوجب وجوب الدعاء بعد الصلاة، وليس بثابت شرعاً، وحمل الأمر على الندب ليس بمناسب على مقتضى ما تفرع عليه.



(سورة التين) (1690)

قوله تعالى: [والتين... إلخ، فإن قيل: وإن كان⁽¹⁶⁹¹⁾ القَسَمُ بغيره تعالى مختصاً به تعالى دون مخلوقاته؛ إذ ليس للمخلوق قسم إلا له تعالى، لكن قَسَمَهُ تعالى إنما يكون بما له شرف وعظمة من مخلوقاته، ومثلُ التين والزيتون لا يخفى ليس مما فيه عظمة وشرف.

قلنا: فلا علينا أن نبسط في ذلك، قال القشيري⁽¹⁶⁹²⁾: القسم إما لفضيلة نحو: [وَطُورِ سَيْنِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ]، أو لمنفعة نحو: [وَالْتَيْنِ]⁽¹⁶⁹³⁾. لعل لهذا بسط المصنف بيان منفعتهما كلَّ البسط.

وقيل: بحذف المضاف في جميع مثل ذلك، أي: رب التين ورب الشمس. وقيل: القسم بالمصنوع يستلزم القسم بالصانع، لاستحالة وجود مفعول بلا فاعل. وقيل: إن الله تعالى يقسم⁽¹⁶⁹⁴⁾ بما شاء من مخلوقه.

فإن قيل: ما معنى القسم منه تعالى؛ فإن المخاطب إن مؤمناً فيصدق به بلا قسم، وإن كافرًا فلا يفيد؟ أجب: ذلك على عادة العرب عند إرادة تأكيد أمر. وقيل: لكمال الحجة من الله تعالى، حتى لا يبقى لهم الحجة، كما أن الحكيم يثبت المدعى إما باليمين نحو ما ذكر، أو بالبيينة كقوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) [آل عمران: 18].

وعن بعض العرب: أنه سمع قوله تعالى: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ٢٢ ﴿قَوْلَ رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ [الذاريات: 22-23]، فصاح وقال: مَنْ الذي أغضب الجليل حتى أوجاه إلى اليمين؟!⁽¹⁶⁹⁵⁾

قوله: (وَعِذَّةٌ بِالدَّاءِ) الغذاء: ما به نماء الجسم وقوامه، والدواء: ما يُداوي ويعالج.

قوله: (من النقرس) قيل عن «القاموس» بالكسر: وُزِمَ ووجع في مفاصل الكعبين⁽¹⁶⁹⁶⁾.

قوله: (جبلان...) إلخ، سُمِّيَا بهما لكونهما منبئتهما.

قوله: (أو مسجد دمشق) الظاهر أنه هو الجامع الأموي والمسجد الأقصى، لا يخفى أنه بناه خلفاء بني أمية، فكيف يصح ذلك، إلا أن يقال: إن مثل ذلك من المصنف مبني على الأثر، فلعله وقف على ذلك!

ووجه الأثر: أن ذلك مسجد قبل ذلك البناء، وقد قيل: إن ذلك لم يزل معبدًا مذ خلق. وقد قيل: إن ذلك

الموضع بستان لهود عليه وعلى نبينا السلام.

قوله: (أو البلدان) أي: دمشق وبيت المقدس. وقيل: الكوفة والشام. ورُدُّ: أن الكوفة بناه سعد بن أبي

وقاص في خلافة عمر رضي الله تعالى عنهما.

وما في بعض المواضع عن جعفر الصادق: «التين» الحسن، و«الزيتون» الحسين، و«طور سينين»

علي، و«البلد الأمين» فاطمة - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - فأشبهه أن يكون من التأويلات المخالفة للآية

⁽¹⁶⁹⁰⁾ سقط من أ و ب، د.

⁽¹⁶⁹¹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁶⁹²⁾ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري، القشيري، الشافعي، أبو القاسم: صوفي، مفسر، فقيه، أصولي، محدث، متكلم، واعظ. (ت 465 هـ) من تصانيفه: التيسير في التفسير، حياة الأرواح، الرسالة القشيرية. معجم

المؤلفين، 6/6.

⁽¹⁶⁹³⁾ تفسير القشيري، 745/3.

⁽¹⁶⁹⁴⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁶⁹⁵⁾ أخرجهما الثعلبي في «تفسيره» 115/9، ومن طريقه البيهقي في «شعب الإيمان» 480/2.

⁽¹⁶⁹⁶⁾ القاموس المحيط، ص 578.

والشرع، كتأويل الروافض قوله تعالى: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ [الرحمن: 19]، أنهما عليٌّ وفاطمة، يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ [الرحمن: 22] يعني الحسن والحسين!! كما في «الإتقان»⁽¹⁶⁹⁷⁾، فإسناده إلى جعفر رضي الله تعالى عنه خلاف.

قوله: (يعني الجبل) قال في «الإتقان»: هو جبل الجودي، وهو جبل بالجزيرة⁽¹⁶⁹⁸⁾.

قوله: (اسمان للموضع) قيل: و«سينين» بالسريانية: المبارك. وعن الأخفش: جمع سينيئة، وهي شجرة⁽¹⁶⁹⁹⁾. وقيل: بمعنى الحُسن، وزيدت الباء والنون للجمع، كأنه قيل: وطور الأشجار الحسنة.

وفي قوله: (الذي ناجي...) إلخ، إشارة إلى وجه التخصيص المؤذن لصلاحية المقسم به.

قوله: (يأمن فيه من دخله) الظاهر على مجموع الوجهين من كونه بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول؛ لأن ما يكون آمنًا يكون مأمونًا فيه.

قوله: (والمراد به مكة) لأن من دخلها كان آمنًا.

قوله: [لقد خَلَقْنَا] المقصود التنبيه على دليل البعث، كما يشير إليه المصنف⁽¹⁷⁰⁰⁾، أو تعداد أجل النعم على وجه يعطي شاكره أجرها، وكافرها جزاءها، وهما يصلحان على وجه إتيان القسم، فيندفع توهم أن الأمر في ذلك بين، فما وجه القسم؟ على أن كون الإنسان على أحسن تقويم بالنسبة إلى جميع الكائنات خفيًا، بل مما يُظن إنكار سامعه.

قوله: (بأن خُص...) إلخ، لا يخفى أن هذا لا يلتئم بواحد من تفاسير التعديل في «سورة الانفطار» فتأمل.

قوله: (خواص الكائنات مجردًا أو ماديًا) إذ له قوة التجرد عن البدن بالعبادة والرياضة، وقيل: روحه ونفسه من المجردات، وجسمه وبدنه⁽¹⁷⁰¹⁾ من الماديات، فله الغيب والشهادة، فهو مجمع البحرين.

قوله: (ونظائر سائر⁽¹⁷⁰²⁾ الممكنات) من الجبال والتلال والأشجار والآبار والأنهار وغيرها، وهو العالم الأصغر لحصول ما في جميع المخلوقات فيه، كما قيل⁽¹⁷⁰³⁾:

وتَحْسَبُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انطوى العالمُ الأكبرُ

وقيل: يعني جنس الإنسان جامع نظائر سائر جميع الممكنات، ففيه فرد الجن، وفرد الملك، وفرد السبع، أو كل فرد جامع خواص الكائنات وقوتها من الجن والملك والسبع.

قوله: (بأن جعلناه) يعني: بعدما خلقناه على أحسن صورةٍ غيّرناه وصرفناه إلى أقبح الصورة، وهي صورة أهل النار. وقيل: المراد بالسافلين عصاة المؤمنين. لا يخفى أن الظاهر من الاستثناء هو العموم لهم وللكافرين.

⁽¹⁶⁹⁷⁾ الإتقان، 212/4.

⁽¹⁶⁹⁸⁾ الإتقان، 86/4.

⁽¹⁶⁹⁹⁾ في «معاني القرآن» 581/2، وليس فيه: وهي شجرة.

⁽¹⁷⁰⁰⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁰¹⁾ سقطت من أ و ب.

⁽¹⁷⁰²⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁷⁰³⁾ من المتقارب، وهو مما ينسب لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

قوله: (أو إلى أسفل السافلين) من الأمكنة، وجمعها بالعلاء كتنزيلها منزلة العلاء، مبالغة مع مراعاة الفاصلة.

قوله: (وقيل) وجه التمريض تأدية كون الاستثناء منقطعاً، فيكون منقطعاً؛ إذ ليس القصد فيه إلى الإخراج عن الحكم وإن كان (المستثنى من جنس)⁽¹⁷⁰⁴⁾ المستثنى منه.

وقيل: المراد بالانقطاع هنا ما يدفع التوهم الناشئ مما سبق، وهو توهم مشاركة المؤمنين للمشاركين في سوء الحال، وبه دفع أن المستثنى داخل⁽¹⁷⁰⁵⁾ في المردودين إلى أرزل العمر، غير مخالف لهم في الحكم، فلا يكون منقطعاً.

لا يخفى أنه وإن كان داخلياً فيهم في نفس الأمر، لكن الكلام ليس بالنظر إليه، بل بالنسبة إلى ما هو المقصود من العبارة.

وأيضاً يرد على ما قبله أن الكلام على هذا التقدير ليس على بيان سوء الحال حتى يتوهم المشاركة فيه، بل على بيان قوة القدرة الدقيقة الواقعة للدلالة على إمكان البعث والجزاء.

قوله: (لا ينقطع) من المنّ بمعنى القطع.
وقوله: (أو لا يُمنُّ...) الظاهر أنه⁽¹⁷⁰⁶⁾ بمعنى الامتنان، لكن يشكل بمثل قوله تعالى: بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ [الحجرات: 17] تأمل.

قوله: (وهو على الأول) أي: على كون الاستثناء منقطعاً، سواء باحتماله الأول أو الثاني، وأما على الثاني فيكون حكماً للمستثنى وخبره.

قوله: (بعد ظهور هذه الدلائل) فإن قيل: إن كان الكلام على الوجه الصحيح في الاستثناء، فالدليل ليس إلا قوله: [خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ]، وهو دليل واحد وإن على الوجه الممرّض، فمع ضعفه ولزوم بقاء عدم استقامة هذا الكلام مع الوجه الصحيح أن الدليل أيضاً ليس بجمع بل اثنين، فكيف قوله هذه الدلائل⁽¹⁷⁰⁷⁾؟ قلنا: يمكن أن يقال: إن ذلك وإن لم يكن⁽¹⁷⁰⁸⁾ جمعاً في الظاهر، بل هو متضمن له، أو مستلزم إياه، فإن خلقته من الماء المهيّن إلى أن يتكامل إلى هذا الحسن القويم أو أرذل العمر، مشتمل أدلة كثيرة تكاد ألا تُحصى، كما أشير في المواضع القرآنية.

قوله: (قيل: «ما» بمعنى «من»)⁽¹⁷⁰⁹⁾ فعلى هذا يلزم تقييد الكلام بنحو أن يقال: من يكذبك تكذيباً مطابقاً للواقع، وإلا فالتكذيب الصوري واقع من الكفار، فلعل هذا وجه التمريض. وقيل: هو كون العموم مناسباً للمرام⁽¹⁷⁰⁹⁾، وكونه بمعنى «من»⁽¹⁷¹⁰⁾ خلاف الأصل والظاهر.

قوله: (وقيل: الخطاب...) وجه التمريض: أن الالتفات إنما يُرتكّب عند الضرورة، وقد علمت صحته بدونه، وقد احتاج ذلك إلى التضمين أيضاً، كما يدل عليه تفسيره.

⁽¹⁷⁰⁴⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁷⁰⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁰⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁰⁷⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁷⁰⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁰⁹⁾ في د: المراد.

⁽¹⁷¹⁰⁾ سقطت من ب.

قوله: (من الخلق والرد) أي: إلى أرزل العمر، فيكون الكلام مبنياً على الوجه الضعيف، إلا أن يقال: حُص ذلك بالذكر لكون الدلالة حينئذ أبلغ، ويفهم حكم الوجه الأول بالدلالة أو المقايسة، فتأمل.

قوله: (بأحكم الحاكمين صنعا) يشكل أنه يستلزم مشاركة الغير في أصل الصنع مع الله - تعالى عن ذلك - والجواب: أن الأصل ثابت للغير ولو صورة، ولو لوحظ قاعدة أفعال العباد على طريق أهل السنة لخرج دفع الإشكال أيضاً، على أن «أفعل» قد يجيء بمعنى أصل الفعل.

قوله: (كان قادراً) ولو كان تكذيبهم في الوقوع لا في الإمكان - يعني وإن أمكن وقوعه، لكن لا يخرج إلى الفعل - لا يكون ذلك رداً عليهم، لكن نحو قوله تعالى: مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ [يس: 78] أن كلامهم بالإمكان، وقد استوفى ذلك فيما مرّ، فتذكر.



(سورة العلق) (1711)

قوله تعالى: [اقرأ باسم ربك] أشكل بأن قول القارئ: «باسم الله أقرأ» يقتضي أن يذكر اسم الله حين القراءة، وكثيراً ما لم يذكره حين القراءة. ودُفع بأن هذا القول لمجرد التبرُّك، وليس المقصود منه الإخبار بأنه يقرأ باسم الله تعالى، وأن قوله: «أقرأ باسم الله» ذكر اسم الله سيمًا للحال.

قوله: (أي: أقرأ...) إلخ، تردّد بين الملابس والاستعانة على سبيل التسوية. وفي تفسير البسمة إشارة إلى ترميض الملابس. وقيل في وجه الترميض: إن المصاحبة تقتضي كونَ اسم الله وقتَ القراءة، بخلاف الاستعانة، لكن قوله: (مفتتحاً) مما خفي فهمه من النظم.

قوله: (أي: الذي له الخلق) على التنزيل منزلةً اللازم، لعل الحصر مستفاد من كون الوصف تميّزاً عن آلهتهم الباطلة، أو من استغراق مصدره المعرّف للمقام الخطابي، أو للاحتراز عن ترجيح بعض المتساوي (1712) على الآخر.

قوله: (ما هو أشرف) أي: مطلقاً على ما هي عليه أهل الحق من تفضيل الإنسان على الملائكة مطلقاً، وما في «الكشاف»: أشرف من في (1713) الأرض (1714). فعلى مذهب الاعتزال من تفضيل خواصّ الملائك على البشر مطلقاً.

قوله: (وأظهر صنعا) فسّر بقولنا: أكثر إظهاراً لصنع خالقه وتدييره. وأورد بأن قياس «أفعل» من المزيد إنما هو بزيادة «أشد» أو «أكثر»، واعتُذر بأن في ذلك اختصاراً في اللفظ مع ظهور المراد، لعل وجه الكثرة ما أشير في «التين» و«الإنفطار».

قوله: (وأدل...) إلخ؛ لأن العبادة بجميع أنواعها شكر للنعمة، ونعمة الوجود وما يترتب عليه أفضل النعم وأجلاها، وأسبقها وجوداً وعلماً. وقيل: إشارة إلى ما تقدم في آخر «الذاريات» من كون الإنسان مخلوقاً على صورة متوجهة على العبادة.

قوله: (أو الذي...) إلخ، تفسير ثالث، عطف على قوله: (أي: الذي له الخلق) أُخّر عن هذا النظم لاختصاص التفريع المذكور على الثاني، بل الأولين.

قوله: (ودلالة...) إلخ، لعل العجبية مستفادة من كونه مقابلاً لجنس المخلوق، ففيه خفاء، إلا أن يقال: ذاك مستفاد من خصوص خلقه الإنسان من بين سائر المخلوقات.

قوله: (معرفة الله تعالى) وقيل: أول الواجب النظر في معرفته تعالى. وقيل: الجزء الأول من النظر. وقيل: القصد إلى النظر. ويمكن حمله على كل، لكن يُشكّل: أن الظاهر أن المراد من الوجوب هو الشرعي، وثبوت الشرع إنما هو بعد ثبوت الواجب الشارع، فتأمل.

قوله: (نزل أولاً) لا يخفى أن المناسب أن يُتنبّه أولاً إلى كونها أول ما نزل، كيف وهو أمر اختلافي؛ إذ عند أكثر المفسرين هو فاتحة الكتاب، وقيل: «سورة المدثر»، وقيل غير ذلك.

(1711) سقط ما بين القوسين من أ، د.

(1712) في ج: التساوي.

(1713) سقطت من ج.

(1714) تفسير الكشاف، 4/775.

قوله: (أولاً ما يدل) يعني أول السورة، والدلالة على طريق الحدوث على ما هو المشهور، أو الإمكان كما هو عند بعض.

قوله: (أو الأول مطلق) لمجرد امتثال الأمر، سواء لنفسه أو للتعلم من جبرائيل.

قوله: (ولعلّه) يحتمل أن يكون بياناً للثالث، على معنى: قيل له: اقرأ في الصلاة باسم ربك، فقال... إلخ، ويحتمل أن يكون وجهاً رابعاً.

قوله: (فَقِيلَ لَهُ) قيل: الأولى طرح الفاء؛ لأن الفاء لا تدخل جواب «لما»، ودُفِعَ بأنه قد⁽¹⁷¹⁵⁾ تدخل في كلام المصنفين. ووجهُ بأنه لهذا قال: الأولى.

لا يخفى أن جواب «لما» قوله: (فَقَالَ)، وأن الفاء داخل في جواب «لما» عند كونه ماضيًا وجملة اسمية.

قوله: (الزائد) على حكم اسم التفضيل، لكن لا يخفى أن كرم الله تعالى لا يشارك كَرَمَ أحد، لا في الأصل ولا في الوصف، فالكلام إنما هو على الظاهر، أو لهذا أُضْرِبَ عن الأول وأعرض فقال: (بل هو الكريم وحده على الحقيقة) ف«الأكرم» بمعنى الكريم، أي: بمعنى المبالغة. لكن يرد عليه أيضًا: أن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له في الواقع، وهذا ليس ممكنًا في حقه تعالى لتناهيه في الكمال، وأن المبالغة إنما تتصور في صفة تقبل الزيادة والنقصان، وصفاته منزّهة عن ذلك.

نعم، أُجِيبَ عنه أيضًا بأن المبالغة في حقه تعالى مجاز مطلقًا، وقيل: إن المبالغة فيه بحسب تعدد المفعولات، والفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددة.

قوله: (أي: الخط بالقلم) فيه إشارة إلى مدح الخط، كما في قوله تعالى: (وَأَلْقَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ) [القلم: 1]، ولا ينافيه كون الكتابة من الخواص المحرمة له ﷺ.

نعم، المتبادرُ أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مراد في الإنسان المذكور هنا، وقد ذكروا أن القراءة في الكتاب من خواصه المحرمة أيضًا، فافهم.

قوله: (ومُنْتَهَاهُ) أي: إكماله بالقلم.

قوله: (عقلًا) كوجوده تعالى، وقوله: (على ما يدل عليه سمعًا) الظاهر صفاته التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها، ويمكن تعميمه إلى جميع السمعيات؛ إذ التعلم بالخط والقلم عامٌّ لها، وما قيل في وجهه: إن كونه تعالى مُعَلِّمًا سمعيًّا بعيد، كما قيل: إن كون تعلم الخط منه سبحانه سمعيًّا.

قوله: (رُدُّعٌ لِمَنْ كَفَرَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى) يرد أنه لم يتقدم ذلك. وقوله: (لدلالة الكلام عليه) إن أريد السباق فممنوع، وإن السياق فليس بمفيد.

لعل الأوجه⁽¹⁷¹⁶⁾: رُدُّعٌ لِمَنْ لم يسترشد بالدليل العقلي والسمعي المشار المذكور آنفًا. وما قيل: إنه يجوز أن يكون ردعًا عن الامتناع عن القراءة، كما روي: أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ما أنا

⁽¹⁷¹⁵⁾ سقطت من أ، ب.

⁽¹⁷¹⁶⁾ في ج: الوجه.

بقارئ»⁽¹⁷¹⁷⁾، أو ردعًا عن سرعته في القراءة خوفًا عن أن يُنسيه، فيردُّه ما يقال: إن في الردع تهديدًا ووعيدًا واقتضاءً زيادةً عُتْوٍ⁽¹⁷¹⁸⁾.

نعم، أورد على كلية ابن هشام بنقص بعض الصور، وجعل «كلاً» هذه افتتاحية⁽¹⁷¹⁹⁾، لكون ما قبلها أول ما نزل، وما بعدها متراحيًا، فإن سلّم هذا يكون إيرادًا آخر على المصنف.
قوله: **(ولذلك جاز أن يكون)** وجوّز جماعة كون «رأى» بمعنى «أبصر» كما هو بمعنى «علم»، وعليه أنشد⁽¹⁷²⁰⁾:

ولقد أراني للرماح دَرِيئَةً

قوله: **(للإنسان)** ويجوز للرسول عليه السلام، والتهديد للكل.

قوله: **(والرُجعى)** مصدر، والألف للتأنيث.

قوله: **(فقال: إن بيني...)** إلخ، الظاهر أن قوله هذا إما لخُصّ إخوانه، أو لغاية اضطراره، لعدم اقتداره على إثبات عذر بعد تلك الدعوى، وإلا فهذا مما يوجب صدق النبوة، والمراد من الأجنحة الملائكة الذين يحفظونه.

قوله: **(في تقبيح النهي والدلالة)** أما تقبيح النهي فلكونه نهي عابد عن عبادته التي خلق هو لها، سيّما عن أفضلها التي هي الصلاة، وأما الدلالة على كمال العبودية فلكون التنكير للإبهام والتعظيم، فنشّر على ترتيب اللف، ويمكن أخذ⁽¹⁷²¹⁾ المبالغة من حيث الدلالة على أنه لا يعرف إلا بكونه عبدًا.
قوله: **(تكرير للأول)** قيل: أي: تأكيد له.

أقول: التكرير وإن أعمُّ له ولغيره، لكن هذا ليس مادة اجتماعهما، لعدم جواز الفصل بين التأكيد ومؤكّده، وهنا وقع مفصلاً، ودعوى إرادة كون التأكيد غير تأكيدٍ صناعة وإن صح في نفسه، لكن لا يترتب عليه فائدة معتدٌّ بها.

وتفصيله: أن بين التأكيد الصناعي والتكرير الإطنابي عمومًا وخصوصًا من وجه، لاجتماعهما فيما هو بلفظ الأول، سواء في الاسم أو في الفعل أو الحرف عند وحدة المتعلّق، ولوجود التأكيد دون التكرير.

مثل ذلك بباب تأكيد المتصل بالمنفصل، نحو: **(أَسْكُنْ أَنْتَ)** [البقرة: 35] و**(أَذْهَبْ أَنْتَ)** [طه: 42]، وأيضًا بنحو: **(وَهُمْ بِالْأَجْرَةِ هُمْ كَفِرُونَ)** [هود: 19]، وبتأكيد الفعل بمصدره، نحو: **(وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)** [النساء: 164].

وباب التأكيد المعنوي، ولوجود التكرير دون التأكيد الصناعي فيما يكون مفصلاً، كقوله تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ)** [آل عمران: 42]، ومنه هذه الآية التي نحن فيها.
وفيما يتعدد متعلقه ويغاير - ويسمى هذا أيضًا بالترديد - نحو: **(اللَّهُ نُورٌ أَلْسَمُوتٌ وَالْأَرْضُ مَثَلُ نُورِهِ)** [النور: 35] الآية، ومنه قوله تعالى: **(فَبِأَيِّ آءِ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)** [الرحمن: 13]، ولذلك زادت على ثلاثة،

⁽¹⁷¹⁷⁾ أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي: باب بدء الوحي، (3) ومسلم، كتاب الإيمان: باب بدء الوحي، (160).

⁽¹⁷¹⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷¹⁹⁾ وهو قول أبي حاتم مفاتيح الغيب ومن تابعه، ينظر «مغني اللبيب» ص 250.

⁽¹⁷²⁰⁾ البيت من شواهد «مغني اللبيب» وهو لقطري بن الفجاءة المازني، وتماهه: من عن يميني مرّة وأمامي

⁽¹⁷²¹⁾ سقطت من ج.

والتأكيد لا يزيد عليها، وكذلك نحو: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: 15]، فالكل متعلق بما قبله غير ما تعلق به الآخر.

فأورد بأنه حينئذ لا يكون من الإطناب ودُفع: أنه⁽¹⁷²²⁾ وإن كان⁽¹⁷²³⁾ كذلك بالنظر إلى القصد، لكنه عام بالنظر إلى اللفظ، فيكون نصًا فيما يليه، وظاهرًا في غيره. وردَّ بلزوم كونه تأكيدًا حينئذ. ودُفع بأنه إن أريد التأكيد الصناعي فممنوع؛ لأنه لا⁽¹⁷²⁴⁾ يزيد على ثلاثة، وإن مطلقًا فامتناع اللازم ممنوع. قوله: (وكذا الذي...) إلخ، أورد بأن تقابل الشرطيتين يوجب استقلال الثالث. وقيل: في كلام المصنف إشارة إلى دفعه. فتأمل.

قوله: (والشرطية) أي: قوله: [إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى]، مفعول ثانٍ لـ[أَرَأَيْتَ] الأول، (مفعول الأول) قوله: [الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى]. أورد عليه المفعول الثاني لـ[أَرَأَيْتَ]⁽¹⁷²⁵⁾ لا بد أن يكون جملة استفهامية، وهي هنا الجملة المذكورة بعد الثالث.

قوله: (دل عليه جواب الشرط) أي: الجملة الاسمية. أورد أن النحاة نَصُّوا على وجوب ذكر الفاء في مثله.

قوله: (موقع القسم له) أورد بلزوم العاطف حينئذ⁽¹⁷²⁶⁾. ودُفع بأن كون الثالث تأكيدًا يبسط العذر عن تركه لامتناع عطف التأكيد. يرد أن ذلك ليس تأكيدًا، بل تكريرًا.

قوله: (أخبرني) قيل: الخطاب ليس⁽¹⁷²⁷⁾ للرسول ولا للكافر؛ لأنهما داخلان في هذا الكلام. ودُفع بأن ذلك لا ينافيه، بل هو أبلغ في التبكيت والإلزام، وأنه جار في الوجه الثالث، مع أنه جعل الخطاب فيه للكافر. وقيل: المعنى: فضمير [كَانَ] للعبد، وضمير [كُذِّبَ] للذي ينهى، و[أَلَمْ يَعْلَمْ] كلام منفصل عما قبله، وجواب الشرط محذوف وهو: فما أعجب من ذا؟! فرد عليه بأنه توجيه بعيد لفظًا.

قوله: (وقيل: الخطاب في الثانية) وهو الثالثة في الذكر، فعلى هذا لا يكون [أَرَأَيْتَ] هذه تكريرًا، فيكون أحد مفعوليه محذوفًا، كما هو جائز عند ابن الحاجب.

قوله: (فإنه تعالى كالحاكم) كأنه دفع لما يتوهم أن كون الخطاب في الثالث للكافر، مع كون الأولين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ليس بصحيح.

قوله: (أنتهاه؟) قدر الاستفهامية مفعولًا لـ[أَرَأَيْتَ] لدلالة المقام.

قوله: (ولعله ذكر الأمر بالتقوى) يعني: تعرض في [أَرَأَيْتَ] الثانية عدل⁽¹⁷²⁸⁾ بالأمر بالتقوى، ولم يتعرض في الأولى، بل اكتفى بالنهي⁽¹⁷²⁹⁾ عن الصلاة؛ لأن النهي عن الصلاة نهى عن الأمر بالتقوى، إذ فعل الرسول الصلاة دعوة لغيرهم إليها، والصلاة من أجل التقوى، وجامعةٌ لجميع أنواع⁽¹⁷³⁰⁾ التقوى.

⁽¹⁷²²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷²³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷²⁴⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁷²⁵⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷²⁶⁾ سقطت من د.

⁽¹⁷²⁷⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷²⁸⁾ سقطت من ب، ج.

قوله: (أن يكون لها ولغيرها) الظاهر أنه من حذف المعطوف مع العاطف، من قبيل [سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الحَرَّ]، وقوله: (وعامة) إلخ، قرينة له.

قوله: (على حكم الوقف) يعني: القاعدة في الكتابة تابعة للوقف، يعني: لو وقف على شيء فما يقتضيه ذلك هو حكم الخط والكتابة.

قوله: (وإنما جاز هذا) إما على ما نسب إلى الجمهور من الاشتراط، وإما على ما نسب إلى الزمخشري من الحسن، فما لا حسن فيه في جنب ما فيه حسن، ليس بجائز في كلام فصيح. قيل عن الرضي عن أبي علي: إن المناط في جواز إبدال النكرة من المعرفة، هو الإفادة لا التوصيف.

قوله: (للمبالغة) فكأن الكذب (والخطأ)⁽¹⁷³¹⁾ صدر من [ناصية].

(قوله: (ينتهي) أي: يجتمع.

قوله: [سَدُّعُ] قيل في وجه حذف الواو: إما المشاكلة مع [فَلْيَدْعُ]، أو مشابهة الأمر؛ لأن الدعوة مستلزم للأمر. وقيل: لما حذف لفظاً لاجتماع الساكنين، حذف خطأ للموافقة.

قوله: (وهو) أي: لفظ الزبانية، والشُّرْطُ: خيار الجند، وأول من يحضر الحرب. والعفريّة: واحد عفارية، وهي من كل شيء المبالغ.

قوله: (أي: أثبت) كأن هذا مبني على أن النهي عن الشيء أمرٌ بضده؛ لأن النهي عن إطاعة الناهي عن الصلاة التي هي مَجْمَعُ العبادة أمرٌ بالطاعة، وأما الثبات فلعله مستفاد من اقتضاء النهي التكرار والاستمرار.

قوله: (أقرب) مبتدأ، وخبره: (إذا سجد).

(1729) سقطت من ج.

(1730) سقطت من ب.

(1731) سقط ما بين القوسين من ج.

(سورة القدر) (1732)

قوله: (الضمير للقرآن) لدلالته عليه بالالتزام، كما في قوله: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءً إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ) [البقرة: 178]؛ لأن [عُفِيَ] يستلزم عافياً أعيد إليه ضمير [إليه]، كما في «الإتقان»⁽¹⁷³³⁾.

قوله: (فَحَمَّهُ بِإِضْمَارِهِ) لعل التفضيم حاصل من الإبهام، لكن في⁽¹⁷³⁴⁾ ملائمة التعليل خفاء؛ إذ النباهة المغنية توجب التعيين، والنباهة: الشهرة في ارتفاع القدر. ووجه الغناء: أنه إذا تفرد شيء في الرفعة، ولم يوجد له مشارك موجب للاشتباه يحصل تميز وتعيين بغير احتياج إلى التصريح.

قوله: (بأن أسند إنزاله...) إلخ، يرد عليه: أن هذا يشعر باختصاص التعظيم بهذين المذكورين، والتعظيم حاصل أيضاً بكون الإسناد إليه بنون التعظيم، وأيضاً كان هذا على طريقة القصر. واعتذر (عن ذلك)⁽¹⁷³⁵⁾ أنه اكتفى بذكر الأصل عن ذكر التبعية.

قوله: (وعظيم الوقت الذي...) إلخ، ولا يبعد أن يجعل ذلك التعظيم أيضاً راجعاً إلى القرآن، يعني عظيم القرآن باختيار إنزاله في ذلك الوقت المعظم، كما يدل عليه السؤق؛ إذ المقصود بيان شرف الليلة، وأما فهم شرف القرآن فالظاهر أنه من قبيل إشارة النص.

قوله: (يقوله) الظاهر المراد مجموع قوله: [وَمَا أَدْرَاكَ] وقوله: [لَيْلَةُ الْقَدْرِ]، فالظاهر «قَوْلَيْهِ» بدل «قَوْلِهِ».

قوله: [لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ] فإن قيل: المفهوم من قوله: [وَمَا أَدْرَاكَ] نفى العلم عن ماهية ليلة القدر، ومن قوله: [خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ] يقتضي ثبوت العلم إلى ذلك.

قلنا: المراد من النفي نفى علمه عليه السلام بلا بيانه تعالى، أو نفى الكنه، وأما الخيرية فمن الرسول، أو نفيه بالنسبة إلى الماضي، كما يدل عليه صيغة الماضي، ويؤيده ما يقال: إن ما فيه [وَمَا أَدْرَاكَ] في القرآن فقد أعلمه تعالى، و[مَا يُدْرِيكَ] فيه أيضاً لم يعلمه.

