TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ

Molla Câmî Tefsiri

ABDURRAHMÂN CÂMÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 160

Dini İlimler Serisi	:	29
Kitabın Adı	:	TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ
Müellifi	:	Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492)
Özgün Dili	:	Arapça
Eleştirmeli Metin ve Çeviri	:	Dr. Öğr. Üyesi Davut Ağbal Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Tefsir)
Son Okuma	:	Mustafa Yalçınkaya, Yazma Eser Uzmanı
Arşiv Kayıt	:	Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, Nr. 405
Kapak Görseli	:	Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, Nr. 405
Kitap Tasarım	:	AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti. Divanyolu Cad. Erçevik İşhanı, No: 203, Sultanahmet-İstanbul Tel: 0212 513 39 90 / www.as64.org • info@as64.org
Baskı	:	İmak Ofset Basım Yayın Akçaburgaz Mah. 137. Sk. No: 12 34522 Esenyurt/İstanbul Tel: 444 62 18 Sertifika No: 45523
Baskı Yeri ve Yılı	:	İstanbul 2020
Baskı Miktarı	:	1. Baskı, 1500 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî
Molla Câmî Tefsiri, *Tefsîru Molla Câmî*

1. Mollâ Câmî, 2. Abdurrahmân Câmî, 3. Tefsir, 4. İşârî Tefsir, 5. Tasavvuf.

ISBN: 978-975-17-4731-0

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.
Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*na aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayımlanamaz ve çoğaltılamaz.

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ

MOLLA CÂMÎ TEFSİRİ

(ELEŞTİRMELİ METİN-ÇEVİRİ)

ABDURRAHMÂN CÂMÎ
(ö. 1492)

Eleştirmeli Metin ve Çeviri

Davut Ağbal

TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kâbiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslâm ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kâhire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 4

GİRİŞ 11

TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ 46

[Müellifin Mukaddimesi] 46

İsti'âze 56

Fâtihatü'l-Kitâb 62

Fâtiha Sûresi 70

Fâtiha, 1/1 70

Fâtiha, 1/2 84

Fâtiha, 1/3 94

Fâtiha, 1/4 96

Fâtiha, 1/5 98

Fâtiha, 1/6 106

Fâtiha, 1/7 114

Bakara Sûresi 122

Bakara, 2/1 122

Bakara, 2/2 136

Bakara, 2/3 150

Bakara, 2/4 170

Bakara, 2/5 176

[***Âyetlerin İşârî Te'vîli***] 184

Bakara, 2/6 188

Bakara, 2/7 194

[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 202

Bakara, 2/8 204

Bakara, 2/9 214

Bakara, 2/10 230

[***Âyetlerin İşârî Te'vîli***] 238

Bakara, 2/11 240
Bakara, 2/12 244
Bakara, 2/13 248
[***Âyetlerin İşârî Te'vîli***] 250
Bakara, 2/14 252
Bakara, 2/15 256
[***İki Âyetin İşârî Te'vîli***] 262
Bakara, 2/16 264
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 270
Bakara, 2/17 270
Bakara, 2/18 282
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 288
Bakara, 2/19 288
Bakara, 2/20 302
[***İki Âyetin İşârî Te'vîli***] 316
Bakara, 2/21 318
[Âyetin İşârî Te'vîli] 332
Bakara, 2/22 334
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 344
Bakara, 2/23 346
Bakara, 2/24 366
[***İki Âyetin İşârî Te'vîli***] 376
Bakara, 2/25 378
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 404
Bakara, 2/26 408
Bakara, 2/27 428
[***İki Âyetin İşârî Te'vîli***] 434
Bakara, 2/28 438
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 442
Bakara, 2/29 444
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 456

Bakara, 2/30 458
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 470
Bakara, 2/31 472
Bakara, 2/32 476
Bakara, 2/33 478
[***Âyetlerin İşârî Te'vîli***] 480
Bakara, 2/34 484
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 486
Bakara, 2/35 488
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 492
Bakara, 2/36 492
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 496
Bakara, 2/37 498
[***Âyetin İşârî Te'vîli***] 500
Bakara, 2/38 500
Bakara, 2/39 504
[***İki Âyetin İşârî Te'vîli***] 506
Bakara, 2/40 508
KAYNAKÇA 517
DİZİN 523

GİRİŞ

1. Abdurrahmân Câmî

1.1. Hayatı[1]

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizameddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî 23 Şâban 817 (7 Kasım 1414) tarihinde Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında dünyaya gelmiştir. Câm şehrine nispetle Câmî mahlasını almıştır. İsfahan'dan Horasan'a göç eden büyük babası Muhammed, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) soyundan bir kızla evlenmiş ve bu evlilikten Molla Câmî'nin babası Ahmed b. Muhammed ed-Deştî dünyaya gelmiştir.[2]

Abdurrahman Câmî ilk tahsiline babasının yanında başlamış, babasının Herat'taki Nizâmiye Medresesi'ne müderris olmasıyla birlikte (823/1420) öğrenimini Herat'ta sürdürmüştür. Molla Câmî burada Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den *Telhis* ve *Mutavvel*'i okumuştur.[3] Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) öğrencisi Ali es-Semerkandî (ö. 860/1456) ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî gibi bilginlerin derslerine kısa süreliğine de olsa devam etmiştir. Daha sonra devrin önemli ilim merkezlerinden Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kalmıştır. Uluğ Bey Medresesi'nde Bursalı Kadızâde-i Rûmî'den (ö. 841/1437) riyâziyyât dersleri almıştır.[4]

Semerkant ile Herat arasında birkaç kez gidip geldiği anlaşılan Molla Câmi, rivayetlere göre Herat'ta birine âşık olmuş fakat sevdiğine kavuşamayınca Herat'ı terk edip Semerkant'a gitmiştir.[5] Bu ızdırap ve arayış içerisindeyken rüyasında Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kaşgarî'yi

---

1 Molla Câmî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili konuların ele alındığı bu kısım daha önce yayımlanan araştırmamızın genişletilmiş halidir. Bk. Davut Ağbal, "Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13:402-408.

2 Ali Asgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, 2. Baskı. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 61-62; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:94.

3 Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 18; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94.

4 Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri,* 65-66; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi,* 18; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94.

5 Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 20.

(ö. 860/1456) görmüş ve bu rüyanın tesiriyle Herat'ta bulunan Kaşgârî'ye varıp intisap etmiştir. Onun vefatını müteakip Merv'e giderek Kaşgarî'nin halifesi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) bağlanmıştır.[1] Ubeydullah Ahrâr ile birkaç kez görüşmesine rağmen kendisiyle mektuplaşmak suretiyle devamlı temasta bulunmuştur.[2] Kaldı ki Câmî'nin, Hâce Ubeydullah ile yapmış olduğu bu görüşmeleri, günübirlik görüşmeler değil birkaç aylık ziyaretler şeklinde anlamak daha uygun olacaktır.[3] Buna ilaveten Abdurrahmân Câmî'nin, hayatı boyunca başka birçok sûfîyle de irtibatlı olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Hâce Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) ve oğlu Burhâneddîn Ebû Nasr Pârsâ (ö. 865/1461) ve Mevlânâ Fahreddîn Loristânî'nin (ö. 820/1418) isimleri zikredilebilir.[4] Ne var ki bu sûfîler arasında Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın onun üzerinde diğerlerine kıyasla daha büyük bir tesiri bulunduğu bilinmektedir.[5]

Câmî 877'de (1472) hac yolculuğu için Herat'tan ayrılmıştır. Hac dönüşünde Fatih Sultan Mehmed, Atâullah Kirmânî'yi beş bin altın hediye ile Câmî'yi İstanbul'a davet etmek üzere göndermiş fakat Kirmânî, Şam'a ulaştığında Abdurrahmân Câmî, Şam'dan birkaç gün önce ayrılmıştır.[6] Haleb'e vardığında ise elçilerin kendisi için Şam'a geldiğini haber almış olmasına rağmen o, Tebriz'e gitmiştir. Tebriz'de Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın orada kalmasına yönelik ricasına rağmen oradan çıkarak Herat'a dönmüştür (18 Şâban 878/8 Ocak 1474). Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okutmuştur. 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) Cuma günü Herat'ta vefat etmiştir.[7]

---

1 Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 71, 90; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 20.

2 Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 21; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

3 Abdurrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî'de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer-Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 18.

4 Molla Câmî'nin görüştüğü sûfîlerle ilgili geniş bilgi için bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 74-83.

5 Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94; Ayrıca bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 77-83.

6 Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 50; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 22; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

7 Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 62; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 23; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

Câmî, sadece hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Mâverâünnehir ve Horasan'da tanınmakla kalmamış, daha hayattayken müslüman coğrafyanın bir ucundan diğerine uzanan geniş bir alanda farklı müslüman devletlerin sultanları, âlimleri ve şairleri nezdinde saygı görmüştür. Bu meyanda, Osmanlı sultanları Fâtih Sultan Mehmed ve oğlu II. Bâyezid, Karakoyunlu Cihan Şah, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve Yâkub Bey, Timurlular Devleti'nin sultanı Mirza Ebü'l-Kasım Bâbür, Sultan Ebû Said ve Hüseyin Baykara gibi devlet ricâli ile mektuplaşmaları, bu devlet adamlarından davetler alması ve yazmış olduğu eserlerin bir kısmını onlara ithaf etmesi gibi birtakım örnekler, sözü edilen saygının ve ilginin bir tezahürü niteliğinde kabul edilebilir. Abdurrahmân Câmî'nin, benzerine az rastlanır kişiliğine karşı duyulan bu saygının yanı sıra onun eserlerinin, kendisi daha hayattayken dört bir yanda tanındığına ve hüsn-i kabûl ile karşılandığına da şahit olunmaktadır.

Molla Câmî'nin biyografisi incelendiğinde onun birtakım vasıflarla tebarüz ettiği görülür. Bu vasıflar arasında zekası, keskin hafızası ve engin idrak kapasitesiyle ilme olan düşkünlüğü öncelikle dile getirilmelidir. İkinci olarak onun tasavvufî eğilimi önemli bir diğer hususdur. Bu ikinci konuya yönelik daha hususi bir tanımlama yapılacak olursa yetiştiği çevre itibariyle Tarîk-i Hâcegân, Câmî'nin tasavvufî kişiliğinde baskın bir motif oluşturumuş ancak belki de entelektüel ve mânevî ilgisinin bir yansıması olarak İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) geleneğini de yakinen takip etmiştir.[1] İşte bu iki özellik hem Abdurrahmân Câmî'nin hayat tarzını ifade etmekte hem de onun yazdığı eserlerin mihenk taşını ortaya koymaktadır. Nitekim bu çalışmanın konusunu teşkil eden tefsir eserinde de bu durum yakinen müşâhede edilmektedir.

1.2. Eserleri

Câmî arkasında birçok eser bırakmıştır. Kaynaklarda bu eserlerin sayısı konusunda farklı bilgilere rastlanılmaktadır. Ancak onun en yakın öğrencisi olan Abdulgafûr Lârî (ö. 912/1506), Câmî'nin kırk sekiz kitap ve risâle yazdığını ifade etmiştir.[2] Abdurrahmân Câmî düşüncesinin Türk edebiyatına etkisi üzerinde yaptığı akademik çalışmada Kadir Turgut'un farklı

1 Krş. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 168, 173.
2 Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 189.

kaynak eserler üzerindeki incelemeleri neticesinde ulaştığı net sayı ise elli ikidir.[1] Ne var ki bu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin genellikle tasavvuf, dil, edebiyat ve dinî ilimler alanında olduğu görülmektedir. Müellifin eserlerinin bir kısmını şunlardır: *Divanlar, Heft Evreng, Nakdü'n-Nüsûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs, Şerhu Fusûsi'l-Hikem, ed-Dürretü'l-Fâhire, Nefehâtü'l-Üns, Levâ'ih, Risâle der Menâsikü'l-Hac, Şevâhidü'n-Nübüvve, el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye fî Şerhi'l-Kâfiye, Tefsîrü'l-Kur'ân*.

2. Molla Câmî Tefsiri

Molla Câmî Tefsiri, Fâtiha ve Bakara sûresinin ilk kırk âyetinin tefsirini içermektedir. Eserin mukaddimesinden Câmî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen tefsir etmeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak o, tefsirini Bakara sûresi kırkıncı âyete kadar tamamlayabilmiştir. Tefsirin birçok nüshasının sonunda yer alan Abdulgafûr Lârî'ye ait notta, Câmî tefsirini önce müsvedde şeklinde yazmış daha sonra bu müsveddeyi Bakara sûresinin yirmi üçüncü âyetinin tefsirine kadar temize çekmiş, geriye kalan kısmın temize çekilmesini ise Lârî'den istemiştir.[2] Elinizdeki çalışma çerçevesinde yapılan incelemelerde eserin bahsi geçen bu nüshasına ulaşılamamıştır.

2.1. Tefsirin İsmi

Câmî, hayatının sonuna doğru kaleme aldığı bu tefsirin mukaddimesinde eserin yazılış gayesini, muhtevasını ve metodunu özlü bir şekilde açıklamıştır. Ne var ki eserine herhangi bir isim vermemiştir. Müellifin açıkça bir isim belirtmemesinden dolayı müstensihlerin veya nüshaların gerek başına gerekse sonuna eserle ilgili açıklama koyan kişilerin tasarrufu, bu eserin farklı şekillerde isimlendirilmesine sebep olmuştur.[3] Eserin eldeki nüshalarında rastlanılan bu isimleri şöyle sıralamak mümkündür:

---

1 Molla Câmî'nin kitapların tam listesi için bk. Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 24-53.

2 Mukabelede esas aldığımız Çorum İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1252 ve Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 269 numaralı nüshalarda Molla Câmî'nin eseri temize çekerken bıraktığı yer, hâmişte tasrih edilmiştir. Eserin daha eski tarihli bir nüshası olan İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar 455 numaradaki tefsir de bu iki nüshada ifade edilen yerde son bulmaktadır.

3 Bk. İsam İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 21.

Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,[1] *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm ve'l-Furkâni'l-Kerîm*,[2] *Tefsîru'l-Kur'ân*,[3] *Tefsîru Câmi* veya *Tefsîru'l-Câmî*,[4] *Tefsîru Molla Câmî*,[5] *Tefsîr-i Şerîf*,[6] *Tefsîru'l-Fâtiha ve Te'vîlu'l-Âyât*,[7] *Tefsîru Kelâmillâh ve Te'vîlu'l-Âyât*,[8] *Tefsîr-i Fâtiha*,[9] *Tefsîru Sûrati Fâtihati'l-Kitâb*,[10] *Tefsîru Sûrati Fâtihati'l-Kitâb ve Evvelu Sûrati'l-Bakara ilâ Kavlihî Teâla "ve mine'n-Nâs."*[11]

Buradan hareketle eseri isimlendirme noktasında müellifin isminin ön plana çıkarıldığı kadar eserin yahut nüshanın içeriğinin dikkate alındığı veya daha genel bir isimlendirmeye gidildiği de görülmektedir. Elinizdeki tahkik çalışmasında eser için *Tefsîru Molla Câmî* (Molla Câmî Tefsiri) ismi tercih edilmiştir. Müellifin tefsirine bizzat bir ad koymaması, verilen diğer isimler arasında bu tefsiri belirginleştirecek bir hususiyetin bulunmaması veya bu isimlerin çok genel olması sebebiyle eserin *Molla Câmî Tefsiri* olarak anılmasının daha uygun olduğu düşünülmüştür.

2.2. Tefsirin Yazılış Gerekçesi

Eserin yazılışını Abdurrahmân Câmî mukaddimede iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, onda uzun bir süredir hem dil ve belâgat hem de tasavvufî incelikleri bir araya getiren bir tefsir yazma isteğinin bulunmasıdır. Diğeri ise kendisine yakın bazı sûfîlerin gerek sözlü gerekse yazılı olarak bir tefsir yazmasını ondan rica etmeleridir. Anlaşılan o ki içinde taşımış olduğu niyet ile bu niyeti perçinleyen ve destekleyen taleplerin bir araya gelmesini Câmî, Allah'ın kelâmını tedebbüre bir vesile kabul etmiş ve nihayetinde böyle bir eseri ortaya çıkarmak için harekete geçmiştir.

---

1 Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 269.
2 Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 172.
3 Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 15 Hk 1226-1.
4 Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1252; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 405; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 78; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 147; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 748, Arapça Yazmalar, nr. 1285, Farsça Yazmalar, nr. 455.
5 Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1582; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 59; Süleymaniye Kütüphanesi, Şazelî Tekkesi, nr. 7; Topkapı Emanet Hazinesi, nr. 605; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 268, 3190.
6 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 317.
7 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1981-M.
8 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1981-M.
9 Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, nr. 334.
10 Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa, nr. 28; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, nr. 4179-M.
11 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 412.

2.3. Tefsirin Kaynakları

Molla Câmî'nin, özellikle dil ve belâgat konularında üslûp ve içerik bakımından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ını temel aldığı görülmektedir. Bu anlamda Câmî'nin işlediği ve yoğunlaştığı konuların iz düşümlerini *Keşşâf*'ta birebir takip edebilmek mümkündür. Buna karşılık Molla Câmî'nin tefsiri üzerindeki asıl etkinin *Keşşâf* kadar hatta ondan daha belirgin bir şekilde Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kaleme aldığı *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eserine ait olduğu ifade edilmelidir. Câmî, tabiri câizse *Keşşâf*'ı Cürcânî'nin hâşiyesi üzerinden okumakta, isim zikretmeksizin oradan nakillerde bulunmakta ve o hâşiyeyi takip etmektedir. Nitekim *Molla Câmî Tefsiri*'yle *Cürcânî Hâşiyesi* karşılaştırıldığında aralarındaki konu, üslûp ve ifade benzerliklerinin yüksek bir orana sahip olduğu göze çarpmaktadır. Fakat müellif *Keşşâf*'a çokça atıf yapmasına rağmen ne Cürcânî'nin ne hâşiyesini adını zikretmektedir. Sadece birkaç yerde "Şârihlerden bazısı…" ifadesiyle bu hâşiyeye göndermede bulunmaktadır.[1] İki eser arasındaki sözü edilen yakınlık *Molla Câmî Tefsiri*'nin özgünlüğünün sorgulanmasına zemin hazırlıyor olsa da hatırda tutulmalıdır ki belli eserlerin ihtisar çalışmalarında dahi kendine özgülüğün tamamen yok sayılabileceğini söylemek olanaksızdır. Kaldı ki bu tefsir, bir ihtisardan çok farklı hususiyetlere de sahiptir. Nitekim eser, dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki müellif, birçok konuda hem Zemahşerî hem de Cürcânî'nin fikirlerini hem tahlil etmekte hem de eleştirmektedir. Bunun yanı sıra o eserlerde zikredilmeyen hususlara da dikkat çekmektedir. Câmî'nin Zemahşerî'ye yönelik üstü örtülü eleştirileri, genellikle onun Mutezile mezhebinin görüşlerini tefsire yansıttığı noktalarda yoğunlaşmaktadır. Cürcânî'ye yönelik eleştirilerde ise dil bahisleri ağırlıklıdır.

Molla Câmî Tefsiri'nin bir diğer kaynağı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'idir. Her ne kadar sadece bir yerde bu eserin ismi zikredilmiş olsa da tahkik kısmında görüleceği üzere tefsir rivayetleri ve bazı dil konuları ile ilgili hususlarda Beyzâvî'nin, Câmî'ye kaynak olduğu görülmektedir. Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif, çağdaşı İbn Temcîd'in (ö. 880/1475) *Beyzâvî Hâşiyesi*'nden de istifade etmiştir.

---

1 Abdurrahman Câmî, *Tefsîru Câmî*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1252, vr. 65b-66a.

Tasavvufî konularda ise İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Câmî, isim ve eserleriyle birlikte zikrettiği bu mutasavvıflardan yer yer uzun alıntılar yapmaktadır. Ama daha önemlisi müellifin tasavvuf anlayışındaki belirgin paradigma İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu anlamda sözü edilen düşüncenin birçok kavramının elinizdeki tefsirde işlendiğine tanık olunmaktadır. Yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Mollâ Câmî bu ve benzeri mutasavvıflardan fazlaca etkilenmiş olmasına rağmen kendine ait bir düşünce çizgisine sahiptir. Örneğin Câmî, azab kelimesini ele alırken bu kelimenin uzubet/tatlılık kökünden geldiğini, dolayısıyla da uzun bir müddet Cehennem'de kalanlara Cehennem azabının artık tat vereceğini, buna göre ilâhî tehdidin aynı zamanda bir müjde içerdiğini ifade eden görüşü de zikreder. Müellif, İbnü'l-Arabî ile özdeşleştirilen bu görüşü sunduktan sonra bir taraftan bu fikrin âyetin zâhirî anlamı çerçevesinde icmâya aykırı olduğunu zikrederken diğer taraftan ilgili âyetin işârî te'vilinde kelimenin bu anlamını kullanmayı da ihmal etmez. Bu iki mutasavvıfın yanı sıra Câmî'nin bu eserinde başkaca sûfîlerden de altıntılar yaptığı görülmektedir. Bu meyanda o, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ından bir pasaj aktarımında bulunmaktadır. Müellif ayrıca Abdullah İlâhî'nin (ö. 896/1490) *Keşfu'l-Vâridât li Tâlibi'l-Kemâlat ve Gâyeti'd-Derecât* adlı eserinde bulabildiğimiz bazı malumatları isim vermeksizin sunmaktadır. Nitekim müellif, Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) ve İbn Fârız'dan (ö. 632/1235) birtakım beyitleri de tefsirinde nakletmektedir.

Dil alanındaki önemli kaynakları arasında Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm*'u; Zemahşerî'nin *Esâsu'l-Belâğa* ve *el-Mufassal fî İlmi'l-Arabiyye* eserleri; Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sıhâh*'ı ve Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh* adlı eserleri zikredilebilir.

Bunların yanı sıra Molla Câmî'nin İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) da alıntı yaptığı görülmektedir. O, Bakara sûresinin başındaki mukattaa harflerinin tefsirini yaparken İbn Sînâ'nın harfler ve huruf-ı mukataanın anlamlarıyla ilgili yazdığı *er-Risâletu'n-Nîrûziyye* adlı eserinin neredeyse tamamını, küçük tasarruflarla birlikte tefsirine almıştır. Ayrıca tefsirinde, Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) düşüncesine ait kavramlara da rastlamak müm-

kündür. Burada özet bir şekilde sayılan âlimler ve eserler haricinde Câmî, daha birçok ismin eser ve görüşlerine tefsirinde yer vermektedir. Tahkikin sonuna eklenen fihrist bu noktayı açıklayıcı bir özelliğe sahip olacaktır.

2.4. Tefsirin Muhtevası ve Metodu

Câmî, eserinin mukaddimesinde tefsirin muhtevası ve tefsirde takip edeceği usûl ile ilgili birtakım işaretlerde bulunmuştur. Bu işaretlere dikkat edildiğinde, onun aslında dil ve tasavvufî tarafı ağır basan bir tefsir yazmayı planladığı görülmektedir. Nitekim eserin mütalaasında bu durum yakinen müşâhede edilmekte, tefsirde dil ve tasavvufî bahislerin yoğun bir şekilde işlendiğine tanık olunmaktadır.

Molla Câmî'nin dil açıklamalarında belâgat ve nahiv konularına ağırlık verildiği göze çarpan bir husustur. Bunun yanı sıra etimolojik tahlillere ve sarfla alakalı meselelere de sıklıkla rastlanmaktadır. Tefsirde dil ile ilgili açıklamalar öyle baskın bir hal arz eder ki kimi âyetlerin tefsirinde neredeyse başka hiçbir açıklamaya gidilmeden dil tahlilleriyle yetinilmektedir.

Eserde işlenen tasavvufî konular, çoğunlukla tasavvufun nazarî boyutuyla irtibatlıdır. Nitekim tahkikin sonuna eklenen kavram indeksinin sunduğu resim de bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca bu kavramların vahdet-i vücûd düşüncesi bakımından önemli kavramlar olduğu ifade edilebilir. İlgili kavramların birkaçı şöyledir: el-aʿyânü's-sâbite, el-insânü'l-kâmil, et-tecellî'l-akdes, et-teʿayyünü'l-evvel, et-teʿayyünü's-sânî, er-rabbü'l-hâss, el-vechü'l-hâss vs. Ancak eserde ele alınan tasavvufî konuların tamamıyla nazarî meseleler olmadığını bilakis zikir, ihlas, tövbe gibi tasavvufun amelî boyutuyla alakalı meselelerin de ele alındığı söylemek mümkündür.

Tefsirin içeriğine dair zikredilmesi gereken bir diğer husus da tefsirin kıraat yönüdür. Müellif âyetlerin tefsiri sadedinde sıklıkla kıraat farklılıklarına değinmektedir. Kıraatler konusunda bilgi verirken de *Keşşâf*'ı esas aldığını ve tefsirde zikredilen kıraatlerin çoğunun şâz kıraatler olduğunu ifade etmek mümkündür.

Müellifin, tefsirin en önemli kaynaklarından biri olan tarihî olaylar ve nüzul sebeplerine neredeyse hiç değinmediği görülmektedir. Aynı şekilde o, birkaç yer dışında fıkhî konulara da eserinde yer vermemektedir.

Molla Câmî Tefsiri'nde, kimi zaman âyetleri tefsir sadedinde hadislere müracaat edilmektedir. Eserinde yirmi civarında hadis nakleden Câmî'nin Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi kaynaklarda bulunan hadisleri aldığı kadar, "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım." hadisi gibi hadisçiler tarafından uydurma kabul edilen veya herhangi bir hadis kaynağında olduğu tespit edilemeyen başkaca rivayetleri de eserine aldığı görülmektedir. Ancak ilgili metin karşılaştırmalarından ortaya çıkan intiba, hadis metinlerinin doğrudan temel hadis kaynaklarından alınmadığına yöneliktir. Bu meyanda ilgili hadislerin Konevî'nin *Şerhu'l-Erba'îne Hadîsen*; *Envâru't-Tenzîl* ve *el-Keşşâf* gibi eserlerden aktarıldığı düşünülmektedir.

Tefsirde takip edilen metod ile ilgili olarak şu hususlar dile getirilebilir: Câmî, tefsire önce âyetlerdeki kelimelerin tahlilini yaparak başlamaktadır. Kelimenin dildeki anlamı ve türevlerinden yola çıkarak yaptığı tespitlere, yer yer ilgili kelimenin ıstılahî anlamlarını vererek de devam eder. Kelime düzeyindeki bu açıklamalara ek olarak cümle kuruluşuna yönelik değerlendirmelerde bulunur. Bu nahiv değerlendirmelerine çoğunlukla belâgat ile ilgili çözümlemelerle devam etmektedir. Müellif, kıraat farklılıklarından da istifade ederek zenginleştirdiği lugavî tahlillerinde, farklı nahiv ve belâgat vecihlerinin âyetlerin anlamına yansımasını oldukça detaylı bir şekilde sunmaktadır. Ancak Molla Câmî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar her âyette aynı düzeyde tafsilât içermemektedir. Dil ile ilgili gerçekleştirilen bu faaliyetin hemen akabinde Câmî, ilgili âyetin tasavvufî yorumuna geçiş yapmaktadır.

Tefsirde dil ve tasavvufî konuların birbiri ardınca sunulmasında kullanılan usûl Fâtiha sûresinde belli belirsiz bir yapı arz ederken, Bakara sûresinde daha belirgin bir hal almaktadır. Örneğin Fâtiha sûresinde işârî te'viller, dil tahlilleriyle iç içe verilmektedir. Bakara sûresinde de özellikle ilk beş âyetin tefsirinde aynı durum devam etmektedir. Ancak Câmî, ilk beş âyetin tefsirinin bitiminde bu âyetlerin işârî te'vilini metin için şerh üslûbuyla topluca arz ettikten sonra diğer âyetin tefsirine geçmektedir. Tefsirin bundan sonraki kısmında ise kimi zaman birkaç âyetin kimi zaman da her âyetin sonunda işârî te'villerini yukarıda ifade edilen üslupla sunmaktadır. Böylece âyetler üzerindeki tasavvufî yorumları diğer açıklamalardan ayrış-

tırmıştır. Eserde belirgin bir şekilde görülen bu durum, tahkik metninin başlıklandırılmasına yansıtılmış ve ilgili yerlerde âyetin işârî te'viline geçildiğini gösteren alt başlıklar konulmuştur.

Netice itibariyle *Molla Câmî Tefsiri*'nin tamamlanmış olma ihtimali düşünüldüğünde orta uzunlukta bir tefsirle karşı karşıya kalınabilirdi. Ancak her ne kadar tamamlanmamış olsa da eserin mevcut hâli kendisi hakkında genelleyici bir gözlem yapmaya müsaade edecek düzeydedir. Bundan dolayı tefsir ile alakalı şu tasviri yapmak imkân dâhilinde görülmektedir: *Molla Câmî Tefsiri*, tefsir tarihinde *Keşşâf* etrafında oluşan geleneğe bağlı bir tefsirdir. Bu anlamda bu tefsirde yapılmak istenen şeyin Beyzâvî tefsirindeki durumla benzerlik arz ettiği söylenebilir. Ancak *Molla Câmî Tefsiri*'ni orijinal kılan husus, onun böyle bir tefsiri son derece latif bir üslûp içerisinde işârî te'villerle bezemiş olmasıdır. Diğer bir önemli özellik de bu işârî te'villerin sunumunda takip edilen usûldür ki Câmî, burada metin içi şerh usûlüyle âyetlere işârî yorumlar getirmektedir. Nitekim kendisinin önemli bir şârih kimliğine sahip olduğunu gösteren en güzel örneklerinden bir kısmını, bu işârî te'villeri yaparken vermektedir. Son olarak, tefsir eserine yansıyan boyutuyla Molla Câmî'nin ilmî kişiliğini önce dilci, sonra mutasavvıf, akabinde müfessir olarak tespit etmek mümkün görünmektedir.

2.5. Eserin Yazma Nüshaları

Türkiye kütüphanelerinde yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Molla Câmî Tefsiri*'nin otuz nüshası bulunmaktadır. Bunlar arasında oldukça erken tarihli, musahhah ve mukabele görmüş nüshalar yanında müstensihi, istinsah tarihi bulunmayan nüshalar da bulunmaktadır. Yine bu nüshalardan bir kısmı eserin tamamını içerirken diğerleri eksik veya sadece Fatiha sûresi tefsirini muhtevîdir.

Kataloglarda ve daha önce İsam İslamoğlu tarafından eser üzerinde yapılan yüksek lisans tezinde zikredilen nüshaların bir kısmı ile ilgili bilgilerin yanlış olduğu tespit edilmiştir. Yanlışlıkla Molla Câmî Tefsiri olarak zikredilen veya kataloglanan nüshalar şunlardır:

İslamoğlu, yüksek lisans tezinde İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar 2687 numaralı nüshayı *Molla Câmî Tefsiri* olarak zikreder.[1] Bu nüshadaki eser, Sadreddin Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'dir. Yine ilgili yerde Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Umumi Koleksiyonu 321 numaralı nüsha da *Câmî Tefsiri*'nin bir nüshası olarak zikredilir.[2] Ancak bu eser Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tamamının tefsiridir. Nüshanın baş tarafında eserin Molla Câmî'ye ait olduğuna dair bir kayıtla beraber eserin ona ait olmadığını beyan eden bir açıklama da bulunmaktadır. Fakat eserin kime ait olduğu ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. *Keşfu'z-Zunûn*'da bu nüshadakiyle aynı başlangıca sahip olan ve muhteva bakımından da uygun bir tefsir zikredilse de bu tefsirin yazarı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.[3]

Milli Kütüphane'de Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 55 Hk 809 numaralı nüshanın 1-74. varakları arasında *Tefsîr-i Suver-i Kur'ân-ı Kerîm* adı altında Molla Câmî'ye nispet eden katalog bilgisi de yanlıştır. Ancak bu nüshanın 90a varağında müellife nispet edilen kısa bir Fâtiha sûresi tefsiri yer almaktadır. Bu tefsir araştırmamıza konu olan tefsirden farklıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Molla Câmî'nin müellefâtı arasında böyle bir eser, kaynaklarda zikredilmemektedir. Sözü edilen bu ikinci tefsir yaklaşık bir sayfalık Fatihâ tefsiridir ve iki yazma nüshasına rastlanılmıştır.[4]

Yapılan incelemeler neticesinde İsam İslamoğlu'nun yapmış olduğu yüksek lisans tezinde ve kataloglarda zikredilmeyen bazı nüshalara da ulaşılmıştır. Aşağıda ulaşılan bütün nüshalar hakkında kısa tanıtımlar yapılacaktır. Molla Câmî Tefsiri'nin erişebildiğimiz nüshaları ve özellikleri şöyledir:

---

1 İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*, 31.

2 İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*, 31.

3 Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, 2 c. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.) 1:450.

4 Samsun İl Halk Kütüphanesi 55 Hk 809 numaralı nüshanın yanı sıra İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, Osman Ergin, OE_Yz_0650_08 numarada kayıtlı nüshanın 69b varağında bu tefsir mevcuttur. Bu eserin yanı sıra Molla Câmî'nin manzum şekilde kaleme aldığı bir diğer Fâtihâ tefsiri ile alakalı bk. Davut Ağbal, "Molla Câmî'nin Varlık Anlayışının Fâtihâ Tefsirindeki Yansımaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (16 Aralık 2019): 271-294.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 405

Bu nüsha 64 varak olup her bir sayfada 21 satır bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmadığı için müstensih ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Ancak nüshanın baş tarafında Molla Câmî'nin kendi el yazısıyla Akkoyunlu hükümdarı Yakub Bey'e ithafen kaleme aldığı bir manzume yer almaktadır. Buradan nüshanın müellif hayattayken istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar muhtemelen bu hususu dikkate alarak nüshanın müellif hattı olduğunu öne sürmüşlerdir.[1] Nüsha -ufak bir bölüm hariç- Bakara sûresi 22. âyetin tefsiriyle doğrudan son bulmaktadır. Nüsha okunaklı olup hâmişinde mukabele ve tashih notlarına ek olarak dil ve tefsir kitaplarından yapılan alıntılar da bulunmaktadır. Ayrıca nüshada harflerin noktalanması konusunda özensiz davranıldığını hissettirecek birtakım örneklere rastlamak mümkündür.

Bu nüshanın müellif hattı olduğunu tespit etmek amaçlı tarafımızdan bazı karşılaştırmalar yapılmıştır. Öncelikle nüshanın baş tarafında bulunan ve Yakub Bey'e ithafını içeren manzumedeki Molla Câmî'nin el yazısıyla eserin içerisindeki el yazısının birbirinden farklı olduğunu söylemek gereklidir. İkinci olarak Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Koleksiyonu 660 numarada kayıtlı nüshada Câmî'ye ait el yazısı örneğiyle de bir karşılaştırma yapılmıştır. Hekimoğlu 660 numaralı nüsha Molla Câmî'nin 37 eserini muhtevi bir külliyattır. Bu nüshanın başındaki risâleye, Câmî kendi hattıyla teberrüken iki satır yazmış, nüshanın devamını ise Derviş Muhammed b. Ali isimli bir zât hicrî 890 yılında tamamlamıştır. İlgili yerde sözü edilen yazının özellikleri ile Ayasofya 405'teki nüshanın yazım özellikleri, her iki yazının da aynı kişinin kaleminden çıktığını gösteren benzerlikler içermektedir. Molla Câmî'nin el yazısını görebilme imkânına sahip olduğumuz bir diğer nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla 72 numarada kayıtlı nüshadır. Bu, Muhammed Pârisâ'nın tefsirinin Câmî'nin el yazısıyla istinsah edildiği bir nüshadır. Ancak bu nüshadaki yazı dikkate alındığında Ayasofya 405 numaralı nüshadaki yazıdan çok farklı olduğu görülmektedir. Buna ek olarak İstanbul Üniversitesi Farsça Yazmalar 1423 numaralı nüshanın zahriyesinde bulunan Câmî'ye ait el

1 İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*, 30.

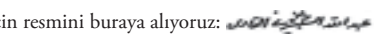
yazısının da bu nüshadaki yazıdan farklı olduğunu söylemek gereklidir. Müellifin el yazısına ait diğer bir örnek de Ayasoyfa 1891-M'de bulunmaktadır. Tefsiriyle birlikte Câmî'nin birtakım eserlerini de muhtevi olan bu nüsha kendi hattıyla başlamaktadır. Üç satırlık bu yazının genel karakteristiği de Ayasofya 405 numaralı nüshadan farklılık arz etmektedir. Buradan yola çıkarak yazım özellikleri bakımından bu nüshanın Molla Câmî tarafından istinsah edildiğini söylemek zor görünmektedir.

Eserin eksik bir nüshası olmasına rağmen, en azından Molla Câmî tarafından görülmüş bir nüsha olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması ve ayrıca diğer nüshalardan farklı bir aileye aidiyetini gösteren birtakım özellikleri sebebiyle bu nüsha mukabeleye dâhil edilmiştir. Tahkikte, bulunduğu koleksiyona işareten (أ) rumuzuyla gösterilmiştir.

2. Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1252

Nüsha 126 varak olup (2b-127a) her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Bu nüsha tefsirin en eski nüshalarından biridir. Hicrî 935 yılında Abdullah eş-Şübeyrî[1] el-Kârî tarafından istinsah edilmiştir. Yine eserin sonundaki mukabele kaydına göre aynı yılın Rebîu's-sânî ayının bitiminde mukabelesi tamamlanmıştır. Diğer nüshaların hâmişlerindeki notlara ek olarak az da olsa metni açıklayan bazı kısa açıklamalara bu nüshada rastlanılmaktadır. Ancak bu notlarda kullanılan kalem ve yazı değişikliği nüshanın en azından birkaç kez okunduğunu göstermektedir. Bu notların bir kısmının eserin istinsah tarihinden yaklaşık 50 yıl sonra yazıldığı düşünülebilir. Çünkü benzer yazıya ait notlar arasında Ebü's-Suûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsirinden[2] ve İsâmuddin İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) *Beydavî Hâşiyesi*'nden alıntılar bulunmaktadır.[3] Bu notlar arasında gerekli görülenler tahkikte zikredilmiştir. İstinsah tarihinin eski olması, müstensihinin bilinmesi, mukabele yapılmış olması ve en az hatayı içerir nüshalardan biri olması sebebiyle bu nüsha mukabelede kullanılmıştır. Tahkikte, bulunduğu kütüphaneye işareten (ح) rumuzuyla gösterilmiştir.

---

1 Bu kelime tam olarak okunamadığı için resmini buraya alıyoruz: 

2 Câmî, *Tefsîru Câmî*, vr. 112b, 113a.

3 Câmî, *Tefsîru Câmî*, vr. 85b.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi, nr. 7

Nüsha 88 varak ve her sayfa 19 satırdan oluşmaktadır. Hicrî 950 tarihinde Abdullah et-Tebrizî tarafından İstanbul'da istinsah edilmiştir. Ferağ kaydında müellifin yazdığı bir nüshadan istinsah edilmiş bir kopyadan çoğaltıldığına dair bilgi bulunmaktadır. Nüshanın sonunda ayrıca eserin mukabele edildiği ile ilgili bilgi yer almaktadır. Eserin tam bir nüshasını teşkil etmektedir. Bu nüsha en sağlam nüshalar arasında yer alır. Bu özellikleri sebebiyle mukabelede kullanılmıştır. Tahkikte, bulunduğu koleksiyona işaretle (ش) rumuzuyla gösterilmiştir.

4. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 269

Bu nüsha 157 varak ve 1 her sayfa 7 satırdır. 10 Şâban 945 tarihinde Abdurrahîm b. Abdullatîf b. Muhammed Niksârî tarafından Ilıca kasabasında istinsah edilmiştir. Beyazıt nüshasında bulunan birtakım yanlışlıklar ve metindeki düşmeler karşılaştırıldığında bu nüshanın Çorum nüshasından çoğaltıldığı kanaati ağırlık kazanmaktadır. Örneğin 117a'nın hâmişinde bulunan not ile Çorum 86b'deki not aynıdır. Ancak Çorum nüshasında metinden farklı bir mürekkeple satır arasına yazılan ve müellif nüshasının ilgili yere kadar geldiğini göstermek için konu إلى harf-i cerri, ilgili metnin siyakıyla alakası olmadığı halde Beyazıt nüshasında metnin içine alınmıştır. Yine Bakara sûresi 25. âyetin tefsiri yapılırken diğer nüshalarla mukabelede görülen cümle eksikliği de aynı sonuca ulaşılmasını sağlamıştır. Zira Beyazıt nüshasında 112b'de düşen cümlede bulunan iki aynı kelimenin Çorum nüshasında alt alta gelmesi, müstensihin yanılmasına sebebiyet vermiş olabilir. Bu minvalde başkaca örnekler de bulunmaktadır. Ancak buna rağmen Beyazıt nüshasının başka bir nüshadan istinsah edilmiş olmasını düşündürecek hususiyetler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Lafza-i celâl'in, Hz. Peygamber [sallallâhu aleyhi ve sellem] ve sahâbenin vb. isimlerinin geçtiği yerlerdeki dua cümleleri diğer nüshalardan belirgin düzeyde farklılık arz etmektedir. Eski tarihli olması, müstensihinin, istinsah yerinin bilinmesi, musahhah bir nüsha olması gibi özellikleri dolayısıyla bu nüsha da mukabelede kullanılmıştır. Tahkikte, bulunduğu kütüphaneye işareten (ب) rumuzuyla gösterilmiştir. Ancak bu nüshada ön keşif okumasında fark edilmeyen birtakım bariz yazım hatalarının bulunduğu

tahkik esnasında ortaya çıkmıştır. Bu anlamda mukabelede esas alınan nüshaların en zayıfı olarak bu nüsha tanımlanabilir. Bu hataların nüshayı mukabeleden çıkarmayı gerektirecek düzeyde olmaması dolayısıyla Beyazıt nüshasının, çalışmanın bir parçası olarak kalması kanaati belirginleşmiştir.

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 123

Bu nüsha 206 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 12 satır bulunmaktadır. 950 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tam bir nüshasıdır. Tahkikte üç yerde bu nüshaya müracaat edilmiştir.

6. Topkapı Emanet Hazinesi, nr. 605

Bu nüsha 77 varak ve 23 satırdır. 954 yılında istinsah edilmiştir. Müstensihe ait bilgi bulunmamaktadır. Eserin tam nüshalarından biridir. Tahkik çalışmasının birkaç yerinde metnin düzeltilmesi amacıyla bu nüshaya müracaat edilmiştir.

7. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 172.

Bu nüsha 85 varak ve 19 satırdır. İstinsahı Mustafa b. Muhammed el-Amasyâvî tarafından 954 yılında gerçekleştirilmiştir. Eserin tamamını içermektedir.

8. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 1285.

Bu nüsha 116 varaktır. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. 958 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshada müstensihin kim olduğu ile ilgili bilgi yoktur. Eserin tamamını içermektedir.

9. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 59

Bu nüsha 98 varak ve her sayfada 17 satır vardır. 22 Ramazan 965 tarihinde istinsah edilmiştir Müstensihe ait bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını muhtevi nüshalardandır.

10. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 334

Bu nüsha 110 varak ve her sayfada 17 satır vardır. 973 senesinin Şevval ayının sonunda istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

11. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 268

Bu nüsha 113 varak ve her sayfada 21 satır vardır. 1005 senesinin Zilkade ayının ortalarında istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

12. Konya İl Halk Kütüphanesi, Burdur İl Halk Ktp., nr. 15 Hk 1226-1

Bu nüsha 104 varak ve her sayfada 21 satır vardır. 1054 senesinin Muharrem ayında istinsahı tamamlanmıştır. Müstensihi, Âlî el-Vardârî'dir. Eserin tamamını içermektedir.

13. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3190

Bu nüsha 81 varak ve her sayfada 23 satır vardır. Bir mecmua içerisinde ikinci sırada bulunan eser, 7b-86a varakları arasında yer alır. 1062 tarihinde istinsahı tamamlanmıştır. Müstensihi, Seyyid Halil b. Abdulhayy'dır. Eserin tamamını içermektedir.

14. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 317

Bu nüsha 52 varak ve her sayfada 17 satır vardır. İlgili numarada kayıtlı mecmuanın 25b-76a varakları arasında bulunmaktadır. 1073 tarihinde istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

15. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 748.

Bu nüsha 88 varak ve her sayfa 25 satırdır. 1267 tarihinde istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

16. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Umumi Koleksiyonu 18742; Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 77

Bu nüsha 63 varak ve her sayfa 21 satırdır. İlgili numarada kayıtlı mecmuanın 1b-63b varakları arasında bulunmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

17. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 78

Bu nüsha 127 varak ve her sayfa 19 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

18. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1582

Bu nüsha 42 varak ve her sayfa 25 satırdır. İlgili numarada kayıtlı mecmuanın 1b-42a varakları arasında bulunmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

19. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 147

Bu nüsha 80 varak ve her sayfa 23 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

20. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 60

Bu nüsha 94 varak ve her sayfa 21 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin tamamını içermektedir.

21. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, nr. 455

Bu nüsha 26 varak ve her sayfa 31 satırdır. İlgili numarada kayıtlı mecmua Mollâ Câmî'nin eserlerinden bir kısmını muhtevidir. Tefsir ise bu mecmuanın 1b-26a varakları arasında bulunmaktadır. Eserin sonunda müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi olmamasına rağmen mecmuadaki diğer risâlelerin ferağ kaydından 915 tarihinde Mahmud b. Hasan tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır.[1] Çorum ve Beyazıt Veliyyüddin Efendi 269 numaralı nüshalarda bulunan ve müellif hattının bittiği

1 İsam İslamoğlu bu nüshanın 890 yılında Abdulgafûr Lârî tarafından istinsah edildiğini iddia etmektedir. Yalnız nüshada bu hususu teyid edecek bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*, 30.

yer olarak işaretlenen kelimeye uygun bir şekilde Bakara sûresi 23. âyetin tefsiri tamamlanmadan nüsha bitirilmiştir.

22. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 56

Bu nüsha 63 varak ve her sayfa 19 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Bakara sûresi 23. âyetin tefsirinde son bulmaktadır.

23. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1891-M

Bu nüsha 43 varak ve her sayfa 21 satırdır. Tefsir, Mollâ Câmî'nin eserlerinden bir kısmını içeren bu mecmuanın 92b-135b varakları arasında bulunmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha, Bakara sûresi 15. âyetin tefsirinde son bulmaktadır.

24. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 43

Bu nüsha 51 varak ve her sayfa 17 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Bakara sûresi 10. âyetin tefsirinde son bulmaktadır.

25. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 412

Bu nüsha 48 varak ve her sayfa 17 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Bakara sûresi 8. âyetin tefsirinde son bulmaktadır.

26. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4208

Bu nüsha 5 varak ve her sayfa 30 satırdır. Mollâ Câmî külliyatının bulunduğu bu mecmuanın 1b-6a varakları arasında yer alır. 960 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Fâtiha sûresini içermektedir.

27. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1188

Bu nüsha 7 varak ve her sayfa 27 satırdır. Mollâ Câmî külliyatının bulunduğu bu mecmuanın 1b-7a varakları arasında yer alır. 9 Zi'l-hicce 976 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensih Kemâluddin b. Ebi'l-Hasen el-Ensârî'dir. Nüsha Fâtiha sûresini içermektedir.

28. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1445

Bu nüsha 6 varak ve her sayfa 26 satırdır. İlgili numarada kayıtlı mecmuanın 1a-6b varakları arasında bulunmaktadır. 978 senesinin Recep ayında istinsah edilmiştir. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Fâtiha sûresini içermektedir.

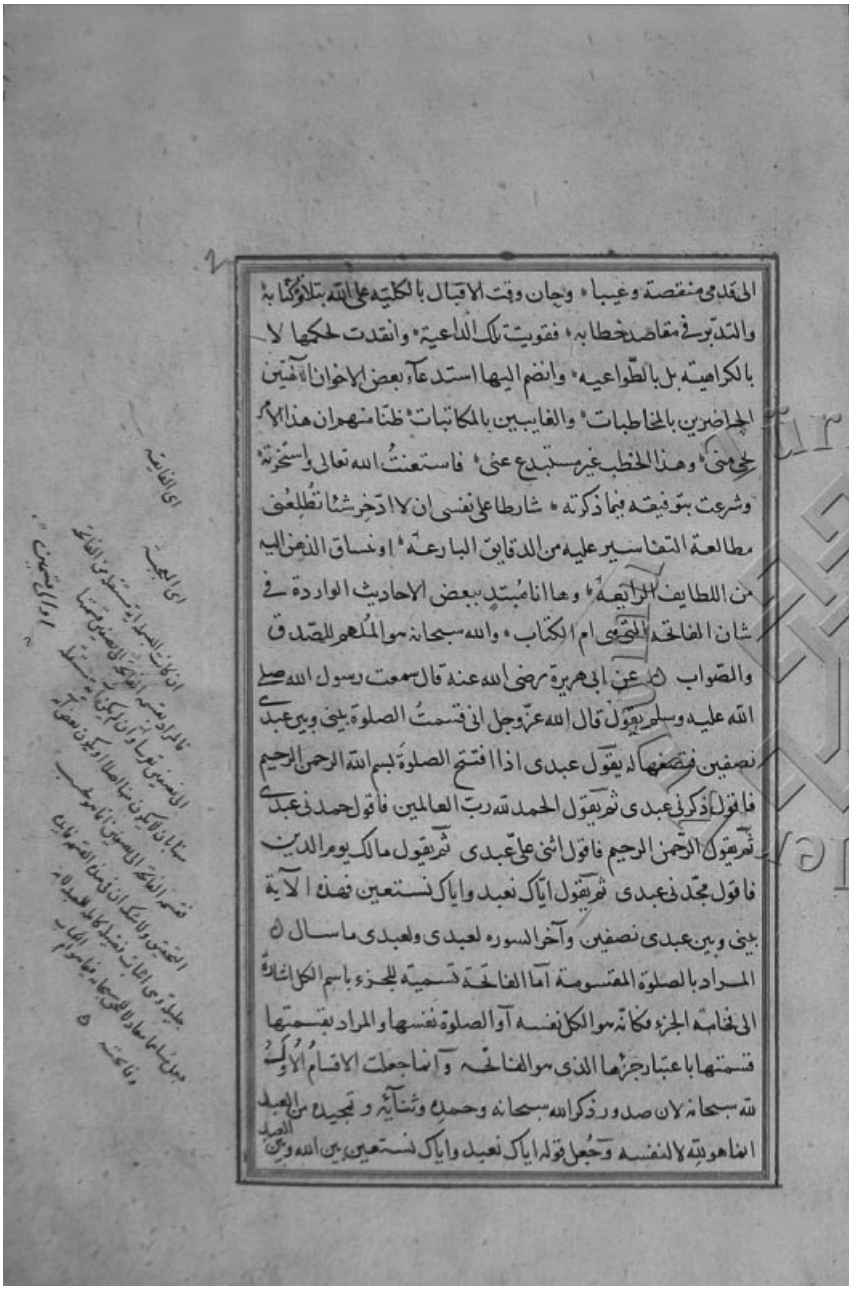
29. Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa, nr. 28-1

Bu nüsha 7 varak ve her sayfa 25 satırdır. Mollâ Câmî külliyatının bulunduğu bu mecmuanın 4b-10a varakları arasında yer alır. 981 senesinin Muharrem ayında istinsah edilmiştir. Müstensih ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Fâtiha sûresini içermektedir.

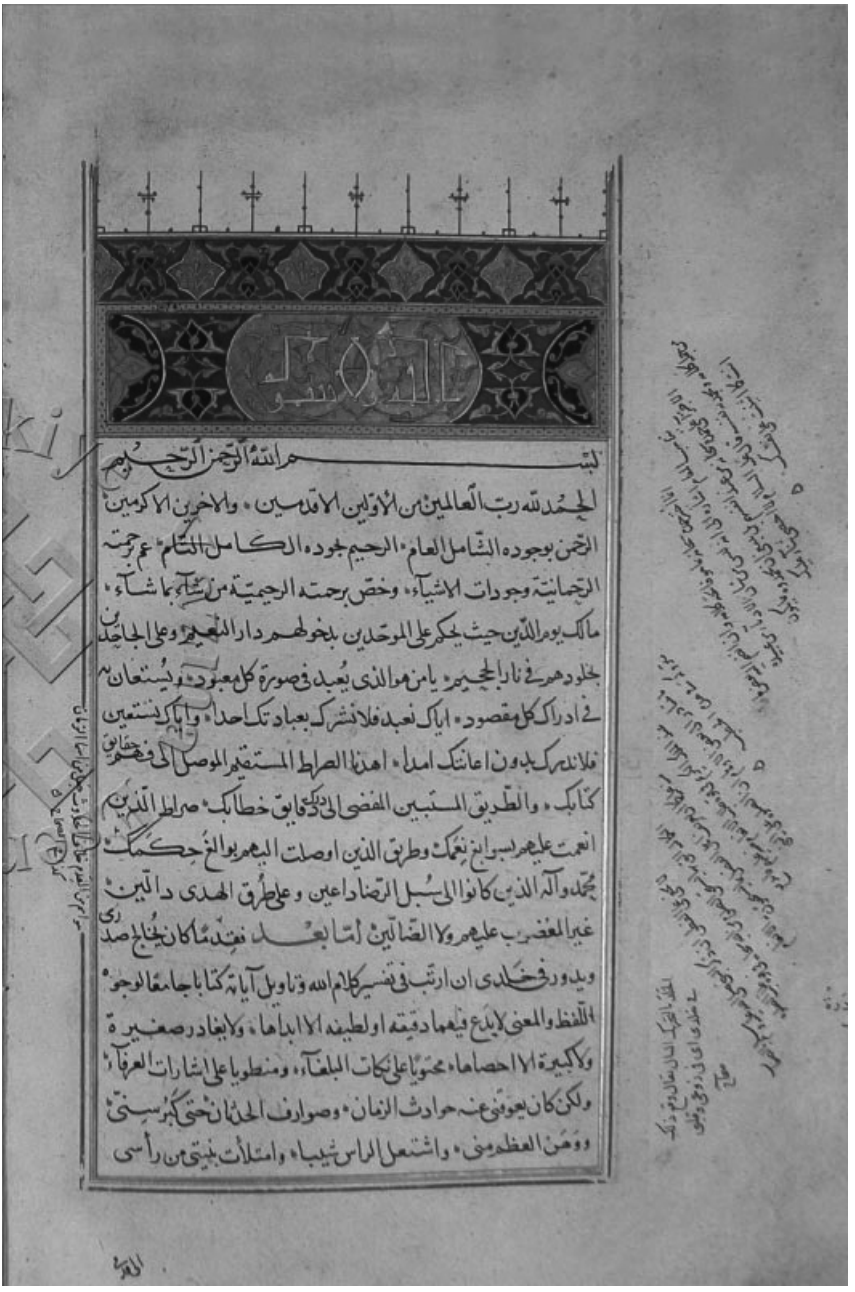
30. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 4179-M

Bu nüsha 8 varak ve her sayfa 25 satırdır. Mollâ Câmî külliyatının bulunduğu bu mecmuanın 2b-9a varakları arasında yer alır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Nüsha Fâtiha sûresini içermektedir.

2.6. Eserin Nüshalarının Fotoğrafları

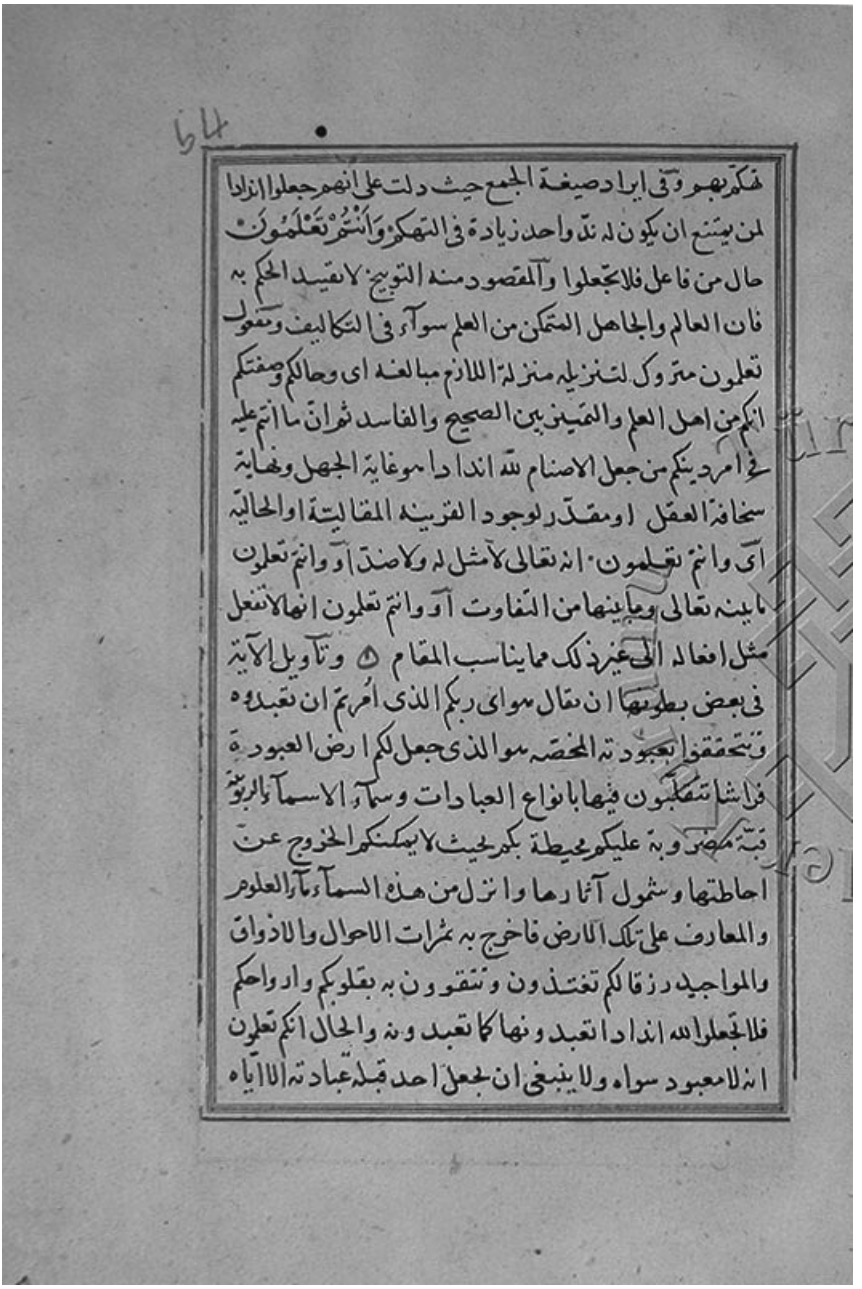


Mollâ Câmî Tefsiri'nin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, 405 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.

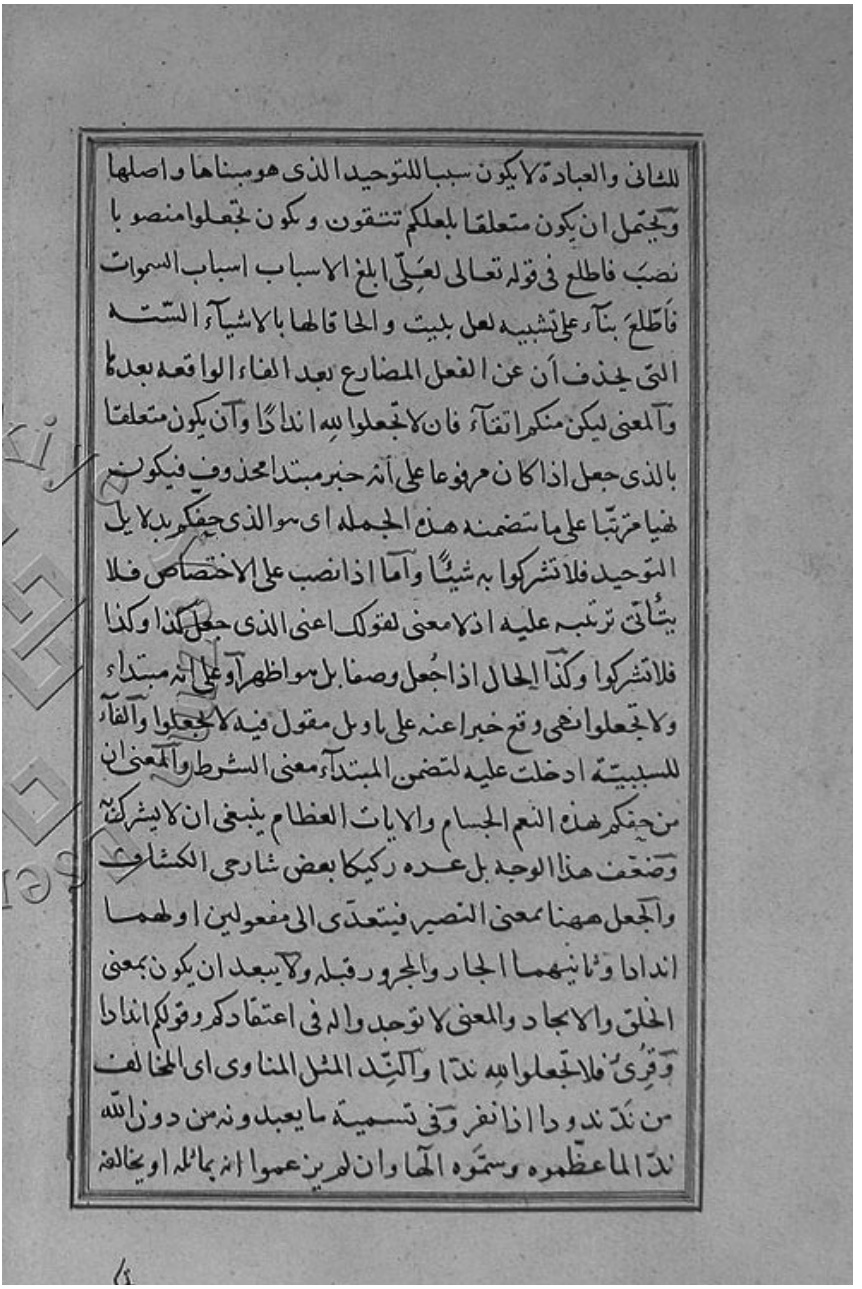


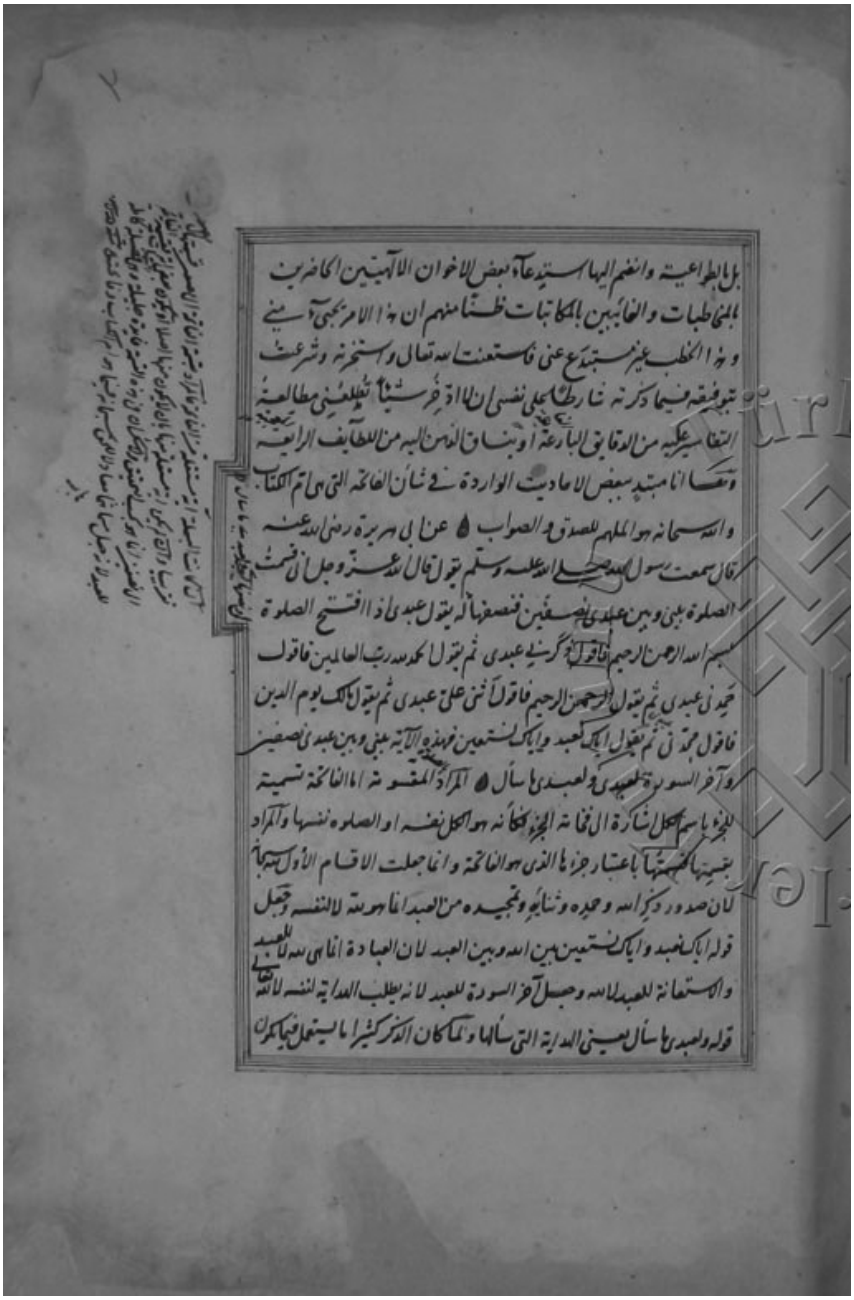
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين من الأولين الاقدمين ، والاخرين الاكرمين ، الرحمن بوجوده الشامل العام ، الرحيم بجوده الكامل التام ، عم برحمته الرحمانية وجودات الاشياء ، وخص برحمته الرحيمية من شاء بما شاء ، مالك يوم الدين حيث يحكم على الموحدين بدخولهم دار النعيم ، وعلى الجاحدين بخلودهم في نار الجحيم ، يا من هو الذي يعبد في صورة كل معبود ، ويستعان به في ادراك كل مقصود ، اياك نعبد فلا نشرك بعبادتك احدا ، واياك نستعين فلا نتدرك بدون اعانتك امدا ، اهدنا الصراط المستقيم الموصل الى فهم حقايق كتابك ، والطريق المستبين المفضي الى درك دقايق خطابك ، صراط الذين انعمت عليهم بسوابغ نعمك وطرق الذين اوصلت اليهم بوالغ حكمك محمد وآله الذين كانوا الى سبل الرضا داعين وعلى طرق الهدى دالين ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، اما بعد فقد ما كان يختلج صدري ويدور في خلدي ان ارتب في تفسير كلام الله وتاويل آياته كتابا جامعا لوجوه اللفظ والمعنى لا يدع فيه مما دقيقة او لطيفة الا ابداها ، ولا غادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ، محتويا على نكات البلغاء ، ومنطويا على اشارات العرفاء ، ولكن كان يعوقني عنه حوادث الزمان ، وصوارف الحدثان حتى كبرت سني ، ووهن العظم مني ، واشتعل الراس شيبا ، وامتلأت بنيتي من راسي

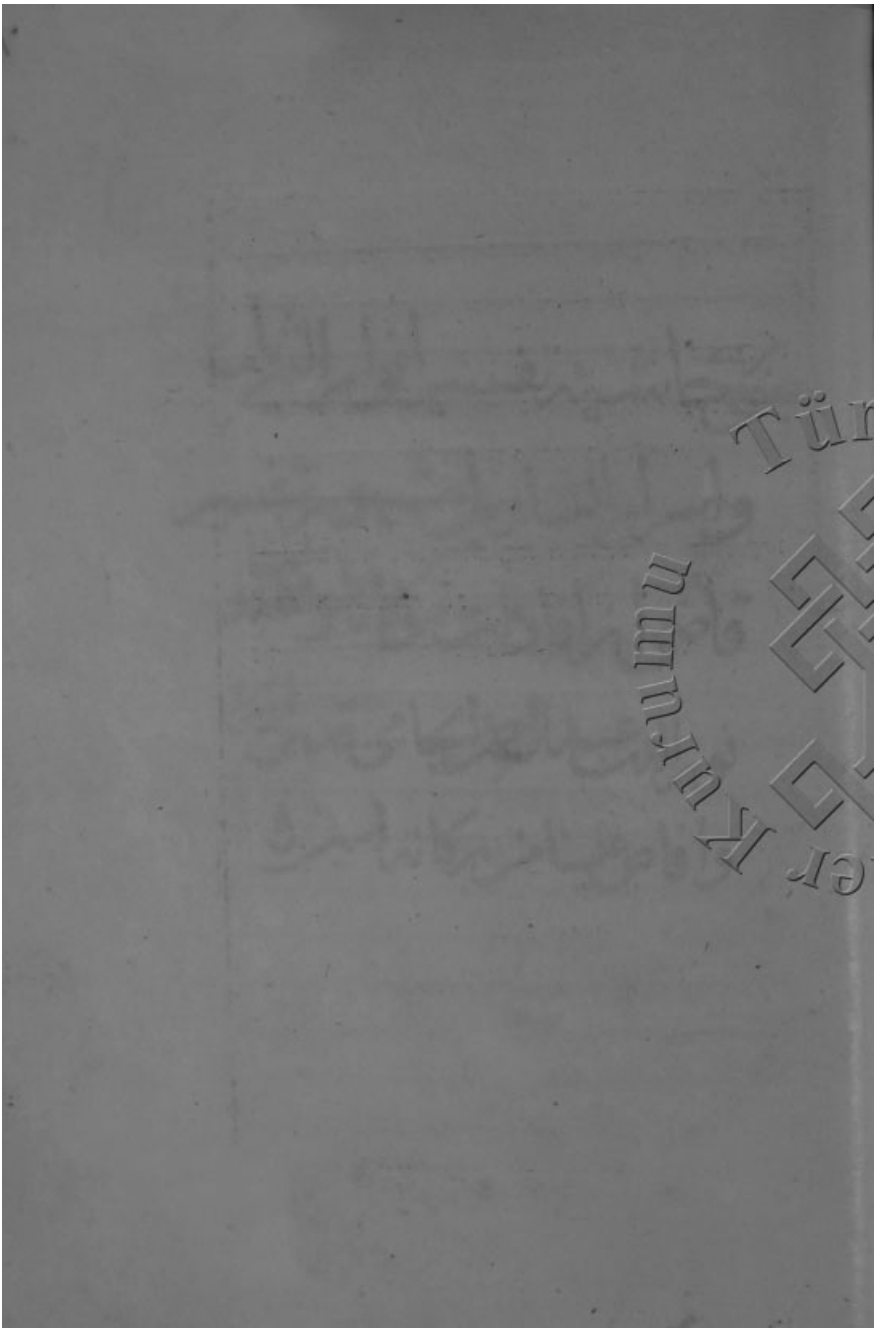


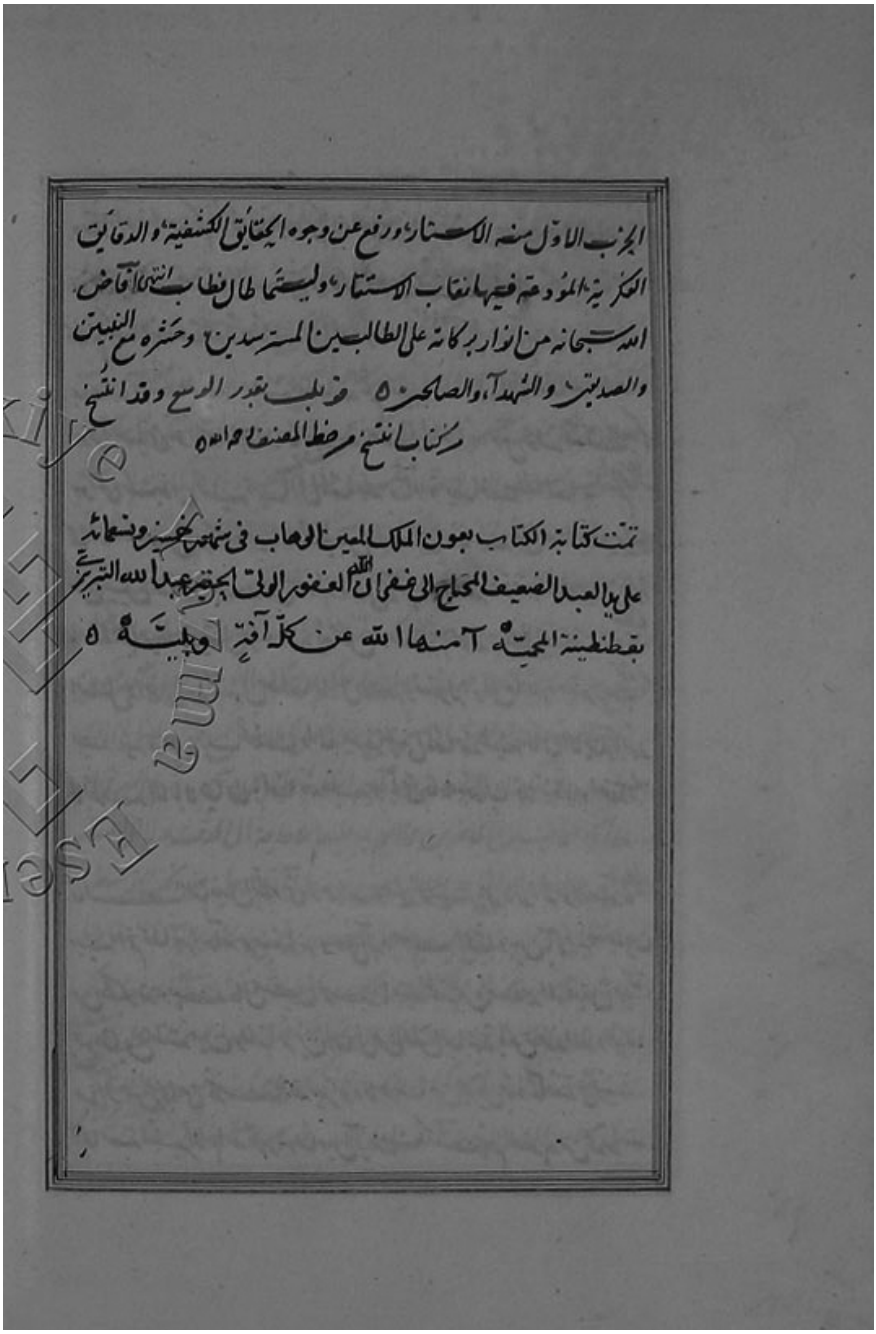
تعلمون مترو ك لتنزيله منزلة اللازم مبالغة اى وحالكم وصفتكم
انكم من اهل العلم والتمييز بين الصحيح والفاسد ثم ان ما انتم عليه
فى امر دينكم من جعل الاصنام لله اندادا موغاية الجهل ونهاية
سخافة العقل او مقدر لوجود القرينة المقالية او الحالية
اى وانتم تعلمون انه تعالى لا مثل له ولا ضد او وانتم تعلمون
ما بينه تعالى وما بينها من التفاوت او وانتم تعلمون انها لا تفعل
مثل افعاله الى غير ذلك مما يناسب المقام ۵ وتاويل الآية
فى بعض بطونها ان يقال هو اى ربكم الذى امركم ان تعبدوه
وتحققوا بعبودية المخصة هو الذى جعل لكم ارض العبودية
فراشا تتمكنون فيها بانواع العبادات وسماء الاسماء الربوبية
قبة مضروبة عليكم محيطة بكم بحيث لا يمكنكم الخروج عن
احاطتها وشمول آثارها وانزل من هذه السماء ماء العلوم
والمعارف على تلك الارض فاخرج به ثمرات الاحوال والاذواق
والمواجيد رزقا لكم تغتذون وتتقوون به بقلوبكم وارواحكم
فلا تجعلوا لله اندادا تعبدونها كما تعبدونه والحال انكم تعلمون
انه لا معبود سواه ولا ينبغى ان تجعل احدا قبلة عبادته الا اياه





Mollâ Câmî Tefsiri'nin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi Bölümü, 7 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.

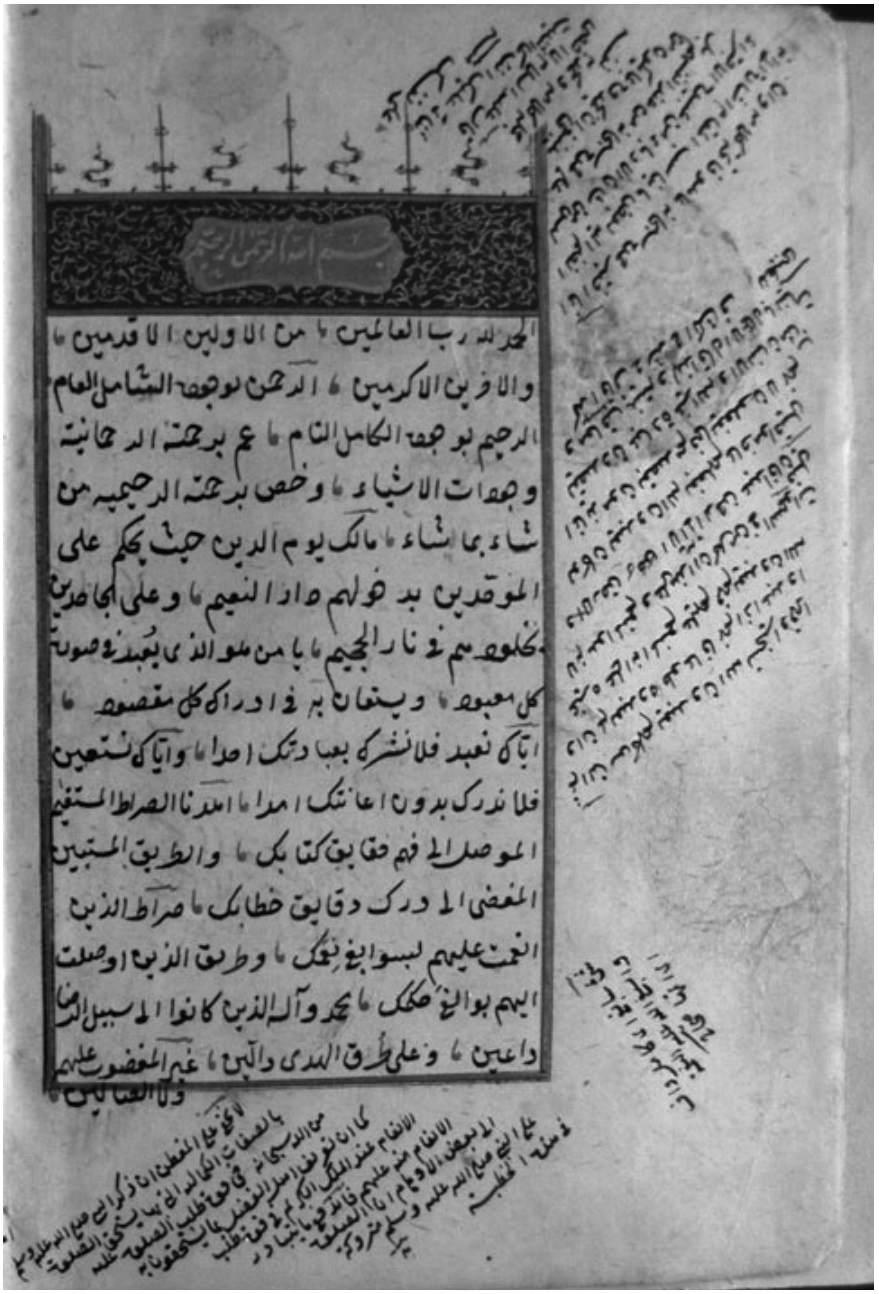


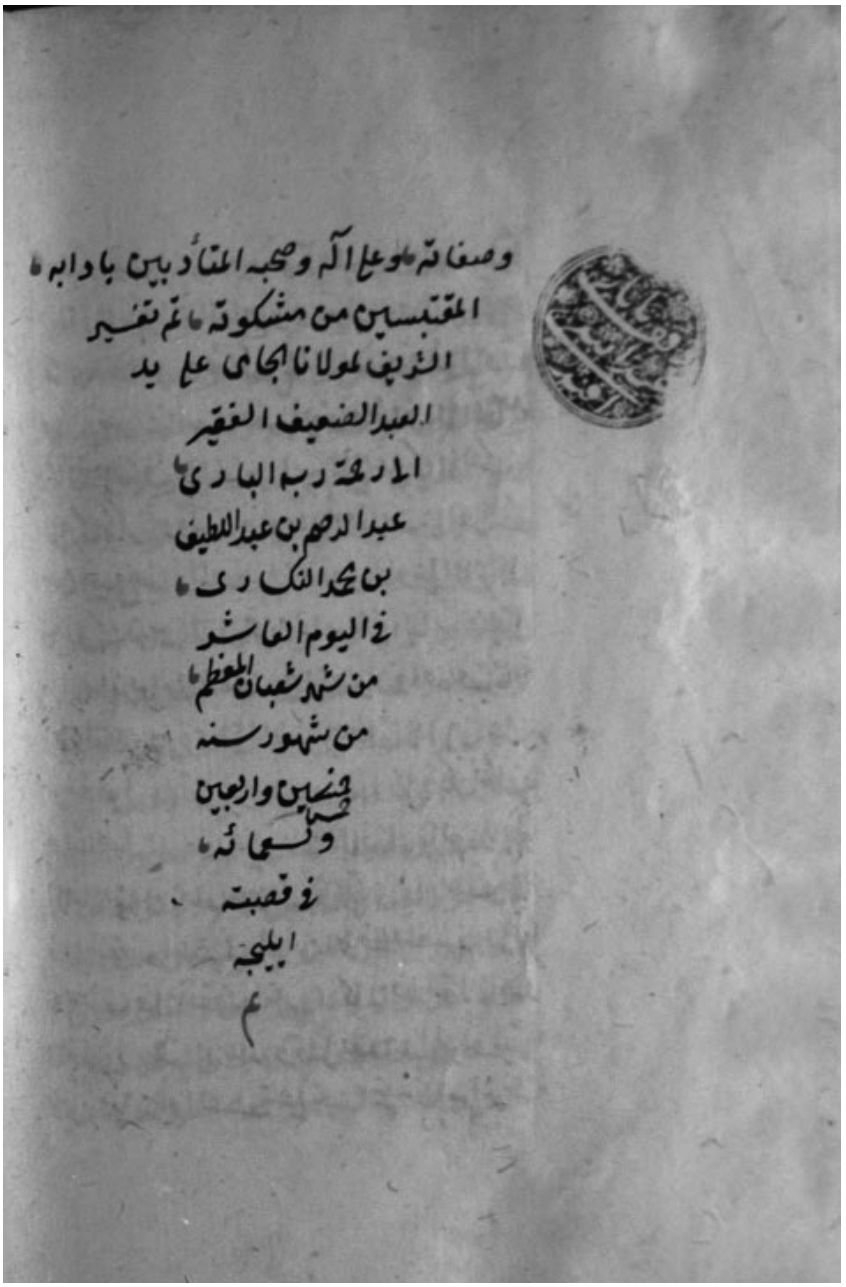


الجزب الاول منه الاستار، ورفع عن وجوه الحقايق الكشفية، والدقايق
الفكرية المودعة فيها نقاب الاستار، وليستما طال عطاب انتهى افاض
الله سبحانه من انوار بركاته على الطالبين المسترشدين وحشره مع النبيين
والصديقين والشهدآء والصالحين ٥ قوبلت بقدر الوسع وقد انتسخ
من كتاب انتسخ من خط المصنف رحمه الله ٥

تمت كتابة الكتاب بعون الملك المعين الوهاب فى شهر رجب سنة ثمان
على يد العبد الضعيف المحتاج الى غفران الله الغفور الوتاب الحقير عبد الله التبريزى
بقطنطينية المحمية آمنها الله عن كل آفة وبلية ٥

Mollâ Câmî Tefsiri'nin Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, 269 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.




وصفاته وعلى آله وصحبه المتأدبين بآدابه
المقتبسين من مشكوته تم تفسير
الشريف لمولانا الجامي على يد
العبد الضعيف الفقير
الى رحمة ربه الباري
عبد الرحيم بن عبد اللطيف
بن محمد الكاري
في اليوم العاشر
من شهر شعبان المعظم
من شهور سنه
خمسين واربعين
وتسعمائه
في قصبة
ايلجه

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkiki yapılırken aşağıda zikredilen kurallara bağlı kalınmıştır:

* Genel/standart esaslar açısından İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir.

* Tahkikte, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 405; Çorum İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1252; Süleymaniye Kütüphanesi Şâzeli Tekkesi 7 ve Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi 269 numaralı nüshalar kullanılmıştır.

* Ayasofya 405 nüshası için "أ" Çorum nüshası için "ج" Şâzeli Tekkesi 7 nüshası için "ش" Beyazıt Veliyyüddin Efendi 269 nüshası için "ب" rumuzları kullanılmıştır.

* İhtiyaç duyulan bazı durumlarda Topkapı Emanet Hazinesi 605 ve Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla 123 numaralı nüshalara müracaatla tashihler yapılmıştır. Bu türden fazlaca tashih bulunmadığı için sözü edilen nüshalar için rumuz belirlenmemiştir.

* Metne tarafımızdan yapılan eklemeler köşeli parantez [] içerisinde verilmiştir.

* Eserde âyetler genellikle bölüm bölüm tefsir edildiği için âyetin tefsirinden hemen önce okuyucuya kolaylık sunmak amacıyla o âyetin metninin tamamı yazılmıştır. Bu anlamda bazı kısa âyetlerin tefsirinde metne herhangi bir ekleme yapılmazken; uzun âyetlerin tefsirinde ilgili âyetin tam metni eklenmiş ve esere yapılan eklemeleri göstermek için kullanılan köşeli paranteze [] yer verilmemiştir.

* Eserde gerekli görülen yerlerde başlıklandırmalara gidilmiştir.

* İmkân ölçüsünde eserde geçen hadis, kelâm-ı kibâr, şiir, deyim ve alıntıların aslî kaynakları tespit edilmiştir.

* Eserde geçen İslâm büyükleri ve âlimlerin tam isimleri ve vefat tarihleri dipnota eklenmiştir.

* Eserdeki bazı kelimelerin yazımında günümüz imlâ esasları esas alınmış. Örneğin nüshalarda ثلث şeklinde yazılan kelimenin imlâsı ثلاث olarak güncellenmiştir. Bu tür kelimelerin nüshalardaki yazımlarına tekrardan dipnotta yer verilmemiştir.

* Eserin sonunda, araştırmacılara kolaylık sağlamak için indeksler oluşturulmuştur.

TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ

ABDURRAHMAN CÂMÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

تفسير ملا جامي

عبد الرحمن جامي
رحمة الله عليه

TEFSÎRU MOLLA CÂMÎ

[Müellifin Mukaddimesi]

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Hamd, ilk ve en kadîm, son ve en yüce âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.[1] O ki kapsayıcı ve umûmî varlığıyla Rahmân, kâmil ve tam varlığıyla Rahîmdir. Rahmânî rahmetiyle eşyanın varlıklarını kuşatmıştır. Rahîmî rahmetini de istediğine istediği şekilde tahsis etmiştir. Din gününün sahibidir. O gün muvahhidlerin nimetler diyarına, inkârcıların ise cehennem ateşine ilelebet girmesine hükmeder. Ey bütün mabutların sûretinde kendisine ibadet edilen,[2] her maksada ulaşmada kendisinden yardım istenen! Yalnız sana ibadet ederiz. Sana ibadette hiçbir şeyi ortak koşmayız. Sadece senden yardım isteriz. Senin yardımın olmaksızın sonsuza kadar (maksudumuza) ulaşamayız. Bizi kitabının hakikatlerini anlamaya ulaştıran dosdoğru yola, senin hitabının inceliklerini idrak etmeye götüren apaçık yola ilet! Kendilerine kâmil nimetlerini bahşettiğin, en yüce hikmetlerine ulaştırdığın kişilerin, rıza yollarına davet eden ve hidayet yollarını gösteren Muhammed[3] ve âilesinin yoluna (ilet!) Kendilerine gazap ettiğin ve yoldan çıkmışların yoluna değil.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'a hamd etmede O'nun kelâmının başlangıcında bulunan ifade tercih edilip buna, makama uygun olan bazı hususlar da eklenmiştir. Bunun sebebi kulları arasında yer alan edîb kişilerin O'na kendi kabulleri doğrultusunda hamd etmeye cesaret göstermemeleri gerektiğine işaret etmektir. Bilakis onlara düşen O'nun kelâmından ve kendi zâtını hamd ettiği cümlelerle hamd etmektir. Peygamber [aleyhi's-selâm]: "Sana (hakkıyla) senâda bulunamam. Sen kendi zâtını nasıl senâ ediyorsan öylesin" demiştir. Tîbî Keşşâf şerhinde böyle demektedir. Şerefuddin el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fî Keşf an Ginâi'r-rayb*, 1. Baskı, 17 c. (Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 5/546.

2 ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Sonra bütün insanlar her ne kadar gönüllü bir şekilde ibadet etmeseler de mükellef ve mecbur olarak Allah'a ibadet etmektedirler. Onlar, kendilerine nimet verdiği (fayda sağladığı) için Allah'tan başkasına ibadet ettiklerinde dahi Allah'a ibadet etmektedirler. Çünkü nimet veren yalnızca Allah'tır. Buna uygun olarak: "*Göklerde ve yerde hiçbir varlık yoktur ki Rahmân'a kul olarak gelmesin*" [Meryem, 19/93] buyurulmaktadır. Şayet "İnsanlar (bütün) eylemlerinde Allah'a ibadet ediyorlarsa o zaman yerilmezler" denilirse, şöyle cevap verilir: İnsanlar fiillerindeki maksatları sebebiyle yerilirler. Çünkü onlar Allah'tan başkasına ibadeti amaçlamaktadırlar. İnsan niyeti dolayısıyla mükâfatlandırılır ve cezalandırılır. Bundan dolayı "Ameller niyetlere göredir" buyrulmuştur."

3 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Zeki kişiye şu husus gizli değildir: Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] Allah Teâlâ'nın salâtına (rahmetine) layık olmasına sebep olan kemâl sıfatlarla zikredilmesi, O'nun salâtının talep edilmesine denktir. Nitekim fazilet sahibi kişilerin cömert bir kralın yanında lütfa layık olacak niteliklerle bilinmesi, kralın lütfunu talep etmeye denktir. Böylece bu mukaddimede Peygamber'e salâtın terk edildiği noktasındaki bazı vehimler giderilmiş olur.

[مقدمة المؤلف]

/[٢ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين[١] من الأوَّلين الأقدمين، والآخرين الأكرمين، الرحمن بوجوده الشامل العام، الرحيم بجوده الكامل التام، عمَّ برحمته الرحمانيَّة وجودات الأشياء، وخصَّ برحمته الرحيميَّة من شاء بما شاء، مالك يوم الدين حيث يحكم على الموحدين بدخولهم دار النعيم وعلى الجاحدين بخلودهم في نار الجحيم. يا من هو الذي يُعبد في صورة كل معبود،[٢] ويُستعان به في إدراك كل مقصود، إيَّاك نعبد، فلا نشرك بعبادتك أحدًا، وإيَّاك نستعين فلا ندرك بدون إعانتك أمدًا، اهدنا الصراط المستقيم الموصل إلى فهم حقائق كتابك، والطريقَ المستبين المفضي إلى درك دقائق خطابك، صراط الذين أنعمت عليهم بسوابغ[٣] نعمك، وطريقَ الذين أوصلتَ إليهم بوالغ حِكمك، محمَّدٍ[٤] وآله الذين كانوا / [٣و] إلى سُبل الرضاء داعين، وعلى طرق الهدى دالين، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: إنَّما اختير حمده سبحانه بما هو فاتحة كلامه وإن انضمَّ إليه بعض ما يناسب المقام، إشارةً إلى إنَّه ليس من شأن الأدباء من عبيده الاجتراء على حمده سبحانه من عند أنفسهم؛ بل ينبغي أن يحمدوه بما يكون من جملة كلامه ويحمد به نفسه، قال عليه السلام: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيتَ على نفسكَ». «منه».

٢ وفي هامش ج ش ب: ثم الناس كلهم يعبدون الله تسخيراً وقهراً وإن لم يعبدوه طوعاً، فإنهم إذا عبدوا غيره على أنه المنعم عليهم فهم يعبدون الله؛ لأنه هو المنعم، وعلى هذا: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾ [مريم، ٩٣/١٩] فإن قيل: لو كانوا يعبدون الله بفعلهم لما ذمُّوا؟ قيل :إنَّما يذمُّون بقصدهم فيما يفعلون؛ لأنهم يقصدون عبادة غير الله، والإنسان مثاب، ومعاقب بنيته، ولهذا قال: «الأعمال بالنيات». كذا قال الطيبي في **شرح الكشاف؛ [فتوح الغيب في كشف عن قناع الريب** للطيبي، ٥٤٦/٥].

٣ وفي هامش ج ب: شيء سابغ أي: كامل، وافٍ، وأسبغ الله عليه النعمة، أي: أتمَّها. **صحاح**. [**الصحاح** للجوهري، «سبغ»].

٤ وفي هامش أ ج ش ب: لا يخفى على الفطن أنَّ ذكر النبي صلَّى الله عليه وسلَّم بالصفات الكماليَّة التي بها يستحقُّ الصلاة من الله سبحانه في قوَّة طلب الصلاة منه عليه كما أنْ يعرف أهل الفضل بما يستحقُّون به الأنعام عند الملك الكريم في قوَّة طلب الأنعام منه عليهم، فاندفع ما يتبادر إلى بعض الأوهام أنَّ الصلاة على النبي متروكة في هذه الخطبة. «منه».

Uzun zamandır Allah Teâlâ'nın kelâmının tefsiri ve âyetlerinin te'vîli hususunda lafız ve mâna vecihlerini bir araya toplayan, lafız ve mânadaki incelik ve nüktelerin tamamını açıklayan, küçük büyük her şeyi ele alan, belâgat sahibi kişilerin nüktelerini içeren, âriflerin işaretlerini kuşatan bir kitap yazmak aklımı kurcalıyor ve gönlümden geçip duruyordu. Fakat birtakım olaylar ve meşguliyetler beni engelledi. Ta ki yaşlandım, kemiklerim zayıfladı ve saçlarım ağardı.[1] (Nihayet) hata ve kusurla da olsa tepeden tırnağa niyetimle doldum. Kitabını tilavet ederek tamamen Allah'a yönelmenin, O'nun hitabının amaçlarını tefekkür etmenin vakti gelip çattı. Bu sâik kuvvet buldu ve ben onun hükmüne isteksizce değil gönül hoşluğuyla boyun büktüm. Gönlünü Allah'a bağlamış kardeşlerden yanımızda olan bazılarının sözlü bir şekilde, yanımızda olmayanların ise mektuplarıyla talepte bulunmaları da bu sebebe eklendi. Onlar bu niyetin benden husule geldiğini zannetmektedirler ne var ki bu durum benden uzak da sayılmaz. Hâl böyle olunca Allah Teâlâ'dan yardım istedim, istihârede bulundum ve Allah'ın tevfiki ile bahsettiğim çalışmayı telif etmeye koyuldum. Kendi kendime, tefsirlerde mütalaa ettiğim eşsiz inceliklerden ve gönlüme doğan harikulade nüktelerden hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan kitaba almayı şart koştum. İşte şimdi, Kitabın Aslı (*Ümmü'l-Kitâb*) olan Fâtiha sûresi hakkında nakledilen hadislerden birkaçıyla (esere) başlıyorum. Bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah, doğruyu ve doğruluğu ilhâm edendir.

Ebû Hüreyre'den [radıyallâhu anh] şöyle dediği rivayet edilmiştir: Allah Resulü'nü [sallallâhu aleyhi ve sellem] şöyle buyururken işittim: "Allah Teâlâ buyurdu ki: Ben namazı kendimle kulum arasında iki kısma ayırdım. Yarısı benim yarısı da kulumundur ve istediği şey kuluma aittir. Kulum namaza başladığında "*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*"[2] der. Ben de: "Kulum beni andı" derim. Sonra: "*Hamd yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allah'adır*"[3] der.

---

1 Müellif burada Meryem sûresi 4. âyetten iktibasta bulunmaktadır. [trc]

2 Fâtiha, 1/1; أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Eğer besmele Fâtiha'nın müstakil bir âyeti ise Fâtiha'nın ortadan ikiye bölünmesiyle kastedilen husus, onun iki kısma veya yaklaşık olarak ortadan bölünmesidir. Şayet Fâtiha'nın müstakil bir âyeti ve temelde onun bir parçası değilse yahut besmele, âyetin bir kısmı kabul edilirse Fâtiha'nın ikiye bölünmesi tam olarak gerçekleşir. Kuşkusuz bu bölme işinde büyük bir anlam bulunmaktadır ki o da kul için kâmil bir faziletin tahakkuk etmesidir. Zira kul, Kitâb'ın aslı ve başlangıcı olan bu sûrede bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Hakk(ın payın)a denk bir ortak yapılmıştır.

3 Fâtiha, 1/2.

أمَّا بعد: فقِدمًا[1] كان يخالج صدري، ويدور في خَلَدي[2] أن أرتِّب في تفسير كلام الله تعالى[3] وتأويل آياته كتابًا جامعًا لوجوه اللفظ والمعنى لا يدع فيهما دقيقة أو لطيفة إلّا أبداها، ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلَّا أحصاها، محتويًا على نكات البلغاء، ومنطويًا على إشارات العرفاء، ولكن كان يعوقني عنه حوادث الزمان، وصوارف الحدثان حتى كبُر سنّي، ووهن العظم منّي، واشتعل الرأس شيبًا، وامتلأت بنيتي من رأسي إلى قدمي منقصة وعيبًا، وحان وقت الإقبال بالكليَّة على الله بتلاوة كتابه، والتدبُّر في مقاصد خطابه، فقويت تلك الداعيةُ، وانقدتُ لحكمها لا بالكراهية بل بالطواعية، وانضم إليها استدعاء بعض الإخوان الإلهيين الحاضرين بالمخاطبات، والغائبين بالمكاتبات، ظنًا منهم أنَّ هذا الأمر يجيئ منّي، وهذا الخطب غير مستبعد عنّي، فاستعنتُ الله تعالى[4] واستخرتُه، وشرعتُ بتوفيقه فيما ذكرته، شارطًا على نفسي أنْ لا أدخِّر شيئًا تُطْلعني /[٣ظ] مطالعة التفاسير عليه من الدقائق البارعة، أو ينساق الذهن إليه من اللطائف الرائعة وها أنا مبتدٍ ببعض الأحاديث الواردة في شأن الفاتحة التي هي أمُّ الكتاب، والله سبحانه هو المُلهم للصدق والصواب.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وسلم يقول: «قال الله عزَّ وجلَّ: إنّي قسَمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل.[5] يقول عبدي إذا افتتح الصلاة: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ[6] [الفاتحة، ١/١] فأقول: ذكرني عبدي. ثم يقول: الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [الفاتحة، ٢/١]

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: هو اسم القدم خلاف الحدوث جعل من اسماء الزمان، كذا في الصحاح. [الصحاح للجوهري، «قدم»].

٢ وفي هامش أ ج ش ب: الخلد بالتحريك البال. يقال: وقع ذلك في خلدي، أي: في رُوعي وقلبي. صحاح. [الصحاح للجوهري، «خلد»].

٣ أ ج ش – تعالى.

٤ ب – تعالى.

٥ أ: بيني بين عبدي نصفين فنصفها له يقول عبدي...

٦ وفي هامش أ ج ش ب: إن كانت البسملة آيةً مستقلَّةً من الفاتحة فالمراد بقسمة الفاتحة إلى نصفين قسمتها إلى نصفين أو إلى قسمين [ج ش ب – أو إلى قسمين] تقريبًا، وإن لم يكن آيةً مستقلَّةً منها بأن لا يكون منها أصلًا أو يكون بعض آيةٍ فقسمة الفاتحة إلى نصفين إنَّما هو بحسب التحقيق، ولا شكَّ أنَّ في هذه القسمة فائدة جليلة وهي إثبات فضيلة كاملة للعبد؛ لأنَّه جعل مساهمًا معادلًا للحقِّ سبحانه فيما هو أمّ الكتاب وفاتحة. «منه».

Ben: "Kulum bana hamd etti" derim. Sonra kulum: "*O Rahmân ve Rahîm'dir*"[1] der. Ben de: "Kulum beni övdü [*senâ*]" derim. Akabinde: "*Din gününün sahibidir*"[2] der. Ben de: "Kulum beni medhetti [*temcîd*]" derim. Ardı sıra: "*Yalnızca sana ibadet eder ve senden yardım isteriz*"[3] der. Ben ise: "Bu âyet benimle kulum arasında ikiye ayrılmıştır. Sûrenin sonu kuluma aittir. İstediği kuluma verilecektir" derim."[4]

Burada bölündüğü söylenen namaz ile kastedilen ya Fâtiha sûresidir; bu durumda parçanın bütünün ismiyle adlandırılması söz konusudur ki parçanın yüceliğine ve sanki onun, bütünün bizzat kendisi olduğuna işaret etmek için kullanılır ya da namazın kendisidir; namazın bölünmesiyle de onun bir parçası olan Fâtiha'nın bölünmesi dikkate alınmaktadır. İlk kısımların bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'a ait olması, kulun Allah Teâlâ'yı hamd, senâ ve medh edişinin nefsi için değil yalnız Allah için olması sebebiyledir. "*Yalnızca sana ibadet eder ve senden yardım isteriz*"[5] buyruğu Allah ile kulu arasında bölünmüştür. Çünkü ibadet Allah içindir, kul için değil; yardım talebi ise kul içindir, Allah için değildir. Sûrenin sonu ise kula ait kılınmıştır. Zira o hidâyeti Allah Teâlâ için değil kendi için istemektedir. "İstediği kuluma verilecektir" sözü ise "İstediği hidayet (ona verilecektir)" anlamına gelmektedir. Sustuktan veya unuttuktan sonra gerçekleşen durum için çokça kullanılması sebebiyle "zikir/anmak" kelimesini, ilk olarak gelen besmeleye has kılmıştır. Fakat hamd, senâ ve temcîd, birbirine yakın mefhumlardır ve tefennün[6] için zikredilmiştir. Yahut "hamd"i hamd kelimesini içermesi dolayısıyla o özel ifadeye; temcid kelimesini de "din gününe hâkim olmaya" veya "sahip olmaya" özgü kılmıştır. Çünkü bu ikisinin tespitinde O'nun yüceliğini ikrar etmek söz konusudur. Senâ kelimesini her ikisinden ayırmak için ona has olan anlamda kullanılmıştır.

1 Fâtiha, 1/3.
2 Fâtiha, 1/4.
3 Fâtiha, 1/5.
4 Müslim ve diğer kaynaklarda birtakım lafız farklılıklarıyla rivayet edilmiştir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, 1. Baskı (Riyad: Dâru Tîbe, 2006), "Salât", 11 ; Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme, 2. Baskı, 5 c. (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), "Salât", 134.
5 Fâtiha, 1/5.
6 Bir metinde daha önce söylenen bir kelimeyi tekrarlamak gerektiğinde değiştirerek söylemeyi ifade eden edebî üslûp. [trc]

فأقول: حمدني عبدي. ثم يقول: الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ [الفاتحة، ٣/١] فأقول: أثنى عليّ عبدي. ثم يقول: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ [الفاتحة، ٤/١] فأقول: مجَّدني عبدي. ثم يقول: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ [الفاتحة، ٥/١] فهذه الآية بيني وبين عبدي نصفين وآخر السورة لعبدي، ولعبدي ما سأل».[1]

٥ المراد بالصلاة المقسومة إمَّا الفاتحة تسميةً للجزء باسم الكلِّ إشارةً إلى فخامة الجزء فكأنَّه هو الكل نفسُه أو الصلاةُ نفسُها، والمراد بقسمتها قسمتها باعتبار جزئها الذي هو الفاتحة. وإنَّما جُعلت الأقسامُ الأُوَل لله سبحانه؛ لأنَّ صدور ذكرِ الله سبحانه[2] وحمدِه وثنائِه وتمجيدِه من العبد إنَّما هو لله لا لنفسه. وجُعل قولُه: إِيَّاكَ نَعْبُدَ وَإِيَّاكَ /[٤و] نَسْتَعِينُ [الفاتحة، ٥/١] بين الله وبين العبد؛ لأنَّ العبادة إنَّما
١٠ هي لله لا للعبد، والاستعانة للعبد لا لله. وجُعل آخرُ السورة للعبد؛ لأنَّه يطلب الهداية لنفسه لا لله تعالى. قوله: «ولعبدي ما سأل»، يعني: الهداية التي سألها، ولمَّا كان الذكر كثيرًا ما يستعمل فيما يكون بعد السكوت عن المذكور أو بعد النسيان، خصَّ بالبسملة المُورَدة أوَّلًا، وأمَّا الحمد والثناء والتمجيد فمفهومات متقاربة ذُكِرت تفنُّنًا في العبارة، أو خصَّ الحمد بما خصَّ لاشتماله على صيغة
١٥ الحمد والتمجيد بملكيَّة يوم الدين أو مالكيَّته؛ لأنَّ في إثباتهما رفعًا لقدره، وهو المراد بالتمجيد، والثناء بما خصَّ به تمييزًا له عن طرفيه.

---

١ رواه مسلم وغيرهم بألفاظ مختلفة. انظر **صحيح مسلم**، الصلاة ١١، رقم الحديث: ٣٨؛ **سنن أبي داود**، الصلاة ١٣٤.

٢ ش – سبحانه.

Talhâ'nın Mâlik'ten, Mâlik'in Mekhûl'den onun da Ebû Bekir es-Sıddîk'tan [radıyallâhu anh] naklettiğine göre Ebû Bekir şöyle söylemektedir: "Allah Teâlâ'ya yemin olsun ki Muhammed Mustafa [sallallâhu aleyhi ve sellem] bana şöyle dedi: Allah Teâlâ'ya and olsun ki Cibrîl [aleyhi's-selâm] bana şöyle dedi: Allah Teâlâ'ya yemin ederim ki Mikâil [aleyhi's-selâm] bana şöyle dedi: Allah Teâlâ'ya and içerim ki İsrâfil [aleyhi's-selâm] bana şöyle dedi: Allah Teâlâ buyurdu ki: İzzetim, celâlim, cömertlik ve keremime yemin olsun ki kim Fâtihatü'l-kitâb'a birleştirerek bir kere "*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*"[1] derse, benim onu affettiğime ve onun iyiliklerini kabul edip günahlarını bağışladığıma, onun dilini ateşte yakmayacağıma, kabir, cehennem ve kıyamet gününün azabından, en büyük korkudan onu emin kılacağıma ve onun bana peygamberlerden ve velî kullardan daha önce ulaşacağına şahit olunuz."[2]

Şeyh Sadreddîn el-Konevî[3] [radıyallâhu anh], bazı nebevî hadisleri açıkladığı kitabında şöyle söylemektedir:

> "Bilesin ki akıllı olana şu gizli değildir: Besmeleyi sadece okuyuşta Fâtihatü'l-kitâb'a eklemek ve bu ikisinin lafzî sûretlerinin birlikteliği böyle bir tercih ve yüce şerefi gerektirmez. Bunların hepsinde bulunan sır şudur: Daha önce namazın bölünmesiyle ilgili hadiste geçtiği üzere Hak Teâlâ besmeleyi zikir, devamını da hamd ve senâ kılınca bu açıdan o ikisini ayırmış oldu. Tahkîk ehli kişilere açıktır ki övenin övdüğü kişiyi senâsı, övenin bulunduğu hâl üzere övüleni tarifidir. Tam bir zikrin hakikati zikredilene tam olarak delâlet eden şeyi açıklamak ve onun zatını anlatmaktır. Yahut zikredenin zikredileni nefsinde hazır tutması ya da O'nunla beraber bulunmasıdır. Huzur ve istihzar malumun ortaya çıkarılmasından ibarettir. Zikir ile elde edilen de nihayetinde ilimdir. Zikir bir açıdan senâdan farklı değildir. Fakat bu, Hakk'ı tanıyarak ve tanıtarak zikreden kimse hakkında böyledir. (Böyle bir durumda) Hak âdeta şöyle buyurmaktadır: Zikredilenin zatını anlatması bakımından, zikri senâsı ile birleşen kişi(nin zikri), övgüsü aracılığıyla övüleni tam bir

1 Fâtiha, 1/1.

2 Ebü'l-Meâlî Sadreddin Konevî, *Şerhu'l-Erba'în Hadîsen*, thk. Hasan Kamil Yılmaz (b.y.: İntişârât Bîdâr, t.y.), 154-155; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Irak el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'ş-Şenâati'l-Mevdûa*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah Muhammed es-Sıddîk, 2. Baskı, 2 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 2/114.

3 Ebü'l-Me'âlî Sadruddîn Muhammed b. İshâk b. Yusuf el-Konevî (ö. 673/1274).

عن طلحة عن مالك عن مكحول عن أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه قال: «بالله العظيم لقد حدَّثني محمَّد المصطفى صلَّى الله عليه وسلَّم وقال: بالله العظيم لقد حدَّثني جبرئيل عليه السلام فقال: بالله العظيم لقد حدَّثني ميكائيل عليه السلام وقال: بالله العظيم لقد حدَّثني إسرافيل عليه السلام وقال: قال الله تعالى: بعزَّتي وجلالي وَجُودِي وكرمي، من قرأ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ [الفاتحة، ١/١] متَّصلةً بفاتحة الكتاب مرَّةً واحدةً اشهدوا عليَّ أنِّي قد غفرت له، وقبلت منه الحسنات وتجاوزت /[٤ظ] عنه السيئات، ولا أُحرق لسانه بالنار وأُجيره من عذاب القبر، وعذاب النار، وعذاب يوم القيامة، والفزع الأكبر، ويلقاني قبل الأنبياء والأولياء».[١]

قال الشيخ صدر الدين القونوي[٢] رضي الله عنه في كتابه الذي شرح فيه بعض الأحاديث النبويَّة:

> اعلم أنَّه لا يخفى على عاقل أنَّ مجرَّد اتِّصال قراءة البسملة بفاتحة الكتاب وصورة التلفُّظ بهما معًا لا يوجب هذا الترجيح والشرف الباذخ. وإنَّما السر المدرج في ذلك كلِّه هو أنَّ الحقَّ سبحانه لـمَّا جعل البسملة ذكرًا وما يتلوها حمدًا وثناء كما سبق في حديث قسمة الصلاة ميَّز بينهما من هذا الوجه. ومن البيِّن عند المحقِّقين أنَّ الثناء من كلِّ مُثنٍ[٣] على كل مثنىً عليه تعريف من المثني للمثنى عليه من حيث ما هو مُثنى عليه، وحقيقة الذكر التام التصريح بما يدلُّ على المذكور دلالة تامَّة ويُعرب عن ذاته أو استحضار الذاكر المذكور في نفسه أو حضوره معه، والحضور والاستحضار عبارة عن استجلاء المعلوم، فحاصله أيضًا راجع إلى العلم. فهو من وجه غير مغاير للثَّناء؛ لكن بالنسبة لمن يذكر الحق ذكر معرفةٍ وتعريفٍ، فكأنَّه يقول: من اتَّحد[٤] ذكره بثنائه بحيث إنَّ ذكره يُعرب عن ذات /[٥و] مذكورة كتعريفه

---

١ **شرح الأربعين حديثا** لصدر الدين القونوي، ١٥٤-١٥٥؛ **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة** لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، ١١٤/٢.

٢ أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف القونوي (ت. ٦٧٣هـ/١٢٧٤م).

٣ أ: مُثْني.

٤ ش ب: اتَّخَذَ.

tarifle tarif etmesi gibidir. Her ne kadar o, bizzat zikredilen ve senâ edilen olsa bile. Böyle biri tam bir ikram ve yakınlığa hak kazanan tahkik ehli kişilerden olur. Şüphesiz böyle bir niteliğin gerçekleşmesi yaratılmışların çoğu için çok güçtür. Bunun neticesi yakınlık ve ikramın kemâl noktasına layık olmaktır. Bu ise nadiren vuku bulan bir durumdur. Yoksa insanların hemen vehmettiği gibi besmeleyle Fâtiha'nın birlikte telaffuzu değildir. Bunu anla! Doğruyu gösteren Allah'tır."[1]

Allah en doğrusunu bilir, ancak bunun anlamının şöyle olması uzak bir ihtimal değildir: Besmeleyi hamdle birleştiren kişi; I-Besmelede durmamak suretiyle, bilakis onu "*Hamd yalnızca Allah'adır*" âyetine birleştirmektedir. II-Besmeleyi müstakil bir cümle yapmaksızın *bâ* harf-i cerrini mastar olan *hamd* kelimesine müteallak kabul ederek birleştirmektedir. III-İnsan-ı kâmil hakikatine ermek suretiyle (onu birleştirmekte) ve Allah Teâlâ'ya bununla hamd etmektedir. Çünkü Allah ismi bütün bu hakikatlerin hakikatidir. Bu isimle Allah'a hamd etmek, bu hakikatlerin tamamının hamd eden kulda ortaya çıkması cihetiyle tahakkuk etmektedir ve o, ehadiyyetü cem'i'l-esmâi'l-ilâhiyye'ye[2] işaret etmektedir. Kuşkusuz böyle bir kul, yaratılmışlar arasında nadir biridir. O üstün bir ikram ve kendisine yaraşır bir yakınlığın bulunduğuna dair gelen nakillerdeki vasıflara layıktır.

1 Yukarıdaki alıntı, kaynak metne göre bazı değişiklikler içermektedir. Bk. Konevî, *Şerhu'l-Erba'în Hadîsen*, 155-156.

2 Ekberî gelenekteki önemli kavramlardan biri olan bu ifadeyi "Bütün ilâhî isimlerin toplamının birliği" şeklinde Türkçe'ye çevirmek mümkündür. [trc]

المثنى عليه بثنائه تعريفًا محقَّقًا، ولو من حيث هو مذكور ومثنى عليه. فهو محقَّق مستحقّ كمال الإكرام والتقريب، ولا شكَّ في أنَّ حصول هذه الصفة يتعذَّر على أكثر الخلق، ومحصِّله خليق بكمال التقريب والإكرام، فهذا هو الذي يندر وجوده لا ما يسبق[1] إلى الأوهام من إقران التلفُّظ بالبسملة مع الفاتحة. فافهم! والله المرشد.[2]

٥ ولا يبعد أنْ يقال معناه والله أعلم: إنَّ مَن وصل البسملة بالحمد إمَّا أوَّلًا بأنْ لا يقف على البسملة؛ بل وصلها بـ**الحمد لله**؛ وإمّا ثانيًا بأن لا يجعل البسملة جملةً مستقلَّةً؛ بل جعل الباء الجارة متعلَّقةً بـ**الحمد** الذي هو مصدر؛ وإمّا ثالثًا بأن يتحقَّق بالحقيقة الإنسانيَّة الكماليَّة ويحمد[3] الله سبحانه بها. فإنَّ اسم الله حقيقة هو تلك الحقيقة، وحمد الله بها إنّما هو بالتحقق بها بحيث يظهر تلك الحقائق
١٠ كلّها في العبد الحامد ويدلُّ على أحديَّة جمع[4] الأسماء الإلهية كلِّها. ولا شكَّ أنَّ مثل هذا العبد نادر في الخلائق خليق بما ورد في حقِّه من الإكرام الفائق والتقريب اللائق.

---

١ ج ش ب: سبق.
٢ هذا النقل يحتوي على بعض النقائص والزيادات، انظر **شرح الأربعين حديثا** لصدر الدين القونوي، ١٥٥-١٥٦
٣ ب: بحمد.
٤ ب: جميع.

İsti'âze

İsti'âze'nin Kur'ân'dan olmadığı hususunda icma vardır. Mâlik,[1] onun farz namazda okunmaması görüşündedir. Şâfi'î,[2] Ebû Hanîfe[3] ve diğerleri farz namazların ilk rek'atında isti'âzede bulunurlar. Muhammed b. Sîrîn[4] ise her rek'atta isti'âzede bulunur.

İsti'âze, Kur'ân kıraatinin başlangıcında vâcip veya menduptur. İsti'âze ile ilgili en sahih lafız şudur: "*Taşlanmış/kovulmuş şeytan'dan Allah'a sığınırım.*"[5] Bu durum, ilgili ifadenin hadiste bulunması[6] ve Allah Teâlâ'nın şu âyetine uygunluğu sebebiyledir: "*… Taşlanmış/kovulmuş şeytan'dan Allah'a sığın*."

el-Avz: Bir şeye sığınmak, yönelmek ve eşlik etmek demektir. *el-Ûze* de bu kelimeden gelmektedir ki kendisi vasıtasıyla kötülükten sakınılan şey için kullanılır. Onun, çocuğa sığınma amacıyla takılan rukye için kullanıldığı da söylenmiştir. Kelime, *ayn* harfi fethalı *el-avze* ve dammeli *el-ûze* olarak telaffuz edilebilir.

Şeytan kelimesi bir görüşe göre "uzak oldu" anlamındaki *şetane–yeştunü* kökünden türemiştir. Çünkü o, Allah Teâlâ'nın rahmetinden uzaktır. Bu durumda kelime *fey'âl* kalıbında olmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise kelime, *şâta–yeşîtu* kökünden gelmektedir ki anlamı, "hareket etti[7] ve yandı" olur.

---

1 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Ebû Amr (ö. 179/795).

2 Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î (ö. 204/820). أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Kurtubî el-Mehdevî'nin tefsirinde şöyle geçmektedir: Birtakım Şâfi'î mezhebi eserlerinde İmam Şâfi'î'nin her rek'atta isti'âzeyi okuduğu bilgisi yer almaktadır. Bazı eserlerde ise kabul gören görüşün İmam Şâfi'î'nin her rek'atta isti'âzeyi okumayı müstehâb gördüğü fakat onu ilk rek'atta okumayı tercihe daha şâyân bulduğu zikredilir. [Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, 3. Baskı, 12 c. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 2/241.]

3 Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit b. Zûta et-Teymî el-Kûfî (ö. 150/767).

4 Ebû Bekir Muhammed b. Sîrîn el-Ensârî (ö. 110/729).

5 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Bazı rivayetlerde geçtiği üzere "*Hakkıyla işiten ve bilen Allah'a sığınırım*" ifadesi (en sahih ifade) değildir.

6 Müellifin şu hadise işaret ediyor olması mümkündür: Osman b. Ebî Şeybe ← Cerîr b. el-A'meş ← 'Adî b. Sâbit ← Süleyman b. Sard dedi ki: İki adam, biz Peygamber'in [*sallallâhu aleyhi ve sellem*] huzurundayken birbirlerine sövdüler. Onlardan biri yüzü kızarmış ve diğerine kızgın bir şekilde söverken Peygamber [*sallallâhu aleyhi ve sellem*]: "Ben öyle bir kelime/söz biliyorum ki şayet bu adam onu söylese kendinde bulduğu bu durum ondan gider. (Keşke) "Taşlanmış/kovulmuş şeytan'dan Allah'a sığınırım" dese!" dedi. Bunun üzerine o adama: "Peygamber'in [*sallallâhu aleyhi ve sellem*] ne dediğini duymuyor musun?" denildi. Adam da: "Ben cinlenmiş/deli değilim." dedi. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb v.dğr., 1. Baskı, 4 c. (Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "Edeb", 76; Müslim, "el-Birr ve's-Sıla ve'l-Edeb", 30, h.nr: 109.

7 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: "*el-heyc*" ve "*el-heyecân*" kelimeleri aynı mânadadır (hareket etmek). Şöyle denilir: Bir şey hareket etti, (yani) kıpırdadı; onu başkası hareket ettirdi. (Bu durumda kelime) geçişli veya geçişsiz olarak kullanılmaktadır.

القول في الاستعاذة

وهي ليست من القرآن إجماعًا، ومالك[1] لا يراها في الصلاة المفروضة، والشافع[2] وأبو حنيفة[3] وغيرهما يتعوَّذون في /[٥ظ] أوَّل ركعة منها، ومحمد بن سيرين[4] يتعوَّذ في كل ركعة.

٥ وهي واجبة في أوَّل القراءة أو مندوبة. وأصحُّ العبارات فيه: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»[5] لما ورد فيه من الحديث[6] ولموافقته قوله تعالى: فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ [النحل، ١٦/٩٨].

والعَوذ: الالتجاء إلى الشيء والانحياز[7] له والاستجارة به. ومنه العوذة، وهي ما يُعاذ به من الشرِّ، وقيل: للرُّقية وهي ما يُعلَّق على الصبي عَوْذة وعُوذة بفتح ١٠ العين وضمِّها.

والشيطان: إمَّا مشتقٌّ من شطن يشطُن، أى: بعُد؛ لأنَّه بعيد عن رحمة الله تعالى، ووزنه على هذا فَيْعَال، وإمَّا مشتقٌّ من شاط يشيط، أي: هاج[8] واحترق.

---

١ أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عمرو (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م).

٢ محمد بن إدريس بن العباس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م) | وفي هامش أ ج ش ب: هكذا في التفسير القرطبي المهداوي، وفي بعض كتب الشافعيَّة أنَّه يتعوَّذ في كلّ ركعة، وفي بعضها أنّ الأظهر أنَّه يستحبُّ التعوُّذ في كلِّ ركعة لكنَّه في الركعة الأولى آكد. «منه». [**روضة الطالبين** للنووي، ١/٢٤١].

٣ أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى التيمي الكوفي (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م).

٤ أبو بكر محمد بن سيرين الأنصاري (ت. ١١٠هـ/٧٢٩م).

٥ وفي هامش أ ج ش ب: لا أعوذ بالله السميع العليم كما وقع في بعض الروايات. «منه».

٦ لعلَّه يشير إلى هذا الحديث: حدَّثنا عثمان بن أبي شيبة حدَّثنا جرير عن الأعمش عن عدي بن ثابت حدَّثنا سليمان بن صرد قال: استبَّ رجلان عند النَّبي صلَّى الله عليه وسلم ونحن عنده جلوس وأحدهما يسبُّ صاحبه مغضبًا قد احمرَّ وجهُه فقال النَّبي صلَّى الله عليه وسلم: «إنّي لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ما يجد لو قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. فقالوا للرجل: ألا تسمع ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: إنّي لست بمجنون». **صحيح البخاري**، الأدب ٧٦؛ **صحيح مسلم**، البر والصلة والآداب ٣٠، رقم الحديث: ١٠٩.

٧ وفي هامش أ: الانحياز: العدول.

٨ وفي هامش أ ج ش ب: الهيج والهيجان بمعنىً، يقال: هاج الشيء ثار، وهاجه غيره، يتعدَّى ولا يتعدَّى. «منه».

Kuşkusuz bu anlam kendisinde mevcuttur. Buna göre kelime, *faʿlân* kalıbında ve gayri munsarif olur. Ne var ki *nûn* harfinin sâbit olması[1] ilk görüşü desteklemektedir. Şeytan, cinlerden isyankâr/inatçı biridir. Bazı ârifler onun melek olduğunu, bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'ın onu dünyayı mamur etmesi için yarattığını söylemişlerdir. O, kulların ilgisini âhiretten dünyaya, kalıcı saadetten geçici lezzetlere çevirmektedir. Bu ise şeytan'ın "kulları yoldan çıkarması"nın içerdiği anlamdır.

Bazıları da onun, insanın yaratılışında bulunan vehmî/farazî bir yeti olduğunu ve bu yaratılışın dışında şeytan denilen bir şeyin olmadığını ifade etmektedirler.[2] Doğru olan, onun insanın yaratılışının dışında müstakil bir varlığa sahip olduğunu ifade eden görüştür. Şeytan'ın vehmî bir yeti olması durumu ise diğerine benzer ki bu, "enfüsî[3] şeytan"dır. Birincisi ise "âfâkî[4] şeytan"dır.

İstiʿâzenin hakikati şudur: Bütün noksanlıklardan beri olan Allah'ın bütün isimlerinin birer mazharı vardır ki bu mazhar, o ismin hükümlerinin ve etkilerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı şeydir. İsimler birbirinin karşıtıdır. Onların bir kısmı diğerini uzaklaştırır ve diğerinin hükümlerinin ve etkilerinin ortaya çıkmasına engel olur. Kimi zaman bir isim, kendisine zıt başka bir ismin mazharına hükümran olabilir. Böylece o ismin hükümlerinin sözü edilen mazharda ortaya çıkmasını engeller. Engellenen isim ise kendisine uygun düşen başka bir isme eşlik eder, ona sığınır ve onunla güçlenir. Bu şekilde kendi mazharında hükümlerini ortaya koyabilir. İşte bu anlam istiʿâzenin hakikatidir.

İstersen istiʿâzeyi bir mazhara isnat edersin. Mazhar da kendinde ortaya çıkan ismi kuvvetlendiren ve zıddı olan ismin tesirini uzaklaştıran başka bir isme sığınır. Neticede onda bu ismin hükümleri ve etkileri tam ve yetkin bir şekilde ortaya çıkar. Mazharın hakikati; mutlak Hakk'ın varlığının ilim mertebesinde taʿayyünüdür. O aynı zamanda bütün noksanlıklardan münezzeh olan O zâtın isimlerindendir. Her hâlükârda sığınan, kendisine sığınılan ve kendisinden sığınılan, zâtı bakımından bir; isimleri bakımından farklı farklıdır. Kimin basiret gözü bu vahdete açılmaz

1 Kelimeye eklenmemiş bir harf olması [trc].
2 Bk. Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li Tâlibi'l-Kemâlât ve Gâyeti'd-Derecât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 47.
3 Hâricî bir varlığı olmayan [trc].
4 Hâricî bir varlığı olan [trc].

ولا شكَّ أنَّ هذا المعنى موجود فيه، ووزنه على هذا فَعْلَان، وعدم تصاريفه إلَّا ثابت النون يؤيِّد الأوَّل، وهو المتمرِّد من الجنِّ. وقال بعض العارفين: هو ملك خلقه الله سبحانه لعمارة الدَّار الدنيا، فهو يصرف وجوه العباد عن الآخرة إلى الدنيا، وعن السعادة الأبديَّة إلى اللذات الفانية، وهذا معنى إضلاله لهم.

٥ وقال بعض: هو القوة الوهميَّة في النشأة الإنسانيَّة، وليس خارجَ هذه النشأة شيءٌ يقال له الشيطان.[١] والحق /[٦و] ما سبق من أنَّه موجود مستقلٌّ خارجَ هذه النشأة، وما فيها من القوَّة الوهميَّة يضاهيه ويشابهه فهو شيطان أنفسي، كما أنَّ الأوَّل شيطان آفاقي.

وحقيقة الاستعاذة: أنَّ لكلِّ اسم من أسماء الله سبحانه مظهرًا يظهر به أحكامه ١٠ وآثاره، والأسماء متقابلة يدفع بعضها بعضًا، ويمنع عن ظهور أحكامه وآثاره، فربَّما يستولي اسم على مظهر ما يقابله فيمنعه عن ظهور أحكامه فيه فيستجير ذلك الاسم الممنوع إلى اسم آخر يناسبه، ويستعيذ به ويتقوى به، فيتمكَّن من إظهار أحكامه في مظهره، وهذا المعنى هو حقيقة الاستعاذة.

وإنْ شئت اسندت الاستعاذة إلى المظهر، فالمظهر يستعيذ إلى اسم آخر يقوِّي ١٥ الاسم الظاهر فيه، ويدفع تأثير ما يقابله؛ فيظهر فيه أحكامه وآثاره بالتمام والكمال. وحقيقة المظهر تعيُّن الوجود الحق المطلق في مرتبة العلم، فهو أيضًا من أسمائه سبحانه، فالمستعيذ، على كل حال، والمستعاذ به والمستعاذ منه متَّحدة بحسب الذات، مختلفة بحسب الأسماء، فمن لم ينفتح بصر بصيرته إلى هذه الوحدة،

١ انظر **كشف الواردات لطالب الكمالات وغاية الدرجات** لعبد الله الإلهي السيماوي، ٤٧.

ve bu durumlar arasında "başkalık"a hükmederse, o vahdeti müşâhede etmekten uzaktır ve bu müşâhededen uzaklaştıran şeytanın hükmü/saltanatı altındadır. Bu vahdeti müşâhede eden kişi ise şeytanın hükmü altında ezilmekten kurtulmuş ve mutlak isti'âze gerçekleşmiştir.

Racîm kelimesi, *recm* kökünden gelmektedir. Kelimenin aslı olan *ricâm*[1] "taş atmak" demektir. Atmak ile zannetmeye ve kuruntuya istiârede bulunulur. Bu kelimeyle yermek (anlamı da) ifade edilir. Nitekim Allah Teâlâ: "*Eğer buna son vermezsen seni taşlarım.*" buyurmaktadır.[2] Bunun, "Sana kötü söz söylerim." anlamında olduğu dile getirilmiştir. O (*Racîm* kelimesi), ism-i mef'ûl anlamında gelen *fa'îl* kalıbındadır. Anlamı, "taşlanan"dır. Nitekim *katîl* ve *cerîh* kelimeleri de böyledir.[3] *Racîm* kelimesinin, ism-i fâil anlamında olması da mümkündür. Çünkü o, başkalarına şer atmaktadır.

İsti'âze kelimesinin hakikati: O'nun el-Hâdî (hidâyete erdiren) ismi bakımından ve bu isme yönelerek, onun huzurunda boyun bükerek, peygamberler ve Allah dostları gibi o ismin mazharlarına (mazharlarının hallerine) bürünerek, hidayet ehlinin yaptığı itaat ve ibadetlerde bulunarak, el-Mudill (yoldan çıkaran) isminden, onun mazharı olan şeytan ve âvânesinden ve onların davet ettiği câhillik ve sapkınlıklardan Allah'a sığınmaktır. Aynı şekilde *şeytânetün* kelimesi için belirlenen asıl anlam "uzaklık" taşlanma kelimesi de "kovulma" ve "lanet" olduğu için ve haysiyet kaydı burada fark edildiği için "şeytan'ın şerrinden…" denilmeye ihtiyaç kalmamıştır. Çünkü şeytan bu bahsedilen açıdan şerdir. Ne var ki o başka bir açıdan da hayırdır. Hatta öyle ki ondaki hayır yönü, şer yönüne baskındır. Aksi takdirde o, var olmazdı.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Ricâm-ridâm kelimesi değil- büyük taş demektir. Kabrin yerden yüksek olması için (bu taş) toplanır. Ridâm ise binanın yapımında birbiri üzerine ek yapılan büyük taşlardır. (İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), "رضم" ,"رجم".)

2 Meryem, 19/46.

3 *Katîl*, aynı kalıpta gelir ve maktul anlamındadır. *Cerîh* kelimesi de yaralanmış demektir. [trc]

ويحكم بالمغايرة بين هذه الأمور فهو بعيدٌ عن شهود الوحدة، داخلٌ تحت سلطنة الشيطنة المبعِّدة عن هذا الشهود، /[٦ظ] ومن فاز بشهود هذه الوحدة فقد تخلَّص عن الانقهار تحت سلطنة الشيطنة، وتحقق بالاستعاذة المطلقة.

والرجيم: من الرجم، والرجم أصله الرمي بالرِّجَام،[١] وهي الحجارة، ويستعار للرمي بالظن والتوهُّم، وقد يعبَّر به عن الشتم. قال الله[٢] تعالى: لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ [مريم، ٤٦/١٩]. قيل: أقول فيك قولًا سيِّئًا. فهو فَعِيل إمَّا بمعنى مفعول، أي: مرجوم، نحو قتيل وجريح، أو بمعنى فاعل؛ لأنَّه يرجم غيره بالشر.

ومعنى كلمة الاستعاذة بالحقيقة هو التعوُّذ بالله من حيث اسمه الهادي بالتوجُّه إلى هذا الاسم، والتضرُّع لديه، والتلبُّس بمظاهره من الأنبياء والأولياء، وما هو شأن أهل الهداية من الطاعات والعبادات من[٣] الاسم المضلِّ ومظهره الذي هو الشيطان وأعوانه وما يدعون إليه من الجهالات والضلالات. ولِمَا كانت الشيطنة بحسب أصل الوضع مُنْبِئة عن معنى البُعد، والرجيميَّة عن الطرد واللعن، وقيدُ الحيثيَّة ملحوظ، فلا حاجة[٤] أنْ يقال: من شرِّ الشيطان، فإنَّ الشيطان من هذه الحيثيَّة شرٌّ، وإنْ كان من جهة أخرى خيرًا؛ بل جهة الخيرية فيه غالبة على جهة الشريَّة وإلَّا لم يوجد.

١ وفي هامش أ ج ش ب: الرجام حجارة ضخام دون الرضام، وربَّما جمعت على القبر ليُسَنَّم، والرضام صخور عظام يُرْضَم بعضها فوق بعض في الأبنية. صحاح. [الصحاح للجوهري، «رجم»، «رضم»].
٢ أ ج ش – الله.
٣ [مِن متعلقٌ بالتعوذ]
٤ ب + إلى.

Fâtihatü'l-Kitâb

Fâtihâtü'ş-şey': Bir şeyin açılışı, onun başlangıcıdır. Bir görüşe göre de *fâtiha* kelimesi, "açmak" anlamında bir mastardır. *Kâzibe* kelimesinin "yalan söylemek" anlamında olması da böyledir. Bu ifadenin, "bir şeyin başlangıcı" olarak isimlendirilmesi, mef'ûlün mastarla adlandırılması şeklinde olmuştur. Başka bir görüşe göre fâtiha kelimesi, sıfattır ve bir şeyin başlangıcına verilen bir isim yapılmıştır. Zira açma eylemi tamamıyla bununla ilişkilidir. Bu haliyle o, sanki açma işinin sebebi gibidir. Nitekim *fâ'il* kalıbının sebep olarak isimlendirilmesine benzer bir şekilde adlandırılmıştır. (Kelimenin sonundaki) *tâ* harfi, kelimenin sıfattan isme aktarılmasının bir işaretidir.[1] *ez-Zebîha* (kurbanlık) kelimesi de böyledir.

Kitâb kelimesi, Kur'ân gibidir. Hem (Allah tarafından) indirilmiş ve mushafta yazılı olana, hem de mushaf ve mushafın kısımları arasındaki ortak yöne isim olarak verilir. *Fâtihatü'l-kitâb*'ın anlamı: Mushafın kısımlarının yahut onun fertlerinin (bir bütün olması bakımından bölümlerinin) ilkidir. İfade daha sonra baskın kullanımından ötürü Hamd sûresinin özel ismi olmuştur. Bu sûreye sadece el-Fâtiha da denilmektedir. Bu sonuncusu, ya baskın kullanım suretiyle bu sûrenin başka bir özel ismidir. Çünkü belirlilik lâmı [*el*] lâzimî olarak bulunmaktadır. Ya da bu isim, (*Fâtihatü'l-Kitâb*'ın) bir kısaltmasıdır. Belirlilik lâmı ise -onun aslen sıfat olmasına işaret etmekle birlikte- Fâtiha kelimesinin Kitâb'a tamlama olmasından geriye kalan bir unsur gibi değerlendirilir.[2]

Şayet: "Özel isim iki çeşittir: I-Şahıs ismi: Bunda isimlendirilen varlığın teşahhusu şart koşulmaktadır. II-Cins isim: Bu tür isimlerle ilgili konuşabilmek, sadece onu lafzî bir durum olarak dikkate almakla mümkündür. Tıpkı Üsâme kelimesinin gayr-i munsarif olması gibi. *Fâtihatü'l-Kitâb* şahıs ismi değildir. Çünkü bu isimle isimlendirilen şey, bir grup lafız ve birtakım özel ifadelerdir. Bu ise araz kabilinden bir durumdur ki arazlar sadece ortaya çıktıkları mahallerin teşahhusuyla belirginleşebilirler.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: *Tâ* harfi bu aktarımın işareti yapıldı. Çünkü aktarım, bir şeyin aslî hâli üzere kalmasına kıyasla fer'î bir durumdur. Bunun gibi, müenneslik de müzekkerliğe göre fer'î bir durumdur. Dolayısıyla iki fer'î durumdan biri için alâmet olan husus, fer'îliğin diğer bir alâmeti olmuştur.

2 Belirlilik lâmı'nın (*Lâm-ı ta'rîf*) Arapça'da, izâfet tamlamasında düşen muzafûn ileyhin yerine gelmesi de söz konusudur. Yukarıda bu kullanıma işaret edilmektedir. İlgili kullanımla alakalı bilgi için bk. İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2 c. (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/65. [trc]

فاتحة الكتاب

فاتحة الشيء أوَّله. فقيل: هي مصدر بمعنى /[٧و] الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب. أُطلقت على أوَّل الشيء تسميةً للمفعول بالمصدر. وقيل: صفة جُعلت اسمًا لأوَّل الشيء؛ إذ به يتعلق الفتح بمجموعه، فهو كالباعث على الفتح، فكما أُطلق صيغة الفاعل على الباعث أُطلقت عليه. والتاء علامة النقل من الوصفية إلى الإسمية[١] كما في الذبيحة.

والكتاب: كالقرآن، يُطلق على مجموع المنزل المكتوب في المصحف[٢] وعلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه. فمعنى فاتحة الكتاب أوَّل أجزائه، أو أوَّل أفراده، ثم صارت بالغلبة عَلَمًا لسورة الحمد. وقد يُطلق عليها الفاتحة وحدها؛ فإمَّا أنْ يكون عَلَمًا آخر بالغلبة أيضًا لكون[٣] اللام لازمة، وإمَّا أن يكون اختصارًا،[٤] واللام كالخلف عن الإضافة إلى الكتاب مع لمح الوصفيَّة الأصليَّة.

فإنْ قلتَ: العلَم نوعان: علَم الشخص ويشترط فيه تشخّص المسمَّى، وعلَم الجنس، والقول به لا يكون إلَّا لرعاية أمر لفظي كمنع الصرف في أُسَامَةَ. وفاتحة الكتاب ليس علمًا شخصيًّا؛ لأنَّ مسمَّاها عبارة عن طائفة ألفاظ وعبارات مخصوصة هي من قبيل الأعراض التي لا يتشخَّص إلَّا بتشخُّص محالِّها.

---

١ أ: إلى الوصفية من الاسمية. | وفي هامش أ ج ش ب: إنَّما جُعلت التاء علامةً لذلك النقل؛ لأنَّ النقل فرع للإبقاء على الأصل كما أنَّ التأنيث فرع للتذكير، فجعل ما كان علامة لأحد الفرعين علامة الآخر لعلامة الفرعيَّة. «منه».

٢ ج ش ب: الصحف.

٣ ش: ليكون.

٤ ب + منه.

Kuşkusuz o, bir mahalde bulunana özel isim olamaz çünkü o kelime ile isimlendirilen şey şahıstır. Fakat o, bütün mahaller için ifade edilmesi doğru olabilecek küllî bir anlama isim olabilir.[1] Yine bu konuda konuşmayı gerektirecek sebebin bulunmaması dolayısıyla cins isim de olamaz." diyecek olursan ben de şu şekilde cevap veririm: Bu kelime şahıs ismidir. Kendisine isim olarak verilenin küllîliğini açıklama sadedinde zikrettiklerin, dilcilerin ilgilenmediği felsefî tetkiklerdir. Yahut o, cins isimdir. Bu konuda konuşmayı gerektirecek şey ise isim tamlaması (sıfattan isme) nakledildiğinde, kendisinin daha önce zikredildiği anlamın bâkî kalması için onu özel isim anlamına aktarmak gerektiğine dair, dil alanında bilinen husustur.

Marifet ehlinin diliyle söylenecek olursa, bu sûrenin *Fâtihatü'l-Kitâb* diye isimlendirilmesinin sebebi, bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'ın iki kitabının bulunmasıdır. Bunlardan biri büyük kitaptır ki bu âlemdir. Diğeri ise küçük kitaptır ki bu da *insan-ı kâmil*dir. Kuşkusuz bu sûrenin -yani Hamd sûresinin- içerdiği hakikat, hamd edilenin kemâlini ortaya çıkarmaktır. Bu izhar ediş, büyük kitabın ve onun içerisindeki küçük kitabın meydana getirilmesinin sebebidir. Diğer bir ifadeyle bu sûrenin içerdiği hakikatle o iki âlem açılır. Bu sûre ise o ikisini açan şeydir.

Sûrenin başkaca isimleri de vardır. *Ümmü'l-Kur'ân*, *Ümmü'l-Kitâb*, *es-Seb'u'l-Mesânî* vb. *Ümmü'l-Kur'ân* ve *Ümmü'l-Kitâb* olarak isimlendirilmesi, Kur'ân'ın aslî anlamlarını içermesi sebebiyledir. Bu aslî anlamlar ise üç tanedir:

1. Allah Teâlâ'yı layık olduğu şekilde övmek,

2. Kulların kulluk yapması ve emir ve yasaklamayla sorumlu tutulmaları,

3. Müjdelemek suretiyle vaatte bulunmak [*el-va'd*], sakındırmak suretiyle tehditte bulunmak [*el-va'îd*].

Övgü konusu -ki bununla kemâl sıfatları Allah'a atfetmeyi kastediyorum- zaten açıktır. Kullukta bulunmak ise "*Yalnızca sana kulluk ederiz.*" âyetinde[2] mevcuttur. Çünkü ibadet, kulun kulluğunun ve Mevlâ'nın emir ve yasaklarına uymak gibi kendisiyle ibadette bulunulan fiillerin

1 ج nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Bilakis o, küllî bir anlam için belirlenmiştir.
2 Fâtiha, 1/5.

ولا شكَّ أنَّها ليست علَمًا لِما يقوم /[٧ظ] بمحلٍّ واحد؛ ليكون مسمَّاها شخصًا،[١] بل لمفهوم كلِّيٍّ[٢] صادق عليها[٣] في جميع المحالِّ، ولا علَمًا جنسيًّا لعدم الداعي إلى القول به. قلتُ: هو علَم شخصيٌّ، وما ذكرت في تحقيق كلِّيَّة مسمَّاها تدقيق فلسفيٌّ لا يلتفت إليه أربابُ اللغة، أو هو علَم جنسيٌّ، والداعي إلى القول به ما عُهد في اللُّغة من أنَّ المركب الإضافي إذا نُقل ينبغي أنْ ينقل إلى معنى علمي ليبقى عهديته.

وأمَّا بلسان أهل المعرفة فإنَّما سمِّيت هذه السورة فاتحة الكتاب؛ لأنَّ لله سبحانه كتابين: كتابًا كبيرًا وهو العالَم، وكتابًا صغيرًا وهو الإنسان الكامل. ولا شكَّ أنَّ حقيقة ما يتضمَّنه هذه السورة، أعني: الحمد، هي إظهار كمال المحمود، وهذا الإظهار هو الباعث على إنشاء الكتاب الكبير والصغير فيها، أي: بحقيقة ما يتضمنه هذه السورة انفتحا فهي فاتحهما.

ولها أسامٍ أُخَر؛ كأمِّ القرآن، وأمِّ الكتاب، والسبع المثاني وغيرها. أمَّا تسميتها بأمِّ القرآن وأمِّ الكتاب فلاشتمالها على أصول معاني القرآن وهي ثلاثة:

الأوَّل الثناء على الله تعالى[٤] بما هو أهله،

الثاني تعبُّد العباد وتكلفيهم بالأمر والنهي،[٥]

الثالث الوعد بالترغيب والوعيد بالترهيب.

أمَّا الثناء، أعني: إجراء صفات الكمال على الله، فظاهر. وأمَّا /[٨و] التعبُّد ففي قوله: **إيَّاك نعبد**؛ فإنَّ العبادة قيام العبد بحق العبوديَّة وما تعبَّد به من امتثال أوامر

١ أ – ليكون مسمَّاها شخصًا.
٢ وفي هامش أ ج: أي: بل هو موضوع لمفهوم كلِّيّ. «منه».
٣ أ: عليه.
٤ أ ج ش – تعالى.
٥ أ – بالأمر والنهي.

hakkını vermesidir. Yahut (bu kulluk etme anlamı) Allah'ın "*dosdoğru yol*" buyruğunda[1] bulunmaktadır. Bu da "*dosdoğru yol*" ifadesiyle, hükümleri içeren İslâm dininin kastedilmesi halinde geçerli olur. Diğer bir ihtimal de (kulluk etme anlamının) "*Hamd yalnızca Allah'a aittir.*" âyetinde[2] bulunmasıdır. Çünkü bunun nihâi anlamı, "Hamd Allah'a aittir deyin." demektir. Bir şeyi zorunlu olarak emretmek, emredilenin zıddını yasaklamayı gerektirir. *Va'd* ve *va'îd* anlamı ise Allah'ın "…*nimet verdiklerinin (yoluna) yoksa kızdıklarının değil.*"[3] sözünde veya "*din günü*" ifadesinde[4] bulunmaktadır. *Din günü*, ödül ve cezayı içine alan karşılık günü anlamındadır.

Kur'ân-ı Ker'im'in amaçları bu üç asla indirgenmiştir. Zîrâ o, kulları dünya ve âhiret bilgisine yönlendirmek için indirilmiştir ki böylece kullar, emir ve yasaklara uyarak dünya hayatının hakkını versin ve bununla âhiret için büyük sevaplar biriktirsin. Diğer bir ifadeyle Kur'ân, insanın saadetine kefil olarak indirilmiştir. Bu ise Mevlâ'sını bilmekle, O'na yaklaştıracak şeylerle O'na ulaşmaya gayret etmek suretiyle ve O'ndan uzaklaştıracak şeylerden geri durmakla olur. Ulaşmaya gayret etmek için bir neden gerekmektedir ki o da va'ddir. Geri durmak için ise engelleyicinin bulunması gerekir ki o da va'îddir. "*Bizi ulaştır…*" âyetindeki[5] dua ise dördüncü amacı oluşturmaz. Çünkü bu, bahsedilen hususların bir uzantısıdır. Duada kabul gören şey, onun âhiret işleriyle, itaat etmekle, günahı terk etmekle ilgili olmasıdır.

"Birçok sûre bu anlamları içerir ancak Ümmü'l-Kur'ân diye isimlendirilmemiştir." Denilemez. Çünkü biz, bu sûrenin hem Mushaf'taki yeri itibariyle hem de çoğunluğun görüşüne istinaden nüzûl itibariyle diğer bütün sûrelerden önce olduğunu ifade ediyoruz. Ayrıca bu sûre, sözü edilen anlamları en güzel tertiple özlü bir şekilde içermektedir. Daha sonra bu anlamlar diğer sûrelerde tafsilatlandırılmıştır. Böylece Fâtiha sûresi, Mekke'nin diğer beldelere karşı sahip olduğu duruma benzetilmiş olmaktadır. Zira ilk olarak Mekke şehri hazırlanmış sonra da onun altından başlayarak yeryüzü serilmiştir/düzenlenmiştir. Nitekim Mekke, Ümmü'l-Kurâ'dır, Fâtiha ise Ümmü'l-Kur'ân'dır. Ne var ki isimlendirilmedeki gerekçenin sürekliliği zorunlu değildir. Bizzat bu gerekçeyle ona Sûratü'l-Kenz ve Sûratü'l-Vâfiye isimleri de verilmektedir.

---

1 Fâtiha, 1/6.
2 Fâtiha, 1/2.
3 Fâtiha, 1/7.
4 Fâtiha, 1/4.
5 Fâtiha, 1/6.

المولى ونواهيه، أو في قوله: **الصراط المستقيم** إذا أريد به ملّة الاسلام المشتملة على الأحكام، أو في قوله: **الحمد لله**؛ لأنَّ مآل معناه: قولوا الحمد لله. والأمر بالشيء إيجابًا يستلزم النهي عن ضدِّه. وأمَّا الوعد والوعيد ففي قوله: **أنعمت عليهم** و **المغضوب عليهم**، أو في قوله: **يوم الدين**، أي: الجزاء المتناول للثواب والعقاب.

وإنَّما انحصر مقاصد الكتاب المجيد فى تلك الأصول الثلاثة؛ لأنَّه أُنزل إرشادًا للعباد إلى معرفة المبدأ والمعاد؛ ليؤدُّوا حقَّ الْمَبدئ بامتثال ما أمر ونهي، ويدَّخروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى، وبعبارة أخرى: أنزل القرآن كافلًا لسعادة الانسان؛ وذلك بأنْ يعرف مولاه، ويتوصل إليه بما يقرِّبه منه، ويتنصَّل عمَّا يُبعده عنه. ولابدَّ في التوصُّل مِنْ باعث هو الوعد، وفي التنصُّل مِنْ زاجر هو الوعيد. وأمَّا الدعاء في قوله: **اهدنا** فليس مقصودًا رابعًا؛ لأنَّه متفرِّع على ما ذكر؛ فإنَّ المعتدَّ به من الدعاء ما كان في أمر الآخرة وأداء الطاعة وترك المعصية.

لا يقال: كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسمَّ أمَّ القرآن؛ / [٨ظ] لأنَّا نقول: هذه السورة متقدِّمة على سائر السور وضعًا؛ بل نزولًا على قول الأكثر، ومشتملة على تلك المعاني مجملةً على أحسن ترتيب، ثم صارت مفصَّلة في السور الباقية؛ فنزلت[1] منها منزلة مكَّة من سائر القرى حيث مهِّدت أوَّلًا ثم دُحيت الأرض من تحتها، فكما أنَّها[2] أمَّ القرى كانت هي أمَّ القرآن على أنَّ وجه التسمية لا يجب اطِّراده. ولهذا الوجه بعينه سُمِّيت بسورة الكنز والوافية.

---

١ ج ش ب: فتنزلت.
٢ أ + كانت، صح هامش.

Fâtiha sûresinin, *es-Seb'u'l-Mesânî* diye isimlendirilmesine gelince bu, tek rek'atlı nâfile namazda okunmasına cevaz verilmese de mutlak bir şekilde namazda okunuyor olması; namazda okunmasına cevaz verilen durumlarda ise, namazların çoğunda tekrar edilen yedi âyetten müteşekkil olması sebebiyledir. Yahut Fâtiha'nın *es-Seb'u'l-mesânî* diye isimlendirilmesi, onun tekraren indirilmesi sebebiyledir. Şâyet bu görüş kabul edilirse Fâtiha, bir kere namaz farz kılındığında Mekke'de ve bir de kıble değiştirildiğinde Medine'de indirilmiştir. *Mesânî* kelimesi ya *müsennâ* ya da *müsennât* kelimesinin çoğuludur ve tesniye kelimesinden, ism-i mef'ûl kalıbında gelmiştir. Tekrar etme ve yenileme anlamındadır. Bu kelimenin *mef'al* kalıbında *mesnâ* veya *mef'ale* kalıbında *mesnât* kelimesinin çoğulu olduğu da ifade edilmektedir. Bu durumda *seny* kelimesinden türemiştir.

Fâtiha sûresi Mekke'de indirilmiştir. Bir diğer görüşe göre kıble değiştirildiğinde Medine'de ikinci kez indirildiği için aynı zamanda Medenî kabul edilmiştir. Âlimlerin geneline göre yedi ayettir.[1] Âlimlerden bir kısmı da besmeleyi Fâtiha'dan saymayarak, "*Nimet verdiğin kişilerin yoluna…*" sözünü[2] bir âyet kabul etmişlerdir. Veya besmeleyi âyetin bir parçası kabul etmişlerdir. Bu görüşün zıddını kabul edenler de bulunmaktadır.

---

1 ب ش ج nüshalarının hâmişinde şu bilgi yer almaktadır: Kurtubî, Hüseyin el-Ca'fî'den Fâtiha'nın altı âyet olduğunun rivayet edildiğini zikretmiştir. Ayrıca Amr b. Ubeyd'den, "*Yalnızca sana ibadet ederiz.*" kısmını bir âyet yaptığı ve onun sayımına göre Fâtiha'nın sekiz âyet olduğu rivayet edilmiştir. "*Yemin olsun biz sana tekrar edilen yedi âyeti verdik…*" âyeti ve "Namazı taksim ettim." hadisi bu iki görüşü reddetmektedir. (Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, 1. Baskı, 24 c. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/176). Bu nakil Ayasofya nüshasında metnin içerisindeyken diğer nüshalarda hâmişte yer almaktadır.

2 Fâtiha, 1/7.

وأمَّا تسميتها بالسبع المثاني فلأنَّها سبع آيات تتكرَّر قراءتُها في الصلاة مطلقًا إنْ لم يجوَّز التنفُّل[1] بركعة واحدة أو في أكثر الصلوات إنْ جوِّز أو تكرَّر نزولها إنْ صحَّ أنَّها نزلت بمكَّة حين فُرضت الصلاةُ وبالمدينة حين حُوِّلت القبلة. فالمثاني إمَّا جمع مُثَنًّى أو مُثَنَّاة على صيغة اسم المفعول من التثنية بمعنى التكرير والإعادة أو جمع مَثْنًى أو مَثْنَاة بفتح الميم مَفْعَل أو مَفْعَلَة من الثَّنْي.

وهي مكيّة. وقيل: مدنيّة أيضًا لنزولها ثانيًا بالمدينة حين حوِّلت القبلة. وهي سبع آيات عند الجمهور.[2] فمنهم مَن جَعل **صراط الذين أنعمت عليهم** آيةً واحدةً دون البسملة بأنْ لم يجعلها من الفاتحة أو جعلها بعض آية، /[٩و] ومنهم[3] مذهبه[4] على العكس.

١ أ: التنفُّل.

٢ وفي هامش ج ش ب: وذكر القرطبي: أنَّه رُوي عن حسين الجُعفي أنَّها ستٌّ، وعن عمرو بن عبيد أنَّه جعل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، ٥/١] آيةً، وهي على عده ثماني [أ: ثمانية] آيات، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ [الحجر، ٨٧/١٥] وقوله: «قَسَمْتُ الصَّلَاةَ» الحديث، يردُّ هذين القولين. «منه». [**الجامع لأحكام القرآن** للقرطبي، ١٧٦/٢]. هذا النقل في نسخة أ داخل في المتن؛ لكن في النسخ ج ش ب في الهامش.

٣ أ ج ش ب + من؛ لكن في نسخة مراد ملا – من.

٤ ب: ذهبه.