قوله: (وإنزاله...) إلخ، لما ورد أن إنزال القرآن في الليلة الواحدة يقتضي كون النزول دفعياً، وقد كان نزوله في ثلاث وعشرين سنة، أجاب بهذه الأجوبة الثلاثة، ولو أرجع ضمير [أنزلناه] إلى السورة المتقدمة أو أولها، أو أريد من ليلة القدر ليلة كل سنة، وأريد من الإنزال إعلامه وتسليمه إلى ملكه الموكل إليه، وكان وجبهاً. ثم هذا إنما يحتاج إذا ثبت كون النزول في تلك المدة تواتراً أو مشهوراً، وإلا فتقييد مطلقات النصوص بمخالفة الأحاد ليس بجائز، كما في الأصول.

قوله: (بأن ابتداء...) إلخ، إما بتضمين فعل «أنزلناه»، أو بالتصرف في ضميره، ولكن يشكل أن وقت أول ما نزل معلوم⁽¹⁷³⁶⁾ عند الأمة، وليلة القدر ليست بمعلومة، وأن الظاهر من بعض الأخبار كون أول ما نزل في النهار، بل عد في «الإتقان» ما يكون ليلياً⁽¹⁷³⁷⁾، ولم يذكر شيئاً مما يقال من أول النزول.

(1732) سقط ما بين القوسين من أ و د.

(1733) الإتقان، 379/2.

(1734) سقطت من ج.

(1735) سقط ما بين القوسين من ج.

وأجيب عن الأول بكونها دائرة في الأوقات. لا يخفى أن ذلك خلاف ما فهم من اختيار المصنف، وليس بجواب على الإطلاق، ولعل الأسلم والأشمل أن يقال: إن الإنزال بالنسبة إلى إعطاء الملك، لا بالنسبة إلى وصول النبي ﷺ.

قوله: (أو أنزله...) إلخ، هذا إنما يعلم بالسمع، وقد ذكروا أحاديث في ذلك المضمون، لكن يشكل أن النزول من اللوح هل بالكتاب أو بالحفظ؟ وعلى التقديرين: هل بجبرائيل أو بغيره؟ ثم السفارة كذلك هل يحفظون الكتاب أو اللفظ؟ ثم جبرائيل هل يأخذ من السفارة الكتاب أو اللفظ بالإعلام والتعليم؟ وقد ورد: أن الملائكة لم يعطوا لهم حظاً من تلاوة القرآن، ولهذا كانوا حريصاً على استماع القرآن من الناس. لعل بيان ذلك إنما هو السمع، وإلا فمن المتشابه بتلك الجهة.

قوله: (في فضلها) أي: أنزلنا قرآنًا يبين فضل ليلة القدر، وهو هذه السورة أو بعضها، ففي «أنزلنا» مبالغة، أو غير هذه السورة كأول «سورة الدخان» إن تقدم نزوله، ولا يبعد أن يقال: إن فضل ليلة سنة متمادية إلى ليلة أخرى، فجميع القرآن نازل في فضل ليلة القدر.

قوله: (وهي في أوتار العشر الأخير من رمضان) أما كونه في رمضان فلكونه أشرف الشهور، فالأشرف من الأشرف غاية في الأشرفية، وأما كونه في العشر الأخير، فلأن ما في خاتمة الشيء زبدته ونتيجته، وأن الشاهد في تلك الليلة يكون له تهيؤ وصلاحيه لأن يكون له تلك الليلة قدر بمقارنته إلى أوائل ذلك الشهر، كما يقال: إنه يلزم في تأثير العلة الفاعلة الاستعداد من العلة القابلة، وأما كونه في الأوتار فلأن الله تعالى وثر يحب الوتر.

قوله: (والداعي...) إلخ، ويمكن أن يكون ذلك للاتقاء عن الفساد؛ لأنه يكون عبادتهم ودعوتهم مقبولة، وبعضها خلاف حكمته تعالى، وأنهم يقصرون العبادة إليه، ويعرضون عن سائر الأوقات اغترارًا بشرفها وفضلها، أو لا يعرفون قدرها ولا يؤدون شكرها، فيستحقون سخط الله تعالى.

قوله: (لشرفها) إما بذاتها، أو (بالنسبة إلى العبادة الواقعة فيها)⁽¹⁷³⁸⁾، أو بالنسبة إلى العابد فيها.

قوله: (أو لتقدير الأمور) أي: تعيين الأمور بالنسبة إلى مدبراتها كما تشهد الآثار، وإلا فالتقدير المعهود أزلي، والليلة لا أزلية، لكن⁽¹⁷³⁹⁾ هذا إنما هو على بعض تفاسير تلك الآية، وإلا قد فسر ذلك بليلة البراءة أيضًا، ويمكن التوفيق بأن يكون أصل النزول في إحدهما، والوصول في أخرى، أو يتفق ليلة القدر حال النزول مع ليلة البراءة، لكن لا يتمشى على مختار المصنف.

قوله: (وذكر الألف) فيجوز أن يزيد الخيرية على الألف، كما في قوله تعالى: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ) [البقرة: 96] بمعنى: جميع الدهر.

قوله: (أو لما روي) فهذا تفسير بالرواية، والأول بالدراية، والرأي في مقابلة النص ليس بجائز، والظاهر من صنع المصنف ترجيح الأول، مع أن جوازه محل كلام.

⁽¹⁷³⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷³⁷⁾ الإتيان، 150/1.

⁽¹⁷³⁸⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁷³⁹⁾ سقطت من ج.

فإن قيل: الأول قياس، والقياس راجح على خبر واحد، ليس بمقارن شرائطه، قلنا: بعد تسليم قياسيته وعدم قياسية الثاني، وتسليم كون هذا الحديث مما لم يراع شرائطه كون رجحانية القياس فيما دل على الأحكام، وأما فيما يتعلق بالقصص والوعد والوعيد، فالظاهر تقدم مطلق الحديث على مطلق الرأي، ودعوى ثبوت الأول بالخبر أيضًا خلاف متبادر صنيع المصنف، ولا بد له من بيان ولو من طريق ضعيف.

قوله: (فأعطوا ليلة القدر) فالظاهر أنه من خواص هذه الأمة بشرف سعادة نبيهم صلى الله تعالى عليه وسلم، وفعل الله تعالى تفضلي لا استحقاقى ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الجمعة: 4].

قوله: (بيان لما له فضلت) يشعر كون الفضل لأجل التنزل، والظاهر أن التنزل لأجل الفضل والشرف، ويؤيده ما يقال: إن تنزلهم لإدراك فضل تلك الليلة؛ إذ ليس في السماء ليلة.

قوله: (وتنزلهم...) إلخ، لفظ الملائكة جمع محلى باللام يفيد العموم إلى جميعهم، فكيف تحتمل الأرض جميعهم، أو السماء الدنيا أيضًا؟

قيل في الجواب بأنه يجوز على سبيل التناوب، كما يدل لفظ التنزل المفيد للتدرج، ويمكن أن يكون تنزلهم جميعًا بحسب ليالي قدر جميع الدهر، لا بحسب ليلة قدر سنة واحدة، أو يكون الاستغراق نوعيًا لا إفراديًا، ولا شك أنه يتحقق وجود النوع بمجرد وجود بعض أفراده.

ويجوز أن يكون الاستغراق إضافيًا، كما جاء في الحديث بكونها ملائكة السورة، ويجوز تزامهم من الأرض إلى السماء، وأن ذلك كقياس الغائب على الشاهد، فإنهم ليسوا بأجسام كثيفة حتى يلزم التزاحم وعدم الاتساع.

ثم قيل في وجه نزولهم: إنه للتسليم والاستغفار والشفاعة. وقيل: هو كون أكثرية ثواب عملهم. لكن يرد عليه: أنه ليس لعمل الملائكة ثواب ورفعة، بل عبادتهم طبعي تلذذي، إلا أن يقال برجوع ذلك إلى الإنسان.

قوله: (أو السماء الدنيا) لا يخفى أنه لا يتحقق التنزل في حق ملائكة السماء الدنيا حينئذ، ولفظ الملائكة ظاهر في العموم، بل نص، ولا داعي للعدول عنه، وأن فائدة التنزل إما لأنفس الملائكة لزيادة التلذذ بمصادفة تلك الليلة - وهو منتف لعدم الليلة في السماء - وإما للمؤمنين للتسليم والزيادة والتبشير، أو للفاسقين لنحو الشفاعة، أو لنحو زيادة البقاع - (كما) (1740) أشير - وهو منتف أيضًا، وهو ظاهر، وأنه قد دلت الآثار على مضمون الاحتمال الأول، فهذا الاحتمال من قبيل رأي في مقابلة النص، فلا مجال للمخلص إلا إثبات هذا بالسمع أيضًا.

قوله: (أو تقرههم...) إلخ، الظاهر من قبيل مقابلة الجمع بالجمع، لكن هذا الثالث قد يقرب أن يتحد مع الأول، وأنه لا يلائم التعليل الثاني، فافهم. ثم المراد من التنزل على هذا يجوز أن يكون مجرد شفقتهم وشفاعتهم، فلا يلزم التنزل بأنفسهم.

قوله: (من كل أمر قدر) أي: أظهر تقديره بالنسبة إلى المدير كما عرفت. لكن يرد أنه إن كان المراد تعلم المقدرات⁽¹⁷⁴¹⁾، فظاهر أنه لا يتوقف على التنزل إلى الأرض أو السماء الدنيا، فضلاً عن تقرب المؤمنين، وأن أعمالها وتصرفها على وفق التقدير، فيتوقف على الوقوف إلى تمام السنة.

وقد دل قوله تعالى: [حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ] مع سائر الآثار، أنهم لا يبقون في الأرض بعد الفجر، إلا أن يقال: يضبطون ويحفظون المقدرات، ثم ينصرفون إما في مقامهم أو بنزولهم عنه مرة أخرى.

قوله: (أي: من أجل كل إنسان) لا يخفى هذا التعميم لا يلائم الخصوص المفهوم من قوله: (أو تقربهم إلى المؤمنين) فالملائمة إما بأن يقال⁽¹⁷⁴²⁾: أو تقربهم إلى الناس، أو من أجل كل إنسان.

قوله: (ما هي إلا سلامة) يريد أن «هي» مبتدأ و«سلام» خبر قدم للاختصاص.

قوله: (أي: لا يقدر الله...) إلخ، لا يخفى أن المفهوم منه ليس غير السلامة مقدرًا في تلك الليلة، والمفهوم من قوله: (من أجل كل أمر قدر...) إلخ، السلامة، وغير السلامة مقدر في تلك الليلة.

والحمل على الكثرة بعيد من اللفظ، إلا أن يقال: حصر السلامة بالنسبة إلى مدرك تلك الليلة ومحبيها والداعي العابد فيها، أو يراد من التقدير هنا أثر التقدير - أي: الإيجاد كما قيل - لكن يرد يلزم ألا يقع فيها شيء من المضرات والبليات، والاستقراء، سيما على ما عيّن المصنف ولو تقريبًا على خلافه.

قوله: (ويقضى في غيرها) لا يخفى أنه داخل في عموم قوله: (كل أمر قدر في تلك السنة)، فينبغي أن يفيد ذلك بقولك: كل أمر هو سلامة قدر... إلخ⁽¹⁷⁴³⁾.

قوله: (وما هي إلا سلام) فلفظ «السلام» باقٍ على حاله، بخلاف التفسير الأول، فلعل ترجيح الأول المفاد من التقديم، مع أن مقتضى القاعدة عكس الترتيب، لعدم التغير في اللفظ للأبلغية في المعنى.

قوله: (أي: وقت مطلعته) قيل: قدر المضاف ليكون الغاية من جنس المغيّا. لا يخفى أن «حتى» إما متعلق بـ«تنزل» أو بـ«سلام»، وعلى التقديرين المغيّا إما التنزل أو السلامة أو الليلة، وظاهر أنه على التقدير لا يتصور المجانسة بين وقت طلوع الفجر وبين كل واحد مما ذكر.

وقد صرح في بعض الأصولية كون هذه الآية مثلاً لما لم يكن ما بعد «حتى» جزءاً عما قبلها، وأنه لو ثبت المجانسة لكان الغاية لمجرد إسقاط ما وراء الغاية، فيلزم أن يكون وقت طلوع الفجر داخلًا في تنزل الملائكة والسلام.

وشواهد الآثار على خلافه، بخلاف عدم التجانس، فإنه لا يدخل الغاية في المغيّا، كما في (أَتَمُّوا أَلَصْبِيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) [البقرة: 187]، وإن نقض تلك القاعدة بقوله تعالى: (إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا) [الإسراء: 1]، ودفع بمعلومية ذلك بالآثار، لا بصورة النص فقط.

قوله: (كالمراجع) فمصدر أيضاً، لكن على خلاف القياس، فمحتاج إلى حذف المضاف أيضاً، ولا يخفى أنه على تقدير كونه اسم زمان لا يحتاج إلى حذف مضاف، فالأصل ترجيح هذا، وقد أشار إلى ترجيح الأول بتقديمه.

(1741) في د: المقدرات.

(1742) سقطت من أ.

(1743) سقطت من ج.

قوله: (أو اسم زمان) هذا الاحتمال جارٍ على قراءة الفتح أيضًا، وقد خصَّه بالكسر.



(سورة البينة (1744))

قوله: (بالإلحاد) أي: الميل عن الحق إلى الباطل في صفاته تعالى، كما قال اليهود: (عَزَيْزٌ أَبْنُ اللَّهِ) [التوبة: 30]، والنصارى: (الْمَسِيحُ أَبْنُ اللَّهِ) [التوبة: 30]، بل أثبتوا (قدماء ثلاثة)⁽¹⁷⁴⁵⁾ من الأقباط التي هي: الأب والابن وروح القدس.

فيرد على المصنف: أنه ليس بإلحاد في الصفات بل في الذات، ويلزم حينئذ⁽¹⁷⁴⁶⁾ أيضاً الإشراك، فينافيه عطف [والمشركين] عليه، ويمكن دفعه بأن مرادهم من الأب هو صفة الوجود، ومن الابن العلم، ومن روح القدس الحياة.

وزعموا أن العلم انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فظهر أنه راجع إلى إلحاد في الصفة، وأنهم وإن لزمهم الشرك لكن لم يصرحوا به ولم يلتزموا، واللزوم غير الالتزام.

قوله: (و«من» للتبيين) قيل: أي: لا للتبعيض، حتى لا يلزم ألا يكون بعض المشركين كافرين. أقول: لا امتناع فيه، بل الواقع ذلك، فإن بعضاً من أهل الكتاب والمشركين كانوا مؤمنين، فظهر أيضاً أن تخصيصه بالمشرك ليس له مخصص.

وقيل: فيه رد على الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله، ولقد أعجب حيث قال: أتى بحرف التبعض على أهل الكتاب دون المشركين؛ لأن بعض أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بعثه، فكفر به بعد بعثه، ومنهم من آمن به وبقي عليه، ومنهم من لم يؤمن به، فكانوا أصنافاً، بخلاف المشركين فإنهم كانوا صنفاً واحداً، فإن ما ذكره مع كونه خفي المحصل جداً، يحكم بأن المشركين ليس مدخول «من». انتهى⁽¹⁷⁴⁷⁾.

لا يخفى أن الخفاء بالنسبة إلى القائل المورد لا يقتضي الخفاء بالنسبة إلى مثل هذا الشيخ، كيف وهو علم الهدى وإمام أهل السنة؟! هل يمكن منه إيراد ما ليس له فيه وقوف في «كتابه» سيماً في «تفسيره»؟! وقد ورد الإخبار في بعض الكتب المعتبرة على هذا المضمون، ويؤيده قوله تعالى: (وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) [آل عمران: 199] الآية.

ثم إنه ولو سلم التفرق من أهل الكتاب دون المشركين، لا امتناع في كون المراد من قوله تعالى: [والمشركين]: وجميع المشركين. وقد قرئ «والمشركون» عطفاً⁽¹⁷⁴⁸⁾ على [الَّذِينَ كَفَرُوا]، ثم إن الواقع ونفس الأمر أن بعض الكفار مطلقاً شرفوا بالإيمان، فالأوفق الحمل على التبعض. قوله: (وعبد الأصنام) فاللام عهد، وهذا بالنسبة إليهم، وإلا فالمشرك لا اختصاص له بالعبد⁽¹⁷⁴⁹⁾.

⁽¹⁷⁴⁴⁾ في ج: البرية. وتسمى أيضاً: (لم يكن)، و(سورة أهل الكتاب)، وكذا سميت في مصحف أبي بن كعب رضي الله عنه، و(سورة الانفكاك). الإفتان 1/ 122.

⁽¹⁷⁴⁵⁾ سقط من ج.

⁽¹⁷⁴⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁴⁷⁾ تأويلات أهل السنة، 588/10.

⁽¹⁷⁴⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁷⁴⁹⁾ سقطت من أ.

قوله: (عما كانوا عليه...) إلخ، أورد: أن مقتضى هذا إيمانهم عند إتيان الرسول؛ لأن الغاية ليست بدخلة تحت المغيّا، ومقتضى قوله: [وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ] ازدياد كفرهم عند إتيان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم.

ثم أوجب - نقلًا عن «الكشاف»⁽¹⁷⁵⁰⁾ - بأن الآية الأولى حكاية منهم قبل بعثته عليه السلام، وقوله: [وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ] إخبار من الله تعالى وإلزام عليهم، فلا تناقض.

لا يخفى أن المعنى داموا على الكفر في جميع الأوقات حتى وقت إتيان البينة، فما بعدها جنس لما قبلها، فالغاية داخلة تحت المغيّا، ولو سلّم عدم تجانسه فقد يدخل عنده أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 1].

وأيضًا لا يُشعر صنيع المصنف شيئًا من الحكاية، وقد قيل: إن الآية إخبار على تفسير المصنف على خلاف تفسير «الكشاف»⁽¹⁷⁵¹⁾ من كونها حكاية لما قالوه قبل بعثته، تركه المصنف لكونه تكلفًا مستغنى عنه. نُقل عن «التفسير الكبير» عن الواحدي: أن هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظمًا وتفسيرًا⁽¹⁷⁵²⁾. قوله: (فإنه مبين) أي: ما ذكر من الرسول والقرآن، قيل: لم يرد أن البينة بمعنى المبين، بل أشار إلى وجه الشبه بالبينة تصحيحًا للإطلاق.

قوله: (بأخلاقه) الباء للملابسة، أي: مطلق معجزة الرسول مع أخلاقه صلى الله تعالى عليه وسلم، أو للبيبية، أي: المعجزة المخصوصة من أخلاقه صلى الله تعالى عليه وسلم. الإفحام: الإسكات. والتحدي: طلب المعارضة بإتيان مثله على وجه الغلبة.

قوله: (بدل من البينة) بدل كلّ، وقوله: (بنفسه) على إرادة الرسول، وقوله: (بتقدير مضاف) نحو: وحي رسول، أو كتاب رسول، على إرادة القرآن.

قوله: (أو مبتدأ...) إلخ، أورد: أنه على هذا يكون كلامًا مغلقًا، والأظهر أن يجعل خبر مبتدأ، أي: هي أو هو رسول. وقيل أيضًا: إنه حينئذ لا ينتظم قوله: [رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ] مع سابقه، إلا أن يقال: جملة معترضة لمدح البينة.

قوله: (صفته أو خبره) الأول للأول، والثاني للثاني⁽¹⁷⁵³⁾.

قوله: (وإن كان أميًا) قيل: كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أميًا لعدم تعلمه من الكتاب، لنلا توهموا إلى الأخذ من سائر الكتب الإلهية فيما أتى من الوحي، أو لنلا يكون أحد معلمًا له موجب التفضيل عليه. وقيل: لكونه مصدر الشرائع، ومبدأ الأحكام. وقيل: لانتسابه إلى أمه لموت أبيه قبل نشأته. فهذا الكلام إنما هو على الأول.

⁽¹⁷⁵⁰⁾ تفسير الكشاف، 781/4.

⁽¹⁷⁵¹⁾ في ج: الكتاب.

⁽¹⁷⁵²⁾ التفسير الوسيط، 539/4، تفسير مفاتيح الغيب، 237/32.

⁽¹⁷⁵³⁾ سقطت من أ.

قوله: (مثل ما في الصحف) أي: الصحف الأولى كالتوراة والإنجيل، ويمكن أن يراد القرآن، فإن النبي ﷺ لا يقرأ القرآن من الصحف، بل من الوحي والحفظ. فعلى هذا لو أريد من النظم: يتلو ما في الصحف المطهرة، لكان له وجه، بل أوجه.

قوله: (وقيل: المراد جبرائيل) فعلى هذا لا احتياج إلى التأويل؛ لأنه ليس أميًا. قوله: (لا يؤتى ما فيها) يعني: لا يقبل التحريف، أو لا يقبل النسخ، أو معجز لا يقبل النظر على إرادة القرآن.

قوله: (مكتوبات) لكون الصحف عين الكتب يلزم ظرفية الشيء لنفسه، ففسر بالمكتوبات لدفع ذلك. قوله: (مستقيمة) ولا يبعد كونه من القائمة - أي: الدائمة - بمعنى عدم قبول التحريف والنسخ، تدبر! قوله: [وما تفرّق الذين] الآية، المفهوم من «الكشاف» أن معناه: ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم⁽¹⁷⁵⁴⁾. (والمفهوم من ظاهر المصنف: أنهم تفرقوا بعد مجيء الرسول)⁽¹⁷⁵⁵⁾ والظاهر من التفرق بنحو الإيمان.

ولا يخفى أن مقام الذم يرجح جانب «الكشاف»، لكن المناسب على تقرير «الكشاف» أن يقال: ما ازداد تفرقهم عن الحق، ولا ازداد تقررهم على الكفر، إلا بمجيء الرسول. وحمل «الكشاف» الآية الأولى على الحكاية منهم قبل بعثته عليه السلام، وجعل الغاية غير داخلة في المعنى، وهذه الآية إخبارًا منه تعالى، لدفع التناقض، (كما أشير آنفًا. ولا يخفى أنه لو جعل الغاية داخلة في المعنى على صنيع «الكشاف»، وغير داخلة على صنيع المصنف، لتوافق الأيتان بلا تناقض)⁽¹⁷⁵⁶⁾، ولا حاجة إلى حمل حكاية.

قوله: (بأن آمن بعضهم) الأولى أن يذكره في نظيره الأول في تفسير [مُنْفَكِّين].

قوله: (بأن آمن)، وقوله: (بالإصرار) متعلق بـ(تفرق).

قوله: (فيكون كقوله) تبريع على الوجه الثاني، وقوله: [وكانوا...] إلخ، يعني: كان أهل الكتاب يطلبون الفتح حين ذهبوا على الكفار بحرمة نبينا عليه الصلاة والسلام، فلما جاءهم ما عرفوا، يعني: أنكروا فكفروا به. فهذا يقتضي بقاءهم على ما كانوا عليه بعد بعثة الرسول عليه السلام، وهو ليس بمناسب على صنيع المصنف، كما أشير، بل إلى «الكشاف» كما عرفت.

قوله: (وإفراد أهل الكتاب مع جمعه مع المشركين) فيما سبق (للدلالة...) إلخ، لعلمهم من كتبهم حقيقة المجيء، فالإنكار أو التفرق من العالم ليس كالذي من غيره، وهو السر في الإظهار في موضع الإضمار هنا، ووجه التصريح بأهل الكتاب بعد التعبير عنه بالذين كفروا، ووجه تقديمه أيضًا على المشركين.

قوله: (وأنهم لما تفرقوا) فيه دلالة على أن مراد المصنف أنهم تفرقوا بالإيمان بعد مجيء البينة، وقد عرفت ما فيه.

⁽¹⁷⁵⁴⁾ تفسير الكشاف، 782/4.

⁽¹⁷⁵⁵⁾ سقط من ج.

⁽¹⁷⁵⁶⁾ سقط من ج.

قوله: (أي: في كتبهم) فيكون مختصاً بأهل الكتاب، فهذا يصلح أن يكون وجهاً آخر لإفراد أهل الكتاب هنا، ويمكن أن يكون الأمر بالنسبة إلى جميع المكلفين، إذ لم يخلق أحد سُدىً، ولا يعذب الله أحداً من غير بعثة رسول، فالمشرك داخل في الأمر، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].
قوله: (بما فيها) أي: في الكتب، وفي «الكشاف»: وما أمروا بما في الكتابين⁽¹⁷⁵⁷⁾. وقيل: وما أمروا بما أمروا في كتبهم.

والحاصل: أن الأمر متعد بالباء، وصلته محذوفة، ولهذا قيل: ليس قوله: [لِيَعْبُدُوا] صلته، وإلا ليقول: «بأن يعبدوا»، ويمكن أن يجعل اللام بمعنى «أن» بمعنى: «بأن يعبدوا» كما في قراءة ابن مسعود: «إلا أن يعبدوا»، كما في «الكشاف» مع بعض التفاسير.

فالقول بأن الأظهر أن يجعل اللام زائدة، كما تزداد في صلة الإرادة في نحو: «أردت ليقوم»، لتنزيل الأمر منزلة الإرادة ليس بظاهر، بل تكلف، على أنه قريب إلى كونه من قبيل إثبات اللغة بالقياس.
ثم قيل: قال الشيخ الماتريدي: دلت هذه الآية على ما يجب أن يؤول به⁽¹⁷⁵⁸⁾ قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، إذ لا يصح ظاهره، إذ لو كان الخلق للعبادة لما أمكن مفارقتهم عنها، فالمراد الأمر بالعبادة فأمروا، فمنهم من امتثل، ومنهم من لم يمتثل. هذا، وفيه بحث؛ إذ لو كان الأمر للعبادة لما انفك الأمر عن العبادة، إلا أن يحمل اللام على ما حملنا، فتأمل. انتهى⁽¹⁷⁵⁹⁾.

لا يخفى أن⁽¹⁷⁶⁰⁾ قوله: «فالمراد الأمر بالعبادة» صريح أن العبادة هو المأمور به، فيقتضي واحد مما ذكر من التأويل أن التأويل إنما هو لإبقاء اللام على حقيقته، وذلك ممكن في آية الخلق، بمعنى: إلا لأن يؤمروا بالعبادة، فالأمر لا ينفك عن الخلق وإن انفك عن العبادة، بخلاف آية الأمر؛ إذ لا يمكن فيه ذلك، بل على التأويل المشهور من كونه لام حكمة ومصلحة، على ما فصل في الكلامية.

قوله: [مُخْلِصِينَ]، وقوله: [حُنَفَاءَ] حالان (من فاعل) [لِيَعْبُدُوا] أو الأول فقط، والثاني من فاعل الأول. قيل: في هذا الحصر المستفاد من النفي والاستثناء دلالة على أن العبادة ليس للثواب والنجاة، بل لمقتضى العبودية والربوبية. وأيضاً فيه إشارة إلى أن من عبد لأجل الثواب، فالمعبود هو الثواب، والحق واسطة.
قوله: (لا يشركون به) لا يخفى أن للشرك أنواعاً؛ فبعض أنواعه في أهل الكتاب، فلا يتوهم التنافي بين هذا وبين ما فهم من قوله: (في كتبهم) عند تفسير [وَمَا أُمِرُوا] من أنه يقتضي كون الآية لأهل الكتاب وهذا للمشركين.

قوله: (ولكنهم حرّفوا وعصوا) لا يعلم فهم ذلك من النظم إلا بسوق الآية لمذمتهم، ولو ترك هذا هنا وقوله: (في كتبهم) فيما سبق آنفاً، وفسّر القيامة بالقائمة والدائمة، لم يبعد، بل كان أشمل وأحسن.
قوله: (دين الملة القيامة) قيل: قدر الموصوف لئلا يلزم إضافة (الشيء إلى صفته بمنزلة الشيء إلى نفسه، الدين ما باعتبار الطاعة، والملة ما باعتبار الكتابة والإملاء).

⁽¹⁷⁵⁷⁾ تفسير الكشاف، 782/4.

⁽¹⁷⁵⁸⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁷⁵⁹⁾ تأويلات أهل السنة، 591/10.

⁽¹⁷⁶⁰⁾ سقطت من ج.

يرد عليه ما قيل: إنه من قبيل إضافة⁽¹⁷⁶¹⁾ العام إلى الخاص، كشجر الأراك، فلا حاجة إلى تقدير الملة، إلا أن يقال ذلك للتنبية على أن القيمة بمعنى الملة، كما قرئ بالدين القيمة، فافهم. قوله: [إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا] قيل: هذا كالتأكيد لقوله: [وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ]، إذ كون جزاء المعرض هذا، وجزاء المتمثل ذلك، يحقق معنى الملة القيمة، وعدم عطف [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا] لتخييل عدم المناسبة بين الجملتين، وأنت خبير أن المفهوم⁽¹⁷⁶²⁾ من تعليقه كونه نفس التأكيد، ومطلوبه شبه تأكيد، وأن ذلك التحقيق ليس بمناسب للتحقيق التأكيدي، كما يشهده مواقع استعماله، وأن فصل الجملة الثانية صريح في خلاف ما أراده، واعتذاره لا يحقق ما أراده، بل يؤكد خلافه.

لعل الأوجه: أنه من قبيل البديل، لكون الجملة الأولى غير وافية بتمام المراد؛ إذ بيان جزائهم من المراد. ولم تَفِ الجملة الأولى، أي: جملة [وَمَا تَفَرَّقَ]، و[وَلَمْ يَكُنْ الَّذِينَ]. وجملة [وَمَا أَمَرُوا] قيدٌ ملحق لجملة [وَمَا تَفَرَّقَ]، وجملة [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا] استئناف عما قبلها، بل الأقرب أن يجعل الأولى أيضاً استئنافاً عن سؤال نشأ من جملة [وَمَا تَفَرَّقَ] مثلاً.

قوله: [وَالْمُشْرِكِينَ] قيل: ذكر «كَفَرُوا» بلفظ الفعل، و«المشركين» بلفظ الاسم؛ لأنه لم يكن كفر أهل الكتاب أصلياً، بل حدث بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام، وكفرُ المشركين أصلي. لا يخفى أن كلمة «من» في [مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ] بيان للذين كفروا، (فلا وجه)⁽¹⁷⁶³⁾ لتخصيص «كفروا» بأهل الكتاب.

قوله: [لِتَفَاوَتْ كَفْرَهُمَا] قيل: لأن كفر المشركين من إنكار الصانع والنبوة والقيامة، وكفر أهل الكتاب من إنكار محمد عليه السلام فقط.

أورد بأن الموافق لما ذكر آنفاً من شناعة حال أهل الكتاب، كون الشدة في جانبهم. لا يخفى أن شناعة الحال في مقام الأمر لا يقتضي قوة في الكفر، بل الظاهر أن الشرك فقط أشنع من الغير مطلقاً. قوله: (أي: الخليفة) قيل: فيشمل الملك والجن أيضاً. وقيل بتخصيصه بالبشر، فالأول على كون [البرية] من البرء، بمعنى الخلق، والثاني من البرى بمعنى التراب، لكونه مخلوقاً منه، ورجح الأول بقراءة المهموز، واستدل به على أفضلية البشر من الملك.

قوله: (على الأصل) وإن كان هذا أصلاً، لكن ترك الهمزة أجود؛ لأن جمهور العرب قد استمروا على تخفيف الهمزة فيه وفي «النبى»، فالهمزة كالمفروض المخالف للاستعمال.

قوله: (تقديم المدح) الظاهر أن المبالغة إنما هو في نفس المدح لا في تقديمه، إلا أن يقال: المراد من التقديم تقديم مدحهم على مدح الجميع، المفهوم من الحصر كما استدل به على أفضلية البشر من الملك. والقول بأن المقام لكونه مسوقاً لبيان عاقبتهم (يقضي تقديم عاقبتهم)⁽¹⁷⁶⁴⁾ على مدحهم، (فتقديم مدحهم)⁽¹⁷⁶⁵⁾ يكون للمبالغة، ليس بظاهر في وجه المبالغة.

(1761) سقط من ج.

(1762) سقطت من أ.

(1763) في أ: فلا حاجة.

(1764) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: (وذكر الجزاء...) إلخ، المبالغة فيه بالنسبة إلى العمل، حيث ترتب عليه مثل هذه النعم الجليلة، فعلاً العمل علو للعامل. أورد بأن المقابلة واقعة بحسب نفس⁽¹⁷⁶⁶⁾ الأمر فأين المبالغة؟ وأجيب: أن إعلامه وإظهاره مبالغة، فتأمل.

قوله: (والحكم عليه...) إلخ، المبالغة فيه من كون الجزاء من طرف الرب، وإضافة الرب إليهم - سيماً إضافة اسم المعنى - تفيد اختصاص الربوبية إليهم بوجه خاص.

قوله: (وجمع جنّات) فلكل فرد جنّات متكرّرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ [الرحمن: 46]، ثم قال ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: 62]. (وأما)⁽¹⁷⁶⁷⁾ قاعدة انقسام الأحاد، فلعلة أصل قد يُعدل عنه بمثل هذه العوارض والقرائن، ويمكن التطبيق بتحرير تلك القاعدة: أن المراد من انقسام الأحاد، أعم مما هو شخص أو نوع، فيجوز انقسام الفرد النوعي الشامل للأفراد الكثيرة إلى الفرد الشخصي، كما في «الإتقان»، ويؤيده ما في بعض الآثار: أن لكل فرد جنّة واحدة، لكن أدناها مثل الدنيا عشر مرات⁽¹⁷⁶⁸⁾.

قوله: (إضافة) إما من كون المضاف إليه نكرة داخلية على الفخامة والعظمة، أو أن معنى العَدْن: الإقامة الدالة على التمكن والقرار، النافية للزوال والمستعار.

قوله: (بما يزداد لها نعيمًا) إذ جريان الماء من الجنان مما يزيد شرفه، ويزيل نقصه، وينمي أشجاره. قوله: (استئناف لبيان إعطاء الجنة الروحانية) كما أن الأولى للجسمانية، هذا مناسب لأن يكون استئناف إخبار، ويحتمل أن يكون استئناف دعاء.

قوله: (أي: المذكور...) إلخ، قيل: الأظهر أنه إشارة إلى ما ترتب عليه الجزاء والرضوان، من العمل والإيمان. أقول: يبعده تفسير المصنف الخشية بالأعمال في «سورة النازعات».

قوله: (عن النبي عليه الصلاة والسلام) هذا الحديث مما أجمعوا على طعنه، لكن قد يقرب معني بعض القرب إلى ما خرّج أبو نعيم مرفوعاً: «وإن الله يسمّع قراءة» «لم يكن الذين كفروا» فيقول: أبشّر عبدي! فوعزّتي لأمكننّ لك في الجنة حتى ترضى⁽¹⁷⁶⁹⁾، إذ المعية والرفاقة بخير البرية دائماً مما رضي عنه.

(1765) سقط من ج.

(1766) سقطت من د.

(1767) سقطت من أ.

(1768) لم أجد بهذا اللفظ، لكن في «البخاري» من حديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال النبي ﷺ: «إني لأعلم آخر أهل النار خروجاً منها وآخر أهل الجنة دخولاً: رجل يخرج من النار كبوا، فيقول الله: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع فيقول: يا رب، وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع فيقول: يا رب وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فإن لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها، أو إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا، فيقول: تسخر مني أو تضحك مني وأنت الملك؟ فلقد رأيت رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه، وكان يقال: ذلك أدنى أهل الجنة منزلة.»

(1769) أخرجه أبو نعيم في «معرفة الصحابة» 350/1، وفي إسناده عبد الله بن سلمة بن أسلم، ضعفه الدارقطني، وقال أبو نعيم: متروك، وينظر: الإصابة لابن حجر، 370/1، فقد تكلم على إسناده وصوبه.

(سورة الزلزلة) (1770)

قوله⁽¹⁷⁷¹⁾: [إِذَا زُلْزِلَتْ] (1772) معمول لـ [تَحَدَّثْتُ] المتأخر، أو لنحو «اذكر» المحذوف كما سيشير.
قوله⁽¹⁷⁷³⁾: (المقدر لها) قيل: إشارة إلى ما يصحح به الإضافة في [زلزالها]، بوجوه ثلاثة. لعل كل الثلاثة على حمل الإضافة على العهد - أي: المعهود بالتقدير الإلهي، وبالإمكان وباللياقة - وقيل: يكون الثاني على الاستغراق. أورد أن فيه تأملاً، إلا أن يراد الاستغراق العرفي.
أقول: لو لاحظ نحو قوله تعالى: (فَكَانَتْ هَبَاءً مُتْبِتًا) [الواقعة: 6]، و(كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ) [القارعة: 5]، و(فَكَانَتْ سَرَابًا) [النبأ: 20]، و(ذُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا) [الفجر: 21] سيماً على تفسير المصنف، لَعَلِمَ عدم الاحتياج إلى العرفي.

قوله: (عند النفخة الأولى أو الثانية) أما الأول: فلأن الاضطراب مناسب للتخريب، والنفخة الأولى للتخريب، وأنهم حملوا أمثال هذه الآية على الأولى، كما صرح المصنف في أوائل سورة «التكوير»⁽¹⁷⁷⁴⁾، ولا نصاً في إرادة إخراج الموات في [وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا]، وإخراج الدفائن عند الأولى كما في بعض الآثار خلافاً لمن وهم.

فيظهر وجه عدول المصنف عن «الكشاف» من الاقتصار على النفخة الثانية، معللاً بأن إخراج الأموات عند الثانية.

وبما ذكر أيضاً يظهر ضعف ما يقال في توجيه إرادة الأولى: نجعل وقت النفختين وقتاً واحداً ممتداً⁽¹⁷⁷⁵⁾، أو لاحتمال أن يكون إخراج الموتي عند النفخة الأولى، وإحيائها في الثانية، وتكون على وجه الأرض بين النفختين.

قوله: (وليس في الأبنية...) إلخ، أورد بـ«خرقال» و«فسطال»⁽¹⁷⁷⁶⁾ و«خرطال»، وأجيب بأن المراد ما بوجه الغلبة، وقيل: بالندرة.

قوله: (وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ) قيل⁽¹⁷⁷⁷⁾: إظهاره⁽¹⁷⁷⁸⁾ في موضع الإضمار لزيادة⁽¹⁷⁷⁹⁾ التقرير، أو للإيماء إلى تبدل الأرض غير الأرض، أو لأن إخراج الأتقال حال لبعض أجزائها.

لا يخفى أن المتبادر أن الأرض التي تضطرب هي التي تخرج الأتقال، بل اضطرابها علة لإخراجها، ولعل بعد ذلك وإن حال بعض أجزاء الشيء حال له. نعم، في النكات والخطابيات اتساع.

قوله: (من الدفائن والأموات) والأول للنفخة الأولى، والثاني للثانية.

(1770) ليس ما بين القوسين في أ، وفي د: (الزلزال).

(1771) سقطت من د.

(1772) سقطت من ج.

(1773) سقطت من ج.

(1774) سقطت من ج.

(1775) في ج: سمناً.

(1776) في ج: خطال.

(1777) سقطت من ج.

(1778) في ج: إضماره.

(1779) في ج: بزيادة.

قوله: (لما يبهرهم) أي: يغلبهم، أي: كل أفراد الإنسان يقول ذلك للدشنة والحيرة، كما قال تعالى: وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ [الحج: 2]، كذا قيل. يُرَدُّ بالذنين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وقيل: للاستعظام. يُرَدُّ أيضاً: أن ذلك ليس بمناسب للكل، فالأولى أن يجمع بينهما للموافقة بين الفريقين. قوله (1780): (وقيل) مَرَضَهُ لعدم المخصص كما (1781) قيل، وأنت تعلم أن مثل ما أشير أنفاً يصلح مخصصاً، فافهم.

قوله: (يعلم ما لها) قائلاً: هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ [يس: 52].
قوله (1782): (تحدث الخلق) حذف المفعول الأول للقصد إلى نفس الفعل، تهويلاً لليوم كما في «الكشاف» (1783)، وقيل: للتعميم (1784). ولا يبعد أن يكون للتعين (1785) والاحتراز (1786) عن البعث ظاهراً.
قوله: [أخبارها] قيل: مفعوله (1787) الثاني. ورُدُّ بأن المستعمل «حدثه بكذا»، أو «حدثت (1788) زيداً عمراً فاضلاً»، إلا أن يقدر الباء. لا يخفى أن مثله مما يحتاج إلى السمع، وأجيب بجواز جعله بمنزلة المفعولين باعتبار طرفيه (1789)، وأيضاً جوز جعله (مفعولاً أول بتقدير مضاف - أي: مخاطب أخبارها (1790) - و) (1791) مفعوله الثاني قوله: [بأن رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا].

قوله: (وقيل: ينطقها...) إلخ (1792)، مَرَضَهُ لاستبعاد (1793) تكلم الأرض. يرد عليه أن الأصل في النصوص الحمل على ظواهرها فيما أمكن. وقد روي عن أبي هريرة، أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ هذه الآية (1794) فقال: «أتدرون ما أخبارها؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «فإن (1795) أخبارها أن تشهد على كلِّ عبدٍ وأمةٍ بما عملَ على ظهرها، تقول: عمل كذا وكذا (في يوم كذا وكذا)» (1796). ومثله عن مقاتل. قوله: (أو أصل) أي: معمول بلا تبع (1797).

-
- (1780) سقطت من ج.
(1781) زيد في ج هنا: إذا.
(1782) سقطت من أ.
(1783) تفسير الكشاف، 784/4.
(1784) في ج: للتعيم.
(1785) في ج: للتعين.
(1786) في ج: الاعتراض.
(1787) في ج: مفعول.
(1788) كتبت في ج على هيئة غير مقروءة.
(1789) في ج: (صرفية)، وزيد بعدها فيها: (قوله).
(1790) في ب: أخبار، وفي ج: أخبارها.
(1791) سقط ما بين القوسين من أ.
(1792) سقطت من ج.
(1793) كتبت في ج على هيئة غير مقروءة.
(1794) سقطت من د.
(1795) في أ، ج: بأن.
(1796) أخرجه ابن المبارك في «المسند» (93) ومن طريقه الإمام أحمد، 445/14. والترمذي (2429) وغيرهما.
(1797) في د: تتبع.

قوله: (بِسبَبِ إِحْيَاءِ)⁽¹⁷⁹⁸⁾ رَبِّكَ لَهَا) لا يخفى أن الوحي إنما يناسب المعنى الثاني، (وقد جعله تفسيرًا للأول)⁽¹⁷⁹⁹⁾ كما هو الظاهر من قوله: (بأن أحدث فيها...) إلخ.

قوله: (إِنْ يُقَالُ) دفع لما يتوهم من أنه كيف يصح بدلية⁽¹⁸⁰⁰⁾ ما بحرف الجر عما لا يكون كذلك؟ فحاصل الدفع: أن كلاً من الاستعمالين صحيح.

قوله⁽¹⁸⁰¹⁾: (بِمَعْنَى إِلَى) عبر باللام للفواصل.

قوله: (أَوْ عَلَى أَصْلِهَا) أي: التعليل والأجل. وقوله: (تَشَفَّى)⁽¹⁸⁰²⁾ بمعنى الخلاص.

قوله: [يَصْدُرُ] بمعنى الانصراف والرجوع، وقوله: (مِنْ مَخَارِجِهِمْ) (يعني)⁽¹⁸⁰³⁾ يرجعون مبتدئين من مخارجهم)⁽¹⁸⁰⁴⁾ هي قبورهم، و«إلى» متعلق بـ[يَصْدُرُ].

قوله⁽¹⁸⁰⁵⁾: (مُتَفَرِّقِينَ) كما في قوله تعالى: فَتَأْتُونَ أَقْوَابًا [النبأ: 18].

قوله⁽¹⁸⁰⁶⁾: (جِزَاءَ أَعْمَالِهِمْ) تقدير المضاف؛ إما لأن نفس العمل لا يمكن رؤيتها، أو لأن النصوص القطعية ناطقة⁽¹⁸⁰⁷⁾ بالمجازات، (وأن)⁽¹⁸⁰⁸⁾ رؤية نفس العمل لا يترتب عليه شيء، ويحتمل أن يقدر المضاف بـ: كتاب أعمالهم.

وأنت تعلم أنه يجوز رؤية كل موجود أعياناً أو أعراضاً مادياً أو مجرداً، حتى الواجب تعالى⁽¹⁸⁰⁹⁾ ونحو الطعوم والروائح على أصل الأشعري، فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف.

قوله: (وَلَعَلَّ حَسَنَةَ الْكَافِرِ) لا يخفى أن هذا مخالف لظاهر قوله تعالى: (هَلْ تُؤِيبُ الْكَفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) [المطففين: 36]، و(فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا) [الفرقان: 23].

وقد أورد بأن هذا مخالف لما ذكره في «سورة إبراهيم» عند قوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا) [الفرقان: 23] أنه لا يرى الكافر لعمله أثراً من الثواب، إلا أن يقال: التخفيف ليس بثواب. كيف وقد ورد: أن حاتمًا يخفف الله عنه لكرمه⁽¹⁸¹⁰⁾؟! وقد ورد مثله في أبي طالب⁽¹⁸¹¹⁾ وغيره.

⁽¹⁷⁹⁸⁾ سقطت الكلمة الأولى مما بين القوسين في د، والكلمتان بعدها فيها هكذا: كسب إيجاد.

⁽¹⁷⁹⁹⁾ سقط ما بين القوسين من د.

⁽¹⁸⁰⁰⁾ في ب: بدليته.

⁽¹⁸⁰¹⁾ سقطت من أ و ج.

⁽¹⁸⁰²⁾ في ج: نشف.

⁽¹⁸⁰³⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁰⁴⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁸⁰⁵⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁰⁶⁾ سقطت من أ و ب.

⁽¹⁸⁰⁷⁾ في ج: ناقطة.

⁽¹⁸⁰⁸⁾ تصحف ما بين القوسين في ج إلى: أو.

⁽¹⁸⁰⁹⁾ في د: (إلخ) بدل (تعالى).

⁽¹⁸¹⁰⁾ لم يثبت فيه شيء، وكذا ما روي من التخفيف عن أبي لهب فإنما هي رؤيا رآها بعض أقربائه بعد موته، لا تصلح دليلاً.

⁽¹⁸¹¹⁾ أخرج البخاري (3883) ومسلم (209) عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، أنه قال للنبي ﷺ: ما أغنيت عن عمك، فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: «هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار».

وأما ما ذهب إليه الجاحظ⁽¹⁸¹²⁾ وعبد الله المغربي⁽¹⁸¹³⁾، من تخصيص الخلود بالنار بالكافر المعاند، دون المبالغ في اجتهاده والساعي بقدر وسعه⁽¹⁸¹⁴⁾ ولم يهتد⁽¹⁸¹⁵⁾ - ونسب ما يقرب منه⁽¹⁸¹⁶⁾ إلى الأشعري والغزالي - فمردود مخالف لقطعيات النصوص والإجماع، ولعل النسبة إليهما ليست بصحيحة كما تُشعره صيغة القرب⁽¹⁸¹⁷⁾، وقرب الشيء لا يستلزم الشيء.

قوله: (تؤثران في نقص الثواب والعقاب) ولو قال: في نقص العقاب والثواب، لكان أوفق لترتيب قوله: (حسنة الكافر وسيئة المجتنب).

ثم فائدة هذا القول دفع إشكال على هذين العمومين بالحسنة والسيئة المذكورين، حيث يلزم من عموم الآية الأولى أن يكون الكافر مثاباً بحسناته، وقد كان الكفر حابطاً لأعماله، ويلزم من عموم الثانية أن يعذب المؤمن المسيء المجتنب عن الكبائر، والمؤمن مغفور بسبب الاجتناب عن الكبيرة.

لا يخفى أن المقرر في الكلامية: أنه يجوز العقاب على الصغائر، والعتو⁽¹⁸¹⁸⁾ عن الكبائر، فكل من يعمل شراً يستحق أن يعذب، لكن المؤمن العاصي (بمسيئة الله)⁽¹⁸¹⁹⁾ تعالى إحساناً وتفضلاً⁽¹⁸²⁰⁾، فظهر أن التقييد بالمجتنب عن الكبائر ليس على ما ينبغي أيضاً.

قوله: (مشروطة بعدم الإحباط) يعني: أن كل أحد⁽¹⁸²¹⁾ يرى ثواب⁽¹⁸²²⁾ حسنته إن لم يكن له ما يحبط عمله - وهو الكفر - فكأنه عام خُص منه البعض، ولعل المخصص هو النصوص الأخر.

قوله: (والمغفرة) يعني كل مسيء⁽¹⁸²³⁾ ولو مؤمناً يرى جزاء عمله إن لم يتعلق به مغفرة منه تعالى أيضاً.

قوله: (أو من الأولى) يعني: يراد ابتداء بـ«من» الأولى السعداء، يعني كل (من سعاد) ⁽¹⁸²⁴⁾ بالإيمان يرى حسنته، وكذا الثانية. وقيل في الجواب: إن رؤية الكافر حسنته إنما هي في الدنيا، وكذا عقوبة المؤمن بحسب الدنيا. لا يخفى ينافيه تفريع قوله: [فَمَنْ يَعْمَلْ] على أمر القيامة والآخرة.

⁽¹⁸¹²⁾ عمرو بن بحر بن محبوب الكناي، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: من أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه، البخلاء - الحيوان - البيان والتبيين. (255/869 ت). الأعلام للزركلي، 74/5.

⁽¹⁸¹³⁾ كذا في جميع النسخ، وكذا ذكره المؤلف في كتابه «بريقة محمودية» والصواب: عبيد الله - وقيل عبد الله - ابن الحسن بن الحسين العنبري: قاض، من من سادات أهل البصرة فقهاً وعلماً، رئيس الفرقة العنبرية. الأعلام للزركلي، 192/4.

⁽¹⁸¹⁴⁾ في ج: سعيه.

⁽¹⁸¹⁵⁾ ينظر: المواقف للإيجي، 500/3.

⁽¹⁸¹⁶⁾ زيد في د بهذا الموضع: عليه.

⁽¹⁸¹⁷⁾ يعني قوله: ويقرب منه...

⁽¹⁸¹⁸⁾ في ج: العضو.

⁽¹⁸¹⁹⁾ في أ و ب بدل ما بين القوسين: بمشيئته.

⁽¹⁸²⁰⁾ تصحفت فيج إلى: تفصيلاً.

⁽¹⁸²¹⁾ في د: واحد.

⁽¹⁸²²⁾ زيد في ج: أحد، وتصحفت الكلمة التي بعدها: حسنة في هذا الموضع والموضع التي تليه.

⁽¹⁸²³⁾ تصحفت في ج إلى شيء.

⁽¹⁸²⁴⁾ في ج بدل ما بين القوسين: سعيد.

وقيل: لو حمل على ظاهر الآية من رؤية (نفس الأعمال)⁽¹⁸²⁵⁾ حسنة يجعلها نورانية، أو سيئة يجعلها ظلمانية، أو برؤية نفسها عند الأشعري كما مر، أو برؤية كتبها، لم يحتج إلى شيء من الأجوبة الثلاثة. وأنت تعلم أنه لا معنى لرؤية عمل لا يترتب عليه جزاء، وأن ذلك وإن وافق بالمعاني اللغوية لكنه ليس بمناسب على عرف الشرع⁽¹⁸²⁶⁾ في نظائره، تأمل.

قوله: (عن النبي ﷺ) قيل⁽¹⁸²⁷⁾: قال شيخنا: رواه الثعلبي بسند ضعيف⁽¹⁸²⁸⁾. لكن يشهد له ما روى ابن أبي شيبه مرفوعاً: «إذا زلزلت تُعَدِّلُ رُبْعَ الْقُرْآنِ»⁽¹⁸²⁹⁾.

أقول أيضاً: في فضله من حديث أنس τ : «مَنْ قَرَأَ إِذَا زَلْزَلَتِ الْأَرْضُ عَدَّلَتْ لَهُ بِنِصْفِ (1830) الْقُرْآنِ»⁽¹⁸³¹⁾، وفي رواية: «إذا زلزلت ربع القرآن»⁽¹⁸³²⁾، وفي رواية: «تعدل نصف القرآن»⁽¹⁸³³⁾ كما في «الحصن الحصين»⁽¹⁸³⁴⁾.



⁽¹⁸²⁵⁾ سقط ما بين القوسين من ج.
⁽¹⁸²⁶⁾ سقط ما بين القوسين من ج.
⁽¹⁸²⁷⁾ القائل هو سعدي أفندي جلبي، في «حاشيته على البيضاوي».
⁽¹⁸²⁸⁾ تفسير الثعلبي، 263/10، بل هو ضعيف جداً، في سنده أبو القاسم الطائي، قال الحافظ ابن حجر: ساقط
⁽¹⁸²⁹⁾ لم أجده في «المصنف»، وأخرجه البزار (7006) وفي سنده الحسن بن مسلم «سَلَّمَ» العجلي، قال الذهبي: لا يكاد يعرف، وأتى بخبر منكر. وساق له هذا الحديث وعده من مناكيره.
⁽¹⁸³⁰⁾ في ج: بنصب.
⁽¹⁸³¹⁾ أخرجه أحمد، 472/19، والبزار (7006)، وأخرجه الترمذي، أبواب فضائل القرآن: باب ما جاء في إذا زلزلت (2894) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
⁽¹⁸³²⁾ أخرجه أحمد (472/19) والترمذي، أبواب فضائل القرآن: باب ما جاء في إذا زلزلت (2895) من حديث أنس رضي الله عنه، وفي سنده سلمة بن وردان، ضعيف.
⁽¹⁸³³⁾ أخرجه الترمذي، أبواب فضائل القرآن: باب ما جاء في إذا زلزلت (2894) والحاكم في «المستدرک»: (2078) وغيرهما، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يمان بن المغيرة.
⁽¹⁸³⁴⁾ الحصن الحصين لابن الجزري، ص335.

(سورة العاديات) (1835)

قوله (1836): (أقسم) ماض، أو متكلم.

قوله: (بَخِيلُ الْغَزَاةِ) إما بقرينة [ضَبْحًا] إذ ذلك مختصُّ بها، أو بما بعده من نحو إبراء القَدْح (1837) وتوسط الجمع، فيضعف أنها إيل الحُجَاج، لا سَيِّمًا سيذكر المصنف سبب النزول على وجه يختص (1838) بها.

قوله: (فَتَضَبَّحَ) الفاء سببية؛ إذ العَدُوُّ سبب الضبَّح (1839).

قوله: (وَنَصَبَهُ بِفَعْلِهِ الْمَحذُوفِ) وهو ما أشار إليه آنفًا (1840) من قوله: (فتضبح) فيضعف ما يقال:

الواقع ذلك المحذوف حالاً من «العاديات»، وهو يضح أو يضحن.

قوله: [فالموريات] لكون الإبراء متسبباً عن العدو أورد بالفاء.

قوله: (التي تُوري النار) (1841) أي: بَدَّح حافرهن (1842) على حجارة الأرض، أي: بصكَّها وضربها

لسرعة مَشِيهن، قيل: ويحتمل إبراء نار الحرب. لا يخفى عند إمكان الحقيقة لا يصار إلى المجاز، سيِّمًا عند إرادة الحقيقة فيما عطف عليه (أو معطوفه) (1843).

قوله (1844): (تغير أهلها) إذ الإغارة تعني النهب، أو (1845) الركض الشديد، ليس صفة لأنفس الخيل

حقيقة، فصفة لأهلها إما بحذف المضاف أو الإسناد المجازي.

قوله: [فَأَتْرَنَ] عطفه على «المغيَّرات» لكونها في تأويل الفعل.

قوله: (فيهجن بذلك الوقت) قيل: إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الصبح (1846). فأورد: أنه لا وجه

للتخصيص؛ إذ يحتمل إلى العدو. وردَّ بأن التخصيص لظهوره في ذلك الوقت، ويؤيده قراءة «فَأَتْرَنَ» بالتشديد (1847).

أقول: وأيضًا إن فاء [فَأَتْرَنَ] الدالة (1848) على تعقيب (1849) ما قبلها، مع أصل رجوع الضمير إلى

أقربه، يؤيده أيضًا. نعم، يجوز رجوعه إلى فعل الإغارة.

قوله: (أي: ملتبسات به) أي: بالنَّعَم، فهو قيد للنَّعَم فقط؛ إذ الباء على تقدير الوقت بمعنى «في»، وعلى

تقدير العدو للسببية.

(1835) سقط ما بين القوسين من أ.

(1836) سقطت من أ و ج.

(1837) زيد في ج هنا: الفرح !

(1838) في أ و ج: مختص.

(1839) كتبت في ج على هيئة غير مقروءة.

(1840) في ج: أن تقال.

(1841) في ج: تور النهار، والكلمة الأولى في د: تور أيضًا

(1842) في ج: حاد فرض !

(1843) سقط ما بين القوسين من ب، وكتب في د ثم ضرب عليه.

(1844) سقطت من ج.

(1845) كذا. ولعلها: إذ.

(1846) زيد في أ هنا: قوله.

(1847) وهي قراءة أبي حيوة شريح بن يزيد.

(1848) في ج: الدلالة.

(1849) في ج: تعقب.

قوله: (خَيْلاً) قيل: أمر عليهم المنذر بن عمرو الأنصاري. وقيل: علياً رضي الله عنهما.
قوله: (ويحتمل أن يكون...) إلخ، أورد عليه أنه تردُّه الروايات، مع لزوم ارتكاب⁽¹⁸⁵⁰⁾ المجازات
الكثيرة. لا يخفى أن الروايات ما لم تبلغ حد⁽¹⁸⁵¹⁾ التواتر لا تقطع الاحتمال كالمجازات، وأن اعتبار مثل هذه
الاحتمالات على طريق الإشارة لا ينافي إرادة ظواهر النصوص، كما قال العلامة التفتازاني في «شرح
النسفية»⁽¹⁸⁵²⁾.

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها - ومع ذلك فيها إشارة خفية إلى
دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر - فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.
قوله: (بالنفوس العادية) قيل: الأولى أن القسم بالأبدان العادية، فإنها مراكب النفوس، وهي الموريات
بالقوى والآلات المودعة أنوار الفكر، والمغيرات على الهوى⁽¹⁸⁵³⁾، والعادات⁽¹⁸⁵⁴⁾ للأسباب التي ينتفع بها
الهوى والعادة من القوى⁽¹⁸⁵⁵⁾ والآلات، وصرفها في تكميلها. انتهى.

لا يخفى أن تلك التصرفات في الحقيقة إنما هي للنفس؛ إذ لولا النفس لما يتصور مثلها من مجرد
البدن، ولو سلم أن هذا من وظائف العوام، وذلك من وظائف الخواص، فلا أولوية، بل تنعكس قضيتها.
قوله: (مثل أنوار القدس) الظاهر بضم الميم والثاء، لعل أنوار القدس أنوار مشاهدة الجلال والجمال،
بإشراق نور العرفان، والضمير في [أثّرَنَ بِهِ] لمثل أنوار القدس، فالأولى بها.

قوله: [فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا] إما في الدنيا والقيظ، بأن يلقى بالملائكة العظام، وأرواح الأنبياء الكرام،
وأرواح الأولياء الفخام، في هذه النشأة، أو الرفافة العلية المشاركة بقوله تعالى: (فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ
مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ) [النساء: 69] الآية.

قوله: [إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ] اللام للاستغراق، كما هو شأنه في المقام الخطابي، فالأبرار والأخيار
مخصصون كالغزاة⁽¹⁸⁵⁶⁾ السابقة، أو المراد كل إنسان إذا خَلِيَ عن الموافقة⁽¹⁸⁵⁷⁾ وطبعه أن يكون كنودًا، وأما
إذا منعه مانع من المجاهدة وترك الهوى - كما هي للأخيار - فلا يكون كنودًا، ففيه إشارة إلى مدحهم، حيث
تركوا مقتضيات أنفسهم.

قوله: (يشهد على نفسه) ويحتمل أن يشار إلى قوله تعالى: أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا
أَيْدِيَهُمْ [يس: 65] الآية ويحتمل أن يكون المعنى: أنهم عصاة، مع علمهم كونهم عاصين.
قوله: (أو أن الله...) إلخ، قوله تعالى: [إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ] يزيل حسن هذا الاحتمال⁽¹⁸⁵⁸⁾.

(1850) في ج : الكاتب.

(1851) في ج : حتى.

(1852) شرح العقائد النسفية، ص 105.

(1853) في د : المهدي.

(1854) في ج : العاديات.

(1855) سقطت من ج.

(1856) في أ، ب، د: كالفرات.

(1857) في ج، د: الموانعة.

(1858) سقطت من أ.

قوله: (إن ترك...) إلخ، أورد أن المراد هو المال الكثير، والمطلوب المال المطلق، فلا تقريب، وأنت تعلم أن المال الكثير مستلزم للمطلق استلزام المقيد بالمطلق والخاص بالعام. وقيل عن عكرمة: إن الخير حيثما وقع في القرآن هو المال⁽¹⁸⁵⁹⁾. فرد بقوله: (فيه نظر) لعل المراد هو الأكثرى، أو المراد من الخير المطلق بلا قرينة، على أنه يحتمل أن يكون قول عكرمة أثرًا، أو مبدئيًا على الأثر؛ إذ جنس هذا منهم محمول على الأثر في الأغلب.

قوله: (لبخيل) على أن يكون لام [لِحَبِّ] أصلية، وعلى الثاني صلة «شديد».

قوله⁽¹⁸⁶⁰⁾: «أَفَلَا يَعْلَمُ» الهمزة استفهام إنكار، والفاء عطف على مقدر، أي: أيجب⁽¹⁸⁶¹⁾ الخير؟ أي:

أيعصي الإله ويكفر نعمه، فلا يعلم إذا بعثر.

قوله⁽¹⁸⁶²⁾: «لأنه الأصل» لتبعية أعمال الجوارح (له، ولذا يقال: القلب سلطان الجوارح)⁽¹⁸⁶³⁾ وأميرها.

ويقربه قول أهل⁽¹⁸⁶⁴⁾ المعقول: يشترط في كل فعل اختياري من سبق نيته⁽¹⁸⁶⁵⁾. ويقربه أيضًا قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات»⁽¹⁸⁶⁶⁾ على وجه، تأمل.

ثم فيه إشارة إلى أنه يؤاخذ بما في القلوب وإن لم⁽¹⁸⁶⁷⁾ يظهر أثره في الخارج، كما في قوله تعالى: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا [الإسراء: 36]. وما يقال: إن النية في العصيان لا يؤاخذ بها، بخلاف الخير فإنه يثاب بمجرد⁽¹⁸⁶⁸⁾ النية. فإنما هو لبعض⁽¹⁸⁶⁹⁾ مراتب النية.

(قوله⁽¹⁸⁷⁰⁾): «وإنما قال: «ما»... إلخ، يعني: أنه عبّر أولاً عن الإنسان بلفظ «ما» الذي لغير العقلاء

في قوله: [ما في القبور]، وثانيًا بلفظ «هم»⁽¹⁸⁷¹⁾ الذي هو ضمير العقلاء لاختلاف شأنهم⁽¹⁸⁷²⁾؛ لأنهم في القبور جمادات بلا روح وعلم، وفي المحشر ذوو⁽¹⁸⁷³⁾ أرواح وعلوم، لكن البعث لا يتصور عليهم (ما داموا)⁽¹⁸⁷⁴⁾ أمواتًا، بل⁽¹⁸⁷⁵⁾ عند نفخ الروح.

⁽¹⁸⁵⁹⁾ تاريخ الطبري، 3/394.

⁽¹⁸⁶⁰⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁶¹⁾ في ج: يحب.

⁽¹⁸⁶²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁸⁶³⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁸⁶⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁸⁶⁵⁾ في أ و ج: نية.

⁽¹⁸⁶⁶⁾ البخاري، كتاب بدئ الوحي: باب كيف كان بدء الوحي (1) ومسلم، كتاب الإمارة: باب الأعمال بالنية، (1907).

⁽¹⁸⁶⁷⁾ سقطت (لم) من أ و ب و د.

⁽¹⁸⁶⁸⁾ في ج: المجرد.

⁽¹⁸⁶⁹⁾ في أ و ب و ج: بعض.

⁽¹⁸⁷⁰⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁷¹⁾ في أ بدل ما بين القوسين: (بلفظ هو)، وفي ج: (بلفظهم).

⁽¹⁸⁷²⁾ في ج: ثنائهم.

⁽¹⁸⁷³⁾ في ج: (و) بدل: (ذوو).

⁽¹⁸⁷⁴⁾ ما بين القوسين في ج: ماء.

⁽¹⁸⁷⁵⁾ في ب: (بلا)، وفي د يمكن أن تقرأ (بلى) أو (بلا).

وقد قالوا في النحو: إن المفعول به يلزم أن يكون موجوداً قبل الفعل، ولذا قالوا: إن «السموات» في قوله تعالى: ([خَلَقَ السَّمَاوَاتِ])⁽¹⁸⁷⁶⁾ مفعول مطلق، لا مفعول به⁽¹⁸⁷⁷⁾.