Fâtiha Sûresi

Fâtiha, 1/1

"*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*"

Medine, Basra ve Şam ehli, sûrelerin başındaki besmelenin Kur'ân'dan olmadığı görüşündedirler. Bu, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin meşhur görüşüdür. Sonraki dönem Hanefîler ise mezhebin doğru görüşünün, besmelenin Kur'ân'dan olduğu, fakat ister bir âyet, isterse -sûrelerin kendisiyle başlıyor olmasını dikkate alarak- birden çok âyet olsun, besmelenin sûre(ler)den bir parça olmadığı fikrindedirler. Mekkelilere ve Kûfelilere göre ise besmele, başında bulunduğu sûrelerden bir âyettir. Şâfi'î ve takipçileri de -Allah kendilerinden razı olsun- bu görüştedir. Birtakım insanlardan besmelenin, o sûrelerde âyetin bir kısmı olduğu fikri nakledilmiştir. Böylece besmele ile ilgili beş görüşe ulaşılmış olur.

Bâ harf-i cerri, kendisinden sonra takdir edilen (bir fiile) bağlıdır. Bunun sebebi, bir işe başlamayı bütün noksanlıklardan münezzeh olan zât'ın adına özgü kılmak ve başlanılan işte O'ndan başkasını ortak kılmayı ortadan kaldırmaktır. Nitekim müşriklerin âdeti böyleydi.[1] Onlar, Allah Teâlâ'nın ismiyle (bir işe) başladıkları gibi Lât ve Uzzâ'nın ismiyle de başlamaktaydılar. Bu, onların söyledikleri bir şeydir. Fakat âriflere göre, bir işin başlangıcını bütün noksanlıklardan münezzeh olan zât'ın ismine has kılmanın hakikati, O'nun isminden başkasını başlangıçta ne olumlu ne de olumsuz bir şekilde dilin zikretmemesi ve kalbin hatırlamamasıdır.[2] Çünkü başkasını olumsuzlamada, şeklen başkasını dikkate almak vardır. Böyle olunca o (olumsuzlanan), başlangıçta dikkate alınmış ve başlangıç (âriflere göre) O'nun ismine has kılınmamış olur. (*Bâ* harfinden) sonra gizli bir fiil takdir etmeye gerek yoktur. Ne var ki Allah Teâlâ'nın ismi, önce zikredildiği gibi bir kelime takdir etme hususunda da öncedir. O -yani *bâ* harfi- ya "Kalemle yazdım." cümlesinde olduğu gibi yardım talebi ifade etmektedir ya da "*… (o ağaç) yağla birlikte biter…*"[3] âyetinde olduğu gibi birliktelik ifade etmektedir. İkincisi, güzel edebe daha uygundur.

---

1 Yani bir işe başlarken Allah'a başkalarını ortak koşuyorlardı. [trc.]

2 أ ج ش nüshalarının hâmişinde şu (Farsça) şiir yer almaktadır: *"Her yerde senin özelliklerinin çekiciliğinden söz edilir / Orada senden başka söz zor geçer / Zira senin isminle söze başladığım zaman / Ne dilde ne gönülde senden başkası geçer."*

3 Mü'minûn, 23/20.

﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة، ١/١]

ذهب أهل المدينة والبصرة والشام إلى أنَّ البسملة المصدَّرة[١] بها السور ليست من القرآن، وهو المشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه،[٢] وذهب المتأخِّرون من الحنفيَّة إلى أنَّ الصحيح من المذهب أنَّها من القرآن؛ لكنَّها ليست جزءًا من السورة سواء كانت آيةً واحدةً أو متعدِّدةً بحسب السور المصدَّرة بها. وذهب أهل مكَّة والكوفة إلى أنَّها آية من كل سورة مصدَّرة بها، وعليه الشافعي وأصحابه رضي الله عنهم.[٣] ونقل عن بعض الناس أنَّها بعض آية[٤] من كلّ منها، فارتقت المذاهب فيها إلى خمسة.

والباء، متعلِّقة بمُقدَّر بعدها؛ لإفادة اختصاص الابتداء باسمه سبحانه ورفع تشريك الغير معه سبحانه فيه، كما هو دأب المشركين؛ فإنَّهم كانوا يبتدؤون باسم اللَّات وباسم[٥] العزَّى، كما كانوا يبتدؤون باسم الله سبحانه. هذا ما قالوه؛ ولكنّ حقيقة تخصيص الابتداء باسمه سبحانه عند العارفين: أنْ لا يذكر باللسان، ولا يخطر بالجنان في الابتداء غير اسمه سبحانه لا إثباتًا ولا نفيًا،[٦] فإنَّ صورة نفي الغير ملاحظة للغير، فهو أيضًا ملحوظ في الابتداء؛ فليس الابتداء مختصًّا باسمه سبحانه، فلا حاجة إلى تقدير المحذوف مؤخَّرًا /[٩ظ] إلَّا أنْ يكون اسم الله سبحانه في التقدير أيضًا مقدَّمًا كما أنَّه في الذكر مقدَّم. وهي، أي: الباء إمَّا للاستعانة نحو كتبت بالقلم، أو للمصاحبة نحو: تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ [المؤمنون، ٢٠/٢٣] والأخير إلى حسن الأدب أقرب.

---

١ أ ب: المصدر.
٢ ش + رضي الله عنهم، صح هامش.
٣ ب: رحمهم الله.
٤ ج ش ب – آية.
٥ أ ج ش: باسم.
٦ وفي هامش أ ج ش: هرجا سخن از لطف شمائل كذرد آنجا سخن از غير تو مشكل كذرد جون من سخن از نام توآغاز كنم نى غير تو بر زبان نه در دل كذرد.

İsim, başlangıcı sakin yapılan on isimden biridir. Araplar sözün başlangıcında bu kelimelerin baş tarafına hemze-i vasıl eklerler. Basralılara göre bu kelimenin aslı *simv*[ün]'dür. (Yücelik anlamındaki) *sümüvv* mastarından türemiştir. Çünkü isimlendirme işinde, isimlendirilene yönelik bir dikkat çekme ve onun değerini yüceltme vardır. Bu, onlara göre *yed* (el) ve *dem* (kan) kelimelerinde olduğu gibi son harfi düşürülen (*mahzûfetu'l-i'câz*) isimlerdendir. Kûfelilere göre ise kelime (işaret anlamındaki) *vesm*[ün] kökünden gelmektedir. Çünkü isim, isimlendirilen varlığa işarettir. Bu kelimenin çekimi Basralıların görüşüne delâlet etmektedir. (Besmelenin yazımında) isim kelimesinin başındaki *elif* harfi, her ne kadar yazım kurallarına aykırı olsa da çokça kullanıldığı için düşürülür. *Bâ* harfi, *elif*in yerini tutsun diye uzatılır.

Dile getirilen hususlar, lafızlarla ilgili olarak zâhir ehli için söz konusudur. Buna göre onların "İsim, isimlendirilenin aynıdır." sözü mutlak anlamda doğru olmaz. Âriflere göre ise "Belirli bir sıfat ve özel bir tecellî dikkate alındığında o, Hakk'ın zâtı ve mutlak varlıktan ibarettir." Örneğin Rahmân ismi, rahmet sıfatıyla birlikte; Kahhâr, kahr sıfatıyla birlikte ilâhî zât'tır. Buna göre, akledilme bakımından isim, isimlendirilenden başka bir şey olsa da tahakkuk etmesi ve varlık bakımından isim, isimlendirilenin aynıdır. Lafızlara dökülen isimler ise bu isimlerin isimleridir. İsmin Allah'a izâfesi her iki takdirde de izâfe-i lâmiyyedir. Bununla, Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerinin arasında bulunduğu bir kısım isimler kastedilmektedir. Aynı şekilde, sadece bu isimler de kastedilmiş olabilir. Zira bu isimlerin açıkça zikredilmesi sözü edilen duruma bir karîne teşkil etmektedir. Diğer bir ihtimale göre buradaki izâfet, beyâniye olabilir.[1]

İkinci takdire göre durum açıktır. Birinci takdire göre ise bu üç isimle, onların anlamları değil bizzat kendileri kastedilmiştir. Rahmân ve Rahîm isimleri, Allah isminin yanında bulunmaktadır ki bu da Allah ismiyle kastedilen anlamı haber vermek şeklinde gerçekleşmektedir. Lafızlarla yardım talebinde ve teberrükte bulunmak, o lafızları dille söylemek sonra onların mânalarını akla getirmekle olur. Mânalarla yardım talebinde ve teberrükte bulunmak ise önce o mânaları akla getirmek, sonra dille o mânaların isimlerini söylemek suretiyle gerçekleşir.

1 Bk. Abdurrahman Câmî, *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye* (İstanbul: Dâru'ş-Şifâ, 2015), 304-305.

الاسم: أحد الأسماء العشرة التي بَنَوْا أوائلها على السكون، فعند الابتداء بها يزيدون همزة وصل. وأصله عند البصريين سِمْوٌ واشتقاقه من السُمُوّ؛ لأنَّ التسمية تنويه[1] بالمسمّى ورفعٌ لقدره، فهو عندهم من الأسماء المحذوفة الإعجاز كيَدٍ ودَمٍ. وعند الكوفيين وَسْم؛ لأنَّه علامة على المسمَّى، وتصاريفه تدلُّ على مذهب البصريين وحُذفت ألفُه في الخط مع أنَّه خلاف وضع الخط لكثرة وقوعه، وطُوِّلت الباء عوضًا عنها.

وهو عند أهل الظاهر من قبيل الألفاظ، فعلى هذا لا يصحُّ قولهم: «الاسم عين المسمَّى» على إطلاقه. وعند العارفين عبارة عن ذات الحق والوجود المطلق إذا اعتبرت مع صفة معيَّنة وتجلٍّ[2] خاصٍّ. فالرحمن مثلًا هو الذات الإلهية مع صفة الرحمة، والقهَّار مع صفة القهر، فعلى هذا الاسم هو[3] عين المسمَّى بحسب التحقُّق والوجود، وإنْ كان غيرَه بحسب التعقُّل. والأسماء الملفوظة هي أسماء هذه الأسماء، وإضافته إلى الله على التقديرين لاميَّة. والمراد به بعض أفراده التي من جملتها الله والرحمن والرحيم، /[١٠و] ويمكن أنْ يراد به هذه الأسماء بخصوصها بقرينة التصريح بها، ويحتمل أنْ يكون الإضافة بيانيَّة.[4]

أمَّا على التقدير الثاني فظاهر. وأمَّا على الأوّل فبأنْ يراد بالأسماء الثلاث أنفسها لا معانيها، ويكون الرَّحمن الرَّحيم جارين على الله على سبيل الحكاية عمَّا أريد به المعنى، والاستعانة والتبرّك بالألفاظ بإجرائها على اللسان، وإخطار معانيها بالبال؛ وبالمعاني بإخطارها بالبال وإجراء أساميها على اللسان.

---

١ أ: تنوية.
٢ أ ج ب: تجلّي.
٣ ج ش ب – هو.
٤ انظر **الفوائد الضيائية** لعبد الرحمن الجامي، ٣٠٤-٣٠٥.

Bilesin ki: O, yücelik nurlarıyla perdelendiği için O'nun zât'ı ve sıfatları konusunda akıl sahipleri yollarını kaybettikleri gibi "Allah" lafzı hususunda da aynı şekilde şaşırmışlardır. Sanki bu nurlardan bakanların gözlerini kamaştıran bir ışık yansımakta ve böylece onlar "Allah" lafzının İbranice mi yoksa Arapça mı olduğu konusunda ihtilaf etmektedirler. Bir grup, Yahudi ve Hristiyanların "Allâhâ" demeleri sebebiyle, onun İbranice olduğunu öne sürerler. Araplar da tıpkı en-nûr, er-rûh ve el-yevm kelimelerinde olduğu gibi dile kolay gelmesi amacıyla sondaki *elif* harfini düşürmüştür. Nitekim bu kelimeler İbranice'de *nûrâ*, *rûhâ* ve *yevmâ* şeklindedir ve bu kelimelerin sonlarındaki *elif*ler dile kolay gelmesi için düşürülmüştür.

Diğer bir grup da "Allah" lafzının Arapça olduğunu söyler ki bu doğru olan görüştür. Çünkü (önceki grubun) iki dilin birbirine uygunluğunu [*tevâfuk*] ifade etmeye yönelik bahsettiği hususlar -her ne kadar bu uygunluk, bahsedilen olguyu vehmettirse de- o ikisinden birinin diğerinden daha sonra olup ondan alındığına delâlet etmez. Bilakis isimle isimlendirilen arasındaki gizli bir irtibat sebebiyle bu durum gerçekleşmiştir.

Daha sonra "Allah" kelimesinin isim mi sıfat mı; türemiş mi türememiş mi; özel isim mi değil mi; türemişse, kökünün ne olduğu konularında da ihtilaf etmişlerdir. *Keşşâf* müellifine göre tercih edilen görüş "Allah" kelimesinin aslen cins isim olduğu sonra özel isme döndüğüdür. Kelimenin aslı *el-ilâh*'tır. Şaşırmak anlamındaki *elihe* kökünden türemiş olup kulluğa çalışmak, kulluk yapmak ve kul edinmek anlamındaki *te'ellehe–elehe–iste'lehe* kökünden türememiştir. Bu isim, *istevneka* (deve) gibi itaatkâr olmak kelimesinin *en-nâka*'dan (dişi deve); *istahcera* (taşlaşmak) kelimesinin de *el-hacer*'den (taş) türemesi gibi *el-ilâh* kökünden türemiştir.[1]

"Allah" isminin aslı, *el-ilâh*'tır. *Hemze*, harekesinin kendisinden önceki sâkin *lâm* harfine aktarılmasıyla sakin yapılmış ve hazfedilmiştir. Böylece kelime *el-ilâh* olmuş sonra da ârızî harekeler aslî hareke konumunda kabul edilerek birinci *lâm* harfi ikincisine idgam edilmiş ve "Allah" denilmiştir.

"Allah" kelimesinin türemesi ile ilgili başka görüşler de zikredilmiştir. Denilir ki: Bu isim "Adam başka birine sığındı [*elihe*] ve o da onu korudu" kullanımından türemiştir ki *âlehehû* kullanımı "onu korudu" ve "onu emin kıldı" anlamındadır. Yahut "Deve yavrusu sevdi/istedi [*elihe*]" kullanımından türemiştir. Bu, sütten kesilmiş deve yavrusunun annesine aşırı sevgisini ifade eder.

1 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakāiki Gavamidi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 1. Baskı, 6 c. (Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998), 1/107-108.

واعلم أنَّه كما تاهت العقلاء في ذاته وصفاته لاحتجابه بأنوار العظمة، تحيَّروا أيضًا في لفظ الله. كأنَّه انعكس إليه من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين، فاختلفوا فيه أَعِبْرِيٌّ هو أم عربٌّي؛ فذهب بعضهم إلى أنَّه عِبْريٌّ؛ لأنَّ اليهود والنصارى كانوا يقولون: أَلَّاهَا، فحذف العربُ الألف الأخيرة للتخفيف كما فعلوا في النور والروح واليوم؛ فإنَّها في اللغة العبرانية كانت نُورَا ورُوحَا ويومَا، حُذفت الألفات للتخفيف.

وذهب الآخرون إلى أنَّه عربيٌّ وهو الحقُّ، فإنَّ ما ذكروه من توافق اللغتين لا يدلُّ على كون إحديهما متأخّرةً عن الأخرى مأخوذة عنها، وإنْ أوهم ذلك؛ بل إنَّما وقع ذلك لمناسبة خفيَّة بين الاسم والمسمَّى.

/[١٠ظ] ثم اختلفوا اسم هو أم صفة، مشتقّ أو غير مشتقّ، علَم أو غير علَم، وما أصله على تقدير اشتقاقه. والمختار عند صاحب **الكشاف** أنَّه كان في الأصل اسم جنس ثم صار علَمًا وأنَّ أصله الإلٰه، وأنَّه مشتقٌّ من أَلِهَ بمعنى تحيَّر لا مِن تألَّه وأَلَهَ واستَأْلَهَ بمعنى تعبَّد وعَبَد واستعبد. فإنَّها مشتقَّة من الإلٰه اشتقاقَ استنوق واستحجر من الناقة والحجر.[١]

فالأصل في الله، هو الإلٰه، خُفِّفت الهمزة بإلقاء حركتها على اللام الساكنة قبلها وحذفت، فصار اَلِلَاه، ثم أُجريت الحركة العارضة مجرى الأصلية، وأُدغمت اللام الأولى في الثانية فقيل الله.

وقد ذُكر في بيان اشتقاقه وجوه أُخَر، فقيل: هو مشتق من أَلِهَ الرجل إلى الرجل، يَأْلَهُ أَلْهًا فزع إليه فآلَهَهُ، أي: أجاره وآمَنَه، أو من أَلِه الفصيل إذا أولع بأمِّه،

١ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٠٧-١٠٨.

Diğer bir görüşe göre de *velehe–yevlehu* kökünden türemiştir. Bunu aslı ise *vilâh*'tır. Kelimedeki *vâv* harfi, tıpkı *visâd*[ün]*-isâd*[ün] ve *vişâh*[ün]*–işâh*[ün] kelimelerinde olduğu gibi hemzeye çevrilmiştir. *Veleh* ise aşırı sevgi anlamındadır.

Allah kelimesinin *lâhe - yelûhu*'dan veya *yelîhü–leyh*[en] *ve lâh*[en] kökünden türediği de dile getirilmiştir. Bu, "gizlendi" veya "yükseldi" anlamına gelmektedir. Bu kelimenin aslı *lâh*[ün]'dur. Kelimenin başına lâm-ı ta'rif gelmiş ve Allâh kelimesi oluşmuştur.

Lafza-i celâl'in "Bir yerde ikâmet ettim." anlamındaki *elehtü bi'l-mekân* kullanımından türediği de söylenmiştir.

Allah lafzının, "kulluk etmek" anlamındaki *elihe* kökünden türediği ifade edilmiştir. Bu anlamıyla *elihe* kökü için zikredilenler dilin aslında yoktur. Bundan dolayı *Keşşâf* sahibi, Allah lafzının tıpkı *te'ellehe–iste'lehe*'de olduğu gibi *el-ilâh* kökünden türediğini söylemiştir ancak İbn Abbas'ın [*radıyallâhu anhumâ*] kıraati bu görüşü men eder. Bu kıraate göre ﴿وَيَذَرَكَ وَ آلِهَتَكَ﴾ âyeti[1] "Senden ve kulluğundan yüz çevirdi." anlamındadır.

Şu şekilde bir görüş de öne sürülmüştür: Allah lafzında asıl olan üçüncü şahsa kinâye olan *hâ* harfidir. Bu, onların O'nu zihinlerinde hazır bulundurmaları ve O'na kinâye harfiyle işaret etmeleri sebebiyledir. Daha sonra kelimeye sahiplik bildiren *lâm*'ı eklemişlerdir. Çünkü onlar, Allah'ın varlıkları yarattığını ve onlara sahip olduğunu bilmekteydiler. Böylece kelime *lehû* oldu. Akabinde de yüceltme amaçlı olarak lâm-ı ta'rif eklendi. Bu *lâm*'ı da yüceltme anlamını vurgulamak için kalın okudular. Böylece görüldüğü üzere Allah kelimesi oluştu.

Ancak "var etmeye kadir olma" anlamında *el-ilâhiyye* kökünden türemesine gelince, konunun bunun zıddına olduğu açıktır. Çünkü *el-ilâhiyye* kelimesi, *el-ilâh*'tan türemiştir. *el-ilâh*, *el-ilâhiyye*'den türemiş değildir.[2]

Şu şekilde bir görüş de mevcuttur: Allah lafzı türememiştir. Bilakis o, yukarıda zikredilen herhangi bir mânayı dikkate almaksızın en baştan, Allah'ın zâtı için özel bir isimdir. Bu görüş bazı âriflerin, Allah lafzının ilâhî zât'ın ismi olduğuna yönelik söylediklerine uygun düşmektedir. O'na yönelik bu isimlendirme, mutlak anlamda O'nun ilâhî zât olması bakımındandır. Yoksa zât'ın herhangi bir sıfatla nitelenip

1 A'râf 7/127.

2 Lafza-i celâl'in türemesi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, thk. Reşid b. Ömer A'razî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 153-163.

أو من وَلَه يَوْلَه، وأصله وِلَاه، فأُبدلت الواو همزة كما قالوا: وِسَاد وإِساد، ووِشاح وإِشاح، والوَلَهُ هو المحبَّة الشديدة،

أو مِنْ لَاه يَلُوه، أو يَلِيه لَيهًا ولَاهًا، بمعنى احتجب أو ارتفع، فأصله لَاهٌ أُدخل عليه لام التعريف فصار الله،

٥ أو من أَلَهْتُ بالمكان إذا أقمت به،

وقيل: هو مشتقّ من أَلِه بمعنى عَبَد، وما ذكر من أنَّ أَلِهَ بهذا المعنى لم يوجد في اللغة الأصليَّة، ولذلك جعله صاحب **الكشاف** مشتقًّا من الإِلَه، مثل تألَّه واستأله يمنعه قراءة /[١١و] ابن عباس رضي الله عنهما: وَيَذَرَكَ وَاٰلِهَتَكَ [الأعراف، ١٢٧/٧]، أي: عبادتك.

١٠ وقيل: الأصل فيه هاء الكناية عن الغائب. وذلك أنَّهم أثبتوا موجودًا في نظر عقولهم، وأشاروا إليه بحرف الكناية، ثم زادوا فيه لام المِلك لِما علموا أنَّه خالق الأشياء ومالكُها، فصار له ثم زيدت فيه الألف واللام للتعريف تعظيمًا، وفخَّموه توكيدًا لهذا المعنى؛ فصار الله كما ترى،

وأمَّا اشتقاقه من الإلهَّية، بمعنى القدرة على الإيجاد فالظاهر أنَّ الأمر بالعكس
١٥ إذ الإلهيَّة مأخوذة من الإِلَه؛ لا الإِلَه من الإلهيَّة.[١]

وقيل: ليس هو بمشتقٍّ؛ بل هو علَم ابتداءً لذاته المخصوصة من غير ملاحظة معنى من المعاني المذكورة، ويُلائم هذا المذهب ما ذكره بعض العارفين من أنَّه اسم للذات الإلهيَّة من حيث هي هي على الإطلاق لا باعتبار اتِّصافها بالصفات

١ انظر لمعلومات كثيرة عن وجوه اشتقاق لفظة 'الله' إلى **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ١٥٣-١٦٣.

nitelenmemesi bakımından değildir. Aynı şekilde ilk görüş de diğerlerinin görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Onlar, Allah lafzının ilâhî mertebe için özel bir isim olduğunu düşünmektedirler. Çünkü mutlaklığı bakımından zât bilinemez, işaretler O'nu gösteremez. zât-ı mahz ve salt vücûd dışındaki bir anlamın kendisinden anlaşılmadığı bir isim, O zât için söz konusu olamaz.

Şu hususun ifade edilmesi mümkündür: Besmeledeki "Allah'ın adıyla" ifadesiyle ile kastedilen, mutlak zât'tır. Bu anlamın verilmesinde karîne "isim" kelimesinin "Allah" lafzına izâfe edilmesidir. Çünkü zât, hangi taayyünle olursa olsun isimler gibidir. Böyle olunca onunla Mutlak zât'ın kastedilmesi gerekir ki isimle ilgili bir şâibe olmasın. Hamdelede (zikredilen "Allah" lafzıyla) kastedilen ise ilâhî mertebedir. Çünkü hamd, Mutlak zât için söz konusu değildir.

Bazı Arap dili bilginleri bu isme, başka isimlerde bulunmayan özellikler verildiğini söylemişlerdir:

I-Diğer isimler Allah ismine nispet edilmiş fakat o, başka isimlere nispet edilmemiştir.

II-Diğer isimlerden farklı olarak hiçbir yaratılmış bu isimle adlandırılmamıştır.

III-Araplar Allah isminin başında nida harfi olan *yâ* harfini düşürmüşler, bu ismin sonuna şeddeli bir *mîm* getirerek *Allâhümme* demişlerdir. Ancak bunu başka bir isim için gerçekleştirmemişlerdir.

IV-Araplar bu isimde *elif* ve *lâm*ı, hemzeye bedel olarak sürekli söylemişler ve bunu da başka bir isim için yapmamışlardır.

V-Araplar, [يا الله (*Yâ Allah*)] demek suretiyle Allah isminin başındaki *hemze*yi, hemze-i kat'î yaparlar.

VI-Araplar, seslenme harfi olan *yâ* ile *elif* ve *lâm* harflerini bir araya getirirler. Bunu dilin geniş kullanımları içinde başka bir isim için söz konusu etmemişlerdir.

VII-Yemin için sadece bu ismin başına *tâ*, *eymün*[1] ve *eym* harflerini ge-

1 ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Eymünüllâh* ifadesi yemin etmek için belirlenmiştir. Mübtedâ olarak merfudur. Haberi gizlidir ve şöyle takdir edilir: "*Eymünüllâhe kasemî*". Belki de buradaki *nûn* harfi düşürülerek "*Eymüllâh*" denilmiştir. Ebû Ubeyde şöyle söylemektedir: Araplar

ولا باعتبار لا اتِّصافها بها، كما يناسب المذهب الأوَّل ما ذكره آخرون من أنَّه علَم للمرتبة الإلهيَّة؛ فإنَّ الذات من حيث إطلاقها لا تُعلم ولا تعيّن[1] إليها الإشارة، ولا يمكن لها اسم لا يفهم منه غير الذات المحضة والوجود الصرف.

ولا يبعُد أنْ يقال: المراد باسم الله في البسملة هو الذات المطلقة بقرينة إضافة الاسم إليه؛ فإنّ الذَّات بأيِّ تعيُّن /[١١ظ] كان هي من قبيل الأسماء، فينبغي أنْ يراد به[2] الذات المطلقة لئلا يكون فيه شائبة اسميَّة. وفي الحمدلة هو المرتبة الإلهيَّة؛ لأنَّ الحمد لا يكون للذات المطلقة.

قال بعض أهل العربية: قد خُصَّ هذا الاسم بخواصٍّ لا يوجد في غيره:

منها: أنَّه ينسب سائر الأسماء إليه ولا ينسب هو إلى شيء منها.

ومنها: أنَّه لم يسمَّ به أحد من الخلق[3] بخلاف سائر الأسماء.

ومنها: أنَّهم حذفوا لفظة «يا» مِن أوّله وزادوا ميمًا مشدَّدة في آخره فقالوا: اللّٰهم، ولم يفعل ذلك بغيره.

ومنها: أنَّهم[4] ألزموه الألف واللام عوضًا من همزته، ولم يفعل ذلك في غيره.

ومنها: أنَّهم قالوا: «يا الله» فقطعوا همزته.

ومنها: أنَّهم جمعوا فيها بين يا التي للنداء وبين الألف واللام، ولم يفعل ذلك في غيره في سعة الكلام.

ومنها: تخصيصهم إيَّاه في القَسم بإدخال التاء، وأَيْمُنُ[5] وأَيْمُ في قولهم:

---

١ أ ج ش ب: تتعين؛ لكن في نسخة مراد ملا: تعين.
٢ ش – به.
٣ أ: الأسماء.
٤ ب – أنَّهم.
٥ وفي هامش ج ش ب: أيمن الله بضمّ الميم والنون، اسم وضع للقسم وهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف

tirerek: *tallâhi–eymünüllâhi–eymüllâhi* demişlerdir.[1]

Allah isminde *lâm*dan önceki harf, fethalı veya dammeli olduğunda *lâm* harfini kalın okumak, Arapların nesilden nesile miras aldıkları bir âdettir. Allah isminden *elif*i düşürmek hatadır ve bu hata sebebiyle namaz bozulur yine bu hatadan dolayı açık yemin gerçekleşmiş olmaz.

er-Rahmân, tıpkı *ğadab* (kızmak) kökünden *ğadbân* (kızgın) kelimesinin türemesi gibi *rahime* (rahmet) etmek kökünden *fa'lân* kalıbında türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Geçişli fiil, geçişsiz yapılmış, fiilin ortadaki harfi *rahume* şeklinde damme yapılarak sıfat-ı müşebbehe bu fiilden türetilmiştir.

er-Rahîm, -Sîbeveyhi'nin Arapların: "O, filan kişiye rahmet edendir." cümlesindeki kullanımı hakkında dikkat çektiği üzere- eğer mübalağa sigası kabul edilirse sorun bulunmaz.[2] Şayet *Keşşâf*taki ifadenin[3] ihsâs ettirdiğine binaen sıfat-ı müşebbehe kabul edilirse, Rahmân kelimesinde bahsedilen açıklama burada da söz konusu olur.

Rahmet, dilde ikram ve iyilikte bulunmayı gerektiren "kalp inceliği" ve "şefkat duyma" hissidir. Bu, mizaçla ilgili niteliklerdendir. Allah Teâlâ ise böylesi bir durumdan münezzehtir. Ne var ki rahmetin bütün noksanlıklardan münezzeh olan O zât için söz konusu edilmesi, amaçların -ki bu fiillerdir- dikkate alınması sebebiyledir. (Nitekim bu fiiller) infialler ifade eden ilkelerden uzaktır. Rahmet, "nimet verme" ve "nimeti irade buyurmak"tan ibarettir. Bunlardan her biri, kalp inceliğinin ve şefkatin bir sonucudur. Dolayısıyla da sebebin, sonuca isim olarak verilmesi kabilinden bir mecâz-ı mürseldir. Bu, rahmet ve benzeri (sıfatların), cem' mertebesine dayanması söz konusu olduğunda böyledir. Eğer fark mertebesine dayanacak olursa bu te'vile ihtiyaç kalmaz.

---

yemîn kelimesiyle ant içiyorlar ve "*Yemînullahi le ef'alenne*" (Allah'a yemin olsun ki yapacağım) diyorlardı. Sonra bu kelimeyi *eymün* şeklinde birleştirdiler ve: "*Eymünüllâhe le ef'alenne*" dediler. İşte bu *eymünüllâh* ifadesinin aslıdır. Daha sonra bu kullanım çoğaldı ve dilleri yatkınlık kazandı nihayetinde *nûn* harfini de düşürerek: "*Eymüllâh*" dediler. el-Cevherî, *es-Sıhâh,* "يمن".

1 Ebü'l-Meâlî Sadreddin Konevî, *İ'câzu'l-Beyân fî Tefsîri Ümmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı (İran: Müessese-i Bustân-i Kitâb-ı Kum, 1381), 153-154.

2 Sîbeveyhi, *fa'il* kalıbının geçişli olduğunu kabul etmektedir. Fakat bazı dil bilginleri onun bu görüşünü reddetmektedirler. Bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâr li Sibeveyhi ale'l-Müberred*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 68-72.

3 Müellifin, Zemahşerî'in şu ifadesine işaret etmiş olması mümkündür: "*Rahmân* kelimesi *ra-hi-me* kökünden *fa'lân* kalıbında bir kelimedir. Tıpkı *ga-di-be* kökünden gelen *gadbân* ve *se-ke-râ* kökünden gelen *sekrân* kelimesi gibi. *Rahîm* de aynı kökten *fa'il* kalıbında bir kelimedir. Tıpkı me-ri-da aslından gelen *merîd* ve *se-kı-me* kökünden gelen *sekîm* kelimesi gibi." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/108.

تالله وايمن الله، وايم الله[1]

وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضمَّ سنَّة ورِثها العرب كابرًا عن كابر. وحذف ألفه لحن يفسُد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين.

والرحمن: فَعْلَان مِن رحِم، كغضبان من غضِب، على أنَّه صفة مشبَّهة يجعل الفعل المتعدِّي لازمًا، فيُنقل إلى فَعُل بضمّ العين، ثم يُشتقُّ منه /[١٢و] الصفة المشبَّهة.

وأمَّا الرحيم: فإنْ جُعل صيغة مبالغة كما نصَّ عليه سيبويه[2] في قولهم: «هو رحيم فلانًا» فلا إشكال، وإنْ جُعل من الصفات المشبَّهة كما يُشعر به كلام **الكشاف**[3] فالوجه فيه ما ذكر في الرحمن.

والرحمة: في اللُّغة رقَّة القلب وانعطاف يقتضي التفضُّل والإحسان، وهي من الكيفيَّات التابعة للمزاج، والله سبحانه منزَّه عنها، فإطلاقها عليه سبحانه إنّما هو باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي هي انفعالات، فهي عبارة عن الإنعام أو إرادته؛ فإنَّ كلَّ واحد منهما مسبَّب عن رقَّة القلب والانعطاف؛ فيكون مجازًا مرسلًا من باب إطلاق السبب على المسبَّب، هذا إذا كانت[4] الرحمة وأمثالها مستندةً إلى مرتبة الجمع، وأمَّا إذا كانت مستندةً إلى مرتبة الفرق فلا حاجة إلى هذا التأويل.

والتقدير: أيمن الله قسمي، وربَّما حذفوا منه النون فقالوا: ايم الله، وقال أبو عبيدة: كانوا يحلفون باليمين يقولون: يمين الله لأفعل، ثمَّ يجمع اليمين على أيمن وحلفوا به فقالوا: أيمن الله لافعلنَّ كذا، فهذا هو الأصل في أيمن الله، ثمَّ كثر في كلامهم حتى خفَّف على ألسنتهم حتى حذفوا منه النون فقالوا: أيم الله. كذا في **الصحاح**. «منه». [**الصحاح** للجوهري، «يمن»].

١ **إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن** لصدر الدين القونوي، ١٥٣-١٥٤.

٢ ذهب سيبويه إلى أنَّ صيغة فعيل يتعدى؛ لكن بعض النحاة ردوا على قوله هذا، انظر **الكتاب** لسيبويه، 1/113-115؛ **الانتصار لسيبويه على المبرد** لأبي العباس بن وَلَّاد، 72-68.

٣ لعلَّ المؤلف يشير إلى هذا القول للزمخشري: ''والرحمن فعلان من رحم، كغضبان وسكران من غضب وسكر؛ وكذلك الرحيم فعيل منه، كمريض وسقيم من مرض وسقم.'' **الكشاف** للزمخشري، ١٠٨/١.

٤ ش: كان.

Rahmân kelimesinde Rahîm'e göre daha fazla mübalağa vardır. Çünkü Rahmân kelime kalıbı olarak daha fazla harfe sahiptir. Bahsedilen mübalağalı anlam: Ya Rahmân'ın her iki cihanı, Rahîm'in de sadece dünya hayatını kapsaması sebebiyledir. Nitekim bir rivayette: "Ey dünya ve âhiretin Rahmân'ı ve dünyanın Rahîm'i!" ifadesi yer almaktadır.[1] Yahut (bu mübalağa) kendilerine merhamet edilen fertlerin çokluğu ve azlığına göredir. Zira rivayette: "Ey dünyanın Rahmân'ı, âhiretin Rahîm'i!" şeklinde bir ifade de bulunmaktadır.[2] Veyahut (bu mübalağa) nimetteki yüceliğin ve hassas ölçünün dikkate alınmasına göredir. Özetle, Rahmân isminde Rahîm'de bulunmayan mübalağalı bir anlam bulunmaktadır. Dolayısıyla bu isimle her ne şekilde olursa olsun daha fazla rahmet anlamı kastedilmektedir. Onlardan nakledilen: "Ey dünya ve âhiretin Rahmân'ı ve yine her ikisinin Rahîm'i!" rivayeti[3] bu ifade edilen hususa aykırı değildir. Çünkü bu ikisinin yüceliğe ve hassas ölçüye hamledilmesi mümkündür.

Bazı âlimler de *fa'lân* kalıbındaki Rahmân isminin, rahmet sıfatındaki yüceliğe işaret ettiğini dile getirmektedirler. Çünkü *ğadbân* (kızgın) kelimesi "sinir küpü" demektir.[4] *Fa'îl* kalıbındaki Rahîm ise bu niteliğin devamlılığına delâlet etmektedir. Zira (süreklilik bakımından) *semî'un basîrun* (hakkıyla işiten ve gören) ifadesi, (sürekliliği dile getirmesi bakımından) *sâmi'un bâsirun* (işiten ve gören) ifadesinin üzerindedir. Dolayısıyla Rahmân ve Rahîm kelimeleri, rahmet niteliğinin yüceliği ve devamlılığına işaret etmektedir.

Daha altta olandan daha üstün olana doğru ilerleme üslûbundaki kurala rağmen, Rahmân isminin Rahîm isminden önce zikredilmesi; ya Rahîm'in, Rahmân isminin bir tamamlayıcısı ve takipçisi olmasına binaendir. Yahut Rahmân isminin Allah ismine daha fazla benzemesi sebebiyledir. Çünkü bu isim sadece Allah Teâlâ'ya hastır. Veya dünyadaki rahmetin önceliği dolayısıyladır. Ya da âriflerin: "Rahmet, varlıktır." sözleriyle kabul ettikleri anlam nedeniyle de Rahmân ismi öne alınmış olabilir. Nitekim aslı dik-

---

1 Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr ed-Demâmînî, *Mesâbîhu'l-Câmi'*, thk. Nuruddin Tâlib, 10 c. (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2009), 8/147.

2 Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kārî*, 1. Baskı, 25 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 18/103.

3 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avvame, 1. Baskı, 26 c. (Cidde: Dâru'l-Kıble, 2006), 15/304; Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, 25 c. (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 20/154-155.

4 Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Yakub Abdunnebi, 15 c. (Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), "rhm" Mecdüddin Muhammed b. Ya'kūb Firuzâbâdî, *el-Besâir Zevi't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 3. Baskı, 6 c. (Kâhire: Cumhuriye Mısru'l-Arabiyye Vizâratu'l-Evkâf, 1996), 3/53-54.

وفي الرحمن زيادة مبالغة من الرحيم لزيادة البناء، وهي إمَّا بحسب شموله للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الأثر: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا»،[1] وإمَّا بحسب كثرة أفراده المرحومين وقلتها كما ورد: «يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة»،[2] وإمَّا بحسب[3] جلالة النِّعم ودقَّتها. وبالجملة ففي الرحمن
٥ مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم، فيقصد به رحمة زائدة بوجه ما، / [١٢ظ] فلا ينافيه ما يروى من قولهم: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما».[4] لجواز حملهما على الجلائل والدقائق.

وقال بعضهم: الرحمن على وزن فعلان يدلُّ على عظم صفة الرحمة. فإنَّ غضبان هو الممتلئ غضبًا.[5] والرحيم على وزن فعيل يدلُّ على دوام ذلك الوصف؛
١٠ فإنَّ قولك: «سميع بصير» هو فوق قولك: «سامع باصر»، فدلَّت الكلمتان على عظم هذه الصفة ودوامها.

وتقديم الرحمن على الرحيم على أنَّ القياس الترقّي من الأدنى إلى الأعلى؛ إمَّا بناءً على أنَّه كالتتمَّة والرديف للرحمن، أو لزيادة شبهه بالله حيث اختصَّ به سبحانه، أو لتقدُّم رحمة الدنيا، أو لِما
١٥ ذهب إليه العارفون من أنَّ الرحمة هي الوجود، فإنْ اعتبرت من حيث

---

١ انظر **مصابيح الجامع** للدماميني، ١٤٧/٨.
٢ انظر **عمدة القاري** لبدر الدين العيني، ١٠٣/١٨.
٣ أ: باعتبار.
٤ **مصنف ابن أبي شيبة**، ٣٠٤/١٥؛ **المعجم الكبير** للطبراني، ١٥٤/٢٠-١٥٥.
٥ انظر **تهذيب اللغة** للأزهري، «رحم»؛ **بصائر** للفيروزابادي، ٥٣/٣-٥٤.

kate alınarak rahmetin vahdeti ve mutlaklığı göz önünde bulundurulursa Rahmân isminin rahmetten türediği ifade edilebilir. Şayet rahmetin ve ilgili olduğu varlıkların hususiliği dikkate alınırsa Rahîm isminin rahmetten türediği söylenebilir. Kuşkusuz birinci durum, ikincisinden önceliklidir.

Fâtiha, 1/2

"*Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*"

"*Hamd Allah'a aittir.*" Hamd, nimet verme veya benzeri iradî (eylemlerdeki) güzel olan şey sebebiyle yapılan övgüdür. Medh ise mutlak anlamda güzel olan şey sebebiyle yapılan bir övgüdür. *Keşşâf* sahibi, hamd ve medhin iki kardeş -yani eş anlamlı- olduğu görüşündedir.[1] Çünkü o, medhi de iradî (eylemlerdeki) güzellik sebebiyle övgüde bulunmak anlamında kullanır. Nitekim bu hususu, "*Fakat Allah size imanı sevdirdi.*"[2] âyetinin tefsirinde açıklamaktadır. Hamd iradî (eylemlerdeki) bir güzelliğe has kılınırsa, bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi zâtî sıfatları sebebiyle övülmemesi gerekir. Bilakis hamd O'nun tercihiyle O'ndan ortaya çıkan fiillere has kılınmış olur. Aksi takdirde zât'ının bu sıfatlar için yeterli olması sebebiyle bu sıfatları, faili müstakil olan iradî fiiller konumuna koymak gerekir. Derin düşünce sahibi kişi için açıktır ki bu belirleme hamdin zâtî sıfatlar için kullanımını gerektirmez. Bilakis hamd lafzının, O'nun sıfatları sebebiyle övülmesine isim olarak verilmesinin uygunluğunu mecazen gerekli kılar. Bu iki görüşten biri nerede diğeri nerede?! Âriflere göre hamdin hakikati, hamd edilenin kemâlini söz, fiil veya hâl ile ortaya koymaktır. Bahsedilen bu kemâlin iradî olup olmaması birdir.

Hamd kelimesi, mübtedâ olduğu için merfudur. Haberi "*Allah'a aittir*" [*lillâhi*] lafzıdır. Aslında kelime mansûbdur ve nasb ile de okunmuştur. Devamlılığa ve kalıcılığa delâlet etmesi için mansûbluktan merfuluğa dönüştürülmüştür. *Dâl* harfinin harekesini, *lâm* harfine uydurmak suretiyle *elhamdi lillâhi* ve *lâm* harfinin harekesini *dâl* harfine uydurarak *elhamdü lüllâhi* şeklinde de okunmuştur. Bunun sebebi, çoğu zaman birlikte kullanıldığı için bu iki kelimenin bir kelime kabul edilmesidir. Tıpkı Arapların *münhuduru'l-cebel ve miğiratün* kullanımında olduğu gibi.[3]

---

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/111.
2 Hucurât, 49/7.
3 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/113.

وحدتها وإطلاقها نظرًا إلى مَحْتِدها اشتقّ منها الرحمن، وإن اعتبرت من حيث تخصُّصها وتخصُّصها باعتبار متعلَّقاتها اشتقَّ منها الرحيم، ولا شكَّ أنَّ الحيثيَّة الأولى متقدمة على الثانية.

﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، ١/٢]

الحمد لله؛ الحمد: هو الثناء على الجميل الاختياري من الإنعام وغيره، والمدح هو الثناء على الجميل مطلقًا. وذهب صاحب **الكشاف** إلى أنَّهما أخوان،[١] أي: مترادفان؛ لتخصيصه المدح أيضًا بالجميل الاختياري كما صرَّح به في تفسير قوله تعالى[٢]: وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ [الحجرات، ٤٩/٧] وإذا خصَّ الحمد بالجميل الاختياري لزم أنْ لا يحمد الله /[١٣و] سبحانه على صفاته الذاتيَّة كالعِلْم والقدرة والإرادة؛ بل اختصَّ بأفعاله الصادرة عنه باختياره، اللّٰهم إلَّا أنْ يجعل تلك الصفات لكون ذاته كافيةً فيها بمنزلة أفعالٍ اختياريَّةٍ يستقلُّ بها فاعلها. ولا يخفى على المتأمِّل أنَّ ذلك الجعل لا يقتضي صحَّة الحمد على الصفات الذاتيَّة؛ بل يقتضي صحَّة إطلاق لفظة الحمد على الثناء على صفاته تجوُّزًا وأين أحدهما عن الآخر؟ وحقيقته عند العارفين: إظهار كمال المحمود قولًا أو فعلًا أو حالًا، سواء كان ذلك الكمال اختياريًّا أو غير اختياريٍّ.

ورفعُه بالابتداء وخبره **لله**، وأصله النصب، وقد قرئ به. وإنَّما عُدل به إلى الرفع دلالةً على الدوام والثبات. وقرئ الحَمْدِ لِلّٰهِ باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلًا لهما لكثرة استعمالهما معًا بمنزلة كلمةٍ واحدةٍ كقولهم: «مُنْحُدُرُ الْجَبل ومِغِيرة».[٣]

١ **الكشاف** للزمخشري، ١/١١١.
٢ أ ج ش – تعالى.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ١/١١٣.

(*Hamd*in başındaki) *lâm* (ال), cins anlamında kullanılan kelimeyi belirli yapmak içindir. Bu, herkesin bildiği bir *hamd* anlamına işaret etmektedir. *Lâm* harfiyle mahiyeti bakımından *hamd*in cinsinin kastedilmesi mümkündür. Nitekim *Keşşâf* müellifi, *hamd*in tahsisinin şu (iki) şekilde olmasına dayanarak bu anlamı tercih etmiştir:[1] Öncelikle bu tahsis, hâricî bir durumdan yardım almaksızın doğrudan kelâmın özünden istifade ederek gerçekleşir. Bu, onun bütün fertlere tahsis edilmesini gerekli kılmak suretiyle meydana gelir. Yine *lâm* harfiyle bütün fertlerde gerçekleşmesi bakımından *hamd*in cinsinin kastedilmesi de mümkündür. Nitekim *Miftâh* müellifi de hitap ile ilgili durumlarda lâm-ı cinsin bulunduğu kelimelerde zihne ilk gelen anlamın istiğrak olmasına dayanarak bu anlamı tercih etmiştir.[2] Bu husus, kullanımda yaygındır. O zaman fertlerin tahsisi bu durumu açıklamaktadır.

Şayet: "Ne *hamd* cinsinin ne de *hamd*in fertlerinin bütün noksanlıklardan münezzeh olan o zâta tahsis edilmesi uygundur. Çünkü fiilleri yaratmak ehl-i hakka göre Allah'a ait olsa da kesbin de onda bir dahli söz konusudur. Dolayısıyla *hamd*, bu açıdan O'na döner. Mutezile'ye göre ise kulun fiillerinin yaratıcısı -Allah'ın sadece o fiile imkân ve onu işlemeye yönelik kula güç vermesiyle birlikte- yine kul olduğu için bu fiillerden dolayı *hamd* O'na has kılınmamış olur. Aksine bütün *hamd*ler bir açıdan O'na döner ki bu da tahsis değil ortaklık ifade etmektedir."

Dersen ben de şu şekilde cevap veririm: "Bu durumu şöyle ifade etmek mümkündür: O, hitabî makamda cinsi, kemâle hasretti ve sanki onu hakikatin bütünüymüş gibi yaptı. Böylece *hamd*i, bizzat *hamd* olması açısından veya fertleri bakımından O yüce zâta has kılmış oldu."

Eğer "*Hamd yalnızca Allah'a aittir.*" âyeti, aslen "Allah'a muhakkak sûrette hamd ederim veya ederiz." anlamında olduğu için bununla kastedilen sadece tekil olsun çoğul olsun mütekellime isnad edilen hamd olmaktadır. Hâl böyle iken cinsin yahut cinsin fertlerinin tahsisini kastetmek nasıl uygun olabilir? Bu yüzden kelâm, tahsis ifade ettikten sonra sınırsız değil hususi bir hamdin tahsisini ifade etmiş olur." dersen ben de şöyle derim:

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/112.

2 Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 278.

واللام فيه لتعريف الجنس، وهو الإشارة إلى ما يعرفه كلُّ أحد من معنى الحمد. فيمكن أنْ يقصد به جنس الحمد من حيث هو كما اختاره صاحب **الكشاف**[1] بناءً على أنَّ اختصاص الحمد يكون حينئذٍ مستفادًا من جوهر الكلام من غير استعانة بالأمور الخارجة ويكون مستلزمًا لاختصاص جميع الأفراد؛ وأنْ يقصد به الجنس من حيث تحقُّقه في ضمن جميع الأفراد، كما اختاره صاحب **المفتاح**[2] /[**١٣ظ**] بناءً على أنَّ المتبادر إلى الذهن من المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابيّة هو الاستغراق، وهو الشائع في الاستعمال، وحينئذٍ يكون اختصاص الأفراد مصرّحًا به.

فإنْ قلتَ: لا يصحُّ تخصيص جنس الحمد ولا تخصيص أفراده به سبحانه؛ فإنَّ خلق الأفعال وإنْ كان من الله عند أهل الحق فللكسب فيه مدخل، فيرجع إليه بهذا الاعتبار حمد. وأمَّا عند المعتزلة فلأنَّ خالق أفعال العبد هو العبد وبمجرَّد تمكين الله وإقداره عليها، لا يختصُّ الحمد عليها به؛ بل يرجع إليه سبحانه أيضًا كلُّ حمد باعتبار وهو لا يفيد التخصيص بل الاشتراك.

قلتُ: لا يبعُد أنْ يقال: إنَّه جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفًا إلى الكامل، كأنَّه كلُّ الحقيقة، فاختصَّ الجنس من حيث هو، أو إفراده به سبحانه.

فإنْ قلتَ: كيف يصحُّ قصد تخصيص الجنس أو إفراده، والحال أنَّ قوله: **الحمد لله** كان في الأصل: أحمد الله حمدًا، أو نحمده حمدًا، فلا يكون المراد إلَّا الحمد المستند إلى المتكلِّم الواحد أو مع الغير، فبعد إفادة الكلام التخصيص لا يفيد إلَّا تخصيص الحمد المخصوص لا مطلقًا.

---

١ **الكشاف** للزمخشري، ١/١١٢.
٢ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ٢٧٨.

"Hamd kelimesi, tıpkı merfu olduğunda yenilenme ve ortaya çıkma anlamından uzak olduğu gibi, belirli bir faile nispet edilmekten de uzaktır. Aynı şekilde çoğul mütekellim formunun, Hakk olsun halk olsun hamd edenlerin tamamının lisanıyla gerçekleşmesi de mümkündür."

Sonra bilesin ki hamd eden cem' makamında olduğunda, *lâm* harfinin cinse hamledilmesi uygun olur. Eğer cem'den önceki fark makamında olursa istiğrâk anlamı uygundur; fakat bu durumda te'vile gidilir. Şayet cem'den sonraki fark makamında ise lâm-ı ta'rifin istiğrak anlamında olması uygundur ancak herhangi bir te'vile gidilmez. Şayet cem'u'l-cem' makamında olursa, biri diğerini engellemeksizin hem cins hem de istiğrâk anlamının ifade edilmesi uygun olur.

Ayrıca bilesin ki hamd ile hem hamd edicilik hem de hamd edilmişlik beraberce kastedilmiş olabilir. I-Bu, manevî bir müşterekliğe binaen gerçekleşir. Çünkü o, hamd edenle hamd edilen arasındaki bir fiildir. Bu fiilin hamd edene nispeti dikkate alınırsa hamd etme anlamı; fiilin hamd edilene nispeti dikkate alınırsa hamd edilme anlamı kastedilmiş olur. II-Yahut bu lafzî bir müşterekliğe binaen gerçekleşir. Âriflerin kabul ettiği üzere müşterek lafzın iki veya daha fazla anlamda kullanılması caizdir.[1] III-Ya da bu, iki mâna arasındaki müşterek anlamdan mecaz olarak da gerçekleşir.

"*Âlemlerin Rabbi*" Rabb, sahip demektir. Kelime ya geçişli bir fiilden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Bu ihtimal fiili *fe'ule* kalıbına aktarmak suretiyle geçişsiz yaptıktan sonra gerçekleşir. Böylece fiilin, mâzîde ortadaki harfi fethalı; muzâride ise dammeli olarak *rabbehû–yerubbuhû–rabb*[en] formunda gelir ve "ona sahip oldu" anlamındadır. Ayrıca "ona efendi oldu" anlamı da bulunmaktadır. Ya da mübalağa amaçlı olarak mastarla niteleme kabul edilebilir. Nitekim (birini) "adalet" ile nitelemek böyledir. Rabb,

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: "Kur'ân'da dilde çeşitli anlamları bulunan herhangi bir kelimenin bütün anlamları yüce hak tarafından kastedilmiştir. Bir kimse, Hakk'ın kelâmına dair Kur'ân'ın nazil olduğu dilin gerektirdiği bir şey söyleyip, kesin şer'î ilkeler de bununla çelişmezse, bu yorum doğrudur ve Allah'ın irade ettiği anlamdır. Bu yorumun doğruluğu ise ya konuşana ya da kendisine (muhataba) veya bu makamda ona zevkte ve anlayışta ortak olan kimseye nispetledir. Sonra kelimelerin bazı âyet ve sûrelerdeki birtakım anlamları bağlamlarına daha uygun ve hâl karînelerinden açığa çıkan çeşitli açıklamalara daha münasip olabilir; bu hal karîneleri arasında, nüzul sebepleri, âyetin, kıssanın ve hükmün siyakı veya muhataplar ve onların öncüllerinde olduğu gibi daha yaygın ve meşhur olan anlamın dikkate alınması zikredilebilir. Binaenaleyh bu durum ifade ettiğimiz hususla çelişmez. Nitekim Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır. Bâtınının yediden yetmişe kadar giden bâtını vardır." Konevî, *İ'câzu'l-Beyân*, 187-188.

قلتُ: كما أنَّه في صورة الرفع يتجرَّد الكلام عن التجدُّد والحدوث كذلك يتجرَّد عن النسبة إلى فاعل مخصوص، وأيضًا يمكن أنْ يكون صيغة المتكلم / [١٤و] مع الغير على ألسنة جميع الحامدين حقًّا وخلقًا.

ثم اعلم أنَّه إذا كان الحامد في مقام الجمع فالمناسب أنْ يحمل اللام على الجنس. وإنْ كان في مقام الفرق قبل الجمع فالمناسب الاستغراق ولكن بالتأويل. وإنْ كان في مقام الفرق بعد الجمع فالمناسب الاستغراق لكن بلا تأويل. وإنْ كان في مقام جمع الجمع فالمناسب الجنس والاستغراق معًا من غير احتجاب بأحدهما[١] عن الآخر.

ثم اعلم أنَّه يمكن أنْ يراد بالحمد الحامديَّة والمحموديَّة جميعًا بناءً على أنَّه مشترك معنويٌّ؛ فإنَّه فعل واحد بين الحامد والمحمود إذا اعتبر نسبته إلى الحامد يكون حامديَّةً وإن اعتبرت إلى المحمود يكون محموديَّةً، أو لفظيّ، ويجوز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه كما ذهب إليه العارفون،[٢] أو يكون مجازًا عن معنى مشترك بين المعنيين.

ربِّ العالمين؛ الربُّ: هو المالك، فهو[٣] إمَّا صفة مشبَّهة من فعل متعدٍّ؛ لكن بعد جعله لازمًا بالنقل إلى فَعُل بالضمّ من ربَّهُ يَرُبُّهُ رَبًّا بفتح العين في الماضي وضمِّها في الغابر، أي: كان مالكًا له، كما أنَّ معنى ساده كان سيِّدًا له. وإمَّا وصف بالمصدر للمبالغة كما وُصف بالعدل. والربُّ

١ ب: أحدهما.

٢ وفي هامش أ ج ش ب: ما من كلمة من كلمات القرآن ممَّا يكون له في اللسان عدَّة معانٍ إلَّا وكلُّها مقصودة للحق تعالى، فلا يتكلَّم متكلِّم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا يقدح فيه الأصول الشرعيَّة المحقَّقة إلَّا وذلك الأمر حقٌّ، ومراد الله، فإمَّا بالنسبة إلى الشخص المتكلِّم، وإمَّا بالنسبة إليه، وإلى من يشاركه في المقام، والذوق، والفهم، ثمَّ كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور أليق بذلك الموضع وأنسب لأمور مشروحة من قرائن الأحوال كأسباب النزول وسياق الآية والقصة أو الحكم أو رعاية الأعمّ، والأغلب من المخاطبين وأوائلهم ونحو ذلك، فهذا لا ينافي ما ذكرناه؛ لأنَّ للقرآن ظهرًا، وبطنًا، وحدًّا، ومطلعًا. ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن وإلى سبعين. من **تفسير الفاتحة** للشيخ صدرالدين القونيوي قدَّس سرَّه. [**إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن** لصدر الدين القونوي، ١٨٧-١٨٨].

٣ ب: وهو.

tekil olduğunda Allah Teâlâ'dan başkası ile ilgili izâfet/tamlama olmaksızın nadiren kullanılır. (Bu kısım) mansûb olarak *rabbe'l-âlemîn* şeklinde de okunmuştur. (Bu okuma şeklinde) *rabb* kelimesi ya medh ya seslenme yahut da hamde delâlet eden bir fiille (irtibatlı olduğu düşünülerek) mansûb olur.

Âriflerden biri şöyle demiştir: "Bu isim Cenâb-ı Hakk için beş hükmün varlığını ifade eder. Bu hükümler; var olmak (ثبات), efendi olmak, ıslah etmek, sahip olmak ve terbiye etmektir. Çünkü rabb dilde, ıslah edici, efendi, sahip, var olan ve terbiye edendir." Sonra bahsi geçen ârif, bu hükümlerin O yüce zât'ta var oluş şekillerini, uzunca açıkladı ki burası o açıklamayı zikretmeye uygun değildir. Eğer meselenin tafsilatını görmek istersen, Şeyh Sadreddin Konevî'nin [*kuddise sirruh*] *Fâtiha Tefsiri*'ne müracaat edebilirsin.[1]

Âlem: (Bir şeyin) kendisi vasıtasıyla bilindiği varlığın ismidir. Tıpkı mührün, mühür vurulan şeye isim olması gibi. Kelime çoğunlukla Allah'tan başka varlık cinsleriyle yaratıcının bilindiği durumlarda kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle âlem, Allah'tan başka varlıkların cinsleriyle o cinslerin bütünü arasındaki ortak paydanın ismidir. Dolayısıyla sözü edilen varlık cinslerinin her birine isim olabilir. Nitekim âlem-i eflâk, âlem-i anâsır, âlem-i hayevân, âlem-i nebât vs. denildiği gibi bunların hepsine de âlem denilir ki bu durum açıktır.

Şöyle bir görüş de dile getirilmektedir: Âlem, melek, insan ve cinler gibi ilim sahibi varlıkların ismidir. Başka bir ifadeyle âlem, bu varlıkların cinsleriyle o cinslerin bütünü arasındaki ortak paydanın isimdir.

Burada âlem ile kastedilenin insanlık fertleri olduğu da söylenmektedir. Çünkü onlardan her biri, âlem-i kebîrde bulunan cevherler ve arazların benzerlerini içeren âlem-i sağîrdir. Bu cevherlerle ve arazlarla yaratıcı bilindiği gibi âlemde bulunan şeylerle de yaratıcı bilinir. Buna göre onun çoğul olmasının nedeninde bir kapalılık bulunmamaktadır.

1 Konevî, *İ'câzu'l-Beyân*, 155-161.

مفردًا لا يستعمل بدون الإضافة في غيره تعالى إلَّا نادرًا. وقُرئ رَبَّ الْعَالَمِينَ، بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل /[١٤ظ] الذي دلَّ عليه الحمد.

قال بعض العارفين: هذا الاسم يفيد إثبات خمسة أحكام للحقِّ سبحانه، وهي: الثبات، والسيادة، والإصلاح، والملك، والتربية؛ لأنَّ الربَّ في اللغة هو المُصلِح، والسيِّد، والمالك، والثابت، والمربِّي. ثم بيَّن وجه إثبات هذه الأحكام له تعالى في كلام طويل ليس هذا موضع ذكره. فإنْ[١] أردتَ تفصيله فارجع إلى **تفسير الفاتحة** للشيخ صدر الدين القونوي قدِّس سرُّه.[٢]

والعالَم: اسم لما يُعلم به، كما أنَّ الخاتم اسم لِما يُختم به، غلب فيما يُعلم به الصانع من أجناس ما سوى الله سبحانه،[٣] يعني: هو اسم للقدر المشترك بين أجناس ما سوى الله وبين مجموعها؛ فيصحُّ إطلاقه على كلِّ واحدٍ من تلك الأجناس كما يقال: عالَم الأفلاك وعالَم العناصر وعالَم الحيوان وعالَم النبات إلى غير ذلك، وعلى مجموعها أيضًا، وهو ظاهر.

وقيل: هو اسم لذوي العلم من الملائكة والثَّقلين، أي: للقدر المشترك بين كلِّ واحدٍ من هذه الأجناس وبين الكلِّ.

وقيل: المراد به هٰهنا[٤] الأفراد الإنسانيَّة؛ فإنَّ كلَّ واحد منهم عالَم صغير تشتمل على نظائر ما في العالَم الكبير من الجواهر والأعراض يُعلم بها الصانعُ كما يعلم بما في العالَم، وعلى هذا لا خفاء في سبب جمعيَّته.

---

١ ش: فإذا.
٢ **إعجاز البيان في تفسير أمِّ القرآن** لصدر الدين القونوي، ١٥٥-١٦١.
٣ ش - سبحانه.
٤ ب: منها.

Ancak ilk iki ihtimale göre ise âlem, âlem olarak isimlendirilen bir cinsin fertlerini kapsadığı yahut bahsi geçen ortak paydanın hakikatinin amaçlandığı zannedilmesin diye çoğul formda gelmiştir. Dolayısıyla çoğul kalıbıyla cinslerin çokluğuna; belirlilik ile de o türlerin fertlerine işaret etmektiğinde zan kesin bir şekilde ortadan kalkmaktadır.

Çoğul konumunda kabul edildiği için âlem kelimesinin her bir ferde isim olması uygun olmamakla birlikte, onunla fertleri kuşatan bir anlamın kastedilmesi mümkündür. Bundan dolayı "O, tekili olmayan çoğuldur." denilmiştir. Nitekim çoğul kelime, belirli yapıldığında tekil halinin fertlerini -her ne kadar (tek tek) fertler için kullanımı uygun olmasa da- kapsar. Benzer şekilde âlem kelimesi belirli yapıldığında, âlem diye isimlendirilen cinslerin bütün fertlerini -her ne kadar kelimenin (tek tek) fertler için kullanımı uygun olmasa da- kapsar. Sanki o fertler, âlemin takdir edilmiş tekil fertleri gibidir. Buna göre *âlemûn* (âlemler) kelimesi, tıpkı *ekâvîl* (sözler) kelimesi gibidir. *Ekâvîl* kelimesi, *ekvâl* (sözler) kelimesinin fertlerinden her birini içermektedir. Aynı şekilde *âlemûn* kelimesi de onun cinslerine ait fertlerinden her birini içermektedir.

Âlem kelimesi *vâv* ve *nûn* harfi ile çoğul yapılmaktadır ancak bu şekilde çoğul yapmak akıl sahiplerinin niteliklerine yahut bu niteliklerle aynı özelliklere sahip özel isimlere özgüdür. (Özel isimlere özgü oluşu ise) özel ismin zâta işaret etmede, sıfata benzemesi dolayısıyladır ki burada onun biliyor veya onunla (başka bir şeyin) biliniyor olması anlamı dikkate alınmaktadır. Bu kelime ya hakikî anlamda ya da dilde baskın kullanımı sebebiyle ilim sahibi varlıklara hasredilmektedir. Birtakım bilginler, *el-âlemîn* (âlemler) kelimesinin vasıf/sıfat olmasının, sonuna nispet bildiren *yâ* harfinin takdir edilmesiyle olacağı görüşündedirler. Yani kelime, *âlemiyyîn* olur. Tıpkı *Eş'ariyyîn* (Eş'arîler) veya *a'cemiyyîn* (Arap olmayanlar) anlamında kullanılan *Eş'arîn* ve *a'cemîn* kelimelerinde olduğu gibi… Âlem kelimesinin sadece ilim sahiplerine has olması ise onun dilde çokça kullanımından kaynaklanmaktadır. Bazı ârifler şöyle demişlerdir: "Âlem kelimesinin *vâv* ve *nûn* harfi ile çoğul yapılmasının, hayât ve ilim gibi kemâl sıfatların bütün varlıklara nüfuz ettiğine işaret olması muhtemeldir. Nitekim havâssın keşfine göre bütün varlıklar ilim sahibidir."

وأمَّا على الوجهين الأوَّلين /[١٥و] فإنَّما جُمِع لئلَّا يتوهم أنَّ القصد إلى استغراق أفراد جنس واحد ممَّا سمِّي به أو إلى حقيقة القدر المشترك، فلمَّا جُمع وأُشير بصيغة الجمع إلى تعدُّد الأجناس، وبالتعريف إلى استغراق أفرادها زال التوهُّم بلا شبهة.

٥ وإنَّما يصحُّ قصد استغراق الأفراد مع أنَّه لا يصحُّ إطلاق العالم على كلِّ فرد بناءً على تنزيله منزلة الجمع؛ ومن ثَمَّ قيل: هو جمع لا واحد له، فكما أنَّ الجمع إذا عُرِّف استغرق آحاد مفرده، وإنْ لم يكن صادقًا عليها. كذلك العالم إذا عُرِّف شمل أفراد الجنس المسمَّى به وإنْ لم يطلق[١] عليها، كأنَّها آحاد مفرده المقدَّر. وعلى هذا فالعالَمون كالأقاويل، فكما أنَّ الأقاويل يتناول كلَّ واحد من آحاد ١٠ الأقوال، كذلك العالَمون يتناول كلَّ واحد من آحاد الأجناس.

وإنَّما جمعه بالواو والنون مع أنَّه مختصٌّ بصفات العقلاء أو ما في حكمها من أعلامهم لمشابهته[٢] الصفة في دلالته على الذات باعتبار معنى هو كونه يَعلم أو يُعلم به. واختصاصه بأُولِي العلم حقيقةً أو تغليبًا. وقال بعض العلماء: وصفية العالمين إنَّما هي بتقدير ياء النسبة، يعني: العالميِّين كالأشعرين والأعجمين بمعنى ١٥ الأشعريِّين والأعجميِّين. واختصاصُه بأُولِي /[١٥ظ] العلم على سبيل التغليب. وقال بعض العارفين: يمكن أنْ يجعل جمعه بالواو والنون إشارةً إلى سريان الصفات الكماليَّة من الحياة والعِلم وغيرهما في كلِّ موجود من الموجودات، فالكلُّ من أولي العلم كما كوشف به الخواصُّ.

١ أ ب ج ش: ينطلق؛ لكن في نسخة مِلّي كتبخانه، داماد إبراهيم باشا: يطلق.
٢ ب: لمشابهة.

Fâtiha, 1/3

"*O, Rahmân'dır Rahîm'dir.*"

Bu iki ismin tefsiri daha önce geçti. Besmeledeki Rahmân ve Rahîm ile O'nun a'yân-ı sâbitenin sûretlerine feyz-i akdes ile tecellî edişinin kastedilmesi uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Allah Teâlâ bu feyzin genelliği ve mutlaklığı dikkate alındığında Rahmân'dır. Bu feyzin özel bir şekilde ortaya çıkması ve hususiliği dikkate alındığında ise Rahîm'dir. Besmeleden sonra gelen bu iki isimle kastedilen ise O'nun, zikredilen iki durumla[1] hâricî varlıkların sûretlerine tecellî ediyor olmasıdır. Buna göre Allah isminde geçtiği üzere, Rahmân ve Rahîm'in iki kere zikredilmiş olmasında bir tekrar söz konusu olmaz.

Bu husus, Hüccetü'l-İslâm'ın -Allah ona rahmet etsin- *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı kitabında şöyle geçmektedir:

> "Allah Teâlâ'nın ikinci "*Rahmân ve Rahîm*" sözü, sıfata bir kez daha işaret etmektedir. Sakın bunun bir tekrar olduğunu zannetmeyesin. Kur'ân'da tekrarlanan bir şey yoktur. Zira tekrarlanan şeyin tanımı: "Fazladan bir faydayı/anlamı içermeyen şey"dir. Rahmetin "Âlemler" kelimesinden sonra ve "*Din gününün sahibi*" ifadesinden önce zikredilmesi, rahmetin bulunduğu yerlerin tafsilâtında iki yüce anlamı içermektedir. Bunlardan ilki: Âlemlerin yaratılışındaki rahmete bakarsın. O ki onları kendi türlerinin en yetkin ve en değerli hali üzere yaratmış ve ihtiyaç duydukları her şeyi onlara vermiştir. Ne var ki bu hususun açıklaması uzar gider. Diğeri de şudur: Âhirette, karşılık gününde, söylemiş olduğu söz ve yaptığı ibadetin karşılığı olarak (kulu) sonsuz mülkle nimetlendirdiğindeki rahmete işaret eder. Bunun da açıklaması uzundur. (Asıl) kastedilen mesele, Kur'ân'da tekrarın bulunmamasıdır. Eğer zâhiren tekrar eden bir şey görürsen, senin için daha fazla anlam ortaya çıksın diye onun önüne ve sonuna tekraren bak!"[2]

(İmam Gazzâlî'nin) -Allah kendisine rahmet etsin- zikrettiği hususun, onların: "Ey dünyanın Rahmân'ı ve âhiretin Rahîm'i" sözlerinde bulunan anlama uygunluğu sana kapalı olmasa gerektir. Çünkü Rahmân ismi, başlangıca (dünyaya) işaret eden "âlemlerin Rabbi" ifadesiyle; Rahîm de âhirete işaret eden "din gününün sahibi" sözüyle beraber zikredilmiştir.

---

1 Feyzin mutlaklığı ve hususiliği. [trc]

2 Müellifin alıntısında kaynak metne kıyasla birtakım değişiklikler bulunmaktadır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rıza el-Kabbânî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990), 65-67.

﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة، ١/٣]

قد مرَّ تفسيرهما، ولا يبعُد أنْ يقال: المراد بالرحمن الرحيم في البسملة هو المتجلّي بصور الأعيان الثابتة بفيضه الأقدس؛ فإنَّه تعالى باعتبار عموم هذا الفيض وإطلاقه هو الرحمن، وباعتبار تحصُّصِه وتخصُّصِه هو الرحيم. والمراد بهما فيما بعدها هو المتجلّي بصور الأعيان الوجوديَّة بالاعتباريْن المذكوريْن. فعلى هذا لا يكون في ذكر الرحمن الرحيم مرَّتين تكرارٌ، كما مرَّ في اسم الله.

وفي كتاب **جواهر القرآن** لحجَّة الاسلام رحمه الله تعالى:[١]

> أنَّ قوله ثانيًا: **الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ**، إشارةٌ إلى الصفة مرَّة أخرى. ولا تظُنَّنَّ أنَّه مكرَّر، فلا مكرَّر في القرآن؛ إذ حدُّ المكرَّر ما لا ينطوي على مزيد فائدة. وذكر الرحمة بعد ذكر **الْعَالَمِينَ** وقبل ذكر **مٰلِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ينطوي على فائدتيْن عظيمتيْن في تفصيل مجاري الرحمة: إحداهما تَنْظر إلى الرحمة في خلق العالمين وأنَّه خلقها على أكمل أنواعها /[١٦و] وأفضلها، وآتاها كلَّ ما احتاجت إليه، وشرح ذلك يطول. وأخراهما يشير إلى الرحمة في المعاد يوم الجزاء عند الإنعام بالمُلْك المؤبَّد في مقابلة كلمة وعبادة، وشرحُ ذلك أيضًا[٢] يطول. والمقصود أنَّه لا مكرَّر في القرآن. فإنْ رأيتَ شيئًا مكرَّرًا من حيث الظاهر فانظرْ إلى سوابقه ولواحقه لينكشف لك[٣] مزيد الفائدة في إعادته.[٤]

ولا يخفى عليك أنَّ ما ذكره رحمه الله يلائم ما ورد من قولهم: «يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة» حيث قُورِن الرحمن بربِّ العالمين المُشير إلى المبدأ، والرحيم بمٰلك يوم الدين المُشير إلى المعاد.

---

١ ج ش ب - تعالى.
٢ ب - أيضًا.
٣ ش - لك.
٤ في اقتباس المؤلف بعض التصرفات من تغيير الكلمات والتنقيص والزيادة، انظر **جواهر القرآن** للغزالي، ٦٥-٦٨.

Fâtiha, 1/4

"O, din (karşılık) gününün sahibidir."

(Bu kelime), *mâliki* şeklinde ve *lâm* harfini tahfif ederek (sâkin yaparak) *melki* şeklinde okunmaktadır. Fiil kalıbında *meleke* şeklinde de okunmakta ve (kendisinden sonraki) *el-yevme* kelimesini (nesne (mef'ûl) olarak) mansûb yapmaktadır. Kelime ayrıca övgü anlamında[1] *melike* ve *mâlike* şeklinde mansûb okunduğu gibi gizli bir mübtedânın haberi olarak *mâlikü* şeklinde de okunmuştur.

"*Din gününün sahibi*": Âyetindeki isim tamlaması, sıfat-ı müşebbehenin, mamulü olmayan bir kelimeye tamlama yapılması gibidir. Tıpkı "*Âlemlerin Rabbi*" tamlamasında olduğu gibi. Böyle olunca da yapılan tamlama lafzî değil hakiki tamlama olur. Lafzî tamlama, sıfat-ı müşebbehenin, -başka bir öğeye değil de- failine tamlama yapılmasıdır. Netice itibariyle *Mâlik* kelimesinin Allah'a sıfat olması doğru olur. (Bir diğer tahlile göre) "*Din gününün sahibi*" âyetindeki isim tamlaması, ism-i fâilin zarfa mecazen tamlama olması gibidir ki bu durumda tamlama yine hakiki tamlama olur. Çünkü bununla kastedilen süreklilik yahut geçmiş zamandır yoksa şimdiki zaman veya gelecek zaman değildir. Ceza gününe malik olmayı sürekli olarak kabul etmek uygundur. Ne var ki ceza günü ve o günde olacaklar bütün zamanlarda sürekli olarak bulunmazlar. Çünkü o günün mutlaka gerçekleşecek olması ve ebedî olarak bâkî kalması, sürekli var olması gibidir. Ayrıca mutlaka gerçekleşecek olması sebebiyle mâzî/geçmiş zaman gibi yapılması da mümkündür.

Kıraatler arasında tercih edilen *meliki yemi'd-dîn* (Din gününün sahibidir) kıraatidir. Zira bu, iki kutsal beldenin sakinlerinin kıraatidir. Bu kıraatin diğer tercih sebepleri ise Allah Teâlâ'nın "Bugün mülk kime aittir?"[2] âyeti ve rab kelimesinin anlamlarından birinin de mâlik olmasıdır. Dolayısıyla onun (mâlik kelimesinin) ikinci kez zikredilmesi tekrardan hâlî değildir. Yine son sûre olan Nâs sûresinde bulunan kelimenin Kur'ân'ın başındaki bu kelimenin benzeri olması da başka bir tercih sebebidir. Nâs sûresinde rab kelimesinden sonra zikredilen melik'tir, mâlik değildir. Diğer bir tercih sebebi, melik kelimesinde, mâlikte bulunmayan umûmî bir anlamın varlığıdır ki sahiplik anlamı bakımından Melik kelimesinin kapsadığı anlam, mâlik kelimesinden daha fazladır. Çünkü bir kişi çok az bir vâriyete sahip olması sebebiyle mâlik olmakla nitelenir. Ancak melik olarak nitelenme sadece çok fazla vâriyete sahip olmakla gerçekleşir.

---

1 Bu durumda *melike* kelimesinin, hazfedilmiş bir övgü fiilinin mef'ûlü olduğu kabul edilir. [trc]

2 Gâfir, 40/16.

﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة، ١/٤]

وقرئ[١] مَالِكِ، ومَلْك بتخفيف اللام، ومَلَكَ بصيغة الفعل ونصب اليوم، ومَلِكَ ومَالِكَ بالنصب على المدح، ومَالِكُ بالرفع على أنَّه خبر مبتدأ محذوف.

فأمَّا إضافةُ **ملكِ يومِ الدِّينِ** فمِنْ قبيل إضافة الصفة المشبَّهة إلى غير معمولها[٢] كما في **رَبِّ العَالَمِينَ**، فتكون حقيقةً لا لفظيَّةً؛ فإنَّ اللفظيَّة إضافتها إلى الفاعل لا غير، فيصحُّ جعله صفة لله. وأمَّا إضافةُ **مالِك يَوْمِ الدِّينِ** فمِنْ قبيل إضافة اسم الفاعل إلى الظرف على سبيل التجوُّز وهي أيضًا حقيقيَّة؛ لأنَّ المراد به الاستمرار أو الماضي لا الحال والاستقبال. ويصحُّ جعل مالكيَّة يوم الدين /[١٦ظ] مستمرَّة مع أنَّ يوم الدين وما فيه ليس مستمرًّا في جميع الأزمنة لكونه لتحقُّق وقوعه وبقائه أبدًا كالمتحقِّق المستمر، كما يصحُّ جعله لتحقُّق وقوعه كالماضي.

والمختار **ملك**[٣] **يوم الدِّين**؛ لأنَّه قراءة أهل الحرمين، ولقوله تعالى: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ [غافر، ١٦/٤٠]، ولأنَّ بعض معاني الربِّ هو المالك. فذكرُه ثانيًا لا يخلو عن تكرار، ولأنَّ الآخِر، وهو سورة الناس، نظير الأوَّل؛ والمذكور فيها بعد ذكر الربِّ هو المَلِك لا المالك، ولأنَّ للمَلِكِ زيادةَ عموم ليست للمالك؛ لأنَّ ما تحت حياطة الملك من حيث إنَّه مَلِك أكثر مما تحت حياطة المالك، فإنَّ الشخص يُوصف بالمالكيَّة، نظرًا إلى أقلِّ قليلٍ، ولا يوصف بالملكيَّة إلَّا بالنظر إلى أكثر كثيرٍ.

---

١ ب: قراء.
٢ أ: معمولهما.
٣ ب: مالك.

"*Din günü*": Karşılık zamanıdır. Arapların "Cezalandırdığın gibi cezalandırılırsın."[1] sözü bu anlamdadır ki "Her ne ettiysen karşılığını bulursun." demektir. (Din kelimesinin, aynı anlamdaki) başka isimler arasından tercihi, âyet fâsılasının[2] dikkate alınması ve umûmî bir anlam içermesi sebebiyledir. Çünkü *el-cezâ* (karşılık verme) kelimesi, sonsuza kadar bütün kıyamet ahvalini içine alır. Din kelimesinin ise âdet, itaat, şeriat ve iş/durum gibi farklı anlamları vardır. *Dânehû* kelimesi dilde "boyun eğdirdi", "kul/köle yaptı", "yönetti" ve "sahip oldu" anlamlarına gelmektedir. Kelimenin bunlardan her birine, hatta tek seferde hepsine hamledilmesi mümkündür. Bunun imkânı doğru bir düşünceyle ortaya çıkar. İki lâm-ı ta'rifi ve tahsis üslûbunu kullanarak hamdin cins olarak O'na özgü ve O'nun hakkı olduğuna işaret edince hamdin O'na özgü olmasına ve O'nun hakkı olduğuna kesin bir delil olsun diye bu yüce sıfatları burada zikretti. İlk önce varlığını bütün eşyaya bahşederek ve onlara kemâlât sebeplerini hazırlayarak onların Rabbi ve Mâliki olması gibi yaratma ile ilgili hususları zikretti. İkinci olarak, varlıklara zâhir-bâtın, açık ve gizli nimetlerini bahşetmesi gibi *bekâ* (kalıcılık) ile ilgili hususlardan söz etti. Üçüncü olarak da karşılık günü bütün işlerin sahibi olmak gibi yeniden diriliş ile alakalı konulardan bahsetti. Hâl böyle olunca da O'ndan başkasına hamd edilmez, nerede kaldı ki ibadet edilsin! Bu husus O'nun şu buyruğuyla uygunluk arz eder:

Fâtiha, 1/5

"*Yalnız sana ibadet eder ve ancak senden yardım isteriz.*"

Zeccâc,[3] *iyyâ*'nın müphem (anlamı belirsiz) isim olup, anlam belirsizliğinin giderilmesi için kendisinden sonraki zamirlere bitiştirildiği fikrindedir. Sanki *iyyâke* kelimesi, "bizzat sen" anlamındadır. Halîl[4] ise bu kelimenin, kendisinden sonrasına bitiştirilen (muzaf olan) bir zamir olduğunu düşünmektedir. (Fakat) o, zamirlerin muzaf olamamasından dolayı yanılmıştır.

1 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, "دان".

2 "Kur'ân âyetlerinin son kelimesine, içinde bulunduğu âyetle onu takip eden âyeti birbirinden ayırdığı için "fâsıla", son harfine de "el-harfü'l-fâsıla" adı verilmiştir; bazı âlimlere göre ise fâsıladan maksat kelimenin tamamı değil sadece son harfidir." Abdurrahman Çetin, Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Fâsıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 c. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/209. [trc]

3 Ebû İshâk İbrâhim b. es-Seriy b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923).

4 Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî el-Basrî (ö. 175/791).

و **يوم الدين**: زمان الجزاء. ومنه قولهم: «كما تَدِين تُدَان»،[1] أي: كما تَفْعَل تُجَازى. وفي اختياره على سائر الأسامي رعايةٌ للفاصلة، وإفادةٌ للعموم؛ فإنَّ الجزاء يتناول جميع أحوال القيامة إلى السرمد. وللدين معانٍ أُخَر مثل العادة، والطاعة، والشريعة، والشأن. ودَانَه في اللغة أذلَّه واستعبده، وساسه، وملكه.

٥ ويمكن حمله على كلِّ واحدٍ بل على الكلِّ بالمرَّة، ويظهر وجهه بصدق التأمُّل. ولـمَّا دلَّ بلامَيْ التعريف والاختصاص /[١٧و] على أنَّ جنس الحمد مختصٌّ به وحقٌّ له أجرى عليه تلك الأوصاف العظام ليكون حجَّةً قاطعةً على انحصار الحمد فيه واستحقاقه إيَّاه. فذكر أوَّلًا ما يتعلق بالإبداء من كونه ربًّا مالكًا للأشياء كلِّها بإفاضة الوجود[2] عليها، وإعداد أسباب الكمالات لها. وثانيًا ما يتعلَّق بالبقاء

١٠ من إسباغه عليها نِعمًا ظاهرةً وباطنةً جليلةً ودقيقةً. وثالثًا ما يتعلق بالإعادة من كونه مالكًا للأمر كلِّه يوم الجزاء، فلا يستأهل غيره أن يُحمد فضلًا عن أنْ يعبد فيلائم قوله:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، ١/٥]

ذهب الزجَّاج[3] إلى أنَّ «إيَّا» مظهر مبهم أضيف إلى الضمائر[4]

١٥ التي بعده إزالة لإبهامه كأنَّ «إيَّاك» بمعنى نفسك. والخليل[5] إلى أنَّه مضمر مضاف إلى ما بعده وزيّف بأنَّ الضمير لا يضاف.

---

١ **تهذيب اللغة** للأزهري، «دان».
٢ ب ج ش: الجود.
٣ أبو إسحاق إبراهيم بن السَّريّ بن سهل الزجاج البغدادي (ت. ٣١١هـ/٩٢٣م).
٤ أ – الضمائر.
٥ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهدي البصري (ت. ١٧٥هـ/٧٩١م).

İbn Keysân[1] ve bazı Kûfeliler, *kâf* ve benzerlerinin bitişik zamirler olup *iyyâ*'nın ise bunların ayrık zamire dönüşmesi için bir dayanak olduğu görüşündedirler. Kûfelilerden bir topluluk ise *iyyâke*'nin bir bütün halinde zamir olduğunu kabul ederler. Tercihe şayan görüş Ahfeş'e[2] aittir ki o da: *İyyâ*'nın munfasıl zamir olup ona bitişen kelimelerin ise irabta yeri olmayan ve kendisiyle kastedilen muhataplık, müzekkerlik, tekillik ve bunların zıddı[3] gibi durumlara delâlet eden harfler olduğudur. Bu kelime, şeddesiz olarak *iyâke* şeklinde; *hemze* fethalı *yâ* harfi de şeddeli olarak *eyyâke* şeklinde; *hemze*yi *hâ* harfine dönüştürmek suretiyle *hiyyâke* şeklinde de okunur.

İbâdet: Boyun bükme ve itaat etmenin en son noktasıdır. Bundan dolayı sadece Allah Teâlâ'ya boyun bükmek için kullanılır.

Yardım istemek: Yardım talebinde bulunmaktır. Bu da bir işin gerçekleşmesinin veya kolaylaşmasının O'nsuz olamamasıdır. *İste'ânehû* ve *iste'âne bih* kelimelerinin aynı anlamda olduğu söylenilmektedir.[4] Tercih edilen ise harf-i cersiz kullanımdır. Bunun sebebi: Kulun, yardım talep ederken bütün noksanlıklardan münezzeh olan Hakk ile kendisi arasında bir aracı bulunduğu fikrinde olmaması gerektiğine işaret etmektir. Kul (böyle bir fikre) düşüncesini Allah'a hasretmek veya aracıları bizzat kendisi olarak tasavvur etmek suretiyle ulaşır.

(Cümlede) nesnenin öne geçmesi, (ibadetin) O'na has olduğunu ifade etmeyi amaçlamaktadır. Nesnenin tekrarı ise (âyetin) hem ibadetin hem de yardım istemenin sadece O'na has kılınması -hatta yardım talep edilenin başkası değil sadece O olduğu- konusunda bir nass olması içindir.

Sözün akışının gerektirdiği üzere *iyyâhu* (yalnızca O'na) değil de *iyyâke* (yalnızca sana) denilmesinde üçüncü şahıstan ikinci şahsa dönüş üslûbu [*iltifât*] bulunmaktadır. Bu makam, konuşan kişi bakımından dildeki tasarruf, farklı söz sanatlarını icrâ etme ve bu icrâya muktedir olduğunu gösterme; muhatap bakımından ise onun sözü dinlerken canlılık kazanmasını ve konuşulan söze kulak kabartmasını sağlama gibi genel bir faydayı içermektedir. Bu genel faydanın akabinde üçüncü şahıstan ikinci şahsa dönüşün (*iltifât*) nüktelerinden biri de şudur:

---

1 Ebü'l-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Keysân (ö. 358/969).

2 Abdülhamid b. Abdülmecid el-Ahfeş el-Kebîr (ö. 177/893).

3 Bu ifade ile kastedilen husus, muhatabın karşıtı olarak gâib ve mütekellim; müzekkerliğin karşıtı olarak müenneslik ve tekilliğin karşıtı olarak da ikillik ve çoğulluktur. [trc]

4 Burada kastedilen, bahsi geçen fiilin Arapça'da geçişli veya geçişsiz olarak kullanılmasıdır. [trc.]

وابـن كيسـان[1] وبعـض الكوفيَّـة إلـى أنَّ الـكاف وأخواتـه هـي الضمائـر التـي كانـت متصلةً، وإيَّا دعامة لها لتصيرها منفصلةً. وقوم من الكوفة إلى أنَّ إيَّاك بكماله هو المضمر. والمختار مذهب الأخفش[2] وهو أنَّ إيَّا ضمير منفصل ولواحقه حروف لا محلَّ لها من الإعراب تدلُّ على أحوال ما أريد به من الخطاب والتذكير والإفراد وما يقابلها. وقرئ إِيَاكَ بتخفيف الياء، وأَيَّاكَ بفتح الهمزة وتشديد الياء، وهِيَّاكَ بقلب الهمزة هاء.

والعبادة: /[١٧ظ] أقصى غاية الخضوع والتذلُّل؛ ولذلك لم يستعمل إلَّا في الخضوع لله تعالى.[3]

والاستعانة: طلب المعونة وهي ما لا يتأتَّى الفعل أو لا يسهل إلَّا به، يقال: استعانه، واستعان به بمعنى. وإنَّما اُختير استعمالها بلا واسطة الحرف إشارةً إلى أنَّ العبد ينبغي أنْ لا يرى بينه وبين الحق سبحانه واسطة في الاستعانة بأنْ يقصر نظره عليه تعالى أو يرى الوسائط عينه.

وتقديم المفعول لقصد الاختصاص وتكريره ليكون نصًّا في اختصاص كلٍّ من العبادة والاستعانة به سبحانه؛ بل في أنَّ المستعان هو لا غير.

وفي إيراد قوله: **إيَّاك** دون إيَّاه كما هو مقتضى الظاهر التفاتٌ من الغيبة إلى الخطاب. ومِن النكَت الخاصَّة في الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في هذا المقام بعد اشتماله على فائدة عامَّة من جهة المتكلِّم وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام، وإظهار القدرة عليها؛ ومن جهة المخاطب، وهي تطرئة نشاطه في سماع الكلام وإيقاظه للإصغاء إليه،

١ أبو الحسن بن محمد بن أحمد بن كيسان (ت. ٣٥٨هـ/٩٦٩م).
٢ عبد الحميد بن عبد المجيد الأخفش الكبير (ت. ١٧٧هـ/٧٩٣م).
٣ أ ج ش – تعالى.

Her ne vakit *iyyâhu* yerine *iyyâke* denilse, zikredilen nitelikler aracılığıyla üçüncü şahıs, ayrışma ve görünür olma konusunda muhatap konumuna yerleştirilmiş olur. Böylece bu sözü edilen nitelikler kendisinin ayrışması ve ortaya çıkmasını gerekli kılar ve sanki onun gizliliğini hazır bulunuşun açıklığına dönüştürür. Sonra da kendisine, muhatap için belirlenmiş ifadelerle konuşulmaktadır. Bu şekildeki bir uygulamada bahsi geçen niteliklerin dikkate alınması söz konusudur. Netice itibariyle de verilen hüküm, bu uygun nitelik üzerine kurulur. Sanki şöyle denilmektedir: "Ey bu niteliklerle temeyyüz etmiş zât! İbadeti ve yardım istemeyi sadece sana özgü kılıyoruz." Dilin kullanımı dikkate alındığında buradan, ibadetin ve yardım istemenin O'nun bu niteliklerle temeyyüz etmesi sebebiyle olduğu anlaşılır.

Bir diğer nükte ise şöyledir: (Bu iltifat üslûbu, Kur'ân) okumanın, sadece sükûnete ermiş bir kalple ve çokça düşünmekle gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Okuyucu, daha okuyuşunun başlangıcında övgüsünü tam da kendi dili üzerinden gerçekleştiren ve nimet bahşeden zâta yönelmek için kendisini harekete geçiren bir etken bulur. Sonra bu etkenin gücü, onun sözü edilen yüce nitelikleri dikkate almasına bağlı olarak artar. Ta ki iş nihayete erdiğinde ibadeti ve yardım istemeyi O'na has kılarak O'na dönmek ve O'na hitap etmek zorunlu bir hal alır.

Diğer bir nükte şöyledir: Hamd ve övgünün, hamd edenin hicâb (perdelilik) ve gıyâb (hâzırda olmama) uzaklığının derinliklerinden, müşâhede ve hitap (muhatap olma) yakınlığının zirvesine yükselmesini zorunlu kılacak bir halde olduğunu ortaya koymaktadır.

Başka bir nükte de şudur: Makbul ibadetin ve karşılık verilen yardım talebinin sadece ihsan makamında olduğuna işaret etmektedir. İhsan ise sanki Rabbini görüyor ve onunla karşılıklı konuşuyormuş gibi ibadet etmendir.[1]

Ayrıca şöyle bir nükte de dile getirilebilir: Allah Teâlâ'nın kelâmını okuyan kişinin, konuşanın o kelâmda kendisine tecellî ettiği ve muhatap tarafından müşâhede edilip, ibadeti ve yardım

1 Müellif, burada Cebrâil'in Allah Resulü'ne "ihsan"ın ne olduğuna dair tevcih ettiği soruya verdiği cevabı içeren şu hadise işaret etmektedir: "(İhsan) Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir." Buhârî, "İlim", 37; Müslim, "Îmân", 1, h.nr: 1.

أنَّه لـمَّا قيـل: إيَّـاك، بـدل إيَّـاه، فقـد نـزل الغائـب بواسـطة أوصافـه المذكـورة التـي أوجبت تمييزه وانكشافه حتى صار كأنَّه تبدل خفاء غيبته بجلاء /[١٨و] حضوره منزلةَ المخاطب في التميُّز والظهور، ثـمَّ أطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب، ففي إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الأوصاف، فصار الحكم مرتَّبًا على الوصف المناسب كأنَّه قيل: أيُّها الموصوف المتميِّز بهذه الأوصاف نخصُّك بالعبادة والاستعانة، فيفهم منه عرفًا أنَّ العبادة والاستعانة لتميُّزه بتلك الصفات.

ومنها: التنبيه على أنَّ القراءة إنَّما يعتدُّ بها إذا صدرت عن قلبٍ حاضرٍ، وتأمُّلٍ وافرٍ يجد القارئ في ابتداء قراءته محرِّكًا نحو الإقبال على مُنْعِمه الذي أجرى حمده على لسانه، ثـمَّ يزداد قوَّة ذلك الـمُحرِّك بحسب إجراء تلك الصفات العظام حتى إذا آل الأمر إلى خاتمتها أوجب إقباله عليه وخطابه بحصر العبادة والاستعانة فيه.

ومنها: الإعلام بأنَّ الحمد والثناء ينبغي أنْ يكون على وجه يُوجب[١] ترقِّي الحامد من حضيض بُعد الحجاب والمغايبة إلى ذروة قرب المشاهدة والمخاطبة.

ومنها: الإشارة إلى أنَّ العبادة المستطابة، والاستعانة المستجابة إنَّما يكونان في مقام الإحسان الذي هو أنْ تعبد ربَّك كأنَّك تراه وتخاطبه.[٢]

ومنها: الإشارة إلى أنَّه ينبغي أنْ يكون تالي كلامه سبحانه بحيث يتجلَّى له المتكلِّم فيه، ويصير مشهودًا له فيخاطبه

---

١ ج ش ب: توجب.

٢ لعلّه يشير إلى الحديث النبوي الذي ورد جوابًا لسؤال جبريل عليه السلام إيّاه عن الإحسان: «أنْ تعبد الله كأنَّك تراه، فإنْ لم تكن تراه فإنَّه يراك.» **صحيح البخاري**، الإيمان ٣٧؛ **صحيح مسلم**، الإيمان ١، رقم الحديث: ١.

dilemeyi O'na has kılmak suretiyle O'nunla konuştuğu bir durumda olmasına işaret edilmektedir. İmam Cafer b. Muhammed es-Sâdık'ın[1] [radıyallâhu anhuma] şöyle dediği nakledilmektedir: "Allah Teâlâ, kelâmında kullarına tecellî etmiştir. Fakat onlar bunu görmezler."[2] Yine onun namazdayken baygın bir şekilde yere kapaklandığı, kendisine bu durum sorulduğunda ise "Âyeti sürekli tekrar ediyordum ta ki âyeti, onu konuşandan işittim" dediği rivayet edilmektedir.[3]

Âyetteki her iki fiilde gizli bulunan zamir, okuyucuya, yanındaki hafaza meleklerine, orada bulunan cemaate ve diğer tevhid ehline gönderme yapar. Yahut bu zamirler, kendisinde yetileri ve duyuları topladığı için sadece okuyucuya ait olabilir. Bu durumda sanki yetilerin ve duyuların her birinin bir ibadet ve yardım talebi bulunmaktadır. Ya da okuyucu cem' makamına ulaştığı ve bütün ibadetlerin ve yardım isteklerinin hatta bunun da ötesinde fiillerin tamamının O'ndan sâdır olduğunu gördüğü için (bu çoğul) zamir okuyan kişiye ait olabilir.

İbadetin, yardım istemekten önce getirilişi, fâsılanın gözetilmesi sebebiyledir. Yahut bu durum, ibadetin yardım istemek için bir vesile olması sebebiyle gerçekleşmiştir. Bu, yardım talebinin kulun ibadet haricindeki görevlerine yönelik olması durumunda böyledir. Kuşkusuz vesilenin öne geçirilişi cevap almayı daha fazla mümkün kılar. Şayet bununla kastedilen ibadetlere yönelik bir yardım istemek ya da ibadeti de içine alan mutlak anlamda bir yardım talebinde bulunmak ise ibadetin öne alınmasının sebebi yine açıktır. Çünkü -her ne kadar bir şey için yardım istemek o şeyden önce olsa da- ibadet, yardım istemeye kıyasla asıl amaçlanan husustur.

İbadetin fenâ fillâh'a işaret kılınması da uzak bir ihtimal değildir. Zira itaat etmenin gayesi aslî yokluğa dönüştür. Yardım istemek ise *es-seyru fillâh*'ın tahakkuk etmesi için *fenâ*dan sonra *bekâ*yı talep etmeye işaret etmektedir. İşte o vakit bu öne alma işinin sebebi netleşir. Nitekim bu kapalı bir konu da değildir. "Yardım isteme" lafzı kullanıldı ve bu lafız, kendisinden yardım isteyen hiçbir varlıkla veya o varlıkların bir kısmıyla sınırlandırılmadı ki (lafız) hepsine muhtemel olsun ve okuyucu onu,

1 Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 148/765).
2 Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât*, 14.
3 Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât*, 15.

بتخصيص العبادة والاستعانة به. /[١٨ظ] نُقل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق[١] رضي الله تعالى[٢] عنهما أنَّه قال: «لقد تجلَّى الله تعالى لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون.»[٣] وروي عنه أيضًا أنَّه خرَّ مغشيًّا عليه وهو في الصلاة فسُئل عن ذلك فقال: «ما زلت أُردِّد الآية حتى سمعتها من المتكلِّم بها».[٤]

٥ والضمير المستكِنُّ في الفعلين للقارئ ومَن معه من الحفظة وحاضري الجماعة، أو له ولسائر الموحِّدين، أو له فقط لاستجماعه القُوى والحواسَّ، فكأنَّه لكلٍّ منها عبادة واستعانة، أو لوصوله إلى مقام الجمع فيرى العبادات والاستعانات؛ بل الأفعال كلها صادرة عنه.

وتقديم العبادة على الاستعانة لرعاية الفاصلة أو لأنَّ العبادة وسيلة إلى
١٠ الاستعانة، إنْ كان المراد بها الاستعانة على ما عدا العبادةَ من المهمات، ولا شكَّ أنَّ تقديم الوسيلة أدخل في استيجاب الإجابة، وإنْ كان المراد بها الاستعانة على العبادة أو الاستعانة مطلقًا بحيث يدخل فيها العبادة أيضًا، فوجه تقديم العبادة ظاهر أيضًا؛ لأنَّها مقصودة بالنسبة إلى الاستعانة، وإنْ كان طلبُ المعونة على الشيء مقدَّمًا عليه.

١٥ ولا يبعد أنْ يجعل العبادة إشارة إلى الفناء في الله؛ لأنَّ غاية الخضوع / [١٩و] هي[٥] الرجوع إلى العدم الأصليِّ، والاستعانة إشارة إلى طلب البقاء بعد الفناء ليتيسر السير في الله وحينئذٍ وجه التقديم ظاهر، كما لا يخفى. وإنَّما أطلق الاستعانة، ولم يقيِّدها بكلِّ مستعانٍ فيه، ولا ببعضه ليحتمل الكلَّ ويحمله[٦] القارئ

---

١ أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين (ت. ١٤٨هـ/٧٦٥م).
٢ ب – تعالى.
٣ **كشف الواردات** لعبد الله الإلهي السيماوي، ١٤.
٤ **كشف الواردات** لعبد الله الإلهي السيماوي، ١٥.
٥ ب: من.
٦ ب: يحمل.

kendi durumuna uygun olan bir anlama hamletsin. ("Yardım isteriz" kelimesi) *nûn* harfi kesralanarak *niste'în* şeklinde de okunur. Bu Temim kabilesinin lehçesidir. Temimliler, *yâ* harfi hariç kendisinden sonra dammeli harfin bulunmadığı muzârilik harflerini kesralı yapmaktadırlar.

Fâtiha, 1/6

"*Bizi dosdoğru yola ulaştır.*"

Hidayet, iyilikle yol göstermektir. Bundan dolayı (hitapta) *tehekküm*ün (alay etmenin) kastedilmesi durumu hariç sadece hayır işlerde kullanılır. Kelimenin fiil hali *hedâ*'dır. Fiilin asıl kullanımı *lâm* veya *ilâ* harf-i cerri ile nesne almasıdır. Nitekim Allah Teâlâ'nın "*İşte bu Kur'ân en doğruya götürür*"[1] "*Kuşkusuz sen dosdoğru yola götürürsün*"[2] âyetlerinde durum böyledir. Ancak (burada "hidayet etmek" fiiline) "*Musa seçti*"[3] âyetindeki "seçti" fiili gibi muamele edilmiştir. Bu, bizzat geçişli olan ve bir harf vasıtasıyla geçişli olan fiiller arasında fark bulunmadığı konusunda net bir durumdur. Fakat *Keşşâf*'ın müellifinden şu da nakledilmiştir: "*Hedâhu li kezâ ev ilâ kezâ* (Onu bu veya şu şeye hidayet etti)" ifadesindeki *ilâ* veya *lâm* harf-i cerriyle gelen kullanım, arada mesafenin bulunmadığı durumlarda kullanılır. "*Hedâhu kezâ* (Onu buna hidayet etti)" ifadesi ise (hem) arada (bir mesafenin) bulunduğu ve mesafenin arttığı veya aynı kaldığı durumlarda ve (hem de) arada mesafenin bulunmadığı durumlarda kullanılır. Şöyle de denilmektedir: Bu üç kullanımda da bir tartışma/problem yoktur. Ne var ki nahiv bilginlerinden bir kısmı bizzat geçişli olmakla, bir harf-i cerle geçişli olmayı birbirinden ayrı kabul etmişlerdir. Nitekim onlar bizzat geçişli olan hidayet kelimesini Allah Teâlâ'nın: "*Yemin olsun ki biz onları kendi yollarımıza hidayet edeceğiz*"[4] âyetinde olduğu gibi "arzulanan şeye ulaştırmak" anlamında alarak yalnızca Allah'a ait olan ve O'ndan başkasına atfedilmeyen bir eylem olarak kabul etmektedirler. Yine onlar bir harf-i cerle geçişli olan hidayeti ise "arzulanan şeye ulaştırana işaret etmek" anlamında alıp -yukarıda zikredilen iki âyette olduğu gibi- bazen Kur'ân'a bazen de Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] atfedilen bir eylem olarak görmektedirler.[5]

---

1 İsrâ, 17/9.
2 Şûrâ, 42/52.
3 A'râf, 7/155.
4 Ankebût, 29/69.
5 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 216.

على ما يناسب حاله. وقُرئ نِسْتَعِينَ بكسر النون، وهي لغة تميم، فإنَّهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم ينضمَّ ما بعدها.

﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، ١/٦]

الهداية: دلالة بلطفٍ، ولذلك لا يستعمل في غير الخير إلَّا على سبيل التهكُّم. والفعل منه هَدَى، وأصله أنْ يعدِّي بالـلام أو إلى، كقوله تعالى: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ [الإسراء، ١٧/٩]،[1] وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [الشورى، ٤٢/٥٢]، فعُومل معه معاملة اختار[2] في قوله: وَاخْتَارَ مُوسَى [الأعراف، ٧/١٥٥]، وهذا ظاهر في أنَّ المتعدِّي بنفسه والمتعدِّي بالحرف لا فرق بينهما؛ لكنْ نُقل عن صاحب **الكشاف**: أن هَدَاه لكذا أو إلى[3] كذا، إنَّما يقال: إذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية إليه، وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد أو يثبت ولمن لا يكون فيصل. وقد يقال: لا نزاع في استعمالات الثلاث إلَّا أنَّ منهم من فرَّق بأنَّ معنى المتعدِّي بنفسه هو الإيصال إلى المطلوب ولا يكون إلَّا فعلَ الله فلا يسند إلَّا إليه، كقوله تعالى: لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا [العنكبوت، ٢٩/٦٩]. /[١٩ظ] ومعنى المتعدِّي بحرف الجرِّ هو الدلالة على ما يوصل إليه فيسند تارة إلى القرآن، وأخرى إلى النبي عليه السلام، كما في الآيتين المذكورتين.[4]

١ ب + وكقوله تعالى.
٢ ب: اختيار.
٣ أ ج ب: وإلى.
٤ انظر **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٢١٦.

Hidayete erdikten sonra hidayeti istemek -ki övgüyü Allah Teâlâ'ya has kılan, bu yüce sıfatlarla O'nu niteleyen, ibadeti ve yardım istemeyi O'na özgü kılan kişi zaten hidayete ermiş biridir- hidayetin artmasını veya hidayet üzere kalmayı istemek olarak anlaşılabilir. Sâlik, *seyr ilallâh* makamında ve istediğine ulaşamamışken, onunla arzu ettiği şey arasında O'na ulaşmak için kat etmesi gereken bir mesafenin bulunduğu şüphe götürmez. Bundan dolayı bu mesafeyi kat etmek için hidayeti istemesi gerekir. Sâlik eğer *seyr fillâh* makamında ise onun arzu ettiği şeyin bir nihayeti yoktur ve yolculuğu sonsuza kadar devam eder. İşte bundan ötürü yine hidayeti istemek gerekir. Özetle, birtakım mertebelere ulaşmış olsa da sâlikin yine hidayeti istemesi gerekir.

Bu (emir) kipi mutlak anlamda bir eylemi istemek için belirlenmiştir. Fakat bu istek, üst bir makamdan gelirse emir; alt bir makamdan gelirse dua/yalvarma; eşit düzeyde bir makamdan gelirse iltimas/rica olur. Bazıları ise emirde hükmü altına almayı; duada boyun bükmeyi; iltimasta ise her iki durumun da olmamasını dikkate almışlardır ki bu daha uygundur.

Bilesin ki hidayeti veya başka bir şeyi istemek bazen söz bazen de istidat[1] diliyle olur. İstidat diliyle yapılan taleplerde arzulanan şey gecikmez. Sözle yapılan istekler eğer istidat diline uygunsa karşılık bulur yoksa karşılık bulmaz.

Şayet "Denildiği gibiyse sözlü olarak istemeye ihtiyaç bulunmamaktadır."

Dersen ben de: "Bazı durumlarda, sözle yapılan istekler sebebiyle hedeflenen istidat gerçekleşebilir. İhtiyatlı olan, isteyenin sözlü isteği terk etmemesidir." derim.

Sonra bilesin ki hidayetin sayılması mümkün olmayan ancak özetle ifade edilebilecek mertebeleri vardır. Onun ilk mertebesi bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'ın bizi hüviyyet gaybındaki gizlilikten taayyün-i evvelde olduğu gibi küllî, icmâlî, ilmî varlığın nur bahçesine ulaştırmasıdır. Daha sonra taayyün-i sânîde olduğu üzere tafsilî, ilmî varlığın nur bahçesine, sonrasında da mertebe mertebe aynî/haricî varlığın nur bahçesine; yani ruha ve ruhtan misâle oradan da hisse ve nihayetinde unsûrî bedenî yaratılışımıza kadar ulaştırmasıdır. Akabinde hidayetin şu mertebelerine;

1 Kişinin yaratılışı itibariyle taşıdığı özellikleri, kapasitesi. [trc]

وطلب الهداية بعد الاهتداء فإنَّ من خصَّص الحمد بالله سبحانه، وأجرى عليه تلك الصفات العظام، وحصر العبادة والاستعانة فيه كان مهتديًا، محمول على طلب زيادة الهداية أو الثبات عليها، وإذا كان السالك[1] في مقام السَّير إلى الله تعالى[2] ولم يصل إلى مطلوبه، فلا شكَّ أنَّ بينه وبين مطلوبه مسافة ينبغي أنْ يقطعها حتى يصل إليه؛ فلا بدَّ له من طلب الهداية ليقطع تلك المسافة. وإذا كان في السَّير في الله فليس لمطلوبه نهاية ولا ينتهي سيره أبدَ الآبدين؛ فلا بدَّ له أيضًا من طلب الهداية. فبالجملة لا بدَّ له من طلبها، وإن كانت حاصلةً له في بعض المراتب.

وهذه الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقًا؛ لكنه من الأعلى أمر، ومن الأدنى دعاء، ومن المساوي التماس. واعتبر بعضهم في الأمر الاستعلاء، وفي الدعاء التضرُّع، وفي الالتماس عدمهما، وهذا أولى.

واعلم أنَّ طلب الهداية وغيرها من المطالب قد يكون بلسان القول، وقد يكون بلسان الاستعداد. فما يكون بلسان الاستعداد لا يتخلَّف عنه المطلوب، وما يكون /[٢٠و] بلسان القول إنْ وافقه لسان الاستعداد استجيب وإلَّا فلا.

فإن قلتَ: فعلى هذا لا حاجة إلى لسان القول.

قلتُ: يمكن أنْ يحصل في بعض الموادِّ استعداد المطلوب من الطلب بلسان القول، فالاحتياط أنْ لا يترك الطالب الطلب بلسان القول.

ثم اعلم أنَّ للهداية مراتبَ لا يمكن إحصاؤها إلَّا على سبيل الإجمال. فأوَّل[3] مراتبها أنْ هدانا الله سبحانه من ظلمة الاستجنان[4] في غيب الهويَّة إلى عرصة نور الوجود العلمي الكلي الإجمالي كما في التعيُّن الأوَّل، ثمَّ إلى عرصة نور الوجود العلمي التفصيلي كما في التعيُّن الثاني، ثمَّ إلى عرصة نور الوجود العيني مرتبةً بعد مرتبةٍ روحًا ومثالًا وحسًّا إلى أنْ بلغنا إلى النشأة البدنيَّة العنصريَّة، ثمَّ إلى مراتبها

١ ب: الساكن.
٢ أ ج ش – تعالى.
٣ ش: فأولى.
٤ أ: استخبال.

ilk çocukluğa, mükellef ve akıl bâliğ olma çağına ve Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] ve getirdiklerine imana muvaffak kılmaya kadar (birçok mertebeye) ulaştırmasıdır.

Bu hidâyet(mertebe)lerinin çoğunu istemek, istidat diliyle olur ki bu, karara bağlanmış bir meseledir. Çünkü biz onları istidat diliyle istedik Allah Teâlâ da onları bize verdi. Burada istenilen hidayet ise köklü/sağlam inançları kuşatan İslâm dinine, yetkin kabiliyetlere/melekelere, yüksek makamlara, sürekliliği olmayan söz, fiil ve durumlara hidayet etmesidir.

Eğer hidayet ile kastedilen (istenenlere) ulaştıran şeylere işaret etmek ise bu işaret özetle gerçekleşmiştir. Bu özlü işaret istendiğinde, arzu edilen şey o hidayet üzere sebat göstermek olur. Eğer tafsilî bir işaret istenirse bunun sadece bir kısmı gerçekleşmiştir. Burada kastedilen; I-Olana bakarak -şayet bu, sürekli durumlar veya o durumların türünden bir şeyse- hidayette sebat göstermektir. II-Henüz olmamış hususlara bakarak -eğer o, bunların haricinde bir şey ise- hidayetin artmasını istemektir. Hidayetle kastedilenin (hedefe) ulaştırana işaret olması durumunda hidayetin bir kısmının gerçekleştiği, bir kısmının ise gerçekleşmediği noktasında bir şüphe yoktur. Gerçekleşmiş şeylere bakarak bu gerçekleşmiş şeyde veya onun türünden olanlarda sebat göstermek; gerçekleşmemiş şeylere bakarak da (hidayetin) fazlalaşmasını istemek burada kastedilen anlamdır.

Hidayeti istemenin sadece "bize hidayet et" demek olmadığını bilmen gerekmektedir. Bilakis işin özünde o, itaat etmek; sözlü ve fiilî olarak "hidayete erdiren" ismiyle yakarışta bulunmak; âlimler, ârifler ve salih insanlar gibi bu ismin mazharlarından *tevessül* etmek; (yardım istemek) emredilen hususları yerine getirmek; yasaklanan şeylere riâyet etmektir. Çünkü bütün ilâhî isimlerin birtakım özellikleri, etkileri ve mazharları bulunmaktadır ki bu özellikler ve etkiler sadece o isimle ve o isimde ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın fiilleri sadece mazharları vasıtasıyla hâricî varlığa ve kuvveden fiile çıkar. Ârif, zâhirde mazharlara iltica eder, bâtında ise o mazharlarda görünen ilâhî isimlerin mertebelerinden yardım ister. Bundan dolayı onun arzuladığı şeyler arzusundan farklı değildir.

Sirât (صراط) yol demektir. Bir şeyi yuttuğunda söylenilen *serita'ş-şey'* (سرط الشيء) kullanımından gelmektedir. Râgıb: "Yolun yolcuyu yuttuğu

من مبدأ الطفوليَّة إلى سنِّ التكليف والتمييز، إلى أنْ وفَّقنا للإيمان بالنَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وبما جاء به.

وطلب أكثر هذه الهدايات إنَّما هو بلسان الاستعداد وهو مفروغ عنه؛ لأنَّا طلبناها بلسان الاستعداد وأعطاناها الله سبحانه. فالهداية المطلوبة ههنا إنَّما هي الهداية إلى ملَّة الإسلام الشاملة للاعتقادات الراسخة، والملكات الكاملة، والمقامات العالية، والأقوال، والأعمال، والأحوال الزائلة الغير القارَّة.

فإنْ كان المراد بالهداية /[٢٠ظ] الدلالة على ما يوصل فقد حصلت الدلالة عليه إجمالًا. فإذا طُلبت هذه الدلالة الإجماليَّة كان المطلوب الثبات عليها، وإن طُلبت الدلالة التفصيليَّة فقد لا يحصل بعضها. فالمراد بالنظر إلى الحاصل الثبات عليه، إن كان من الأمور القارَّة أو على نوعه، إن كان من غيرها وإلى غير الحاصل زيادة الهداية. وإن كان المراد بها الدلالة الموصلة فلا شكَّ أنَّ بعضها حاصلة، وبعضها غير حاصلة. فالمراد به بالنظر إلى الحاصل الثبات عليه أو على نوعه، وبالنظر إلى غير الحاصل الزيادة.

وينبغي أنْ تعلم أنَّ طلب الهداية ليس هو قولك: «اهدنا» فحسب؛ بل هو في الحقيقة عبارة عن التضرُّع والابتهال إلى الاسم الهادي قولًا وفعلًا، والتوسل إلى مظاهره من العلماء والعرفاء والصالحين، والائتمار بما أُمروا به، والانتهاء عما نُهوا عنه. فإنَّ لكلِّ اسم من الأسماء الإلهيَّة خواصَّ وآثارًا[١] ومظاهرَ، لا يَظهر تلك الخواصُّ والآثار إلَّا بها وفيها؛ فإنَّ أفعاله سبحانه لا يَظهر في الخارج ولا يَخرج من القوَّة إلى الفعل إلَّا بواسطة المظاهر. فالعارف يلتجئ في الظاهر إلى المظاهر، وفي الباطن يستمد من حضرات الأسماء الإلٰهيَّة الظاهرة فيها، فلهذا لا يتخلف مطالبه عن الطلب.

/[٢١و] والسراط: الجادَّة، مِن سَرِط الشيءَ، إذا ابتلعه، قال الراغب: «سُمِّي

١ ش، ب: آثار.

veya yolcunun yolu yuttuğu tahayyül edilerek ona sirât ismi verilmiştir" demektedir. Nitekim çöl, bir şeyi gizlediğinde veya yok ettiğinde: "Onu çöl yedi" ve bir kişi çölü geçtiğinde: "O, çölü yedi" denilir. Aynı şekilde o, "lokmalar" diye de isimlendirilmiştir. Çünkü yol, onları veya onlar yolu lokma lokma yutar.[1] Yolun sâliki yutması es-seyr ilallâh makamına uygun düşer. Zira bu yolculuk, sâlikin fenâ'ya ulaşmasında son bulur. İşte bu, yolun onu yutmasıdır. Sâlikin yolu yutması ise es-seyr fillâh makamına uygundur. Çünkü sâlik o vakit Allah Teâlâ'nın bekâsı ile bâkî olur, O'nun sıfatlarında seyr eder ve o sıfatlarda tahakkuk eder. Sanki sâlik bu sıfatları yutmakta ve onlarla beslenmektedir.

Sırât (صراط) kelimesi ise *sîn* harfinin *tı* harfinden dolayı *sâd* harfine dönüştürülmesinden elde edilmiştir. Çünkü *tı* harfi isti'lâ harflerindendir.[2] *Sâd* harfi de *sîn*den farklı olarak bu harflerden olduğu için *tı* harfine uygundur. Zira *sîn* harfi inhifâd harflerindendir.[3] Bu iki grup harfi bir araya getirmekte biraz zorluk bulunmaktadır. Bazen *sâd* harfinde işmam yapıp ona *ze* tınısı katarlar ki bu şekilde bir tür cehr özelliği kazansın ve *tı* harfine daha fazla yaklaşsın. Bu hususla ilgili: "Kendisinden çevrildiği harfe (*sîn*) daha yakın olsun diye" denilmiştir. Kelime bu şekillerin hepsiyle okunmuştur. Bu okuyuşların en fasih olanı kelimenin net bir *sâd* harfiyle okunmasıdır ki bu Kureyş lehçesidir ve İmam Mushaf'ta tespit edilmiştir. Sırat kelimesi tıpkı *tarîk* ve *sebîl* kelimelerinde olduğu gibi hem müennes hem de müzekker yapılabilir. İbn Mes'ûd [radıyallâhu anh] kelimeyi *erşidnâ* şeklinde okumuştur.[4]

Müstakîm (dosdoğru) kelimesiyle kastedilen anlam I-İster en yakın yol olsun isterse olmasın amaca ulaştıran şey demektir. Dolayısıyla müstakîm olmayan, hiçbir şekilde amaca ulaştırmayan anlamına gelir. II-Yahut amaca ulaştıran en yakın yol demektir. Bu yüzden iki noktayı birleştiren en yakın çizgi "müstakîm" olur. Buna göre müstakîm olmayan (yolun), mutlak anlamda sapkın yollardan biri olması gerekmez. Bilakis o (müstakîm kelimesi) daha kapsamlıdır. III-Veya en düzgün yol demektir. Bu da sağa ve sola meyletmeyen yol demektir.

---

1 Ebu'l-Kāsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 230.

2 Telaffuz esnasında dilin üst damağa doğru kaldırıldığı harfler. [trc]

3 Telaffuz esnasında dilin aşağı doğru indirildiği harfler. [trc]

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

بالسراط على توهُّم أنَّه يبتلع سالكَه، أو يبتلعه سالكُه[1] كما يقال: أكلتْه المفازة إذا أضمرته أو أهلكته، وأكلَ المفازةَ إذا قطعها. وكذلك سُمِّي باللُّقَم؛ لأنَّه يَلْتقمهم أو يلتقمونه.[2] وابتلاع الصراط السالك يناسب السَّير إلى الله؛ فإنَّ هذا السَّير ينتهي إلى فناء السالك، وذلك هو ابتلاع الصراط إيَّاه. وابتلاع السالك الصراط يناسب السَّير في الله؛ فإنَّ السالك حينئذٍ يبقى ببقاء الله سبحانه ويسير في صفاته، ويتحقَّق بها فكأنَّه يبتلعها ويتغذَّى بها.

والصراط من قلب السين صادًا لأجل الطاء؛ لأنَّها مستعلية فيوافقها الصاد، لكونها أيضًا من المستعلية بخلاف السين، فإنَّها من المنخفضة، ففي الجمع بينهما بعض الثقل. وقد يشمُّ الصاد صوت الزاي ليكتسي بذلك نوع جهر فيزداد قربها من الطاء. وقيل: ليكون أقرب إلى المبدل عنه، وقرئ بهنَّ جميعًا، وفصحاهنَّ إخلاص الصاد وهي لغة قريش وهي الثابتة في الإمام. والصراط يذكَّر ويؤنَّث كالطريق والسبيل. وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه أَرْشِدْنَا.[3]

والمراد بالمستقيم ما يؤدِّي إلى المقصود سواء كان أقرب الطرق أم لا. فغير المستقيم ما لا يؤدِّي إلى المقصود أصلًا، أو المراد به أقرب الطرق إلى المقصود؛ فإن أقرب خط وصل بين نقطتين هو /[٢١ظ] المستقيم، فغير المستقيم على هذا لا يجب أنْ يكون من طرق الضلال المطلق؛ بل يكون أعمَّ، أو المراد به أعدل الطرق وهو[4] الغير المائل عنه يمنةً ويسرةً.

---

١ أ – أو يبتلعه سالكُه.
٢ انظر **المفردات في غريب القرآن** للراغب الإصفهاني، ٢٣٠.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٢١.
٤ ج ش + الطريق. ظ، صح هامش.

Buna dayanarak birinci (anlamdaki) hidayeti istemek, mutlak anlamda saadet (cennet) ehli kişilere uygundur; ikinci (anlamdaki) hidayeti istemek vech-i hâs ile O'na yönelenlere uygundur. Çünkü o en yakın yoldur; üçüncü (anlamdaki) hidayeti istemek ise cem' ve fark mertebelerini birleştiren cem' mertebesini isteyenlere uygundur. Zira onun yolu ne sağa (cem' mertebesine) ne de sola (fark mertebesine) meyleder.

Fâtiha, 1/7

"*Nimet verdiklerinin yoluna, kendilerine gazap edilen ve sapkınların yoluna değil*"

"*Nimet verdiklerinin yoluna*" âyetin bu bölümü *men en'amte aleyhim* şeklinde de okunmaktadır. İki fayda sebebiyle ilk kelimenin[1] bedel-i küll'üdür.[2] Birincisi: *Sırât* (yol) kelimesini lafzen iki kere zikretmek, âmili takdirî olarak tekrar etmek yahut her ikisinde de nispetin tekrarının gerekli olması suretiyle vurguda bulunmaktır. İkincisi: Müphem (kapalı) olanın açıklanmasıdır. Bu seçenekte de bir tür vurgu bulunmaktadır. Çünkü bir şeyden müphem olarak söz edip sonra tefsir etmek o şeyi takrir ve tekit eder. *Aleyhim* kelimesi mef'ûl olarak mahallen mansûbdur.

(Bu âyette) "Nimet verme" kelimesi bütün nimetleri içermesi için özel bir nimet ile sınırlandırılmadan kullanıldı.[3] Bu kelimenin kapsayıcılığını doğrulayan husus Allah'ın kendisine İslâm nimetini bağışladığı kişiye ulaşmayan hiçbir nimet kalmamasıdır. "*Kendilerine nimet verilen*" ile kastedilen herhangi bir sınırlandırma olmaksızın müminlerdir. Bunların peygamberler [aleyhimü's-selâm] olduğu da söylenmiştir. Yine: (dinlerini) değiştirmeden önce Musâ'nın [aleyhi's-selâm] kavmi olduğu da söylenmiştir. Bu, "dosdoğru" kelimesinin birinci anlamı kastedildiğinde böyledir. Ama ikinci mâna kastedilecek olursa, "*kendilerine nimet verilenler*" sözüyle vech-i hâs ile O'na yönelenler murat edilmiş olur. Şayet üçüncü anlam kastedilecek olursa da "kendilerine nimet verilenler" ile cem'u'l-cem' ehli olan kişiler amaçlanmış olur.

---

1 Bir önceki âyetteki "yol" [الصراط] kelimesi [trc].

2 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: Te'kid ve atf-ı beyân ile bedel arasındaki fark şudur: Bedel tıpkı atf-ı beyân gibi tabi olduğu kelimeyi açıklamakta ve tekid gibi tabi olduğu kelimeye nispet edilen durumu vurgulamaktadır. Bu noktada ek bir anlam da söz konusudur ki o da bizzat nispetin vurgulanmasıdır. Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*, 1/758.

3 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: Bütün nimetleri sınırlandırmak ve mutlak bırakmak denktir. Bundan dolayı ona itiraz edilmemektedir.

فطلب الهداية إلى الأوَّل يناسب أهل السعادة مطلقًا، وإلى الثاني يناسب المتوجّهين إليه بالوجه الخاصِّ؛ فإنَّه أقرب الطرق، وإلى الثالث يناسب طالبي مرتبة الجمع بين الجمع والفرق؛ فإنَّ طريقه غير مائل إلى يمين الجمع ولا إلى يسار الفرق.

٥ **﴿صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة، ١/٧]**

صراط الَّذين أنعمت عليهم؛ وقرئ: مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الأوَّل بدل الكلِّ[١] لفائدتين: إحداهما التأكيد بذكر الصراط مرَّتين لفظًا، وتكرير العامل تقديرًا، أو يلزمهما تكرير النسبة. وثانيهما الإيضاح بتفسير المبهم، وفيه أيضًا نوع تأكيد؛ فإنَّ ذكر الشيء مبهمًا وتفسيره يفيد تقريره وتأكيده، وقوله: **عليهم** في ١٠ محلِّ النصب على المفعوليَّة.

وأطلق الإنعام ولم يقيّد بنعمة خاصَّة ليشمل كلَّ الإنعام.[٢] ووجه صحَّة الشمول هو ادِّعاء أنَّ مَن أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم يبق نعمة إلَّا أصابته. والمراد بالمنعَم عليهم المؤمنون مطلقًا، وقيل: الأنبياء عليهم السلام، وقيل: قوم موسى عليه السلام قبل أنْ يغيّروا، هذا إذا أريد بالمستقيم المعنى الأوَّل. وأمَّا إذا ١٥ أريد به المعنى الثاني فالمراد بالمنعَم عليهم المتوجهون إليه بالوجه الخاصِّ. وإنْ أريد به المعنى الثالث فالمراد بهم أصحاب /[٢٢و] جمع الجمع.

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: الفرق بين التأكيد وعطف البيان والبدل هو أنَّ البدل يوضِّح المتبوع كالبيان، ويؤكِّد أمر المتبوع في النسبة كالتأكيد وفيه أمر زائد عليها، وهو: أنَّه تأكيد لنفس النسبة. طيبي. [**فتوح الغيب في كشف عن قناع الريب** للطيبي، ١/٧٥٨].

٢ أ: إنعام. | وفي هامش أ ج ش ب: وأمَّا التقييد بكلِّ نعمة فهو والإطلاق سواء، ولهذا لم يتعرض له. «منه».

"*Kendilerine gazap edilenlere değil*" ifadesi, "*nimet verdiklerin*" ifadesinin bedeli yahut sıfatıdır. Sıfat olma durumu, I-Kendisiyle, daha önce bahsi geçen bir varlığın kastedilmediği yerlerde ism-i mevsûlün belirsiz (nekra) gibi kabul edilmesi söz konusu olduğunda gerçekleşir. Nitekim bu daha önce geçmişti. Ancak burada müminlerden bir topluluk bizatihi değil, örnek olarak kastedilmektedir. II-"*Kendilerine gazap edilenlere değil*" ifadesi ma'rife (belirli) kabul edilerek gerçekleşir. Zira nimet verilen kişilerin, kendilerine kızılanlardan farklı olmakla meşhur olması bu ma'rifeliği sağlar. Nitekim şu ibarede de bu şekilde bir kullanım vardır: *Aleyke bi'l-hareketi gayri's-sükûn* (hareket etmen gerekir durman değil.)

"*Kendilerine gazap edilenlere değil*" ifadesi, hâl olarak mansûb bir şekilde okunur. Sâhibu'l-hâl ise *aleyhim* (onlara) kelimesindeki zamirdir. Âmil ise*en'amte* (nimet verdin) fiilidir. *Aleyhim* kelimesi ise fail olarak mahallen merfudur. Nimet verme ifadesi, Allah'ın onlara nimet verdiğine delâlet etmesi için etken formda getirildi. Kızma eylemi ise edilgen formda getirildi. Çünkü kendisinden hidayetin istendiği ve kendisine nimet vermenin nispet edildiği zât'a kızma eyleminin (doğrudan) nispet edilmesi uygun düşmez. Zira makam, iyilik istendiği için lütuf ve şefkat makamıdır. Dolayısıyla onun intikam sıfatıyla karşı karşıya kalması hoş olmaz. Kızma fiilinin cem' ve fark hallerinde Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi, daha önce rahmet kelimesinde öğrenilen husus sebebiyledir.

"*Sapkınların (yoluna) değil*" (*ve le'd-dâllîn*) ifadesi, *gayra'd-dâllîn* şeklinde de okunmuştur. Buradaki *lâ* harfi, Basralılara göre "mezîd" olarak isimlendirilen harftir. Bu harf olumsuz cümledeki *vâv* harfinden sonra, olumsuzluk durumunun atfedilen iki kelimeyle de ilgisini vurgulamak ve açıklamak için gelmektedir. Yine olumsuzlanan şeyin bu ifadenin bütünü olduğu zannedilmesin diye gelmiştir ki bu durumda o ikisinden biri olumlu olacaktır. Cümlenin akışında *vâv* sonra *lâ* harfinin gelmesiyle yapılan olumsuzluk *gayr* (değil/hariç) kelimesinin anlamını içermektedir. "Ben Zeyd'e vuran değilim" denilir; fakat "Ben Zeyd'e vuran gibiyim" denilmez. Çünkü o, senin "Ben Zeyd'e vuran değilim" sözün gibidir. Kûfeliler: "Bu *lâ* harfi "değil/hariç" anlamındadır" demişledir. Bu görüş, söz konusu harfin zâid olmasından daha makuldür. Çünkü o, şayet *gayr* kelimesiyle açıklanacak olursa yine vurgu için bulunmuş olur.

غير المغضوب عليهم؛ بدل من **الذين أنعمت عليهم**، أو صفة له بناء على إجراء الموصول مُجرى النكرة إذا لم يقصد به معهود، كما سبق؛ بل يقصد طائفة من المؤمنين مثلًا لا بأعيانهم أو على جعل **غير المغضوب عليهم** معرفة بناء على اشتهار المنعَم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم كما في قولك: «عليك بالحركة غير السكون».

وقُرئ بالنصب على الحال، وذو الحال الضمير في **عليهم**، والعامل **أنعمت**. وقوله: **عليهم** في محل الرفع على الفاعليَّة. إنَّما جاء بالإنعام مبنيًّا للفاعل ليدلَّ على ثبوت إنعام الله عليهم، وبالغضب مبنيًّا للمفعول؛ لأنَّ مَن طُلبتْ منه الهدايةُ، ونُسب الإنعام إليه لا يناسبه نسبة الغضب إليه؛ لأنَّ المقام مقام تلطُّف وترفُّق لطلب الإحسان، فلا يحسُن مواجهته بصفة الانتقام. ووجه إسناد[1] الغضب إليه سبحانه جمعًا وفرقًا ما عرفتَه في الرحمة فيما سبق.

ولا الضَّالِّين؛ وقرئ وَغَيْرَ الضَّالِّينَ. ولا هذه هي المسمّاة بالمزيدة[2] عند البصريِّين، وهي إنَّما تقع بعد الواو في سياق النفي للتأكيد والتصريح بتعلق[3] النفي بكل من المعطوفين لئلَّا يتوهَّم أنَّ المنفيَّ هو المجموع من حيث هو، فيجوز ثبوت أحدهما، والنفي الذي وقعت لا بعد الواو في سياقه هو ما يتضمَّنه غير، تقول: «أنا زيدًا غير ضارب». مع امتناع قولك: «أنا زيدًا مثل ضارب»؛ لأنَّه بمنزلة قولك: «أنا زيدًا /[٢٢ظ] لا ضارب». وقال الكوفيون: هي بمعنى غير وهذا قريب من كونها زائدة فإنَّه لو صرِّح بغير كان للتأكيد أيضًا.

---

١ أ ج ب: استناد.
٢ ج ش ب: المزيد.
٣ ب: يتعلَّق.

Allah, "*nimet verdiklerin*" ifadesinden sonra "*kendilerine gazap ettiklerin değil*" sözünü getirdi. Çünkü "*kendilerine nimet verilenler*" sözü herhangi bir kayıt olmaksızın bütün müminleri hatta Yahudi ve Hristiyanları kapsadığı için, bu (son) iki grup içinde iman bağından sıyrılmış olanları (bu kapsamdan) çıkarmak gerekmektedir. "*Kendilerine kızdıkların değil*" ifadesi, imandan çıkmış Yahudilere işaret etmektedir. Çünkü Kur'ân'da onlara gazab edildiği bilgisi yer almaktadır.[1] "*Sapkınların (yoluna) değil*" ifadesi de imandan çıkmış Hristiyanlara işaret etmektedir. Zira Kur'ân'da sapıklığın onlara nispet edildiği (âyetler) bulunmaktadır.[2]

Bilesin ki yolun düzgünlüğü birinci anlamda ele alınırsa "*kendilerine kızılan ve sapkınların yoluna değil*" sözüyle kastedilenin, Yahudi ve Hristiyanlar gibi gazabın ve sapkınlığın kendilerini imandan çıkmaya sevk ettiği kişiler olması uygundur. Eğer ikinci anlamda ele alınırsa bu ikisiyle kastedilen gazabın ve sapkınlığın vech-i hâs yoluyla Allah Teâlâ'ya yönelmemeye sevk ettiği kişilerdir. Çünkü bu durum, vech-i hâs ile O'na yönelenlere nazaran bir tür gazap ve sapkınlıktır. Şayet üçüncü anlamda ele alınırsa da şu uzak bir yorum olmaz: "*Kendilerine kızılanlar*" ile tefrika vadisinde kendilerine gazabın eriştiği ve cem'iyyet makamına ulaşamayanlar; "*sapkınların (yoluna) değil*" ile de cem'iyyet makamının derinliklerine dalıp da şaşırıp kalmış, kendileri için Allah Teâlâ'nın tecellîlerinin peş peşe gelişine bakma lezzetinin kalmadığı kişiler kastedilmektedir. Buna göre kendisine ulaşılması istenen "*dosdoğru yol*" ne sola -tefrika mertebesine- ne de sağa -cem'iyyet mertebesine- meyleden bir yoldur. Bilakis bu ikisinin ortasında ve mutedil bir yol olup, onu ne tefrika cem'iyyetten ne de cem'iyyet tefrikadan çıkarır. Aksine onların her ikisini mutedil bir şekilde bir araya toplamaktadır.

---

1 Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudilerin Allah'ın gazabına uğradıklarını ifade eden birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin bir kısmı için bk. Bakara, 2/61; Al-i İmrân, 3/112; A'râf, 7/152.

2 Müellif Mâide sûresi 77. âyete işaret ediyor olabilir. Ancak âyet-i kerîme umumî bir anlama sahiptir ve bütün ehl-i kitâbı içine almaktadır. Aynı şekilde, onun bu konuda Allah Resulü ve sahabeden nakledilen hadislere işaret etmesi de imkân dâhilindedir. Bu rivayetler için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, 1. Baskı, 26 c. (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 1/194-197.

وإنَّما أردف **الذين أنعمت عليهم**، بقوله: **غير المغضوب عليهم ولا الضَّالِّين**؛ لأنَّ المنعَم عليهم لِما كان شاملًا للمؤمنين مطلقًا حتى اليهود والنصارى ينبغي أنْ يخرج عنهم الخارجون عن ربقة الإيمان منهما. فقوله: **غير المغضوب عليهم**[1] إشارة إلى إخراج من خرج على ربقة الإيمان من اليهود لِمَا وقع في التنزيل إيقاع الغضب عليهم.[2] وقوله: **ولا الضَّالِّين** إشارة إلى من خرج عن ربقة الإيمان من النصارى لِمَا وقع فيه إسناد الضلال إليهم.[3]

واعلم أنَّ استقامة الصراط إذا حُملت على المعنى الأوَّل فالمناسب أنْ يراد بـ**المغضوب عليهم ولا الضَّالِّين** الذين أدَّاهم الغضب والضلال إلى الخروج من ربقة الإيمان كاليهود والنصارى. وإذا حُملت على المعنى الثاني ينبغي أنْ يراد بهما الذين أدَّاهم الغضب والضلال إلى عدم التوجُّه إليه سبحانه بالوجه الخاصِّ. فإنَّه نوع غضب وضلال بالنسبة إلى المتوجِّهين إليه بالوجه الخاصِّ. وإذا حُملت على المعنى الثالث فلا يبعد أنْ يراد بـ**المغضوب عليهم** الذين أوقعهم الغضب في وادي التفرقة فلا يصلون إلى الجمعيَّة؛ وبـ**الضَّالِّين** الحائرين المستغرقين في لجَّة الجمعيَّة بحيث لم يبق لهم مسكة اللذَّة بالنظر إلى توارد تجلياته سبحانه. فعلى هذا، **الصراط المستقيم**[4] الذي يراد الاهتداء إليه هو الطريق الغير /[٢٣و] المائل إلى[5] يسار التفرقة وإلى يمين الجمعيَّة؛ بل الطريق المعتدل المتوسط بينهما بحيث لا يخرجه التفرقة عن الجمعيَّة والجمعيَّة عن التفرقة؛ بل يجمع بينهما جمعًا اعتداليًّا.

---

١ ب + وَلَا الضَّلّين.

٢ في القرآن الكريم آيات عديدة ذُكر فيها إيقاع غضب الله على بني إسرائيل، منها: البقرة ٢/ ٦١، ٩٠؛ آل عمران ١١٢/٣، الأعراف ١٥٢/٧.

٣ لعلَّه يشير إلى الآية ٧٧ في سورة المائدة؛ لكن هذه الآية عام، وتحتمل جميع أهل الكتاب. فمن الممكن أيضًا أن يشير إلى الأحاديث المرفوعة والمقطوعة في هذا الموضوع، انظر **جامع البيان** للطبري، ١٩٤/١-١٩٧.

٤ ب + هو.

٥ ب: إليه.

"Âmîn" kelimesi, Mücahid'in görüşü bir kenara konulursa Kur'ân'dan değildir. Bu kelime ism-i fiildir. Anlamı: "Kabul et!"tir. Fetha üzere mebnidir. Bu kelimede iki lehçe farkı söz konusudur: Biri uzatma, diğeri ise kısa okumadır. *Mîm* harfinin şeddelenmesinin hata olduğu söylenmektedir. Ancak Hasan ve Ca'fer-i Sâdık'tan [radıyallâhu anhumâ] *mîm* harfini şeddeledikleri rivayet edilmiştir. Kelime (bu durumda) amaçlamak (kastetmek) anlamındaki *emme* kökünden gelmiştir. Yani "Biz seni amaçlıyorken…" demektir. Bu kelimenin *aleyhim*'deki zamirin hâli olması durumu uzak bir ihtimal değildir. *Mîm* harfinin şeddeli okunuşunun yanlış görülmesinin sebebi, bunun "âmîn" kelimesinin bir lehçesi/okunuş şekli olduğunun zannedilmesidir. *Vele'd-dâllîn* ifadesinin sonundaki *nûn* harfinde sekte yaparak Fâtiha sûresini bununla bitirmek sünnet olmuştur. Buradaki sektenin sebebi, Kur'ân'dan olanla olmayanın ayırt edilmesidir. Peygamber [aleyhi's-selâm] şöyle buyurmuştur: "Cibrîl, bana Fâtiha sûresini okumayı bitirdiğimde âmîn demeyi öğretti ve "Bu, sanki kitabın/mektubun mührü gibidir." dedi."[1] Bu anlamda Ali'nin [radıyallâhu anh] şu sözü bulunmaktadır: "Âmîn, âlemlerin Rabbi'nin kulunun duasına vurduğu mührüdür."[2] Diğer bir ifadeyle: Nasıl ki mühür mektubun içeriğini, o içeriğin açığa çıkıp onda yazılı olmayan şeylerle bozulmaktan muhafaza ediyorsa aynı şekilde âmîn de kulun duasını ümitsizliğin ve icabet edilmeme düşüncesinin ortaya çıkışıyla bozulmaktan korumaktadır. Ebû Hureyre'den [radıyallâhu anh] şöyle dediği rivayet edilmiştir: Peygamber [sallallâhu aleyhi ve sellem]: "İmam "*kendisine gazap edilenlerin ve sapkınların (yoluna) değil*" dediğinde (Fâtiha'yı bitirdiğinde) "âmîn" deyin. Çünkü melekler de "âmîn" derler. Kimin âmin deyişi meleklerinkine rast gelirse onun geçmiş günahları bağışlanır." dedi. Bu hadisi Müslim *Sahîh*'inde rivayet etmiştir.[3]

1 Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk ve Mahmud Ahmed el-Atraş, 1. Baskı, 3 c. (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/21.

2 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/22.

3 Müslim'in rivayeti, buradaki nakilden küçük farklılıklar içermektedir. Bk. Müslim, "Salât", 18, h.nr:71-76.

آمين: ليست من القرآن إلَّا عند مجاهد، وهي اسم فعل معناها: اِسْتَجِبْ. مبني على الفتح. وفيها لغتان: المدُّ، والقصر. وقيل: تشديد الميم خطأ؛ لكنه روي عن الحسن وجعفر الصادق رضي الله عنهما التشديد من أمَّ إذا قصد أي: حال كوننا قاصدين نحوك. ولا يبعد جعلها حالًا عن ضمير **عليهم**. فتخطئة مشدِّد الميم بناء على توهُّم أنَّه لغة في آمين. ويُسنُّ ختم[1] السورة به مع سكتة على نون **ولا الضَّالِّين** لتميز ما هو قرآن مما ليس بقرآن. قال عليه السلام: «علَّمني جبريل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة، وقال: إنَّه كالختم على الكتاب».[2] وفي معناه قول علي رضي الله عنه: «آمين خاتم ربِّ العالمين خَتم به دعاء عبده».[3] يعني: كما أنَّ الختم يحفظ الكتاب عن فساد ظهور مضمونه على غير المكتوب إليه، كذلك يحفظ قول آمين دعاء العبد عن فساد ظهور الخيبة وعدم الإجابة فيه. وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أنَّ النبي صلَّى الله عليه وسلَّم قال: «إذا قال الإمام **غير المغضوب عليهم ولا الضَّالِّين** فقولوا آمين؛ فإنَّ الملائكة تقول:[4] آمين، فمن وافق تأمينُه تأمينَ الملائكة غفر له ما تقدَّم /[٢٣ظ] من ذنبه» رواه مسلم في صحيحه.[5]

١ أ: ضمّ.
٢ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٢١/١.
٣ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٢٢/١.
٤ ب: تقولون.
٥ تختلف ألفاظ روايات مسلم عن هذه اختلافًا يسيرًا، انظر **صحيح مسلم**، الصلاة ١٨، رقم الحديث: ٧١-٧٦.

Bakara Sûresi

İnek kıssasının bahsedildiği sûredir. Bu şekilde isimlendirilmesi kıssanın ilginçliği ve sûrenin diğer sûrelerden onunla ayrışması sebebiyledir. Medine'de inmiştir. Hatta Veda Haccı'nda Mina'da nahr günü inen "*Allah'a döndürüleceğiniz o günden korkun.*"[1] âyeti hariç Medine'de inen ilk sûredir. İki yüz seksen yedi âyettir.[2]

"*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*"

Bakara, 2/1

"*Elif-lâm-mîm*"

Bilesin ki bazı sûrelerin kendisiyle başladığı harflerin isimleriyle, bu şekilde isimlendirilmiş lafzî harfler ya da yazıdaki harfler kastedilmiş olabilir. Yahut bu harflerin hesabî anlamları veya ruhaniyetleri kastedilebilir. Çünkü keşf ehli her harf için bir ruhaniyet belirlerler. Her harf sanki o ruhaniyetin sûreti olur. Aynı şekilde her bir harfle, içerisinden o harfin alındığı ve geriye kalan harflerin düşürüldüğü bir kelimenin kastedilmesi de muhtemeldir. Yine bu harflerin, ilâhî veya gayr-i ilâhî bir ismi ortaya çıkaracak şekilde birbiriyle terkip oluşturması da muhtemeldir. Bunun yanı sıra onların kendi aralarındaki oluş sıralaması dikkate alınarak varlık mertebelerine işaret etmesi de mümkündür. Eğer bunlar ile telaffuz edilen harfler kastedilirse, bu durumda ya onların sırayla söylenmesi ya da bir yeminle veya yemin olmaksızın bazı sûrelerin, Kur'ân'ın ya da Allah'ın o harflerle isimlendirilmesi söz konusu olabilir. Bu yoruma göre sırayla söylemenin ya da isim olma anlamını tercih etmenin iki nüktesi bulunmaktadır.

Birincisi: Bu isimlerin işaret ettiği harfler, sözün meydana geldiği temeli oluşturduğu için sûreler sırayla söyleme veya isim olma anlamı içermesi bakımından bu harflerin bir grubu ile açılmış oldu ki Kur'ân'a meydan okuyan kişilere, onlara okunanın kendi sözlerini oluşturan harflerden müteşekkil bir kelam olduğuna dikkat çeksin. Eğer o Allah'tan başkasının nezdinden ise onun benzerini getirmede aciz kalmayacaklardır.

---

1 Bakara, 2/281.

2 Sûrenin âyet sayısıyla ilgili farklı sayılar telaffuz edilmektedir. Müellifin bu konuda Basralıların görüşünü kabul ettiği görülmektedir. Bk. Firuzâbâdî, *el-Besâir*, 1/133.

سورة البقرة

أي: سورة يُذكر فيها قصة البقرة. وإنَّما سُمِّيت بها لغرابة قصَّتها، وامتياز هذه السورة بها عن سائر السور. وهي مدنيَّة؛ بل أوَّل سورة نزلت بالمدينة إلَّا آية نزلت يوم النحر بمنى في حجة الوداع وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ [البقرة، ٢٨١/٢] الآية، وآيها مائتان وسبع وثمانون.

﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿آلَمَ﴾ [البقرة، ١/٢]

اعلم أنَّ أسماء الحروف المصدَّر بها بعض السور يحتمل أنْ يراد بها الحروف المسمَّاة بها الملفوظة، أو المكتوبة، أو معانيها الحسابيَّة أو روحانيَّاتها، فإنَّ أهل الكشف يُثبتون لكلِّ حرف روحانيَّةً هو كالصورة لها ويحتمل أنْ يراد بكلِّ حرف كلمة أُخذ منها وحذفت بقيَّتها، ويحتمل أنْ يقصد تركيب بعضها مع بعض ليحصل اسم من الأسماء الإلهيَّة أو غيره، وأن يجعل باعتبار وقوعها في مراتب ترتيبها الواقع بينها إشارة إلى مراتب الوجود. فإذا أريد بها الحروف الملفوظة فإمَّا أنْ يقصد تعديدها، أو تسمية بعض السور، أو القرآن، أو الله سبحانه بها بِقَسَم، أو غير قسم. فالنكتة في ذلك التعديد أو اختيار التسمية[1] على هذا الوجه أمران:

الأوَّل: أنَّه لمَّا كانت مسميَّات هذه الأسماء بسائط الكلام التي يتركَّب منها افتتحت السور بطائفة منها على وجه التعديد أو التسمية[2] بها تنبيهًا لمن تحدِّي بالقرآن /[٢٤و] على أنَّ المتلوَّ عليهم كلام منظوم ممَّا ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لَما عجزوا عن الإتيان بما يدانيه.

١ ش ب: القسميّة.
٢ ش ب: القسميّة.

İkincisi: (Onların) kulaklarına çarpan ilk şey i'câz'ın müstakil bir türüdür. Çünkü harflerin isimleriyle konuşma, (onları) yazan ve inceleyen kişiye hastır. Ama ehl-i kitab ile iç içe girmemiş ümmîlere göre ise bu, uzak ve garip karşılanan bir durumdur ve onlar için tıpkı yazmak ve okumak gibi harikulade bir iştir. Özellikle de bu hususta edîb ve yüksek kabiliyetli kişileri kendi sanatlarında aciz bırakma dikkate alınmaktadır. Bunu da harflerin isimlerinin yarısını, yirmi dokuz sûrede -ki bu harflerin (toplam) sayısıdır- o harflerle isimlendirilenlerin farklı sınıflarının yarısını tahkik edip (zihne) yaklaştırmak suretiyle içerecek şekilde yapılmaktadır. Dahası *Keşşâf* müellifinin ayrıntılı bir şekilde açıkladığı ve onun izinde gidenlerin de üzerine katkı sağladığı diğer birtakım nükteler de bulunmaktadır.

Ârifler çoğunlukla telaffuz edilen harflerle o harflerin mahreçlerini dikkate alarak ince ve latif anlamlara işaret ederler. Nitekim *elif* harfiyle -onun boğazın en sonu olan mahrecini göz önünde bulundurarak- gayb mertebesine; *mîm* harfiyle -onun dudaklardan çıkmasını dikkate alarak- şehâdet mertebesine; bu iki harfin arasında bulunan *lâm* harfinin mahreciyle de bahsi geçen iki mertebenin arasında kalan mertebelere işaret ederler. Dolayısıyla *elif-lâm-mîm* kavli ile işaret edilen mâna; gayb, şehadet ve bu ikisi arasında bulunan mertebelerdir. Bununla işarette bulunulan (varlık), dışına hiçbir şeyin çıkamadığı varlık kitabıdır. Onlar aynı şekilde harflerin yazıdaki şekilsel gösterimiyle de başkaca anlamlara işaret ederler. Tıpkı *elif* harfiyle mutlak gaybın yüceliğinden doğrusal bir şekilde mukayyetlik mertebelerine inişe; *lâm* harfiyle bu inişin eğimli fakat tamamlanmamış daire haline; *mîm* harfiyle de bu iniş dairesinin tamamlanmasına işaret ederler. Netice itibariyle de (*elif-lâm-mîm* kavli) -lafzî işaretlerin bilinen birtakım özelliklerine kıyasla- varlık ve mâna mertebelerini kapsar. İşaretler bizim zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Bilakis bunlar, seni başkaca anlamlara götürecek örneklerdir.

والثاني: أنْ يكون أوَّل ما يقرع الأسماع مستقلًّا بنوع من الإعجاز، فإنَّ النطق بأسماء[1] الحروف مخصوص بمن خطَّ ودرس. فأمَّا من الأمي الذي لم يخالط أهل الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة، سيَّما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب الأريب الفائق في فنِّه من إيراد نصف أسماء الحروف بحيث ينطوي على أنصاف أصناف مسميَّاتها تحقيقًا أو تقريبًا في تسعة وعشرين سورة على عدد الحروف مع نكات أُخر كما بيَّنها مفصَّلة صاحب **الكشاف**، وزاد عليه من يحذو حذوه.

وكثيرًا ما يشير العارفون بالحروف الملفوظة باعتبار مخارجها إلى معانٍ[2] دقيقةٍ لطيفةٍ، كما يشيرون بالألف باعتبار مخرجها الذي هو أقصى الحلق إلى مرتبة الغيب؛ وبالميم باعتبار مخرجها الذي هو الشفة إلى مرتبة الشهادة؛ وبمخرج اللام الواقع بينهما إلى ما يتوسط بينهما من المراتب. فالمشار إليه بقوله: **آلٓمٓ** مرتبة الغيب والشهادة وما بينهما. وذلك المشار إليه هو الكتاب الوجودي الذي لا يخرج منه شيء، وكذلك يشيرون بصورها الكتابيَّة الرقميَّة إلى معانٍ أُخر، كما يشيرون بالألف إلى الوجود النازل من علوٍّ غيب الإطلاق إلى /[٢٤ظ] مراتب التقييد من غير انعطاف، وباللام إليه مع انعطاف من غير أنْ يتمَّ دائرته، وبالميم إلى تمام دائرته؛ فيعمَّ مراتب الوجود، والمعنى على قياس ما عرفت من الإشارات اللفظيَّة. وليست الإشارات منحصرة فيما ذكرناه؛ بل هو أنموذج يرشدك إلى ما سواه.

---

١ ب: من أسماء.
٢ أ ج ش ب: معاني؛ لكن في نسخة طوبقبي: معانٍ.

Bu harflerin kavimlerin ömürlerine, sonlarına ve diğer bazı konulara işaret eden birtakım hesaplamalara, cümel hesabıyla hamledilmesi meselesi ise Ebü'l-Âliye'nin[1] kabul ettiği bir görüştür. O bu fikrinde Peygamber'den [aleyhi's-selâm] rivayet edilen şu olaya dayanmıştır: Hz. Peygamber'e Yahudiler geldiğinde Bakara sûresindeki *elif-lâm-mîm*'i onlara okudu. Onlar da hesaba koyuldular ve "Ömrü yetmiş bir sene olacak bir dine nasıl girelim?" dediler. Allah elçisi tebessüm edince onlar: "Başkası da var mı?" dediler. O da: *elif-lâm-mîm-sâd*,[2] *elif-lâm-râ*[3] ve *elif-lâm-mîm-râ*'yı[4] söyledi. Bunun üzerine onlar: "Kafamız karıştı, hangisini alacağımızı bilmiyoruz" dediler.[5] İşte Hz. Peygamber'in bu âyetleri bu sırayla okuyuşu ve onların hüküm çıkarmak üzere bunu kabulleri sözü edilen hususa delildir.[6]

Bu harflerin, onların ruhaniyetlerine hamledilmesini ise Şeyh Sadreddin Konevî, Rıfâ'a b. Râfi'den nakledilen şu hadisin şerhindeki ifadeleriyle ortaya koymuştur:

> (Rıfâ'a b. Râfi' şöyle söylemektedir:) "Biz Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] ile beraber namaz kılıyorduk. Rükûdan başını kaldırdığında "Allah, kendisine hamd edeni duydu" dedi. Arkasındaki bir adam da: "Rabbimiz! çok, temiz ve mübarek bir övgüyle hamd sanadır" dedi. Namazdan ayrıldığında: "Biraz önce konuşan kimdi?" dedi. O adam da: "Benim" şeklinde cevap verdi. Peygamber [sallallâhu aleyhi ve sellem]: "Otuz küsur meleğin, hangisi daha önce (bu kelimelere sevap) yazacak diye acele ettiğini gördüm." buyurdu.[7]
>
> "Bilesin ki, şeriatle de keşif yoluyla da sâbit oldu ki her sûretin bir ruhu vardır. Bazen ruhun sûretteki etkileri insanların çoğuna göre gizli olur. Bazen de sûretin ruhunun başka bir ruhtan ulaşan yardımla desteklenmesi şartıyla bu etkiler ortaya çıkar. Kitap ve Sünnet'te bu konuya yönelik şer'î nasslar tekrar tekrar gelmektedir.
>
> Bunu öğrendiğine göre, eylemlerin ve sözlerin sûretleri arazlardır ki onlar sadece onlara eşlik eden kendi ruhlarıyla ve ayrıca o eylemleri yapan kişilerin ruhlarıyla, niyetleriyle, onların bilgilerine bağlı olan himmetleriyle ve işin gerçekte bulunduğu haline uygunluk arz eden doğru inançlarıyla desteklenerek (ayağa) kalkmaktadır. Harflerin ve kelimelerin tek tek ve birleşik

1 Ebü'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709).
2 A'râf, 7/1.
3 Yûnus, 10/1.
4 Ra'd, 13/1.
5 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/220-222.
6 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/27.
7 Buhârî, "Ezân", 126.