قوله⁽¹⁸⁷⁸⁾: «وقرى»⁽¹⁸⁷⁹⁾ «بافتح» كما في بعض النسخ، و(في بعض النسخ: و)⁽¹⁸⁸⁰⁾ قرى «أن» و«خبير» بلا قيدٍ بالفتح. فقيل: الظاهر أن «إن» بالكسر وإن أُعْجِمَ نَسَخَ الكتاب و«الكشاف» بالفتح. ثم قيل: لأنه قال «الكشاف»... إلخ⁽¹⁸⁸¹⁾.

لا يخفى أن بعض النسخ يفسرها بعضها كالقراءة، فألحق على ظاهر الإعجام في الكتابين، وما ذكر في وجهه لو أمعن ونظر حق النظر، يصلح أن يؤيد جانب خلافه.

قوله⁽¹⁸⁸²⁾: (عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم...) إلخ، هذا الحديث مما اتفق على وضعه، فلا يحتج به على تفسير⁽¹⁸⁸³⁾ «العاديات» بإبل⁽¹⁸⁸⁴⁾ مكة، أو إبل مطلق الحجاج. نعم، في فضل هذه السورة حديث صحيح، لكن لا يناسب على ذلك ولو⁽¹⁸⁸⁵⁾ معنى⁽¹⁸⁸⁶⁾.

⁽¹⁸⁷⁶⁾ ليس ما بين القوسين في ج. وقد وضع ابن هشام في «المعنى» ص 867، هذه المسألة فقال: المفعول به ما كان موجوداً قبل الفعل الذي عمل فيه ثم أوقع الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده، والذي عر أكثر النحويين في هذه المسألة أنهم يمثلون المفعول المطلق بأفعال العباد، وهم إنما يجري على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات، فتوهموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثلوا بأفعال الله تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك؛ لأن الله تعالى موجد للأفعال والذوات جميعاً، لا موجد لهما في الحقيقة سواء سبحانه وتعالى، وممن قال بهذا الذي ذكرته الجرجاني وابن الحاجب في «أماليه».

⁽¹⁸⁷⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁷⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁸⁸⁰⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁸⁸¹⁾ تفسير الكشاف، 789/4.

⁽¹⁸⁸²⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁸⁸³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁸⁸⁴⁾ في ج: بل.

⁽¹⁸⁸⁵⁾ في ج: (لا) بدل (لو).

⁽¹⁸⁸⁶⁾ زيد في أ هنا: قوله.

(سورة القارعة) (1887)

قوله تعالى: [القارعة] أي: الساعة القارعة أو النفخة أو الصيحة.

قوله: (في كثرتهم) أورد: أن الفَرَّاش لا يُعرف بالكثرة. ودُفِع: أن المراد صغار الجراد. لا يخفى إن أراد من الكثرة ما يغلب على ما في المشبه به - وهو المحشر، كما هو الأغلب في التشبيهات، من أن الوجه أقوى في المشبه به مما في المشبه - فظاهر أن الجميع من الذلة والانتشار والاضطراب كذلك، وإن المطلق فالكثرة المطلقة حاصلة للفراش، سيّما في بعض المواضع كما شاهد بعض في بعض الليالي إلى أن يطفأ مشعلة النار.

نعم عن «التأويلات»: أنه فُسر بالجراد المنتشر، وبالفراش الذي تهافت في النار فيحترق، ثم قال: وكل ذلك يؤدي معنى الحيرة والاضطراب دون الكثرة⁽¹⁸⁸⁸⁾.

قوله: (وذلتهم) والفراش معروف بالضعف والذلة، وفي المثل: أضعف من فراشة وأذل.

قوله: (بمضمّر) إذ لا ينصب بالقارعة، إذ في الأول يلزم الفصل بين أجزاء الصلة بأجنبي - وهو الخبر - وفي الأخيرين لا يلتئم معنى الطرف.

قوله: (ذي الألوان) في «القاموس»: هو الصوف، أو المصبوغ منه ألواناً⁽¹⁸⁸⁹⁾. فالألوان جزء معنى «العهن»، والألوان على حسب ألوان الجبال، من الحمر والبيض والسود.

قوله: (وتطايرها في الجو) لعل هذا مفاد من نص آخر أو أثر، وإلا فكونه من معنى المنفوش بعيد.

قوله: [موازينه] أي: ميزانه؛ إذ لم يثبت لواحد أكثر من ميزان واحد؛ (فإما أن) يقال: إنه من إطلاق الجمع على المفرد، كما في قوله: رَبِّ أَرْجِعُونِ [المؤمنون: 99]، أو باعتبار تعدد أنواع الأعمال. قوله: (بأن ترجحت مقادير أنواع حسناته)⁽¹⁸⁹⁰⁾ فمعنى الثقل هو الترجيح، فلا يتوهم أن الأعمال أعراض لا يتصور فيها الثقل.

لا يخفى أن هذا يؤدي إلى إنكار حقيقة الميزان، على خلاف ما عليه أهل الحق، كيف وقد ورد⁽¹⁸⁹¹⁾ عن ابن عباس رضي الله عنهما: يؤتى بالأعمال على صورة حسنة أو قبيحة، فيوضع في الميزان⁽¹⁸⁹²⁾، والله قادر عليه.

قوله: (ذات رضاً) فالصيغة للنسبة، أي: عيشة رضي عنها صاحبها. وقوله: (أو مرضية) من إسناد وصف الفاعل إلى المفعول، كقوله: مَاءٌ دَافِقٌ [الطارق: 6] أي: مدفوق، لَا عَاصِمَ اللَّيْوَمَ [هود: 43] أي: لا معصوم.

قوله: (بأن لم يكن...) إلخ، بالأ يكون له حسنة أصلاً، أو يكون لكنها لا يُعبأ (بها؛ لأن الحسنة إنما يُعبأ بها)⁽¹⁸⁹³⁾ بالإيمان.

(1887) سقط من أ.

(1888) تأويلات أهل السنة، 605/10.

(1889) القاموس المحيط، ص 1218.

(1890) سقطت من أ، ب، د.

(1891) في ج: روي.

(1892) ذكره البغوي في «التفسير» 215/3.

قوله: (أو ترجحت...) إلخ، لعل هذا إشارة إلى عصاة المسلمين، فحينئذ⁽¹⁸⁹⁴⁾ يحتاج عدم إرادة الحصر في قوله: [فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ] ويحتاج إلى أن يجعل القضية ضرورية، كما يحتاج إلى التقييد بنحو عدم تعلق المشيئة على مغفرته والشفاعة من أهلها.

قوله: (فماواه النار) إما لضم أهلها إليها كالأم، أو لأنهم يأوون إليها كالأولاد إلى الأم، وقيل: لإحاطتها كرحم الأم للولد، وقيل وقيل...!

قوله: (ذات حمى) شدة حرّ، فسائر النيران بالنسبة إليها كأنها ليست حامية!



(1893) سقط ما بين القوسين من أ.

(1894) سقطت من ج.

(سورة التكاثر) (1895)

قوله: (شغلکم) كأن هذا معنى عرفي وحقيقي، فلا يرد أن المعنى الأصلي - أعني الصرف - ممكن، وشرط العمل بالفرع عدم إمكان الأصل، على أنه محتاج إلى التجريد.

ويمكن أن يقال: إن هذا المعنى ولو مجازاً لكنه مشهور، والمجاز المشهور راجح على الحقيقة المستعملة، وأما صحة المعنى المنقول عنه لا يقتضي الرجحانية؛ إذ المنقول حقيقة أيضاً.

قوله: (التباهي بالكثرة) لا يخفى أن التكاثر لا يدل على التباهي، فلعله معنى لازمي مفهوم من سوق المقام، أورد بأن بعض التكاثر ليس بمذموم، كالتفاخر بالنعم شكرًا لها، وتشويقًا لغيرها. ودفع بأن اللام ليس للاستغراق بل للعهد، والمعهود ما هو لأمر الدنيا.

أقول: بعد ملاحظة المفعول المقدر لا حاجة إلى شيء من ذلك.

قوله: (إذا استوعبتم) لا دلالة للنظم عليه، بل إنما ذكر ذلك تحقيقاً للمعنى.

قوله: (صرتم إلى المقابر) فيكون معنى [زُرْتُمْ]: رجعتم وانتقلت.

قوله: (فتكاثرتم بالأموات) فيه إشارة إلى أن مشروعية زيارة القبور للاعتبار والانزجار، وهم قلوبوا المشروع وعكسوا المعقول، حتى جعلوها مداراً للتلهي بالدنيا.

قوله: (روي...) إلخ، إنما ذكر ذلك إثباتاً لبيان أن المراد من التكاثر ما هو بالعدد. يرد أن العبرة لعموم الصيغة لا لخصوص السبب، وما روي عن الشافعي من القول بذلك. قال في «الإتقان» - وهو من أصحاب الشافعي -: والأصح عندنا أن العبرة بعموم اللفظ⁽¹⁸⁹⁶⁾. فالأولى هو التعميم بنحو المال والجاه والأقرباء والأعوان، وبالجملة بكل ما يلهي الناس عما يهيمه ويعنيه.

قوله: (في الجاهلية) يوهم ذلك كون الخطاب لأهل الإسلام، والمفهوم من صنيع القرآن ألا يعامل بمثله مع الإسلام، وقد قيل: نزول آية لخصوص عصاة المسلمين، عديم أو عزيز.

قوله: (وهو ما يعينهم) الأولى: عما يعينهم.

قوله: (فتكون زيارة القبور...) إلخ؛ إذ يعبر عن الموت بزيارة القبر، يقال لمن مات: زار قبره.

قوله: (وتنبه) لعل ذلك مدلول التزامي للردع، لكن هذا إنما هو على المعنى الثاني للتكاثر؛ إذ المعنى الأول مختص بالأنفس والأشخاص، إلا أن يضم إلى ذلك دلالة النص أو المقايضة.

قوله: (فإن عاقبة ذلك...) إلخ، هذا إنما يفاد مما بعد «كلاً» من قوله: [سَوْفَ تَعْلَمُونَ].

قوله: (خطأ رأيكم) في تقدير المفعول واحداً إشارة إلى أن العلم بمعنى المعرفة.

قوله: (وفي «ثم» دلالة...) إلخ، قيل: لأن فيه تأكيداً خلا عنه الأول. يرد أن التأكيد ما لا يدل على أمر زائد دل عليه الأول، فالخلو والأبلغية مع التأكيد مشكلٌ فتأمل.

قوله: (أو الأول عند الموت) ولا يبعد أن يكون الأول في الدنيا من القتل والأسر وغنيمة الأموال، ومن الفتن والمصائب كالوباء والقحط، والثاني في القيامة أو في القبر والقيامة والنار.

(1895) في أ: ألهاكم، وفي ج: المقابر.

(1896) الإتقان في علوم القرآن، 110/1.

قوله: (ما بين أيديكم) إشارة إلى المفعول المحذوف، وقد قدره فيما سبق قوله: (خطأ رأيكم)، ولم يقدره هنا مع إمكانه أيضاً، لعل للإشارة إلى وجه آخر سوى الأول، أو لأن تمام الأول محتاج إلى ملاحظة مضمون الثاني بالنسبة إلى هذا الجواب.

قوله: (على أمر اليقين) إشارة إلى أن الإضافة لأدنى ملابسة، فالأولى أن يجعل من قبيل إضافة العام إلى الخاص، ويكون مبنياً على جواز التفاوت في اليقينيّات، ولا يتوهم إضافة الشيء إلى مساويه أو مرادفه بناءً على كون العلم عبارة عن التصديق اليقيني.

قيل: هذا تفسير للعلم بالمعلوم. فأورد أنه حينئذ لا فائدة في الإضافة؛ إذ لا علم إلا بالمتيقن، فقيل: والفظن يدفعه بما يستفيد من تعبير (1897) المتيقن باليقين.

قوله: (عن غيره) أي: غير ما بين أيديكم من أمور الدنيا، كالتباهي بتكاثر الأموال والأنفس والأولاد. قوله: (لفعلتم ما لا يوصف) يشكل أن عامة المؤمنين - سيّما المستدلّين - عارفون القيامة على اليقين، والإنكار إنكار للإيمان، وأكثرهم مع عرفانهم لا يفعلون الطاعة على حسب هذه المرتبة.

قوله: (لأنه محقق الوقوع) يعني رؤيتهم واقع، علموا أو لم يعلموا، والجوابية يقتضي كون رؤيتهم على تقدير علمهم، ولو اعتبر في «لَتَرَوُنَّ» لكان الجحيم كالمريء الحاضر لديكم، لصلح جواباً. يرد أنه يفيد أنه لو لم يكن هذا المانع المعنوي ليس له مانع (1898) من اللفظي النحوي، ولم يسمع اللام في جواب «لو» مضارعاً مثبتاً.

قوله: (أكد به الوعيد) فالظاهر المؤكد قوله: [سَوْفَ تَعْلَمُونَ]، ولا يخفى أنه على تقدير كون المراد من التأكيد ما غير النحوي، أن الأول مبهم مجمل، والثاني مُعَيَّن مفصّل، فالمناسب البيان لا التأكيد. قوله: (تكرير للتأكيد) (على جواز التكرار في التأكيد) (1899)، وعلى كون التكرار أعم من التأكيد.

قوله: [مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ] كقوله تعالى: (وَبُرُزَّتِ أَلْجَجِيمُ لِلْغَاوِينَ) [الشعراء: 91].

قوله: (إذا وردوها) (وَإِنْ مَنَّكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [مريم: 71].

قوله: (الإبصار) عند الموت أو في القبر والقيامة.

قوله: (الرؤية التي...) إلخ، ف«عين» صفة لمصدر محذوف ل«تروى».

قوله: (فإن علم المشاهدة) أورد أن أعلى اليقينيّات هو الأوليات دون المشاهدات. فدفع بأن المراد علم المشاهدة للمحسوسات لا المطلق.

وقيل: هذا تعليل لكون الرؤية عين اليقين ونفسه دون ما عداه من العلوم، فإن الانكشاف (بالمشاهدة فوق سائر الانكشاف) (1900)، فهو أحق بأن يكون عين اليقين دون ما عداه. ثم قال: وبما قررنا ظهر اندفاع ما أورد أن أعلى اليقينيّات الأوليات دون المشاهدات. انتهى (1901)، لا يخفى أنه كلام لا حاصل له.

قوله: (بكل من ألهاه) (1902) ظاهره العموم للمؤمن الفاسق.

(1897) زيد في ج: المصنف.

(1898) سقطت من ج.

(1899) سقط من ج.

(1900) سقط من ب.

(1901) حاشية الشهاب على البيضاوي، 394/8.

قوله: (مخصوص بما يشغله) يعني: لا يسأل عن النعيم (الذي أدى شكره، بل عن الذي يشغله عن الطاعة والعبادة، والمخصص قرينة المقام، من اختصاص الخطاب في «أهاكم» و«زرتم»، والنصوص.

قوله: (يَعْمَان) (أي: الخطاب والنعيم يَعْمَان)⁽¹⁹⁰³⁾ الكافر والمؤمن والفاسق والصالح، لكن سؤال الصالح ليس للمناقشة والتوبيخ، بل للعرض، أو للتلذذ بالمخاطبة، أو لدفع وهمه⁽¹⁹⁰⁴⁾ في أحواله، أو لسامة مخالفه.

قوله: (عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) قالوا: يوضع جزؤه الأول، لكن جزؤه الأخير أخرج الحاكم من حديث ابن عمر مرفوعاً: «ألا يستطيع أحدكم أن يقرأ ألف آية في كل يوم؟» قالوا: ومن يستطيع أن يقرأ ألف آية؟ قال: «أما يستطيع أحدكم أن يقرأ أهاكم التكاثر؟»⁽¹⁹⁰⁵⁾ كما في «الإتقان»⁽¹⁹⁰⁶⁾.



(1902) سقطت من ج.
(1903) سقط من ج.
(1904) في ب: وهم.
(1905) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (2081).
(1906) الإتقان، 132/4.

(سورة العصر)

قوله: (بصلاة العصر) أول العصر بصلاته، مع أن العمل بحقيقته - أي: بنفس وقته - ممكن، كما أشار في («سورة الفجر»، فكان العصر حقيقة شرعية لصلاته، أو مجاز مشهور. والمجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة. وأما إشارة ترجيح⁽¹⁹⁰⁷⁾ نفس الوقت في الفجر، فعمل المعطوفات قرينة لإرادة نفس الوقت، أو لكمال التوافق للجواب؛ إذ⁽¹⁹⁰⁸⁾ جنس الصلاة معظم الأعمال الصالحة.

قوله: (لفضلها) لقوله تعالى: وَالصَّلَاةَ الْوَسْطَى [البقرة: 238]، وقوله عليه السلام: «من فاتته صلاة العصر فكأنما وُزِرَ أهله وماله»⁽¹⁹⁰⁹⁾.

قوله⁽¹⁹¹⁰⁾: (أو بعصر النبوة) ترك علته لظهور شرفه، ولا يبعد أن يجعل قوله: (لاشتماله) علة له⁽¹⁹¹¹⁾ أيضاً.

قوله: (أو بالدهر) الأولى أن يزداد قوله: (أو نفس وقت العصر)، كما عرفت آنفاً. قوله: (لاشتماله...) إلخ؛ إما بحسب اختلاف فصوله وتعاقب ليله ونهاره، وإما بحسب عدم⁽¹⁹¹²⁾ إمكان إدراكه من الوجود والعدم، وإما بحسب ما يحصل فيه. ومن جملة: أن المرء يضيع عمره مدة حياته ولو ألف سنة، ثم يتوب في اللحظة الأخيرة، فيكون ولياً من أولياء الله تعالى في الجنة، كسحرة فرعون.

قوله: (والتعريض) عطف على الاشتمال، يعني: وللتعريض لنفي ما أضافوا إلى الدهر من الخسران كقولهم: وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ [الجاثية: 24]، ولذا⁽¹⁹¹³⁾ قال عليه السلام على ما في بعض الكتب: «لا تُسَبِّوا الدهرَ فإنَّ الدهرَ هو اللهُ تعالى»⁽¹⁹¹⁴⁾.

وجه التعريض: أنه إذا جعل مقسماً به كان له شرف وفضل، وما فيه خسراناً ليس فيه شرف وفضل. لكن يشكل أن التعريض نوع من الكناية، (والمعنى المكنى عنه في الكناية)⁽¹⁹¹⁵⁾ هو المقصود، ولا شك أن المقصود هنا هو كونه مقسماً به، لا التعريض المذكور، ولا يدفع ذلك إلا بإثبات معنى آخر للتعريض، أو بإثبات جواز كون غير⁽¹⁹¹⁶⁾ المكنى عنه مقصوداً.

قوله: (لغي خسران) أي: إذا خُلِّي وطبعه أن يكون مجبولاً على المعاصي، لأن المناهي محبوبة⁽¹⁹¹⁷⁾ في قلوبهم.

⁽¹⁹⁰⁷⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹⁰⁸⁾ في ج: (أو).

⁽¹⁹⁰⁹⁾ أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة: باب إثم من فاتته العصر (553) ومسلم، كتاب المساجد: باب التغليظ في تفويت صلاة العصر (626) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

⁽¹⁹¹⁰⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁹¹¹⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹¹²⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹¹³⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹¹⁴⁾ أخرجه البخاري، كتاب الأدب: باب لا تسبوا الدهر (6181) ومسلم، كتاب الألفاظ من الأدب: باب النهي عن سب الدهر (2246).

⁽¹⁹¹⁵⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹¹⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹¹⁷⁾ تصحفت في ج إلى: محبوبة.

قوله: (الجنس) أي: بحسب وجوده في ضمن جميع الأفراد، أو أن عادة المصنف في أكثر المواضع إطلاق الجنس على الاستغراق.

قوله: (والتنكير للتعظيم) أو التنويع الذي غير ما يتعارفه الناس.

قوله: (بالدنيا) الباء داخلة على الأثمان والوسائل، فالمعنى: جعلوا الدنيا ثمنًا ووسيلة، والآخرة مبيعًا مشترى، فبذلوا وفرغوا عن الدنيا بالكلية لينالوا وينتفعوا بالآخرة. وقيل: يجوز أن يراد الخسران في التجارات الحقيقية، لعدم رعاية شرائط الصحة، وآداب البيع والشراء.

لا يخفى أنه وإن كان جائزًا احتماليًا في نفسه، وموافقًا لما يقال: إنه لا يسوغ المجاز ما لم تمتنع الحقيقة، لكنه بالنسبة إلى مقامه وسياقه، وبالنسبة إلى عادته في نظائره كالمتعذر.

واحتج بالآية على خلود صاحب الكبيرة. ودفع بأن خسران غير المستثنى إما بالخلود (إن كافرًا، وإما بالدخول)⁽¹⁹¹⁸⁾ إن كان عاصيًا لم يغفر، وإما بفوت الرفعة إن غفر.

لا يخفى أن ظاهر النص ليس له دلالة على شيء مما ذكر على أن قوله: (بالدخول إن عاصيًا) يومهم عدم تعذيبهم أصلًا، بل مقتضى عصيانه هو الدخول فقط، وليس كذلك.

وقوله: (بفوت الرفعة إن غفر) على إطلاقه ليس بتام؛ إذ يجوز الرفعة أيضًا بعد المغفرة بالمشيئة، فالأولى أن يقال: النص مجمل هنا، ومفسر بما دل على خلود الكفار وعلى عدم خلود الفساق من النصوص والآثار؛ فقوله أيضًا في الاستثناء: (ففازوا بالحياة الأبدية) من هذا القبيل؛ إذ ليس في النص هذا ما يدل على التأبيد والسرمدية.

قوله: (الثابت الذي⁽¹⁹¹⁹⁾ لا يصح إنكاره) الظاهر (أنه القطعيات الشرعية، فيقتضي خروج الظنيات الشرعية، وأكثر الأحكام الشرعية ظنيات، ولذا يقال: الفقه هو العلم الظني — أي⁽¹⁹²⁰⁾: ظن المجتهد — إلا أن يقال: خص القطعيات بالذكر لزيادة الاهتمام، أو فيه تغليب أو عموم مجاز.

قوله: (أو على الحق) قيل: وهو الظاهر. لا يخفى (أن الظاهر)⁽¹⁹²¹⁾ أنه إذا جعل الحق بالنسبة إلى فعل المشروعات، يناسب أن يجعل الصبر بالنسبة إلى ترك المنكرات، فيكون أشمل، وبموضع القرآن أوفق، (وفيه صنعة)⁽¹⁹²²⁾ المقابلة، على أن الصبر على الحق مما يمكن فهمه مما قبله.

قوله: (أو ما يبلى الله تعالى) هذا هو المتبادر عند الإطلاق، ويشهده أكثر مواضع القرآن، كقوله تعالى: (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ) [البقرة: 155]، الآية، لعل تأخيرها لإعانة المقام على الأولين.

قوله: (وهذا) أي: الأخيرين، فالعام مضمون.

قوله: [الَّذِينَ آمَنُوا] الآية، والتخصيص بالعمل فقط (لعل ليس)⁽¹⁹²³⁾ بجيد.

⁽¹⁹¹⁸⁾ سقط ما بين القوسين من ج في.

⁽¹⁹¹⁹⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹²⁰⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹²¹⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹²²⁾ في ج: ففيه صيغة.

⁽¹⁹²³⁾ سقط من ج.

قوله: (إلا أن يخص) يعني: يخصّ العمل الصالح بما يكون تكميلاً لنفسه، والتواصي ما يكون مكملاً لغيره، فلا يكون عطف خاص على عام.

وزيّف بأن التخصيص بعد التعميم خير من تخصيص العام؛ إذ التخصيص خلاف الأصل لا يرتكب بلا ضرورة، على أن وجود المخصص هنا مما يقبل الكلام.

قوله: (سبب الربح) لعل الربح مفاد بطريق المفهوم كما هو مذهب⁽¹⁹²⁴⁾، وإلا فليس في المستثنى حكم مخالف للمستثنى منه، بل تكلم بالباقي بعد التثنية، فالمستثنى ليس بمتعرض نفيًا وإثباتًا، وأما السببية فمستفادة من الصلة ومعطوفيهما.

قوله: (دون الخسران) أورد أن ذكر سبب الربح ضمنى، وقد ذكر سبب الخسران أيضًا ضمناً، وهو غير الحق وغير الصبر كما لا يخفى.

وأنت تعلم أن الضمنية إنما هي في الربح، وأما في الخسر⁽¹⁹²⁵⁾، فلو صح إنما هو بالالتزام، ولفظ («الذكر») لا يتناول الالتزام، على أنه عد في بحث العلة من الأصول الصلة من العلل ولو إيماء، تأمل⁽¹⁹²⁶⁾.

ورد أيضًا بأن هذا الإيراد من عدم الفرق بين السبب والمسبب، وجعل الأول كالثاني، وأنت خبير بما فيه.

قوله: (يؤدي إلى نقص) إذ المناهي محبوبة في قلوب المرء؛ لأن الطبيعة الإنسانية إذا خُلّي وطبعها الميل على الشهوات وحب المحرمات.

(1924) في ج : مذهبه.
(1925) في ب: الخسران.
(1926) سقط ما بين القوسين من ج.

(سورة الهَمْزة) (1927)

قوله تعالى: [وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ] قيل: مؤمناً كان أو كافراً وإن نزل في حق الكفار، ثم قيل: وهو شاهد بيّن على تكليف الكفار بالفروع ومواخذ بها. (فاندفع أنه لا يعبر الكافر بهما) (1928) مع ما فيه أقبح منه وهو الكفر، وما أوجب به من أن الكفر غير قبيح لنفسه، بخلاف هذين (1929) الفعلين. فردّ أن فوت الاعتقاد الصحيح أقبح من كل قبيح.

أقول: إن أراد تكليف الكفار تكليف اعتقاد وجوب العبادات وحرمتها، فلا نسلم الاندفاع المذكور؛ إذ ذلك كفر أيضاً وإن تفاوت بين كفر وكفر.

وإن أراد تكليف نفس الفروع، فلا نسلم الشهادة لجواز أن يكون العقوبة لتترك الاعتقاد، إذ الكافر ليس بأهل لأداء العبادات؛ لأن أداءها لاستحقاق الثواب، وهو ليس بأهل له، وإذا لم يكن أهلاً للأداء لم يكن مكلفاً به. والتفصيل في أواخر الأمر من الأصولية.

وأما قوله: (إن الكفر غير قبيح لنفسه) فلا كلام في قوة بطلانه، لما قرر في الأصول من الاتفاق أن الكفر قبيح في نفسه إلا أن يقال: المراد أن قبح الكفر نظري غير بين بنفسه، وقبح هذين الفعلين وإن كان أدنى من الكفر، لكنه وجداني بديهي، كما أشار إليه البعض، أو المراد غير قبيح في نفسه بالنسبة إلى الكفار، بخلاف هذين الفعلين، فإنهما قبيحان عند الكل، وأما رده فقد عرفت حاله مما سلف.

قوله: (في الكسر من إعراض...) إلخ، سواء اتصف (به في نفس الأمر أو لا، على ما هو الظاهر. نعم، فرق بين ما اتصف) (1930) وعدمه بالقوة والضعف.

قوله: (على الاعتقاد...) إلخ، فلا ويل إلا لمن اعتاد، ولا ضير، إذ يجوز لأصل الكسر بلا اعتياد عقوبة دون الويل، لكن أورد بالحطمة فإنها أطلقت على النار، وليس الحطم عادتاً بل طبيعتها. وأنت خبير أنه يجوز الفرق بين ضعيفها وقويها، وأن الطبيعة قد ينزل منزلة التعود.

قوله: (وهو المسخرة) أي: الهمة بالسكون، وأنت خبير بأن هذا القرآن تأبى عن نزولها في أحد الرجلين؛ لأنهما من أشرف قريش، ولم (1931) يكونا ممن يضرب ويشتم. كذا قيل.

أقول: لا يلزم من كون الجنس كذلك، كون كل فرد من الجنس كذلك. نعم، لا يلائم ما ذكره في تعليقه من الاغتياب. نعم لا يخلو المسخرة عن الاغتياب، لكن مفهومها مغايران، إلا أن يرتكب التجؤز.

قوله: (بدل من كل) وإنما لم يجعل صفة، للاختلاف بالتعريف والتنكير، قيل: يجوز كونه صفة لـ«كل» لأنه معرفة، لما ذكر صاحب «الكشاف» أن محل «سائق» في قوله تعالى: وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ [ق: 21]، النصب على الحال من «كل» لتعريفه بالإضافة على ما هو في حكم المعرفة. ورد (1932) بأن ذا الحال كونه نكرة مخصصة، بخلاف الصفة.

(1927) سقط ما بين القوسين من أ.

(1928) سقط ما بين القوسين من ج.

(1929) زيد في ج هنا: الموضعين.

(1930) سقط ما بين القوسين من أ.

(1931) سقطت من ج.

(1932) في ج: أورد.

أقول: لا يتم ذلك إلا برد قول «الكشاف»: لتعرفه بالإضافة أو تأويله⁽¹⁹³³⁾. فإنه بنى قوله عليه؛ فإن تمّ تمّ، وإلا لا.

قوله: [الَّذِي جَمَعَ مَالًا] ظاهره يقتضي أن الويل ليس لكل همزة ولمزة مطلقًا، بل لمن له ذلك الجمع أيضًا، إلا أن يقال: إن ذلك لضرورة الوقعة الحاصلة في نفس الأمر.

قوله: (جعله عُدَّةً لِلنَّوَازِلِ) على أن يكون مأخوذًا من العدة، وهي الذخيرة المعدة لحوادث الدهر، من المال والسلاح.

قوله: (أو عده مرة بعد أخرى) من العدد بمعنى الإحصاء، وقوله: (مرة بعد أخرى) مفاد من بناء «فعل» للتكثير.

قوله: (ويؤيده) أي: كونه من العدد، لا كونه مرة بعد أخرى، فإنه ليس له بحسبه تأييد.

قوله: [وَعَدَّدَهُ] إما اسم مضاف منصوب معطوف على [مَالًا] أو فعل معطوف على [جَمَعَ] لكن أورد أنه متعين للفعل، إذ الإدغام إنما يتصور فيه لا في الاسم، ويمكن أن يقال: المراد من فك الإدغام تركه، فلا يقتضي الإدغام حتى يلزم الاختصاص بالفعل.

قوله: (تركه خالداً فيها) لعل الكلام تشبيهي، وإلا فالحسبان الحقيقي لا يتصور من كل عاقل يرى موت كل أحد ويدركه، فيندفع ما يقال: إن الحسبان حينئذ حقيقة في الوجه الأول.

قوله: (من لا يظن الموت) من الاهتمام بشأن الدنيا والتدقيق في أمره هذا تفريع بالنسبة إلى مجموع الأمور الثلاثة السابقة، وأن الظاهر اختصاصه بالأخير.

قوله: (بأن المخلد...) إلخ، إما بحسب الدنيا بالذكر الجميل، أو بحسب الآخرة، وهو المتبادر بالنعيم المقيم.

قوله: (ردع عن حسابانه) لا يخفى أن المقصود ليس ذلك، بل مضمون قوله: [ويل لكل همزة لمزة] إذ ذلك كالمتمم واللاحق له، فالأولى أن يجعل الردع عن الهمز واللمز.

قوله: (لِيُطْرَحَنَّ) أي: كل من الهمزة واللمزة الجامع العاد الحاسب، كما هو المتبادر من حيث مقصود المقام، فالتخصيص بالحاسب ليس له وجه، بل هو نتيجة الفكرة الأولى الذي يقال له: نظر الحمقاء.

قوله: (أي: تَحْطُم) أي: تكسر لقوة حلول النار بأجزائه ومفاصله، أو ليعذب من تلك الجهة أيضًا.

قوله: (التي أوقدها) تفسير باللازم، وإلا فالصيغة من المبني للمفعول، والتفسير من الفاعل، فكيف

يصح؟

قوله: (وتخصيصها) قيل: أو لأن اطلاعها على الأفئدة التي هي خزينة البدن ومحل ودائعه، يستلزم الاطلاع على جميع البدن بطريق الأولى. ويمكن أيضًا أن الأفئدة لكونها في قعر البدن وعمقه، اطلاعها يستلزم اطلاع الجميع. ثم قيل: إنها لا تحترقها⁽¹⁹³⁴⁾ وإلا لمات أصحابها، وقد قال: (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) [طه: 74]. لا يخفى أنه لا يلائم، بل ينافي التألم المقصود، مع أنه يجوز أن يخلق الله تعالى لها قوة عدم الموت، خلاف الدنيا، وإلا فمطلق حرارة النار في أي عضو كان موجب للموت إن حمل على قوتها في الدنيا.

⁽¹⁹³³⁾ تفسير الكشاف، 386/4.

⁽¹⁹³⁴⁾ صوابه: تحرقها.

قوله: (قال: تَجَنُّ... إلخ، مقام الاستشهاد قوله: (أبواب صنعاء مؤصدة) فإن المؤصدة فيه متعين بمعنى الإطباق بقرينة ظاهرة، بل قطعياً في الكلام، بخلاف النظم، فلا يتوهم أن ما في البيت ليس بأوضح مما في النظم، فكيف يستشهد به؟ لكن أورد أن أحق موضع الاستشهاد «سورة البلد».

قوله: (تَجَنُّ أي: تشتاق. والأجبال: جمع جبل.

قوله: (المقاطر) جمع مقطرة، هي خشبة فيها خروق يدخل أرجل المحبوسين فيها.



(سورة الفيل) (1935)

قوله: (تلك الواقعة) هي صدمة الحرب كالواقعة.

قوله: (لكن شاهد...) إلخ، ويمكن أن يعلمها ﷺ بالإلهام، أو بالوحي الغير المتلو، كلسان الملك.

قوله: (فكأنه رآها) فقوله: [ألم تر] استعارة تبعية، لا يخفى أنه لو حمل على معنى العلم لحصل الغناء

منه.

قوله: (لأن المراد...) إلخ، يعني: أن المقصود هو الدلالة المذكورة، وهي إنما تكون بكيفيات القصة لا

بذاتها. وأورد بأن كلمة «ما» دالة أيضًا على الوصفية. ودفع بأن ذلك في الموصولة، والكلام في الاستفهامية.

لا يخفى أن الأمر على عكس ذلك، فإن الذي دل على الوصفية هو الاستفهامية؛ لأن «ما» الاستفهامية

يُسأل بها عن أعيان ما لا يعقل وأجناسه وصفاته، ولا يُسأل بها عن أعيان أولي العلم على الأصح، على أن

«ما» هذه ليس إلا موصولة كما لا يخفى.

قوله: (على كمال علمه) لأنه لو لم يعلم لما فعل ذلك، لكن دلالاته على العلم الكامل خفي، بل الظاهر أنه

إنما يدل على أصل العلم، إلا أن يجعل القيد للتوضيح لا للتخصيص، فإن كل علمه كامل ليس له نقص.

قوله: (وقدرته) فإن من لا يقدر شيئاً، هل يقدر أن يهلك مثل هذه الجنود الكثيرة والعساكر القوية، بمثل

هذه الجنود الضعيفة والآلات النحيفة؟!

قوله: (وعزة بيته) لأنه إنما فعل (ما فعل) (1936) لصيانة بيته.

قوله: (فإنها من الإرهاصات) تعليل للأخير فقط، ترك علة الأول لسهولة مأخذها.

قوله: (إذ روي أنها...) إلخ، يرد: أن الإرهاصات ما يظهر في يد النبي قبل بعثته، وهذه ليست كذلك؛

لأن ما يظهر في سنة ميلاده لا يكون في يده. وأورد أيضًا: أن اتحاد السنة أمر اتفاقي لا يمنع عن كون الواقعة

لتعظيم الكعبة. ودفع أن شرفها أيضًا بشرف مكانه صلى الله تعالى عليه وسلم.

لا يخفى أن الحق أن الشرافة إنما هي بتشريفه تعالى، لا بالمكين كما هو عند أهل الحق، ويمكن دفع

الأول أيضًا بأن الإرهاص لا يستلزم أن يظهر في اليد، بل يكفي مجرد القربية، كما يناسب المعنى الأصلي

للإرهاص.

قوله: (والأشرم) مشقوق الأنف.

قوله: (أصحابه) اسم للنجاشي ملك الحبشة، وهو أسلم في عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: (ففقد فيها) أي: تَعَوَّط.

قوله: (وفيلة أخرى) بكسر الفاء وفتح الياء: جمع فيل، قيل: اثنا عشر، وقيل: ثمانية، وقيل: ألف -

واستبعد ذلك - وقيل: وَحَدَه.

قوله: (وَعَبَأَ) بمعنى هيأ أيضًا، فلما بلغ المعصم خرج إليه عبد المطلب، وعرض عليه ثلث أموال

تهامة ليرجع، فأبى وعبأ جيشه.

(1935) سقط من أ.

(1936) سقط من أ، ج.

قوله: (وقدّم الفيل) أي: محمودًا، وأما سائرهُ فيروى عدم البرك والإقدام على إرادتهم، فلذا قيل: إنما نجا من ذلك محمود دون سائرهِ.

قوله: (هَرَوَل) أي: أسرع.

قوله: (فيقع الحجر) قيل: عبر عن الماضي بصيغة الحال لاستحضار تلك الصورة بالصورة البديعة.

قوله: (في رأس الرجل) فيه إشارة إلى عدم هلاك غير الناس، وقد يروى هلاك الحيوان أيضًا كالفيلة.

قوله: (جدًا في إظهار أثر الجازم) يعني تأثير الجازم إنما هو في إسقاط لام الفعل في الناقص، وهنا لم يكتف بذلك، بل أسقط حركة الراء أيضًا للجد المذكور. قيل: وجه تخصيص هذا الجد هنا هو الإسراع إلى ذكر ما بهم من الدلالة على أمر الألوهية والنبوة، كما فصله، أو الإشارة إلى الحث في الإسراع بالرؤية، إيماءً إلى أن أمرهم على كثرتهم (كان كلمح البصر).

فعلى هذا يمكن كون الوجه أيضًا الإسراع إلى تسليّة الرسول صلى الله تعالى عليه⁽¹⁹³⁷⁾ وسلم بأنه سيُجزى من خالقه، كما يُجزى مَنْ قصد الكعبة، أو الإسراع إلى تهديد الظلمة على ما هو المناسب من فائدة ذكر القصة.

قوله: [أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ] قيل: الكيد: إرادة المضرة على طريق الخفية، وإرادتهم المضرة على البيت ليس على طريق الخفية، بل على المجاهرة. ودفع: أن مضرتهم وإن كانت مجاهرة في حق البيت، لكن خفية في حق العرب؛ إذ قصدهم الأصلي صرف الشرف من العرب إلى بلادهم.

قوله: [وَأَرْسَلْ] عطف على قوله: [أَلَمْ يَجْعَلْ] لأن استهفامهم للتقرير على ما قيل، لكن هذا مع كونه محتاجًا إلى بيان زوال حكم الاستهفام عند كونه للتقرير، فلا يناسب.

قوله: (لا بتر لما فيه من معنى الاستهفام) إذ الاستهفام فيه مثل ما في هذه الآية. نعم، نقل عن مواضع «المفتاح» انسلاخ معنى مثل هذا الاستهفام، فافهم.

قوله: (الحزمة) ما جمع من نحو الحطب.

قوله: (كعباديد) فرقة من الناس ذاهبون في كل وجه، و(شمايط) قطع متفرقة.

قوله: (وقرئ بالياء) في «الكشاف»: هو قراءة أبي حنيفة رحمه الله. فإن قيل: فينبغي أن يقرأ الحنيفة هكذا. قلنا بعد تسليم صحة لزوم التقليد: إنما هو في الاجتهادات، لكن فيه إشارة إلى ما فيه رتبة الإمامة في علم القراءة أيضًا.

قوله: (لأنه اسم جمع) فمذكر باعتبار لفظه الإفرادي، ومؤنث باعتبار معناه، أو مذكر باعتبار الجمع، ومؤنث باعتبار الجماعة.

قوله: (وهو الدلو الكبير) فكما يصب الماء من الدلو الكبير بالقوة، يصب القهر والعذاب بالقوة، أو كما يصب الماء الكثير من الدلو الكبير، يصب العذاب والقهر الكثير.

قوله: (أو من السجل) منه سجّل القاضي المكتوب⁽¹⁹³⁸⁾ - أي: الذي كتب فيه عذاب الكفار - أو من الوجوب، أي: اللزوم لا يرد ولا يزول.

(1937) سقط من ج.

قوله: (وَرَأَيْتُهُ) ففيه تشويه حالهم وسوء مآلهم، وإنما لم يعبر بلفظةٍ من نحو الرجيع للاستهجان وحسن الأدب.



(سورة قريش) (1939)

قوله: (إذ المعنى) فعلى هذا يكون قوله: [فَلْيَعْبُدُوا] ابتداء كلام، ولا يخفى أن استفادة هذا المعنى من الكلام ابتداء مما يُستبعد، فعمل الأوجه استفادة معنى الشرط من نفس قوله: [لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ... إلخ، على زنة قوله: «وعلى ربك فكثير»، وقولهم: «وعلى هذا قيس»، على أن الظرفية يغلب مع الشرطية، فافهم. وقيل: قوله: (والفاء لما في الكلام...) إلخ، جواب عما يقال: إذا كان اللام متعلقاً بقوله: [فَلْيَعْبُدُوا] فلم يدخل فاء التعقيب بين العامل ومعموله؟ وأيضاً ليس للفاء متعلق. فأجاب بقوله: (والفاء...) إلخ، انتهى. لا يخفى أن هذا الكلام لا يصلح دفعاً لهذا الإشكال، فليس جواباً لهذا الإشكال، بل يكون جواباً لإشكال يكون هذا جواباً عنه.

قوله: (لأجل إيلافهم) كأنه إشارة إلى البدلية.

قوله: (رحلة الشتاء) مفعول به لـ«إيلافهم»، وقيل: نصب على المصدرية، بمعنى ارتحالهم رحلة الشتاء والصيف.

قوله: (فيمتارون) أي: يطلبون الميرة، وهو الطعام. فيه إشارة إلى أن هذه الرحلة نعمة⁽¹⁹⁴⁰⁾ عظيمة، سيماً في حق قريش، بحيث يكون بقاء بنيتهم ودوام وجودهم الذي هو أجلُّ النعم، إنما يكون بهذه كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنهم كانوا يضطرون في أمر المعاش إلى أن يموتوا، وأنه إذا أصاب أحدهم مخمصة خرج مع عياله بمفازة، وضرب خيمة حتى يموتوا، هذا إلى أن جاء هاشمٌ ففعل بهم الرحلتين، فأمنوا من ذلك، ثم أمر العباد لغير قريش، إما بدلالة النص، (أو بإشارة النص⁽¹⁹⁴¹⁾)⁽¹⁹⁴²⁾ أو بالمقايسة على حسب نعمهم.

قوله: (أو بمحذوف) على أن يكون اللام للتعجب، والعرب تكتفي بهذا اللام من غير إظهار فعل التعجب، قيل: فعلى هذا يكون فاء [فَلْيَعْبُدُوا] مترتباً على مقدّر. أي: انتهوا عن هذا الكفران فليعبدوا. قوله: (أو بما قبله) قال في «مغني اللبيب»⁽¹⁹⁴³⁾ إيراداً عليه: وضَعِفَ بأن جعلهم كعصف مأكول إنما كان لكفرهم وجراءتهم على البيت.

قوله: (كالتضمين) وهو أن يتعلق معنى البيت بالذي قبله، تعلقاً لا يصح إلا به. يرد عليه: أنه إن توقف الصحة عليه يلزم عدم صحة التعلق بقوله: [فَلْيَعْبُدُوا]، ولا يلزم كون كل منهما سورتين مستقلتين وإن لم يتوقف يلزمه عدم صحة هذا التوجيه.

وبالجملة: فلا نُسلم كون هذا التعلق مما يتوقف عليه صحة معنى السورة المتقدمة، لا سيماً المتبادر توقف أصل المعنى لا كماله وتمامه، فلا يفيد ما يقال: إن المعمول يتوقف في تمام معناه على عامله وعلى تعلقه به.

(1939) سقط ما بين القوسين من أ و د .

(1940) سقطت من ج .

(1941) سقطت من ج .

(1942) سقط ما بين القوسين من أ .

(1943) مغني اللبيب، ص 276.

قوله: (ويؤيده...) إلخ، فيه إشارة إلى أن السورتين المستقلتين يجوز تعلق إحداها على الأخرى؛ لأن كل القرآن كالسورة الواحدة.

قوله: (فشبهوا بها) فهذا نص في كون قريش اسماً للقبيلة ابتداءً، وهو مخالف لما اشتهر أن لفظ قريش اسم لشخص واحد ابتداءً، ثم القبيلة أولاده.

قوله: (للتعظيم) كونه للتعظيم غير ملائم لكونه مشبهًا؛ إذ يوهم تساويه أو تفوقه على المشبه به، فعمل الأوجه ما قيل: إن الأوجه أن التصغير على حقيقته، لأنه إذا كان قريش دابة عظيمة، والقريش مع صغر حجمه جعل قرشًا، فهو لا محالة قريش.

قوله: (وقرأ ابن عامر: [الإلاف]) على أنه مصدر «ألف» ثلاثيًا، كقولهم: كتب كتابًا، أو مصدر «ألف» رباعيًا، نحو: قاتل قتالًا، هذا مختار الزمخشري.

ثم نقل عن السَّمِين: ومن غريب ما اتفق في هذين الحرفين أن القراء اختلفوا في سقوط الياء وثبوتها في الأول، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطأً، واتفقوا على إثبات الياء في الثاني مع اتفاق المصاحف على سقوطها خطأً، فهو أدل دليل على أن⁽¹⁹⁴⁴⁾ القراء يتبعون الأثر والرواية، لا مجرد الخط. ثم الأظهر تقديم هذا القول على قوله: وقرئ: [ليألف]⁽¹⁹⁴⁵⁾ انتهى⁽¹⁹⁴⁶⁾.

قوله: [من جوع] قيل: «لفظ «من» للتعليل. وُرِدَ: أن الجوع لا يجامع مع الإطعام، فهي للبدلية. ولا يبعد⁽¹⁹⁴⁷⁾ أن⁽¹⁹⁴⁸⁾ يجعل التعليل فيه كالتعليل في قوله:

لُدُوا للموتِ وابنوا للخراب

قوله: (أي: بالرحلتين) يرد عليه: أن ذلك إنما هو بدعوة إبراهيم صلوات الله تعالى على نبينا وعليه، بقوله: وَأَرْزُقَهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ [إبراهيم: 37]، والقول: إن الرحلتين لدعوته أيضًا، يرده ما سبق: أن ذلك إنما اخترع في زمان هاشم.

قوله: (وقيل: المراد به شدة) قيل: هذا القحط والشدة ما كان بدعوته عليه السلام بقوله: «اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف»⁽¹⁹⁴⁹⁾، لكن يرده: أن ذلك إنما وقع بدعوته عليه السلام أيضًا، لا بالرحلتين، إلا (أن يقال)⁽¹⁹⁵⁰⁾: إن الهداية للرحلتين يجوز أن يكون بدعوته عليه السلام أيضًا.

قوله: (أو الجذام) أثر ابن عباس رضي الله عنهما والضحاك⁽¹⁹⁵¹⁾.

⁽¹⁹⁴⁴⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹⁴⁵⁾ وهي قراءة عكرمة بن خالد.

⁽¹⁹⁴⁶⁾ الدر المصون، للسمين 112/11.

⁽¹⁹⁴⁷⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁹⁴⁸⁾ سقطت من ب.

⁽¹⁹⁴⁹⁾ أخرجه البخاري، كتاب الأذان: باب يهوي بالتكبير حين يسجد (804)، ومسلم، كتاب المساجد: باب استحباب القنوت في جميع الصلاة (675) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

⁽¹⁹⁵⁰⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

⁽¹⁹⁵¹⁾ تفسير الطبري، 624/24.

(سورة الماعون) (1952)

قوله: [أَرَأَيْتَ] إنْ بمعنى الرؤية البصرية أو المعرفة فيتعدى إلى مفعول واحد، (وهو الموصول)⁽¹⁹⁵³⁾، وإنْ بمعنى العلم فمفعوله الأول الموصول والثاني محذوف، يعني: من هو على تقدير «الكشاف» أو مصيب أو مخطئ على تقدير غيره.

قوله: (معناه التعجب) الأولى: التعجب؛ إذ لا يُتصور التعجب منه تعالى، بل ذلك في كلامه تعالى بالنظر إلى المخاطب.

ثم الظاهر من لفظه أنه لمجرد التعجب، وقد قال في «الإتقان»: أما التعجب فالاستفهام معه يستمر، فمن تعجب من شيء فهو بلسان الحال سائل عن سببه. وقد صرح «الكشاف» في قوله: مَا لِي لَا أَرَى أَلْهَدُ [النمل: 20] وقال: وما قيل: إنه مجرد عن الاستفهام، فقال في «عروس الأفراح»: إنه محل نظر، ويؤيده قول التنوخي⁽¹⁹⁵⁴⁾ في «لعل»: إنه للاستفهام مع بقاء الترجي⁽¹⁹⁵⁵⁾. نعم، يرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لكن على مذهب المصنف لا بأس فيه.

قوله: (إلحاقاً بالمضارع) يعني: أن الحذف في العربية وإنْ مختصاً بالمضارع، لكن ألحق الماضي هنا به، ووجه تخصيص الإلحاق هنا تصيير الطلب المفاد من الاستفهام الماضي هنا في معنى الاستقبال، أو الثقل من جمع الهمزتين، هذا معنى قوله: (ولعل تصديرها...) إلخ، لكن يرد على الأول: أنه ليس بمناسب، لكون الاستفهام لمجرد التعجب. ويؤيده ما ذكرنا آنفاً، فافهم.

وقيل: الوجه أن بعد إلحاق الهمزة صار «أرأى» ماضيًا، كالمضارع نفس متكلم، فألحق به. وقيل: الأوجه أنه ألحق بعد همزة الاستفهام بـ«أرأى» ماضي الأفعال، لشدة مشابهته به وعدم التفاوت إلا بفتحة هي لختها في حكم السكون.

قوله: (بزيادة الكاف) قيل: تأكيداً لمعنى الخطاب في التاء، لمزيد إحضار المخاطب. لا يخفى أن التاء فاعل والكاف مفعول، فأمر التأكيد صعب، تأمل.

قوله: (ويؤيد الثاني) أورد أن دَعَّ اليتيم من لوازم جنس مُكذِّب الدين، فكيف يؤيد وقوعه من بعض أفراد الجنس العهد دون الجنس؟ حاصله: أن عهدية التفرع لا تؤيد عهدية المفزع عليه، بل الغالب أن الجزئيات متفرعة على جنس الكلي.

ورد بأن الحاصل في الخارج من نحو دَعَّ اليتيم، لَمَّا كان من بعض المكذب دون بعض، فكان الظاهر من الذي يكذب هو العهد، وأنت تعلم أن هذا إنما يصح أصل الجواز، والكلام في المتبادر والظاهر، إلا أن يضم إليه تعلق الرؤية البصرية، فافهم.

(1952) سقط ما بين القوسين من أ .

(1953) سقط ما بين القوسين من أ .

(1954) في كتابه «الأقصى القريب في علم البيان»، وهو زين الدين محمد بن محمد بن عمرو، أبو عبد الله التنوخي الدمشقي البغدادي الأديب البياني المتوفى 748 هـ.

(1955) عروس الأفراح للسبكي، 1/476. الإتقان، 3/274.

ولا يرد عليه أنه تخصيص بسبب النزول وأنه ليس بجائز؛ لأن التخصيص بعد تقرر العموم، والكلام فيه ابتداء، بل الأصل العهد عند القرينة، فغايبته⁽¹⁹⁵⁶⁾ أن السبب قرينة له.

هذا قريب إلى ما يقال: إن سبب النزول يصلح مفسراً. وقد قيل: إن السبب طريق قوي في معرفة تفسير الآية، وبه يندفع ما يتوهم أنه يؤدي إلى كون العبرة بخصوص السبب لا بعموم الصيغة، والمذهب خلافه، على أن ذلك مجال مذهب المصنف على حكاية بعض خلافاً لآخر.

قوله: (وهو أبو جهل) هذا إنما هو على الثاني، أعني العهد.

قوله: (من مال نفسه) هذا يقتضي اختصاص منع اليتيم عن مال نفسه في النظم، والمتبادر العموم وإن كان الإساءة في ذلك غليظاً.

ثم إن السورة مختلف في كونها مكية أو مدنية، فيرد أن السبب إن كان أبا جهل وأبا سفيان والوليد فلا تصح مدنيتهما، وإن كان المناق البخيل كما سيذكره، فلا تصح مكيتها، إلا أن يقال: إن المراد التقسيم، يعني: إن مكية فلأبي جهل ونحوه، وإن مدنية فللمناق.

قوله: (أهله...) إلخ، لا بد من تعيين تقدير المفعول⁽¹⁹⁵⁷⁾ بذلك من قرينة، بل الظاهر من مطلق الحض هو مطلق الغير، إلا أن يقال: إن المتبادر أن المقصود من التحريض التحريض⁽¹⁹⁵⁸⁾ على إعطاء مال نفسه، والغالب في ذلك هو أهله.

قوله: [على طعام المسكين] في الإضافة إشارة إلى أن الطعام حق المسكين، كما في قوله تعالى: (ووفى أموالهم حقّ لسائلهم) [الذاريات: 19].

قوله: (لعدم اعتقاده بالجزاء) فلا يرد إن أريد من الطعام نحو الزكاة فيذكره بقوله: «الماعون»، وإن النفل من الصدقة فتركه ليس بإثم، فكيف يذم مقارناً بمقطوعية الإثم؟ إذ المراد: وإن النفل، لكن ما يتسبب عن عدم اعتقاد الجزاء، وبما ذكر يظهر اضمحلال ما يتوهم أن المراد هنا هو الزكاة.

قوله: (غير مباليين بها) إما بالترك أو التأخير عن وقتها، أو بترك الاهتمام بشأنها. لا يخفى أن ذلك إنما يتأتى بالقصد، فلا يتجه أن الخطأ والنسيان مما رفع عن هذه الأمة، فكيف يعاقب بالويل لأجله؟! على أنه فرق بين السهو والنسيان، وأما تفسير السهو بما ذكر فأمره هين.

فإن قيل: قوله: [للمصليين] يقتضي كونهم متصفاً بالصلاة بالفعل، فكيف يصح التفسير بالترك؟ قلنا: لعل المراد من المصلين المكلفين بالصلاة، أو من شأنهم الصلاة، لكن يبقى الكلام حينئذ مع قوله: [الذين هم يراؤون]؛ إذ الرياء يقتضي⁽¹⁹⁵⁹⁾ حصول أصل⁽¹⁹⁶⁰⁾ الصلاة، والترك خلافه، فتأمل.

قوله: (يراؤون الناس أعمالهم) أورد أن المفاعلة لا تكون من الإفعال، بل من المجرد، فمعنى المرئي: من يرى غيره ويراه غيره. ولو سلم ذلك فينبغي كون الإراءة من الإفعال (من الجانبين)⁽¹⁹⁶¹⁾، لا

⁽¹⁹⁵⁶⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁹⁵⁷⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁹⁵⁸⁾ سقطت من أ و ج .

⁽¹⁹⁵⁹⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁹⁶⁰⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁹⁶¹⁾ سقطت من ج .

الإراءة من جانب واحد، لغرض الإراءة من جانب آخر، ولهذا قال «الكشاف»⁽¹⁹⁶²⁾: يُرون الناس أعمالهم، ويريهم الناس ثناءهم، إلا أن القاضي راعى العرف في ذلك، لكن الكلام في مجيء المفاعلة لذلك. انتهى.
لا يخفى أنه إن⁽¹⁹⁶³⁾ أريد عدم كون المفاعلة بمعنى الإفعال بحسب الحقيقة فمُسلّم، لكن ليس بمضر، وإن بحسب المجاز فليس بمُسلّم؛ إذ لا سمع لأشخاص المجاز وأفراده، إذ الأصح كفاية مسموعية نوعه، ودعوى عدم وجود النوع أيضاً لا يفيد، وعليه فقس قوله: (فينبغي أن يكون المعنى الإراءة من الجانبين...) إلخ، وقوله: (لكن الكلام في مجيء المفاعلة لذلك).

قوله: (ليروهم الثناء عليها) قيل هكذا في «الكشاف»⁽¹⁹⁶⁴⁾، وفيه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، إذ الثناء لا يتعلق به الرؤية البصرية، إلا أن يحمل على عموم المجاز، أو يجعل الإراءة بمعنى المعرفة.
أقول: قد عرفت أنفاً ما في «الكشاف»، وأن هذا ليس جمعاً بينهما؛ إذ ليس له معنى سوى «يرون الناس»؛ إذ ليس قوله: «ليروهم» من أصل المعنى، وإن ما في الأصولية يقتضي عدم امتناع الجمع في مذهب المصنف.

قوله: (الزكاة) إذ⁽¹⁹⁶⁵⁾ [الماعون] فاعول من المعن، وهو الشيء القليل، والزكاة لكونها ربع العشر قليلاً من كثير، هذا هو مصحح التفسير، أما الباعث ذكره عقيب الصلاة على القرآن.
ولهذا كان ذلك رأي معظم المفسرين، كأبي بكر وعلي وابن عباس وابن عمر والحسن وعكرمة وسعيد بن جبير رضي الله عنهم، وأما الاستدلال بحديث آخر السورة قائلاً: إن قوله: (إن كان للزكاة مؤدياً) يوهم أن الماعون هو الزكاة، فاستدلال بحديث ليس بثابت، بل منصوص بوضعه، على أن الإيهام لا يثبت به شيء أصلاً.
قوله: (من ضعف الدين) تعبير بالأقل، أو الضعف عام شامل للعدم، وإلا فحق الكلام: من عدم الدين.
قوله: (ومنع الزكاة) إنما يستقيم على التفسير الأول دون الثاني.

قوله: (أحق بذلك) الأولى أن يترك قوله: (أحق) إذ ذلك طريق دلالة النص، لا طريق اللزوم والجزاء، إلا أن يقال: إن المذكور دليل لملازمة مطوية. أو يقال: وإنما قال كذلك ليرتب قوله، ولذلك رتب عليها الويل. بمعنى: إنما خص ذكر الويل لهم لكون شناعتهم (أشد من شناعة)⁽¹⁹⁶⁶⁾ الأولى، على أن يكون المصلون غير المكذبين بالدين. فتأمل.

قوله: (أو للسببية) أي: لسببية ما قبلها لما بعدها، فيه نظر؛ إذ صيغة المشتق – أعني المصلين – والوصف الصالح للعبية، مشعران بالعبية، ففاء السببية تقتضي كون السبب ما قبلها، والوصف يقتضي ما بعدها، وجعل كل منهما جزء علة، على أن يكون المجموع علة واحدة، لا يساعده اللفظ والسوق، وجعل كل منهما علة مستقلة مستلزم لتوارد العلتين، وقوله: (للدلالة على سوء معاملتهم...) إلخ، لا يدفع ذلك⁽¹⁹⁶⁷⁾ بل يؤكد.

⁽¹⁹⁶²⁾ الكشاف، 803/4.

⁽¹⁹⁶³⁾ سقطت من أ، ب، ج .

⁽¹⁹⁶⁴⁾ الكشاف، 803/4.

⁽¹⁹⁶⁵⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁹⁶⁶⁾ سقطت من ج.

⁽¹⁹⁶⁷⁾ سقطت من ج .

قوله: (وإنما وضع المصلين) قيل: فيه أن المكذب بالدين لا يكون مصليًا، إلا أن يراد من تجب عليه الصلاة. يرد عليه: أن الكافر لا يجب عليه الصلاة، إلا أن يحمل على مذهب المصنف من كون الكفار مكلفين بالفروع.

وأيضًا قوله: [الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ] لا يَسَعُ لذلك التوجيه؛ إذ الرياء إنما يتصور فيما وُجِدَ، لا مَنْ شأنه أن يوجد - فتأمل - ثم إنه على هذا يكون المكذب والمصلين، متحدًا.

قوله: (مع الخالق والخلق) أما الخلق فَمِنْ دَعِ البيتيم وعدم حضّ المسكين، وأما الحق فسهو الصلاة ورياؤها، وأما منع الماعون فأورد به عليه - أي: على المصنف - بلزوم فوت بيان وجه إظهاره موضع الإضمار.

أقول: لا يخفى أنه من قبيل حق الله تعالى أيضًا وإنْ لنفع الخلق.



(سورة الكوثر) (1968)

قوله: (من العلم والعمل) ويمكن أن يراد من الخير الكثير النبوة، سيّما خواصها بالنسبة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: (وروي) فإن قيل: إذا ثبت معنى الكوثر بالحديث، فكيف يصح التفسير في مقابله بالرأي؟ قلنا: إن الأول أيضًا ثابت بأثر صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، لعله وقف عليه المصنف، ويجوز أن يكون الحديث ضعيفًا عند المصنف⁽¹⁹⁶⁹⁾، فيجوز تقديم القياس عليه.

قوله: (إنه نهر في الجنة) فإن قيل: هذا يعارض بما في بعض كتب الأحاديث الصحيحة: أنه حوض في الجنة⁽¹⁹⁷⁰⁾، وأيضًا في حديث آخر: أنه حوض في القيامة⁽¹⁹⁷¹⁾، قلنا وفق ذلك: بأنه يجوز انصباب هذا النهر إلى الحوض، أو يسيل من الحوض، وأنه يجوز تعدد الكوثر في الجنة والقيامة، ويجوز أن ينقل من الجنة إلى القيامة ثم ينقل إليها.

قوله: (وَعَدْنِيهِ) فإن قيل: الإعطاء المدلول من «أعطينا» ينافي الوعد. قلنا: الإعطاء بالنسبة إلى الحكم الأزلي، (على وفق العلم الأزلي)⁽¹⁹⁷²⁾ والوعد بالنسبة إلى الوقوع اللايزالي.

قوله: (فيه خير كثير) يشير إلى وجه تسميته بالكوثر.

قوله: (أحلى من العسل) ليس على حقيقة حلو العسل، بل على حلو مناسب لطبيعة جنس الماء، فكأنه استعارة تمثيلية لبيان مرتبة حلاوته.

قوله: (وأبيض من اللبن) لعل تخصيص اللبن لكون الثلج أنسب لبيان البرد، وإلا فالثلج أحق لبيان مرتبة البياض، على أن في اللبن فوائد أخرى ليس في الثلج.

قوله: (لا يظمأ من شرب منه) فإن قيل⁽¹⁹⁷³⁾: هذا يقتضي ألا يشرب غير مرة. قلنا: أجيب عنه: تكرار الشرب ليس للظمأ بل للتلذذ.

قوله: (وقيل: أولاده) ويؤيده ما قيل في سبب نزوله من الرد على من عابه عليه الصلاة والسلام بعدم أولاده.

قوله: (قدم على الصلاة) قيل: وجه تضمين الدوام أنه عليه السلام لكونه مصلّيًا قبل الأمر، فالأمر بالصلاة تحصيل الحاصل، ففسر بالدوام لئلا يلزم ذلك.

لكن يرد عليه: أن الدوام له عليه السلام لولا هذا الأمر حاصل أيضًا، فالكلام كالكلام، فلعل وجه الأمر هو الإيذان على أن الصلاة لكونها أمرًا مهمًا في الشرع مما يُهتم في شأنها، والإشارة إلى حكمة مشروعيتها

⁽¹⁹⁶⁸⁾ سقط ما بين القوسين من أ و د .

⁽¹⁹⁶⁹⁾ بل هو صحيح، فقد أخرج البخاري، في كتاب التفسير: باب حدثنا آدم (4966) عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الكوثر: هو الخير الذي أعطاه الله إياه.

⁽¹⁹⁷⁰⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (31795) من قول عطاء، وينظر «تاريخ الطبري» 648/24.

⁽¹⁹⁷¹⁾ لم أجده.

⁽¹⁹⁷²⁾ سقط ما بين القوسين من ج .

⁽¹⁹⁷³⁾ سقطت من أ، ب.

في كونها شكرًا لمثل هذه النعم، أو التنبيه إلى لزوم الخلوص في الصلاة، فلو لم يكن لنفس الرسول يكون لأمته، فيكون قريبًا إلى التعريض كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65].

قوله: (خلاف الساهي) إما مفعول له لقوله: [فَصَلِّ] أو مفعول مطلق لفعل محذوف، أو حال للمذكور.

قوله: (خلاف الساهي) إشارة إلى مقابلة قوله: [ساهون] باعتبار قوله: [فَصَلِّ]، وقوله: (المرائي)

إشارة إلى مقابلة [يُراؤون] باعتبار قوله: [لِرَبِّكَ].

قوله: (شكرًا لإنعامه) إذ الكوثر لكونه خيرًا كثيرًا دائمًا، يقتضي شكرًا كثيرًا دائمًا، أما الكثرة في الصلاة لكونها جامعة أنواع العبادات: جنائنا كالنية والخشوع، وأركانًا، وتشمل الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود والانتقالات ورفع اليدين - وهذه هي جملة أحوال الإنسان، لا يخلو عن واحد منها - والقولية، وهي أيضًا تشمل قراءة القرآن والتكبير والثناء والتسبيح والتشهد والتهليل والصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والدعاء والتسليمة ونحوها، بل تشمل العبادة المالية⁽¹⁹⁷⁴⁾ كستر العورة والمكان.