وأمَّا حملها على معانيها الحسابيَّة إشارةً إلى مُدد أقوام وآجال أو غير ذلك بحساب الجمل،[1] فقد ذهب إليه أبو العالية[2] متمسكًا بما روي أنَّه عليه السلام لـمَّا أتاه اليهود تلا عليهم **الٓمٓ** البقرة، فحسبوه وقالوا: كيف ندخل في دين مدَّته إحدى وسبعون سنة، فتبسَّم رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم فقالوا: وهل غيره؟ فقال: الٓمٓصٓ [الأعراف، ١/٧]، و الٓرٰ [يونس، ١/١٠]، و الٓمٓرٰ [الرعد، ١/١٣]. فقالوا: خلطت علينا فلا نرى بأيِّها نأخذ.[3] فإنَّ تلاوته إيَّاها بهذا الترتيب وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك.[4]

وأمَّا حملها على روحانيَّاتها فقد أثبتها[5] الشيخ صدر الدين قونوي في شرح الحديث، حيث قال: في شرح ما روي عن رفاعة بن رافع أنَّه قال:

«كنَّا نصلِّي مع رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فلمَّا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده، فقال: رجل وراءه: ربَّنا لك الحمد حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه، فلمّا انصرف قال: من المتكلِّم آنفًا؟ قال الرجل: أنا، قال صلَّى الله عليه وسلم: لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكًا يبتدرونها أيُّهم يكتب أوَّلُ».[6]

اعلم أنَّه قد ثبت شرعًا وكشفًا أنَّه ما ثم صورة إلَّا /[٢٥و] ولها روح فتارةً يخفى آثار الروح في الصورة بالنسبة إلى أكثر الناس، وتارةً يظهر بشرط تأيُّد روح تلك الصورة بمدد يتصل من روح آخر. وقد وردت النصوص الشرعيَّة مكرَّرةً بذلك في الكتاب والسنَّة.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنَّ صور الأعمال والأقوال أعراض لا يرتفع إلَّا بأرواحها المصاحبة لها والمتأيدة أيضًا بأرواح العمَّال ونيَّاتهم ومتعلقات هممهم التابعة لعلومهم واعتقاداتهم الصحيحة المطابقة لِمَا هو الأمر عليه. وللحروف والكلمات، من حيث أفرادها ومن

١ ب: الجملة.
٢ أبو العالية رُفَيع بن مهران الرياحي البصري (ت. ٩٠هـ/٧٠٩م).
٣ **جامع البيان** للطبري، ١/٢٢٠-٢٢٢.
٤ انظر **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ١/٢٧.
٥ ش: أثبت.
٦ **صحيح البخاري**، الأذان ١٢٦.

halleri bakımından birtakım özellikleri vardır. Bu özellikler telaffuzdaki ve yazımdaki sûretleri vasıtasıyla ruhlarından ortaya çıkar. Bu yargının doğruluğuna peygamberler ve Allah dostları kat'î müşâhede ve tekrar eden tecrübelerden yola çıkarak şahit olurlar.

Bu mesele vuzuha kavuştuysa şunu bilesin ki Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] bu hadisteki: "Otuz küsur meleğin (yazmak için) acele ettiğini gördüm." sözünün sırrı; Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] arkasındaki adamın söylediği sözün harflerinin toplamının otuz üç harf olmasıdır. Her harfin bir ruhu vardır ki bu ruh, konuşmanın kendisi vasıtasıyla yapıldığı şeyin (harflerin) sûretini sabit ve sürekli kılandır ve o sûretlerin ruhlarıyla bâkî kalır, eylemleri yapan kişilerin niyetleriyle, nefislerinin yönelimleriyle, bilgilerine ve inançlarına bağlı olan himmetleriyle amel eden kişinin himmetinin en uç noktasına yükselir ve (bu niyet ve ameller) sonuç verir. Bu meselenin "Otuz küsur meleğin (yazmak için) acele ettiğini gördüm." sözünün sırrı olduğunu anlayasın! (Hadiste geçen) *bid'* (birkaç) kelimesinin sûretlerinin başlangıcı üç, sonu ise dokuz rakamıdır."[1]

Bu temel bilginin üzerine, akıllı kişi için şu konu kapalı olmaz: Bu harflerin bazı sûrelerin başında ruhânî özellikleriyle lafız ve yazı olarak bulunması sebebiyle bu kitabın değişme, bozulma ve benzeri hallerden korunması gibi durumlarda bir müdahale söz konusu olabilir. Allah en doğrusunu bilir.

Bu harflerin, kendisinden kısaltıldığı kelimelere işaret etmesi meselesine gelince, bu İbn Abbas'tan [radıyallâhu anhumâ] nakledilen şu rivayetteki açıklamaya tekabül etmektedir. O şöyle söylemektedir: "*Elif* harfi, Allah'ın nimetleri; *lâm* lütfu; *mîm* de mülküdür." Yine ondan yapılan bir rivayet şöyledir: "*Elif-lâm-mîm*'in anlamı "Ben Allah'ım en iyi bilenim" demektir." Ondan yapılan başka bir rivayet de şu şekildedir: "*Elif* Allah'tan; *lâm* Cebrail'den; *mîm* ise Muhammed'den (kısaltılmıştır). Daha açık bir ifadeyle: Kur'ân, Allah'tan Cebrail'in diliyle Muhammed'e [aleyhime's-selâm] indirilmiştir."[2]

Bu harflerin birbirleriyle birleşerek başka bir ismi oluşturması ise yine İbn Abbas'tan aktarılan şu rivayette yer almaktadır: ﴿حٰمٓ﴾ ,﴿الٓرٰ﴾ ve ﴿نٓ﴾ harflerinin toplamı "الرحمن" ismidir."[3] İbn Abbas'tan yapılan rivayetlerin farklı farklı oluşuyla ilgili olarak, onun sözleri arasında bir problem

1 Konevî, *Şerhu'l-Erbaîn Hadisen*, 24-25.
2 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/27.
3 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/27.

حيث تراكيبها، خواصٌّ يظهر من أرواحها بواسطة صورها تلفُّظًا وكتابةً، شهدت بصحة ذلك الأنبياء والأولياء عن شهود محقَّق وتجربة مكرَّرة.

وإذا تقرَّر هذا فاعلم أنَّ سرَّ قوله عليه السلام في هذا الحديث: «لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكًا يبتدرونها» أنَّ مجموع حروف هذا الكلام الذي ذكره الرجل وراء النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم ثلاث وثلاثون حرفًا، لكل حرف روح هو المثبت والمُبْقي لصورة ما وقع النطق به فبأرواح الصور يبقى وبِنِيّات العمّال وتوجُّهات نفوسهم ومتعلقات هممهم التابعة لعلومهم واعتقاداتهم يرتفع حيث منتهى همَّة العامل وتنتج، فافهم فهذا سرُّ قوله: «لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكًا يبتدرونها» وأوَّل صور البضع الثلاثة وآخرها /[٢٥ظ] التسعة.[١]

ولا يخفى على اللّبيب، بناءً على هذا الأصل، أنَّه يمكن أنْ يكون لوقوع هذه الحروف في أوائل بعض السور لفظًا وكتابةً لخاصية روحانيَّاتها دخل في بعض أحوال ذلك الكتاب كحفظه عن التغيير والتحريف وغير ذلك من الأمور والله تعالى أعلم.

وأمَّا الإشارة إلى كلمات هي منها اقتصر عليها، فما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال: «الألف آلاء الله، واللام لطفه، والميم ملكه». وعنه أيضًا: «أنَّ **الٓمٓ** معناه أنا الله أعلم». وعنه أيضًا: «أنَّ الألف من الله، واللام من جبرائيل، والميم من محمَّد»، أي: القرآن منزَّل من الله على لسان جبرائيل إلى محمَّد عليهما السلام.[٢]

وأمَّا اعتبار تركيب بعضها مع بعض ليحصل اسم آخر، فما روي عنه أيضًا: «أنَّ الٓر [يونس، ١/١٠]، و حٰمٓ [غافر، ١/٤٠]، و نٓ [القلم، ١/٦٨] مجموعها الرحمن.»[٣] وينبغي أنْ لا تتوهمنَّ في اختلاف التأويلات عن ابن عباس رضي

١ **شرح الأربعين حديثا** لصدر الدين القونوي، ٢٤-٢٥.
٢ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٢٧/١.
٣ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٢٧/١.

bulunduğunu düşünmemen gerekir. Çünkü burada Allah'ın muradının bu işaretlerden sadece birine has olmadığını bilakis murad edilebilecek ve anlayanın anlayışının ulaştığı bütün mânaların İbn Abbas'a göre Allah Teâlâ'nın muradı olabileceğine yönelik hoş bir işaret bulunmaktadır. İşte bu O'nun kelamının kuşatıcılığına uygun düşen bir özelliktir. Zira kelam, kendisini söyleyene uygunluk arz eder ki o konuşan zât da her şeyi kuşatandır.

Bu harflerin kendi aralarındaki oluş sıralaması dikkate alınarak varlık mertebelerine işaret etmesi Şeyh Reis'in[1] bu özelliği açıklamak için kaleme aldığı risâlesinde kabul ettiği görüştür. Özetle şöyledir: Mevcûdâtın mertebeleri vardır. Birincisi Hakk'ın varlığı ki O, varlıkları var eden ve her şeyi yaratandır. O'ndan ilk olarak var edilen *akıl âlemi*dir. *Akıl âlemi*, madde olmaksızın var olabilen birçok mevcudu içeren bütündür. Daha sonra *nefsî âlem* gelir. Bu âlem ise maddeden tamamen ayrışmayan bilakis maddeyle bir tür karışımı/ilişkisi bulunan akledilir özlerden oluşmuş birçok bütünü içermektedir. Ondan sonra *Tabiat âlemi* gelmektedir ki bu âlem, maddeyle tamamen iç içe bulunan cisimlere nüfuz eden ve o cisimlerde hareket ve sükûnu gerçekleştiren kuvvetleri içermektedir. Bu mertebeden sonra *Cismânî âlem* gelmektedir. *Cismânî âlem*, *esîrî* ve *unsûrî* olmak üzere ikiye ayrılır. *Unsûrî âlem*'in özelliği, onun muhtelif şekillere ve birbirinden farklı durumlara hazır olmasıdır. Maddenin birbirine zıt iki sûret arasında bölünmesi birinin fiilî, diğerinin ise potansiyel olarak [*kuvve*] var olması bakımındandır. Bahsi geçen bütün bu kuvvetlerde hem kendi özüyle hem de o özde bulunan ikincil unsurla ilintili bir durum bulunmaktadır. Bütün ikincil durumların ilk olanla ilintisi, aralarındaki ortaklık sebebiyle, *ibdaʿ* (yoktan var etme) ilintisidir.

Meselenin tafsilatında *akıl*, *ibdaʿ* nispetine has kılınmıştır. Daha sonra ise O'nunla üçüncül varlıklar arasında, ara bir rolü üstlendiğinde akıl için emir nispeti olmuş, onun içine kendisiyle birlikte *nefs* de girmiştir. Bundan sonra yaratma nispeti olmuştur. Bu tabiî varlıklara özgü kılınmış ve onların hepsini kapsamıştır. *Tekvîn*, tabiî varlıklar arasında bozuluş içinde olan mahlûklara özgüdür. Mevcûdât küllî bir tasnifle ya ruhânîdir

1 Ebû Ali e-Hüseyn b. Abdullah b. Ali b. Sînâ (ö. 428/1037).

الله عنهما نوع اضطراب في كلامه. فإنَّ فيه إشارةً لطيفةً إلى أنَّ مراد الله ليس منحصرًا في واحد منها بخصوصه؛ بل كلُّ ما يصلح للإرادة ويصل إلى فهم فاهم فهو مراد الله سبحانه بالنسبة إليه، وذلك هو المناسب لإحاطة كلامه؛ لأنَّ الكلام يناسب المتكلِّم، وهو بكل شيء محيط.

وأمَّا إذا جُعلت باعتبار وقوعها في مراتب ترتيبها الواقع بينها إشارةً إلى مراتب الوجود، فقد ذهب إليه الشيخ /[٢٦و] الرئيس[١] في رسالته المعمولة لبيان ذلك الخاصَّة، وحاصله أنَّ للموجودات مراتب: أحدها الوجود الحق وهو مُبدِع المبدَعات، ومُنشئ الكلِّ، وأوَّل ما يُبدع عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل[٢] على عدَّة من الموجودات قائمة بلا موادٍّ، ثم العالم النفسي،[٣] وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقةً للموادِّ كُلَّ المفارقةِ؛ بل يلابسها نوعًا من الملابسة، ثم عالم الطبيعة، ويشتمل على قوى ساريةٍ في الأجسام ملابسةٍ للمادَّة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات، وبعدها العالم الجسماني، وهو ينقسم إلى أثيريٍّ وعنصريٍّ، وخاصيَّة العنصريِّ التهيُّؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغايرة، وانقسام المادَّة بين الصورتين المتضادَّتين أيَّتها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، ولكل من القوى المذكورة اعتبار بذاته واعتبار بالإضافة إلى تاليه الكائن عنه، ونسبة الثواني كلِّها إلى الأوَّل بحسب الشركة نسبة الإبداع.

وأمَّا على التفصيل فيختصُّ العقل بنسبة الإبداع، ثمَّ إذا قام متوسطًا بينه وبين الثوالث صار له نسبة الأمر واندرج فيه معه النفس، ثمَّ كان بعده نسبة الخلق، وهو يختصُّ بالموجودات الطبيعيَّة، ويعمُّ جميعها. والتكوين يختصُّ بالكائنة /[٢٦ظ] الفاسدة منها. وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكليَّة إمَّا روحانيَّة

١ أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
٢ ب: مشتملة.
٣ ب: النفس.

ya da cismânîdir. Allah [*el-mebdeü'l-hakk*] ile o mevcûdât arasındaki küllî nispet, emrin ve yaratmanın O'na ait olmasıdır. Emir bütün idrâk sahipleriyle ilişkilidir. Yaratma ise hizmetle yükümlü kılınan varlıklarla ilişkilidir.[1]

"Bunu öğrendiğine göre, bilesin ki ne vakit zâtları bakımından harflerle bu anlamlara işaret etmek istense bu harflerin eski sıralamaya göre -ki o da *ebced hevvez* sıralamasıdır- ilki, birinci (mertebe)ye; onu takip eden harfler de sırasıyla bu anlamlara delâlet eder. Zâtları bakımından bu anlamlara delâlet edenler, *muzâf* (ilişik) olması bakımından o anlamlara delâlet edenlerden daha öncedir. İki harfin eklenmesiyle yazılan anlamlara, iki harften birinin diğeriyle çarpımı yoluyla yazılan harfle işaret edilir. Çarpmayla elde edilen anlam bu delâlette kullanılan bir harfle de gösterilebilir. Örneğin, *yâ* (ي) harfi, *hâ* (ه) ile *bâ* (ب) harfinin çarpımıdır. (يه) gibi iki harfle işaret edilen bir mahal, *cîm* (ج) ve *hâ* (ه) harfinin çarpımıdır. Zira bu, *yâ* (ي) ve *hâ* (ه) harflerinden her birinin delâletinin bulunduğunu vehmettiren bir problemdir. Bu karışıklık kendine has delâleti bulunan iki harfin birleştiği bütün durumlarda ortaya çıkar. Kendinden önceki mertebenin vasıtası olması bakımından herhangi bir mertebeye delâlet eden harf, iki mertebenin iki harfinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şeydir.

Bu durum netlik kazandığına göre zorunlu olarak *elif* (ا) harfinin yüce yaratıcıya; *bâ*'nın (ب) akıl'a; *cîm*'in (ج) nefs'e; *dâl* (د) harfinin tabiat'a işaret etmesi gerekir. Bu, harflerin zâtları dikkate alındığında böyledir. Harflerin kendilerinden başkasıyla birleşmesi dikkate alındığında ise *hâ* (ه)'nın yaratıcıya; *vâv*'ın (و) akıl'a; ze'nin (ز) nefs'e; *hâ* (ح)'nın tabiata işaret etmesi gerekir. *Tâ* (ط) harfi heyûlâ ve onun âlemi için kalır. Bunun kendisinin altındaki âlemle irtibatlı bir varlığı yoktur.

Birlikler mertebesi biter ve yoktan yaratma (الإبداع) gerçekleşir. Yoktan yaratma ise ilk'in akl'a izâfe edilmesi durumudur. Akıl henüz kendisine izâfette bulunulmamış bir zâttır ve kendisine *yâ* (ي) harfiyle işaret edilir. Çünkü o, *hâ* (ه) ile *bâ* (ب) harfinin çarpımından oluşmaktadır. Yaratıcı'nın ve akl'ın nefs'e izâfe edilmesi doğru olmaz. Çünkü yaratıcı'nın ve akl'ın nefs'e izâfe edilmesinde, kendisine bir harfle işaret eden bir sayı bulunmamaktadır. Bu da (حه) ve (يه) birleşimlerindeki *hâ* (جه) ;(ه) ve (يح) birleşimlerindeki *vâv* (و) sebebiyledir.

(Sonra âlem-i) emr gerçekleşir. Bu ilk'in akl'a *lâm* (ل) ile izâfe edilmesidir. O, *hâ* (ه) ve *vâv* (و) harflerinin çarpımından elde edilir.

(Akabinde âlem-i) halk gerçekleşir. Bu ilk'in tabiat'a *mîm* (م) ile izâfe edilmesidir. O, *hâ* (ه) ve *hâ* (ح) harflerinin çarpımından elde edilir.

1 Bk. Ebû Ali el-Hasen b. Abdullah İbn Sinâ, "er-Risâletü'n-Nîrûziyye", *Nevâdirü'l-Mahtûtât*, 2 c. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, 1973), 2/32-35.

وإمَّا جسمانيَّة، فالنسبة الكليَّة للمبدأ الحق إليها أنَّه الذي له الأمر والخلق، فالأمر يتعلق بكلّ ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير.[1]

وإذا عرفت هذا فاعلم أنَّه متى أريد الدلالة على هذه المعاني بالحروف من حيث هي ذوات يكون الأوَّل منها في الترتيب القديم وهو ترتيب أبجد هوَّز، دالًّا على الأوَّل وما يتلوه على ما يتلوه. ويكون الدال على هذه المعاني من حيث هي ذوات متقدِّمًا على الدالِّ عليها من جهة ما هي مضافة، ويكون المعنى الذي يرتسم من إضافة بين اثنين منها مدلولًا عليه بالحرف الذي يرتسم من ضرب أحد عددي الحرفين في الآخر، ويكون ما يحصل من العدد الضربيّ مدلولًا عليه بحرف واحد مستعملًا في هذه الدلالة مثل «ي» وهو من ضرب «هـ» في «ب» وما يصير مدلولًا عليه بحرفين مثل «يه» هو من ضرب «ج» في «هـ» مطرحًا؛ لأنَّه مشكل يوهم دلالة كلِّ واحدٍ من «ي» و «هـ»، ويقع هذه الاشتباه في كلِّ حرفين مجتمعين لكلِّ واحدٍ منهما خاصّ دلالة في حد نفسه، ويكون الحرف الدالُّ على مرتبة من جهة أنَّها بواسطة مرتبة قبلها ما يحصل من جمع حرفي المرتبتين.

فإذا تقرَّر هذا فإنَّه ينبغي ضرورةً أنْ يدلَّ بالألف على البارئ تعالى، وبالباء /[٢٧و] على العقل، وبالجيم على النفس، وبالدال على الطبيعة، هذا إذا أخذت من حيث هي ذوات، ثمَّ بالهاء[2] على البارئ، وبالواو على العقل، وبالزاي على النفس، وبالحاء على الطبيعة، هذا إذا أخذت من حيث هي مضافة إلى ما دونها، ويبقي الطاء للهيولى وعالَمه، وليس له وجود بالإضافة إلى شيء تحته.

وينفد[3] رتبة الآحاد ويكون الإبداع وهو من إضافة الأوَّل إلى العقل، والعقل ذات لا يضاف بعدُ مدلولًا عليه بالياء؛ لأنَّه من ضرب «هـ» في «ب»، ولا يصحُّ إضافة البارئ أو العقل إلى النفس؛ إذ ليس للبارئ ولا للعقل إلى النفس عدد يدل عليه بحرف واحد، لأنَّ «هـ» في «حه» «يه»، و «و» في «جه» «يح».

ويكون الأمر، وهو من إضافة الأوَّل إلى العقل مضافًا «ل»، وهو من ضرب «هـ» في «و».

ويكون الخلق، وهو من إضافة الأوَّل إلى الطبيعة مضافة «م» لأنَّه من ضرب «هـ» في «ح».

---

١ انظر **الرسالة النيروزية** لابن سينا، ٣٢-٣٥.
٢ ب: بالياء.
٣ ب: وينفذ.

Ve *tekvîn* gerçekleşir. Bu, Yaratıcı'nın tabiat'a izâfe edilmesidir. Kendisine *kâf* (ك) harfiyle işaret edilmektedir.

Emr ve halk nispetlerinin toplamına -ki bununla emr aracılığıyla halk'ın düzenlenmesini kastetmekteyim. Yani bu, *lâm* (ل) ve *mîm* (م) harfleridir- *ayn* (ع) harfiyle işaret edilir. Aynı şekilde halk ve tekvin nispetlerinin toplamına da -yani: *mîm* (م) ve *kâf* (ك) harflerine- *sîn* (س) harfiyle işaret edilir. Varlığın her iki tarafının toplamına -yani: *lâm* (ل) ve *kâf* (ك) harflerine- *nûn* (ن) harfiyle işaret edilir. Emr, halk ve tekvinin nispetlerinin toplamına ise -yani *lâm* (ل), *mîm* (م) ve *kâf* (ك) harflerine- *sâd* (ص) harfiyle işaret edilir. Bunların tamamı da ibdâ' içinde bulunur ki *yâ* (ي)'nın *kāf* (ق) da olmasını kastediyorum. Bu aynı şekilde *sâd* (ص) ve *yâ* (ي)'nın toplamıdır. Onu her şeyin başlangıcı ve sonu olan el-Evvel'e döndürmek, onun ilk ve son olması bakımındandır. Bununla da onun fâil ve gâye olmasını kastediyorum ki ona *kāf* (ق)'ın iki katı olan *râ* (ر) işaret etmektedir.

Bu husus belirlendiğine göre şöyle söyleyebilirim: ﴿الٓمٓ﴾ ile işaret edilen, emir ve yaratma sahibi olan el-Evvel'e yemin etmektir. ﴿الٓمٓرٰ﴾ ile bir bütün olarak ilk ve son olan ayrıca fâilî ve gâî başlangıç olan emir ve yaratma sahibi el-Evvel'e yemin etmeyi işaret etmektedir. ﴿الٓمٓصٓ﴾ ile emr ve yaratma sahibi, her şeyin yaratıcısı olan el-Evvel'e yemin etmeye işaret edilmektedir. ﴿صٓ﴾ ile küllî inâyete yemin edilmektedir. ﴿قٓ﴾ ile akıl'dan alınan *ibdâ'* vasıtasıyla her şeyi kuşatan *ibdâ'a* yemin edilmektedir. ﴿كٓهٰيٰعٓصٓ﴾ ile *kâf* (ك)'ın -ki bununla âlem-i tekvini kastetmekteyim- *ibdâ'a* (ي) nispetle mebde-i evvele, sonra ibdâ' aracılığıyla yaratmaya (ع) -ki izâfetin gerçekleşmesiyle emre dönüşür- akabinde yaratma ve emr vasıtasıyla olan tekvin'e (ص) nispetine yemin edilmektedir. ﴿طٰهٰ﴾ ile mebde-i evvelden başlayarak (ona) bitişik olarak taşan heyûlânî âleme yemin edilmektedir. ﴿يٰسٓ﴾ ile ilk feyze -ki bu *ibdâ'*dır- ve son feyze -ki bu tekvîndir- yemin edilmektedir. ﴿حٰمٓ﴾ ile (âlem-i) halkta bulunan tabii âleme yemin edilmektedir. ﴿حٰمٓ عٓسٓقٓ﴾ ile (âlem-i) halktaki tabii âlemde bulunan ve onunla (âlem-i) emr arasındaki yaratma (خلق) aracılığının medlulüne yemin edilmektedir. (Bu aracılık) yaratmayı (خلق) emre ve tekvine nispet etmek suretiyledir ki birinden alır ve diğerine götürür. Böylece bütün âlemleri kuşatan küllî *ibdâ'* tamamlanır. Şayet o icmâlî olarak alınırsa, kendisine ﴿قٓ﴾ ile işaret edilen küllî ibdâ'nın haricinde el-Evvel'e nispeti bulunmaz.

ويكون التكوين، وهو من إضافة البارئ إلى الطبيعة، وهي ذات مدلولًا عليه بالكاف.

ويكون جمع نسبتي الأمر والخلق، أعني: ترتيب الخلق بواسطة الأمر، أعني: اللام والميم، مدلولًا عليه بحرف «ع»، وجمع نسبتي الخلق والتكوين كذلك، أعني: الميم والكاف، مدلولًا عليه بالسين، ويكون جمع نسبتي طرفي الوجود، أعني: اللام والكاف، مدلولًا عليه بالنون، ويكون جمع نِسَب الأمر والخلق والتكوين، أعني: «ل م ك»، مدلولًا عليه /[٢٧ظ] بـ»ص»، ويكون انطواء الجملة في الإبداع، أعني: «ي» في نفسه «ق»، وهو أيضاً من جمع «ص» و «ي»، ويكون ردُّها إلى الأوَّل الذي هو مبدأ للكل ومنتهاه على أنَّه أوَّل وآخر، أعني: فاعلًا وغايةً مدلولًا عليها بالراء ضعف «ق».

وإذا تقرَّر ذلك فأقول: إنَّ المدلول عليه بـ آلٓمٓ [البقرة، ١/٢] هو القَسَم بالأوَّل ذي الأمْر والخلْق وبـ آلٓمٓرٰ [الرعد، ١/١٣] القسم بالأوَّل ذي الأمر والخلق الذي هو الأوَّل والآخر والمبدأ الفاعلي[١] والمبدأ الغائي جميعًا، وبـ آلٓمٓصٓ [الأعراف، ١/٧] القسم بالأوَّل ذي الأمر والخلق ومنشئ الكلِّ، وبـ صٓ [ص، ١/٣٨] القسم بالعناية الكليّة، وبـ قٓ [قٓ، ١/٥٠] القسم بالإبداع المشتمل على الكلِّ بواسطة الإبداع المتناول للعقل، وبـ كٓهٰيٰعٓصٓ [مريم، ١/١٩] القسم بالنسبة التي للكاف، أعني: عالم التكوين إلى المبدأ الأوَّل بنسبة الإبداع الذي هو «ي» ثم الخلق بواسطة الإبداع صائرًا بوقوع الإضافة أمرًا وهو «ع» ثم التكوين بواسطة الخلق والأمر وهو «ص»، وبـ طٰهٰ [طٰهٰ، ١/٢٠][٢] القسم بالعالم الهيولاني المستفيض من المبدأ الأوَّل مضافًا، و يٰسٓ [يٰسٓ، ١/٣٦] قسم بأوَّل الفيض وهو الإبداع وآخره وهو التكوين،[٣] و حٰمٓ [غافر، ١/٤٠] قسم بالعالم الطبيعيِّ[٤] الواقع في الخلق، و حٰمٓ عٓسٓقٓ [الشورى، ١/٤٢-٢] بمدلول وساطة الخلق في وجود العالم الطبيعيِّ بالخلق بينه وبين الأمر بنسبة الخلق إلى الأمر وبنسبة الخلق إلى التكوين بأنْ يأخذ من هذا ويؤدِّي إلى ذلك، فيتمُّ الإبداع الكلي المشتمل على العوالم كلها؛ فإنَّها إذا[٥] أُخذت على الإجمال /[٢٨و] لم يكن لها نسبة إلى الأوَّل غير الإبداع الكلي الذي يدل عليه بـ قٓ [قٓ، ١/٥٠]

١ ب: الفاعل.
٢ ب: وبط.
٣ وفي هامش أ ج: أي: التكوين الذي بواسطة الخلق المدلول عليه بالبين. «منه».
٤ ب – بالعالم؛ ب: قسم بالطبيعي.
٥ ش – فإنَّها؛ ش: فإذا أخذت.

﴿طٰسٓ﴾ ile tekvin içerisinde *halk* (خلق) nispetiyle bulunan heyûlânî âleme yemin edilmektedir. ﴿طٰسٓمٓ﴾ ile halk'ın halk içindeki nispetiyle tekvin içinde bulunan heyûlânî âleme yemin edilmektedir. ﴿نٓ﴾ ile tekvin ve emr âlemine yemin edilmektedir ki bununla *kâf* (ك) ve *lâm* (ل)'ın toplamını kastediyorum."[1]

O, bu risâlenin sonunda harflerin bundan başka bir delâletinin bulunamayacağına dair bir açıklamada bulundu. Bu yargı onun sabırsızlığından/çaresiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Aksine Allah'ın kendi kelâmıyla murad ettiği şey tek bir mânaya hasredilmez. Bilakis şeriat, akıl ya da keşf aksine şehadet etmediği müddetçe bir kişinin ondan anladığı her şey bir ilintiyle olsa dahi Allah Teâlâ'nın muradıdır. Ancak Allah'ın muradı bu anlamların hiçbiriyle sınırlı değildir. Şöyle denilmiştir: Bu Allah Teâlâ'nın, bilgisini kendisine ayırdığı bir sırdır. Dört halife ve diğer sahabîlerden [rıdvânullâhi aleyhim ecma'în] buna yakın ifadeler rivayet edilmiştir. Bazıları da şöyle demiştir: "Belki de bu harfler, başka biri tarafından anlaşılması istenmeyen Allah ile Resulü arasındaki sırlar ve sembollerdir. Çünkü anlamsız bir lafızla hitapta bulunmak uzak bir ihtimaldir. Ancak şöyle söylemek de mümkündür: "Bu Allah Teâlâ'nın, bilgisini kendisine ayırdığı bir sırdır." Daha açık bir ifadeyle: Onu Allah ve Allah ile arasındaki ayrılığın kalktığı kişi bilir. Bu kişi de sadece Allah'ın ilmiyle, daha doğrusu yalnız O'nunla bilir.

Bakara, 2/2

"*Bu Kitap'ta hiçbir şüphe bulunmamaktadır. O Allah'tan sakınanlara doğru yolu gösterir.*"

Zâlike (bu); ism-i işârettir. Bir isim ve iki harften oluşmaktadır. Bu kelimedeki isim *zâ*'dır ve müfred müzekker için kullanılır. Kendisine işaret edilenin erilliği, onun muhatabının ruhunda bıraktığı etki ve Cenâb-ı Hakk'ın ve sıfatlarının bilgisini muhatabın nefsinde ortaya çıkarması sebebiyledir.

1 Bu alıntı kaynak metin üzerinde bazı küçük tasarruflar barındırmaktadır. Bk. İbn Sinâ, "er-Risâletü'n-Nîrûziyye", 2/36-42.

و طٰسٓ [النمل، ١/٢٧] قسم بالعالم الهيولاني الواقع في التكوين بنسبة الخلق و طٰسٓمٓ [القصص، ١/٢٨] قسم به واقعًا بالتكوين بنسبة الخلق في الخلق و نٓ [القلم، ١/٦٨] قسم بالعالم التكوين وعالم الأمر، أعني: مجموع «ك، ل».[١]

وقد صرَّح في آخر تلك الرسالة بأنَّه لم يمكن أنْ يكون للحروف دلالةٌ غير هذا. وذلك من ضيق عطنه،[٢] وإلَّا فليس مراد الله[٣] من كلامه محصورًا في مفهوم واحد؛[٤] بل كلُّ ما يفهمه[٥] أحد متي لم يشهد الشرع أو العقل أو الكشف بخلافه فهو مراد له سبحانه[٦] ولو بالنسبة[٧] إليه مع عدم انحصار مراده في المفهومات كلِّها. وقيل: إنَّه سرٌّ استأثره الله سبحانه بعلمه، وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ما يقرب منه. فقال بعضهم: لعلَّهم أرادوا أنَّها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره، إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد ولا يبعد أنْ يقال: معناه أنَّه سرٌّ استأثره[٨] الله تعالى[٩] بعلمه، أي:[١٠] لا يعلمه[١١] إلاَّ الله تعالى،[١٢] ومن ارتفع البينونة بينه وبين الله فلا يعلم إلَّا بعلم الله بل إلَّا به تعالى.

﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، ٢/٢]

ذلك؛[١٣] اسم إشارة مركَّب من اسم وحرفين: فالاسم ذا وهو للمذكَّر الواحد. أمَّا ذكورة المشار إليه فلتأثيره في نفس المخاطب وإنتاجه فيها معرفة الحق وصفاته سبحانه.

---

١ في هذا الاقتباس بعض التصرفات اليسيرة، انظر **الرسالة النيروزية** لابن سينا، ٣٦-٤٢.
٢ ب: عطية.
٣ ب: مرادًا لله.
٤ أ: أحد.
٥ ج ب: ما يفهم.
٦ ب: تعالى.
٧ ب: بنسبة.
٨ ج ش ب: استأثر.
٩ أ ج ش - تعالى.
١٠ ش: أنه.
١١ ب: لا يعلم.
١٢ ب: سبحانه.
١٣ ب + ذلك.

Tekil olması ise kendisine işaret edilenin -her ne kadar sayı olarak çok olsa da- ahadiyyet-i cem'iyyet bakımından dikkate alınması sebebiyledir. Nitekim ondan, cem'iyyeti haber veren "kitap" kelimesiyle bahsedilmesi yahut onunla (kitap kelimesiyle) nitelenmesi bu anlama işaret etmektedir.

(Kelimeyi oluşturan) harflerden biri, ism-i işâretle muhatap harfi arasına giren ve muhatapla gösterilen arasındaki mesafenin uzaklığına delâlet eden *lâm* harfidir. Uzaklık, muhatabın o kelâmla kastedileni tamamen anlayamamasıyla yorumlanabilir. Diğer harf ise muhatabın eril ve tekil olduğuna delâlet eden *kâf* harfidir. Muhatabın eril olması öncelikle muhatabın Hz. Peygamber [sallallâhu aleyhi ve sellem] olması ve Âdemoğullarının bütün fertlerine nispetle onun [sallallâhu aleyhi ve sellem] hakikatinin babalık mertebesinde olması sebebiyledir. Nitekim onun mertebesinin diliyle şöyle denilmiştir:

Ben her ne kadar sûretâ Âdem'in oğlu olsam da
Onda benim babalığıma şahitlik yapan bir anlam vardır.[1]

Muhatabın tekil olmasına gelince, bu nispetteki çokluğun hakiki vahdet içerisinde yok olması sebebiyledir.

"Kitâb": *el-Ketb*, toplamak demektir. Bu anlamdan olmak üzere *ketîbe* (askerî birlik) kullanımı vardır. *Kitâb* bu anlamdadır ve mübalağa amaçlanarak, nesne [yazılan şey] bu kelimeyle isimlendirilmiştir. Şöyle de denilmiştir: *fi'âl* kalıbı, *libâs* (elbise) kelimesinde olduğu gibi *mef'ûl* (anlamındaki) bir yapıdadır. Akabinde, yazılmadan önce bir düzene konulmuş ifadeler için de *kitâb* denilmiştir. Çünkü (her ne kadar yazılmamış olsa da) bu ifadeler yazılabilme özelliğine sahiptir.

Bilesin ki ilmî gerçeklikler şayet bulundukları durumlar olmaksızın dikkate alınırsa gaybî harfler; bulundukları durumlarla birlikte dikkate alınırsa gaybî kelimeler olarak isimlendirilir. Vücûdî (varlıksal) gerçeklikler ise bulundukları durumlar olmaksızın dikkate alınırsa vücûdî harfler; bulundukları durumlarla birlikte dikkate alınırsa vücûdî kelimeler olarak isimlendirilir. Bunlar arasında anlamlı bir cümleye delâlet edenlere âyet; bu cümlelerin bir kısmını içerenlere sûre; ma'kûlâtın veya mevcûdâtın toplamına ise kitâb veya Kur'ân denilir.

1 Bu beyit İbn Fârız'ın (632/1235) *Tâiyyetü'l-Kübrâ* eserinde yer almaktadır. Bk. Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Tâiyyeti İbn Fâriz el-Kübrâ*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 166.

وأمَّا إفراده /[٢٨ظ] فلأنَّ المشار إليه وإن كان متعدِّدًا في نفسه لكنَّه ملحوظ من حيث أحديَّة الجمعيَّة، كما يدلُّ عليه الأخبار عنه بالكتاب المنبئ عن الجمعيَّة أو توصيفه به.

وأحد الحرفين اللام الدال بتوسطه بين اسم الإشارة والمخاطب على بعد المسافة بينه وبين المشار إليه. ووجه البعد عدم إمكان أحاطة فهم المخاطب بما يقصد به. والآخر الكاف الدال على ذكورة المخاطب وإفراده. أمَّا ذكورة المخاطب فلأنَّ المخاطب أوَّلًا هو النبي صلَّى الله عليه وسلَّم[١] وله صلَّى الله عليه وسلَّم[٢] بحسب حقيقته مرتبة الأبوة بالنسبة إلى جميع أفراد الآدميِّين كما قيل بلسان مرتبته:

وإنّي وإن كنتُ ابنَ آدم صورةً فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبوَّتي.[٣]

وأمَّا إفراده فلانمحاء كثرته[٤] النسبيَّة في الوحدة الحقيقيَّة.

الكتاب؛ الكَتْب: الجمع. ومنه الكَتِيبَة للجيش، والكتاب بمعناه سُمِّي[٥] به المفعول مبالغة. وقيل: فِعَال بُني للمفعول كاللباس، ثمَّ أُطلق على العبارات المنظومة قبل الكتابة؛ لأنَّ من شأنها أن تُكتب.

واعلم أنَّ الحقائق العلميّة إنْ كانت معتبرة لا بأحوالها تُسمَّى حروفًا غيبيَّة ومع أحوالها كلمات غيبيَّة، والوجوديَّة بلا أحوالها حروفًا وجوديّةً ومعها كلمات وجوديَّة، فالدالّة منها على جملة مفيدة آية، والبعض الجامع لتلك الجمل سورة، ومجموع المعقولات أو الموجودات كتابًا وقرآنًا أيضًا،

---

١ ب: عليه السلام.
٢ ب: عليه السلام.
٣ هذا البيت من **التائية الكبرى** لابن فارض (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٥م)، انظر **شرح تائية ابن فارض الكبرى** للقيصري، ١٦٦.
٤ ب: كثرة.
٥ ب: يسمَّى.

Bunların insan-ı kâmilde toplanması sebebiyle insan-ı kâmile de kitâb veya Kur'ân denilmektedir. İnsan-ı kâmilin nefsine Hakk'tan gelen ibâreler de aynı şekildedir. Bu böyle anlaşılsın!

"*Onda hiçbir şüphe bulunmamaktadır*": *Rayb* (şüphe) aslında mastardır. Bir şey sende kuşku ortaya çıkarırsa: *Râbenîye'ş-şey'ü* (O, beni şüphelendirdi.) dersin. Şüphe nefisteki endişe ve sıkıntıdır. Hz. Peygamber [aleyhi's-selâm]: "Seni şüphelendireni bırak, şüphelendirmeyene bak!" buyurmuştur.[1] *Şekk* kelimesi şüphe (huzursuzluk); doğruluk ise gönül huzurudur. Daha açık bir ifadeyle: Bir işin şüpheli olması nefsi endişeye sevk eden ve gönlün yatışmadığı durumlardan biridir. Doğru ve dürüst olması ise gönlün huzur bulup sükûnete erdiği durumlardan biridir. Bu anlamda olmak üzere *raybü'z-zamân* (zamanın felâketi) deyimi de gönüllerin zamanın getirdiği felâketlerden ötürü endişe etmesi sebebiyle kullanılmaktadır. (Âyetteki) *rayb* kelimesiyle kastedilen şüphedir yoksa mastar anlamı değildir. "Onda" [فيه] kelimesindeki zamir ya öncesinde bulunan -eğer bir hüküm varsa- hükme ya kitâb kelimesine ya da "bu" [ذلك] kelimesine dönmektedir. Şüphe duyanların çok olmasına rağmen şüphenin herhangi bir sınırlama olmaksızın olumsuzlanması, şüphenin onu gideren delilin açıklığı yanında sanki şüphe değilmiş gibi olması sebebiyledir. Şöyle de denilmiştir: Onun anlamı "Muttakiler için onda hiçbir şüphe bulunmamaktadır." şeklindedir.

"*Hidâyet*" kelimesi mecrûr zamirin hâlidir. Şöyle ifade etmek uzak bir ihtimal değildir: Burada olumsuzlanan şey mastar anlamıyla rayb (şüphe etmek) kelimesidir. Yani onun içinde şüpheye düşüren bir şeyin var olmamasıdır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde zikredilen ihtilaf gibi: "*Eğer o (Kur'ân) Allah'tan başkasının katından olsaydı, onda birçok ihtilaf bulurlardı.*"[2]

Bunu öğrendiğine göre kendisinde irabı gerektiren anlamların bulunmaması ve onun sadece hece harflerine veya başka bir şeye işaret edecek şekilde zikredilmesi göz önünde tutulduğunda, *elif-lâm-mîm* âyetinin irabta bir yeri bulunmadığı söylenebilir. O vakit *zâlike* kelimesi;

1 Ebû Abdurrahman b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 9 c. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), "Eşribe", 50.

2 Nisa 4/82.

ولكون جمعها في الإنسان الكامل سمّي[1] نفسه أيضًا /[**٢٩و**] كتابًا وقرآنًا أيضًا وعبارتها الواردة عليها من الحق أيضًا كذلك فليُفهم.

لا ريب فيه؛ الرَّيْب: في الأصل مصدر. رابَنِي الشيءُ إذا حصَّل فيك الرِّيبة، وهي قَلَقُ النفسِ واضطرابُها، قال عليه السلام: «دَعْ مَا يُريبك إلى ما لا يُريبك».[2]

٥ فإنَّ الشك رِيبَة، وإنَّ الصدق طُمَأنينة، أي: فإنَّ كون الأمر مشكوكًا فيه ممَّا يقلق النفس له[3] ولا يستقرُّ، وكونه صحيحًا صادقًا ممَّا يطمئنُّ له ويسكن. ومنه رَيْب الزمان لِمَا تقلق النفوس من نوائبه. فالمراد به الشكُّ لا معناه[4] المصدري. وضمير **فيه**، إمَّا راجع إلى الحكم السابق إنْ كان هناك حكم أو إلى الكتاب أو إلى ذلك. وإنَّما نفى الريب مطلقًا مع كثرة المرتابين؛ لأنَّ الريب مع وضوح مُزيحه كلا

١٠ ريب، وقيل: معناه لا ريب فيه للمتقين.

و **هدًى؛** حال عن الضمير المجرور. ولا يبعُد أنْ يقال: المنفيُّ ههنا هو الرّيْب بمعناه المصدري، أي: ليس فيه إيقاع شكٍّ بأنْ يكون فيه شيء يوقع في الشكِّ كالاختلاف المذكور في قوله تعالى: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا [النساء، ٨٢/٤].

١٥ وإذا عرفت هذا فقوله: **آلٓمٓ** إنْ اعتبرتها بحيث لا يَعْتَورها المعاني المقتضية للإعراب بأنْ يكون لمجرَّد[5] التعديد إشارة إلى حروف التهجّي أو غيرها فلا محلَّ لها من الإعراب وحينئذٍ يكون قوله: **ذٰلك**،

---

١ ب: يسمّى.
٢ **سنن النسائي**، الأشربة ٥٠.
٣ ب: فيه.
٤ ب: المعنى.
٥ ب: بمجرَّد.

I-Harflerin zikredilmesinden anlaşılan anlama işaret edebilir. Daha açık bir ifadeyle bu ve benzeri harflerden hususi bir üslûpla oluşan bu şey, yani Kur'ân, kitap olarak isimlendirilmeye layıktır. Sanki onun haricindeki kitaplar ona nispetle eksik olacakları için böyle bir isimlendirmeye layık değildir. Buna göre (âyetteki) *kitâb* kelimesi *zâlike* kelimesinin haberi olur. Şayet kitabı *zâlike*'nin sıfatı yapacak olursan bu durumda *lâ raybe* (şüphe yoktur) veya *lâ raybe fîhi* (onda şüphe yoktur) cümlesi haber olur veya bu cümle ara cümle olup *fîhi hüden* veya *hüden* kelimeleri haber olur. II-(*Zâlike* kelimesi) o harflerden başka hususların -örneğin varlık mertebelerinin- zikredilişinden anlaşılan anlama işaret etmektedir. Yani gayb, şehâdet ve ikisi arasındaki mertebeler. Daha açık bir ifadeyle: Bu mertebelerin toplamı, ilâhî isimler ve rabbânî sıfatların mazharlarını bir araya toplayan varlık kitabıdır, harfler ve kelimelerden oluşmasa da kitap olarak isimlendirilmeye layıktır.

Eğer kitap kelimesini *zâlike*'nin sıfatı yapacak olursan önceki ihtimaller geçerlidir. Cümle bu şekilde değerlendirildiğinde *lâ raybe fîhi* ifadesinin anlamı, vaz'î delâletlerin hilâfına, kesin ve şüphe bulunmayan aklî delâletler oluşuna dayanarak ondan (Kur'ân'dan) şüpheyi olumsuzlamaktır. Şunu dile getirmek de uzak bir ihtimal değildir: İlâhî isimleri zikredip harflerin ruhlarını hâzır kılmak, ilâhî ilmin gerektirdiği bir hikmet sebebiyledir.

Senin bildiklerine kıyasla *zâlike* kelimesi bilinen Kur'ân'a işarettir, *el-Kitâb* ise onun haberi veya sıfatıdır. İbn Abbas'tan [radıyallâhu anhumâ] aktarılan "O 'Ben Allah'ım, en iyi bilenim' anlamındadır"[1] gibi rivayetlerdekine benzer bir şekilde *zâlike*'nin tam bir cümleye işaret ettiğini kabul edersen yine onun irabta yeri bulunmaz.

Eğer ibtidâ gibi irabı gerektiren anlamların bulunması dikkate alınacak olursa, *elif-lâm-mîm* mübtedâ olur. Bu da *elif-lâm-mîm*'in, sûrenin veya Kur'ân'ın ismi olması yahut bu ve benzer harflerden özel bir üslûpla oluşan bir yoruma işaret etmesi ya da varlık mertebelerinin toplamı anlamında olması göz önünde bulundurulduğunda geçerlidir. Bu durumda *zâlike'l-kitâbü* ise onun haberi olur. Diğer bir ihtimale göre *zâlike* onun bedeli olur, *el-kitâb* ise haberidir. Ya da *zâlike* başka bir mübtedâ,

1 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/207-208.

إمَّا إشارة /[**٢٩ظ**] إلى ما يُفهَم من تعديد الحروف، أي: المؤلَّف من هذه الحروف وأخواتها على هذا الأسلوب الخاصِّ، يعني: القرآن هو المستأهل لأنْ يُسمَّى كتابًا، كأنَّ ما عداه من الكتب لنقصانه بالنسبة إليه لا يستأهل لذلك، وعلى هذا، يكون **الكتاب** خبرًا عن **ذلك**، ولو جعلته وصفًا له فالخبر جملة **لا ريب** أو **لا ريب فيه** أو هي معترضة، والخبر **فيه هدًى** أو **هدًى**. وإمَّا إشارة إلى ما يفهم من تعديد غيرها كمراتب الوجود، أي: الغيب والشهادة وما بينهما، أي: المجتمع من هذه المراتب هو الكتاب الوجوديُّ الجامع لمظهريَّات الأسماء الإلهيّة والصفات الربَّانيَّة المستأهل لأنْ يُسمّى كتابًا دون المؤلَّف من الحروف والكلمات.

وإنْ جعلتَ **الكتاب** وصفًا لـ **ذلك** فالاحتمالات السابقة جارية فيه. ومعنى **لا ريب فيه**، على هذا التقدير، نفي الرّيْب عنه بناءً على أنَّ دلالاته عقليَّة قطعيَّة لا يعتريها الشكُّ بخلاف الدلالات الوضعيَّة. ولا يبعُد أنْ يقال: المقصود منه تعديد الأسماء الإلهيَّة أو إحضار أرواح الحروف لحكمة اقتضاها العلم الإلهيّ.

وقوله: **ذٰلك** إشارة إلى القرآن المعلوم و **الكتاب** خبره أو صفته على قياس ما عرفت، وكذلك لا محلَّ لها من الإعراب إنْ جعلتها إشارة إلى كلام تامٍّ كما وقع في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ معناه[1] أنا الله أعلم.[2]

وإنْ اعتبرتها /[**٣٠و**] بحيث يعرضها[3] المعاني المقتضية للإعراب كالابتداء بأنْ يكون **الٓمٓ** على أن يكون اسمًا للسورة أو القرآن أو في تأويل المؤلَّف من هذه الحروف وأخواتها على هذا الأسلوب الخاصِّ أو المجتمع من مراتب الوجود مبتدأ و **ذٰلك الكتاب** خبره، أو **ذٰلك** بدلًا منه، و **الكتاب** خبره، أو **ذٰلك** مبتدأ آخر،

---

١ ش: معناها.
٢ **جامع البيان** للطبري، ١/٢٠٧-٢٠٨.
٣ ب: يعترضها.

el-kitâb kelimesi de onun haberi olur. Bu cümle ise ilk mübtedânın haberi olur. Bu irab ihtimallerinin hepsine göre *elif-lâm-mîm* mahallen merfudur. (Başında) *hâzâ* kelimesinin bulunduğu düşünülecek olursa *elif-lâm-mîm* haber gibi olur ve onun Kur'ân ya da sûrenin ismi olduğuna işaret etmektedir.

Besmelede zikredilen Allah ismine işaret etmesi de mümkündür. Daha açık bir deyişle: Kâmil insânî hakikat, *elif-lâm-mîm* ile kendisine işaret edilen bütün varlık mertebelerinin *ehadiyyetü'l-cem'i*dir. Bu isim (Allah ismi), bütün (ilâhî) isimler ve sıfatların mazharlarını kuşatan varlık kitabıdır. Şüphenin ondan olumsuzlanması, onun bilgilerinin istidlâlî (çıkarıma dayalı) değil keşfî ve yakînî olmasını temeline dayanır. O (*elif-lâm-mîm*) bu irab ihtimallerine göre yine merfu mahallindedir.

[Veya bu ibare] "*Elif-lâm-mîm* ile yemin ederim" şeklindeki yemin üslûbundadır. Bu, (*Elif-lâm-mîm*'in) sûrenin veya Kur'ân'ın ismi olması durumunda geçerlidir. Yahut Allah'ın isimlerinin ve kitaplarının onlardan oluşturması sebebiyle bu bilinen yüce harflere veya varlık mertebelerine ya da kâmil insânî hakikate veya bu harflerden oluşan Allah Teâlâ'nın isimlerine işaret olması dikkate alındığında geçerlidir. İşte o zaman *elif-lâm-mîm*'in cümledeki konumu; I-*Allâhe le-ef'alenne* (Allah'a yemin olsun ki yapacağım.) kullanımında olduğu gibi yemin harfini düşürüp etkisini de (cer irabını) yok etmek suretiyle mansûb yapılır. Ancak bütün sûrelerde geçerli olmaması bu ihtimali ihlal etmektedir. II-*Allâhi le-ef'alenne* (Allah'a yemin olsun ki yapacağım) kullanımında olduğu gibi yemin harfini düşürüp etkisini sürdürmek suretiyle mecrur yapılır. Bu görüşün zayıf olduğu ifade edilmiştir. Çünkü yücelik ve azamet özelliklerinden biri de ona başkasının ortaklık etmemesidir. "Hatırlat!" ve "Oku!" gibi bir fiilin var olduğu düşünülerek *elif-lâm-mîm*'in mansûb yapılması da Allah isminden bedel olarak mecrur yapılması da mümkündür.

Elif-lâm-mîm'in müfred isim olduğu veya müfred ismin vezninde geldiği dikkate alındığında o lafzî veya mahkî irab yapılmaya da elverişli olur. Nitekim *hâ-mîm*[1] tıpkı Hâbîl gibidir. Bundan geriye kalan ihtimallerde sadece mahkî irab yapılır.

1 Gâfir 40/1.

و **الكتاب** خبره، والجملة خبر المبتدأ الأوَّل، فهو، على هذه التقادير كلِّها، في محلِّ الرفع وكالخبريَّة بتقدير هذا **آلٓمٓ** إشارة إلى القرآن أو السورة على أن يكون اسمًا لهما.

ويحتمل أنْ يجعل إشارة إلى اسم الله المذكور في البسملة، أي: الحقيقة الإنسانيَّة الكماليَّة هي أحديَّة جمع مراتب الوجود المشار إليها بـ **آلٓمٓ** وذٰلك الاسم هو الكتاب الوجوديُّ الجامع جميع مظهريَّات الأسماء والصفات. ونفي الريب عنه بناءً على أنَّ علومه كشفيَّة يَقِينيَّة لا استدلاليَّة. فهو، على هذه التقادير أيضًا، في محلِّ الرفع.

وكالقسميَّة أي: أقسم بـ **آلٓمٓ** على أن يكون اسمًا للسورة أو القرآن أو إشارة إلى هذه الحروف المعهودة الشريفة لتركب أسماء الله وكتبه منها إو إلى المراتب الوجوديَّة أو الحقيقة[1] الإنسانيَّة الكماليَّة أو إلى أسماء الله تعالى[2] التي هذه الحروف أبعاض منها فحينئذٍ محلُّه، إمَّا النصب[3] بحذف حرف القسم ومحو أثره على طريقة «الله لأفعلنَّ» بالنصب ويخدشه[4] أنَّ ذلك لا يطرد[5] في جميع السور وإمَّا الجر بحذفه[6] وإبقاء[7] /[٣٠ظ] أثره على طريقة «الله لأفعلنَّ» بالجر. وقيل: هذا ضعيف؛ لأنَّ ذلك من خصائص الجلالة المعظّمة لا يشاركها فيه غيرها، ويجوز أن يكون النصب بتقدير فعْلٍ مثل اذْكُرْ واقْرَأْ، والجرّ بأنْ يكون بدلًا عن اسم الله.

ويتأتَّى الإعراب لفظًا والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كـ حٰمٓ [غافر، ١/٤٠]؛ فإنَّها كهابيل، وفيما عدا ذلك ليست إلَّا الحكاية،

---

١ ب: الحقيقية.
٢ ج ش – تعالى.
٣ أ – أيْ: أقسم بـ **آلٓمٓ** على أن يكون اسمًا للسورة ... فحينئذٍ محلُّه، إمَّا النصب.
٤ أ: يحدشه.
٥ أ: تطَّرد.
٦ أ – وإمَّا الجر بحذفه؛ ب + وإمَّا الخبر بحذفه.
٧ أ: أو إبقاء.

Bu kelime kendisinden sonrasına ihtiyaç duymayacak şekilde bir takdire konu olursa o zaman bu kelimede vakf-ı tâm yapılır. Hurûf-i mukataanın bir bölümünün âyet olmaması sadece Kûfeliler dışındakilerin görüşüdür. Onlara göre farklı yerlerdeki *elif-lâm-mîm*, *elif-lâm-mîm-sâd,*[1] *kâf-hâ-yâ-ayn-sâd,*[2] *tâ-hâ,*[3] *tâ-sîn-mîm,*[4] *yâ-sîn,*[5] *hâ-mîm*[6] bir âyet; *hâ-mîm-ayn-sîn-kâf* iki âyettir. Geriye kalanlar ise (tam bir) âyet değildir. Bu tevkîfî bir konudur, kıyasa mahal yoktur. Abdullah: "*Elif-lâm-mîm kitabın indirilmesidir*"[8] şeklinde okumuştur. Yani: *Elif-lâm-mîm*'in indirilmesi kitabın indirilmesidir. Bu tercihe göre, düşününce ortaya çıkacak farklı (irab) ihtimalleri de vardır.

Hüdâ (Hidayet) kelimesi, tıpkı *sürâ* ve *bükâ* kelimelerinde olduğu gibi *fu'al* vezninde bir mastardır. Anlamı hidayettir (doğruyu göstermektir). Kelimenin açıklaması Fâtiha sûresinde geçmiştir. Kelime; I-Mübtedâ olabilir, haberi de ondan öncedir veya gizlidir. Bu iki ihtimale göre hakiki anlamdadır. Ya da gizli bir mübtedânın haberidir veya haberden sonra gelen ikinci bir haberdir. Yahut daha önce geçtiği üzere hâldir. II-Mübalağa anlamı içermektedir. Sanki onun, hidâyetin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir. Ya da kelimenin tamlananı düşürülmüştür. Daha açık bir ifadeyle bu kelime: *Zû hidâyetin* (*h*idâyetin sahibi) anlamındadır. Bir diğer ihtimal de mastarın ism-i fâil anlamında kullanılmasına örnektir.

"*Sakınanlar için*" muttakî kelimesi, Arapça'daki *vekâhu fe'ttekâ* (onu korudu o da korundu) kullanımından gelen bir ism-i fâildir. (Muttakî kelimesinin kökü olan) *vikâye*, istenmeyen şeylerden aşırı derecede korunmak ve şiddetle sakınmaktır. Bu anlamda toynağına takılacak en ufak şeyden dahi sakınan atlar için *feresün vâkın* (ürkek at) denilmektedir. Muttakî kelimesi şer'î kullanımda âhirette kendisine zarar verecek durumlardan kendini koruyan kişinin adıdır. Bunun ise üç mertebesi bulunmaktadır:

1-İnsanı ebedî azaba götüren Allah'a ortak koşma eyleminden sakınmaktır. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın şu âyeti bulunmaktadır: "*Onlara takva kelimesini gerekli kıldı.*"[9]

---

1 A'râf 7/1.
2 Meryem 19/1.
3 Tâ-hâ 20/1.
4 Kasas 28/1.
5 Yâ-sîn 36/1.
6 Gâfir 40/1.
7 Şûrâ 42/1-2.
8 Secde 32/1-2.
9 Fetih 48/26.

ويوقف عليها وقف التمام إذا قدّرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعدها، وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين، وأمّا عندهم فـ الٓمٓ [البقرة، ١/٢] في مواقعها و الٓمٓصٓ [الأعراف، ١/٧]، و كٓهٰيٰعٓصٓ [مريم، ١/١٩]، و طٰهٰ [طٰهٰ، ١/٢٠]، و طٰسٓمٓ [القصص، ١/٢٨]، و يٰسٓ [يٰسٓ، ١/٣٦]، و حٰمٓ [غافر، ١/٤٠] آية؛ و حٰمٓ عٓسٓقٓ [الشورى، ١/٤٢-٢] آيتان؛ والبواقي ليست بآيات. وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه. وقرأ عبد الله: الٓمٓ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ [السجدة، ١/٣٢-٢]، أي: تَنْزِيلُ الٓمٓ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ، وله احتمالات أُخَر يظهر بالتأمل.

هدًى: مصدر على وزن فُعَل كالسُّرَى والبُكَى، ومعناه الهداية. وقد مرَّ في الفاتحة بيانها. وهو إمَّا مبتدأ خبره مقدَّم عليه، أو محذوف، وعلى التقديرين فهو على حقيقية، أو خبر مبتدأ محذوف، أو خبر بعد خبر، أو حال كما سبق، إمَّا على المبالغة كأنَّه نفس الهدى، أو على حذف مضاف، أي: ذُو هُدًى، أو على وقوع المصدر بمعنى اسم الفاعل.

للمتّقين؛ المتقي: اسم فاعل من قولهم: وَقَاهُ فاتقى. والوِقَاية فَرط الصيانة وشدَّة الاحتراس من المكروه، ومنه فرس واقٍ إذا كان يقي حافره أدنى شيء يصيبه. وهو /[٣١و] في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عمَّا يضرُّه في الآخرة، وله ثلاث مراتب:

الأولى: التوقّي عن الشرك المفضي إلى العذاب المخلَّد وعليه قوله تعالى: وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى [الفتح، ٢٦/٤٨].

2-Yapmak veya terk etmek suretiyle günahkâr olunan bütün işlerden -hatta birtakım insanlara göre küçük günahlardan dahi- uzak durmaktır. Şöyle denilmiştir: Doğru olan bu (tür takvanın) küçük günahları içine almamasıdır. Çünkü büyük günahlardan sakınandan küçük günahlar affedilir.

3-Sırrını Hakk'la meşgul olmaktan engelleyen işlerden uzak olmak ve bütün varlığıyla O'na yönelmektir. İşte bu hakiki takvadır ve "*Allah'tan hakkıyla sakının*"[1] âyetiyle amaçlanan takvadır.

Bilesin ki *ifti'âl* kalıbının anlamları arasında "bir şeyi edinmek" anlamı da bulunmaktadır. Dolayısıyla *ittekâ* fiilinin anlamı: "koruma, himaye edindi" olur. Bundan dolayı bazı büyük ârifler Allah Teâlâ'nın: "*Ey İnsanlar! Allah'tan sakının*"[2] âyetiyle ilgili şöyle söylemişlerdir: Zâhirinizi Rabbinize koruma yapın. Bâtınınızı -ki o Rabbinizdir- kendinize koruma edinin. Zira mesele yermek ve övmektir. Yerilecek işlerde O'nun korumasında bulunun. Övgü de ise O'nu kendinize koruma edinin, böylelikle bilgili ve edepli olursunuz. Çünkü eylemlerde tevhid, övülen ve yerilen işlerin Allah Teâlâ'ya isnat edilmesini gerekli kılar. Sâlik nefsini tezkiye edip temizlemeden önce bu ikisini O'na isnat ettiğinde bu yaptığı mübah olur. Ancak nefsini arındırdıktan sonra böyle bir şey yaparsa kabahatleri O'na nispet ettiği için edebe riayet etmemiş olur. Buna binaen muttakî kişiler, Rablerini kendi nefislerine koruma edinirler ve benliklerini ve nefislerini ortaya koymaktan kurtulsunlar diye kemâlâtı kendilerine değil Rablerine nispet ederler. Kendi nefislerini Rablerine bir koruma yaparlar ve -her ne kadar tevhidin hakikatinde noksanlıklar da Rablerine nispet edilmişse de sû-i edepte bulunmamak için- noksanlıkları Rablerine değil kendilerine nispet ederler.

Muttakîler aynı zamanda hidayete ermiş kişiler olmasına rağmen Allah Teâlâ: "*Muttakîler için hidayettir*" buyurdu. Âyetin bu şekilde gelmesi, ya muttakilerle takvaya ulaşmak üzere olanların ya da onların hidayetinin artırılmasının kastedilmesiyle ilişkilidir. Bu anlam ise hidayetle, son hedefe varıncaya kadar daha fazla hidayetin ve onlarda ortaya çıkan hasletlerde sebatın kastedilmesiyle olur.

---

1 Âl-i İmrân 3/102.

2 Nisâ 4/1.

والثانية: التجنُّب عن كلِّ ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم. وقيل: الصحيح أنَّه لا يتناولها؛ لأنَّها تقع مكفّرة عن متجنِّب الكبائر.

والثالثة: أنْ يتنزَّه عمَّا يشغل سرَّه عن الحق ويتبتّل إليه بكليَّته، وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: اتَّقُوا[1] اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ [آل عمران، ٣/١٠٢].

واعلم أنَّ من جملة معاني باب الافتعال الاتخاذ؛ فمعنى اتَّقى، على هذا، اتخذ الوقاية. ولهذا قال بعض كبراء العارفين في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ [النساء، ٤/١] اجعلوا ما ظهر منكم وقايةً لربِّكم،[2] واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربُّكم، وقايةً لكم؛ فإنَّ الأمر ذمّ وحمد، فكونوا وقايته في الذمّ، واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين، فإنَّ توحيد الأفعال يقتضي إسناد المحامد والمذامّ إلى الله سبحانه،[3] فالسالك إذا أسندهما إليه قبل زكاء النفس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئًا للأدب بإسناد القبائح إليه. فعلى هذا، المتقون هم الذين يتَّخذون ربَّهم وقايةً لأنفسهم،[4] وينسبون الكمالات إلى ربِّهم لا إلى أنفسهم ليكون لهم الخلاص من ظهور إنِّيَّاتِهم وأنفسهم، ويتَّخذون أنفسهم وقايةً لربِّهم، وينسبون النقائص إلى أنفسهم لا إلى ربِّهم، /[٣١ظ] ولو كانت في حقيقة التوحيد منسوبة إليه تعالى لئلَّا يسيئون الأدب إليه سبحانه.[5]

وإنَّما قال: **هدًى للمتَّقين** مع أن المتَّقين مهتدون، إمَّا بناءً على أنَّ المراد بالمتقين المشارفون على التقوى، أو المقصود زيادة هدايتهم بأنْ يراد بالهدى زيادة الهدى إلى مطلب آخر والتثبُّت على ما كان حاصلًا لهم.

---

١ في نسخة أ زيدت الواو سهوًا في الآية.
٢ ش: ربّكم.
٣ أ ج ب – سبحانه.
٤ ب: إلى أنفسهم.
٥ ج + تعالى؛ ش ب: تعالى.

Keşşâf müellifi şöyle demiştir: Buradaki en makul durum şudur: İki seçeneğe de gerek yoktur. Yani ne hidayetin "daha da artma"ya ne de muttakîlerin "takvaya yaklaşmış kişiler"e mecazen hamledilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü "Silah, korunan kişinin korumasıdır" veya "onun güvencesidir" ya da zenginliğin sebebi anlamında "Mal, zenginin zenginliğidir" denildiğinde, bu ikisinin "korunma"nın ve "zenginlik"in sebebi olması gerekli değildir. Aynı şekilde bu ikisinin onlarda -yani: korunan kişide ve zenginde- var olanın dışındaki bir şeyi ortaya çıkarması da gerekli değildir. Zira onun zamana yönelik bir delâleti bulunmamaktadır.[1] Belki de müellif, kelimenin mübalağa amacıyla "hidayet eden" mânasında ondan (mastardan) döndürüldüğünü görünce *hudûs* (ortaya çıkma) anlamının var olduğunu zannetmiştir. Bu ise kelimenin dönmüş olduğu kabul edildikten sonra gerekli değildir.[2]

Buna şöyle cevap verildi: Fiilin bir şeye taallukundan zihne doğan şey, -bu taalluk dikkate alındığında- fiilin taalluk ettiği bu şeyin, fiilin ifade ettiği anlamla nitelenmesidir. Öyle ki bu meyanda şöyle denilir: "Hastalar için şifa ve sağlıklılar için hastalık" şayet bunun aksi olsa anlam sadece te'vîlle uygun olabilir.

Bakara, 2/3

"*Onlar gayba inanırlar, namazlarını dosdoğru kılar ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler.*"

"*İman edenler*" ifadesinin merfu, mansûb ve mecrur olması mümkündür. Açık olan ihtimal bu ifadenin "muttakîler"in sıfatı olarak mecrur olmasıdır. Yine bedel veya atf-ı beyân olması da imkân dâhilindedir. Merfu olması ise iki şekilde olabilir. I-Gizli bir mübtedânın haberi olur. Daha açık bir deyişle cümle, "Onlar iman edenlerdir." şeklindedir. II-Mübtedâ olabilir, haberi de "*bu kişiler hidâyet üzeredir*" cümlesidir. Mansûb olması ise medh (övgü) amacıyla *a'nî* (şunu kastediyorum) fiilinin takdir edilmesiyle olur.

1 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 309.

2 ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: "Yani ilk olarak onun "hidâyet eden" anlamında ondan dönen bir kelime olduğu kabul edilmez. Bilakis o "hidâyet sahibi" anlamındadır. Şayet onun böyle bir dönüşüme uğradığı kabul edilecek olursa bütün durumlarda bu dönüşümün bulunduğunu ve onda zaman ve oluş anlamını dikkate almaya gerek yoktur." Bu metin ⁅ nüshasında metnin içerisinde bulunmakta olup metnin başlangıç ve sonu kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir.

وقال صاحب **الكشاف**: الأظهر أنَّه لا يحتاج إلى أحد التجوُّزين[1] من حمل الهدى على الازدياد، أو المتَّقي على المشارف؛ لأنَّه إذا قيل: السلاح عصمة للمعتصم أو عصام له أو المال غِنىً للغنيّ على معنى سبب غناه لم يلزم أنْ يكونا سببَيْ عصمةٍ وغِنًى حادثين غير ما هما، أي: المعتصم والغنيّ فيه إذ لا دلالة له على الزمان.[2] ولعلَّ المصنف لما رآه بمعنى هادٍ معدولًا عنه إليه مبالغة ظن[3] الحدوث وهو بعد التسليم[4] غير لازم.

وأجيب[5] بأنَّ المتبادر إلى الفهم من تعلق الفعل بشيء هو اتصاف ذلك المتعلَّق بما عبّر عنه عند اعتبار التعلُّق حتى يقال فيه: «شفاء للمريض ومرض للصحيح» ولو عكس لم يصحّ إلَّا بتأويل

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة، ٢/٣]

الَّذين يؤمنون؛ يحتمل الرفع والنصب والجر. والظاهر الجر على أنَّه صفة **للمتَّقين** كما هو الظاهر أو بدل أو عطف بيان. وأمَّا الرفع فإمَّا على أنَّه خبر مبتدأ محذوف، أي: هم **الذين يؤمنون**، أو مبتدأ خبره **أولئك على** /[٣٢و] **هدًى**. وأمَّا النصب فعلى المدح بتقدير «أعني»،

---

١ ب: التجويزين.
٢ انظر **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٣٠٩.
٣ ب: فإنَّ.
٤ وفي هامش ج ش ب: أي: لا ثم (ب: لا نسلم) أوّلًا أنّه بمعنى هادٍ معدولًا عنه إليه؛ بل هو بمعنى ذي هدى، ولو سلم أنَّه معدول (ب: معدوله) عنه فليس يلزم أنْ يكون المعدول في جميع الأمور كالمعدول عنه، فلا يلزم اعتبار الزمان والحدوث فيه. «منه». | هذا النص، في نسخة أ، داخل في المتن وهناك إشارة بمداد أحمر في بداية ونهاية النص.
٥ ش + عنه.

III-O eğer sıfat olursa sıfat mevsufunu sınırlandırmış olabilir. Bu da takvanın dildeki anlamına -ki "sakınmak" demektir- uygun bir biçimde "yakışık almayan şeyleri terk etmek" şeklinde tefsir edilmesi durumunda gerçekleşir. O zaman muttakî ile "günahlardan sakınan kişi" kastedilir. Yani ister emredilen ve iyi işleri yapsın isterse yapmasın çirkin ve yasaklanmış işlerden (sakınan kişidir.) Buna göre "Tüccar Zeyd" ifadesinde olduğu gibi sıfat, sınırlandırmış ve belirlemiş olur. Bu açıklamaya şöyle itiraz edilmiştir: Günahların tamamından sakınmak aynı zamanda itaat etmeyi gerekli kılar. Çünkü itaati terk etmek günah işlemektir. Buna da şöyle cevap verilmiştir: Akla ilk olarak geldiği üzere günahla kastedilen şey, açık bir yasaklamayla irtibatlı olan davranışlardır. Emredileni terk etmek zımnen yasaklanan şeydir. Yine şu şekilde de cevap verilmiştir: Bu görüşe binaen günah yasaklananı yapmaktır. Terk etmek ise bir eylem değildir. Takva ile onun üç mertebesinden birincisi kastedildiğinde de durum aynıdır. O zaman muttakî ile kastedilenler, şirkten uzak duranlardır. "*İman edenler*" sıfatıyla muttakîleri nitelemek, sınırlandırma ve tahsis etme sebebiyledir. Ya da açıklayıcı olması sebebiyledir ki bu, onun iyilikleri yapmayı ve kötülükleri terk etmeyi kuşatacak bir anlam ile tefsir edilmesi halinde gerçekleşir.

Keşşâf müellifinin yaptığı gibi "*iman edenler…*" âyeti ona denk olan bir anlama hamledilir.[1] Bu anlamıyla takva, üç mertebeden ikincisidir. Bu anlam, çoğunluğa göre takvanın hakiki anlamıdır. Eğer üçüncü mertebe kastedilirse bu mertebe sadece havasta gerçekleşir ve yine açıklayıcı bir sıfat olabilir. Bunun nasıl olduğu, âyetin ileride gelecek bazı bâtınî te'villerini doğru bir şekilde düşünen kişi ortaya çıkacaktır. Yahut sıfat methedici olabilir ve sadece medh ve övgü için zikredilmiştir. Bahsi geçen anlamın belirlenmesi, bu anlamın takva isminin anlam çerçevesine giren diğer anlamlardan daha değerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Övgünün sıfat olarak yapılmasıyla, belirleme olarak yapılması arasında bazı farkların bulunduğu ifade edilmiştir. (Bu farklar şu şekildedir) birincisinde nitelik asıldır, övgü tali bir unsurdur. İkincisinde ise durum bunun tersidir. Birincisiyle asıl amaçlanan şey övülenin kemâlini ortaya koyup onu zikretmekten lezzet almaktır. İkincisinde ise gerek mutlak anlamda gerekse ilgili makamda tek başına bu sıfatın diğer kemâl sıfatlardan methedilmeye daha layık olması asıl hedeflenen anlamdır.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/151-152.

وإذا كان صفة فهي إمَّا مقيِّدة إنْ فُسِّر التقوى بترك ما لا ينبغي كما هو المناسب لمعناه اللغويّ وهو الاحتراز، فحينئذٍ يراد بالمتَّقي مَن يحترز عن المعاصي، أي: فعل القبائح والمنهيات سواء يمتثل الأوامر ويأتي بالحسنات أم لا، فعلى هذا، يكون الصفة مقيِّدة مخصِّصة كزيد التاجر. واعترض عليه بأنَّ اجتناب المعاصي كلِّها يستلزم الإتيان بالطاعات؛ لأنَّ ترك الطاعة معصية. وأُجيب بأنَّ المراد بالمعاصي كما هو المتبادر ما تعلَّق به صريح النهي، وترك المأمور به منهيّ عنه ضمنًا، وبأنَّ مبنى هذا الكلام على أنَّ المعصية فعْلُ ما نُهي عنه، وأنَّ الترك ليس بفعل وكذا إذا أريد بالتقوى الأولى من مراتبها الثلاث، فإنَّ المراد بالمتقين حينئذٍ مَن يجتنبون عن الشرك فتوصيفهم بالذين يؤمنون لا يكون إلَّا تقييدًا وتخصيصًا أو[1] كاشفة إنْ فسّر بما يعمُّ فعل الحسنات، وترك السيئات.

وحُمل **الَّذين يؤمنون** إلى آخره على ما يساويه كما فعله صاحب **الكشاف**.[2] والتقوى بهذا المعنى بعينه هو المرتبة الثانية من مراتبه، وهو حقيقة معناه عند الجمهور. وأمَّا إذا أريد به المرتبة الثالثة التي لا يتحقق بها إلَّا الخواصّ فيمكن أنْ يكون أيضًا صفةً كاشفةً، يظهر وجهُه للمتأمِّل الصادق فيما سيأتي من بعض بطون الآية، أو مادحةً ذكرت لمجرَّد[3] /[٣٢ظ] المدح والثناء. وتخصيص ما ذُكر إظهار لفضله على سائر[4] ما يدخل تحت اسم التقوى.

وقد فرق بين المدح صفةً والمدح اختصاصًا بأنَّ الوصف في الأوَّل أصل، والمدح تبع؛ وفي الثاني بالعكس، وبأنّ المقصود الأصلي من الأوَّل إظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره، ومن الثاني إظهار أنَّ تلك الصفة أحق باستقلال المدح من باقي صفاته الكماليَّة إمَّا مطلقًا أو بحسب ذلك المقام.

١ أ – أو.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٥١-١٥٢.
٣ ب: بمجرَّد.
٤ ب – سائر.

İman; tek nesne alabilen geçişli bir fiil olan *el-emn* (güvenmek) kelimesinden *if'âl* kalıbında bir kelimedir. (*İf'âl* kalıbının başındaki) *hemze*, [bir nesne alabilen geçişli fiili] iki nesne alabilen geçişli bir fiil yapmak içindir. Şöyle söylersin: Ömer'e güvendim. Zeyd onu bana güvendirdi. Daha açık bir ifadeyle: Beni ona güvenir kıldı. "Mekân otlandı." yani: "Mekân otlu oldu." örneğinde olduğu gibi *hemze*nin, fiile sayrûret/dönüşüm anlamı katmak için geldiği de söylenmektedir. Buna göre *âmene* fiili, "güven sahibi oldu" anlamındadır. *Hemze*nin *mutavaat* (dönüşlülük) için geldiği de ifade edilmektedir. "Onu döktü, o da döküldü" örneğinde olduğu gibi, "Ona güvendi, o da güvende oldu." anlamındadır. Daha sonra (iman kelimesi "güvenmek" anlamından) tasdik etmek anlamına aktarıldı ve dilsel olarak bu belirlendi. Sen Zeyd'i tasdik ettiğinde, onun sözünü tanımış/kabul etmiş olursun. Kelime, *i'terafe* (tanıdı) fiilinin anlamını içermesi (*tazmin*)[1] için *bâ* harfiyle geçişli olur.

Eğer: "Öyleyse tazmine ihtiyaç olmaması için neden ilk olarak tanıma fiilinin anlamına aktarılması dikkate alınmamıştır?" dersen ben de derim ki:

"Dile getirilen husus, onun şer'î anlamının -ki o da tasdik etmektir- dikkate alınması sebebiyledir. O bazen *vusûk* (güven) anlamına da gelir ki bu kelime *bâ* harfiyle kullanılmaktadır ve tazmine de ihtiyaç duymaz."

Keşşâf müellifi bu iki ihtimali de eşit düzeyde görmüş[2] ve: "İki ihtimal de güzeldir." demiştir. O yine şöyle söylemektedir: "Bu, aslî sözlük anlamına nazaran böyledir.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Tazmîn*, bir fiilin lafzından onun hakiki anlamının kastedilmesiyle beraber ona uygun başka bir fiilin de dikkate alınmasıdır. Bu duruma diğer fiilin müteallakları arasında bulunan bir şey işaret eder. "*Ahmedü ileyke fülânen*" sözünde olduğu gibi sen burada "hamd" ile birlikte "son bulma" anlamını da fark edersin. Buna "son bulma"nın sılası -yani *ilâ* harf-i cerri- delâlet etmektedir. Sen bu cümleyle sanki şöyle demiş olursun: "Onun hamdini sana ulaştırıyorum". Daha sonra bir kısım âlimler fikir ayrılığına düştüler. Bazıları lafzın sadece hakikî anlamıyla kullanıldığını, diğer anlamın gizli bir lafızla kastedildiğini ve buna da o gizli lafzın müteallaklarından birinin delâlet ettiğini düşünmektedirler. Böylece bazı durumlarda zikredilen lafız asıl, gizlenen lafızın da -hâl olması dikkate alınarak- belirlenmesi söz konusu iken bazen de bunun zıddı gerçekleşmektedir. Diğer bir grup da kinâye yoluyla bir lafızdan her iki mânanın kastedilmiş olabileceğini düşünmektedirler. Çünkü o lafzı anlamak suretiyle gerçek amaca ulaşmak için o lafızdan aslî anlamın kastedilmiş olması durumunda herhangi bir takdire ihtiyaç duyulmaz. Ancak o anlamı tasvir etmek durumu bunun dışındadır. (Ne var ki) bu görüş zayıftır. Çünkü kendisine kinâyede bulunulan anlamın varlığı amaçlanmamaktadır. Tazminde ise her iki anlamın bulunduğunu kastetmek bir gereklilik arz eder. Daha açık bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Lafız aslî anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu anlam asıl olarak kastedilendir. Fakat ikincil olarak, ona uygunluk arz eden diğer anlam da kastedilir. Bu, sözü edilen lafız o anlamda kullanılmaksızın ya da o anlam için başka bir lafız takdir etmeksizin olur. Böylece bu kullanım ne kinâye ne izmâr olur. Bilakis o, hakikî anlamıyla o anlama uygun ve onu takip eden başka bir anlamın kastedildiği hakikat kullanımlarından biridir.

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/152-153.

والإيمان: إفعال من الأمْن المتعدِّي إلى مفعولٍ واحدٍ والهمزة للتعدية إلى مفعولين تقول: أَمِنْتُ عمرًا[1] وآمَنْتِهِ زيدٌ، أي: جعلني آمنًا منه. وقيل: الهمزة للصيرورة نحو: أعْشَب المكانُ بمعنى صار ذا عُشب، فمعنى آمن صار ذا أَمْنٍ. وقيل: للمطاوعة نحو: كَبَّهُ فأَكَبَّ، أي: أَمِنَهُ فَآمَنَ، ثم نُقل إلى التصديق ووُضع له لغة، ثم إنَّك[2] إذا صدّقتَ زيدًا فقد اعترفتَ بكلامه فعدَّى بالباء على تضمين[3] معنى الاعتراف.

فإنْ قلتَ: لِمَ لا تعتبر[4] نقله إلى معنى الاعتراف أوَّلًا لئلَّا يقع الحاجة إلى تضمينه؟

قلت: كان ذلك لملاحظة معناه الشرعي الذي هو التصديق، وقد يجيء بمعنى الوثوق، وهو مستعمل بالباء، فلا حاجة إلى اعتبار التضمين.

ولقد سوَّى صاحب **الكشاف** بين الوجهين وقال: وكلا الوجهين حسن.[5] وقال صاحب **الكشاف**: هذا بالنظر إلى أصل المعنى اللغويّ،

---

١ ب: عمروًا.

٢ ش - إنك.

٣ وفي هامش أ ج ش ب: والتضمين أنْ يُقصد لفظ فعل معناه الحقيقي، ويلاحظ معه فعل آخر مناسبه، ويدلُّ عليه بذكر شيء من متعلَّقات الآخر، كقولك: أحمد إليك فلانًا، فإنَّك لاحظت فيه مع الحمد معنى الإنهاء ودلَّلت عليه بذكر صلته. أعني: كلمة إلى كأنَّك قلتَ: أنهي حمده إليك. ثمَّ إنهم إختلفوا: فذهب بعضهم إلى أنَّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدلُّ عليه ذكر ما هو من متعلِّقاته فتارة يجعل المذكور أصلًا، والمحذوف قيدًا على أنَّه حال، وتارة يعكس. وذهب آخرون إلى أنَّ كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية؛ إذ يراد بها معناها الأصلي ليتوسلَّ بفهمه إلى ما هو المقصود الحقيقي، فلا حاجة إلى تقدير إلَّا لتصوير المعنى. وفيه ضعف؛ لأنَّ المعنى المكني به في الكناية لا يقصد ثبوته، وفي التضمن يجب القصد إلى ثبوت كلّ من المضمِن والمضمَن فيه، والأظهر أنْ يقال: اللفظ مستعمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة؛ لكنَّ قصد تبعيته معنى آخر يناسب من غير أنْ يستعمل فيه ذلك اللفظ، أو يقدَّر له لفظ آخر، فلا يكون من باب الكناية ولا من الإضمار؛ بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة. «منه».

٤ أ ب: يعتبر.

٥ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٥٢-١٥٣.

Fakat şer'î kullanımda kelimenin tasdik etmeye hamledilmesi, muteber olan imanın bizzat tasdik etmek olduğuna veya tasdike dâhil olup tasdikin en büyük unsuru olduğuna yönelik icma' sebebiyle, tercihi öncelikli olandır."[1] Çünkü Kitap ve Sünnet'in birçok yerindeki kullanımların tanıklığıyla şer'î örfte iman, tasdik etmek demektir. Daha açık bir ifadeyle: Muhaddislerin çoğunluğu, Mutezile ve Hâricîlere göre Muhammed'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] dininin, tevhid, nübüvvet, yeniden diriliş, amellerin karşılıklarının verilmesi gibi konularını veya gerçek inancın üç unsurunun toplamını tasdik edip bunu ikrar etmek ve gereğiyle amel etmektir. Sadece inancı ihlal eden münafıktır. İkrarda bulunmayan kâfirdir.[2] Amel etmeyen genel kabule göre fâsıktır. Bu kişi Haricîlere göre kâfirdir. Mutezilîlere göre ise imandan çıkmıştır ama küfre girmemiştir.

İmanın sadece tasdik etmek olduğu görüşünü dile getirenler şu iki hususta fikir ayrılığına düşmüşlerdir: I-İmanda yalnızca kalple tasdik etmenin -çünkü imanla amaçlanan şey budur- yeterli olup olmadığı, II-Yapabilen kişi için tasdike, ikrarı eklemesinin gerekip gerekmediği. Sanki ikincisi doğru olan görüştür. Çünkü Allah Teâlâ inatçıları, ihmalkâr câhilleri yerdiğinden daha fazla yermektedir. Bunun bir diğer gerekçesi de "ikrar etmeme" sebebiyle değil de (sadece) "inkâr sebebiyle" yermeye yönelik bir engelin bulunmasıdır.

Gayb: Gayb kelimesi için iki ihtimal dile getirilebilir: I-G*âbe-gayb*^{en} şeklinde ("gâib olmak" anlamında) mastardır. Mübalağa amacıyla ism-i fâile veya muzâfının gizlenmiş olmasına yahut masdarın ism-i fâil anlamında kullanımına hamledilmektedir. II-*Heyn*'in, *heyyin* kelimesinin şeddesiz hali olması ve benzeri örneklerde olduğu gibi *fey'al* kalıbındayken şeddesiz yapılmış bir kelimedir. Bu görüş şu şekilde reddedilmiştir: Böyle bir durum sadece örnek getirilen kelimelerdeki gibi bir kelimenin şeddeli olduğunun duyulması halinde iddia edilebilir. Halbuki burada böyle bir durum söz konusu değildir.

---

1 Bk. Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyetü İbn Temcîd alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (fî Hâmişi Hâşiyeti'l-Konevî)*, 1. Baskı, 20 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/446.

2 ʾ nüshasının hâmişinde şu ifade yer almaktadır: Yani kâfir (küfrünü) açıkça dile getirendir. Aksi takdirde münafığın kâfir olması konusunda bir tartışma bulunmamaktadır.

وأمَّا بالنظر إلى العرف /[٣٣و] الشرعيِّ فالحمل على التصديق ظاهر الرجحان للإجماع على أنَّ الإيمان المعتبر نفس التصديق أو هو داخل فيه وأعظم أركانه.[١] فإنَّ الإيمان في عرف الشرع كما يشهد به مواضع كثيرة من الكتاب والسنة هو التصديق، أي: التصديق بما علم بالضرورة من دين محمد صلَّى الله عليه وسلَّم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء، أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق، والإقرار به، والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدِّثين، والمعتزلة، والخوارج. فمن أخلَّ بالاعتقاد وحده فهو منافق، ومن أخلَّ بالإقرار فكافر؛[٢] ومَن أخلَّ بالعمل ففاسق وفاقًا،[٣] وكافر عند الخوارج؛ خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة.

واختلف القائلون بأنَّ الإيمان هو التصديق وحده في أنَّ مجرَّد التصديق بالقلب هل هو كافٍ؛ لأنَّه المقصود أو لا بدَّ من انضمام الإقرار به للمتمكن منه، ولعلَّ الحق هو الثاني؛ لأنَّه تعالى ذمَّ المُعاند أكثر من ذمِّ الجاهل المقصِّر وللمانع أنْ يجعل الذم للإنكار لا لعدم الإقرار.

بالغيب؛ الغيب: إمَّا مصدر غاب غيبًا، حُمل على الغائب مبالغة أو على حذف مضاف أو على جعل المصدر بمعنى اسم الفاعل، وإمَّا مخفف فَيْعَل كهَيْنٍ وهيِّنٍ[٤] وأمثاله. ورُدَّ ذلك بأنَّ هذا لا يدعى إلَّا فيما يُسمع مثقَّلًا كنظائره، وذلك ليس من هذا القبيل.

---

١ انظر **حاشية ابن تمجيد على تفسير البيضاوي** (في هامش **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي**)، 1/446.
٢ وفي هامش أ: أي: الكافر مجاهر وإلَّا فالمنافق أيضًا كافر بلا نزاع.
٣ ب – وفاقًا.
٤ ب: عين.

Gayb kelimesiyle kastedilen gizli şeylerdir ki o da ne duyu organlarıyla algılanan ne de aklın bedihî veya keşfin zarûrî bilgileri gibi hissedilme kuvveti bulunan hususlardandır. Allah Teâlâ'nın zâtı, en güzel isimleri, yüce sıfatları, âhiret ahvâli gibi kulun iman etmesi gereken her şey böyledir. Bunlar kişiden gâibtir. Kişi bunları açıkça göremez. İman, sadece inanan kişiye gâib olan hususlarda geçerlidir. Bu imanın taklîdî, fikrî veya istidlâlî olması fark etmez. İnanan kişi iman derecesinden yukarı çıkarsa o vakit ârif ve müşâhede ehli olur. Bundan dolayı Cebrâîl [aleyhi's-selâm] Hz. Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] soru sorarken iman ve onun üzerindeki dereceler arasında bir ayrıma gitmişti. O şöyle sormuştu: "Ey Muhammed! Bana imanın ne olduğunu söyle." O da [sallallâhu aleyhi ve sellem] "İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlere ve kadere inanmaktır." buyurmuştu. Daha sonra "Ey Muhammed! İhsanın ne olduğunu söyle" dedi. Hz. Peygamber de: "Allah'a, O'nu sanki görüyormuş gibi ibadet etmendir. Sen O'nu göremesen de O seni görmektedir." şeklinde cevap verdi.[1]

Hz. Peygamber'in: "Allah'a O'nu sanki görüyormuş gibi ibadet etmendir." Sözü şu şekilde açıklanabilir: O'nu basîret gözüyle ve yakîn kuvvetiyle gören kişi, sanki gözüyle görmüş gibi olur. Tıpkı gözüyle görenin, delil getirmeye ihtiyaç duymaması gibi basîret gözüyle ve yakîn kuvvetiyle gören kişi de delil getirmeye ihtiyaç duymaz. Zira O senin için şahit olunan ve hissedilen konumunda olur. Dolayısıyla ihsanın derecesi imanın derecesinden üsttedir. Zaten onun "ihsan" diye isimlendirilmesi, onun Allah'ın bir nimeti ve lütfu olması dolayısıyladır. Onda kulun kesbi (kazanımı) müdâhil değildir. Halbuki iman kulun kesbidir (kazanımıdır).

Gayb kelimesiyle, gaybu'l-guyûb olan O'nun mutlak zatının ve O'nun ilmî ve hâricî varlık olarak her şeye nüfuz eden gaybî hüviyetinin kastedilmesi mümkündür. *Bâ* harfi bu ihtimaller dâhilinde geçişlilik ifade etmektedir ve iman kelimesinde içkin olan [*muzammen*] "itiraf etme" anlamına müteallaktır. *Bâ* harfinin eşlik etmek anlamında ve cümlede hâl olarak bulunan gizli bir öğeye müteallak olması da mümkündür.

1 Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1.

والمراد به الخفيُّ الذي لا يكون محسوسًا ولا في قوَّة المحسوس كالمعلومات بديهة[1] /[٣٣ظ] العقل أو ضرورة الكشف. وذلك كذات الله سبحانه، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليى، وأحوال الآخرة إلى غير ذلك من كل ما يجب على العبد أنْ يؤمن به، وهو غائب عنه[2] لا يشاهده ولا يعاينه. فالإيمان لا يكون من المؤمن إلَّا عن غيب سواء كان تقليدًا أو نظرًا أو استدلالًا، فإذا ارتفع عن درجة الإيمان كان عارفًا مشاهدًا، ولهذا فرق جبرئيل عليه السلام بين درجة الإيمان وما فوقه عند سؤال النبي صلَّى الله عليه وسلَّم[3] حيث قال: «يا محمد! أخبرني ما الإيمان؟ قال صلَّى الله عليه وسلَّم:[4] الإيمان أن تؤمن بالله والملائكة والكتب والنبيين وتؤمن بالقدر كله. ثم قال: يا محمد! أخبرني ما الإحسان؟ قال: أنْ تعبد الله كأنَّك تراه فإنْ لم تكن تراه فإنَّه يراك»[5]

فقوله: «أنْ تعبد الله كأنَّك تراه»، أي: تعبد حين تراه بعين بصيرتك وقوة يقينك كأنَّك تراه ببصرك، فكما أنَّ المبصِر بعين البصر لا يحتاج إلى الاستدلال، فكذلك المبصِر بعين البصيرة وقوَّة اليقين لا يحتاج إليه فهو بالنسبة إليك بمنزلة المشهود المحسوس، فدرجة الإحسان فوق درجة الإيمان. وإنَّما سُمِّي ذلك إحسانًا؛ لأنَّه إنعام من الله تعالى وفضل ليس للعبد فيه كسب بخلاف الإيمان فإنَّه مكتسب.

ويمكن أنْ يراد بالغيب غيب الغيوب الذي هو ذاته المطلقة وهويَّته الغيبيَّة السارية في الكلِّ علمًا وعينًا، والباء على هذه /[٣٤و] التقادير للتعدية متعلَّقة بالاعتراف المضمّن للإيمان، ويمكن أنْ يكون للمصاحبة متعلَّقة بمحذوف يقع حالًا،

---

١ ب: ببهدته.
٢ ب – عنه.
٣ ب: عليه السلام.
٤ ب: عليه السلام.
٥ صحيح البخاري، الإيمان ٣٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ١، رقم الحديث: ٨.

Gayb ise mastar anlamındadır. Daha açık bir ifadeyle: Onlar, iman edene gâib; iman edilen de onlardan gâib iken iman etmektedirler. Ya da anlam şöyledir: Münafıkların yaptığından farklı olarak onlar, sizin yanınızda yokken iman ediyorlar. Nitekim münafıklar iman edenlerle karşılaştıklarında "iman ettik" derler. şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise "biz sizinle beraberiz" derler.[1] *Bâ* harfinin yardım talep etme anlamında olması da ihtimal dâhilindedir. Yani onlar, gayblarının (gizli taraflarının) yardımıyla -ki onların gaybı, nefs-i natıkalarıdır- ve mücerret ruhlarıyla -ki mücerret ruhlar onların var oluşlarının gaybıdır- iman ediyorlar. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın âleme nispeti nefs-i nâtıkanın bedene nispeti gibidir. Onlar nefs-i nâtıkalarına kıyasla Cenâb-ı Hakk'ı bilir, O'na ve O'nun kemâl sıfatlarına iman ederler. Bazıları, Allah Resulü'nün [aleyhi's-selâm]: "Kendini bilen Rabbini bilir" sözünü[2] işte bu anlama hamletmişlerdir. Şöyle de denilmiştir: Gayb ile kastedilen kalptir. Yani: Onlar kalpleriyle iman etmektedirler, yoksa kalplerinde olmayanı dilleriyle ifade edenler gibi[3] değildirler. "*İman ederler*" fiilinin nesnesi bu ihtimaller dikkate alındığında gizlidir ve kendisine iman edilmesi gereken her şeyi kapsar.

"*Namazı dosdoğru kılarlar*": *Kıyâm*'ın dildeki asıl anlamı dikilmek/ayakta durmaktır. Bir şeyi ikâme etmek onu ayağa kaldırmak demektir. Sanki onlar (muttakîler) namazlarını yokluk veya noksanlığın derinliklerinden varlık veya kemâlin zirvesine doğru dimdik ayakta tutuyor gibidirler. Bir diğer ifadeyle: Onlar namazı layık olduğu şekilde yerine getiriyorlar. Bunun yanı sıra bir şeyin ayağa kalkması (*kıyâm*), onun var olmasıdır. Bu anlamda: "O kendi kendine vardır veya başkası sebebiyle vardır." denilmektedir. *Kayyûm* kelimesi kendi kendine var olan ve başkasını var eden demektir. *Kavvâm*, bir şeyin kendisiyle ayağa kaldırıldığı -yani: elde edildiği- şeydir. Buna binaen namazı ikame etmek, onu elde edip var etmektir. Nitekim bu, *ikâme*'nin ayakta durmak anlamında olduğu ilk görüşteki duruma benzer.

---

1 Müellif, Bakara 2/14. âyete işaret ediyor olabilir.

2 "İbn Teymiye bu rivayetin uydurma olduğunu söylemektedir. Sem'ânî: "Merfu (Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir hadis) olduğu bilinmemektedir. Yahya b. Mu'âz er-Râzî'nin sözü olduğu söylenmektedir" der. Nevevî ise: "Mânası sâbit olmakla birlikte Peygamber'den [aleyhi's-salâtü ve's-selâm] nakledildiği sabit değildir" demektedir." Nureddin Ali b. Muhammed Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-mevdû'a*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, 1. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 237.

3 Müellif, Âl-i İmrân, 3/167. âyete işaret ediyor olabilir.

والغيب بمعناه المصدري، أي: يؤمنون حال كونهم ملتبسين بغيبتهم عن المؤمِن به أو بغيبة المؤمَن به عنهم، أو المعنى: أنَّهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنَّا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم،[1] وأنْ يكون للاستعانة، أي: مؤمنين[2] باستعانة غيوبهم التي هي نفوسهم الناطقة، وأرواحهم المجرَّدة التي هي غيب وجوداتهم؛ فإنَّ نسبة الحق سبحانه إلى العالَم كنسبة نفس الناطقة إلى البدن، فبالقياس إليها يعرفون الحق سبحانه، ويؤمنون به وبصفاته الكماليَّة. وعلى هذا حمل بعضهم قوله عليه السلام: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربَّه»[3] وقيل: المراد بالغيب القلب، أي: يؤمنون بقلوبهم لا كَمَنْ يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.[4] ومفعول **يؤمنون**، على هذه التقادير، محذوف يعمُّ جميع ما يجب أنْ يؤمَن[5] به.

ويقيمون الصَّلوة؛ القيام: في أصل اللغة الانتصاب. وإقامة الشيء جعله منتصبًا، فكأنّهم يجعلون الصلاة منتصبة[6] من حضيض ذلّ العدم أو النقصان إلى ذروة عزِّ الوجود أو الكمال، أي: يجعلونها[7] أو يأتون بها على ما ينبغي، وأيضًا قيام الشيء وجوده، ومنه قولهم: إنَّه قائم بنفسه أو بغيره. وقولهم: القيُّوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره. والقوَّام لِمَا يقام به الشيء، أي: يحصَّل، فعلى هذا، معنى /[٣٤ظ] إقامة الصلاة تحصيلها وإيجادها كما في الوجه الأوَّل من الإقامة بمعنى الانتصاب،

---

١ لعله يشير إلى آية سورة البقرة، ١٤/٢.
٢ أ: يؤمنون.
٣ «قال ابن تيمية: موضوع، وقال السمعاني: إنه لا يعرف مرفوعا وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي من قوله، وقال النووي: إنه ليس بثابت يعني عن النبي عليه الصلاة والسلام وإلا فمعناه ثابت.» **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** لعلي القاري، ٢٣٧.
٤ لعلَّه يشير إلى آية سورة آل عمران، ١٦٧/٣.
٥ ب: يؤمنون.
٦ ج ش ب – منتصبة.
٧ أ: يحصلونها.

İkinci görüş bitki dalının doğrultma -yani düzeltme- anlamındaki kullanıma uygundur. Bu durumda bitki dalı gibi cisimlerin düzeltilmesinden (namazın) rükünlerinin yerli yerinde yapılması anlamını ifade için ödünç alınmıştır. Böylece somuttan soyuta geçiş üslûbuyla öncelikle cisimlerin düzeltilmesine sonra oradan rükünlerin yerli yerinde yapılmasına geçilmiştir. İlk olarak herhangi bir sınırlama olmaksızın "düzeltme" anlamına geçiş de mümkündür. Çünkü bir şeyi düzeltip doğrultmak, iki yöne (somut ve soyut) aynı ölçüde kabiliyetli olanlarda gerçekleşir. Bilakis din, görüş ve benzeri anlamlar, *el-kavîm* (mutedil, düzgün) kelimesiyle daha fazla nitelenir. Bundan dolayı da iki mâna aktarımına ihtiyaç bulunmamaktadır.

Bu kelimenin *kâmeti's-sûk* ifadesinden gelmesi de mümkündür. Bu, (bir kişinin ticareti) dönüp de kazandığı vakit söylenilen bir ifadedir. Daha net bir şekilde "Pazarını/ticaretini cazip ve kazançlı yaptı." demektir. Bununla da devamlılık ve süreklilik kastedilir. Çünkü süreklilik sağlandığında pazar/ticaret ilgi çekici bir cazibeye sahip şeye benzemiş olur. Âtıl kılındığında ve tüketildiğinde ise ilgi duyulmayan bir ticaret metâı gibi olur.

Aynı şekilde kelimenin *kame bi'l-emr* kullanımından gelmesi de mümkündür. Bu ifade, sabırla bir işe koyulma anlamındadır. Buna göre namazın *ikâme*si sabredilerek güçlükle yerine getirilen bir iş anlamında olur. Yani namaz kılan kişi, eda ve uygulama sorumluluğundan, namazın terk edilmesinin sonuçlarından çıkarıldığı için böyle ifade edilmiştir. Bu ise sadece namaz kılan kişinin sebatlı olması ve onu yerine getirmeye koyulmasıyla olabilir. Bundan dolayı bahsi geçen kullanımdan kinâye edilmiştir. Özetle namazın ikame edilmesiyle; I- Onu kazanmak -ki bu onun mutlak anlamda eda edilmesidir-, II- Namazın zâhirî rükünlerini yerli yerinde yapıp bâtınî hakikatini düzeltmek, III- Namazda sürekliliği sağlamak, IV- Namazı eda ederken sebat göstermek ve onu yerine getirmeye koyulmak kastedilmiş olabilir.

Namaz; *sallâ* fiilinden *fe'aletün* kalıbında bir kelimedir. Aynı şekilde zekât da zekkâ fiilinden gelmektedir. *Salât* kelimesinin telaffuzu *vâv* harfi ile (صلٰوة) yazıldığı için kalındır ve ism-i fâildir. Buradaki kalın telaffuz *elif* harfinin *vâv*a imâle edilmesidir. Şöyle denilmiştir: *Vâv* ile yazılması kelimenin aslının *vâv*lı olduğuna işaret etmesi içindir.

ويلائم الوجه الثاني جعله من أقام العُود إذا قوَّمه، أي: سوَّاه على أنْ يستعار مِن تسوية الأجسام كالعود ونحوه لتعديل الأركان، فينقل أوَّلًا إلى تسوية الأجسام، ثم منها إلى تعديل الأركان نقلًا من المحسوس إلى المعقول. ولا يبعُد أنْ ينقل أوَّلًا إلى التسوية مطلقًا؛ فإنَّ التسوية والتقويم يقع على القبيلين على السواء؛ بل الوصف بالقويم[1] لنحو الدين والرأي وما أشبههما من المعاني أكثر، فلا حاجة فيه إلى اعتبار نقلين.

ويحتمل أنْ يجعل من «قامت السوق» إذا نفقت، أي: راجعت، وأقامها، أي: جعلها نافقة رابحة، ويقصد بها الدوام والمحافظة عليها؛ لأنَّها إذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي يتوجه إليه الرغبات، وإذا عطّلت وأضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يُرغب فيه.

وأنْ يجعل من قولهم: «قام بالأمر»، أي: تجلَّد وتشمَّر له. فإقامة الصلاة على هذا جعلها متجلّدة متشمّرة، أي: كالمتجلّدة المتشمّرة لإخراج المصلِّي عن عهدة أدائها أو إنفاذها عن تبعة تركها، ولا يتيسَّر ذلك إلَّا بتجلُّد المصلِّي وتشمّره لها، فجعل كناية عنه، وبالجملة فالمراد بإقامتها إمَّا تحصيلها الذي هو أداؤها مطلقًا أو تعديل أركانها الظاهرة، وتقويم حقائقها[2] الباطنة أو الدوام والمحافظة عليها أو التجلُّد والتشمُّر بها[3] لأدائها.

والصلوة [الصلاة]: فَعَلَة مِنْ صلَّى /[٣٥و] كالزكوة [كالزكاة] مِنْ زكَّى. كُتبت بالواو على لفظ[4] المفخّم اسم الفاعل. والتفخيم ههنا إمالة الألف نحو الواو. وقيل: للدلالة على أنَّها واويَّة،

١ ب: القوائم.
٢ ب: حقائق.
٣ أ - بها.
٤ ب: لفظة.

Kelimenin sözlükte dua etmek anlamında olduğu meşhurdur. Kelimenin, özel rükünleri içeren namazın dini bir emir olarak belirlenmesinden önce Arap dilinde dua anlamında kullanılması ve onun dinî anlamını bilmeyen kişilerin ifadeleri bu hususa delil teşkil eder. Kelime daha sonra dua anlamını içermesinden dolayı bu rükünlerin bulunduğu ibadete (isim olarak) nakledildi. Ya da söz, fiil ve hâl dilinde, tam anlamıyla dua olması sebebiyle (bu isimlendirme yapılmış olabilir.) Şu hâlde namaz kılan kişiye, *el-musallî* (dua eden) denilmesinin amacı ortadadır. Namazın kalçaları -kalçaların iki tarafını- hareket ettirmek anlamındaki *sallâ* kelimesinden geldiği de söylenmiştir. İbn Cinnî şöyle söylemiştir: Ebû Alî: "Namaz" kalçalardan gelmektedir. Bunun sebebi namazla ilgili ilk göze çarpan durumun, rükû için kalçaları hareket ettirmek olmasıdır. Kıyam namaza özgü kılınmaz. Bu sebeple, boyun bükmesi rükû ve secde edene benzetilerek dua eden kişiye *el-musallî* (namaz kılan) denilir."

"*Kendilerine verdiğimiz rızıktan infak ederler*": Rızık, aslında mastardır ve "çıkarmak" anlamındadır. Çünkü bu kelimenin terkibi ve dönüştürülmüş hali *-zeraka* kelimesini[1] kastediyorum- bu anlama işaret etmektedir. Dilde öncelikle başka birinin faydalanması için pay çıkarmak anlamı yaygınlık kazanmıştır. Bu anlam âriflerin şu fikriyatıyla uygunluk arz eder: Onlar rızkı, yiyecek, içecek gibi bütün cismânî gıdaları; ilim, marifet, zevk ve mânevî hâller gibi rûhânî gıdaları içine alan umûmî bir anlamda ele aldılar. Sonra rızık şer'î olarak Allah'ın canlıların faydalandıkları şeyleri onlara vermesi anlamında yaygınlık kazanmış ve çoğunlukla da rızık olarak verilenler mânasında kullanılmıştır. Daha sonrasında ise Allah'ın kuluna bahşettiği ve üzerinde tasarrufta bulunmaya imkân verdiği ve özellikle onun düzgün yaratılışı ve kalıcılığını sağlayan her şeye isim olarak verilmiştir. Âyette kastedilen birinci anlamdır. Çünkü bu anlam sâyesinde onun bir kısmını veya tamamını infak edebilmek mümkündür. "*Rızık olarak verdiklerimiz*" ibaresiyle kastedilenin helal (rızık) olması kapalı bir durum değildir. Bu anlama imkân veren husus burada övgünün özellikle muttakileri övmenin sadece helâl olan rızıktan infak etmekle yerine getiriliyor olmasıdır.

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Ze* harfinin öne geçirildiği kelime, idrar kuvvetle dışarı çıktığında söylenen *zeraka'l-bevl* kullanımından gelmektedir.

والمشهور أنَّه في اللُّغة بمعنى دَعَا، وورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شرعيَّة الصلاة المشتملة على الأركان المخصوصة، وفي كلام مَنْ لا يعرفها دليل على ذلك، ثم نُقلت إلى ذات الأركان لاشتمالها على الدعاء، أو لأنَّها دعاء بتمامها بالألسنة الثلاثة: القول، والفعل، والحال. ووجه إطلاق المصلِّي على الداعي حينئذٍ ظاهر، وقيل: إنَّها مِن صلَّى بمعنى حرَّك الصَّلَوَيْنِ، أي: طرفي الأليتين. قال ابن جنّي: قال أبو علي: الصلاة مِن الصَّلَوَيْن، وذلك لأنَّ أوَّل ما يشاهد من أحوال الصلاة إنَّما هو تحريك الصَّلَوَيْنِ للركوع؛ فإنَّ القيام لا يختص بالصلاة وإنَّما سمِّي الداعي حينئذٍ مصلِّيًا تشبيهًا له في تخشُّعه بالراكع والساجد.

وممَّا رزقناهم ينفقون؛ الرزق: في الأصل مصدر بمعنى الإخراج؛ لأنَّ التركيب وقلبه، أعني: زرق[1] يدلان عليه، وشاع في اللغة أوَّلًا على إخراج حظٍّ إلى آخر ينتفع به. وهذا يلائم ما يذهب إليه العارفون حيث يجعلون الرزق عامًّا بحيث يتناول كل غذاء جسمانيٍّ كالأطعمة، والأشربة، وغيرهما؛ وروحانيٍّ كالعلوم، والمعارف، والأذواق، والمواجد، ثم شاع استعمالًا وشرعًا على إعطاء الله الحيوان ما ينتفع به، ويُستعمل بمعنى المرزوق كثيرًا، ثم إنَّه يُطلق على ما أعطى الله عبده /[٣٥ظ] وأمكنه من[2] التصرُّف فيه وعلى ما هو لقوامه وبقائه خاصَّة. والمراد في الآية هو المعنى الأوَّل؛ لأنَّه بهذا المعنى يمكن أن ينفق بعضه أو كلَّه، ولا خفاء في أنَّ المراد بـ **ما رزقناهم** هو الحلال من جهة أنَّ المدح سيَّما مدح المتقين إنَّما يكون في الإنفاق من الحلال.

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: بتقديم الزاي المعجمة مِن: زرق البول، إذا خرج بقوَّة (ب: بالقوّة؛ ش – بقوة). «منه».
٢ ب: عن.

Eğer "Bununla herhangi bir sınırlandırma olmaksızın rızkın kastedilmesi mümkündür. *Min* harf-i cerrinden elde edilen "bazı" anlamıyla da helâl olanın murat edilmesi imkân dâhilindedir. Böyle olunca da övgü anlamı atlanmamış olur."

Dersen biz de şöyle deriz: Zâhiren bu sözden anlaşılan helâl olanın tamamen infak edilmesidir. Halbuki bu israf ve savurganlıktır. İsrafın ve savurganlığın yasaklanması Kitap ve Sünnet'te çokça yer almaktadır. "*Elini büsbütün açma/savurganlık yapma!*"[1] "*Saçıp savuranlar şeytanların kardeşidirler.*"[2] Eğer (rızıkla) helâl olan kastedilirse onun bir kısmının belirlenmesi ya namazla beraber geldiği için zekâtın kastedilmesi sebebiyledir. Ya da orta yollu davranmayı teşvik etmek sebebiyledir. Bu ise bizatihi övülen bir özelliktir. Çünkü bu israf ile cimrilik arasında bulunan orta yollu bir cömertliktir ve her açıdan bu özellikle övünmek güzeldir.

Nesnenin (cümle düzeninde) öne geçirilmesi şu üç sebepten ötürü olabilir: I-Zekâta fazlasıyla ehemmiyet verildiği için, II-Infak, helâl malın bir kısmına hasredildiği için, III-Âyet başların(daki uyum)a dikkat etmek için. *Mâ* mecrûrdur ve onun ism-i mevsul veya mevsuf olması muhtemeldir. Âid zamiri[3] ise gizlidir. Takdiri ise: *Razeknâhumûhu* (onu onlara rızık verdik) veya aynı anlamda *razeknâhum iyyâhu* şeklindedir. Rızık verilenlere dönen zamirin değil de rızıktan kinâye olan âid zamirinin düşürülmesi lafzî varlığın hâricî varlığa mutabakat göstermesi sebebiyledir. Çünkü rızık, rızık verilende bulunmakta ve aynı şekilde onda gizlenmektedir. Çünkü infak, tüketmektir. Tüketilen ise rızıktır, rızık verilenler değildir. Zamirle alakalı olarak (şöyle bir bilgi) bulunmaktadır: Zamirin bitişik olarak takdir edilmesi, rütbe birlikteliğinin[4] -ki rütbenin ayrılması gerekli dir- yanında zamirin bitişmesini gerekli kılar. Zamirin ayrı olarak takdir edilmesi, onun düşürülmesini engeller. Araplar zamirin ayrı bir şekilde takdirini hazfi engellemek için ortaya koymuşlardır.

Bunların ilkine şöyle cevap verilir: İki zamir rütbe bakımından bir olsa da tekil ve çoğul olma bakımından farklılık arz ettiğinde zamiri bitiştirmek caiz olur. Aynı şekilde telaffuz edilenin engellenmesi, lafızdaki çirkinliği gidermek amacıyla takdir edileni engellemeyi gerektirmez.

---

1 İsrâ 17/29.
2 İsrâ 17/27.
3 Sıla cümlesinde bulunan ve ism-i mevsule dönen zamir. [trc]
4 Rütbe ile kastedilen husus, Arapça cümlelerin kuruluşunda birtakım öğelerin diğerlerinden daha öncelikli olmasıdır. Bu çerçevede örneğin fail, rütbe bakımından mef'ûlden önce kabul edilmektedir. [trc]

فإن قلت: يمكن أنْ يراد به الرزق مطلقًا وبالبعض المستفاد مِنْ مِنْ التبعيضيَّة الحلال منه فلا يفوت المدح.

قلنا:[1] يُفهم منه بحسب الظاهر إنفاق الحلال كلِّه، وهو إسراف وتبذير والنهي عن[2] الإسراف والتبذير كثير في الكتاب والسنة وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ [الإسراء، ٢٩/١٧]، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ [الإسراء، ٢٧/١٧]. وأمَّا إذا أريد به الحلال فتخصيص البعض إمَّا لأنَّ المراد به الزكاة بدليل الاقتران بالصلاة، أو للحثِّ على الاقتصاد فهو المحمود[3] لذاته؛ لأنَّه الجود الذي هو وسط بين الإسراف والإقتار، وعلى كل وجه يحسن التمدُّح به.

وتقديم المفعول لزيادة الاهتمام بالزكاة أو لتخصيص الإنفاق ببعض المال الحلال، وللمحافظة على رؤوس الآي. و»ما» المجرورة يحتمل أنْ يكون موصولةً أو موصوفةً. والعائد محذوف تقديره: رزقناهموه أو رزقناهم إيَّاه. وإنّما حُذف العائد الذي هو كناية عن الرزق لا العائد إلى المرزوقين ليكون الوجود اللفظي على طبق الوجود العيني لانطواء الرزق في المرزوق واختفائه فيه[4] وأيضًا؛ لأنَّ الإنفاق إنفاد، والمُنْفَد /[٣٦و] هو الرزق لا المرزوقون. وأورد عليه أنَّ تقديره متَّصلًا يلزم منه اتِّصال الضمير مع اتِّحاد الرتبة وهو واجب الانفصال وتقديره منفصلًا يمنع حذفه، فإنَّهم على تقدير انفصاله نصُّوا على امتناع الحذف.

وأجيب عن الأوَّل بأنَّه لَمَّا اختلف[5] الضميران جمعًا وإفرادًا وإنْ اتحدا رتبةً جاز اتِّصاله، وأيضًا لا يلزم من منع ذلك ملفوظًا به منعه مقدَّرًا لزوال القبح اللفظي،

١ ب: قلت.
٢ ب: على.
٣ ب: المحمول.
٤ ج ش ب – فيه.
٥ ب: اختلفا.

İkincisine ise şöyle cevap verilir: O karışıklık sebebiyle engellenmiştir.[1] Burada ise bir karışıklık bulunmamaktadır. *Mâ*nın mastar harfi olması mümkündür. Bu durumda mastar da mef'ûl anlamındadır. Bu ise zorlama bir yorumdur. Yahut *min* harfi *teb'îdiyye*/bir kısım anlamı değil de başlangıç anlamı içermektedir.

Rızkın Allah Teâlâ'ya isnat edilmesi, onların helâlden infak ettiklerinin en büyük nimetler arasında olduğunu bildirmek içindir. Çünkü Allah'a nispet edilen eylemler en faziletli ve en kâmil (anlama) yönlendirilir. Allah'ın kendine çoğul zamirle kinâyede bulunması -halbuki O tektir, O'nun hiçbir ortağı yoktur- bunun hükümdarların hitap şekli olması sebebiyledir. Nitekim Allah Teâlâ, hükümdarların hükümdarıdır.

Bu meselenin ârifler nezdindeki açıklaması şöyledir: Allah Teâlâ'dan sâdır olan fiiller, isimler aracılığıyla sâdır olur. İsimlerin ise iki yönü bulunmaktadır: Zât'ı bakımından hakiki vahdet yönü, nispetler ve itibarlar bakımından göreceli çokluk yönü. Eğer makam birinci yönü dikkate almayı gerektirirse, vahdete delâlet eden unsurlar getirilir. Şayet ikinci yönü dikkate almayı gerektirirse, kesrete delâlet eden unsurlar getirilir. Burada çoğul formdaki "rızık verilenler" -yani muttakîler- nazar-ı dikkate alındığı için rızık veren açısından da bu üslûba münasip olan durumun dikkate alınması uygun düşer. Çünkü bütün rızık verilenlerin özel bir istidadı vardır ve bu istidatla ona uygun özel bir isimden rızkını talep eder. Nitekim şu husus kapalı bir konu ve uzak bir ihtimal değildir. İnfakla kastedilen şudur: Onlar oruç tuttuklarında fıtır için tasaddukta bulunurlar; nisap miktarı mala sahip olup bu malın üzerinden bir yıl geçtiğinde zekât için tasaddukta bulunurlar; Hacc'ın edası için kendileri ve beraberindekilerin azık ve yolculuğu ile ilgili tasaddukta bulunurlar. Böyle olunca, "*Gayba iman ederler*" sözü, İslâm'ın ilk esasına işaret eder. "*İkāme ederler*" kavli ise İslâm'ın ikinci esasına işaret eder. "*Rızık verdiklerimizden*" buyruğu da geriye kalan üç esasa işaret eder.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: Munfasıl (ayrık) zamirin düşürülmesi engellenmektedir. Çünkü o düşürüldüğünde, düşürülen zamirin ayrık mı bitişik mi olduğu konusu dinleyici için karışıklık oluşturur. Sözü edilen bu karşılık burada bulunmamaktadır. Çünkü mertebe birleştiğinde ayrım yapmak genel kabul gören bir durumdur.

وعن الثاني بأنَّه إنَّما يمنع لأجل اللبس[1] ولا لبس ههنا. ويحتمل أن يكون «ما» مصدريَّةً، ويكون المصدر بمعنى المفعول، وفيه تعسُّف أو يكون «مِن» لابتداء الغاية لا للتبعيض.

وإسناد الرزق إلى نفسه تعالى للإعلام بأنَّهم ينفقون من الحلال ما هو من عظم المنائح. فإنَّ ما يُسند إلى الله تعالى ينصرف إلى الأفضل الأكمل. وإنّما كنى بضمير الجمع عن نفسه، وهو واحد لا شريك له، لأنَّه خطاب الملوك وهو سبحانه مالك الملوك.

ووجه[2] ذلك عند العارفين أنَّ ما يصدر عن الله سبحانه[3] من الأفعال إنَّما يصدر بواسطة[4] الأسماء. وللأسماء جهتان: جهة وحدة حقيقيَّة من حيث الذات، وجهة كثرة نسبيَّة من حيث النسب والاعتبارات. فإذا اقتضى المقام اعتبار الجهة الأولى أتى بما يدل على الوحدة، وإذا اقتضى اعتبار الجهة الثانية أتى بما يدل على الكثرة. ولما[5] اعتبر ههنا في جانب المرزوقين، /**[٣٦ظ]** أعني: المتَّقين، صيغة الجماعة ناسب أن يعتبر في جانب الرازق أيضًا ما يناسب ذلك، فإنَّ لكلِّ مرزوق استعدادًا خاصًّا يطلب رزقه من اسم خاصٍّ يناسبه، كما لا يخفى، ولا يبعد أنْ يقال: المراد بالإنفاق أنَّهم يتصدَّقون للفطر حين[6] يصومون، ولأداء الزكاة عند وجود النِّصاب وحَوَلان الحول، وينفقون لأداء الحجِّ للزاد والراحلة لأنفسهم أو لرفقائهم، فيكون قوله: **يؤمنون بالغيب** إشارةً إلى أوَّل ركن من أركان الإسلام، وقوله: **يقيمون** إلى ثانيها، وقوله: **ممَّا رزقناهم** إلى الثلاثة الباقية.

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: أي: إنَّما يمنع حذف الضمير المنفصل؛ لأنَّه يلتبس عند الحذف على السامع أنَّ المحذوف منفصل أو متَّصل، وهذ الالتباس مرفوع ههنا؛ لأنَّ الشائع عند اتِّحاد الرتبة الانفصال. «منه».

٢ ب: وجه.

٣ ب: تعالى.

٤ أ: بوسائط.

٥ ب: وإنَّما.

٦ ب: حتى.

Bakara, 2/4

"*Onlar sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler. Âhirete de kesin olarak inanırlar.*"

"*Onlar sana indirilene iman ederler*": Sen şehâdet âlemindeki cismânî varlığınla zuhûr ettiğinde Kur'ân'a iman ederler, "*ve senden önceki*" senin vekilin olan nebî ve resullere "*indirilenlere de iman ederler.*" Yani senin şehâdet âlemindeki cismânî varlığından önceki Tevrât, İncil ve diğer kitaplara (iman ederler). Âyeti bu şekilde sınırlandırmamızın sebebi Allah Resulü'nün rûhânî ve gaybî varlığı bakımından onların hepsinden önce olmasıdır.

Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem]: "Ben peygamberdim..." Yani: Allah katında, ruhlar âleminde beşer ruhlarına ve meleklere gönderilmiştim. "…Âdem su ile balçık arasında iken…"[1] yani: Onun şehâdet âlemindeki cismânî bedeni henüz tamamlanmamıştı. Hal böyle iken onun çocukları olan diğer peygamberlerin durumu nicedir? Dolayısıyla "Ben peygamberdim" sözünün anlamı, onun fiilen peygamber olduğu ve peygamberliğini bildiğidir. Onun dışındaki peygamberler sadece unsûrî bedenlerinin varlığı ve peygamberlik şartlarının tamamlanmasından sonra peygamber olarak gönderildiklerinde peygamber oldular ve peygamberliklerini bildiler. O şartların tamamlanmasıyla tıpkı Ali ve Muaz [radıyallâhu anhuma] gibi onlar da Hz. Peygamber'in vekili ve halifesi olarak (ortaya) çıktılar. Nitekim Ali ve Muaz, Allah Resulü'nün zamanında onun hükümlerini tebliğ etmek için Yemen'e gitmişlerdi.

İnzâl: Bir şeyi yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirmektir. İndirilen ile eğer O'nun sıfatı olan kelâmı kastediliyorsa bu durumda indirmek: "Bu kelâmın yüce mazharlarda zuhûrundan sonra aşağıdaki mazharlara doğru manevî bir hareketle hareket ettirilmesi" anlamında olur. O ilk olarak aklî sonra nefsî sonra misâlî ve en sonunda hissî mazharlarda ortaya çıkar.

Eğer indirilen ile O'nun, harflerden ve kelimelerden düzenlenmiş kelâmı olan Kur'ân kastediliyorsa bu durumda indirmek:

---

1 "Zerkeşî şöyle söylemektedir: Rivayetin bu lafızlarla bir aslı bulunmamaktadır. Ancak Tirmizî'de (şöyle bir rivayet) yer alır: 'Ne zaman peygamberdin?' sorusuna cevaben: 'Âdem ruh ile ceset arasında iken' dedi." Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, 268; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd, 1. Baskı, 6 c. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 1.

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾
[البقرة، ٢/٤]

والّذين يؤمنون بما أنزل إليك؛ يعني: القرآن حين ظهورك بالوجود الجسمانيّ الشهاديّ. **وما أنزل إلى** نوّابك من الأنبياء والمرسلين **من قبلك**، أي: قبل وجودك الجسمانيّ الشهاديّ كالتوراة والإنجيل وغيرهما. وإنّما قيّدنا بذلك؛ لأنّه بحسب الوجود الروحانيّ الغيبيّ مقدّم على الكلّ.

قال صلّى الله عليه وسلّم:[1] «كنتُ نبيًّا»، أي: مبعوثًا من عند الله في العالم الروحانيّ إلى الأرواح البشريّين والملكيّين «وآدمَ بين الماء والطين»،[2] أي: لم يكمل بدنه الجسمانيُّ الشهاديُّ بعدُ. فكيف من دونه من أنبياء أولاده، فمعنى قوله: «كنتُ نبيًّا» أنّه كان نبيًّا بالفعل عالمًا بنبوّته، وغيره من الأنبياء ما كان نبيًّا بالفعل ولا عالمًا بنبوّته إلّا حين بُعث بعد وجوده ببدنه العنصريّ، واستكماله شرائط النبوّة. وعند /[٣٧و] استكمال شرائطها خرج نبيًّا بنيابته وخلافته كعَلِيٍّ ومعاذ رضي الله عنهما حيث خرجا بنيابته في أيّامه إلى اليمن لتبليغ أحكامه.

والإنزال: تحريك الشيء من العلوّ إلى السفل. فالمراد بالمنزَل إنْ كان[3] كلامه الذي هو صفته فإنزاله تحريكه بالحركة المعنويّة إلى مظاهره السفليّة بعد ظهوره في المظاهر العلويّة؛ فإنّه يظهر أوّلًا في المظاهر العقليّة ثم النفسيّة ثم المثاليّة ثم الحسيّة.

وإنْ[4] كان كلامه الذي هو القرآن المنتظم من الحروف والكلمات، فإنزاله

---

١ ب: عليه السلام.
٢ «قال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ؛ ولكن في الترمذي: «متى كنت نبيا؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد.»» **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** لعلي القاري، ٢٦٨؛ انظر **الجامع الكبير** للترمذي، المناقب ١.
٣ ب – كان.
٤ أ: فإن.

"Onun İlâhî ilmindeki anlamlardan aklî anlamlara sonra nefsî anlamlara sonra harf ve kelimelerin misâlî sûretlerine en sonunda da hissî sûretlere doğru hareket etmesi" anlamında olur. Buna göre indirme kelimesi müfred mecaz kabilinden mecazi bir anlamla kullanılmıştır. Bu kullanımı isnatta bulunan mecaz türünden değerlendirmek de mümkündür. Bu durumda indirme, hakiki anlamında kullanılmış olup, taşıyıcısı Cebrâil [salavâtu'l-lâhi aleyh] göz önünde bulundurularak Kur'ân'a isnat edilir. Her ne kadar Kur'ân'ın bir kısmı henüz indirilmemiş olsa da indirme fiili, geçmiş kipinde geldi. Bu iki sebebe binaen olabilir: I-Var olanın olmayana hâkim kılınması, II-Beklenen vahiylerin inenler konumunda değerlendirilmesi…

Kur'ân'a ve önceki kitaplara icmâlen (topluca) iman etmek farz-ı ayn'dır. Birinciye (Kur'ân'a) -ikinciye (önceki kitaplara) değil- bizim onun tafsilatıyla ibadet ediyor olmamız bakımından tafsîlî (detaylı) bir şekilde iman etmek farzdır, fakat bu, farz-ı kifâye'dir. Çünkü ona tafsîlî olarak iman etmenin zorunluluğu, zorluk ve yaşam düzeninde bozulma ortaya çıkarır. Bazıları âyeti etken fiil formuyla: *Bi mâ enzele ileyke ve mâ enzele min kablik* (Sana indirdiğine ve senden öncekilere indirdiğine) şeklinde okudular.

"*Âhirete de kesin olarak inanırlar*": âhir, gecikti anlamındaki *e-ha-ra* kelimesinin ism-i fâilidir. Fakat *e-ha-ra* fiili kullanılmamaktadır. Âhiret ise ism-i fâilin müennesi ve *dâr* (ev, yurt) veya *neş'et* (yaratılış) kelimesinin sıfatıdır. Delili ise şu âyetlerdir: "*Bu son yurt…*",[1] "*O son yaratılışı da yapacaktır…*"[2] Âhiret kelimesi hem *dâr* hem de *neş'et* kelimesine baskın gelen bir sıfattır. Nitekim dünya kelimesi de böyledir. Öyle ki bu ikisinden başkası nadiren kullanılmakta ve bu iki sıfat bahsi geçen baskın kullanımın yanı sıra, onların niteledikleri isimler zikredilmemekte ve bunlar isim gibi değerlendirilmektedir. Neredeyse bu iki kelime sanki sıfat değilmiş gibidir. "Son" olarak isimlendirilmesi onun dünyadan sonra gelmesi sebebiyledir. Buna benzer bir şekilde dünya da bize âhiretten daha yakın olduğu veya âhirete en yakın yaratılış olduğu için bu isimle adlandırılmıştır. İşe bu, nefs-i nâtıkanın iki durumunun bulunması sebebiyledir.

1 Kasas 28/83.
2 Ankebût 29/20.

تحريكه من المعاني العلميَّة الإلهيَّة إلى العقليَّة ثم النفسيَّة ثم إلى صور الحروف والكلمات المثاليَّة ثم الحسيَّة. وعلى هذا، يكون الإنزال مستعملًا في معناه المجازي فيكون من قبيل المجاز في المفرد. ولك أن تجعله من قبيل المجاز في الإسناد بأنْ يكون الإنزال مستعملًا في معناه الحقيقيّ، ويسند إلى القرآن باعتبار حامله الذي هو جبرئيل صلوات الله عليه.[1] وإنَّما جاء بصيغة الماضي، وإنْ كان بعضه مترقبًا تغليبًا للموجود على ما لم يوجد أو تنزيلًا[2] للمنتظر منزلة الواقع.

ثم إنَّ الإيمان بالقرآن والكتب السالفة إجمالًا فرض عين، وبالأوَّل، دون الثاني، تفصيلًا من حيث إنَّا متعبّدون بتفاصيله فرض، ولكن على الكفاية؛ لأنَّ وجوبه على كل أحد يوجب الحرج ويشوّش[3] المعاش. وقرأ بعضهم: بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ، على لفظ ما سُمِّي فاعله.

وبالآخرة /[٣٧ظ] هم يوقنون؛ الآخر: اسم فاعل مِن أخَر بالتخفيف بمعنى تَأَخَّر، إلَّا أنَّه لم يستعمل. والآخرة تأنيثها وهي صفة الدار أو النشأة بدليل قوله: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةِ [القصص، ٨٣/٢٨]، و يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ [العنكبوت، ٢٠/٢٩]. وهي صفة غالبة على تلك الدار أو النشأة كالدنيا على هذه، حتى قلَّما تستعملان[4] في غيرهما، وقد جرتا مع تلك الغلبة مجرى الأسماء بترك موصوفها حتى كأنَّهما ليستا من قبيل الصفات. وإنَّما سُمِّيت آخرةً لتأخُّرها عن الدنيا، كما سُمِّيت الدنيا دنْيًا لكونها أدنى وأقرب إلينا من الآخرة، أو لكونها أقرب النشآت[5] إلى الآخرة، وذلك لأنَّ للنفس الناطقة حالتين:

---

١ ب: عليه السلام.
٢ ب: وتنزيلًا.
٣ ب: وتشويش.
٤ أ: يستعملان.
٥ ب: النشأة.

Bunlardan ilki: Nefs-i nâtıkanın bedenle irtibatlı olması, bedeni yöneterek, onun aracılığıyla iyi ve kötü işleri yapmakla meşgul olmasıdır. İkincisi ise: Nefs-i nâtıkanın bedenden ayrı olması, bedenin yönetimini yapamaması ve ona yaptığı amelleri sebebiyle lezzet ve acı veren karşılıklar verilmesidir. Kuşkusuz birinci durum olan dünyadan ikinci durum olan âhirete geçiş ânîdir ve bir defada gerçekleşir. Diğer yaratılışlarda olduğu gibi zamansal ve tedricî değildir. Onunla (dünya ile) âhiret arasına dünyevî yaratılış girmiş olmaktadır.

Yakîn: Bilmek ve şüphenin yok olması demektir. Hepsi aynı mânada olmak üzere *yakintu'l-emra yakanen*, *eykantu*, *isteykantu*, *teyakkantu* kelimeleri bulunmaktadır. Kelimenin dildeki aslı, sükûnet ve ortaya çıkışı haber verir. Su durulup altındakiler ortaya çıktığında *yakine'l-mâ'* denilir. *Îkân* ise şüpheyi, düşünme ve delil getirme suretiyle izâle ederek iyi bir şekilde bilmek demektir. Bundan dolayı kadîm ilim ve zarûrî bilgiler bu kelimeyle nitelenmez. Örneğin: "Gökyüzünün üzerimde olduğunu yakînen bildim" denilmez.

"*Âhirete de kesin olarak inanırlar*" sözünde iki takdim (öne alma) bulunmakta ve her ikisi de hakiki değil de görece bir tahsis ifade etmektedir:

Bunlardan biri: Zarfın yani; *bi'l-âhirati* kelimesinin öne alınması ona tahsis etmek içindir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi "*Yalnızca Allah katında toplanacaksınız.*"[1] Daha açık bir ifadeyle: Onlar âhiretin gerçek olduğuna yakînen inanırlar. Yoksa onun gerçekliğinin zıddına olan şeye değil. Nitekim ehl-i kitaptan bazı kimseler (Cehennem) ateşine sadece belli günlerde maruz kalacaklarını iddia ediyorlardı.[2] Aynı şekilde onlar, cennet'teki hazlarının dünyada olduğu gibi yeme, içme ve evlilik şeklinde olmadığını, çünkü bunlara bedenin büyümesi için dünyada ihtiyaç duyulduğunu, dünyanın üreme ve çoğalma yeri olduğunu cennet ehlinin ise bunlara ihtiyaç duymadığını, sadece temiz bir esinti, güzel kokulu ruhlar, hoş sözler işitme gibi birtakım şeylerden lezzet aldıklarını iddia ederler.

İkincisi: Müsnedün ileyh'in -ki o *hüm* zamiridir- öne alınması ve fiilin ona bina edilmesidir. Tıpkı *ene se'aytu fî hâcetik* "Ben senin ihtiyacına koştum" cümlesinde olduğu gibi. Daha açık bir deyişle: "Âhirete kesin olarak

1 Âl-i İmrân 3/158.

2 Müellif, Bakara, 2/80 ve Âl-i İmrân, 3/24. âyetlere işaret ediyor olabilir.

حالة تعلُّقها بالبدن واشتغالها بتدبيره والإتيان بواسطته بالأعمال الحسنة والسيئة، وحالة انقطاعها عن البدن وعدم التمكن من الاشتغال بتدبيره وترتُّب الأجزية على أعمالها من اللذات والآلام. ولا شكَّ أنَّ الانتقال من الحالة الأولى التي هي الدنيا إلى الثانية التي[1] هي الآخرة آنيّ دفعيّ لا زمانيّ تدريجيّ بخلاف سائر النشآت؛ فإنَّه يتخلَّل بينها وبين الآخرة النشأة الدنيويَّة.

واليقين: العلم وزوال الشكِّ. يقال: منه يَقِنْتُ الأمر بالكسر يقنًا، وأيْقَنتُ، واستيقنتُ، وتيقّنتُ كلُّه بمعنى. وهي في أصل اللغة يُنبئ على السكون والظهور. يقال: يقن الماء، إذا سكن فظهر ما تحته. والإيقان: إتقان العلم بنفي الشكِّ والشبهة عنه نظرًا أو استدلالًا. ولهذا لا يوصف به العلم القديم /[٣٨و] والعلوم الضروريَّة، لا يقال: أيقنت أنَّ السماء فوقي.

وفي هذا الكلام تقديمان، يفيد كلٌّ منهما القصر الإضافي لا الحقيقي:

أحدهما: تقديم الظرف، أعني: **بالآخرة** للقصر عليه، كما في قوله تعالى: لَإِلَى اللهِ تُحْشَرُونَ [آل عمران، ١٥٨/٣] يعني: أنَّهم يوقنون بحقيقة الآخرة، لا بما هو على خلاف حقيقتها، كما يزعم بعض أهل الكتاب مِنْ أنَّ النار لن تمسَّهم إلَّا أيَّامًا معدودات،[2] وأنَّ تلذُّذهم في الجنة ليس بالمطاعم والمشارب والمناكح على حسب ما في الدنيا؛ فإنَّ الاحتياج إليه في هذه الدار من أجل نماء الأجسام، ولمكان التوالد والتناسل، وأهل الجنة مستغنون عنه، فلا يتلذَّذون إلَّا بالنسيم والأرواح العبقة والسماع اللذيذ وأمثالهما.

وثانيهما: تقديم المسند إليه، أعني: **هم** وبناء الفعل عليه[3] كما في قوله: أنا سعيتُ في حاجتك، يعني: أنَّ الإيقان بالآخرة

---

١ ش – التي.
٢ لعلَّه يشير إلى آية سورة البقرة، ٨٠/٢؛ وآل عمران، ٢٤/٣.
٣ ب: إليه.

inanmak onlara hastır. Bu inanç ehl-i kitapta bulunmaz." demektir. İşte bu iki tahsiste de ehl-i kitabın bir kısmına ve onların âhiret ile ilgili taşıdıkları fikirlere yönelik bir ta'riz bulunmaktadır.

"*Onlar sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler*": cümlesi eğer "*Onlar gayba inanırlar*"a atıf olursa bütün bahsi geçen konularda onun için verilen hüküm bunun için de geçerlidir. Şayet atıf o cümleye değilse ya "*muttakîler*"e atıf olur ya da mübtedâ olur. "*Onlar bir hidayet üzeredirler*" ifadesi ise bu durumda onun haberidir. O vakit daha önceki bir cümleye atıf olur ki o cümle de: "Onlar gayba inanırlar" cümlesidir. Bu, ilk mevsul bu şekilde takdir edildiğinde geçerlidir. Kendisine atıf yapılan o cümle; I-"O muttakîlere hidâyettir", II-"Bu kitap muttakîlere hidâyettir", III-"O hidâyet ediyorken onda muttakîler için hiçbir şüphe bulunmaz" cümlelerinden biri olabilir.

Sonra eğer "*Onlar gayba inanırlar*" âyeti, Muhammed'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] iman edenlerin tamamını içine alan umumî bir anlamda değerlendirilirse, "*Sana indirilene iman ederler*" âyeti de aynı şekilde düşünülür. Bu ikisinden birinin diğerine atfedilmesi de niteliklerin değişmesine dayanarak yapılmaktadır. Şayet birincisiyle "Arapların iman edenleri" ikincisiyle de "ehl-i kitabın iman edenleri" kastedilecek olursa da bu durumda atıf kişilerin değişmesi sebebiyle gerçekleşir. Eğer birincisi umûmî, ikincisi de ehl-i kitabın müminlerine özgü kılınırsa bu durumda atıf, hususi olan ifadenin, umûmî olana atfedilmesi türündendir ki bu, hususi olanı şereflendirmek ve benzer durumda olanları teşvik etmek amacıyla yapılır.

Bakara, 2/5

"*Bunlar Rablerinden bir hidâyet üzeredirler ve işte bunlar kurtuluşa erenlerdir.*"

"*Bunlar Rablerinden bir hidâyet üzeredir*" "Bunlar" kelimesi müzekker ve müennes çoğullarda ortak kullanılan bir ism-i işârettir. O, burada zikri geçen sıfatlarla nitelenen muttakîlere işaret etmektedir yoksa muttakîlerin bizzat kendilerine işaret değildir. Çünkü "ism-i işâret"in tanımında kendisine işaret edilenin ya duyuyla algılanabilir olması ya da duyuyla algılanabilir hükmüne sahip olması yer almaktadır.

مقصور عليهم لا يتجاوزهم إلى أهل الكتاب. ففي هذين القصرين التعريض ببعض أهل الكتاب، وبما هم عليه من أمر الآخرة.

قوله: **وَالَّذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك**[1] إنْ كان معطوفًا على **الَّذين يؤمنون بالغيب** فحكمُه حكمه في جميع ما ذكر، وإنْ لم يكن معطوفًا عليه فإمَّا أنْ يكون معطوفًا على المتَّقين، أو يكون مبتدأ، و **أولئك على هدًى** خبره، وحينئذٍ يكون عطفًا على جملة متقدمة هي: هم الذين يؤمنون بالغيب، إذا قدِّر الموصول الأوَّل بذلك، أو: هو هدى للمتقين، أو: ذلك الكتاب هدى للمتقين، أو: فيه هدى للمتقين، أو: لا ريب فيه للمتقين /[٣٨ظ] حال كونه هاديًا.

ثم إنْ جعل **الَّذين يؤمنون بالغيب** عامًّا يتناول كلَّ مَنْ آمن بمحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم،[2] وكذلك **الَّذين يؤمنون بما أنزل إليك**، فعطف أحدهما على الآخر بناءً على تغاير الصفات، وإنْ أريد بالأوَّل مؤمنو العرب؛ وبالثاني مؤمنو أهل الكتاب فالعطف لتغاير الذوات، وإنْ جُعل الأوَّل عامًّا والثاني خاصًّا بمؤمني أهل الكتاب، فالعطف من قبيل عطف الخاصِّ على العامِّ تشريفًا للخاصِّ وترغيبًا لأمثاله.

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة، ٢/٥]

أولئك على هدًى من ربِّهم؛ أولئك: اسم إشارة يشترك[3] فيه جماعة الذكور والإناث. وهي ههنا[4] إشارة إلى المتَّقين الموصوفين بتلك الصفات، لا إلى ذواتهم المجرَّدة؛ لأنَّه مأخوذ في حدِّ اسم الإشارة أنْ يكون المشار إليه محسوسًا أو في حكم المحسوس.

---

١ أ: والذين يؤمنون بما أنزل من قبلك.
٢ ج ش ب: عليه السلام.
٣ أ: يشرك.
٤ أ: فيها.

Burada kendisine işaret edilen, bu niteliklerin kendisine uygulanması ve onu diğerlerinden ayrıştırması sebebiyle duyuyla algılanabilir hükmüne sahiptir. Böyle olunca da onun işarette dikkate alınıyor olması gerekir. Öyleyse "*Bunlar Rablerinden bir hidâyet üzeredirler*" sözü adeta müştak (türemiş) kelime yapısındadır. Bu sözde ism-i işâretten önce zikredilen niteliklerin, bahsi geçen kişilerin hidayet üzere olmasının illeti olduğunu bildirmektedir. *Alâ* kelimesi istiâre-i tebeiyyedir. Muttakîlerin hidâyete tutunmaları, bir yolcunun binek hayvanının üzerine sağlam ve istikrarlı bir şekilde kurulmasına benzetildiği için bu, istiâre olmaktadır. Dolayısıyla *isti'lâ* (hâkimiyet) anlamı için belirlenen bu harfle [*alâ*] istiârede bulunulmaktadır. Aynı şekilde bir ağaç kütüğünde çarmıha gerilmiş kişinin sabit bulunuşu bir kabın içindekinin o kapta sabit bulunuşuna benzetilmektedir. Böyle olunca da zarf anlamı için belirlenen harfle istiârede bulunulmaktadır. (İstiâre-i) tebeiyye olmasının sebebi ise harfteki istiârenin öncelikle isti'lâ, zarf ve ibtidâ gibi kendi anlamının bağlı olduğu yerde gerçekleşmesi sonra da buna bağlı olarak söz konusu anlamın harfe geçmesidir. Sana düşen, muttakîden, hidâyete ermiş kişiden ve onun hidayete tutunmasından oluşan durumun; yolcudan, binek hayvanından ve yolcunun binek hayvanı üzerine kuruluşundan müteşekkil duruma benzerliğini dikkate almaktır. Dolayısıyla burada (istiârenin) her iki tarafından oluşmuş bir istiâre-i temsiliyye bulunur. Yahut kinâye yollu bir istiâreyle hidâyetin binek hayvanına teşbihini dikkate alıp *alâ* harfini bu duruma bir karîne yapabilirsin.

Hidâyet kelimesinin belirsiz olarak gelmesi yüceltme amaçlıdır. Daha açık bir ifadeyle: Künhüne vakıf olunamayacak ve değeri takdir edilemeyecek (yücelikteki) bir hidâyet…[1] Rablerinden kendilerine bahşedilmiş ve O'nun tarafından verilmişken bu hidayetin künhüne nasıl vakıf olunabilir? Âyette: "*Rablerinden*" buyurup "Allah'tan" dememesi, her bireyin ehadiyyet-i cem'i'l-esmâ'dan, hususi ve kendisinin Rabbi olan bir isme sahip olduğuna işaret etmek içindir. Kişinin ulaştığı ne varsa bu isim aracılığıyladır.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Esâs*'ta: "Bir şeyin *kadri*" vardığı yerdir. "*Fulânün yükâdirunî*" ifadesi "Benimle denk olmak istiyor" demektir. "Bu değeri takdir edilemeyecek bir şeydir." kullanımları aktarılmaktadır. Ebu'l-Kāsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, 1. Baskı, 2 c. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), "قدر".

وإنَّما صار المشار إليه ههنا في حكم المحسوس بإجراء هذه الأوصاف عليه وتميُّزه بها عمَّا عداه؛ فيجب أنْ يكون ملحوظة في الإشارة، فإذن يكون قوله: **أولئك على هدًى من ربِّهم** كالبناء على المشتق، ففيه إعلام بأنَّ الأوصاف المذكورة قبل اسم الإشارة علّةٌ لكون المذكورين على الهدى، وكلمة **على** هذه استعارة تبعيّة، وإنّما كانت استعارة؛ لأنَّه شبِّه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكُّن والاستقرار. فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له الحرف الموضوع /[٣٩و] للظرفيَّة. وإنَّما كانت تبعيَّة؛ لأنَّ الاستعارة في الحرف تقع أوَّلًا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلًا، ثم تسري إليه تبعيَّته كما حقَّق في موضعه. ولك أنْ تعتبر تشبيه هيئة منتزعة[١] من المتقي والمهدي وتمسكه به بالهيئة المنتزعة[٢] من الراكب والمركوب واعتلائه عليه، فيكون هناك استعارة تمثيليَّة تركّب كل من طرفيها، أو تعتبر تشبيه الهدى بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية، وتجعل كلمة **على** قرينة لها.

وتنكير هدى للتعظيم، أي: هدى لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره.[٣] وكيف يبلغ كنهه وقد مُنحوه من عند ربهم وأُوتوه من قِبَله؟ وإنَّما قال: **من ربِّهم** لا «من الله» تنبيهًا على أنَّه[٤] لكلِّ أحدٍ اسم خاص من أحديَّة جمع[٥] الأسماء هو ربُّه، ومنه يصل إليه ما يصل.

---

١ أ: متنزعة
٢ أ: المتنزعة.
٣ وفي هامش أ ج ش ب: في **الأساس**: قدر الشيء مبلغه، وفلان يقادرني، أي: يطلب مساواتي، وهذا شيء لا يقادر قدره. «منه». **أساس البلاغة** للزمخشري، «قدر».
٤ أ ج ش ب: أنّ؛ لكن في نسخة طوبقبي: أنَّه.
٥ أ ب: جميع.

İnsan-ı kâmil hariç hiçbir kimse için ehadiyyet-i cem'i'l-esmâ söz konusu değildir. Çünkü onun *rabb-i hâss*'ı ism-i câmi'dir. Dolayısıyla "*rablerinden*" sözünün anlamı şöyledir: Her bireyin bir başkasından değil sadece rabb-i hâss'ından kendisine ulaşan bir hidâyeti vardır.

Eğer: "Hidâyet kelimesi ilk önce kitapla daha sonra ise onların rabbiyle irtibatlandırıldı, buradaki nükte nedir?" dersen ben şöyle cevap veririm: Buradaki nükte, mazhar perdelerinin müşâhedelerin önünden kalkmasından önce muttakîler, hidâyeti *el-Hâdî* (hidâyete erdiren) isiminin mazharlarında müşâhede ediyorlardı ki kitap bu mazharlardan sadece biridir. İşte bundan dolayı hidâyet ilk önce onunla irtibatlandırıldı. Ne vakit onlar takvada istikrar kılıp kendilerine sirayet eden sıfatlarla (mâneviyatları) tahakkuk ederse mazharların perdeleri onlardan kalkar ve o mazharlarda görüneni müşâhede ederler. İşte bundan dolayı hidâyet kelimesi ikinci olarak O'nunla irtibatlandırıldı.

"*İşte bunlar kurtuluşa erenlerdir*": *Felâh* kelimesinin asıl anlamı, kesmek ve yarmaktır. Bundan dolayı çiftçi *fellâh* olarak isimlendirildi. Çünkü o, toprağı yarmaktadır. Yine bu anlamda şöyle bir deyim bulunmaktadır: "Demir demiri keser."[1] Buna benzer şekilde; *felece*, *feleka*, *feleze*, *felâ* kelimelerinde olduğu gibi birinci ve ikinci harflerinde bu terkibin harflerinin bulunduğu her kelime "yarma"ya ve "açma"ya delâlet eder. *Müflih* kelimesi, amacını elde eden demektir. Sanki kazanma ve zafer yolları kendisine kapanmayıp açılmış gibidir.

İsm-i işâretin tekrar etmesi, her iki *müsned*in de (yüklemin) tek başına *müsnedün ileyh*in (öznenin) faziletini ispat etmede yeterli olduğunu vurgulamak içindir. Dolayısıyla da bu niteliklerden biriyle yetinilmeyerek faziletli işlerden sayılması için başka bir niteliğin eklenmesine ihtiyaç duyulmaz. Çünkü o zaman, faziletin (ayrı ayrı) her birinde olduğu değil de onların birlikteliğinde olduğu zannedilebilir.

---

1 Türkçe'deki "Çivi çiviyi söker" deyimiyle benzer anlamdaki bir deyimdir. Ebu'l-Kāsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî Emsâli'l-Arab* (Hind: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Ma'ari'l-Osmâniyye, 1962), 1/403.

وليس لأحد أحديَّة جمع[1] الأسماء إلَّا للإنسان الكامل؛ فإنَّ ربّه الخاص به هو الاسم الجامع، فمعنى قوله: **من ربِّهم** أنَّ لكلِّ أحد هدًى من ربِّه الخاصِّ به لا من غيره.

فإن قلتَ: قد أُضيف الهدى إلى الكتاب أوَّلًا، وإلى ربِّهم ثانيًا فما النكتة فيه؟

قلتُ: إنَّ[2] النكتة فيه أنَّ المتَّقين قبل كشف حجب المظاهر عن نظر شهودهم[3] كانوا يشاهدون الهدى عن[4] مظاهر الاسم الهادي التي كان ذلك الكتاب واحدًا منها؛ فلذلك أضيف إليه الهدى[5] أوَّلًا. فلمَّا تمكَّنوا في التقوى وتحقَّقوا بالصفات الجارية عليهم كشف عنهم حجب المظاهر وشاهدوا فيها الظاهر؛ فلهذا أضيف إليه ثانيًا.

وأولئك هم المفلحون؛ أصل الفلاح القطع والشقُّ، ومنه سمِّي الزارع[6] / **[٣٩ظ]** فلَّاحًا؛ لأنَّه يشقُّ الأرض، ومنه المثل: «الحديد بالحديد يُفلح»،[7] وكذا كلُّ ما يشارك هذا التركيب في الفاء والعين نحو: فلج بالجيم، وفلق، وفلذ، وفلى، يدلُّ على الشقِّ والفتح. والمُفلِح: هو الفائز بالمقصود، كأنَّه الذي انفتحت له وجوه الفوز والظفر ولم يستغلق عليه.

وتكرير اسم الإشارة للتنبيه على أنَّ كلَّ واحد من المسندين على انفراده يكفي في إثبات الفضيلة للمسند إليهم، فلا احتياج له إلى انضمام الآخر ليعدَّ من الفضائل بخلاف ما لو اقتصر على واحد منهما؛ فإنَّه يمكن أنْ يتوهم حينئذٍ أنَّ الفضيلة في الجمع بينهما، لا في كل واحد.

---

١ ب: جميع.
٢ ج ش ب - إنَّ.
٣ ب: مشهودهم.
٤ ب: غير.
٥ ج ب: الهدى إليه.
٦ ج ش ب: الزرَّاع.
٧ **المستقصى في أمثال العرب** للزمخشري، ١/٤٠٣.

Hüm (onlar), fasıl zamiridir ve üç faydası vardır: I-Bu zamirin mübtedâ, ondan sonrasının da -sıfat değil- haber olduğuna delâlet eder. Zaten bundan dolayı *fasl* olarak isimlendirilmiştir. II-Onda bulunan kuvvetli irtibat sebebiyle hükmün vurgulanmasıdır. *Mahkûm aleyh*in (hakkında hüküm verilenin) vurgulandığı, zaten ona döndüğü için tekrarın gerçekleştiği söylenmiştir. III-Müsnedin, müsnedün ileyhe hasredilmesini ifade etmektedir.

Bu konu şöyle tartışılmıştır: Bu sadece "hasretme" bulunduğunda geçerlidir. Örneğin Zeyd, Amr'dan faziletli olan o kişidir. Bu örnekte haber nekradır (belirsizdir). Aksi takdirde şayet orada "Zeyd hükümdardır." örneğinde olduğu gibi fasıl zamiri olmasaydı haberin lâm-ı cins ile ma'rife (belirli) olması haberin mübtedâya hasredilmesi anlamını içerirdi.

Bu fikre, nekra formunda gelen hasr üslûbunun da bulunduğu iddiasıyla cevap verilir. "Zeyd, Amr'dan faziletli olan o kişidir." sözünde olduğu gibi ki Farsça olarak ifadesi şu şekildedir: زید اوست که افضل است عمرو "Zeyd, Amr'dan faziletli olan o kişidir." Buna göre senin "Zeyd o hükümdar olan kişidir." sözünde müsnedin hasredilmesine delâlet eden iki husus bir araya gelmiştir. Birincisi: Diğerinin vurgulanması, ikincisi ise müsnedin ma'rife (belirli) olması ve fasıl zamirinin bulunmasıdır.

Aynı şekilde şu husus da tartışılmıştır: Mübtedânın *lâm-ı cins* ile ma'rife olması, onun habere hasredilmesi anlamını içerir yoksa haberin ona hasredilmesini içermez. İsterse fasıl zamiriyle birlikte olsun (durum aynıdır). Nitekim şöyle dersin: Yücelik takvanın kendisidir. Yani yücelik sadece takvadır.

Bu fikre şöyle cevap verilebilir: Fasıl zamirinin müsnedi müsnedün ileyhe hasretme anlamı içerdiğini ifade eden görüş sadece karşıda bir muarızın bulunmaması durumunda söz konusudur. Tıpkı bu cümle formülasyonunda müsnedün ileyhin müsnede hasredilmesini ifade etmek amacıyla ma'rife yapılması gibi.