وتشمل جميع أنواع أحكام العبادات؛ من حيث الفعل كالفرض والواجب والسنة والمستحب، ومن حيث الترك ترك محرماتها ومنهياتها ومفسداتها ومكروهاتها؛ فإن المصلي مأجور بها أيضًا، سيما عند تشهي النفس إليها، كما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: «ترك ذرة مما نهى الله تعالى، خير من عبادة النقلين»⁽¹⁹⁷⁵⁾، لعل هذا معنى قول المصنف: (فإن الصلاة جامعة لأقسام الشكر).

قوله: (البُذُن) جمع بَذَنَة، لعل تقدير الجمع من كثرة النعم الموجبة لكثرة الشكر.

قوله: (خيار أموال العرب) فكلُّ مأمورٍ بما هو خير عنده لقوله: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا

تُحِبُّونَ [آل عمران: 92]، وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَىٰ حَيْهِ [الإنسان: 8] على وجه.

لكن يشكل - سيما على مذهب المصنف، من أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم - أن نَحَرَ البدن ثم تصدق اللحم ليس له وجوب في الشرع، والمتبادر من هذا الأمر - سيما المطلق بل المعلل - هو الوجوب، فلعل الأوجه أن يجعل النحر كناية عن مطلق الزكاة، بدليل عادته تعالى في القرآن قران الزكاة بالصلاة.

ثم الوجه في كون الشكر بشيين في مقابلة النعمة الواحدة؛ إما لاشتمال الكوثر أمرين: العلم والعمل، أو شرف الدين وشرف الدنيا، وعلى الثاني أن الأصح الحوض والكوثر واحد، وأن الأصح أن الحوض اثنان في الجنة وفي القيامة، على ما ذكر في «تذكرة القرطبي»⁽¹⁹⁷⁶⁾.

قوله: (المحاويج) جمع محواج، مبالغة بمعنى: كثير الحاجة، يقتضي عدم إعطاء من لا يكون بهذه الصفة، سيما على مذهب المصنف في المفهوم المخالف، وقد قرر في محله: أن الصدقة تحل لمطلق المحتاجين، إلا أن يقال: المراد هنا ما يكون كمالًا في مقابلة الكمال، وفيه إشارة إلى أن الأفضل الصرف إلى الأوحج، وقد قرر في الفقهية من حرمة إعطاء سائل له قوة يومية.

قوله: (ويمنع منهم الماعون) فيه إشارة إلى أن المراد من النحر هو الزكاة.

⁽¹⁹⁷⁴⁾ أي: من حيث إنها محتاجة إلى بذل المال.

⁽¹⁹⁷⁵⁾ لم أجده.

⁽¹⁹⁷⁶⁾ تذكرة القرطبي، ص 702.

قوله: (كالمقابلة للسورة المتقدمة) لم يقل: «مقابلة لها»، لأن ما يكون مدلولاً بالمطابقة في الأولى ومنطوقاً أيضاً، مدلول التزاماً أو تضمناً ودلالة وإشارة، بل مفهوماً هنا، أو لأن بعض ما ذكر في المتقدمة لم يوجد مقابله في هذه وبالعكس.

قوله: (وقد فسرت... إلخ، لعل ذلك بقريضة الأمر⁽¹⁹⁷⁷⁾ بالنحر؛ إذ الوجوب من جنسه مختص بالتضحية، لكن هذا يقتضي اختصاص العيد بعيد الأضحى، إلا أن يفهم عيد الفطر بحمل النظير والمقايضة، لكن هذا إنما يوافق مذهب الشافعي من إفادة الواو الترتيب، وإلا فيوجب جواز تقديم التضحية على الصلاة، على حكم الواو.

نعم، يمكن فهم ذلك بدلالة نص آخر، أو فعل الرسول، كما في آية الموضوع.

قوله: (لبغضه لك) متعلق بقوله: [هُوَ الْأَبْتَرُ] مفاد من المشتق، ومثله قضية مشروطة عامة في الموجهات المنطقية.

قوله: (ولا حُسْنُ ذِكْرٍ) لا يخلو عن إيهام الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قوله: (وأما أنت... إلخ، مفاد من الحصر؛ إما بطريق المفهوم، أو بطريق الإشارة، قيل: فيه إشارة إلى أن الحصر المستفاد من تعريف المسند والفصل، بالإضافة إلى ما أضيف إليه (المسند إليه)⁽¹⁹⁷⁸⁾، والأظهر أنه بالإضافة إلى الأحباء، يعني خلاف خلاف المضاف. أي: المبغض الذي معنى [شانتك]، وأما حال المضاف إليه فمعلوم بطريق الأولى، لكن في ترتيب مجموع (هذا الحكم على مجموع)⁽¹⁹⁷⁹⁾ المحبين خفاء. قوله: (ولك في الآخرة) في إفادته النظم خفاء، إلا أن يرتكب ملاحظة انضمام مضمون إعطاء الكوثر.

⁽¹⁹⁷⁷⁾ سقطت من ج .

⁽¹⁹⁷⁸⁾ سقط ما بين القوسين من ج .

⁽¹⁹⁷⁹⁾ سقط ما بين القوسين من ج .

(سورة الكافرون) (1980)

قوله: (يعني كَفْرَةً مخصوصين) هذا جواب (1981) عن إشكال: أن الأصل في الجمع المحلى باللام هو الاستغراق، فيقتضي الأمر بهذا القول لكل كافر، ومن الكافر من يعرف الله وحده (1982) ويعبده - كأهل الكتاب - فلا يصح قوله: القرينة الأولى، ومنهم من يؤمن فلا يصح الثانية.

وجه الجواب: أن الخطاب ليس للكلمة بل لبعض، لكن قوله: (قد علم الله منهم) إلخ، يقتضي عدم حاسمية الإشكال بهذا الجواب، وقوله: (رُوي: أن رَهْطًا) إلخ، قرينة العهد، وكون لام الجمع للاستغراق عند عدم قرينة العهد، لكن الكلام في أنه هل يصلح سبب النزول أن يكون قرينة للعهد، أو مخصصًا للعام، أو لا؟ وتوضيح الإشكال إما أن يراد بالجمع الاستغراق (أو العهد) (1983)؛ وعلى الأول (إما أن يكون) (1984) الخطاب مختصًا بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم، أو يعم الأمة.

فالأول خلاف الأصل من أن خطاب الرسول يعم الأمة، ولو سلم ذلك - سيما على مذهب الشافعي كما هو مذهب المصنف - فيشكل قوله: [لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ]؛ إذ منهم من يعبد الله ويوحده؛ ويشكل قوله: [وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ]، إذ منهم من يؤمن. والثاني - أي: عموم الخطاب - يقتضي أن يقول كل أحد من المسلمين لكل من الكفار؛ وليس بصحيح.

قيل: هذا هو الذي دعا صاحب «التأويلات» إلى أن قال: ليس (1985) المراد بـ«قل» الأمر، كما في [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] (1986).

وعلى الثاني لا بد من قرينة العهد، وليس فليس. وحاصل الجواب: اختيار الثاني بإثبات القرينة كما نبه أنفأ، أو الأول بتخصيص العام، والمخصص ما عرفت في القرينة.

لعل الوجه في ذلك إما العرف والعادة، من كون بعضهم متشرفين بالإسلام، وبعضهم عابدين الله تعالى، فليتأمل.

قوله: (رهطًا) اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة (1987).
قوله: (فإن «لا» لا تدخل) إلخ، هذا إنما يدل على قوله: [لَا أَعْبُدُ]، والمقصود عامٌّ له ولقوله: [مَا تَعْبُدُونَ]، ولا يخفى أن استقبالية الأول قرينة لتخصيص الاستقبالية في الثاني.
قوله: (لأنه في قرآن) إلخ، يعني أن (1988) اسمية الجملة وإن اقتضى الاستمرار، لكن مقارنته لما يكون نصًا في الاستقبال يكون قرينة للاستقبال.

(1980) سقط من أ و د.

(1981) سقطت من ج.

(1982) سقطت من أ، ب.

(1983) سقط من ب.

(1984) سقط من أ، ب.

(1985) سقطت من ج.

(1986) تأويلات أهل السنة، للماتريدي، 632/10.

(1987) الصحاح للجوهري، 1128/3.

قوله: (أي: في الحال أو فيما سلف) لما أريد بالأوليين الاستقبال نصاً وقرينة، ناسب إرادة ما وراءه في مقابلهما - وهو الحال والمضي - وإن اقتضى اسمية الجملة أيضاً الاستمرار، لكن هذا محتاج إلى ارتكاب الجمع بين الحقيقة والمجاز بالنظر إلى قوله: [مَا عَبَدْتُمْ].

ثم أورد أن (عابد) اسم فاعل عاملٌ في [مَا عَبَدْتُمْ]، فإذا كان بمعنى الماضي فكيف يعمل؟ وأجيب عنه بأنه من قبيل الحكاية⁽¹⁹⁸⁹⁾، كما في قوله تعالى: وَكَلَّمُهُمْ بِسُوطِ ذُرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ [الكهف: 18].

قوله: (وما عبدتم) التقييد بالماضي مخالف لتعميم الحال أيضاً آنفاً، وقوله: (في وقت ما) لا يدفع هذا الإشكال؛ إذ هو قيد للماضي، ودعوى إرادة (الحال و)⁽¹⁹⁹⁰⁾ الماضي في قوله: [مَا عَبَدْتُمْ] بقرينة قوله: (في وقت ما) ضعيف.

قوله: (ويجوز أن يكونا تأكيدين) الأولى: «تكريرين»؛ إذ التأكيد لا يفصل عن المؤكّد، ولا يجوز دخول العطف عليه سوى «ثم»، وأن التأكيد لا يدل على الأبلغية.

قوله: (على طريقة أبلغ) لدلالته على ما دل عليه الأول من الاستقبال، وعلى أمر زائد منه وهو الحال والماضي.

وجه الأبلغية قطع طمعهم عنه عليه السلام في جميع الأزمنة، قيل: إن الواو بمعنى «ثم»، وبه يصح العطف مع التأكيد، وتكون الأبلغية لاشتماله العطف.

قوله: (وهو لم يكن موسوماً) أورد: أنه عليه السلام كان موحدًا وعارفًا على مشاعر إبراهيم عليه السلام حاجاً للبيت، لا يخفى أن الكلام ليس في أصل العبادة، بل في كونه مشهوراً به كما يُفاد من قوله: (موسوماً)، ودعوى شهرة عبادته عليه السلام له تعالى فيما بينهم قبل البعثة لا بد له من بيان.

ثم أجيب عنه بأن المراد بالعبادة هنا ما يكون بالأمر، وظاهر أنه عليه السلام ليس عبادته قبل البعثة بالأمر، بل بالعادة القديمة المستمرة.

لا يخفى أن هذه العادة منتهية إلى شريعة ما، كشرية إبراهيم عليه السلام، فبالأمر الإلهي، كما في الأصول من «شريعة من قبلنا شريعة لنا».

والحق في هذا المقام ما في الأصول: أن الأصح أنه عليه السلام لم يكن متعبداً (قبل بعثته)⁽¹⁹⁹¹⁾ بشرع نبي قبله، كما صرح المصنف في آخر «حم عسق» في قوله تعالى: مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتُبُ وَلَا آيْمُنُ [الشورى: 52] وإن اختلف في أنه متعبد بشرع إبراهيم وبشرع موسى وعيسى، وما ثبت أنه شرع ما إلى أن توقف بعضهم.

قوله: (لأن المراد الوصف) كما سبق في «سورة الشمس» في قوله تعالى: (وَمَا بَنَاهَا).

⁽¹⁹⁸⁸⁾ سقطت من أ.

⁽¹⁹⁸⁹⁾ كما قرره الرضي وغيره، ينظر «حاشية الشهاب على البيضاوي» 100/4.

⁽¹⁹⁹⁰⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽¹⁹⁹¹⁾ سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: (كأنه قال: لا أعبد الباطل) إلخ، قيل: الظاهر: لا أعبد معبودكم، ولا تعبدون معبودي؛ لأن الصفة من قوله: [ما تعبدون] هو المعبود، لا الباطل والحق. أقول: ولا يبعد أن الباطل والحق علة الوصف المستفاد من اللفظين، ويشير إليه قوله: (كأنه قال).

قوله: (أو للمطابقة) جواب ثان، حاصله المشاكلة والمقابلة للفظ في [ما عبَدْتُمْ]، فإنه عبارة عن الأصنام.

قوله: (وقيل: جواب ثالث) فالمعنى: لا أعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي.
قوله: (وقيل: الأوليان) الظاهر أنه ليس من تنمة الجواب، بل إثبات تغاير بين القرائن.
قوله: (لا تتركونه) بحكم الجملة الاسمية، مع التخصيص المُستفاد من اللام والتقديم، وكذا لا أرفضه في الآتية.

قوله: (فليس فيه) أي: في قوله: [لَكُمْ دِينُكُمْ]، أو في جميع السورة إذنٌ في الكفر، فإنه من قبيل الإخبار عن الغيب على مقتضى النبوة.

قوله: (ولا منع عن الجهاد) يعني: ليس المعنى: دُوموا على دينكم وندرركم على دينكم، حتى يلزم المنع عن الجهاد، فيكون منسوخاً بآية القتال كآية السيف – كما وهم – فإن النسخ إنما يجري في الأمر والنهي ولو بصورة الإخبار، ولا يجري في الإخبار كالوعد والوعيد، فعلى هذا البيان يكون من قبيل الإخبار، فلا يقبل النسخ.

قوله: (إلا إذا فسّر بالمتاركة) الظاهر من المتاركة: نترُكُكم على دينكم، وتتركوننا على ديننا، لا يخفى أنه إخبار منافعٍ للنسخ أيضاً، إلا أن يُفسّر بقولنا: دوما على دينكم، كما يؤيده قوله: (وتقرير كل من الفريقين).
قوله: (من قرأ...) قيل (1992): قال شيخنا: موضوعٌ، (1993) إلا الجملة الأولى رواه الترمذي. أقول: في «الإتقان» (1994) عن الترمذي من حديث أنس بلفظ: «قل يا أيها الكافرون رُبُّع القرآن» (1995). ومن حديث ابن عباس: «تَعْدِلُ ربع القرآن» (1996). ومن حديث نوفل: «اقرأ قل يا أيها الكافرون، ثم نَمَّ على خاتمها، فإنها براءة من الشرك» (1997).

فإطلاقه في المستثنى والمستثنى منه محلٌ خفاء؛ إذ لفظ: «من قرأ» ليس من الحديث، وهو يعدُّ من الجملة الأولى، ولفظ: «برئ من الشرك» يقرب أن يحدَّ معنى مع قوله: «فإنها براءة من الشرك».

(1992) القائل هو سعدي أفندي في «حاشيته».
(1993) أخرجه الثعلبي في «تفسيره» (315/10) وفي سنده بزيع بن حبان، متروك، ومخلد بن عبد الواحد، منكر الحديث جداً.
(1994) الإتقان في علوم القرآن، 132/4.
(1995) أخرجه الترمذي (2894).
(1996) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص 265.
(1997) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص 265، وابن أبي شيبه في «المصنف» (26528) وأحمد (23807) وأبو داود (5055) وغيرهم.

(سورة النصر (1998) (1999))

قوله: [إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ] العامل في «إِذَا» هو «سَبَّحَ»، ولا يمنع الفاء عن العمل على الأكثرين، أو فعل الشرط على المحققين، لكن نقل عن الرّضي: الفاء زائدة، ليكون على صورة الشرط والجزاء⁽²⁰⁰⁰⁾.

قوله: (وَفَتْح مَكَّة) قيل: التقييد بفتح مكة منافٍ لما في «الكشاف»، أنها نزلت في حجة الوداع التي كانت بعد فتح مكة⁽²⁰⁰¹⁾؛ و«إِذَا» تقتضي الاستقبال، والعجب أن «الكشاف» فسر أيضًا بفتح مكة! وأعجب منه أن الشيخ الماتريدي جعل «إِذَا» بمعنى «إِذَا»، لدفعه وقال: مجيء «إِذَا» بمعنى «إِذَا» كثير في القرآن⁽²⁰⁰²⁾، كيف⁽²⁰⁰³⁾ ولا يصح حينئذ [فَسَبَّح] كما لا يخفى!

أقول: إن «إِذَا» ليس بمحكم في الاستقبال، بل قد يخرج عنه نحو قوله تعالى: وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا [الجمعة: 11]، فإن الآية نزلت بعد الرؤية، كما في «مغني اللبيب»⁽²⁰⁰⁴⁾.

وقوله: (وَلَا يَصِح) إلخ، خرج عنه الجواب مما نقل عن الرضي، وأن اتساع العمل في الطرف شائع؛ إذ الظاهر أن عدم الصحة لمنع الفاء عمل ما بعدها فيما قبلها.

واعلم أن الأكثر أن نزول السورة قبل فتح مكة كما اختاره المصنف، كما يشير إليه في محلين، وما في «مسلم» عن ابن عباس رضي الله عنهما: آخر سورة نزلت (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ)⁽²⁰⁰⁵⁾، كما في «الإتقان»⁽²⁰⁰⁶⁾.

ويؤيده من أسامي هذه السورة: سورة التوديع، فأخر على أن يكون سورة فلا ينافيه، وأن التوديع يجوز بحسب مطلق القرب.

قوله: (وَقِيلَ: جَنَسَ نَصْرُ اللَّهِ) قيل: وحينئذ يستقيم إذاً بلا إشكال. أقول: نعم، لو لم يذكر قوله: (وَفَتْح مَكَّة) بالواو.

وجه تمريره على ما قيل: أنه مخالف لأصل (عهديه اللام عند الإمكان، وقد أمكن بإرادة الفتح الذي نطمح إليه ألا يُصار، ووقع الوعدية)⁽²⁰⁰⁷⁾ في أول سورة الفتح.

قوله: (عَنِ الْحَصُولِ) الأوفق: لما سبق عن الظهور، قيل: ويمكن على حقيقته؛ إذ مجيء الجنود من الملائكة وغيرها نصرَةً له عليه السلام ثابتٌ صحيح.

قوله: (لِلْإِشْعَارِ) إلخ، إنما يتم ذلك لو أريد حقيقته، إلا أن يقال: المعنى الأصلي يوهم عند إرادة المجازي والنقلي، ولهذا عبر بالإشعار الظاهر في العلم الوجهي الأقل.

قوله: (وَقَدْ قَرَّبَ النَّصْرَ) هذا إما بحكم صيغة الماضي الأصلي وإن كان المراد هنا هو الاستقبال، أو بحكم تحقق الوقوع المُفاد من «إِذَا»؛ إذ كل آتٍ قريب، وإلا فالظاهر أنه لا يفهم من الكلام في المقام.

(1998) في ج: الفتح.

(1999) سقط ما بين القوسين من أ و د.

(2000) شرح الكافية، 104/2.

(2001) الكشاف، 810/4، ولم يجزم بذلك، بل أورد ذلك بلفظ: رُوي.

(2002) تأويلات أهل السنة، 634/10.

(2003) سقطت من ج.

(2004) مغني اللبيب، ص 129-130.

(2005) أخرجه مسلم (3024).

(2006) الإتقان، 103/1.

(2007) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: (مستعداً لشكره) فهمه من الكلام مما لا⁽²⁰⁰⁸⁾ يخفى عن الأفهام، بل بملاحظة قوله: [فَسَبِّحْ] ليس له وجه مناسب؛ إذ هو يقتضي صدور الشكر حالاً لا تهيؤاً.

قوله: [فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ] قَدَّمَ الأمر بالتسبيح - مع أن الحمد أفضل - لأن فيه إثبات صفات الكمال، وتنبئها على الأفضل من الصفات الذاتية، والتسبيح: تنزيهه عن سمات النقص، والإثبات أكمل من السلب، حتى ادعى بعضهم أن الحمد أكثر ثواباً من التهليل وإن رُدَّ بخبر البطاقة⁽²⁰⁰⁹⁾ أنه لا يعدله شيء؛ لما في تقديم التسبيح رعاية إلى التدرج في المعارف الإلهية، حيث يعرف أولاً بالجلال، ثم بالجمال (والكرم)⁽²⁰¹⁰⁾، نُقِلَ عن ابن حجر أنه من باب الترقّي، كما فهم من «المناوي الكبير شرح جامع الصغير»⁽²⁰¹¹⁾.

وأما تقديم التسبيح والتحميد على الاستغفار، مع أن الاستغفار متقدم على جميع الطاعات، ففعل ذلك لقصور في مراتب ذكر الله ومعارفه، ولهذا يقال: توبة أخصَّ الخواص لما ذهل عن ذكر الله ومطالعتة ولو لحظة. وسيذكر المصنف أيضاً.

قوله: (فتعجب) فمجاز بعلاقة السببية؛ لأن العادة إتيان «سبحان الله» عند إدراك أمر غريب، لعل السر أن الانفعال إنما يحصل من ذهول عظيمة قدرة الله تعالى وكمال قوته، فيندارك بالتبرؤ منه⁽²⁰¹²⁾ والتقدّيس والتسبيح، أو أنه لما وعد الله المؤمنين بالفتح والنصر، وأبطأ عليهم بالتأخير، فتوهم عجزه تعالى، أو عدم إنجاز وعده تعالى وخُفِّفَهُ، فيندارك بالتسبيح، وقيل: إنه لما شوهد أمر عجيب فائق على حد أمثاله فيستبعد وقوعه، وذلك من استقصار قدرته تعالى، فأمر بالتسبيح، فهذا قريب من الأول.

ثم إنه يشكل أن التعجب أمر اضطراري، والأمر يقتضي الفعل الاختياري، فكيف يؤمر به؟ وما قيل: إنه ليس بمأمور به حقيقة، بل إخبار بأن هذه القصة من شأنها أن يتعجب منها، كما أشار إليه الزمخشري، فردّ عليه بأن قول الزمخشري: فتعجب (واحده)⁽²⁰¹³⁾، فعطف (واحده) عطف تفسيري دالٌّ على أن الأمر بالتعجب أمر بالشكر لمن تأمل.

ورُدَّ بأن في قوله هذا دلالة على أن التعجب تعجب متأمل شاكر يصح أن يؤمر به، وليس الأمر بمعنى الخبر؛ ودفع أن ماله أيضاً إلى جعل الأمر بمعنى الخبر، لكن بوجه آخر.

لا يخفى أنه إن سلّم ذلك في كلام «الكشاف» لا يُسلّم في كلام المصنف، وما قيل: معنى قوله: (فتعجب) قل: «سبحان الله»، فإن العادة على إتيانه عند التعجب، فيؤدي إلى التفسير بالأخفى، بل مجاز عن المجاز الذي ممتنع عند بعض وإن جوز آخر.

وبالجملة إن الحقيقة الأصلية، والمتبادر المقامي، هو المعنى الثالث، وقد روي فيه قوله عليه السلام بعد السؤال عن معناه تنزيهه من كل سوء، فالخبر الواحد ولو ضعيفاً مقدم على الرأي، سيما قد وافق القياس، فهذا

⁽²⁰⁰⁸⁾ سقطت من أ، ج.

⁽²⁰⁰⁹⁾ أخرجه أحمد (6994) والترمذي (2639) واللفظ له، كلاهما من حديث عبد الله بن عمرو.

⁽²⁰¹⁰⁾ سقط من ج.

⁽²⁰¹¹⁾ الفتح المبين للهيتمي، ص401، فيض القدير، 173/1.

⁽²⁰¹²⁾ سقطت من ج.

⁽²⁰¹³⁾ الكشاف، 811/4.

من قبيل تقديم الرأي على النص، ففعل المصنف وقف على أثر صحيح في ذلك كما هو عادته في أكثر المواضع، ولعل الأوجه في ذلك أن يكون المأمور به هو التسبيح والتعجبُ علته، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: (أو فَصَّلَ لَهُ) ففعل العلاقة الجزئية أو الشرطية؛ إذ التسبيح كأنه تكبير في المعنى التنزيهي والتقديسي، والقرينة أن الصلاة لكونها جامعة لأنواع الشكر كانت شكرًا (2014) لمعظمت النعم، كما فصل في «الكوثر» حاصل القرينة عظمة النعمة وكبرها.

قوله: (رُوي أنه عليه السلام) كأنه شاهد لهذا التفسير.

قوله: (على صفات الإكرام) أي: الثبوتية، يُشكّل أنها اضطرارية، والمحمود عليه اختياري، إلا أن يقال: أثارها أو تنزِيلها منزلة الاختياري.

قوله: (هضمًا لنفسك) لما كان الاستغفار موجبًا للإساءة والمعصية، والنبِيُّ معصوم عن ذلك، فأجاب بهذه الأجوبة، والهضم: عدُّ النفس قاصرًا عن الكمال في المعرفة والعبادة، كما رُوي: «ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك» (2015).

ولما كان مراتب السير إلى الله تعالى غير متناهية ولو لأكمل الرسل، فإذا تجاوز مرتبةً يستغفر ذلك عند فوتها، فيستغفر منه على ما قيل، لكن هذا وإن صح في نفسه، لكن ليس بمناسب في المقام، بل المناسب ما قد أُشير آنفًا.

قوله: (واستدراكًا) إلخ، فإن قيل: الالتفات منه عليه السلام إلى غيره تعالى مستبعد جدًّا، قلنا: ليس معنى الالتفات ما هو ممنوع شرعًا، (بل مما يرخص شرعًا) (2016) ويكون غالبًا عاديًا، كالذهول عن مطالعة الجلال والجمال لمخالطة الناس ونظام أمورهم وإن حسَّنه في نفسه، كما يقال: حسنات الأبرار سيئات المقربين، ففعل الأوجه أيضًا الاستغفار؛ لقصور في إثبات التسبيح والتحميد على الوجه الأكمل، أو في استعجال الفتح الموعود وخطور عدم إنجازه.

قوله: (وقيل: استغفره) يفسره قوله تعالى: (وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) [محمد: 19] كما يفسر الأول أيضًا بحسب صدره.

فإن قيل: فصدر الآية صريح في صدور الذنب منه ﷺ، قلنا: يخرج الجواب عنه (2017) عن بعض ما أسلفنا آنفًا، وقد فسر المصنف الذنب في سورة الفتح بما فرط منه عليه السلام مما يصح أن يُعائب عليه، وتفصيل ذلك يعرف من الكلامية (2018).

(2014) سقطت من أ.
(2015) قوله: «ما عرفناك...» لم أقف له على تخريج، وقوله: «وما عبدناك... إلخ» أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (1357) ومن طريقه أسد السنة في «الزهد» (43 و 66) من قول الملائكة موقوفاً على سلمان الفارسي.
(2016) سقط من ج.
(2017) سقطت (عنه) من ب.
(2018) قال الفخر الرازي في «المحصول» 228/3: اختلفت الأمة في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على قولين، أحدهما: إنه لا يجوز أن يقع منهم ذنب، وذهب آخروه إلى جوازه عليهم، وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يقع منهم الكفر، وجوزه قوم على سبيل السهو، وأما ما يتعلق بأفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على أربعة أقوال. اهد مختصراً، وينظر كتاب «عصمة الأنبياء» للرازي.

ثم الوجه في تخصيص الاستغفار بهذا المحل لأنه أو أن كثرة المسلمين، سيما زمان إسلامهم وتوبتهم، ولا يبعُد، والله أعلم بمراده.

معناه: اعف عمن ظلمك، وصل من قطعك، بل أحسن [إلى] من أساء إليك، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ [الأعراف: 199] (2019).

قوله: (على طريقة النزول من الخالق إلى الخلق) مع أن المقام والزمان زمان تزام الناس المقتضي للاشتغال بهم، وهذا إنما يستقيم على إرادة الاستغفار للأمة، وهو وجه ضعيف عند المصنف، فيلزم بقاء الوجه الصحيح بلا بيان نُكتة مع بيانها للضعيف، إلا أن يقال: استغفاره لنفسه أيضًا من الخلق. ثم الظاهر من صنيعة أن يذكر علة تقديم التسبيح على التحميد، ولم يذكر، إلا أن يقال: إن الحمد لكونه في مقابلة النعمة وسببًا لزيادتها، كان فيه جهة الخلقية أيضًا، فافهم.

وقيل: في التقديم تعليم أدب الدعاء، وهو تقديم الثناء على المسؤول عنه، لا يخفى أن من أدب الذكر المنصوص بالأثر الصحيح، تقديم الاستغفار عليه (2020)، ومما أسلف تقدر أن تفهم وجهها (2021) آخر، بل وجبها.

قوله: [إِنَّهُ كَانَ تَوَابًا] جَوَزَ كونه من قبيل الاحتباك، دلّ بالأمر بالاستغفار على التعليل بأنه كان غفراً، وبالتعليل بأنه كان تواباً على الأمر بالتوبة - أي: استغفره وثب - ففيه تنبيه على أن الاستغفار إنما ينفع إذا كان مع التوبة والندم، ولا حاجة إلى تقدير «ثب»، كما توهم.

قوله: (مُدْ خَلْقِ الْمَكْلِيفِينَ) قيل: هذا جواب إن كان لاقتضائه الماضوية، كيف يكون علة للاستغفار في الحال أو الاستقبال الذي هو المقصود هنا، وأدعي ظهور سقوطه من توجيه المصنف؟ لا يخفى أنه ليس في توجيه المصنف ما يدل على قبول التوبة في الحال والاستقبال، لعل الحق أنه إذا ثبت قبول التوبة في الماضي، يثبت في الحال والاستقبال، إما دلالة أو مقايسة.

وقيل: في هذا القول من المصنف ردُّ للشيخ الماتريدي، حيث ذكر: أي: كان لم يزل تواباً، ليس أن كان تواباً مذ اكتسبه التوبة وأحدثه، خلافاً للمعتزلة، أنه تواب عند توبة العبد، لا قبل ذلك (2022).

ووجه الرد: أن قبول التوبة من الصفات الإضافية، ولا منازعة في حدوثها. وأنت تعلم أن الكلام هنا ليس في تعلق القبول، بل في أصله.

قوله: (وَأَنَّهُ نُعِيَ) فَعِلَ أو فعيل: خبر الموت.

قوله: (نُعِيَتْ إِلَيْكَ نَفْسُكَ) وقيل: كان القائل ابن عباس رضي الله عنهما، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «لقد أوتي هذا الغلام علماً كثيراً» (2023).

(2019) أخرج عبد الرزاق في «مصنفه» (974) عن أمي المرادي، قال: بلغني أنه لما نزلت ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾، قال رسول الله ﷺ لجبريل: «ما هذا؟» قال: «لا أدري حتى أسأل العالم» قال: فأتاه جبريل، فقال: «يا محمد إن الله تبارك وتعالى يأمرك أن تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك، وتصل من قطعك».

(2020) لكون ذلك أدخل في الإجابة، كما في قوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ قَدِمَ الاستغفار على استيهاب الملك جرياً على عادة الأنبياء عليهم السلام والصالحين في تقديم الاستغفار على السؤال..

(2021) سقطت من ج.

(2022) تأويلات أهل السنة، 10/ 636.

(2023) لم أجده.

قوله: (على تمام الدعوة) إلخ؛ لأن النصر والفتح ودخول الأفواج في الإسلام يقتضي ذلك، لكن يُشكل أن هذا ليس أوان نفس الفتح والدخول بل وعده، فهو في المستقبل وليس له تعيين، فكيف يكون نعيًا؟
 قوله: (أو لأن الأمر بالاستغفار) ويمكن أن يقال: إنه لما كان حال النبي ﷺ المأمورية بالدعوة والإنذار، ففي هذا الوقت لما كان المأمورية بالتسبيح والاستغفار، فكأنه لزم تمام مصلحة أمر النبوة، ولم يبق حاجة إلى الإنذار والدعوة.

قوله: (وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) هذا صرحوا بوصفه، لكن في فضله حديث ابن حبان: «إذا جاء نصر الله رُبغ القرآن»⁽²⁰²⁴⁾، وحديث الترمذي وسمع رجلاً يقرأها، فقال: «وجب له الجنة»⁽²⁰²⁵⁾.