"*Onlar*" zamirinin mübtedâ ve "*kurtuluşa erenler*"in haber olması da mümkündür. Bu cümle de "*bunlar*" kelimesinin haberi olur. "*Kurtuluşa erenler*" kelimesinin başındaki *lâm*, ya ahd-i hâricî içindir ki bu durumda anlam, "Muttakîler, sana kendilerinin felaha erdiği haberinin ulaştığı

وهم فصل، وفيه ثلاث فوائد: الأولى: الدلالة ابتداء على أنَّ ما بعده خبر لا نعت ولذلك سمِّي فصلًا. والثانية: تأكيد الحكم لِمَا فيه من زيادة الربط، وقيل: تأكيد المحكوم عليه؛ لأنَّه راجع[١] إليه فيكون تكريرًا.[٢] والثالثة: إفادة قصر المسند على المسند إليه.

ونوقش فيه بأنَّ هذا إنَّما يتمُّ إذا ثبت القصر في مثل: زيد هو أفضل من عمرو، ومما الخبر فيه نكرة وإلَّا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدأ، وإنْ لمْ يكن هناك ضمير فصل مثل: زيد الأمير.[٣]

وأجيب عنه بادِّعاء القصر في صورة النكرة أيضًا،[٤] فإن قولك:[٥] زيد هو أفضل من عمرو، معناه بالفارسية: «زيد اوست كه افضل است از عمرو». فعلى هذا، قد اجتمع في قولك: زيد هو الأمير، أمران يدلَّان على قصر المسند: أحدهما تأكيد للآخر، وثانيهما[٦] تعريف المسند وضمير الفصل.

ونوقش أيضًا بأنَّ تعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر دون قصر الخبر عليه، وإنْ كان مع ضمير الفصل، كقولك: الكرم هو التقوى، أي: لا كرم إلَّا التقوى.

ويمكن أنْ يجاب بأنَّ القول بإفادة الفصل قصر المسند على المسند إليه إنَّما هو على تقدير أنْ لا يكون هناك معارض، /[٤٠و] كتعريف المسند إليه لإفادة قصره على المسند في هذه الصورة.

ويجوز أنْ يكون **هم** مبتدأ و **المفلحون** خبره. والجملة خبر **أولئك**. واللام في **المفلحون** إمَّا للعهد الخارجيِّ، أي: المتَّقون هم الذين بلغك أنَّهم يفلحون

١ ب: يرجع.
٢ ب: تكرير.
٣ ب: الأمين.
٤ أ – في صورة النكرة أيضًا.
٥ أ: في مثل.
٦ أ ج ش – وثانيهما.

ve bu şekilde tanınmış o kişilerdir." olur. Zira onlar herhangi bir nitelikle sınırlanmamış anlamıyla "kurtulan kişiler" arasında belirli bir kesimdir. Ya da bu *lâm*, cins ifade eder ki bu durumda anlam: "Kurtulanlar sadece muttakîlerdir onlardan başkası değildir." olur. Mübalağa anlamı ikincisinde daha fazladır. Çünkü cinsin hasredilmesi (cins içerisindeki) bir kesimin hasredilmesini de gerektirir fakat bunun tersi olmaz. Burada daha ince ve daha hoş bir anlam bulunmaktadır ki o da şudur: Bu *lâm* harfiyle hakikate, sonra da bu hakikat üzerinde verilen hükme uygun bir sûrette o hakikatin tasavvur edilmesine işaret etmesi, akabinde de iki taraftan herhangi birini hasretme mülahazası olmadan, bu düşünsel sûrette tasavvur edilen hakikatle (cümlenin) mübtedâsı arasında bir birlikteliğe hükmetmektir. Uygun bir düşünsel sûrete dikkat etmenin sebebi şudur: Şayet hakikat kendi haline bırakılsa, mübtedânın o hakikatle birlikteliği olgusu hoş karşılanmaz ve kabul görmez. Bu anlamda, kurtuluşa erenlerle kastedilenler; muttakîlere uygun düşünsel bir sûrette tasavvur edilen, kendisinin muttakîlerle birlikteliğine hükmedilen "kazananlar türü"dür.

Eğer: "Bu düşünceye göre orada asla bir hasr tasavvur edilemez. Öyleyse nasıl olur da fasıl zamiri kullanılır?" dersen.

Ben de şöyle derim: O zaman, haberin sıfattan ayrışması ve hasretme üslûbu olmadan verilen hükmü vurgulamak için (zamir) ayrık olarak bırakılır.

Eğer: "*Bunlar Rablerinden bir hidâyet üzeredirler ve işte bunlar kurtuluşa erenlerdir*" âyeti, muttakîleri övmek için söylenmiş iki cümledir, öyleyse neden bu iki cümleden biri hasr üslûbu veya birlik hükmüyle gelmişken diğeri bu şekilde olmadı?"

Dersen ben de şöyle derim: Her iki cümlenin müsnedlerinin açıkça birbirini gerektirmesi sebebiyledir. Dolayısıyla birinin hasredilmesi diğerinin de hasredilmesi demektir. Aynı şekilde biri hakkında verilen birliktelik hükmü diğeri için de verilen birliktelik hükmüyle aynı güçtedir. Bu (hasr ve birliktelik üslûbu) son cümlede tercih edildi ki nitelikleri daha edebî bir şekilde sonlandırılmış olsun.

[*Âyetlerin İşârî Te'vîli*]

Söz bu noktaya gelince bize de bu âyetlerin bazı bâtınına (bâtınî mânalarına) işaret etmek uygun düşer. Şöyle ifade edebiliriz: Bu, cem' mertebesinin bâtınından, fark mertebesinin zâhirine söylenen bir sözdür. İlk olarak

واشتهروا بذلك، فإنَّهم حصَّة معيَّنة من جنس المفلحين مطلقًا، وإمَّا للجنس، أي: جنس المفلحين مقصور على المتَّقين لا يتجاوزهم إلى غيرهم. والمبالغة في الثاني أتمُّ؛ إذ من قصر الجنس يلزم قصر الحصة من غير عكس. وههنا معنى آخر أدق وألطف، وهو: أنْ يشير باللام إلى حقيقة ثم تصوُّر تلك الحقيقة في الوهم بصورة[1] تناسب ما يحكم[2] بها عليه، ثم يحكم بالاتِّحاد بين تلك الحقيقة المصوَّرة بهذه الصورة الوهميَّة وبين المبتدأ من غير ملاحظة الحصر من أحد الجانبين. وإنَّما اعتبرت الصورة الوهميَّة المناسبة؛ لأنَّ الحقيقة لو تركت على حالها لم يكن ادعاء كون المبتدأ متَّحدًا بها مستحسنًا مقبولًا. فالمراد بالمفلحين، على هذا المعنى، جنس المفلحين مصوَّرًا بصورة وهميَّة يلائم المتَّقين يحكم بالاتحاد بينها وبين المتَّقين.

فإنْ قلتَ: على هذا التقدير لم يتصوَّر هناك حصر أصلًا، فكيف يستعمل فيه ضمير الفصل؟

قلنا: تجرّد حينئذٍ لتميُّز الخبر عن النعت، وتأكيد الحكم دون القصر.

فإنْ قلتَ: قوله: **أولئك على هدًى من ربِّهم وأولئك هم المفلحون** جملتان موضوعتان لمدح المتَّقين، فَلِمَ وقعت إحداهما بطريق القصر أو الحكم بالاتِّحاد والأخرى بدونه؟

قلنا: لظهور التلازم بين مسنديهما،[3] فقصر أحدهما في قوَّة قصر الآخر. وكذلك الحكم بالاتِّحاد في /[٤٠ظ] أحدهما في قوَّة الحكم بالاتِّحاد في الآخر. وإنَّما اختير ذلك في الجملة الأخيرة ليقع خاتمة صفاتهم على وجه أبلغ.

[تأويل الآيات بالإشارة]

وإذا انتهى الكلام إلى ههنا، فحريٌّ بنا أنْ نشير إلى بعض بطون هذه الآيات. فنقول: هذا كلام من باطن الجمع إلى ظاهر الفرق، يخاطب أكمل صورة أوَّلًا

١ ب: صورة.
٢ ج ش ب: يناسب بالحكم.
٣ ب: مستوهما.

en mükemmel bir sûrete Hz. Pegamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] son olarak da ona tabi olanlara hitap eder ve: ***Elif-lâm-mîm*** der. Yani "Emir ve yaratmaya sahip olan el-Evvel'e yemin olsun!" demektir. İşte ***bu*** bilinen ve müşâhede edilen varlık, daha açık bir ifadeyle: Âlem, açılan varlık sayfasındaki yazılmış çizilmiş harfleri ve kelimeleri, Allah'ın en güzel isimlerine ve yüce sıfatlarına işaret etmesi için kuşatan bir ***kitap***tır. Âlemde yazma sürekli ve ebedî bir şekilde devam etmektedir ve son bulmayacaktır. ***Onda hiçbir şüphe yoktur***, çünkü ister aklî ister keşfî olsun bu delâletler kesindir, orada hiçbir şek ve şüpheye mahal yoktur. Kesrette vahdeti müşâhedeyi engelleyen perdelerden korunmaya başlamış yüce kişiler için bir ***hidâyettir***. ***Onlar*** hüviyyet gaybına ve onun ilk olarak bâtınî ilmî sûretlere -ki bunlar â'yân-ı sâbitedir ve ilk olmak onlara aittir-, ikinci olarak da zâhirî hâricî sûretlere -ki bunlar hâricî varlıklardır ve son olmak onlara aittir- olan nüfuz edişine ***iman edenlerdir.*** Nitekim O; el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir ve el-Bâtın'dır. ***Onlar***, O'na imandan sonra bu sûretler içerisinde O'nun tekliğini müşâhedeye ulaşmak için yola koyulur ve hemen O'na yolculuk yapmak ve O'nda fâni olmak için ruhânî ve cismânî uyluklarını harekete geçirerek ilâhî cem'iyyet müşâhede etmeye götüren tam ve kuşatıcı bir ibadet olan ***namazı kılarlar.*** Fenâ hâlinden sonra kendilerine feyz ettiğimiz/verdiğimiz marifet nurlarını ve vahdet sırlarını, onlar da kendilerinin dışındakilere onları terbiye etmek ve O'nun feyzine hazırlamak için verirler. ***Onlar ki*** istidatlarının saflığı sebebiyle ***sana indirileni*** ve nebîlere ve resullere indirilen bu nurları ve sırları tasdik ederler. O nurları ve sırları senden sâdır olan işaret sâyesinde anlar ve onlara karşı bir şevk duyar ve ulaşmak için yola koyulurlar. ***Âhirete de****;* yani: Bu yolculuklarının [*sülûk*] sonuna ve yolculukları esnasında bu nurların ve sırların kendilerine feyz edileceğine (hâl-i hazırda) birtakım etkilerin görünmesi sebebiyle yakînen inanırlar. ***İşte bunlar*** el-Hâdî ismiyle mazharlarda zuhûr eden Rablerinden müşâhede ettikleri ***bir hidâyet üzeredirler***, onlar mazharlar sebebiyle o mazharlarda zuhûr edenden gafil olmazlar. ***İşte bunlar kurtuluşa erenlerdir*** ki onlar mazharların perdelerini yırtıp parçalayanlar ve müşâhede ettiklerini yüz yüze müşâhede edenlerdir.[1]

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: "Asmaî şöyle demektedir: Savaşta ne bir zırh ne de başka bir şey olmaksızın (düşmanlarını) karşıladıklarında "*kâfehûhüm* (onları karşıladı)" denilir." Cevherî, *es-Sıhâh* "كفح".

صلَّى الله عليه وسلَّم، ومتابعيه آخرًا. فيقول: **الٓمٓ**، أي: أقسم بالأوَّل ذي الأمر والخلق. إنَّ **ذٰلك** الوجود المعلوم المشهود، أعني: العَالَم، هو **الكتاب** الجامع لحروف وكلمات مخطوطة مرقومة في رقِّ الوجود المنشور للدلالة على أسماء الله الحسنى وصفاته العلى. ولا يزال الكتابة فيه دائمةً أبدًا، لا ينتهي **لا ريب فيه**؛ لأنَّ تلك الدلالة قطعيَّة عقليَّة أو كشفيَّة لا مجال للريب والشكِّ فيها. **هدًى** للمشارفين على التوقِّي من الحجب المانعة عن التحقُّق بشهود الوحدة في الكثرة. **الَّذين يؤمنون** بغيب الهُويَّة وسريانها أوَّلًا في الصور العِلميَّة الباطنة التي هي الأعيان الثابتة، ولها الأوَّليَّة، وثانيًا في الصور العينيَّة[1] الظاهرة التي هي الأعيان الخارجيَّة، ولها الآخريَّة. فهو الأوَّل والآخر والظاهر والباطن، وبعد الإيمان بها يسلكون طريق الوصول إلى شهودها في تلك الصور بوحدتها، فـ **يقيمون الصَّلوة** التي هي العبادة التامة الجامعة الموصلة[2] إلى شهود الجمعيَّة الإلهيَّة بتحريك صَلَوَيْهِمْ الروحانيَّة والجسمانيَّة للسير إليها والفناء فيها. ومما أفضنا عليهم بعد الفناء من أنوار المعرفة وأسرار الوحدة يفيضون على من[3] سواهم لجعلهم بالتربية والتكميل مستعدِّين /[٤١و] لفيضانها. **وَالَّذِينَ** يصدِّقون لصفاء استعدادهم **بما أنزل إليك** وبما أنزل[4] إلى الأنبياء والمرسلين من تلك الأنوار والأسرار حيث يفهمونها بلسان الإشارة عنك، فيرغبون فيها، ويسلكون للوصول إليها، **وبالآخرة**، أي: بعاقبة سلوكهم، ومآل أمرهم إلى فيضان تلك الأنوار والأسرار في أثناء سلوكهم لظهور آثارها متيقِّنون. **أولئك على هدًى** مشهود من ربِّهم الظاهر بالاسم الهادي في مظاهره لا[5] يحتجبون بالمظاهر عن الظاهر. **وأولئك هم المفلحون** الذين خرقوا حجب المظاهر وشقُّوها؛[6] فيشاهدون مشهودهم كفاحًا.[7]

---

١ ب: الغيبية.
٢ ب – الموصلة.
٣ ب – من.
٤ ب: وما أنزل من قبلك.
٥ ب – لا.
٦ ج ش ب: شقُّقوها.
٧ وفي هامش أ ج ش ب: قال الأصمعي: كافحوهم إذا استقبلوهم في الحرب بوجوههم ليس دونها ترس ولا غيره. **صحاح**. **الصحاح** للجوهري، «كفح».

Bakara, 2/6

"*İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, iman etmezler.*"

İnkâr edenler: Allah Teâlâ kendi dostlarından bahsetti ve hemen peşi sıra onların karşıtlarını zikretti. Amaç ve üslûp bakımından iki cümlenin farklı farklı olması sebebiyle araya herhangi bir atıf harfi koymadı. Amaç, ilkinde Kitab'ın hidâyet konusunda son derece yüksek özelliklere sahip olmasını açıklamakken; ikincisinde inkâr edenleri, uyarının kendilerine etki etmemesiyle nitelemektir. Üslûp, birincisinde mübtedâsı gizli haberi de (ism-i) mevsul olan bir cümle ile Kitap hakkında hüküm vermek[1] ve muttakîlerle müminlerin durumlarını zikretmekken ikincisinde ise birinci cümleyi buradan yalıtmak için başka bir üslûptan alındığı hissini veren *inne* harfiyle başlamış bir cümle ile kâfirler hakkında hüküm vermektedir.

Şöyle ifade etmek de imkân dâhilindedir: Müminler ile kâfirler arasındaki ilişki tam bir ayrışma; kâfirlerle münafıklar arasındaki ilişki de tam bir uygunluk arz edince Allah Teâlâ kâfirler hakkındaki âyetlerle müminler hakkındaki âyetleri birbirinden ayırdı. Münafıklarla ilgili âyetleri de kâfirlerle ilgili âyetlere atfetti. Bu (üslup), bahsi geçen gruplar arasındaki iki irtibata dikkat çekmek içindir.

İnne harfinin ifade ettiği anlam, bu irtibatın vurgulanmasıdır. Bundan dolayı *inne* şüphe içinde soru soran kişiye cevap verirken kullanılır. Şöyle bir olay rivayet edilmektedir: Felsefeci Kindî, Müberred'e gider ve ona şöyle söyler: "Ben Arapça'da bazı faydasız kullanımlar görüyorum. Şöyleki Araplar bazen: *Abdullah kâim*[ün] (Abdullah ayaktadır); bazen *İnne Abdellahi kâim*[ün] (Abdullah ayaktadır); bazen de *İnne Abdellahi le kâim*[ün] (Abdullah ayaktadır) derler." Bunun üzerine Müberred şöyle cevap verir: "Bunların anlamları birbirinden farklıdır. *Abdullah kāim*[ün] sözü Abdullah'ın ayakta olduğunu haber verir. *İnne Abdellahi kāim*[ün] cümlesi birinin sorusuna cevap olarak kullanılır. *İnne Abdellahi le kāim*[ün] cümlesi ise Abdullah'ın ayakta olduğunu inkâr eden kişiye cevaben söylenir."[2]

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: En açık açıklama bu olduğu için bununla yetindi.

2 Ebû Abdullah Fahruddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1. Baskı, 32 c. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/41.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة، ٦/٢]

إنَّ الَّذين كفروا؛ لمَّا ذَكَرَ أولياءه قفَّى ذكرهم بذكر أضدادهم، ولم يتوسَّط العاطف بين الجملتين لتباينهما في الغرض والأسلوب، أمَّا ذكر[١] الغرض فلأنَّ الغرض من الأولى بيان كون الكتاب بالغًا في الهداية حدَّ الكمال، ومن الثانية وصف الكفار بأنَّه لا يؤثِّر فيهم الإنذار، وأمَّا في الأسلوب فلأنَّ طريق الأولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة[٢] المبتدأ موصول بخبرها، ذكر المتقين وأحوال المؤمنين. وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدًا بجملة تامَّة مصدّرة[٣] بأنَّ المشعرة بالأخذ في فنٍّ آخر لتجرُّد الأولى عنها.

ولا يبعُد أنْ يقال: لـمَّا كانت النسبة بين المؤمنين والكافرين كمالَ المباينة، وبين الكافرين والمنافقين كمالَ المناسبة قَطَعَ ما كان في شأن الكافرين عمَّا كان في شأن المؤمنين، وعطف ما كان في شأن المنافقين على ما هو في[٤] شأن الكافرين، تنبيهًا على تَيْنك النسبتين.

وفائدةُ إنَّ تأكيدُ النسبة وتحقيقها، ولهذا يذكر في جواب السائل المتردِّد. روي: أنَّ الكندي المتفلسف ركب إلى المبرَّد وقال: إنِّي أجد في كلام العرب حشوًا، أجد العرب يقول:[٥] عبد الله قائم، ثم يقول:[٦] إنَّ عبد الله قائم، ثم يقول:[٧] إنَّ عبد الله لقائم. فقال المبرَّد: المعاني مختلفة، فقولهم: عبد الله قائم، إخبار عن قيامه؛ وقولهم: إنَّ عبد الله قائم، جواب /[٤١ظ] عن سؤال سائل؛ وقولهم: إنَّ عبد الله لقائم، جواب عن إنكار مُنكر لقيامه.[٨]

---

١ أ – ذكر.
٢ وفي هماش أ ج ش ب: إنَّما اقتصر عليه لكونه أظهر الوجوه.
٣ ب: مصدريَّة.
٤ ب – في.
٥ ج ش: تقول.
٦ ج ش: تقول.
٧ ج ش: تقول.
٨ **مفاتيح الغيب** للرازي، ٤١/٢.

Küfr: Kelimenin aslı fethalı olarak *kefr* şeklindedir. Sözlükte örtmek anlamında kullanılır. Bundan dolayı gece, karanlığıyla varlıkları örttüğü için *kâfir* diye isimlendirilir. Aynı şekilde çiftçi de tohumun üzerini toprakla örttüğü için *kâfir* diye adlandırılır. Meyve kabuğuna, meyveyi kapladığı için *kâfûr* ismi verilir. Dinî ıstılahta ise zarûrî olarak Allah Resulü'nün getirdiği bilinen namazın, orucun, zekâtın ve haccın farziyeti; zinanın ve şarabın haramlığını gibi konuları inkâr edendir. *Giyâr*[1] giymek ve *zünnâr* bağlamak vb. uygulamalar da küfür sayılmıştır. Bunlar bizatihi küfür olduğu için değil de inkâr etmeye açık bir şekilde delâlet etmesi sebebiyle küfür kabul edilmiştir. Nitekim şeriat bâtına muttali olmak mümkün olmadığı için zâhire göre hüküm verir. Uyarma ve uyarmamanın kendileri için eşit düzeyde olmasından ötürü kâfirler hakkında mutlak bir şekilde hüküm vermek de doğru değildir. Çünkü onlardan bir kısmı imana erişmiştir.

İsm-i mevsulün ma'rife olması, *ahd* için olabilir. Bununla da bizzat Ebû Leheb, Ebû Cehil, Velîd b. Muğîre ve Yahudi bilginleri kastedilmektedir. Çünkü bu kişiler ve beraberindekiler küfrün simge isimleridir. Dolayısıyla da sanki zihinde hazır bulunmaktadırlar ve ilgili lafız söylendiğinde akla onlar gelmektedir. Bu ma'rifelik cinsi kapsaması için de olabilir. Nitekim bu yaygın bir kullanımdır. Bu durumda ifade ya herhangi bir sıfatla kayıtlanmaksızın küfürde ısrar eden-etmeyen herkesi kapsar ve haberdeki karîne ile ısrar etmeyenler ondan çıkarılır. Ya da anlam, aynı karîne aracılığıyla ısrar edenlerle sınırlandırılabilir. Bu aynı zamanda cins ifade eder ve sadece "küfürde ısrar eden" cinsinin fertlerini kapsar. Yahut ne ahd ne de istiğrak olmaksızın cinsin fertlerinin bir kısmına işaret eder. Bu durumda küfürde ısrarcı olanların belirlenmesi haberdeki karîne vasıtasıyla olur.

"*Onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir*" *Sevâ'* kelimesi düz olmak, eşit olmak (*istivâ'*) anlamındadır. *İstivâ* ile nitelenen kelimeler yerine kullanılır. Nitekim mastarlar, mastarlarla nitelenen durumlarda kullanılır. *Sevâ'* kelimesi *inne*nin haberi olarak merfudur. "*Uyarsan da uyarmasan da*" müevvel mastar olup, *sevâ'* kelimesinin faili olarak merfudur.

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Giyâr*, Mecusî ve diğer (gayr- müslim tebaanın) taktığı zünnâr gibi müslümanlar arasında yaşayan gayr-i Müslimlerin ayırt edici alametidir. Ebü'l-Feth Nâsıruddin el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmud Fâhûrî ve Abdülhamid Muhtâr, 1. Baskı, 2 c. (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), "غيـر".

والكفر: أصله الكَفر بالفتح. وهو في اللغة الستر، ومنه سمِّي الليل كافرًا، لستره الأشياء بظلمته؛ والزارع[١] كافرًا، لأنَّه يستر الحَبَّ في التراب؛ وكمام الثمرة كافورًا، لسترها الثمرة. وفي الشرع: إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم[٢] به، كوجوب الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج؛ وحرمة الزنا، والخمر. وإنَّما عُدَّ لبس الغيار[٣] وشدُّ الزنَّار ونحوهما كفرًا لا لأنَّها كفر في نفسها؛ بل لأنَّها تدلُّ على ذلك الإنكار ظاهرًا. والشرع إنَّما يحكم على الظاهر[٤] لعدم الاطِّلاع على البواطن، وحيث لا يصح الحكم على الكافرين مطلقًا باستواء الإنذار وتركه لتحقُّق الإيمان من بعضهم.

فتعريف الموصول إمَّا للعهد، والمراد به: ناس بأعيانهم كأبي لهب، وأبي جهل، والوليد بن المغيرة،[٥] وأحبار اليهود؛ فإنَّ هؤلاء وأحزابهم أعلام الكفر، فهم كالحاضرين في الذهن إذا أُطلق اللفظ التفت الخاطر إليهم، أو لاستغراق الجنس، وهو الشائع في الاستعمال، إمَّا مطلقًا فيستغرق المصرِّين وغير المصرِّين، وخصَّ منه غير المصرِّين بقرينة الخبر، وإمَّا مقيَّدًا[٦] بالإصرار بهذه القرينة. فإنَّه أيضًا جنس فيستغرق أفراد جنس[٧] المصرِّين فقط، أو لبعض[٨] أفراد الجنس من غير[٩] عهد واستغراق ويكون تعيين المصرِّين بقرينة الخبر.

سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم؛ سواء: بمعنى الاستواء. أُجْرِي على ما يتَّصف بالاستواء كما يُجرى المصادر على ما يتصف بها. وهو مرفوع على أنَّه خبر إنَّ. وقوله: **ءأنذرتهم أم لم تنذرهم** بتأويل المصدر مرفوع به على /[٤٢و] الفاعليّة،

١ ش ب: والزرّاع.
٢ ب: عليه السلام.
٣ وفي هامش أ ج ش ب: الغيار علامة أهل الذمة كالزنار للمجوس ونحوه. **مغرب**. [**المغرب في ترتيب المعرب** للمطرّزي، «غير»].
٤ ب: الظواهر.
٥ ب + لعنة الله عليهم أجمعين.
٦ أ: مقيَّد.
٧ ج ش ب: جنس أفراد.
٨ ج ش ب: لتبعض.
٩ ب – غير.

Daha açık bir ifadeyle cümle "İnkâr edenleri uyarman ve uyarmaman eşittir" şeklinde bir anlama sahiptir. Yahut bu ifade mübtedâ, *sevâ'* kelimesi de mübtedânın önüne geçen haber olabilir. İkinci ihtimalin tercihe daha layık olduğu da söylenmiştir. Çünkü (*sevâ'* kelimesi) sıfat değil de isim olunca onun amel etmemesi asıldır. Şayet ism-i fâil anlamında değerlendirilecek olursa mastarla niteleme yapmakla hedeflenen mübalağa anlamı kaybolur. Kelimenin tekil gelmesi birinci ihtimale göre açıktır. İkinci ihtimale göre ise mastar olması sebebiyledir.

Hemze ve *em* harfleri aslında soru sormak ve soru soran kişinin bilgisinde birbirine denk iki durumdan birine işaret etmek ve birini diğerine atfetmek için kullanılır. Fakat (burada) hem soruyu, hem -sadece soru soran kişinin bilgisinde denkliğin bulunması sebebiyle- iki durumdan birine işaret etmeyi, hem de atfı terk ederiz. Böylece bu harflerle birlikte her iki fiil soru soran kişinin bilgisinde birbirine denk olmakla nitelenmiş ve aralarında atıf *vâv*ı bulunan iki isim haline dönüşür. Sanki şöyle denilmektedir: Soru soran kişinin bilgisine göre gerçekleşebilme konusunda birbirine eşit olan uyarmak ve uyarmamak eylemi, inkâr edenlere etki etmemede eşit düzeydedir. Kuşkusuz, bu iki harften elde edilen eşitlik anlamı *sevâ'* kelimesinden anlaşılan eşitlik anlamından farklıdır. Dolayısıyla bir tekrar söz konusu değildir.

Bazı nahiv bilginleri, bu gibi yerlerde bulunan *sevâ'* kelimesinin gizli bir mübtedânın haberi olduğu düşüncesindedir. Daha açık bir deyişle bu; "İki durum onlar için eşittir." demektir. Yine bu nahiv bilginlerine göre bu kelimeden sonraki *hemze* harfi bu iki işi açıklamaktadır. Cümlede geçen iki fiil şart anlamında ve *hemze* de *en* (-mek,-mak) anlamındadır ki bu ikisi emin olamama ile ilgili kullanımları bir araya getirmektedir. *Em* harfi ise *ev* (veya) anlamındadır. Çünkü bunların her ikisi de iki durumdan birini ifade etmek için kullanılır. İsim cümlesi ise -yani "İki durum eşittir." cümlesi- cevaba işaret etmektedir. Buna göre *inne*nin haberi, şart cümlesi olur. Anlam da şu şekildedir: Muhakkak ki inkâr edenleri uyarsan veya uyarmasan, onlar için bu ikisi de eşittir.

İnzâr (uyarma): Bütün anlam özellikleriyle "korkutmak" demektir. Burada ise bu kelimeyle Allah'ın vereceği cezadan korkutmak kastedilmektedir.

أي: إنَّ الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه أو هو مرفوع بالابتداء،[1] وسواء خبره مقدَّمًا عليه. وقيل: الوجه الثاني أرجح؛ لأنَّه لما كان اسمًا غير صفة فالأصل ألَّا يعمل. وإذا جعل بمعنى اسم الفاعل فاتت المبالغة المقصودة من الوصف بالمصادر. ووجه إفراده على الأوَّل ظاهر، وعلى الثاني لجهة مصدريَّته.

٥ والهمزة وأمْ في الأصل للاستفهام، والدلالة على أحد أمرين مستويين في علم المستفهِم، وعطف أحدهما على الآخر؛ لكن جرَّدنا عن الاستفهام، والدلالة على أحد الأمرين لمجرَّد الاستواء في علم المستفهِم، والعطف، فصار الفعلان مع الحرفين في تأويل اسمين موصوفين بالاستواء في علم المستفهم بينهما واو العطف، فكأنَّه قيل: الإنذار وعدمه المستويان في صحة الوقوع في علم المستفهِم
١٠ مستويان في[2] عدم[3] التأثير في الذين كفروا. ولا شكَّ أنَّ الاستواء المستفاد من الحرفين غير الاستواء المفهوم من سواء فلا تكرار.

وذهب بعض النحويين إلى أنَّ سواء في مثل هذا المقام خبر مبتدأ محذوف، أي: الأمران سواء عليهم. وأنَّ الهمزة بما بعدها بيان للأمرين، والفعلان في معنى الشرط على أن يكون الهمزة بمعنى أنْ لجامع استعمالهما في غير المتيقِّنين.[4] وأمْ
١٥ بمعنى أوْ؛ لأنَّ كليهما لأحد الأمرين. والجملة الاسمية، أعني: الأمران سواء، دالَّة على الجزاء، فعلى هذا، يكون خبر إنَّ هو الجملة الشرطية. والمعنى: إنّ الذين كفروا إن أنذرت أو لم تنذر فهما سواء عليهم.

والإنذار: التخويف مطلقًا. والمراد/[٤٢ظ] به ههنا التخويف عن[5] عقاب الله تعالى.[6]

---

١ ب: على الابتداء.
٢ ب – في.
٣ ب: وعدم.
٤ ج ش ب: المتيقّن.
٥ أ: على.
٦ ب – تعالى.

Her ne kadar müjdelemek (aynı şekilde) insanın gönlüne tesir etse de âyette sadece uyarmak zikredildi. Zira zararın defedilmesinin faydayı celbetmekten daha önemli olması bakımından uyarmak, gönle tesir etmede daha kuvvetlidir. Eğer daha güçlü olan etki etmezse zayıf olanın etkilememesi daha doğaldır.

"*İman etmezler*": Kendisinden önceki cümleyi ya vurgulamaktadır ya da açıklamaktadır. Bununla "*uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir*" cümlesini kastediyorum. O zaman "*İman etmezler*" cümlesi merfu mahallinde olur. Bu, onun mübtedâ ve haberden oluşan bir cümle olması durumunda böyledir. Yoksa faille birlikte sıfatın bulunması ihtimali içerisinde değil. Çünkü o takdirde "*İman etmezler*" cümlesinin konumu netlik kazanmaz. Bir diğer ihtimal olarak da *inne*nin haberidir. Kendisinden öncesi ise hükmün illetini açıklamak için gelen ara cümledir. Bu ihtimali, iman bulunmamakla birlikte küfürde ısrar edenlerden (bu şekilde) haber vermenin bir fayda taşımaması geçersiz kılmaktadır.

Bakara, 2/7

"*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi. Gözlerinde de bir perde bulunmaktadır. Onlar için büyük bir azap vardır.*"

"*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi. Gözlerinde de bir perde bulunmaktadır*": Bu, daha önce verilen hükmü açıklama ve vurgulamadır yahut o hükmün gerekçelendirmesidir. *Hatm* (mühürlemek) *ketm* (gizlemek) kelimesine lafız olarak yakındır. Çünkü her ikisinin de son iki harfi aynıdır. Bu ikisi anlam bakımından da birbirine yakındır. Zira bir şeyin üzerine mühür vurmak, onun içindekini gizlemeyi gerektirir. *el-Gışâve* (perde); örtmek anlamındaki *gaşâ* kelimesinden *fi'âletün* kalıbında gelmiştir. Taç ve sarık gibi herhangi bir şeyi kaplayan şeyler için kullanılır. Aslında burada hakiki anlamda ne bir mühür ne de bir perde bulunmaktadır. Bilakis mecaz ve istiâre yoluyla bundan söz edilmektedir. "*Allah onların kalplerini mühürledi*" sözünde müşebbehün bih (benzetilen) "mühürleme" kelimesinin hakiki mastar anlamı yapıldığında müşebbeh (benzeyen) de onların kalplerine Hakk'ın nüfuz etmesini engelleyen bir durumun var edilmesidir. (Böylece) teşbihin her iki tarafı da müfred ve istiâre de tebeiyye olur. Bu, *Keşşâf*'taki ilk yorumdur.[1]

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/165.

وإنّما خصَّ بالذكر مع أنَّ للبشارة أيضًا تأثيرًا في القلب؛ لأنَّه أشدُّ تأثيرًا فيه من حيث إنَّ دفع الضر أهمُّ من جلب النفع، فإذا لم يؤثِّر الأقوى كان الأضعف بعدم التأثير أولى.

لا يؤمنون؛ تأكيد أو بيان للجملة قبلها، أعني:[1] **سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم**. وحينئذٍ يكون محلُّه الرفع. وهذا على أنْ يكون جملة من مبتدأ وخبر، لا صفة مع الفاعل فإنَّه على هذا التقدير لم يتبيَّن موقع **لا يؤمنون**، أو خبر لإنَّ والجملة قبلها اعتراض[2] لبيان علَّة الحكم، ويخدشه أنَّ الإخبار عن المصرين على الكفر بعدم[3] الإيمان لا فائدة فيه.

﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
[البقرة، ٢/٧]

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة؛ بيان وتأكيد للحكم السابق أو تعليل له. والختم قريب من الكتم لفظًا لتوافقهما في العين واللام، ومعنًى؛ لأنَّ[4] الختم على الشيء يستلزم كتم ما فيه. والغشاوة: فِعَالَة مِنْ غشاه إذا غطاه بُنيت لِما يشتمل على الشيء كالعِصابة والعِمامة. ولا ختمَ ولا تغشيةَ ثَمَّ على الحقيقة؛ بل على سبيل المجاز والاستعارة، فإنْ جُعل المشبَّه به في قوله: **ختم الله على قلوبهم** المعنى المصدريَّ الحقيقيَّ للختم؛ والمشبَّه إحداثَ حالة في قلوبهم مانعة من نفوذ الحق فيها كان طرفا التشبيه مفردين، والاستعارة تبعيَّة وهو الوجه الأوَّل في **الكشاف**.[5]

---

١ ب: أي.

٢ وفي هامش أ ج ش ب: الاعتراض أنْ يوتى في أثناء كلام أو بين كلامين متَّصلين معنى بجملة أو أكثر، لا محل لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإيهام وجوِّز بعضهم كونه لدفع الإيهام، وبعضهم كونه في آخر الكلام. «منه».

٣ ب: بعلم.

٤ ب – لأنَّ.

٥ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٦٥.

Şayet müşebbehün bih, bir şeyden alınmış mürekkep (birleşik) bir durum olur ve mühür onun üzerinde bulunup kişinin ondan faydalanmasını engellerse müşebbeh de kalbin durumunu ifade eden bir sûret olur ve kalpte gerçekleşen hâl, kişinin dinî işlerde ondan faydalanmasını engelleyecek bir hal olarak değerlendirilir. Bu durumda teşbihin her iki tarafı da mürekkep ve istiâre de temsiliyye olur. Müşebbeh bih'in lafızlarında bu şekli tasvir etme ve anlamada asıl olan hususla -yani mühürleme kelimesiyle- sınırlı kalındı. Geri kalan lafızlar ise -her ne kadar sözün dizilişinde takdir edilmemiş olsa da- asıl kastedilendir. Bu, *Keşşâf*taki ikinci yorumdur.[1]

Bazı lafızlarla yetinilmesi ibarede ihtisara gidilmesi ve onun bazen tebeiyye bazen temsîliyye bazen de başka bir şekilde yorumlamak suretiyle ihtimallerin çoğaltılması içindir. Eğer hepsi açıkça ifade edilirse temsîliyye ortaya çıkar. Eğer onların kalpleri mühürlenmiş şeylere benzetiliyor da müşebbehün bih'in yan unsurlarından olan "mühür" kendisine dikkat çekilmesi ve onu sembolize etmesi için söylenmezse bu durumda kinâye yoluyla istiârede bulunulmuş olur. Bu ise *Keşşâf*ta zikredilmeyen bir yorumdur.

"*Gözlerinde de bir perde bulunmaktadır*" ifadesi ile ilgili vecihleri de bahsedilen hususlara kıyasla çıkarabilmen gerekir. "*Kulaklarının üzerinde*" sözü, "*kalplerinin üzerinde*" sözüne atıf, "*gözlerinin üzerinde*" ifadesi de "*kulaklarının üzerinde*" sözüne atıf olabilir. Bu ihtimallerden ilki "*Onun kulağını ve kalbini mühürledi. Gözünü de perdeledi.*"[2] âyeti ve ittifakla "*kulaklarının üzerinde*" buyruğunda vakıf yapılması sebebiyle tercih edilmektedir. Çünkü o ikisi (kalp ve kulak) bütün yönlerle ilgili bir idrake sahip olduğu için algılamalarını her taraftan engelleyecek bir mühür o ikisine engel kılınmıştır. Gözün idraki ise ön taraftan gerçekleştiği için onun engeli buna uygun bir şeye has kılındı. Çünkü perde görünenle gören arasında ortaya çıkmaktadır. Şöyle de ifade edilmiştir: Çünkü göz hastalıkları arasında "perde(lenme)", meşhur bir durumdur. Bundan dolayı da perde kelimesi ona en uygun kelimedir. Bu görüş, eski dillerde(ki kullanımlarda) açık değildir. Zira bunun doktorların ıstılahları arasında bulunması imkân dâhilindedir.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/165.
2 Câsiye, 45/23.

وإن جُعل المشبَّه به هيئةً مركَّبةً منتزعة من الشيء والختم الوارد عليه، ومنعه صاحبه من الانتفاع به؛ والمشبَّه هيئةً /[٤٣و] منتزعةً من القلب، والحالة الحادثة فيه ومنعها صاحبه عن الاستنفاع به في الأمور الدينيَّة كان طرفا التشبيه مركبين، والاستعارة تمثيليَّة، قد اقتصر فيها من ألفاظ المشبَّه به على ما معناه عمدة في تصوير تلك الهيئة واعتبارها، أعني: الختم، وباقي الألفاظ منويٌّ مراد،[١] وإنْ لم يكن مقدَّرًا في نظم الكلام، وهو الوجه الثاني في **الكشاف**.[٢]

والاقتصار على بعض الألفاظ للاختصار في العبارة، وتكثُّر محتملاتها بأنْ يحمل تارةً على التبعيَّة وتارة على التمثيليَّة، وأخرى على غيرهما، ولو صرح بالكلِّ لعيّنت[٣] التمثيليَّة. وإنْ قُصد تشبيه قلوبهم بأشياء مختومة، وجعل ذكر الختم الذي وهو من روادف المشبَّه به المسكوت عنه تنبيهًا عليه ورمزًا إليه كان من قبيل الاستعارة بالكناية، وهذا الوجه غير مذكور في **الكشاف**.

وعلى هذا القياس قوله: **وعلى أبصارهم غشاوة** فعليك باستخراج وجوهها، وقوله: **على سمعهم** يحتمل أنْ يكون معطوفًا **على قلوبهم** ومعطوفًا عليه لـ**على أبصارهم** ورجح الأول بقوله: وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً [الجاثية، ٢٣/٤٥]، وبالوقف **على سمعهم** اتفاقًا؛ ولأنَّهما لما كان إدراكهما من جميع الجوانب جعل المانع عنه الختم الذي يمنع من جميع الجهات، ولما كان إدراك البصر من جهة المقابلة خصَّ المانع عنه بما يكون كذلك لظهور أنَّ الغشاء يكون بين المرئيِّ والرائي. وقيل: لأنَّ الغشاء في أمراض العين مشهور؛ فالغشاوة أنسب بها، وفيه أن كون ذلك من اللغات القديمة غير ظاهر لاحتمال أنْ يكون من مصطلحات /[٤٣ظ] الأطبَّاء.

---

١ ش – مراد.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ١٦٥/١.
٣ أ: تعيّنت.

(Âyette) harf-i cerrin tekrar etmesi, mühürlenmenin kalp ve kulağın her biriyle tek tek irtibatlı olduğuna işaret etmesi içindir ki bu daha fazla vurgu içermektedir. Çünkü bir fiilin iki şeyin toplamıyla ilişkili olması, o fiilin her iki şeyle de tek tek irtibatlı olmasını gerektirmez. İşitmek/kulak kelimesinin tekil olarak gelmesi dile hafif gelmesi ve ifade çeşitliliğinin yanı sıra bunun karışıklığa mahal vermemesi sebebiyledir. Ya da onun aslen mastar olması dikkate alınmıştır ki mastar çoğul yapılmaz. Yine bu kelimeye bir muzafın/tamlayan takdir edilmesiyle anlam "onların işittikleri yerler" şeklinde olabilir. Ayrıca algılayanla algılanan arasındaki uygunluk dikkate alınarak kelime tekil getirilmiş olabilir. Çünkü işitmenin/kulağın algıladığı şey, tektir. O da sestir. Kalp ve gözün algıladığı şeyler ise farklı farklıdır. Bazıları bu kelimeyi *alâ esmâ'ihim* şeklinde okumuşlardır.

Bu üç duyunun Kur'ân'da farklı yerlerde farklı sıralarla zikredilmesinin sadece bir rastlantı olduğu zannedilmesin. Bilakis bunların sıralamasında, sözü farklı şekillerde ifade etmekten öte, özel nükteler bulunmaktadır. Nitekim burada şu husus ifade edilebilir: Bahsi geçen topluluk ilk önce inkârla, ikinci olarak da uyarılıp uyarılmamanın onlar için denk oluşuyla nitelendikleri için onların kalplerinin mühürlenmesi bu inkârlarına uygunluk arz eder. Çünkü inkâr ve inanç kalbin niteliklerindendir. Kulaklarının mühürlenmesi ise uyarılıp uyarılmamanın onlar için denk olmasına uygunluk arz eder. Zira uyarıların geldiği yer yalnızca kulaktır. Bu ikisinin mühürlenmesine hükmedildiğini [işiten kişi sanki:] "O ikisine mühür vurulduğunu kabul ettik. (Ancak) onların apaçık âyetleri ve mucizeleri görebildikleri gözleri yok mudur?" demiş gibidir. Bunun üzerine "*gözleri üzerinde de perde vardır*" buyurmaktadır. (Allah Teâlâ) söz dizilişinde mühür gibi gizlemeye uygun bir durum bulunmadığında ise üslûbu değiştirmektedir.

Basar (görme): Gören yetiyi ifade eder. Bu kelime tıpkı *sem'* (duyma) kelimesinde olduğu gibi (ilgili yetinin bulunduğu) organ için de kullanılır. *Ğışâveh* kelimesi Sîbeveyhi'ye göre mübtedâ olarak merfudur. Ahfeş'e göre ise zarftır. Bu durumu, onun fiil cümlesine atfedilmesi destekler. Kelime, kesreyle ve mansûb olarak *ğışâvet*^{en}; zamme ve merfu olarak *ğuşâvet*^{ün}; fetha ve mansûb olarak *ğaşâvet*^{en}; kesreyle ve merfu olarak *ğışvet*^{un}, fetha ile merfu ve mansûb olarak *ğaşvet*^{un}/*ğaşvet*^{en}; (ayrıca) ayn harfiyle ve merfu olarak, *a'şâ* kelimesinin mastarı olan *ışâ* kökünden, *ışâvet*^{ün} şeklinde okunmuştur.

وتكرير الجار للدلالة على تعلُّق الختم بكل واحد منهما بالاستقلال فيكون أشدَّ؛ ولأنَّ تعلق فعل بمجموع أمرين لا يستلزم تعلُّقه بكلِّ واحد. وتوحيد السمع للأمن من اللبس مع الخفَّة والتفنُّن، أو اعتبار أنَّه في الأصل مصدر وهو لا يجمع، أو على تقدير مضاف، أي: مواضع سمعهم، أو لرعاية المناسبة بين المدرِك والمدرَك؛ فإنَّ مدرَك السمع واحد، وهو الصوت؛ ومدركاتهما أنواع. وقرأ بعضهم: عَلَى أَسْمَاعِهِمْ.

ولا تظنَّنَّ أنَّ الاختلاف الواقع في ترتيب ذكر هذه المدارك[1] الثلاثة في مواضع من القرآن إنَّما هو لمجرَّد الاتفاق؛ بل يمكن أنْ يكون لترتيبها في كلِّ موضع وراء التفنُّن نكتةٌ خاصَّةٌ، كما يقال في هذا الموضع لِما ذكر هذه الطائفة أوَّلًا بالكفر، وثانيًا باستواء الإنذار وعدمه عليهم، فالختم على قلوبهم ناظر إلى كفرهم؛ لأنَّ الكفر والإيمان من صفات القلب. والختم على سمعهم ناظر إلى ذلك الاستواء؛ لأنَّ محل ورود الإنذارات ليس إلَّا السمعَ. ولـمَّا حكم عليهما بالختم كان محل أنْ يقال: سلمنا وقوع الختم عليهما، ألم يكن لهم أبصار يبصرون بها الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة؟ فقال: **وعلى أبصارهم غشاوة** ولـمَّا لم يكن في نظم الكلام ما ينظر إليه التغشية كالختم غيَّر الأسلوب.

والبصر: القوَّة الباصرة، وقد يطلق على العضو وكذا السمع. وغشاوة مرفوع بالابتداء عند سيبويه، وبالظرف عند الأخفش، ويؤيِّده العطف على الجملة الفعليَّة. /[٤٤و] وقرئ: غِشاوةً، بالكسر والنصب؛ وغُشاوةٌ، بالضم والرفع؛ وغَشاوةً، بالفتح والنصب؛ وغِشوةٌ، بالكسر والرفع؛ وغَشوةٌ، بالفتح والرفع والنصب؛ وعشاوةٌ، بالعين غير المعجمة والرفع مِن العشاء مصدر للأعشى،

---

١ ب: المدرك.

Bu (son kelime) gündüz görüp gece vakti göremeyen kişileri ifade eder. Kelime yukarıdaki bütün vecihlerle mansûb olarak da okunabilir. Bu durumda bir fiil takdirinde bulunulur ki o da: *ve ce'ale alâ ebsârihim ğışâvet*^{en} (onların gözlerine bir perde çekti) şeklindedir. Bu durum Allah Teâlâ'nın şu âyetinde ortaya konulmuştur: "*Onun gözüne perde çekti.*"[1] Yahut harfi cerin düşürülmesi sebebiyle mansûb olur ki bu durumda ifadenin aslı: *Hatemellâhu alâ kulûbihim ve alâ sem'ihim ve alâ ebsârihim* ***bi-ğışâvet***^{in}, şeklinde olur. Bir diğer ihtimâle göre *ğışâve* kelimesi mef'ûlü mutlak olarak mansûbdur. Bu da *ğışâve* kelimesinin saklama ve örtme gibi anlamlarıyla mühürlemeyi zaten içermesi sebebiyledir. Dolayısıyla sanki: *Seterallâhu tağşiyet*^{en} (Allah muhakkak sûrette örttü) denilmektedir ki bu *ka'adtu cülûs*^{en} kullanımı gibidir.[2] Bu son iki ihtimale göre (âyet) onların kalplerinin, kulaklarının ve gözlerinin hem mühürlendiği hem de onlar üzerinde bir perdenin bulunduğu anlamına gelir.

"*Onlar için büyük bir azap vardır*": *Azâb* kelimesi hem yapı hem de anlam olarak *nekâl* kelimesi gibidir. Çünkü kişi kendini bir şeyden uzaklaştırdığında "*A'zebe ani'ş-şey' ve nekele*" denilir. *Azb* (tatlı su) kelimesi de bu kökten gelir. Zira tatlı su insanın susuzluğunu giderip yatıştırır. *Azâb* kelimesinin kullanımında suçluyu suç işlemekten alıkoyma anlamı bulunmaktadır. Daha sonra kelime, anlam genişlemesine uğramış ve *nekâl* (suçluyu suç işlemekten caydırma amaçlı ceza) olmasa da her türlü şiddetli acı için kullanılır olmuştur. Diğer bir ihtimale göre *azâb* kelimesi, toz (tortu) anlamındaki *azebeh* kelimesinden gelmektedir. *Mâun zû azeb* ifadesi "çok tortusu olan su" anlamındadır. Nasıl ki tortu suyun tadını kaçırmaktaysa aynı şekilde *azâb* da hayatın tadını kaçırmaktadır. Benzer şekilde *a'zib havdake* cümlesi "Havuzun suyundaki tozu çıkar/al" anlamındadır. Bu anlama göre, *azâb* suçluda bulunan suç işleme (arzusunu) çekip almaktadır. *Azâb*ın tatlılık anlamındaki *uzûbe* kelimesinden geldiği de söylenmektedir. Çünkü herhangi birine azap etmek o kişinin muhalifine (zıddına) rahatlık verir. Buna göre kâfirlere azap edilmesi müminlere rahatlık verir. Bu tatlı olma anlamı ile ilgili bir gerekçe daha öne sürülmüştür ki âhirette çok uzun seneler geçtikten sonra da olsa *azâb*, *azb*e (tatlılığa) dönüşecektir.[3]

---

1 Câsiye, 45/23.

2 Arapça'da mef'ûlü mutlak'ın, cümledeki fiilin kök harflerinden gelmesi gerekmektedir. Ancak kimi zaman mef'ûlü mutlak'ın cümlede kullanılan fiilin eşanlamlısı olan başka fiilin kök harflerinden gelmesi de mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla "oturmak" anlamındaki *celese* fiilinin mef'ûlü mutlak'ı ya aynı kökten bir mastar olan *cülûs*^{en} ya da *celese* ile aynı anlamdaki *ka'ade* fiilinin masdarı olan *ku'ûd*^{en} olabilir. Müellif, metinde bu hususa değinmektedir. [trc]

3 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadeler yer almaktadır: *Fütuhâtü'l-Mekkiyye* müellifi ve onu takip edenler bu görüşü dile getirmektedirler. Kendisine güvendiğim bir zâttan Rûzibihân Baklî'nin de bu

وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار؛ والنصب على جميع التقادير بتقدير فعل، أي: وجعل على أبصارهم غشاوةً.[1] وقد صرّح بهذا في قوله تعالى: وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً [الجاثية، ٢٣/٤٥]؛ أو بنزع الخافض والتقدير: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم بغشاوة؛ أو بالمصدرية لِما يتضمَّنه الختم من معنى الكتم والستر، فكأنَّه قيل: ستر الله تغشيةً، من باب: قعدت جلوسًا. وعلى هذين التقديرين، يكون قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم كلُّها مختومًا عليها مغشَّاة.

ولهم عذاب عظيم؛ العذاب: كالنكال بناءً ومعنىً. يقال: أَعْذَبَ عن الشيء ونكل، إذا أمسك عنه. ومنه العذْب؛[2] لأنَّه يقمع العطش ويردعه، فسُمِّي العذاب عذابًا؛ لأنَّه يردع الجاني عن المعاودة إلى الجناية، ثم اتَّسع وأطلق على كل ألم شديد وإنْ لم يكن نكالًا، أي: عقابًا يرتدع به الجاني عن المعاودة. ويحتمل أنْ يكون من العَذَبة، وهي القذاة، وماء ذو عذب أي كثير القَذي، فكما أنَّ القذاة تنغص[3] الماء، كذلك العذاب ينغص[4] العيش، وأيضًا يقال: أَعْذِبْ حوضك، أي: انزع ما فيه من قذى. فكذلك /[٤٤ظ] العذاب ينزع من الجاني ما فيه من الجناية. وقيل: هو من العُذُوبة؛[5] لأنَّ عذاب كلِّ أحد يستعذبه ضدُّه. فعذاب الكافرين ممَّا يستعذبه المؤمنون. وقيل: لأنَّه بالآخرة يصير عَذْبًا وإنْ كان بعد مرور السنين والأحقاب،[6]

---

١ أ: عشاوة.
٢ ب: العذاب.
٣ أ: تنغّض.
٤ أ: ينغِّض.
٥ وفي هامش أ ج ش ب: وإلى [ب: وإليه] ذلك ذهب صاحب **الفتحات المكية** ومتابعوه وسمعت ممن أثق به: أنَّ الشيخ روزبهان البقلي أيضًا ذهب إلى ذلك فصرَّح به في تفسيره المسمَّى **بالعرائس**. «منه».
٦ ش: الأحقاف.

Hâliyle tehdit, içerisinde bir tür mükâfatı içermektedir. Fakat bu, genel kabul gören fikre muhalif bir görüştür.[1]

Âyette onların gözlerinde bir perde bulunduğuna dair cümledeki nekralığın (belirsiz kelime) kullanımının anlamı, onun insanların alışık olduğu anlamda bir perde olmamasıdır. Bununla âyetleri görememek kastedilmektedir. Onlar için Allah Teâlâ'dan başka kimsenin künhünü bilemediği büyük acılar bulunmaktadır. Yani âhirette veya hem dünyada hem âhirette olabilir. Çünkü onların uhrevî azapları yalnızca ateş (çukurunun) dibinde kendi inançlarının bir sûreti, amellerinin bir neticesi ve o ateş çukurunda bulunan (türlü) acılar olacaktır. Dünyada soyut olan şeyler âhirette somut olacaktır. Dolayısıyla o inkârcılar hem dünyada hem de âhirette sürekli ateştedirler/azap içerisindedirler. Fakat onlar dünyada katı olduklarından ve perdelerinin kalınlığından dolayı bu durumdan acı çekmezler. Dünyada âhiret ehline dönüşenler, onların zaten ateşe (cehenneme) gireceklerini ve türlü azaplara düçâr olacaklarını görürler. Allah bizi ve bütün müslümanları bu durumdan korusun.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Sana açıklanan zâhiri anlamları öğrendin. Öyleyse şimdi de o âyetlerin bâtınî anlamlarından birini işitmek için kulağını aç! Şöyle ifade edelim: ***İnkâr edenleri***, yani Kendisine iman edilenin onlara gaip olmasına bağlı olan şekilsel imanlarından, kendisine iman edilene çıkanları ve fenâ fillâh makamında kendi varlıklarını örtmek suretiyle hakiki küfre girenleri bu küfürden uzaklaşıp bu (şekilsel) imana dönmeleri için ***uyarsan da uyarmasan da*** birdir. Çünkü onlar ***iman etmezler***, yani: Şeklî imana ebediyen dönmezler. Çünkü fâni olana dönülmez. O (şair) sanki bu iman ve küfre şöyle işaret etmektedir:

Allah'ın dinini inkâr ettim. Zira müslümanlarca çirkin olsa da bana göre küfür vaciptir.[2]

---

görüşü söylediğini ve *Arâis* isimli eserinde onu açık bir şekilde ifade ettiğini işittim.

1 Bu son iki fikir için bk. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî-Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 94; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1. Baskı, 9 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/202; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *İ'câzü'l-Beyân fi't-Terceme ani'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim Muhammed Sâlim (b.y.: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 25.

2 Bu Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) *Divân*'ında yer alan bir beyittir. "Bu beyit sûfilerin şathiyyelerin-

فالوعيد به يتضمَّن الوعد؛ ولكنَّه يخالف ما عليه الجماعة.[1]

ومعنى التنكير[2] في الآية أن على أبصارهم غشاء، ليس ممَّا يتعارفه الناس، وهو التعامى عن الآيات، ولهم من الآلام العظام نوع لا يعلم كنهَه إلّا اللهُ تعالى أي: في الآخرة بل في الدنيا والآخرة؛ لأنَّ عذابهم الأخرويَّ ليس إلَّا صورَ اعتقاداتهم ونتائجَ أعمالهم من دركات النيران وما فيها من الآلام، كان في الدنيا معاني فصار في الآخرة صورًا، فهم دائمون فيها دنيًا وآخرةً؛ لكنَّهم لا يتألَّمون بها في الدنيا لكثافتهم، وغلظ حجابهم. والذين صاروا في الدنيا أهلَ الآخرة يرونهم داخلين في النار وما فيها من أنواع العذاب أعاذنا الله وجميع المسلمين من ذلك.

[تأويل الآية بالإشارة]

وإذ قد علمتَ ما بُيِّن لك من المعاني الظاهرة فألق سمعك لتسمع بطنًا من بطونها. فنقول: **إنَّ الَّذين كفروا**، أي: خرجوا من الإيمان الرسميِّ المنوط بغيبتهم عن المؤمَن به، ودخلوا في الكفر الحقيقيِّ بستر وجوداتهم في الفناء في الله إنْ **أنذرتهم** بسوء عاقبة[3] ارتدادهم من هذا الكفر /[٤٥و] إلى ذلك الإيمان **أم لم تنذرهم** فهما سيَّان عليهم؛ لأنَّهم **لا يؤمنون**، أي: لا يرجعون إلى الإيمان الرسميِّ أبدًا؛ لأنَّ الفاني لا يردُّ، وكأنَّه إلى هذا الإيمان والكفر أشار من قال:

كفرت[4] بدين الله والكفر واجب لديَّ وعند المسلمين قبيح.[5]

---

١ انظر للقولين الأخيرين إلى **فصوص الحكم** لابن عربي، ٩٤؛ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢٠٢/٣؛ **إعجاز البيان** لابن عربي، ٢٥.

٢ وفي هامش أ ج ش ب: أي: تنكير غشاوة وعذاب. «منه».

٣ أ: عاقبته.

٤ ب + لو كفرت.

٥ هذا بيت من **ديوان** الحلاج منصور (ت. ٣٠٩هـ/٩٢٢م). «هذا البيت من شطحات الصوفية وليس معناه ما

Allah onların kalplerini mühürledi: Artık oraya Allah'tan başkası giremez. Şayet bir şey girecekse o da O'nun gayriyet (başkalık) libâsından sıyrılmış tecellîlerinin sûretlerinden biri olur. Onların kulaklarını da mühürledi. Artık onlar O'ndan başkasını duyamazlar. O ise mevcûdâtın diliyle konuşandır. Dolayısıyla gerek hâl diliyle gerekse sözlü olarak işittikleri şeylerin tamamı O'nun kelâmının sûretlerinden başkası değildir. ***Onların gözlerinde de*** O'ndan başkasını görmeye engel olan ***bir perde bulunmaktadır.*** Gördükleri, sadece O'nun tecellîlerinin kendi müşâhedelerinde gerçekleşen sûretleridir. ***Onlar için*** (Hakk'ı görmekten) perdelenmiş kişilerin azap olarak kabul ettiği ***bir azap vardır.*** Ki bu, (işin özünde) onların Hakk'ın varlığında yok olmaları, peşin lezzetlerden ve sonraki rahattan uzaklaşmalarıdır. (Bu azap) ***büyüktür.*** Yani O'nun değeri yücedir ve tadandan başkası onu bilmez. Allah Teâlâ bize ve bu *azâb*ın tadını isteyenlerin hepsine onu tattırsın ve bizi perdelenmiş kişilerin lezzet aldığı işlerden kurtarsın.

Bakara, 2/8

"*İnsanlar arasında öyleleri vardır ki iman etmedikleri halde Allah'a ve âhiret gününe iman ettik derler.*"

"*İnsanlar arasında iman ettik diyenler vardır*": İmân kelimesi inşâî anlamda[1] yahut geçmişte vuku bulmuş bir durumu ihbârî anlamda[2] olabilir. *Yekûlü* (dedi) kelimesinde lafzın zâhiri dikkate alınarak zamir tekil olarak getirilmiştir. Sonrasında ise mâna dikkate alınarak zamir çoğul getirilmiştir. Çünkü onlar "*iman ettik*" sözlerinde herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaksızın ittifak ettikleri için sanki tek bir kişi konumunda kabul edilmektedir. Ancak imanı olumsuzlayan işler yapmada ise farklı durumların bulunması mümkündür hatta fiilen vuku bulmaktadır. Bundan dolayı zamirin çoğul getirilmesinde bu çokluk dikkate alınmıştır.

---

den biridir. Anlamı yüzeysel bir okuyucunun zannettiği şey değildir. Bilakis burada dinin iki şeklinin bulunduğu kastedilmektedir. Bunlardan biri basit ve peygamberlerle irtibatı malum olan pratik ahkâmda temsil edilmektedir ve Allah ile insan arasında köprü niteliği taşır. Diğer şekil ise özsel, saf ve insanların bilmediği hatta kolay kolay kabul etmedikleri şekildir. Hallâc, Allah'ın dinini inkâr etmektedir [*küfr*] yani: O dinin üzerini örtmekte ve onu açığa vurmamaktadır. Burada Hallâc *küfür* kelimesini dildeki anlamıyla (örtmek) kullanmaktadır. Yoksa terim anlamıyla (inkâr etmek) değil." Bk. Kâsım Muhammed Abbas, *el-Hallâc el-A'mâlü'l-Kâmile* (Beyrut: Riyâdü'r-Rayyes li'l-Kütüb, 2002), 297, 336.

1 İçeriği doğrulamaya veya yanlışlamaya imkân vermeyen cümlelere inşâî cümle denilmektedir. Emir, dua, temenni gibi anlamlardaki cümleler bu özelliğe sahiptir. Dolayısıyla âyetteki ifadenin inşâî olarak kabul edilmesiyle kazandığı anlam "insanlar arasında iman ettik diyenler bulunsun/bulunursa" şeklinde değerlendirilebilir. [trc]

2 İçeriği doğrulamaya veya yanlışlamaya imkân veren cümlelere ihbârî cümle denilmektedir. Bir olayın vuku bulup bulmadığını anlatmak için kurulmuş haber aktarımı içeren cümleler bu özelliğe sahiptir. [trc]

ختم الله على قلوبهم فلا يدخل فيها شيء ممَّا سوى الله، وإنْ دخل فيها شيء فهو صورةٌ من صور تجلِّياته انخلعت من لباس الغيرية، وختم على أسماعهم فلا يسمعون شيئًا مما سواه، فإنَّه المتكلِّم على ألسنة الموجودات، فكلُّ ما يسمعونه بلسان الحال أو المقال فهو من صور كلامه لا غير، **وعلى أبصارهم غشاوة** مانعةٌ من رؤية غيره سبحانه، فكلُّ ما يرونه ليس إلَّا من صورَ تجلِّياته تَجلَّى به على نظر شهودهم، **ولهم عذاب**، أي: أمر يعدُّه المحجوبون عذابًا، وهو استهلاكهم في الوجود الحقِّ، وإمساكهم عن اللذَّات العاجلة، والراحات الآجلة، **عظيم**، أي: جليل قدره لا يعرفه إلَّا مَن ذاقه، أذاقنا الله سبحانه وجميع المريدين عذوبة هذا العذاب، وأنقذنا ممَّا يستعذب به أهلُ الحجاب.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة، ٨/٢]

ومن النَّاس من يقول آمنَّا؛ لإنشاء الإيمان أو الإخبار عن وقوعه فيما مضى. وأفرد ضمير الموصول في **يقول** نظرًا إلى ظاهر اللفظ، وجمعه فيما بعدُ، نظر إلى المعنى؛ لأنَّهم في قولهم: **آمنَّا**، بمنزلة شخص واحد لاتِّفاقهم عليه من غير اختلاف. وأمَّا إتيانهم بما ينافي الإيمان، فالتعدُّد فيه /[٤٥ظ] ممكن، بل واقع؛ فلذلك لوحظ فيه جهة كثرتهم بإيراد ضمير الجماعة.

يتراءى للقارئ العابر، بل المقصود أنّ للدين شكلين: شكلًا بسيطًا يتمثل في الشرائع العملية المعروفة التي ترتبط بالأنبياء، بوصفهم وسائط بين الله والناس، وشكلًا آخر جوهريا خالصا لا يعرفه الناس بل قد لا يؤمنون به بسهولة. والحلاج يكفر بدين الله أي: يغطيه ولا يبوح به: باستعمال كلمة «الكفر» استعمالا لغويا لا اصطلاحيا». انظر **الحلاج الأعمال الكاملة** لقاسم محمد عباس، ٢٩٧، ٣٣٦.

"*İnkâr edenler*"[1] ifadesiyle şayet münafıkların haricinde, küfrünü açıkça ortaya koyan belirli insanlar kastediliyorsa yahut münafıkların haricinde özel bir topluluk kastediliyorsa -ki bu durum ya mukabelenin karînesiyle ya da "inkâr edenler" denildiğinde doğrudan onların akla gelmeleri sebebiyledir- şu hâlde bu âyetle (iman konusundaki) bütün sınıfları ortaya koymak kastedilmektedir. Nitekim öncelikle ihlaslı kişiler, ikinci olarak (inkârlarını) açıkça söyleyenler daha sonra ise münafıklar zikredilmiştir.

Eğer "*İnkâr edenler*" ile hem inkârlarını açıkça söyleyenler hem de münafıklar kastedilmekteyse o halde münafıklardan söz edilmesi genelden sonra özeli zikretme üslûbu içerisinde değerlendirilir. Çünkü böylece onların yerilen niteliklerinin ve kötü işlerinin ayrıntıların(ı sunmay)ı merkeze alarak hitap etmek tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Nitekim onlar inkârcıların en kötüsü ve Allah'ın kendilerine en fazla kızdığı kişilerdir. Bu, küfrü çarpıtma ve hile ile; şirki de alay ve aldatmacayla harmanlamaları sebebiyledir.

Münafıkların kıssası, "*inkâr edenler*" âyetine atıftır. Bu, cümlenin cümleye atfedilmesi gibi sonrakinin öncekine uygunluğunu gerektiren bir atıf değildir. Bilakis biri diğerinden farklı amaçla ifade edilen iki cümlenin birbirine eklenmesidir. Bunun şartı ise her iki cümlenin amaçları arasında bir uygunluğun bulunmasıdır. Sözü edilen uygunluğun daha fazla ve sağlam olması iki cümle arasındaki atfı daha güçlü ve güzel yapar. Bu durumda tek tek cümlelerin özel uyumları sebebiyle tekellüfe girilmez. Atıf konusundaki bu esas, birçok problemden kurtarır.

Nahiv âlimleri, insan kelimesinin türeyişi ile ilgili fikir ayrılığına düştüler. Sîbeveyhi ve Ferrâ onun aslının *hemze*, *nûn* ve *sîn* harfleri olduğunu, hemzenin (telaffuzda) kolaylık adına düşürüldüğü görüşündedirler. *İnsân*, *ünâs* ve *enes* kelimeleri, onun kökünün bu olduğuna işaret etmektedir. *Hemze*nin lâm-ı ta'rif geldiğinde düşmesi bir gereklilik gibidir. Çünkü neredeyse *el-ünâs* hiç kullanılmamaktadır. Kelime, yabani kelimesinin zıddı olan *üns*ten gelmiştir. Çünkü insanlar yaratılışları gereği medenî/sosyaldirler ve kendi emsallerine çok fazla yakın davranırlar. Diğer bir görüşe göre insan kelimesi, *înâs* anlamındaki *enis* kökünden gelmektedir ki bu görmek/göstermek anlamına gelir ve mukabiline -yani cinlere- uygunluğu açısından daha güzeldir.

1 Bakara, 2/6.

ثم المراد بـ الَّذِينَ كَفَرُوا [البقرة، ٦/٢] إنْ كان ناسًا معهودين ماحضين للكفر[١] غير[٢] منافقين، أو الجنس المخصوص بما عدا المنافقين، إمَّا بقرينة المقابلة أو لتبادر الفهم إليه من إطلاق الكافرين، فالمقصود من هذه الآيات استيفاء الأقسام، حيث ذكر أوَّلًا المخلصين ثم الماحضين ثم المنافقين.

وإنْ كان المراد به ما يعمُّ الماحضين والمنافقين، فذكرُ المنافقين من قبيل ذكر الخاصِّ بعد العامِّ لكمال الاهتمام بالنداء على تفاصيل صفاتهم الذميمة، وأعمالهم الخبيثة، لكونهم أخبثَ الكفرة وأبغضَهم إليه تعالى؛ لأنَّهم خلطوا بالكفر تمويهًا، وتدليسًا؛ بالشرك استهزاءً، وخداعًا.

وقصَّة المنافقين معطوفة على الَّذِينَ كَفَرُوا [البقرة، ٦/٢]. وليس ذلك من باب عطف جملة على جملة ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة؛ بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض إلى آخر مسوقة لآخر، وشرطه المناسبة بين الغرضين. فكلَّما كانت[٣] المناسبة أشدَّ وأمكنَ كان العطف بينهما أشدَّ وأحسن. ولا يتكلَّف لخصوص كلِّ جملة جملة تناسب خاصّ، وهذا أصل في العطف يندفع به كثير من الإشكالات.

واختلف النُّحاة[٤] في اشتقاق الناس: فذهب سيبويه والفرَّاء أنَّ أصله همزة ونون وسين، حُذفت همزته تخفيفًا، ويشهد لأصله إنسان، وأناس، وأنس، وحذفها مع /[٤٦و] لام التعريف، كالـلازم لا يكاد يقال: الأناس، وهو مأخوذ من الأُنس ضدِّ الوحشة؛ لأنَّهم مدنيُّون بالطبع يستأنسون بأمثالهم أشدَّ استئناس، أو من الأنس بمعنى الإيناس، وهو الإبصار، وهذا أشبه ليناسب المقابل، أعني: الجنَّ؛

١ ب: الكفر.
٢ ب: وغير.
٣ ب: كان.
٤ ب: الناس.

Nitekim cinler, gizli oldukları için bu isimle adlandırılmışlardır. İnsanın diğer ismine de uyar -ki o beşerdir- zira *beşerah* kelimesi derisi açık (tüylerle kaplı olmayan) demektir.

Kisâî ise insan kelimesinin aslının *nûn*, *vâv* ve *sîn* harfleri ve *nevs* kelimesi olduğu görüşündedir. Kendisi harekeli ve öncesindeki harf de fethalı olduğu için *vâv*, *elif* harfine dönüştürülmüştür. *Nevs,* hareket demektir. Bazıları da onun aslının *nûn*, *sîn* ve *yâ* harfleri ve *nesy* olduğu fikrindedir. Buna göre son harf ortadaki harfin yerine geçmiş ve kelime *neyis* olmuş, daha sonra da *yâ*, *elif* harfine dönüştürülmüştür. İnsanların bu şekilde isimlendirilmeleri onların unutmaları sebebiyledir. Abdullah b. Abbas'tan (r. anhumâ) rivayet edildiğine göre o: "İnsan, sözleşme yapıp da o sözleşmeyi unuttuğu için bu şekilde isimlendirilmiştir." demiştir.[1]

İlk görüşe göre insan kelimesinin vezni *âlun*; ikinci görüşe göre *fa'lun*; üçüncü görüşe göre ise *fel'un* olur. İmâm[2] dedi ki: Bütün lafızların başka bir şeyden türeme gerekliliği yoktur. Aksi takdirde teselsül îcâb eder.[3] Buna binaen insan lafzını da herhangi bir şeyden türetmeye ihtiyaç da bulunmamaktadır. Bu görüşte onların imkân ölçüsünde dilleri (veya diller arasındaki farklılıkları) azaltma amacı bulunmaktadır. Kuşkusuz birçok lafız tek bir asılla ilişkilendirildiğinde diller daha az olacaktır.

İnsan kelimesinin başındaki *lâm* (ı târif) cins anlamında veya "*inkâr edenler*" âyetine işaretle ahd anlamında olabilir. Diğer bir ifadeyle; herhangi bir nitelikle sınırlansın veya sınırlanmasın küfürlerini açıkça ortaya koymak suretiyle küfürlerinde ısrar edenler ya da onlar arasında bilinen bir topluluk kastedilmektedir. Bunun dört ihtimali söz konusudur. *Men yekûlü* ifadesindeki *men*, ya mevsûfedir ya mevsûledir ya cins içindir ya da ahd içindir. Bu durumda İbn Übeyy ve onun taraftarlarında olduğu gibi bilinen bir gruba işaret edilmektedir. Bunda (sonuncuda) da üç ihtimal daha vardır. Bu ihtimallerin çarpımından *lâm*ın on iki yorumu ortaya çıkar.

---

1 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/183.

2 el-İmâm Fahruddin er-Râzî, (606/1210).

3 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 2/67; Teselsül: "Mümkünün varlığının kendisine tesir eden bir nedene, bu nedenin de aynı nitelikteki başka bir nedene, onun da üçüncü bir nedene dayanması ve bu ilişkinin sonsuz bir şekilde devam etmesidir." Bk. Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Davâbitü'l-Ma'rife*, 4. Baskı (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 326.

لأنَّهم سمُّوا به لاجتنابهم،[1] ويوافق اسمه الآخر، أعني: البشرَ؛ لأنَّه من البشرة ظاهر الجلد.

وذهب الكسائي إلى أنَّه من نون وواو وسين والأصل نَوْسٌ، فقُلبت الواو ألفًا لتحرُّكها وانفتاح ما قبلها. والنوس: الحركة. وذهب بعضهم إلى أنَّه من نون وسين وياء والأصل نَسْي، قُلبت اللام إلى موضع العين، فصار نَيِسًا ثم قُلبت الياء ألفًا، سمّوا بذلك لنسيانهم. ويروى عن ابن عباس رضي الله عنهما[2] أنَّه قال: سُمِّي الإنسان إنسانًا؛ لأنَّه عُهد إليه فنسي.[3]

فوزنه على القول الأوَّل عَالٌ؛ وعلى الثاني فَعْلٌ؛ وعلى الثالث فَلْعٌ. وقال الإمام:[4] لا يجب في كلِّ لفظ أنْ يكون مشتقًّا من شيء آخر، وإلَّا لزم التسلسل.[5] وعلى هذا، لا حاجة إلى جعل لفظ الإنسان مشتقًّا من شيء آخر. وفيه أنَّ مقصودهم من ذلك تقليل اللغات بحسب الوسع، ولا شكَّ أنَّ الألفاظ المتعدِّدة إذا رُدَّت إلى أصل واحد صارت اللغات أقلَّ.

واللام فيه لتعريف الجنس، أو للعهد إشارة إلى الَّذِينَ كَفَرُوا [البقرة، ٦/٢]، أي: المصرِّين على الكفر مطلقًا أو مقيَّدًا بكونهم ماحضين أو جماعةً معهودين منهم. فلها أربعة[6] احتمالات: /[٤٦ظ] ومَنْ في **من يقول** إمَّا موصوفة أو موصولة، إمَّا لتعريف الجنس أو للعهد إشارة إلى جماعة المعهودين كابن أُبَيّ وأحزابه ففيها ثلاثة[7] احتمالات؛ يحصل من ضربها في احتمالات اللام اثني عشر وجهًا:

---

١ أ ب: اجتنابهم.
٢ ب – رضي الله عنهما.
٣ **جامع البيان** للطبري، ١٨٣/١٦.
٤ الإمام فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
٥ **مفاتيح الغيب** للرازي، ٦٧/٢؛ التسلسل: «هو أن يستند وجود الممكن إلى علّة مؤثرة فيه، وتستند هذه العلّة إلى علّة مؤثرة فيها، وهي إلى علّة ثالثة مؤثرة فيها، وهكذا تسلسلًا مع العلل دون نهاية.» انظر **ضوابط المعرفة** للميداني، ٣٢٦.
٦ أ ج ش ب: أربع؛ لكن في نسخة طوبقبي: أربعة.
٧ أ ج ش ب: ثلاث؛ لكن في نسخة طوبقبي: ثلاثة.

Birinci yorum: Bu, *lâm*ın cins ve *men* kelimesinin mevsûfe olmasıdır. Yani: "İnsanlar arasında şöyle şöyle söyleyenler vardır" demektir. Bu takdire göre "*İnkâr edenler*" ile mutlak anlamda ısrarcı olanlar kastediliyorsa bu hüküm daha önce aktarılan anlam özelliğiyle birlikte genelden sonra özeli zikretme kabilindendir. Şayet inkârlarını açıkça söyleyenler ya da onlar arasındaki belirli bir topluluk kastediliyorsa bu hükümle bazı fertlerini zikretme suretiyle de olsa (iman konusundaki) üç sınıf insanı tamamını zikretmek amaçlanmıştır. *Lâm*ın cins olarak kabul edilmesi ve *men* kelimesinin mevsûf olması, "*İnkâr edenler*" ile muradın "inkârlarını açıkça ortaya koyanlar" olması takdirine göredir ki bu *Keşşâf* müellifinin tercihidir.[1]

İkinci ve üçüncü yorum: Bununla *lâm*ın cins anlamı ifade etmesi ve *men* kelimesinin de cins veya ahd'i içermesi için mevsûle olmasını kastediyorum. Bu durumda onun hükmü ilk yorumdaki hükümle aynıdır.

Dördüncü yorum: *Lâm*ın, inkârda ısrar edenlere işareten ahd anlamında olup *men* kelimesinin ise mevsûfe olmasıdır. Bu, daha önce geçtiği üzere genelden sonra özeli zikretme kabilindendir.

Aynı şekilde beş ve altıncı yorumlar da cins ve ahd'i ifade etmek için *men* mevsûle; *lâm* ise ısrarcılara işaret olduğunda geçerlidir. Geriye kalan altı yorum ise sadece bir muzaf takdir etme durumunda doğru bir açıklama olabilir. Bu da insanlar kelimesiyle kendilerine işaret edilen veya onlar gibi bir muzafın takdir edilmesidir.

Sözünü ettiğimiz bütün bu hususlar, *men yekûlü* ifadesiyle, nifakta ısrarcı olan münafıkların kastedilmesine dayanmaktadır. Nitekim bu onlar hakkında indirilen âyetlerden doğrudan anlaşılan bir konudur. Ancak bu ifadeyle nifaktan kurtulanları da kapsayan bir anlam kastedilmesi durumunda ise mesele buradakinden farklı bir boyut kazanır. Dolayısıyla da meselenin hakikatini keşfetmek istersen sana doğru bir düşünceyi takip etmek elzemdir.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/170.

أمَّا الوجه الأوَّل، وهو أنْ يكون اللام للجنس ومن موصوفة، أي: من الناس ناسٌ يقولون كذا وكذا،[1] وعلى هذا التقدير، إنْ كان المراد بـ الَّذِينَ كَفَرُوا [البقرة، ٦/٢] الـمُصرِّين مطلقًا يكون هذا الحكم من قبيل ذكر الخاصِّ بعد العامِّ لفائدة سبقت، وإنْ كان المراد به الماحضين، أو جماعةً معهودين منهم فالمقصود من هذا الحكم تكميل الأقسام الثلاثة ولو بذكر بعض أفرادها، وحملُ اللام على الجنس، وجعلُ مَنْ موصوفة، على تقدير[2] كون المراد بـ**الذين كفروا** الماحضين، هو مختار صاحب **الكشاف**.[3]

وأمَّا الوجه الثاني والثالث، أعني: ما يكون اللام للجنس، ومَنْ موصولة لتعريف الجنس أو للعهد فحكمها بعينه حكم الوجه الأوَّل.

وأمّا الوجه الرابع، وهو أنْ يكون اللام للعهد إشارة إلى الـمُصرِّين، ومَنْ موصوفة، فهو من باب ذكر الخاصِّ بعد العامِّ لِما مرَّ.

وكذا الوجه الخامس والسادس، إذا كانت مَنْ موصولة لتعريف الجنس أو للعهد، واللام إشارة إلى الـمُصرِّين. وأمَّا الوجه الستَّة الباقية فليس لها وجه صحة إلَّا بتقدير مضاف، أي: من جنس المشار إليهم بالناس أو من قبيلهم.

وكلُّ ما ذكرناه مبنيٌّ على أنْ يكون المراد بـ **من يقول** المنافقين الـمُصرِّين على النفاق، كما هو الظاهر /[٤٧و] من الآيات المنزَّلة في شأنهم. وأمّا إذا أريد به ما يعمُّ الذين خلصوا عن النفاق أيضًا فالأمر على خلاف ذلك، فعليك بالتأمُّل الصادق إنْ أردت الكشف عن حقيقة الحال.

---

١ أ – وكذا.
٢ ب: تقديرين.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٧٠.

"*Allah'a ve âhiret gününe (iman ettik)*": Yani başlangıca [*el-mebde'*] ve sona [*el-me'âd*] (iman ettik) ki bu ikisi imanın en yüce amacıdır. Bu yüzden (âyet) bu iki hususun bahsine has kılındı. Âhiret günü/son gün -ki gün, gündüz aydınlığının ismidir- ile haşirden ebediyete kadar süren zaman kastedilir. Ya da (haşirden) herkesin cennet ve cehennemdeki yerinin belli olmasına kadarki zamandır. Bu daha uygun bir anlamdır. Çünkü bu anlam, her iki tarafında sınırının bulunmasıyla gerçek güne daha fazla uyum arz etmektedir. (Bugünün) son olmasına gelince bu iki zaman diliminin dünyada geçirilen günlerden sonra gelmesi sebebiyledir. Yukarıda bahsedilen ikinci zaman dilimi(nin "son" olması) ile ilgili bir gerekçelendirme ise şöyledir: Çünkü (haşirden herkesin cennet ve cehennemdeki yerinin belli olmasına kadarki zaman) kendisinden sonra sonsuz bir zamanın bulunduğu sınırlı vakitlerin sonuncusudur. Şüphesiz cennette de cehennemde de vakitleri kendisiyle belirleme imkânı olan birçok küllî hâl ve olay bulunmaktadır. Peygamberî cümleler buna şahitlik etmektedir. Bu, "Nefyedilen husus, son derece meşhur olan sınırdır." denilmemesi hâlinde geçerlidir. *Bâ* harf-i cerrinin tekrar etmesi daha önce *alâ* harf-i cerrinin tekrarı ile ilgili zikredilen sebep dolayısıyladır.

"*İman etmedikleri halde*": (İman ettik diyenlerin) ispatına çalıştıkları hususu olumsuzlamaktadır. Onların sözlerine de uyum arz etmesi için müsned olan fiili öne alarak cümleyi: *Ve mâ âmenû* şeklinde ifade etmek temel kullanımdır. Fakat durum şu ki âyette müsnedün ileyh öne geçirildi ve müsned de sıfat yapıldı. Böylelikle fiil cümlesi, zamana işaret etmeyen bir isim cümlesine dönmüş oldu. Çünkü burada onların yalan davalarını reddetme noktasında kinâye üslûbunu tercih etme söz konusudur. Nitekim onların, müminlerin yoluna katılmaları ve onların topluluğunda yer almaları, onlarda hakiki imanın varlığını gerekli kılan hususlardandır. Lâzımın (sonucun) ortadan kaldırılması melzûmun (sebebin) da ortadan kalktığına adaletle şahitlikte bulunur. Bundan dolayı (Allah Teâlâ'nın) bu sözünde melzûmu doğrudan olumsuzlamada bulunmayan bir vurgu ve mübalağa vardır. Aynı şekilde bu sözde sürekliliğe işaret ederek lâzımı olumsuzlama konusunda mübalağa yapmak söz konusudur ki bu melzûmun bulunmamasını mutlak bir şekilde gerekli kılar. Bu da *bâ* harf-i cerri ile vurgulanmıştır. Onların imanla hiçbir irtibatının bulunmadığı bir mefhuma iman adının verilmesi daha fazla vurgu içindir. Bunun, onların çerçevesini çizdiği anlamla (onları) sınırlamayı içermesi de mümkündür. Çünkü bu ifade, onlara bir cevaptır.

بالله وباليوم[1] **الآخر**؛ أي: بالمبدأ والمعاد اللَّذين هما[2] المقصود الأعظم من الإيمان ولهذا اختصَّا بالذكر. والمراد باليوم الآخر[3] الذي هو اسم لبياض النهار زمان ممتدٌّ من وقت الحشر إلى الأبد، أو إلى زمان استقرار كلٍّ في مستقرِّه من الجنَّة والنَّار، وهذا أشبه؛ لأنَّه أوفق باليوم الحقيقيِّ في تحقُّق الحدِّ من الطرفين.

وأمَّا كونه آخرًا فلِتأخُّر هذين الزمانين عن الأيَّام الدنيويَّة المنقضية. والتعليل في الثاني بأنَّه آخر الأوقات المحدودة الذي لا حدَّ للوقت بعده، ففيه أنَّه لا شكَّ أنَّ في كلٍّ من الجنَّة والنَّار أحوالًا، وحوادثَ كليَّةً يمكن تحديد الأوقات بها. وقد شهدت الكلمات النبويَّة بوجودها اللّٰهمَّ إلَّا أنْ يقال: المنفيُّ هو الحدُّ المشهور غايةَ الاشتهار، وتكرير الباء لما سبق في تكرير على.

وما هم بمؤمنين؛ نفي لما ادَّعوا إثباته. وكان الأصل أنْ يقال: وما آمنوا، بتقديم المسند الفعليِّ ليطابق قولهم؛ لكنَّه قُدِّم المسند إليه وجُعل المسند صفةً، فانقلبت الجملة الفعليَّة اسميَّة غير دالَّة على زمان؛ لأنَّ في ذلك سلوكًا لطريق الكناية في ردِّ دعواهم الكاذبة؛ فإنَّ انخراطهم في سلك /[٤٧ظ] المؤمنين، وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقيِّ لهم. وانتفاء اللازم أعدلُ شاهد على انتفاء الملزوم، ففيه من التأكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء، وأيضًا فيه مبالغة في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقًا، وأكِّد ذلك النفي بالباء أيضًا، وإطلاق الإيمان على معنى أنَّهم ليسوا من الإيمان في شيء لزيادة التأكيد، ويحتمل أنْ يقيّد بما قيّدوا به؛ لأنَّه جوابهم.

---

١ أ: واليوم.
٢ أ: هو.
٣ أ ج - الآخر.

Eğer "Fiil cümlesi isim cümlesine döndüğünde sebât ve sürekliliğe delâlet eder. Fakat olumsuzluğun bu cümleye getirilmesi hem sebât hem de sürekliliğin nefyedilmesi anlamını verir." dersen biz de şöyle deriz:

Bu husus, ilk olarak sebât ve süreklilik üslûbuyla olumlu bir cümle kurma, sonra da o cümleyi olumsuz yapma dikkate alındığında böyledir. Burada ise ilk önce nefy dikkate alınmış sonrasında vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla bu olumsuzluğun vurgulanması anlamındadır yoksa vurgunun olumsuzlanması anlamına değildir. Nitekim *Mâ ene se'aytü bi-hâcetik* (Senin yardımına koşan ben değildim.) cümlesindeki gibi nefyi hususileştirir yoksa hususiliği nefyetmez. Her ne kadar Allah'a ve âhiret gününe iman etseler de ehli kitap arasındaki münafıklardan iman nefyedilmiştir. Çünkü onların imanı, imansızlıkla eş değerdedir. Zira onlar teşbih inancına, (Allah'ın) çocuk edinmesine, cennete kendilerinden başkasının giremeyeceğine, cehennem ateşinin kendilerine sadece belirli günlerde değeceğine inanmaktaydılar.[1] Şayet dediklerini bir aldatmaca ve nifâk olarak söylemeselerdi dahi bunlara inanmaları iman sayılmazdı. Onlar müslümanlara karşı sahte tavır takınıp onlarla alay etmişken böyle bir şey nasıl iman sayılsın ki?

Bakara, 2/9

"*Allah'ı ve iman edenleri aldat(maya çalış)ıyorlar. Halbuki onlar kendilerinden başkasını aldatamazlar da bunun farkında değildirler.*"

"*Allah'ı ve iman edenleri aldat(maya çalış)ıyorlar*": *Had'*, amaçladığın ve kendisini maruz bıraktığın bir kötülüğün zıddını, o kötülüğün açığa çıkmasından korkarak ve utanarak arkadaşına hissettirmendir. (Bu tanımlamada, *had'* (aldatma)) "onu kötülüğe maruz bırakma" işiyle sınırlandırılmıştır. Çünkü tek başına irade, *had'*ın (aldatma) gerçekleşmesi için yeterli değildir. (Tanımdaki) "o kötülüğün açığa çıkmasından korkarak ve utanarak" ifadesi tanımdaki düşünsel devamlılığı engellemek içindir ki o da aldatmanın Allah Teâlâ'nın fiillerinden biri olarak kabul edilmesidir. (Bu ifadenin böyle bir şeyi engellemesi) korku ve utanma duygusunun Allah için caiz olmaması sebebiyledir. *Had'* kelimesi, bir kertenkele hışırtı duyduğunda -yani avcı deliğin ağzında iken- kullanılan *dabbun hâdi'* veya *hâdi'* (sahtekar kertenkele) ifadesinden gelmektedir. (Kertenkele bu durumdayken) avcıya o delikten geldiğini hissettirir sonra diğer delikten dışarı çıkar.

1 Müellif, Bakara, 2/80, 111, 116; Mâide, 5/18. âyetlere işaret ediyor olabilir.

فإنْ قلتَ: إذا انقلبت الجملة الفعليَّة اسميَّة دلَّت على الثبات والاستمرار؛ ولكن بعد تسليط النفي عليها أفادت نفيهما.[1]

قلنا: هذا إذا اعتبر[2] أوَّلًا الإثبات بطريق الثبات والاستمرار ثم نفي. وههنا قد اعتبر النفي أوَّلًا ثم أكِّد؛ فيفيد تأكيد النفي لا نفي التأكيد، كما أنَّ «ما أنا[3] سعيت في حاجتك» يفيد اختصاص النفي، لا نفي الاختصاص. وإنَّما نفي الإيمان منهم مع أنَّ منافقي أهل الكتاب كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر؛ لأنَّ إيمانهم كَلَا إيمان لاعتقادهم التشبيه، واتخاذ الولد، وأنَّ الجنة لا يدخلها غيرهم، وأنَّ النار لا تمسُّهم إلّا أيَّامًا معدودةً.[4] فلو قالوا ما قالوه لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم هذه لم يكن إيمانًا، كيف وقد قالوه تمويهًا على المسلمين وتهكُّمًا بهم.

﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة، ٩/٢]

يخادعون الله والَّذين آمنوا؛ الخدع: أنْ توهم صاحبك خلاف ما تريد به من المكروه، وتُصيبه به مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة /[٤٨و] به. وقيَّد الإصابة لأنَّ مجرَّد الإرادة لا يكفي في تحقُّق الخدع، وقوله: مع استشعار خوف أو استحياء ليخرج الاستدراج الذي هو مِن أفعال الله سبحانه لعدم جواز الخوف أو الحياء عليه سبحانه. وهو مِن قولهم: «ضبٌّ خادع» أو خَدِعٌ، إذا أحسّ بالحارش،[5] أي: الصائد على باب جحر[6] وأوهمه إقباله عليه من هذا الباب ثم خرج من باب آخر.

---

١ ب: نفيها.
٢ أ: اعشر.
٣ ب – أنا.
٤ لعلَّه يشير إلى هذه الآيات: البقرة، ٨٠/٢، ١١١، ١١٦؛ المائدة، ١٨/٥.
٥ ب: بالجارش.
٦ أ: جحره.

Kelimenin aslı gizlemek anlamını içermektedir. İsm-i mef'ûl kalıbındaki *muhda'* kelimesi bu anlamdan olmak üzere hazine (dolap) anlamındadır. *Ahda'ân* ise boyunda gizli olan iki damarı ifade eder.

Muhâda'a kalıbı ise iki taraftan her birinin diğeri ile ilişkili eyleminin ortaya çıkışını gerektirmektedir. Münafıkların Allah'ı aldatması, istedikleri ve maruz bıraktıkları kötü davranışın zıddının Allah'ın bilgisinde yer etmesini sağlamaktır ki böyle bir şeyin imkânsızlığı açıktır. Allah'ın onları aldatması ise aldansınlar diye onlar için murad ettiği hoşa gitmeyen şeyi ve sonrasında onları maruz bırakacağı durumun zıddının onların düşüncesinde yer ettirmesidir. Yukarıda ifade edildiği üzere o kötülüğün açığa çıkmasından korkma ve utanma Allah için mümkün değildir. Aynı şekilde, Allah Teâlâ'nın münafıklara karşı durumunda, bu kelimenin hakiki anlamıyla alınmadığı bilinmektedir. Her ne kadar bu kelimeyle ilgili olarak ifade edilen hususun imkânsızlığına hükmedilmese de mesele böyledir. İnananlar -eğer caiz ise- münafıklarda gördükleri eylemler sebebiyle aldanmışlardır. Ancak kendilerine bu konuda bir noksanlık izâfe edilmemektedir.[1] Münafıkları aldatmayı hedeflemeleri ise caiz değildir. Çünkü bu iyi bir iş değildir hatta hoş karşılanmayan bir fiildir.

Şöyle ifade edilmesi mümkündür: (Burada) o ikisi arasında gerçek anlamıyla bir aldatmaca değil de ona benzeyen bir durumun söz konusu olması kastedilmektedir. Çünkü onların iman ettiklerini ortaya koyup inkârlarını gizlemeleri gibi Allah'a karşı sergiledikleri tutumlar; münafıklar en çirkin bir inkârın içerisindeyken mühlet vermek amacıyla, müslümanlar üzerinde uygulanan hükümlerin onlara da uygulaması dolayısıyla Allah'ın kendilerine sergilediği karşı tutum; Allah Resulü'nün ve inananların, münafıkların durumlarını gizleme ve onlar karşı İslâm hükmünü uygulama konusunda Allah'ın emrine uymaları aldatma eyleminin birer sûretidir. Bahsi geçen sûret, aldatma işinin görünümüyle benzerlik taşımaktadır. Bu lafzın sözü edilen sûret için kullanımı -eğer bu vuku bulduysa- istiâre-i tasrihiyye olur. *Yuhâdi'ûne* kelimesinin bu kullanımdan türemesi hâlinde istiâre-i tebeiyyedir.

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Çünkü Allah Resulü [aleyhi's-selâm] şöyle buyurmaktadır: "Mümin kolay aldanan ve cömerttir". Ayrıca Araplarda da şöyle demektedirler: Cömert, sen onu aldattığında aldanandır.

وأصله الإخفاء، ومنه المخدَع على صيغة المفعول للخزانة، والأخدعان لعرقين خفيَّين في العنق.

وصيغة المخادعة تقتضي[1] صدور الفعل من كلِّ واحد من[2] الجانبين متعلَّقًا بالآخر. وخَدْع المنافقين لله وهو أنْ يوقعوا في علمه خلاف ما يريدون به من المكروه ويصيبوه به[3] ممَّا لا خفاء في استحالته. وخَدْع الله إيَّاهم بأنْ يوقع في أوهامهم خلاف ما يريد بهم من المكاره ليغترُّوا ثم يصيبهم به مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة به أيضًا ممتنع عنه تعالى لِما سبق، وأيضًا من المعلوم أنَّ حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعني، وإنْ لم يحكم عليه بامتناعه ثم إنَّ المؤمنين، وإنْ جاز، أن ينخدعوا بما رأوا منهم من غير أنْ يرجع إليهم[4] في ذلك نقصان لم يجز أنْ يقصدوا خدعهم؛ فإنَّه غير مستحسن بل مستهجن.

فالوجه أنْ يقال: المقصود أنَّ بينهما حالة شبيهة بالمخادعة لا حقيقة المخادعة؛ فإنَّ صورةَ صنعهم مع الله من إظهار الإيمان واستبطان الكفر، وصنع الله معهم / [٤٨ظ] بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وهم عنده أخبث الكفار استدراجًا لهم، وامتثال الرسول والمؤمنين أمر الله في إخفاء حالهم، وإجراء حكم الإسلام عليهم، صورةُ صنع المخادعين؛ فشبِّهت تلك الصورة بهذه الصورة، فاستعمال[5] لفظ هذه فيها، إنْ وقع، كان استعارة تصريحيَّة، واشتقاق يخادعون منه استعارة تبعيَّة،

---

١ أ: يقتضي.
٢ ج ش ب – واحد من.
٣ ب – به.
٤ وفي هامش أ ج ش ب: لما قال عليه السلام: «المؤمن غِرّ كريم» ولقولهم: «إنَّ الكريم إذا خادعتَه انخدعا (ب: إذا خادع عنه انخداعا). «منه».
٥ ب: باستعمال.

Burada her iki taraf arasında gerçekleşen toplu durumun aldatan, aldatılan ve aldatma eyleminden oluşan toplu duruma benzetilmesi dikkate alınmamıştır.[1] Zira böyle bir şey tıpkı "*Allah mühürledi*"[2] âyetindeki yoruma kıyasla, bu âyeti istiâre-i temsiliyyeye yormak anlamına gelir. Bunu gözden kaçırma!

Yahut *muhâda'a* kelimesi hakiki anlamında ele alınır. Fakat bu ifade onların bâtıl inançlarının ve yanlış zanlarının bir tercümesi olur. Sanki şöyle denilmektedir: Onlar Allah'ı aldattıklarını iddia ediyorlar. Halbuki O ve müminler onları aldatmaktadır.

Bir diğer yoruma göre Allah'ın aldatılmasıyla muzafın düşürülmesi dikkate alınarak Allah elçisinin aldatılması kastedilmektedir.

Başka bir yorum; bunun aklî mecazda olduğu gibi nispetteki mecaz olmasıdır. Yoksa *ıtbâk*taki taraflar gibi değildir. Çünkü lafza-i celâl ne hakiki ne de mecazi olarak O'ndan başkasına verilemez. Buna göre Nebî [aleyhi's-selâm] "*iman edenler*" ifadesinin kapsamı içerisine girmez. Fakat diğer yorumlara göre peygamberin, iman edenlere evleviyetle dâhil edilmesi açıktır.

Bunun yanı sıra şöyle de denilebilir: Bu ifadeyle kastedilen onların müminleri aldatmasıdır. Allah'ın zikredilmesi ise aldatmayı Allah ile ilişkilendirmek değil, sadece bir *tavtıe* (hazırlık) olması içindir. İçerdiği anlam ise müminlerin Allah'a has kılınması ve O'na yakınlıklarının gücüne işaret etmektir ki bu, onlarla ilişkili bu fiilin aynı şekilde Allah Teâlâ ile de ilişkili olmasının uygunluğunu ifade etmek içindir. Bunun yanı sıra durum, "Zeyd ve cömertliği hoşuma gitti" cümlesindeki gibidir. Zira Zeyd'in zikredilmesi cömertliğin ondan ortaya çıktığına yönelik (zihnî) bir hazırlık ve dikkat çekme anlamı içermektedir. Nitekim onun cömertliği sebebiyle ortaya çıkan "hoşa gitme" eyleminin ona isnat ediliyor olması da mümkündür. Bu tür bir atıf, tefsir (izah) gibi kabul edilir. Son iki görüşe göre *hâda'a* kelimesinin *hada'a* anlamında olduğu açıktır. Çünkü ne Resul ne de müminlerden bir aldatma eylemi zuhûr etmiştir. Tek bir lafzın bir taraf için hakiki anlamda, diğer taraf için ise mecazi anlamda kullanılması

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: *Keşşâf*'taki ifadelerin zâhirinden yola çıkarak tespit ettiğimiz gibi bunun, istiâre-i temsiliyye olması için her iki tarafın birleşik sûretini dikkate alma burada söz konusu değildir. Her ne kadar bizzat bu sözün o anlama, hatta kinâye yoluyla istiâreye hamledilmesi mümkün olsa da (durum böyledir). Biz "*Keşşâf*'taki ifadelerin zâhirinden yola çıkarak" dedik. Zira onun sözü temsile de hamledilebilir ki bu durumda benzetilenin lafızlarından bir kısmını söylemekle yetinilmekte ve diğerleri zihinde tutulmaktadır. Nitekim buna dair örnek "*Allah mühürledi.*" âyetinde geçmişti.

2 Bakara, 2/7.

وليس ههنا[1] اعتبار هيئة مركَّبة من الجانبين وما يجري بينهما مشبَّهة بهيئة أخرى مركَّبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيليَّة على قياس ما تحقَّقته في **خَتَمَ الله** فلا تغفل!

أو يقال: المخادعة محمول على حقيقتها؛ لكنَّها ترجمة عن معتقدهم الباطل وظنِّهم الفاسد، كأنَّه قيل: يزعمون أنَّهم يخدعون الله، وأنَّه يخدعهم وكذلك المؤمنون يخدعونهم.

أو يقال: المراد بخدع الله خدع الرسول بحذف المضاف.

أو بأنْ يكون المجاز في النسبة الإيقاعيَّة من قبيل المجاز العقليِّ، لا في الأطراف للإطباق على أنَّ لفظ الله لا يطلق على غيره لا حقيقةً ولا مجازًا. وعلى هذا الوجه، لا يكون النبي عليه السلام[2] داخلًا في **الَّذِينَ آمَنُوا**. وأمَّا على الوجوه الأُخر فالظاهر أنَّه داخل فيهم دخولًا أوَّليًّا.

أو يقال: المراد يخدعون الذين آمنوا، وذكرُ الله ليس لتعليق الخدع به بل لمجرد التوطئة، وفائدتها التنبيه على قوة اختصاص المؤمنين بالله وقربهم منه حتى كأنَّ الفعل المتعلَّق بهم دونه يصحُّ أنْ يعلَّق به /[٤٩و] أيضًا، وكذا الحال في: «أعجبني زيد وكرمُه»، فإنَّ ذكر زيد توطئة وتنبيه على أنَّ الكرم قد شاع فيه، وتمكَّن بحيث يصحُّ أنْ يسند إليه أيضًا الإعجاب الذي هو لكرمه. ومثل هذا العطف يسمَّى جاريًا مجرى التفسير، ولا يخفى أنَّ خَادَعَ في الوجهين الآخرين بمعنى خَدَعَ؛ إذ لا خدع من الرسول والمؤمنين، ولا وجه لكونه حقيقة من أحد الجانبين

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: أي: ليس في هذا الوجه كما قرَّرناه على ما هو ظاهر كلام **الكشاف** اعتبر الهيئة المركَّبة من الجانبين ليكون من الاستعارة التمثيليَّة، وإنْ صحَّ حمل الكلام في نفسه على ذلك؛ بل على الاستعارة بالكناية أيضًا، وإنَّما قلنا على ما هو ظاهر كلام **الكشاف**؛ لأنَّ كلامه يحتمل التمثيل أيضًا بالاقتصار على ذكر بعض ألفاظ المشبهة به وجعل سائرها منوية، كما مرَّ مثله في ﴿خَتَمَ اللهُ﴾. «منه».

٢ ب: صلّى الله عليه وسلّم.

ihtimalinin kabul edilebilir bir tarafı bulunmamaktadır.[1]

Hada'a kelimesi yerine *hâda'a*'nın kullanılmasında mübalağa anlamı amaçlanmıştır. Çünkü *mufâ'ale* kalıbı aslen mübalağa anlamı içerir. O da her bir tarafın karşı tarafa baskın çıkmak için onun gibi davranmasıdır ki işte o vakit bu eyleme yönelik gereklilik güçlenir, daha ciddi ve güçlü olarak gerçekleşir. *Yuhâdi'ûn* ile mutlak anlamda[2] *yahde'ûn* kelimesinin anlamı kastedilmiş olabilir. Nitekim bazıları bu şekilde okumuşlardır. O zaman bazı mahzurlar da[3] giderilmiş olur ve geriye Allah Teâlâ'nın aldatılmasının mümkün olmadığı ile ilgili soru kalır ki buna dört şekilde açıkça cevap verilebilir. Fiilin bu şekilde okunuşuyla ilgili yorum ise az önce verilmişti.

Yuhâdi'ûn ifadesi, *yekûlûn* kelimesinin bedeli ya da açıklamasıdır. Çünkü kendisi bizâtihi açık olsa da kastedildiği amaca nispetle onda kapalılık bulunmaktadır. Kapalılık onunla amaçlanan mâna yönüyle olduğu için *hidâ'l*aldatmayı zikretmekle yetindi. *Yuhâdi'ûn* ifadesinin istînâf olması da mümkündür. (Bu ihtimale göre) sanki şöyle denilmektedir: Yalan söyleyerek niçin iman iddiasında bulunuyorlar? Bunun üzerine: "Onlar aldatıyorlar" denilir. Onların bu aldatmacayla ya kendilerinden ölüm, esaret gibi zararları defetmek ya da ganimet almak gibi birtakım faydaları elde etmek yahut müminlerin sırlarını onların düşmanları olan kâfirlere açarak müminlere zarar vermek amaçlanmış olabilir.

"*Halbuki onlar kendilerinden başkasını aldatamazlar*" bu aldatma ile biraz önce geçen aldatma kastedilmiş olabilir. Daha açık bir ifadeyle: İlk açıklamada olduğu gibi buradaki aldatmacayla, Allah ve müminler arasında söz konusu olan ve aldatanların durumuna benzeyen işlere istiâre edilmiş, aldatmaca murat edilmiştir. Yahut ikinci yorumda olduğu üzere, buradaki aldatma gerçek anlamında

---

1 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Şayet bu iki yoruma göre *muhâda'a* ile aldatma eyleminin gerçekleştiğinin ya da her iki tarafın birbiriyle ilişki olarak benzemesi kastedilseydi, o vakit aldatma eylemi Allah Resulü'nden ve müminlerden sâdır olabilirdi. Dolayısıyla *yuhâdi'ûne* kelimesinin *yahde'ûne* anlamında olması zorunlu değildir. Buna verilecek cevap, o zaman Allah'ın "aldatan" veya "aldatılan" olmasında yanlış bir şey yoktur. Fiilin bu iki yoruma göre O'na taalluk etmediğini dikkate almaya da ihtiyaç bulunmamaktadır. Dolayısıyla da her iki cevap da geçersiz olur. Evet, onun için mecazi anlam mümkün olsaydı, Allah'tan değil de Allah Resulü ve müminlerden bu fiilin sâdır olması da mümkün olurdu. *Hâda'a* kelimesi *hada'a* anlamında olmaksızın iki cevap da doğru kabul edilirdi. Bunu düşün!

2 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Yani: "Bütün açılardan" demektir.

3 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Bu aldatma eyleminin Allah'tan ve müminlerden sâdır olmasıdır.

مجازًا عن الجانب الآخر مع اتحاد اللفظ.[١]

ووجه العدول عن خَدَعَ إلى خَادَعَ قصد المبالغة؛ لأنَّ المفاعلة في الأصل للمبالغة، وهي أنْ يفعل كلٌّ من الجانبين مثل صاحبه ليغلبه، وحينئذٍ يقوى الداعي إلى الفعل، ويجيء أبلغ وأحكم، ويحتمل أن يراد بـ**يخادعون** مطلقًا[٢] يخدعون، كما قرأ به بعضهم، وحينئذٍ يندفع بعض[٣] المحذور، ويبقى السؤال بأنَّ خدعَهم للهَ[٤] تعالى محالٌ، ويتأتَّي فيه الأجوبة الأربعة بلا خفاء، ويكون وجه العدول ما سبق آنفًا.[٥]

و **يخادعون** بدل أو بيان لـ**يقول**؛ لأنَّه وإنْ كان واضحًا في نفسه ففيه خفاء بالنسبة إلى الغرض، ولما كان خفاؤه باعتبار الغرض منه اكتفى في بيانه بذكره، وهو الخداع. ويجوز أنْ يكون مستأنفًا، كأنَّه قيل: ولِمَ يدَّعون الإيمان كاذبين؟ فقيل: يخادعون، وكان غرضهم من المخادعة إمَّا دفع المضرَّة عن أنفسهم كالقتل، والأسر؛ أو جذب المنفعة كأخذ الغنائم؛ أو إيصال المضرة إلى المؤمنين كإفشاء أسرارهم إلى أعدائهم من الكفار.

/[٤٩ظ] **وما يخدعون إلَّا أنفسهم**؛ يجوز أنْ يراد بهذه المخادعةِ المخادعةُ التي سبقت، أي: المخادعة المستعارة للمعاملة الجارية بينهم وبين الله والمؤمنين المشبَّهة بمعاملة المخادعين، كما في الوجه الأوَّل، أو المخادعة المحمولة على حقيقتها؛

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: ولو جوّز ذلك بأنْ يكون المراد بالمخادعة على هذين الوجهين وقوع الخدع، أو ما يشابهه من كلٍّ من الطرفين متعلّقًا بالأخر، وحينئذٍ يمكن صدورها من الرسول والمؤمنين، فلا يجب أنْ يكون يخادعون بمعنى يخدعون. فالجواب عنه: أنَّه لا فساد حينئذٍ في كون الله مخادِعًا أو مخادَعًا، فلا حاجة إلى اعتبار عدم تعلُّق الفعل به على هذين الوجهين، فسقط الجوابان. نعم لو أمكن لها معنى مجازي يمكن صدوره من الرسول والمؤمنين دون الله صحَّ الجوابان من غير أنْ يكون خادع بمعنى خدع، تأمّلْ. «منه».

٢ وفي هامش أ ج ش ب: أي: في جميع الوجوه. «منه».

٣ وفي هامش أ ج ش ب: وهو وقوع الخدع من الله والمؤمنين. «منه».

٤ ب: الله.

٥ وفي هامش أ ج ش ب: مِن قصد المبالغة. «منه».

ele alınan bir aldatma eylemidir fakat bu da onların yanlış zanlarına göredir. Ya da üçüncü ihtimalde olduğu gibi buradaki aldatmaca Allah Resulü ve müminler arasında vuku bulan aldatmacadır. Veya dördüncü ihtimalde olduğu gibi aldatmaca onlarla müminler arasındadır. Böylece aldatmaca, daha önce bağlantılı kılınan şeyle ilişkilendirildikten sonra yalnızca kendileriyle sınırlı olan bir aldatmaca olacaktır. Bu durumda yaptıkları aldatmacanın zararı sadece kendilerine ulaşır ve bu zarar başkasına uğramaz. Bunun benzeri bir ifade şöyledir: "Falanca kişi filanca şahsa (güya) zarar verdi; fakat kendisinden başkasına zarar veremedi." Bu gibi kullanımlar bütün dillerde yer almaktadır. *Mufâ'ale* ve diğer kalıplarda da geçerlidir. Dolayısıyla aldatmacayı veya ona benzer bir eylemi hasretmesine işaret eden bu ifade, mecaz veya onun zararının kendilerine özgü olmasından kinâye olur. Diğer bir ihtimale göre birinci ve ikinci konumda onlar arasında gerçekleşen eylem onların zararını ifadeye yönelik bir mecâz-ı mürseldir. Şöyle söylemek de mümkündür: Bu aldatmaca veya eylem onlara has kılındığında sözü edilen aldatmaca ve eylemin onlarla sınırlı olduğunu iddia etmek imkân kâbilindedir. O vakit bu işin zararının da onlara has olduğu doğrudan değil de dolaylı olarak anlaşılır. Hâliyle ne mecaza ne de kinâyeye ihtiyaç kalır.

Bu ifadeyle ister iki kişi arasında gerçekleşsin isterse tek tarafla sınırlı olsun, yukarıda söz edilenden başka bir aldatma da kastedilmiş olabilir. Birinci duruma göre (yani aldatmacanın iki kişi arasında vuku bulduğu kabul edilirse) bu ifadeyle onlar arasında veya kendi içlerinde gerçekleşen gerçek anlamda bir aldatmanın kastedilmiştir. Dolayısıyla bu dört yoruma göre vuku bulan daha önceki aldatma eyleminin içerisindedirler ve kendilerini aldatmaktadırlar yine kendilerini bu aldatmaca sayesinde önemli işler ve arzulanan hedeflerin meydana geleceğine yönelik gerçek dışı kabuller ve yalanlarla kandırmaktadırlar. İşte bununla aldanırlar ve gönülleri rahata erer. Aynı şekilde boş arzular ve emellere sevk ederek nefisleri onları aldatır. İkinci duruma gelince (yani aldatmanın tek bir tarafla sınırlı olduğu kabul edilirse) *muhâda'a* ifadesiyle *had'* (tek taraflı bir aldatma) kastedilmiştir. Bu durumda aldatma işinin onların nefislerinden olduğuna yönelik bakış açısına ihtiyaç kalmaz.

Şurası açıktır ki *muhâda'a* kelimesinin gerçek anlamı irade sahibi ve her biri diğerini kötülüğe maruz bırakmak isteyen iki özneyi gerekli kılar. *Had'* kelimesinin gerçek anlamı ise anlayış ve şuur sahibi bir varlığı gerektirir. Nitekim tarifinden de bu anlaşılmaktadır.

لكن في ظنهم الفاسد، كما في الوجه الثاني، أو المخادعة الواقعة بينهم وبين الرسول والمؤمنين، كما في الوجه الثالث، أو بينهم وبين المؤمنين، كما في الرابع، مقصورة على أنفسهم بعد تعليقها بما علِّقت به سابقًا بناءً على أنَّ ضررها عائد إليهم لا يعدوهم، ونظيره: «فلان يضارُّ فلانًا وما يضارُّ إلَّا نفسه». ومثل هذا الاستعمال شائع في اللغات كلِّها جارٍ في باب المفاعلة وغيرها. فيكون العبارة الدالَّة على قصر تلك المخادعة أو المعاملة الشبيهة[1] بها مجازًا أو كنايةً عن انحصار ضررها فيهم، أو يجعل لفظ الخداع مجازًا مرسلًا عن ضرره في المرتبة الأولى والثانية. ويمكن أنْ يقال: لمّا انحصر تلك المخادعة أو المعاملة فيهم جاز أنْ يدَّعى أنَّ نفسَ تلك المخادعة أو المعاملة مقصورةٌ عليهم، وحينئذٍ يكون انحصار ضررها فيهم مفهومًا تبعًا لا قصدًا؛ فلا حاجة إلى تجوُّز أو كناية.

ويجوز أنْ يراد بها مخادعة أخرى غير ما سبقت، إمَّا جارية بين اثنين أو مقتصرة على واحد، فالأولى بأنْ يراد بها المخادعة الحقيقيَّة الجارية فيما بينهم /[٥٠و] وبين أنفسهم؛ فإنَّهم في المخادعة السابقة الواقعة على تلك الوجوه الأربعة ويخدعون أنفسهم فيوهمونها الأباطيل والأكاذيب من أنَّه سيتفرع على هذا الخداع أمور مهمة وأغراض مطلوبة، وهي تنخدع بذلك، وتطمئن، وكذلك أنفسهم تخدعهم حيث تمنِّيهم وتحدثهم بالأماني والأطماع الفارغة. والثانية بأنْ يراد بالمخادعة الخدع؛ فلا يحتاج حينئذٍ إلى اعتبار الخدع من جانب الأنفس.

ومن البيِّن أنَّ حقيقة المخادعة تقتضي فاعلين مختارين يقصد كلٌّ منهما إصابة الآخر بمكروه. وحقيقة الخدع تقتضي متعلَّقًا ذا فهم وشعور، كما يفهم من تعريفه؛

---

١ ب: المشبهة.

Her ikisinin de münafıklar ve nefisleri arasında vuku bulması düşünülemez. Onunla, iki ayrı varlığın bulunmaması nedeniyle kendilerinin kastedilmesi veya onlar için herhangi bir şuur ve tercih söz konusu olmadığı için onların dürtülerinin/duygularının kastedilmesi arasında fark yoktur. *Muhâda'a* ve *had'* kelimesinin gerçek anlamındaki kullanımıyla iki tarafa yönelik zararı olumsuzlamak ve o ikisiyle benzerlik içeren anlamı ispat etmek/olumlamak kastedilmektedir. Nitekim bu, daha önceki dört yorumdan ilkinde de yer almaktadır. Yoksa ne *muhâda'a* ne de *had'* kelimesinin gerçek anlamı amaçlanmaktadır. Kelime *mâ yahde'ûne*, *hadde'a* kalıbından *mâ yuhaddi'ûne*, *yâ* harfi fethalanarak *mâ yahaddi'ûne* şeklinde okunmuştur. Bunun aslı *yahtedi'ûne*'dir ve anlamı *yahde'ûne* ile aynıdır -tıpkı *yaktedirûne*/güç yetirmek kelimesinin *yakdirûne* ile aynı olması gibi- (daha sonra kelimede) idgam yapılmıştır. Kelime aynı zamanda edilgen olarak *yuhde'ûne* ve *yuhâde'ûne* şeklinde de okunmaktadır.

O zaman "*illâ enfüsehum* (kendilerinden başkasını)" ifadesinin anlamı *illâ an enfüsihim* şeklindedir. Bu durumda, harf-i cerrin düşürülmesi söz konusudur. Şöyle denilir: *Hada'tü Zeyden nefsehû* (Zeyd'in kendisini aldattım.) Yani bu ifadenin aslı, *an nefsihî* şeklindedir. Tıpkı *Vehtâra Mûsa kavmehû* (Musa kavmin(den bazı kimseler)i seçti.)[1] âyetinde olduğu gibi. İfadenin temyiz olarak mansûb olması ise sadece aldatmanın ma'rife olmasına ve *an* harfiyle kullanılmasına -ki bu, onun *sudûr* (ortaya çıkış) anlamını içermesine binaendir- cevaz verenler için söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle (cümle şöyle takdir edilebilir): *Mâ yahde'ûne illâ had'an sâdiran an enfusihim, münteşien anhâ*/Onlar sadece kendilerinden ortaya çıkan bir aldatma eylemiyle bunu yaptılar.

Nefs, bir şeyin kendisidir. Daha sonra çam kozalağı şeklindeki âzâ olan kalp için de *nefs* kelimesi kullanılmıştır. Çünkü kişinin kendisi anlamına gelen *nefs*in varlığını sürdürmesi bu organ sayesindedir. Bu anlamı dolayısıyla ruh için de kan için de *nefs* kelimesi kullanılmaktadır. Kendisine çok fazla ihtiyaç duyulması sebebiyle su için ve "falan kişi nefsine danışıyor" cümlesinde olduğu gibi görüş/fikir için de *nefs* denilir. Zira o fikir de nefisten çıkmaktadır. Böyle olunca da sonucun, sebebin ismiyle adlandırılması kabilinden bir kullanım olur. Yahut fikir, kendisine emir ve işaretlerde bulunan bir zâta benzetilmiş olur. Böylelikle benzerlik üzerine kurulu bir istiâre gerçekleşir.

Burada *enfüs* kelimesiyle kastedilen onların bizzat kendileridir. O halde onların aldatmacalarının kendilerine hasredilmesiyle zararın da sadece onlar için olmasının kastedildiği ortaya çıkar. Nitekim bu husus ilk cevapta geçmişti.

1 A'râf, 7/155.

فلا يتصوَّر وقوعهما[1] بين المنافقين وأنفسهم سواء أريد بها ذواتهم لعدم الاثنينية أو دواعيهم لعدم الشعور والاختيار لها. فالمراد بإرادة حقيقة المخادعة والخدع نفيُ إرادة الضرر اللازم لهما، وإثباتُ إرادة معنى شبيه بهما كما في الوجه الأوَّل من الوجوه الأربعة، لا حقيقة المخادعة أو الخدع. وقرئ: وما يَخْدَعُون، وما يُخدِّعُونَ مِن خدَّع، ويَخَدِّعُونَ بفتح الياء، والأصل يَخْتَدِعُونَ معنى يخدعون كيقتدرون بمعنى يقدرون فأُدغم، ويُخْدَعُون ويُخادَعون على لفظ ما لم يسمَّ فاعله.

وحينئذٍ يكون **إلّا أنفسهم** معناه: إلَّا عن أنفسهم، على حذف حرف الجر. يقال: «خدعت زيدًا نفسه»، أي: عن نفسه نحو: وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ [الأعراف، ١٥٥/٧]. وأمَّا النصب على التمييز فإنَّما يكون عند من يجوِّزه معرفة واستعمال الخدع بعن بناءً على تضمينه معنى الصدور، أي: ما يخدعون إلَّا خدعًا صادرًا عن أنفسهم[2] منتشأً عنها.

والنفس: ذات الشيء. ثم قيل للقلب، بمعنى العضو /[٥٠ظ] الصنوبريّ، نفس؛ لأنَّ قوام النفس بمعنى الذات بذلك العضو، ولهذا المعنى أيضًا يقال للروح نفس وللدم نفس، وللماء لفرط حاجتها إليه، وللرأي في قولهم: «فلان يؤامر نفسه»، أي: يشاورها؛ لأنَّه ينبعث عنها، فيكون من قبيل تسمية المسبَّب باسم السبب أو يشبه ذاتًا تأمره، وتشير عليه، فيكون استعارة مبنيَّة على المشابهة.

والمراد بالأنفس[3] ههنا ذواتهم، وحينئذٍ يتعيَّن أنْ يراد بحصر خداعهم في ذواتهم قصر ضرره عليهم، كما سبق في الجواب الأوَّل.[4]

١ أ: وقوعها.
٢ ب: نفسهم.
٣ ب: بالنفس.
٤ وفي هامش أ ج ش ب: وهو قوله: يجوز أنْ يراد بهذه المخادعة المخادعة التي سبقت إلخ. فإنَّه جواب سؤال

Yine *enfüs* ile onların fikirlerinin murat edilmesi de mümkündür. O zaman da son iki cevap belirginleşir ve açık bir şekilde benzerliği dikkate alma daha evlâ olur. İşte bu, *Keşşâf* müellifinin sunduğu fikirlerin hâsılasıdır.[1]

Sonra bilesin ki muhakkik filozoflara, müslüman sûfilere ve diğerlerine göre tercih edilen görüş, nefsin kendi zâtında mücerret bir cevher olduğu, bedene onu yönetip onda tasarrufta bulunacak bir ilinti ile bağlı olduğudur. Onun bağlı olduğu yer ilk olarak kalbî, hayvânî ruhtur ki sol göğüs boşluğunda yer alır, besinlerin buharından ortaya çıkar, latîf bir (varlıktır), nefisteki kuvvet hayvânî ruha fayda verir ve o da bütün bedene sirâyet eder. Bu şekilde bütün organlar da ondan faydalanır ve ondaki fayda tamamlanır. Bu mücerret cevhere bazen kalp ve aynı şekilde ruh da denilir. Buna göre "onların nefisleri" ile gerçek anlamda onların bedenleri ile ilişkili bulunan nefislerin kastedilmesi mümkündür. Zira nefs bu mücerret cevher ve zât için belirlenmiş bir kelimedir. Kelimenin sadece zât için belirlenmesi ihtimaline göre hakiki olsun mecazi olsun onun için kullanılması uygundur. Çünkü zât, beden ve rûh-i mücerredin toplamından ibaretse nefs kelimesinin onun için kullanımı, bütünün ismini parçaya verme kabilindendir. Eğer zât, sadece bedenden ibaretse bu durumda nefs kelimesinin onun için ifade edilmesi o ikisi arasındaki bir irtibattan dolayı olur. Zâtın yalnızca ruh-i mücerretten ibaret olması durumunda ise (*nefs* kelimesinin onun için kullanımı) açık bir anlamdır. Nitekim zât, gerçek anlamda kendisinden "ben" diye bahsedilen, hayatın başından sonuna kadar baki kalan şeydir. Geriye kalanlar ise ona oranla ârızî durumlar gibidir. Şüphesiz burada mesele rûh-i mücerred ile alakalıdır yoksa bedenle değil. Çünkü beden her gün değişmektedir. Buna göre nefsin zât anlamında ruh için kullanılması gerçek anlamdadır. Onun haricindekiler için ise mecazdır. "Onların nefisleri" ile zât anlamında onların bedenleriyle irtibatlı olan nefs-i nâtıkâları veya kalpler ya da ruhları kastedildiğinde onlarla Allah ve müminler arasında gerçekleşen aldatma eyleminin zararının kendilerine döndüğü ve onlarla sınırlı kaldığında şüphe bulunmaz.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/175.

ويجوز أنْ يراد آراءهم، وحينئذٍ يتعيَّن الجوابان[1] الأخيران، ويكون اعتبار المشابهة أولى[2] كما لا يخفى، هذا حاصل ما أورده صاحب **الكشاف**.[3]

ثم اعلم أنَّ المختار عند المحقِّقين من الفلاسفة، وأهل الإسلام من الصوفية، وغيرهم أنَّها، أي: النفس جوهر مجرَّد في ذاته متعلِّق بالبدن تعلُّق التدبير والتصرُّف. ومتعلقه أوَّلًا هو الروح الحيوانيُّ القلبيُّ المتكوَّن في جوفه الأيسر من بحار الغذاء ولطيفة ويفيده قوَّة بها يسري في جميع البدن، فيفيد كلّ عضو قوة بها يتمُّ نفعه. وقد يطلق على هذا الجوهر المجرَّد القلب، والروح أيضًا. فعلى هذا، يمكن أنْ يراد بالأنفس النفوس المتعلِّقة بأبدانهم على سبيل الحقيقة بأنْ يكون النفس موضوعًا لهذا الجوهر المجرد كما للذات. وعلى تقدير وضعه للذات فقط، يصحُّ أيضًا إطلاقه عليه، إمَّا بالحقيقة أو بالمجاز؛ فإنَّ الذات لو كانت عبارة عن مجموع الجثَّة والروح /[٥١و] المجرَّد فإطلاق النفس عليه من إطلاق اسم الكلِّ على الجزء، وإنْ كانت[4] عبارة عن الجثَّة فقط فإطلاقه عليه لعلاقة واقعة[5] بينهما، وإنْ كانت عبارة عن الروح المجرَّد فقط وهو الظاهر؛ فإنَّ الذات في الحقيقة ما يعبَّر[6] عنه[7] بلفظ أنا وهو الباقي من أوَّل العمر إلى آخره وما عداه كالعوارض بالنسبة إليه. ولا شكَّ أنَّ هذا الأمر هو الروح المجرَّد لا الجثَّة؛ فإنَّها كلَّ يوم تتبدَّل، فعلى هذا، إطلاق النفس بمعنى الذات عليه حقيقة، وفيما عداه مجاز. وإذا أريد بأنفسهم النفوس الناطقة المتعلِّقة بأبدانهم أو القلوب أو الأرواح بمعناها. فلا شكَّ أنّ ضرر المخادعة الواقعة بينهم وبين الله والمؤمنين راجع إليها مقصور عليها،

مقدَّر صرَّح به صاحب **الكشاف** نقوله (ج ش ب: بقوله) فإنْ قلت: ما المراد بقوله: يخادعون إلّا أنفسهم. «منه».

١ وفي هامش أ ج ش ب: أعني: قوله: ويجوز أنْ يراد بها مخادعة أخرى على وجهيه. «منه».

٢ وفي هامش أ ج ش ب: لأنَّك ما لم تعتبرها على سبيل الشبهة ذاتًا تأمره وتشير عليه لم يحسن مخادعتها ولا خدعها ولا يخفى أنَّ مجرَّد السببيَّة والمسببيَّة لا يكفي في ذلك. «منه».

٣ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٧٥.

٤ أ: كان.

٥ ب: واحدة.

٦ ش ب: يعتبر.

٧ ج ش ب – عنه.

Fakat bu sınırlı bir hasrediştir. Zira (bu fiillerinden dolayı ortaya çıkan) zarar onların bedenlerine, kozalak şeklindeki kalplerine ve aynı zamanda hayvânî ruhlarına erişecektir. O, asla sadece ruhları için söz konusu olmayacaktır. Bu yoruma binaen ilk cevabı ve aynı şekilde son iki cevabı vermek mümkündür. Mesele şu ki onlar ve onların nefisleri arasında bir ayrım (ikilik) bulunduğu zaman o ikisi arasında karşılıklı aldatmaya benzeyen bir eylemin bulunduğu tasavvur edilebilir. Bu aldatma işi ise ilk aldatma (anlamını) içerir. Aynı şekilde bununla kozalak şeklindeki kalpleri ve hayvânî ruhlarının kastedilmesi de mümkündür. O vakit ilk cevabı, sınırlı bir hasretme olması şartıyla vermek mümkündür. Fakat nefs-i nâtıkanın var olmasıyla birlikte, zararın o ikisine özgü kılınmasını sağlayacak yorum şeklinin bulunmaması bu ihtimali bertaraf eder. Kozalak şeklindeki kalbin kastedilmesi ihtimaline göre, buna aynı şekilde son iki cevabı vermenin mümkün olduğu ifade edilebilir. Bu görüşler uzak kabul edilemez zira bunlardan bir kısmı rûh-i mücerredin ispatına dayanmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın kelâmı, bu meselenin hakikatte bulunduğu hâle uygun olarak inmiştir. Yoksa bazı insanların asılsız düşüncelerine uygun olarak değil.

"*Onlar farkında değildirler*": *Şu'ûr* bir şeyi duyuyla algılamaktır. Beden(in üzerin)den sarkan elbise anlamında *şi'âr* kelimesinden türemiştir. Yine bu kökten *meşâ'iru'l-insân* kullanımı bulunmaktadır ki bu, insanın algılamasını sağlayan beş duyu anlamındadır. Çünkü bu duyular sanki elbise gibi onun bedenini sarmaktadır. Bir şeyi idrak etmenin, (onun) ince ve gizli bir yönünü idrak etmek olduğu ve *şi'r* kelimesinden türediği de ifade edilmiştir. İlk anlam daha beliğ ve buradaki duruma daha uygundur. Zira (sözü edilen durumda) en âşikâr bilgileri -yani mahsûsâtı (duyuyla algılananları)- dahi idrak edememeleri dolayısıyla onları hayvanlar mertebesine indirme söz konusudur. İşte bizzat bundan dolayı Allah, *lâ ya'lemûn* (onlar bilmezler) sözü yerine *lâ yeş'urûn* (onlar farkında değildirler) ifadesini tercih etmiştir. Bu cümlenin mef'ûlü bilindiği için düşürülmüştür. Daha açık bir ifadeyle şöyle ifade edilebilir: Onlar bu aldatmacalarının vebalinin kendilerine döneceğinin ya da Allah'ın onları hakkıyla bildiğinin farkında değildirler. (Ancak) en güzeli, özel bir nesneyle ilişkilendirmeksizin idraki onlardan olumsuzlamada vurgulu anlatımın bulunması sebebiyle bu fiile bir nesne takdir etmemektir. Umûmî ifadenin zikredilmesi veya düşürülmesi eşittir; fakat bir ifadeyi düşürmek daha özet bir anlatım sağlar.

لكنَّ قصرًا إضافيًّا؛ فإنَّ ذلك الضرر يعود إلى جثَّتهم وقلوبهم الصنوبريَّة وأرواحهم الحيوانيَّة أيضًا، فإنَّ عذابهم لا يكون روحانيًّا فقط، فعلى هذا التقدير، يتأتَّى الجواب الأوَّل وكذا يتأتَّى الجوابان الأخيران أيضًا، فإنَّه لما ثبتت[1] الاثنينيَّة بينهم وبين أنفسهم يمكن أنْ يتصوَّر بينهما معاملة شبيهة بالمخادعة، والخداع يتضمَّنها المخادعة الأولى، ويمكن أنْ يراد بها قلوبهم الصنوبريَّة وأرواحهم الحيوانيَّة، وحينئذٍ يتأتَّى الجواب الأوَّل بشرط أنْ يكون القصر إضافيًّا؛ لكن يخدشه أنَّه لا جهة لتخصيص لحوق الضرر بهما مع وجود /[٥١ظ] النفس الناطقة. وعلى تقدير إرادة قلوبهم الصنوبريَّة، لا يبعد أنْ يقال: يتأتَّى الجوابان الأخيران أيضًا. ولا يستبعد هذه الوجوه بأنَّ بعضها موقوف على إثبات الروح المجرَّد، فإنّ كلام الله سبحانه إنَّما ينزل على ما هو المطابق لِما في نفس الأمر لا على ما يتوهَّمه المتوهِّمون.

وما يشعرون؛ الشعور: إدراك الشيء بالحاسة. مشتقٌّ من الشعار، وهو ثوب يلي الجسد، ومنه مشاعر الإنسان، أي: حواسَّه الخمس التي يشعر بها؛ لأنَّها متلبِّسة بجسده كالشعار. وقيل: هو إدراك الشيء من وجه يدقُّ ويخفى، مشتقٌّ من الشعر. والمعنى الأوَّل أبلغ وأنسب بالمقام؛ لأنَّ فيه إشعارًا بانحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون أجلى المعلومات، أعني: المحسوسات، ولذلك بعينه اختاره على «لا يعلمون». ومفعوله محذوف للعلم به، أي: وما يشعرون أنَّ وبال خداعهم راجع إلى أنفسهم أو اطلاع الله عليهم. والأحسن أنْ لا يقدَّر له مفعول؛ لأنَّ المبالغة في نفي الشعور عنهم من غير نظر إلى متعلَّق خاصٍّ. وأمَّا العام فذكرُه وحذفُه سواء في المعنى، والحذف أخصر.

---

١ ب: ثبت.

Bakara, 2/10

"*Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını artırır. Yalan söylemeleri sebebiyle onlar için acı verici bir azap bulunmaktadır.*"

"*Onların kalplerinde bir hastalık vardır*": *Râ* harfi sâkin bir şekilde *mard*[in] olarak da okunmuştur. *Marad* (hastalık): Bulunduğu yerde ortaya çıkan eylemlerdeki bozukluğu gerekli kılan bir vasıftır. Kalbin gerçek anlamda bununla nitelenmesi mümkündür. Çünkü insan, haset, nifak ve kötü bir şeyi izlemek gibi bir (hastalığa) duçar olmaktadır. Eğer bunlara devam ederse bu durum, kalbin mizacının ve acıyı hissetme özelliğinin değişmesine sebep olur. Münafıkların kalplerinin bu değişimle nitelenmesi ise bilinmemektedir. Burada kastedilen husus, mecazi bir anlamdır ki o da yanlış inanç ve inkâr gibi, bir afet ya da kin, haset, nefret gibi, kötü fiilleri işlemeye sevk eden bir durum yahut zaaf, korkaklık ve yüreksizlik gibi faziletleri kazanmaya engel olan hususlardır. Çünkü onların kalpleri bütün bu nitelikleri taşmaktaydı.

Bu âyet, istînâf cümlesidir. Onların aldatmacalarının gerektirdiği işleri ve içerisinde bulundukları münafıklığı açıklamak için gelmiştir. (Bir önceki âyette ifade edilen) idraksizliklerini vurgulamak için de gelmiş olabilir. (Fakat) birincisi daha uygundur. Zira "*onlar farkında değildirler*" sözü ara cümledir ve temel konu değildir. Dolayısıyla onun (bu şekilde) açıklanması güzel olmaz.

Ne vakit, Allah Resulü'nün durumunun istikrar kazandığını, şanının yüceldiğini, düşmanlarına galibiyetinin arttığını ve zaferlerinin beldelere yayıldığını izlemeleri sebebiyle bu hastalıklar onlarda günden güne arttı, işte o zaman Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "*Allah da onların hastalığını artırır*" "*artırma*" ile kalplerinin mühürlenmesi kastedilmiş olabilir. Öyle ki ne onlarda olan noksanlıklardan bir şey eksilir ne de onlarda olan noksanlığa herhangi bir şey dâhil olur. Günden güne bu artış yenilendiği için bu cümle, kendisine atıfta bulunulan cümlenin zıddına, fiil cümlesi olarak gelmiştir. (Kendisine atıfta bulunulan cümle ise bir isim cümlesi olan) "*Onların kalplerinde hastalık vardır*" sözüdür. Hastalığın aslı onların kalplerinde karar kılmıştır. Bundan dolayı da anlam isim cümlesiyle edâ edilmiştir.

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾
[البقرة، ٢/١٠]

في قلوبهم مرض؛ وقرئ: مرْض بسكون الراء. والمرض: صفة توجب وقوع الخلل في الأفعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة. ويمكن اتِّصاف القلب به حقيقة، وذلك لأنَّ الإنسان إذا صار مبتلىً بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه، /[٥٢و] فإذا دام به ذلك صار سببًا لتغيُّر مزاج القلب وتألُّمه. واتِّصاف قلوب المنافقين بهذا التغيُّر غير معلوم، فالمراد به ههنا المعنى المجازي الذي هو آفةٌ، كَسُوء الاعتقاد، والكفر؛ أو هيئةٌ باعثةٌ على ارتكاب الرذائل، كالغلِّ، والحسد، والبغض؛ أو مانعةٌ عن اكتساب الفضائل، كالضعف، والجُبْن، والخَوَر؛ لأنَّ قلوبهم كانت متَّصفةً بهذه الأعراض كلِّها.

وهي جملة مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق. ويحتمل أنْ يكون مقرَّرة لعدم شعورهم. والأوَّل أنسب؛ لأنَّ قوله: **وما يشعرون** معترضة غير مقصودة[١] فلا يحسن تبيينها.[٢]

ولـمَّا كانت[٣] هذه الأعراض تتزايد يومًا فيومًا لِما كانوا يشاهدونه من ثبات أمر الرسول، واستعلاء شأنه، وتضاعف نصرته على الأعداء، وتبسُّطه في البلاد قال الله تعالى: **فزادهم الله مرضًا؛** ويحتمل أنْ يراد بالزيادة الطبع، أي: الختم على قلوبهم حتى لا يخرج شيء من هذه النقائص ولا يدخل شيء ممَّا لها من النقائص،[٤] ولتجدُّد ذلك التزايد يومًا فيومًا أتى بالجملة الفعليَّة بخلاف ما عطفت عليه، أعني: قوله: **في قلوبهم مرض**؛ فإنَّ أصل المرض كان ثابتًا مستقرًّا في قلوبهم، فلذلك أدَّى بالجملة الاسميَّة.

١ ب: مفصولة.
٢ ج ش: تبينها؛ ب: تبنيها.
٣ ب: كان.
٤ أ: النقائض.

Bazı kimseler bu cümleyi bir dua olarak ele almışlardır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın: "*Cehennem ehli (Allah'ın rahmetinden) uzak olsun!*"[1] âyetinde olduğu gibi. Cümlenin başındaki *fâ* harfi, ilk cümlenin içeriğinin duaya sebebiyet verdiğini ifade etmek içindir. Artma, geçişsiz ve iki nesne alabilen geçişli bir fiil olarak kullanılır. *Meradan* (hastalık) kelimesi bu fiilin ikinci nesnesidir. Bu kelimenin temyiz olması ve fiilin ilk nesnesinin de düşürülmüş (gizli olması) ihtimal dâhilindedir. Diğer bir ifadeyle (cümle şöyle takdir edilebilir): *Zâdehumu'llâhu meradahüm* (Allah onları hastalık bakımından artırdı (onların hastalıklarını artırdı)). Hastalık kelimesi belirsiz olarak geldi. Çünkü onların kalbinde artırılan hastalık, üzerinde fazlalaştırılma yapılan hastalıktan farklıdır. Artırma eyleminin Allah Teâlâ'ya izâfe edilmesinin sebebi bütün fiillerin fâilinin Allah Teâlâ olmasıdır. Fiillerin tamamı, O'na dayanması ve O'ndan sâdır olması açısından güzeldir. (Fakat) onların iyi ve kötü diye sınıflandırılması, o fiillerin kendisinden veya kendisinde ortaya çıktığı kişiye nispetledir. Eğer bu eylemler o kişinin mutluluğunu temin ediyorsa güzel, değilse kötü olurlar.

"*Onlar için acı verici bir azap bulunmaktadır*": *Elime fehüve elîm* (Acı çekti o acı çekendir) denilir. *Elîm* kelimesi burada ism-i mef'ûl anlamındadır. Tıpkı "*veci'a fehüve vecî'un* (acı çekti o acı çekendir)" kullanımında olduğu gibi "*mûca'*/acı çeken" demektir. Kelime "azap verici" olan özneyle içi içe olmasından dolayı, azaba isnat edilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ'nın: "*Onların ticareti kazanmadı*"[2] âyetinde kazancın ticarete isnat edilmesinde de bu söz konusudur. Çünkü ticaret tüccara eşlik eden durumlardan biridir. "*Elîm* kelimesi *fa'îl* kalıbındadır ve ism-i fâ'il anlamı taşır" denilmez. İnşallah "*Göklerin ve yerin yaratıcısıdır* (*Bedî'*)"[3] âyetinde geleceği üzere böyle bir şey sâbit (yerleşik) bir kullanım değildir. Bu kelimede mübalağa/vurgu ve acının son sınırına ulaştığına yönelik bir ikaz bulunmaktadır. Öyle ki azap edilene erişmesi gibi onun niteliğini de göstermektedir. Buna göre mecaz isnatta olur. Eğer "acı çeken" acı ile iç içe olan şey anlamında kabul edilirse azap, acıyla iç içe olan bir durum değildir. Çünkü her ikisi de bir mevsufta bir araya gelmişlerdir. Dolayısıyla da mecaz müfred kelimede olur. Fakat mübalağa anlamı kaybolur.

1 Mülk, 67/11.
2 Bakara, 2/16.
3 Bakara, 2/117.

وجعله بعضهم جملة دعائيَّة، كقوله تعالى: فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ [الملك، ١١/٦٧]، والفاء لسببيَّة مضمون الجملة الأولى للدعاء، والزيادة تجيء لازمًا ومتعديًا إلى مفعولين، /[٥٢ظ] فقوله: **مرضًا** مفعوله الثاني. ويحتمل أنْ يكون تمييزًا، والمفعول الأوَّل محذوفًا، أي: زادهم الله مرضهم. ونكَّر لأنَّ المزيد غير المزيد عليه. وإنّما أسند الزيادة إلى الله سبحانه؛ لأنَّ فاعل الأفعال كلِّها هو الله سبحانه وهي من حيث استنادها[1] إليه سبحانه،[2] وصدوره عنه حسن كلُّها، وانقسامها إلى الحسن والقبيح إنَّما هو بالنسبة إلى من يظهر منه أو فيه؛ فإنَّها إنْ كانت مثمرة لسعادته فهي حسنة وإلَّا فهي قبيحة.

ولهم عذاب أليم؛ يقال: أَلِمَ فهو أليم، بمعنى المُؤلَم، اسم مفعول، كوجع فهو وجيع بمعنى الموجَع. وإنَّما أسند إلى العذاب؛ لأنَّه من ملابسات فاعله الذي هو المعذِّب، كما أسند الربح إلى التجارة في قوله: فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ [البقرة، ١٦/٢]؛ لأنَّها من ملابسات التاجر. وما يقال: إنَّه فَعِيلٌ بمعنى مُفْعِل، اسم فاعل،[3] فهو غير ثابت على ما سيجيئ في قوله تعالى: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [البقرة، ١١٧/٢] إنْ شاء الله تعالى. وفيه مبالغة وتنبيه على أنَّ الألَم بلغ الغاية بحيث عرض لصفة المعذّب كما عرض له. وعلى هذا، يكون المجاز في الإسناد ولو جعل المؤلَم بمعنى ما يلابسه الألم فالعذاب ممَّا لا يلابسه الألم؛ لأنَّهما متلاقيان في موصوف واحد فيكون المجاز حينئذٍ في المفرد؛ لكن يفوت المبالغة.

---

١ أ: استبنادها.
٢ ب – وهي من حيث استنادها إليه سبحانه.
٣ ب – اسم فاعل.

Eğer "Niçin ısrarcı kâfirler için '*Onlar için büyük bir azap vardır*'[1] denildiğinde "azap" kelimesini "büyük" sıfatıyla niteledi fakat sebebini zikretmedi de münafıklarla ilgili '*Yalan söylemeleri sebebiyle onlar için acı verici bir azap bulunmaktadır.*'[2] denildi ve bu azabın sebebi -ki o da yalandır- zikredildi?" dersen biz de şöyle cevap veririz:

Çünkü ısrarcı kâfirler kovulmuş ve haklarında hüküm verilmiş kişilerdir. Onlar küllî hicâb ehli kişilerdir, kalpleri ezelde mühürlenmiştir. Nitekim Allah Teâlâ bunu şöyle ifade etmektedir: "*Ant olsun ki cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık.*"[3] Ancak münafıklar, işin özünde potansiyelleri bulunan ve yaratılış itibariyle aydınlanmaya kabiliyetli kişilerdir. Ne var ki onlar kötü eylemler ve günah işlemelerinin sonucunda oluşan pas ile kalpleri perdelenmiş[4] hatta nefislerinde karanlık melekeler iyice yer etmiş, netice itibariyle de mutsuz, şaşkın ve kaybolmuş bir şekilde kalmış kişilerdir. Dolayısıyla kovulmuş kişilerin azabının daha büyük olması gerekir fakat onlar kalplerinin kirli olması sebebiyle tıpkı bir ölünün veya felç olmuş birinin organı kesildiğinde veya dağlandığında gerçekleşen durum gibi o azabın acısını hissedemezler. Fakat münafıklar, özlerinde (imana yönelik) kapasitelerinin ve genel olarak idraklerinin bulunması sebebiyle, acının şiddetini hissederler. Böylece onların azapları yalan ve yalanın peşi sıra gelen eylemlerin bir sonucu olarak ısrarcıların azabının hilâfına acı verici olur. Çünkü onların azabı zâtîdir, ârızî bir durum sebebiyle değildir.

"*Yalan söylemeleri sebebiyle*": Yalan, bir şeyi kendi bulunduğu durumdan farklı olarak haber vermektedir. (Kelime) *kezzebe*den ve tasdik etmenin zıddı olarak *yükezzibûn* şeklinde okunmuştur. Bu okuyuş bir diğer yoruma göre, yalan söylemede aşırıya gitme anlamındaki ve fiilin geçişli yapılmasını dikkate almadan, yalan söylemedeki kuvvet ve aşırılığa delâlet eden *kezzebe*den gelmektedir. Nitekim doğru söyleme konusunda da mübalağa yapılarak *saddaka* denilmiştir. Bu ikisinin benzeri bir durum "*Bâne'ş-şey'u ve beyyene* (Bir şey açığa çıktı ve daha görünür oldu.)" kullanımında da vardır.

1 Bakara, 2/7.
2 Bakara, 2/10.
3 A'râf, 7/179.
4 Müellif, Mutaffifin, 83/14. âyete işaret ediyor olabilir.

فإنْ قلت: لِمَ قيل في حق الكفَّار المصرِّين: وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ [البقرة، ٧/٢] حيث وصف العذاب بالعظم ولم يذكر له سبب؛ وفي حقِّ المنافقين:[١] وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا /[٥٣و] يَكْذِبُونَ [البقرة، ١٠/٢] وذكر سببه الذي هو الكذب؟

٥ قلنا: لأنَّ الكافرين المصرِّين هم المطرودون الذين حقَّ عليهم القول، وهم أهل الحجاب الكلِّي المختوم على قلوبهم أزلًا كما قال الله[٢] تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ [الأعراف، ١٧٩/٧]. وأمَّا المنافقون فكانوا مستعدِّين في الأصل قابلين[٣] للتنوُّر بحسب الفطرة؛ لكن اُحتجبت[٤] قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل وارتكاب المعاصي[٥] حتى رسخت في نفوسهم الملكات
١٠ المظلمة، فبَقَوْا شاكين حَيَارَى تائهين؛ فعذاب المطرودين ينبغي أنْ يكون أعظم لكنَّهم لا يجدون شدَّة ألمه لعدم صفاء قلوبهم، كحال العضو الميِّت أو المفلوج إذا وقع عليه القطع والكي. وأمَّا المنافقون فلثبوت استعدادهم في الأصل وبقاء إدراكهم في الجملة يجدون شدَّة الألم فيكون عذابهم[٦] مؤلمًا مسبَّبًا عن الكذب ولواحقه بخلاف عذاب المصرِّين، فإنَّه ذاتيٌّ لهم لا لأمر عارض.

١٥ **بما كانوا يكذبون؛** الكذب: هو الإخبار عن الشيء بغير ما هو عليه. وقرئ: يُكَذِّبُونَ، مِنْ كذَّبه نقيض صدَّقه، أو مِنْ كذَّب الذي هو مبالغة في كذب دال على قوَّة الكذب وعظمه من غير نظر إلى تعدُّد الفاعل، كما بولغ في صدق. فقيل: صدَّق، ونظيرهما: بَانَ الشيءُ وبَيَّنَ،

---

١ ب – **ولهم عذاب عظيم** حيث وصف العذاب بالعظم ولم يذكر له سبب؛ وفي حقِّ المنافقين.
٢ أ ج ش – الله.
٣ ب: قائلين.
٤ ب: احتجب.
٥ لعلَّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين، ١٤/٨٣].
٦ أ + عذابًا، صح هامش.

Çünkü *bâne* bir şeyin ortaya çıkışına, *beyyene* ise bu açığa çıkışın kemâline/daha fazla oluşuna işaret eder. Başka bir ihtimale göre "*Mevveteti'l-behâim* (Çokça hayvan öldü.)" örneğinde olduğu gibi öznedeki çokluğu ifade etme anlamındaki *kezzebe*den geldiği söylenmektedir. Yine bu ifadenin vahşi hayvanlar için bir müddet gittikten sonra durup arkasına baktığında söylenen: "*Kezzebe'l-vahşi* (Yabani hayvan yalanladı.)" kullanımındaki anlamda olması mümkündür. Zira münâafık, işinde/eyleminde duran ve tereddüt eden kişidir. Bu son anlam mecazi bir anlamdır ve *kezzebe* fiilinin geçişli kullanımından alınmıştır. Sanki yabani hayvan kendi görüşünü ve zannını yalanlamakta ve arkasına bakmak için durmaktadır. Kelimenin bu anlamda çokça kullanıldığı ve münafıkların durumu da ona benzediği için -her ne kadar önceki anlamlar daha öncelikli olsa da- bu anlamdan istiârede bulunulması caiz oldu.

Onların yalanından kastedilen "iman ettik" sözlerinin yalan olmasıdır. Çünkü bu, onların geçmişte iman ettiklerini haber vermektedir. Eğer "iman ettik" ifadesi inşâî anlamda yapılsaydı imanın onlardan (bir eylem olarak) ortaya çıktığını, fakat idrak edip kabul etmek anlamında kalben tasdik etmedikleri için işin öyle olmadığını dolayısıyla da yalan olduğunu haber verme anlamını içerirdi. Onların yalanlaması ise Peygamber'i [sallallâhu aleyhi ve sellem] yalanlamaları yahut "iman ettik" sözleriyle ilgili olarak kendi bâtınlarının zâhirlerini yalanması anlamındadır.

Mâ kelimesi mastar, *bâ* harfi ise sebep anlamı içerir. "*Onlar için büyük bir azap vardır*"[1] âyetindeki zarfa müteallaktır. Elim azabı yalan söylemelerinin sebebi yapmak ve o azaba müstehak oldukları diğer birçok özellik arasında sadece onu zikretmesi, yalan söylemenin son derece kötü olduğunu ifade etmek ve dinleyenleri yalandan alıkoymak içindir. Çünkü yalan ister bir amaca ilişkin olsun isterse olmasın tamamıyla kötüdür. Fakat bir amaçla ilişkili olmadığında (onun kötülüğü) âşikârdır. Bir amaçla ilişkili olduğunda ise başka bir seçeneğin bulunması sebebiyle (kötüdür). Ta'riz[2] ise eğer ta'riz yapılan husus gerçeklikle uyuşuyorsa yalan olmaz. Doğruluğun ve yalanın ölçütü haberî bir sözle kastedilendir yoksa mutlak anlamda medlûl (gösterilen/haber verilen) değildir. İbrâhim'e [aleyhi's-selâm] nispet edilen üç yalan konusu, onların ta'riz olduğu yönünde yorumlanır. Ancak görünüş itibariyle yalan olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir.

1 Bakara, 2/7.

2 أ ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Ta'riz bir sözü bir taraftan diğerine çekmektir. Çünkü bazı durumlarda sözün iki yönü bulunur ki bunlardan biri açık diğeri kapalıdır. Sözü, konuşanın isteği doğrultusunda kapalı olan yöne meylettirme ta'rizdir.

فإنَّ بان يدلُّ على ظهور الشيء، وبيَّن على كمال ظهوره، أو مِن كذَّب الذي هو بمعنى /[٥٣ظ] الكثرة في الفاعل، نحو: موَّتت البهائم، أو مِنْ كذَّب الوحشي، إذا جرى شوطًا ثم وقف لينظر ما وراءه؛ فإنَّ المنافق متوقِّف متردِّد في أمره، والمعنى الأخير مجاز مأخوذ مِنْ كذَّب المتعدِّي، كأنَّ الوحشي يكذِّب رأيه وظنَّه فيقف لينظر ما وراءه، ولـمَّا كثر استعماله في هذا المعنى وكان حال المنافق شبيهة به جاز أنْ يستعار منه لها، وإنْ كان ما تقدَّم أولى.

والمراد بكذبهم كذبهم في قولهم: آمنَّا؛ فإنَّه إخبار بإحداثهم الإيمان فيما مضى، ولو جعل إنشاء للإيمان كان متضمِّنًا للإخبار بصدوره عنهم وليس كذلك لعدم تصديق القلب بمعنى الإذعان والقبول فيكون كذبًا، وأمّا تكذيبهم فتكذيبهم[١] النبَّي صلَّى عليه وسلَّم أو تكذيبُ باطنهم ظاهرَهم في قولهم: آمنَّا.

وما مصدريَّة، والباء للسببيَّة متعلِّقة بالظرف في قوله[٢]: لَهُمْ[٣] عَذَابٌ عَظِيمٌ [البقرة، ٧/٢]. وفي جعل عذابهم الأليم مسبَّبًا لكذبهم وتخصيصه بالذكر من بين جهات استحقاقهم إيَّاه مع كثرتها مبالغة في قبح الكذب لينزجر السامعون عنه؛ فإنَّه قبيح كلُّه سواء تعلَّق به غرض أو لم يتعلَّق. أمَّا إذا لم يتعلَّق به غرض فظاهر. وأمَّا إذا تعلَّق فلأنَّ في المعاريض لمندوحة عنه، والتعريض[٤] ليس بكذب إذا كان المعرض به مطابقًا للواقع. فإنَّ مرجع /[٥٤و] الصدق، والكذب إلى المراد من الكلام الخبري، لا إلى مطلق مدلوله. وما ينسب إلى إبراهيم عليه السلام من الكذبات الثلاث فمحمول على التعريض؛ ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمِّي به.

---

١ أ – فتكذيبهم.
٢ ب: قولهم.
٣ ب – لهم.
٤ وفي هامش أ ج ش ب: التعريض إمالة الكلام من عُرُض، أي: جانب إلى جانب آخر [ج: جنب إلى جنب آخر]، فإنَّ للكلام في بعض الموارد جانبين جانبًا ظاهرًا، وجانبًا غير ظاهر، فإمالة الكلام من المتكلِّم إلى الجانب الغير الظاهر بحسب الإرادة تعريض. «منه».

Bazı kimseler yalanın tamamen kötü olduğunu kabul etmezler. Çünkü yalan (bazen) bir müslümanın ya da bir peygamberin canını korumayı da içerebilir ve ta'riz de mümkün olmaz ki yapılan iş güzel olsun. Buna, "Ârızî güzellik zâtî kötülüğü gidermez. Burada kastedilen, zâtî kötülüktür" demek suretiyle cevap verilebilir.

Eğer: "*Kâne* fiili geçmiş kalıbındadır. *Yekûlü*, *yuhâdi'ûne* ve *yahde'ûne* kelimeleri ise şimdiki zaman kalıbındadır. Münafıklardan sâdır olan kelamın daha önce gerçekleşmiş olması ise bilinmemektedir. Öyleyse onların geçmiş zamanda yalan söylemelerinin anlamı nedir?" dersen biz de şöyle cevap veririz: Kuşkusuz onların yalan söylemeleri, gelecekte onlar için azabın bulunmasına ya da şimdiki zamanda azaba hükmetmeye sebeptir. Dolayısıyla kendisine sebep olan şeyden önce olması gerekir. Burada geçmiş ile gerek zaman gerekse zât olarak önce olmak kastedilmektedir.

[*Âyetlerin İşârî Te'vîli*]

Lafzî meseleler bizi tefrika vadisine düşürdü. Bu yüzden cem'iyyet bahçelerinin kokusunu içimize çekerek rahatlamamız gerekir. Şöyle söze dökelim: "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*"[1] sözleşmesinde Rabbinin rabliğini, ilk olarak kendinde onların a'yân-ı sâbitelerinin sûretlerine ilmen tecellî ettiğini, ikinci olarak da haricî varlıklarının sûretlerine varlık bakımından tecellî ettiğini, onları bu cismânî ve unsûrî yaratılışlarına varıncaya kadar bir durumdan (*tavr*) başka bir duruma bir mertebeden başka bir mertebeye doğru terbiye ettiğine yönelik itiraflarını unutan ***İnsanlardan bir kısmı*** söz diliyle ***Allah'a*** her şeyle birlikte ve her şeye nüfuz eden ahadiyyet-i cem'i'l-esmâi'l-ilâhiyye'ye ***iman ettik dediler.*** O'ndan başka fâil hatta O'ndan başka hiçbir varlık bulunmamaktadır. O her varlıktaki (gerçek) fâildir. Varlıklar için hiçbir fiil söz konusu değildir. Bilakis fiil bütünüyle O'na aittir ama o varlıkların içinde… ***âhiret gününe (de iman ettik)*** yani amellerin karşılıklarını veren ismiyle son olarak nûrânî vücûdî tecellîsine (iman ettik). O'ndan başka fâil olmadığı gibi O'ndan başka karşılık veren de yoktur. Amel eden de O'dur, amelin karşılığını veren de O'dur. Onlar her ne kadar sûretâ söz ile iman ediyor olsalar da hakikatte onlar hâl ile iman etmiş değillerdir. Çünkü Allah Teâlâ'ya imanın hakikati,

1 A'râf, 7/172.

ومنع بعضهم قبح الكذب كلِّه؛ فإنَّه يمكن أنْ يتضمَّن عصمة دم مسلم بل نبي، ولايتيسَّر التعريض فيحسن، ويمكن أنْ يجاب بأنَّ الحسن العارضي لا ينفي القبح الذاتي، وهو المراد بالقبح ههنا.

فإنْ قلتَ: صيغة كان للماضي، وصيغة **يقول** و**يخادعون** و**يخدعون** للحال، ووقوع الكلام من المنافقين قبلها ليس بمعلوم، فما معنى لكذبهم في الزمان الماضي؟ قلنا: لا شكَّ أنَّ كذبهم سبب لثبوت العذاب لهم في الاستقبال أو للحكم به في الحال؛ فينبغي أنْ يكون متقدِّمًا على ما هو سبب له. فالمراد بالمضي هذا التقدم سواء كان بالزمان أو بالذات.

[تأويل الآيات بالإشارة]

وإذ قد أوقعنا المباحث اللفظيَّة في وادي التفرقة فلا بد أنْ نستريح باستشمام روائح رياض الجمعيَّة، فنقول:[1] **ومن النَّاس** الناسين اعترافهم في معهد[2] أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ [الأعراف، ١٧٢/٧] بربوبيَّة ربِّهم بتجلِّيه العلمي أوَّلًا بصور أعيانهم الثابتة على نفسه، وتجلِّيه الوجودي ثانيًا بصور أعيانهم الخارجية، وتربيته إيَّاهم طورًا بعد طور أو مرتبة بعد مرتبة إلى أنْ وصلوا إلى هذه النشأة الجسمانيَّة العنصريَّة، من يقولون بألسنة أقوالهم **آمنَّا بالله** أحديَّة جمع /[٥٤ظ] الأسماء الإلهيَّة السارية بالكلِّ في الكلِّ، فلا فاعلَ؛ بل لا موجود في الوجود إلَّا هو، فهو الفاعل في كلِّ عين؛ إذ لا فعل للعين بل الفعل له، ولكن فيها، **وباليوم الآخر**، أي: بتجلِّيه النوري الوجودي آخرًا بالاسم المُجازي لجزاء الأعمال، فلا مُجازي إلَّا هو كما أنَّه لا فاعل إلَّا هو، فهو العامل وهو المُجازي على العمل. فهم وإنْ كانوا مؤمنين بالقول صورةً فما هم بمؤمنين بالحال حقيقة؛ إذ حقيقة الإيمان بالله سبحانه

١ أ: فيقول.
٢ ش: عهد.

eserleri O'ndan başkasına isnat etmemeyi gerektirir. Dahası varlıkta O'ndan başkasını görmemektir. Onlar "iman ettik" dediklerinde, Hakk sübhânehû, el-Mü'min ismiyle şuûnâtının sûretlerine tecellî etti demediler. İmanı kendi nefisleri adına ispat ettiler. Halbuki bu tevhid konusunda bir şirktir. ***Onlar Allah'ı aldatıyorlar*** yani sözlerinin diliyle bâtınlarında henüz gerçekleşmemiş olan şeyi ortaya koyuyorlar. Ki o da Allah'a iman etmektir. Böylece onların zâhirleri bâtınlarına uymaz. Aynı şekilde iman edenleri -yani: Allah'ın kendilerine el-Mü'min ismiyle tecellî ettiği kişileride aldatırlar. Bu tecellî onların hem zâhirlerine hem de bâtınlarına nüfuz eder de hem sûreten hem de hakikaten inanırlar. ***Onlar ancak kendilerini aldatırlar.*** Çünkü ilâhî cem'iyyetin birliğinin özünde bütün eşyalar birbiriyle birleşmiştir/tektir. Bu hakikatle birlikte her şey, diğer şeyin bizzat kendisi ve bu açıdan sözü edilen hakikatin kendisidir. ***Fakat onlar*** duyularının hicâbî taayyünlerle ve türlü türlü mazharlarla örtülü olması sebebiyle bu birliğin ***farkında değildirler.*** Asıl vazifesi -hiçbir işin Allah Teâlâ'yı müşâhedesini engellememesi bakımından- ilâhî fiillerle birlikte sıhhatli bir dönüşüm sergilemek olan ***Onların kalplerinde*** bu sıhhate zıt ve onun çıkmasına engel olan bir ***hastalık vardır. Allah da onların hastalığını artırır.*** Bu sıhhate zıt hasletlerin artması ve peş peşe gelmesiyle hastalıklarına (hastalık ekler). ***Onlar için elîm bir azap vardır*** ki bu azap onların "İmân ettik" sözlerinde yalan söylemeleri ve içinde bulundukları durumlarıyla O'nu yalanlamaları sebebiyledir.

Bakara, 2/11

"Onlara: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın!" denildiğinde, "Biz yalnızca ıslah edenleriz." dediler."

"*Onlara: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın!" denildiğinde*": Bu cümle *yekzibûn* (onlar yalan söylüyorlar) ifadesine atıftır. *Yekûlü âmennâ* (iman ettik) dediler, cümlesine de atıf olması mümkündür. Ancak birinci durum, iki ifadenin yakınlığı ve fesâdın azaba sebebiyet vermeyi içermesi dolayısıyla tercih edilmektedir. Böylece yalan söylemenin olduğu gibi bu işin de kötü olduğuna ve ondan uzaklaşılması gerektiğine işaret etmektedir. (Birinci görüşün tercih edilmesi) yine bu cümlenin bedel, atf-ı beyân, istînâf

يقتضي أنْ لا يسند الآثار إلَّا إليه؛ بل لا يرى في الوجود إلَّا هو، فحيث قالوا: آمنَّا، وما قالوا: تجلَّى[1] الحقُّ سبحانه في صور شؤونه باسمه المؤمن، أثبتوا الإيمان لأنفسهم وهذا[2] شرك في التوحيد، **يخادعون الله**، أي: يُظهرون بألسنة أقوالهم الظاهرة ما لم يتحقَّقوا به في بواطنهم، وهو الإيمان بالله، فلا يوافق ظاهرهم باطنهم، وكذلك يخادعون الذين آمنوا، أي: الذين تجلَّى عليهم بالاسم المؤمن؛ فسرى هذا التجلي في ظاهرهم وباطنهم فآمنوا صورةً وحقيقةً، **وما يخدعون إلَّا أنفسهم**؛ إذ الأشياء في حقيقة الوحدة الجمعيَّة الالهيَّة متَّحد بعضها مع بعض، ومع تلك الحقيقة أيضًا فكلُّ شيء نفس الأشياء الآخر، ونفس تلك الحقيقة أيضًا من هذه الحيثيَّة؛ ولكنَّهم **ما يشعرون** بذلك الاتِّحاد لاغتشاء مشاعرهم بصور التعيُّنات الحجابيَّة، والتعدُّدات المظهريَّة **في قلوبهم** التي من صفتها صحَّة التقلُّب مع الشؤون الإلهيَّة بحيث لا يحجبها شأن /[٥٥و] من شهوده تعالى **مرض** يضادُّ هذه الصحَّة، ويمنعها عن الظهور **فزادهم الله مرضًا** على مرض بازدياد أضداد تلك الصحَّة، وتتابعها **ولهم عذاب أليم** بسبب كذبهم في قولهم: آمنَّا، وتكذيبهم إيَّاه بحسب حالهم.

﴿وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ قَالُوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة، ٢/١١]

وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض؛ عطف على **يكذبون**، ويجوز أنْ يعطف على **يقول آمنَّا**، ورُجِّح الأوَّل بقربه، وبإفادته تسبَّب الفساد للعذاب، فيدلُّ على قبحه ووجوب الاحتراز عنه كالكذب، وبخلوِّه عن تخلُّل البدل أو البيان أو الاستئناف

١ ب: لجلّى.
٢ ب: فهذا.

ve onunla ilgili hususlardan uzak olması sebebiyledir. Her ne kadar sıla (cümlesi)nın veya sıfatın bölümleri arasında yabancı (bir ifade) olsa da (bu tercih edilmektedir.) İkinci görüşün de tercih edildiği durumlar söz konusudur. Bu durumda âyetler onların kötü fiillerini sıralayan ve tek tek bütün bu sıfatlarla nitelendiklerini ifade eden bir üslûba sahip olur. Ya da inkâr ve nifaklarının en aşağı hâlinin bir göstergesi olan yalanları sebebiyle elîm azabın onlara ulaşacağını ifade etmektedir. Diğer (kötü fiil)lerine ne denilebilir ki? İsim cümlesine yani "*ve mine'n-nâsi yekûlü* (bir kısım insanlar şöyle demektedirler)" âyetine atfedilmesi ise -her ne kadar böyle bir şeyin varlığı veya bu anlamların ortaya çıktığı düşünülse de- bu kabul edilen bir durum değildir. Bu, sözü edilen nitelik ve sonrasındakilerin münafıklarla ilgili kıssanın içerisine dâhil olması ve onların durumlarını açıklamaya delâlet etmemesi sebebiyledir. Çünkü ondaki zamirin onlara dönüyor olması güzel değildir. Nitekim selîm yaratılış, sözün üslûplarına yönelik az bir âşinalığı bulunan kişi için buna şehadet eder.

İzâ, gelecek zaman anlamı taşıyan zarfdır. O, genellikle şart anlamı taşır. (Ancak) sadece gerçekleşecek veya gerçekleşme ihtimali yüksek durumlarda kullanılır ve sadece fiil cümlesinin başına gelir. Akabinde gelen fiil ise çoğunlukla geçmiş kipinde gelir, ancak bazen şimdiki zaman kipinde de olabilir.

Bozgunculuk: Bir şeyin faydalanılabilir olma durumdan çıkarılmasıdır. *Salâh* ise bunun zıddıdır. Onların yaptıkları bozgunculuk eylemleri arasında savaş çıkarmak, müslümanları aldatarak ve onların sırlarını vermek suretiyle kâfirlere yardım ederek fitne çıkarmak, kendisine riâyet edildiği takdirde dünya işlerinin düzene girdiği şeriat hükümlerini günahları açıkça işleyerek ihlal etmek, gizlice onu (peygamberi) yalanlamaya, İslâm'ı inkâra ve sünneti ilgaya çağırmak yer alır. Ki sünneti, resulünün diliyle Allah yahut resulü veya bazı müminler söylemektedir.

"*Onlar 'Biz yalnızca ıslah edenleriz'' dediler*": (Bu ifade) *izâ*'nın cevabı veya nasihat edeni abartılı bir ifadeyle reddetmektir. Çünkü *innemâ*; müsnedin müsnedün ileyhteki varlığını göstermek için kullanılan *inne*ye vurgu amacıyla *mâ-i kâffe*nin bitiştirildiği bir kelimedir. Bununla, başına getirildiği kelimenin kendisinden sonrasına hasredilmesi kastedilmektedir. Dolayısıyla sözü edilen olgu, müsnedün ileyhin müsnede hasredilmesi kabul edilebilir.

وما يتعلَّق به، وإنْ لم يكن أجنبيًّا بين أجزاء الصلة أو الصفة، وقد يرجَّح الثاني بكون الآيات حينئذٍ على نمط تعديد قبائحهم، وإفادتها اتصافهم بكلٍّ من تلك الأوصاف استقلالًا وقصدًا أو دلالتها على أنَّ لحوق العذاب الأليم بسبب كذبهم الذي[1] هو أدنى أحوالهم في كفرهم ونفاقهم، فما ظنّك بسائرها. وأمَّا عطفه على الجملة الاسميَّة، أعني: قوله: **وَمِنَ النَّاسِ من يقول**، فليس ممَّا يعتدُّ به، وإنْ توهّم كونه أو في[2] تبادية هذه المعاني، وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصَّة المنافقين، وبيان أحوالهم؛ إذ لا يحسن حينئذٍ عود الضمائر التي فيها إليهم كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دُرْبَة بأساليب الكلام.

إِذَا: ظرف زمان مستقبل، ويلزمها معنى الشرط غالبًا، ولا يكون إلَّا في أمر المحقَّق أو المرجَّح وقوعه، /[٥٥ظ] ويختصُّ بالدخول على الجملة الفعليَّة، ويكون الفعل بعدها ماضيًا كثيرًا ومضارعًا دون ذلك.

والفساد: خروج الشيء عن كونه منتفعًا به. والصلاح ضدُّه، وكان من جملة فسادهم في الأرض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين ومعاونة الكفَّار عليهم بإفشاء أسرارهم إليهم. ومنها: الإخلال بالشرائع التي برعايتها ينتظم العالم بإظهار المعاصي. ومنها: الدعوة في السر إلى تكذيبه،[3] وجحد الإسلام، وإلغاء السنَّة، والقائل هو الله سبحانه بلسان الرسول أو الرسول أو بعض المؤمنين.

قالوا إنَّما نحن مصلحون؛ جواب لإذا أو ردٌّ للناصح على سبيل المبالغة؛ لأنَّ إنَّما هي كلمة إنّ التي هي لإثبات المسند للمسند إليه ثم اتصلت بها مَا الكافة للتأكيد، فقصدوا بها قصر ما دخلته على ما بعده، فهذا من باب قصر المسند إليه على المسند؛

---

١ ب – الذي.
٢ ب – أو في.
٣ ج ش ب: تكذيب المسلمين.

Fakat bu *kasr-ı ifrâd*dır.[1] Çünkü onlar müslümanların kendileriyle ilgili söylediği "*Yeryüzünde bozgunculuk etmeyin!*" sözünü duyduklarında müslümanların kendilerini bazen ıslah edici bazen de bozguncu olarak kabul ettiklerini düşünmekteydiler. Zira onlar kendilerinin bütün durumlarda bozguncu kabul edildiklerini uzak bir ihtimal olarak görmekteydiler. Bundan dolayı kendilerinin sadece ıslah yaptıklarını ve bozgunculuğa hiç düşmediklerini, hâliyle ıslahlarının bozgunculuk eylemiyle karışmadığını ifade ederek cevap verdiler. *İnnemâ* kelimesini ise bu meselenin herhangi bir şüpheye mahal olmayan açık bir durum olmasına delâlet etmesi için tercih ettiler. Çünkü (bu kelimenin kullanımındaki) şart, onun bizzat veya iddiası bakımından açık olan hükmün başına gelmesidir. Onlar bunun açıkça ifade ettiler çünkü onlar kötü fiilleri kendilerine süslenmiş ama o fiilleri güzel gören kişilerdendirler.[2]

Bakara, 2/12

"*Dikkat ediniz! Onlar, bozguncuların ta kendisidirler. Fakat farkında değildirler.*"

E-lâ: Kendisinden sonraki yargının gerçekleşeceğine vurgu yapma amacıyla, soru hemzesi ve olumsuzluk edatından meydana gelmiştir. Çünkü soru, sorulan içeriğin yadsınması gerektiğini hissettirir de ona olumsuzluk edatı eklenecek olursa anlam olumlu olur. Çünkü olumsuzun olumsuzlanması, olumlu anlamını verir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi: "*O güç yetiren değil midir?*"[3] Çoğunluk bu ve benzerlerinin *-Emâ* gibi- bitişik ifadeler olmadığını (bu anlam için belirlenmiş hususi) harfler olduğunu düşünür.

Münafıklar, kendilerinin ıslah ediciler olduğuna yönelik ısrarda bulununca onların, sorgulanması/açıklanması gereken farklı birçok açıdan bozguncu oldukları vurgulu bir şekilde söylendi. Çünkü bu ifadeyle, soru veya talepten sonra gelmesi sebebiyle, meselenin dinleyicinin zihninde daha fazla yer etmesi amaçlanmaktadır. *Elâ* ve *inne* kelimelerinden her birinde cümledeki yargının vurgulanması ve gerçekleşmesi anlamı bulunmaktadır.

---

1 Kasr, bir belâgat terimi bir lafız veya lafızlar kümesinin diğer bir lafız veya lafızlar kümesine özel bir yolla tahsis edilmesini ve sadece onu belirtmesini ifade etmektedir. Muhatabın bir vasıf veya hükümde birden çok şeyin ortaklığına inanmakla birlikte bunlardan biri için tahsiste bulunursa buna kasr-ı ifrâd denilir. Bk. İsmail Durmuş, "Hasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 c. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/392-393. [trc]

2 Müellif, Fâtır 35/8. âyete işaret ediyor olabilir.

3 Kıyâme, 75/40.

لكنَّ قصر إفراد لأنَّهم لـمَّا سمعوا قول المسلمين لهم: لا تفسدوا في الأرض، توهَّموا أنَّهم يجعلونهم مصلحين تارةً ومفسدين أخرى لاستبعادهم أنْ يجعلوهم مفسدين في جميع الأحوال، فأجابوا بأنَّهم مقصورون على الإصلاح لا يتجاوزونه[1] إلى الإفساد، فإصلاحهم غير مشوب بإفساد. وآثروا كلمة إنَّما دلالةً على أنَّ ذلك أمر مكشوف لا ينبغي أنْ يشكَّ فيه، فإنَّ الشرط فيها أنْ يدخل على حكم يكون بيِّنًا في نفس الأمر أو بحسب الادِّعاء. وإنَّما قالوا ذلك؛ لأنَّهم ممَّن زيِّن له سوء عمله فرآه حسنًا.[2]

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ /[٥٦و] وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة، ١٢/٢]

أَلَا: مركَّبة من همزة الاستفهام وحرف النفي لإعطاء معنى التنبيه على تحقُّق ما بعدها. فإنَّ الاستفهام إذا كان للإنكار ودخل على النفي أفاد تحقيقًا؛ لأنَّ نفي النفي إثبات وتحقيق، كقوله: أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ [القيامة، ٤٠/٧٥]. والأكثرون على أنَّها مع أختها، أعني: أَمَا، حرفان موضوعان لا تركيب فيهما.

ولـمَّا بالغ المنافقون في كونهم مصلحين بُولِغ في كونهم مفسدين من جهات متعدَّدة الاستئناف؛ فإنَّه يقصد به زيادة تمكُّن الحكم في ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال، والطلب، وما في كلِّ واحدة من كلمتي أَلَا، وإِنَّ من تأكيد الحكم وتحقيقه.

---

١ ش: لا يتجاورونه.
٢ لعلَّه يشير إلى آية سورة فاطر ٨/٣٥.

"*Onlar farkında değildirler*": Onların bozguncu olduklarının duyularla hissedilebilecek düzeyde olduğuna delâlet etmesi için [şuur (his) kelimesi kullanılmıştır.] Fakat onlarda bunu idrak edebilecek bir his bulunmamaktadır. Burada haberin ma'rife olması, fasıl zamirinin (*inne*'nin ismiyle haberi) arasında gelmesi gibi farklı mübalağa unsurlarının bulunduğu görülmektedir. Haberin ma'rife olmasının müsnedün ileyhin müsnede hasredilmesini; fasıl zamirinin bu şekilde gelmesinin ise bu hasredişi vurgulamaya yönelik olduğu dile getirilmiştir. Bu onların yalan iddialarını reddetmeye uygundur. Zira onlar *kasr-ı ifrâd* ile kendilerini ıslah etme eylemine hasrettiklerinde onları reddetmek için kendilerinin *kasr-ı kalb*[1] ile bozgunculuk eylemine hasredilmesi uygunluk arz eder. Daha açık bir ifadeyle: Onlar yalnızca bozgunculuk yapmaktadırlar ve ıslah etme işinde bir hisseleri bulunmamaktadır. Fakat *Miftâh*'ta ele alındığı üzere[2] bu görüşe haberin *lâm-ı cins* ile ma'rife olmasının haberin mübtedâya hasredilmesi anlamına geleceği düşüncesiyle itiraz edilmiştir. Meşhur kullanım, fasıl zamirinin böylesi bir hasretme anlamı içerdiği yahut onu vurguladığıdır. Buna da *Keşşâf* müellifinin *el-Fâik* eserindeki ifadelerinden yola çıkılarak cevap verilmiştir. (Müellif ilgili yerde) müsnedin ma'rife yapılmasının, müsnedün ileyhin ona hasredilmesi anlamında olduğuna yönelik (bir açıklama yapmıştır.) "Muhakkak ki Allah yalnızca dehrdir (zamandır)."[3] hadisinin anlamıyla ilgili "Başkası değil yalnızca Allah olayları gerçekleştirendir" demiştir.[4] Dolayısıyla fasıl zamiri bu hasretme anlamını vurgulayıcı bir unsur olur. (Ancak) bu görüşün zayıflığı açıktır. Çünkü bu, şöhret bulmuş uygulamaya aykırıdır. Şöyle de denilmektedir: "*Bozguncular*" kelimesinin ma'rife yapılmasındaki mübalağa "*kurtuluşa erenler*"[5] kelimesindeki duruma kıyasladır ki şayet bozguncuların niteliği ortaya çıkar, gerçekte bulundukları durum tahakkuk eder ve onları hakiki sûretlerinde tasavvur ederlerse münafıklar bu hakikatin ötesine geçemezler. Dolayısıyla fasıl zamiri, amaçlanan anlamı ifade etmede hasretme işinden daha kuvvetli olan ittihat (bir olma) ilişkisini vurgulamaktadır.

1 Daha önce açıklanan kasr-ı ifrâd'ın sahip olduğu anlamın zıddına işaret eden bir kavramdır. Bk. Durmuş, "Hasr", 16/393. [trc]
2 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 318-319.
3 Müslim, "Edeb", 1, h.nr: 4.
4 Ebu'l-Kāsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 1/447.
5 Bakara, 2/5.

وقوله: **لا يشعرون**، لدلالته على أنَّ كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس؛ لكنَّ لا حسَّ لهم ليدركوه، وقد عُدَّ من وجوه المبالغة تعريف الخبر وتوسيط الفصل. فقد قيل الأوَّل يفيد حصر المسند إليه في المسند، والثاني يفيد تأكيد هذا الحصر، وهذا وإنْ كان مناسبًا لردِّ دعواهم الكاذبة؛ فإنَّهم لـمَّا قصروا أنفسهم على الإصلاح قصر إفراد ناسب في ردِّهم أنْ يقصروا على الإفساد قصر قلب، أي: مقصورون على الإفساد لا حظَّ لهم في الإصلاح؛ لكن يُردُّ عليه أنَّ تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ، كما هو المذكور في **المفتاح**.[1] والمشهور في الاستعمال وإنَّ ضمير الفصل يفيد هذا الحصر أيضًا أو يؤكِّده، وقد أجيب عنه بما يدلُّ عليه كلام صاحب **الكشاف** في **الفائق** مِن أنَّ تعريف المسند يفيد حصر المسند إليه فيه حيث قال: معنى «أنّ الله هو الدهر»[2] أنَّ الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالب؛[3] /[٥٦ظ] فيكون الفصل حينئذٍ مؤكدًا لهذا الحصر، ولا يخفى ضعفه؛ لأنَّه خلاف ما هو مشهور في الاستعمال. وقيل: المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مرَّ في المفلحين [البقرة، ٥/٢] أنَّه إنْ حصلت صفة المفسدين، وتحقَّقوا ما هم وتصوَّروا بصورتهم الحقيقيَّة،[4] فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك[5] الحقيقة فيكون الفصل مؤكِّدًا لنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في إفادة المقصود.

١ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ٣١٨-٣١٩.
٢ **صحيح مسلم**، الألفاظ من الأدب وغيرها ١، رقم الحديث: ٤.
٣ **الفائق في غريب الحديث** للزمخشري، ٤٤٧/١.
٤ أ: الحقيقة.
٥ ب - تلك.

Bakara, 2/13

"*Onlara: 'İnsanların inandıkları gibi siz de inanın!' denildiğinde, "Biz, akılsızlar gibi mi iman edelim?" derler. İyi bilin ki asıl akılsızlar kendileridir, fakat bilmezler*."

"*Onlara: 'İnanın!' denildiğinde*": Bu ifade, onların bozgunculuktan nehyedilmesinin akabinde gerekli niteliklerle donanmaları ve yakışık almayan işlerden uzaklaşmaları için onlara imanı emretmektedir. Çünkü (iyi bir nitelikle) donanmak ancak (kötü niteliklerden) arınmakla gerçekleşir.

"*İnsanların inandıkları gibi*" *Ke-mâ* kelimesindeki *mâ*, ya *mâ-i kâffe* ya da masdariyyedir. Eğer *kâf*ın etkisini engelleyen harfin (*mâ-i kâffe*) cümlenin başına gelmesi doğruysa teşbih iki cümlenin içeriğinde söz konusu olur. Yani: İnsanların imanlarını gerçekleştirdiği gibi siz de imanınızı gerçekleştirin. Eğer mastariyye olursa anlam da şöyle olur: Onların imanlarına benzer bir iman ile inanın.

İnsanlar kelimesinin başındaki *lâm*, ahd içindir. Yani: "Allah Resulü'nün [sallallâhu aleyhi ve sellem] ve beraberindekilerin (iman ettiği gibi)" anlamındadır ki onlar tam olarak bilinmekteydiler. Ya da "Abdullah b. Selâm ve taraftarlarının (iman ettiği gibi)" demektir. Zira onlar da kendilerince bilinen kişilerdir.

Diğer bir ihtimale göre insanlar kelimesinin başındaki lâm, cins (tür) anlamı ifade etmektedir. Bu durumda onunla kastedilen, mutlak anlamda müminlerdir. Zira onlar cinsin (türün) kendilerine hasredilmesine layıktırlar ki bu da iki şekilde olur. Ya onların kemâli (yetkinliği) sebebiyledir. Çünkü onlar insanın özellikleri ve faziletleri olarak kabul edilen hususları kendilerinde toplamışlardır. Ya da müminlerin dışındaki kişilerin noksanlığına ve insanlık rütbesindeki eksikliklerine kıyas edildiği içindir. Bu durumda münafıklar hak ile batılı ayırt etme gücünden mahrum olma konusunda sanki hayvanlar gibidirler hatta mertebe olarak onlardan da aşağıdadırlar. "İnsanlar" kelimesinin kapsamına giremezler öyle ki bu kelime müminlere hastır.

"*Biz, akılsızlar gibi mi iman edelim?" derler*": Buradaki (soru edatı olan) hemze, inkâr içindir. İnkâr ise burada ifade edilen şeyin aslen bulunmadığıdır. Lâm ise ahd içindir ve bununla az önce geçtiği üzere ister bilinen insanlar isterse insan türü kastedilsin insana işaret etmektedir. Onlardan "akılsızlar" diye bahsedilmesi ya münafıkların, imanı akılsızlık olarak kabul etmeleri ya da inananları bu nitelikle bilinen kişilerden kabul etmeleri sebebiyledir. *Lâm*ın cins için olması da mümkündür.

﴿وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوا كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوا اَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، ١٣/٢]

وإذا قيل لهم آمنوا؛ هذا أمر لهم بالإيمان تحليةً بما ينبغي بعد نهيهم عن الإفساد، تخليةً عمَّا لا ينبغي، فإنَّ التحلية لا تتيسَّر إلَّا بعد التخلية.

٥ **كما آمن النَّاس؛** ما في كما، إمَّا كافَّة أو مصدريَّة، فإنْ كانت كافَّة للكافَّ عن العمل مصحَّحة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضموني الجملتين، أي: حقِّقوا إيمانكم كما حقَّق الناس إيمانهم. وإن كانت مصدريَّة فالمعنى آمنوا إيمانًا مشابهًا لإيمانهم.

واللام في الناس للعهد، أي: كما آمن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم ومن ١٠ معه، وهم ناس معهودون على الإطلاق، أو عبد الله بن سلام وأشياعه، وهم ناس معهودون عندهم.

أو للجنس والمراد به المؤمنون مطلقًا، فإنّهم يستحقون أن يحصر فيهم الجنس، إمَّا نظرًا إلى كمالهم؛ فإنَّهم جامعون لِما يُعدُّ من خواصِّ الإنسان وفضائله، وإمَّا نظرًا إلى نقصان من عداهم وقصورهم عن رتبة الإنسانيَّة؛ فإنَّهم كالبهائم في فِقْد ١٥ التمييز بين الحقِّ والباطل؛ بل أدنى مرتبة منها، فلا يندرجون في الناس؛ بل كان منحصرًا في المؤمنين.

/[٥٧و] **قالوا أنؤمن كما آمن السُّفهاء؛** الهمزة فيه للإنكار. ومعنى الإنكار أنَّ ذلك لا يكون أصلًا. واللام للعهد مشارًا بها إلى الناس سواء أريد به معهودون أو الجنس كما سبق، والتعبير عنهم بالسفهاء إمَّا لجعل ٢٠ الإيمان سفهًا أو لجعل المؤمنين مشهورين به. ويجوز أنْ يكون للجنس

Bu durumda, onların düşüncesine göre -yukarıda zikredilen ihtimaller çerçevesinde- "insanlar" kelimesiyle kendisine işaret edilenler, "akılsızlar" kelimesinin kapsamına girmiş olur. Çünkü lafzın delâletine göre "akılsız", tür olarak bundan daha geneldir. Münafıkların akılsızlığı onlara nispet etmesi yalnızca iman edenlerin görüşlerinin bâtıl olduğuna inanmaları veya iman edenleri küçük görmeleri sebebiyledir. Çünkü müminlerin çoğunluğu fakir kişilerden oluşmaktaydı ve onlar arasında Suheyb ve Bilâl gibi köleler de bulunmaktaydı. Bir diğer ihtimal de münafıkların ısrarcı olmaları ve onlar arasından iman edenlere yönelik ilgisizlikte ısrarcı olmalarıdır. Bu, "insanlar" kelimesinin Abdullah b. Selâm ve taraftarları şeklinde yorumlanması durumunda söz konusudur.

Sefeh, aklın zayıf ve az olmasıdır. Zıddı *hilm* (yumuşak) huyluluktur ki o da aklı başında olmaktır. Bu sözün müminlerin yüzlerine karşı değil de kendi aralarında (müminlerin arkasından) söylenmiş olması gereklidir. Çünkü aksi takdirde onların münafık değil de kâfir oldukları açığa çıkacaktır. İşte bundan dolayı Allah Teâlâ bu konuyu peygamberine [sallallâhu aleyhi ve sellem] haber vermiş ve onları en beliğ bir şekilde reddedip şöyle demiştir:

"*İyi bilin ki asıl akılsızlar kendileridir fakat bilmezler*": Önceki âyet "*farkında değildirler*" kelimesiyle biterken, bu âyet "*bilmezler*" ile son bulmuştur. Çünkü ilim, cehâlet anlamındaki sefeh kelimesine daha uygundur. Ayrıca müminlerin hak yol üzerinde olduğunu, münafıkların ise bâtıl bir yolda olduğunu bilmek aklî ve tefekküre dayalı bir durumdur. Ancak onların münafıklığı ve fesada sürükleyen fitneleri zarûrîdir (zarûrî bilgi) ve duyularda gerçekleşmektedir.

[*Âyetlerin İşârî Te'vîli*]

Zâhirî hükümlerden oluşan bir kısım (mânaları) işittin, şimdi de bâtınî anlamların küçük bir kısmına kulak ver. Şöyle ifade edelim: Şu şeklen iman edip de hakiki tevhid iddiasında bulunanlara, bu tevhide yönelik istidadınızın arazisinde ***bozgunculuk yapmayın*** ve fiilleri kendinize ait görmek suretiyle oraya şirk fesadının tohumunu saçmayın ***denildiğinde biz*** -cennet ve içindeki türlü kalıcı nimetler gibi uhrevî mükâfat verilsin diye- salih ameller işleyerek ve iyi işlerde bulunarak o araziyi ***sadece ıslah edenleriz derler.***

ويندرج فيه على زعمهم ما أريد بالناس على الوجوه المذكورة؛ لأنَّ جنس السفيه أعمُّ من ذلك بحسب دلالة اللفظ. وإنّما نسبوهم إلى السفه لاعتقادهم فساد رأيهم أو لتحقير شأنهم. فإنَّ أكثر المؤمنين كانوا فقراء، ومنهم موالي كصهيب وبلال، أو للتجلُّد وعدم المبالاة بمن آمن منهم، إنْ فُسّر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه.

والسفه: خفَّة العقل وقلَّته، ويقابله الحلم، بالكسر، وهو الإناءة. وينبغي أنْ يكون هذا الكلام مقولًا فيما بينهم، لا في وجوه المؤمنين كيلا يلزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين، فأخبر الله سبحانه بذلك نبيَّه صلَّى الله عليه وسلَّم[1] وردَّ عليهم أبلغ ردٍّ، وقال:

ألا إنَّهم هم السُّفهاء ولكن لا يعلمون؛ وإنَّما فُصِلت هذه الآية بـ**لا يعلمون**، والتي قبلها بـ**لا يشعرون**؛ لأنَّ العلم أكثر طباقًا للسفه الذي هو الجهل، ولأنَّ الوقوف على أنَّ المؤمنين على الحقِّ، وهم على الباطل أمر عقلي نظري. وأمَّا أنَّ النفاق وما فيه من الفتن يُفضي إلى الفساد فضروري جارٍ مجرى المحسوس.

[تأويل الآيات بالإشارة]

وإذا سمعت شطرًا من الأحكام الظاهرية فاسمع نبذًا من المعاني البطنية. فنقول: **وإذا قيل** لهؤلاء /[٥٧ظ] المترسِّمين بالإيمان الرسمي المدَّعين التوحيد الحقيقي: **لا تفسدوا في** أرض استعداداتكم لذلك التوحيد ولا تبذِّروا فيها بذر فساد الشرك بإضافة الأفعال إلى أنفسكم، **قالوا إنَّما نحن مصلحون** لها بارتكاب الأعمال الصالحة واكتساب الأفعال الحسنة؛ ليترتَّب عليها الأجزية الأخرويَّة من الجنات وما فيها من أنواع النعيم المقيم،

١ أ – صلَّى الله عليه وسلَّم؛ ب + عليه السلام.

Onları reddetmek için şöyle denilir: ***Dikkat ediniz! Onlar*** orada ***bozgunculuk yapanların ta kendileridir.*** Çünkü bu mükâfatın verilmesi sadece bu fiillerin kendisine bağlıdır yoksa o fiilleri kendilerine ait olarak görmelerine değil. Dahası bu fiilleri kendilerine izâfe etmeleri sebebiyle tevhidden mahrum kalmakta ve aslen onu (hakiki tevhidi) gerçekleştirememektedirler. Fiillerdeki tevhide ulaşamamışken nasıl (bunu) gerçekleştirebilirler ki? Ve nasıl olur da sıfat ve zât tevhidi(ne ulaşırlar)? Bundan dolayı onların hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşerin aklına gelmeyen nimetlerden nasipleri olmaz.[1] Fakat onlar bu fesâdın ***farkında değildirler.*** Çünkü bu, karıncanın kıpırdanmasından daha belirsiz olan gizli şirk kabilinden bir olgudur. ***Onlara*** kâmil insan olmayı gerçekleştiren ve fenâ fillâh olarak varlıklarını feda eden ***insanların iman ettiği gibi*** hakiki bir imanla ***iman edin denildiğinde "Biz akılsızlar gibi mi iman edelim?" derler.*** Zira peşin ve ertelenmiş (dünyevî ve uhrevî) zevklerin sermayesi olan varlıklarını feda etmek (onlara göre) akılsızlıktan kaynaklanmaktadır. Onlara cevaben şöyle denilir: ***İyi bilin ki asıl akılsızlar onlardır.*** Çünkü kim fâni varlığını feda ederse Cenab-ı Hakk'ın bekâsı ile bâki olur. Fânî varlık nerede? Hakk ile bekâ bulmak nerede? Fakat onlar bunu ***bilmezler.*** Çünkü bu bilgi delille ve burhanla değil bilakis zevk ve vicdânla (bulmayla) bilinir.

Bakara, 2/14

"*İman edenlerle karşılaşınca 'inandık' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler.*"

"*İman edenlerle karşılaşınca "inandık" derler*" *Ve izâ lâgav* şeklinde de okunmuştur. Bu şart cümlesi, kendisine atfedilenlerle birlikte bütün bir ifade olarak, onların müminlerle ve kendi dinlerindeki kişilerle ilişkisini açıklamak için söylenmiştir. Münafıkların buradaki sözleri, onların kıssasının başındaki durumun zıddınadır. Çünkü kıssanın başlangıcı, münafıkların müminlerle karşılaşmalarını, müminler hakkındaki sözlerini, şeytanlarıyla baş başa kalmalarını ve o şeytanlara söylediklerini dikkate almaksızın onların nifaklarının aslını (özünü) açıklamak amacıyla söylenmiştir. İlk şart cümlesinin cevabından tamamen gizlenmiş bir tekrarın bulunduğu düşünülmez. Birine yaklaşıp onu karşıladığında *lakiytühû* ve *lâkaytühû* denir.

1 Müellif, Buhârî'nin rivayet ettiği hadis-i kutsîye işaret ediyor olabilir. Bk. Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 32.

فقيل في ردِّهم: **ألا إنَّهم هم المفسدون** لها؛ فإنَّ ترتُّب تلك الأجزية لا يتوقف إلَّا على نفس الأعمال لا على إضافتها إلى أنفسهم؛ بل بهذه الإضافة يبقون محرومين عن التوحيد ولا يتحقَّقون به أصلًا، وكيف يتحققون وهم لا يصلون إلى توحيد الأفعال؟ فكيف بتوحيد الصفات والذات فلا يحظون بما يترتَّب عليه ممَّا لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر؛[1] ولكنَّهم **لا يشعرون** بذلك الإفساد؛ لأنَّه من قبيل الشرك الخفي الذي هو أخفى من دبيب النمل، **وإذا قيل لهم آمنوا** إيمانًا حقيقيًّا **كما آمن النَّاس** المتحققون بحقائق الحقيقة الإنسانية الكاملية الباذلون وجودهم بالفناء في الله، **قالوا أنؤمن كما آمن السُّفهاء**، فإنَّ من السفه بذل الوجود الذي هو رأس مال الحظوظ العاجلة والآجلة، فقيل في ردهم: **ألا إنَّهم هم السُّفهاء**، فإنَّ مَن يبذل وجوده الفاني يبقى ببقاء الحقِّ سبحانه، وأين الوجود الفاني من البقاء بالحقِّ؟ ولكنَّهم **لا يعلمون** ذلك؛ لأنَّ ذلك العلم لا يحصل بالحجَّة والبرهان بل بالذوق والوجدان.

﴿وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ اٰمَنُوا قَالُٓوا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِينِهِمْ قَالُٓوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ﴾ [البقرة، ٢/١٤]

وإذا لقوا الَّذين آمنوا قالوا آمنَّا؛ وقرئ: وإذا لَاقَوْا. هذه الشرطيَّة /[٥٨و] مع ما عطفت عليها في حكم كلام واحد مساقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين وأهل دينهم، وتنافي قولهم لهما بخلاف صدر قصَّتهم؛ فإنَّه[2] مسوق لبيان أصل نفاقهم من غير تعرُّض للقائهم[3] المؤمنين، وقولهم معهم؛ ولخلوِّهم مع شياطينهم، وقولهم لهم. فما يتوهم من جزاء الشرطية الأولى من التكرار مضمحل بالكليَّة، تقول: لقيتُه ولاقيتُه إذا استلقيته قريبًا منه.

١ لعلّه يشير إلى ما رواه البخاري من حديث قدسي، انظر **صحيح البخاري**، تفسير القرآن ٣٢.
٢ ج ب: فإنَّهم، صحّ هامش ج.
٣ ب: إلقائهم.

"Ş*eytanlarıyla baş başa kaldıklarında*": Biriyle yalnız kaldığında, *halevtü bi fülân* veya *halevtü ileyhi* denir. Buna göre "Onlar şeytanlarıyla yalnız kaldıklarında" demektir. Yahut: "Kınanma seni geçti, kınanmaktan kurtuldun" anlamındaki *halâke zemm*[ün] ifadesinden gelmektedir. *el-Kurûnu'l-hâliye* (geçmiş çağlar) ifadesi bu anlamdandır. Cümlenin anlamı "Onlar müminlerden şeytanlarına geçip gittiklerinde" olur. Zikri geçen bu iki anlamda *halâ* kelimesinin *ilâ* harfiyle kullanımı açıktır. İfadenin alay etmek mânasındaki *halevtü bihî* kullanımından türemiş olması da mümkündür. Bu durumda kelimenin *ilâ* ile kullanılması "sonlandırmak/iletmek" anlamını tazmine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla anlam "Onlar müminlerle alay edip bu alaylarını şeytanlarına ilettiklerinde…" olur. Bu tıpkı "Onu övdüğümü sana iletiyorum." anlamına gelen *ahmedü ileyke fulân*[en] kullanımındaki gibidir. Onların şeytanlarından kastedilen ise ister münafıklardan isterse müşriklerden olsun inkâr konusundaki inatları sebebiyle şeytanlara benzeyen dostlarıdır. Böylece bu ifade, bir istiâre olur.

"*Biz sizinleyiz" derler*" Yani: biz sizin yanınızdayız ve Muhammed'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] inanmama konusunda sizinle aynı görüşteyiz. Onlar (münafıklar) kendi inançlarını reddeden müminlere herhangi bir vurgudan uzak olan fiil cümlesiyle kendi fikirlerini inkâr etmeyen şeytanlarına ise vurgulu isim cümlesiyle hitap etmektedirler. Halbuki bunun zıddı olması gerekirdi. Çünkü onlar müminlere, imanın kendilerinde bulunduğunu haber verme durumundadırlar ve içlerinde gerçek bir istek ve inanç gibi onları vurgulu ifadeye sevk edecek bir etkenin bulunmaması sebebiyle (ifadelerini) vurgulamadılar. Yahut muhataplarının (müminlerin) anlayış ve zeka sahibi kişiler olması sebebiyle, eğer vurgulu ifadeler kullansalardı bunun onlar nezdinde revaç bulmayacağı(nı bildikleri) için vurgulu konuşmadılar. Şeytanlarıyla konuşmalarındaki durum ise bundan farklıdır. Çünkü onlar gerçek bir istek ve doğrudan bir çaba ile haber verdiklerinde bu onlar nezdinde revaç buluyor ve kabul ediliyordu. Bundan dolayı da bu, kabule ve vurguya elverişli bir konum teşkil ediyordu.

"*Biz yalnızca alay etmekteyiz*": bu cümle kendisinden önceki kısmı vurgulamaktadır. Zira onların "*biz sizinleyiz*" sözlerinin, Yahudilikte sebat göstermeleri anlamında olduğuna yönelik hiçbir şüphe yoktur.

وإذا خلوا إلى شياطينهم؛ مِنْ خَلَوتُ بفلان أو إليه، إذا انفردت معه، أي: إذا انفردوا[1] مع شياطينهم أو من خلاك ذمٌّ، أي: عداك ومضى عنك. ومنه: القرون الخالية، أي: إذا مضوا عن المؤمنين إلى شياطينهم. واستعمال خلا بإلى على هذين المعنيين ظاهرٌ، أو مِن خلوتُ به إذا سخرت منه، وحينئذٍ يحتاج، في استعماله بإلى، إلى تضمين معنى الإنهاء، أي: إذا سخروا من المؤمنين مُنهين هذه السخريَّة إلى شياطينهم، وهذا كما تقول: أحمد إليك فلانًا، أي: أحمده منهيًا ذلك الحمد إليك. وشياطينهم: أصحابهم الذين ماثلوا الشياطين في تمرُّدهم منافقين كانوا أو مشركين، فيكون من قبيل الاستعارة.

قالوا إنَّا معكم؛ أي: مصاحبوكم، وموافقوكم في عدم الإيمان بمحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم. وإنَّما خاطبوا المؤمنين المنكرين لإيمانهم بجملة فعليَّة مجردة عن التأكيد، وخاطبوا شياطينهم الذين لا ينكرون مقالتهم بجملة اسميَّة مؤكَّدة، والقياس عكس ذلك؛ لأنَّهم كانوا مع المؤمنين بصدد الإخبار /[٥٨ظ] بحدوث الإيمان منهم، وتركوا التأكيد لعدم الباعث عليه من بواطنهم من صدق رغبة واعتقاد أو لعدم رواجه عنهم عند المخاطبين الذين هم أرباب فهْم وكياسة، ولو قالوه بلفظ التوكيد، بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم، فإنهَّم فيما أخبروهم به على صدق رغبة ووفور نشاط، وهو رائج عنهم متقبَّل منهم، فكان محلًّا للتقرير والتأكيد.

إنَّما نحن مستهزئون؛ هذا تأكيد لِما قبله؛ إذ لا شبهة في أنَّ معنى قولهم: **إنَّا معكم** هو الثبات على اليهوديَّة.

---

١ أ: ا انفردوا.

"*Biz yalnızca alay etmekteyiz*" ifadesi her ne kadar zâhiren bu anlamın kabulünü ve vurgulanmasını içermemekte ise de onda bu anlamı vurgulayan bir yön bulunmaktadır. O da İslâm'ı reddetmek ve olumsuzlamaktır. Dolayısıyla da bu husus onda (Yahudilikte) sebat edildiğini gösterir. Çünkü bir şeyin zıddını reddetmek, o şeyi vurgulama veya o şeyin bedelidir. Bunun açıklaması ise onların kendi dinlerinden vazgeçmemeyi amaçlamalarıdır. İlk sözde bu anlamı ifade etmede bir eksiklik bulunmaktadır. Çünkü onlar bazı işlerde zâhiren müminlerle görüş birliğinde idiler. Burada, İslâm'ı ve müslümanları tahkir ederek kendi inkârlarını yüceltmek suretiyle sözü edilen anlamı amaçlamışlardır. Nitekim onlar, şeytanlarından daha kıdemlidirler. Bir diğer ihtimale göre bu, istînâf cümlesidir. Bu durumda onlar "*Biz sizinle birlikteyiz*" dediklerinde sanki şeytanları onlara "Madem öyle müminlerle fikir birliğinde olmanız ve iman iddiasında bulunmanız ne anlama geliyor?" demekte, onlar da bu cümle ile karşılık vermektedirler. Bu ifadenin istînâf cümlesi olduğunu düşünmek, daha fazla anlamlı olması ve soru sormayı tahrik eden unsurun kuvveti sebebiyle daha uygundur. Bu üç yorum, onların bu iki cümlesinin birbirine atfedilişini terk etmeyi açıklamaktadır. Aktarımda bu atıf hususunun terk edilmesi, onun bütün bir söz konumunda bulunmasına uygunluk arz eder.

İstihzâ: alay etmek ve hafife almaktır. Aynı anlamda olmak üzere *heze'tü* ve *istehze'tü* denilir. Kelimenin aslı *hez'* kelimesinden gelmektedir ve *hiffet* (hızlı bir şekilde öldürmek) anlamındadır. *Heze'e, yehze'ü* bir yerde ölmek demektir. *Nâkatuhû tehze'ü bih* kullanımı ise "(Devesi onu) hızlıca götürüyor" anlamındadır.

Bakara, 2/15

"*(Gerçekte) Allah onlarla alay eder; azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onları donatıyor.*"

"*Allah onlarla alay eder*": Allah'ın alay etmesinden kastedilen, onların müminlerle alay etmesi sebebiyle onları cezalandırmasıdır. Çünkü fiil ile karşılığı arasında kuvvetli bir irtibat ve sebeplilik bulunmaktadır. Bununla birlikte müşâkele sanatı bulunmaktadır. Dolayısıyla ifade ya mecazdır ya da onları küçük düşürme ve aşağılama söz konusudur. Zira bu, alay etme eylemiyle amaçlanan hususdur. Aynı şekilde bu ifade tasavvurda sebep, varlık bulmada sonuç irtibatıyla mecâz-ı mürseldir.

وإنَّ قوله: **إنَّما نحن مستهزئون** وإنْ لم يكن بظاهره تقريرًا وتأكيدًا لهذا المعنى؛ لكنَّ له لازم يؤكِّده، وهو أنَّه ردٌّ ونفي للإسلام فيكون مقرَّرًا للثبات عليها؛ لأنَّ دفع نقيض الشيء تأكيد لثباته أو بدل. وبيانه أنَّهم قصدوا تصلُّبهم في دينهم، وكان في الكلام الأوَّل نوع قصور عن إفادته؛ إذ كانوا في الظاهر يوافقون المؤمنين في بعض الأمور، فاستأنفوا القصد إلى ذلك بأنَّهم يعظِّمون كفرهم بتحقير الإسلام وأهله، فهم أرسخ قدمًا من شياطينهم أو استئناف فكأنَّ الشياطين قالوا لهم حيث قالوا: **إنَّا معكم**، إنْ صحَّ ذلك، فما بالكم توافقون المؤمنين وتدَّعون الإيمان؟ فأجابوا بذلك. والحمل على الاستئناف أوجه لزيادة الفائدة وقوة المحرِّك للسؤال. وهذه الوجوه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في كلامهم. وأمَّا تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد.

والاستهزاء: السخريَّة والاستخفاف. يقال: هَزَأْتُ واستهزَأْتُ بمعنًى، وأصله الخفَّة من الهَزْء بالفتح، وهو القتل السريع، وهَزَأَ يَهْزَءُ مات على المكان، وناقته /[٥٩و] تهزأ به أي: تُسرع وتخفّ.

﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة، ١٥/٢]

الله يستهزئ بهم؛ المراد باستهزاء الله مجازاته إيَّاهم على استهزائهم بالمؤمنين؛ لِما بين الفعل وجزائه ملابسةٌ قويَّة، ونوع سببيَّة مع وجود المشاكلة المحسّنة؛ فيكون من قبيل المجاز أو إنزال الهوان والحقارة بهم؛ لأنَّه الغرض من الاستهزاء، فهذا أيضًا يكون[1] من قبيل المجاز المرسل لعلاقة السببيَّة في التصوُّر والمسبَّبيَّة في الوجود.

---

١ ش - يكون.

Bu yorumda onların gidişatı ve kendilerinin alay edilmeye layık olmaları hususunda bir uyarı bulunmaktadır. Ya da bu uyarı Allah Teâlâ'nın onlara karşı davranışının, alay eden bir kişinin durumuna benzemesine yöneliktir ki Allah'ın onlara karşı davranışı, kendisiyle alay edene karşı alay edenin durumuna benzetilmektedir. Benzetilenin, benzeyen hakkında kullanılması, istiâre ve Allah'ın onlara yönelik davranışı da alay eden birinin durumu gibidir (ki bu iki şekilde olabilir): Bu ya dünyada onlara (münafıklara) müslümanlara uygulanan hükümlerin icra edilmesi, azgınlıklarının sürekliliğine rağmen onlara mühlet verilmesi ve onların nimetlerinin artırılması suretiyle biraz daha zaman tanınması şeklindedir. Ya da âhirette, onlar cehennemde iken, kendileri için cennete doğru bir kapının açılması ve onlar kapıya doğru hızlıca gidip yaklaştıklarında ise kapının kilitlenmesi şeklinde olabilir.

Alay etme ile onun anlamının gereği olan bir durumun amaçlanması uzak bir ihtimal değildir ki bu da O'nunla alay eden kişinin aklının zayıflığı ve azlığının ortaya çıkarılmasıdır. Netice itibariyle Allah Teâlâ münafıklarla, onların müminlerle alay ettiği şekilde alay etmektedir. Çünkü münafıkların durumu açığa çıkmışken onların müminlerle alay etmeleri akıllarının zayıflığını ve azlığını ortaya koymaktadır.

Bu cümle istînâftır. Zira onlar müminlerle alay etmeyi tastamam abarttıklarında yaptıkları işin kötülüğü ortaya çıktı ve (onların sözlerini) dinleyenleri şöyle söylemeye sevk edecek şekilde ciddi bir hal aldı: "İşi gücü bu (alay) olan şu adamların sonları ve durumlarının akıbeti nedir acaba? Allah'ın ve müminlerin onlara yönelik davranışı nasıldır?" Sonrasında istînâf cümlesinin başında Allah'ın adının zikredilmesi, ilk olarak münafıklara cevaben gerçekleştirilen alayın çok daha abartılı olacağına işaret etmektedir ki onların alaycı tavırları, karşılaşacakları yanında dikkate alınmayacak düzeyde olacaktır. Bu durum, söz konusu alayın, O'nun ilmi ve kudreti karşısında, ilimleri ve kudretleri yokluğa karışan insanlar elinden çıkması sebebiyledir. İkinci olarak da şu hususa işaret etmektedir: Allah müminlerin saygınlıklarını artırdığı için onlara yardım etme, onlar adına intikam alma ve onların münafıklarla mücadeleye ihtiyaç hissetmemesi konusunda mümin kullarına yeterlidir.

Onların sözlerine uygun düşmesi için (âyette muzâri) *yestehzi'u* kelimesi kullanıldı. Fakat (ism-i fâil) *müstehzi'* ifadesi söylenmedi.

وفي هذا التوجيه تنبيه على أنَّ مذهبهم حقيق بأنْ يسخر منه، ويستهزئ بهم لأجله أو معاملته سبحانه معهم معاملة المستهزئ بأنْ شبِّهت معاملته معهم بمعاملة المستهزئ بمن يستهزئ[1] به. واستعمل لفظ المشبَّه به في المشبَّه فيكون من قبيل الاستعارة ومعاملته سبحانه[2] معهم معاملة المستهزئ: إمَّا في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة مع تماديهم في الطغيان، وإمَّا في الآخرة فبِأنْ يُفتح لهم وهم في النار بابٌ إلى الجنة فيسرعون إليه فإذا قربوا منه سُدَّ عليهم.

ولا يبعد أنْ يراد بالاستهزاء لازم معناه وهو إظهار خفَّة عقل المستهزئ به وقلَّته. فيكون سبحانه مستهزئًا بهم في عين استهزائهم بالمؤمنين، فإنَّ من استهزائهم بهم مع ظهور أمرهم يظهر خفَّة عقولهم وقلَّتها.

وهو استئناف، فإنّهم لـمّا بالغوا في استهزاء المؤمنين مبالغة تامة ظهر بها شناعة ما ارتكبوه وتعاظمه على الأسماع على وجه يُحرِّك السامع أنْ يقول: هؤلاء /[٥٩ظ] الذين هذا شأنهم ما مصير أمرهم وعقبى حالهم؟ وكيف معاملة الله تعالى والمؤمنين إيَّاهم؟ ثم إنَّ في تصدير[3] هذا الاستئناف بذكر الله دلالةً أوَّلًا على أنَّ الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم، وذلك لصدوره عمَّنْ يضمحلُّ علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته، وثانيًا على أنَّه تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيمًا لشأنهم.

وإنَّما قال: يستهزئ، لا مستهزئ موافقًا لقولهم

---

١ ب – بمن يستهزئ.
٢ أ ج ش – سبحانه.
٣ ب: تصوير.

Çünkü (bu kullanım) alay etme fiilinin anbean meydana gelmesi ve yenilenmesi anlamını ifade etmektedir. "Meydana gelme"si o kelimenin fiil olması sebebiyledir. "Anbean yenilenme"si konusunda ise şu ifade edilebilir: Muzâri fiille, azar azar ve sürekli bir şekilde değişen gelecek zamana işaret edilirse bu, şu durumun kastedilmiş olmasına uygunluk arz eder: Muzâri fiil kendi konumunun haricinde bir konumda bulunduğunda onun bu zaman dilimine yakın olan mastarı, onun sürekli bir şekilde yenilenmesi anlamına gelir. Yoksa isim cümlesinde olduğu gibi süreklilik anlamı içermemektedir. Bu anlamı içermesinin sebebi onun, Allah'ın onlara verdiği ceza ve belâlara uygunluk arz etmesidir: "*Onlar her yıl bir veya iki kere belâya çarptırılıp imtihan edildiklerini görmüyorlar mı?*"[1]

"*Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onları donatıyor*": Kelime, *medde'l-ceyş* kullanımından gelmektedir ki orduyu takviye edip güçlendiren donanımlar/askerler artırıldığında söylenir. Yine divitin (mürekkebe) batırılmasını ve ona uygun olanı edinmesini ifade etmek için *medde'd-devât ve emeddehâ* denir. Yoksa mühlet vermek ve zaman tanımak anlamında *medde'l-umra*/ömrün uzatılması kullanımından gelmemektedir. Çünkü bu son kullanım *emlâ lehû* ifadesinde olduğu gibi *lâm* harfi ile geçişli olarak kullanılır. Hazf ve îsâl[2] ise aslî uygulama değildir ve herhangi bir delil olmaksızın kendisine müracaat edilmez. Bu hususu bazılarının "yardım etmek" anlamına gelen *ve yümidduhum* şeklindeki kıraatleri desteklemektedir. Nitekim bu ömrü uzatmak ve zaman tanımak anlamındaki kullanımdan gelmemektedir.

Lukyân/likyân kelimesinde olduğu gibi *tuğyân/tığyân* kelimesinin asıl anlamı bir şeyin kendi bulunduğu yeri aşmasıdır. (Âyette) kastedilen ise isyanda aşırıya giderek inkârda sınırı aşmaktır. Bu kelimenin onlara (münafıklara) izâfe edilmesi, her ne kadar Allah'ın bu (fiili) onlarda yaratması söz konusu olsa da (bu fiilin) onların talep ettiği ve potansiyellerinin gerektirdiği bir durum olmasına işaret etmesi içindir. Kendi sapkın mezhebini revaçta tutmak için bu ifadeyi, o fiilin Allah'ın yaratmasıyla ve iradesiyle olmadığına işaret kabul edenler dosdoğru yoldan sapmış kişilerdir. Çünkü bu gibi işaretler, O'ndan başka yaratıcı olmadığına ve sadece O'nun irade ettiğinin var olduğuna delâlet eden burhanlarla (delillerle) birlikte dikkate alınacak türden değildir.

---

1 Tevbe, 9/126.

2 Bir cümlede harf-i cerrin düşürülüp o harf-i cerrin mecrurunun mansûb yapılması uygulamasıdır. [trc]

ليفيد حدوث الاستهزاء وتجدُّده وقتًا بعد وقت؛ أمَّا إفادة الحدوث فلكونه فعلًا، وأمَّا إفادة تجدُّده وقتًا بعد وقت؛ فلأنَّ المضارع لـمَّا كان دالًّا على الزمان المستقبل الذي ينقلب حالًا شيئًا بعد شيء على الاستمرار[1] ناسب أنْ يقصد به إذا وقع موقع غيره أنَّ معنى مصدره المقارن لذلك الزمان تحدث على منواله مستمرًّا استمرارًا تجدُّديًّا، لا ثبوتيًّا كما في الجملة الاسميَّة. وإنَّما أفيد[2] ذلك ليكون على طبق نكابات الله فيهم وبلاياه النازلة بهم، أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ [التوبة، ١٢٦/٩].

ويمدُّهم في طغيانهم يعمهون؛ مِنْ مدَّ الجيش، إذا زاده وألحق به ما يقوِّيه ويكثِّره. ومنه مدَّ الدَّواة وأَمدَّها زادها ما يصلحها، لا مِنْ مدِّ العمر بمعنى الإملاء والإمهال؛ فإنّه يعدَّى باللام كأمْلى له، والحذف والإيصال خلاف الأصل لا يصار إليه إلَّا بدليل، ويؤيِّده قراءة بعضهم /[٦٠و] ويُمِدُّهُمْ،[3] بضم الياء من الإمداد، بمعنى إعطاء المدد وليس من المدِّ في العمر والإمهال في شيء.

والأصل في الطغيان بالضم والكسر، كلُقيان ولِقيان، تجاوُز الشيء عن مكانه. والمراد تجاوز الحدِّ في الكفر لغلوٍّ في العصيان. وإضافته إليهم للدلالة على أنَّه وإنْ كان بخلق الله سبحانه[4] فيهم؛ لكنَّه مما يستدعيه نفوسهم ويقتضيه استعداداتهم،[5] ومن أشار بها[6] إلى أنَّه ليس بخلق الله وإرادته لترويج[7] مذهبه المعوَّج فقد ضلَّ عن سواء السبيل؛ فإنَّ أمثال هذه الإشارات لا اعتداد بها مع وجود البراهين الدالة على أنَّه لا خالق سواه، وأنَّه لا يقع إلَّا ما أراده.

---

١ أ: الاستمهزاء.
٢ ب: قيّد.
٣ ب: ويُمِدُّ.
٤ ب: تعالى.
٥ ش: استعدادهم، صح هامش.
٦ ش – بها.
٧ ب: ترويج.

el-Ameh, gözü görmeyen ve görüşü olmayan anlamındaki *el-amâ* kelimesi gibidir. *Ameh* kelimesi ise sadece görüş(ü) olmamaya özgüdür. Şöyle de denilmektedir: *Amâ* gözde, *ameh* ise kalptedir. O da şaşkınlık ve tereddüt içerisinde nereye yöneleceğini bilememektir.

Fî tuğyânihim ifadesi *yemüddühüm* fiiline müteallaktır. O vakit *ya'mehûn* kelimesi, *yemüddü* fiilinin mef'ulünün ya da *tuğyân*ın fâilinin hâli olur. Bir diğer ihtimale göre *ya'mehûn* kelimesine müteallaktır ve âyet sonuna riâyeten öne geçirilmiştir. Bu durumda birincinin hâli olduğu açıktır.

[*İki Âyetin İşârî Te'vîli*]

Kelimelerin zâhirini çözümlemeyi bitirince onun bâtınî işaretlerinden birini dinle! Şöyle ifade edelim: Şeklen iman edenler, hakiki olarak ***iman edenler*** ve tevhidin hakikatine erenlerle karşılaşınca ve kendilerine iman nurları yansıyınca, onlar bu nurların kendilerinden kaynaklandığını ve kendilerinin olduğunu zannettiler de lisân-ı halleriyle onların imanı gibi ***iman ettik dediler.*** Onlardan ayrılıp da uzaklaştırılan ve uzaklaştıran ***şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında*** ve sözü edilen nurlar onlardan çekilip aslî ve perdelenmiş hallerinin karanlığına döndüklerinde, bu şeytanlarla bir araya gelmelerinden dolayı karanlıkları katbekat arttığında onlara ***biz sizinleyiz*** kendi zâtlarınızı ispat etmek, sıfatları ve fiilleri o zâtlarınıza nispet etmek gibi yapmış olduğunuz işlerde sizinle hemfikiriz ***dediler.*** (Bizler) sadece bir varlığın bulunduğunu ispat eden, bütün sıfatları ve fiilleri O'na isnat edenlerle alay edenleriz. Çünkü bu, aklın doğruluğuna hükmetmediği bir durumdur. (Halbuki) alay ettikleri kişilere yaptıklarının aynısıyla ***Allah onlarla alay etmektedir.*** Çünkü bu alay ediş, Hakk'ın onlar hakkındaki eylemidir. Onları basiret sahibi insanlar nezdinde aşağılama ve hakir görme olgusunun bu fiile ilişmesi sebebiyle "alay etme" boyasıyla boyanmış ve nihayetinde onlar için bir "alay etme" söz konusu olmuştur. ***Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken*** yani hakiki tevhidi kabul etmemede aşırıya gidiyorlarken ***onları donatıyor.*** Öyle ki onlar bu hallerinde, hakiki imana sahip olan müminlerle, bu imanı reddeden şeytanları arasında şaşkın ve müteredditd bir durumdadırlar. "*Onlar bu hususta bocalayıp dururlar. Ne bunlara ne de şunlara bağlanırlar.*"[1]

1 Nisâ, 4/143.

والعَمَه: مثل العمى إلَّا أنَّ العمى عامٌّ في البصر والرأي؛ والعمه في الرأي خاصَّة. وقيل: العمى في العين، والعمه في القلب، وهو التحيُّر والتردُّد لا يدري أين يتوجَّه.

وفي طغيانهم: إمَّا متعلَّق بـ**يمدُّهم**، وحينئذٍ يكون **يعمهون** حالًا من مفعول يمدُّ أو فاعل الطغيان، وإمَّا متعلَّق بـ**يعمهون** قدِّم عليه لرعاية الفاصلة، وحينئذٍ يتعيَّن أنْ يكون حالًا من الأوَّل.

[تأويل الآيتين بالإشارة]

وإذ قد وقع الفراغ من حلِّ ظاهر عباراته فاستمع بطنًا من بطون إشاراته، فنقول: وإذا لاقى المترسِّمون بالإيمان[1] الرسميّ **الَّذين آمنوا** إيمانًا حقيقيًّا وتحقَّقوا بحقيقة التوحيد، وانعكست إليهم أنوارهم الإيمانيَّة فتوهَّموا أنَّها من أنفسهم، وملك لهم، **قالوا** بلسان حالهم **آمنَّا** إيمانًا كإيمانهم، **وإذا** فارقوهم و**خلوا إلى شياطينهم** المبعَّدين المبعِّدين وتقلَّصت منهم تلك الأنوار /[٦٠ظ] ورجعوا إلى ظلمتهم الأصليَّة الحجابيَّة، وتضاعفت ظلمتهم لاجتماعهم مع هؤلاء الشياطين **قالوا** لهم **إنَّا معكم** متَّفقون بكم فيما أنتم فيه من إثبات ذواتكم وإسناد الصفات والأفعال إليها مستهزؤون بالذين لا يثبتون[2] إلَّا وجودًا واحدًا يستند إليه الصفات والأفعال كلُّها، فإنَّ ذلك شيء لا يحكم بصحته العقل، **الله يستهزئ بهم** في عين استهزائهم بهم؛ فإنَّ ذلك الاستهزاء فعل الحقِّ فيهم انصبغ بصبغ الاستهزاء لإلحاق الهوان والحقارة بهم في عيون أرباب البصيرة، فيكون استهزاءً بهم،[3] **ويمدُّهم في طغيانهم** أي: غلوِّهم في نفي التوحيد الحقيقي متحيِّرين مترَدِّدين بين المؤمنين إيمانًا حقيقيًّا وبين شياطينهم الجاحدين ذلك الإيمان، مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَـؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَـؤُلَاءِ [النساء، ١٤٣/٤].

---

١ ب: برسم الإيمان.
٢ أ: يثيقون.
٣ أ: لهم.

Bakara, 2/16

"*Onlar hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.*"

"*Onlar hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir.*" Denildi ki: Bu, istînâf cümlesi olarak münafıkların alay edilmeye layık olduklarına yönelik bir gerekçelendirmedir. Yahut Allah Teâlâ'nın "*azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onları donatıyor.*" sözünü onaylamaktadır. Âyetin anlamı şöyle olur: Sapıklıkla hidayeti değiştirdiler. Ya da sapkınlıkta bulmayı ümit ettikleri şey sebebiyle hidayete yüz çevirdiler. *İştirâ'nın* (satın almanın) asıl anlamı istenilen ürünü elde etmek için ücret ödemektir. Her iki metâ da bir ücretse, bir ücret olması ve satın alırken harcanması için onun bizatihi talep edilmeyeceği ortaya çıkar. Aksi takdirde birbirine bedel olan her iki şeyden, ücret olarak tasavvur edileni harcayan müşteri; alan ise satıcı olur. Buradaki ise farklı anlamda ve mecazî bir kullanımdır. Bu anlamda, her iki tarafı ticaret metâından, soyut ya da başka bir şeyden daha kapsamlı yapmakla yetinilse de değiş-tokuş anlamı korunmaktadır. Değiş-tokuş, bir ücrete sahip olmaya dayanmaktadır ki bu da hidayetin verilerek sapıklığın alınması işleminde hidayetin yaratılış bakımından (gönle) yerleşmesinin, hidayete sahip olma konumuna indirgenmesine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla hidayetin onlara mecazen nispet edilmesi bizatihi değil de sahip olmak yoluyla gerçekleşir. Ya da hidayetle, hidayetin onların gönlünde yer etmesini sağlayan yaratılışları kastedilmiştir ki bu da Allah'ın insanları yarattığı fıtrattır. Böyle olunca mecaz, sahip olmak yoluyla hidayetin onlara nispet edilmesinde değil de hidayetin kendisinde olur. Çünkü her ne kadar değiş-tokuş anlamı muhafaza edilmese de hidayet onlarda mecazi olmaksızın sabit bir durumdur. Nitekim başkasında ümit beslediği bir şey için başka bir şeyden yüz çevirerek eylemde bulunursa bu durumda ne bir anlam indirgemesine ne de mecaza ihtiyaç duyulur. Fakat bu, gerçek anlamından en uzak kullanım olmuş olur.

"*Bu yüzden alışverişleri kâr etmemiştir.*" Kâr ve ticaret kelimelerinin zikredilmesi mecazda terşîhtir. Terşîh: Mecazın beraberinde hakiki anlama uygun bir ifadeyi getirmektir. Anlam şöyledir: Onların ticaretleri kaybetmiştir. Çünkü ikisi arasında bulunan bir durum olduğu için "kârın bulunmayışı" "kaybetme" anlamından daha genel olsa da makam "kârın bulunmayışı"nı, "kazanmamaya" özgü kılmaktadır.

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾
[البقرة، ١٦/٢]

أولئك الَّذين اشتروا الضَّلالة بالهدى؛ قيل: هو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء على سبيل الاستئناف، أو جملة مقرِّرة لقوله: **ويمدُّهم في طغيانهم**. والمعنى استبدلوها به أو رغبوا عنه طمعًا فيها. وأصل الاشتراء بذل الثمن لتحصيل ما يُطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضًّا[1] تعيَّن من حيث إنَّه لا يطلب لعينه أنْ يكون ثمنًا، وبذله اشتراء، وإلَّا فأيُّ العوضين تصوَّرته بصورة الثمن، فباذله مشترٍ وآخذه بائع. واستعمل ههنا في معنى آخر مجازًا، فإنْ اكتفي فيه بجعل الطرفين أعمَّ من أنْ يكونا من الأعيان أو المعاني أو مختلفين، وبقي الاستبدال محفوظًا. والاستبدال موقوف /[٦١و] على تملُّك ما هو كالثمن احتيج في اشتراء الضلالة بالهدى إلى أنْ نُزِّل التمكُّن من الهدى بحسب الفطرة منزلة تملُّكه؛ فيكون التجوُّز في نسبة الهدى بالتملُّك إليهم لا في نفسه أو أريد بالهدى ما جُبلوا عليه من تمكُّنهم منه، وهو فطرة الله التي فطر الناس عليها فيكون التجوُّز في نفس الهدى لا في نسبته إليهم بالتملُّك. فإنَّ التمكُّن من الهدى ثابت لهم من غير تجوُّز وإنْ لم يبق الاستبدال أيضًا محفوظًا، كما اذا استعمل للرغبة عن الشيء طمعًا في غيره فلا حاجة إلى ذلك التنزيل والتجوُّز؛ ولكن يكون أبعد من المعنى الحقيقي.

فما ربحت تجارتهم؛ ذكرُ الربح والتجارة ترشيح للمجاز. وهو أنْ يقرن بالمجاز ما يلائم المعنى الحقيقي. والمعنى: خَسِرَت تجارتُهم؛ لأنَّ عدم الربح وإنْ كان أعمَّ من الخسران لوجود الواسطة بينهما لكن المقام يخُصه به؛

---

١ وفي هامش أ ج ش ب: أهل الحجاز يسمُّون الدنانير والدراهم النضَّ والناضَّ. صحاح. [الصحاح للجوهري، «نضض»].

Zira kastedilen husus münafıkların yerilmesidir. Kayıp konusundaki yergi, kâr etmemekten daha vurguludur. Kârı nefyetmek suretiyle kayıptan kinâye yapılması, öncelikle ticaretle amaçlanan şeyi nefyederek açıklama yapmak; ikinci olarak da onun zıddının ispatına işaret etmek içindir.

Ticaret alışveriş yoluyla kazanç talep etmektir. Kâr ise anaparanın üzerindeki fazlalıktır. Ticaretin tüccar ile iç içe olması dolayısıyla kârın hem olumlu hem de olumsuz olarak ticarete nispet edilmesi mecazdır. Çünkü bu, konuşmacının bir işi başka bir şeye -o işin onda bulunduğunu veya bulunmadığını göstermeyi amaçlayarak- hakiki anlamda isnat etmesi sebebiyledir. Gerçekte bu işin onda bulunup bulunmaması arasında bir fark olmaksızın bu isnat hakiki bir isnattır. Eğer o, bu işi ona -o işin onda başka bir şey sebebiyle bulunduğunu veya bulunmadığını göstermeyi amaçlayarak- hakiki anlamda isnat eder fakat bu isnat o işin diğer şeyle iç içe olması sebebiyle olursa, gerçekte bu işin onda bulunup bulunmaması fark etmeksizin bu isnat mecazi bir isnat olur. Örneğin gündüzün oruçlu olup olmamasını göstermeyi hakiki anlamda amaçlayarak: "Gündüzüm oruç tuttu." veya "Gündüzüm oruç tutmadı." dediğinde bu hakiki aklî bir isnat olur. Fakat burada olumlu (isnat) gerçeklikle uyum arz etmezken olumsuz (isnat) gerçeklikle uyum arz eder. Eğer bu cümlelerle orucu kendin için ispat veya nefyeder ancak oruç eylemini gündüze isnat edersen ki oruç seninle iç içe bir durumdur; yine sen o gün içerisinde oruçlu olur ve senin oruçla iç içe olmana dayanarak orucun sendeki varlığını ispat etmeyi amaçlayıp bu oruç eylemini gündüz için ispat edersen, bu gerçekliğe uygun mecazi bir isnat olur. Çünkü iade o eylemin sende bulunduğunu olumlayacak kuvvete sahiptir. Sözü edilen durumda orucu gündüzden olumsuzlarsan bu yine mecâz-ı aklî olur ama -hakiki anlamda oruç onda bulunmuyor olmasına rağmen- gerçekliğe uygun değildir. Çünkü bu ifade orucun sende bulunduğunu olumsuzlayacak kuvvete sahiptir. (Yukarıda geçen cümlenin) takdiri şöyledir: Sen oruçlusun ve eğer sözü edilen günde oruçlu olmayıp da orucu o güne isnat edersen bu, mecazi ve yalan bir isnat olur. Bunun (yalan isnat olması) gerçekte gündüzün oruçlu olmaması sebebiyle değil bilakis orucun sende bulunmaması sebebiyledir. Zira ifade onun sende bulunduğunu olumlayacak kuvvete sahiptir. Şayet orucu kendinde bulunmadığını dile getirecek olursan bu durumda o, mecazi ve doğru bir isnat olur.

لأنَّ المقصود ذمُّ المنافقين. والذمُّ في الخسران آكد من عدم الربح. وإنَّما كُني عن الخسران بنفي الربح، للتصريح أوَّلًا بانتفاء ما هو مقصود من التجارة، والدلالة ثانيًا على إثبات ضدِّه.

والتجارة: طلب الربح بالبيع والشري. والربح: الفضل على رأس المال.
٥ وإسناده إلى التجارة إثباتًا أو نفيًا لتلبُّسها بصاحب التجارة مجاز؛ وذلك لأنَّه إذا أسند المتكلم أمرًا إلى آخر على قصد أنَّه ثابت له أو منفي عنه بالحقيقة، فذلك الإسناد حقيقة عقليَّة[1] سواء كان ثابتًا له أو منفيًّا عنه في الواقع أو لا، وإذا أسنده إليه على قصد أنَّه ثابت لأمر آخر أو منفي عنه بالحقيقة؛ لكنَّه أسنده إليه، لأنَّه من ملابساته، فذلك الإسناد مجاز عقليّ سواء كان ثابتًا له أو منفيًّا عنه في الواقع
١٠ أو لا. /[٦١ظ] فإذا قلتَ مثلًا: صام نهاري، أو ما صام نهاري،[2] وقصدتَ بذلك إثبات الصوم للنهار أو نفيه عنه بالحقيقة، فذلك الإسناد حقيقة عقليَّة؛ لكنَّه في صورة الإثبات غير مطابق للواقع وفي صورة النفي مطابق له. وإذا قصدتَ إثبات الصوم لنفسك أو نفيه عنها لكنَّك أسندتَه إلى النهار، فإنَّه من ملابساتك، فإنْ كنتَ صائمًا في ذلك النهار وأثبتَّ الصوم للنهار على قصد إثباته لنفسك بناءً
١٥ على أنَّه من ملابساتك، فذلك إسناد مجازي مطابق للواقع؛ لأنَّه في قوَّة إثباته لنفسك، وإنْ نفيتَه عنه في ذلك الحال، فذلك الإسناد أيضًا مجاز عقلي لكنَّه غير مطابق للواقع، مع أنَّه منفي عنه حقيقة، لأنَّه في قوَّة نفي الصوم عن نفسك. والتقدير: أنَّك صائم، وإنْ لم تكن صائمًا في ذلك النهار وأثبت الصوم له كان إسنادًا مجازيًّا كاذبًا، لا لكونه غير صائم في الواقع بل لانتفاء الصوم عنك،
٢٠ لأنَّه في قوَّة إثبات الصوم لنفسك، وإنْ نفيتَه عنه كان إسنادًا مجازيًّا صادقًا،

---

١ ب: حقيقيّة وعقليّة.
٢ أ – أو ما صام نهاري.

Bu (isnadın doğru olması) gerçekte orucun gündüzde olmaması sebebiyle değil bilakis senin oruçlu olmaman sebebiyledir. Zira bu durumda ifade, orucu senden nefyedecek güçtedir. Hâl böyle olunca kazancın ticarete isnat edilmesi -onun olumsuzlanması olumlamaya ait herhangi bir eyleme irca edilmeksizin- mecazdır. Çünkü kazancın tüccarlardan nefyi kastedilmektedir. (Âyetteki ifade ise) tüccarların ticaretle iç içe olması sebebiyle kazancı ticaretten nefyetmektedir.

*Keşşâf*ın bazı şârihlerinin dile getirdiği şu hususlara hiç ihtiyaç bulunmamaktadır hatta bunlar doğru da değildir. Nitekim daha önce geçen doğru düşünceyle bu husus ortaya çıkmıştır: "Metindeki mecaz, ilk olarak olumsuzluğu kazançla beraber dikkate almaktır. Daha sonra ise kazancı olumsuzlamayı ticarete isnat etmek ve böylece 'kazancın bulunmaması'nı 'kaybetme' anlamında yapmaktır. Öyle ki 'kazanmadı' ifadesinin anlamı 'kaybetti'ye dönüşür. Çünkü mecaz, kaybetme işinin ticarete isnat edilmesidir. Yoksa kazancın ondan olumsuzlanması mecaz değildir." İfade edilen şu hususlar da böyledir: "Eylemin isnadının olumsuzlanmasıyla, eylemin olumsuzlanmasının isnadı arasında fark vardır. Zira bir eylemin isnadı dikkate alınıp sonra onun nefyedilmesi hakikat; eylemin olumsuzlanmasının dikkate alınıp sonra isnat edilmesi ise mecazdır." Çünkü isnadın hakiki veya mecazi olmasının dayanağı, olumsuzluk veya olumluluk halinin, onun konuşanın kastında bulunduğu durumla veya onunla iç içe bulunmasıyla irtibatıdır. Bu ister isnadın olumsuzlanması isterse olumsuzluğun isnadı şeklinde olsun fark etmez.

"*Doğru yolu bulamamışlardır.*" Bu söz, "*onların ticareti kazanmadı.*" ifadesine atıftır. Yani: Onlar ticaret yolları (konusunda) doğruyu bulamamışlardır. Cümlenin burayla irtibatlandırılması, dalâletle hidâyeti değiş tokuş ettiklerinde onarın din konusunda hidayetten mahrum oluşlarının anlaşılması sebebiyledir. Dolayısıyla tekrarın bir anlamı bulunmamaktadır. Bilakis onlar bu ticaretleri esnasında kaybetmekle nitelendiklerinde, ticâret yolları konusunda doğru yolda olmadıklarına da işaret edilmiştir. Nitekim bu ticaret yollarını kazanacağı ve kaybedeceği işleri gören tüccarlar takip etmektedir. Bu terşîh ile ilgili bir durumdur. Fakat cümlenin "*sapıklığı satın alıyorlar.*" ifadesine atıf olması daha uygundur hatta gereklidir. Çünkü onun "*kazanmadı*" cümlesine atfedilmesi daha önceki ifadenin *fâ* harfiyle başlamasını ve onun diğerinden sonra gelmesini gerekli kılar. Fakat durum bunun zıddınadır.

لا لأنَّ الصوم منتفٍ عنه في الواقع بل لكونه منتفيًا عنك، لأنَّه في قوَّة نفي الصوم عن نفسك. فظهر من هذا أنَّ إسناد الربح إلى التجارة نفيًا من غير إرجاع نفيه إلى فعل ثبوتيّ مجاز؛ لأنَّ المقصود نفيه عن التاجرين. وإنَّما نفي عن التجارة لملابستهم إيَّاها.

٥ فما وقع في كلام بعض شارحي **الكشاف** من أنَّ التجوَّز في هذه العبارة باعتبار ملاحظة النفي أوَّلًا مع الربح، ثم إسناد انتفاء الربح إلى التجارة، وجعل الانتفاء /[٦٢و] بمعنى الخسران حتى صار معنى ما ربحت خسرت، فإنَّ المجاز إسناد الخسران إلى التجارة لا انتفاء الربح عنها، فممَّا لا حاجة إليه بل لا صحَّة له، كما يظهر بالتأمُّل الصادق ممَّا سبق. وكذا ما قيل: إنَّ فرقًا بين نفي إسناد
١٠ الفعل، وإسناد نفي الفعل، فإن اعتبر اسناد الفعل ثم نفي فحقيقةٌ، وإنْ اعتبر نفي الفعل ثم أسند فمجازٌ. فإنَّ مناط كون الإسناد حقيقةً أو مجازًا وقوعه في صورة النفي والإثبات إلى ما هو له في قصد المتكلِّم أو إلى ملابس له سواء كان نفي الإسناد أو إسناد النفي.

وما كانوا مهتدين؛ عطف على **ما ربحت تجارتهم**، أي: ما كانوا مهتدين
١٥ لطرق التجارة. وإنَّما حُمل على ذلك؛ لأنَّه فهم عدم هداهم في الدين حيث استبدلوا الضلالة بالهدى فلا معنى للتكرار؛ بل لما وُصفوا بالخسارة في هذه التجارة أشير إلى عدم إهدائهم لطرق التجارة كما يهتدي إليه التجَّار البصراء بالأمور التي تربح فيها وتخسر، فهو راجع إلى الترشيح؛ لكنَّ[1] عطفه على **اشتروا الضَّلالة** أولى؛ بل واجب، لأنَّ عطفه على **ما ربحت**
٢٠ يوجب ترتُّبه على ما تقدم بالفاء فيلزم تأخُّره عنه؛ لكنَّ الأمر بالعكس.

---

١ ب: لكنَّه.

Bu cümlenin, "*satın aldılar*" ya da "*kazandı*" fiillerinin öznesinin veya "*onların ticaretleri*" ifadesindeki zamirin hâli olmasında ise güzel bir yön bulunmaktadır. (Âyette) kazancın ticaretten nefyedilmesi ve onların ticâret yollarında doğruyu bulamamalarına hükmedilmiştir. Çünkü tüccarların amacı anaparayı ve kazancı korumaktır. İşte bunlar anaparalarını -ki o hidayettir- kaybetmişlerdir. Hâl böyle olunca anaparanın üzerine eklenen kazancı nasıl elde ederler?

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Bâtınî anlamlarından birine işaretle âyetin te'vili şöyledir: ***Onlar***, şeklen iman edenler benlik perdelerinin karanlığının sapıklığını, gerçek tevhidin hakikatlerini keşfetmek için fıtrî istidatlarındaki nurun yol göstericiliğine karşılık ***satın aldılar*** ve sapıklığı hidayete tercih ettiler. ***Onların*** bu ***ticaretleri kar sağlamadı.*** Çünkü onlar anaparalarını -ki o istidatlarının hidayet nurudur- kaybettiler. Onlar anaparalarını kaybettikten sonra nasıl olur da onların ticaretleri kâr sağlar? Mesele şu ki ***onlar*** bu ticâret yollarında kazanıp kaybetmemelerini sağlayacak şekilde o ticaretteki kazanç yolunu tutarak ***hidayete ermiş kişiler değildir.***

Bakara, 2/17

"*Onların durumu, ateş yakan kimseye benzer. O tam çevresini aydınlattığında Allah onların ışıklarını yok ediverir ve onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir.*"

"*Onların durumu, ateş yakan kimsenin durumuna benzer.*" Allah Teâlâ "*İnsanlar arasında öyleleri vardır ki iman ettik derler.*"[1] âyetinden buraya kadar münafıkların niteliklerinin hakikatini açıklayınca o nitelikleri tamamen ortaya koymayı, his ve müşâhede edilebilir bir sahnede gözler önüne sermeyi murat etti. Akabinde açıklamayı vurgulamak için bu temsili getirdi.

Mesel, aslında benzer (eş değer) demek olan *misil* anlamındadır. *Misl*, *mesel*, *mesîl* denilmektedir. Tıpkı *şibh*, *şebeh* ve *şebîh* denildiği gibi. Sonra şöyle de denildi: *Mesel*, "yaygın söz" (deyim) anlamında kullanılır.

1 Bakara 2/8.

ولا يخفى أنَّ للحالية من فاعل اشتروا أو ربحت أو ضمير تجارتهم وجهًا وجيهًا. وإنَّما حكم بانتفاء الربح عن تجارتهم وعدم اهتدائهم لطرق التجارة؛ لأنَّ مقصود التجَّار منها سلامة رأس المال والربح، وهؤلاء /[٦٢ظ] قد أضاعوا رأس مالهم الذي هو الهدى، فكيف يفوزون بالربح الذي هو الفضل عليه؟

٥ **[تأويل الآية بالإشارة]**

وتأويل الآية بالإشارة إلى بطن من بطونها أنْ يقال: **أولئك** المترسِّمون بالإيمان الرسمي هم **الَّذِينَ اشتروا** ضلالة ظلمة حجب إنيَّاتهم بهدى نور استعدادهم الفطري لكشف حقائق التوحيد الحقيقي، واختاروها عليه. **فَمَا ربحت تجارتهم** هذه؛[١] لأنَّهم أضاعوا رأس مالهم الذي هو هدى نور الاستعداد، فكيف تربح[٢]
١٠ تجارتهم بعد إضاعتهم إيَّاه؟ وَالحال أنَّهم **ما**[٣] **كانوا مهتدين** لطرق تلك التجارة سالكين سبل[٤] الفوز بها على وجه يربحون ولا يخسرون.

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة، ١٧/٢]

مثلهم كمثل الَّذي استوقد نارًا؛ لمَّا بيَّن بقوله: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا
١٥ [البقرة، ٨/٢] إلى ههنا حقيقةَ صفة المنافقين أراد أنْ يكشف عنها كشفًا تامًّا ويبرزها في معرض المحسوس المشاهَد، فعقَّبها بضرب هذا المثل مبالغة في البيان.

والمَثَل: في الأصل بمعنى المِثْل وهو النظير. يقال: مِثْلٌ، ومَثَلٌ، ومَثِيلٌ؛ كشِبْهٍ، وشَبَهٍ، وشَبِيهٍ. ثم قيل: مثل للقول السائر، أي: الفاشي،

---

١ ب – هذه.
٢ ب: ربح.
٣ ب – ما.
٤ ب: سبيل.

Bu noktada onun yaygınlığının yanı sıra istiâre yoluyla temsilî bir teşbih olması da dikkate alınır. Bundan dolayı da olduğu haliyle korunur ve bizzat lafzıyla benzetilen olduğu için değiştirilmez. Eğer değişiklik yapılırsa o mesel (deyim) değil meselden alınmış ve o mesele işaret eden bir ifade olur. Tıpkı müzekker (eril) formda söylediğin *bi's-sayfi dayya'te'l-leben* (sen yazdan sütü kaybettin.)[1] ifadesi gibi.[2] Şu da dile getirilmiştir: Meselin değiştirilmemesinin nedeni, o ifadede bazı açılardan sıra dışı karşılanan bir durumun olmasıdır. Eğer mesel değiştirilecek olursa bu durum belki de ortadan kalkacaktır. Mesel isminin verilmesi, bir yerde ikinci kez bir nesnenin konulmasının, onun kurulma yerine örnek (eş değer) kılınması sebebiyledir. Kelime daha sonra içinde kıymetli bir niteliğin ve sıra dışılığın bulunduğu bütün durumlar ve hikâyeler için kullanılır olmuştur. Dolayısıyla âyetin anlamı: "Onların o ilginç durumları, ateş yakmak isteyen kişinin durumu gibidir." şeklindedir.

Ellezî ism-i mevsûlü, *binûrihim* (onların ışığı) tamlamasındaki zamirin kendisine döndüğü kelimedir. Bu durumda *ellezî* ism-i mevsûlü, *ellezîne*den hafifletilmiştir (çoğulken tekil yapılmıştır). Nitekim "*O dalanlar gibi siz de daldınız.*"[3] âyetinde de böyle bir kullanım bulunmaktadır. Ya da *ellezî* ile tür olarak "ateş yakan" kişiler kastedilmiştir. Veya "ateş yakmayı isteyen bir grup" kullanımındaki özellik söz konusudur. Eğer *ellezî* kelimesi sözü edilen zamirin kendisine döndüğü yer (merci) kabul edilmezse böyle bir yoruma da gerek kalmaz. Çünkü amaçlanan husus birbirine uygunluk arz eden iki durumdan birinin diğerine benzetilmesidir. Fakat bir kişi veya topluluk için söz konusu edilen iki durum arasındaki uygunluğa riayet amaçlanmaktadır. O vakit benzerlik daha güçlü ve teşbih de kabule daha yakın olur.

İstîkâd kelimesi tutuşturmayı istemek ve onu elde etmek için çalışmaktır ki o da ateşin parlaması ve alevin yükselmesidir. *Nâr* (ateş) kelimesi, "hareket etmek" anlamındaki *nâra-yenûru*dan türemiştir. Zira ateşte bir hareket ve kımıldanma anlamı bulunmaktadır. *Nûr* kelimesi de buradan türemiştir. Çünkü hareket ve kımıldanma öncelikli ve bizatihi *nâr*da; ikincil ve ilineksel olarak da onun *nûr*unda bulunur. Bu da sözlük anlamına en yakın husustur. *Nûr* kelimesinin *nâr*dan türemesi; bu kelimenin *nûr*dan türemesinden daha uygundur.

---

1 Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî Emsâli'l-Arab*, 1/329; Türkçe'de "Geçti Bor'un pazarı!" deyimiyle karşılanabilecek bir ifadedir. [trc]

2 Çünkü deyimin aslı müennes (dişil) formdadır. [trc]

3 Tevbe 9/69.

ويُعتبر فيه مع الفُشُوّ أنْ يكون تشبيهًا تمثيليًّا على سبيل الاستعارة؛ ومن ثَمَّ حوفظ عليه، ولم يغيّر ليكون بعينه لفظ المشبَّه به، فإنْ وقع تغيُّر لم يكن مثلًا بل مأخوذًا منه، وإشارة إليه كما في قولك: بالصيف ضيَّعتَ اللبن،[1] على صيغة التذكير، وقيل: إنَّما لم يغيَّر؛ لأنَّه ينبغي أنْ يكون فيه غرابة من بعض الوجوه فلو غيِّر لربَّما انتفت تلك الغرابة. /[٦٣و] وإنَّما سمِّي مثلًا؛ لأنَّه جُعل مضربة،[2] وهو ما يُضرب فيه ثانيًا مثلًا لمورده، وهو ما ورد فيه أوَّلًا، ثم استعير لكلِّ حال أو قصَّة أو صفة لها شأن، وفيها غرابة، فالمعنى: حالهم العجيبة الشأن كحال من[3] استوقد نارًا.

والذي إذا جُعل مرجع الضمير في بنورهم بمعنى الذين مخفّفًا عنه، كما في قولهم: وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا [التوبة، ٦٩/٩] أو قُصد به جنس المستوقدين أو الفوج الذي استوقد. وإذا لم يجعل مرجعًا لذلك الضمير فلا حاجة إلى ذلك؛[4] لأنَّ المقصود تشبيه الحال بالحال وهما متطابقتان[5] إلَّا أنْ يقصد رعاية المطابقة بين الحالين في كونهما للواحد أو الجماعة أيضًا. فإنَّ المماثلة حينئذٍ أقوى والتشبيه إلى القبول أقرب.

والاستيقاد: طلب الوقود والسعي في تحصيله، وهو سطوع النار وارتفاع لَهَبها. واشتقاق النار مِنْ نَارَ يَنُورُ، إذا نفر؛ لأنَّ فيها حركةً واضطرابًا. والنور مشتقٌّ منها؛ فإنَّ الحركة والاضطراب توجد[6] في النار أوَّلًا وبالذات، وفي نورها ثانيًا وبالعرض، فهي أقرب إلى المعنى اللغوي. فاشتقاق النور منها أولى من اشتقاقها[7] منه.

١ **المستقصى في أمثال العرب** للزمخشري، ٣٢٩/١.
٢ ب: مضروبة.
٣ ب – من.
٤ أ: لذلك.
٥ ب: متطابقان، صح هامش.
٦ أ: يوجد.
٧ ب: اشتقاقه.

"*O tam çevresini aydınlattığında*" bu ifade sıla cümlesine -*istevkade* (yakmayı istedi) cümlesini kastediyorum- atıftır. Dolayısıyla şart cümlesinin içeriğiyle nitelenen ve ateş yakmayı isteyen kişinin haline benzetme olur. Şart cümlesiyle *lemmâ* ve cevabını kastediyorum. *İdâe* (aydınlatmak) aşırı bir şekilde ışıklandırmak demektir. Nitekim *dav'* kelimesi *nûr*un (ışığın) fazlalığını ifade eder. Allah Teâlâ'nın sözü bunu doğrulamaktadır: "*O, Güneş'i ziyâ (aşırı parlak) ve Ay'ı da nûr (ışık) kılandır.*"[1] Bu, aynı zamanda felsefecilerin terminolojisine de uygundur ki onlar, *dav'* kelimesini -Güneş gibi- bir varlığın kendinden kaynaklanan (ışık için); *nûr* kelimesini ise -Ay gibi- kendisinin dışındaki bir varlıktan kaynaklanan (ışık için) kullanmaktadırlar.

Edâ'e (aydınlattı) kelimesi âyette geçişli olarak kullanılmış olabilir. Böyle olunca *mâ havlehû* (onun etrafını) ifadesi, bu fiilin nesnesi olur. Daha açık bir ifadeyle: "Ateş, ateş yakmak isteyen kişinin etrafını aydınlık kıldı." demektir. Ya da geçişsiz bir fiil olarak kabul edilebilir. O zaman da *mâ havlehû* ifadesine müsned olur. Yani "Onu çevreleyen mekân ve eşya, ateşle aydınlandı" demek olur. Yahut *nâr* (ateş) kelimesinin zamirine[2] müsned olur. Bu durumda da ya *mâ* kelimesi zâid ve *havlehû* ise *edâet* fiilinin zarf-ı lağv'ı olur ki buna şöyle itiraz edilmiştir: "Ateş yakmayı isteyen kişinin etrafındaki ateşin aydınlatması, ateşin onun etrafında dönmesini gerektirir ki bu alışılagelmiş bir durum değildir." Bu itiraza da şöyle cevap verilir: "Burada kastedilen onun aydınlığının dönmesidir. Fakat aydınlığın dönmesi -sebebe isnat edilerek- ateşin dönmesi olarak kabul edilmiş olur." ya da (*mâ* kelimesi) ism-i mevsûl olur. Sıla cümlesiyle birlikte mekânı ifade etmekten ibaret olarak *edâ'et* (aydınlattı) kelimesinin mekân zarfı olur. Sonuncuya göre *fî* (içinde) kelimesiyle açıklanması gerekir. Zira *fî* harfinin mekân anlamındaki yerlerde düşürülmesi çokça kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Fakat kendisiyle mekânın ifade edildiği (ism-i) mevsûller için çokça kullanımdan söz edilemez. Böyle olunca da *asele't-tarîka's-sa'lebu*[3] (şiirinde görülen özellik) gibi kabul edilir. Bu yorumdan hareketle ateşin değil de o ateşin bulunduğu yerin, ateş yakanın etrafında dönmesi gerektiğini aklından çıkarma! Çünkü ateşin bulunduğu yer geniştir ve ateşin onun tamamını kuşatması beklenmez belki o, mekânın bir kısmını kuşatmaktadır.

---

1 Yunus, 10/5.

2 Müellif burada, *edâ'et* fiilinde gizli olan ve *nâr* kelimesini gösteren *hiye* (o) zamirini kastediyor. [trc]

3 Bu, Sâ'ide b. Cüeyhe el-Hüzelî'ye ait bir şiirden alınmıştır. Şair, şiirinde attığı oku nitelemektedir. Buna göre mesafe kat ederken okta görülen sarsıntı, yolda hızlıca koşan tilkinin sırtına benzetilmektedir. Müellifin burada kastettiği özellik *asele't-tarîk* cümlesinden harf-i cerrin düşürülerek *tarik* kelimesinin mansûb yapılmasıdır. Bk. Muhammed M. Hasen Şürrâb, *Şerhu'ş-Şevâhidi'ş-Şi'riyye fî Ümmâti'l-Kütübi'n-Nahviyye*, 1. Baskı, 3 c. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/141. [trc]

فلمَّا أضاءت ما حوله؛ عطف على الصلة، أعني: استوقد. فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف بمضمون الشرطيَّة، أعني: لما مع جوابه. والإضاءة فرط الإنارة، كما أنَّ الضوء فرط النور، ومصداق ذلك قوله تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا [يونس، ٥/١٠]، ويناسبه ما اصطلح عليه الحكماء من أنَّ الضوء /[٦٣ظ] ما يكون للشيء من ذاته كما للشمس، والنور ما يكون من غيره كما للقمر.

وأضاء في الآية إمَّا متعدٍّ فيكون **ما حوله** مفعولًا به، أي: جعلت النارُ ما حول المستوقد مضيئًا، وإمَّا لازم فيكون مسندًا إلى **ما حوله**، أي: صارت الأماكن والأشياء التي حوله مضيئةً بالنار، أو إلى ضمير النار وحينئذٍ إمَّا أن يكون كلمة **مَا** زائدةً و **حوله** ظرفًا لغوًا لـ**أضاءت**. ويردُّ عليه أنَّ إضاءة النار حول المستوقد تقتضي[1] دورانها حوله وهو خلاف المعهود، وأجيب بأنَّ المراد دوران ضوئها؛ لكنَّه جعل دوران الضوء بمنزلة دوران النار إسنادًا إلى السبب، وإمَّا موصولة وقعت عبارة عن الأمكنة فيكون مع صلتها مفعولًا فيه لـ**أَضَاءَتْ**، وكان ينبغي أنْ يصرَّح على الأخير بكلمة في؛ لأنَّ حذفها في لفظ مكان إنَّما كان لكثرة الاستعمال، ولا كثرة في الموصول الذي عبِّر به عن الأمكنة؛ فيحمل على أنَّه من قبيل عَسَلَ الطَّرِيقَ الثعلبُ،[2] ولا يذهب عليك أنَّه لا يلزم من هذا الوجه إلَّا دوران مكان النار حول المستوقد لا دورانها؛ لأنَّ مكان النار موسَّع لا يستدعي استيعاب النار جميعه بل بعضه.

---

١ أ ج ب: يقتضي.

٢ وفي هامش ج ش ب: عسل الذئب أسرع. «منه». | انظر **شرح شواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية** لمحمد محمة حسن شراب، ١٤١/١.

Havlehû kelimesi zarf olarak mansûbdur. Harflerinin bu şekilde tertip edilmesi dönme ve kuşatmaya işaret etmesi içindir. Sene için de *havl* kullanılmıştır. Çünkü o da dönmektedir. Değişti anlamında *hâle'ş-şey'u ve istehâle* kullanımı da buradan gelmektedir. İnsanın hâli, onda değişen geçici durumları anlatmaktadır. Borcunu ödeyen kişiye yönelik bir isimlendirme olan *havâle* kelimesi de bu kökten gelmektedir.

"*Allah onların ışıklarını yok ediverir.*" *lemmâ*nın cevabıdır. Bu açık bir durum olmasına karşın burada lafzî bir engel bulunmaktadır ki o da *istevkade* (tutuşturmak istedi) fiilindeki ve *havlehû* (onun etrafında) terkibindeki zamirin tekil; *bi-nûrihim* (onların ışıkları) kelimesindeki zamirin ise çoğul gelmesidir. Bir de mâna ile ilgili engel bulunmaktadır ki o engel de münâfığın zıddına, ateş yakmayı isteyen kişi, kendisinden ışığın giderilmesini gerektirecek bir eylemde bulunmamıştır. Dolayısıyla bu cümlenin cevap yapılması uygun değildir. Bunlardan ilkine şöyle cevap verilmiştir: Zamirin tekil olarak getirilmesi (ism-i) mevsulün lafzının dikkate alınması sebebiyledir. Zamirin (ilgili yerde) çoğul olarak getirilmesi ise daha önce zikri geçen ihtimallerden birine dayanarak ism-i mevsûlün anlamının dikkate alınması sebebiyledir. İkinci hususa da şöyle cevap verilir: Onun ışığı, rüzgâr ve yağmur gibi semâvî bir nedenle giderilmiştir yoksa ateş yakan kişinin eylemi sebebiyle değil. Bundan dolayı da (giderme eylemi) Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir. Ya da 'ateş yakmayı isteyen kişi'yle Allah'ın razı olmadığı bir ateşi yakan kişinin kastedilmiş olması da mümkündür. Nitekim yoldan çıkmış kişiler, bazı günahlara ulaşmak için aydınlanmayı arzu ederek ateş yakarlar Allah da o ateşi söndürür.[1]

Bazıları *lemmâ*nın cevabının hazfedildiği fikrini benimsemişlerdir. Tıpkı ateşi sönmüş, karanlık içinde yolunu kaybetmiş ve ışığını kaybettiği için üzgün olan kişi gibi. Bu hazfi uygun hale getiren sözün söylendiği zeminin sunduğu karînedir. Tercihi sağlayan ise ateş yakmayı isteyen kişinin kötü durumundaki mübalağalı durumdur ki bu, cevabın kelimelerle ifade edilemeyecek türde olduğunu hissettirmektedir. Allah'ın "*Allah onların ışıklarını yok ediverir.*" kavli istînâf cümlesi yapılmıştır. Onların hali ateşi sönen bir kişinin durumuna benzetildiğinde sanki bir kişi şöyle soruverir: "Durumları, ateş yakmayı isteyen şu kişinin durumuna benzeyen kişiler nasıldır?" Bunun üzerine ona şöyle cevap verilir: "*Allah onların ışıklarını yok ediverir.*" O vakit çoğul zamir münafıklara aittir veya temsilî cümlenin bedelidir ya da onu açıklamaktadır. Adeta şöyle denilmektedir: "Işıklarını Allah'ın yok ettiği kişi gibidir."

1 Müellif, Mâide 5/64. âyete işaret ediyor olabilir.

و **حوله** نصب على الظرف، وتأليف حروفه على هذا الترتيب للدوران والإطافة، وقيل: للعام حول؛ لأنَّه يدور، ومِنه حَالَ الشيءُ واستحال، أي: تغيَّر، وحال الإنسان وهي عوارضه التي تتغيَّر عليه، والحوالة وهي اسم من أحال عليه بدَيْنِه.

٥ **ذهب الله بنورهم**؛ جواب لَمَّا وهو الظاهر إلَّا أنَّ فيه /[٦٤و] مانعًا لفظيًّا هو توحيد الضمير في **استوقد** و**حوله**، وجمعه في **بنورهم**؛ ومعنويًّا هو أنَّ المستوقد لم يفعل ما يستحق به إذهاب نوره بخلاف المنافق، فجعله جوابًا غير مناسب. وأجيب عن الأوَّل بأنَّ توحيد الضمير إنَّما هو بالنظر إلى لفظ الموصول، وجمعه بالنظر إلى معناه على أحد الوجوه المذكورة فيما سبق؛ وعن الثاني بأنَّه يمكن أن ١٠ يكون إذهاب نوره بسبب سماويّ ريح أو مطر لا[١] بسبب فعل المستوقد، ولذلك أُسند إلى الله سبحانه، أو يكون المراد بالمستوقد مستوقد نارٍ لا يرضاها الله كما أوقدها الغُواة ليتوصَّلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي فأطفأها الله.[٢]

وذهب بعضهم إلى حذف جواب لَمَّا، مثل خَمَدت نارُه فبقي خابطًا[٣] في ظلام متحسِّرًا على فوات الضوء، والمصحِّح لهذا الحذف قرينة المقام، والمرجح ١٥ المبالغة في سوء حال المستوقد بإيهام أنَّ الجواب ممَّا يقصر العبارة عنه، وجعل قوله: **ذهب الله بنورهم** استئنافًا، فكأنَّه لـمَّا شبِّهت حالهم بحال المستوقد الذي خمدت ناره، سأل سائل وقال: ما بالهم قد أشبهت حالهم حال هذا المستوقد؟ فقيل له:[٤] **ذهب الله بنورهم**، وحينئذٍ يكون ضمير الجماعة للمنافقين أو بدلًا من الجملة التمثيليَّة، وبيانًا له كأنَّه قيل: كمثل الذي **ذهب الله بنورهم**،

---

١ ب: أي.
٢ لعلّه يشير إلى آية ٦٤ من سورة المائدة.
٣ ب: خايطًا.
٤ ش – له.

Şu halde *ellezî'stevkade* ifadesindeki zamirin mercii daha önce geçen ihtimallerden biridir.

Allah Teâlâ'nın, *bi-nârihim* (onların ateşlerini) değil de *bi-nûrihim* (onların ışıklarını) demesinin sebebi ışığın, ateşin yakılmasıyla amaçlanan şey olmasıdır. (Yine) *bi-dav'ihim* de dememesinin sebebi -nitekim bu lafzî bir gerekliliktir- *dav'* kelimesinde (ışıktaki) fazlalık anlamının bulunmasıdır ki "yok etmek" bu kelimeyle ilişkilendirilmiş olsaydı fazlalığın giderilip geriye *nûr* olarak isimlendirilen şeyin (az ışığın) kaldığını hissettirirdi. (Halbuki) doğrudan *nûr*un (ışığın) onlardan yok edilmesi kastedilmektedir. Öncelikle *edâ'et* kelimesi *enârat* kelimesine tercih edildi. Bu tercih de aşırı bir şaşkınlığı ve umutsuzluğu vurgulamak ve onların zihinlerinde yer etmiş şu hususun geçersizliğini hissettirmek içindir: Bâtıl bir iş başlangıçta kuvvetlidir; ama uzun vadede hızlı bir şekilde yok oluverir.

Allah Teâlâ'nın, *ezhebe'llâhu nûrahum* değil de *zehebe'llâhu bi-nûrihim* demesinin sebebi -kaldı ki bazıları bu şekilde de okumaktadır- *ezhebe* fiilinin yok etmek ve gitmesini sağlamak; *zehebe bih* fiilinin ise beraberinde götürmek anlamını taşıması sebebiyledir. Çünkü *bâ* harfi her ne kadar hemze gibi geçişlilik anlamı içinse de onda eşlik etme, bitişik olma anlamı da bulunmaktadır. "*Zehebe's-sultânu bi-mâlihî* (sultan malını beraberinde götürdü.)" demektir. Hâliyle âyetin anlamı: "Allah onların ışıklarını alıp götürdü ve ele geçirdi. Allah'tan başka tutan ve O'ndan başka o ışığı gönderecek hiç kimse yoktur." olur. Bu kullanım *izhâb*tan (yok etmekten) daha vurguludur. Çünkü içerisinde hem alma hem de ele geçirme (tutma) anlamı bulunmaktadır. Ancak "almak" anlamı açıktır. "Ele geçirmek/tutmak" anlamı ise eşlik etmek ve bitişik olmaktan çıkarılmaktadır.

Âriflere göre buradaki nükte, bahsi geçen şey değildir. Çünkü Allah'ın, nûru getirmesi yalnızca en-Nûr ismiyle bir varlığa tecellî etmesidir. O tecellî esnasında onunla (en-Nûr ismiyle) iç içedir ve ondan ayrı değildir. Aynı şekilde O'nun nûru götürmesi, bu tecellînin azalmasından başka bir şey değildir. O, nûr ile iç içe gitmektedir, ondan ayrı olarak değil. Dolayısıyla O her iki halde de nûr ile iç içedir. Bilakis O, ilimdeki ve hâricî varlıktaki nûrdur. O'nun dışında nûr yoktur. Sonra şu sözüyle bunu vurguladı ve netleştirdi:

وحينئذٍ يكون مرجع الضمير **الذي استوقد** على أحد الوجوه التي سبقت.

وإنَّما قال: **بنورهم**، ولم يقل: بنارهم؛ لأنَّه المقصود من إيقادها. /[٦٤ظ] ولم يقل: بضوئهم، كما هو مقتضى اللفظ؛ لأنَّ في الضوء دلالة على الزيادة فلو علِّق الذهاب به، لَأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمَّى نورًا، والمقصود إزالة النور عنهم رأسًا، وإنَّما اختير أوَّلًا أضاءت على أنارت تنبيهًا على مزيد الحيرة والخيبة وإشعارًا بالبطلان لِما تقرَّر في الإذهان من قوَّة أمر الباطل في بدء الحال واضمحلاله سريعًا في المآل.

وإنَّما قال: **ذهب الله بنورهم**، ولم يقل: أذهب الله نورهم، كما قرأ بعضهم؛ لأنَّ معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبًا، ويقال: ذهب به إذا استصحبه، ومضى به معه. فإنَّ الباء وإنْ كانت للتعدية كالهمزة إلَّا أنَّ فيها معنى المصاحبة، واللصوق، وذهب السلطان بماله أخذه. فالمعنى: أخذ الله نورهم وأمسكه، وما يمسك الله فلا مرسل له، فهو أبلغ من الإذهاب لِما فيه من معنى الأخذ والإمساك. أمَّا الأخذ فظاهر، وأمَّا الإمساك فلِما يقتضيه المصاحبة واللصوق.

وعند العارفين النكتة فيه غير ما ذُكر، فإنَّ مجيئ الله سبحانه بالنور ليس إلَّا بتجلِّيه باسم النور على المتجلَّى له، فهو عند تجلِّيه بالنور متلبِّس به غير منفصل عنه، وكذلك ذهابه بالنور ليس إلَّا بتقلُّص هذا التجلِّي، فهو يذهب متلبِّسًا بالنور لا[1] منفصلًا عنه، فهو المتلبس بالنور في الحالين؛ بل هو النور في العلم والعين لا نور سواه، ثم أكَّد ذلك وقرَّره بقوله:[2]

---

١ ب: ولا.
٢ أ - بقوله.

"*Onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir.*" burada onların ışıklarının giderilmesinin onların karanlığa düşmelerine işaret ettiği anlamdan hem nicelik hem de nitelik olarak ziyade anlamlar bulunmaktadır. Nicelik olarak karanlıkta bulunan toplu durum sebebiyle nitelik olarak da tenvin-i ta'zimin bulunması ve akabinde "*onlar göremez*" denilerek devam edilmesi sebebiyle bir anlam ziyadesi vardır. Çünkü bu orada bir silüet (dahi) görünmemesine işaret eder.

Zulmet (karanlık): Işığın bulunmamasıdır. Bazılarına göre ışığın bulunmaması onun kendi durumudur. Birtakım kelamcılar ise zulmeti, ışığa zıt bir araz olarak kabul eder ve buna göre o varlıksal bir durumdur. Kelime Arapların *mâ zalemeke en tef'ale kezâ* sözünden alınmıştır ki anlamı: "Seni bu şeyi yapmaktan engelleyen nedir?" demektir. Çünkü karanlık gözü perdeler ve görmeyi engeller. Bu âlimlerin genelinin kabul ettiği görüştür ve onların (âyette ifade edilenlerin) durumuna uygundur. Genel kabul görmüş görüşe göre zulmetin ademî bir durum olduğuna meyledilmez. Adem (yokluk) engel olamaz.

Kelime *fi-zulmetin* şeklinde tekil olarak da okunmuştur. Onun tekil olması açık bir durumdur. Fakat çoğul olmasına gelince bu durumda gecenin karanlığına bulutların karanlığının eklenmesi ve onun bir mesel olduğunun gözetilmesi söz konusudur. Bu, çoğul zamirin ateş yakanlardan kinâye olması durumunda böyledir ki açık olan da budur. Ama o zamirin münafıklardan kinâye olması hakkında ise şöyle denilir: Onların karanlıkları, küfrün, nifakın ve kıyamet gününün karanlığıdır. Yahut sapkınlığın, Allah'ın öfkesinin ve sonsuz cezanın karanlığıdır. Şöyle de denilmektedir: Her iki takdirde de zulmetle kastedilen, tıpkı birikmiş karanlıklar gibi şiddetli bir karanlıktır. Böylece bu birliktelik aynı zamanda niteliksel bir ziyadeliğe de işaret eder.

Allah Teâlâ'nın "*Onlar göremezler.*" fiili, geçişsiz gibi kullanılmış ve terk edilen nesnesi hesaba katılmamıştır. Fiilin kendisi amaçlanmıştır. Sanki şöyle söylenmektedir: "Onların gözleri yoktur." Bu, "Onlar hiçbir şey görmezler." ifadesinde olduğu gibi o fiile nesne takdir etmekten anlam bakımından daha güçlüdür. Çünkü birinci durum, ikincisini gerektirir. Fakat ikincisi birincisini gerektirmez.

وتركهم في ظلمات لا يبصرون؛ /[٦٥و] وفيه زيادة على ما يدلُّ عليه إذهاب نورهم من وقوعهم في الظلمة كمًّا وكيفًا. أمَّا كمًّا فلِما في الظلمات من الجمعيَّة. وأمَّا كيفًا فلِما فيها من تنوين التعظيم ولإردافها بقوله: **لا يبصرون**، فإنَّه يدلُّ[١] على أنَّها[٢] بحيث لا يتراءى فيها شبحان.

٥ والظلمة: عدم النور. وعند بعضهم: عدم النور عمَّا من شأنه. وعند بعض المتكلمين: هي عرض ينافي النور، فهي على هذا وجوديَّة، وهي مأخوذة من قولهم: ما ظلمك أن تفعل كذا، أي: ما منعك؛ لأنَّها تسدُّ البصر وتمنع الرؤية. هذا ما يعتقده الجمهور، وهو المناسب بحالهم، فلا يتَّجه أنَّها على المذهب المنصور عدميَّة، والعدم لا يكون مانعًا.

١٠ وقرئ: فِي ظُلْمَةٍ، بالتوحيد. وتوحيدها ظاهر. وأمَّا جمعها فباعتبار انضمام ظلمة الليل إلى ظلمتي الغمام. وتطبيقه مثلًا، هذا على تقدير أنْ يكون ضمير الجماعة كناية عن المستوقدين كما هو الظاهر. وأمَّا إذا كان كناية عن المنافقين، فقيل: ظلماتهم ظلمة الكفر، وظلمة النفاق، وظلمة يوم القيامة؛ أو ظلمة الضلال، وظلمة سخط الله، وظلمة العقاب السرمد. وقيل: المراد ١٥ بها على التقديرين ظلمة شديدة كأنَّها ظلمات متراكمة فيكون الجمعيَّة أيضًا لزيادتها في الكيف.

وقوله: **لا يبصرون**، نُزِّل منزلة اللازم، وقُطع النظر عن مفعوله المتروك، وقُصد إلى نفس الفعل، كأنَّه قيل: ليس لهم أبصار، وهو أبلغ من أنْ يقدَّر المفعول، أي: لا يبصرون شيئًا؛ لأنَّ الأوَّل /[٦٥ظ] يستلزم الثاني دون العكس.

---

١ ب - يدلُّ.
٢ ب: أنَّه.

Terk etmenin asıl mânası, bulunmamak ve atmak/kabul etmemektir. Tek nesnesi vardır. Bazen dönüştürmek anlamını da içerir ve iki nesneyi gerekli kılar. Bu yoruma göre "*karanlıklar içerisinde*" ifadesi ikinci nesne olur. "*Onlar göremezler.*" sözü ise birinci nesnenin hâli (zarf tümleci) olur. Yine aslî anlamı üzere bırakılması ve "*karanlıklar içerisinde, onlar göremezler.*" sözünün müterâdif veya mütedâhil hâl olması da mümkündür.

Bakara, 2/18

"*Sağır, dilsiz ve kördürler. Onlar dönmezler.*"

"*Sağır, dilsiz ve kördürler.*" Yani onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Zamirin ateş yakmayı isteyenlerden kinâye olması durumunda bu niteliklerin onlara yönelik olması hakiki anlamdadır. Mâna ise şöyledir: Onlar ateş yaktıklarında Allah onların ışıklarını giderdi ve duyularını işlevsiz hale getirmek suretiyle onları dehşete düşüren büyük karanlıklar içinde bıraktı. Kudretleri azaldı ve sağır, dilsiz ve kör oldular. Şayet zamir münafıklardan kinâye ise bu niteliklerin onlara yönelik olması teşbih kabilindendir. Çünkü onlar Hakk'ı duymamak için kulaklarını kapattıklarında, Hakk'ı konuşmamak için dillerini tuttuklarında, O'nun âyetlerini görmemek için gözlerini kapattıklarında sanki hisleri alınmış ve yok edilmiş bir hâle getirilirler. Bu, istiâreli bir kullanım değildir. Çünkü istiârenin şartı müsteâr leh'in anılmasını kapsamasıdır. Daha açık bir ifadeyle müsteâr leh'in, benzetmeye işaret edecek şekilde zikredilmemesidir. O (teşbihin) iki tarafı arasında bir yükleme veya onun mânasındadır. Burada mübtedânın hazfedilmesi sebebiyle onu (müsteâr leh) kuşatıyorsa da söylenmiş hükmündedir. Bu, *Keşşâf* müellifinin dile getirdiği hususların özetidir.[1]

Onun sözlerini şerh eden bazıları şöyle demişlerdir: Burada bir tartışma bulunmaktadır. O da âyetin "Onlar sağırdırlar." şeklinde takdir edilmesinde bir tartışmanın bulunmamasıdır. Fakat bununla birlikte burada müsteâr leh zikredilmemektedir. Çünkü o (müsteâr leh) münafıkların duygu ve hisleridir yoksa bizzat kendileri değildir. Bu niteliklerde istiâre-i tebeiyye-i musarraha bulunmaktadır. Çünkü duyu kaynakları bu durumlara istiâre yapılmıştır. Akabinde ise bunlar (durumlar) onlardan türetilmiştir.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/194-197.

وترك في الأصل، بمعنى: خلى، وطرح. وله مفعول واحد، وقد تضمَّن معنى صيَّر؛ فيقتضي مفعولين فعلى هذا التقدير قوله: **في ظلمات** مفعوله الثاني، وقوله: **لا يبصرون** حال من مفعوله الأوَّل. ويحتمل أنْ يترك على معناه الأصلي ويكون **في ظلمات لا يبصرون** حالين مترادفين أو متداخلين.

٥ **﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة، ١٨/٢]**

صمٌّ بكم عمي؛ أي: هم صمٌّ بكم عمي. فالضمير إنْ كان كناية عن المستوقدين فإطلاق هذه الصفات عليهم على سبيل الحقيقة. والمعنى: أنَّهم لـمَّا أوقدوا نارًا ذهب الله بنورهم، وتركهم في ظلمات هائلة أدهشتهم بحيث اختلَّت حواسُّهم، وانتقصت قواهم فصاروا صمًّا، بكمًا، عميًا. وإنْ كان كناية عن المنافقين فإطلاقها
١٠ عليهم[١] على طريقة التشبيه؛ لأنَّهم لمَّا سدُّوا آذانهم عن إصغاء الحقِّ، وألسنتهم عن النطق به وأبصارهم عن مشاهدة آياته جُعلوا كأنَّما إيفت مشاعرُهم، وانتفت، لا على سبيل الاستعارة؛ إذْ من شرطها أنْ يطوى ذكر المستعار له، أي: لا يكون مذكورًا على وجه ينبئ عن التشبيه، وهو أنْ يكون بين طرفيه حمل أو في معناه، وههنا وإنْ طوى ذكره بحذف المبتدأ؛ لكنَّه مقدَّر في حكم المذكور، هذا خلاصة
١٥ ما ذكره صاحب **الكشاف**.[٢]

وقال بعض شارحي كلامه: وههنا بحث وهو: أنَّه لا نزاع في أنَّ تقدير الآية: هم صمٌّ، لكن مع ذلك ليس المستعار له مذكورًا[٣] ههنا؛ لأنَّه أحوال مشاعر المنافقين وحواسُّهم، لا ذواتهم. ففي هذه /[٦٦و] الصفات استعارة تبعيَّة مصرَّحة؛ لأنَّه استعير مصادرها لتلك الأحوال، ثم اشتقَّت هي منها،

١ ب: عليه.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ١/١٩٤-١٩٧.
٣ ش: مذكور.

Sonra da şöyle dedi: Cevaben ifade edilebilecek en zorlama ifade şudur: Münafıkların zâtlarının sağır kişilerin zâtlarına benzetilmesi, münafıkların durumlarının sağırlara benzetilmesinden kaynaklanmıştır. Fakat bu ikincil durumun ispatının amaçlanması, bu iki hâl arasındaki benzerliğin neredeyse birbirinin aynısı olacak düzeyde güçlü olduğunu göstermede daha kuvvetli ve vurguludur. Âyetin bu benzetme doğrultusunda anlaşılmasının sebebi sadece o felâketin gerçekleşmesi konusunda mübalağa dikkate alındığı içindir. Aksi takdirde (söz) sanatının öne çıkan gerekliliği, duyu kaynaklarının tebeiyye kabul edilerek onun istiâreye hamledilmesidir.[1]

Âyet, s*umm*^{en} *bukm*^{en} *umy*^{en} şeklinde de okunmuştur. Böyle olduğunda "*Onları terk etti*" fiilinin nesnesinin (*hüm* zamirinin) hâli olur. *Samem*, kapanma anlamındadır. Herhangi bir oyuk bulunmadığında *kanât*^{un} *sammâ'* (kapalı kanal) ve şişeyi/testiyi kapattığında *samemtü'l-kârûrate* denir. *Sammâm* (kapak) tıpa da şişe/testi bunlar kullanılarak kapatıldığı için bu şekilde adlandırılır. *Esamm* ise kulak delikleri kapanmış ve dalgalanmak suretiyle sesin işitilmesini sağlayan havanın kulaklarına girmediği kişidir. *Bekem* ahraz demektir. *Amâ* ise görmesi gereken (organın) görmemesidir. İdrâk edememeye de istiâre yapılmıştır.

"*Onlar dönmezler.*" Yani onlar şaşkın bir vaziyette ve ilerlediklerini veya geri kaldıklarını fark edemezler. Başladıkları yere nasıl dönecekler? Ya da terk ettikleri mutluluğa ulaştıran sebeplere dönemezler. Yahut (ebedî) mutsuzluğu gerektiren işlerden (geri adım atamazlar). Cümlenin başındaki *fâ* harfi önceki ifadenin sonrakinin sebebi olmasına işaret etmektedir.

Sonra bilesin ki münafıkların, bahsedilen özelliklerle nitelenen ve ateş yakmayı isteyen kişilerden temsil getirilerek açıklanması ve bunların ilginç hallerinin onlarınkine benzetilmesi, teşbihin iki tarafının (benzeyen ve benzetilen) ve benzetme yönünün tetkik edilmesine dayanır.

Şöyle ifade edelim: Benzetilen, etrafındaki yerleri ve eşyaları aydınlatacak büyük bir ateş yakan kişilerin niteliğidir. (Ortalığı) aydınlattıktan sonra Allah o kişilerin ışığını giderip kendinde tuttu. Duyularını ve yetilerini işlevsiz hale getirmek suretiyle onları dehşete düşüren büyük karanlıklar içinde bıraktı. Artık onların daha önce bulundukları hâle/yere geri dönmeye de güçleri yetmez.

1 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 485.

ثم قال: وغاية ما يتكلف في الجواب أنْ يقال: تشبيه ذوات المنافقين بذوات الأشخاص الصمّ متفرَّع على تشبيه حالهم بالصمّ؛ لكنَّ القصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ إشارة إلى أنَّ المشابهة بين الحالين قويت حتى كأنَّها تعدَّت إلى الذاتين. فحمل الآية على هذا التشبيه إنَّما هو لرعاية المبالغة في إثبات الآفة، وإلَّا فمقتضى ظاهر الصناعة الحمل على الاستعارة بتبعيَّة المصادر.[1]

وقرئ: صمًّا بكمًا عميًا، بالنصب على الحال من مفعول **تركهم**. والصمم: الانسداد، تقول: قناة صمَّاء، إذا لم تكن مجوفة، وصممتُ القارورة، إذا سددتها، والصمَّام لِما تسدُّها به، فالأصمُّ مَنْ انسدَّت خروق مسامعه فلا يدخلها هواء يُسمع الصوت بتموُّجه. والبَكَم: الخرس. والعَمَى: عدم البصر عمَّا من شأنه أنْ يبصر، وقد استعير لعدم البصيرة.

فهم لا يرجعون؛ أي: فهم متحيِّرون لا يدرون أيَتقدُّمون أمْ يتأخرَّون، وإلى حيث ابتدأوا منه كيف يرجعون، أو لا يعودون إلى ما تركوها من أسباب السعادة أو عمَّا اقترفوها من موجبات الشقاوة، والفاء للدلالة على السببيَّة السابق للاحق.

ثم اعلم أنَّ توضيح تمثيل المنافقين بالمستوقدين الموصوفين بما ذكر، وتشبيه حالهم العجيبة بحالهم موقوف /[٦٦ظ] على تحقيق طرفي التشبيه، ووجه الشبه.

فنقول: أمَّا المشبَّه به فهو صفة المستوقدين نارًا عظيمة أضاءت ما حولهم من الأماكن والأشياء. أذهب الله نورهم غِبَّ الإضاءة، وأمسكه، وتركهم في ظلمات متعدِّدة شديدة أدهشتهم بحيث اختلَّت مشاعرهم، وقواهم، فهم لا يقدرون على الرجوع إلى ما كانوا عليه من قبلُ.

---

١ **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٤٨٥.

Benzeyen ise münafıkların niteliğidir ki onların sözleriyle imanlarını ortaya koymaları, büyük bir ateş yakıp canlarına mallarına ve evlatlarının selâmetine vb. yönelik hiçbir rahatsızlık duymadan o ateşten faydalanmaları gibidir. Nitekim o ateş onların etrafını da aydınlatmaktadır. Onların bu şekilde faydalanmalarının yakın bir vakitte helak olmalarıyla veya münafıklıklarının Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] ve ashabına [radıyallâhu anhum] âşikâr edilmesiyle son bulması, onların ışıklarının gitmesidir. Onların nifaklarının ortaya çıkışındaki kayba uğramaları, sonsuz bir azap ile tehdit edilmeleri yahut azaba kendi konumlarına göre düçâr olmaları, birbirinden farklı ve şiddetli karanlıklarda terk edilmeleri, işlevsiz kalması nedeniyle (duyu) yetilerini yaratıldıkları amaçlar doğrultusunda kullanamamaları ve yaratılışlarına zıt olan bu durumun onlarda kökleşmesi tıpkı ateş yakan kişinin daha önce bulunduğu konuma geri dönememesine benzer.

Benzetme yönünün -daha önce işaret edildiği üzere- teşbihin müfred olan iki tarafı arasında olduğunu kabul edersen, bu müfred teşbih türü içerisinde bir durumdur. Müfred teşbih de teşbihteki birçok unsuru tek tek ele alıp onları benzerlerine teşbih etmendir. Tıpkı İmruülkays'ın şu ifadeleri gibi:

Yuvasındaki kuşların kimi yaş kimi kuru kalpleri sanki hünnap ve kuru hurma gibidir.[1]

Eğer benzetme yönünün teşbihin bir tarafında bulunan tek tek unsurlardan alınmış bütün ve tek bir sûret olduğunu dikkate alıp, onu teşbihin diğer tarafın unsurlarından alınan duruma benzetirsen ve bunu yaparken de sen teşbihin her iki tarafındaki tek tek unsurların tafsilatını ve onların birbirine benzemesini göz önünde bulundurmazsan, (icra edilen) bu teşbih, beyân ilminin uzmanları tarafından temsil diye isimlendirilen teşbîh-i mürekkebdir. Belâgat uzmanları bu konuya ehemmiyet vermektedirler.

Onlara göre birincisi lafzî bir ihtimal olarak zikredilen (ancak) her iki duruma da muhtemel bütün sözlerde sadece ikinci ihtimale (teşbîh-i mürekkebe) gitmek gerekmektedir. Bunun sebebi (insanın) ruhunda, (tek tek) unsurlarının teşbihinden anlaşılamayan anlamın, o unsurlardan terkip edilen sûretin teşbihinde ortaya çıkmasıdır.

1 İmruülkays, *ed-Dîvân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 139.

وأمَّا المشبَّه فهو صفة المنافقين الذين إظهارهم الإيمانَ باللسان بمنزلة إيقاد النار العظيمة وانتفاعهم بها من غير مُنَغِّص في حقن[1] الدماء، وسلامة الأموال، والأولاد، وغير ذلك كإضاءتها ما حولهم. وزوال ذلك الانتفاع عنهم على القرب بإهلاكهم أو إفشاء نفاقهم على النبي صلَّى الله عليه وسلَّم، وأصحابه رضي الله عنهم[2] هو ذهابُ نورهم، وإلقائُهم في خسار ظهور النفاق، والوعيدُ بالعذاب السرمد، أو الوقوعُ فيه على مراتبهم وتركهم[3] في الظلمات المتعددة الشديدة، وعدمُ استعمالهم قواهم فيما خلقت له بمنزلة اختلالها، ورسوخهم وتمكنُّهم فيما هم فيه ممَّا يخالف فطرتهم كعدم القدرة من المستوقدين على الرجوع إلى ما كانوا عليه.

وأمَّا وجه الشبه، فإنْ اعتبرته بين مفردين مفردين من مفردات طرفي التشبيه كما سبقت الإشارة إليه، فذلك من قبيل التشبيه المفرد، وهو أنْ تأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كما قال امرؤ القيس:

كأنَّ قلوب الطير رطبًا ويابسًا[4] لدى وكرها العنَّاب والحشف البالي[5]

/[٦٧و] وإنْ اعتبرته بأنْ تنزع من مفردات إحدى الطرفين هيئة اجتماعيَّة، وحدانيَّة، وشبَّهتها بما انتزعتها من مفردات الطرف الآخر من غير ملاحظة تفاصيل مفردات الطرفين ومشابهة بعضها مع بعض، فذلك من قبيل التشبيه المركَّب المسمَّى عند أرباب البيان بالتمثيل وهو الذي يهتم به أرباب البلاغة.

وكلُّ كلام يحتملهما فذكرهم الأوَّل احتمال لفظي ولا مساغ عندهم للذهاب إلَّا إلى الثاني، وذلك لأنَّه يحصل في النفس من تشبيه الهيئات المركَّبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها، ولعبد القاهر[6] كلام مشهور في أنَّ اعتبارَ التركيب

١ ب: وحقن.
٢ أ ج ش – رضي الله عنهم.
٣ أ ج ب: على مراتبه تركهم.
٤ وفي هامش أ ج ش ب: قوله رطبًا ويابسًا معًا حال من القلوب أبى رطبًا بعضها ويابسًا بعضها. والعامل فيها كان وكذا لدى وكرها حال منها شبه رطب القلوب بالعناب ويابسها بالخشف، وهو أرداء التمر اليابس البالي يصف عقابًا بكثرة الاصطياد وأنَّها لا تأكل قلب الطائر. «منه».
٥ **الديوان** لامرؤ القيس، ١٣٩.
٦ ش: القادر.

Şairin şu şiirinde:

Parlaklıklarıyla yıldızlar sanki mavi bir halının üzerine saçılmış inciler gibidir.[1]

Her ne kadar tek tek unsurlar arasındaki benzerlik doğru olsa da burada terkibin (bütüncül sûretin) dikkate alınmasının daha uygun ve evlâ olduğuna dair Abdülkâhir'in meşhur bir ifadesi bulunmaktadır.[2]

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlardan biriyle te'vili şöyledir: Daha önce bahsi geçtiği üzere şeklen iman eden o kişiler bir ateş yakmayı isteyenlere benzerler. Öyle ki onların bâtınları bazı vakitlerde birtakım ibadetleri yerine getirmekle nurlanmış da kendi nefislerindeki noksanlık ve kemâlâtın farkına varmışlardır. (Ancak) nefislerinin marifetinden Rablerinin marifetine ulaşamaması cihetiyle bu nur onların içine nüfuz etmemiştir. Dahası bazı gafletlerle o nur azalmış ve nihayetinde kendi benliklerinin ***karanlıkları içinde*** âfâk ve enfüste bulunan vahdâniyet parıltılarını ***görmez bir şekilde*** kalmışlardır. Onlar bu parıltıların işaretlerinin söylediklerini duyamayan ***sağırdırlar.*** Onları istidatlarının diliyle isteyemeyen ***dilsizlerdir.*** Onları basiretlerinin gözüyle göremeyen ***kör kişilerdir. Onlar*** içinde bulundukları ve (ebedî) mutsuzluklarına sebep olacak durumdan, kaçırdıkları ve (ebedî) saadetlerini gerektiren duruma ***artık dönemezler.***

Bakara, 2/19

"Yahut (onların durumu), gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır."

"*Yahut (onların durumu) gökten yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir.*" Âyetin bu kısmı "*Ateş yakan kimseye benzer.*"[3] ifadesine atıftır. Yani "Onların durumu ateş yakan ya da yağmura tutulmuş kimseye benzer." demektir.

1 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 444.
2 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 493.
3 Bakara, 2/17.

في قول الشاعر:

وكأنَّ أجرام النجوم لوامعًا دُرَر نُثِرن[1] على بساطٍ أزرق.[2]

أحقُّ وأولى وإنْ صحَّ التشبيه بين مفرداته.[3]

[تأويل الآية بالإشارة]

٥ وتأويل الآية ببعض بطوبها أنْ يقال: مثل المترسِّمين بالإيمان الرسميّ كمثل المستوقدين[4] الذين سبق ذكرهم حيث تنوَّرت بواطنهم بارتكاب بعض العبادات في بعض الأوقات، فتنبَّهوا لِما في أنفسهم من النقائص والكمالات، ولم ينفذ فيهم ذلك النور بحيث يتعدَّى من معرفة أنفسهم إلى معرفة ربِّهم؛ بل تقلَّص ببعض الغفلات فبقوا متروكين **في ظلمات** حجب إنيَّاتهم **لا يبصرون** ما في ١٠ الآفاق، وفي أنفسهم من لوائح الوحدانية. فهم **صمٌّ** عن سماع ما ينطق به دلائلها، **بكم** لا يسألونه بلسان استعدادهم، **عمي** لا يرونه ببصر بصيرتهم، **فهم لا يرجعون** /[٦٧ظ] عمَّا هم فيه من أسباب الشقاوة إلى ما فاتهم من موجبات السعادة.

﴿اَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اٰذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ١٩/٢]

١٥ **أو كصيِّب من السَّماء؛** عطف على كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ،[5] [البقرة، ١٧/٢] أي: **مثلهم كمثل الَّذي استوقد،**[6] أو كمثل ذوي صيِّب.

---

١ ب: نشرن.
٢ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ٤٤٤.
٣ **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٤٩٣.
٤ ش: المستوقد.
٥ ش + نارًا.
٦ ش + نارًا.

Böyle bir takdire gidilmesinin sebebi gelecek zamirlerin döndüğü yeri belirlemek, ayrıca hem kendisine atfedilenle hem de müşebbeh (benzeyenle) -*meselühüm* kelimesini kastediyorum- tam bir uyum elde etmek içindir. Teşbihin kendisi, herhangi bir şeyi takdir etmeyi gerektirmez. Çünkü mürekkeb teşbîhte (benzetme edatı olan) *kâf* harfinden sonraki kelimenin müşebbeh bih (benzetilen) olması zorunlu değildir. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu sözünde de durum böyledir: "*Dünya hayatının durumu bir su gibidir.*"[1]

Ev (ya da) kelimesi (iki ihtimal arasındaki) denkliği ifade için kullanılır. Bundan dolayı da şüphe kelimesi olarak şöhret bulmuştur. Böylelikle bu kelime haber (cümlelerine) özgü olur. Daha sonra şüphe anlamı içermeyen denkliği de ifade etmede kullanılmıştır. (Yine) haber cümlelerinin dışında da sadece mecazi anlamda kullanılır. Tıpkı "İster Hasan (el-Basrî)'nin meclisine katıl, istersen İbn Sîrîn'in" sözünün bir mecliste bulunmayı doğrulama konusundaki eşitliği ifade etmesi gibi. Haber cümlelerinde ise her iki anlamda kullanılabilir. Yani şüphe içeren hakiki anlam ve bu âyette olduğu gibi temsilî bir üslupla birbirinden bağımsız olarak eşitlik anlamı içeren mecazi anlamıyla kullanılabilir. Dolayısıyla teşbihin doğruluğu tek tek bu iki kıssadan açıkça anlaşılır, iki kıssa birlikte (ele alındığında) ise evleviyetle anlaşılır. Bu, *Keşşâf*taki açıklamaların tetkikidir.[2]

el-Mufassal'da ise *ev* (ya da) kelimesinin mutlak anlamda iki şeyden biri(ni tercihte) kullanıldığı zikredildi.[3] Sözü edilen bu anlamın inşâî ve ihbârî cümlelerdeki kullanımların tamamını kapsadığında şüphe yoktur. Fakat şüpheye düşme, şüpheye düşürme, kapalı bırakma, iki şeyden birini tercih etme bulunma ve ibâhâ (cevaz verme) onun anlamları arasına dâhil değildir. Bilakis bir sözde bulunduğu yere göre anlaşılan anlamlardır. Onun *Keşşâf*'ta tercih ettiği anlam, haberî cümlede şüphe anlamının akla gelmesine dayanmaktadır.

Sayyib (yağmura tutulmuş), *savb* kökünden *fey'il* kalıbında gelen bir kelimedir. (Kelime kökü) aşırı bir şekilde dökülme ve düşme anlamı taşımaktadır. Yağmur için de bulut için de kullanılmaktadır. Âyet her iki anlama da muhtemeldir. Belirsiz olarak gelmesi ise bu kelimeyle büyük

1 Yûnus, 10/24.
2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/202.
3 Ebu'l-Kāsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî İlmi'l-Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâre, 1. Baskı (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 309.

وإنَّما قدِّر كذلك لتعيين مرجع الضمائر الآتية، وتحصيل كمال الملاءمة مع المعطوف عليه ومع المشبَّه أيضًا، أعني: مثلهم. وأمّا نفس التشبيه فلا يقتضي تقدير شيء؛ إذ لا يلزم في التشبيه المركَّب أنْ يكون ما يلي الكاف هو المشبَّه به كما في قوله تعالى: إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ [يونس، ١٠/٢٤].

٥ وأَوْ: موضوعة في أصلها للتساوي، ولذلك اشتهرت بأنَّها كلمة شكٍّ،[١] فيكون مخصوصة بالخبر، ثم استعيرت للتساوي في غير الشكِّ،[٢] فاستعمل في غير الخبر بالمعنى المجازي فقط، كالتساوي في استصواب المجالسة في قولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين، وفي الخبر بكلا المعينين، أعني: الحقيقي، الذي هو الشكُّ، والمجازيّ كالتساوي في الاستقلال بوجه التمثيل في هذه الآية،
١٠ فيستفاد صحة التشبيه بكلِّ واحدة[٣] من هاتين القصتين صريحًا وبهما معًا بالطريق الأولى، هذا تحقيق ما ذكر في **الكشاف**.[٤]

وذكر في **المفصَّل** أنَّ كلمة «أو» لأحد الأمرين مطلقًا.[٥] ولا شكَّ أنَّ هذا معنى يعمُّ مواردها من الإنشاء والإخبار كلِّها.[٦] وأمَّا الشكُّ، والتشكيك، والإبهام، والتخيير، والإباحة فليس شيء منها داخلًا في مفهومها؛ بل يستفاد من مواقعها
١٥ في الكلام وما اختاره في **الكشاف** مبني على تبادر الشكِّ منها في الخبر.

/[٦٨و] والصيِّب: فَيْعِل من الصوب وهو فرط الانسكاب والوقوع. يقال: على المطر، وعلى السحاب. والآية يحتملهما.[٧] وتنكيره لأنَّه أريد به

---

١ ب: سكت.
٢ ب: السكت.
٣ ج ش ب: واحد.
٤ **الكشاف** للزمخشري، ١/٢٠٢.
٥ **المفصل** للزمخشري، ٣٠٩.
٦ ش – كلِّها.
٧ وفي هامش أ ج ش ب: أي: إنْ (ب – إن) جُعل الصيِّب بمعنى السحاب فالتطبيق ظاهر، وإنْ جعل بمعنى المطر فوصفه بالتطبيق باعتبار أنَّه كائن في جميع أجزاء السحاب، وإذا كان مطبقًا لزم لا محالة تطبيق المطر ضمنًا.

ve şiddetli bir (yağmur/bulut) türünü kastetmesi sebebiyledir. *Semâ*, bu (gök) kubbedir. Onun belirli gelmesi, yağmurun/bulutun bütün gökyüzü ufkunu kuşattığına delâlet etmesi içindir. Çünkü bütün ufuklar, tıpkı semânın her bir katı gibi, semâ (gök) diye isimlendirilmektedir. Herhangi bir bölüm ve parçasına işaret ettiğine dair bir karîne olmaksızın cins ismin ma'rife yapılması, onun herhangi bir semâya has olmaksızın hepsine karşılık geldiğine işaret eder. Bunda -tatbik üslûbuyla üzere gerçekleşen bu delâlette- diğer mübalağa unsurlarının takviyesi söz konusudur ki bunlar ilk maddesi -yani harfleri- bakımından *sayyib* kelimesinde bulunur. Çünkü *sâd* harfi isti'lâ harflerindendir. *Yâ* harfi şeddelidir. *Bâ* harfi de şiddet harflerindendir. (Mübalağa unsurları ayrıca) ikinci maddesinde de -yani *savb* kelimesinde- bulunmaktadır. Zira daha önce geçtiği üzere o çok fazla dökülmek anlamındadır. (Yine) yapısı -yani formu- bakımından da bu durum söz konusudur. Çünkü *fey'il* kalıbı, sürekliliğe delâlet eden sıfat-ı müşebbehedir. Ârızî (geçici) nekralık (belirsizlik) da bir mübalağa unsurudur. Bunun nedeni ise onun, korkutma ve yüceltme için kullanımıdır. Nitekim ilk temsilde de *nâr* kelimesinin nekra getirilmesinin sebebi bu idi.

Eğer *sayyib* kelimesiyle "yağmur" kastedilirse *semâ* ile de "bulut"un kastedilmesi ve *lâm*ın yeryüzünün herhangi bir parçasını gölgelemesi mümkün olanların (varlıkların) tamamını kuşatması (*istiğrâk*) mümkündür. Zira ona "bulut" isminin verilmesi uygundur. Şayet *sayyib* ve aynı şekilde *semâ* kelimesiyle "bulut" kastedilecek olursa anlam: "Bulutun bu türü…" şeklinde olur ki bu anlamda fazlaca bir fayda bulunmamaktadır.

"*Onun içinde karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek bulunmaktadır.*" Zarf *sayyib* kelimesinin sıfatıdır. *Zulumât* (karanlıklar) ise onun failidir. Şu hususta onlar (dilciler) arasında bir fikir birliği vardır: Zarf; mevsuf veya mevsûl ya da soru yahut olumsuzluk harfine dayandığında, zâhir (açıkça) gelen ismin merfu olması caizdir. (Bunlardan) birine dayanmadığında ise durum farklıdır. Çünkü bu durumda Sîbeveyhi'ye göre onun amel etmesi caiz değildir. Bütün bunlar ile ilgili şöyle söylemek de mümkündür: Zarf, mübtedâsının önüne geçmiş haberdir. Eğer *sayyib* kelimesiyle "yağmur" kastedilirse, onun karanlıkları, yağmurun yoğunluğu ve yağmur damlalarının sıklıkla birbirini takip etmesi anlamındadır. Çünkü yağmur damlalarının birbirine yakınlığı ve birbirini takibi, onların arasında bulunan ve ışık veren havanın azlığını gerekli kılar. Zulmet ise onun bulutunun gölgelendirmesidir. Yani parlak cisimlerle arasına girerek gölgesini onun üzerine düşürmesidir. "Gecenin karanlığı" anlamı,

نوع شديد هائل، والسماء هذه المظلة وتعريفها للدلالة على أنَّه، أي: الصيِّب، مطبق آخذ بآفاق السماء كلِّها. فإنَّ كلَّ أفق ككلِّ طبقة منها تسمَّى سماء. فتعريف الجنس من غير قرينة البعضيَّة يدلُّ على أنَّه مطبق آخذ كلَّها لا يختصُّ بسماء دون سماء، وفيها، أي: في الدلالة على التطبيق، إمداد لسائر المبالغات التي في الصيِّب من جهة مادَّتِه الأولى، أي: الحروف، فإنَّ الصاد من المستعلية، والياء مشدَّدة، والباء من الشديدة؛ ومادَّته الثانية، أي: الصوب، فإنَّه فرط الانسكاب كما مرَّ؛ ومن جهة البناء، أعني: الصورة، فإنَّ فَيْعِلًا صفة مشبَّهة دالة على الثبوت؛ ومن جهة التنكير العارضي[1] لأنَّه للتهويل والتعظيم كتنكير النار في التمثيل الأوَّل.

وإذا أريد بالصيب المطر فيحتمل أنْ يراد بالسماء السحاب، ويجعل اللام لاستغراق جميع ما يمكن أنْ يظلَّ قطعة من وجه الأرض، فإنَّه يصلح أنْ يطلق عليه اسم السحاب. وإنْ أريد بالصيب السحاب؛ وبالسماء أيضًا، فالمعنى: هذا النوع من السحاب، وليس فيه كثير فائدة.

فيه ظلمات ورعد وبرق؛ الظرف صفة لصيِّب،[2] وظلمات فاعله. ومن المتَّفق عليه بينهم: أنَّ الظرف إذا اعتمد على موصوف أو موصول أو حرف استفهام أو حرف نفي فإنَّه يجوز أنْ يرفع الظاهر، بخلاف ما إذا /[٦٨ظ] لم يعتمد؛ فإنَّه لا يجوز إعماله عند سيبويه، ويجوز أنْ يقال في جميع ذلك: إنَّ الظرف خبر متقدم على مبتدئه. وإذا أريد بالصيِّب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه وتتابع قطراته؛ لأنَّ تقارب القطرات وتتابعها يقتضي قلَّة الهواء المتخلِّل المستنير، وظلمة إظلال[3] غمامه بكسر الهمزة، أي: إيقاع ظلِّه عليه بتوسطه بينه وبين الأجرام النيِّرة، وظلمة الليل المستفادة

«منه».

١ ج ش ب: العارض.

٢ ب: الصيِّب.

٣ ب: إخلال.

"*O tam çevresini aydınlattığında*" âyetinden[1] elde edilmektedir. Bu âyetle kastedilen, gecenin karanlığından cisimlere dağıtılan şeydir. Yoksa gecenin karanlığının tamamı değildir. Öyle ki şöyle cevap verilir: Yağmur gecenin karanlığı içindedir. Yoksa gecenin karanlığı yağmurda değil. Şüphesiz yağmur üzerinde dağıtılan karanlığın ona nispeti arazın mahalline, sıfatın mevsufuna nispeti gibidir. Dolayısıyla karanlığın geceye nispeti *fî* (içinde) harfiyledir. Eğer *sayyib* kelimesiyle "bulut" kastedilirse bu durumda onun karanlıkları; karanlıklar birikmesinin ve içinde çokça suyun bulunmasının bir sonucu olarak o bulutun siyahlığını, o bulutun bütün ufukları kuşatıp kaplamasını ve bildiğin üzere gecenin karanlığını ifade etmektedir.

Ra'd (yıldırım), kelimesi titremek anlamındaki *er-ri'de* kökünden gelmektedir. O, buluttan işitilen sestir. Bunun sebebinin rüzgârın sürdüğü bulut kütlelerinin çarpışması ve sürtünmesi olduğu meşhur bir bilgidir. *Berk* (şimşek), bir şey parladığında denilen *berika'ş-şey'u berîk*[an] kullanımından gelmektedir. O bulutların çarpışması sebebiyle ortaya çıkan parlamadır. Bu *ra'd* ve *berk* kelimelerinin, *zulumât* (karanlıklar) kelimesinde oluğu gibi çoğul yapılmamasının sebebi onlar ya aslen mastar olduğu için ya titretmek ve parlatmak anlamında hal olduğu için ya da sebeplerine nazaran onların farklı farklı türleri olmadığı içindir. Oysaki karanlığın sebepleri farklı farklıydı. Bu ikisinin bulutta var oldukları açık bir durumdur. Ama gök gürültüsü ve şimşeğin yağmurda bulunmalarına gelinirse, bu ikisi ona bitişen bir yerde -ki onun üstü ve yağmur yağdıran buluttur- var olunca sanki yağmurun içinde varmış gibi kabul edilmelerinden dolayıdır. Ya da yağmurun bulutun altından inmesi gibi bulutun üstünden de inmesi dolayısıyladır. Zira yağmur içinde bulutun da bulunduğu fezayı kaplamaktadır. Bu ikisi (gök gürültüsü ve şimşek) bulutla bitişik yağmurun bir kısmında bulunmaktadır. Bu varlıkların nekra olarak gelmesinin sebebi onların (birçok) türünün kastedilmiş olmasıdır. Sanki şöyle denilmektedir: Onun içinde zifiri karanlıklar, gürleyen gök gürültüleri, parlayan şimşekler bulunmaktadır. *Fî* kelimesi aslında cisimlerin başka cisimler için zarf olma durumunu ifade etmede kullanılmaktadır. Sonraki zamanlarda kelime, anlam genişlemesine uğramış ve olayların zaman zarfı, arazları için cevherlerin ve sıfatları için mevsufların mekân olması gibi anlamlarda kullanılmaya başlamıştır.

1 Bakara, 2/17.

من قوله: **كلَّما أضاء لهم** [البقرة، ١٧/٢]. والمراد بها ما يتوزع على الأجرام من ظلمته، لا ظلمته كلها، حتى يردَّ أنَّ المطر في ظلمة الليل، لا ظلمة الليل في المطر. ولا شكَّ أنَّ نسبة الظلمة المتوزَّعة عليه إليه كنسبة العرض إلى محلِّه، والصفة إلى موصوفها فيصحُّ انتسابها إليه بـ«في»، وإذا أريد به السحاب فظلماته ظلمة سُحْمَته، أي: سواده، المسبَّب عن تراكمه وكثرة مائه، وظلمة تطبيقه وإحاطته بجميع الآفاق، وظلمة الليل على ما عرفت.

والرعد: من الرِّعدة، وهو صوت يسمع من السحاب. والمشهور أنَّ سببه اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها، إذا ساقتها الريح. والبرق: من برق الشيء بريقًا، إذا لمع، وهو ما يلمع من السحاب[١] بواسطة اصطكاكها. وإنَّما لم يجمعا كالظلمات لمصدريَّتهما في الأصل أو في الحال بأنْ يكون بمعنى الإرعاد والإبراق أو لأنَّهما ليسا أنواعًا مختلفة بالنظر إلى أسبابها كالظلمة، وكينونتهما[٢] في السحاب ظاهرة. وأمَّا في المطر فلأنَّهما لمَّا كانا في محل يتَّصل به هو أعلاه ومصبُّه، أعني: السحاب، جُعلا كأنَّهما فيه أو لأنَّ المطر كما ينزل /[٦٩و] من أسفل السحاب ينزل من أعلاه أيضًا، فهو شامل للفضاء الذي فيه السحاب، فهما في جزء من المطر يتَّصل بالسحاب. وإنَّما جاءت هذه الأشياء منكَّرات؛ لأنَّ المراد أنواع منها،[٣] كأنَّه قيل: فيه ظلمات داجية، ورعد قاصف، وبرق خاطف. والأصل في كلمة في أنْ يستعمل في ظرفية الأجسام للأجسام، ثم اتَّسع فيها فاستعملت في ظرفيَّة الزمان للأحداث ولمحليَّة المعروضات لأعراضها والموصوفات لصفاتها إلى غير ذلك.