⁽²⁰²⁴⁾ لم أجده في «صحيح ابن حبان» وأخرجه أحمد (1248) والترمذي (8295) والبخاري (6247) وغيرهم، وفي سننه سلمة بن وردان وهو ضعيف.
⁽²⁰²⁵⁾ لم أجده، وإنما ورد هذا الحديث في فضل (قل هو الله أحد) كما أخرجه مالك (709) وأحمد (8011) وغيرهما، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(سورة تَبَّتْ) (2026)

قوله: (هَلَكْتَ أو خَسِرْتَ) قيل: التَّبَاب يستعمل بمعنى الهلاك، كما في قولهم: أشابة أم تابة - أي: هالكة⁽²⁰²⁷⁾، وقوله تعالى: وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ [غافر: 37]، وبمعنى الخسران المؤدي إلى الهلاك. وأنت خبير أنه على هذا قوله: (والتَّبَابُ خسران...) إلخ، ليس بموافق لكلا المعنيين، إذ الهلاك إنما هو غاية المعنى الثاني، والخسران جزؤه الأول.

وقد قيل: لم نجد تقييد الخسران في كتب من اللغة، فالأولى أن يستشهد بنحو ما في «القاموس»: التَّبَاب: النقص والخسران⁽²⁰²⁸⁾. فعلى هذا يكون قوله: (هَلَكْتَ) مجازًا بعلاقة الغاية، فعلى هذا يكون من قبيل العمل بالمجاز مع إمكان الحقيقة، تأمل.

قوله: (وقيل: إنما خُصِّتَا) إلخ، الظاهر أنه إشارة إلى إرادة اليد الجارحة، ويحتمل أن يكون من فرع المعنى الأول، على طريقة إيهام المعنى الحقيقي عند اعتبار المعنى المجازي القصدي⁽²⁰²⁹⁾.

قوله: (وأخذ حجراً) أي: بيديه؛ ليوافق الغرض المطلوب.

قوله: (وقيل: المراد بهما) قيل: مرَّضه لبعده، مع استقامة المعنى الظاهر.

قوله: (والتكنية تَكْرِمَةً) قيل عن أبي حيان: الاسم أشرف من الكنية، فعدل إلى الأنقص، ولذلك ذكر الله تعالى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم (بأسمائهم، ولم يَكُنْ أحداً منهم⁽²⁰³⁰⁾). فردَّ بأنه لا تعويل عليه؛ لأنه إنكار لما هو كالبديهي، وأما ذكر الله تعالى الأنبياء عليهم السلام⁽²⁰³¹⁾ فلا تمسُّك به، فإنه كلام صادر عن مقام العظمة والكبرياء.

قوله: (فاستكره ذكره) لأن العُرَى اسم صنم.

قوله: (أوفق بحاله) لأن اللهب لكونه شعلة النار مُشعر بكونه جَهَنمياً، ويمكن أن يكون للإهانة كـ«أبو جهل فعل كذا»، باعتبار معناه الإضافي الأصلي.

قوله: (وليجانس) إلخ، أي: ليوافق، فلا يرد أنه ليس في فاصلته حتى يكون جنساً⁽²⁰³²⁾، فالمراد التجانس من حيث المعنى، لا اللفظي البديعي.

قوله: (وقرئ: «أبو لهب») لقوة اشتهاؤه بالواو، فكان كالعلم، والأعلام لا تتغير⁽²⁰³³⁾.

قوله: (وقرأ ابن كثير...) إلخ، مع كونه عن المشهورة، وقدم الأولى مع كونها من الشذوذ، لعله للترتيب النظمي.

(2026) سقط ما بين القوسين من أ.

(2027) الكشاف، 813/4.

(2028) القاموس المحيط، ص61، وفيه: الخسار، بدل الخسران.

(2029) حاشية الشهاب على البيضاوي، 407/8.

(2030) البحر المحيط، 566/10.

(2031) سقط من أ.

(2032) في ج: جنساً.

(2033) في «حاشية الشهاب على البيضاوي» 407/8: وقراءة «أبو» بالواو لحكاية الرفع الذي هو أشرف أحوال اللفظ

وأسبقها، ولذا حوِّظ عليه واشتهر الاسم به. اهـ

قوله: (بعد دعاء) حقيقة الدعاء من الله ليس بمتصّر، ومجازه الظاهر غايته، (وغايته)⁽²⁰³⁴⁾ حصول المدعو به، فحينئذ يتحد مع قوله: [وثبّ]، وما قيل: المراد من الدعاء هو الاستحقاق به عليه، ومن الثانية إخبار عن قبول الدعاء، فلا يخلو أن الاستحقاق يقتضي⁽²⁰³⁵⁾ العدم، والقبول يقتضي الوجود. أقول: لعل الأوجه⁽²⁰³⁶⁾ في مثله أن يقال: المقصود في مثله الشتم، يعني الدعاء على سبيل الشتم للإهانة، بمعنى أن أصل الصيغة الدعاء، واستعماله في الشتم، لا حصول حقيقته أو مجازه. قوله: (كقوله) شاهدٌ للإخبار بعد الدعاء.

قوله: (جزائي) إلخ، الأول إخبار والثاني دعاء، و(شرّ جزائه) مفعول (جزاه)، ويحتمل أن يكون مفعول (جزائي)، (فجزاه) معترضة، و(جزاء الكلاب) بدل أو بيان لـ(شر جزائه). قوله: (العاويات) بالواو بمعنى عو عو للكلب، وبالذال من العذو: المسارعة في المشي. قوله: (ويدل) وجه الدلالة أن كلمة «قد» لا تدخل الدعاء، فلا تقرب إلا بالاستخدام أو بتخصيص المدلول، تأمل.

قوله: (عما كسبت يده الجارحان) يعني مطلق الجوارح من الأعضاء. قوله: (ومحلها النصب) أي: بـ«أغنى» أي: أي شيء أغنى عنه ماله حين نزل به التباب؟! الظاهر هذا على تقدير الاستفهام، أما على تقدير النفي فالمفعول محذوف، أي: لم يغن عنه ماله شيئاً. قوله: (وكسبه) على أن تكون «ما» مصدرية، وقوله: (أو مكسوبه) على أن تكون موصولة أو موصوفة أو مصدرية أيضاً؛ لكن المصدر بمعنى المكسوب. قوله: (من النتائج) إلخ، إشارة إلى الفرق بين المال والكسب، بأن الكسب ما يتفرّع على الأصل، أو ما يكون غير مالي.

قوله: (ظن أنه ينفعه) الظاهر هو النفع الدنيوي، وإلا فهو من منكري الآخرة. قوله: (أو ولده عتبة) وكان تحته بنت رسول الله ﷺ، فحين إرادة خروجه إلى الشام، فقال: لأتيني محمداً فلأؤدبني، فقال: يا محمد! هو⁽²⁰³⁷⁾ كافر بالنجم إذا هوى، وبالذي دنا فتدلى، ثم تفل في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وردّ عليه ابنته وطلقها، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك»، وكان أبو طالب حاضرًا، فوجم لها - أي: اشتد حزنه - وقال: ما أغناك يا بن أخي عن هذه الدعوة! فرجع عتبة إلى أبيه فأخبره، ثم خرجوا إلى الشام، فنزلوا منزلاً، فأشرف عليهم راهب من الدير - أي: من المؤخر - فقال: إن هذه أرض مسبّعة، فقال أبو لهب: فأعينوني يا معشر قريش هذه الليلة، فإني أخاف على ابني

(2034) سقط ما بين القوسين من أ و ب و ج.

(2035) سقطت من أ و ب و ج.

(2036) في ج: الوجه.

(2037) في ج: إني.

دعوة محمد»، فجمعوا جمالهم وأناخوها حولهم، وأحدقوا بعتبة، فجاء الأسد يتشمم وجوههم حتى ضرب عتبة فقتله. رواه أبو نعيم والبيهقي (2038).

وقال الطيبي (2039): موضوع، رواه بعض الشيعة. وأجيب: فكأنه لم يقف على رواية أبي نعيم، وإلا فهو ثقة تعتمد روايته. والتفصيل في «الحواشي السعدية».

قوله: (وقد أحدق) أي: أحاط.

قوله: (بالعدسة) أي: مرضٌ مثل العدسة يعتقدون بسرأيته، ويقتل غالبًا، نوع من الطاعون.

قوله: (وليس فيه ما يدل...) إلخ، وجه الاستدلال أنه لا شك أن أبا لهب مكلف بالإيمان، ومن المؤمن به عدم إيمانه، فيكون مأمورًا بإيمان أنه لا يؤمن، فجمع بين الضدين، وهو محال، فتكليف بما لا يطاق؛ إذ المحال ليس مطلقًا لأحد، ووجه الجواب ظاهر.

لا يخفى أن السباق والسياق يصلح أن يكون قرينة أن الدخول ليس إلا للكفر، وأن كونه منصفًا بالكفر حال النزول يقتضي أن خبره بالصلي إنما هو للكفر، وأن قوله تعالى: وَيَعْرِضُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ [النساء: 48] لا يلائمه، وعمومية مضمونه كالمجمع.

واعلم أن المصنف من الأشاعرة، ومذهب الأشعري على جواز التكليف بالمحال، إلا أن كونه من الأشاعرة لا يوجب التقليد في الجميع.

وقد ذكر في «مختصر الأصول» و«شرحه» (2040): أن الأشعري ليس بقاطع بذلك، والتحقيق: أن ما لا يطاق إما للامتناع الذاتي كجمع النقيضين، أو للامتناع بالنسبة إلى العباد كخلق الأجسام، أو للمخالفة بعلمه وخبره وإرادته كإيمان أبي لهب، الأول ممتنع مطلقًا، والثاني عند الماتريديّة، والثالث جائز مطلقًا، والتفصيل في الكلامية، فتأمل.

ثم إنه قد يدفع الإشكال بالإجمال والتفصيل، يعني أن الأمور الإجمال والمحال التفصيل، لا يخفى أن الإجمال والتفصيل متحدان ذاتًا، وقد قالوا: إن التكليف بالإجمال إنما هو في أوائل الإسلام، ثم يكف بالتفصيل.

قوله: (ومشددًا) (2041) كقوله تعالى: وَتَصَلِّيْهُ جَجِيمٍ [الواقعة: 94].

قوله: (على المستكن) وعدم التأكيد بالمنفصل للفصل بالمفعول وصفته، وطول الكلام بين المعطوفين. قوله: (تحمل الأوزار) الظاهر بطريق الاستعارة، فإن الأوزار شبيهة بالحطب في تسبب إيقاد مطلق النار، وقيل: مجاز مرسل بذكر المسبب وإرادة السبب، فإن الأوزار سبب لحمل حطب جهنم.

قوله: (وتحمل زوجها) هكذا ما عندنا من النسخ بصيغة المضارع، لعل صوابه: (بحمل) بالمصدر وباء الجارة.

قوله: (أو النميمة) استعارة مصرحة أيضًا، وقوله: (فإنها كانت) [توقد] إشارة إلى وجه الشبه.

(2038) أخرجه الحارث بن أبي أسامة، كما في «بغية الباحث» للهيثمي، (511) ومن طريقه الحاكم في «المستدرک» (3984) وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (6050) وفي «دلائل النبوة» (380) وأخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» 388/2، وقد حسنه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» 40/4.

(2039) في حاشيته على الكشاف، 70/15.

(2040) شرح العضد على مختصر منتهى السؤل، ومعه حاشية السعد والجرجاني، 234/2.

(2041) سقط ما بين القوسين من أ.

قوله: (أو حزيمة) قيل: حقيقة، وأنت تعلم أن الحطب ليس عين الشوك والحسك، كانت تحمله بنفسها لقوة عداوتها وحرصها في إيذائه ﷺ، فلا ينافيه كونها من بنات أشراف قومها.

قوله: (على الشتم) أي: الذم، وقيل: أو الحالية، وأما على قراءة الجمهور فنعت لـ«امراته»، لكون المضاف بمعنى الماضي، أو بيان، أو بدل لقريبة⁽²⁰⁴²⁾ الجامد بتمحُّض الإضافة، وهذه على أن يكون «امراته» عطفًا على المستكن، وأما إذا جعلت مبتدأ فهو خبرها.

قوله: (مما مُسَد) كأنه حاصل المعنى؛ إذ المَسَد مصدر بمعنى المفعول، على ما يؤيده قوله: (ممسود الخلق)، وإلا فقوله: (مما مُسَد) لا يصلح معنى لـ«مسد» على القوانين العربية.

قوله: (ترشيح للمجاز) قيل: على الوجه الثاني في تفسير الحطب، وقوله: (أو تصوير... إلخ، على الثالث، وقوله: (أو بيانًا) على الأول.

قوله: (تحقيرًا) إلخ؛ إذ حمل الحطب لبنات الأشراف تحقير وإهانة.

قوله: (أو الخير) على أن يكون [وَأَمْرَاتُهُ] مبتدأ، قيل: وهذا تكرار لا يخفى لسبقه عند تفسير قوله: [وَأَمْرَاتُهُ]، ولا يبعد (أن يقال)⁽²⁰⁴³⁾: لو اكتفى بالأول لتوهم الانحصار والتناقض بما تقدم.

(2042) في ج: لقربينة.

(2043) سقط من ج.

(سورة الإخلاص) (2044)

قوله: (ولا حاجة إلى العائد) إن أريد العائد الحقيقي - وهو الضمير - فلا نسلم احتياج الجملة التي تقع خبرًا إلى غير (2045) ذلك؛ لأن روابط الجملة الواقعة خبرًا عشرة، والضمير واحد منها، كما في «مغني اللبيب» (2046)؛ وإن أعمّ من ذلك فلا نسلم صحة النفي، إذ هو محتاج إليه، وهذه الصورة منه.

قوله: (لأنها هي هو) الضمير الأول للجملة، والثاني تأكيد له، والثالث للضمير، يعني أن تلك الجملة متّحدة مع ضمير الشأن، فيكون الخبر نفس المبتدأ في المعنى، كما في قوله تعالى: فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا [الأنبياء: 97].

قوله: (أو لِمَا سُئِلَ) يعني: الضمير راجع إلى ما سُئِلَ عنه.

قوله: (إذ روي...) إلخ، شاهدٌ لصحة رجوع الضمير إلى ما سُئِلَ عنه، لكن لا يخفى أن مقتضى السؤال أن يكون من الوصف، وظاهر الجواب هو الذات فلا يتطابق (2047)، (إذ التطابق) (2048) بنحو أن يقال: هو - أي: وصف الرب - أحد. وأما بواقى الآي فلتحقيق الأحديّة، فلا يُتَوَهَّم أن السؤال عن جميع الوصف؛ فظاهر أن ما ذكر في السورة ليس جميعه، وإن عمّا انهمكوا عليه من نحو الإشراك، فغير الآية الأولى زائد على قدر الجواب.

قوله: (وأحد بدل) على الوجه الثاني، وأما لزوم النعت في إبدال النكرة من المعرفة، فخلاف المختار الذي هو مذهب أبي علي من جواز ذلك عند حصول الفائدة (2049).

قوله: (يدل على مجامع) أي: مجموعات الصفات السلبية.

قوله: (كما دل «الله»...) إلخ، يرد عليه: أن ظاهر إطلاقهم في تفسير لفظ الجلال من نحو أنه اسم الذات، مستجمع جميع الصفات، شموله للصفات السلبية والفعلية الكمالية، إلا أن يخصص هنا بقريضة المقابلة.

قوله: (إذ الواحد الحقيقي) يرد عليه أن الكلام على الأحدية، لا على الواحدية، وقد فرّقوا بينهما بوجوه كثيرة مفصلة، في نحو «الإتقان» للسيوطي (2050)، إلا أن يختار مذهب أبي عبيدة من اتحادهما، فلا اختصاص لأحدهما بمكان دون الآخر، وبه يندفع ما يقال: إن الأحد يستعمل بعد النفي، والواحد بعد الإثبات، فكيف (جاء «أحد» (2051) هنا بعد الإثبات؟) (2052)، وقد يُدفع بأن تلك القاعدة أكثرية لا كلية، والعدول هنا عن الغالب للفواصل.

قوله: (ما يكون مُنَزَّه الذات) يعني: أن الواحد الحقيقي ما يكون واحدًا خارجًا (2053) وذهنًا، فالأول يقتضي نفي كثرة الأجزاء الخارجية، كالهَيُولَى والصورة (2054)، وإليه يشير قوله: (ما يكون منزّه الذات...)

(2044) سقط من أ و د .

(2045) سقطت من ج و د .

(2046) مغني اللبيب، ص 647.

(2047) في ب، ج: يطابق .

(2048) سقط من أ .

(2049) الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارس، 372/6 - 373.

(2050) الإتقان، 169/2.

(2051) سقطت من ج .

(2052) سقط من أ .

(2053) سقطت من أ .

إلخ⁽²⁰⁵⁵⁾، والثاني يقتضي نفي كثرة المقومات كالأجناس والفصول، وإليه يشير قوله: (والمشاركة في الحقيقة وخواصها).

ثم أورد على هذا المقام بأن المفهوم من قوله: (إذ الواحد الحقيقي...) إلخ، ثلاثة أمور: تنزُّه التركيب، وتنزُّه التعدد، وتنزُّه المشاركة، وكلها سُلوب، والمفهوم من قوله: (صفات الكمال) هو الثبوت، فاللازم بالنسبة إليه ليس بمطلوب، والمطلوب ليس بلازم، فالتقريب ليس بنام. ودُفع: أن التعليل إنما هو للأول فقط.

قوله: (وخواصها...) إلخ، يرد عليه أن الوجود المطلق إن كان ذاتيًا فتكون المشاركة في الحقيقة؛ وإن عرضيًا فتكون المشاركة في خواص الوجود، إلا أن يدعى عدم مقبولية الوجود المطلق له تعالى، لكن ذلك خلاف المختار، على ما عُلم في الحكيمية والكلامية.

قوله: (المقتضية للألوهية) الظاهر نعت للثلاثة الأخيرة، ويمكن أن لها وللتنزيهات الثلاثة المتقدمة.

قوله: (على أنه لا بد منه...) إلخ، لعل الأولى أن يقال: مع الاتفاق على ثبوته في «قل يا أيها الكافرون»، وعلى عدمه في «تَبَّتْ»، إذ ظاهره يقتضي كونه تصرفًا عقليًا، ولا مساخ في مثله للرأي، بل هو إنما هو بالسمع.

قوله: (سورة الكافرون) ثبوت الواو مع كونه حالة الجر، بناءً على كونه علمًا، إذ الأعلام لا تتغير، تأمل.

قوله: (فلا يناسب أن تكون منه⁽²⁰⁵⁶⁾) إلخ، تفريع للثاني، وأما تفريع الأول - يعني: فيناسب أن يكون منه - ففعل تركه للانفهام من المقام.

وما قيل: إنه تفريع لهما؛ أما الأول أن المشاقفة والمواعدة - أي: المتاركة - لتنافيهما، لكونه مبعوثًا لدعوة الأنام، فلا يناسب أن يكون من قبل نفسه، بل محتاج إلى الأمر الإلهي؛ وأما الثاني فلكون (حرمة العم كحرمة الأب، فلا يناسب منه أن يقول ذلك، إذ الأمر يقتضي أن يكون)⁽²⁰⁵⁷⁾ مشافهًا لعمه⁽²⁰⁵⁸⁾ بالشمم والتغليظ، فلا يخفى ما فيه من إبهام التنافي وتعليل الشيء بما يكون علة لنقيضه.

قوله: (يقول به تارة...) إلخ، ففيه تأمل لا يخفى، ثم قيل: إن قوله: «هو» إشارة إلى مقام المقربين الذين ما رأوا موجودًا سوى الله تعالى، فإنه لو نُصِّر موجود آخر لم يجز استعمال «هو» بلا سبق ذكره؛ لأن المشاركة تقتضي التمييز، والتمييز يحتاج إلى سبق، فلو كان الموجود منحصراً فيه تعالى، لم يحتمل رجوعه إلى غيره لعدمه.

وقوله: [الله] مقارناً بـ «هو»، إشارة إلى مقام أصحاب اليمين، الذين يعرفون الخلق مع الحق موجودًا، فلا بد لهم من مميّز الحق عن الخلق؛ فلفظ «الله» لكونه⁽²⁰⁵⁹⁾ اسمًا لذات الواجب⁽²⁰⁶⁰⁾ كان مميّزًا؛ وقوله: [أحد]

⁽²⁰⁵⁴⁾ في «التعريفات» للجرجاني، ص 257: الهيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين: الجسمية والنوعية.

⁽²⁰⁵⁵⁾ سقطت من ج .

⁽²⁰⁵⁶⁾ سقطت من أ و ب .

⁽²⁰⁵⁷⁾ سقط ما بين القوسين من أ .

⁽²⁰⁵⁸⁾ سقطت من أ .

⁽²⁰⁵⁹⁾ سقطت من أ .

⁽²⁰⁶⁰⁾ في ج : واجب الوجود.

إشارة إلى مقام أصحاب الشمال، الذين يُجَوِّزون تَكَثُّرَ الإله؛ إذ به يحصل الرد بهم، ولذلك قيل: [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] وستسمع إن شاء الله تعالى وجهًا آخر في ذلك.

قوله: (السيد المصمود إليه) يُشكِّل أن المصمود إليه إشارة إلى المعنى الحقيقي للصمد، لما نقل عن أهل اللغة أن «صمَد» فعل بمعنى مفعول، مأخوذ من صَمَدَه إذا قَصَدَه.

وقوله: (السيد) الظاهر معنى مجازي؛ إذ من يكون مقصودًا في جميع الحاجات يلزمه السيادة، فيكون هذا التفسير جمعًا بين الحقيقة والمجاز، وهو المناسب لما نقل صاحب «التيسير» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما⁽²⁰⁶¹⁾، بلا لفظ «السيد»، إلا أن يقال: إن أصل المعنى المراد هو السيد، والمصمود إليه إشارة إلى العلاقة، أو أن الجمع جائز في مذهب المصنف، كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً، عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الصمد السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج»⁽²⁰⁶²⁾، وبه يفهم التوفيق بين الروايتين.

قوله: (وتعريفه...) إلخ، قال صاحب «الإتقان»⁽²⁰⁶³⁾: ألفتُ في جوابه تأليفاً حاصله راجع إلى ثلاثة: الإشارة إلى [أن] الذات المقدسة غيرُ ممكن تعريفها؛ والأصل في «أحد» عدم دخول «أل» وإن دخل شاذاً؛ ولفظ «الله» خبر لـ«هو» فيفيد الحصر، فناسب كون هذه الجملة مفيداً للحصر، فعزف الخبر ليكون على وفقه. قوله: (لعلمهم بصمديته) أورد بلزوم الخبر عن الفائدة، ودفع بأن التعريف للقصر، ولا حاجة إلى ذلك في السابقة؛ لإغناء مفهوم «أحد» عنه، لا يخفى أن ذلك عدول إلى تعليل آخر، ففي الحقيقة اعترافٌ بورود البحث عليه. فافهمه.

قوله: (للإشعار بأن من لم يتصف به) أي: بالصمديّة، قيل: لأن تكرير «الله» موجب لقصر الصمديّة على من اتصف بالألوهية. وهو مشعر بأن من انتفت الصمديّة عنه لا يستحق الألوهية.

أقول: الظاهر سوق النكتة على إتيان الظاهر موضع الضمير، فلا نسلم عدم ذلك القصر عند الضمير، غايته كون الدلالة ظاهراً بملاحظة معنى الألوهية، وأنت تعلم أنه علم دال على ذات المسمى فقط على الأصح، فكيف يلاحظ (فيه معنى الألوهية؟! والقول بأن المعنى الأصلي قد يلاحظ)⁽²⁰⁶⁴⁾ في المعنى اللقبى، ليس بجارٍ هنا على كون الجلالة مرتجلاً، ولو سلم ذلك فلا نسلم كون ذلك القصر مشعراً بعدم ذلك الاستحقاق عند انتفاء الصمديّة، إنما يتم ذلك عند⁽²⁰⁶⁵⁾ اقتضاء الألوهية الصمديّة، ولا يلزم ذلك من ذلك البيان، ولو قيل ابتداء بقصر الألوهية على الصمديّة لأمكن ذلك.

وقيل: لأن تعليق الصمديّة بالله مشعر بعليّة الألوهية للصمديّة، بناءً على أنه صفة في الأصل، وإذا كان الصمديّة نتيجة الألوهية لم يستحق الألوهية من لم يتصف به. فردُّ بأن الألوهية إنما هي للصمديّة دون العكس، إلا أن يتكلف بإرادة ذات الألوهية ومبدئها، لا المعبود بالفعل.

أقول: إن هذا إنما يجري عند كون الجلالة هنا مشتقاً، وقد عرفت أنه علم هنا قطعاً، بل مرتجل أيضاً، والصفة الأصلية لا تفيد عند إرادة العلمية، والملاحظة المذكورة على فرض إمكانه في نفسه لا تُفهم من كلامه،

⁽²⁰⁶¹⁾ أخرجه الطبري في «التفسير» 736/24.

⁽²⁰⁶²⁾ ذكره الواحدي في «الوسيط» 571/4.

⁽²⁰⁶³⁾ الإتقان في علوم القرآن، 351/2.

⁽²⁰⁶⁴⁾ سقط من ج.

⁽²⁰⁶⁵⁾ سقطت من ج.

وإنَّ كون الشيء نتيجة لآخر لا يوجب ما ذكره على غايته، على تدقيق فلسفي لا يليق حمل النكتة القرآنية عليه، من انتفاء المعلول بوجوب انتفاء العلة؛ فقد علمت بما ذكر آنفاً حال ما عده تكلفاً، وأيضاً لو لوحظ العلة الذهنية لظهر حال قوله: إن الألوهية إنما هي للصدية... إلخ.

ثم ظاهر كلام المصنف أن ههنا قضية، نحو: ذات الواجب شيء ثبت له الألوهية، وقوله: [الله الصمد] علة لها، بأن يقال مثلاً: ذات الواجب شيء يحتاج إليه الكل، وكل شيء هذا شأنه فله الألوهية، فقوله: [الله الصمد] كبرى بعكس الكلي. ولا يخفى ما فيه من وجوه، ولعل الحق فيه ما ذكروا في كتب المعاني، من زيادة التمكين في خاطر.

قوله: (كالنتيجة) الظاهر على طريق البرهان اللّمي، بأن نقول مثلاً: الله أحد في ذاته وصفاته، التي منها إيجاد الكل، وكل كذا فمحتاج إليه للكل، أو نقول: إذا كان الله أحداً فهو صمد، لكنه أحد. وقوله: (أو الدليل عليها على طريق الآتي) فهو ظاهر مما ذكر. ثم قيل في وجه الفصل: فهي استئناف أو تأكيد. قوله: (لأنه لم يجانس) كما هو المستفاد من أحديته، وقوله: (لم يفتقر) كما هو المستفاد من صمديته، فهذا معنى ما قيل: إن قوله: [لم يلد] كالنتيجة للجملتين المتقدمتين، وهو الوجه في فصلها. لكن لا بد أن يُحرَّر مراده كالنتيجة لكل واحد من الجملتين، وإلا فالظاهر أن مجموع الجملتين على أن يكون دليلاً، و«أحد» لا ينتج ذلك.

تقرير الأول: «الله أحد» أي: ليس له مجانس، وكل كذا فلا يلد، فإن الولد مجانس للوالد. وتقرير الثاني: «الله صمد» أي: مستغن عن الكل، وكل كذا فلا يلد؛ لأن الولد للاحتياج أو للخلف. فتدبر. قوله: (على لفظ الماضي) أي: لفظ دال على المعنى الماضي، فلا يرد أن لفظه مضارع. قوله: (رداً على من قال) يعني: لما كان نسبة الولد له - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - في الماضي، بنحو⁽²⁰⁶⁶⁾ أن قالوا: «ولد الله»، ناسب في نفيه ذلك.

قوله: (أو ليطابق) أي: للمشكلة في لفظ «لم»، ففيه إشارة إلى أن المشكلة تجري لما بعده وإن كان الغالب جارياً فيما قبله، نحو: سَمِحْ تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ سَجَى [المائدة: 116]. ويمكن اعتبار المطابقة المعنوية؛ إذ كونه لمولودية⁽²⁰⁶⁷⁾ في الماضي ألبتة، فاعتبر كونه والدًا كذلك، وقيل: المستقبل لتحققه كالماضي، فغُبر عن الجميع بالماضي.

لا يخفى أن مقتضى التعليل هو الاختصاص بالماضوية، وتفرّيعه نصٌّ في العموم، على أنه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قوله: (لا يفتقر له⁽²⁰⁶⁸⁾ شيء) قيل: الأولى: لأنه لم يفتقر إلى شيء⁽²⁰⁶⁹⁾، ولم يسبقه عدم.

قوله: (لكن لما كان المقصود) وقيل: أو لأن اللام لام تقوية، فيحسُن في تقديمه.

قوله: (ويجوز أن يكون...) إلخ، قيل: جعله خبراً يدفع الإشكال بلا اشتباه.

⁽²⁰⁶⁶⁾ سقطت من ج.

⁽²⁰⁶⁷⁾ في أ و ب: مولودية.

⁽²⁰⁶⁸⁾ سقطت من ب و، د.

⁽²⁰⁶⁹⁾ وهو الموافق لما في مطبوع «البيضاوي».

قوله: (أو خبرًا) قيل: وتعقبه أبو حيان بأن الظرف ليس تامًا بل ناقص، فلا يكون خبرًا⁽²⁰⁷⁰⁾. ودفع بالمنع، ومعنى الظرف الناقص ما لم يكن في الإخبار به فائدة، إذ ليس في قولنا: «لم يكن له» فائدة مقصودة في المقام، ما لم ينضم إليه [كُفُوا].

قوله: (مُنْبَهَةٌ) على صيغة المفعول من التنبيه، وصحح بعضُ «مبينة» من التبيين، فاحتاج إلى تكلف تضمين معنى الدلالة في تعلق «عليها» بمعنى «مبينة» مدلول عليها بالجملة. ثم قيل⁽²⁰⁷¹⁾: ونحن نقول: الجملة الثلاثة نتائج الأحذية والصدمية، فالربط بالعطف كعطف نتيجة (على نتيجة)⁽²⁰⁷²⁾.

أقول: الأشبه قوله: [لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ] نتيجة الأحذية، والأخرى للصدمية؛ إذ المستغني عن الكل والمحتاج إليه للكل، لا يكافئه أحد.

قوله: (بالتخفيف) أي: بسكون الفاء، ظاهره الإطلاق، وقيل: ذلك مختص بالوقف، وأما قراءة المصنف فقراءة العامة، بضم الكاف والفاء.

ثم لنختم بحاصل ما قرّر بعض المحققين من أن قوله تعالى: «هو» كناية عن هويته الخاصة، لعدم إمكان التعبير بما يدل على حقيقته وهويته الخاصة، والمقام يقتضي التعبير عن ذاته، وعقبه («الله») لكونه أشد وأكمل اللوازم في التعريف الرسمي، وعقبه⁽²⁰⁷³⁾ «أحد» لئلا يتوهم إمكان تعريفه بالمقومات.

وتقديم قوله: «الله» على «أحد»؛ لأن الألوهية مقتضية للأحذية، فكأنها علة لها؛ ثم عقب الصمد ليكون دليلًا على الإلهية؛ لأن المبدئية للكل مختص بالإلهية، ثم عقبه بقوله: [لَمْ يَلِدْ] لئلا يتوهم كون المبدئية على طريق الولادة.

ثم قوله: [وَلَمْ يُولَدْ] ليكون كالدليل لما قبله، ثم أورد قوله: [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ] لئلا يتوهم وجود مساوٍ له من غير الولادة، فقوله: «هو» بيان ماهيته تعالى، و«الله» بيان لوازمها، و«أحد» بيان وحدته الحقيقية، والبواقي بيان عدم مساويه نوعًا وجنسًا، لا بطريق التولد عنه، ولا بطريق التولد عن الغير، ولا بالتوازي في الوجود، فبهذا المبلغ يحصل تمام المعرفة الممكنة للبشر. انتهى. وإلى بعضه يشير قول المصنف: (ولا شتمال هذه السورة مع قصرها على جميع المعارف الإلهية).

قوله: (جميع المعارف الإلهية) إجمالاً⁽²⁰⁷⁴⁾ أو تفصيلاً، صراحة أو إشارة، عبارة أو دلالة، أو إشارة مطابقة، أو التزامًا، وإلا فظاهره المنع، ويؤيده ما قيل: لما كان الغرض من العلوم معرفة ذاته وصفاته، وكيفية صدور أفعاله، والسورة دالة على جميع ما يتعلق بذاته، جعلها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم معادلةً لثلاث القرآن.

⁽²⁰⁷⁰⁾ البحر المحيط، 572/10.

⁽²⁰⁷¹⁾ سقطت من ج.

⁽²⁰⁷²⁾ سقطت من ج.

⁽²⁰⁷³⁾ سقطت من أ، ب.