١ ب: السماء.
٢ ب: كينونتها.
٣ ب – منها.

"*Parmaklarını kulaklarına tıkarlar.*" İstînâf cümlesidir. Çünkü şiddetli bir şekilde ses veren gök gürültüsü ve şimşekten bahsedildiğinde sanki biri şöyle demektedir: Peki onların bu gök gürültüsüyle birlikte durumları nasıldı? Buna cevaben: "Onlar parmaklarını kulaklarına tıkarlar." denir. (Burada) "Cevap, soruya uygun değildir. Çünkü bu cevap onların *ra'd* değil de *sâ'ika* karşısındaki durumunu açıklamaktadır." denilemez. Zira buna karşılık biz şöyle söyleriz: "Gök gürültüsünün, beraberinde bir ateş parçasının düştüğü gök gürlemesi olması durumunda cevap soruya uygunluk arz eder. Sanki şöyle denilmektedir: Onlar gök gürültüsünün sesinin şiddeti ve beraberinde bir ateş parçasının düşmesi sebebiyle parmaklarını kulaklarına tıkamaktadırlar."

Parmakların, parmak uçları hatta parmak uçlarının bir kısmı yerine kullanımı dil(deki kullanım)ın genişlemesinden dolayıdır. Bu kullanımdaki incelik ise parmak uçlarının veya parmak uçlarının bir kısmının zikredildiği yerde bulunmayan bir mübalağa anlamı içermesidir. Bu mübalağa, meselenin onlar üzerindeki büyük etkisi ve onların gök gürültüsünün sesinden korkmaları sebebiyle parmaklarını tamamen kulaklarına tıkamaları ve onların bunu o gök gürültüsünü asla duymamak için yapmalarıdır. Ya da son derece dehşet ve şaşkınlık dolayısıyla bunu yapıp (daha doğrusu) ne yaptıklarını bilmemeleridir. Kulakları tıkamak için parmaklarda belirlenmiş yerin -yani *sebbâbe* (işaret parmağının)- belirtilmemesinde, aşırı derecede dehşet ve şaşkınlık sebebiyle onlarda bunu ayırt edebilecek bir gücün kalmadığına işaret bulunmaktadır. Yahut *sebbâbe* (işaret parmağı) kelimesinde bulunan "sövme" anlamı dolayısıyla (bir belirlenmeye gidilmemiştir). Bu yüzden Araplar bu kelimeyi sevmez ve o kelimeye kinâye olarak tesbih eden anlamındaki *müsebbiha* ve *sebbâha* gibi kelimeleri kullanırlar. Çünkü insanlar o zaman itibariyle bu anlam için bundan başka bir isim bilmemektedirler.

"*Yıldırım seslerinden.*" *Min* (-den, -dan) kelimesi *yec'alûn* kelimesine müteallaktır. *Min* bu gibi durumlarda nedensellik dolayısıyla başlangıç anlamı içermektedir. Ondan sonraki kısım ise öncesindeki eylemin etkeni olur. Örneğin şöyle denilir: *Ka'ade mine'l-cübn* (korkudan oturdu). Nitekim *min* harfi bu nedenselliğe delâlet eden açıkça bir işaret bulunduğunda amaçlanan hususu ifade etmektedir. Meselâ: *Darabehû min ecli't-te'dîb* (Ona terbiye vermek için onu dövdü) örneğinde durum böyledir. *Lâm* (için) harfinde ise durum bundan farklıdır. Zira o tek başına bu iki anlam için de kullanılır.

يجعلون أصابعهم في آذانهم؛ استئناف؛ لأنَّه لمَّا ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة فكأنَّ قائلًا قال: فكيف حالهم مع ذلك الرعد؟ فقيل: يجعلون أصابعهم في آذانهم. لا يقال: الجواب لا يطابق السؤال؛[1] لأنَّه يبيّن[2] حالهم مع الصواعق دون الرعد، لأنَّا نقول: لمَّا كانت الصاعقة قصفة رعد تنقَّض معها شقة من نار كان الجواب مطابقًا، كأنَّه قيل: يجعلون أصابعهم في آذانهم من شدّة صوت الرعد، وانقضاض[3] قطعة نار معها.

وإطلاق الأصابع موضع الأنامل، بل بعضها، من اتساعات اللغة. والنكتة فيه المبالغة التي ليس في ذكر الأنامل وبعضها، وهي أنَّهم لشدَّة الأمر عليهم وخوفهم من تقصيف الرعد يجعلون أصابعهم بالكليّة في آذانهم لئلَّا يسمعوه أصلًا أو لفرط دهشتهم وحيرتهم يفعلون ذلك، ولا يدرون ما يفعلون. وعدم تخصيص ما هو متعيَّن لسدِّ الآذان من الأصابع، أعني: السبَّابة للإشارة إلى أنَّه لم يبق لهم من فرط الدهشة والحيرة قوَّة التمييز بينها أو لما في السبَّابة /[٦٩ظ] من معنى السبِّ، ولذلك استكرهوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة وغيرهما طوي ذكرها؛ إذ لم يكن لها اسم وراءها يتعارفه الناس في ذلك العهد.

من الصَّواعق؛ لفظة **من** متعلقة بـ**يجعلون**، وهي في أمثال ذلك ابتدائيَّة على سبيل العليَّة، فيكون ما بعدها أمرًا باعثًا على الفعل الذي قبلها. فيقال مثلًا: قعد من الجبن، ولا يكون غرضًا مطلوبًا منه إلَّا إذا صرِّح بما يدلُّ على ذلك ظاهرًا كقولك: ضربه من أجل التأديب، بخلاف اللام؛ فإنَّها وحدها[4] يستعمل في كلٍّ منهما.

---

١ ب – السؤال.
٢ أ: تبيَّن.
٣ ج ش ب: انتقاض.
٤ ب – وحدها.

Sâ'ika kelimesi yıldırımın gürlemesi anlamındadır. Yani: Ondan çıkan ve beraberinde bir ateş parçası bulunan şiddetli ses demektir. Kelime, aslı bakımından yıldırım gürlemesinin ya da yıldırımın sıfatı olabilir. (Sonundaki) *tâ* harfi ise tıpkı *rivayet* kelimesinde olduğu gibi mübalağa mânası taşımaktadır. Ya da (aslı bakımından) *âfiyetün* ve *kâzibetün* kelimelerinde olduğu gibi mastar olabilir. *Mine's-savâkı'* şeklinde de okunmuştur. Ancak bu, *savâ'ik* kelimesindeki harflerin yer değiştirmesi anlamına gelmez. Çünkü her iki kelime formu, çekimlemede eşittir ve her birinden birçok kelimeye ulaşılır. Horoz bağırdığında *Saka'a'd-dîk* dersin. Bir kişinin başının ortasına (*savka'a*) vurduğunda *saka'ahû alâ ra'sih* ve *saka'a ra'sehû* dersin. *Savka'a*; başın orta kısmındaki beyaz yerdir. Sesini yükselten hatip için *hatîbun mıska'* denilir. Bu kişinin huyu konuşma esnasında sesini yükseltmektir.

"*Ölüm korkusuyla*" *hizâra'l-mevt* şeklinde de okunmuştur. Mansûb olması, *yec'alûne* kelimesinin mef'ûl-i lehi olması sebebiyledir. Dolayısıyla bu, gerekçelendirilen kılma/yapma işinin gerekçesidir. Yani onların yıldırımın sesinden dolayı parmaklarını kulaklarına tıkamaları, sesin şiddetinden dolayı geleceğini zannettikleri ölümden sakınmak içindir.

Ölüm, hayatın yok olmasıdır. Dolayısıyla *ademî* (yoklukla alakalı) bir durumdur. Şöyle de denilmektedir: Hissetmeyi/algılamayı engelleyen ve hayattan sonra gelen bir arazdır. Daha açık bir ifadeyle hayatla birleşmez bilakis onunla nöbetleşe var olur. Böyle olunca da (ölüm) *vücûdî* (varlıksal) bir durum olur. Bu yargıya Allah Teâlâ'nın şu sözüyle delil getirilmiştir: "*O, ölümü ve hayatı yaratmıştır.*"[1] İlgili görüşe "Yaratmakla kastedilen takdirdir." denilerek cevap verilmiştir.

"*Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.*" Bu bir ara cümledir. İlk istînâf cümlesi olan bir sözün sonunda, i'tirâziyye diye isimlendirilen *vâv* harfiyle birlikte gelmiştir. Bu ara cümledeki incelik, ölümden korkmanın fayda vermeyeceğine yönelik bir uyarıdır. Zamir yerine "kâfirler" kelimesinin konulması ise yağmura tutulanların kâfirler olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla onların maruz kaldıkları durumun zorluğunu hak ettiklerini ortaya çıkarmaktadır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu âyetinde olduğu gibi "*Zulmeden/günah işleyen bir kavmin ekinine isâbet etti.*"[2] Çünkü (Allah'ın) gazab(ı) sebebiyle yok edilmek daha zor bir durumdur.

---

1 Mülk, 67/1.

2 Âl-i İmrân 3/117.

والصاعقة: قصفة الرعد، أي: شدَّة صوتٍ منه تنقَّض معها[1] شِقَّة، أي: قطعة من نار، وهي في الأصل إمَّا صفة لقصفة الرعد أو للرعد، والتاء للمبالغة كما في الرواية، أو مصدر كالعافية[2] والكاذبة. وقرئ: من الصواقع، وليس بقلب من الصواعق؛ لأنَّ كلَّ البناءين سواء في التصرف يبنى على كلٍّ منهما كثير من الأمثلة، تقول: صقع الديك، أي: صاح، وصقعه على رأسه، وصقع رأسه، أي: ضرب صوقعته، وهي موضع البياض في وسط الرأس، وخطيب مصقع، أي: مجهر، بكسر الميم وهو الذي من عادته أنْ يجهر بكلامه.

حذر الموت؛ وقرئ: حِذَارَ الْمَوْت، وانتصابُه على أنَّه مفعول له[3] **ليجعلون،** فهو علَّة للجعل المعلَّل، أي: جعلهم أصابعهم في آذانهم لأجل الصواعق واقع لأجل الحذر من الموت المتوَّهم لشدَّة الصوت.

والموت: زوال الحياة، فهو أمر عدمي. وقيل: /[٧٠و] عرض مانع من الإحساس معاقب للحياة، أي: لا يجامعها؛ بل يناوبها، فيكون أمرًا وجوديًا، ويستدلُّ عليه بقوله تعالى: خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ [الملك، ١/٦٧]. وأجيب بأنَّ المقصود من الخلق التقدير.

والله محيط بالكافرين؛ هذه الجملة اعتراض وقعت مع واو تسمَّى اعتراضيَّة في آخر الكلام الذي هو الاستئناف الأوَّل. ونكتة هذه الجملة الاعتراضيَّة التنبيهُ على أنَّ الحذر من الموت لا يفيد. وفائدة وضع الكافرين موضع الضمير الدلالةُ على أنَّ أصحاب الصيِّب كفَّار ليظهر استحقاقهم شدَّة الأمر عليهم على طريقة قوله تعالى: أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا [آل عمران، ١١٧/٣]، فإنَّ الإهلاك الناشئ عن السخط أشدُّ.

---

١ ب: منها.
٢ ش ب: كالعاقبة.
٣ ب – له.

Onlar (âlimler) arasında bu ara cümleyi müşebbehin (benzeyenin) durumları arasında kabul edenler bulunmaktadır. Buna göre kâfirlerle kastedilen münafıklardır. Buna da münafıkları dünya ve âhirette Allah'ın azabından uzaklaştıracak bir şeyin bulunmaması işaret etmektedir. Ara cümlenin önde veya sonda bulunmasına yönelik bir kural olduğu halde onun burada müşebbehün bihin (benzetilenin) durumları arasında bulunması, müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki güçlü irtibata vurgu yapmak ve müşebbehin durumuna fazlaca ehemmiyet verildiğine işaret etmek içindir.

Allah'ın kâfirleri kuşatması mecazdır. Eğer O'nun kudretinin kuşatıcılığı, kuşattığı şeyi hiçbir eksik olmadan kuşatan bir kuşatıcıya benzetilecek olursa mastarından bu kullanıma geçen sıfatta istiâre-i tebeiyye bulunur. Şayet O'nun kâfilere karşı durumu, kuşatanın kuşattıklarına karşı durumuna benzetilecek olursa -daha açık bir ifadeyle birçok durumdan alınan bir şekil kendisi gibi olan başka bir şekle benzetilirse- burada istiâre-i temsiliyye bulunur. Bu istiârenin tek tek kelimelerinde bir tasarrufta bulunulmaz. Ne var ki istiâredeki kelimelerden sadece müşebbehün bihin genel görünüşüyle ilgili temel kelime açıklanır. Bu temel kelimeyle de *ihâta*yı kastediyorum. Geriye kalan kelimeler iradede kendisine (kendisinin kullanımına) niyet edilenlerdir.

Âriflere göre Allah'ın kâfirleri hatta bütün varlıkları kuşatması, O'nun varlıkların sûretleriyle tecellî etmesinden ibarettir. Bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan O zât'ın ehâdiyyet-i cem'-i esmâ ile bütün varlıklara zât, ilim, kudret ve diğer sıfatları bakımından tesir (nüfuz) etmesidir. Allah Teâlâ'nın kuşatıcılığıyla kastedilen husus, göklerde ve yerde hiçbir zerrenin O'nun bu nüfuzundan uzak kalamamasıdır. Çünkü O'ndan uzak kalanların tamamına yokluk ilişir. Onlar dediler ki: Bu kuşatma ne zarfın içindekini ne bütünün parçalarını ne de küllînin cüz'îleri kuşatması gibidir. Bilakis *melzûm*un (gerektirenin) lâzımları (gerekenleri) kuşatması gibidir. Çünkü O'nun mutlak zatına ait taayyünler, ister dolaylı isterse dolaysız olsun, ister şartlı ister şartsız olsun sadece O'nun lazımlarıdır. Lazımların çok olması melzûmun tek olmasına halel getirmez ve onun birliğini olumsuzlamaz. Allah hakikatleri en iyi bilendir.

ومنهم من جعل هذه المعترضة من أحوال المشبَّه على أنَّ المراد بالكافرين المنافقون، دلَّ بها على أنَّهم[1] لا مدفع لهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة. وإنَّما وسَّطت بين أحوال المشبَّه به مع أنَّ القياس تقديمها أو تأخيرها تنبيهًا على شدَّة الاتصال بين المشبَّه والمشبَّه به، ودلالةً على فرط الاهتمام بشأن المشبَّه.

٥ وإحاطة الله بالكافرين مجاز. فإن شُبِّه شمول قدرته تعالى بإحاطة المحيط بما أحاط به في امتناع الفوات كان هناك استعارة تبعيَّة في الصفة سارية إليها من مصدرها، وإنْ شُبِّه حاله تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط، أي: شُبِّه هيئة منتزعة من عدَّة أمور بأخرى /[٧٠ظ] مثلها، كان هناك استعارةٌ تمثيليَّة، لا تصرُّف في شيء من ألفاظ مفرداتها إلَّا أنَّه لم يصرَّح منها إلَّا بلفظ ما هو العمدة في ١٠ الهيئة المشبَّه بها، أعني: الإحاطة، والبواقي من الألفاظ منويَّة في الإرادة.

وإحاطة الله سبحانه[2] عند العارفين بالكافرين، بل بالموجودات كلِّها، عبارةٌ عن تجلِّيه بصور الموجودات، فهو سبحانه بأحديَّة جميع أسمائه سارٍ في الموجودات كلِّها ذاتًا، وعِلمًا، وقدرةً إلى غير ذلك من الصفات. والمراد بإحاطته تعالى هذه السراية لا يعزب عنه ذرَّة في السماوات والأرض؛ إذ كلُّ ما يعزب عنه يلتحق ١٥ بالعدم. وقالوا: هذه الإحاطة ليست كإحاطة الظرف بالمظروف، ولا كإحاطة الكل بأجزائه، ولا كإحاطة الكلي بجزئيَّاته بل كإحاطة الملزوم بلوازمه؛ فإنَّ التعيُّنات اللاحقة لذاته المطلقة إنَّما هي لوازم له بواسطة أو بغير واسطة وبشرط أو بغير شرط، ولا يقدح كثرة اللوازم في وحدة الملزوم، ولا ينافيها. والله أعلم بالحقائق.

---

١ ب: أنه.
٢ ب: تعالى.

Bakara, 2/20

"Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Onları her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."

"*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek.*" Bu, ikinci istînâftır. Onların böylesi bir gök gürültüsü karşısındaki durumunu soran kişi cevabı işittiğinde ikinci sefer açıklama istedi ve: "Böyle bir şimşek karşısında onların durumu nasıldı?" dedi. Bunun üzerine kendisine: "*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek.*" denildi. *Yekâdu* fiili, *kâde*nin şimdiki zaman formundadır. *Kidte, tekâdü, keyd*^{en} ve *mekâde* şeklindeki kullanımdan gelmektedir. Asma'î, *vâv* harfiyle *kevd*^{en} demektedir. Böyle olunca kelime, *hifte, tehâfu, havf*^{en} kullanımındaki gibi olur. (Ancak) birinci görüş meşhurdur. *Kâde* yaklaşma bildiren fiillerdendir. Sebebin ortaya çıkması dolayısıyla haberin gerçekleşmesinin yaklaşmasını ifade etmek için belirlenmiş bir kelimedir. Fakat haber, bir şartın bulunmaması veya bir engelin ortaya çıkması sebebiyle henüz var olmamıştır. *Kâde*nin haberinde *en* harfi olmadan -bazen de olabilmektedir- şimdiki zaman fiilin bulunması şart koşulmuştur.

Hatf, hızlı bir şekilde almak anlamındadır. Kelime şu şekillerde okunmaktadır:

Tâ harfi kesreli olarak *yahtifu* şeklinde, *yehtatifu* şeklinde, *yâ* ve *hâ* harfleri fethalı olarak *yehattifu* şeklindedir -ki bunun aslı *yehtatifu*dur. *Tâ* harfinin harekesi *hâ* harfine aktarılmış daha sonra da *tı* harfiyle idgam yapılmıştır-.

Her iki harf (*hâ* ve *tı*) kesreli yapılarak *yehittifu* şeklinde -ki bu, idgam sebebiyle *tâ* harfinin harekesi düşürülüp *hı* harfinin kesra ile harekelenmesi şeklindedir. Bu, ya iki sakin harfin yan yana gelmesi ya da *tı* harfinin ondan sonra gelip muzaraat harfinin *hı* harfine uydurulması dolayısıyladır-.

Tef'îl babından *hattafe* fiilinin şimdiki zaman formunda olarak *yuhattifu* şeklinde*; tefa"ul* babından *tehattafe*nin şimdiki zaman formunda olarak *yetehattafu* şeklinde.

"*Onları her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar.*" Bu cümle, şöyle (mukadder) bir soruya karşı söylenen üçüncü istînâf cümlesidir: Şimşek gittiğinde ve kaybolduğunda nasıl yaptılar?

﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَاِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ اِنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٠]

يكاد البرق يخطف أبصارهم؛ استئناف ثان، فكان السائل عن كيفيّة حالهم مع مثل ذلك الرعد لما سمع الجواب عنها، استفسر ثانيًا، وقال: كيف حالهم مع مثل[1] ذلك البرق؟ فقيل: **يكاد البرق يخطف أبصارهم**. يكاد: مضارع كاد، وهو من كِدتَ، تكاد، كيدًا ومكادة. وحكى الأصمعي: كودًا بالواو، فيكون كخِفْتَ، تخاف، خوفًا، والأوّل أشهر. وكاد من الأفعال المقاربة وُضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه؛ لكنَّه لم يوجد إمَّا لفقد شرط[2] أو لعروض مانع، وشُرط / [٧١و] في خبره أنْ يكون فعلًا مضارعًا بدون «أنْ»، وقد يكون معها.

والخطف: الأخذ بسرعة. وقرئ:

يخطِف بكسر الطاء، ويخْتطِف، ويَخَطِّفُ بفتح الياء والخاء، وأصله يَخْتَطِفُ، نُقلت[3] حركة التاء إلى الخاء، ثم أُدغمت في الطاء،

ويَخِطِّف بكسرهما بحذف حركة التاء للإدغام وبتحريك الخاء بالكسر، إمَّا للالتقاء الساكنين، وإمَّا لمتابعة الطاء، وبجعل حرف المضارعة تابعًا للخاء،

ويُخَطِّفُ مضارع خطَّف، من باب التفعيل، ويَتَخَطَّف مضارع تَخَطَّفَ من باب التفعُّل.

كلَّما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا؛ استئناف ثالث جوابًا لمن يقول: كيف يصنعون عند خفوق برق وخفيته؟

---

١ ب – مثل.
٢ ب: شيئ.
٣ ج ش ب: بقلب.

*Küllemâ*daki *küll* kelimesi ittifakla zarf olarak mansûbdur. Onu nasp eden kelime ise onun cevabı olan fiildir. *Meşev* (yürüdüler) fiilini kastediyorum. O, *mâ* harfi dikkate alınarak zarf olarak gelmiştir. Çünkü buradaki *mâ* iki şekilde de yorumlanabilir.

Birincisi: Onun mastar harfi olmasıdır ki kendisinden sonraki cümle sıla cümlesi olur ve irabda mahalli bulunmamaktadır. Aslında "Her aydınlatma vakti" demektir. Sonrasında ise *mâ* ve fiil ile birlikte mastar anlamı ifade edilmiştir. Daha sonra da her ikisi zamanın yerine kullanılmıştır. Tıpkı "Yıldızın batmasında sana geldim." cümlesindeki sarih mastarın zaman ifadesinin takdir edilmesiyle zamanın yerine geçecek şekilde kullanılmasında olduğu gibi burada da zaman takdir edilir.

İkincisi: Bu kelimenin, vakit anlamında nekra bir isim olmasıdır. Buna göre ifadeye zaman (vakit) takdir etmeye ihtiyaç duyulmaz. Kendisinden sonraki cümle ise sıfat konumunda ve mecrur olur. Bu durumda da âid zamirine ihtiyaç duyar. Yani *fîhi* (içinde) şimşeğin parladığı her vakitte…

Edâe (aydınlatmak) fiili, geçişli ve nesnesi de düşürülmüş olabilir. İfade şu şekilde anlaşılabilir: *Fîhi* (içinde) yürüdükleri yolu onlar için her aydınlatışında… *Fîhi* terkibindeki zamir bu durumda ya mahzuf olan kelimeye -ki Müberred bu fikirdedir- ya da cumhurun kabulüne göre *berk* (şimşek) kelimesine döner. (Diğer bir ihtimale göre *edâe* fiili) geçişsizdir ve ifade de şu anlamda olur: Onlar için her parladığında onda yürürler. Bu durumda zamirin kendisine döndüğü kelimenin *berk* kelimesi olduğu açıktır. Her iki takdirde de zamir, *berk* kelimesine döndüğünde zarf olma durumunda bir kullanım genişliğinin bulunması veya "*fî dav'ihî* (onun ışığı içinde)" ifadesindeki gibi bir muzaf takdir edilmesi gerekir.

Azleme (kararttı) fiili de aynı bunun gibidir. *Zalime'l-leyl* kullanımından gelen bu fiil de geçişlidir. Edilgen formda gelen *uzlime* kıraati de buna şahitlik etmektedir. Yalnız *aleyhim* terkibinin fail makamında bulunmasının caiz olması ihtimaliyle bu şahitliğe karşı çıkılmıştır. Dolayısıyla *uzlime* bizzat değil *alâ* harf-i cerri ile geçişli olur. Bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: *Aleyhim* kelimesi, *edâe lehüm* ifadesindeki *lehüm* kelimesini karşılamaktadır. Bu iki kelimenin de (zarf-ı) müstekarr yapılması halinde *aleyhim*in fail makamında bulunması uygun olmaz.

وكلمة كلّ في كُلَّمَا منصوب على الظرفيَّة باتفاق، وناصبها[1] الفعل الذي هو[2] جوابها، أعني: **مَشَوْا**، وجاءتها الظرفيَّة من جهة ما فإنَّها محتملة لوجهين:

أحدهما: أنْ يكون حرفًا مصدريًّا، والجملة بعده صلة له[3] فلا محلَّ لها، والأصل: كلُّ وقت إضاءة، ثم عبِّر عن معنى المصدر بما والفعل، ثم أُنيبا عن الزمان بتقدير الوقت كما أُنيب عنه المصدر الصريح في: جئتُك خفوق النجم، بتقديره.

والثاني: أنْ يكون اسمًا نكرة بمعنى وقت؛ فلا يحتاج على هذا إلى تقدير وقت، والجملة بعده في موضع خفض على الصفة؛ فيحتاج إلى تقدير عائد منها، أي: كلَّ وقت أضاء لهم البرق فيه.

وأضاء: إمَّا متعدٍّ، والمفعول /[٧١ظ] محذوف بمعنى: كلَّما نوِّر لهم طريقًا مشوا فيه. وضمير فيه حينئذٍ إمَّا عائد إلى المحذوف وإليه ذهب المبرَّد أو إلى البرق، وعليه الجمهور؛ أو لازمٌ بمعنى: كلَّما لمع لهم مشوا فيه، ويتعيَّن البرق لعود الضمير إليه. وإذا عاد الضمير إلى البرق على التقديرين فلا بدَّ من توسُّع في الظرفيَّة أو تقدير مضاف، أي: في ضوءه.

وكذلك أظلم؛ فإنَّه جاء متعدِّيًا أيضًا من: ظَلِمَ الليلُ، بالكسر، ويشهد له قراءة: أُظلِم، على البناء للمفعول. وردَّ هذه الشهادة بجواز أنْ يكون **عليهم** قائمًا مقام الفاعل، فيكون تعدية أُظلم بـ«على» لا بنفسه. وأجيب بأنَّ عليهم تقابل[4] لهم في **أضاء لهم**، فإنْ جعلا مستقرِّين لم يصلح **عليهم** أنْ يقوم مقام الفاعل،

---

١ ش + هو.
٢ ش – هو.
٣ ش – له.
٤ ج ش ب: يقابل.

Şayet fayda ve zarar anlamı içerecek şekilde kullanılan fiil için sıla yapılacak olursa bu, mudammen fîh değil de mudammen olan fail konumunda olmaya uygundur. Bu uygunluk durumu dikkate alındığında *izâ azleme* ifadesi *küllemâ edâe*ye atfedilir. Bununla beraber her ikisi birlikte yıldızın kaybolması durumunda onların ne yaptığına yönelik sorunun cevabıdır. Yıldızın kaybolması *azleme* kelimesinin *berk* kelimesindeki zamire müsned olmasını gerektirir. Tıpkı *edâe* fiilinde olduğu gibi. Bu durumda anlam: "Her ne vakit şimşeğin onlara ışığıyla faydası dokunsa bundan istifade ederler; ne zaman karanlığıyla ve (yıldızın) kaybolup gitmesiyle onlara zarar verse şaşırıp kalırlar." olur.

Bu görüşe şöyle de cevap verilmiştir: Bizatihi geçişli olan bir fiilin edilgen yapılması çokça karşılaşılan bir durumdur. Bundan dolayı ona hamletmek daha evlâdır. Allah Teâlâ aydınlatma ile ilgili olarak *küllemâ* (her ne zaman) kelimesini; karanlıkta bırakma ile alakalı olarak da *izâ* (-dığında) kelimesini kullandı. Çünkü onlar yürümeyi çokça istiyorlardı. İşte bundan dolayı ne vakit yürümeyle ilgili bir fırsat bulsalar hemen onu değerlendiriyorlardı. Ancak durmak konusunda böyle değildirler.

Kâmû (ayağa kalkarlar) fiilinin anlamı "durmak"tır. Onun, *meşev* (yürürler) kelimesinin mukabilinde kullanılması bu anlamın delilidir. Su donduğunda *kâme'l-mâ'* (su durdu) denilir. Satışlar durup çarşı sakinleştiğinde *kâmeti's-sûk* (çarşı durdu) kullanımlarının aslı buradan gelmektedir. Nitekim kelimenin ayakta durmak anlamındaki *kıyâm*dan alınarak *nefeka* anlamında kullanıldığına da daha önce değinmiştik. Bu ezdâd[1] kelimelerdendir ve her iki anlam da lügat kitaplarında geçmektedir.

"*Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi.*" *Bâ* harfi eklenerek *le ezhebe bi sem'ihim ve ebsârihim* şeklinde de okunmuştur.[2] Tıpkı *ve lâ tulkû bi-eydîkum ile't-tehlüke* (kendi kendinizi tehlikeye atmayınız.)[3] âyetinde olduğu gibi. Yani: Eğer O, gök gürültüsünün şiddetli sesi sebebiyle onların işitme duyularını ve şimşeğin kuvvetli parlaklığıyla da görme duyularını gidermeyi isteseydi o iki duyuyu da giderirdi. Burada mef'ûl (nesne), cevabın kendisine delâlet etmesi sebebiyle düşürülmüştür. Kuşkusuz (istemek anlamındaki) *şâe* ve *erâde* fiilleri ve türevlerinin nesneleri, şart cümlelerinde çoğunlukla düşürülmektedir. Çünkü cevap cümlesi her ne kadar lafzen onun yerinde bulunsa bile mâna bakımından da düşürülene (nesneye) işaret etmektedir. Bunun diğer bir sebebi de kapalı ifadelerden sonra bir tür açıklamanın bulunmasıdır. Ancak eğer açıklama garip karşılanacaksa açıklama yapılmaz.

1 Arap dilinde zıt anlamları bünyesinde taşıyan kelimelerdir. [trc]

2 Arapça'da *if'âl* kalıbı harf-i cer olmaksızın mef'ûlünü alabilmektedir. Bu kıraatte ise hem *if'âl* kalıbı hem de *bâ* harfi kullanılmıştır. Müellif bu hususa dikkat çekmektedir. [trc]

3 Bakara, 2/195.

وإنْ جعلا صلتين للفعل على تضمين معنى النفع والضر صلح لأنْ يقوم مقام الفاعل المضمَّن لا المضمَّن فيه، وعلى تقدير صلوحه، فعطف **إذا أظلم** على **كلَّما أضاء** مع كونهما معًا جوابًا للسؤال عمَّا يصنعون[1] في تارتي خُفوق النجم، وخفيته يقتضي أنْ يكون **أظلم** مسندًا إلى ضمير البرق كأضاء على معنى: كلَّما نفعهم البرق بإضاءته افترصوه وإذا ضرَّهم بإظلامه واختفائه دُهشوا.

وقد يجاب ايضًا بأنَّ بناء الفعل للمفعول من المتعدي بنفسه أكثر، فالحمل عليه أولى. وإنَّما قال في الإضاءة **كلَّما**؛ وفي الإظلام **إذا**؛ لأنَّهم حراص على المشي، فكلَّما صادفوا منه فرصة انتهزوها، ولا كذلك التوقف.

ومعنى /[٧٢و] **قاموا**: وقفوا، بدليل وقوعه في مقابلة **مشوا**. ومنه: قام الماء جمد، وقامت السوق[2] إذا كسدت وسكنت. وقد مرَّ استعماله بمعنى نفقت مأخوذًا من القيام بمعنى الانتصاب، فهو من الأضداد وكلاهما مذكوران في كتب اللغة.

ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم؛ وقرئ: لَأَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ، بزيادة الباء، كقوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [البقرة، ١٩٥/٢]، أي: لو شاء أنْ يذهب بسمعهم بشدَّة صوت الرعد، وأبصارهم بقوَّة لمعان البرق لَذهب بهما. فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه، ولقد تكاثر حذف المفعول في شاء، وأراد، ومتصرفاتهما إذا وقعت في حيِّز الشرط لدلالة الجواب على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظًا، ولأنَّ في ذلك نوعًا من التفسير بعد الإبهام إلَّا في الشيء المستغرب؛

١ أ: تصنعون.
٢ ب: الشوق.

Zira bu durumda cevabın ona delâlet etmesiyle yetinilmemektedir. Bilakis o nesnenin belirlenmesine önem verildiği ve vehmi ortadan kaldırmak için açıklanır. Bu da fiilin ona taallukunun uzak görülmesi ve garipsenmesine binaen yapılır. Tıpkı şairin şu sözünde olduğu gibi:

Eğer isteseydim onun için kan ağlardım, fakat sabrın alanı daha geniştir.[1]

Bu cümlenin istînâfiyye cümlelerine *-yec'alûne* ve sonrasındaki cümleleri kastediyorum- atıf olması mümkündür. Bu durumda ondan elde edilen mâna dikkate alınır. Çünkü birincisi gök gürültüsü ve onun sesinin şiddetiyle, diğer ikisi ise şimşek ve şimşeğin ışığındaki kuvvetle irtibatlıdır. Bu cümlenin *küllemâ edâe lehüm meşev fîhi* cümlesine atıf olması da mümkündür. Zira bu cümle daha yakındır.

Dil otoritelerine göre *lev* (eğer) kelimesi üç anlama delâlet eder: Kendisinden sonraki iki cümle arasında sebep ve sonuç bağlantısı, bu iki durumun geçmişte olması ve sebebin gerçekleşmemiş olması. (Ancak) cevap cümlesinin (içeriğinin) imkânsızlığına yönelik bir delâleti bulunmamaktadır. Fakat (cevap) realitede veya konuşan kişiye göre şarta denk olursa cevap cümlesinin (içeriğinin) gerçekleşmemiş olması gerekir. Nitekim "Şayet Güneş doğsaydı gündüz olurdu." ve "Eğer bana gelseydin sana ikramda bulunurdum." cümlelerinde durum böyledir. Cevap daha kapsamlı olursa şu cümlede olduğu gibi cevabın gerçekleşmemesi zorunlu değildir: "Eğer Güneş doğsaydı aydınlık olurdu." Sadece şart (cümlesinin içeriğine) denk olan miktarda cevabın gerçekleşmemesi zorunludur. Daha açık bir ifadeyle: Zikredilen örnekte olduğu üzere Güneş'in doğuşundan elde edilen ışık böyledir. Sonra buradaki amacın, sonucun açıklanması olması da mümkündür ki o da bütün vuku bulan olaylarda olduğu üzere onların duyma ve görme duyularının Allah Teâlâ'nın isteğiyle gitmesidir. (*Lev* [eğer] kelimesinin şart ve cevap cümlesinden) birinin gerçekleşmemesiyle diğerinin de gerçekleşmemesine yönelik bir delâleti yoktur. Bundan dolayı bazıları şöyle fikir beyanında bulundular: *Lev* kelimesi burada birinin gerçekleşmemesiyle diğerinin de gerçekleşmemesine yönelik bir delâleti bulunmaksızın şart cümlesini cevap cümlesine bağlamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla o *in* (eğer) kelimesinin konumundadır.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/208.

فإنَّه لا يكتفي فيه بدلالة الجواب عليه؛ بل يصرَّح به اعتناء بتعيينه، ودفعًا لذهاب الوهم إلى غيره بناء على استبعاد تعلُّق الفعل به واستغرابه، كقوله:

ولو شئت أنْ أبكي دمًا لبكيتُه عليه ولكن ساحة الصبر[1] أَوسعُ.[2]

وهذه الجملة إمَّا عطف على الجمل الاستئنافيَّة، أعني: **يجعلون**، وما بعده، نظرًا إلى محصول معناه؛ فإنَّ الأوَّل متعلق بالرعد وشدَّة صوته، والآخرين بالبرق وقوَّة ضوئه. ويحتمل أنْ يكون معطوفًا على جملة **كلَّما أضاء لهم مشوا فيه**؛ لأنَّها أقرب.

وكلمة لو عند المحقِّقين تدلُّ على ثلاثة أمور: عقد السببيَّة والمسبَّبيَّة /[**٧٢ظ**] بين[3] الجملتين بعدها، وكونهما في الماضي، وانتفاء السبب، ولا دلالة لها على امتناع الجواب؛ ولكنَّه إنْ كان مساويًا للشرط في الواقع أو عند المتكلِّم كما في قولك: لو كانت الشمس طالعةً لَكان النهار موجودًا، وقولك: لو جئتني لَأكرمتك، لزم انتفاؤه، وإنْ كان أعمَّ كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة لكان الضوء موجودًا، فلا يلزم انتفاؤه. وإنَّما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط، يعني: الضوء المستفاد من طلوع الشمس في المثال[4] المذكور مثلًا، ثم إنَّه يحتمل أنْ يكون المقصود هٰهنا بيان مسبَّبيَّة ذهاب سمعهم وبصرهم لمشيئة الحقِّ سبحانه كما هو شأن الحوادث[5] كلِّها، لا الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر، فلذلك قال بعضهم: لو هٰهنا مستعملة لربط جزائها بشرطها مجرَّدة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر، فهي بمنزلة إنْ،

---

١ ب: البصر.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ١/٢٠٨.
٣ ب: بعد.
٤ ب: مثال.
٥ ب: الحواس.

Şöyle de denilmektedir: *Lev* aslî kullanımı üzere kalmış ve bu kelimeyle onların (münafıkların) gök gürültüsü ve şimşek sebebiyle çektiği sıkıntıların son raddeye ulaştığına ve duyuların giderilmesinin yaklaştığına dikkat çekmek amaçlanmıştır. O vakit eğer ilâhî irade bulunsaydı daha fazla bir gök gürültüsü çarpmasına ve şimşek parıltısına ihtiyaç olmaksızın o duyular giderilirdi. Nitekim bu ilk olarak zikredilmişti. (Âyetteki) *zehebe bi-sem'ihim ve ebsârihim* ifadesinin *ezhebe sem'ahüm ve ebsârahüm* ifadesine tercih edilmesindeki nükte *zehebellâhu bi-nûrihim* (Allah onların ışığını giderdi) âyetinde[1] hem zâhir hem de bâtın ehlinin diliyle açıklanmıştı.

"*Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" (Bu cümle) kendisinden önceki kısmı vurgulamaktadır. "Şey" olmak iki türlüdür:

Sübûtî şeylik: Bu, bilinenlerin Allah Teâlâ'nın ilminde birbirinden ayrışmış bir şekilde bulunmasıdır. Birçok kısmı vardır. Birincisi: Vâcibu'l-vücûd'un zâtı gibi haricî varlıkta bulunması zorunlu olan. İkincisi: Bilgiden haricî varlığa çıkması mümkün olan -ki bunlar mümkün varlıklardır.- Üçüncüsü: (Haricî varlığa) çıkması mümkün olmayanlardır -ki bunlar da varlığı muhal olanlardır- Allah Teâlâ'nın kudreti bir ve üçüncüye değil ikinci kısma taalluk eder.

Vücûdî şeylik: Bu, şeylerin ilmin dışında var olmasıdır. Allah'ın kudretinin onları ilimden hâricî varlığa çıkarmaya yönelik irtibatı sebebiyle başka bir kudret hâricî varlıklarla irtibatlı olamaz. Çünkü bu hâsılı tahsil mümkün değildir. Eğer o "şey"lere başka bir kudret taalluk edecekse bu, muhakkik sûfilerin her nefesle birlikte yeni bir yaratmanın olduğunu kabul eden görüşüne göre, onları her an yok etmek ve bu yok edişten sonra var etme bakımından olabilir. Vâcibu'l-vücûd'un zâtı ve sıfatları, varlığı muhal olanlar ve mümkün varlıklar, -kudretin kendilerine tealluku dikkate alındığında- aklen Allah hakkında verilen "O'nun her şeye kâdir olduğuna" dair hükümden istisna edilirler.

Bir şeyi var edip etmemesinin uygunluğu bakımından O'nun kudretinin anlamı ne var etmenin ne de var etmemenin O'nun zâtından ayırt edilemeyecek bir zorunluluk içermesidir. O, var edeceğini var etme noktasında tercih sahibidir (*muhtâr*).

1 Bakara, 2/17.

وقد يقال: إنَّها باقية على أصلها، وقصد بها التنبيه على أنَّ مشقَّتهم بسبب الرعد والبرق وصلت غايتها وقاربت إزالة الحواسِّ بحيث لو تعلَّقت بها المشيئة لأزالت بلا حاجة إلى زيادة في قصف الرعد، وضوء البرق كما ذُكر أوَّلًا. والنكتة في اختيار **ذهب بسمعهم وأبصارهم** على «أَذْهَبَ سمعَهم وأبصارَهم»[1] قد مرَّ بيانها في **ذهب الله بنورهم** [البقرة، ١٧/٢] بلسان أهل الظاهر والباطن أيضًا.

إنَّ الله على كلِّ شيء قدير؛ تأكيد لِما قبلها. والشيئيَّة على نوعين:

شيئيَّة ثبوتيَّة: وهي ثبوت المعلومات في علم الله تعالى متميِّزًا بعضها عن بعض. وهي على أقسام: أحدها ما يجب وجوده في العين كذات /[٧٣و] الواجب سبحانه. وثانيها ما يمكن بروزه من العلم إلى العين، وهو الممكنات. وثالثها ما لا يمكن وهو الممتنعات، ومتعلق قدرة الله سبحانه هو القِسم الثاني دون الأوَّل والثالث.

وشيئيَّة وجوديَّة: وهي وجودها خارج العلم، والموجودات الخارجيَّة من حيث تعلُّق القدرة بإخراجها من العلم إلى العين لا يتعلق بها قدرة أخرى لاستحالة تحصيل الحاصل. فإنْ تعلَّقت قدرة بها فباعتبار إعدامها وإيجادها بعد الإعدام في كلِّ آن على القول بالخلق الجديد مع الأنفاس كما هو مذهب المحقِّقين من الصوفية. فذات الواجب تعالى، وصفاته، والممتنعات، والموجودات الممكنة من حيث إنَّها تعلقت القدرة بها مستثناة عقلًا من الحكم على الله تعالى بأنَّه على كل شيء قدير.

ومعنى قدرته سبحانه كونه بحيث يصحُّ منه[2] إيجاد ما يوجد وتركه[3] فليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه، فهو مختار في إيجاد ما يوجد

١ ب – على أَذْهَبَ سمعَهم وأبصارَهم.
٢ ب – منه.
٣ ب: شلكه.

Fakat bu insanların gerçekleşmesi mümkün olan iki durum arasında tereddütte kaldıklarında, yaptıkları tercihlerinde davrandıkları gibi değildir. Burada insan daha faydalı olduğu veya bir maslahat amaçladığı için o ikisinden birini tercih eder. İşte böyle bir tercih Allah Teâlâ hakkında hoş görülmez. Çünkü o zâtı tek, sıfatları tek, emri tek, kendisine ve eşyaya yönelik bilgisi tek olandır. Dolayısıyla O'nun için ne tereddüt doğrudur ne de birbirinden farklı iki hükmün mümkün olması söz konusudur dahası kendisi istenilen bir bilinenin haricinde bir şey de mümkün değildir. İlâhî tercih insanlar tarafından anlaşılan cebr ve ihtiyar arasında bir durumdur. İster varlığı takdir edilmiş olsun isterse olmasın O'nun bildiği şeyler, ezelî ve ebedî bir şekilde, işin özünde kendisinden daha mükemmeli bulunmayan bir tertiple O'nun ilminin sahasında belirlidir (*mürtesimetün*). Bu her ne kadar birçoklarına gizli olsa da (böyledir). İki iş arasında öncelik, onlardan her birinin varlığının mümkün olmasını vehmettirir. Bu ise sadece vehimli ve tereddütlü kişiye nispetle böyledir. Ancak işin aslına gelince, vâki olan zorunludur, geriye kalanlar ise varlığı muhal olandır.

Kadîr'e bu ismin verilmesinin sebebi fiilini ilmi ve iradesi yahut gücü ve istitaati ölçüsünde (*kadr*) ortaya çıkarmasıdır.

Bu, ilk temsildeki gibi bir temsildir. Bunun müfred teşbih de mürekkeb teşbîh de olması mümkündür.

Birincisine (müfred teşbihe) göre münafık bireyler yağmura tutulmuş kişiye, faydası çok olan bir işten uzağa düşme konusunda benzetilmiştir. Münafıkların müslümanlığı –İslâm (teslim olma) kelimesinin onlara izâfe edilmesi anlamında değil de herhangi bir özel mâna içermemesi anlamında- ise yağmura tutulmuş kişiye, (hem İslâm'ın hem de yağmurun) hayatın sebebi olması konusunda benzetilir. Birincisi kalbin, ikincisi ise yeryüzünün hayat bulmasının sebebidir. Onların inkârda ve münafıklıkta devam etme noktasında tutundukları şüpheleri karanlıklara; görünürde İslâm'a uymaları sebebiyle müjdelenmeleri ve aynı durumda tehdit edilmeleri gök gürültüsü ve şimşeğe benzetilmiştir. Çünkü gök gürültüsü büyük bir belânın sesi, şimşek ise yakıcı ateştir. Müminler tarafından kendilerine isabet eden korku ve musibetler ise *savâ'ik* (gök gürültüsü) seslerine benzetilmiştir.

لكن لا على النحو المتصوَّر من اختيار الخلق الذي[1] هو تردُّد واقع بين أمرين كلّ[2] منهما ممكن الوقوع عنده، فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخَّاها. فمثل هذا، يستنكر في حقِّه سبحانه؛[3] لأنَّه إحدى الذات، وإحدى الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء علم واحد، فلا يصحُّ لديه تردُّد، ولا إمكان حكمين مختلفين؛ بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه. فالاختيار /[٧٣ظ] الإلهي إنَّما هو بين الجبر[4] والاختيار المفهومين للناس. وإنَّما معلوماته سواء قدِّر وجودها أو لم يقدَّر مرتسمة في عرصة علمه أزلًا وأبدًا مرتَّبةً ترتيبًا لا أكمل منه في نفس الأمر، وإنْ خفي ذلك على الأكثرين، فالأولويَّة بين أمرين يتوهم إمكان وجود كلٍّ منهما، إنَّما هي[5] بالنسبة إلى المتوهَّم المتردَّد. أمَّا في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه مستحيل الوجود.

وإنَّما سمِّي القدير قديرًا؛ لأنَّه يوقع فعله على قدر علمه، وإرادته أو قوَّته، واستطاعته.

وهذا التمثيل كالتمثيل الأوَّل. ويحتمل أنْ يكون من قبيل تشبيه المفرد، وأنْ يكون من قبيل تشبيه المركَّب،

فشبِّه على الأوَّل ذوات المنافقين بأصحاب الصيِّب في اختطاء كلٍّ منهما بأمر كثير النفع. وشبِّه إسلام المنافقين من حيث مطلق الإسلام، لا من حيث إنَّه مضاف إليهم، بالصيِّب في أنَّ كلَّ واحد منهما سبب للحياة، فالأوَّل سبب لحياة القلوب، والثاني سبب لحياة الأرض. وشبِّهت شبههم التي يتمسَّكون بها في الاستمرار على كفرهم ونفاقهم بالظلمات؛ ووعدهم في الظاهر على إسلامهم، ووعيدهم في نفس الأمر بالرعد والبرق، فإنَّ الرعد صياح بلاء طائل، والبرق نار محرقة؛ وما يصيبهم من الأفزاع والبلايا من جهة المسلمين بالصواعق؛

١ ب – الذي.
٢ ب: ان كلا.
٣ ب: تعالى.
٤ ب: الخبر.
٥ ب: هو.

Bu musibetlere maruz kalmaktan korktukları için imanlarını açık etmeleri gök gürültüsünden ötürü ölecekleri korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkamaya benzetilmiştir. Onların algıladıkları o hidayet parıltıları sebebiyle sarsılmaları ise onların şimşek her parıldadığında onun ışığının saçıldığı mekânda yürümelerine benzetilmiştir. Onlara bir musibet göründüğünde şaşırmaları ve orada durmaları ise şimşeğin ışığının kararmasıyla durmalarına benzetilmiştir.

Zeki bir kişi için şu husus kapalı kalmaz: Her iki temsilde de benzetilenin durumu tafsilatlandırıldığı ve benzeyenin durumu özetle aktarıldığı için benzeyenin durumu ile ilgili bu zikredilen yorumlar çıkarıldığı gibi bunun haricinde de yorumlar ele edilebilir. Bundan dolayı (konuyla alakalı) müfessirlerin farklı farklı ifadeleri bulunmaktadır. Benzeyenin durumunun kısaca verilmesindeki nükte, dinleyenin zihninin mümkün olan bütün yollara gitmesini ve herkesin onların benzetilenin sözü edilen durumlarına benzeyen ve özetle verilen hususları güçleri ve zekaları ölçüsünde çıkarma(larını sağlama)ktır.

İkinci ihtimale (mürekkeb teşbîh) göre münafıkların içine düştüğü sapkınlık, onlara çarpan hayret ve dehşet hali üst üste biriken bulutlarla ve sağanak şekilde yağan yağmurla karanlığı yoğunlaşan, fevkalade gök gürültüsü, korkutucu şimşeklerin ve yok edici gök gürültüsünün peş peşe geldiği bir gece vaktinde gökyüzünün azap ettiği ve tam da bu esnada ölüm acılarıyla boğuşan kişilerin durumuna benzetilmiştir.

Şüphesiz sen onların halini bu şekilde tasavvur ettiğinde zihninde hoş bir sûret meydana gelir. Bu sûret münafıkların halini, münafıkların müslüman oluşuyla yağmura tutulmuş kişi arasında kuracağın teşbihlerin, yine şüphelerle karanlıklar arasında yapacağın teşbihlerin ve yukarıda öğrendiğin diğer teşbihlerin yetersiz kalacağı şekilde anlamaya götürür. Bundan dolayı onlara (belagat âlimlerine) göre mürekkeb teşbîhin müfred teşbihten daha belâgatlı olduğu kabul edilmiştir.

Mürekkeb teşbîh iki şekilde yapılır:

وإظهارهم الإيمان حذرًا عن إصابة[1] هذه المصيبات بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت؛ واهتزازهم لما يلمع لهم من رشد يدركونه بمشْيهم في مطرح ضوء البرق كلَّما أضاء لهم؛ وتحيُّرهم وتوقُّفهم في /[٧٤و] الأمر حين يَعِنُّ[2] لهم مصيبةٌ بتوقُّفهم إذا أظلم عليهم.

ولا يخفى على الفطن أنَّه لما فصِّل في التمثيلين أحوال المشبَّه به، وطُوي ذكر أحوال المشبَّه يمكن أنْ يستخرج أحوال المشبَّه فيهما على الوجه المذكور وعلى غيره أيضًا؛ ولذلك وقعت في[3] عبارات المفسرين مختلفة. وكان النكتة في طي أحوال المشبَّه أنْ يذهب ذهن السامع كلَّ مذهب ممكن، ويستخرج كلُّ أحد أحواله المطويَّة المنويَّة المشبَّهة بأحوال المشبَّه به المذكور[4] بقدر قوَّته، وشدَّة ذكائه.

وشبِّه على الثاني ما وقع المنافقون فيه من الضلالة وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة بحال مَن أخذتهم السماءُ في ليلة تكاثف ظلمتها بتراكم السحب،[5] واتصال قطراتها، وتواتر فيها الرعود الهائلة، والبروق المخيفة، والصواعق المهلكة، وهم في أثناء ذلك يزاولون غمرات الموت.

ولا شكَّ أنَّك إذا تصوَّرت حالهم بهذه المثابة حصل في نفسك هيئة عجيبة توصلك إلى معرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه تشبيهك إسلام المنافقين بالصيِّب، والشبهات بالظلمات إلى آخر ما عرفته هناك؛ ولهذا تقرَّر عندهم أنَّ تشبيه المركَّب أبلغ من تشبيه المفرد.

ثم إنَّ تشبيه المركَّب يكون على وجهين:

---

١ ج ش ب: إجابة.
٢ ب: لقن. | [عنَّ ـِ: بدأ، ظهر].
٣ ب – في.
٤ أ: المذكورة.
٥ أ: الشحب؛ ب: السحت.

Birincisi: Benzetilen tarafından birçok iş/durum toplu bir sûret olarak alınır ve benzeyen tarafından alınan toplu sûret ona benzetilir. Tıpkı bu temsilde ortaya koyduğumuz üzere teşbihin iki tarafından birinden tek tek lafızların ayrıntılarının diğer tarafın tafsilatına benzetilmesi durumu dikkate alınmaz.

İkincisi: Tek tek lafızların birbirine benzerliğinin açık olması durumudur fakat bununla yetinilmez. Bilakis teşbihin her iki tarafından tek ve toplu bir sûret alınır ve birinin diğerine benzetilmesi yoluna gidilir. Şairin su sözünde olduğu gibi:

Sanki parlayan yıldızlar mavi bir serginin üzerine saçılmış inciler gibidir.

Şu aklında bulunsun! Bu temsilde zorlamaya gidildiğinde benzetilenin bütün durumlarının mukabilinde benzeyenin durumlarından biri çıkartıldığında ve ikisi arasındaki benzerlik dikkate alındığında her iki tarafta da bu benzer durumlar arasında toplu bir sûret dikkate alınır ve tıpkı beyitte olduğu gibi bu, mürekkeb teşbîh olarak görülür. Fakat burada birinci yoruma nispetle kendisine ihtiyaç duyulmayan bir tekellüf bulunmaktadır.

[*İki Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biriyle te'vili şöyledir: Şeklen iman eden, hakiki tevhide ve zâtî muhabbete ulaşamamış kişilerin durumu gökten yağan bir yağmura tutulmuş kişiye benzer. Nitekim bunlar için ***içinde karanlıklar yıldırım ve şimşek bulunan gökten*** bir yağmur bulutu bulunmaktadır. Aynı şekilde bu kişiler için ehadiyyetü cem'i'l-esmâi'l-ilâhiyye söz konusudur ki bu, içinde karanlıklar bulunan zât semâsında taayyün etmiştir. Çünkü her isim orada mücmel bir şekilde ve biri diğerinden ayrıcalıklı olmaksızın iç içe bulunmaktadır. İcmâl zulmettir. O zulmette isimlerin eserlerinin zuhûru ve her birinin diğerinden ayrışması bakımından celâl isimlerinin yıldırımları, cemâl isimlerinin şimşekleri vardır. Bu kişiler ***ölüm korkusuyla yıldırım sesinden parmaklarını kulaklarına tıka***dıkları gibi aynı şekilde ümitlerinin ve arzularının parmaklarıyla duyu

أحدهما: أن يؤخذ[1] من الأمور المتعدِّدة المتكثّرة في جانب المشبَّه به هيئة انتزاعيَّة اجتماعيَّة، وشبِّهت بها الهيئة الانتزاعيَّة الاجتماعيَّة من جانب المشبَّه من غير أنْ يلاحظ تشبيه تفاصيل مفردات أحد الجانبين /[٧٤ظ] بتفاصيل مفردات الجانب الآخر كما في هذا التمثيل على ما قرَّرنا.

٥ وثانيهما: أنْ يكون مشابهة المفردات بالمفردات ظاهرة؛ لكن لا يقتصر عليها بل يؤخذ من كل منهما هيئة اجتماعيَّة وحدانيَّة أيضًا، ولوحظ تشبيه إحداهما بالأخرى، كما في قول الشاعر:

وكأنَّ أجرام النجوم [لوامعًا دُرر نُثِرن على بساط أزرق] البيت

ولا يذهب عليك أنَّه إذا تكلَّف في هذا التمثيل واستخرج في مقابلة كلِّ حال من
١٠ أحوال المشبَّه به حال من أحوال المشبَّه، ولوحظ المشابهة بينهما يمكن أنْ يلاحظ بين هذه الأحوال المتشابهة هيئةٌ اجتماعيَّة في كلٍّ من الطرفين، ويجعل ذلك من قبيل تشبيه المركَّب كما في البيت؛ لكنَّه فيه تكلُّف مستغنى[2] عنه بالنسبة إلى الوجه الأوَّل.

[تأويل الآيتين بالإشارة]

وتأويل الآية ببعض بطونها أنْ يقال: مثل المترسِّمين[3] بالإيمان الرسمي
١٥ الغير المتحقِّقين بالتوحيد الحقيقي، والحب الذاتي كمثل أصحاب صيِّب من السماء، فكما أنَّ لهؤلاء صيِّبًا **من السَّماء فيه ظلمات ورعد وبرق** فكذلك لأولئك أحديَّة جمع الأسماء الإلهيَّة المتعيِّنة من سماء الذات فيها ظلمات، فإنَّ كلَّ اسم مندرج مندمج فيها على سبيل الإجمال من غير امتياز بعضها عن بعض، والإجمال ظلمة، وفيها رعود الأسماء الجلاليَّة، وبروق الأسماء
٢٠ الجماليَّة من حيث[4] ظهور آثارها، وتميُّز كلِّ واحدة منهما عن الأخرى باعتبارها، وكما أنَّ هؤلاء **يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصَّواعق حذر الموت** كذلك أولئك يجعلون أصابع الآمال، والأماني /[٧٥و] في مداركهم

---

١ ش ب: يوجد.
٢ ش: مستغن.
٣ ب: مرتسمين.
٤ ج ش ب: صيِّب.

organlarını kapatırlar ki celâl isimlerinin eserlerini idrak etmesinler. Çünkü bunun onların varlıklarını yok etmesinden sakınmaktadırlar. Kuşkusuz celâl isimlerinin özelliklerinden biri kendisine tecellî edilenin varlığını yok etmektir. Fakat bu şekilde sakınmaları onlara fayda vermez. Allah Teâlâ ehadiyyetü cem'i'l-esmâ, taayyünlerinin sûretini zâtî birliğin yüzüne örten ***kâfileri*** onların vücûdî tecellîlerinin nurunu onların üzerine akıtan bir kuşatma ile ***kuşatmıştır.*** İşte onlar bu kuşatılmışlıkla bâkî olurlar. Şayet ihtiyârî ölümle[1] ölmezlerse (Allah) onları tabii ve zorunlu bir ölümle öldürecektir. Dolayısıyla onlar için Allah Teâlâ'dan ne bir kurtuluş ne de kaçış vardır. Bunlar ***kendilerini her aydınlatışında onda yürürler. Karanlık çökünce de dikilip kalırlar.*** İşte bunun gibi onlara cemâl nurları her tecellî edişinde orada ümitlerini ve arzularını elde etmeye doğru yürürler ki (bu ümitler) cemâl nurlarının etkileri arasındadır. Celâl isimlerinin galebe çalması sebebiyle onlar üzerine karanlık çöktüğünde ise hakiki tevhide ve zâtî muhabbete ulaşamadıkları için durur, şaşırır ve dehşete düşerler. Çünkü onlar için cemâl ve celâl isimleri eşittir. ***Allah dileseydi, elbette onların*** kendisiyle celâl isimlerinin yıldırımlarını idrak ettikleri ***işitme duyularını giderirdi*** de onlar artık bu yıldırımları duyamazlardı ki parmaklarını kulaklarına tıkasınlar ***ve*** sâyesinde cemâl isimlerinin tecellîlerinin şimşeklerindeki ışığı gördükleri o ***görme duyularını giderirdi*** de artık o şimşeklerin ışığında yürüyemezlerdi. ***Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*** İstediğini bâkî kılar, istediğini de fâni kılar. Ne O'nun hükmünün ardına düşecek ve ne de verdiği kararı reddedebilecek bir kimse vardır.

Bakara, 2/21

"*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız.*"

"*Ey insanlar! İbadet edin*" Allah Resulü'ne [sallallâhu aleyhi ve sellem] üçüncü şahıs olarak mükellef gruplar zikredilmek suretiyle hitap edilip her bir fırkaya has olan ve onları bahtiyar ve bahtsız kılan hususlar açıklanınca onlar sanki onu işitiyorlarmış gibi olduklarında üçüncü şahıs üslûbu muhataba dönüştürüldü. Onları canlandırmak ve onları kulak kesilmeye teşvik etmek için iltifat üslûbuyla hitap edildi.

1 Tasavvufta "ölmeden önce ölme" şeklinde de dile getirilen durumdur. İnsanın nefsânî arzu ve lezzetlerden kurtulması ve nefsini terbiye etmesini ifade etmektedir. [trc]

لئلَّا يدركوا آثار الأسماء الجلاليَّة حذرًا من أنْ يُفنيهم من وجوداتهم؛ فإنَّ من خواصِّ الأسماء الجلاليَّة إفناء المتجلِّي له عن وجوده، ولكن لا ينفعهم هذا الحذر؛ فإنَّ الله تعالى[1] أحديَّة جمع[2] الأسماء، **محيط بالكافرين** الساترين بصور تعيُّناتهم وجه وحدته الذاتيَّة، وبإحاطته بهم يفيض أثر نور التجلِّي الوجودي عليهم، وبها بقاؤهم فإنْ لم يموتوا بالموت الاختياري فسيُميتهم بالموت الطبيعي الاضطراري، فلا خلاص ولا مناص لهم عنه تعالى،[3] وكما أنَّ هؤلاء **كلَّما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا** فكذلك أولئك كلَّما تجلَّى عليهم لوامع الجمال مشوا فيها إلى نيل آمالهم ،وأمانيهم التي هي من جملة آثارها، وإذا أظلمت عليهم لغلبة تجلِّي الأسماء الجلاليَّة وقفوا وتحيَّروا ودهشو لعدم تحقُّقهم بالتوحيد الحقيقي والحب الذاتي ليتساوى عندهم الأسماء الجماليَّة والجلاليَّة **ولو شاء الله لذهب بسمعهم** الذي به[4] يدركون رعود الأسماء الجلاليَّة فلا يسمعونها حتى يجعلوا أصابعهم في آذانهم **وأبصارهم** التي بها يبصرون ضوء بروق تجليات الأسماء الجماليَّة فلا يمشون في ضوئها، **إنَّ الله على كلِّ شيء قدير** يُبقي ما يشاء ويُفني ما يشاء، لا معقّب لحكمه ولا رادَّ لقضائه.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
[البقرة، ٢١/٢]

يا أيُّها النَّاس اعبدوا؛ لمَّا خوطب رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم بذكر فرق المكلَّفين على سبيل الغيبة وشرحِ ما اختصَّت به كلَّ فرقة ممَّا يُسعدها أو يُشقيها وكانوا كالسامعين لها /[٧٥ظ] غيَّر أسلوب الغيبة إلى الخطاب، وخوطبوا على طريقة الالتفات تنشيطًا، وتحريكًا لهم نحو الإصغاء؛

---

١ أ ج ش - تعالى.
٢ ب: جميع.
٣ أ + وكما أنّ هؤلاء يكاد البرق من شدة لمعانه تخطف أبصارهم كذلك أولئك يكاد أنْ يخطف برق تجليات الأسماء الجمالية بشدة نورية أبصار بصائرهم، صح هامش.
٤ ب - به.

Çünkü sözdeki tefennün kulakları (söylenen sözü) dinlemek için açar. (Burada ayrıca) ibadet emrine ehemmiyet vermek, onun değerini yüceltmek ve ibadetin külfetini hitabın lezzetiyle tedavi etmek için (böyle bir üslûp kullanılmıştır.)

Yâ, uzaktakine seslenmek için kullanılan bir harftir. Aslında konuşanın seslenmek istediğinde ağzından tabii olarak çıkan bir sestir. Daha sonra bu ses, nidâ için belirlenmiştir. Kimi zaman bu harfle yakındakine de hitap edilir. Böyle bir hitabın sebebi, değerinin yüceliğinden dolayı muhatabın uzak kabul edilmesi veya onun mertebesinin düşürülmesi yahut onun tanınmaması ve yanlış anlaşılması ya da çağrılan kişiyi getirmek veya ona teşvik etmek olabilir.

Eyyü, müphem (kapalı) bir isimdir. Lâm-ı ta'rif ile belirli yapılan, onun vasfı veya onu açıklamak için gelen bir sıfat olarak bulunan varlığa hitap edildiğinde ona birleşir. Bu iki harf-i ta'rifi bir araya getirmekten kaçınmak için kullanılır. O ikisinin arasına nidayı vurgulamak ve kendisine eklenenin yerini tutması için hâ-i tenbîh getirilir. Şekilsel olarak da onu münâdâ (seslenilen) kılarlar. Bundan dolayı zamme üzere mebni olur. *Yâ Zeydü'z-zârîf* ifadesinde olduğu gibi ona tabi olanı da merfu yaptılar ve onun mansûb olmasına cevaz vermediler. Bunun sebebi onun (münâdâya tabi olan kelimenin) nidâ ile kastedilen olmasıdır. Ahfeş, *eyâ* kelimesinin vasıl olmayacağını ve bunun baş tarafı -ki o da aid zamirdir- hazfedilmiş mevsûle olduğunu iddia etmiştir. Anlam şöyledir: Ey o kişi!

Bu şekildeki bir nidâ birçok vurgu unsurunu kapsaması dolayısıyla Kur'ân'da çokça bulunmaktadır. Bu vurgu unsurları: Tekraren zikretmek, kapalılıktan sonra açıklamak, uzak için kullanılan lafzı seçmek ve harf-i tenbih ile onun anlamını vurgulamaktır. Allah'ın, kullarına kendisiyle hitap ettiği her şey onların agâh olmaları ve kalpleriyle kabul etmeleri gereken büyük işlerdir. (Ama) onların çoğu bunlardan gafildir. Bundan dolayı da kendilerine daha vurgulu ve belâgatlı bir şekilde hitap edilmeyi hak etmektedirler. Çoğul kelimeler ve başlarında *lâm*ın bulunduğu çoğul isimler ahd anlamında olmayıp umum anlamındadır. "İnsanlar" kelimesi, âyetlerin nüzûl zamanında mevcut bulunanları ve kıyamete kadar var olacakları kapsar.

فإنَّ الافتنان في الحديث يستفتح الآذان للاستماع واهتمامًا بأمر العبادة، وتفخيمًا لشأنه، وجبرًا لكلفة العبادة بلذَّة المخاطبة.

ويا: حرف لنداء البعيد، وكان في أصله صوتًا يصدر عن اللافظ طبعًا عند قصده إلى النداء، ثم وضعوا له، وقد ينادى به القريب تنزيلًا له منزلة البعيد لعلوِّ قدره، أو نزول مرتبته، أو غفلته، وسوء فهمه أو مبالغة في إحضاره بالمدعوِّ له، وحثِّه عليه.

وأيُّ: اسم مبهم يتوصَّل به إلى نداء المعرَّف باللام الذي يقع وصفًا له أو لصفته للإيضاح هربًا من الجمع بين حرفي التعريف، وأقحمت بينهما هاء التنبيه تأكيدًا للنداء، وتعويضاً عمَّا يضاف إليه، وجعلوه منادى في الصورة، ولهذا بني على الضمِّ، والتزموا رفع تابعه من غير تجويز نصبه كما في: يا زيدُ الظريفُ، تنبيهًا على أنَّه هو المقصود بالنداء. وزعم الأخفش أنَّ أَيَا لا يكون وصلة، وأنَّ هذه موصولة حُذف صدر صلتها، وهو العائد. والمعنى: يا مَن هو الرجل.

وإنَّما كثر النداء على هذه الطريقة في القرآن لاشتماله على أوجه من التأكيد، وهي تكرار الذكر، والإيضاح بعد الإبهام، واختيار لفظ البعيد، وتأكيد معناه بحرف التنبيه. وكلُّ ما نادى اللهُ له[1] عبادَه[2] أمور عظام ينبغي أن يتيقَّظوا لها،[3] ويقبلوا بقلوبهم عليها، /[٧٦و] وأكثرهم عنها غافلون، فهم أحقَّاء بأنْ ينادوا له بالآكد الأبلغ، والجموع وأسماءها المُحلَّاة باللام[4] للعموم حيث لا عهد، فالناس يعم الموجودين وقت النزول، ومن يصير موجودًا إلى قيام الساعة؛

١ ب: به.
٢ ج + من حيث إنَّها، صح هامش.
٣ ب: بها.
٤ [معنى «المحلاة بالام»: الداخلة عليها اللام]

Çünkü dinin zorunlu hususiyetlerinden biri hitabının ve hükümlerinin herkesi kapsamasıdır. Alkame, el-Hasen ve Mücahid'den yapılan rivayet şöyledir: İçinde *Yâ eyyühe'n-nâs* ibaresinin bulunduğu bütün sûreler Mekkî; *Yâ eyyühe'llezîne âmenû* ibaresinin bulunduğu bütün sûreler ise Medenîdir.[1] Bu rivayetin sahih olması durumu, ibadet emrinin sadece Mekkelilere tahsis edilmesini gerekli kılmaz. Kaldı ki onların müşriklerine nasıl (tahsis edilsin). İbadet ziyade ve noksanlıkla nitelenince, ibadetin emredilmesi de ona hazırlık olan hususların emredilmesi anlamında olunca ibadet emrinin hem mümin hem de kâfirle ilişkili olması yerinde olur.

Şöyle de dile getirilebilir: Allah, mümin, kâfir, ısrarcı, münafık ve arada gidip gelenlerden oluşan mükelleflerin farklı gruplarını zikretti. Fakat müminleri onlardan üst bir tabakada zikretmekle yetindi ki onlar sûrenin başında zikredilen vasıflarla nitelenmiş muttakî kişilerdir. İşte bu tabaka, kendilerine ibadetin emredilmesine ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlar ibadete son derecede çaba göstermektedirler. Dolayısıyla ibadet emri her ne kadar bütün insanları kapsıyor olsa da o emirle amaçlanan bu tabakanın (müminlerin) dışındakilerdir. Sanki bu, o tabakanın takip ettiği yola koyulmaları için onlar dışındakilere yönelik bir emir gibidir. Dolayısıyla anlam şöyledir: Ey ihmalkâr müminler, ısrarcı kâfirler ve arada gidip gelen münafıklar ibadet edin! "*Böylece sakınasınız!*" yani o yüksek tabakadaki müminlerin yoluna giresiniz.

Bilesin ki emir iki türlüdür: Îcâbî ve i'câdî. Îcâbî emir, "Yap!" kalıbıyla ifade edilir. İ'câdî emir ise "Ol!" kelimesidir. Bununla, kudretin, o kudretin nesnesine nüfuz etmesindeki hızını kastetmekteyim. Eğer iki emir de örneğin bir kula "namaz kıl!" denilmesi ve kudretinin de namaz eylemini o kulda yaratmaya taalluk etmesi şeklinde birbirine muvafık olursa itaat ve emre tabi olmak gerçekleşmiş olur. Şayet bu iki emir bu örnekte kudretin namazı var etmeye taalluk etmemesinde olduğu gibi birbirine muhalif olursa o zaman da isyan ve emre muhalif davranma gerçekleşmiş olur.

Eğer: "Bazı kişilerde bir fiili emredip beraberinde o emredilen fiili var etme ve neticesinde de (o kişilerin) itaat ile nitelenmesi; diğer bir kısım kişilerde de emredilen fiili var etmeme dolayısıyla da (o kişilerin) isyan ile nitelenmesindeki sır nedir?" dersen.

---

1 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl,* 1/59-60.

لأنَّ من ضروريَّات الدين أنَّ مقتضى خطابه وأحكامه شامل للكلِّ. وما روي عن علقمة والحسن ومجاهد:[1] أنَّ كلَّ ما فيه يَا أَيُّهَا النَّاسُ فمَكيٌّ؛ وكلُّ ما فيه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فمدنيٌّ.[2] فعلى تقدير صحَّته، لا يوجب تخصيص أمر العبادة بأهل مكَّة[3] فكيف بمشركيهم، ولـمَّا كانت العبادة قابلة للزيادة، والنقصان، والأمر بها أمرًا بمقدِّماتها صحَّ تعلُّق الأمر بها بالمؤمن، والكافر.

ولا يبعد أنْ يقال: لما عدَّد فرق المكلفين من المؤمنين والكافرين الـمُصرِّين والمنافقين المذبذبين، ولكن اقتصر في ذكر المؤمنين على الطبقة العالية منهم، وهم المتَّقون الموصوفون بما ذكر في صدر السورة، وهذه الطبقة لا يحتاجون إلى الأمر بالعبادة؛ لأنَّهم يجتهدون فيها غاية الاجتهاد، فالأمر بها وإنْ شمل الكلَّ؛ لكنَّ المراد به ما عدا هذه الطبقة، فكأنَّه أمر ما عداها بالعبادة لينخرطوا في سلك هذه الطبقة. فالمعنى: اعبدوا أيُّها المؤمنون المقصِّرون، والكافرون الـمُصرُّون، والمنافقون المذبذبون **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**، أي: تنخرطون في سلك الطبقة العالية من المؤمنين.

واعلم أنَّ الأمر أمران: إيجابيّ، وإيجاديّ. فالإيجابيّ صيغة افْعَلَ، والإيجاديّ كلمة كُنْ، أعني: سرعة نفوذ القدرة في المقدور. فإذا /[٧٦ظ] توافق الأمران بأنْ يقال للعبد مثلًا: صَلِّ، وتعلَّقت القدرة بإيجاد الصلاة فيه، تحقَّقت الطاعة والانقياد. وإذا تخالفا كما إذا لم يتعلَّق القدرة بإيجادها في هذه الصورة، تحقَّقت المعصية والمخالفة.

فإنْ قلتَ: أيُّ سرٍّ في الأمر بفعل مع إيجاد الفعل المأمور به في بعض المأمورين فيتَّصف بالطاعة، وعدمِ إيجاده في بعض آخر فيتَّصف بالمعصية؟

---

١ ب: المجاهد.
٢ انظر **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ١/٥٩-٦٠.
٣ ب + شرَّفها الله تعالى.

Biz de deriz ki: "Allah Teâlâ mutlak cömert olandır. Fakat o sadece lisan-ı isti'dâd ile söyleyen kişinin istediğini verir. Kullar bu noktada birbirlerinden farklılık gösterir. Onlardan biri lisan-ı isti'dâdı ile o fiile icâbet etmeyi ve onun kendisinde var edilmesini ister. İşte bu kişi itaatkârlar arasındadır. Bir diğeri de lisan-ı isti'dâdı ile o fiile icâbet etmeyi ister ama onun kendisinde var edilmesini istemez. Bu kişi de isyankârlar arasındadır. Haliyle hem itaat hem de masiyet sadece kulun hakikatinin gereklerinden biridir. İşte bu, kıyamette ortaya çıktığında kişinin sadece kendisini kınayacağı kader sırrıdır."

"*Rabbinize (ibadet edin!)*" ibâdeti gerektiren bir terbiyeden haber veren bu ismin seçilmesi ibadete bir gerekçe olması sebebiyledir. Bu ismin ibadete delâleti özlü olduğundan dolayı "*sizi yaratan*" sözünden "*eğer bir şüphe içindeyseniz…*"e kadarki sözüyle bu ismi açıklamıştır. Bu açıklamanın sebebi gerekçelendirmeyi tamamlamak, yüceltme ve övme konusundaki hakkı eda etmektir. Aynı şekilde eğer hitap müşriklere has ise takyid de muhtemeldir. *Rab* kelimesi, onların rabler diye isimlendirdiklerini de kuşatmaktadır. Yine hitabın müşriklere has olması durumunda medh ve yüceltme anlamı da ihtimal dâhilindedir. Çünkü onlar, Allah'ın rablerin rabi olduğuna, kendi ilahlarının O'nun katında şefaatçi olduğuna inanıyorlardı.[1] Onlara yönelik bu hitapta, kendilerine izâfe edilen rabb ile onların rablik konusunda asıl kabul ettikleri şeyin kastedilmesi de uzak bir ihtimal değildir.

Halk kelimesinin aslı takdir etmek (ölçmek), tasarlamaktır. Ayakkabıyı ölçülerine göre takdir edip düzelten kişinin eylemi için *halaka'n-na'le* denilir. Bu kelime daha sonra bir şeyi bir ölçü ve düzenle vücuda getirme anlamında kullanılmıştır.

"*Ve sizden öncekileri yaratan.*" "*Sizi yaratan*" ifadesindeki mansûb zamire atıftır. Bunlarla kastedilen; Babalar, anneler vs. gibi hem zât hem de zaman bakımından onlardan önce gelmiş geçmiş herkestir. Burada erkeklerin kadınlara baskın olması kuralı söz konusudur.[2] Yahut iki taraftan herhangi birinden onlardan önce gelmiş geçmiş herkes de kastedilebilir.

1 Müellif, Zümer 39/3, 43-44. âyetlere işaret ediyor olabilir.

2 Müellif, ibarede eril zamir kullanılmasına rağmen bu ibareyle hem eril hem de dişillerin kastedilmesini açıklarken Arap dilinde yer alan bir kurala işaret etmektedir. [trc]

قلنا: إنَّ الله سبحانه وتعالى[1] هو الجواد المطلق؛ لكنَّه ما يعطى إلَّا ما يسأله القائل بلسان الاستعداد، والعباد متفاوتون في ذلك، فبعضهم يسأله بلسان استعداده إيجاب الفعل عليه، وإيجاده فيه، وهو من جملة المطيعين؛ وبعضهم يسأله بلسان استعداده إيجاب الفعل عليه لا إيجاده فيه، وهو من جملة العاصين.

٥ فليست الطاعة والمعصية إلَّا من مقتضيات عين العبد. وهذا هو سرُّ القدر الذي إذا ظهر في القيامة[2] لا يلومنَّ أحد إلَّا نفسه.

ربَّكم؛ إنَّما اختير هذا الاسم الـمُنبئ[3] عن التربية التي توجب العبادة تعليلًا لها، ولمَّا كانت دلالته عليها إجماليَّة[4] فصَّلت بتوصيفه بقوله: **الَّذي خلقكم**، إلى قوله: **وإن كنتم في ريب** تكميلًا للتعليل، وأداءً لحق شيء[5] من التعظيم،

١٠ والتبجيل. ويحتمل التقييد إنْ خصَّ الخطاب بالمشركين، وجعل الرب شاملًا لما يسمُّونها أربابًا. ويحتمل المدح والتعظيم على تقدير تخصيص الخطاب بالمشركين أيضًا؛ لأنَّهم كانوا يعتقدون أنَّه تعالى ربُّ الأرباب، وأنَّ آلهتهم شفعاء عنده،[6] فلا يبعد في خطابهم /[٧٧و] أنْ يراد بالربِّ الذي أضيف إليهم ما جعلوه أصلًا في الربوبيَّة.

١٥ والخلق: في أصله،[7] التقدير. يقال: خلق النعل، إذا قدَّرها وسوَّاها بالمقياس، ثم استعمل في إيجاد الشيء على تقدير واستواء.

والَّذين من قبلكم؛ عطف على الضمير المنصوب في **خلقكم**. والمراد بهم: كلُّ ما يتقدَّمهم بالذات أو الزمان كالآباء، والأمَّهات وغيرهم تغليبًا للذكور على الإناث، أو كلَّ ما يتقدَّمهم على أحد الوجهين

---

١ ب – تعالى.
٢ في جميع النسخ: القيمة.
٣ أ ب: مبنى.
٤ أ: إجماليته.
٥ ب: يلحق الشيء.
٦ لعلَّه يشير إلى الآيات ٣، ٤٣–٤٤ من سورة الزمر.
٧ ب: الأصل.

Burada ilim sahiplerinin diğerlerine baskın olması kuralı söz konusudur. Daha önce gelip geçenlerin hususen zikredilmesi öncekilerin, sonra gelenlerin var edilmesinde dahlinin olması cihetiyledir ki bu, öncekilerin yaratılmasının ibadeti gerekçelendirmede daha fazla dahlinin olması sebebiyledir. Cümle herkesin kabul ettiği bir konuma yerleştirilmiştir. Çünkü kâfirlerde bunu aynı şekilde onaylamaktadırlar. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Şayet onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan 'Allah' derler.*"[1] "*Şayet onlara gökleri ve yeri kimin yarattığını sorsan 'Allah' derler.*"[2] Başka bir açıdan bakılacak olursa bu bilgiyi en küçük bir düşünceyle bile elde edebilecekleri için (bu bilgiye yer verilmiştir).

Halaka men kableküm (Sizden önceki kişileri yaratan), şeklinde de okunmuştur. Bazılarının kıraatinde de *vellezîne men kableküm* okuyuşu bulunmaktadır ki bu durumda ikinci ism-i mevsûl, birinci ism-i mevsûl ve sılasının arasına vurgu gerekçesiyle sokulmuş olur. Tıpkı Cerîr'in (ö. 110/728) "Ey Teym, Adiy'in Teymi…" sözünde ikinci *Teym*'i birincisiyle birincisine muzafun ileyh olan kelime -yani Adiy'i kastediyorum- arasına koyması gibi.[3] Rabb ismi ve onda bulunan sıfatlarla ibadetin fail ilkesine işaret ettiğinde hemen peşi sıra onun gâî ilkesine de şu sözüyle işaret etmektedir:

"*Sakınasınız diye*" *le'alle*, istenilen bir işin gerçekleşme beklentisini ifade için belirlenmiş inşâî bir kelimedir ki bunun için *tereccî* (ümit) ismi zikredilir. Ya da korkulan bir işin beklentisi için de kullanılır ki buna da *işfâk* (tedirginlik) denilir. Şöyle denilebilir: Zeyd'in bana ikramda bulunacağını ümit ediyorum. Zeyd'in benim onurumu kıracağını bekliyorum. Burada anlatılan her iki anlam da konuşan kişiden kaynaklanmaktadır ki konuşan asıldır. Çünkü inşâî kelimelerin anlamı bu iki örnekte de olduğu üzere konuşan kişiyle kaimdir.

(Ancak kimi zaman) bu muhatap kaynaklı da olabilir. Bunun sebebi de muhatabın konuşan konumunda değerlendirilmesi sebebiyle bu durumun çokça bulunmasıdır. Nitekim (muhatabın) Allah Teâlâ'nın şu âyetlerinde olduğu gibi söz/kelâm ile tam anlamıyla bir ilişki içinde olması da böyledir: "*Belki (le'alle) o öğüt alır ve korkar.*"[4] "*Belki de o saat yakındır.*"[5]

1 Zuhrûf, 43/87.
2 Lokmân, 31/25.
3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/212; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/60.
4 Tâ-hâ, 20/44.
5 Şûrâ, 42/17.

تغليبًا لذوي العلم على غيرهم، وقد يخصُّ المتقدِّم بأنْ يكون له مدخل في وجودهم ليكون أدخل في تعليل العبادة بخلقه. والجملة أخرجت مخرج المقرَّر[1] عند الكلِّ لاعتراف الكافرين أيضًا بها، كما قال تعالى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ [الزخروف ٨٧/٤٣]، وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله [لقمان، ٢٥/٣١]؛ أو لتمكُّنهم من العلم به بأدنى نظر.

وقرئ: وخَلَقَ مَنْ قَبْلَكُمْ. وفي قراءة بعضهم: وَالَّذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ، على إقحام الموصول الثاني بين الأوَّل وصلته تأكيدًا، كما أقحم جرير في قوله: يا تَيْم تَيْم عَدِيّ.... تَيْمًا الثاني بين الأوَّل وما أضيف إليه،[2] أعني: عَدِيًّا، ولمَّا أشير باسم الربِّ والصفات المجراة عليه إلى المبدأ الفاعلي للعبادة أردف بالإشارة إلى المبدأ الغائي بقوله:

لعلَّكم تتَّقون؛ كلمة لعلَّ موضوعة لإنشاء توقُّع أمر ما مرغوب ويسمَّى ترجِّيًا؛ أو مرهوب ويسمَّى إشفاقًا، تقول: لعلَّ زيدًا يكرمني، ولعلَّه يُهينني، ثم كلُّ واحد منهما يكون من المتكلِّم، وهو الأصل؛ لأنَّ معاني الإنشاءات قائمة به[3] كما في المثالين المذكورين.

ويكون من المخاطب /[٧٧ظ] وهو أيضًا كثير لتنزيله منزلة المتكلِّم كما[4] في التلبُّس[5] التام بالكلام كما في قوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى [طه، ٤٤/٢٠]، لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ [الشورى، ١٧/٤٢].

وقد يكون من غيرهما ممن له نوع تعلُّق بالكلام كما في قوله تعالى: فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ [هود، ١٢/١١] على أحد الوجهين،[6] وهو أنَّك بلغت من التهالك على إيمانهم مبلغًا يرجون أنْ تترك بعض ما يوحى إليك.

---

١ ب: المقدَّر.
٢ انظر **الكشاف** للزمخشري، ٢١٢/١؛ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٦٠/١.
٣ أ – به.
٤ أ – كما.
٥ ب: التللين.
٦ وفي هامش ج ش ب: والوجه الآخر أنَّه تهييج وإلهاب له عليه والسلام. «منه».

Bazen de (bu kullanım şekli) konuşan ve muhatabın dışında, kelamla bir tür ilişkisi bulunan bir sebepten kaynaklanabilir.[1] Allah Teâlâ'nın şu âyeti buna örnektir: "*Belki de sen, sana indirilenin bir kısmını terk edeceksin.*"[2] İki yorumdan birine göre ki o yorum da şöyledir: Sen onların imanı konusunda birçok meşakkate maruz kaldığın bir noktaya ulaştın. (İşte o noktada) onlar sana indirilenlerin bazısını terk etmeni ümit ediyorlardı.

(Bu kelime) Kur'ân'ın birçok yerinde teşvik etmek -yani: İstemesini sağlamak- anlamında kullanılmıştır. Bu, teşvik etmenin umuda yakın olması sebebiyledir. Dolayısıyla teşvik etmek, ümittir. Bazıları teşvikle umut arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Buna göre teşvik etmek konuşandan, başkasına yöneliktir. Umut ise hem konuşan hem de mütekellim içindir. Dahası teşvik bir cömert ve yüce kişiden kaynaklandığında teşvik etmek tahkike (kesinliğe) yakın olur. Fakat mücerret bir teşvik tahkike yakınlık özelliği taşımaz. Bilakis kulların güven duygusuna kapılmaması için ihtimal anlamı taşır. Allah Teâlâ'nın şu âyeti böyledir: "*Ey iman edenler! Samimi bir şekilde Allah'a tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin günahlarınızı affeder.*"[3]

Bunu öğrendiğinde, şunu da bilesin ki bu âyetteki *le'alle,* bir kısmı hakiki bir kısmı da mecazi olan bu anlamlardan herhangi birinde kullanılmamıştır. Çünkü burada konuşandan sâdır olan bir ümidin bulunması tasavvur edilemez. Zira bu, işlerin akıbetini bilmemeyi gerektirmektedir. Yine muhataptan sâdır olan bir ümit de tasavvur edilemez. Çünkü muhataplar yaratıldıklarında onlarda takvaya yönelik bir şuur bulunmamaktadır ki ümit beslesinler. Aynı şekilde ne tedirginlik anlamına ne de teşvik etmeye yönelik bir durum söz konusudur. Çünkü bunlar, muhatabın konuşandan beklentisinin bulunduğu ve ondan istediği hususlarda kullanılır. Fakat takva böyle değildir. Çünkü takva onların fiilidir ve onlara ağır gelmektedir. Ancak kendilerinden takvanın talep edildiği bir topluluk, kendilerinden takvanın ümit edildiği bir topluluğa hem talep hem de ümide müteallak olan her hususta benzetildiği için bu, yapmakla yapmamak arasında fiile eşlik eden bir tercihle beraber gidip gelir ve Allah Teâlâ, ümit eden kişiye benzer.

---

1 ج ش ب nüshalarının hâmişinde şu ifadelere yer verilmektedir: Diğer yorum ise şöyledir: Bu, onu [aleyhi's-selâm] harekete geçirme ve teşvik etmedir.

2 Hûd, 11/12.

3 Tahrîm, 66/8.

وقد جاءت في مواضع من القرآن للإطماع، أي: الإيقاع في الطمع، وذلك لقرب الطمع من الرجاء فكان الأطماع هو الترجية. وفرَّق بعضهم بين الإطماع والترجّي بأنَّ الإطماع يكون من المتكلِّم للغير، والترجي إمَّا للمتكلِّم أو للمخاطب، ثم الإطماع إمَّا أنْ يكون مقرونًا بالتحقيق، كما إذا كان إطماعًا من كريم أو عظيم، وإمَّا إطماع مجرَّد غير مقرون به؛ بل يكون مع الاحتمال لئلَّا يتَّكل العباد، كقوله تعالى:[1] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ [التحريم، ٨/٦٦].

وإذا عرفت هذا فاعلم أنَّ لعلَّ في هذه الآية ليست مستعملةً في شيء من تلك المعاني التي بعضها حقيقي وبعضها مجازي؛ إذ لا يتصوَّر ههنا الرجاء من المتكلِّم لاستلزامه عدم العلم بعواقب الأمور، ولا من المخاطبين؛ لأنَّه لا شعور[2] لهم حال خلقهم بالتقوى حتى يرجوها، ولا مجال للإشفاق قطعًا ولا للإطماع؛ لأنَّه إنَّما يكون فيما يتوقَّعه المخاطب من المتكلِّم، ويرغب فيه، وليست التقوى كذلك فإنَّها من أفعالهم وشاقَّة عليهم، ولكن لما شابهت الجماعة المطلوب منهم التقوى[3] الطائفةَ المرجوّ منهم التقوى[4] في كون متعلَّق كلٍّ من الطلب والترجّي /[٧٨و] يتردَّد بين أنْ يفعل وأنْ لا يفعل مع رجحان ما لجانب[5] الفعل، وشابه[6] الحق سبحانه الراجي.

---

١ أ ج ش – تعالى.
٢ ب: يشقون.
٣ ب – التقوى.
٤ أ – الطائفة المرجوّ منهم التقوى.
٥ ب: يجانب.
٦ ب: ومشابه.

Kuşkusuz burada ümide benzeyen bir durum söz konusudur. O da Allah'ın onlardan takvayı talep etmesidir. Bu durumda ya sadece bu talep dikkate alınır ve ümit anlamı için belirlenmiş bir kelime, sözü edilen ortak anlam sebebiyle bu anlam için ödünç alınır. Dolayısıyla da *le'alle* kelimesinde istiâre-i tebeiyye-i harfiyye olur. Ya da ümit edenden, kendilerinden bir beklentide bulunulanlardan ve ümitten elde edilen bir sûret dikkate alınır. Dolayısıyla da *le'alle* kelimesinde istiâre-i temsiliyye olur. O, lafızlar arasından bu sûretin gerçekleşmesindeki esası teşkil eden lafzı açıklamıştır. Bundan dolayı da *le'alle* kelimesinde mecaz bulunmamaktadır. *Le'alle*nin "*key* (için)" anlamında olduğu da söylenmektedir. Bu durumda bu açıklanması gereken zorluklara gerek kalmaz. (Fakat) bu görüşe *le'alle* kelimesinin, "*key* (için)" anlamında olamayacağı şeklinde karşılık verilmiştir. Buna da şöyle cevap verilmiştir: Eğer *le'alle* kelimesinin, hakiki anlam cihetinden "*key* (için)" anlamında olmaması kastediliyorsa bu kabul edilir. Fakat niçin mecazi olarak bu anlamda kullanılmasın ki?

Eğer: "*Le'alle*nin zikredilen bu anlamlarda kullanımının doğru olmaması, sadece *le'alleküm tettekûn* ifadesinin *halekaküm* fiilinin mef'ûlü ve ona atfedilenden hal olması takdirinde böyledir. Fakat eğer *u'budû* fiilinin fâilinden hal olursa o vakit bunun muhataplardan sâdır olan ümit olduğu düşünülebilir. Niçin onu bu anlama hamletmediniz ki?" dersen biz de şöyle deriz: "İbâdetin 'takva ümidiyle' sınırlandırılmasında çokça anlama rastlanmaz. Uygun olan onun bizzat takva ile sınırlandırılmasıdır. Yani ona muttakiler olarak ibadet edin." Ne var ki mânanın şöyle olduğu da söylenebilir: Belki de siz sûrenin başında nitelenen muttakilerin yoluna girersiniz. Aynı şekilde failin hâlinin, mef'ûlünün iki vasfının arasına girmesi gerekir. *Ellezî ce'ale lekümü'l-erza fırâşen* (O yeri sizin için bir döşek yapmıştır) âyeti[1] anlam bakımından gerçek anlamda *rabbiküm* (sizin Rabbiniz) ifadesinin sıfatıdır. *Tettekûn* kelimesinin mef'ûlü olmaması durumunda, medh ve yüceltme üslubuyla mansûb veya merfu yapılsa da (böyledir). Çünkü o zaman bu zorunlu değildir. *Le'alleküm* kavlinde muhatap siga üçüncü şahıs üslûbuna baskın yapılmıştır. (Fakat) anlam ise hepsini kastetmektedir.

1 Bakara, 2/22.

فلا شكَّ أنّ هناك حالة شبيهة بالرجاء، وهي طلبه سبحانه منهم التقوى، فإمّا أنْ يعتبر هذا الطلب وحده ويستعار له الكلمة الموضوعة للترجّي بالجامع المذكور، فيكون لعلَّ استعارة تبعيَّة حرفيَّة، وإمَّا أنْ يلاحظ هيئة[1] من الراجي والمرجوِّ منهم ورجائه، فيكون استعارة تمثيليَّة، قد صرح من ألفاظها بما هي العمدة في حصول الهيئة فلا مجاز حينئذٍ في لعلَّ. وقيل: لعلَّ بمعنى كي، فلا حاجة إلى هذه التكلُّفات. ورُدّ[2] بأنَّ لعلَّ لا يكون بمعنى كي. وأجيب: بأنَّه إنْ أريد أنَّها لا يكون بمعنى كي بحسب الحقيقة فمسلَّم؛ لكن لِمَ لا يجوز أنْ يكون بمعناها مجازًا؟

فإنْ قلتَ: عدم صحة استعمال لعلَّ في المعاني المذكورة إنَّما هو على تقدير أنْ يكون **لعلَّكم تتَّقون** حالًا من مفعول **خلقكم** والمعطوف عليه، وأمَّا إذا جُعل حالًا من فاعل **اعبدوا** فيتصوَّر الرجاء من المخاطبين، فهلَّا حملتموها على ذلك؟

قلنا: ليس لتقييد العبادة بترجّي[3] التقوى[4] كثير معنى، وإنَّما المناسب تقييدها بنفس التقوى، أي: اعبدوه متَّقين، إلَّا أنْ يقال المعنى: لعلَّكم تنخرطون في سلك المتَّقين الموصوفين في صدر السورة، وأيضًا يلزم توسُّط الحال من فاعله بين وصفي مفعوله. فإن الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا [البقرة، ٢/٢٢] صفة لـ**ربِّكم** بحسب المعنى حقيقة، وإنْ جُعل منصوبًا /[**٧٨ظ**] أو مرفوعًا على المدح، والتعظيم، اللّٰهم إلَّا أنْ يجعل مفعولًا لـ**تتَّقون**، فإنَّه لا يلزم ذلك حينئذٍ وغلِّب في قوله: **لعلَّكم** المخاطبون على الغائبين، والمعنى على إرادتهم جميعًا.

---

١ أ + مركَّبة، صح هامش.
٢ ش: يردُّ.
٣ ب: يترجى.
٤ ش ب: العبادة.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin birtakım bâtınî anlamlarıyla te'vilinde şöyle denilebilir: ***Ey insanlar!*** Cem' makamının bâtınından, fark makamının zâhirinin son noktasına hitaptır ki o da vahdet yurdunu unutan, kesret hükümlerine ünsiyet gösteren ve iniş hareketinin nihayetine ulaşan insandır. İşte bu varlıktaki en uzak mesafedir. Bundan dolayı burada uzaktakine nida etmek için belirlenen bir kelime kullanılmıştır. Kendisine seslenilen, mutlak hakikatten taayyün eden vücûdî bir bölümü teşkil eder. Başlangıçta onun üzerinde mutlaklık ve kapalılık hâkimdir. Daha sonra mertebeleri geçip o mertebelerin hükümleriyle boyanarak hissesini alır ve tahassus eder (belirginleşir). Bu geçiş, şehâdet âlemindeki unsûrî varlık olan insanlık mertebesine ulaşıncaya kadar devam eder ki bu durum, ilk olarak kapalılığa delâlet eden *eyyü* kelimesiyle ifade edilmiştir. İkinci olarak da o, tahassus edişin kemâl noktasına işaret eden *nâs* (insanlar) kelimesiyle nitelenmiştir. O, gaybın bâtınından şehâdet mertebelerinin son noktasına kadar ortaya çıkan birçok mertebeyi aşarak bu mertebeye ulaşınca bu makama iki tenbih harfiyle işaret edildi ki bunların ilki kalbin bâtınından çıkar -bununla *hâ* harfini kastetmekteyim-, ikincisi ise bütün mertebelerden geçen saf havadır -bununla da *elif* harfini kastediyorum.- ***Rabbinize ibadet edin*** sözünün anlamı, O'ndan başkasına ibadet etmek suretiyle "başkasının kulluğunu" ve O'ndan gayrısına nispet ederek sizde bulunduğunu zannettiğiniz "başkasının rabliğini" içine bulaştırmadığınız hâlis bir kulluk yapın. ***O ki sizi yaratandır,*** yani sizin sûretleriniz vasıtasıyla ortaya çıkandır. O sizde zâhir olandır. Sizler O'nun mazharlarısınız. Sizde ortaya çıkan rubûbiyyet özellikleri sizde zâhir olan Rab'den gelmektedir, sizin kendinizden değil. Dolayısıyla sizin O'ndan başkasına rubûbiyyeti nispet etmeniz sizden uzak bir hâl alır. O sizin içinizdeki Rab'dir, sizler değilsiniz. ***Sizden öncekileri de*** yaratmıştır. Yani sizden önce gelip geçenlerin sûretlerini, rubûbiyyet eserlerinin onlardan size ulaşmasıyla ortaya çıkarmıştır. O onlarda zâhir olandır. Onlar da O'nun mazharlarıdır. Onlardan size ulaşan rubûbiyyet eserlerinden ne varsa onlarda zâhir olan Rab'den kaynaklanmaktadır yoksa onlardan değil. Dolayısıyla sizin ubudiyyet nisbetiniz onlardan uzak bir hâl alır. Bu mânanın müşâhedesine ulaştığınızda artık siz halis bir kullukla nitelenen küçük bir kul olursunuz.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها أنْ يقال: قوله: **يا أيُّها النَّاس** نداء من باطن الجمع إلى أقصى غايات ظاهر الفرق وهو الناس الناسي موطن الوحدة، الآنس بأحكام الكثرة، الواصل إلى غاية الحركة[١] النزوليَّة، وذلك أبعد مسافة يكون في الوجود؛ ولذلك استعمل فيه ما وضع لنداء البعيد وحيث كان المنادى الحصة الوجوديَّة المتعيِّنة من الحقيقة المطلقة الغالبة عليها في مبدأ حالها الإطلاق والإبهام، ثم يتحصَّص ويتخصَّص[٢] بالمرور على المراتب، والانصباغ بأحكامها حتى يصل إلى المرتبة[٣] الإنسانيَّة الوجوديَّة الشهاديَّة العنصريَّة عبِّر عنها أوَّلًا بكلمة «أيّ» الدالة على الإبهام، ووُصف[٤] ثانيًا بالناس الدال على كمال تخصُّصها. ولمَّا كان وصولها إلى هذه المرتبة بتوسُّط مراتب كثيرة منبعثة من باطن الغيب إلى أقصى مراتب الشهادة أشير إليها بحرفَيْ التنبيه المنبعث أوَّلهما من باطن القلب، أعني: الهاء، وثانيهما هواء ساذج[٥] مارٌّ على المراتب كلِّها، أعني: الألف. ومعنى قوله: **اعبدوا ربَّكم** تحقَّقوا بعبوديَّة المحضة التي لا يشوبها عبوديَّة السوى بأنْ تكونوا[٦] عبيدًا لغيره، ولا ربوبيَّة السوي بأنْ تتوهَّموا أنَّ فيكم[٧] ربوبيَّة بالنسبة /[٧٩و] إلى غيره سبحانه **الَّذي خلقكم**، أي: ظهر بصوركم، فهو الظاهر فيكم، وأنتم المظاهر له، فما ظهر فيكم من خصائص الربوبيَّة فهو من الربِّ الظاهر فيكم، لا منكم، فانقطعت نسبة ربوبيَّتكم لغيره عنكم، فهو الرب فيكم، لا أنتم. وخلق **الَّذين من قبلكم**، أي: ظهر بصور مَن تقدَّمكم بوصول آثار الربوبيَّة منهم إليكم، فهو الظاهر فيهم، وهم المظاهر له، فما وصل منهم إليكم من آثار الربوبيَّة فهو من الربِّ الظاهر فيهم، لا منهم، فانقطعت نسبة عبوديَّتكم عنهم، وحيث وصلتم إلى شهود هذا المعنى،

١ ب: الواصل الحركة إلى غاية.
٢ ب: يتخصَّص ويتحصَّص.
٣ ب: المراتب.
٤ ب: ووضعت.
٥ أ: سادج؛ ب: سازج.
٦ أ ب: يكونوا.
٧ أ – أنَّ فيكم.

Sizde O'ndan başkasına nispetle ne ubûdiyyet ne de rubûbiyyet kalır. ***Umulur ki*** sizi halis kulluktan çıkartan şeylerden ***sakınırsınız.***

Allah Teâlâ'nın kelâmı ses ve harfler gibi misâlî veya hissî sûretlerde olunca, kelâm sadece misâlî veya hissî mazharlar vasıtasıyla ortaya çıkar. Şu da ihtimal dâhilindedir: Bu mazharlardan bir kısmına nispetle ümit anlamı söz konusu olabilir ve *le'alle* kelimesi bu durum dikkate alınarak kullanılmış olabilir. Çünkü konuşanın mazharlarını konuşana nispet etmek, onun haricinde bir şeyi ona nispet etmekten daha kuvvetlidir. Nitekim Allah Teâlâ'nın bütün sırlara vâkıf olduğu basiret sahiplerine gizli değildir.

Bakara, 2/22

"*O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın*!"

"*O, yeri sizin için döşek yapandır.*" Cümlesi, "*sizi yaratandır*" âyetinde zikredilen yorumlarda olduğu üzere sıfat olarak mansûbdur. Yahut *ehussu* (özgü kılarım) veya *emdahu* (överim) fiillerinin takdir edilmesiyle medh üslubu üzere mansûbdur. Yahut *tettekûn* fiilinin mef'ûlü olarak mansûbdur. Bir diğer ihtimale göre ya haber olarak merfu olur -ki medh üslûbuyla mansûb olduğunda bulunan anlam bu ihtimalde de mevcuttur- ya da mübtedâ olarak merfu olur. Bu durumda onun haberi de *felâ tec'alû* ifadesidir.

Ce'ale kelimesi üç şekilde gelir: I-*Mukârebe* (yaklaşma) fiillerinden *tafika* anlamındadır ve geçişli değildir. II-Var etti anlamında ve tek mef'ûl alan geçişli bir fiildir. Allah Teâlâ'nın şu buyruğu buna örnektir: "*O karanlıkları ve nuru yarattı.*"[1] III-Dönüştürdü anlamında ve iki mef'ûl alan geçişli bir fiil olur. Nitekim bu âyette bu anlam bulunmaktadır. Dönüşüm fiille, sözle ve sözleşme ile olur.

el-'Arz kelimesi ilk mef'ûldür. *Firâşen* kelimesi ise ikinci mef'ûldür. Bazıları bu fiilin ikinci kullanımda olmasını mümkün görmektedirler. Yani *firâşen* kelimesinin fâilin hâlini bildirmesi durumunda anlam, "O yeryüzünü bir döşek olacak şekilde takdir ederek yarattı." olur.

1 En'âm, 6/1.

فأنتم عبيد متَّصفون بمحض العبودة لم يبق فيكم عبوديَّة ولا ربوبيَّة بالنسبة إلى غيره سبحانه **لعلَّكم تتَّقون**، أي: عمَّا يخرجكم عن العبودة المحضة.

ولـمّا كان كلامه سبحانه بصورة الصوت والحرف المثاليين أو الحسّيين لا يصدر إلَّا بواسطة مظاهره المثاليَّة أو الحسّيَّة، فلا يبعد أنْ يتحقَّق معنى الترجّي بالنسبة إلى بعض هذه المظاهر، ويكون إيراد كلمة لعلَّ بالنظر إليه؛ فإنَّ نسبة مظاهر المتكلِّم إلى المتكلِّم أقوى من نسبة[1] ما سواه إليه، كما لا يخفى على ذوي البصائر، والله سبحانه يتولَّى السرائر.

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٢]

الَّذي جعل لكم الأرض فراشًا؛ منصوب على الوصفية كـ**الَّذِي خلقكم** على الوجوه المذكورة، أو على المدح بتقدير أخصُّ، أو أمدح، أو على أنَّه مفعول **لتتَّقون**، أو مرفوع على الخبريَّة، وفيه ما في النصب من المدح أو على الابتداء بأنْ يكون خبره **فلا تجعلوا**.

و**جعل** يجيء على ثلاثة أوجه: بمعنى طفق، من أفعال المقاربة فلا يتعدَّى؛ وبمعنى أوجد، فيتعدَّى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: /[٧٩ظ] وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ [الأنعام، ٦/١]؛ وبمعنى صيَّر، فيتعدَّى إلى مفعولين كما في الآية. والتصيُّر[2] يكون بالفعل وبالقول والعقد أيضًا.

فـ**الأرض** مفعوله الأوَّل، و **فراشا** مفعوله الثاني، وجوَّز بعضهم أنْ يكون من قبيل الاستعمال الثاني، أي: خلق الأرض حال كونه مقدِّرًا، بكسر الدال، إيَّاها فراشًا، إذا كان فراشًا حالًا من الفاعل،

---

١ ب: بالنسبة.
٢ ج ب: والتصيير.

Firâşen kelimesinin mef'ûlün hâlini bildirmesi durumunda ise anlam, "O, yeryüzü bir döşek olacak şekilde takdir edilmişken yeryüzünü yarattı." olur. *Leküm* kelimesi ise *ce'ale*ye müteallak olur. Anlamı da "*sizin için*" demektir.

Firâş: Serilen ve üzerinde oturulan yaygıdır. Âyet, *bisât*[en] ve *mihâd*[en] şeklinde de okunmuştur. *Sıhâh*'ta şöyle geçmektedir: *Mehd* çocuğun beşiğidir. *Mihâd* ise yataktır.[1] Yeryüzünün *fîrâş*, *bisât* ve *mihâd* olarak var edilmesinin anlamı, yeryüzünün bazı taraflarının -tabiatının hilâfına- su yüzeyinden çıkıntılı olması, oturmaya ve serilmiş bir yatak gibi üzerinde uyumaya elverişli olması için sert ve yumuşak arasında bir yapıda olmasıdır. Bir şeyin serilmesi, düz bir satıh olmasını gerekli kılmaz. Çünkü cismen büyük bir küre, onun üzerinin serilmiş/yayılmış olmasına engel teşkil etmez.

"*Göğü de bina yapandır.*" Semâ (gök), cins isimdir. Yahut *semâe* kelimesinin çoğuludur. *Binâ* kelimesi ise ism-i mef'ûl anlamında mastardır. Yani gökyüzünü sanki bir kubbe gibi yahut bina edilmiş -yani sizin üzerinize kurulmuş- kubbeler gibi yaptı. Çünkü bina edilen şey her ne kadar kubbeden daha genel olsa da dairesel olmasından dolayı gökyüzüne daha uygun düşmektedir.

"*Gökten su indirendir.*" Yani gökyüzü tarafından (su indirendir) veya nemli parçacıkların havaya karışmasına ve yağmur bulutuna dönüşmesine etki eden semâvî sebeplerden dolayı (su indirendir). (Gök kelimesiyle) bulutun kastedilmesi de ihtimal dâhilindedir. Çünkü yukarıda bulunan her şey "semâ"dır. Buradaki *min* harfi mesafe başlangıcını ifade etmektedir. Çünkü yağmurun yağışının başlangıcı bütün bu anlamlarla birlikte yalnızca semâdan başlamaktadır.

"*Onunla çeşitli ürünlerden çıkarttı.*" *Bâ* harfi sebep ifade eder. Yani O suyu ürünlerin çıkışının sebebi ve maddesi yaptı. Bununla birlikte O, söz konusu ürünleri sebepsiz ve maddesiz yaratmaya da kadirdir. Ne var ki Allah Teâlâ'nın varlıkları maddelerinden tedrîcî bir şekilde ve sebepler doğrultusunda yaratmasında, onların aniden ve birden yaratılmasında bulunmayan hikmetler vardır.

1 Cevherî, *es-Sıhâh*, "مهد".

أو حال كون الأرض مقدَّرة، بفتح الدال، فراشًا، إذا كان حالًا من المفعول. و **لكم** متعلَّق بالجعل، أي: لأجلكم.

والفراش: وطاء يفترشونها ويستقرُّون عليها. وقرئ: بساطًا ومهادًا.[1] وفي **الصحاح**: المهد مهد الصبي، والمهاد الفراش.[2] ومعنى جعلها فراشًا أو بساطًا أو مهادًا أنْ جعل بعض جوانبها على خلاف طبعها بارزًا من الماء متوسِّطًا[3] بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيَّأة لأنْ يقعدوا، ويناموا عليها كالفراش المبسوط، ولا يدلُّ الافتراش على التسطيح؛ لأنَّ الكرة إذا عظُم جرمها غير مانعة عن الافتراش عليها.

والسَّماء بناء؛ السماء: اسم جنس، أو جمع سماءة. والبناء: مصدر بمعنى المفعول، أي: جعل السماء كقبَّة أو قباب مبنيَّة، أي: مضروبة عليكم، فإنَّ المبنى وإنْ كان أعمَّ من القبَّة؛ لكنَّها أشبه بالسماء لاستدارتها.

وأنزل من السَّماء ماء؛ أي: من جهة السماء، أو من أسباب سماويَّة تثير الأجزاء الرطبة[4] إلى جوِّ الهواء، فتنعقد سحابًا[5] ماطرًا، ويحتمل أنْ يراد به السحاب، فإنَّ كلَّ ما علاك سماء. ولفظة مِنْ فيه لابتداء الغاية؛ فإنَّ ابتداء نزول المطر إنَّما هو من السماء بكلِّ واحد من هذه /[٨٠و] المعاني.

فأخرج به من الثَّمرات؛ الباء للسببيَّة، أي: جعل الماء سببًا في خروج الثمرات، ومادَّةً لها مع كونه قادرًا على خلقها بلا سبب ومادَّة إلَّا أنَّ له تعالى في إنشاء الأشياء بأسبابها من موادِّها تدريجًا حِكمًا ليست في إنشائها مبادهة وبغتة.

---

١ ج ش ب: أو مهادًا.
٢ **الصحاح** للجوهري، «مهد».
٣ أ: متوسطة.
٤ ب: الرطبية.
٥ ش: سماء.

Min harfi, Allah Teâlâ'nın *fe ehracnâ bihî semerât*[in] (*Onunla ürünler çıkarttık*[1]) âyetinin şehadetiyle, *teb'îdiyye* (bir şeyin parçasını) ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü *semerât* kelimesinin nekra olması, ilk akla gelmesi sebebiyle *min* harfinin teb'îdiyye anlamında olmasına delâlet eder. Özellikle de cem-i kıllet[2] kalıplarında. Ayrıca ifadenin öncesi ve sonrası da (*min*in bu anlamına) delildir. Yani *mâen* (su) ve *rizkan* (rızık) kelimeleri ("bütün" değil) "bir kısım" olarak anlaşılır. Bundan dolayı o da bu ikisine uygun olur. Bunun yanı sıra gerçeklik de bu hususa bir delildir. Çünkü Allah Teâlâ, gökyüzünden suyun tamamını indirmemektedir bilakis onun bir kısmını indirir. Zira (yağış) sonrasında gökte daha nice su bulunmaktadır. O, inen su ile yeryüzünün bütün ürünlerini de çıkarmamaktadır bilakis bir kısmını çıkarır. Nitekim (yağış) sonrasında yeryüzünde daha nice çıkmamış ürün bulunmaktadır. O, yerden çıkan ürünleri, rızkın tamamı değil bilakis bir bölümü yapmaktadır.

Gökyüzünün suyuyla çıkan ürünler çoktur. Bu ürünlerden cem-i kıllet kalıbıyla söz edilmesi, *semerât* kelimesinin *semera*nın çoğulu olup *simâr*da olduğu gibi kendisiyle -teklik değil- çokluk anlamının kastedilmesi sebebiyledir. Nitekim *edraktü semerate bustânih* (Onun bahçesinin ürünlerine eriştim) cümlesindeki kullanım da böyledir. Bunu tekil formda gelen *mine's-semerati* kıraati de desteklemektedir. Bu durumda anlam daha edebî olur ve en azından (mânaya delâleti) müsâvât ölçüsündedir. Kelimenin cem-i kıllet ile zikredilmesi bir de kendisinin cem-i kıllet olup cem-i kesret[3] konumunda kullanılması sebebiyle olabilir. Allah Teâlâ'nın şu âyetinde geçen *cennât* (bahçeler) kelimesi de böyledir: "*Onlar nice bahçeler bıraktılar.*"[4] (Konu üzerindeki) meşhur bilgiye dayanarak, azlık ve çokluk konusunda iki cemî' arasındaki fark, her ikisinin de belirsiz olması durumundadır. Mübalağa makamında lâm-ı cins ile ma'rife olduklarında ise aralarında herhangi bir fark olmaksızın her ikisi de istiğrâk anlamı içerir.

"*Sizin için rızık (olarak)*" rızık, eğer mastar anlamındaysa bu kelimenin mansûb olmasıyamef'ûlünleh olduğuiçindirkimâna, "O, ürünlerdenbirkısmını sizi rızıklandırmak için çıkardı" olur. Ya da *mastariyye* (mef'ûl-i mutlak) olduğu içindir. Çünkü ürünlerin çıkarılmasında "rızık" anlamı zaten vardır.

1 Fâtır, 35/27.
2 Arapça'da üç ile on arasındaki varlıklara işaret eden çoğul kelime kalıplarıdır. [trc]
3 Arapça'da sayısı ondan fazla varlığa işaret eden çoğul kelime kalıplarıdır. [trc]
4 Duhân, 44/25.

ومِنْ فيه تبعيضيَّة بشهادة قوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ [فاطر، ٢٧/٣٥]،[١] فإنَّ تنكير ثمرات يدلُّ على التبعيضيَّة لتبادرها منه سيَّما في جموع القلَّة، وبشهادة أنَّ ما قبله وما بعده أعني:[٢] ماءً ورزقًا محمولان على البعض، فليكن هو موافقًا لهما، وبشهادة الواقع. فإنَّ الله سبحانه لم ينزل من السماء كلَّ الماء بل بعضه؛ إذ رُبَّ ماء هو بعدُ في السماء، ولم يُخرج بالماء المنزل منها كلَّ الثمرات بل بعضها، فكم من ثمرة هي بعدُ غير مُخرَجة، ولم يجعل المخرج كلَّ الرزق بل بعضه.

والثمرات المُخرَجة بماء السماء كثيرة، فالتعبير عنها بجمع القلَّة: إمَّا بناءً على أنَّ الثمرات ههنا جمع الثمرة التي يراد بها الكثرة كالثمار لا الوحدة كما في قولك: أدركت ثمرة بستانه، ويؤيِّد قراءة[٣] مِنَ الثَّمَرَةِ، على التوحيد، فيكون أبلغ، ولا أقلَّ من المساواة، أو على أنَّها جمع قلَّة وقعت موقع جمع الكثرة كجنَّات في قوله تعالى:[٤] كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ [الدخان، ٢٥/٤٤]، على أنَّ المشهور أنَّ الفرق بين الجمعين في القلَّة والكثرة إنَّما هو إذا كانا منكَّرين، وإذا عرِّفا بلام الجنس في مقام المبالغة، فكلٌّ منهما للاستغراق بلا فرق.

رزقًا لكم؛ الرزق، إنْ كان بمعناه المصدريّ فانتصابه إمَّا على أنَّه مفعول له،[٥] والمعنى: أخرج شيئًا من الثمرات لأنْ يرزقكم أو على المصدريَّة، فإنَّ في[٦] إخراج الثمرات معنى الرزق،

١ ب: فأخرجنا به من الثمرات. | أخطأ المستنسخ في كتابة الآية.
٢ أ – أعني.
٣ أ + من قرأ، صحّ هامش.
٤ أ ج ش – تعالى.
٥ أ – له.
٦ ب – في.

Her iki takdirde de *leküm* (sizin için) kelimesi, *rizkan*ın zarf-ı lağvı ve mef'ûlün bihi olur. Rızık eğer "rızıklandırılan" anlamındaysa onun mansûb olması *ahrace* (çıkardı) fiilinin mef'ûlünün -yani "ürünler"i kastetmekteyim- hâli olması sebebiyledir. Ayrıca "çıkarma" fiilinin mef'ûlün bihi olarak mansûb olması da mümkündür.

"*Ürünlerden*" ifadesi *rizkan leküm* ibaresini açıklamakla birlikte ondan önce gelmiş ve onun hâli olmuştur. Fakat bu durumda *min* kelimesi, teb'îdiyye değil beyâniyye olur. İki takdirde de *leküm* kelimesi *rizkan* kelimesinin sıfatı olarak zarf-ı müstekarr olur. Bütün takdirlerde "çıkarma" fiiline müteallak olma ihtimalini dile getiren bir görüş de bulunmaktadır.

"*Öyleyse siz de Allah'a ortaklar koşmayın!*" bu (Allah'a) ibadet emrinden ayrılan bir nehiydir. Sanki şöyle denilmektedir: Sizi yaratan Rabbiniz sizin ibadetlerinizi hak etmektedir ve sizler de bu ibadetin emredildiği kişilersiniz. Öyleyse O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın ki ibadetleriniz, ibadetin aslı ve temeli olan tevhid, yani: Allah Teâlâ'nın bir kabul edilmesi ve O'na ortak atfedilmemesi üzerine kurulmuş olsun. Şöyle bir fikir de dile getirilmektedir: Bu, emre atfedilmiş bir nehiydir. Fakat bu görüş, *vâv* harfiyle atfedilmesinin daha uygun olduğu öne sürülerek reddedilir. Allah Teâlâ'nın şu buyruğunda olduğu gibi "*Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın!*"[1] Bazen emir fiilin cevabında *en* harfinin gizlenmesiyle olumsuz fiil mansûb yapılabilir. *Zurnî fe ekrameke* (Beni ziyaret et ki sana ikramda bulunayım) cümlesinde olduğu gibi. Bu (dikkate değer) bir durum değildir. Çünkü bu ihtimalde, birincinin ikinci fiilin sebebi olması şarttır. (Ancak) ibadet, kendisinin aslı ve temeli olan tevhidin sebebi değildir.

Onun, *le'alleküm tettekûn* ibâresine müteallak olması da mümkündür. *Tec'âlû* fiilinin mansûb olması Allah Teâlâ'nın: "*Belki ben yollara, gökyüzünün yollarına ulaşırım da görürüm.*"[2] âyetindeki *fe ettalia'* fiilinin mansûb olması gibi mansûbdur. Bu, *le'alle*nin, *leyte*'ye benzetilmesi esas alınması ve kendisinden sonra gelen *fâ* harfinin akabindeki muzâri fiilin başında *en* harfinin hazfedildiği altı duruma katılması durumunda söz konusudur. Bu durumda anlam şöyle olur: "Sizde Allah'a hiçbir ortak koşmama hususunda bir korku bulunsun."

1 Nisâ, 4/36.
2 Gâfir, 40/36-37.

وعلى التقديرين يكون قوله: **لكم** ظرفًا لغوًا مفعولًا به لـ**رزقا**. وإنْ /[٨٠ظ] كان بمعنى المرزوق فانتصابه على أنَّه حال من مفعول **أخرج**، أعني: من الثمرات، ويحتمل أنْ يكون نصبه على أنَّه مفعول به لإخراج.

و **من الثمرات** بيانًا له فقدِّم عليه فصار حالًا منه؛ ولكن يكون مِنْ حينئذٍ بيانيَّة، لا تبعيضيَّة، وعلى هذين التقديرين، يكون **لكم** ظرفًا مستقرًّا صفة لـ**رزقا**، وقيل: يحتمل على جميع التقادير[١] أنْ يكون متعلَّقًا بـ**أخرج**.

فلا تجعلوا لله أندادًا؛ هذا نهي متفرَّع على الأمر بالعبادة، كأنَّه قيل: إذا استحقَّ ربُّكم الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مأمورين بها، فلا تشركوا به أحدًا ليكون عبادتكم مبنيَّة على ما هو أصل العبادة وأساسها، أعني: توحيده تعالى، وأنْ لا تجعلوا له ندًّا، وقيل: هو نهي معطوف على الأمر، وردَّ بأنَّ الأولى حينئذٍ العطف بالواو، كقوله تعالى: وَاعْبُدُوا[٢] اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا [النساء، ٣٦/٤]. وقد يجعل نفيًا منصوبًا بإضمار أنْ على جواب الأمر كما في: «زُرني فأكرمَك»، وليس بشيء؛ لأنَّ الشرط في ذلك كون الأوَّل سببًا للثاني، والعبادة لا يكون سببًا للتوحيد الذي هو مبناها وأصلها.

ويحتمل أنْ يكون متعلقًا بـ**لعلَّكم تتَّقون**، ويكون **تجعلوا** منصوبًا نصبَ فَأَطَّلِع في قوله تعالى: لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ [غافر، ٣٦/٤٠-٣٧] بناءً على تشبيه لعلَّ بِلَيْتَ وإلحاقًا لها بالأشياء الستة التي يحذف «أنْ» عن الفعل المضارع بعد الفاء الواقعة بعدها، والمعنى: ليكن منكم اتقاء فأنْ لا تجعلوا لله أندادًا.

---

١ ب - على جميع التقادير.
٢ الواو في أول الآية ساقطة في النسخ أ، ج، ش، ب.

Onun, mahzuf (düşürülmüş) bir mübtedânın haberi olarak merfu olduğu kabul edildiğinde, *ellezî ceʿale* ibaresine müteallak olması da mümkündür. Dolayısıyla bu cümlenin içeriğine uygun bir şekilde tertip edilmiş bir nehiy olur. Yani anlam: "O Allah ki sizi tevhid delilleri ile kuşatmıştır. Öyleyse O'na ortak koşmayınız." olur. İhtisas üslubu esas alınarak mansûb yapıldığında bunun ona uygun bir şekilde tertip edilmiş olması söz konusu olamaz. Çünkü senin şu sözünün bir anlamı olmaz: "Böyle böyle yapan kişiye, ortak koşmayınız." Sıfat yapıldığı vakit de durum aynıdır hatta daha açıktır. Ya da o mübtedâ olup *lâ tecʿalû* ifadesi de onun haberi olan bir nehiy cümlesi yapılır. Bu durumda *lâ tecʿalû* ifadesi (gizli bir *kâle* (dedi) fiilinin) mefʿûlü olarak yorumlanır.

Fâ harfi sebep bildirir. Çünkü onun fiilin başına gelmesi mübtedânın şart anlamı taşıması sebebiyledir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır: "Bu büyük nimetlerle ve yüce âyetlerle (mucizelerle) sizi kuşatan zâta ortak koşmamanız gerekir." Bazı *Keşşâf* şârihleri bu yorumu zayıf hatta yetersiz kabul etti.[1] Burada *caʿl* kelimesi "dönüşmek" anlamındadır ve iki mefʿûl alan geçişli bir fiildir. Bu mefʿûllerden ilki *endâd* (ortaklar) kelimesidir. İkincisi de ondan önceki câr ve mecrûrdur. Kelimenin "yaratma" ve "var etme" anlamında olması da mümkündür. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: "İnancınızda ve sözlerinizde O'nun için ortaklar var etmeyin."

Âyet, *fe lâ tecʿalû lillâhi nidden* (Allah'a hiçbir ortak koşmayın) şeklinde de kıraat edilmiştir. *Nidd* kelimesi benzer ve zıt -yani muhalif- demektir. Biri kaçtığı/tek kaldığı vakit kullanılan *nedde nudûden* ifadesinden gelmektedir. Onların Allah'tan başka ibadet ettikleri şeylerin *nidd* olarak isimlendirilmesinin sebebi, o varlıkları yüceltip onlara ilah demeleri sebebiyledir. Şayet onlar, o varlığın Allah'a denk veya O'na zıt olduğunu iddia etmedilerse bu onlara yönelik bir tehekkümdür (hafife almadır). Çoğul formun kullanılması -ki bu, bir tane ortağının dahi imkânsız olduğu bir zât'a onların birçok ortak koştuklarına delâlet etmektedir- daha büyük bir tehekkümdür.

"*Bildiğiniz halde*" *fe-lâ tecʿalû* fiilinin failinden hâldir. Bu ifadeyle kastedilen azarlamadır yoksa verilen hükmün bununla kayıtlanması/sınırlandırılması değildir. Çünkü âlim ve ilmin bir kısmını öğrenmiş câhil dinî yükümlülüklerde eşittirler. *Taʿlemûn* (biliyorsunuz) fiilinin mefʿûlü zikredilmemiştir. Bunun sebebi (aslında geçişli olan bu fiili) geçişsiz fiil gibi kullanarak mübalağa yapmaktır.

1 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye aleʾl-Keşşâf*, 539.

وأنْ يكون متعلَّقًا بـ**الَّذي جعل** إذا كان مرفوعًا على أنَّه خبر مبتدأ محذوف، فيكون نهيًا مرتَّبًا على ما يتضمَّنه هذه الجملة، أي: هو الذي /[٨١و] حفَّكم بدلائل التوحيد، فلا تشركوا به شيئًا. وأمَّا إذا نصب على الاختصاص فلا يتأتَّى ترتيبه عليه؛ إذ لا معنى لقولك، أعني: الذي جعل كذا وكذا فلا تشركوا. وكذا الحال إذا جعل وصفًا؛ بل هو أظهر أو على أنَّه مبتدأ و**لا تجعلوا** نهي وقع خبرًا عنه على تأويل مقول فيه **لا تجعلوا**.

والفاء للسببيَّة إذ دخلت عليه لتضمُّن المبتدأ معنى الشرط. والمعنى: أنَّ مَنْ حفَّكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي أنْ لا يشرك به، وضعَّف هذا الوجه؛ بل عدَّه ركيكًا بعض شارحي **الكشاف**.[١] والجعل ههنا بمعنى التصيُّر[٢] فيتعدَّى إلى مفعولين: أوَّلهما **أَنْدَادًا**، وثانيهما الجار والمجرور قبله. ولا يبعد أنْ يكون بمعنى الخلق، والإيجاد، والمعنى: لا توجدوا له في اعتقادكم، وقولكم أندادًا.

وقرئ: فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ نِدًّا. والندُّ: المثل المناوي، أي: المخالف مِن نَدَّ ندودًا، إذا نفر. وفي تسمية ما يعبدونه[٣] من دون الله ندًّا، لِما عظَّموه وسمَّوه إلهًا، وإنْ لم يزعموا أنَّه يماثله أو يخالفه، تهكُّم بهم، وفي[٤] إيراد صيغة الجمع حيث دلت على أنَّهم جعلوا أندادًا لمن يمتنع أنْ يكون له ندٌّ واحد، زيادةٌ في التهكُّم.

وأنتم تعلمون؛ حال من فاعل **فلا تجعلوا**، والمقصود منه التوبيخ، لا تقييد الحكم به؛ فإنَّ العالِم والجاهل المتمكِّن من العلم سواء في التكاليف. ومفعول **تعلمون** متروك لتنزيله منزلة اللازم مبالغة،

١ انظر **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٥٣٩.
٢ ب: التصيير.
٣ ب: يعبدون.
٤ ب: في.

Daha açık bir ifadeyle: Sizin durumunuz ve özelliğiniz şöyledir; sizler ilim ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek temyiz gücüne sahip kişiler olduğunuz halde din konusunda putları Allah'a ortak koşma noktasındaki durumunuz cehâletin zirvesi ve akıl zafiyetinin son noktasıdır. Ya da (*ta'lemûn* fiilinin mef'ûlü) gerek sözlü gerekse hal karînesinin varlığıyla takdir edilir. Yani sizler O'nun benzerinin ve zıddının olamayacağını biliyorsunuz veya sizler O'nunla putlar arasındaki farklılığı biliyorsunuz yahut sizler putların Allah'ın fiilleri gibi fiillere sahip olmadığını biliyorsunuz ve benzeri bir şekilde bu duruma uygun başkaca şeyler (de söylenebilir).

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin birtakım bâtınî anlamlarıyla te'vilinde şöyle denilebilir: O -yani Rabbiniz- kendisine ibadet ve halis bir kulluk yapılması size emredilen zât'tır. O ki ***sizin için*** ubûdiyyet ***arzı***nı içinde türlü ibadetlerle hareket ettiğiniz ***bir döşek kıldı*** ve rubûbiyyet isimlerinin göğünü, ihatasından ve eserlerinin kapsamından çıkılması mümkün olmayacak bir şekilde sizi kuşatan, üzerinize konulmuş bir kubbe yapandır. ***Ve*** bu ***gökten*** ilim ve marifet sularını o (ubûdiyyet) arzına ***indirmiş o suyla da*** haller, zevkler ve vecd ***ürünlerini*** beslendiğiniz ve kendisiyle kalplerinizi ve ruhlarınızı sakındırdığınız ***bir rızık olarak sizin için çıkarmıştır. Öyleyse Allah'a*** ibadet eder gibi kendilerine ibadet ettiklerinizi O'na ***ortak koşmayın!*** Durum şu ki sizler O'ndan başka hiçbir mabudun olmadığını ve herkesin ibadetinin kıblesine sadece O'nu koymasının gerekli olduğunu ***bilmektesiniz***.

Emredilen ibadet iki hususa dayanmaktadır: Bunlardan biri Allah'ın birliğinin ispatı, şirkin geçersiz kılınmasıdır ki buna kendisine ibadetin emredildiği Rab'de bulunan sıfatlar konusunda işaret edilmişti. İkincisi ise peygamberliğin ispatıdır ki bu yolla teşvik, tehdit, ibadet yollarının öğretilmesi ve belirlenmesi gerçekleşir. İşte bundan dolayı Allah'ın bu buyruğunda, Kur'ân'ın Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] peygamberliğine delâlet eden bir mucize olduğuna dair şüpheleri ortadan kaldıran bir işaret bulunmaktadır:

أي: وحالكم وصفتكم أنَّكم من أهل العلم والتمييز بين الصحيح /[٨١ظ] والفاسد ثم إنَّ ما أنتم عليه في أمر دينكم من جعل الأصنام لله أندادًا هو غاية الجهل، ونهاية سخافة العقل، أو مقدر لوجود[١] القرينة المقاليَّة أو الحاليَّة، أي: وأنتم تعلمون أنَّه تعالى لا مثل له ولا ضدَّ، أو وأنتم تعلمون ما بينه تعالى وما بينها من التفاوت، أو وأنتم تعلمون أنَّها لا تفعل مثل أفعاله إلى غير ذلك ممَّا يناسب المقام.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها أنْ يقال: هو، أي: ربُّكم الذي أُمرتم أن تعبدوه، وتتحقَّقوا بعبوديَّة المحضة، هو **الَّذي جعل لكم** أرض العبوديَّة **فراشًا** تتقلَّبون فيها بأنواع العبادات، وسماء الأسماء الربوبيَّة قبَّة مضروبة عليكم محيطة بكم بحيث لا يمكنكم الخروج عن إحاطتها، وشمول آثارها، **وأنزل من** هذه **السَّماء** ماء العلوم والمعارف على تلك الأرض، **فأخرج به** ثمرات الأحوال، والأذواق، والمواجيد **رزقا لكم** تغتذُّون، وتتَّقوون به بقلوبكم[٢] وأرواحكم، **فلا تجعلوا لله أندادًا** تعبدونها كما تعبدونه، والحال أنّكم تعلمون أنَّه لا معبود سواه، ولا ينبغي أنْ يجعل أحد قبلة عبادته إلَّا إيَّاه.[٣]

ولما كانت العبادة المأمور بها موقوفة على أمرين: أحدهما إثبات الوحدانيَّة، وإبطال الاشتراك، وقد أشير إليه بالأوصاف المجراة[٤] على ربِّهم الذي أُمرِوا بعبادته، والثاني إثبات النبوة التي بها يقع[٥] الترغيب، والترهيب، وتعريف طرق العبادة، وتعيينها؛ فلذلك وقعت الإشارة إليه بإزاحة الشبهة عن كون القرآن معجزة دالة على /[٨٢و] نبوَّة النبي صلَّى الله عليه وسلَّم بقوله:

---

١ ش: بوجود.
٢ ب: قلوبكم.
٣ نهاية نسخة أ.
٤ ب: الأوصاف المجردة.
٥ ب: التي يقع بها.

Bakara, 2/23

"*Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın*!"

"*Eğer şüphede iseniz*" buradaki zarf *kâne*nin haberidir. Yani "zarfın, içindekini kuşatması gibi sizi kuşatan ve sonuçta ortaya çıkan bir şüpheniz varsa" demektir. Yahut mübtedâdır. "*Kulumuza indirdiğimizden*" yani (indirdiğimiz) şeyden veya *mine'llezî nezzelnâhu* (indirdiğimizden). (Âyette) peyderpey anlamını veren *tenzîl* kalıbı, bu anlamı vermeyen *inzâl* kalıbına tercih edilmiştir. Çünkü bu tedrîcî iniş, onların (müşriklerin) Kur'ân'a dil uzatmalarının ve onunla ilgili şüphelerinin sebeplerinden biriydi. Onlar, bir hitap ve şiir kurallarına dayalı olarak, peyderpey inmesi bakımından Kur'ân'a dil uzatıp şüphe ediyorlardı. Çünkü nesir yazarı söyleminin veya mesajlarının bütününe tek seferde işaret etmez. Şair ise divanının şiirlerini bir kerede değil ayrı ayrı, zaman zaman ve parça parça söyler. Bundan dolayı onlar şöyle demekteydiler: Kur'ân'ın bu gelenekten farklı olarak tek seferde indirilmiş olması gerekmez miydi?[1] Bunun üzerine onlara şöyle denildi: Şayet tedrîcî olarak indirilen bu Kur'ân hakkında şüphe duyuyorsanız, sizler onun bölümlerinden ve sûrelerinden biri getirin. Zira bu, onun tek seferde topluca indirilip, tamamıyla size meydan okunmasına kıyasla size daha kolay gelecektir. Böylece onların yaralayıcı bir şüphe sebebi kabul ettikleri hususu Kur'ân'ın hak oluşunun bir vesilesi yaptı. (Ayrıca) meydan okumayı takviye etmek ve onların kalplerinde bulunan şüpheyi defetmek için, şüphenin defedilmesi üzerinde yoğunlaşılmadı. İşte bu *Keşşâf* müellifinin ifade ettiği hususların özüdür.[2]

Bazıları da şunu ifade etmişlerdir: Onun ifade ettiği "peyderpey (aşamalı)" anlamı, "çokluk" anlamını da dile getirmektedir. Yani tekrar tekrar eylemde bulunmaktır ki bu "aşamalı" anlamının bizzat kendisi veya onun bir gereğidir. Sonra da onlar şöyle söyledi: O (*Keşşâf* müellifi) şu kuralda dalgınlık gösterdi: Şeddelemenin (*tef'îl* kalıbındaki kullanım kastediliyor) bu anlama delâlet etmesinin şartı, o fiilin şeddelenmeden önce genellikle geçişli bir fiil olarak kullanılmasıdır. "*Fettehtü'l-bâbe* (kapıyı aşama aşama veya çokça açtım)" örneğinde olduğu gibi. Fakat aşamalı fiil ve çokluk anlamı içerecek şekilde: "*Cellese Zeyd*un (Zeyd aşama aşama veya çokça oturdu)" denilmez.

1 Müellif, el-Furkân 25/32. âyete işaret ediyor olabilir.
2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/218.

﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهٖ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، ٢٣/٢]

وإن كنتم في ريب؛ الظرف خبر كان، أي: في ريبٍ محيطٍ بكم إحاطة الظرف بالمظروف متسبَّب أو مبتدأ **ممَّا نزَّلنا**، أي: من شيء أو من الذي نزَّلناه **على عبدنا**، وإنَّما آثر التنزيل المنبئ عن التدريج على الإنزال الغير المنبئ عنه؛ لأنَّ ذلك النزول التدريجي كان أحد أسباب طعنهم وارتيابهم في القرآن. فإنَّهم كانوا يطعنون في القرآن ويرتابون فيه من حيث إنَّه كان مدرجًا على قانون الخطابة والشعر؛ فإنّ الناثر لا يومئ[١] بمجموع خطبه[٢] أو رسائله دفعة. والناظم لا يلقي ديوان شعره ضربة بل مفرَّقًا حينًا فحينًا، وشيئًا فشيئًا، فكانوا يقولون: لولا أنزل عليه القرآن خلاف هذه العادة جملة واحدة؟[٣] فقيل لهم: إنْ ارتبتم في هذا الذي أنزل تدريجًا فهاتوا أنتم بنجم من نجومه وسورة من سوره، فإنَّه أيسر عليكم من أنْ ينزل الجملة دفعة واحدة ويتحدَّى بمجموعه، فقد جعل ما اتخذوه سبب ريبة قادحة وسيلة إلى كونه حقًّا لا يحوم حول حماية شكٍّ تقويةً للتحدِّي، ودفعًا لِما في صدورهم من الشبهة. هذا حاصل كلام صاحب **الكشاف**.[٤]

وقال بعضهم: هذا الذي ذهب إليه من معنى التدريج هو الذي يعبّر عنه بالكثير، أي: بفعل[٥] مرَّة بعد مرَّة؛ فإنَّه عين التدريج أو يستلزمه، ثم قال: وذهل عن قاعدة وهي أن التضعيف الدال على ذلك من شرطه أنْ يكون في الأفعال المتعدِّية قبل التضعيف /[٨٢ظ] غالبًا نحو: «فتَّحت الباب»،[٦] ولا يقال: «جلَّس زيد» لإرادة التدريج والتكثير؛

١ ب: يؤتى.
٢ ب: خطبته.
٣ لعلَّه يشير إلى آية سورة الفرقان، ٣٢/٢٥.
٤ **الكشاف** للزمخشري، ٢١٨/١.
٥ ب: يفعل.
٦ ب: الأبواب.

Çünkü bu oturma fiili şeddelenmeden önce geçişli değildi. Bu fiilin geçişli yapılması şeddelenmesi yoluyladır. (Dikkat ederseniz) biz, "genellikle" ifadesini kullandık. Çünkü kimi zaman şeddeleme geçişsiz fiilde de çokluk anlamına delâlet edebilmektedir. Örneğin: "*Mevvete'l-mâl* (servet çokça yok oldu.)" ifadesinde olduğu gibi. Bu örnekten anlaşılmaktadır ki "çokluk" anlamına delâlet eden şeddeleme, geçişsiz fiili geçişli yapmamaktadır. *Nezele* (indi) fiili geçişsizdir. Şeddelenmek suretiyle geçişli olmuştur. Dolayısıyla bu durumda *nezele* fiilinin şeddelenmesinin sebebi, onun geçişli yapılmasıdır yoksa çokluk anlamını ifade etmek için değildir. Aynı şekilde "*Kur'ân ona tek seferde indirilseydi* (*nüzzile*) *ya!*",[1] "*Ona bir âyet (mucize) indirilseydi* (*nüzzile*) *ya!*"[2] ve "*… onlara gökten melek bir resul indirirdik* (*le-nezzelnâ*)"[3] âyetleri te'vile ihtiyaç duyardı.

Nezzelnâ (biz indirdik) sözünde, üslup olarak üçüncü şahıstan birinci şahsa geçiş (*iltifât*) söz konusudur. Çünkü bundan öncesinde hitap "*Rabbinize ibadet edin*" şeklindedir. Eğer söz buna uygun bir şekilde devam etseydi "…kuluna indirdiğine…" ifadesi gelirdi. Fakat yüceltme anlamını vermek için üslupta birinci şahsa geçiş yapıldı. Allah Resulü hakkında "kul" kelimesi kullanıldı. Zira makamların en yücesi kulluk makamıdır. (Ayrıca) onu onurlandırmak ve ismine dikkat çekmek için kendisine izâfe (*'abdinâ* (bizim kulumuz)) etti. Şiir:

Bana sadece O'nun kulu olarak seslenin

Çünkü bu benim en şerefli ismimdir.[4]

Allah'ın, kendinden çoğul zamirle söz etmesinin sebebi Hz. Peygamber'in Allah'a sadece bir yönden ibadet edenlerden[5] değil tecellî eden bütün isimleriyle O'na kul olduğuna işaret etmektir. Bu, onun mutlak zât'a kul olmasını gerektirir. Yoksa O'nun isimlerinden sadece birine özgü bir kul değildir. "*Kulumuz Eyyüb'ü an!*"[6] ve "*Kulumuz Dâvûd'u an!*"[7] ve benzeri âyetlerde olduğu gibi Allah'ın onu bir isimle (Muhammed ismiyle) kayıtlayarak zikretmemesi, onun kullukta kemâline işaret etmek içindir. Çünkü mutlak ifade sadece kemale hamledilir.

---

1 Furkân, 25/32.
2 En'âm, 6/37.
3 İsrâ, 17/95.
4 Beytin yazarı Ebü'l-Abbas el-Mürsî'dir (685/1287). Bk. Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/193.
5 Müellif, el-Hacc 22/11. âyete işaret ediyor olabilir.
6 Sâd, 38/41.
7 Sâd, 38/17.

لأنَّه لم يكن متعديًا قبل التضعيف. وإنَّما جعله متعدِّيًا تضعيفه. وقولنا: «غالبًا»؛ لأنَّه قد جاء التضعيف دالًّا على الكثرة في اللازم، نحو: «موَّت المال»، ويعلم منه أنَّ التضعيف الدال على الكثرة لا يجعل اللازمَ متعدِّيًا، ونزل كان لازماً فصار بالتضعيف متعدِّيًا، فدلَّ ذلك على أنَّ تضعيفه للتعدية، لا للتكثير. وأيضاً يحتاج قوله تعالى: لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً [الفرقان، ٣٢/٢٥]، وقوله: لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ [الأنعام، ٣٧/٦]، وقوله: لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا [الإسراء، ٩٥/١٧] إلى تأويل.

وفي قوله **نزَّلنا** التفات من الغيبة إلى التكلُّم؛ لأنَّ قبله **اعبدوا ربَّكم**، فلو جاء الكلام عليه لقيل: ممَّا نزَّل على عبده؛ ولكنَّه التفت للتفخيم. وعبَّر عنه صلَّى الله عليه وسلَّم بالعبد؛ لأنَّ أعلى المقامات مقام العَبْديَّة، وأضافه إلى نفسه تشريفًا وتنويهًا[1] باسمه، شعر:

لا تَدْعُني إلَّا بيا عبدَها فإنَّه أشرف أسمائي.[2]

وكنى عن نفسه بضمير الجماعة إشارة إلى أنَّه ليس ممن يعبدوا الله على حرف[3] بل هو عبد له بأيِّ اسم تجلَّى من أسمائه، ويلزمه أنْ يكون عبدًا للذات البحت، لا بخصوصيَّة[4] اسم دون اسم، ولم يقيِّده باسمه كما في قوله تعالى:[5] وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ [ص، ٤١/٣٨]، وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ [ص، ١٧/٣٨] إلى غير ذلك للدلالة على كماله في العبديَّة؛ فإنَّ المطلق لا ينصرف إلَّا إلى الكامل.

---

١ ب: تنزيهًا.
٢ أنشده أبو العباس المرسي (٦٨٥هـ/١٢٨٧م) انظر **نفح الطيب** لأحمد بن محمد المقري التلمساني، ١٩٣/٢.
٣ لعلَّه يشير إلى آية سورة الحج، ١١/٢٢.
٤ ب: بخصوصه.
٥ ج ش – تعالى.

Alâ 'ibâdinâ (kullarımıza) şeklinde de okunmuştur. Bununla kastedilen Peygamberimiz [sallallâhu aleyhi ve sellem] ve ümmetidir. Nitekim (vahyi) Cibril vasıtasıyla ona indirdiği gibi onun aracılığıyla da ümmetinin bir kısmına indirmiştir. Yine kıyamete kadar da ümmetin bir kısmına diğer bir kısmın aracılığıyla indirmektedir. Şöyle de denilmiştir: Onlarla kastedilen bütün peygamberlerdir [aleyhimü's-selâm].

"*Onun benzeri bir sûre getirin!*" Şartın cevabıdır. Onların Kur'ân hakkında şüphelenmelerinin onun benzeri bir sûre getirmekle emredilmelerini gerektirmesi bakımından şarta bağlı olarak bir cevabın gelmesi, onların acziyetini ortaya çıkarmakta ve onların şüphesini ortadan kaldırmaktadır.

Sûre: Kur'ân'ın en az üç âyetten müteşekkil özel bir ismi bulunan (*müterceme*) bölümüdür.[1] *Müterceme* kelimesiyle kastedilen Fâtiha ve İhlâs sûresi gibi hususi bir ismi olan demektir. (Tanımdaki) bu kayıtla, bir veya birden çok sûrenin müteaddid âyetleri, iki sûrenin toplamı gibi bir sûreden daha fazla olan bölümler yahut bir sûrenin başka sûrenin âyetleriyle beraber değerlendirilmesi gibi hususlar dışarıda kalır. "En az üç âyetten müteşekkil" olduğuna dair ifade, herhangi bir zorlamaya ihtiyaç duyulmaksızın âyetü'l-kürsî ve âyetü'l-müdâyene'yi kapsamdan çıkarır. Şöyle de denilmiştir: Bu sadece bir izâfettir, isimlendirme ve lakap verme seviyesine ulaşmaz.

Eğer *sûre* kelimesindeki *vâv* kelimenin aslından ise bu durumda iki açıdan "şehrin suru" -yani duvarı- ifadesinden aktarılmıştır olabilir. Birincisi: *Sûre*nin, "surlarla çevrili" anlamında yapılmasıdır. Tıpkı "duvar" kelimesiyle "duvarlarla çevrilmiş olan"ın yani bahçenin kastedilmesi gibi. Sonrasında kullanım Kur'ân'ın belirli bir bölümüne aktarılmıştır. Bu, mecaza dayanan bir aktarımdır. İkincisi ise herhangi bir ara düzey olmaksızın şehrin surları kullanımından doğrudan bu anlama aktarılmasıdır. Çünkü o tek tek Kur'ân'dan bölümleri kuşatmaktadır yahut şehrin surlarının, içindekileri kuşatması ve içermesi gibi o da farklı ilim türlerini kuşatmaktadır. Kur'ân sûresi *suver* şeklinde çoğul yapılır. Şehir suru ise *sûr* şeklinde çoğul yapılır.

Diğer bir ihtimale göre de mertebe anlamındaki *sûre*den aktarılmış olabilir. Nitekim Nâbiğa şöyle demektedir:

---

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/218.

وقرئ: عَلَى عِبَادِنَا، والمراد به نبيُّنا صلَّى الله عليه وسلَّم وأمَّته؛ فإنَّه كما نزَّل عليه بواسطة جبريل نزَّل على بعض أمَّته بواسطته، وينزِّل على بعضهم /[٨٣و] بواسطة بعض إلى يوم القيامة. وقيل: أراد بهم جميع الأنبياء عليهم السلام.

فأتوا بسورة من مثله؛ جزاء للشرط، وترتُّبه عليه باعتبار أنَّ كونهم في ريب من القرآن يقتضي أنْ يؤمروا بالإتيان بسورة من مثله أمرُ تعجيز ليظهر عجزهم ويزول ريبهم.

والسورة، من القرآن طائفة منه، مترجمة لا يكون أقلَّ من ثلاث آيات.[١] والمراد بالمترجمة: المسمَّاة الملقَّبة باسم مخصوص كسورة الفاتحة، وسورة الإخلاص، وبه خرج الآيات المتعددة من سورة واحدة أو سور متفرِّقة، وما هو أكثر من سورة واحدة كمجموع سورتين أو سورة مع بعض آيات من سورة أخرى. وبقوله: لا يكون أقلَّ من ثلاث آيات، يخرج آية الكرسي، وآية المداينة من غير حاجة إلى أنْ يتكلَّف. ويقال: هذا مجرَّد إضافة لم يصل إلى حدِّ التسمية التلقيب.

وواوها إنْ كانت أصليةً فهي إمَّا منقولة من «سورة المدينة» وهي حائطها على وجهين: أحدهما أن يجعل السورة بمعنى المُسوَّرة، كما يراد بالحائط المحوَّطة، وهو البستان، ثم ينقل إلى طائفة محدودة من القرآن، فهو نقل مرتب على تجوُّز؛ وثانيهما أنْ ينقل من سورة المدينة إليها بغير واسطة؛ لأنَّها محيطة بطائفة من القرآن مَفْرَزة مُحَوَّزة على انفرادها أو محتوية على أنواع من العلم إحاطة سور المدينة بما فيها واحتواءها عليه. وجمع سورة القرآن على سُوَر بفتح الواو وجمع سورة المدينة على سُور بسكونها.

أو /[٨٣ظ] من السورة بمعنى المرتبة. قال النابغة:[٢]

---

١ **الكشاف** للزمخشري، ٢١٨/١.
٢ ب + شعر.

Görmez misin! Allah sana bir sûre (mertebe) vermiş ki bütün mülk onun altında titremektedir.[1]

Rütbenin hissî olduğu kabul edilirse sûreler sanki okuyucunun içinde yolculuk ettiği ve bazısında durduğu mertebe ve menziller gibidir. Ya da sûreler uzunlukta, kısalıkta ve orta uzunlukta olma konusunda bir kısmı diğerinden farklı birbirinden ayrışmış müstakil menzillerdir. Şayet rütbenin mânevî olduğu kabul edilirse, bu da sûrelerin fazilet, şeref ve belâgat noktasında biribirinden farklılığı sebebiyledir.

Eğer kelimenin *vâv*ı *hemze*den dönmüş ise o halde "arta kalan" ve "bir şeyin parçası" anlamındaki *sûre*den gelmiştir. Bu yorum iki açıdan zayıf kabul edilmiştir. (İlk olarak) lafız bakımdan (zayıf kabul edilmiştir). Çünkü ne yaygın kullanımda ne de meşhur kitaplardaki şâz rivayetlerde kelime hemzeli kullanılmıştır. Ne var ki Ezherî'nin şu ifadesi böyle bir durumu hissettirmektedir: "Kârîlerin çoğu sûre lafzında hemzeyi terk etmektedirler." Bir de mâna bakımdan (zayıf kabul edilmiştir.) Çünkü bu haliyle kelime azlık, değersizlik ve bir şeyin çoğu gittikten sonra arta kalan artık anlamında kullanılmaktadır. Ancak burada onun bizzat kendisi dikkate alındığında sadece takdirî olarak bir şeyin gitmesinden söz edilebilir.[2] Dolayısıyla sanki onun dışındakiler gitmiş gibidir.

"O*nun benzeri*" ifadesi ya zarf-ı müstekar olarak *sûre*nin sıfatıdır ya da *fe'tû* (getirin) fiilinin zarf-ı lağvıdır. Her iki ihtimalde de zamir *mâ nezzelnâ* (indirdiğimiz şey) ibâresine veya *abdinâ* (kulumuz) kelimesine dönmektedir. Bu da dört şekilde gelir: Birincisi; zarfın *sûre* kelimesinin sıfatı olup zamirin *mâ nezzelnâ*ya dönmesidir. O zaman *min* beyâniyye olur. Çünkü aciz bırakmaya yönelik emrin kendisiyle ilişkili olduğu varsayılan sûre nazmının güzelliği ve beyanının eşsizliği konusunda indirilen sûre gibidir. Acziyet ise emredilenin bir benzerini getirememektir. Eğer *min*in teb'îdiyye (kısmilik) bildirdiği kabul edilirse, (*min* kelimesi) bir kısmının dahi benzerini getirmekten aciz kaldıkları bir örneğin, indirilenler içinde olduğunu düşündürür. Sanki şöyle denilmektedir: "İndirilenin benzerinin bir kısmını getirin!" O kelimeyle açıklanan benzerlik, kendisinden aciz kalınanın tamamlayıcı bir unsuru değildir ki o acziyetin kaynağı olarak anlaşılsın.

1 Nâbiğa ez-Zübyânî, *ed-Divân*, thk. Ali el-Hertûl (Karak: y.y., 1992), 43.
2 Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 545.

ألم تر أنَّ الله أعطاك سورة ترى كلَّ مَلْكٍ دونها يتذبذب.[١]

ثم إنَّ الرتبة إنْ جعلت حسيَّة، فلأنَّ السور كالمراتب والمنازل يتقلَّب فيها القارئ ويقف عند بعضها أو لأنَّها في أنفسها منازل مفصَّلة[٢] بعضها من بعض متفاوت في الطول، والقصر، والتوسُّط. وإنْ جعلت معنويَّة فلتفاوتها في الفضل، والشرف، والبلاغة.

وإنْ كانت، أي: واوها، منقلبةً عن الهمزة فمن السورة التي هي البقيَّة، والقطعة من الشيء. وضُعِّف هذا الوجه إمَّا من حيث اللفظ؛ إذ لم يستعمل مهموزة في السعة ولا في الشَّاذَّة المنقولة في كتاب مشهور، وإنْ أشعر به كلام الأزهري حيث قال: وأكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة، وإمَّا من حيث المعنى؛ فلأنَّها[٣] اسم ينبئ عن قلَّة وحقارة وأيضاً استعماله فيما فضل بعد ذهاب الأكثر، ولا ذهاب ههنا إلَّا تقديرًا باعتبار النظر إليها نفسها[٤] فكأنَّها قد ذهب ما عداها.

و **من مثله**: إمَّا ظرف مستقرٌّ، صفة لسورة أو ظرف لغو لـ**فأتوا**. والضمير على كلٍّ من التقديرين إمَّا عائد إلى **ما نزَّلنا** أو إلى **عبدنا** فهذه أربع صور:

أولاها:[٥] أنْ يكون الظرف صفة لسورة، والضمير عائد إلى **ما نزَّلنا**، وكلمة **مِنْ** حينئذٍ بيانيَّة؛ لأنَّ السورة المفروضة التي تعلَّق بها الأمر التعجيزي مثل المنزَّل في حسن النظم وغرابة البيان، فالعجز إنَّما هو /[٨٤و] عن الإتيان بالمثل الذي هو المأمور به. وإنْ جُعلت تبعيضيَّة أوهمت أنَّ للمنزَّل مثلًا عجزوا عن الإتيان ببعضه كأنَّه قيل: فاتوا[٦] ببعض ما هو مثل للمنزَّل. فالمماثلة المصرح بها ليست من تتمَّة المعجوز عنه حتى يفهم أنَّها منشأ العجز،

١ **الديوان** للنابغة الذبياني، ٤٣
٢ ب: منفصلة.
٣ ب: فإنَّها.
٤ **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٥٤٥.
٥ ب: أوَّلها.
٦ ب – فاتوا.