⁽²⁰⁷⁴⁾ سقطت من أ.

قوله: (جاء في الحديث) فيما حَرَجَ الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه: «قل هو الله أحد تعيدلُ ثلث القرآن»⁽²⁰⁷⁵⁾، فالأولى أن يترك الضمير، ويذكر على لفظ الحديث.

قوله: (فإن مقاصدها...) إلخ، وقيل: لأن القرآن على قَصَصٍ وشرائع وصفات، فالسورة صفات. وعن الغزالي: القرآن على معرفة التوحيد، والصراط المستقيم والآخره⁽²⁰⁷⁶⁾، فالسورة على التوحيد. وعن الرازي: القرآن مشتمل على براهين وجوده تعالى ووحدانيته وصفاته، فصفاته صفات حقيقية، أو الفعل أو الحكم، فالسورة⁽²⁰⁷⁷⁾ على صفاته الحقيقية⁽²⁰⁷⁸⁾. لا يخفى أنه يقتضي أن تكون ثلثُ الثلاث.

وقيل: القرآن خبر خالق، وخبر مخلوق، وإنشاء، فالسورة على الأول. وقيل: توحيد وأحكام وأخبار. وقيل وقيل...⁽²⁰⁷⁹⁾.

ثم اعلم أنه اختلف في أن المعادلة هل من حيث الثواب أم لا؟ قيل: نعم، بشهادة ظاهر أحاديث، نحو: «الزلزلة»، و«النصر»، و«الكافرين»، لا يخفى أنها ليست بأظهر، غاية الأمر التقوي بالانضمام والاجتماع، ولورود الأخبار بتفضيل بعض السور، كما في «التاتارخانية».

وقيل: لا، لقوله ﷺ: «من قرأ القرآن فله بكلِّ حرفٍ عشرُ حسناتٍ»⁽²⁰⁸⁰⁾، ووفق بأن قراءة «الإخلاص» توجب ثلث الثواب باعتبار أداء المعنى، من غير اعتبار النظم؛ ألا ترى أن التوحيد بأي لفظ يوجب ثواباً؟! فلا ينافي أن يكون أداؤها بحسب نظم القرآن موجباً لثواب أعظم من الأول، لا يخفى ما فيه أيضاً.

وقيل: الأسلم فيها السكوت. لكن نُقل عن ابن الحصاد وابن عبد السلام، ترجيحُ جانب التفضيل، والمفهوم من «التاتارخانية» ترجيح جانب عدم التفضيل، وهو المناسب لما في «الفتاوى»: الختم مرة أفضل من «الإخلاص» خمسة آلاف مرة.

يقول هذا الفقير: يجوز أن تكون الآثار الواردة في مثل⁽²⁰⁸¹⁾ هذه السور مخصصاً لهذا الحديث، فيكون من قبيل العام الذي حُصِّ منه البعض، ويجوز كثرة الفضل بحسب عظمية أحاد تلك العشرة، ويجوز أن تكون وحدات العشرة أعم من النوعية والشخصية، والله أعلم.

قوله: (ومن عدلها بكلمة) أي: جعلها عدلاً ومماثلاً بكل القرآن، في «جامع الصغير» على تخريج العُقيلي: «من قرأ قل هو الله أحد ثلاث مرات، فكأنما قرأ القرآن أجمع»⁽²⁰⁸²⁾، فتعبير المصنف بقوله: (ومن عدلها) لا يخلو عن سوء الأدب، على أن مثل ذلك سمعي لا يقدر أحد أن يتكلم فيه برأيه.

⁽²⁰⁷⁵⁾ أخرجه البخاري (5013) من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه مسلم (811، 812) من حديث أبي هريرة وأبي الدرداء.

⁽²⁰⁷⁶⁾ نقله عنه السيوطي في «الإتقان» 145/4، ولفظه: قال الغزالي في «الجواهر»: معارف القرآن المهمة ثلاثة: معرفة التوحيد والصراط المستقيم والآخره.

⁽²⁰⁷⁷⁾ سقط ما بين القوسين من أ.

⁽²⁰⁷⁸⁾ نقله عنه السيوطي في «الإتقان» 145/4.

⁽²⁰⁷⁹⁾ نقله عنه السيوطي في «الإتقان» 145/4.

⁽²⁰⁸⁰⁾ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (6167) وابن أبي شيبة في «مصنفه» (29935) كلاهما موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه.

⁽²⁰⁸¹⁾ سقطت من د.

⁽²⁰⁸²⁾ أخرجه العُقيلي في «الضعفاء» 125/1، وفي سننه أحمد بن الحارث الغساني: متروك الحديث.

ثم إن التعبير بلفظ «قرأ»، والتأكيد بلفظ «أجمع» لا يلائم هذا التوجيه، فلعل الأوجه لا يلزم التساوي في وجه الشبه، بل الأصل كونه قويًا في المشبه به، فيجوز أن يكون وجه الشبه أصلَ الفضل دون كَمِّه. قوله: (وعن النبي ﷺ) في «الحواشي السعدية»⁽²⁰⁸³⁾ عن شيخه: رواه الترمذي والنسائي وغيرهما⁽²⁰⁸⁴⁾.



⁽²⁰⁸³⁾ حاشية سعدي أفندي على تفسير البيضاوي، (945/1539 ت)، وشيخه هو المولى العالم الفاضل محيي الدين محمد بن حسن بن عبد الصمد السَّامُوسُونِي، المتوفى بأدرنة سنة تسع عشرة وتسع مئة. ⁽²⁰⁸⁴⁾ أخرجه الترمذي، أبواب فضائل القرآن: باب ما جاء في سورة الإخلاص (2897) والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (702) وفي «السنن الكبرى» (1068).

(سورة الفلق) (2085)

قوله: [بِرَبِّ الْفَلَقِ] لعل وجه اختيار هذا الوصف باعتبار تفريق الله تعالى ما يضر المستعيز، وعدم تفريقه تعالى ما ينفعه.

قوله: (ما يفلق عنه)⁽²⁰⁸⁶⁾ قيل: فيه إشارة إلى أنه من باب الحذف والإيصال، لا يخفى أن فيه إشارة أخرى، ككون المصدر بمعنى المفعول، إلا أن يقال: لم يتعرض لذلك لفهمه من صريح عبارة المصنف. قوله: (جميع المُمكنات) أي: الموجودات وإن كان⁽²⁰⁸⁷⁾ لفظ الجميع ظاهرًا في شمول العموم، وإلا فأثره ليس بظاهر في المعدومات بلا تأويل، وأيضًا لا يستقيم التعليل.

قوله: (فَلَقٌ) أي: فَرَّقَ، وما فُسِّرَ بالشق والإزالة لعله تفسير بالحاصل. قوله: (ظلمة العدم) أي: عدم كالظلمة، وكذا قوله: (بنور الإيجاد) ولكن يرد التفريق من مقولة النسبة، وهي تقتضي وجود المنتسبين، وهنا أحد الجانبين عدم، ويمكن دفعه بأن الوجود فيه وإن لم يكن حقيقة، لكنه يمكن تقديرًا ومجازًا، كما يشير إليه إضافة الظلمة.

قوله: (سيما وجه الترقى) كون المنتسبين حقيقيين⁽²⁰⁸⁸⁾، لكن لا يخفى من لزوم إيهام⁽²⁰⁸⁹⁾ الجمع بين الحقيقة والمجاز، فافهم.

قوله: (كالعيون من الأرض) والأمطار من السحاب، والنبات من البذر أو الأرض، والأولاد من الأرحام.

قوله: (ويُخص عرفًا...) إلخ، قيل: هذا مبني على أن يكون⁽²⁰⁹⁰⁾ ضوء النهار أصلًا سابقًا، وظلمة الليل طارئًا، فتستره تارة وتنفلق عنه⁽²⁰⁹¹⁾ أخرى، وهو عكس ما دل عليه قوله تعالى: وَءَايَةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسَلُجٌ مِّنْهُ [يس: 37].

لا يخفى أن ملاحظة المعنى ليس بلازم في المعنى العلمي أو المجازي، على أن⁽²⁰⁹²⁾ أصل المناسبة الإجمالية بين المنقول والمنقول عنه كافٍ، بل لا حاجة إلى المناسبة أصلًا كالمُرتَجَل.

قوله: (ولذلك فسر به) لا يخفى أن الإبقاء على العموم الأصلي أنسب بالنظر إلى الكل المستعاذ منه، سيما الأول، فكان قوله: (وتخصيصه...) إلخ، للاعتدال من هذا، لكن الظاهر أنه لا يدفعه؛ إذ المعنى العمومي شامل للصيح وغيره أيضًا، فاشتمل وإن كان الخاص كالنص بالنسبة إلى الأعم.

قوله: (لما فيه من تغيير الحال...) إلخ، أو لأن زوال الشرور المستعاذ منها يُفيض الشرور، كزوال ظلمة الليل بنور الصبح.

(2085) سقط ما بين القوسين من أ .

(2086) سقط ما بين القوسين من ج .

(2087) سقطت من ج .

(2088) في أ و ج : حقيقتين .

(2089) في أ و ج : إيهام .

(2090) سقطت من ج .

(2091) سقطت من د .

(2092) سقطت من ب .

قوله: (ومحاكاة...) إلخ، قيل عن «التفسير الكبير»: «خُصَّ الصبح لأنه أنموذج يوم القيامة؛ لأن الفلق كالأموات، والدور كالقبور، ثم منهم من يخرج من داره مفلسًا عُزِيًّا، ومنهم مديونًا يُجرُّ إلى الحبس، ومنهم ملكًا مطوعًا، فتُقدَّم إليه المراكب، كذا في القيامة، إلى آخر ما قال (2093).

فأورد عليه: أنه لا يلائم مَرَامَ المقام؛ فإن القصد الاستعارة لا إلى الدلالة على يوم القيامة، والإشارة إلى بيان أحواله.

أقول: الظاهر من صنيع المورد أن إيراده خاص بالكبير، والحال أنه تفصيل ما ذكره المصنف، على أنه لو سلم الاستعارة يكون ما ذكر وجهًا للشبه، لا يكون مقصودًا في المقام.

قوله: (والإشعار...) إلخ، أنت تعلم أشملية العموم أيضًا.

قوله: (لأن الإعادة...) إلخ، لا يخفى أنه إنما يتم لو كان الرب مضائقًا إلى المستعبد، أو إلى أمر يَعْمُ له، كالمعنى الأصلي للفق، وأما عند إضافته إلى الصبح فليس بظاهر صحته، والاستمساك بطريق دلالة النص والمقايسة في مثل هذا ليس بمناسب، ولو اعتبر المعنى الأصلي، واعتبر التربية بالنسبة إلى المستعبد من جهة الحفظ، وإلى المستعبد منه من جهة قدرة دفع شره، لكونه خالقه وزمام تصرفه في يده، لكان أوجه أيضًا.

قوله: (خص عالم الخلق) يشكل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اللهم إني أعوذ بك منك» (2094).

قوله: (فإن عالم الأمر) يشكل بأن الخير والشر بعالم الأمر عند أهل الحق، فتأمل.

قوله: (وشره اختياري) أي: شر عالم الخلق.

قوله: (لازم) أورد بأنه لا يصح كونه مستعبدًا منه؛ لعدم إمكان تَعَدِيهِ إلى الغير كالمستعبد؛ إذ اللازم ما يختص (بمحلّه) ولا يتعدى إلى غيره، ودُفِعَ بأن التقسيم ليس للمستعبد منه.

لعل تفصيله: أنه لا يلزم من تقسيم جنس المستعبد منه لتوضيح أنواعه المقصودة مقصودية جميع أنواع ذلك الجنس، ولا يبعد أن يقال: إن ذات الشر اللازم وإن مختصًا بمحلّه، لكنّه متسبب للمتعدّي. وأيضًا يجوز تعدي آثاره، كما يدل عليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ثم أبواه يهودانه وينصرانه» (2095)، وإلا ينتقض به كون الكفر من اللازم، والظاهر من المصنف كونه مثلاً لللازم.

قوله: (وطبيعي كإحراق النار) قيل: ظاهره لا يوافق المذهب الحق؛ فإن الإحراق ليس إلا بمحض نطق الله تعالى، لا يخفى أنه طبيعي بإيداع الله تعالى تلك الطبيعة إياها، ولا كلام أيضًا في كونه طبيعيًا في التعارف الظاهري، لعل في كلامه إشارة إليه.

قوله: (عسقت) بفتح السين وكسر ها، والعين: بمعنى الباصرة.

قوله: (وتخصيصه) أي: بعد التعميم، كأنه نوع آخر لتكثر المضار.

قوله: (أخفى للويل) أي: أكثر إخراجًا للهلاك، لما نقل عن «القاموس»: «خَفَاهُ يَخْفِيهِ [خَفِيًّا] وَخُفِيًّا:

أظهره واستخرجه. انتهى (2096).

(2093) تفسير مفاتيح الغيب، 371/32.

(2094) أخرجه مسلم (486).

(2095) أخرجه البخاري (1358) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2096) القاموس المحيط، ص 1280.

قوله: (وقيل: المراد به القمر...) إلخ، في «الكشاف»⁽²⁰⁹⁷⁾ عن عائشة رضي الله تعالى عنها وعن أبيها: أخذ بيدي، فأشار إلى القمر فقال: «تَعَوَّذِي بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ هَذَا، فَإِنَّهُ الْغَاسِقُ إِذَا وَقَبَ»⁽²⁰⁹⁸⁾. لا يخفى أنه إذا ثبت ذلك تعيّن فضلاً عن التمريض، ولا مخلص عن مثله إلا بإثبات رواية خلافه بطريق أقوى من ذلك؛ والحديث المرعي فيه شرائط الرواية يقدم على القياس، وكون ذا خلاف القياس غير معلوم، ككون الحديث انتفى فيه شرائط الرواية. وقيل عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه الأير إذا قام⁽²⁰⁹⁹⁾. قوله: (وَوُفُوبُهُ دَخُولُهُ فِي الظَّلام) لعل ذلك مُحاق الشهر، فعلى هذا يقرب من الأول، أو يتحد معه على وجه.

قوله: (أو النساء السواحر) هذا يقتضي كثرة السحر منهن، وإلا فتخصيص الاستعاذة حينئذ ليس لها مخصص، وبالجملة لو اكتفى بالتأويل الأول لما ذكره في سبب النزول، ولم يحتج إلى هذه العناية. قوله: (وتخصيصه) أي: تخصيص هذا السحر من أنواع السحر، مع أن جميع السحر حَرِيٌّ لَأَنَّ يستعاذ منه، لأنها نازلة في دفع هذا السحر المخصوص. قوله: (فمريض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) فيه دلالة على تأثير الروحانيات في الجسمانيات ووقوع السحر، خلافاً لمنكريه.

قوله: (ولا يوجب...) إلخ، جواب عن شبهة المعتزلة، من أنه لو صح هذه الرواية وكان عليه السلام مسحوراً، لصدق الكفار فيما يعيرونه بأنه مسحور.

وحاصل الجواب: أن تعبيرهم ليس بمطلق السحر، بل بما يتسبب إلى الجنون؛ لأن المنفي ما يؤدي إلى الخلل بأمر النبوة، كالتبليغ والفتانة، وأما ما⁽²¹⁰⁰⁾ لا يؤدي إليه كالأذية البدنية ونحوه من خواص البشرية، فلا ضرر فيه؛ لأن الأمور البشرية كالوجع والسقم مما يجوز له صلى الله تعالى عليه وسلم.

هذا، ثم الظاهر أن مثل هذا السحر وإن كان جائزاً في نفسه، لكن ليس له فيه صلى الله تعالى عليه وسلم بقاء ودوام، كما يؤديه نزول هذه السورة وظاهر عموم قوله تعالى: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ [المائدة: 67].

قوله: (إبطال عزائم) من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، والفاعل متروك، أي: إبطال النساء عزائم الرجال وإرادتهم بالغلبة والمعاندة، و«شرُّ النفاثات»: غَلَبَتْهُنَّ بِالْمَكْرِ وَالْحَيْلِ.

قوله: (مستعار...) إلخ، قيل: المشبه عزائم الرجال وأراؤهم، والمشبه به عقد الحبال، وأيضاً فيه تشبيه إبطال تلك العزائم بالحيل بحل عقد الحبال بتلبيئها بنفث الريق عليها ليسهل حلها، وقيل: استعارة تمثيلية.

قوله: (لأن كل نفائة...) إلخ، هذا إنما يصلح⁽²¹⁰¹⁾ جواباً للتعريف لا للأفراد والأشكال عن مجموعهما؛ ودلالة التعريف على الاستغراق ليس بمحتاج إلى الجمعية، بل قيل: استغراق (المفرد أشمل من استغراق)⁽²¹⁰²⁾ الجمع.

⁽²⁰⁹⁷⁾ الكشاف، 821/4.

⁽²⁰⁹⁸⁾ أخرجه أحمد (1072) والترمذي (3366) وغيرهما.

⁽²⁰⁹⁹⁾ أخرجه الجوزقاني في «الأباطيل والمناكير» (721) وقال: هذا حديث باطل، وإسناده منكر جداً. والأير: دَكَرُ الرَّجُلِ.

⁽²¹⁰⁰⁾ سقطت من ج.

⁽²¹⁰¹⁾ في ب، د: يصح.

نعم، الأصل في لام الجمع الاستغراق عند عدم العهد وقرينة البعضية، ولام المفرد وإن كان كذلك، لكنه محتاج إلى عدم قرينة الماهية أيضاً، ثم إنه ينبغي أن يقيد بقولنا: كل نفاثة سحر. فافهم.

قوله: **(بخلاف كل غاسق)** إذ من الغاسق ما لا يكون على مضمون قوله: **[إِذَا وَقَبْ]** وأيضاً قد مدح في مواضع القرآن، كما في قوله تعالى: **(وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰ)** [الليل: 1]، **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا** [النبأ: 10]، لكن ينبغي تعميم الاستعادة للجميع، إلا أن التخصيص بما هو أكثر، ويكون متبوعاً للغير.

قيل: يفسح هذا الكلام أن المراد بـ«غاسق» و«حاسد» ليس العموم، ولا يخفى ما فيه؛ لأنه يلزم نقصان الاستعادة، فالأوجه أن تجعل النكرة عامة كالمعرفة.

لا يخفى أنه حينئذ يبقى المقام عن النكته، وأن هذا مبني على الذهول عن معنى عدم العموم فيهما من التقييد بالظرف فيهما.

قوله: **(إِذَا أَظْهَرَ حَسَدَهُ...)** إلخ، وإلا فلم يحصل للتقييد فائدة؛ لأن الحسد قائم بكل حاسد.

قوله: **(لأنه العمدة)** لخفاء الأمر، وأحوق الشر من حيث لا يشعر، كما في «الكشاف»⁽²¹⁰³⁾.

قوله: **(ويجوز أن يراد...)** إلخ، إشارة إلى تفسير آخر للآيات الثلاث غير ما ذكر، حاصله راجع إلى الاستعادة من شرور العنصريات من المواليد الثلاثة، فالغاسق هو المعادن، والنفاثات هو النباتات⁽²¹⁰⁴⁾، والحاسد هو الحيوان، فلذا أورد أنه مبني على القواعد السخيفة الفلسفية، ينبغي أن يسان من أمثالها كتب التفاسير.

وأنت تعلم أن ذلك الاصطلاح وإن كان فلسفياً، لكن لا يعد من الاستعادة عن شرور أنفس هذه الثلاثة، وإنما الكلام في تحمل تلك الألفاظ المعاني المقصودة عنها.

قوله: **(ما يخلو عن النور)** الظاهر النور ليس على حقيقته، فالأولى الاكتفاء إما بالنور أو بما يضاويه.

قوله: **(كالقوى)** إما القوى النفسانية، أو أعم لها وللنباتية، أورد عليه أنه لم يظهر مما ذكر وجه تقييد

«الغاسق» بالظرف.

أقول: تركه لعله لظهوره؛ إذ حاصل المعنى: أعود من شر المعادن والجمادات إذا تعلق الإنسان،

كالمسمومات وسائر المتلفات.

قوله: **(فإن قوى النباتية...)** إلخ، قيل: **(ظاهره أن النفاثات استعيرت للقوى النباتية)**⁽²¹⁰⁵⁾ بعلاقة

الحلول.

قوله: **(وبالحاسد الحيوان)** على الكناية، أو التجوز بالبعضية.

قوله: **(فإنه إنما يقصد)** وهذا دافع لوهم اختصاص التعويد من هذا الشر المخصوص، والشر في

الحيوان كثير.

قوله: **(ولعل أفرادها)** أي: تلك المواليد الثلاثة.

⁽²¹⁰²⁾ سقط من ج.

⁽²¹⁰³⁾ الكشاف، 822/4.

⁽²¹⁰⁴⁾ في د: النبات.

⁽²¹⁰⁵⁾ سقط من أ.

قوله: (لأنها الأسباب القريبة) يشعر كون الفلكيات من الأسباب البعيدة للمضرة، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وأما الشياطين والجن فيشكل بهما على هذا التفسير.

قوله: (عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) عن ابن العراقي: أوله في «صحيح مسلم»⁽²¹⁰⁶⁾، وآخره في «صحيح ابن حبان»⁽²¹⁰⁷⁾، وتفصيله في «الحواشي السعدية».



⁽²¹⁰⁶⁾ صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين: باب فضل قراءة المعوذتين (814).

⁽²¹⁰⁷⁾ صحيح ابن حبان (795).

(سورة الناس) (2108)

قوله: (من المَضَارِّ البدنية) أي: المضرة المنسوبة بالبدن، سواء بنفسه أو بما يتعلق به، فيندفع ما أورد (عليه أيضًا) (2109) بأن ﴿شَرَّ مَا خَلَقَ﴾ لم يقيد (2110) البدني ولا بغيره، أو المراد ما يشمل المضار البدنية.

قوله: (تعرض النفوس البشرية) أورد عليه أيضًا بأنه في خصوص هذا العارض بحث؛ لأن شر (2111) المُوسوس كما يلحق النفوس يلحق الأبدان.

أقول: إن أراد (2112) أن ذات الموسوس قد تضر البدن فمُسَلَّم، لكن المراد من حيث وسوسته، كما تقتضي قاعدة الاشتقاق من عليّة المأخذ، وإن أراد من حيث وسوسته فلا نُسَلِّم ذلك، بل لو وُجد ذلك إنما يتحقق بواسطة، على أن الظاهر النفوس البشرية ههنا (2113) ليس ما هو نحو التدقيق الفلسفي، بل مطلق الإنسان. ثم قيل في بيان النكتة: لما كان الاستعاذة فيما سبق من شر كل شيء، أضاف الرب إلى كل شيء، وههنا (من شر الوسواس) لم يُضف إلى كل شيء، وعدم إضافة الرب هنا إلى الوسواس لِخَطِّ درجته عن إضافة الرب إليه.

أقول: هذه نكتة أخرى ليست بدافعة للأولى، على أن الأوجه أن يقال: إنه من قبيل الاحتباك؛ إذ الربوبية بإكمال الشيء، وبالقدرة على الحفظ، فبالأول يناسب المستعيز، وبالثاني يناسب المستعاذ منه، فاختر في السورة الأولى إحداهما (2114)، وفي الثانية الأخرى، إيدانًا على إرادة مجموعهما فيهما، لكن يبقى نكتة تخصيص كلِّ فيما خصص، فافهم.

بقي أن المستعاذ به واحد، مع تكثُر المستعاذ منه في المتقدمة (2115)، وهنا على عكس ذلك، فتأمل أو انتظر.

قوله: (فإن الرب) إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن عطف البيان أوضح من المُبَيَّن، فالرب أوضح من الملك (في الأول، والرب مع الملك) (2116) أوضح من الإله، (أو الإله ليس) (2117) بأوضح منهما، فأجاب بما ترى. قوله: (قد لا يكون ملكًا) (2118) ك«رب الدار»، و«رب الغلام»، فإنه بالإضافة إلى شيء يطلق على غيره تعالى .

قوله: (حقيق بالإعاذة) لربوبيته، (قادر) بملكيته، (غير ممنوع) لإلهيته، لكن لا بحسب معبوديته وإن كان مقتضى المقام ذلك، بل بنحو وجوب وجوده.

(2108) سقط ما بين القوسين من أ .

(2109) سقط ما بين القوسين من أ و ب و د .

(2110) في د : يتقيد .

(2111) سقطت من ج .

(2112) في ج : أريد .

(2113) سقطت من أ و ج و د .

(2114) سقطت من ج .

(2115) أي: في السورة المتقدمة، وهي سورة الفلق.

(2116) سقط من أ .

(2117) سقط من أ .

(2118) سقطت من د .

قوله: (مراتب الناظر) بمعنى المكتسب المستدل، كما يؤيده تعبير المصنف، والمراتب من المبتدأ إلى المنتهى، على طريق الترقى البديعي.

قوله: (بما يرى) أي: بسبب ما يرى، أي بطريق الاستدلال بالمقدمات .

قوله: (ثم يتغلغل) أي: يدخل، وفسر بـ: يُدقق.

قوله: (أنه غني عن الكل) لعل ذلك بالمقدمات الأولى لكن بجهة أخرى، وذلك بعلمه أنه مبدأ الكل، وكل يرجع إليه، كما يشير إليه⁽²¹¹⁹⁾ قوله: (وذا كل شيء له)، عطف على اسم «أن» عطف العلة على المعلول.

قوله: (ثم يستدل) تصريحه بلفظ الاستدلال هنا لعله لقوة خفاء المطلوب هنا، ولذا كان أكثر كفر المشركين في الشرك في المعبودية.

قوله: (على أنه المستحق...) إلخ؛ إذ العبادة شكر النعمة، فإذا تحقق كون جميع النعمة أنفسياً وآفاقياً منه تعالى، لزم حصر العبادة له تعالى.

قوله: (وتدرج) الظاهر أنه مصدر معطوف على «دلالة» عند قوله: (وفي هذا النظم دلالة) خلافاً لمن وهمه فعلاً معطوفاً على «يستدل».

قوله: (في وجوه الاستعادة المعتادة) الظاهر: على وجوه؛ فإن العادة أن المتضرر والمتأذي يشنكي أولاً إلى ضابط المحلة أو القرية، ثم إلى الوزراء، ثم إلى الملوك والولاة، فكأن ذوات متعددة يرجع إليها أحد بعد أحد، على طبق الرجوع على الذوات .

قوله: (إشعاراً) الأقرب: علة؛ لقوله: (تنزيلاً) الذي هو علة لقوله: (وتدرج) خلافاً لمن جعله علة للتدرج ابتداءً.

قوله: (بعظم الآفة...) إلخ؛ فإنه لا خفاء في عظم آفة الوسوسة التي هي الدينية، بل الدنياوية أيضاً، بخلاف المضار البدنية في «الفلق» وبه يخرج الجواب عما أشير إليه سابقاً عن تعدد المستعاذ به هنا مع وحدة المستعاذ منه، بخلاف ما في «الفلق».

قوله: (وتكرير «الناس») أي: إظهاره موضع الإضمار. وقوله: (مزيد البيان) مناسب لزيادة التمكن. وقوله: (والإشعار بشرف الإنسان) مناسب للتعظيم. وقيل: التكرير لمزيد ظهور الصفات الثلاث على فرقة الناس.

وأما القول بأن الآية الأولى استعادة من الشرك الطارئ من إسناد النعم إلى الأسباب الظاهرة، والثانية من السياسات ونظام المملكة إلى الملوك، والثالثة من الشرك الظاهر المتعارف، فمخالف لما يذكر في سبب النزول، وغير مناسب لما خصص⁽²¹²⁰⁾ في النظم من المستعاذ به ومنه، فتأمل.

قوله: (بفعله مبالغةً) فالشيطان لكونه مبالغاً في الوسوسة فكأنه صار عين الوسوسة.

قوله: (الذي عادته) الظاهر أن الاعتقاد من صيغة المبالغة، وقيل: أو من صيغة النسبة. إذ هذه الصيغة حينئذٍ للمحرّف⁽²¹²¹⁾ بالشيء.

⁽²¹¹⁹⁾ سقطت من ج .

⁽²¹²⁰⁾ في ج: خصص.

⁽²¹²¹⁾ في أ، ب: للمحرق.

قوله: (إذا نكر) هذا القيد مع ما يأتي من قوله: (إذا غفلوا) مفهومٌ حديث صحيح.
 قوله: (وذلك كالقوة...) إلخ، أي: الخنوس والوسوسة. وقيل: أي: الشيطان كالقوة الوهمية في موافقة الإنسان عند المعاصي والشهوات، والتأخر عند الطاعة، والشروع إلى أنواع الحيل ليصرفه عنها.
 قوله: (تساعد العقل في المقدمات) الصحيحة، وتوافق في تحصيلها، وعند الوصول إلى النتيجة تتخلف عن العقل، ويشرع الوسوسة والتشكيك.
 قوله: (أو النصب أو الرفع) فيكون استئنافاً، ويشير إليه قول «الكشاف»: الوقف على «الخناس» حسن (2122).

قوله: (أو للذي) وجوز حالته من ضمير [يُوسوس]، وبدلته من [شَرَّ] بإعادة العامل - أي: من شر الجنّة - و[مِنَ الوَسْوَاسِ] على تبعيضية «من».

قوله: (أو بـ«يوسوس») إلخ، إما من الجن فإنهم يعلمون الغيب ويضرون وينفعون، وإما من الإنس فبنحو الكهانة والتنجيم، (كذا قيل).

لعل الأوجه التعميم (2123) إلى نحو إلقاء المكاره والمفاسد إلى القلب، وإلى نحو (2124) إغراء الأباطيل ودلالاتها وبيان طرقها، سيّما في صورة الخير والنصيحة، فإن لم يلتفت إليه مخاطبه يُخَسُّ (2125).

قوله: (وفيه تعسّف) لأن وجه تسمية كلِّ ليس بمناسب لوجه تسمية الآخر، ولو سلّم إمكان التناسب فخلاص المعروف، مع ما فيه من شبه جعل الشيء قسماً من نفسه، لكن عن «القاموس»: الناس يكون من الإنس ومن الجن (2126). وعن الكلبي نقل قولهم: ناس من الجن (2127). وقد سمي الله رجلاً وقوماً ونفراً في المواضع القرآنية المستعملة في الناس، وبالجملة الكلام ليس في الحقيقة، وإن المقام إن اقتضى التعميم فالأمر سهل، وإنما الكلام فيه.

قوله: (إلا أن يراد) لا يخفى أن خلاف المتعارف (2128) جارٍ هنا أيضاً، وقد قيل: إن كثرة تكراره على المعنى المشهور، يسدُّ باب الانتقال إلى هذا المعنى، وأنت خبير بأن القرينة ودواعي صحة المعنى تجعل مثله مضمحلاً (2129).

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وما توفيقى واعتصامي إلا بالله. (2130)

(2122) تفسير الكشاف، 4/824.

(2123) سقط من أ.

(2124) سقطت من ج.

(2125) سقطت من ج.

(2126) القاموس المحيط، ص 579.

(2127) لعل في العبارة خللاً، ففي «تفسير الثعلبي» 30/550 ما نصه: قوله: (مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ) يعني: في صدور الجنة، يدخل في الجني كما يدخل في الإنسي. قاله الكلبي. وقد ذكر عن بعض العرب أنه قال وهو يحدث: جاء قوم الجن فوقفوا، فقيل: من أنتم؟ فقالوا: ناس من الجن.... الخ

(2128) في ج: التعارف.

(2129) اضمحلّ الشيء: تلاشى وفني وزال.

(2130) جاء في آخر النسخ ب و ج و د ما يلي: وقع الختام من أول مسودة الفقير أبي سعيد محمد الخادمي، في سنة ستين ومئة وألف، من هجرة من له العز والشرف، ﷺ، وعلى آله وصحبه وأتباعه، ومحبيه وخدامه أجمعين، والحمد لله رب العالمين .

وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه «الحاشية» في يد أضعف الورى: عمر بن إسماعيل، غفر الله ذنوبهما ولجميع المؤمنين، والحمد لله رب العالمين، سنة تسعين ومئة وألف.



الحمد لله على إسباجه النعم الجليلة، وتوفيقه على إتمام تنميق «الحاشية» الشريفة، للمولى الشريف الثاني، مرشد الأنام إسماعيل بيك، على يد أضعف الورى إسماعيل بن علي، غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه، في سنة إحدى وسبعين ومئة وألف، في شهر جمادى الآخر، في يوم الثلاثاء، في وقت الظهر. رحم الله من نظر فيها، ودعا لكتابه ومؤلفه، والسلام على من اتبع الهدى.