Eğer *min* ibtidaiyye kabul edilirse de durum böyledir. Kendisiyle başlayan bir sûreyi dahi getirmekten aciz kaldıkları bir örneğin, indirilenlerin içinde olduğunu düşündürür. Dolayısıyla benzerlik kendisinden aciz kalınanın tamamlayıcı bir unsuru değildir. Bununla birlikte bütünün başlangıcında parça için bir kapalılık bulunmaktadır. Ahfeş *min* kelimesinin zâid olduğu görüşündedir.

İkincisi: Zarfın *sûre* kelimesinin sıfatı olup zamirin *abdinâ* kelimesine dönmesidir. O zaman da *min* harfinin ibtidâiyye olduğu belirginleşir. Çünkü sûre bu kul gibi birinden başlar ve ortaya çıkar. Diğer anlamların (kabul edilebilir) bir yönü bulunmamaktadır. Unutmayasın ki böyle bir kulun bir sûre getirmesi, -bu sûrenin, nazmının güzelliği ve beyanının eşsizliğinde Kur'ân sûrelerine benzer olması durumu dikkate alınmadığı sürece- kendisinden aciz kalınan bir husus değildir.

Üçüncüsü: Zarfın *fe'tû* (getirin) kelimesine müteallak olup zamirin *mâ nezzelnâ*ya dönmesidir. Bu yorumdan uzak durulmuştur. Çünkü *fe'tû* kelimesi, getirilen şey dikkate alındığında onların aciz bırakılmasının istendiği bir emirdir. Eğer *min mislihî* ifadesi ona taalluk eder ve zamir de indirilene aid olursa, bu durumda Kur'ân sûrelerinin benzerini kuşatan gerçek bir örneğin bulunduğunu akla getirir. Onların acziyeti ise ondan bir sûre getirmeleri olur. Bu da bahse konu olan ifadenin *sûre*nin sıfatı olmasındaki durumun hilâfınadır. Zira o vakit kendisinden aciz kalınan şey nazmının güzelliğinde ve beyanının eşsizliğinde Kur'ân'a benzer bir sûre getirilmesidir. Bu ise bir örneğin varlığını gerekli kılmaz. Hâsılı kelâm bizim "*Hamâse*nin benzerinden bir beyit getir/söyle" sözümüz, Arap ediplerin şiirlerinin çoğunu bir araya getirmiş gerçek bir kitabın bulunduğunu ve ondan bir beytin getirilmesi sûretinde *Hamâse*'nin benzerinin var olduğunu gerektirir. Halbuki "*Hamâse*'nin benzerinden bir beyit getir." sözümüzde -*min* beyâniyye olduğunda- durum farklıdır. Anlam: "Fesâhat ve belâgatte *Hamâse*'ye benzer bir beyit (getir)." olur. Bu ise onun gibisini bir araya getiren bir kitabın varlığını gerektirmez. Tabi ki *min*in ibtidâiyye veya teb'îdiyye olmasının bir farkı yoktur ve bu anlamı gerekli kılar.

وكذا الحال إنْ جُعلت ابتدائيَّة، فإنَّها توهم أنَّ للمنزَّل مثلًا عجزوا عن الإتيان بسورة مبتدأة منه، فالمماثلة ليست من تتمة المعجوز عنه، مع أنّ في مبتدأته الكلِّ للجزء خفاء. وذهب الأخفش إلى أنَّها زائدة.

وثانيتها:[1] أْن يكون الظرف صفةً لسورة، والضمير عائد إلى **عبدنا**، وحينئذٍ يتعيَّن أنْ يكون **من** ابتدائيَّة، فإنَّ السورة مبتدأة ناشئة من مثل العبد، ولا وجه لسائر المعاني، ولا يذهب عليك أنَّ الإتيان بسورة من مثل هذا العبد ليس بمعجوز عنه ما لم يعتبر مثليَّة سورته[2] للسور القرآنيَّة في حسن النظم وغرابة البيان.

وثالثتها:[3] أنْ يكون الظرف متعلَّقًا بـ**فأتوا**، والضمير عائد إلى **ما نزَّلنا**، وهُجر هذا الوجه؛ فإنَّ **فأتوا** أمرٌ قُصد به تعجيزهم باعتبار المأتى به، فلو تعلق به **من مثله** وكان الضمير للمنزَّل تبادر منه أنَّ له مثلًا محقَّقًا جامعًا لأمثال السور القرآنيَّة، وأنَّ عجزهم إنَّما هو الإتيان بسورة منه بخلاف ما إذا كان صفة للسورة؛ فإنَّ المعجوز عنه حينئذٍ هو الإتيان بسورة مماثلة للقرآن في حسن النظم وغرابة البيان، وهذا لا يقتضي وجود مثل كذلك.[4] وحاصله أنَّ قولنا: «ائت من مثل **الحماسة** ببيت» يقتضي وجود المثل لها بأنْ يكون هناك /[٨٤ظ] كتاب محقَّق جامع لكثير من أشعار بلغاء العرب ويؤتى ببيت منه بخلاف قولنا: «ائت ببيت من مثل **الحماسة**» إذا كانت من بيانيَّة، ويكون حاصل المعنى ببيت يماثل **الحماسة** في الفصاحة والبلاغة، فإنَّ ذلك لا يقتضي[5] تحقُّق كتاب جامع مثلها. نعم، إذا كانت من ابتدائيَّة أو تبعيضيَّة تقتضي[6] ذلك من غير فرق.

---

١ ب: ثانيها.
٢ ب: سورة.
٣ ب: وثالثها.
٤ ب: ذلك.
٥ ش: تقتضي.
٦ ب: يقتضي.

Dördüncüsü: Zamir *abdinâ* kelimesine döner ve *min* ibtidâiyye olur. İşte bu sadece beşer, Arap, ümmî, kitap okumamış ve âlimlerden ilim almamış bir kulun benzerinin olmasını gerekli kılar ki bu anlamın bir mahzuru yoktur. Fakat ikinci maddede ifade edildiği üzere onun sûresinin Kur'ân sûrelerine benzerliğinin dikkate alınması gerekir.

Zamirin "indirilen"e râci olması şu altı vecih sebebiyle daha uygundur:

Birincisi: Allah Teâlâ'nın "*onun benzeri bir sûre getirin*" âyetine ve buna denk âyetlere uygun olmasıdır. Çünkü bundaki benzerlik "getirilen"in sıfatıdır. Burada zarf, *sûre*nin sıfatı yapıldığında, zamir "indirilen"e döndüğünde ve *min* beyâniyye veya zâid olduğunda da benzerlik "getirilen"in sıfatı olur.

İkincisi: Kelâm "indirilen" hakkında vaki olmuştur. Çünkü onlar hakkında farz edilen şüphe "indirilen" üzerindedir. Eğer zamir "kul"a râci olursa bu tertibin hakkı şöyle bir ifadedir: Şayet kendisine Kur'ân'ın indirildiği kulumuz hakkında bir şüphe duyuyorsanız onun benzeri bir sûre getirin.

Üçüncüsü: Eğer zamir "indirilen"e dönerse karşı koyma talebi herkese yönlendirilmiş olur. Şayet zamir "kendisine indirilen kişi"ye dönerse onlardan sadece birinden karşı koyması talep edilir ki bu durumda "Aranızda bulunan birinden bir sûre getirin" şeklinde çoğul bir hitabın bir anlamı kalmaz bilakis gerçekte talep onlardan birine gelmiştir. Sanki şöyle söylenmektedir: "Öyleyse içinizden biri bir sûre getirsin." Kuşkusuz herkesten karşı koymalarını talep etmek azarlama konusunda bir kişiden karşı koymasını talep etmekten daha belâgatlıdır. Çünkü bir kişinin aciz kalması ve diğerlerinin onu getirmesi mümkün olabilir.

Dördüncüsü: Kur'ân, benzerine nispetle değil bizatihi aciz bırakandır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu âyeti bunu ifade etmektedir: "*De ki: Eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere bir araya gelseler, onun benzeri bir şeyi getiremezler.*"[1]

Beşincisi: Eğer zamirin "kul"a ait olduğunu düşünürsek bu, ümmî olma konusunda bu kula benzemeyen birinden Kur'ân'ın çıkmasının mümkün olduğunu vehmettirir (düşündürür).

---

1 İsrâ, 17/88.

ورابعتها:[1] أنْ يكون الضمير عائدًا إلى **عبدنا** وحينئذٍ يكون **من** ابتدائيَّة، وهذا لا يقتضي إلَّا أنْ يكون للعبد مثلًا في كونه بشرًا، عربيًّا، أميًّا، لم يقرأ الكتب، ولم يأخذ من العلماء، ولا محذور في ذلك؛ لكن ينبغي أنْ يعتبر مثليَّة سورته للسور القرآنيَّة كما في الصورة الثانية.

٥ وردُّ الضمير إلى المنزَّل أَوْجَهُ من ستة أَوْجُهٍ:

الأول: الموافقة لقوله تعالى: **فأتوا بسورة من مثله**، ونظائره؛ لأنَّ المماثلة فيها صفة للمأتى به، فكذا ههنا إذا جعل الظرف صفة للسورة، والضمير عائد إلى المنزَّل، ومن بيانيَّة أو زائدة.

والثاني: أنَّ الكلام واقع في المنزَّل؛ لأنَّ ارتيابهم المفروض إنَّما وقع فيه. ولو
١٠ ردَّ الضمير إلى العبد كان حقُّ الترتيب أنْ يقال: إنْ كان لكم ريب في عبدنا المنزَّل عليه القرآن فأتوا بسورة من مثله.

والثالث: أنَّ الضمير إذا ردَّ إلى المنزّل يكون طلب المعارضة من الجميع. وإذا كان للمنزَّل عليه يكون طلب المعارضة من واحد منهم؛ إذ لا معنى لخطاب الجماعة بأنْ: «ائتوا بسورة من واحد منكم»؛ بل الطلب بالحقيقة من واحد منهم، كأنَّه قيل:
١٥ «فليأت واحد منكم بسورة»، ولا شكَّ أنَّ طلب /[٨٥و] المعارضة من الجميع أبلغ في التبكيت من طلب المعارضة من واحد لجواز عجز واحد واتيان الجميع بها.

والرابع: أنَّه معجز في نفسه لا بالنسبة إلى مثله، لقوله تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ [الإسراء، ٨٨/١٧].

والخامس: إنَّا لو صرَّفنا[2] الضمير إلى العبد لكان ذلك يوهم أنَّ صدور القرآن
٢٠ عمَّن لم يكن مثلَ العبد في كونه أميًّا ممكن.

---

١ ب: رابعها.
٢ ب: فرضنا.

Altıncısı: Zamirin "indirilen"e dönmesi şu ifadeden dolayı uygundur: "*Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın.*" Çünkü bunun ileride zikredilecek yorum ihtimallerine göre anlamı şöyle olur: "Kur'ân'a karşı koymada size yardım etmeleri için şahitlerinizi çağırın" veya "Kur'ân'a karşı koymaya güç yetirdiğinize şahitlik etmeleri için (şahitlerinizi çağırın)." Bu anlam *mislihî* kelimesindeki zamirin sadece "indirilen"e râci olması durumuna uygundur. Zamirin bu ihtimaller dâhilinde "indirilen"e dönmesi tercih edildiğinde aynı şekilde zarfın *sûre*nin sıfatı olması da tercih edilmiş olur. Çünkü *fe'tû* kelimesine müteallak olduğunda -daha önce incelediğin üzere- zamir "kul"a döner.

Şühedâ (şahitler): *Şehîd* kelimesinin çoğuludur. Anlamı "hazır bulunan" ve "şahitlik yapan"dır. *Sıhâh*'ta şöyle geçmektedir: Şahitlik kesin haberdir. Bu anlamda kullanarak: "Adam şunun aleyhine ve şunun lehine şahit oldu" dersin. Yani Kendisinde bulunan şahitliği gerçekleştirdi. İşte o şahittir. "Orda hazır bulundu." anlamında şöyle de denilir: *Şehidehû şuhûd*[en]*, fe hüve şâhid*. *Şehîd şâhid*tir. Kelimenin çoğulu *şühedâ*dır.[1]

Dûn (aşağı) kelimesinin aslî anlamı mekândaki farklılıktır. Mekân bakımından diğerinden daha aşağıda olan kişi için "O bundan aşağıdır" denilir. Kelime, *inde* gibi mekân zarfıdır. Ne var ki daha fazla aşağıda olmayı ve düşmeyi ifade eder. Sonrasında anlam genişlemesine uğradığı ve "boy kısalığı" gibi mekânın dışında, duyuyla algılanabilir kısalmalar için kullanıldığı ifade edilir. Akabinde bundan, algılanabilir mertebelere benzetilerek mânevî (soyut) mertebelerdeki farklılığa istiâre edilmiştir. Asıl anlamından daha fazla bu kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra ise müsteârda da anlam genişlemesi olmuş ve hiçbir farklılık ve düşüş olmasa da herhangi bir sınırın aşıldığı her durumda kullanılmıştır. O, bu anlamıyla üçüncü mertebede bir mecazdır ve *ğayr* (diğer) kelimesinin anlamına yakındır. Bu haliyle sanki istisna edatı gibidir. Bu makama uygun olan, onun istisna edatı konumunda veya bir şeyin en aşağı yeri anlamında değerlendirilmesidir. Dolayısıyla bir şeyin ön tarafı ve ön kısmı mânasında istiâre edilmiştir. Bütün bu yorumlara göre o, ya *üd'û* (çağırın) ya da *şühedâ* (şahitler) kelimesine müteallak olur.

1 Cevherî, *es-Sıhâh*, "شهد".

والسادس: أنَّ ردَّ الضمير إلى المنزّل هو الملائم، لقوله: **وادعوا شهداءكم من دون الله**؛ لأنَّ معناه على الوجوه المذكورة فيما بعد راجع إلى ادعوا شهداءكم ليعاونوكم على معارضة القرآن، أو ليشهدوا لكم أنَّكم قادرون على معارضة القرآن، وهذا المعنى لا يلائم إلَّا ردَّ الضمير في **مثله** إلى المنزّل. ولـمّا ترجح عوْد الضمير إلى المنزّل بهذه الوجوه ترجح[1] بها أيضاً كون الظرف صفة للسورة؛ لأنَّه إذا تعلق بـ**فأتوا** عاد الضمير إلى العبد لما تحقَّقته.

والشهداء: جمع شهيد، بمعنى: الحاضر، أو القائم بالشهادة. وفي **الصحاح**: الشهادة الخبر القاطع، تقول منه «شهد الرجل على كذا وشهد[2] له بكذا»، أي: أدَّى ما عنده من الشهادة، فهو شاهد، ويقال: شهده شهودًا، أي: حضره فهو شاهد، والشهيد الشاهد، والجمع الشهداء.[3]

ودون: في أصله للتفاوت في الأمكنة. يقال لمن[4] هو أنزلُ مكانًا من الآخر، هو دون ذلك. فهو ظرف مكان مثل عند إلَّا أنَّه ينبئ عن دنوٍّ أكثر وانحطاط، قيل[5] ثم اتَّسع فيه، واستعمل في انحطاط محسوس لا يكون في المكان كقِصَر القامة[6] مثلًا، ثم استعير منه /[**٨٥ظ**] للتفاوت في المراتب المعنويَّة تشبيهًا بالمراتب المحسوسة، وشاع استعماله فيها أكثر من استعماله في الأصل، ثم اتَّسع في هذا المستعار، فاستعمل في كلِّ تجاوز حدٍّ إلى حدٍّ، وإنْ لم يكن هناك تفاوت وانحطاط، فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثالثة، وهو بهذا المعنى قريب من أنْ يكون بمعنى: غير؛ كأنَّه أداة استثناء، والذي يناسب هذا المقام أنْ يكون بمنزلة أداة الاستثناء، أو بمعنى: أدنى مكان من شيء، فيستعار بمعنى: قُدَّام الشيء، وبين يديه، وعلى كلِّ تقدير إمَّا متعلق بـ**ادعوا**، أو بالشهداء.

---

١ ش: رجّح.
٢ ب: وتشهد.
٣ انظر **الصحاح** للجوهري، «شهد».
٤ ب: ممَّن.
٥ ج ش: قليل.
٦ ب: العامة.

Şahitler ile kastedilen ya hazır bulunanlar ya da şahitlik yapanlar olabilir. Her ikisiyle de kastedilen ya putlar ya da başkaca şahitlerdir. Dolayısıyla bunun on altı vechi vardır. *Min dûnilllâh* (Allah'tan başkası) ifadesi "Allah'ın huzurunda" anlamında olursa onun *üd'û* (çağırın) kelimesine müteallak olması uygun olmaz. Çünkü onlar kıyamette Allah'ın huzurunda olacaklar; onları çağırmak ise dünyada gerçekleşecektir. Dolayısıyla şahitlerle kastedilen ister putlar isterse onlar haricinde hazır bulunanlar veya şahit olanlar olsun fark etmez onu bununla sınırlandırmak doğru olmaz. Bu yüzden dört vecih düşer.

Eğer o istisna edatı olur da *üd'û* (çağırın) kelimesine müteallak olursa bu durum da diğer dört veçhi teşkil eder. Bunlardan ilk ikisinin anlamı: "Allah'tan başkasını çağırın." Yani Allah'tan şahitlik istemeyin ve "Allah bizim iddiamızın doğru olduğuna şahittir." demeyin. Nitekim putların kıyamet gününde şefaat için size geleceği ve sizin doğru olduğunuza şahitlik edeceği iddiasının doğru olduğuna delil getirmekten aciz kalan kişi bu şekilde söylemektedir. Bu çağrı Kur'ân'ın benzerini getirmede putlardan yardım istemek için veya onların getirdiklerinin Kur'ân'ın benzeri olduğuna şahitlik için olabilir. Bu da onlarla alay etmektir (*tehekküm*). Çünkü cansızlar ne yardım edebilir ne de şahitlik yapabilir.

Diğer ikisinin anlamı ise: "Allah'tan başkasını çağırın!" yani O'nun dostlarından başkasını ve müminlerin haricinde sizin meclislerinize gelip işlerinizde size yardım eden yahut Kur'ân'ın benzerini getirmede size yardımcı olmaları için çağırdığınızda size şahitlik eden ya da ortaya koyduğunuzun Kur'ân'ın benzeri olduğu konusunda size şahitlik yapacak kişileri (çağırın). Sanki böyle bir daveti emretmek onların acziyetlerini ve şahitlik yapmayacaklarını ortaya çıkarmak içindir. Çünkü onlar fasih ve beliğ kişilerdi ve güçlerinin yetmediği bir şeyi takdim etmeye çalışacak değillerdi. Ayrıca kendilerine göre yanlış olduğu açık bir görüşün doğruluğuna şahitlik yapılmasına razı olmayacak bir insanlık ve onura sahiptiler. Bizim "O'nun dostlarından başkası ve müminlerin dışındakiler" dememizin sebebi ilk iki vecihten farklı olarak "onların dostlarına" güzel bir şekilde karşılık vermek içindir. Çünkü Allah'ın, putların karşısına konulması güzeldir. Bu iki vecihten sonuncusunun anlamının şöyle olduğu da ifade edilmiştir:

والمراد بالشهداء: إمَّا الحاضرون، وإمَّا القائمون بأداء الشهادة. والمراد بكلٍّ منهما: إمَّا الأصنام، وإمَّا غيرهم من الشهداء، فهذه ستة عشر وجهًا. وإذا كان **من دون الله** بمعنى: بين يدي الله فلا يصحُّ تعلُّقه بـ**ادعوا**؛ لأنَّ كونهم بين يدي الله في الآخرة ودعائهم في الدنيا، فلا يصحُّ تقييدها به سواء كان المراد بالشهداء الأصنام أو غيرهم الحاضرون أو الشاهدون، فسقطت أربعة أوجه.

وإذا كان بمعنى أداة الاستثناء ومتعلَّقًا بـ**ادعوا** فذلك أربعة أوجه أخرى معنى الأوليين منها: ادعوا من دون الله، أي: متجاوزين عن الله بأنْ لا يستشهدوا به، ولا تقولوا[1] الله يشهد أنَّ ما ندَّعيه حقٌّ، كما يقول العاجز عن إقامة البيِّنة على صحَّة دعواه الأصنام الذين تزعمون[2] أنَّهم يوم القيامة يحضرونكم للشفاعة، أو يشهدون لكم أنَّكم على الحقِّ. وهذا الدعاء إمَّا للاستعانة بهم في الإتيان بمثل القرآن، / [٨٦و] أو للشهادة على أنَّ ما أتوا به مثله. وذلك تهكُّم بهم؛ لأنَّ الجماد لا يأتي منه شيء منهما.

ومعنى الآخرين منها: ادعوا من دون الله، أي: من دون أوليائه، وغير المؤمنين أولياءكم الذين يحضرون مجالسكم ويعينونكم في مهمَّاتكم، أو يشهدون لكم في دعائكم ليعينوكم في الإتيان بمثله أو يشهدوا لكم أنَّ ما أتيتم به مثله، وكأنَّ الأمر بهذا الدعاء ليظهر عجزهم وعدم شهادتهم، فإنَّهم كانوا فصحاء بلغاء غير مقدمين على ما ليس في وسعهم وذوي إنسانيَّة وأَنَفة غير راضين بأنْ يشهدوا بصحَّة الفاسد البيِّن عندهم فساده. وإنَّما قلنا: أي من دون أوليائه، وغير المؤمنين ليحسن مقابلته لأوليائهم بخلاف الوجهين الأوَّلين، فإنَّه يحسن مقابلة الله للأصنام، وقيل: معنى الأخير من هذين الوجهين:

---

١ ب: يقولوا.
٢ ب: يزعمون.

"Allah'ın dışındaki şahitlerinizi davet edin!" yani bir delil getirmekten aciz kişinin şahitlik talep etmesi gibi Allah'ın şahitliğini istemeyin, davanızın tashihi için insanlardan şahitlik talep edin. Nitekim bu daha önce geçmişti. Bahsi geçen iki anlamdan ilki şöyledir: Her nerede olursanız sizinle beraber olan Allah'tan başka size gelen insanları, cinleri ve Allah haricindeki ilahlarınızı davet edin. Çünkü onun benzeri bir sözü getirmeye sadece Allah güç yetirir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*De ki: İnsanlar ve cinler bir araya gelseler…*"[1]

(Eğer *min dûnillâh* ifadesi) "Allah'ın huzurunda" anlamında olup "şahitler" kelimesine müteallak olursa bu da aynı şekilde dört vecihtir. Bunlardan ilk iki anlam şöyledir: "İddianıza göre kıyamet gününde Allah'ın huzuruna gelecek putları çağırın." ya da "Size yardımcı olmak veya sizin için şahitlik yapmak için gelecek putları çağırın!" da aynı şekilde onlarla alay etmektir. Bu son iki veçhin anlamının doğruluğu açık değildir. Çünkü insanlar arasındaki şahitlerin şehadeti ve o insanların kıyamet gününde Allah'ın huzuruna getirilmeleri onların iddiasına göre zaten gerçekleşmeyecektir.

(*Dûn* kelimesi) eğer istisna edatı olup "şahitler" kelimesine müteallak yapılırsa bu da aynı şekilde dört vecihtir. Bunlardan ilk ikisinin anlamı şöyledir: O ilah edindiklerinizi, iddianıza göre kıyamet gününde gelip hak üzere olduğunuz konusunda sizin lehinize şahitlik yapacakları çağırın. Bu da onlarla alay etmektir. Son iki anlam ise meclislerinize gelen, şahitliği sizin lehinize delil olan ve bu delille hâkim huzurunda davalarınızı hallettiğiniz kişileri, sizin Kur'ân'ın bir benzerini getirdiğinize şahitlikte bulunmaları için çağırın. Bunlar Allah'ın dostları olan müminleri haricinde kişiler (olmalıdır). Daha önce öğrendiğin üzere burada muzafın takdir edilmektedir.[2]

Çağırmaktan kastedilen anlam daha önce geçmişti. *Dûne* bir şeyin ön tarafı anlamında kabul edilirse *min* kelimesi teb'îdiyye olur. Çünkü fiil bir tarafta meydana gelmektedir. O da "şahitler" kelimesinin mamulü olan zarf-ı lağvdır. Zira fiil anlamı veren en ufak bir özellik bile yeterlidir.

---

1 İsrâ, 17/88.

2 Müellif "Allah'ın dostları" ifadesindeki dost kelimesinin takdir edilmesini kastetmektedir. [trc]

ادعوا من دون الله شهداءكم، يعني: ولا تستشهدوا بالله استشهاد العاجز عن إقامة البيّنة، وادعوا الشهداء من الناس لتصحيح دعواكم كما سبق مثل ذلك. ومعنى الأوَّل منهما: ادعوا من دون الله الذي هو معكم أينما كنتم من حضركم من إنسكم وجنّكم،[1] وآلهتكم غير الله. فإنَّه لا يقدر على أنْ يأتي بمثله إلَّا الله، كما قال الله[2] تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالجِنُّ [الإسراء، ١٧/٨٨] الآية.

وإذا كان بمعنى بين يدي الله، ومتعلَّقًا بالشهداء فذلك أيضًا أربعة أوجه: معنى الأوَّلين منها: ادعوا الأصنام الذين يحضرون في زعمهم بين يدي الله يوم القيامة، أو يشهدون لكم ليُعِينوكم أو يشهدوا لكم، وذلك أيضاً تهكُّم بهم، ووجه صحَّة معنى الوجهين الآخرين غير مكشوف، /[٨٦ظ] فإنَّ شهادة الشهداء من الناس وحضورهم بهم بين يدي الله يوم القيامة غير متحقَّقة في زعمهم أيضاً.

وإذا كان بمعنى أداة الاستثناء، ومتعلَّقًا بالشهداء، فذلك أيضاً أربعة أوجه: معنى[3] الأوَّلين منها: ادعوا الذين اتَّخذتموهم آلهة ويحضرون على زعمكم ويشهدون لكم يوم القيامة حال كونهم غير الله أنَّكم على الحقِّ، وهذا أيضاً تهكُّم. ومعنى الآخرين:[4] ادعوا الشهداء من الناس الذين[5] يحضرون مجالسكم، وشهادتهم بيّنة لكم تصحِّحون بها الدعاوى عند الحكام[6] ليشهدوا لكم أنَّكم أتيتم بمثله حال كونهم غير أولياء الله المؤمنين وتقدير المضاف لما عرفت.

والغرض من الدعاء ما سبق. وكلمة مِنْ، إذا كان دُون بمعنى القدام، تبعيضيَّة؛[7] لأنَّ الفعل يقع في بعض الجهة، وهو ظرف لغو معمول لشهدائكم؛ إذ يكفيه رائحة الفعل،

---

١ ب: وربّكم.
٢ ج ش – الله.
٣ ب: ومعنى.
٤ ب: الأخيرين.
٥ ب + إلى | وفي هامش ج ب: من الأوّل إلى ههنا نقل من خط المصنف قدّس سرّه.
٦ ب: أحكام.
٧ ب: نقيضية.

Bu yüzden ne bir şeye dayanmasına ne de "*li-yeşhedû* (şahitlik etsinler diye)" ifadesinin takdir edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. O (*dûne* kelimesi) bir sınırdan başkasına geçmek anlamında olursa (*min* harfi) ibtidaiyye olur. Çünkü (*min dûni* ifadesinin) hâl olarak zarf-ı müstekar olduğu ve "*şahitlerinizi çağırın*" terkibinin de onun âmili olduğu kabul edilirse fiil, sınırı aşmanın başlangıcı olur. Şöyle de denilmiştir: *Min* harfi *dûne* kelimesinin başına geldiği her yerde *fî* mânasındadır. Nitekim gayr-i mutasarrıf olan -yani zarf olarak sürekli mansûb olan ve özellikle *min* harfiyle mecrur olan- diğer zarflarda da durum böyledir.

"*Eğer doğru söylüyorsanız...*" Bu şart cümlesinin "*şahitlerinizi çağırın*" kavliyle birlikte ilk şart cümlesine atfedilen başka bir şart cümlesinin kuvvetinde olması mümkündür. O zaman "*şahitlerinizi çağırın*" kavlinin irabda mahalli olmaz. Yine "*şahitlerinizi çağırın*" cümlesinin "*bir sûre getirin*" sözüne atıf olması da mümkündür. O zaman da cezm mahallinde olur. "*Eğer doğru söylüyorsanız*" kavli ise açıklamadır. Çünkü cevap cümlesi "eğer şüphelerinde doğru iseler…" şart cümlesi üzerine kurulur. Şüphedeki doğruluk küfür ve inkârdan değil, başka bir şüpheden kaynaklanabilir. Bu durumda anlam şöyle olur: İndirdiğimizden şüphede iseniz onun benzeri bir sûre getirin, şahitleri de yardım için çağırın ki sizin ve onların acziyeti ortaya çıksın da böylece şüpheniz yok olsun. Bu, şüphenizde sadık olmanız şartıyla gerçekleşir ki bu durum bir şüpheden ortaya çıktığında söz konusu olur. Fakat küfürden ve inkârdan kaynaklandıysa şüphenin yok olması mümkün değildir.

Şöyle de denilmiştir: Bu âyette Allah Resulü'nün peygamberliğine işaret bulunmaktadır. Çünkü o, durumu bilinen; akıl sahibi ve akıbetleri bilme niteliği olan bir zattır. Şayet onun peygamberlik iddiasına bir töhmet erişse onlara meydan okumada son raddeye varmak bir kenara meydan okumaya bile izin vermezdi. Bilakis karşılık verilmesinden ve delilinin batıl olmasından korkması gerekirdi ki o [sallallâhu aleyhi ve sellem] böyle bir şeyden beridir.

فلا حاجة إلى اعتماد ولا إلى تقدير ليشهدوا. وإذا كان بمعنى التجاوز عن حدٍّ إلى حدٍّ فهي للابتداء؛ لأنّ الفعل مبتدأ من التجاوز على أنّه ظرف مستقر وقع حالًا والعامل فيها **ادعوا شهداءكم**. وقد يقال:[1] كلمة مِنْ الداخلة على دون في جميع مواضعها بمعنى في كما في سائر الظروف غير المتصرَّف، أي: التي تكون[2] منصوبةً على الظرفيّة أبدًا ولا تنجرُّ إلّا بمِنْ خاصَّة.

إن كنتم صادقين؛ يحتمل أنْ يكون هذا الشرط مع قوله: **وادعوا شهداءكم** في قوَّة شرطيَّة معطوفة على الشرطيَّة الأولى، وحينئذٍ لا يكون لقوله: **ادعوا شهداءكم** محلٌّ من الإعراب. ويحتمل أنْ يكون **ادعوا** /[٨٧و] **شهداءكم** عطفًا على **فأتوا بسورة**، وحينئذٍ يكون في محلِّ الجزم، ويكون قوله: **إن كنتم صادقين** بيانًا؛ لأنَّ الجزاء إنَّما يترتب على الشرط إنْ كانوا صادقين في ريبهم. والصدق في الريب أنْ يكون ناشئًا عن شبهة، لا عن الجحود والإنكار. والمعنى: إنْ كنتم في ريب ممَّا نزَّلنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا الشهداء للمعاونة ليظهر عجزكم وعجزهم فيزول ريبكم، وذلك بشرط أنْ تكونوا[3] من الصادقين في ريبكم، وذلك إذا نشأ من شبهة. وأمَّا إذا نشأ من الجحود، والإنكار فلا يمكن زواله.

قيل: في الآية دلالة على نبوَّته صلَّى الله عليه وسلَّم،[4] فإنَّه كان معلوم الحال موفور العقل والمعرفة بالعواقب، فلو تطرَّقت تهمة إلى ما ادَّعاه من النبوَّة لَما استجاز أنْ يتحدَّاهم ويبلغ في التحدِّي إلى نهاية؛ بل كان ينبغي أنْ يكون خائفًا من أنْ يعارض فيندحض حجَّته حاشاه من ذلك صلَّى الله عليه وسلَّم.

---

١ وفي هامش ج ش ب: قال الرضي: من في الظرف كثيرًا ما يقع بمعنى في، نحو: جئت من قبل زيد، ومن عنده، ومن بيننا وبينك حجاب، وكنت من قدَّامك. «منه».
٢ ج ش: يكون.
٣ ب: يكونوا.
٤ ب: عليه السلام.

Bakara, 2/24

"Eğer yapamazsanız -ki yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O (ateş) kâfirler için hazırlanmıştır."

"*Eğer yapamazsanız -ki yapamayacaksınız-*" onları bildikleri bir tarafa yönlendirdiğinde Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] emretti, dedi ki: Eğer ona (Kur'ân'a) karşılık vermediyseniz ve acziyetiniz ortaya çıktıysa o halde iman edin ve yalanlayanlara hazırlanan azaptan korkun. (Âyette) zorunluluk ifade eden "*izâ* (-dığında/eğer)" kelimesi değil de -ki durum bunu gerektirmektedir- şüphe anlamı veren "*in* (eğer)" kelimesinin kullanım sebebi, onları şiddetle mücadele eden kişiye karşı galibiyetinden emin bir kişinin küçümsemesi gibi küçük düşürmek (*tehekküm*) içindir. O karşısındakine şöyle demektedir: "Şayet sana galip gelirsem seni sağ bırakmam." Bu kelime Allah'ın onlara, onların zannını temel alarak hitap etmesi sebebiyle tercih edilmiş olabilir. Çünkü düşünmeden önce acziyet göstermek onlara göre gerçek değildir. (Âyette) kendisiyle ilintili olan bütün unsurlarla birlikte "getirme" eylemi, "fiil" kelimesiyle ifade edilmiştir. Çünkü "getirme" de bir fiildir. (Ancak) hususi anlam makamdan istifade ile anlaşılır. Bunun faydası ise sözün veciz olmasıdır.

Eğer: "Şayet "getirmek" eyleminin müteallakı düşürülüp, "Getiremezseniz ki getiremeyeceksiniz." denilseydi veya "getirmek" eylemi o müteallak ile mukayyed olan anlama kinâye yapılarak mutlak bir şekilde kullanılsaydı ve yine îcâz gerçekleşir hatta bu daha veciz olurdu." dersen bunlardan ilkine, *kasr*ın îcâzının, *hazf*ın îcâzından daha belâgatlı olmasıyla cevap verilir. İkincisine ise (sözde) tekrardan uzak durmak daha uygundur diyerek cevap verilir.

Âyette "*yapamayacaksınız*" ifadesi şart ve cevap cümlesi arasında bir ara cümle olarak yer almaktadır. Bunun sebebi onlara Kur'ân'ın bir benzerini ebediyen getiremeyeceklerini haber vermektir. Kendisiyle meydan okunan konunun (onları) aciz bırakması ve gaipten haber verilmesi peygamberliğin ispatına iki delildir. Bunlardan ilkine "belirli bir topluluğun bu konuda aciz kalmasının Kur'ân'ın i'câzına delil olamayacağı" yargısıyla itiraz edilebilir. İkincisine ise "haberin doğruluğunun bütün çağların (nesillerin) gelip geçmesinden sonra bilinebileceği" yargısıyla itiraz edilebilir.

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٢٤]

فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا؛ لما أرشدهم إلى وجه ما يتعرَّفون منه أمرَه صلَّى الله عليه وسلَّم[١] قال: فإذا[٢] لم تعارضوه وبان عجزُكم فآمنوا وخافوا العذاب المُعَدَّ لمن كذَّب. وإنَّما جيء بـ«إنْ» الذي للشكِّ، دون «إذا» الذي للوجوب مع أنَّ ظاهر الحال يقتضي ذلك تهكُّمًا بهم تهكُّم الواثق[٣] بغلبته على من يقاويه[٤] حيث يقول له: إن غلبتك لم أُبْقِ عليك، أو خطابًا معهم على حسب ظنِّهم؛ فإنَّ العجز قبل التأمل لم يكن محقَّقًا /[٨٧ظ] عندهم، وعبِّر عن الإتيان مع جميع ما يتعلَّق به بالفعل؛ لأنَّه فعل من الأفعال، وخصوصيته يفهم بمعونة المقام، والفائدة فيه[٥] الإيجاز.

فإنْ قيل: لو قيل: فإنْ لم تأتوا، ولن تأتوا، بحذف متعلَّق الإتيان أو بجعله مطلقًا كناية عنه مقيَّدًا بما تعلَّق به فقد حصل الإيجاز بل هو أوجز.

دُفع الأوَّل بأنَّ إيجاز القصر أبلغ من إيجاز الحذف؛ والثاني بأنَّ الاحتراز عن التكرار أولى.

وفي الآية، حيث وقع **ولن تفعلوا** جملةً اعتراضيَّة بين الشرط والجزاء إخبارًا عنهم بأنَّهم لا يأتون بمثله أبد الدهر، دليلان على إثبات النبوَّة كون المتحدَّى به معجزًا والإخبار عن الغيب. واعتُرض على الأوَّل بأنَّ عجز طائفة مخصوصة لا يدلُّ على إعجازه، وعلى الثاني بأنَّ صدق الإخبار إنَّما يعلم بعد انقراض الأعصار كلِّها.

---

١ ب: عليه السلام.
٢ ب: إذا.
٣ ب: الواقف.
٤ ب: تعاديه.
٥ ش – فيه.

Ne var ki bu iki itiraza şöyle cevap verilebilir: Sözü edilen bu topluluk sayılarının çokluğu ve galip gelmek için şiddetli bir şekilde mücadele etmelerinin yanı sıra belâgat ve fesahatte zirvede olan kişilerdi. Dolayısıyla onlar böyle bir konuda acziyet ortaya koyunca doğal olarak bilinir ki bu mesele ebediyen kendisinden aciz kalınan bir konudur. Bütün topluluklara nispetle de böyledir. Çünkü onların ne kadar karşı koyduklarına ve karşı koymalarının sebeplerine herhangi bir ekleme yapmak da tasavvur edilemez. Haliyle bu durumdan i'câz ve verilen haberin doğruluğu bütün çağlar (nesiller) gelip geçmeden önce de anlaşılabilir.

Bu cevaba şöyle bir argüman da yöneltilebilir: O zaman "*yapamayacaksınız*" sözü gaipten haber vermek değil bilakis istidlâl yoluyla aklın gerekli gördüğü bir haberdir.

İkincisinin cevabı ise Kur'ân'ın sözlü bir hitap olması onu (o vakitte) mevcut olan kişilere has kılar. Onlar herhangi bir şey yapmaksızın öldüklerinde verilen haberin doğruluğu ve aciz bırakma niteliği ortaya çıkar. Aynı şekilde daha onlar ölmeden önce de kesinlikle (ortaya çıkar. Zira) meydan okuma zamanından sonra onların kudretleri artacak değildir. Burada daha önce geçen husus söz konusudur.

Len edatı gelecek zamanı olumsuz yapmada tıpkı *lâ* edatı gibidir, ne var ki bu daha fazla vurgu içermektedir. *Len*, Sîbeveyhi'ye göre herhangi bir şeyden türetilmemiş (*muktedab*) bir harftir. Halil, kendisinden yapılan iki rivayetten birinde onun görüşüne muvafıktır. Diğer rivayete ve Ferrâ'ya göre de bu harfin aslı "*lâ en*"dir ve *elif* harfi *nûn* harfine çevrilmiştir.

"*Yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının!*" bu cevabın şarta terettüp etmesi açık değildir. Bu ifade Kur'ân'ın bir benzerini getirememelerinin bir gereği olarak tam da Hz. Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] peygamberliği açığa çıktığı için onların (küfürde) inat etmeyi terk etmelerinden kinâyedir. (Onun benzerini) getirememeleri dolaylı olarak inadı terk etmeyi gerektirir ve ona dayalıdır. Dolayısıyla sanki: "(Onun benzerini) getirme konusundaki acziyetiniz ortaya çıktıysa artık inadı bırakın" denilmekte ve "*ateşten korkun*" ifadesi bunun yerine konulmaktadır. İşte bu kullanım belâgat sanatları arasında bulunan kinâyedir ve açıkça ifade etmekten daha edebîdir. Nitekim bu konu ilgili yerde açıklanmıştı. Kinâyenin bu makama has iki anlam özelliği bulunmaktadır:

وأُجِيب عنهما[1] بأنَّ تلك الطائفة مع تكاثر عددهم وتهالكهم على المغالبة كانوا في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة. فلمَّا عجزوا عن ذلك عُلم عادةً أنَّه معجوز عنه أبد الدهر، وبالنسبة إلى الطوائف كلِّها؛ إذ لا يتصوَّر زيادة على ما كانوا عليه من عدد المعارضة، وأسبابها، فعلم منه الإعجازُ، وصدقُ الإخبار قبل انقراض الأعصار أيضًا.

ويتَّجه على هذا الجواب أنَّه لا يكون حينئذٍ قوله: **ولن تفعلوا** إخبارًا عن الغيب؛ بل إخبارًا عمَّا يقتضيه العقل بالاستدلال.

وأجيب عن الثاني بخصوصه بأنَّه خطاب مشافهة فيختصُّ بالموجودين، / [٨٨و] فإذا انقرضوا، ولم يفعلوا بُيِّن صدقه، وكان معجزة، وكذا قبل انقراضهم للقطع بأنَّ قدرتهم لا تزيد بعد زمان التحدِّي، وفيه ما فيما سبق.

و«لَنْ» كـ«لَا» في نفي المستقبل؛ غير أنَّه أبلغ، وهو حرف مقتضب غير مأخوذ عن شيء عند سيبويه، والخليل يوافقه في إحدى الروايتين، وفي الرواية الأخرى: أصله لَا أَنْ، وعند الفرَّاء لا فأبدلت ألفها نونًا.

فاتَّقوا النَّار الَّتي وقودها النَّاس والحجارة؛ ترتُّب هذا الجزاء على شرطه[2] غير ظاهر، فهو كناية عن ترك العناد اللازم لتبيُّن نبوَّة النبي صلَّى الله عليه وسلَّم[3] اللازم لعدم إتيانهم بمثل القرآن، فعدم الإتيان يلزمه[4] ترك العناد بواسطة، ويترتَّب عليه فكأنَّه قيل: إنْ تبيَّن عندكم العجز عن الإتيان فاتركوا العناد. فوضع **فاتَّقوا النَّارَ** موضعه، فهذا من باب الكناية التي هي فنٌّ من فنون البلاغة، وأبلغ من التصريح كما بُيِّن في موضعه، وفائدته الخاصَّة بهذا المقام أمران:

---

١ ب: عنها.
٢ ب: هذا الشرط على جزائه.
٣ ب: عليه السلام.
٤ ب: يزمه.

Birincisi: Korkutmak suretiyle inattan sakındırmak ve onu engellemektir. Çünkü inadı terk etmek ateşten sakınma şeklinde ortaya koyduğu için "ateş", "inat"ın yerine konulmuş ve inat, ateşte meydana çıkmıştır. Bu korkutmayı, ateşin niteliği, yani yakıtının insanlar ve taşlar olması takip etmiştir ki böylece kelamla amaçlanan korkutma ve inattan alıkoyma gerçekleşsin.

İkincisi: Îcâzdır. Zira inadın bırakılmasına ateşten sakınmakla kinâyede bulunulduğunda bu ifadeden inadın terk edilmesi anlaşılır. Bununla birlikte inat inattan korkutma anlamına gelen ateşe benzediği için inadın terk edilmesi ateşten sakınmaya benzemektedir. Eğer bu anlamlar açık bir şekilde ifade edilseydi "ateşten sakınma"ya denk olan "inadı terk etme"ye ve ona ek olan mânaları zikretmeye ihtiyaç duyulur ve söz uzardı.

Vekûd (yakıt), kendisiyle ateşin harlandığı odundur. Mastarı *vukûd* şeklinde zammelidir. *Vekûd* şeklinde fethalı da gelebilir. (Âyetteki) kelime *vukûd* şekilde de okunmuştur. Burada iki ihtimal bulunmaktadır:

Birincisi: *Vekûd* (yakıt) kelimesinin mecâz-ı lugavî olarak mef'ûl anlamında kullanılan mastar olmasıdır. Dolayısıyla bu kelimeyle kendisiyle (ateşin) yakıldığı nesne kastedilir. Tıpkı *fahru kavmih* ile kavminin kendisiyle övündüğü kişinin; *zeynu beledih* ile de memleketinin kendisiyle övündüğü kişinin kastedilmesi gibi.

İkincisi: Söz konusu kelimenin hakiki anlamda kullanılmış olmasıdır. Mecaz ise insan kelimesinin ona isnat ve hamledilmesindedir. Tıpkı şu kullanımda olduğu gibi "Kandilin hayatı yağdır." Yani kandilin hayatının kendisiyle kaim olduğu güzel yağ sanki onun hayatının kendisi gibi kabul edilmiş ve ona hamledilmiştir.

*Vâv*ın fethayla okunup kelimenin de mastar kabul edilmesi durumunda bu iki vecih geçerlidir. Bazıları da ya mübtedâ ya da haber tarafında bir muzaf takdirine yönelmişlerdir. Nitekim şöyle denilmektedir: "Onun yakıtının ehli insanlar ve taşlardır." yahut "Onun yakıtı insanın ve taşların yakılmasıdır." *Keşşâf* sahibi Tahrîm sûresinde (bunu) şöyle zikretti: Zamme ile *vukûduhâ* şeklinde okunmaktadır. Yani "*zû vukûdihâ* (onun yakıtının sahibi)" demektir.[1]

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/161.

أحدهما: تهويل العناد تخويفًا، وزجرًا منه؛ فإنَّه لما أبرز ترك العناد في صورة اتقاء النار، فقد أقيمت النار مقام العناد، وأبرز العناد في النار، وإرداف ذلك التهويل بتهويل صفة النار بأنَّ وقودها الناس والحجارة تربيةً لِما قصد من التخويف، والزجر عن العناد.

٥ وثانيهما: الإيجاز، فإنَّه لـمَّا كُني عن ترك العناد باتقاء النار فُهم منه ترك العناد مع مشابهته للإتقاء المستلزمة لمشابهة العناد النارَ /[٨٨ظ] المفيدة لتهويل العناد، فلو أدِّيت هذه المعاني صريحًا لاحتيج إلى ذكر ترك العناد المساوي لذكر اتقاء النار، وذكر ما يدلُّ على المعاني الزائدة عليه، واستطال الكلام.

والوقود: الحطب يرفع به النار. وأمَّا المصدر فمضموم، وقد جاء فيه الفتح،
١٠ وقرئ بالضم، ويحتمل وجهين:

أحدهما: أنْ يكون المصدر مستعملًا بمعنى المفعول مجازًا لغويًا، فأريد بالوقود ما يتوقَّد به كما يراد بفخر قومه ما يفتخرون به،[١] وبزين بلده ما يتزيَّن به بلده.

وثانيهما: أنْ يكون على حقيقة، والمجاز في إسناد الناس إليه، وحمله عليه،
١٥ كما في قولك: «حياة المصباح السليط»، أي: الزيت الجيد، فقد جُعل السليط الذي به قوام حياته عينَها،[٢] ومحمولًا عليها.

وفي قراءة فتح الواو على تقدير المصدريَّة يجري هذان الوجهان، ووجَّهه بعضهم بتقدير مضاف إمَّا في جانب المبتدأ أو الخبر، كما يقال: أصحاب وقودها الناس والحجارة، أو وقودها إحراق الناس والحجارة. وذكر صاحب
٢٠ **الكشاف** في سورة التحريم وقرئ: وُقُودُها،[٣] بالضم، أي: ذو وقودها.[٤]

---

١ ب – به.
٢ ب: عنها.
٣ ب + الناس.
٤ **الكشاف** للزمخشري، ١٦١/٦.

Şeyh Abdülkâhir (Hansâ'nın, kardeşi Sahr için söylediği) şu şiiriyle[1] ilgili olarak şöyle söylemektedir: "[Otladığı kadar otluyor, ölmüş yavrusunu hatırlayınca da] *tek yaptığı bir ileri gitmek, bir geri!"* Bu ifadenin her iki tarafında da bir mecaz bulunmamaktadır. Mecaz isnaddadır ve burada o (deve) sanki bir geliş-gidişin ete kemiğe bürünmüş hâli gibi kabul edilir. Eğer bu sözle (ifadeye bir muzaf takdir ederek devenin) "geliş ve gidiş eylemine sahip olduğu" kastedilecek olursa bu sıradan ve önemsiz bir söz olur.[2]

Hicârah (taşlar), *hacer* (taş) kelimesinin çoğuludur. Tıpkı *cimâle*nin *cemel* (deve) kelimesinin çoğulu olması gibi. Ancak bu az ve kuralsız bir çoğuldur. Kelimeyle kastedilen onların yontup ibadet ettikleri putlardır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu buyruğu bu duruma işaret etmektedir: "*Kuşkusuz siz ve Allah'tan başka ibadet ettikleriniz cehennem odunusunuz.*"[3] İbadet etmek suretiyle onlar kendilerini o putlara yakınlaştırdıkları için ya da putların onların günahlarının kaynağı olması sebebiyle onlar bu putlarla beraber bulunmaktadır. Dolayısıyla müşriklere putlar sebebiyle azab edilir. Nitekim mal biriktirenlere de biriktirdikleri maldan ötürü azab edilecektir. Yahut olaylar, putların şefaatlerinden faydanlanmak ve putların bulundukları(nı düşündükleri) konum aracılığıyla zararların def edilmesini istemek gibi müşriklerin putlara yönelik beklentilerinin zıddına gerçekleştiğinde kederleri arttığı için putlarla müşrikler birlikte zikredilmiştir.

Şöyle de denilmiştir: Burada kastedilen kibrit/kükürt taşlarıdır. Bunun delili eğer sahih ise İbn Abbas ve İbn Mes'ud'dan [radıyallâhu anhum] nakledilen rivayettir.[4] Çünkü bu fikrin, nübüvvet kandilinden alındığı açıktır. (Âyetteki "taşlar" kelimesinin) diğer taşlar arasında sadece bu taşa özgü kılınmasının sebebi onun hızlıca tutuşması, yavaş sönmesi, kokusunun kötü, dumanının çok olması, bedene kuvvetlice yapışması ve kızdığında ateşinin gücü sebebiyledir. Kibrit/kükürt taşının ve başkaca taşların şiddetli ve kuvvetli bir şekilde tutuşmaya delâlet eden bu nitelikleri bulunduğunda bunlardan her birinin tercih edilme ihtimali olabilir.

---

1 Hansâ, kardeşi Sahr'a yazmış olduğu bu mersiyede kendisini, yavrusunu kaybetmiş bir deveye benzetmekte ve bu teşbihteki deve, yavrusunu unuttuğunda verimli bir otlakta otlamakta ancak ne vakit yavrusu aklına gelse huzursuzlanıp sadece oraya buraya gitmektedir.

2 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 563.

3 Enbiya, 21/98.

4 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/404; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/161.

وقال الشيخ عبد القاهر في قولها: فإنَّما هي إقبال وإدبار،[1] لا مجاز في شيء من الطرفين، إنَّما المجاز في الإسناد حيث جعلت كأنَّها تجسَّمت من الإقبال والإدبار، ولو حُمل على أنَّ المراد ذات إقبال وإدبار لكان كلامًا عاميًا مرذولًا.[2]

٥ والحِجَارَة: جمع حَجَر، كجِمَالَة وجَمَل، وهو قليل غير منقاس. والمراد بها أصنامهم /[٨٩و] التي نحتوها، وعبدوها كما يدلُّ عليه قوله تعالى: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ [الأنبياء، ٩٨/٢١]، وإنَّما قرنوا بها؛ لأنَّهم قرنوا بها أنفسهم بالعبادة لها أو لأنَّها كانت منشأ جرمهم، فعُذِّبوا بها كما عُذِّب الكانزون بما كانوا يكنزونه أو لازدياد تحسُّرهم حيث ظهر منها خلاف ما كانوا ١٠ يتوقَّعون منها من الانتفاع بشفاعتها واستدفاع المضار بمكانتها.

وقيل: المراد حجارة الكبريت، والدليل عليه رواية ابن عباس أو ابن مسعود رضي الله عنهم،[3] إنْ صحَّت؛ لأنَّ الظاهر أنَّها مأخوذة من مشكاة النبوة، وخصَّت بذلك لاختصاصها من بين الحجارة بسرعة الاتّقاد، وبطؤ الخمود، ونتن الرائحة، وكثرة الدخان، وشدة الالتصاق بالأبدان، وقوَّة حَرِّها إذا حميت، ولما في حجر ١٥ الكبريت من هذه الخواصِّ، وفي سائر الأحجار[4] من الدلالة على شدَّة اتِّقاد النار وقوَّته كان لاختيار كلٍّ منهما وجهٌ.

---

١ هذا البيت للخنساء من قصيدة ترثي بها أخاها صخرا: تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ، حَتَّى إِذَا ادَّكَرَتْ فَإِنَّهَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ. انظر **دلائل الإعجاز** للجرجاني، ٣٠٠.

٢ **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٥٦٣.

٣ **جامع البيان** للطبري، ٤٠٤/١؛ **الكشاف** للزمخشري، ١٦١/٦.

٤ ب: الحجار.

Şöyle bir fikir de öne sürülmüştür: Bu taşlarla kastedilen onların biriktirdikleri ve onların aldanmasına sebep olan altın ve gümüştür. (Daha önceden onlar tarafından) biliniyor olması gereken sıla cümlesinin içeriğini, onların ya ehl-i kitaptan ya Peygamber'den [sallallâhu aleyhi ve sellem] ya da bundan önceki Tahrîm sûresinin âyetinden işiretek biliyor olmaları imkânsız değildir. Onların bu farklı yollardan biriyle işitmelerinin onlara bilgi vermediği argümanıyla itiraz edilemez. Çünkü onlar hakikate inanıyorlar. Zira onların işitme yoluyla elde ettikleri anlayışları bu konuda yeterlidir ve kesin olarak bilmelerine ihtiyaç bulunmamaktadır.

Eğer: "Sılanın (ism-i) mevsûle bağlılığının açıkça bilinir olması nasıl zorunluysa sıfatın mevsufa bağlılığının açıkça bilinir olması da aynı şekilde zorunludur. Bundan dolayı hakkında bilgi sahibi olunmamışken sıfatların ihbar anlamında olacağı düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Onlar hakkında bilgi sahibi olduktan sonra haber vermek ise sıfattır. Dolayısıyla soru bizzat Allah Teâlâ'nın şu kavline döner: "*Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateş*"[1] dersen.

Biz de şöyle deriz: Hem sıla hem de sıfatın muhatap nezdinde biliniyor olması gereklidir. Yoksa bu ikisinin bütün dinleyiciler tarafından bilinmesi gerekmez. Tahrîm sûresindeki âyet müminlere hitaptır. Onlar da bunu Peygamber'den [aleyhi's-selâm] işiterek öğrenmişlerdi. Kâfirler (Bakara sûresindeki) bu hitabı işittiğinde, âyette geçen ateşin (Tahrîm sûresinde) nitelenen ateş olduğunu idrak ettiler. Dolayısıyla o, kendisiyle hitapta bulunulan şey hakkında sıla (cümlesi) yapılmış oldu.

Eğer "Sizin sözünüzden anlaşıldığı üzere, her iki âyetteki 'ateş'in bu şekilde nitelenmesi bilinmekteyse, 'ateş' kelimesi iki âyette de nekralık-ma'rifelik bakımından niçin farklılaşmıştır?" dersen.

Biz de "Tefennün için böyle yapıldı. Nekralıkla sakındırma isteği; ma'rifelikle de zihinlerdeki varlığına işaret edilmektedir." deriz. Cevabın sağlaması şöyle yapılabilir: Sen: "Bana âlim bir adam (*racül*^{ün} *âlim*^{ün}) geldi." dediğinde ilk olarak "adam" kavramını "ilim" kavramı ile sınırlamış olursun ve ikinci olarak da bu kayıtla bu niteliğin kendisine uygun olduğu birçok kişi içinden bizzat bir ferdi kastetmiş olursun. "Bana âlim adam (*er-racülü'l-âlim*) geldi." dediğinde ise bu lafızla onun fertlerinden bilinen birini kastetmiş ve e*l-âlim* kelimesini onun başka bir bilinenden ayrılması için getirmiş olursun.

1 Tahrim, 66/6.

وقيل: المراد الذهب والفضة اللذان كانوا يكنزونهما، ويغترُّون بهما، ولا يمتنع أنْ يكون مضمون الصلة التي ينبغي أنْ يكون معلومًا، معلومًا[1] لهم بالسماع من أهل الكتاب، أو من النبي صلَّى الله عليه وسلَّم[2] أو بسماع آية سورة التحريم قبل هذه، ولا يردُّ أنَّ سماعهم على هذه الوجوه لا يفيدهم العلم إذْ يعتقدون الحقيقة؛ لأنَّ إدراكهم الحاصل بالسماع كافٍ في ذلك ولا حاجة إلى أنْ يجزموا به.

فإنْ قلتَ: كما أنَّ الصلة يجب[3] أنْ تكون[4] معلومة الانتساب إلى الموصول، كذلك الصفة /[٨٩ظ] أيضاً يجب أنْ تكون[5] معلومة الانتساب إلى الموصوف، ومن ثم اشتهر أنَّ الصفات قبل العلم بها إخبار؛ والإخبار بعد العلم بها صفات؛ فيعود السؤال بعينه في قوله: نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ [التحريم، ٦٦/٦]

قلنا:[6] الصلة والصفة يجب كونهما معلومتين للمخاطب لا لكلِّ سامع، وما في التحريم خطاب للمؤمنين، وهم قد علموا ذلك بسماعهم من النبي عليه السلام،[7] ولـمَّا سمع الكفَّار ذلك الخطاب أدركوا منه نارًا موصوفةً بتلك الجملة، فجعلت صلة فيما خوطبوا به.

فإنْ قلتَ: لـمَّا كانت النار في الآيتين معلومة الاتصاف بهذه الجملة، كما عُلم من كلامكم، فلِمَ اختلف حالها فيهما تنكيرًا وتعريفًا؟

قلنا: للتَّفنُّن، وإرادة التهويل بالتنكير، والإشارة إلى الحضور في الأذهان بالتعريف. والتحقيق في الجواب[8] أنْ يقال: إنّك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» فقد قيَّدتَ أوَّلًا مفهوم الرجل بمفهوم العالم، وقصدت ثانيًا بهذا القيد إلى فرد بعينه من الأفراد التي يصدق هو عليها. وإذا قلتَ: «جاءني الرجل العالم» فقد أردت بلفظ الرجل فردًا معيَّنًا باعتبار ما من أفراده، وأوردت العالم تميّزًا له عن معيَّن آخر،

١ ب – معلومًا.
٢ ب: عليه السلام.
٣ ب: لا تجب.
٤ ج ش: يكون.
٥ ج ش: يكون.
٦ ب: قلت.
٧ ش: صلّى الله عليه وسلّم.
٨ ب: بالتعريف والتحقيق، والجواب.

İşte bu "Nekrada sıfat tahsis içindir, ma'rifede ise temyiz içindir." ifadesinin anlamıdır. Nekra mevsuf, ma'rife mevsuftan farklı olarak sıfatın kendisine bağlılığı dikkate alınarak mahud olmaz. Düşün, Allah başarıya ulaştırandır.

"*O (ateş) kâfirler için hazırlanmıştır.*" Yani onlar için düzenlenmiş ve onların azabı için hazırlanmıştır. Hazırlık ve teçhizat mânasındaki kökten *u'tidet* şeklinde de okunmuştur. Cümle, istînâf cümlesidir. Bunu, âyetin[1] meçhul olarak "müjdelensin" şeklinde bu âyete atfedilmesi de destekler. Yahut bu cümle *kad* edatının düşürülmesi takdiriyle "*ateş*" kelimesinden hal olabilir yoksa "*onun yakıtı*" ifadesindeki zamirin hali değildir. Çünkü bu durum mastarla veya mastarın gramatik görevini [*amel*] yapan kelimeyle mamul -yani hal- arasına haberin girmesini gerektirir ki o da "*insanlar ve taşlar*" ifadesidir. Buna "sakınsınlar veya sakınmasınlar ateşin kâfirler için hazırlanmış olması" gerçeğiyle cevap verilir. Dolayısıyla hâl-i lâzime olur fakat tekit için olmayan hâlde aslolan, onun hâl-i müntakile olmasıdır. Bu cümlenin, aralarında atıf olmaksızın sıla cümlesinden sonra başka bir sıla cümlesi olduğu ifade edilmiştir ki haber ve sıfatlardaki duruma kıyas edilmiştir. Şöyle bir görüş daha bulunmaktadır: Allah'ın izni ile daha sonra geleceği üzere atıf harfi olmaksızın atıftır.

Ateşin kâfirler için hazırlanması ya onların ateşle asıl amaçlanan temel unsur olmalarıdır ya da bu ateşin bu temel unsura has kılınıp diğer azap edilecekler için de başka bir ateşin bulunmasıdır ki bu son seçenek farklı ateşlerin bulunması anlamına dayanmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu âyeti bu anlama işaret etmektedir: "*O ateşe bedbaht olandan başkası girmez ki o yalanlayan ve yüz çevirendir.*"[2] Çünkü âyet söz konusu ateşin inatçı kâfire has olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla başka kâfir ve fâsıklar için başka ateş bulunması gerekir.

[*İki Âyetin İşârî Te'vîli*]

İki âyetin bazı bâtınî anlamlarla te'vili şöyledir: Ey unsûrî sûretleriyle ve beşerî kisvesiyle örtülmüş kişiler ***eğer kulumuza indirdiğimiz*** velâyet âyetleri, irşâd ve hidâyet emarelerin***den şüphedeyseniz,***

1 Bakara, 2/25.
2 Leyl, 92/15-16.

وهذا معنى ما قيل من أنَّ الوصف في النكرة للتخصيص، وفي المعرفة للتميز، فليس المنكَّر الموصوف معهودًا باعتبار انتساب الصفة إليه بخلاف المعرَّف الموصوف، فتأمل والله الموفِّق.

أعدَّت للكافرين؛ أي: هُيِّئت لهم، وجُعلت عُدَّة /[٩٠و] لعذابهم. وقرئ: اعتدت من العَتَاد وهو العُدَّة. والجملة استئناف ويؤيِّده أن عطف عليه «وَبُشِّرْ» على لفظ المبني للمفعول، أو حال بإضمار قد من النار، لا من الضمير في **وقودها؛** لأنَّه يلزم الفصل بين المصدر أو ما يعمل عمله وبين ما يعمل فيه، أعني: الحال بالخبر، وهو **الناس والحجارة،** ورُدَّ بأنَّها مُعَدَّة للكافرين اتَّقوا أو لم يتَّقوا، فيكون حالًا لازمةً؛ لكنَّ الأصل في الحال التي ليست للتوكيد أنْ يكون منتقلة. وقيل: صلة بعد صلة بلا عطف بينهما على قياس ما يقع في الإخبار والصفات. وقيل: عطف بترك العاطف كما سيأتيك ذكره فيما بعد، إنْ شاء الله تعالى.

ومعنى إعدادها للكافرين إمَّا أنَّهم العُمدة، والمقصود الأصلي منها أو أنَّها مختصَّة بها، ولسائر المعذبين نارًا أخرى على أنْ يكون النيران متعدِّدة، كما يدلُّ عليه قوله تعالى: لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى [الليل، ٩٢/١٥-١٦] فإنَّه يدلُّ على اختصاصها بالكافر المعاند؛ فلا بدَّ أنْ يكون لسائر الكفرة والفسَّاق نارًا أخرى.

[تأويل الآيتين بالإشارة]

وتأويل الآيتين في بعض بطونهما أنْ يقال: **وإن كنتم** أيُّها المحجوبون بالصور العنصريَّة، والهيئات البشريَّة **في ريب ممَّا نزَّلنا** من آيات الولاية، وأمارات الإرشاد، والهداية **على عبدنا،**

ki bu kul bizim dışımızda olan mutlak hürriyet ile nitelenmiş ihtisâs kullarından herhangi bir kul olabilir. Bu âyetler onların tâlipleri irşâd etmeye yönelik hiçbir ihtiyarı bulunmaksızın ortaya çıkar. ***Bir sûre getirin*** yani: Bizim indirdiklerimize benzeyen bu âyetlerden ve emarelerden bir grup getirin. ***Ve*** tahkik ile taklidi, kerâmetle istidrâcı birbirinden ayırdıklarını iddia eden ***şahitlerinizi çağırın*** ki ***eğer*** benzerlik konusunda ***doğru söylüyorsanız*** sizin getirdiklerinizin, bizim indirdiklerimize benzediğine şahitlik etsinler. Şayet onu şimdiye değin getiremediyseniz gelecekte de getiremeyeceksiniz. Dolayısıyla O'nun iradesinin mecrasına girin. Fırsat geçip gitmeden ve kabiliyetinizi kaybetmeden önce tasa ve pişmanlık ***ateşinden korkun ki onun yakıtı*** nâsûtî âleme ait enaniyet odunu, katı kalplerin taşlarıdır. ***O*** benliklerinin zuhûruyla Hakk'ın veçhinin lâyihalarını ve sıdk nurunun parıltılarını örten ***kâfirler için hazırlanmıştır.***

Allah Teâla, kâfirleri, onların amellerini ve onlara ceza vaadini zikretmesinin akabinde iman ve salih ameli bir araya getiren kullarını sevapla müjdeledi. Çünkü O'nun âdetinde insanı kurtaran hasletleri kazandırmak ve onu değersizleştiren huylardan uzaklaştırmak için hem teşvik etme hem de korkutma üslûbu bir arada bulunur. Bundan dolayı O şöyle buyurdu:

Bakara, 2/25

"İman edip salih ameller işleyenlere, altından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Oranın ürünlerinden kendilerine her rızık verilişinde "Bu daha önce bize verilen rızık!" derler. Halbuki bu rızık ona benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır."

"*İman edip salih ameller işleyenleri müjdele!*" Bu kıssanın kıssaya atfı kabilindendir. Bununla müminleri teşvik etmek için söylenmiş birtakım cümlelerin toplamının -ki bu "*müjdele*"den "*ebedî olarak*" ifadesine kadarki kısımdır- kâfirleri korkutmayı içeren birtakım cümlelerin toplamına -ki bu "*eğer şüphedeyseniz*" ifadesinden "*kâfirler için hazırlanmıştır*"a kadardır- atfedilmesini kastediyorum. Âyet, cümlenin cümleye atfedilmesi türünden bir atıf değildir. Dolayısıyla bu iki kıssanın cümleleri arasında birebir uyum olmasa da iki kıssa arasındaki uyum yeterlidir.

أيَّ عبدٍ كان من جنس عبيد الاختصاص الموصوفين بالحرية المطلقة ممَّا سوانا، وظهرت تلك الآيات بغير اختيار منهم إرشادًا للطالبين، **فأتوا بسورة**، أي: بطائفةٍ[1] من تلك الآيات والأمارات مماثلةٍ /[٩٠ظ] لما نزَّلنا عليه، **وادعوا شهداءكم** المدَّعين أنَّهم يفرِّقون بين التحقيق، والتقليد، والكرامة، والاستدراج ليشهدوا أنَّ ما آتيتم به مثل ما نزَّلناه عليه **إن كنتم صادقين** في دعواكم المماثلة. وإنْ لم تأتوا بها في الحال ولم تأتوا في الاستقبال؛ فادخلوا في سلك إرادته، واتقوا نار[2] الحسرة، والندامة قبل فوات الفرصة، وضياع القابلية **النَّار الَّتي وقودها** حصب الأنانيَّة[3] الناسوتيَّة، وحجارة القلوب القاسية **أعدَّت للكافرين** الساترين بظهور إنِّيَّاتهم لوائح وجه الحقِّ، ولوامع نور الصدق.

لـمَّا ذكر الكفَّار، وأعمالهم، وأوعدهم بالعقاب قفَّاه ببشارة عباده الجامعين بين الإيمان، والأعمال الصالحة بالثواب، لما جرت سنَّته تعالى بالجمع بين الترغيب، والترهيب تنشيطًا لاكتساب الـمُنْجِيات، وتنشيطًا عن اقتراف الـمُرديات، فقال:

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَاُتُوا بِهٖ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٥]

وبشِّر الَّذين آمنوا وعملوا الصَّالحات؛ هذا من قبيل عطف قصَّة على قصَّة، أعني: مجموع جمل متعدِّدة مسوقة لترغيب المؤمنين، وهي من قوله: **وبشِّر** إلى **خالدون** على مجموع جمل متعدِّدة[4] متضمِّنة لترهيب الكافرين، وهي من قوله: **وإن كنتم في ريب** إلى **أعدَّت للكافرين**؛ لا من قبيل عطف جملة على جملة، فيكفي حينئذٍ التناسب بين القصَّتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما،

١ ب: طائفة.
٢ ب – نار.
٣ في جميع النسخ: الأناءيّة.
٤ ب – مسوقة لترغيب المؤمنين، وهي من قوله: **وَبَشِّرْ** إلى **خَالِدُونَ** على مجموع جمل متعدِّدة.

Bu iki kıssa arasında (cümlelerinin) haberî ve inşâî olmaları bakımından ortaya çıkan farklılık bu atfın sıhhatine zarar vermez. (Aynı şekilde) bu âyetin "*sakının*" cümlesine atıf olması da caizdir. Fakat bu görüş şu iki açıdan zayıf görülmektedir:

Birincisi: "*Sakının*" kelimesi şartın cevabıdır. Eğer "müjdele" ifadesi ona atfedilirse ifadenin takdiri: "Eğer (bunu) yapamazsanız, (iman edenleri) müjdele" olur ki ikisi arasına bir irtibat bulunmamaktadır. Buna bir taraftan şöyle bir mazeret de sunulmuştur: Tasdik edenlerin müjdelenmesi tıpkı inkâr edenlerin uyarılması gibi kâfirlerin karşılık verememesinin bir sonucudur. Çünkü o zaman Kur'ân'ın insanları aciz bıraktığı sâbit olur ve Hz. Peygamber'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] doğruluğu ortaya çıkar. İşte onu tasdik etmek müjdenin ve sevaba ulaşmanın sebebidir. Nitekim onu inkâr etmek de uyarılmanın ve cezaya uğramanın sebebidir. Diğer taraftan da şöyle denilmektedir: "*Ateşten sakının*" ifadesinin anlamı "düşmanlarınızın sizi kızdıran o güzel durumlarından sakının"dır. Dolayısıyla "müjdele" ifadesinin "*ateşten sakının*" ifadesinin yerine konulmasının sebebi bizzat müjdelemenin kastedilmiş olduğuna dikkat çekmektir. Yoksa sebep sadece inananların müşriklere kızmaları değildir. Her ne kadar mübtedânın cevabı olmada yeterli olmasa da bu seviyedeki manevî bir bağlantı, onun şartın cevabı olarak atfedilmesine yeterli kabul edilebilir.

İkincisi: Bir muhataba yapılan emrin başka bir muhataba yönelik emre atfedilmesi sadece nidâ (seslenme) ifadesi açıkça zikredildiğinde uygun olur. Nidâ açıkça söylenmezse böyle bir atfı nahivciler menetmişlerdir.

Bu iki problemden dolayı *el-Miftâh*'ın müellifi bu âyetin, "*Ey insanlar!*" âyetinin[1] önüne takdir edilen "De ki" ifadesine atfedilmesini tercih etmektedir. Yani "Şöyle şöyle söyle ve müminleri müjdele!" demektir.[2] Bu görüşe şöyle cevap verilmektedir: "*Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında şüphedeyseniz*" buyruğunu, [3] Peygamber'e [sallallâhu aleyhi ve sellem] söylenen söz olarak kabul etmek yalnızca zorlayarak mümkün olabilir." Şu da ifade edilmektedir: Bu emreden birinin sözü olarak kabul edilir ve onunla bu ifadenin bizzat aynının söylenilmesi kastedilebilir. Sanki: "Eğer Allah'ın bana indirdiği hakkında şüphedeyseniz…" denilmektedir. Bundan dolayı bazıları bu âyetin "*Eğer yapamazsanız*" âyetinin[4] önüne takdir edilen "de ki" fiiline atfedileceğini kabul etmişlerdir.

1 Bakara, 2/21.
2 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 368-369; Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 570.
3 Bakara, 2/23.
4 Bakara, 2/24.

فلا يقدح اختلافهما[1] خبرًا، وإنشاءً في صحَّة ذلك العطف. ويجوز أنْ يكون معطوفًا على **فاتقوا**؛ ولكنَّ فيه ضعف من وجهين:

أحدهما: أنَّ **فاتَّقوا** /[٩١و] جواب للشرط، فإنْ عُطف **بشِّر** عليه، كان التقدير: فإنْ لم تفعلوا فبشِّر الذين، ولا ارتباط بينهما، واعتذر عنه تارة بأنَّ تبشير المصدِّقين كإنذار المنكرين مترتِّب على عدم معارضته الكفرة؛ إذ حينئذٍ يثبت كون القرآن معجزًا، ويتحقَّق صدق النبي عليه السلام،[2] فيكون تصديقه سببًا للبشارة ونيل الثواب كما أنَّ إنكاره كان سببًا للإنذار وإصابة العقاب، وأخرى بأنَّ مآل المعنى **فاتَّقوا النَّار** واتقوا ما يغيظكم من حسن حال أعدائكم، فأُقِيم **وبشِّر** مُقامه تنبيهًا على أنَّه مقصود في نفسه أيضاً لا لمجرَّد غيظهم[3] فقط. وهذا القدر من الربط المعنوي كافٍ في عطفه على ذلك الجزاء، وإنْ لم يكفِ[4] في جعله جزاء ابتداء.

وثانيهما: أنَّ عطف الأمر لمخاطب على الأمر لمخاطب آخر إنَّما يحسن إذا صُرِّح بالنداء. وأمَّا بدون التصريح به فقد منعه النحاة.

ولهذين الإشكالين اختار صاحب **المفتاح** أنَّه عطف على «قُلْ» مقدَّرًا قبل يَا أَيُّهَا النَّاسُ [البقرة، ٢١/٢] أي: قل كذا وكذا، **وبشِّر المؤمنين**.[5] ويردُّ عليه أنَّ قوله: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا [البقرة، ٢٣/٢] لا يصلح أنْ يكون مقولًا للنبي عليه السلام إلَّا أنْ يتعسَّف. ويقال: أجري ذلك على طريقة كلام الآمر، وقصد به أنْ يذكر بعبارة[6] نفسه كأنْ يقول: وإنْ كنتم في ريب مما نزَّل الله عليَّ. ولهذا ذهب بعضهم إلى أنَّه عطف على «قُلْ» مقدَّرًا قبل فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا [البقرة، ٢٤/٢].

---

١ ج ش: اختلافها.
٢ ج ش – عليه السلام.
٣ ب: غليظهم.
٤ ب: يكن.
٥ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ٣٦٨-٣٦٩؛ **الحاشية على الكشاف** للجرجاني، ٥٧٠.
٦ ب: بعبادة.

Âyeti kıssanın kıssaya atfı kabilinden kabul ettikten sonra burada söylenebilecek olan en güzel yaklaşım, *el-İzâh* müellifinin tercih ettiği şu görüştür; o, bu âyeti "*hazırlandı*" sözünden sonra takdir edilen kelimeye atfetmiştir. Daha açık bir ifadeyle anlam: "İnkâr edenleri uyar, inananları müjdele" demek olur.[1] Bu, *Keşşâf* müellifinin "*Benden uzun bir müddet uzak dur!*" âyetinde[2] sözünü ettiği görüşe benzemektedir. Yani bu âyetin anlamı: "Tedbirli ol ve benden uzak dur!" demektir.[3]

Müjdelemenin emredildiği kişi, ya Allah Resulü'dür [aleyhi's-selâm] ya da müjdelemeye güç yetiren herkesin değerinin büyüklüğü sebebiyle muştuyu aktarmaya layık olduğunu bilen herkestir. "*Müjdele!*" kelimesi meçhul formda *u'iddet* (hazırlandı) kelimesine atfen ve istînâf kabul edilerek *büşşira* (müjdelendi) şeklinde de okunmuştur. Nitekim daha önce buna işaret edilmişti.

el-Beşâra (muştu) iyi veya kötü bir haberin ilk anını ifade eder. Şöyle söylemektedirler: Bu iki haberin etkisi ciltte ortaya çıkar. Cilt, insanın görünen ilk yeridir, teninin dış kısmıdır. Dolayısıyla bu kelime "ilk olma" ve "ortaya çıkma" eyleminden haber verir. Bu yüzden ilk ışıklarının çıktığı vakte *tebâşîru's-subh* denilmiştir. Bu Sihbeveyhi'nin görüşüdür. Ne var ki kelimenin kullanımı çoğunlukla iyi haberlerdedir. *Keşşâf* müellifi onun kullanımının iyi haberlere has olduğu, kötü haberlerdeki kullanımının ise alay etme anlamında olduğu fikrindedir.[4] Zıtlardan birini diğerine istiâre yapmak alay etmektir.

Sıla (cümlesinin) geçmiş zaman kalıbında gelmesi, müjdelemeyi hak edenin Allah'ın lütfuyla iman etmiş ve salih amellerde bulunan kişi olduğuna işaret etmektedir.

Sâlihât (iyilikler) *sâliha* kelimesinin çoğuludur. Tıpkı *hasene* kelimesi gibi isim hükmünde kabul edilen sıfatlardandır. Mevsuf (nitelenen) kastedilmeksizin kullanılır. *Sâlihât*, şeriatin caiz ve güzel gördüğü amellerdir. Müennes gelmesi ise huy/ahlak anlamındaki *haslet* ve *halle* kelimelerine yorulması sebebiyledir. *Lâm* harfi de cins ifade etmek için gelmiştir. *Lâm* harfi müfredin başına geldiğinde onunla cins anlamının kastedilmesi uygun olur ki bu ihtimalde kelimenin kapsadığı fertlerden hiçbiri dışarıda kalmaz.

---

1 Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvinî, *el-İzâh fî İlmi'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 128.
2 Meryem, 19/46.
3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/25.
4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/227.

وأحسن ما قيل ههنا بعد جعله /[**٩١ظ**] من قبيل عطف القصَّة على القصَّة ما اختاره صاحب **الإيضاح** من أنَّه عطف على مقدَّر بعد **أعدَّت**، أي: فأنذِرِ الذين كفروا وبشِّرِ الذين آمنوا.[١] وهو نظير ما ذكره صاحب **الكشاف** في قوله: وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا [مريم، ٤٦/١٩]، أي: فاحذرني، واهجرني.[٢]

٥ والمأمور بالتبشير إمَّا الرسول عليه السلام، وإمَّا كلُّ أحد إيذانًا بأنَّ المبشَّر، لعظم قدره، جدير بأنْ يُبَشّر به كلُّ من قدر على التبشير. وقرئ: بُشِّر على البناء للمفعول عطفًا على **أعدَّت** على تقدير الاستئناف، كما سبقت الإشارة إليه.

والبشارة: أوَّل خبر من خير أو شرٍّ. قالوا: لأنَّ أثرهما يظهر في البشرة، وهي أوَّل ما يظهر من الإنسان، وهو ظاهر جلده، فهي تنبئ عن الأوليَّة والظهور.
١٠ ولهذا يطلق تباشير الصبح على ما ظهر من أوائل ضوئه، وهذا رأي سيبويه إلَّا انَّ الأكثر استعمالها في الخير. وذهب صاحب **الكشاف** إلى أنَّها مختصَّة بالخير، واستعمالها في الشرِّ على سبيل التهكُّم،[٣] واستعارة أحد الضدين للآخر استهزاء.

وإيراد الصلة فعلًا ماضيًا إشارة إلى أنَّ[٤] مستحقَّ التبشير بفضل الله من وقع منه الإيمان، وتحقَّق به بالأعمال الصالحة.

١٥ والصالحات: جمع صالحة، وهي كالحسنة من الصفات الجارية مجرى الأسماء حيث يُستعمل بلا قصد إلى موصوف، وهي من الأعمال ما سوَّغه / [**٩٢و**] الشرع وحسَّنه، وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخلة. واللام للجنس، وهي إذا دخلت على المفرد يصلح أنْ يراد به الجنس بحيث لا يخرج شيء من آحاده،

---

١ **الإيضاح في علم البلاغة** للخطيب القزويني، ١٢٨.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥/٤.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ٢٢٧/١.
٤ ب: أنَّه.

Aynı şekilde (*lâm* harfi müfredin başına geldiğinde) müfred kelimeyle o kelimenin kapsadığı fertlerin bir kısmının -ki bu tek kişiye kadar inebilir- kastedilmesi de mümkün olabilir. Çünkü *lâm*ın aslî anlamı -yani mutlak cins anlamındaki kullanımı- bu mâna kastedildiğinde hâlâ geçerlidir. Aynı şekilde *lâm* ile ma'rife yapılmış çoğul kelimeyle onun bütün fertlerinin de onun bir kısmının da murat edilmesi uygundur. Fakat (onun fertlerinin bir kısmı kabul edildiğinde) bu sayı olarak üç kişiden aşağı olamaz. Çünkü onun aslî anlamının kastedilmesiyle beraber bu anlam varlığını sürdürmez. Daha açık bir ifadeyle çoğulluk ile beraber cins anlamı varlığını sürdürmez.

Tekil kelimedeki istiğrâk (kapsamlılık) kelimenin bütün fertlerini içine alır. O tekil kelimeye nispet edilen hüküm bütün fertlerine de nispet edilmiştir. Fakat çoğul kelimede istiğrak kullanımının, tekildeki duruma kıyasla topluluğun tamamını kapsaması gerekir. Çünkü söz konusu topluluk o çoğul kelimenin medlûlündeki fertlerdir. Fakat doğru olan, çoğul kelimenin istiğrakının, tek tek her bireyi içine alma konusunda tekilin istiğrâkı gibi olmasıdır. Böylece çoğul kelimelerin farklı mertebelerinin birbiri içine girmesi suretiyle anlam bakımından tekrar meydana gelmemiş olur ve doğru bir kullanım olmasına rağmen bir veya iki fert ondan istisna edilememektedir.

Bunu bildiğinde *lâm*ın çoğul anlamını geçersiz kılma hükmü, her bir müminin salih amellerinin kendine has olacak bir durumla sınırlandırılmasını gerektirir. Sonra da onun başına *istiğrâk lâmı*nın geldiği dikkate alınır. Böylece Allah Teâlâ'nın "*salih ameller işleyenler*" buyruğunun anlamı: "Her birey mükellef kılındığı amellerin tümüyle kendi durumuna göre amel eder." olur. Ya da ilk önce *lâm*ın kelimenin başına gelmesi dikkate alınır. Sonra da müminin mükellef olmadığı ameller, *takyid* (sınırlandırma) yoluyla elde edilen istisna anlamıyla kelimenin kapsamından çıkarılır. Dolayısıyla da anlam "Mükellef olmadığı ameller hariç salih amellerin tamamını işleyen her kişi" olur.

Eğer *lâm*ın, çoğul anlamının geçersiz kılınmasına hükmedilmezse onunla (anlamın muhataplara) *tevzî'inin* (dağılımının) kastedilmesi mümkündür. Dolayısıyla ifade, her bireyin birtakım salih amelleri işlemesiyle sınırlandırılmış olur. Sözü edilen salih ameller de kendisiyle mükellef olunan işlerle sınırlandırılır.

وأنْ يراد به بعضه إلى الواحد منه؛ لأنَّ معناه الأصلي، أعني: الجنسيَّة المطلقة، باقٍ مع إرادته، وكذلك الجمع المعرف بها صالح لأنْ يراد به كلُّ واحد من أفراده، وأنْ يراد به بعضه لكن لا إلى ما دون الثلاثة؛ إذ لا يبقى مع إرادته معناه الأصلي، أعني: الجنسيَّة مع الجمعيَّة.

فالاستغراق في المفرد إنَّما يتناول كلَّ واحد من أفراده، فالحكم المنسوب إليه يكون منسوبًا إلى كلِّ واحد منها. وأمَّا في الجمع فعلى قياسه على المفرد ينبغي أنْ يكون استغراقه يتناوله كلّ جماعة؛ لأنَّها آحاد مدلوله؛ لكنَّ الصواب أنَّ استغراقه كاستغراق المفرد في تناول كلِّ واحد واحد لئلَّا يلزم اعتبارُ التكرار في مفهومه بتداخل مراتب الجموع بعضها في بعض، وعدم صحة استثناء فرد أو فردين منه مع أنَّه يصحُّ.

وإذا عرفت هذا فإنَّ حكم بإبطال اللام معنى الجمعيَّة ينبغي أن يقيَّد صالحات كلِّ مؤمنٍ بحيث يختصُّ به، ثم لوحظ دخول لام الاستغراق عليه، فيكون معنى قوله تعالى[1] **عملوا الصَّالحات** أنَّ كلَّ واحد عمل جميع ما كُلِّف به من الأعمال على حسب حاله، أو لوحظ أوَّلًا دخول اللام، ثم أخرج ما ليس عليه أنْ يعمله[2] بالاستثناء المستفاد من /[٩٢ظ] التقييد، والمعنى: أنَّ كلَّ واحد يعمل جميع الصالحات إلَّا ما ليس مكلَّفًا به.

وإن لم يحكم بإبطال اللام معنى الجمعيَّة فيحتمل[3] أنْ يقصد به التوزيع، فيقيَّد أنْ يعمل كلُّ أحد جماعة من الصالحات، ويقيَّد هذه الجماعة بكونها مكلَّفًا بها[4] بالنسبة إليه،

---

١ ج ش - تعالى.
٢ ب: يعمل.
٣ ب: فيحمل.
٤ ب + به.

Yine bu dağılma anlamının kastedilmemesi de muhtemeldir. Bu durumda mâna şöyle olur: "Mükellef olunan ameller hariç salih amellerin tamamını her bir şahsın işlemesi…" Bütün ihtimallere göre sınırlandırmanın karînesi, mükellef olmaları bakımından onların durumlarının farklı farklı olmasıdır.

"Cennete girmekle müjdelenme" ve "cennete girme" arasındaki farkın şöyle olması muhtemeldir: Cennete girmekle müjdelenme ancak imanı ve salih ameli bir araya getirmekle hak edilirken bir müddet sonra dahi olsa cennete girme sadece imanla hak edilebilir.

"*Kendileri için cennetler olduğunu*" ifadesi, mecrur yapan âmilin düşürülmesiyle mansûb konumundadır. Ya da âmil, *bi enne lehüm cennâtin* şeklinde takdir edilerek ifade mecrur konumunda olur. *Lehüm* kelimesindeki *lâm* ya sebep ya da sahiplik bildirir. *Cennât* (cennetler) kelimesi *cennet*in çoğuludur. Kelime aslında *cennün* mastarından, (*masdar-ı binâ-i*) *merre*dir. Herhangi bir kimse bir şeyi örttüğü vakit *cennehû* (onu örttü) denilir. Kelime iç içe geçmiş yoğun ve gölgelik yapan ağaçlar için mecazi anlamda kullanılmıştır. Çünkü bu ağaçlar ya bizatihi ya da yeryüzünde uzanan gölgeleriyle bir örtü gibi yeryüzünü örterek Güneş ışıklarının veya görüşün yeryüzüne ulaşmasını engellemektedir. Aynı şekilde içinde ağaçların bulunduğu arazi için de mecazen kullanılmaktadır. Zira o yer, sözü edilen ağaçlarla veya ağaçların gölgesiyle bir örtü olarak örtülmüştür. Kelime (bu ifade edilenlerin) toplamı için de (mecazen) kullanılmıştır. Çünkü bahsi geçen örtme bunlarla meydana gelmektedir. *Keşşâf*'taki ifade hepsine muhtemeldir.[1] *el-Envâr* müellifinin dikkate aldığı üzere bu kelimenin ilk önce ağaçlar sonrasında ağaçlarla örtülü arazi ve akabinde bunların toplamı için mecazi olarak kullanılması da uzak bir ihtimal değildir.[2] Nitekim bu, *Keşşâf*'ın ihtimallerinden biridir. Bir örtü (*vahdetü's-setra)* ifadesi ile kastedilen şudur: Ağaçların ve ağaç dallarının iç içe geçmesi ve yapraklarının çokluğu sebebiyle onların arasından ışıkların fazlaca geçmemesidir. Zira ışık onların arasından geçerse sözü edilen örtü birden fazla olacaktır. Örneğin her ağacın ve dalın bir örtüsü olur. Bu kelime daha sonra şeriat ıstılahında sevapların karşılığının verildiği yurt için kullanılmıştır. Yani mükâfat yurdu ve o yurdun bölümleri arasındaki ortak anlama isim yapılmış ve bunların tamamı bu isimle adlandırılmıştır. Öyle ki bütün cennetler (aslında) onun bir parçasıdır ve (hayır) amel işleyenlerin istidadına göre farklılaşır.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/229-230.
2 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/69.

وأنْ لا يقصد، فيصير المعنى: أن يعمل كلُّ أحد كلَّ الجماعات من الصالحات إلَّا ما ليس مكلَّفًا به. وقرينة التقييد على كلِّ تقدير اختلاف أحوالهم في التكاليف.

وفرق بين التبشير بالدخول في الجنات وبين الدخول فيها فيمكن أنْ لا يستحقَّ أحد التبشير إلَّا بالجمع بين الإيمان والعمل الصالح، ويستحقُّ الدخول، ولو بعد حين بمجرد الإيمان.

أنَّ لهم جنَّات؛ في محل النصب بنزع الخافض أو الجر بإضماره، أي: بأنَّ لهم جنات. واللام في **لهم** إمَّا للأجْل أو للمِلك. والجنَّات: جمع جنَّة، وهي في الأصل مرَّة من الجنِّ، بفتح الجيم مصدر، جَنَّه إذا ستره. نقلت إمَّا إلى الأشجار الملتفَّة المتكاثفة المظِلّة؛ لأنَّها تستر وجه الأرض بنفسها لمنعها شعاعَ الشمس أو البصرَ عن وصوله إليه، أو بظلِّها[1] بامتداده عليه سترة واحدة؛ أو إلى الأرض التي فيها الأشجار؛ لأنَّها مستورة بها أو بظلها سترة واحدة؛ أو إلى مجموعها إذ به يتحقَّق تلك[2] السترة، وعبارة **الكشاف** تحتمل الكلَّ.[3] ولا يبعد أنْ يعتبر أوَّلًا نقلها إلى الأشجار ثم إلى الأرض كما اعتبره صاحب **الأنوار**[4] ثم إلى مجموعها كما هو أحد احتمالات **الكشاف**. والمراد بوحدة السترة أنْ لا يتكثَّر بتخلُّل الشعاع فرج ما /[٩٣و] بين الأشجار والأغصان لالتفافها وكثرة أوراقها؛ فإنَّه إذا تخلَّلها صارت السترة سترات، لكلِّ شجر أو غصن مثلًا سترةٌ، ثم نقلت شرعًا إلى دار الثواب، أي: جعلت اسمًا للقدر المشترك بين مجموع دار الثواب وأجزائها، فينطلق عليها كلِّها، ففيها من حيث إنَّها كلُّ جنَّات هي أجزاء منها متعدِّدة بحسب استعدادات العاملين.

---

١ ب: تظلها.
٢ ب: ذلك.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ٢٢٩/١-٢٣٠.
٤ **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٦٩/١.

Eğer âyetteki "cennetler" kelimesiyle cüz'î (tikel) cennetler kastedilmişse bu, çoğulun çoğulu karşılaması ve fertlerin fertlere dağılımı kabilindendir. Bu durumda âyetin anlamı şudur: "Amel işleyen müminlerden her biri için ona has bir cennet bulunmaktadır ve bu cennet amel işleyenlerin çeşitlenmesine bağlı olarak çeşitlenir."

Şayet bu kelime ile küllî (tümel) dereceler kastedilecek olursa, cennetler amel işleyenlerin tabakalarına uygun olarak onlara dağıtılmış olur. Dolayısıyla her tabakada amel edenlerin ortak olduğu bir derece bulunacaktır. Bu durumda âyetin anlamı: "Amel işleyenlerin her bir tabakası için onları kuşatan bir derece bulunmaktadır." şeklinde olur. Her iki şekilde de kelimedeki tenvin, nekralık ve yüceltme anlamı vermektedir. Yani "künhüne vakıf olunamayan cennetler" demektir.

Yine bu kelime ile amel işleyenlerin tabakalarına karşılık olan cüz'î cennetlerin kastedilmesi de mümkündür. Bu yüzden her bir tabakanın fertleriyle orantılı bir şekilde her tabaka için farklı cennetler bulunmaktadır. O zaman tenvin ya yüceltme ya da tür bildirmektedir. Çünkü her tabakanın cennetler bir türden olur. O vakit bu ifade, herhangi bir şeyi dağıtma kabilinden olmaz.

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin altmış beşinci babının baş tarafında (İbnü'l-Arabî) (k.s.) şöyle söylemektedir: Hiçbir farz, nâfile ve hayır iş ya da haram ve mekruhu terk etmek yoktur ki ona (o eyleme ve terke) has bir cennet ve o cennet içinde ulaştığı bir nimet olmasın.[1] Bunu Peygamber'in hadisi de teyit etmektedir.[2] Buna göre amel işleyenlerden her biri için birden fazla cennet bulunacaktır. Bu durumda tenvin, yüceltme veya çokluk anlamı vermektedir.

1 İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/479.

2 Zikredilen kaynakta İbn Arabî şu hadisin metnini özetleyerek görüşüne delil getirmektedir: "Büreyde'den şöyle dediği nakledilmiştir: Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] (bir gün) sabahladı ve Bilal'i çağırarak: "Hangi amel sebebiyle benden önce cennette bulunmaktasın? Cennete ne zaman girsem önümde senin hışırtını duyuyordum. Dün gece de cennete girdim (yine) önümde senin hışırtını duydum. Bu esnada küp şeklinde altından ve balkonlu bir köşke uğradım ve "Bu köşk kimindir?" diye sordum. "Araplardan bir adamındır" dediler. "Ben de bir Arabım, bu köşk kimindir?" dedim "Kureyş'ten bir adamındır" dediler. "Ben de Kureyşliyim, bu kimin köşküdür?" dedim. "Muhammed [sallallâhu aleyhi ve sellem] ümmetinden bir adamındır" dediler. Bunun üzerine "Ben Muhammed'im, bu kimin köşküdür?" dedim. "Ömer b. el-Hattab'ındır" dediler. Bilal dedi ki: "Ey Allah'ın elçisi! Her ne vakit ezan okuduysam iki rek'at namaz kıldım. Ne zaman abdestim bozulduysa hemen oracıkta abdest aldım ve Allah'ın üzerimde iki rek'at (namaz) hakkının olduğunu düşündüm." Bunun üzerine Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem]: "Bu iki şeyle (oraya benden önce varıyorsun)" dedi." Tirmizî, "Menâkıb", 54.

فإنْ أريد بـ **الجنَّات** الجنَّات الجزئيَّة يكون من قبيل مقابلة الجمع للجمع، وتوزيع الآحاد على الآحاد. والمعنى: لكلِّ واحد من المؤمنين العاملين جنَّة تخصّه، فهي متعددة بحسب تعدُّد العاملين.

وإنْ أريد بها الدرجات الكليَّة يكون في مقابلة طبقات العاملين موزَّعة عليهم، فيكون لكلِّ طبقة درجةٌ يشتركون فيها. والمعنى: لكلِّ طبقة من العاملين[1] درجةٌ تعمُّهم. والتنوين في هاتين الصورتين للتنكير أو للتعظيم، أي: جنَّات لا يُكتنه كنهها.

ويمكن أنْ يراد بها الجنَّات الجزئيَّة في مقابلة طبقات العاملين، فيكون لكلِّ طبقة جنَّات متعدَّدة بحسب أفراد كلِّ طبقة، والتنوين حينئذٍ إمَّا للتعظيم أو النوعيَّة؛ لأنَّ جنَّات كلِّ طبقة من نوع واحد، وحينئذٍ لا يكون من التوزيع في شيء.

وفي الباب الخامس والستين من **الفتوحات المكيَّة** قدَّس الله سرَّه مصدرِها: ما من عمل من الأعمال من فريضة، ولا نافلة، /[٩٣ظ] ولا فعل خير، ولا ترك محرَّم، ومكروه إلَّا وله جنَّة مخصوصة، ونعيم خاصٌّ يناله من دخلها،[2] وأيَّد ذلك بحديث نبوي.[3] فعلى هذا، يمكن أنْ يثبت لكلِّ أحدٍ من العاملين جنَّات متعدِّدة، وحينئذٍ يكون التنوين[4] للتعظيم أو للتكثير.

---

١ ب: للعاملين.

٢ **الفتحات المكية** لابن عربي، ٤٧٩/١.

٣ في المصدر المذكور استدلّ ابن عربي على قوله بهذا الحديث مختصِرًا متنَه: «...حدثني أبي بريدة، قال: أصبح رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم فدعا بلالًا فقال: «يا بلال بم سبقتني إلى الجنَّة؟ ما دخلت الجنَّة قطُّ إلَّا سمعت خَشْخَشَتَكَ أمامي، دخلتُ البارحة الجنَّةَ فسمعتُ خَشْخَشَتَكَ أمامي، فأتيتُ على قصر مربَّع مشرِف من ذهب، فقلتُ: لمن هذا القصرُ؟ فقالوا: لرجل من العرب، فقلت: أنا عربيٌّ، لمن هذا القصرُ؟ قالوا لرجل من قريشٍ، فقلت: أنا قرشيٌّ، لمن هذا القصرُ؟ قالوا: لرجل من أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم، فقلت: أنا مُحَمَّدٌ، لمن هذا القصرُ؟ قالوا: لعُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ». فقال بلالٌ: يا رسول الله ما أَذَّنتُ قطُّ إلَّا صلَّيتُ رَكعتين، وما أصابني حدثٌ قطُّ إلَّا توضَّأت عندها ورأيت أنَّ للهِ عليَّ رَكعتين. فقال رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «بِهِمَا» **الجامع الكبير** للترمذي، المناقب ٥٤.

٤ ب – التنوين.

Sonra bilesin ki birtakım kâmil insanlar için serbestlik ve sınırsızlık söz konusudur. Yine bu kişiler cennetlerdeki bütün derecelerde -hatta cehennemlerdeki bütün derekelerde- oraya uygun bir şekilde ortaya çıkabilir. Fakat bu kişiler, cehennemlerdeki derekelerde acı çekmez bilakis lezzet alır. Şöyle de denilmiştir: Bu, hadiste bahsi geçen, "Cebbâr'ın ayağını cehenneme koyması" ifadesiyle kastedilen anlamdır.[1] Cennetlerde bu sûretlerde bulunan kişiler için varlıkların var edilmesi ile onun cennetinin bundan daha az olmadığı kastedilmesi uygundur. Yoksa cennetler bu hususa münhasır değildir. Yahut bu kâmil insan, bütün mazharlara göre farklı bir şahıs halini alır.

Meşhur olan, cennetin sekiz derecesinin bulunmasıdır. *el-Fütûhât* müellifinin zikredilen babta saydığı üzere cennet'in en üst derecesi Adn cenneti'dir ki orada insanların Hakk Teâlâ'yı görmek için toplandığı bir tepe bulunur. Onun altında Firdevs cenneti vardır. Sonra sırasıyla Huld cenneti, Naîm cenneti, Me'vâ cenneti, Dârusselâm, daha sonra ise Dârulmukâme bulunur.[2]

Vesîle ise Adn cenneti'ndeki en yüksek derecedir. O, Allah Resulü'ne [sallallâhu aleyhi ve sellem] aittir ve ümmetinin duasıyla ona verilir. Hakk Teâlâ bunu gizlediği bir hikmet sebebiyle yapmıştır. Buna göre cennet kelimesinin çoğul yapılmasının sebebi cennetlerin bu derecelere göre farklılaşmasıdır. Âyetin anlamı şöyle olur: "*Onlar için vardır.*" Yani onların tamamı için künhüne vâkıf olunamayacak farklı cennetler bulunmaktadır ki o da Allah Teâlâ'nın isteğine uygun olarak herkese dağıtılan derecelerdir.

Onların cennete girmeleri için iman ve salih amelin, inkâr etmek ve inkâr üzere ölmek suretiyle boşa gitmemesi şart koşulmamıştır. Konuyla ilgili şu ve benzer âyetlerle yetinilmiştir: "*Aranızda kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse işte bunların amelleri boşa çıkmıştır.*"[3]

Müslümanların geneli cennet'in ve cehennem'in şimdi yaratılmış olduğu fikrindedir. Mutezile ise onlara muhalefet etmektedir. Bu tartışma meşhurdur ve her taraf kendine göre delil kabul ettiği hususları kendi görüşünde hüccet olarak getirir. Bu konu kelam kitaplarında yer almaktadır. *el-Fütûhât* müellifi şöyle söylemektedir:

---

1 Bu konuda lafızları farklılaşan birçok hadis bulunmaktadır. Ancak bunlardan sadece birine işaret etmekle yetiniyoruz: "Enes'ten [radıyallâhu anh] rivayet edildiğine göre Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] şöyle buyurmaktadır: (İnsanlar) ateşe atılırlar. Cehennem "Yok mu daha fazla!" der. Bu hal, O ayağını onun üstüne koyuncaya kadar devam eder. Daha sonra cehennem "Yeter!" der." Müslim, "el-Cenne ve Sıfatü Ni'amihâ ve Ehlihâ", 13, h.nr: 2846, 2848.

2 İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/481.

3 Bakara, 2/217.

ثم اعلم أنَّ لبعض الأناسي الكاملين السراح والإطلاق، وله التمكُّن من الظهور في كلِّ درجة من الجنان بمظهر يناسبها بل في كلِّ دركة من النيران؛ ولكن من غير أنْ يتألَّم بها بل يلتذُّ. قيل: وهذا هو المراد بوضع قدم الجبَّار في جهنم كما ورد في الحديث.[1] فينبغي أنْ يراد بإثبات ما أثبت لمن أثبت له في هذه الصور من الجنَّات أنَّ جنَّته ليست أقلَّ من ذلك لا أنَّها منحصرة فيه، أو يجعل ذلك الكامل بحسب كلِّ مظهر شخصًا آخر.

والمشهور أنَّ للجنَّة ثماني درجات: أعلاها، على ما عدَّه[2] صاحب **الفتوحات**[3] في الباب المذكور، جنَّة عدن التي فيها الكثيب الذي يكون اجتماع الناس فيه لرؤية الحقِّ تعالى، والتي تليها جنَّة الفردوس، ثم جنَّة الخلد، ثم جنَّة النعيم، ثم جنَّة المأوى، ثم دار السلام، ثم دار المقامة.[4]

وأمَّا الوسيلة فهي أعلى درجة في جنَّة عدن، وهي لرسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم حصلت له بدعاء أمَّته، فعل ذلك الحقُّ سبحانه لحكمة أخفاها، فعلى هذا يمكن أنْ يكون سبب جمعيَّة الجنَّات تعدُّدها بحسب هذه الدرجات، ويكون المعنى: **أنَّ لهم**، أي: لجميعهم /[٩٤و] جنَّات متعددة لا يُكتنه كنهها، وهي هذه الدرجات المتوزَّعة على الجميع كما شاء الله سبحانه.

وإنَّما لم يشترط[5] دخولهم في الجنَّات بعدم إحباط الإيمان والعمل الصالح بالكفر والموت عليه استغناء بقوله: وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ [البقرة، ٢١٧/٢] وأشباه ذلك.

وجمهور المسلمين على أنَّ الجنَّة، والنار مخلوقتان الآن، وخالفتهم المعتزلة. والخلاف مشهور وكلُّ واحد من الطائفتين يحتجُّ فيما ذهب إليه بما يراه حجَّة عنده، وهو مذكور في الكتب الكلاميَّة. وقال صاحب **الفتوحات** رضي الله عنه:

---

١ في هذا الموضوع أحاديث كثيرة تختلف ألفاظها؛ لكن نكتفي الإشارة إلى أحد منها، هو: «عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يلقى في النار وتقول: هل من مزيد حتى يضع قدمه فتقول: قط قط.» **صحيح البخاري**، التفسير ٥٠؛ **صحيح مسلم**، الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٣، رقم الحديث: ٢٨٤٦، ٢٨٤٨.

٢ ب: عدَّاه.

٣ ب: المفتوحات.

٤ **الفتحات المكية** لابن عربي، ٤٨١/١.

٥ ب: يشتر.

> "Bize ve keşf ve marifet ehli olan arkadaşlarımıza göre cennet ve cehennem hem yaratılmış hem de yaratılmamıştır. 'Yaratılmıştır' ifademizle (kastedilen husus şudur:) Bir adam sanki bir mesken yapmak istemiş ve sadece o meskeni kuşatan bütün duvarları inşa etmiştir. Bundan dolayı (o adam için): "Bir mesken yaptı." denilir. Fakat onun içine girdiğinde bir gök ve alanı kuşatan duvarlardan başka bir şey görmez. Bundan sonra ise oturacak kişilerin ihtiyaçlarına göre orada evler kurar."[1]

O evler, tafsilatı bakımından yalnızca sâkinlerinin onun içine girmesinden sonra yaratılacaktır. Ne var ki duvarları ve surları bakımından o daha önceden yaratılmıştır.

"*Altından ırmaklar akan*" bu ifade "*cennetler*" kelimesinin sıfatıdır. Yani "ağaçlarının altından" demektir. Ya da "*cennetler*" veya ona işaret eden zamir ile iç içe geçmiş ağaçlar kastedilmiştir. *Min* harfi ise ya ibtidâiyye ya da teb'îdiyyedir. Çünkü o su, bütün ağaçların altından akmaz bilakis onların bir kısmının altından akar. *Enhâr* kelimesi *nehr* veya *neher* kelimesinin çoğuludur. *Neher* şeklindeki telaffuz daha fasihtir. O, tıpkı Nil ve Fırat gibi çaydan büyük denizden küçük olup suyun içinden aktığı geniş alandır. Terkip kullanım genişliği sağlamak içindir. *Lâm* ise umum ve istiğrâk anlamı kastetmeksizin cins ifade etmektedir. Tıpkı "falanca kişinin, içinde akar su bulunan bir bahçesi vardır." ifadesinde olduğu gibi. Yahut *lâm* tamlamanın yerine kullanılmıştır. Yani "onun nehirleri" demektir. Fakat Kufelilerin mezhebi tercih edilir. *Keşşaf* müellifi şu ifadelerinin bulunduğu yerde bunu kabul etmemektedir: Allah Teâlâ'nın "*Kuşkusuz Câhîm varılacak yerdir.*" âyetinin[2] anlamı: "Kuşkusuz Câhim onun varacağı yerdir." şeklindedir. Nitekim "gözünü kapat" anlamını kastederek bir adama: *Gudda't-taraf* (gözü kapat) dersin. *Elif-lâm* (burada olduğu gibi) izâfete bedel olarak gelmemiştir. Fakat yoldan çıkmış kişinin "varılacak yerin" ehli olduğu ve kişinin başkasının gözünü kapamayacağı bilindiği vakit bu dil kullanımlarında izâfet anlamı terk edilir.[3] Ya da *lâm* ahd içindir ve Allah Teâlâ'nın "*…suyu bozulmayan ırmaklar…*"[4] âyetinde bahsi geçen nehirlere işaret etmektedir. Şöyle de söylenilmiştir: Bu, ma'rifeden önce nekranın zikredilmesine dayanmaktadır. Bu kapalı bir durum değildir.

---

1 İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/448.
2 Nâzi'ât, 79/39.
3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/310.
4 Muhammed, 47/15.

وأمَّا عندنا، وعند أصحابنا من أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان، غير مخلوقتين. فأمَّا قولنا مخلوقة فكرجل أراد أنْ يبنيَ دارًا فأقام حيطانها كلَّها الحاوية عليها خاصة، فيقال: قد بنى دارًا فإذا دخلها لم ير إلَّا سورًا دائرًا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها.[1]

٥ فهي بتفاصيل بيوتها غير مخلوقة إلَّا بعد دخولهم، وإنْ كانت بحسب حيطانها وسورها مخلوقةً قبل ذلك.

تجري من تحتها الأنهار؛ صفة لـ**جنَّات**، أي: من تحت أشجارها أو يراد بالجنَّات أو ضميرها الأشجار الملتفَّة. و**مِنْ**: إمّا ابتدائيَّة أو تبعيضيَّة، فإنَّ الماء لا يجري في جميع أسافل الأشجار بل في بعضها. والأنهار جمع نهر بالسكون ١٠ أو بالفتح، وهو الأفصح،[2] وهو المجرى /[٩٤ظ] الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل، والفرات، والتركيب للسعة. واللام فيها للجنس من غير قصد إلى العموم والاستغراق، كما في قولك: لفلان بستان فيه الماء الجاري، أو بدل من الإضافة، أي: أنهارها؛ لكنَّه مذهب كوفي مرجوح، وقد منعه صاحب **الكشاف** حيث قال في قوله تعالى: فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى [النازعات، ٣٩/٧٩]، المعنى: ١٥ فإنَّ الجحيم مأواه، كما تقول للرجل: غُضَّ الطرف، ويريد طرفك، وليس الألف واللام بدلًا من الإضافة؛ ولكن لمَّا عُلم أنَّ الطاغي[3] هو صاحب المأوى، وأنَّه لا يغضُّ الرجل طرف غيره تُركت الإضافة،[4] أو للعهد إشارة إلى الأنهار المذكورة في قوله تعالى: أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ [محمد، ١٥/٤٧]، الآية. وقيل: هذا مع توقُّفه على سبْق ذكر المنكَّر على المعرَّف فيه بعد لا يخفى.

---

١ **الفتحات المكية** لابن عربي، ٤٤٨/١.
٢ ب: الأصح.
٣ ب: الطاعي.
٤ **الكشاف** للزمخشري، 6/310.

"Akma" eyleminin "nehirler"e isnat edilmesi; I-İzmâr yoluyla olabilir. Yani kastedilen nehirlerin suyunun akmasıdır. II-Mekân isminin o mekânda bulunana müfred mecaz kabilinden verilmesi yoluyla olabilir. III-Bir mekânda bulunan kişinin eyleminin mekana mecazen isnat edilmesi yoluyla olabilir. Cennetler, altından ırmakların akmasıyla nitelenmiştir. Çünkü bağlar ve bahçeler her ne kadar en güzel şeyler ise de içlerinden su akmadığında sanki ruhsuz heykeller ve cansız resimler gibi olur. İşte bundan dolayı Allah (bu özelliği) cennet'in diğer niteliklerinin önüne almıştır. Mesrûk'tan şöyle bir görüş rivayet edilmiştir: Cennetin nehirleri *uhdûd* (oyuklar) olmaksızın akar.[1] *Uhdûd*, yerde bulunan uzun yarık demektir.

"*Oranın ürünlerinden kendilerine her rızık verilişinde*" bu ifade "cennetler" kelimesinin ikinci sıfatıdır. İki sıfat arasında atıf harfinin terk edilmesi bu niteliklerin her birinin bağımsız bir şekilde sıfat olduğuna işaret etmek içindir. Diğer bir ihtimale göre de bu ifade istînâftır. Sanki "Onlar için cennetler bulunmaktadır." denildiğinde dinleyenin gönlünde o cennetlerin ürünlerinin dünyadaki mahsuller gibi mi yoksa başka türden mi olduğu sorusu canlanır. Böylece mesele açıklığa kavuşturulur. Başka bir ihtimale göre ifade mahzuf bir mübtedânın haberi olur. *Hiye* (o) veya *hüm* (onlar) zamirinden biri mübtedâ olarak takdir edilir. Bu mübtedâsı mahzuf olan cümle eğer sıfat ya da istînâf kabul edilirse zamirin takdiri istidrâken olur. Şayet sözün başlangıcı kabul edilirse ne sıfat ne de istînâf olur. Bu durumda herhangi bir tartışma olmaksızın bu şekilde olur. Şöyle de denilmiştir: *Hiye*nin takdir edilmesiyle sıfat anlamı belirginleşir. *Hüm* zamirinin takdiriyle de istînâf durumu güç kazanır. İstidrâk ise yoktur. Bu görüşün zayıf olduğu kapalı değildir.

Minhâ ve *min semeratin* ifadelerindeki *min* harfi mesafenin başlangıcı anlamını verir. Ne var ki birinci ifade mutlak anlamda rızka müteallaktır. İkincisi ise rızkın cennetlerde bulunması ile mukayyed olarak rızka müteallaktır. Mutlak fiil -ki bununla *ruzikû* (onlara rızık verildi) fiilini kastediyorum- cennetlerden başlatılır. Cennetlerden başlamak suretiyle takyid edildiğinde ise ürünlerden başlatılması kabul edilir. Bu nahivcilerin kabul etmediği şu durum gibi değildir: Aynı anlamdaki iki harfi cer sadece ibdâl ve tebeiyye amacıyla kullanıldığında tek bir fiile müteallak olabilir. Böyle bir durum bu âyet-i kerimede söz konusu değildir.

1 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/69.

وإسناد الجري إليها إمَّا على الإضمار، أي: ماؤها، أو على التجوُّز في المفرد بإطلاق اسم المكان على المتمكِّن، أو في الإسناد بإسناد فعل المتمكِّن إلى المكان. وإنَّما وُصفت الجنَّات بجري الأنهار من تحتها؛ لأنَّ البساتين والرياض، وإنْ كانت أحسن شيء، إذا لم يجر فيها الماء كانت كتماثيل لا أرواح فيها، وصور لا حياة لها، ولهذا قدَّمه على سائر نعوتها، وعن مسروق: أنَّ أنهار الجنَّة تجري من غير أخدود.[1] والأخدود[2] الشَّق المستطيل في الأرض.

كلَّما رزقوا منها من ثمرة رزقًا؛ صفة ثانية لـ**جَنَّات**، وقد ترك العاطف بينهما إشارةً /[٩٥و] إلى أنَّ كلَّ واحد منهما صفة على الاستقلال، أو استئناف كأنَّه لمَّا قيل: أنَّ لهم جنَّات وقع في قلب السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا أم أجناس أُخر فأزيح بذلك، أو خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: «هي» أو «هم»، وأورد عليه أنَّ تلك الجملة المحذوفة المبتدأ[3] إنْ جعلت صفة أو استئنافًا كان تقدير الضمير مستدركًا. وإن جعلت ابتداء كلام لا يكون صفةً ولا استئنافًا فليكن كذلك بلا خلاف. وقد يقال: بتقدير «هي» يظهر معنى الوصفيَّة، وبتقدير «هم» يتقوَّى شأن الاستئناف، فلا استدراك، ولا يخفى ضعفه.

و»مِن» في **منها**، و **من ثمرة** كليهما، لابتداء الغاية إلَّا أنَّ الأولى متعلَّقة بالرزق مطلقًا، والثانية بالرزق مقيَّدًا بكونه من الجنَّات. فالفعل المطلق، أعني: **رُزقوا**، جُعل مبتدئًا من الجنَّات، وبعد تقييده[4] بالابتداء منها جعل مبتدئًا من الثمرة، فليس ذلك ممَّا منعه النحاة من أنَّه لا يتعلَّق بفعل واحد حرفا جرٍّ يتَّحدان في المعنى إلَّا على قصد الإبدال والتبعيَّة، ولا مجال له في الآية الكريمة؛

---

١ ب: أحدود. | **أنوار التنزيل** للبيضاوي، ٦٩/١.
٢ ب: والأحدود.
٣ ب: المبتدأة.
٤ ب: تقييدها.

Çünkü bu iki harf-i cer tek bir fiile müteallak değildir. Bilakis mutlak ve mukayyed anlamlarıyla birbirinden farklılaşan iki fiile müteallaktır. Bununla birlikte burada ibdâli doğru bulmayan görüşü menedenlere göre onu sıfat olarak takdir etmek suretiyle birincisinden bedel yapmak caiz olabilir. Yani takdiri "cennetlerde bulunan ürünlerden" şeklinde olur. Her ikisi de "onlara rızık verildi" fiilinin *zarf-ı lağv*ıdır. Dolayısıyla birinciyi *rizkan* kelimesinin ikinciyi de ondaki zamirin hali yapmaya ihtiyaç yoktur.

Min harfinin, ibtidâiyye olması durumunda *semerât*/ürünler ile kastedilen fert değil de türdür. Çünkü fert, *rizkan* kavliyle kastedilen rızıklandırılmış kişidir. Bizzat mübtedâ olması doğru değildir. Zira ifadenin tamamının onun bir parçasının başlangıcı kabul edilmesi suretiyle tekellüfe girmek gerekecektir. Bu görüşün zayıf olduğu açıktır. *Min semeratin* ifadesinin ikinci mef'ûlün açıklaması/beyânı olması caizdir. Kastettiğim: "Rızıklandırılan anlamındaki rızık"tır.

Birinci zarf, *zarf-ı lağv*dır. İkincisi ise *zarf-ı müstekarr*dır ki *rizkan* kelimesinin hâlidir. Bunun *ra'eytü minke eseden* (sende bir arslan gördüm) cümlesindeki gibi olması caizdir. Burada *min* harfi *ibtidâiyye* ve *tecrîdiyye*dir. Bu durum, *min*in *beyâniyye* olmasından daha belâgatlıdır. Çünkü *beyâniyye*, özlü anlatımdan sonra sözü açmaya yarar ki bu daha fazla açıklama içerir. *Tecrîdiyye* ise ürünün rızıklandırılanın sıfatı olması açısından tam olduğunu ifade eder. Öyle ki ondan başka bir rızkın anlaşılması da mümkündür. Bununla birlikte mâna "Onun kendisi rızıktır." şeklindedir. Bu zarf bazılarına göre *lağv*dır. Çünkü onun müteallakı hususi bir fiildir ki o da *intizâ'* (çıkarmak) fiilidir. Bazılarına göre de *müstekarr*dır. Zira bu iddia, şu şekilde delillendirilebilir: Karîne fiilin hususiliğine delâlet ettiğinde, ilgili fiil zarfta süreklilik kazanır. Dolayısıyla umumîliğe ihtiyaç duymaksızın (*zarf-ı*) *müstekarr* olur. Onun *zarf-ı lağv* olması da zannîdir. Fakat fiilin hususiliği sebebiyle değil *raeytü min-ke eseden* cümlesinde olduğu gibi *min* harfinin *ra'eytü* (gördüm) fiiline müteallak olması dolayısıyladır. Yoksa *ra'eytü min-ke fi'len hasenen* cümlesinde olduğu gibi mukadder bir fiile müteallak olduğu için değildir. Çünkü buradaki *min* ibtidâiyyedir ve *ra'eytü*ye müteallaktır. İki durum arasında şöyle bir fark vardır: İkinci örnekte muhatap için güzel bir fiilin düşünülmesine ihtiyaç bulunmamaktadır.

فإنَّهما ليسا متعلَّقين بفعل واحد؛ بل بفعلين مختلفين بالإطلاق والتقييد، مع أنَّه لقائل أنْ يمنع عدم صحَّة الإبدال ههنا فإنَّه يجوز أنْ يكون بدلًا من الأولى بتقدير صفة، أي: من ثمرة كائنة منها، وكلا الظرفين[1] لغو لـ**رزقوا**؛ فلا حاجة إلى أنْ / **[٩٥ظ]** يجعل الأوَّل حالًا من **رزقًا**، والثاني من ضميره فيها.

والمراد بالثمرة على تقدير أنْ يكون «مِن» ابتدائيَّة النوع لا الفرد؛ لأنَّ الفرد هو المرزوق المراد بقوله **رزقًا**، ولا يصحُّ أنْ يكون مبتدأ لنفسه، فلا بدَّ أنْ يتكلَّف ويجعل كلَّه مبدأ لقطعة منه ولا يخفى ركاكة ذلك، ويجوز أنْ يكون **من ثمرة** بيانًا للمفعول الثاني، أعني: رزقًا الذي هو بمعنى المرزوق.

فالظرف الأوَّل لغو، والثاني مستقرٌّ وقع حالًا من **رزقًا**، ويجوز أنْ يكون من قبيل: رأيت منك أسدًا، على أنْ يكون من ابتدائيَّة تجريديَّة، وذلك أبلغ من أنْ يكون بيانيَّة؛ لأنَّ البيانيَّة تفيد التفصيل بعد الإجمال، وهو مبالغة في التفسير. والتجريديَّة تفيد أنَّ الثمرة في صفة المرزوقيَّة كاملة بحيث يمكن أنْ ينتزع منها رزق آخر مع أنَّ المعنى: أنَّها نفسَها رزقٌ، وهذا الظرف عند بعض[2] لغو؛ لأنَّ متعلَّقه فعل خاصٌّ وهو الانتزاع، وعند بعض مستقرٌّ؛ لأنَّ التحقيق أنَّه[3] إذا دلَّ القرينة على خصوص فعل استقرَّ ذلك الفعل في الظرف،[4] فيكون مستقرًّا من غير احتياج إلى عمومه، وظنِّي أنَّه لغو لكن لا لخصوص الفعل بل لأنَّ «مِن» في مثل: رأيت منك أسدًا، متعلَّق برأيت، لا بفعل مقدر كما في قولك: رأيت منك فعلًا حسنًا، فإنَّ «مِن» فيه ابتدائيَّة متعلَّقة برأيت، والفرق بينهما أنَّ في المثال الثاني لا احتياج إلى انتزاع فعل حسن من المخاطب في الوهم؛

---

١ ب: الطرفين.
٢ ب: البعض.
٣ ب – أنَّه.
٤ ج: الطرف.

Zira o fiil, birinci örnektekinden farklı olarak gerçekte ondan zaten sâdır olmuştur. Konuşan kişinin tasavvurunda muhatabından bir *esed* (aslan) çıkarmasının doğruluğu, bu ifadenin mübalağa için olmasına bağlıdır. Buna sadece kelamın sıhhati için ihtiyaç duyulur. Yoksa söz diziminde takdir edilmiş olması bakımından ihtiyaç duyulmaz. Bilakis söz diziminde onun takdir edilmemesi, istenilen mübalağalı anlama delâlet etme açısından daha uygundur. Her iki takdirde de *semera* (ürün) kelimesi ile tür ve ferdin kastedilmesi mümkündür.

Bazıları da *min-hâ* terkibinin *rizkan* kelimesinden önce gelip onun hâli olmasını; *min semeratin* ifadesinin ise gizli bir sıfat -yani *min-hâ-* takdiriyle ondan bedel olmasını caiz görürler. Veya *min semeratin* haldir. *Min-hâ* ise (*zarf-ı*) *lağv*dır. Özetle (dilciler) bu ikisini birbirinden bağımsız bir şekilde *zarf-ı lağv* kabul etmemektedirler. Bu ikisi de nahivcilerin kabul ettiği şeylerdendir. Bazıları da şu görüşü kabul etmektedirler: *Min semeratin* ifadesindeki *min*, *teb'îdiyye*dir. Dolayısıyla *ruzikû* fiilinin mef'ûlüdür. *Rizkan* ise vurgu amaçlı mef'ûl-i mutlaktır.

"*Bu bize verilen rızık!" derler.*" Yani bu rızıklardan duyuyla algıladığımız şeyler tat bakımından değil ama şekil ve renk bakımından daha önce bize verilen rızıklar gibidir. Tıpkı "Zeyd aslandır." teşbihinde olduğu gibi burada benzetme edatı ve benzetme yönü mübalağa amacıyla düşürülmüştür. Eğer bu ifadenin, onların rızıklandırıldıkları ürünlerin türüne işaret ettiği kabul edilirse o zaman teşbihi dikkate almaya gerek kalmaz. Çünkü âhirette rızık olarak verilenlerin türü dünyadakilerle aynıdır. Fakat onunla birlikte sıfat zikredilmediğinde, onun mevcut bulunan ve hissedilebilir bir şeye işaret etmesi, bu durumu zayıflatır. Ki o mevcut bulunan ve hissedilebilir şey tikel bir zâttır, tümel bir mahiyet değil. Zaten âyetteki *müteşâbihen* (benzer şekilde) kelimesi de buna uygun değildir. Çünkü bu kelime aynîliğe değil benzerliğe delâlet eder.

"*Daha önceden (verilen)*" yani "Bundan önce dünyadayken" demektir. Bu iki ürün birbirine benzer yapılmıştır. Çünkü insan tabiatı alışkın olduğu şeye daha fazla meyyaldir ve onu elde etmede daha hızlı davranır. (Nimetlerin) ayırt edici özelliğinin varlığı ve alışkın olunan o şeyde nimet(-lendirmen)in en zirve noktasına ulaşması daha açık bir husustur. Çünkü o eğer cins olsaydı onun sadece bu şekilde olabileceği zannına sahip olunamazdı. Aynı şekilde bu alışkın olunan nimet, nefsin daha fazla hoşuna gidip onu daha fazla şaşkına çevirmektedir.

لأنَّه صادر عنه /[٩٦و] في الواقع بخلاف المثال الأوَّل، فإنَّ[١] وجه صحَّة انتزاع المتكلِّم في وهمه أسدًا من المخاطب للمبالغة، فالانتزاع إنَّما احتيج إليه لصحَّة الكلام لا أنَّه مقدَّر في نظمه؛ بل عدم تقديره في النظم أدلُّ على المبالغة المطلوبة منه، وعلى هذين التقديرين، يمكن أنْ يراد بالثمرة النوع والفرد.

٥ وذهب بعضهم إلى أنَّه يجوز أنْ يكون **منها** حالًا من **رزقًا** مقدَّمًا، و**من ثمرة** بدل منه بتقدير صفة محذوفة، أي: **منها**؛ أو يكون **من ثمرة** حالًا، و**منها** لغوًا، وبالجملة لا يجعلان لغوين مستقلَّين، فلا يكونان ممَّا منعه النحاة. وذهب بعضهم إلى أنَّ مِنْ في **من ثمرة** تبعيضيَّة فيكون مفعولًا لـ**رزقوا**، و **رزقًا**[٢] مفعولًا مطلقًا للتأكيد.

قالوا هذا الَّذي رزقنا؛ أي: هذا الظاهر المحسوس من المرزوق كالمرزوق
١٠ الذي رُزقناه في الشكل، واللون، لا في الطعم. فحذف اداة التشبيه ووجهه للمبالغة كما في: زيد أسد. وإنْ جعل هذا إشارة إلى نوع ما رزقوا لا حاجة إلى اعتبار التشبيه؛ فإنَّ نوع المرزوق في الآخرة هو نوع المرزوق في الدنيا؛ لكن يخدشه أنَّ هذا إذا لم يذكر معه الوصف كان إشارة إلى المحسوس الحاضر، وهو الذات الجزئيَّة لا الماهيَّة[٣] الكليَّة، وأيضاً لا يلائم قوله: **متشابهًا** فإنَّه يدلُّ على المشابهة
١٥ لا العينيَّة.

من قبل؛ أي: من قبل هذا في الدنيا، وإنَّما جعل الثمران[٤] متشابهين؛ لأنَّ الطبع إلى المألوف أميل، وإلى تناوله أسرع، ووجود المزيَّة وبلوغ النعمة إلى / **[٩٦ظ]** غايتها فيه أظهر، إذ لو كان جنسًا لم يُعهد ظنٌّ أنَّه لا يكون إلَّا كذلك، وأيضاً إعجاب النفس به[٥] واستغرابه له أشدُّ.

---

١ ب: فإنّه.
٢ ب: أو رزقًا.
٣ ج: المهيَّة.
٤ ب: الثمرات.
٥ ش – به.

Ya da (bir diğer ihtimale göre bundan önce) "cennetteyken" demektir. Nitekim şöyle rivayet edilmektedir: Cennet ürünleri hasat edildiklerinde Allah onların yerine benzerini koyar. Bunun üzerine, meselenin kendileri için karışık bir hal alması, bu durumu garipsemeleri ve hoşlarına gitmesi sebebiyle (cennet ehli): Bu daha önce bize verilen rızıktır derler.[1] Yoksa ("her ne vakit" anlamındaki) *küllemâ* kelimesinin gerektirdiği üzere böylesi bir sözün ilk kez söylenmesinin bir anlamı olmayacaktır.

"*Bu rızık ona benzer olarak verilmiştir.*" Cennetin sıfatları arasında bulunan ve cennet ehlinin söylediklerini onaylama amacıyla gelen ara cümledir. *Kad* kelimesinin takdir edilmesi suretiyle "*dediler*" kelimesinin öznesinin hâli olduğu da söylenmiştir. Birinci görüşe göre *bi-hî* ifadesindeki zamir dünya ve âhiretteki rızıkların her birini kuşatan cinse dönmektedir. Bu durum, söz konusu ifadenin öncesinde söylenenlerin içeriğinden anlaşılır. Bunda cinsin tek olması açısından birliktelik; türün iki olması bakımından çokluk yer almaktadır. Zamirin tekil olması birinci ihtimal itibariyledir. *Müteşabihen* (benzer bir şekilde) kelimesinin failin birden fazla olmasını gerektirip onun hâli olması ise ikinci ihtimal itibariyledir. Anlam şöyle olmaktadır: "O verilmiştir." Yani bu (nimet) cinsi, her biri kendi türünde bulunan diğer (nimetlere) benzer olduğu halde verilmiştir." demektir. Zamir, ikinci ihtimale göre ve bu yorumla birlikte rızka dönmektedir.

"*Onlar için orada tertemiz eşler de vardır.*" *Zevc* kelimesinin hem eril hem dişil kullanımı vardır. Aslında o, kendi cinsinden eşi bulunan varlıklar için kullanılır. Çarığın eşi gibi. "İman eden erkekler" sözü eğer tağlîb üslûbuyla hem erkek hem de kadın müminleri kapsıyorsa "onlar için eşler vardır" sözünün anlamı şöyle olur: Erkekler için kadın cinsinden eşler; kadınlar için de erkek cinsinden eşler vardır. Bu söz her ne kadar sadece mümin erkeklerle iktifa edilip onlara has kılınmış olsa da mümin kadınların durumu erkeklerin haline kıyasla bilinebilir. Dolayısıyla anlam "Müminler için temiz eşler vardır" olur.

(*Mutahharatün* kelimesi) abdest alan/çokça temizlenen(ler) anlamında *muttahiratün* şeklinde de okunmuştur. Bu, (yukarıda sözü edilen) ikinci ihtimali desteklemektedir. Çünkü birinci ihtimale göre bu kelimenin kurallı olarak geleceği şekil *mutahherûn*dur. (Dil kulanımlarında) kadınların erkeklere baskın kılınması alışılmış bir durum değildir.

---

1 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/409-410; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 6 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/86.

أو في الجنَّة لما روي: أنَّ ثمار الجنَّة إذا جُنيت بدَّل الله مكانها مثلها، فقالوا: **هذا الذي رزقنا من قبلُ** لاشتباه الأمر عليهم، أو لاستغرابهم إيَّاه، وابتهاجهم به،[1] وفيه أنَّ قول ذلك في المرَّة الأولى لا معنى له كما يقتضيه عموم **كلَّما**.

وأتوا به متشابهًا؛ جملة معترضة بين صفات الجنَّة لتقرير ما قالوا. وقيل: حال، بتقدير قد مِن فاعل **قالوا**.[2] ومرجع الضمير في **بِهِ** على الوجه الأوَّل جنس المرزوق الشامل لكلٍّ من مرزوق الدنيا والآخرة؛ فإنَّه يفهم من مضمون ما تقدَّم، ففيه من حيث وحدته الجنسيَّة توحيد، ومن حيث اثنينيَّة النوعيَّة تعدُّد. فإفراد الضمير للجهة الأولى، وجعل **متشابهًا** المقتضى تعدّد الفاعل حالًا عنه بالاعتبار الثاني، والمعنى: وأتوا به، أي: بهذا الجنس حال كونه مشابهًا في كلٍّ من نوعيَّة نفسه في الآخر، ومرجعه على الوجه الثاني هو الرزق بالتأويل المذكور.

ولهم فيها أزواج مطهَّرة؛ الزوج: يقال للذكر والأنثى. وهو في الأصل لما له قرين من جنسه كزوج الخفِّ، فـ**الَّذِينَ آمَنُوا** إنْ كان شاملًا للمؤمنين والمؤمنات تغليبًا فمعنى لهم أزواج أنَّ للذكور أزواجًا من جنس الإناث، وللإناث أزواجًا من جنس الذكور. وإنْ كان خاصًّا بالمؤمنين اكتفاء بهم؛ لأنَّه يعرف حال المؤمنات بالقياس إلى حالهم؛ فمعناه: إنَّ للمؤمنين أزواجًا[3] /[٩٧و] مطهَّرة.

وقرئ: مُطَّهِرَة، بتشديد الطاء وكسر الهاء، بمعنى مُتَطَهِّرَة، ومُطهَّرات، وهي يؤيِّد الاحتمال الثاني؛ لأنَّ القياس على الاحتمال الأوَّل مطهَّرون، فإنَّه لم يعهد تغليب النساء على الرجال.

---

١ **جامع البيان** للطبري، ٤٠٩/١-٤١٠؛ **النكت والعيون** للماوردي، ٨٦/١.
٢ ب - وقيل: حال، بتقدير قد مِن فاعل قالوا.
٣ ب: أزواج.

Mutahharatün kelimesi *tâhiratün* ve *mutetahhiratün* kelimelerinden daha belâğatlıdır. Çünkü onları temizleyen birinden haber vermektedir. O da Allah Teâlâ'dan başkası değildir. Onların temizlenmesiyle kastedilen şey, kadınlara has olan hayız, istihaze gibi kirler ve kadınlara özgü olmayan pisliklerden temizlenmiş olmalarıdır. Fiil mutlak olarak geldiği için onun mefhumu içerisine "yerilen huylar ve kötü fiillerden temizlenme" anlamı da girebilir. Sıfat, mevsufu gibi çoğul yapılmamıştır. Böylece erkekler ve kadınları kapsamak üzere *cemâ'at* (topluluk) şeklinde yorumlanarak tekil bir formda getirilmiştir. Bu fasih bir lehçedir.

"*Onlar orada ebedî kalacaklardır.*" Yani sürekli kalacaklardır. *Hulûd,* hem kesintili hem de kesintisiz olarak uzun müddet kalma anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin her iki anlamda da kullanımı ya lafzî iştirâk ya da birinin hakikat diğerinin ise mecaz anlamda alınması yahut kelimenin iki anlam arasındaki ortak anlam için belirlemesi yoluyla olabilir ki bu ortak anlam da mutlak olarak "uzun müddet kalma"dır. Bu, sadece nakil veya kelimenin kullanımları dikkate alınarak belirlenebilecek lugavî bir konudur. Bu (kelimenin farklı kullanımları) ise birbiriyle çelişir. Kelimenin asli anlamına karşıt olan mecazî kullanım ve müştereklik ihtimallerini olumsuzlamak adına, bu kelimenin iki anlam arasındaki ortak bir ölçü için vaz edildiğini düşünmek daha uygundur. Bazıları şöyle söylemiştir: İnsan aklına ilk gelen, kelimenin kesintisiz uzun müddet anlamında olmasıdır. Kur'ân'daki ve diğer yerlerdeki birçok kullanım bu anlamın hakikat olduğuna delâlet etmektedir.

Sonra bilesin ki kendisinden lezzet alınanlar (lezzet alınan nimetler); mesken, yiyecek ve evliliktir. Allah Teâlâ, meskeni "*altından ırmaklar akan cennetler*" sözüyle; yiyecekleri "*Oranın ürünlerinden kendilerine her rızık verilişinde*" sözüyle; evliliği ise "*Onlar için orada tertemiz eşler de vardır.*" ifadesiyle nitelemiştir. Sonra bu şeyler elde edildiğinde elden gitmesinden korkarak onlara yaklaşılacak olursa nimetten faydalanmak rahatsızlık verici bir hal alır. İşte Allah Teâlâ "*Onlar orada ebedî kalacaklardır.*" kavliyle bu korkuyu onlardan gidermiştir. Böylece âyet tam anlamıyla nimetten faydalanma ve mutluluğa delâlet etmiş oldu.

ومطهَّرة أبلغ من طاهرة، ومتطهِّرة؛ لأنَّها تنبئ عن أنَّ مطهِّرًا طهَّرها، وليس هو إلَّا الله عزَّ وجلَّ، والمراد بتطهيرها أن طُهِّرت ممَّا يختصُّ بالنساء من الحيض، والاستحاضة، وما لا يختصُّ بهنَّ من الأقذار، والأدناس. ويجوز لإطلاقه أنْ يدخل تحته الطُّهر من ذمائم الأخلاق، وقبائح الأفعال. وإنَّما لم يجمع الصفة كالموصوف؛ إذ[1] أُتي بها مفردة على قاعدة الرجال أو النساء فعلت للتأويل بالجماعة، وهي لغة فصيحة.

وهم فيها خالدون؛ أي: دائمون. والخلود: يطلق على المكث الطويل المنقطع وعلى غير المنقطع. فإطلاقه عليهما إمَّا بالاشتراك اللفظي أو على أحدهما بالحقيقة، وفي الآخر بالمجاز أو هو موضوع للقدر المشترك، وهو المكث الطويل مطلقًا. وهذا بحث لغوي لا يمكن إثباته إلَّا بالنقل أو بمواقع إطلاقاته، وهي متعارضة، فالذهاب إلى كونه موضوعًا للقدر المشترك نفيًا للتجوُّز والاشتراك الذين هما خلاف الأصل أولى. وقال بعضهم: مبادرة الفهم منه إلى غير المنقطع، وكثرة الاستعمال في القرآن وغيره فيه تدلَّان على أنَّه حقيقة فيه.

ثم اعلم أنَّ مجامع اللَّذَّات المسكن والمطعم والمنكح، فوصف الله سبحانه المسكن بقوله: **جنَّات تجري من تحتها الأنهار**، والمطعم بقوله: **كلَّما رزقوا منها من ثمرة**، والمنكح بقوله: **ولهم فيها أزواج مطهَّرة**، ثم هذه الأشياء إذا حصلت[2] وقارنها خوف الزوال كان التنغُّم منغَّصًا، فأزال الله[3] تعالى هذا الخوف عنهم بقوله: **وهم فيها /[٩٧ظ] خالدون**؛ فصارت الآية دالَّة على كمال التنعُّم والسرور.

---

١ ب: إذا.
٢ ب – إذا حصلت.
٣ ج ش – الله.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin birtakım bâtınî te'villerini istersen, bilesin ki cennetler üç tanedir:

İlâhî İhtisas cenneti: Büluğ çağına ermemiş çocukların, akıl sahibi olmayan mecnunların, fetret döneminde[1] yaşayanların ve kendisine herhangi bir elçinin davetinin ulaşmadığı kişilerin girdiği cennettir.

İkinci cennet: Mîrâs cenneti'dir. Zikrettiğimiz kişilerden ve müminlerden cennete girenlerin tamamının ulaştığı cennettir. Bu cennet, cehennem ehlinden oraya girenler için belirli olan mekânlardır.

Üçüncü cennet: Amel cenneti'dir. Bu, insanların amelleri sebebiyle girdiği cennettir. Daha fazla ameli bulunanların daha fazla cenneti olur. Bu cennet hakkında Nebî'den [sallallâhu aleyhi ve sellem] gelen rivayet şöyledir: "Cennet, içinde hiçbir yapının bulunmadığı bomboş bir vadidir. Bu yüzden dünyadayken cennet için çokça fidan dikin. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü cennetin fidanı nedir? Allah Resulü şöyle buyurdular: Tespih ve tehlildir."[2] İşte, ağaçları, nehirleri, ürünleri, hurileri, sarayları ve genç hizmetçileriyle birlikte bu cennet onların uygun bir şekil ve sûrete bürünmüş sonra da onlara geri döndürülen ahlakları, makamları ve halleridir. Bundan dolayı onlar için "İşte bu sadece size geri döndürülen amellerinizdir." denilmektedir. Bu âyet-i kerîme bu cennetin ehli olanlara muştudur. Yani salih amellerin ve güzel fiillerin üzerine inşa edildiği imanî ilimleri ve marifetleri gerçekleştirmiş olanları ***müjdele! Onlar için*** amellerinin ve eylemlerinin sûretleri olan ağaçlardan, hurma ve üzümlerden (oluşan) ***cennetler vardır. Onların altından nehirler akar;*** yani bu ağaçların köklerinin ve dallarının kendisinde sabit olduğu ilim ve marifet nehirleri akar. ***Onların ürünlerinden kendilerine her rızık verilişinde*** ki bu ürünler onların amellerinin sonuçlarının sûretleridir. Onlar, sûret ile sûret sahibinin arasındaki münasebet ve benzerliğe dikkat ettiklerinde ***derler ki bu*** cennetteki rızıklar bizzat ***daha önceden*** dünyada ***bize rızık olarak verilendir.***

---

1 İki peygamber arasında ilâhî dinin tebliğ edilmediği zaman dilimlerinde yaşayan kişiler. [trc]

2 Kaynaklarda bu rivayete rastlayamadık. Ancak cennete fidan dikmenin tespih olduğu, çokça tespihte bulunma emri gibi rivayetin bazı bölümlerine değişik hadislerde işaret edilmektedir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid, 1. Baskı, 14 c. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/158.

[تأويل الآية بالإشارة]

وإنْ أردت تأويل الآية في بعض بطونها فاعلم أنَّ الجنَّات ثلاث:

جنَّة الاختصاص الإلهي، وهي التي يدخلها الأطفال الذين لم يبلغوا، والمجانين الذين ما عقلوا، وأهل الفترات، ومن لم يصل إليه دعوة رسول.[1]

والجنَّة الثانية: جنَّة ميراث ينالها كلُّ من دخل الجنَّة ممَّن ذكرنا ومن المؤمنين، وهي الأماكن التي كانت معيَّنة لأهل النار لو دخلوها.

والجنَّة الثالثة: جنَّة الأعمال، وهي التي ينزل الناس فيها بأعمالهم، فمن كان له من الأعمال أكثر كان له من الجنَّات أكثر، وفي شأن هذه الجنة ورد ما ورد عن النبي صلَّى الله عليه وسلَّم:[2] «إنَّ الجنَّة قاع صفصف ليس فيها عمارة، فأكثروا من غراس الجنَّة في الدنيا. قيل: يا رسول الله وما غراس الجنَّة؟ قال صلَّى الله عليه وسلَّم:[3] التسبيح والتهليل».[4] فهذه الجنَّة مع ما فيها من الأشجار والأنهار والثمرات وغيرها من الحور والقصور والغلمان والولدان هي أعمالهم وأخلاقهم ومقاماتهم وأحوالهم مُثِّلت وصُوِّرت في أمثلةٍ وصورٍ مناسبة، ثم رُدَّت إليهم؛ ولهذا يقال لهم: إنَّما هي أعمالكم تُرَدُّ إليكم. وهذه الآية الكريمة إشارة إلى بشارة أهل هذه الجنَّة يعني: **بشِّر الَّذين** تحقَّقوا بالعلوم، والمعارف الإيمانيَّة المُبْتَنِية عليها الأعمال الصالحة، والأفعال الحسنة **أنَّ لهم جنَّات** من أشجار، ونخيل وأعناب هي[5] صور هذه الأعمال والأفعال /[٩٨و] **تجري من تحتها الأنهار**، أي: أنهار تلك العلوم والمعارف الثابتة أصول هذه الأشجار وفروعها منها، **كلَّما رزقوا منها من ثمرة** هي من[6] صور نتائج أعمالهم، وتنبَّهوا لما بين الصورة وذي الصورة من المناسبة والمشابهة **قالوا: هذا** المرزوق في الجنَّة بعينه هو **الَّذي** رُزقناه **من قبل** في الدنيا،

---

١ ب: دعوة رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم.
٢ ب: عليه السلام.
٣ ب: عليه السلام.
٤ ما عثرنا على هذه الرواية في المصادر؛ لكن بعض أقسام هذه الرواية، مثل غراس الجنة هو التسبيح، والأمر بإكثار التسبيح، أشير إليها بأحاديث مختلفة، انظر **شعب الإيمان** للبيهقي، ١٥٨/٢.
٥ ب: وهي.
٦ ج ش: ممن.

İşte bu tıpkı geceleyin uykuda süt içtiğini görmen gibidir ve bu sütü tatmada senin için bir tür ilim hâsıl olur. Sen rüyada gördüğünle senin için hâasıl olan ilim arasındaki benzerliğe dikkat edersin. Çünkü süt nasıl ki bedenler için uygun bir besin ise ilim de kalpler ve ruhlar için uygun bir besindir. Sen şöyle dersin: "Bu dün gece rüyamda gördüğüm şeydir." Uykuda gördüğümle uyanıkken bana rızık olarak verilenler benzerdir. Yani onların her biri diğerine benzemektedir. Bu kıyasa binaen ***bu onlara*** istidatlarının kendine has özelliklerinin gerekli kıldığı daha önce görülmemiş gaybî anlamların sûretlerinden ***birbirine benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada*** başkalarıyla hemhal olmaktan ***temiz eşler vardır.*** "*Onlara daha önce ne bir beşer ne de cin dokunmuştur.*"[1] ***Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır.*** Yani devamlıdırlar ve orada sürekli olarak kalırlar. *Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır* buyruğunda her ne kadar süreklilik ve ebedîlikle müjdelemek söz konusu olsa da burada onların durumuna yönelik bir ta'riz de bulunmaktadır. Bu durum onların bu cennetin arzında ebedî kılınmaları ve oradan daha yukarıya çıkamamalarıdır. Oradan Sıfatlar ve Zât cenneti'ne yükselememeleridir. Onlar Sıfatlar cenneti'nin ahalisinden farklı olarak bu cennetle sınırlı kalmaya devam ederler. Bunlar (Sıfatlar cenneti'nin ahalisi) her ne kadar Zât cenneti'ne yükselemeseler de Amel cenneti'ne inebilirler ve bir sınırlama olmaksızın oradaki nimetlerden hissedar olurlar. Ama Zât cenneti'nin ahalisi için serbestlik ve sınırsızlık vardır. Onlar bütün cennetlerde görünürler ve herhangi bir sınırlama olmaksızın oralarda bulunanlardan hissedar olurlar. Allah Teâlâ bizi ve sizi yüce işlerle rızıklandırsın. O noksanlardan uzak Allah Vedûd ve Gafûr'dur.

1 Rahmân, 55/56.

وهذا كما إذا رأيتَ ليلة في المنام أنَّك تشرب اللبن، وحصل لك غداتها نوعٌ من العلم، وتنبَّهتَ لما بين ما رأيته في المنام وبين ما حصل لك من العلم من المشابهة؛ فإنَّ اللبن كما أنَّه غذاء صالح للأبدان كذلك العلم غذاء صالح للقلوب والأرواح. قلتَ: هذا ما رأيتُه البارحة في المنام، وأُتيت بما رُزقتُه في النوم واليقظة متشابهًا، أي: يشابه كلُّ واحد منهما الآخر، وعلى هذا القياس، معنى **وأتوا به متشابهًا ولهم فيها** من[1] صور أبكار المعاني الغيبيَّة التي تقتضيها خصوصيات استعداداتهم **أزواج مطهَّرة** من ملابسة الأغيار، لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ [الرحمن، ٥٦/٥٥]، **وهم فيها خالدون**، أي: دائمون لا يبرحون عنها. وفي قوله: **وهم فيها خالدون** وإنْ كان لهم بشارة بالدوام والبقاء؛ ولكنَّ فيه تعريض[2] بشأنهم أنَّهم أُخلدوا إلى أرض هذه الجنَّة فلا يبرحون عنها[3] إلى ما فوقها ولا يترقَّون منها إلى جنَّات الصفات وجنَّة الذات، فهم لا يزالون مقيّدين بها بخلاف أهل جنَّات /[٩٨ظ] الصفات؛ فإنَّهم وإنْ كانوا غير مترقّين إلى جنَّة الذات؛ لكنَّهم ينزلون إلى جنَّات الأفعال، ويحتظُّون بما فيها من غير تقيُّد بها. وأمّا أهل جنَّة الذات فلهم السراح والإطلاق يظهرون في الجنَّات كلِّها ويحتظُّون بما فيها من غير تقيُّد بشيء منها، رزقنا الله تعالى[4] وإيَّاكم معالي الأمور، وهو سبحانه الودود الغفور.

١ ب – من.
٢ ش: تعرّض.
٣ ب – عنها.
٤ ج ش – تعالى.

Bakara, 2/26

"Allah bir sivrisineği ve onun üzerinde bir varlığı örnek olarak vermekten utanmaz. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmektedir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır."

"*Allah bir sivrisineği ve onun üzerinde bir varlığı örnek olarak vermekten utanmaz.*" Allah; kitabı, kitaptan istifade edenleri ve etmeyenleri zikretti, akabinde de kitabın esasını sundu. Bu esas ululuk ve yücelik niteliklerine sahip bir yaratıcının varlığını ispat etmektir. Sonrasında ise kitabın ve o kitabı getiren peygamberin gerçek olduğunu ispat etti ki söz sadece hitâbî bir özellikte olmasın. Buna bağlı olarak inkâr edenlere ceza; tasdik edenlere de mükâfat vaadinde bulundu. İşte bunlardan sonra inkârcıların bazı şüphelerini cevaplarıyla birlikte ele aldı ki hidayet talebinde bulunan kişiye arız olan şüphenin ortadan kaldırılmasına dikkat çekilsin. Bu doğrultuda basiret sahibi kişilere göre batıl olduğu açık ve cevabı gizli olmayan bir durumu öne sürdü. Böylece bu türden bir şüphe taşıyan herkese yol göstermiş oldu. Şayet hakkı verilerek derinden düşünülse bu söze bu makamdan daha layık bir yerin bulunmadığı bilinir. Bu söz, (muhtevasının) kendi başına bir bölüm olduğuna dikkat çekilmesi için önceki cümlelerden ayrılmıştır. Bahsi geçen şüphelerden bir kısmı; Kur'ân'da arı, sinek, örümcek ve karınca gibi inatçıların çirkin gördüğü varlıklardan örnekler yer alması ve onların: "Bu tür şeyler fasih insanların sözüne layık olmayıp onların fesahatine zarar veriyorken nasıl olur da Allah Teâlâ'nın kelamı olduğunu ve fesahat konusunda i'câz mertebesine ulaştığını iddia ettiğiniz Kur'ân'a layık olur." demeleridir.

Hasan ve Katâde'den şöyle dedikleri rivayet edilmiştir: Allah sinek ve örümceği kitabında zikrettiğinde ve müşriklere bunları örnek olarak verdiğinde Yahudiler güldüler ve: "Bu Allah Teâlâ'nın kelamına benzememektedir." dediler. Bunun üzerine de Allah Teâlâ bu âyeti indirdi[1] ve dedi ki: Şüphesiz Allah, değersiz olduğu için utanarak bir sivrisineği örnek vermekten geri duran kişi gibi o sivrisineği örnek vermekten geri duracak değildir.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/236.

﴿إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَاَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَيَعْلَمُونَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَٓا اَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة، ٢٦/٢]

إنَّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلًا ما بعوضة فما فوقها؛ لمَّا ذَكَرَ الكتاب، ومن انتفع به، ومن لم ينتفع وأردفه بما عليه أساس الكتاب، وهو إثبات وجود الصانع بصفات الجلال والإكرام، وذيَّله بإثبات حقيَّة الكتاب ونبوَّة من أتى به لئلَّا يكون الكلام خطابيًّا محضًا، ورتَّب عليه وعيد المنكِر ووعد المقِرّ، ذَكَرَ بعض شُبَه المنكرين مع الجواب عنها تنبيهًا على إزالة الريب أنْ فُرِض اعتراؤه لمسترشد، وساقه مساق أمر واضح[1] البطلان غير خافي الجواب على ذي بصيرة دلالةً على أنَّ كلَّ ما يدخل به من الشبه من هذا القبيل، ولو تؤمَّل حقَّ التأمُّل عُلم أنَّه لا موقع أحقَّ بهذا الكلام من هذا المقام، وهو مقطوع عن الجمل السابقة تنبيهًا على أنَّه باب برأسه، والبعض المذكور من تلك الشبه أنَّه لما ورد في القرآن ضرب المثل بالمحقَّرات كالنحل، والذباب، والعنكبوت، والنمل استنكرها المعاندون، فقالوا: ذكرُ هذه الأشياء لا يليق بكلام الفصحاء من المخلوقين، ويخلُّ بفصاحته فكيف يليق بالقرآن الذي تدَّعون أنَّه كلام الله تعالى[2] بالغ في الفصاحة حدَّ الإعجاز.

وعن الحسن وقتادة: لـمَّا ذكر الله الذباب، والعنكبوت /[٩٩و] في كتابه، وضرب به للمشركين المثل ضحكت اليهود، وقالوا: ما يشبه هذا كلامَ الله سبحانه،[3] فأنزل الله سبحانه هذه الآية.[4] وقال: إنَّ الله لا يترك ضرب المثل ببعوضةٍ ما تركَ مَنْ يستحيي أنْ يُمثِّل بها لحقارتها؛

---

١ ب + ظاهر.
٢ ج ش - تعالى.
٣ ج، ش - سبحانه.
٤ ب - فأنزل الله سبحانه هذه الآية. | **الكشاف** للزمخشري، ٢٣٦/١.

Çünkü örnek verme eylemine sadece kendisine örnek verilenin durumunu açıklamak ve onun üzerindeki perdeyi kaldırmak için müracaat edilir. Dolayısıyla örnek veren her ne kadar bütün yücelerden daha yüce olsa da değersiz olana değersiz varlıklar ile örnek verilir. Nitekim yüce olana da yüce olanla örnek verilir. Zira İncil'de iyiliği söyleyip de yapmayan kişi için "kepek"le örnek verilmiştir. O tıpkı elemek suretiyle tercih edilen şeyi dışarı çıkartan ve kepeği tutan elek gibidir. Katı kalpler için de taşlarla örnek verilmiştir. Sefihlerin zarar getiren mukavelesi için de eşek arısıyla örnek verilmiştir.

Hayâ, kendisinden ayıplanan ve kötülenen bir davranış çıkmasından korktuğu için insanda görülen değişim ve kırgınlık halidir. *Hayâtün* kelimesinden türemiştir. Canlılık gücü azalmış kişi için *hayiye'r-racül* denilir. Tıpkı *nesâ* ve *haşâ* hastalığına yakalandığında *nesiye* ve *haşiye* denildiği gibi. *Nûn* harfi fethalı ve kısa olarak *nesâ*; kalçadan çıkan, baldırda kaybolan ve topuk üzerine kadar devam eden bir damardır. Bu damarın hastalığı anlamındaki kullanım da burdan gelir. *Haşâ*; kaburga kemiklerinin kuşattığı şey için kullanılmaktadır. Sanki başına gelen değişim ve kırgınlık sebebiyle haya eden kişinin ömrü azalmaktadır. Nitekim: "Falan kişi hayâsından helak oldu veya öldü yahut eridi." denilmektedir. *İstahyâ* kelimesi *hayiye* (utandı) anlamındadır. Tıpkı *istekarra*nın *karra* (ikamet etmek) anlamında olması gibi. Bizzat kendisi geçişli olabildiği gibi harf-i cerle de geçişli olabilir. Bundan dolayı hem *istahyeytühû* (utandım) hem de *istahyeytü minh* (ondan utandım) denilebilir.

Bu âyet iki yoruma da açıktır. Mezîd fiilin mücerred fiile tercih edilmesinin sebebi mücerrette *hayât*ın nefyedilmesine yönelik bir tevehhümün bulunmasıdır. *İstehâ-yestehî* şeklinde bir *yâ* harfi ile kullanılmıştır ki bu şekilde de kıraat edilmiştir.

Noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah için değişme, korku, yergi caiz olmadığı için belirli özellikteki bir hayâ duygusunu O'ndan nefyetmeyi gerektiren hayâ ile nitelenmesi de caiz değildir. Çünkü bundan mutlak anlamdaki bir hayâ etme duygusunun varlığı anlaşılır. Nitekim Selmân'dan [radıyallâhu anh] nakledilen şu hadis açık bir şekilde bu hususa delâlet etmektedir: Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] buyurdular ki:

فإنَّ التمثيل إنَّما يصار إليه للكشف عن حال الممثَّل له ورفع الحجاب عنها، فيمثَّل الحقير بالحقير كما يمثَّل العظيم بالعظيم، وإنْ كان الممثِّل أعظم من كلِّ عظيم، كما مثِّل في الإنجيل[1] بالنخالة لمن يقول بالبرِّ، ولا يعمل به، كالمُنْخل يخرج المَنْخول المختار ويُمسك النخالة، وبالحصاة للقلوب القاسية، وبالزنابير لمقاولة السفهاء لِما في إثارتها من الضرار.

والحياء: تغيُّر وانكسار يعتري الإنسان من تخوُّف أنْ يصدر عنه ما يعاب به ويذمُّ، واشتقاقه من الحياة. يقال: حَيِيَ الرجل، إذا اعتلّتْ قوَّتُه الحوانيَّة كما يقال: نَسِيَ وحَشِيَ، إذا اعتلَّت نساه وحشاه. والنساء: بفتح النون والقصر عِرق يخرج من الورك فيستبطن الفَخِذين ثم يمرُّ بالعرقوب،[2] ومنه: مرض عرق النساء. والحشاء ما احتوت عليه الضلوع، فكأنَّه جعل الحيي لما يعتريه من التغيُّر والانكسار[3] منتقِصَ[4] الحياة كما يقال: فلان هلك، أو مات، أو ذاب حياءً من كذا. واستحيى بمعنى حَيِيَ كاستقرَّ بمعنى قرَّ،[5] ويتعدَّى بنفسه وبحرف الجر، يقال: استحييته، واستحييت منه.

والآية يحتمل الوجهين، وإنّما اختير المزيد على المجرد؛ لأنّ في المجرد توهم نفي الحياة، وقد جاء اسْتَحَى يَسْتَحِي بياء واحدة، وقد قرئ /[٩٩ظ] به.

ولما لم يجز[6] على الله سبحانه التغيُّر، والخوف، والذم، ولم يجز وصفه بالحياء اللازم من نفي الاستحياء المقيَّد عنه؛ فإنَّه يفهم منه ثبوت مطلق الاستحياء كما يدلُّ حديث سلمان رضي الله عنه عليه صريحًا حيث قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم:

---

١ ب: اللبخيل.
٢ وفي هامش ج ش ب: العرقوب عصب غليظ. «منه».
٣ ب: الكسار.
٤ ش: منتقض.
٥ ب: وإنّما اختير المزيد على المجرد؛ لأنّ في المجرد توهم نفي الحياة، ويتعدَّى بنفسه وبحرف الجر، يقال: استحييته، واستحييت منه. والآية يحتمل الوجهين وقد جاء استحى... | النص في نسخة ج، كمثل ب أيضًا؛ لكن هناك تصحيح يشير إلى تقديم عبارة «ويتعدَّى بنفسه...»، وتأخير «وإنّما اختير...». عندما اعتبرنا هذا التصحيح يتشكل النص كما في الأعلى.
٦ ب: تجز.

"Şüphesiz Allah hayâ sahibi ve cömerttir. Kulu iki elini kendisine kaldırdığında o elleri boş çevirmekten utanır da hayırla karşılık verir."[1] Dolayısıyla hayâ ile kastedilen onun sonucudur. Bununla da "utanılan şeyi terk etme"yi kastetmekteyim. Haliyle sebebin sonuca isim olarak verilmesi türünden bir mecaz olur. Yahut istiâre-i temsîliyye kabilindendir ki noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın, hakir varlıkları örnek olarak vermesi, beraberinde utanılacak şeylerin bulunduğu utangaç kişiye benzetilmektedir. O utangaç kişinin utanılacak şeyleri terk etmesi gibi noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah(ın) da bu hakir varlıkları örnek olarak vermekten hayâ et(tiği düşünül)mektedir. İşte bu anlam nefyedildiğinde âyetin anlamı şöyle olur: "Kuşkusuz o noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın değersiz varlıkları örnek vermesi, beraberinde utanılacak şeyler bulunan ve onları terk eden utangaç kişiye benzemez. Allah, utanılacak şeyleri terk eden utangaç kişinin yaptığı gibi bunları örnek vermeyi terk etmez."

"Terk etme"nin olumsuzlanması, açık bir şekilde eylemin gerçekleşmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla bu, Kur'ân'da sivrisineğin (bu âyetten başka bir yerde) zikredilmemesinde ve ondan örnek verilmemesinde bir problem oluşturur. Ayrıca eğer *mâ fevkaha* ifadesiyle hakir olmada ondan daha üst düzeydeki bir varlık kastediliyorsa ondan daha hakir olan bir varlığın Kur'ân'da zikredilmemesinde de problem bulunmaktadır. Bu yargıya şöyle cevap verilir: Sadece bu âyet dikkate alınarak sivrisineğin Kur'ân'da bulunduğu söylenebilir ki bu zayıf bir görüştür. Çünkü sivrisinek bu âyette temsil kastıyla yer almamaktadır. Şayet zorlama bir yorum yapılarak "Burada kastedilen Allah'ın sivrisineği (sahte) ilahlara örnek vermekten çekinmemesidir" denirse akla ilk gelen husus, onun (sivrisineğin) bu âyetin haricinde bulunduğunun haber verilmesidir.

Eğer "Sivrisinek ve ondan daha hakir bir şeyin örnek verilmeyişi, ikisinin beraberce örnek verilmemesiyle gerçekleşir. Bu ise tümel olumsuzluk gücünde bir durumdur ve bu tikel olumlu bir örnekle ortadan kalkar. Böylece sivrisinekten daha hakir bir varlığın örnek olarak verilmesi suretiyle bu ikisini örnek vermenin terk edilmeyişi doğru olsun." dersen.

1 Tirmizî, "De'avât", 119

«إنّ الله حَيِيٌّ كريم يستحي إذا رفع إليه العبدُ يديه أنْ يردَّهما صفرًا حتى يضع فيهما خيرًا».[1] فلا بدَّ أنْ يراد بالحياء ما هو مسبَّب عنه، أعني: ترك ما يُستحيى عنه،[2] فيكون مجازًا من باب إطلاق السبب على المسبَّب أو يجعل من قبيل الاستعارة التمثيليَّة بأنْ يشبِّه حال الله سبحانه[3] مع ضرب المثل بالمحقرات[4] بحال المستحيي مع ما يستحيى منه، فكما أنَّ المستحيي يترك ما يستحيى منه، كذلك الله سبحانه[5] يترُك ضرب المثل بالمحقرات. فإذا نفي ذلك المعنى، صار المعنى: أنَّه ليس حاله سبحانه مع ضرب المثل بها كحال المستحيي مع[6] ما يستحيى منه في الترك، فلا يترُك سبحانه ضرب المثل بها كما يترك المستحيي ما يستحيى منه.[7]

ولا يخفى أنَّ نفي الترك يستلزم وقوع الفعل، فيشكل ذلك بأنَّه[8] ما وقع في القرآن ذكر البعوضة، والتمثيل بها، ولا ذكر ما فوقها إذا أريد به **ما فوقها**[9] في الحقارة. وأجيب بأنَّ وقوعها في القرآن إنَّما هو بالنظر إلى هذه الآية، وهو ضعيف؛ فإنَّها لم يقع فيها على قصد التمثيل بها وإنْ تكلَّف، ويقال: المراد أنَّه لا يستحيي[10] أنْ يضرب بها مثلًا للآلهة، فإنَّ المتبادر أنَّها إخبار عمَّا وقع خارجًا عن هذا الكلام.

فإنْ قلتَ: ترك ضرب المثل بالبعوضة وبما فوقها يكون /[١٠٠و] بتركهما جميعًا، فهو في قوَّة السلب الكلِّي، وهو يرتفع بالإيجاب الجزئي فليكن صدق نفي تركهما بوقوع ضرب المثل بما فوق البعوضة.

---

١ **الجامع الكبير** للترمذي، الدعوات ١١٩.
٢ ب – أعني: ترك ما يُستحيى عنه.
٣ ب: تعالى.
٤ ب – بالمحقرات.
٥ ب: تعالى.
٦ ب – مع.
٧ ب – في الترك، فلا يترُك سبحانه ضرب المثل بها كما يترك المستحيي ما يستحيى منه.
٨ ب: بأنْ.
٩ ب – إذا أريد به ما فوقها.
١٠ ب – لا يستحيي.

Biz de şöyle söyleriz: Bu cevap sadece "*onun üzerinde bir varlık*" ifadesiyle, "ondan daha değersiz varlık" anlamının yanı sıra "ondan daha değerli varlık"ın kastedilmesi durumunda mümkün olabilir. Bu her ne kadar evlâ değilse de en azından ona denktir. Bu problemden kurtulmak için şöyle söylenebilir: Utanma duygusunun gereği olan bir durum bulunmaktadır ki o da utanılan şeyin terk edilmesidir. Utanmamanın da bir gereği vardır ki o da o eylemin gerçekleşebilmesidir. Çünkü sebebin bulunmaması, sadece sonucun zıddının gerçekleşebilmesini gerektirir yoksa sonucun gerçekleşmesini değil. Dolayısıyla anlam şöyle olur: "Bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın bir sivrisineği veya onun üzerinde bir varlığı örnek olarak vermesi mümkündür." Kuşkusuz bir şeyin imkân dâhilinde olması var olmasını gerektirmez.

Bu ibarenin, kâfirlerin sözlerinde yer alması sebebiyle (âyette zikredilmesi) de mümkündür. Onlar şöyle söylemişlerdi: Muhammed'in Rabbi bir sineği ve örümceği örnek vermekten utanmıyor mu? Bunun üzerine âyet burada müşâkele üslûbuyla gelmiş oldu ki müşâkele; bir şeyi, başka bir kişinin konuşmasında kullandığı lafızla zikretmektir.

Darb, bir şeyi başkasının üzerine koymaktır. El, âsâ, kılıç ve benzeri bir şeyle başka bir şeye vurmak gibi. *Darbu'd-derâhim* (dirheme vurmak (para basmak)) kullanımında da dirheme tokmak/çekiç ile vurmak dikkate alınmaktadır. *ed-Darb fi'l-arz*, "yürümek" demektir. Bu da ayaklarla yeryüzüne vurmaktır. *Darbu'l-hayme* (çadır vurmak (çadır kurmak)) ifadesinin kullanımı ise direklerine tokmakla vurulması sebebiyledir. *Darbu'l-mesel* (örnek vermek) de *darbu'd-derâhim* kullanımından gelmektedir ve etkisi başka bir varlıkta ortaya çıkan şeyi zikretmektir. Farklı yönlere çokça gitmek anlamındaki *ıztırâb* kelimesi de *ed-darb fi'l-arz* kullanımından gelmektedir. Râgıb bu şekilde ifade etmektedir.[1]

Buradaki *mâ*, müphemlik ifade etmektedir, nekra kelimenin kapalılık ve kapsamını artırır. O kelimenin sınırlandırılma yollarını kapatır. Bu *mâ* kelimesi hakkında farklı görüşler dile getirilmektedir: Bazıları onun nekra kelimenin sıfatı olarak gelen bir isim olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda *meselen mâ* sözünün anlamı "herhangi bir örnek" demektir. Birtakım kişiler de onun ziyade ve bundan dolayı da harf olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü harfin ziyade kılınması -harfler birbirlerinden ayrı tikel unsurlar olduğu için- isimlerdekinden daha uygundur. Bunun yanı sıra harflerin ziyade yapılmaları *fe bimâ rahmetin* "*rahmetinin eseri olarak*"[2] âyetinde olduğu gibi mevcut bir kullanımdır. Harflerin sıfat olması ise söz konusu değildir. Karışıklığın bulunduğu yerde kullanımı, sâbit olan duruma hamletmek daha uygundur.

1 Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, 295.
2 Âl-i İmrân, 3/159.

قلنا: لا يتأتّى هذا الجواب إلّا على تقدير أنْ يراد بـ**ما فوقها** ما يفوقها[1] في العظم مع أنَّ حمله على ما يفوقها في الحقارة، وإنْ لم يكن أولى فلا أقلَّ من أنْ يكون مساويًا، والتفصّي عن هذه الأشكال أنْ يقال: كما أنَّ للاستحياء لازمًا هو ترك المستحيى منه، كذلك لعدم الاستحياء لازم هو جواز وقوع الفعل؛ فإنَّه لا يلزم من عدم السبب إلّا جواز وقوع نقيض المسبَّب لا وقوعه، فيصير المعنى: إنَّ الله سبحانه يجوز أنْ يقع منه ضرب المثل بالبعوضة فما فوقها. ولا شكَّ أن الجواز لا يستلزم الوقوع.

ويجوز أنْ يكون هذه العبارة ممَّا وقعت في كلام الكفرة، فقالوا: أمَا يستحيي ربُّ محمَّد أنْ يضرب مثلًا بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت ههنا على سبيل المشاكلة، وهي أنْ يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته.

والضرب: إيقاع شيء على شيء، كضرب الشيء باليد، والعصى، والسيف، ونحوها. وضرب الدراهم اعتبارًا بضربه بالمطرقة. والضرب في الأرض الذهاب فيها، وهو ضربها بالأرجل. فضرب الخيمة لضرب أوتادها بالمطرقة. وضرب المثل هو من ضرب الدراهم، وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره. والاضطراب: كثرة الذهاب في الجهات من الضرب في الأرض، هكذا قال الراغب.[2]

و**ما** هذه إبهاميَّة تزيد للنكرة إبهامًا وعمومًا تسدُّ عنها /[١٠٠ظ] طرق التقييد، واختلف فيها فقال بعضهم: اسم يقع صفة للنكرة، فمعنى قوله: **مثلًا ما**، أي: مثلًا أيَّ مثل. وقال بعضهم: زيادة فتكون حرفًا؛ لأنَّ زيادة الحروف أولى من زيادة الأسماء لاستبدادها بالجزئيَّة، وأيضًا ثبتت زيادتها في نحو: فَبِمَا رَحْمَةٍ [آل عمران، ١٥٩/٣]، ووصفيَّتها لم تثبت، فالحمل على ما يثبت في موضع الالتباس أولى.

١ ب – ما يفوقها.
٢ **المفردات** للإصفهاني، ٢٩٥.

Buradaki *mâ* kelimesinin (cümleye kattığı) anlam *tahkîr* (küçük düşürme) olabilir. Örneğin: Değersiz bir hediyeden başka bir şey mi verdin? Yahut *tazîm* (yüceltme) anlamında olabilir. Örneğin: Yüce bir iş sebebiyle efendi hüküm sürer.[1] Ya da *tenvi'*/çeşitlendirme anlamında da olabilir. Örneğin: Ona bir şekilde vurdum. Bu anlamların tamamı "kapalılık" ve "nekranın vurgulanması" konusunda birleşir. Yani "değersizliği/küçüklüğü sebebiyle bilinemeyen bir hediye" "yüceliği bilenemeyen bir iş" "bilinmeyen belirlenmemiş bir vurma" demektir. Diğer bir ihtimale göre de *mâ* müphemlik ifade etmemektedir. Bilakis nekralık ve kapalılık haricinde bir mânayı vurgulamak için zâid olarak gelmiş bir harftir. Dolayısıyla o, burada ya örnek vermeyi ya da utanmanın olumsuzlanmasını vurgulamış olmaktadır. Yani: "O kesinlikle örnek vermektedir." veya "O asla utanmaz." demektir.

Be'ûdat^{en} (sivrisinek) kelimesi *mesel*^{en} kelimesine atf-ı beyân olarak veya *yadribu* fiilinin mef'ûlü olarak mansûbdur. *Mesel*^{en} ise nekra olduğu için onun önüne geçen haldir. "Sivrisineği sadece kendisine bir örnek [*meselen*] birleştirerek misal veriyor." Sözümüz dolayısıyla onun bir anlamı bulunmamaktadır. Bu yüzden sivrisinek kelimesinin mef'ûl; *mesel*^{en} kelimesinin de hal olarak isimlendirilmesi gerçekten uzak bir ihtimaldir. Ya da *yadribu* fiilinin *ce'ale* anlamını içermesi veya o anlamda mecazi olarak kullanıldığı düşünülerek her iki kelimenin de bu fiilin mef'ûlü olup *mesel*^{en} kelimesinin onun ikinci mef'ûl olması da mümkündür. Çünkü bu durum, anlam bakımından daha uygundur.

Kelime, *be'ûdat*^{ün} şeklinde merfu olarak okunmuştur. Bu durumda mahzuf bir mübtedânın haberi olur. *Mâ* ise ya (ism-i) mevsûl ya da mevsûf olabilir. İsm-i mevsûl olursa sıla cümlesinin başı, mevsuf olursa sıfatı hazfedilmiştir. Yani: "*Ellezî hüve be'ûdat*^{ün} (öyle ki o bir sivrisinektir)" yahut "*şey*^{en} *hüve be'ûdat*^{ün} (sivrisinek olan o şeyi)" demektir. Bu durumda cümle, bedel veya ihtisas olarak mansûbdur. *Mâ*nın soru edatı olması da mümkündür. Bu durumda mübtedâ olarak merfu mahallindedir. Allah'ın, önemsiz varlıkları örnek vermesinin onlar tarafından uzak görülmesine karşılık "*Allah örnek vermekten utanmaz.*" denildiğinde, bunun anlamının "Küçük olması sebebiyle sizin idrak edemeyeceğiniz önemsiz varlıkları Allah'ın örnek vermesi"ni mübalağalı bir şekilde reddetmek olduğunu söylemek de mümkündür. Hal böyle olunca bunu o anlamda peşi sıra getirmek güzel olur. Yani "Sivrisinek veya onun üstünde bir varlık nedir ki? O örnek vermesin bilakis O, bundan daha aşağıda olanı bile örnek verir." demektir. Bunun benzeri bir kullanım şöyledir:

1 Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî Emsâli'l-Arab*, 2/240.

وفائدة **ما** هذه إمَّا التحقير نحو: هل أعطيت إلَّا عطيةً ما؟ أو التعظيم نحو: لأمرٍ ما يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ،[1] أو التنويع نحو: أضربه ضربًا ما، أي: نوعًا من أنواعه أيّها كان. ويجتمع هذه المعاني كلُّها في الإبهام، وتأكيد التنكير، أي: عطيَّة لا تعرف من حقارتها، وأمر مجهول العظمة، وضربًا مجهولًا غير معيَّن؛ أو غير إبهامية؛ بل هي حرف زيدت لتأكيد معنى آخر غير التنكير والإبهام. فهي ههنا إمَّا لتأكيد ضرب المثل أو نفي الاستحياء، أي: يضرب المثل البتة أو لا يستحي البتة.

و**بعوضةً**، بالنصب عطف بيان لـ**مثلًا**، أو مفعول لـ**يضرب**، و**مثلًا** حال تقدَّمت عليه؛ لأنَّه نكرة. وقيل: إنَّه لا معنى لقولنا: يضرب بعوضة إلَّا بضمّ مثلًا إليه، فتسميته مثل هذا مفعولًا، ومثلًا حالًا بعيد جدًا، أو هما مفعولاه لتضمّنه[2] معنى الجعل أو لتجوُّزه عنه، ويكون **مثلًا** مفعوله الثاني؛ لأنَّه المناسب بحسب المعنى.

وقرئت[3] بالرفع على أنَّه خبر مبتدأ محذوف، وما حينئذٍ يحتمل أنْ يكون موصولة أو موصوفة حذف صدر صلتها أو صفتها، أي: الذي هو بعوضة أو شيئًا هو بعوضة، ومحلُّها النصب بالبدليَّة /[١٠١و] أو الاختصاص، وأنْ يكون استفهاميَّة مرفوعة المحلِّ بالابتداء، فإنَّه لما قال في ردِّ استبعادهم ضرب الله الأمثال بالمحقَّرات: **إنَّ الله لا يستحيي أنْ يضرب مثلًا**، لا يبعد أنْ يقال: معناه للمبالغة في الردِّ أنّ لله التمثيل بأشياء محقَّرة لا يتأتَّى لكم أنْ تدركوها من الحقارة، فيحسن إردافه بما[4] معناه، أيُّ شيء البعوضة فما فوقها حتى لا يمثِّل بهما؛ بل له أنْ يمثِّل بما هو أحقر من ذلك، ونظيره:

١ **المستقصى في أمثال العرب** للزمخشري، ٢/٢٤٠.
٢ ج ش: لتضمينه.
٣ ب: قرئ.
٤ ب: بمعنى.

Falan kişi yüzlerce ve binlerce dinar vermeyi önemsemez bile, bir iki dinarı vermemesi nedir? *Mâ* kelimesinin zâid veya nekra kelimenin sıfatı olması da mümkündür. Bu durumda *be'ûdatün* kelimesi ise mahzuf mübtedânın haberidir. Yani "*Meselen hüve be'ûdatün* (bir sivrisinek örneğini.)" demektir.

Be'ûd kelimesi "parça" anlamındaki *ba'd* kökünden gelir. "Bölüm, kısım" kelimeleri de böyledir. Bu anlamda *ba'du'ş-şey'* denilir ki bir şeyin parçası demektir. Nasıl sıralanırsa sıralansın bu harflerin ana ekseni "bölüm/parça" anlamındadır. Aslında bu kelime tıpkı *katû'* gibi *fe'ûl* vezninde sıfattır. *Bekka* (böcek) için çokça kullanılmıştır. Tıpkı *hamûş* (sivrisinek) kelimesindeki gibi. Bu da aynı şekilde aslında *hameşe vechehû yehmuşuhû* (onun yüzünü tırmaladı) yani çizik attı anlamından gelen *fe'ûl* vezninde bir sıfattır. Sonrasında çoğunlukla sivrisinek için kullanılmıştır.

Fe mâ fevkahâ ifadesindeki *mâ*, eğer *be'ûdaten* kelimesini mansûb yaparsak, ona atıfla ya (ism-i) mevsûl ya da mevsuf olur ki mevsûl ise sılası, mevsuf ise sıfatı zarftır. Eğer onu merfu yapacak olursak, birinci *mâ* kelimesini ya mevsûl ya mevsuf ya da soru edatı kabul ederiz. İkincisi ise ya birinci *mâ*ya ya da *be'ûdaten* kelimesine atıf olur. Şayet *mâ* kelimesini zâid veya nekranın sıfatı yapıp *be'ûdatünü* de gizli bir *hüve* zamirinin haberi kabul edersek bu durumda *mâ*, *be'ûdatün* kelimesine atıf olur. Sıla cümlesinin bir bölümüyle birlikte mevsûlün hazfedilmesine cevaz verilirse f*e mâ fevkahâ* ifadesindeki *mâ*nın soru edat olması da caizdir. Yani "Sivrisineğin üzerinde/ötesinde olan varlık nedir?" demektir. Âyetin anlamı şöyle olur: "Allah sivrisineği örnek olarak vermişken, sinek ve örümcek gibi sivrisineğin üstünde olan herhangi bir şeyi neden örnek vermesin ki?" Bu durumda âyet kâfirlerin sözlerini en güzel şekilde karşılar. Bu, ilk *mâ* harfinin soru edatı olmaması durumunda geçerlidir. Eğer o da soru edatı olacak olursa bu, bir aşamanın üzerine başka bir aşamanın gelmesi demektir. Anlam ise şöyledir: "En değersiz şeyleri örnek vermek Allah için söz konusudur. Sivrisinek nedir ki onunla örnek verilmesin? Bundan da öte, sinek ve örümcek gibi sivrisineğin de üzerindeki varlıklar nedir ki onlarla örnek verilmesin?"

Fe mâ fevkahâ (onun üzerindeki şey) ifadesiyle büyüklükte onun üzerindeki varlıklar kastedilmektedir. Bu, kâfirlerin sözlerine daha uyumludur. Yahut küçüklükte onun üzerindeki varlıklar kastedilmektedir.

فلان لا يبالي بإعطاء المئات والألوف من الدنانير ما دينار ودينار ان حتى لا يعطى. وأنْ يكون زائدة أو صفة لنكرة، وبعوضة خبر مبتدأ محذوف، أي: مثلًا هو بعوضة.

والبعوض: من البعض وهو القطع كالبضع والعضب. ومنه: بعض الشيء؛ فإنَّه قطعة منه، فمدار هذه الحروف على القطع كيف ما يترتَّب، فهو في[1] أصله صفة على فَعُولٍ كالقطوع، فغلبت على البقّة كالخَمُوش بفتح الخاء، فإنَّه أيضًا صفة على فَعُولٍ من خَمَشَ وجهَه يخمشه، أي: يخدشه فغلبت عليها.

وما في **فما فوقها**، إنْ نصبنا بعوضة، كانت معطوفة عليها موصولة أو موصوفة صلتُها أو صفتُها الظرف، وإنْ رفعناها، وجعلنا ما الأولى موصولة، أو موصوفة، أو استفهاميَّة؛ فالثانية معطوفة عليها أو على بعوضة، وإنْ جعلنا ما زائدة أو صفة لنكرة[2] وبعوضة خبرًا لهو مضمرًا كانت ما معطوفةً على بعوضة، وإنْ /[١٠١ظ] جوّز حذف الموصول مع بعض الصلة يجوز أنْ يكون ما في **فما فوقها** استفهاميَّةً، أي: فما الذي هو فوق البعوضة؟ والمعنى: أنَّ الله تعالى[3] التمثيل بالبعوضة، فأيُّ شيء ما هو فوق البعوضة كالذباب، والعنكبوت حتى لا يمثَّل به؟ وحينئذٍ يكون في[4] غاية الطباق لكلام الكفرة، هذا إذا لم يكن ما الأولى استفهاميَّة. فإذا كانت هي أيضًا استفهاميَّة يكون ترقِّيًا على ترقٍّ، والمعنى: أنَّ الله التمثيل بأحقر شيء، فأيُّ شيء البعوضة حتى لا يمثَّل بها، وبعد ذلك أيَّ شيء ما فوق البعوضة كالذباب، والعنكبوت حتى لا يمثَّل به؟

ومعنى **فما فوقها**، أي: في الكِبَر، وهو أوفق لكلام الكفرة؛ أو في الصِغَر،

١ ب – في.
٢ ب: للنكرة.
٣ ج ش – تعالى.
٤ ش – في.

Bu ise kâfirleri reddetmede daha vurgulu bir anlam taşımaktadır. Küçüklükte sivrisinekten daha ötede olan şey onun kanadıdır. Nitekim Allah Resulü [aleyhi's-selâm] sivrisineğin kanadını dünya için örnek vermektedir.[1] (Bu durumda) senin, yukarıda geçen takdirlere göre iki anlamdan hangisinin doğru olduğunu düşünmen gerekir.

"*İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler.*" *Emmâ*, "Kavim geldi; âlimler şöyle oldu akılsızlar ise böyle oldu." örneğinde olduğu üzere konuşmada daha önce açıkça zikredilen birtakım kapalı ifadeleri açıklayan harftir. Yahut sözde kendisine işaret eden herhangi bir kelime olmadan, zihinde bulunan kapalılığı açıklayan harftir. Nitekim kitapların başlangıcında yer alan "*emmâ ba'd* (imdi mesele şöyle ki…)" kullanımı buna örnektir. Ya da bu âyette olduğu üzere daha önce geçen (bir ifadeden neşet etmiş) zihnî bir kapalılığı açıklayan bir harftir. Çünkü "*Kuşkusuz Allah utanmaz.*" buyruğu, yukarıda geçtiği üzere ortada bazı şüphelere mahal teşkil edecek durumların bulunduğuna delâlet etmekte ve zihne bunun karşılığı gelmektedir. Dolayısıyla zihinde *emmâ* harfinin tafsilatını sunduğu farklı hususlar ortaya çıkmaktadır. Bu harfte şart anlamı bulunmaktadır. Bu yüzden cevabı *fâ* harfiyle gelir. Yine bu harfte aşırı bir vurgu anlamı da vardır. Zira bu harfin "Zeyd'e gelince, o gidendir." cümlesindeki anlamıyla ilgili Sîbeveyhi şöyle söylemektedir: "Bu, her ne olursa olsun Zeyd gidendir, demektir."[2] Şu mesele kapalı değildir: Hükmü, bir şeyle irtibatlandırmak şart anlamındadır. Hükmü her şeyle irtibatlandırmak ise o hükmün gerçekleşmesine yönelik son derece vurgulu bir anlamdadır. Her iki cümlenin bununla (şart anlamıyla) takdir edilmesinde müminleri övme ve kâfirleri yerme konusunda mübalağa vardır.

Hakk, inkârına mahal bulunmayan *a'yân-ı sâbite*yi, isabetli eylemleri ve doğru sözleri kuşatan sâbit gerçekliktir. Arapların sözleri arasında bir iş gerçekleştiğinde söylenen *hakka'l-emr* ve örgüsü sağlam elbise için söylenen *sevbün muhakkak* ifadeleri bu minvaldeki kullanımlardır. *Ennehû* ifadesindeki zamir *mesel* (örnek) kelimesine veya *en yadribe* ibaresine dönmektedir. Utanmamaya da döndüğü söylenmiştir.

---

1 Hadis Sehl b. Sa'd'dan nakledilmiştir. Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] buyurdular ki: "Şayet dünya Allah katında bir sivrisineğin kanadına denk olsaydı, kâfire bir yudum su vermezdi." Tirmizî, "Zühd", 13.

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/243; İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2 c. (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/69.

وهو أشدُّ مبالغة في ردِّهم، وما فوق البعوضة في الصغر هو جناحها، كما ضرب به عليه السلام مثلًا للدنيا،[1] وعليك بالتأمل حتى تعرف أنَّ أيَّ المعنيين يصحُّ على كلٍّ من التقادير التي سبقت.

فأمَّا الَّذين آمنوا فيعلمون أنَّه الحقُّ من ربِّهم؛ أمَّا: حرف لتفصيل مجمل متعدِّد سابق في الذكر صريحًا كقولك: جاء القوم أمَّا العلماء فكذا، وأمَّا السفهاء فكذا، أو في الذهن من غير سبق ما يدلُّ عليه بوجه ما، كقولهم في صدور الكتب: أمَّا بعدُ، أو مع سبقه كما نحن فيه من الآية؛ لأنَّ قوله تعالى: **إنَّ الله لا يستحيي** دلَّ على أنَّ ثمَّة من مداخلة شبهة على ما مرَّ، ويخطر منه بالبال مقابلة، فيحصل في الذهن متعدِّد يفصِّله أمَّا. وفيه /[١٠٢و] معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء، وتأكيد بالغ فإنَّ معناه كما قال سيبويه في قولهم: أمَّا زيد فذاهب، مهما يكن من شيء فزيد ذاهب.[2] ولا خفاء في أنَّ تعليق حكم بكون[3] شيء هو معنى الشرط، وفي تعليقه بكون[4] كلِّ شيء تأكيد بالغ لتحقُّقه وثبوته، ففي تقدير[5] الجملتين به مبالغة في محمدة المؤمنين، ومذمَّة الكافرين.

والحقُّ: الثابت الذي لا يسوغ إنكاره يعمُّ الأعيان الثابتة، والأفعال الصائبة، والأقوال الصادقة، من قولهم: حقَّ الأمرُ، إذا ثبت. ومنه: ثوب محقَّق محكم[6] النسج. والضمير في **أنَّه** للمثل أو لـ**أن يضرب**. وقيل: لترك الاستحياء.

---

١ الحديث مروي عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناحَ بعوضةٍ ما سقى كافرًا من شربة ماء.» انظر **الجامع الكبير** للترمذي، الزهد ١٣.

٢ **الكشاف** للزمخشري، ٢٤٣/١؛ **مغني اللبيب** لابن هشام الأنصاري، ٦٩/١.

٣ ب: يكون.

٤ ب: يكون.

٥ ج: تصدير.

٦ ب: تحقق بحكم.

Min rabbihim kavli *hakk* kelimesinin hali olarak mansûbdur. Yani "Rablerinden sâdır olarak" demektir. Ya da *hakk* kelimesinden bedel olarak merfudur. *Hakk* kelimesindeki zamirden hal olduğu da söylenmiştir. O türemiş olduğu için bunda âmildir. Eğer türemiş olduğu için zarf-ı lağv kabul edilecek olursa bu yorumun (kabul edilebilir) bir yönü vardır ve *ya'lemûn* fiilinin zarf-ı lağvı kabul edilmesi uzak değildir. Yani "Onlar bunun doğruluğunu Rablerinden biliyorlar." demektir.

"*Küfre saplananlar ise derler.*" Allah, mukabele üslûbunun gerektirdiği üzere (bu kişiler için) "*lâ ya'lemûn* (bilmeyenler)" demedi. Çünkü onların bu sözü onların hakkı bilmemelerini gerektirmektedir. Dolayısıyla bu sanki delillendirilmiş bir şekilde zikretmek gibidir. Aynı şekilde onların bilgisizlikle yerilmeleri ilmin sebeplerini elde etmede gösterdikleri ihmal sebebiyledir. Kötü sözde ise durum bundan farklıdır. Çünkü o bizatihi yerilmektedir.

"*Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?*" *mâzâ* edatı iki kelimeden müteşekkil olabilir. *Mâ* soru edatı ve mübtedâdır. *Zâ* ise *ellezî* (ism-i) mevsûlünün anlamındadır. Sıla cümlesiyle birlikte haberdir. Ya da tek kelimedir ve anlamı "*eyyü şey'in* (hangi şey)"dir. *Erâde*/istedi fiilinden dolayı mansûbdur. En doğrusu birinci ihtimale göre cevabının merfu olmasıdır. Ya da cevabın soruya uygun olması gerektiğinden dolayı ikinci ihtimale göre mansûbdur. (Dilciler) birinciyi "Şunu istedi" şeklinde; ikinciyi de "Kastettiği şudur" şeklinde te'vil ederek bunun aksini de caiz görmektedirler. Soru, şaşırma ve inkâr anlamı vermektedir.

İstemek, güç yetirilen iki şeyden birini tercih etmektir. Bunun sebebi, tercihin ilkesi olan kudret veya sıfatın ona ilişmesidir. *Bi hâzâ* ile *ennehu'l-hakk* (onun doğru olduğunu) ifadesindeki zamirin kendisine döndüğü mânaya işaret edilmektedir. *Meselen* kelimesi şaşırma ve inkârın, kendisine işaret edilene nispet edilmesini açıklamaktadır. Çünkü burada bir kapalılık bulunmamaktadır. Zira bu bir meseldir. Bundan dolayı ifade edilen şu husus reddedilir: Eğer bu *mesel* kelimesine işaret etseydi anlam: "Allah bir mesel olarak bu meselle ne kastetti?" olurdu. Burada kendisine işaret edilenin örneklik vasfı olmaksızın zât olduğunu söyleyerek cevap vermeye; bu şekilde onu ifade etmenin onun konumunu hakir görme olduğuna ve kendisine işaret edilenin zamirin merciiyle belirlenmesine ihtiyaç bulunmamaktadır.

ومن ربِّهم في محلِّ النصب على أنَّه حال من الحقِّ، أي: كائنًا، وصادرًا من ربِّهم، أو في محلِّ الرفع على البدليَّة منه. وقيل: حال من الضمير في الحقِّ، وهو العامل فيه لكونه مشتقًّا، ولو جعل ظرفًا لغوًا له لاشتقاقه فله وجه، ولا يبعد أنْ يجعل ظرفًا لغوًا ليعلمون،[1] أي: يعلمون من ربِّهم حقيته.

٥ **وأمَّا**[2] **الَّذين كفروا فيقولون؛** إنّما لم يقل: فلا يعلمون، كما يقتضيه المقابلة؛ لأنَّ قولهم هذا يستلزم عدم علمهم بالحقِّ فكان كذكره مبرهنًا عليه، وأيضًا مذمَّتهم بعدم العلم إنَّما هي للتقصير[3] في أسباب حصوله بخلاف القول السيِّئ فإنَّه مذموم لذاته.

ماذا أراد الله بهذا مثلًا؛ ماذا: إمَّا كلمتان فما للاستفهام[4] مبتدأ، وذا بمعنى: الذي موصول، وهو مع[5] صلته خبره. أو كلمة واحدة بمعنى: أيُّ شيء، /[١٠٢ظ] فيكون ١٠ منصوبًا بـأَرَادَ. والأصوب رفع جوابه على الأوَّل، والنصب على الثاني ليطابق[6] الجوابُ السؤالَ. وقد جوَّزوا العكس بناءً على تأويل الأوَّل بأراد كذا، والثاني بمراده كذا. والاستفهام للتعجب والإنكار.

والإرادة ترجيح أحد المقدورين على الآخر ليتعلَّق به القدرة أو صفة هي مبدأ هذا الترجيح، والمشار إليه **بهذا** هو ما يرجع إليه الضمير في قوله: **أنَّه الحقُّ، ومثلًا** ١٥ تمييز عن نسبة التعجُّب والإنكار إلى المشار إليه، إذ لا إبهام[7] فيه ههنا لأنَّه المثل، فيندفع ما قيل: لو كان هذا إشارةً إلى المثل لصار المعنى: ماذا أراد الله بالمثل مثلًا؟ ولا يحتاج بأنْ يجاب بأنَّ المشار إليه هو الذات من غير وصف المثليَّة، وفي التعبير عنه بهذا استحقار لشأنه، وبُيِّن من تعيين المشار إليه تعيُّنُ مرجع[8] الضمير،

---

١ ب: ليعلموا.
٢ ب: فأمَّا.
٣ ج: وإنَّما هي في للتقصير؛ ب: وإنَّما هي في التقصير.
٤ ب: للاستفهامية.
٥ ب – مع.
٦ ب: ليوافق.
٧ ب: إذ الإبهام.
٨ ب: ومرجع.

Bu yüzden daha önce geçtiği üzere belirlenenin haricindeki şeyin caiz olmaması gerekir. *Meselen* kelimesinin işaret isminin hali olması da mümkündür. O da sâhibu'l-hâl olur. Onun âmilinin bahsi geçen *erâde* (istedi) fiili olması açık bir durumdur. Nitekim Zeyd'e işaret ederek "Bununla (o, ata) binmiş bir haldeyken karşılaştım." dersin. (Burada âmilin) sorudan anlaşılan şaşkınlık ve inkâr fiili olması da mümkündür. Dolayısıyla işaret ismi onun âmili olarak belirlenmez. Sâhibu'l-hâl ise kendisine işaret edilende yer alan mecrur zamirdir. Allah Teâlâ'nın şu buyruğunda aynı durum söz konusudur: "*Bu, sizin için bir âyet olan Allah'ın devesidir.*"[1] Şurası kapalı değildir: Bu iki cümlenin tafsilinde kitabın başkalarına değil sadece muttakilere hidayet olması gibi daha önce zikredilen hususlara yönelik bir açıklama bulunmaktadır. Anlamayı isteyerek bu açıklamaya "*Allah ne murat etmiştir?*" sözünü eklemiştir. "*Onunla birçoklarını yoldan saptırır birçoklarını da hidâyete erdirir.*"

Hidâyet etme, saptırma ve diğer fiilleri noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'a isnat etmek, fiilin hakiki failine isnat edilmesidir ki müteellih hâkimler,[2] muhakkik sûfîler ve ehl-i sünnet ve'l-cemaatin çoğunluğuna göre varlıkta O'ndan başka müessir bulunmamaktadır. Fiilin ve etkinin O'ndan başkasına ait olduğunu kabul eden ve O'nu fiilin sebebi ve âleti kılan ne kadar cahildir! Allah haksızlık yapanların dediklerinden yücedir.

O'nun saptırması; Allah'ın, sapmaya istidadı bulunan ve istidadının diliyle sapma eyleminin kendisinde bulunmasını isteyen bir mahalde sapma sıfatını var etmesinden başka bir şey değildir. Çünkü bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah, gerçek cömerttir, mutlak feyz verendir. O, ister hidâyet isterse sapıklık olsun kendisinden talep edilen şeylerde cimrilik yapmaz.

"Çok olmayı" hem hidâyete erenlere hem de yoldan çıkanlara nispet etti. Ne var ki yoldan çıkanlar daha fazladır. Allah Resulü şöyle buyurmaktadır: "İnsanlar, yüz deve gibidir. İçinde bir tane bile binek bulamazsın."[3] Hidâyete erenler her ne kadar yoldan çıkanların sayısına ulaşamasalar da kendilerinde çokturlar.

---

1 A'râf, 7/73.

2 Müteellih hâkimler, Sühreverdî (ö. 587/1191) düşüncesinde metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimseler için kullanılmaktadır. Bk. Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 c. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/522. [trc]

3 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 60.

فينبغي أنْ لا يجوز غير ما تعيَّن كما سبق، ويحتمل أنْ يكون حالًا من اسم الإشارة بأنْ يكون هو ذا الحال، وأمَّا العامل فيه فالظاهر أنَّه الفعل المذكور، أعني: **أَرَادَ**، كما في قولك: لقيت هذا فارسًا، إشارةً إلى زيد. ويحتمل أنْ يكون فعل التعجُّب والإنكار المفهومَ من الاستفهام، فلا يتعيَّن أنْ يكون العامل فيه اسمَ الإشارة، وذو الحال الضمير المجرور الذي في أشير إليه كما في قوله تعالى: هَـٰذِهِ نَاقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً [الأعراف، ٧/٧٣]. ولا يخفى أنَّ في تفصيل هاتين الجملتين توضيحًا لِما ذُكر مِن قَبل مِن اختصاص /[١٠٣و] المتَّقين بكون[١] الكتاب هدًى لهم دون غيرهم، ويزيد في هذا التوضيح **ما أراد** فهمًا به، أعني: قوله: **يضلُّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا**.

إسناد الهداية، والإضلال، وسائر الأفعال إلى الله سبحانه[٢] إسناد الفعل إلى الفاعل الحقيقي الذي لا مُؤثِّر في الوجود عند الحكماء المتألِّهين، والصوفيَّة المحقِّقين وجمهور أهل السنَّة والجماعة إلَّا هو، وما أجهَل مَنْ جعل الفعل والتأثير لغيره، وجعله سببًا وآلة له!! تعالى الله[٣] عمَّا يقول[٤] الظالمون.

وليس المراد بإضلاله إلَّا إيجاد[٥] صفة الضلال في محلٍّ استعدَّ له، وطلب بلسان استعداده وجوده فيه؛ فإنَّه سبحانه جواد حق وفيَّاض مطلق لا يبخل فيما يُطلب منه هدايةً كانت أو غوايةً.

وأثبت الكثرة لكلٍّ من المهتدين والضالين مع أنَّ الضالين أكثر عددًا. قال رسول الله: «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة»؛[٦] لأنَّ المهتدين أيضًا كثير في أنفسهم وإنْ لم يبلغوا عدد الضالين،

---

١ ب: لكون.
٢ ب: تعالى.
٣ ب – الله.
٤ ب: يقولوا.
٥ ب: وليس المراد بإضلاله الإيجاد.
٦ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة ٦٠.

Bu iki grubun çokluğu arasında bir ayrım güdülmedi. Çünkü hidâyete erenler sayı bakımından az olsalar da kıymet ve şeref bakımından çokturlar. Aynı şekilde yoldan çıkanlar kıymet ve şeref olarak az olsalar da sayısal olarak çokturlar. Dolayısıyla ikisi de (bu anlamda) eşitlenmiş olur.

Bâ harfi her iki yerde de sebep bildirmektedir. İki zamir ise *mesel* kelimesine veya "mesel vermeye" dönmektedir. Bunu öncesinden ayırmasının sebebi, başında *emmâ* bulunan iki cümleyi açıklamaktır. Onun, *mâzâ* kelimesinin cevabı olduğu da söylenmiştir. Yani: "Çokça yoldan saptırma ve çokça hidâyet etme" demektir. Meydana gelme ve yenilenme anlamını hissettirmek için fiil, mastarın yerine konulmuştur. Yoldan saptırmanın, hidâyet etme eyleminin önüne alınmasının sebebi onlara ta'rizde bulunma ve bununla onları azarlamaya daha fazla önem verilmesidir. İşte bu yüzden, onlar için bütün küfür ve sapkınlık özelliklerini kayıt altına aldı ve şu buyruğuyla hüsranı onlara has kılarak bu durumu sonlandırdı:

"*Onunla ancak fâsıkları saptırır.*" Âyet her iki yerde de (fiiller) edilgen formda; *kesîr* ve *fâsikûn* kelimeleri ise merfu olarak *Yudallu bihî kesîrun ve mâ yudallu bihî ille'l-fâsikûn* (Onunla birçokları saptırılır. Onunla ancak fâsıklar sapıtırılır) şeklinde de okunmuştur. Fâsıklar ile kastedilen iman sınırından çıkanlardır. *Fısk* sözlükte "çıkmak" demektir. Nitekim taze yemiş kabuğundan çıktığında "*Fesekati'r-ratbetü an kişrihâ"* denilir. Dinde fâsık, büyük günahları işleyerek Allah Teâlâ'nın emrinden çıkan kişidir ve küçük günahlarda ısrar etmek de büyük günahtır ki bunları (burada) zikretmeye gerek yoktur. Fâsıklığın üç mertebesi vardır. Birincisi: Bu günahları kötü görmekle birlikte ara sıra işlemektir. İkincisi: Bu günahlara önem vermeksizin onları işlemeyi adet haline getirmektir. Üçüncüsü ise bunları yapmayı doğru bir şey kabul ederek günah işlemektir. (Bir kişi) eğer bu mertebeye geldiyse iman boyunduruğunu boynundan çıkartmış, küfrü kuşanmıştır. İlk iki mertebede devam edenlerden ise mümin ismi esirgenmez. Çünkü o kişiler üçüncü mertebedeki kişiden farklı olarak imanın anlamına sahip olan tasdik ile nitelenmektedirler. Fâsıklık niteliğinin bir sonucu olarak "saptırma" eylemini onlara hasretmek, O'nun bir örnek vermek için onları "yoldan çıkarma" eylemine hazırladığına delâlet etmektedir. Onlar istidatlarının diliyle "bu örnekle yoldan çıkma" sıfatının kendilerinde var edilmesini istemişler. Allah da o sıfatı onlarda var etmiş, bunun üzerine fâsıklar onu inkâr etmişler ve onunla alay etmişlerdir.

وإنَّما لم يفرق بين كثرتيهما؛ لأنَّ المهتدين وإنْ كان لهم قلَّة بالعدد فلهم كثرة بالقدر والشرف، كما أنَّ الضالين[1] وإنْ كان لهم قلَّة في القدر والشرف فلهم كثرة في العدد، فيتساويان.

والباء في الموضعين للسببيَّة، والضميران عائدان إلى المثل أو ضربِه، وإنَّما فصله عمَّا قبله؛ لأنَّه بيان للجملتين المصدَّرتين /[١٠٣ظ] بأمَّا. وقيل: هو جواب ماذا، أي: إضلال كثير، وهدى كثير، وُضع الفعل موضع المصدر إشعارًا بالحدوث والتجدُّد. وقدِّم ذكر الإضلال على الهداية لزيادة الاهتمام بتعريضهم وتوبيخهم به، ولذلك سجَّل عليهم بمجامع الكفر والطغيان، وختمها بأنْ حصر فيهم الخسران بقوله:

وما يضلُّ به إلَّا الفاسقين؛ وقرئ: يُضَلُّ بِهِ كَثِيرٌ وَمَا يُضَلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقُونَ، على البناء للمجهول في الموضعين ورفع كثير، والفاسقون. والمراد بهم الخارجون عن حدِّ الإيمان. والفسق: لغةً الخروج، يقال: فَسَقَت الرطبةُ عن قشرها، أي: خرجت. والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله تعالى[2] بارتكاب الكبيرة، ومن الكبائر الإصرار على الصغيرة، فلا حاجة إلى ذكره، وله ثلاث مراتب: أولاها:[3] أن يرتكبها أحيانًا مستقبحًا إيَّاها، وثانيتها:[4] أنْ يعتاد ارتكابها غير مبال بها، وثالثتها:[5] أنْ يرتكبها مستصوبًا إيَّاها. فإذا شارف هذه المرتبة خلع ربقة الإيمان عن رقبته، ولابس الكفر، وما دام هو في المرتبتين الأوليين فلا يُسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمَّى الإيمان بخلاف الثالثة، وحصر الإضلال فيهم مرتَّبًا على صفة الفسق يدلُّ على أنَّه الذي أعدَّهم للإضلال بضرب المثل، فطلبوا بلسان الاستعداد أنْ يوجد فيهم صفة الضلال به، فأوجدها فأنكروه[6] واستهزؤوا به.

---

١ ب – وإنْ كان لهم قلَّة بالعدد فلهم كثرة بالقدر، والشرف، كما أنَّ الضالين.
٢ ج ش – تعالى.
٣ ب: أوّلها.
٤ ب: ثانيها.
٥ ب: ثالثها.
٦ ب: فأنكروا.

Bakara, 2/27

"*Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimseler, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*"

"*Allah'a verdikleri sözü bozanlar*" bu ifade fâsıkların sıfatıdır. Onların fısıklarının anlamını ortaya koymaktadır. Bu cümlenin ibaredeki konumunun *zemm* (yergi) üslûbuyla mansûb olması mümkündür. Mübtedâ olarak merfu olması da mümkündür. Haber ise "*İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*" cümlesidir. Yahut bu ifade haber olarak merfu olabilir. Bu durumda mübtedâsı ise gizlidir/cümleden düşürülmüştür ve "Onlar bozmaktadırlar." şeklinde takdir edilmektedir.

Nakz, bir bileşimin ayrıştırılması ve bir araya getirilen bütünün (*te'lîf*) çözülmesidir. Nitekim halatı oluşturan iplikler açıldığında (da söylenmektedir). Kelimenin "verilen sözü geçersiz kılma" anlamında kullanılması tahkîkî tasrihî istiâredir. Bu durumda, verilen sözü geçersiz kılmak bir bileşimin çözülmesine benzetilip, benzetilenin ismi benzeyene verilmiş olur. Fakat bu sadece söz vermenin halata benzetilmesi dikkate alındıktan sonra caiz ve güzel bir kullanım olabilir. Çünkü burada, sözün birbirleriyle sözleşen kişileri birbirine bağlaması anlamı bulunmaktadır. İşte bu dikkate alınan nokta halatın söz için istiâre olmasına karînedir ki o kinâye yoluyla istiâredir. Çünkü açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bilakis onunla, benzetilen ile ilgili durumlardan biri olan ve lafzen geçmeyen "*nakz*/ipi çözme" eylemini ve onun gereklerini ispat ederek benzeyene kinâye yapılmıştır.

Eğer: "Şayet *nakz* ile hakiki anlam kastedilirse bu anlamın, halatın tâbi (*ravâdif*) unsurlarından biri olduğu açıktır. Ama mecazi anlamı kastedilecek olursa durum böyle değildir. Dolayısıyla bu, kinâye ile istiârenin karînesi nasıl olur?" dersen biz de şöyle karşılık veririz: Tâbi unsurlar (*ravâdif*) ile hakiki tâbi unsurların aslî anlamından daha genel bir mâna kastedilmektedir. Ya da bu mânaya benzeyen ve onun konumuna yerleştirilmiş bir anlam kastedilmektedir. O hakiki konuma yerleştirilip onun ismiyle ifade edildiğinde iddia olarak tâbi unsur olur. Bu durumda tâbi unsur birinciye göre hem lafzen hem de mâna bakımından hakikat olarak zikredilmiştir. İkinciye göre ise lafzen hakikat ve mâna açısından da iddia olarak zikredilmiştir.

﴿اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا اَمَرَ اللهُ بِهِ اَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْاَرْضِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٧]

الَّذين ينقضون عهد /[١٠٤و] الله؛ صفة للفاسقين كاشفة عن معنى فسقهم. ويحتمل النصب على الذمّ، والرفع على الابتداء، والخبر **أولئك هم الخاسرون** أو على الخبريَّة والمبتدأ محذوف، أي: هم الذين ينقضون.

والنقض: فسخ التركيب، وفكُّ التأليف، كما إذا فككت طاقات الحبل. استعير لإبطال العهد استعارة تحقيقيَّة تصريحيَّة حيث شبِّه إبطال العهد بفكِّ التأليف،[١] وأطلق اسم المشبَّه به على المشبَّه؛ لكنَّها إنَّما جازت، وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر، فهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد التي هي الاستعارة بالكناية؛ لأنَّها ليست مصرَّحًا بها؛ بل كُني عنها بإثبات النقض الذي هو من روادف المشبَّه به المسكوت عنه ولوازمه للمشبَّه.

فإن قلت: إذا أريد بالنقض معناه الحقيقي فظاهر أنَّه من روادف الحبل، ولوازمه. وأمَّا إذا أريد به معناه المجازي فليس كذلك، فكيف يكون قرينة للاستعارة بالكناية؟

قلنا: المراد بالروادف ما هو أعمُّ من أنْ يراد معناه الأصلي الذي هو الروادف الحقيقي، أو يراد به ما هو مشبَّه بذلك المعنى منزَّل منزلته، فإنَّه إذا نزِّل منزلة الحقيقي، وعبِّر عنه باسمه صار رادفًا ادِّعاءً. فالرادف على الأوَّل مذكور لفظًا ومعنى حقيقة، وعلى الثاني مذكور لفظًا حقيقة ومعنى ادِّعاء،

١ ج ش ب: «تأليف الحبل»؛ لكن في نسخة طوبقبي «فك التأليف». وفي هامش ج توجد أيضًا الملاحظة هذه: «لعلّه تفكيك الحبل».

Her ikisi de bir karîne sebebiyle uygundur. Böylece tahyîlî olmaksızın kinâye yoluyla istiârede bulunulmuş olabilir. Bunun karînesi, istiârenin bazen tahkiki de olabilmesidir. "Ölümün pençesi" gibi örneklerde uzman dilciler "pençe"nin hem haricî varlık olarak hem de tasavvurda mecazi anlamda kullanılmadığı görüşündedir. Bilakis onlara göre "pençe", hakiki anlamında kullanılmaktadır. Fakat "pençe"nin "ölüm" için söz konusu edilmesi istiâre-i tahyîlî olmaktadır ki bir şeyi, kendisinin olmayan başka bir şeye ait kılmak anlamındadır.[1]

Ahd, *mîsâk* (anlaşma) demektir. *Emân*, *yemîn*, *zimmet* ve *vasiyet* anlamlarında kullanıldığı söylenmektedir. Kelimenin kullanıldığı bütün yerlerde "güven" ve "dikkate değer" anlamı göze çarpmaktadır. Bundan dolayı kelime, ev için de kullanılmaktadır. Zira ev, kendisine dönülmek suretiyle dikkate alınmaktadır.

"*Pekiştirilmesinden sonra bozan*" *mîsâk*, kendisi sebebiyle güvenin gerçekleştiği şey için kullanılır ki bu sağlamlaştırmaktır. *Tevsika* (güven) anlamında olması da caizdir. Tıpkı *mîlâd* kelimesinin *velâde* (doğum), *mî'âd* kelimesinin ise *va'd* (söz verme) anlamında kullanılması gibi. Zamir ahd içindir veya Allah (lafzına) dönmektedir. İsim anlamında olduğunda ahd zamirinin kendisine bitişmesinde sakınca yoktur. Çünkü mîsâkın mîsâkı, onu tekit ve teyid eden şeydir. Onun tekit ve teyidinden sonra bir aşama bulunmaz. Mastar anlamında olduğunda onun *ahd* kelimesine birleşmesi, mastarın mef'ûlüne birleşmesi gibidir. Allah (lafzına) birleşmesi ise mastarın failine birleşmesi gibidir.

Onların iyice pekiştirdikten sonra bozdukları *ahd*, Allah'ın birliğine işaret eden yaratıkları konusunda onların akıllarına yerleşen tefekkür gücüdür. O'nun *mîsâk*ı ise elçiler göndermesi ve ona uygun olarak kitaplar indirmesidir. O anlaşmanın bozulması bu bahsedilen hususlarda aklen ve şer'en mendub olan tefekkürü terk etmektir.

Diğer bir görüşe göre *ahd*, Adem'in sulbünden çıkarılan ve kendi rubûbiyyetini ikrar eden zürriyetinden Allah'ın aldığı sözdür.[2]

1 es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 376; Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyetü İbn Temcîd*, 3/53-54.

2 Müellif, A'râf 7/172. âyete işaret ediyor olabilir.

وكلاهما يصلحان للقرينة، وبهذا ظهر[1] أنَّ الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييليَّة، وأنَّ قرينتها قد تكون استعارة تحقيقيَّة. /[١٠٤ظ] وأمَّا في مثل أظفار المنيَّة، فالمحققون على أن ليس الأظفار مستعملًا في معنى مجازي[2] محقَّق ولا متوَّهم؛ بل هو مستعمل في معناه الحقيقي؛ لكنَّ إثباته للمنيَّة استعارة تخييليَّة بمعنى: جعل الشيء لشيء ليس هو له.[3]

والعهد: هو المَوْثِق، أعني: الميثاق، وقد يقال: للأمان، واليمين، والذمة، والوصيَّة، وقد اعتبر في جميع موارده التوثقة، ومن حقه أنْ يراعى، ولهذا يطلق على الدار لأنَّها تُراعى بالرجوع إليها.

من بعد ميثاقه؛ الميثاق: اسم لما يقع به الوثاقة، وهي الإحكام. ويجوز أنْ يكون بمعنى التوثقة، كالميلاد والميعاد[4] بمعنى الولادة والوعد. والضمير للعهد أو لله، ولا امتناع في إضافته إلى ضمير العهد إذا كان بمعناه الاسمي، لأنَّ ميثاق الميثاق ما يؤكِّده ويؤيِّده، ولا بعد في تأكيده وتأييده. وإذا كان بمعناه المصدري فإضافته إلى العهد إضافة المصدر إلى مفعوله، وإلى الله إضافته إلى فاعله.

والعهد الذي نقضوه من بعد ميثاقه ما ركز[5] في عقولهم من قوَّة التفكُّر في مصنوعاته التي هي دلائل توحيده سبحانه، وميثاقُه إرسالُ الرسل، وإنزال الكتب على وفقه. ونقضه ترك التفكُّر فيها المندوب إليه عقلًا وشرعًا.

أو هو الذي أخذه الله تعالى على بني آدم حين استخرجهم من ظهره وأقرُّوا بربوبيَّته،[6]

---

١ ب: يظهر.
٢ ب: المعنى المجازي.
٣ انظر **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ٣٧٦؛ **حاشية ابن تمجيد على تفسير البيضاوي** (في هامش **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي**)، ٥٣/٣-٥٤.
٤ ب: كالميعاد والميلاد.
٥ ب: ذكر.
٦ لعلَّه يشير إلى آية الآعراف، ١٧٢/٧.

Mîsâk ise ilk görüşte ifade edilen *mîsâk*ın aynıdır. O anlaşmanın bozulması da onların ikrarda bulundukları şeyi unutup onun gerektirdiği şekilde hareket etmemeleridir. Zira onlar Allah'tan başka rabler edinmişlerdir.

Diğer bir görüşe göre ise ahd, önceki şeriatlerde yer alan Allah'ın kullarına yönelik tavsiyeleri, kendisine itaati onlara emretmesi, O'na isyan etmeyi onlara yasaklamasıdır. Mîsâk ise bizim peygamberimizin [sallallâhu aleyhi ve sellem] şeriatidir. Anlaşmanın bozulması ise Allah'ın vasiyet ettiği ve sağlamlaştırdığı şeylerden yüz çevirmeleridir.

Şöyle bir görüş de dile getirilmektedir: *Ahd*, ehl-i kitaptan, Hz. Muhammed'in [sallallâhu aleyhi ve sellem] peygamberliğini açıklamaları ve onun durumunu gizlememeleri konusunda söz alınmasıdır. *Mîsâk* ise onun peygamberliğine delâlet eden apaçık âyetler ve mucizelerdir. Onların anlaşmayı bozması da onun durumunu gizleyip peygamberliğini inkâr etmeleridir. Bu yoruma göre âyet, Yahudilerden haber vermektedir ve Hasan'dan nakledilen şu rivayete uygundur: "Sivrisinek ve benzerlerinin örnek verilmesiyle dalga geçenler Yahudilerdir."

"*Allah'ın korunmasını emrettiği bağları koparan*" *en yûsale* sözünün cümledeki yeri zamirden bedel olarak mecrurdur. Yahut *mâ emerallâhu bih* ifadesinden bedel olarak mansûb olabilir. Birinci görüş bedelin, mübdelün minhe yakınlığı ve ikinci görüşte bir muzaf takdirine ihtiyaç duyulması sebebiyle tercihe şayandır. Yani "Allah'ın emrettiğini birleştirmeyi keserler/koparırlar." demektir. Yani "Birleştirilmesini (emrettiği şeyi)" şeklindedir. Çünkü koparmak gerçekte bitişik olan şeyler üzerinde gerçekleşir. Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şey ise akrabalık bağları, müslümanların dostlukları ve iman hususunda peygamberler [aleyhimü's-selâm] ve kitaplarını bir tutmaktır ki bu herhangi bir peygamberi veya kitabı birine iman edip diğerini inkâr ederek ayırt etmemektir. Özetle: Her ne olursa olsun Allah'ın koparılmasından razı olmadığı her şeydir.

Emir, hâkim bir üslupla bir eylemin yapılmasını istemektir. Kelime bu anlamıyla *evâmir* kelimesinin tekilidir. Ancak *umûr* kelimesinin tekili olan *emr* (durum) da bu şekilde isimlendirilmiştir. Çünkü o durumu gerektiren şey sanki onu emretmektedir, kendisi de emredilen olmaktadır. *Emr*in bu şekilde isimlendirilmesi mef'ûlün mastarla isimlendirilmesi gibidir.

وميثاقه بعينه ما هو ميثاق في الوجه الأوَّل، ونقضه نسيانهم ما أقرُّوا /[١٠٥و] به وعدم جريهم على مقتضاه لِما أخذوا أربابًا من دون الله.

أو هو وصيةُ الله تعالى إلى خلقه وأمرُه إيَّاهم بما أمرهم به من طاعته، ونهيُه إيَّاهم عمَّا نهاهم من معصيته في الشرائع المتقدِّمة، وميثاقه شريعة نبيّنا صلَّى الله عليه وسلَّم ونقضهم إعراضهم عمَّا وصَّاهم الله به، وعمَّا وثَّقه به.

وقيل: هو ما عَهِده إلى مَنْ أُوتي الكتابَ أنْ يبيّنوا نبوَّة محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم[١] ولا يكتموا أمره. وميثاقُه الآيات الظاهرة، والمعجزات الباهرة الدالَّة على نبوَّته صلَّى الله عليه وسلَّم،[٢] ونقضُهم كتمان أمره وإنكار نبوَّته، فالآية على هذا في أخبار اليهود، وهو الموافق لِما روي عن الحسن: «إنَّ المستهزئين بضرب المثل بالبعوضة، ونحوهم اليهود».

ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل؛ محلُّ **أن يوصل** مجرور على البدليَّة من الضمير، أو منصوب على البدليَّة من **ما أمر الله به**، ورُجِّح الأوَّل لقرب البدل من المبدل منه، ولاحتياج الثاني إلى تقدير مضاف، أي: يقطعون وصل ما أمر الله به، أي: بوصله ولأنَّ القطع بالحقيقة يقع على المتَّصل. والمراد بما أمر الله سبحانه بوصله الرحمُ، وموالاةُ المسلمين، والجمعُ بين الأنبياء عليهم السلام وكتبهم في الإيمان من غير تفرقة بين نبيٍّ ونبيٍّ، وكتابٍ وكتابٍ بأنْ يؤمن ببعضٍ /[١٠٥ظ] ويكفر ببعضٍ. وبالجملة: كلُّ ما لا يرضي الله تعالى[٣] قطعه كائنًا ما كان.

والأمر هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء. وهو بهذا المعنى واحد الأوامر. وأمَّا الأمر الذي هو واحد الأمور فإنَّما سمِّي به؛ لأنَّ الداعي إليه كالآمر به فهو المأمور به، فسمَّي أمرًا تسميةً للمفعول به بالمصدر

١ ب: عليه السلام.
٢ ب: عليه السلام.
٣ ج ش - تعالى.

Nitekim *şe'n* kelimesi de *meş'ûn* mânasıyla isimlendirilmiştir. *Şe'n* talep ve amaçlamaktır. *Şe'entü şe'nehû* kullanımı "Onun amaçladığını amaçladım." demektir.

"*Yeryüzünde bozgunculuk yapan kimseler*" onların yeryüzünde daha önce aktarılan eylemlerle bozgunculuk yapmalarıdır. Dünya hayatında sözü bozmayı vefakarlığa; koparmayı birleştirme emrine; fesadı faydalı işe; âhirette ise satın aldıklarının cezasını verdiklerinin âhiretteki mükâfatına tercih etmeleri sebebiyle "*Onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*" dolayısıyla onlar hem dünyayı hem de âhireti kaybetmişlerdir. "*İşte bu apaçık bir hüsrandır.*"[1]

[*İki Âyetin İşârî Te'vîli*]

Şayet âyetin birtakım bâtınî yorumlarını istersen, bilesin ki ister değersiz isterse yüce olsun kevnî vücûdî kitapta bulunanlar, sıfat ve isimlerin ilâhî cem'iyyet makamında bulunan sûretler ve misâllerdir. İşte bu eşyadan bazısı sûreti itibariyle değersiz olduğu için bakan kişinin gözünden kaçar. Buna aslî anlamı olan "kesmek"ten alınma bir isim olan bir *sivrisinek*le işaret edilmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu eşyadan bazısı da her ne kadar sûretâ sivrisinekten üstte olsa da mertebe itibariyle değersizdir. Bu kısma da *mâ fevkahâ* ifadesiyle işaret edilmesi mümkündür. Bakışı eşyanın suretiyle sınırlı kalan perdelenmiş kişi birinci kısma, "onun var oluşunda bir faydanın bulunmadığı ve hangi hikmetle Allah'ın onu yarattığı"nı öne sürerek itiraz eder. İkinci kısma da "onun durumlarından çoğunun şer ve fesat olması"nı öne sürerek itiraz eder. Şayet bunlar var olmasaydı daha güzel olurdu ve âlemin düzeni için daha lâyık olurdu (diye düşünür). Bu husus şöyle reddedilmiştir: Şüphesiz Allah, sûretâ değersiz olan işleri/durumları kendi isimlerinin sûret ve misâli yapmaya aldırış etmez. Çünkü onlar sûret bakımından değersiz olsalar da her biri yüce olan Allah'ın isimlerinden bir kısmının mazharı olabilecek istidatları açısından yücedirler. Bu bakımdan varlıkta değersiz bir şey yoktur. Aynı şekilde kendilerinde şerrin ve fesadın baskın olduğu ve mertebe bakımından değersiz işleri/durumları isimlerinin misâli yapmaya da aldırış etmez.

1 Hacc, 22/11.

كما سمِّي شأنًا بمعنى المشؤون. والشأن: الطلب، والقصد يقال: شَأَنْتُ شأنَه، أي: قصدت قصده.

ويفسدون في الأرض؛ بما مرَّ من وجوه فسادهم فيها، **أولئك هم الخاسرون** لاشترائهم النقض بالوفاء، والقطع بالوصل، والفساد بالصلاح في الدنيا، وعقابَ المشتَرَى بثواب المشتَرِي به في الآخرة، فخسروا الدنيا والآخرة، ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ [الحج، ١١/٢٢].

[تأويل الآيتين بالإشارة]

وإنْ أردت تأويل الآية في بعض بطونها فاعلم أنَّ جميع ما في الكتاب الوجودي الكوني من الأشياء الحقيرة والعظيمة صور وأمثال لِما في الحضرة الجمعيَّة الإلهيَّة من الصفات والأسماء، فمن تلك الأشياء ما هو حقير بالصورة بحيث يقطع لحقارته نظر اعتناء الناظر عنه. ولا يبعُد أنْ يشار إليه بالبعوضة المأخوذ في مفهومها الأصلي القطع، ومنها ما هو حقير بالمرتبة وإنْ كان فوق البعوضة في العظم الصوري، ولا يبعُد أنْ يشار إليه **بما فوقها**. فالمحجوب المقتصر نظره على صور /[١٠٦و] الأشياء يعترض على القسم الأوَّل بأنَّه لا فائدة في وجوده فلأيِّ حكمةٍ خلقه اللهُ تعالى، وعلى الثاني بأنَّ غالب أحواله الشرُّ والفساد، فلو لم يكن في الوجود لكان أحسن وبنظام العالم أليق، فقال في رده: إنّ الله لا يبالي أنْ يجعل الأمور الحقيرة بحسب الصورة صورًا وأمثالًا[1] لأسمائه؛ لأنَّها وإنْ كانت حقيرة بحسب صورتها، لكنَّها عظيمة بحسب استعدادها لمظهريَّة بعض أسمائه التي كلُّها عظام، فلا حقير بهذا الاعتبار في الوجود. وكذلك لا يبالي أنْ يجعل الأمورَ الحقيرةَ بحسب المرتبة الغالب عليها الشرُّ والفسادُ أمثلةً لأسمائه؛

١ ب: أصلًا.

Çünkü isimler arasında perdelenmiş kişinin, o isimlerin mazharlarındaki etkisini sadece şer ve fesat zannettiği isimler bulunmaktadır. Ama bu mazharlar bulunmasaydı, o isimler de ortaya çıkmazdı. Perdelenmiş kişilerin hatası Allah'ın mahlûkatı onlar için yarattığını zannetmeleridir. Bu sebeple onlara uygun gelmeyen her şeyin şer olduğunu ve olmaması gerektiğini zannetmektedirler. Halbuki mesele böyle değildir. Allah onları kendisi için ve onlar isimlerinin mazharları ve sıfatlarının tecelligâhı olsun diye yaratmıştır. O'ndan gelen ve O'nun için yaratılan her şey -her ne kadar başka bir duruma nispetle şer olsa da- O'nun mazharı olması bakımından hayırlıdır. Sonrasında bu değersiz örneklere bakan kişilerin durumu şu sözle detaylandırıldı: İlâhî hüviyyet gaybına ve onun bütün varlıklarda ehadiyyet-i cem'i'l-esmâ ile nüfuz etmesine ***iman edenlere gelince onlar Rablerinden*** yani vücûd mertebelerinde onları terbiye eden/onların efendisi olan isimlerden- taşan bir ilimle, gördükleri değersiz örneklerin ehadiyyet-i cem' ile her şeye nüfuz eden gerçek vücûd olduğunu ***bilirler.*** Dolayısıyla onlar nasıl değersiz olur ki?! ***Kâfirlere gelince*** yani "perdeli varoluşlarını nefislerinin üzerine örtenler" demektir. Daha önce açıkladığımız üzere onlar gördükleri şeyler için ***Allah*** bu değersiz örneklerle ***ne kastetmektedir derler***. Sonra onlara cevaben: Bunlarla kastedilen birçoklarını yoldan çıkartmak ve yine birçoklarını doğru yola erdirmektir ki onlar el-Mudill ve el-Hâdî isimlerinin mazharı olsunlar. Bu iki isim cemâl ve celâl isimlerinden her birini kuşatan ve onlara karşılık gelen isimlerdir. Bundan daha ulu ve yüce hangi hikmet vardır? Daha sonra da el-Mudill isminin mazharları zâtî tevhidin çerçevesinden çıkan fâsıklara hasredildi.

Aslî fıtratlarıyla Allah'a, O'nun tek olduğuna iman edeceklerine ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına dair verdikleri ***sözü bozanlar ve Allah'ın birleştirilmesini istediği bağı*** yani cem'u'l-farkı ***kesenler*** ki bunu, izâfî kesretle çok olanı hakiki vahdetle tek olarak görmek suretiyle yaparlar. Onlar işi tersine çevirerek hakiki vahdetle tek olanın çokluğuna inanmaktadırlar. Böylece kesretle vahdetten (kesretle vahdete ulaşmaktan) perdelenmişler ve farkı cem' edememişlerdir. Bilakis cem'i tefrik etmişler ve ***Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyleri kesmiş*** kulluk arazisinde çeşit çeşit rablerin fitnelerini harekete geçirip ibadetleri onlara yönlendirmek suretiyle ***fesat çıkarmışlardır.***

لأنَّ من الأسماء أسماءً لم تكن آثارها في المظاهر إلَّا ما يحسبه المحجوب شرًّا وفسادًا، فلو لم تكن هذه المظاهر لم تظهر تلك الأسماء. ومنشأ غلط المحجوب أنَّه ظنَّ أنَّ الله سبحانه خلق الخلق لأجلهم، فكلُّ ما لا يلائمهم يظنُّ أنَّه شرٌّ، وينبغي أنْ لا يكون، وليس الأمر كذلك فإنَّه تعالى خلقهم لأجله ليكونوا مظاهر أسمائه، ومجالي صفاته، فكلُّ ما يتأتَّى منه ما خُلق لأجله فهو خير بالنسبة إلى ما هو مظهر له، وإنْ كان شرًّا بالإضافة إلى أمر آخر، ثم فُصِّل حال الناظرين في تلك الأمثلة الحقيرة بقوله **فأمَّا الَّذين آمنوا**، أي: بغيب الهويَّة الإلهيَّة، وسريانها بأحديَّة جمعه الأسماء في كلِّ موجودٍ، **فيعلمون** بعلم فائض **من ربِّهم**، /[١٠٦ظ] أي: من الأسماء التي تربَّبهم في المراتب الوجوديَّة أنَّ ما رأوه[١] من الأمثلة الحقيرة هو الوجود الحقُّ الساري بأحديَّة جمعه في الكلِّ فكيف يكون حقيرًا. **وأمَّا الذين كفروا**، أي: ستروا بتعيناتهم الحجابيَّة على أنفسهم، ما رأوه[٢] هؤلاء **فيقولون**: **ماذا أراد الله** بهذه الأمثلة الحقيرة كما فصَّلناه. ثم قال في جوابهم: المراد منها إضلال كثير، وهدى كثير ليكونوا مظاهر اسمَيْه المُضِلِّ والهادي المتقابلَيْن الشاملَيْن كلَّ الأسماء الجماليَّة والجلاليَّة.[٣] فأيُّ حكمة أعلى وأجلى من ذلك؟ ثم حصر مظاهر الاسم المُضِلِّ في الفاسقين الخارجين عن دائرة التوحيد الذاتي.

الَّذين ينقضون ما عاهدوا الله عليه بحسب فطرتهم الأصليَّة أنْ يؤمنوا بوحدته، ولا يشركوا به شيئًا **ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل** وهو، أي: الوصل جمع الفرق بأنْ يرون الكثير بالكثرة النسبيَّة واحدًا بالوحدة الحقيقيَّة، فهم يعكسون الأمر فيعتقدون الواحد بالوحدة الحقيقيَّة كثيرًا، فيحجبون عن الوحدة بالكثرة، ولا يجمعون الفرق؛ بل يفرِّقون الجمع **فيقطعون ما أمر الله به أنْ يوصل ويفسدون في** أرض عبوديَّتهم بتهييج فتن الأرباب المتفرِّقة، وتوجيه وجوه عباداتهم إليها

١ ب: رواه.
٢ ب: رواه.
٣ ب – والجلاليَّة؛ ش: الجلاليَّة والجماليَّة.

İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir ki halis bir kulluk olan sermayelerini kaybetmişlerdir. O kulluğun ürünleriyle nasıl kazanç sağlayabilirler?

Bakara, 2/28

"*Siz ölü iken sizi dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz.*"

"*Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?*" inkâr ve inkârın ikincil unsurlarıyla nitelenmeleri sebebiyle kâfilere yönelik bir hitaptır. Onların küfürlerini *inkâr* ve içinde bulundukları durumun zıddını gerektiren hususları bilmelerine rağmen küfür üzere olmalarından dolayı onları azarlamak için iltifat üslubuyla hitapta bulunulmuştur. Çünkü inkâr ve azarlama muhataba yönlendirildiğinde daha beliğ olur.

Keyfe (nasıl) kelimesi bütün durumları sormak için kullanılır. Ancak bu söylenen, onun tüm bu durumları kapsadığı anlamına gelmez. Bilakis onun kapsamlılığı sözün söylendiği makama göre değişiklik arz eder. Bazen de kapsamlılık anlamı içermez. Eğer o nefiy anlamında kullanılıyorken kendisiyle inkâr kastedilecek olur da *keyfe*nin gerektirdiği durum nefyedilirse bu, sadece o durumun bütün fertlerinin nefyedilmesiyle gerçekleşir. Bilakis o sanki umûmî anlama sahip olma noktasında olumsuzluktan sonra gelen nekra kelime gibidir. Sanki şöyle denilmektedir: (Bir zamanlar) ölü olduğunuzu bildiğiniz halde sergilediğiniz bu inkâr hâli ne doğrudur ne de yakışık alır. Böylesi bir engele rağmen yapmış olduğunuz inkârın yakışık almaması ya onun apaçık âyetleri ya da büyük nimetleri içermesi sebebiyledir. Bu tür nimetleri bahşeden zâtın inkârı mümkün değildir. Dolayısıyla sizin inkârınızın, bu durumla yan yana olmaması gerekmektedir. Zira zâtın hâl olmaksızın varlığı mümkün değildir. Eğer onunla birlikte bulunuyorsa da bu azarlama, inkâr, şaşırtma ve şaşma mahallidir. Bazıları bu durumu, yalnızca Allah'ı inkâr konusuna özgü olan şeye has kıldılar ki o da yaratıcıyı bilip bilmemektir. Haliyle âyetin anlamı şöyle olur: Allah Teâlâ'yı bilerek mi yoksa O'ndan câhil kalarak mı inkâr ediyorsunuz? Hal, hâl olarak vaki olan kıssanın içeriğini bilmenin hâlidir.

أولئك هم الخاسرون الذين خسروا رأس مالهم الذي هو العبوديَّة /[١٠٧و] المحضة، فكيف يفوزون بربح ثمراتها؟

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

[البقرة، ٢٨/٢]

٥ **كيف تكفرون بالله؛** الخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وتوابعه، خاطبهم على طريقة الالتفات إنكارًا لكفرهم، وتوبيخًا لهم عليه مع علمهم بحال يقتضي خلاف ذلك، فإنّ الإنكار والتوبيخ إذا توجَّه إلى المخاطب كان أبلغَ.

وكيف صالح للسؤال عن الأحوال كلِّها لا بمعنى أنَّه مستغرق لها؛ بل قد يستغرق بمعونة المقام، وقد لا يستغرق، فإذا قُصد به الإنكار، وهو في معنى ١٠ النفي، ونفي الحال التي يقتضيها كيف إنَّما يتحقَّق بنفي جميع أفرادها؛ بل هي كالنكرة الواقعة في سياق النفي في إفادة العموم، فكأنَّه قيل: لا يصحُّ ولا ينبغي أنْ توجد حال ما لكفركم، وقد علمتم أنَّكم **كنتم أمواتًا** الآية، وإذا لم ينبغ أنْ توجد حال من أحوال كفركم مع وجود هذا الصارف إمَّا لأنَّه يتضمَّن آيات بينات أو نعمًا جسامًا حقُّها أنْ لا يُكفر بمولاها، فينبغي أنْ لا يوجد ١٥ كفركم معه؛ لأنَّ وجود ذات بلا حال محال، فإنْ وجد معه فهو مظنَّة توبيخ وإنكار وتعجيب وتعجُّب. وخصَّ بعضهم الحال بما له مزيد اختصاص بالكفر بالله، وهو العلم بالصانع، والجهل به. فالمعنى: أفي[١] حال العلم بالله تعالى[٢] تكفرون أم في حال الجهل؟ والحال حال العلم بمضمون القصَّة الواقعة حالًا،

---

١ ب: في.
٢ ج ش - تعالى.

Onu bilmek ise akıllı kişinin onun ilim, kudret ve diğer kemâl sıfatlarla nitelenmiş bir yaratıcısının bulunduğunu bilmesini gerektirir. Onun küfürden kuvvetli bir şekilde engelleyen bir yaratıcısının olduğunu bilmesidir. Bu fiilin kuvvetli bir engelleyiciyle birlikte kudretli birinden sâdır olması şaşırtıcı, taaccüb edilen, inkâr ve azarlama(yı gerektiren) bir durumdur. Küfrün nefyedilmesi, onun her iki görüşe göre de kinâye yoluyla bulunmasının uygun düşmemesi anlamındadır. Çünkü hâlin mutlak olarak inkârından küfrün inkârı gerektiği gibi aynı şekilde küfrün iki hâlinin -yani küfrün bilinmesi ve bilinmemesi hâllerinin- inkârından da küfrün inkârı gereklidir. Çünkü bunun için üçüncü bir durum bulunmamaktadır. Bundan dolayı "*Nasıl inkâr edersiniz?*" kavli, "inkâr mı ediyorsunuz?" ifadesinden daha belâgatlıdır ve bu yüzden (âyette) tercih edilmiştir. *Keyfe* (nasıl) edatı Sîbeveyhi'ye göre bu âyette zarfa benzetilerek mansûbdur. Yani "Hangi hâlde inkâr etmektesiniz?" demek olur. Ahfeş'e göre ise hâl olarak mansûbdur. Yani "Hangi durumdayken inkâr etmektesiniz?" demektir. *Keyfe* (nasıl) edatının âmili, her iki görüşe göre de *tekfürûn* (inkâr ediyorsunuz) fiilidir. Sahibü'l-hâl ise bu fiildeki zamirdir.

"*Siz ölü iken sizi dirilten*" buradaki *vâv* harfi hâl için gelmiştir. Bu, *vâv* harfinin isim veya fiil cümlesinin başına gelmesiyle yorumlanarak gerçekleşir. Bu cümlede *ilm* (bilgi) anlamı yer almaktadır. *Tekfürûn* (inkâr ediyorsunuz) fiilinin failinden hâl olarak gelmiştir. Sanki şöyle söylenmiştir: "Siz biliyorken…" veya "(Bir zamanlar) ölü olduğunuzu biliyorken…" veya "Sizler ölü olduğunuza dair bilgi sahibiyken…" İçeriğin sahibü'l-hâldeki âmilin *-tekfürûn* fiilini kastediyorum- içeriğine yaklaşması için onun bu cümleyle te'vil edilmesine gelince, *vâv*(*-ı hâliyye*) anlamıyla gelen cümlelerin biri geçmiş zaman, bir diğeri de gelecek zamandır ve bu iki zamandaki cümlelerin içeriği onun (bu te'vilin) içeriğine yakınlık arz etmez. Cümleye ilim anlamı vermek onları küfürden alıkoymak içindir. Çünkü onların ilminin ona ilişmesini dikkate almaksızın, bu cümlelerin içeriğinin yalnızca onların kıssasını ve durumunu ele aldığı düşünülecek olursa bunun bir engel olması uygun değildir. Onların bilgisinin kendilerinin ölü olduğuyla ve Allah'ın onları dirilttiğiyle sonra da öldüreceğiyle irtibatını göz önünde bulundurmak onların bu durumu bilmesi sebebiyledir. Ama onların bu bilgisinin, ikinci diriltilmeyle ve (O'na) döndürülmeyle irtibatı ise onların bu ikisini, o sonuca ulaştıran deliller sayesinde sağlam bir şekilde bilmeleri sebebiyledir. Zira bu, ilmi elde etme konumunda yer alır. Özellikle de âyette o ikisinin doğruluğuna işaret eden hususa dikkat çekilmektedir ki o da Allah Teâlâ'nın onlara ilk seferinde hayat vermeye güç yetiriyorsa ikincisinde de buna güç yetirebileceğidir. Çünkü O'nun için yaratmaya başlamak, yaratmayı tekrar etmekten daha kolay değildir.

والعلم به يقتضي أنْ يكون للعاقل علم بأنَّ له صانعًا /[١٠٧ظ] متَّصفًا بالعلم، والقدرة، وسائر صفات[١] الكمال، وعلمه بأنَّ له[٢] هذا الصانع صارف قوي عن الكفر، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنَّة تعجيب، وتعجُّب، وإنكار، وتوبيخ، فنفي الكفر بمعنى لا ينبغي أنْ يقع على كلا القولين بطريق الكناية؛ لأنَّه كما لزم من إنكار الحال مطلقًا إنكارُ الكفر لزم من إنكار حالتَيْه، أعني: العلم، والجهل، أيضًا إنكارُه، إذ لا ثالث لهما. ولهذا صار **كيف تكفرون** أبلغ من «أتكفرون» فاختير عليه. وهي، أعني: كيف، في هذه الآية منصوبة على التشبيه بالظرف عند سيبويه، أي: في أيِّ حال تكفرون؟ وعلى الحال عند الأخفش، أي: على أيِّ حال تكفرون؟ والعامل فيها على القولين **تكفرون**، وصاحب الحال الضمير فيه.

وكنتم أمواتًا فأحياكم؛ الواو للحال على تأويل مدخولها بجملة اسميَّة أو فعليَّة مأخوذ فيها العلم، وقعت حالًا من فاعل **تكفرون** كما يقال: وقد علمتم، أو وتعلمون أنَّكم كنتم أمواتًا أو وأنتم عالمون بأنَّكم كنتم أمواتًا. أمَّا تأويله بتلك الجملة ليقارن مضمونه مضمون العامل في ذي الحال، أعني: **تكفرون**، فإنَّ بعض الجمل الواقعة بمعنى الواو ماضٍ وبعضها مستقبل لا يقارن مضمونُهما مضمونَه. وأمَّا أخذ العلم فيها ليكون صارفًا لهم عن الكفر فإنَّ مجرَّد كون مضمون تلك الجمل[٣] قصَّة وشأنًا لهم بدون اعتبار /[١٠٨و] تعلُّق علمهم بها لا يصحُّ أنْ يكون صارفًا، واعتبار تعلُّق علمهم بأنَّهم كانوا أمواتًا فأحياهم ثم يميتهم لأنَّهم كانوا عالمين به. وأمَّا اعتبار تعلُّقه بالإحياء الثاني والرجوع فلتمكُّنهم من العلم بهما بالدلائل الموصولة إليه، فكان بمنزلة حصول العلم سيَّما في الآية تنبيه على ما يدلُّ على صحَّتهما، وهو أنَّه تعالى لما أن قدر أنْ أحياهم أوَّلًا قدر أنْ[٤] يحييهم ثانيًا؛ فإنَّ بدء الخلق ليس بأهون عليه من إعادته.

---

١ ج ش: الصفات.
٢ ب – له.
٣ ب: الجملة.
٤ ش: قد دان.

el-Emvât (ölüler), *meyt* kelimesinin çoğuludur. Tıpkı *ekvâl* kelimesinin *kayl*in çoğulu olması gibi.[1] Anlam ise şöyledir: Sizler ölü idiniz, yani bir durumdan diğerine doğru dönüşen (maddenin) temel yapı taşlarıydınız. Ta ki dengeli bir karışımda (*mîzâc mu'addel*) karar kıldınız ki bu mizaç, kendisine ruh üflenmeye hazırdı. Bunun üzerine Allah ona ruh üflemek suretiyle size hayat verdi. (Burada) atıf *fâ* harfi ile yapıldı çünkü ruhun üflenmesi, diğerlerinden farklı olarak mizacın ortaya çıkışından sonra gecikmemiştir.

"*Sonra*" ecellerinizin tükenmesiyle "*sizleri öldürecek sonra*" âhirette ebedî hayat ile "*yine sizleri diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz*" ki O sizi hesaba çeksin ya da amelleriniz sebebiyle sizi mükâfatlandırsın. (Âyetin anlamı ile ilgili) şöyle denilmektedir: Sonra O, sizi kabirde diriltecektir. Sonra da âhiret gününde size hayat vermek suretiyle O'na döndürüleceksiniz. Bu görüşte onların kabirdeyken (tekrar) öldürülmeleri (gerektiği) ihmal edilmiştir. Belki de şöyle ifade edilebilir: "*O'na döndürüleceksiniz.*" sözünün anlamı: "Onlar bu öldürülme ve âhiret gününde diriltilmeyle O'na döndürüleceklerdir." şeklindedir. Şayet "*sonra sizi diriltecektir.*" sözünün makam karînesiyle her iki diriltmeyi de içine aldığı düşünülecek -yani "Sizi birbiri ardınca diriltti." şeklinde anlaşılacak- olursa da aynı şekilde bu ihmal söz konusudur. Ancak diriltme birden fazla olduğunda araya öldürmenin girdiği anlaşılacak olursa durum farklıdır. Ne var ki kabirde diriltilme görüşünün dikkate değer olmadığı açıktır. Çünkü onun için kabul edilebilir bir zaman bulunmamaktadır.

Bazıları (âyetin sonunu) bütün Kur'ân'da "*ve ileyhi terci'ûne* (O'na dönersiniz)" şeklinde okumuşlardır. Hitabın hem müminlere hem kâfirlere olması da sadece müminlere özgü olması da mümkündür. Her iki durumda da anlam zeki ve idrak sahibi kişiye açıktır.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin te'vili şöyledir: ***Allah'ı nasıl inkâr edersiniz,*** yani: O'dan nasıl perdelenirsiniz. Diğer bir deyişle: Ey Allah'a doğru gidenler (*sâir ilallâh*) bu sizden beklenmez. Halbuki siz cehâlet ve bilinmezlik ölümüyle ***ölü idiniz de***

1 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*, 2/415.

والأموات جمع مَيْتٍ بالتخفيف كالأقوال جمع قَيْلٍ.[1] والمعنى: كنتم أمواتًا، أي: عناصر ممتزجة من حال إلى حال حتى استقرَّ على مزاج معدَّل قابل لنفخ الروح فيه فأحياكم بنفخ الروح فيه. والعطف بالفاء لأنَّ نفخ الروح غير متراخ عن حصول المزاج بخلاف البواقي.

٥ **ثمَّ يميتكم**؛ بانقضاء آجالكم، **ثمَّ يحييكم** بحياة أبديَّة يوم النشور، **ثمَّ إليه ترجعون** ليحاسبكم أو يجازيكم على أعمالكم. وقيل: ثم يحييكم في القبر، ثم إليه ترجعون بإحيائكم يوم النشور، ويلزم منه إهمال إماتتهم في القبر. اللّٰهمَّ إلَّا أنْ يقال: معنى **إليه ترجعون** أنَّهم يرجعون إليه بتلك الإماتة، وإحياء يوم النشور. ولو جعل **ثمَّ يحييكم** متناولًا للإحياءَيْن جميعًا، أي: يحييكم مرَّة بعد أخرى
١٠ بقرينة المقام يلزم أيضاً ذلك الإهمال إلَّا أنْ يقال: يُفهم من تعدُّد الإحياءين تخلُّل إماتة بينهما. والظاهر أنَّه لم يعتدَّ بالإحياء في القبر؛ لأنَّه ليس له زمان يعتدُّ به.

وقرأ بعضهم: /[١٠٨ظ] وَإِلَيْهِ[2] تَرْجِعُونَ، بفتح التاء في جميع القرآن. ويحتمل أنْ يكون الخطاب مع الفريقين، أعني: المؤمنين، والكافرين جميعًا، وأنْ يكون
١٥ مع المؤمنين خاصَّة. والمعنى على كلا الاحتمالين ظاهر على المتفطِّن اللبيب.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية، **كيف تكفرون بالله**، أي: تحجبون عنه، أي: لا يُتصور ذلك منكم أيُّها السائرون إلى الله، والحال أنَّكم **كنتم أمواتًا** بموت[3] الجهل والنّكرة،

---

١ وفي هامش ج ش ب: جمع قيل، (ب - جمع قيل) الجوهري :القيل: ملك من ملوك حمير دون الملك الأعظم، وأصله قَيِّل بالتشديد، كأنَّه الذي له قوْل، أي :ينفذ قوله، والجمع أقوال وأقيال أيضاً، ومن جمعه على أقيال لم يجعل الواحد منه مشددًا. طيبي. [**فتوح الغيب في كشف عن قناع الريب** للطيبي، ٤١٥/٢].

٢ ج ش - بل بلفظ ثم، صح هامش.

٣ ب: بمعنى.

O size ilim ve marifet hayatıyla ***hayat verdi. Sonra*** iradî ölümle -ki o vahdette fenâ bulmaktır- nefisleriniz(in isteklerin)den ***sizi öldürdü. Sonra da*** hakiki hayatla -ki o gerçek bir lütuf olan varlıkla *fenâ*dan sonra *bekâ*dır- ***size hayat verdi. Daha sonra da*** eğer vahdet sıfatların vahdeti ise müşâhede için; eğer vahdet zât'ın vahdeti ise şuhûd için ***O'na döndürüleceksiniz.***

Bakara, 2/29

"*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra gökyüzünü istivâ edip, onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*"

"*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır.*" Bu ilk nimetin üzerine oturtulan ikinci bir nimettir. Çünkü yeryüzünden, gökten ve ikisi arasındakilerden faydalanmak sadece hayat lütfuna erdikten sonra olabilir. *Leküm* kelimesinin anlamı "sizin için" ve "din ve dünya işinde ondan faydalanmanız için" demektir. Şöyle bir husus dile getirilmektedir: Fakat (bu, onu) amaç edinmek suretiyle olmamalıdır -zira bir amaç için eylemde bulunan kişi amaçladığı şeyle tamamlanmayı ister- bilakis o bir fiilin akibeti ve maksadı olması bakımından amaç edinilebilir. Bu, benzer durumlarda söylenen bir sözdür. Sûfî muhakkikler (Allah onların sırrını mukaddes kılsın) şöyle demektedirler: Bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Hakk için iki kemâl söz konusudur. (Birincisi:) Zâtî kemâldir ki bu, varlığının zorunlu olması, vahdeti, hayatı, ilmi ve diğer zâtî sıfatları gibidir ki bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Hakk bu sıfatlarla nitelenmek için kendisinden başkasına ihtiyaç duymaz. (Hakk'ın ikinci kemâli ise) isimlere yönelik kemâldir ki Hakk bunlarla nitelenmek için kendisinden başkasına ihtiyaç duyar. Çünkü isimlerin kemâli sadece onların eserlerinin ortaya çıkmasıyla ve bu isimlerin hükümlerinin o eserler üzerinde bulunmasıyla gerçekleşir. Bu da yalnızca mazharların varlığıyla tamamlanır. İhtiyaç duymanın ve başkasıyla kemâle ermenin olumsuzlaması sadece zâtî kemâlin dikkate alınmasıyladır ki bu zâtî kemâlin âlemlerden müstağni olma mertebesi vardır. Fakat isimlerle ilişkili kemâlde bu mertebe bulunmamaktadır.[1]

1 Abdurrahman Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 52.

فأحياكم بحياة العلم، والمعرفة **ثمَّ يميتكم** عن أنفسكم بالموت الإرادي الذي هو الفناء في الوحدة، **ثمَّ يحييكم** بالحياة الحقيقيَّة التي هي البقاء بعد الفناء بالوجود الموهوب الحقَّاني، **ثمَّ إليه ترجعون** للمشاهدة إنْ كانت الوحدةُ وحدةَ الصفات، أو الشهود إنْ كانت وحدةَ الذات.

٥ **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٩]**

هو الَّذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا؛ هذه نعمة ثانية مترتَّبة على النعمة الأولى؛ فإنَّ[١] الانتفاع بالأرض والسماء وما فيهما إنَّما يكون بعد موهبة الحياة. ومعنى **لكم**، أي: لأجلكم، وانتفاعكم بها في أمر دينكم ودنياكم. قيل: ولكن ١٠ لا على وجه الغرض، فإنَّ الفاعل لغرض مستكمل به؛ بل على أنَّه كالغرض من حيث إنَّه عاقبة الفعل ومؤدَّاه.[٢] هذا ما يقال في أمثال هذا المقام. وقال المحققون من الصوفيَّة قدَّس الله أسرارهم: إنَّ للحقِّ سبحانه[٣] كمالَيْن: كمالًا ذاتيًّا كوجوب وجوده، ووحدته، وحياته، وعلمه، وغير ذلك من الصفات الذاتيَّة التي لا يحتاج /[١٠٩و] الحقُّ سبحانه في الاتِّصاف بها إلى ما سواه. وكمالًا أسمائيًّا ١٥ يحتاج في الاتصاف بها إليه؛ فإنَّ كمال الأسماء إنَّما هو بظهور آثارها، وترتُّب أحكامها عليها، وذلك لا يتمُّ إلَّا بوجود المظاهر. ففي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه إنَّما هو بالنظر إلى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن العالمين. وأمَّا بالنظر[٤] إلى كماله الأسمائي فليس له هذه المرتبة.[٥]

---

١ ب: بأنَّ.
٢ ب: ومولقه.
٣ ب: تعالى.
٤ ب: النظر.
٥ انظر أيضًا **شرح فصوص الحكم** لملا جامي، ٥٢.

Eğer *arz* "aşağı yön" olarak kabul edilirse "*yeryüzünde olanlar*" ifadesi, toprağı (yer yüzeyini) ve içindekileri kapsamaktadır. Şayet bununla kastedilen toprak (yer yüzeyi) ise bir şeyin mahallinin o şeyin kendisi olmaması sebebiyle kelime sadece onun içindekileri kapsar. Bütün olarak ikinci mevsûlün hâlidir.

"*Sonra gökyüzünü istivâ edendir.*" *İstivâ* dengeli ve düzgün olmak demektir. Ağaç dalı veya başka bir şey düzleştiğinde *isteve'l-'ûd* denilir. Bir kişi başka bir tarafa yönelmeksizin doğrudan hedefine gittiğinde "*istevâ ileyhi ke's-sehmi'l-mürsel* (fırlatılmış bir ok gibi dosdoğru gitti)" denilir. Bu kullanımdan istiâreyle *sümme's-tevâ ile's-semâ* buyruğu söylendi. Anlam: "Yeryüzünün yaratılmasından sonra gökyüzünün yaratılmasına yöneldi. İki yaratılış arasında başka bir şeye yönelmedi" olur. Bu âyetin zâhiri yerdekilerin yaratılışının gökyüzünün yaratılışından önce olduğuna delâlet etmektedir. Hâ-mîm Secde (Fussilet) sûresinde bulunan âyet de böyledir. "*De ki siz yeryüzünü iki günde yaratanı mı inkâr ediyorsunuz?*" âyetinden[1] "*Sonra gökyüzünü istivâ etti.*"[2] âyetine kadar olan kısmı kastetmekteyim. Nâzi'ât sûresindeki şu âyet ise: "*Bundan sonra da yeryüzünü yaydı.*"[3] -yani "Gök çatısını yükseltip düzelttikten sonra yeryüzünü yaydı." demektir- ve yeryüzünün yayılması gökyüzünün yaratılışının yerin yaratılışından önce olduğuna delâlet etmektedir. Yerdeki varlıkların yaratılışının gökyüzünün yaratılışından önce olduğu fikrinde olanlar -ki bunlar müfessirlerin çoğunluğudur- onların bir kısmı bu meseleye şöyle cevap vermektedir: Gökyüzünün yaratılışından önce olan şey yeryüzündeki varlıkların yaratılmasıdır. Gökyüzünün yaratılışından sonraya kalan ise yeryüzünün yayılmasıdır. Dolayısıyla burada bir zıtlık yoktur. Buna göre gökyüzündekilerin yaratılışı yalnızca yerin yayılmasından (*dahv*) sonradır. Özellikle de âyetteki *dahv* kelimesi suyun ve otlakların çıkması şeklinde yorumlandığında. Müfessirlerin diğer bir kısmı da şöyle cevap vermektedir: Yeryüzü kelimesi burada gizli bir fiil sebebiyle mansûbdur ki o da "Bundan sonra yeryüzünü düşün!" veya "tefekkür et!" ya da "hatırla!" şeklindedir. Yeryüzünün yayılması da istînâf yapılmıştır. Bir diğer kısım ise bu ifadeyi, tefsir şartıyla âmilin gizlenmesi[4] kullanımı içinde ele alarak ve ism-i işareti de -gökyüzünün bizzat kendisine değil- gökyüzünün inşa edilip çatısının yükseltilmesine ve düzenlenmesine işaret kabul ederek cevap vermektedir.

1 Fussilet, 41/9.
2 Fussilet, 41/11.
3 Nâzi'ât, 79/30.
4 Bu konunun detayları ile ilgili Nahiv ilminde yer alan *iştiğal* konusuna bakılabilir. [trc]

والمراد بالأرض إنْ كانت جهة السفل فـ **ما في الأرض** يشمل الغَبْراء وما فيها، وإنْ كان المراد به الغبراء فلا يتناول إلَّا ما فيها لامتناع ظرفيَّة الشيء لنفسه، وجميعًا حال من الموصول الثاني.

ثمَّ استوى إلى السَّماء؛ الاستواء: الاعتدال، والاستقامة. يقال: استوى العود، وغيره، إذا قام، واعتدل. ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصدًا مستويًا من غير أنْ يلتفت إلى شيء آخر، ومنه استعير قوله **ثمَّ استوى إلى السَّماء**، أي: قصد بعد خلق الأرض إلى خلق السماء، ولم يقصد بينهما شيئًا آخر. وظاهر هذه الآية يدلُّ على تقدُّم خلق ما في الأرض على خلق السماء، وكذا ما وقع في سورة حٰمٓ السجدة، أعني: قوله: قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت، ٩/٤١] إلى قوله: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ [فصلت، ١١/٤١]. وما في سورة والنازعات من قوله: /[١٠٩ظ] وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا [النازعات، ٣٠/٧٩]، أي: بعد رفعِ سمكِ السماء وتسويتِها دحى الأرض، وبسطُها يدلُّ على تقدُّم خلق السماء على الأرض. فالذاهبون إلى تقدُّم خلق ما في الأرض على السماء، وهم أكثر المفسرين، أجاب بعضهم بأنَّ المتقدَّم على خلق السماء خلقُ ما في الأرض، والمتأخَّر عنه دَحْوُ الأرض فلا تدافع، وفيه أنَّ خلق ما فيها إنَّما يكون بعد الدحو لا سيَّما قد فُسِّر الدحو في الآية بإخراج الماء والمرعى. وبعضهم بأن جعل الأرض منصوبًا بمضمر نحو: تذكَّرْ أو تدبَّرْ أو اُذكرْ الأرضَ بعد ذلك، وجعل دحيها استئنافًا. وبعضهم بأن جعل الكلام من قبيل الإضمار على شريطة التفسير، وجعل اسم الإشارة إشارة إلى ذكر ما ذكر من بناء السماء، ورفع سمكها، وتسويتها لا إليها أنفسِها.

Zarfın âmili ise (lafzen zikredilmeyen ama) kendisine niyet edilen "diyorum" "zikrediyorum" gibi bir fiildir. Bundan gökyüzünün yaratılışının yeryüzünün yaratılışından daha önce zikredilmesi gerekmektedir. Bunun sebebi ise yeryüzünün yaratılışının gökyüzününkinden daha sonraki bir kademede olduğuna dikkat çekmektir. Bu senin söylediğin şu sözdeki durumun aynısıdır: "Falan kişi yolculuktan geldi, ben de ona ikramda bulundum, giydirdim, sayılamayacak kadar dirhem ve dinar verdim. Bundan sonra da onu karşıladım ve şehirden fersah fersah (uzakta) onunla karşılaştım." Senin "bundan sonra" sözünün anlamı: Daha önce zikrettiklerimden sonra onu karşıladığımı ve fersah fersah (uzakta) onunla karşılaştığımı hatırlatmaktayım ki bunun sebebi o kişiye göre senin yaptığın karşılamanın diğer yaptıkların karşısında daha sonraki bir kademede kalmasına dikkat çekmektir. Yoksa karşılamayı (zamansal olarak) daha sonra yaptığın için değildir.

Gökyüzünün yeryüzünden önce yaratıldığı fikrinde olanlar -ki aralarında felsefecilerin meşhur görüşlerine katılan İmam Râzî ve Mukâtil'den yapılan nakle katılan İmam Vâhidî yer almaktadır- (yukarıda bahsi geçen) son âyeti zâhiriyle anlayıp ilk iki âyeti bazen oradaki "sonra" kelimesiyle zamanda sonralık kastedilmeksizin iki yaratılış arasındaki derecelenmenin ifade edilmesiyle bazen de "sonra" kelimesinin mertebede sonralığı açıklamak için kullanılmasıyla te'vil etmişlerdir. Bu son durumda sözün daha aşağıda olandan daha yukarıdakine doğru yükselişi dikkate alınmaktadır. Böylece (ifadede) daha sonra gelen mertebe bakımından öncekinden daha üstte olmaktadır. Bazen de "sonra" kelimesinin sözdeki sonralığı açıklamak için gelmesiyle te'vil ederler iki bu bildiğin üzere mertebedeki sonralığa dikkat çekmek içindir.

İmam Vâhidî'den[1] (Allah kendisine rahmet etsin) *el-Basît* isimli eserinde şöyle söylediği nakledilmektedir: Doğru olan gökyüzünün yeryüzünden önce yaratılmış olmasıdır.[2] İki âyette de geçen *halk* (yaratma) kelimesi "var etmek" değil "takdir etmek" anlamındadır. Bu önemli bir görüştür. Çünkü muhakkik âlimlere göre var ediş eyleminin gâyesi insanın varlığıdır. Nitekim "Eğer sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım."[3] ve "Ey Âdemoğlu! Seni kendim için,

1 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076).

2 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 25 c. (Riyad: Vizâretü't-Ta'limi'l-İlmî, 1340), 2/301-302; 19/429-432.

3 Hadisi kaynaklarda bu lafızla bulamadık. Rivayetin meşhur olan lafzı "لو لاك لما خلقت الأفلاك" şeklindedir. es-Sâğânî bu rivayetin uydurma olduğunu söylemektedir. Rivayetle ilgili olarak anlamının doğru olduğu da dile getirilmektedir. Bk. Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, 288.

والعامل في الظرف فعلا مَنويًا، كأقول أو أذكر، فلا يلزم منه إلّا تقدُّم ذكر خلق السماء على ذكر خلق الأرض تنبيهًا على تأخر رتبة خلق الأرض عن خلق السماء، وهذا بعينه كما تقول: قدم فلان من السفر، فأكرمته، وألبسته، وأعطيته ما لا يحصى من الدراهم، والدنانير، وبعد ذلك استقبلته، ولاقيته على فراسخ من البلد. فقولك: «بعد ذلك» معناه أذكر بعد ذكر ما سبق أنّي استقبلته، ولاقيته على فراسخ تنبيهًا على تأخُّر رتبة الاستقبال عمَّا وقع منك بالنسبة إليه، لا أنّ /[١١٠و] نفس الاستقبال وقع منك بعده.

والذاهبون إلى تقدُّم خلق السماء على الأرض، ومنهم الإمام الرازي موافقًا لمشهور مذهب الحكماء، والإمام الواحدي موافقًا لما نقل عن مقاتل، تركوا الآية الأخيرة على ظاهرها، وأوَّلوا الأوليين تارةً بأنَّ **ثم** فيها لمجرَّد التفاوت بين الخلقين من غير قصد معنى التراخي، وتارةً بأنَّها لبيان التراخي في الرتبة على أنْ يكون الكلام من قبيل الترقِّي من الأدنى إلى الأعلى، فيكون المتأخِّر أعلى رتبةً من المتقدِّم، وتارةً بأنَّها لبيان التراخي في الذكر تنبيهًا على التراخي في الرتبة على ما عرفت.

ونُقل على الإمام الواحدي[١] رحمه الله أنَّه[٢] قال: في **البسيط**: والحقُّ أنَّ خلق السماء مقدَّم على خلق الأرض.[٣] والخلق في الآيتين بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد، وهذا وجه وجيه؛ فإنَّ من المقرَّر عند المحقِّقين أنَّ غاية فعل الإيجاد وجود الإنسان كما يدلُّ عليه: «لولاك لما خلقت الكون»،[٤] و«يا ابن آدم خلقتك لأجلي،

١ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت. ٤٦٨هـ/١٠٧٦م).
٢ ب – رحمه الله أنَّه.
٣ انظر **التفسير البسيط** للواحدي، ٢/٣٠١-٣٠٢؛ ١٩/٤٢٩-٤٣٢.
٤ ما عثرنا على هذا الحديث بهذا اللفظ؛ واللفظ المشهور فيه: «لو لاك لما خلقت الأفلاك». قال الصاغاني: إنَّه موضوع، وقيل أيضًا معناه صحيح. انظر **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** لعلي القاري، ٢٨٨

varlıkları da senin için yarattım."[1] rivayetleri de buna delâlet etmektedir. Şurası kapalı bir husus değildir: Hikmetli bir fâil herhangi bir gayeye yöneldiğinde ilk önce kendi kendine o gâyeye yakın sebeplerini tasarlar/takdir eder. Sonrasında ise onun uzak sebeplerine ilerler ve yakın sebepleri elde etmeye bir araç olduğu için bu uzak sebepleri elde etmeyle meşgul olur. (Ne var ki) uzak sebeplerin elde edilmesi, yakın sebeplerin tasarlanmasından/takdirinden sonra olmuş olur. Dolayısıyla "*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yarattı.*" buyruğunun anlamı: O Allah Teâlâ ilk önce sizin varlığınızın, varlığınızın sürekliliğinin, maişetinizin ve din ve dünya konusunda sizin faydanıza olan şeylerle faydalanmanızın yakın sebeplerini sizin için takdir etti ve kararlaştırdı ki bu yakın sebepler yeryüzü ve içindekilerdir. "*Sonra da gökyüzüne istivâ etti.*" yani yeryüzü ve içindekileri takdir ettikten sonra bu gâyeye ulaşmak için gökyüzünü var etti. Bu da uzak sebeplerden yakın sebeplere doğrudur.

Gökyüzüne istivâ etmek ile onu yaratması kastedilmektedir. Yani onu var etmeye yöneldi. Çünkü bir fiili terk eden kişi sanki onu yapmaktan uzaklaşmış; bir fiili kastetmiş olan da sanki onu yapmış gibidir. "*O yeryüzünü iki günde yarattı.*"[2] âyetinin anlamı ise "onun var oluşunu iki günde takdir etti" şeklindedir. "*İki günde*" ifadesi yeryüzünün bulunduğu zamanı ifade eder, yoksa onun takdir edilişini (takdir ediliş müddetini) değil, çünkü takdir iki günde gerçekleşen bir durum değildir.

Eğer: "Bu, Yeryüzü ve içindekilerin yaratılışının dört günde olduğunu, başlangıcın pazar günü olup gökler ve içindekilerin ise perşembe ve cuma günü yaratıldığını, cuma gününün sonunda ise Adem'in [aleyhi's-selâm] yaratılışının tamamlandığını ifade eden rivayetlere uymamaktadır." dersen biz de şöyle deriz: Kuşkusuz göklerin, yerin ve bunlarda bulunanların yaratılışından önce ne gün ne de gece bulunmaktaydı. Bundan dolayı bu konunun detaylarına inmede âriflerin söylediklerine yönelmek gerekmektedir. Onlar şöyle söylemektedirler: Gecenin gizlenme ve kapalı olmakla bir bağının bulunması gibi günün de tecellî ve zuhûr ile bir bağı vardır. Bu yüzden altı gün ile varlıkların var edilmesi için birbirinden derece farkı bulunan küllî isimlerin tecellî etmesinin kastedilmesi mümkündür. Bu tecellîlerden günlerin isimleriyle bahsedilmesi bu derecelerin farklılığını açıklamak içindir. Yoksa varlıkların zaman bakımından önce veya sonra olmasını ortaya koymak için değildir.

---

1 el-Münâvî bu hadisi şu lafızlarla rivayet etmiştir: "Ey Âdemoğlu! Seni kendim için herşeyi de senin için yarattım. Senin üzerindeki hakkım için seni kendisi için yarattığımı bırakıp da senin için yarattıklarımla meşgul olma!" Muhammed el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, 2. Baskı, 6 c. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 2/305.

2 Fussilet, 41/9.

وخلقت الأشياء لأجلك».[1] ولا يخفى أنَّ الفاعل الحكيم إذا قصد غايةً ما يقدِّر في نفسه أوَّلًا أسبابها القريبة، ثم يترقى منها إلى أسبابها البعيدة، ويشتغل بتحصيلها ليتوسَّل بها[2] إلى تحصيل الأسباب القريبة، فتحصيل الأسباب البعيدة متأخِّر عن تقدير الأسباب القريبة، فمعنى قوله: **خلق لكم ما في الأرض جميعًا** أنَّه تعالى قدَّر، وقضى أوَّلًا لأجلكم الأسباب /[١١٠ظ] القريبة لوجودكم، وبقائكم، ومعاشكم، وانتفاعكم بما ينفعكم في الدين والدنيا، وهي الأرض، وما فيها **ثمَّ استوى إلى السَّماء**، أي: قام بإيجادها بعد تقديرها ليتوسَّل بها، وهي من الأسباب البعيدة إلى أسبابها القريبة.

فالمراد بالاستواء إلى السماء القيام بإيجادها، أي: القصد إليه فإنَّ التارك للفعل كالمتقاعد عنه، والقاصد له كالقائم به. ومعنى قوله: خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت، ٩/٤١] قدَّر وجودها في يومين على أنْ يكون **في يومين** ظرفًا لوجودها لا لتقديرها[3] فإنَّ التقدير ما كان في يومين.

فإنْ قلتَ: هذا لا يوافق ما نقل أنَّ خلق الأرض وما فيها كان في أربعة أيَّام، والابتداء من يوم الأحد، وخلق السماوات وما فيها في يومي الخميس والجمعة، وفي آخر الجمعة تمَّ خلق آدم عليه السلام؟

قلنا: لا شكَّ أنَّ قبل خلق السماوات والأرض وما فيهما لا يوم ولا ليل، فلا بد أنْ يصار في التقصي عن ذلك إلى مثل ما يقوله العارفون من أنَّ لليوم نسبةً إلى التجلّي والظهور كما أنَّ لليل نسبةً إلى الاستتار والخفاء، فيمكن أنْ يكون المراد بالأيَّام الستَّة التجلّيات الكلِّيَّة الأسمائيَّة المتفاوتة الدرجات لإيجاد ما أوجد. ويكون التعبير عنها بأسماء الأيَّام لبيان تفاوت تلك الدرجات لا لبيان[4] تقدُّم الموجودات وتأخُّرها بحسب الزمان.

---

١ ذكر المناوي هذا الحديث بلفظ: «ابن آدم خلقتك لنفسي وخلقت كلَّ شيء لك فبحقّي عليك لا تشتغل بما خلقته لك عما خلقتك له» في **فيض القدير**، ٣٠٥/٢.

٢ ب – ليتوسَّل بها.

٣ ب: بتقديرها.

٤ ب: لأنَّ بيان.

(Aynı şekilde) Hasan'dan [radıyallâhu anh] yapılan şu rivayete (yönelmek gerekmektedir): Allah yeryüzünü Beyt-i Makdis'in bulunduğu yerde sanki üzerinde ona bitişik bir dumanın bulunduğu bir taş (*fihr*) sûretinde yarattı, sonra dumanı yükseltti ve gökleri o dumandan yarattı. O taşı da bulunduğu yerde tutarak ondan (o başlangıç olacak şekilde) yeryüzünü yaydı. İşte bu, Allah'ın şu âyeti(nde ifade edilen)dir: "*O ikisi (gök ve yer) bitişikti.*"[1] Âyetteki *ratk* kelimesi bitişik/yapışık demektir. Yer ile kastedilen ya süflî maddelerdir ki bu süflî maddeler ya gökyüzünün aşağısında bulunan şeylerdir. Ya da hususi olarak yeryüzünün maddesidir (cismidir). Sadece onun zikredilmesinin sebebi ise herkes tarafından gözlemlenebilmesi dolayısıyladır. Aksi takdirde diğer unsurların ihmal edilmesini gerektirirdi. (Hasan'ın) "Beyt-i Makdis'in bulunduğu yerde" ifadesi, "süflî ve ayrışmış sûretlerden mukaddes ve uzak olma mertebesinde" demektir. "*Fihr* sûretinde" sözündeki *fihr* avucu dolduracak kadar bir taştır. Yani yuvarlak ve sımsıkıdır ki onda ne bir boşluk bulunur ne de bir şey diğerinden ayrışmış bir durumdadır. Üzerinde ona bitişen ve ondan sadece latiflik ve kesiflikte ayrışan bir duman bulunmaktadır. Bu süflî maddelerin ulvî maddelerden ayrıştırılmasından sonradır. "Sonra dumanı yükseltti" Yani onun mertebesini yükseltti ve ondan yedi esîrî[2] göğü yarattı. Bu, göklerin yaratılışının yerden önce olduğuna delâlet etmektedir. Onu etkilemek için "o taşı bulunduğu yerde tuttu." böylece göklerin (birbirlerine göre) konumlarıyla ve hareketleriyle ona etkide bulundu. "Ondan yeryüzünü" yani süflî varlıkları "yaydı". Yayma ile maddenin sûret veya yer yüzeyinde yayılması kastedilmektedir. Yerin yayılması ile de onun görünüşte yayılmış, düz bir halde bulunması, madenlerin kaynağı, bitkilerin yetiştiği ve hayvanların otladığı bir arazi olması için sudan ayrı/açık bir şekilde yaratılmasıdır. Hususi olarak yeryüzünün zikredilmesinin sebebi yukarıda dile getirildi. Hasan'ın sözü de bu güzel yoruma zıt değildir.

Şu durum zeki kişinin aklında bulunsun: Nûrânî cevherin var edilmesi, bâtınında rahmet bulunan celâl ve cemâl nazarıyla bakılması, onun erimesi,

1 Enbiyâ, 21/30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/251.

2 Esîr: "Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde"dir. Bk. Mahmut Kaya, "Esîr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 c. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/390.

وما روي عن الحسن رضي الله عنه أنَّه قال[1]: «خلق الله تعالى الأرض في / [١١١و] موضع بيت المقدس كهيئة الفِهر عليها دخان ملتزق بها، ثم اصعد الدخان، وخلق منه السماوات، وأمسك الفهر في موضعها، وبسط منها الأرض فذلك قوله: كَانَتَا رَتْقًا [الأنبياء، ٣٠/٢١][2]، وهو، أي: الرتق، الالتزاق. فالمراد بالأرض إمّا مادة السفليات وهي ما دون السماوات، أو مادة الأرض بخصوصها، واختصاصها بالذكر لأنَّها المشاهد للجمهور، وإلَّا يلزم إهمال سائر العناصر، وقوله: «في موضع بيت المقدس»، أي: في مرتبة التقديس، والخلوّ[3] عن الصور المميزة السفليَّة. وقوله: «كهيئة الفهر» وهي حجر يملأ الكف، أي: في الاستدارة واكتنازها[4] بحيث لا يتخلَّلها خلاء، ولا يتميّز فيها شيء عن شيء «عليها دخان ملتزق بها» غير متميَّز عنها إلَّا باللطافة والكثافة، وذلك بعد تمييز مادَّة السفليَّات عن مادَّة العلويَّات، «ثم أصعد[5] الدخان»، أي:[6] أعلى مرتبته وخلق منه السماوات السبع الأثيريَّة، وهذا يدلُّ على تقدُّم خلق السماوات على الأرض، «وأمسك الفهر في موضعها» للتأثير فيها، فأثَّر فيها بواسطة أوضاع السماوات وحركاتها، «وبَسَط منها الأرض» أي: السفليَّات. فالمراد بالبسط توزيع المادَّة على الصور أو الغبراء. فالمراد ببسطها جعلُها سطحًا مبسوطًا[7] مستويًا في المرأى مكشوفًا عن الماء ليكون مَقرًّا للمعادن، ومَنْبِتًا للنباتات، ومرعى للحيوانات. وتخصيصها بالذكر لما ذكر، /[١١١ظ] فقول الحسن أيضًا لا يخالف ذلك الوجه الوجيه.

ولا يذهب على الفطن أنَّ إيجاد الجوهرة النوريَّة، والنظر إليها بنظر الجلال المبطَّن بالرحمة، والجمال، وذوبها،

---

١ ب ش ج – قال؛ لكن صح هامش ج.
٢ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥١/١.
٣ ب: والخلق.
٤ ب: واكتنارها.
٥ ب: صعد.
٦ ب: إلى.
٧ ب – مبسوطًا.

latif tarafının kesiften ayrışması, latif olup duman özelliği taşıyan maddenin yükselmesi ve kesif olanın kalması âyetlerde ve rivayetlerde zikredilenlerle zıtlık içermemektedir. Çünkü söz konusu cevherin üç durumu bulunmaktadır: İlk durumu; onun, latif kısımlarının kesif kısımlarından ayrışmadığı nûrânî cevher olma durumudur. İkinci durum; onun, latif kısımlarının kesif kısımlarından ayrışmış olma durumudur. Yani bu durumda, ulvî maddeler süflî maddelerden ayrışmıştır, fakat henüz hiçbiri kendine özgü sûretlerine tahsis edilmemiştir. Üçüncü durum ise ulvî maddeler ve süflî maddelerden her biri kendi sûretine tahsis edilmiştir. İkinci ve üçüncü duruma Hasan'dan [radıyallâhu anh] yapılan rivayet; üçüncü duruma ise onun altı güne yayılmasına işaret eden âyet ve rivayetler delâlet etmektedir.

"*Onu yedi gök halinde düzenledi.*" Göklerin *tesviye edilmesi*nin anlamı, göklerin yaratılışının düzenlenmesi, bu yaratılışın sağlamlaştırılıp düzensizlik ve çatlaktan uzak yapılmasıdır. Ya da onların yaratılışının tamamlanmasıdır. Buradaki *hünne* (onlar) zamiri müphemdir (kapalıdır). "*Yedi gök*" kelimesi, Arapların: *Rabbehû racülen* (onu adam olarak eğitti) kullanımında olduğu gibi temyiz olup onu açıklamaktadır. Bu kullanımda bir tür yüceltme, teşvik, kapalılık sonrasında açıklama, nefsi tatmin etme ve benzeri durumlar bulunmaktadır. O vakit "*daha sonra göğe istivâ etti*" buyruğundaki "gök" kelimesinin "yukarı/yüce taraf" anlamına hamledilmesi daha uygundur. *Hünne* zamirinin "gök" kelimesine döndüğü de söylenmektedir. Zamirin çoğul gelişinde kesin olmayan bir kullanıma göre *semâ*/gök kelimesinin *semâe*nin çoğulu olması veya *semâ*nın cins isim olması dikkate alınmaktadır. Fakat bu kelimenin cins olması çoğul bir zamirin kendisine dönmesi için yeterli değildir. Bu iki yoruma göre "kapalılıktan sonra tefsir yapma" üslûbunun özelliği kaybolur. "Yedi gök" bu durumda ya zamirden bedeldir. Ya onun hâlidir. Yahut âyet -tıpkı "*Musa kavminden seçti*"[1] âyetinde olduğu gibi- "Onlardan yedi göğü yarattı" şeklindeki (harf-i cer) takdiriyle ele alındığında "yedi gök" kelimesi "düzenleme" fiilinin mef'ûlü olur. Ya da *tesviye* (düzenleme) fiilinin *ce'ale* anlamını içerdiği veya bu anlamda mecazen kullanıldığı düşünülerek "yedi gök" kelimesi *ce'ale*nin ikinci mef'ûlü olur. Bu son yoruma göre fiildeki *tesviye* anlamı kaybolur.

1 A'râf, 7/155.

وامتياز لطيفها عن كثيفها، وصعود المادَّة الدخانيَّة اللطيفة، وبقاء الكثيف لا ينافي ما ذكر من الآيات والروايات،[1] فإنَّ لها ثلاث حالات: أولاها: كونها جوهرة نوريَّة من غير امتياز لطيفها عن كثيفها، وثانيتها:[2] حالة امتياز لطيفها عن كثيفها، أعني: مادَّة العلويَّات، ومادَّة السفليَّات من غير تخصيص كلٍّ منهما بالصور المختصَّة به، وثالثتها:[3] تخصيص كلٍّ بصوره، فإلى الثانية والثالثة يشير ما روي عن الحسن رضي الله عنه، وإلى الثالثة ما يشير إلى توزيعها على الأيَّام الستة من الآية والرواية.

فسوَّاهنَّ سبع سموات؛ معني تسويتهنَّ تعديل خلقهنَّ وتقويمه وإخلاءه من العوج والفطور، أو إتمام خلقهن. وضمير **هنَّ** مبهم، و**سبع سموات** تمييز يفسِّره كقولهم: رَبَّهُ رَجُلًا، وفيه من التفخيم، والتشويق، والإبهام ثم التفسير، والتمكين في النفس، ونحو ذلك ممَّا لا يخفى وحينئذٍ حملُ السماء في قوله: **ثمَّ استوى إلى السَّماء** على جهات العلوِّ أولى. وقيل: الضمير راجع إلى السماء، وجمعيَّتُه بناء على أن السماء جمع سماءة لكنَّه لم يثبت، أو على أنَّها جنس؛ لكنَّ الجنسيَّة لا تكفي في عود ضمير الجمع إليه، وعلى التقديرين يفوت ما في /[١١٢و] الإبهام ثم التفسير. وسبع سماوات حينئذٍ إمَّا بدل من[4] الضمير، أو حال عنه، أو مفعول للتسوية على تقدير فسوَّى منهنَّ سبع سماوات من قبيل وَاخْتَارَ مُسَى قَوْمَهُ [الأعراف، ١٥٥/٧]، أو مفعول ثانٍ لجعل على تضمين التسوية معنى الجعل أو تجوُّزها عنه، وعلى الأخير يفوت معنى التسوية.

---

١ ب: والروات.
٢ ب: وثانيها.
٣ ب: وثالثها.
٤ ج ش: عن.

Meşhur görüş, dokuz göğü kabul etmesine rağmen (âyette) "yedi gök" denildi. Çünkü gök iki kısımdan oluşmaktadır. Bir bölümü unsûrîdir ki bu bölüm muhakkik âlimlere göre, yeryüzü ve içindeki madde ile ortaktır. Kitap ve Sünnet buna delâlet etmektedir. İşte göğün bu kısmı, din alimlerinin gökler (semâvât) diye isimlendirdiği yedi göktür. Göğün diğer bölümü de tabiî olup unsûrî değildir. Dokuz gökten geriye kalan bu ikisi ise din âlimleri tarafından arş ve kürsî olarak isimlendirilmektedir. Onlar haricindeki âlimler ise bunlara felek-i atlas ve felek-i sevâbit adını vermektedirler. Diğerlerine göre bunlar arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Çünkü bu kişilere göre her şey tabiîdir, unsûrî değildir. Onlar arasındaki ayrım din dilinde yer almaktadır. Bu ayrım ise "dürme",[1] "yıldızların sönmesi",[2] "yıldızların dağılması"[3] gibi kıyamet ahvalinin "yedi gök"e has olup arş ve kürsîye ulaşmamasına dayanmaktadır. Eğer bu ahval *semâ* üzerinde uygulanacak olursa bu ikisinin istisna edilmesine ihtiyaç duyulmaz.

"*O, her şeyi hakkıyla bilendir.*" Önceki cümleleri onaylamak için gelen ara cümledir. Göklerin sağlam bir şekilde ve herhangi bir düzensizlik olmadan yaratılışına; yeryüzündekilerin ise yerde yaşayanların ihtiyacına göre yaratılışına yönelik tamamlayıcı bir açıklamadır.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî te'villerinden biri şöyledir: ***O*** bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah beden arazisinde yer alan azaların, zâhirî ve bâtınî uzuvların her birini tek ve bütüncül bir sûrette beraberce ***yaratandır. Sonra*** bedenlerinizden yüce ve yüksek olan ruhlarınızın semâsına ***yönelmiş ve onu yedi gök olarak düzenlemiştir.*** Yani bu yedi göğü, şu yedi kemâl sıfatı için birer tecelligâh kılmıştır: Hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm. Tek tek bu sıfatların tecelligâhı olması bakımından o gök, bu sıfatların hükümleri ve eserlerinin beden arazisine kendisinden indiği göktür. O gök bu sıfatlarla ilişkilidir. ***O, her şeyi hakkıyla bilendir.*** Her şeyin gerektiği şekilde nasıl yaratılıp düzgün yapılacağını bilir. Böylece o şeylerin yaratılışından ve düzgün yapılmasından amaçlanan gâye onda ortaya çıksın. Sonra da O, bu şeyi gerektiği şekilde yaratır ve düzenler.

1 Müellif, el-Enbiyâ 21/104. âyete işaret ediyor olabilir.
2 Müellif, et-Tekvîr 81/2. âyete işaret ediyor olabilir.
3 Müellif, el-İnfitâr 82/2. âyete işaret ediyor olabilir.

وإنَّما قال: **سبع سموات**؛ مع أنَّ المشهور أنَّها تسع؛ لأنَّها على قسمين: قسم منها عنصري، يشترك مع الأرض وما فيها من المادَّة عند المحقِّقين، ويدلُّ عليه الكتاب والسنَّة، وهو سبع تسمَّى عند أهل الشرع بالسماوات. وقسم منها طبيعي غير عنصري، وهما[1] الباقيان منها المسمَّيان عندهم بالعرش والكرسي، وعند غيرهم بالفلك الأطلسي، وفلك الثوابت، ولا تمييز[2] بينها عند غيرهم؛ لأنَّ الكلَّ عندهم طبيعي غير عنصري. وكان التمييز[3] بينها بلسان الشرع إنَّما وقع بناء على أنَّ أحكام القيامة[4] كالطي،[5] وتكدير[6] الكواكب،[7] وانتشارها،[8] وغير ذلك مختص بالسماوات السبع لا يتعدَّاها إلى العرش، والكرسي، فإذا أجريت تلك الأحكام على السماء لا يحتاج إلى استثنائهما.

وهو بكلِّ شيء عليم؛ اعتراض لتقرير ما سبق، وتتمَّة من بيان خلق السماوات على سبيل الإحكام، وعدم التفاوت، وخلق ما في الأرض على حسب حاجات أهلها.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها أنَّه سبحانه **هو الَّذي خلق** لانتفاعكم كلَّ ما في أرض أبدانكم /[١١٢ظ] من الأعضاء، والجوارح الظاهرة، والباطنة كلِّها مجتمعةً على هيئة جمعيَّة وحدانيَّة، **ثمَّ استوى إلى** سماء أرواحكم التي لها السموُّ، والارتفاع على أبدانكم **فسوَّاهنَّ سبع سموات**، أي: جعلهنَّ مجالي لصفاته السبع الكمالية: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، فهي باعتبار كونها مجلى لكلِّ صفةٍ صفةٍ من تلك الصفات سماء ينزل منها فيوض أحكامها، وآثارها على أراضي أبدان، هي بها متعلَّقة. **وهو بكلِّ شيء عليم** يعلم أنَّ كلَّ شيء على[9] أيِّ وجه ينبغي أنْ يُخلق ويسوَّى حتى يترتَّب عليه ما هو المقصود من خلقه، وتسويته، ثم يخلقه ويسوِّيه على ما ينبغي.

---

١ ج ش: هو.
٢ ش: تميُّز.
٣ ش: التميُّز.
٤ في كل النسخ: القيمة.
٥ لعلَّه يشير إلى الآية ١٠٤ من سورة الأنبياء.
٦ ب: تكريب.
٧ لعلَّه يشير إلى الآية ٢ من سورة التكوير.
٨ ش: وانتثارها | لعلَّه يشير إلى الآية ٢ من سورة الإنفطار.
٩ ب + هيئة.

Bakara, 2/30

"Hani, Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar: "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz seni hamd ile tesbih ve takdis ediyoruz." dediler. Allah da: "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" dedi."

"*Hani, Rabbin meleklere demişti*" bu insanların tamamını kuşatan üçüncü nimettir. Çünkü Âdem'in yaratılışı ve değerli kılınması onun zürriyetini de içine alan bir nimettir. *İz*: Geçmişte gerçekleşen bir olaya izâfe edilerek belirlenen zamanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bundan dolayı onun cümleye izâfe edilmesi gereklidir. Genel kullanım, onun benzer başka bir nispet için zarf olması yönündedir. Zarf olmadan tek başına isim de yapılmıştır. Nitekim şu âyette mef'ûlün bih olarak gelmektedir. "*Hatırlayın! Hani sizler azlıktınız da O sizi çoğalttı.*"[1] Bu kullanım, bu âyette olduğu gibi kıssaların başında zikredilen "*üzkür* (hatırla!)" takdiriyle aynıdır. Karîne ise kıssaların başlangıcının buna uygun olması ve Kur'ân'da çokça lafzen mansûb olarak kullanılmasıdır. Ayrıca karîne, özel olarak bu konuda "*Rabbin*" kelimesindeki hitabın (risâleti) tebliğ eden Peygamber'e [aleyhi's-selâm] yönelik olmasıdır ve sanki şöyle söylenilmektedir: Onlara hatırlat! Şöyle bir görüş de bulunmaktadır: Bütün kullanımlarda *iz* kelimesinin mansûbluğu zarf olması sebebiyledir ve ifade şöyle te'vil edilir: Şu hadiseyi hatırlat! Hani şöyle olmuştu… Akabinde *hâdis* kelimesi düşürülmüş zarf da onun yerine geçmiştir. Sonra takdir edilen kelime "*üzkür*(hatırla)" olduğunda o, "*müjdele!*" âyetine[2] atıf olur. Bu da bir kıssanın başka bir kıssaya atfedilmesi türünden bir durumdur. İki kıssa arasında bulunanlar ise yabancı değil bilakis kıssanın tamamlayıcı unsurlarındandır. "*O utanmaz*" buyruğu[3] ara cümle gibi değerlendirilir ve yabancı bir fâsıla kabul edilmez. En güzeli, onu "*O her şeyi hakkıyla bilendir.*" sözünden sonra gelen (geldiği düşünülen) mahzuf bir ifadeye atıf olmasıdır. Yani gökyüzünün ve yerin yaratılışındaki nimetler hakkında düşün, şükret ve hatırla! Yine "*kâlû* (dediler ki)" fiili ile mansûb olması ve takdirin şu şekide yapılması da caizdir:

1 A'râf, 7/86.
2 Bakara, 2/25.
3 Bakara, 2/26.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، ٢/٣٠]

وإذ قال ربُّك للملائكة؛ هذه نعمة ثالثة تعمُّ الناس كلَّهم؛ فإنَّ خلق آدم وإكرامه إنعام يعمُّ ذرِّيَّته. **وإذْ** اسم وضع لزمان عيِّن بإضافته إلى نسبة واقعة في الزمان الماضي، ولهذا وجب إضافته إلى الجملة، والغالب ظرفيَّته لنسبة أخرى مثلها، وقد جعل[1] اسمًا برأسه من غير ظرفيَّته كما وقع مفعولًا به في قوله: وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ [الأعراف، ٧/٨٦]. ومن هذا القبيل المذكور في أوائل القصص بتقدير: اذكر، كما في هذه الآية، والقرينة مناسبة استئناف القصص لذلك، وكثرة وروده في القرآن منصوبًا به لفظًا، وفي هذا الموضع بخصوصه كون الخطاب في **ربِّك** للنبي عليه السلام[2] المبلِّغ، كأنَّه قيل: اذكر لهم.[3] وقيل: انتصابه /[١١٣و] في الكلِّ على الظرفيَّة على تأويل: اذكر الحادث إذ كان كذا، فحُذف الحادث وأُقيم الظرف مقامه، ثم إذا كان التقدير: واذكر، يكون عطفًا على قوله: وَبَشِّرْ [البقرة، ٢/٢٥] على أنْ يكون من قبيل عطف قصَّة على قصَّة، وما تخلَّل ليس بأجنبي؛ بل من تمام القصَّة على أنَّ[4] قوله: لَا يَسْتَحْيِي [البقرة، ٢/٢٦] جار مجرى الاعتراض، فلا يعدُّ فاصلًا أجنبيًا. والأحسن أنْ يجعل عطفًا على مضمر بعد قوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة، ٢/٢٩]، أي: فَتَدَبَّرْ أو اشْكُر النعم في خلق السماء والأرض، واذكر. ويجوز أنْ ينتصب بقالوا فيكون التقدير:

---

١ ج ش: يجعل.
٢ ج ش – عليه السلام.
٣ ب: اذكرهم.
٤ ب: أنَّه.

Hani Rabbin dediğinde melekler de dediler ki… Bu durumda *iz* kelimesi zarf olur. Oradaki cümle de kendisinden öncesine kıssanın kıssaya atfedilmesi kabilinden bir atıftır. Bu atıf, inşâî veya ihbârî olması bakımından kıssalardaki cümleler arasında bir farklılığa gitmeksizin gerçekleşir.

Melâ'ike (melekler) kelimesi köken olarak *mel'ek*in çoğuludur. Çünkü *melek* kelimesinin aslı *mel'ek*tir. Tıpkı *şemâil* kelimesinin *şem'el*in çoğulu olması gibi… *Me-le-ke* den türemesi ise dilde şiddet ve kuvvet sıfatlarıyla kullanımı sebebiyle *hemze* ziyade edilerek olmuştur. Şiddet ve kuvvetin anlamı bütün melekleri [aleyhimü's-selâm] kuşatmıştır. Ancak Allah Teâlâ'nın şu buyruğu senin için yeterli olur: "*Gece gündüz ara vermeksizin tespih ederler.*"[1] Allah, onları bu âlemde ortaya çıkardığı işlerin çoğunda vasıta kılmıştır.

Bazıları bu kelimenin *elûke* kökünden türediğini kabul ederler. *Elûke* ise *risâlet*/ elçilik anlamına gelmektedir. Kelimedeki *mim* harfi ise zâiddir. Son iki harf ise yer değiştirmiştir. Aslında o *me'lek*tir. Elçiliğin yeri anlamındadır. Veya ism-i mef'ûl anlamında mastardır. Kelimenin "elçilik" anlamı Allah Teâlâ'nın şu âyeti sebebiyle bütün melekleri kapsamaz: "*Allah meleklerden ve insanlardan elçiler seçer.*"[2] fakat "*O melekleri elçi yapandır.*" âyeti[3] ise -iki âyetin arası cem edilecek olursa- hususidir. Böylece onların elçilikle isimlendirilmesi onların bir kısmının dikkate alınması sebebiyledir. Bazı bilginler de *lâeke* kelimesini kök olarak belirlemişlerdir. Kelime "gönderdi" anlamındadır. Bu kelimede harflerin yer değiştirmesi söz konusu değildir. Fakat bu görüş meşhur da değildir.

Melâ'ike kelimesinin sonuna *tâ* harfinin gelmesi çoğulun müennesliği sebebiyledir. Çünkü çoğul, (müennes bir kelime olan) *cemaat* kelimesiyle te'vil edilerek müennes yapılır ve *tâ* harfi ona alamet olarak eklenir. Şöyle de söylenilmektedir: *Tâ* harfinin anlamı çoğulun müennesliğini vurgulamak içindir. Çünkü çoğul kelime için *cemaat* kelimesiyle te'vil edilmek suretiyle müenneslik söz konusudur. Bu *tâ* harfi ise onu vurgulamaktadır. Müenneslik istenilen bir şey değildir ki bir de vurgulansın. *el-Mufassal*'ın ifadesi çoğulluk anlamını vurgulamaya yöneliktir. Onunla tıpkı "*allâme* (büyük âlim)" ve "*nessâbe* (büyük soy bilgini)" kelimelerinde olduğu gibi onun (*tâ* harfinin) mübalağa için kullanıldığı kastedilmektedir.[4]

1 Enbiyâ, 21/20.
2 Hacc, 22/75.
3 Fâtır, 35/1.
4 Zemahşerî, *el-Mufassal*, 188.

وقالت الملائكة إذْ قال ربُّك، وحينئذٍ يكون ظرفًا، والجملة بما فيها عطفًا على ما قبلها عطف قصَّة على قصَّة من غير التفات إلى تفاوت ما فيها من الجمل إنشاءً وإخبارًا.

والملائكة جمع مَـلْأَكٍ على الأصل، فإنَّ أصل ملك ملأك[1] كالشمائل جمع شَمْأَل واشتقاقه[2] من مَ لَ كَ بزيادة الهمزة لدورانها مع الشدَّة والقوَّة. ومعنى الشدَّة والقوَّة يعمُّ الملائكة عليهم السلام كلَّهم، وكفاك قوله تعالى: يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ [الأنبياء، ٢٠/٢١]، وأنَّ الله جعلهم وسائط معظم ما يُظهره في هذا العالم.

ومنهم من يجعله من الأَلُوكَة، والألوكة بفتح الهمزة فيهما بمعنى الرسالة، فيكون الميم زائدة، وفيما بين الفاء والعين قلب. والأصل مَاءْلك على أنَّه موضع الرسالة أو مصدر بمعنى المفعول،[3] ومعنى الرسالة لا يعمُّ كلَّهم لقوله تعالى: اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ [الحج، ٧٥/٢٢]. وأمَّا /[١١٣ظ] قوله: جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا [فاطر، ١/٣٥] فمخصوص جمعًا بين الآيتين، فيكون إطلاقه عليهم باعتبار بعضهم. ومنهم من يُثبت[4] لَاءَكَ أصلًا بمعنى أرسل فلا قلب لكن ليس بمشهور.

وإلحاق التاء في الملائكة لتأنيث الجمع، فإنَّ الجمع مؤنث بتأويل الجماعة، فأُلحق التاء به تكون علامةً عليه. وقيل: معناه لتأكيد تأنيث الجمع؛ فإنّ للجمع تأنيثًا بتأويل الجماعة، وهذه التاء تأكيد له، وفيه أنَّ التأنيث ليس أمرًا مطلوبًا حتى يؤكَّد، وعبارة **المفصَّل** لتأكيد معنى الجمع وكان المراد به ما قيل إنَّه للمبالغة كعلَّامة ونسَّابة.[5]

---

١ ب – على الأصل، فإنَّ أصل ملك ملأك.
٢ ج: اشتاقه.
٣ ب: الرسالة.
٤ ب: ثلث.
٥ **المفصل** للزمخشري، ١٨٨.

"*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*" Bu cümle, "söyleme" fiilinin nesnesidir/söylenen şeydir. Bu karşılıklı konuşma eylemi, karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği âlemlerin farklılaşmasıyla birlikte farklılık arz eder. Eğer misal âleminde ise bu konuşma hissî konuşmaya benzer. Bu, Hakk'ın meleklere misâlî bir tecellî ile tecellî etmesi şeklinde olur. Tıpkı tahavvül (dönüşme) hadisinde[1] ifade edildiği üzere âhiretteki insanlara farklı sûretlere tecellî ederek konuşması gibi. Şayet konuşma (cisimden) soyutlanmaları bakımından ruhlar âleminde gerçekleşiyorsa bu nefsî (iç) konuşmaya benzer. Dolayısıyla Allah'ın meleklere konuşması sözü onların kalbine ilka etmesi şeklindedir. Kastedilen anlam Allah'ın onlardan (meleklerden) başkasını yeryüzünde halife tayin etmesidir. Onların sözü ise sadece kendi açılarından bakmaları, onlardan daha mükemmel olan kişinin mertebesinden uzak olmaları ve onun yetkin niteliklerini değil eksikliklerini görmelerinden kaynaklanan bu duruma rıza göstermeme ve bu durumu inkâr etme halidir.

Câ'il kelimesi, iki mef'ûl alabilen *ce'ale* fiilinden gelebilir. Mef'ûller *fi'l-ardi* ve *halîfeten* kelimeleridir. Anlamı da "yeryüzünde halife kılan" demektir. Ya da kelime, bir mef'ûl alan *ce'ale* fiilinden gelir. Mef'ûl *halîfeten* kelimesidir. *fi'l-ardi* kelimesi ise ya *câ'il* kelimesine müteallaktır yahut kendisinden sonraki nekranın hâlidir.

Allah, *hâlık* değil de *câ'il* demiştir. Çünkü *ca'l* kelimesi *ibdâ'* ve *tekvîn*den daha geneldir. İnsan iki âlemden, soyut yaratılmışlardan (*mübde'ât*) ve somut yaratılmışlardan (*mükevvenât*) oluşmaktadır. *Halife*, başkasından sonra gelendir. Kelimenin sonundaki *tâ* harfi ise mübalağa içindir. Bununla kastedilen sadece Âdem olabileceği gibi onun bütün veya bir kısım evlatları da olabilir. Eğer bu kelimeyle sadece Âdem kastedilmişse bu açıktır. Çünkü kelâm yaratılışın başlangıcı hakkındadır.

---

1 Metinde kendisine işaret edilen hadisin bir bölümü şöyledir: Atâ b. Yezîd el-Leysî, Ebû Hüreyre'nin kendisine şöyle haber verdiğini nakletmiştir: "Bazı insanlar Allah Resulü'ne [sallallâhu aleyhi ve sellem]: 'Ey Allah'ın Elçisi! Kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?' dediler. Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem]: 'Dolunay olduğu gece Ay'ı görme konusunda birbirinize sıkıntı verir misiniz?' buyurdu. 'Hayır, ey Allah'ın Elçisi!' dediler. O: 'Bulutsuz bir günde Güneş'i görmede birbirinize sıkıntı verir misiniz?' dedi. 'Hayır, Ey Allah'ın Elçisi!" dediler. O: 'İşte sizler O'nu böyle göreceksiniz. Kıyamet gününde Allah insanları toplar ve 'Her kim neye tapıyorduysa onu takip etsin' buyurur. Güneş'e tapan Güneş'i, Ay'a tapan Ay'ı, tağutlara tapan tağutları takip eder. Yalnız bu ümmet içinde münafıklar olduğu halde kalır. Yüce Allah, onlara evvelce tanıdıklarından başka bir sûrette gelir ve 'Ben sizin Rabbinizim' der. Onlar: 'Senden Allah'a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz bize geldiğinde biz onu tanırız' derler. Yüce Allah bu defa onlara tanıdıkları sûrette gelip: 'Ben sizin Rabbinizim' der. Onlar da: 'Sen bizim Rabbimizsin' derler ve O'na tabi olurlar. Cehennemin ortasına bir köprü kurulur. Ümmetimle beraber onun üzerinden geçenlerin ilki ben olurum. O gün peygamberden başka hiçbir kimse konuşmaz. Peygamberlerin de o günkü duaları 'Ey Allah'ım! Selâmet ver, selâmet ver' olur…'" Müslim, "Îmân", 81, h.nr:299.

إنّي جاعل في الأرض خليفة؛ مقول القول. وهذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاول فيها، فإنْ كان واقعًا في العالم المثالي فهو شبيه للمكالمة الحسيَّة، وذلك بأنْ يتجلَّى لهم الحقُّ تجلِّيًا مثاليًّا كتجلِّيه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحوُّل.[1] وإنْ كان واقعًا في عالم الأرواح من حيث تجرُّدها فهو كالكلام النفسي فيكون قول الله لهم إلقاؤه في قلوبهم. المعنى المراد وهو جعله خليفة في الأرض غيرهم، وقولهم عدم رضاهم بذلك، وإنكارهم له الناشئان من احتجابهم برؤية أنفسهم، وتسبيحهم عن مرتبة مَن هو أكمل منهم، واطلاعهم على نقائصه دون كمالاته.

وجاعل: إمَّا من جعل المتعدِّي إلى مفعولين، وهما: **في الأرض خليفةً**، ومعناه مُصَيِّر في الأرض خليفة، أو إلى مفعول واحد، وهو: **خليفةً**، /[١١٤و] **وفي الأرض**: إمَّا متعلَّق بـ**جاعل**، أو حال من النكرة بعده.

وإنَّما قال: جاعل، ولم يقل: خالق؛ لأنَّ الجعل أعمُّ من الإبداع والتكوين. والإنسان مركَّب من العالمَيْن: المبدَعات المجرَّدة، والمكوَّنات المادِّيَّة. والخليفة من يخلف غيره، والتاء فيه للمبالغة. والمراد به: إمَّا آدم وحده، أو هو وبنوه كلُّهم أو بعضُهم. فإنْ كان المراد به آدم وحده،[2] وهو الظاهر؛ فإنَّ الكلام في ابتداء الخلق،

---

١ الحديث المشار إليه: «عن عطاء بن يزيد اللَّيثيّ أنَّ أبا هريرة أخبره أنَّ ناسًا قالوا لرسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «يا رسول الله هل نرى ربَّنا يوم القيامة؟»، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «هل تضارُّون في رؤية القمر ليلة البدر؟»، قالوا: «لا يا رسول الله». قال: «هل تضارُّون في الشَّمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: «لا يا رسول الله». قال: «فإنَّكم ترونه كذلك، يجمع الله النَّاس يوم القيامة فيقول: «من كان يعبد شيئًا فليتَّبعه». فيتَّبع من كان يعبد الشَّمسَ الشَّمسَ ويتَّبع من كان يعبد القمر القمر ويتَّبع من كان يعبد الطَّواغيت الطَّواغيت، وتبقى هذه الأمَّة فيها منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته الَّتي يعرفون فيقول: «أنا ربُّكم». فيقولون: «نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتَّى يأتينا ربُّنا، فإذا جاء ربُّنا عرفناه». فيأتيهم الله تعالى في صورته الَّتي يعرفون فيقول: «أنا ربُّكم». فيقولون: «أنت ربُّنا». فيتَّبعونه ويُضرَب الصِّراطُ بين ظهري جهنَّم، فأكون أنا وأمَّتي أوَّل من يُجِيزُ، ولا يتكلَّم يومئذٍ إلاَّ الرُّسلُ، ودعوى الرُّسلِ يومئذٍ اللَّهمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ»...إلخ» انظر صحيح مسلم الإيمان ٨١، رقم الحديث: ٢٩٩.

٢ ب – أو هو وبنوه كلُّهم أو بعضُهم. فإنْ كان المراد به آدم وحده.

O ve bazı çocukları kastediliyorsa -ki bununla peygamberleri ve kendileri için hilafet mertebesinin söz konusu olduğu kâmil velileri kastediyorum- hilâfet konusu açıktır. Çünkü o Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Aynı şekilde O, bütün peygamberleri [aleyhimü's-selâm] ve velileri yeryüzünü imar etme, insanları yönetme, nefisleri terbiye etme (*tekmîlü'n-nüfûs*) ve halife tayin edildiği kişilerin Allah'ın feyzini kabul etmedeki kusurları sebebiyle O'nun emrini onlar arasında uygulama ve aracısız bir şekilde O'nun emrini alma hususlarında halife tayin etmiştir.

Eğer *halîfe* kelimesiyle kastedilen Âdem ve bütün çocukları ise onların yeryüzü ahalisi arasında olan ister melek isterse cin olsun kendilerini önceleyen başkalarını takip etmeleri veya birbirlerini takip etmeleri kastedilmektedir. Âdem'in [aleyhi's-selâm] bazı evlatları ya da bütün evlatlarıyla birlikte kastedilmesi, halife ile Âdem'in kastedilip ondan dolayı evlatlarını zikretmeye ihtiyaç duyulmamasına dayanmaktadır. Nitekim Mudar ve Hâşim örneklerinde olduğu gibi kabilenin babasının isminin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Yahut *halîfe* ile topluluğun tamamı kastedilmektedir ki burada lafzı müfred olan mevsufta mânanın tamamının dikkate alınması söz konusudur. Yani Bu, "*men yahluf* (takip eden)" veya "*halkan yahluf* (takip eden varlık/insan)" demektir. Kelime *kâf* harfiyle *halîkaten* şeklinde de okunmuştur.

"*Yeryüzünde bir halife*" sözünde -her ne kadar kâmil halife âlemin tamamında halife olsa da (bu âyette) hususen yeryüzü zikredilmektedir- Gerçekte Âdem'i tan eden meleklerle yeryüzü meleklerinin kastedildiğine imada bulunulmaktadır. Bu yeryüzü meleklerinde hicâbı gerektiren yaratılış [*neş'et*] zulmeti baskın gelmiştir. Çünkü tan etmek sadece böylesine bir makamda bulunan kişiden sâdır olabilir. Semavât ehli ise birinci amaç olarak ulvî âlem, ikinci amaç olarak da süflî âlemi yönetmektedirler. Bunun yanı sıra onlar, kendilerinde nurların baskın gelmesi ve mertebeleri kuşatmaları sebebiyle her ne kadar insan-ı kâmilin hakikatini olduğu hal üzere bilemeseler de onun Allah katındaki şerefini ve rütbesini bilirler. O noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın bu sözü söylemesinin sebebi, yeryüzü meleklerinin yaratılışının hilafet konusunda Âdem'i [aleyhi's-selâm] kabul etmemeyi ve tan etmeyi gerektirdiğini bilmesidir.

أو هو مع بعض بنيه، أعني: الأنبياء والكُمَّل من الأولياء الذين لهم مرتبة الخلافة، فالخلافة ظاهرة؛ لأنَّه كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كلُّ نبيٍّ عليهم السلام[1] أو وليٍّ استخلفهم في عمارة الأرض، وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وتنفيذ أمره فيهم لقصور المستخلف عليهم من قبول فيضه، وتلقي أمره بغير وسط.

وإنْ كان المراد به آدم وبنيه كلَّهم فالمراد أنَّهم يخلُفون غيرَهم ممن تَقَدَّمَهم من سكَّان الأرض ملائكةً كانوا أو غيرَهم كالجنِّ، أو يخلُف بعضُهم بعضًا. وإرادة آدم عليه السلام[2] مع بعض بنيه أو كلِّهم: إمَّا بناء على أنَّ المراد بالخليفة آدم، واستغنى بذكره عن ذكر بنيه كما استغني بذكر أبي القبيلة في قولهم مُضَر، وهاشم، أو أريد بالخليفة المجموع، باعتبار موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى، أي: من يخلف أو خلقًا[3] يخلف. وقرئ خَلِيقَةً بالقاف.

وفي قوله: **في الأرض** /[١١٤ظ] **خليفةً**، بتخصيص الأرض بالذكر وإنْ كان الكامل خليفة في العالم كلِّه في الحقيقة، إيماءٌ إلى أنَّ المراد بالملائكة الطاعنين في آدم ملائكةُ الأرض الذين غلبت عليهم ظلمة النشأة الموجبة للحجاب؛ إذ الطعن لا يصدر إلَّا ممَّن هو في معرض ذلك المنصب. وأهل السماوات مدبِّرات[4] للعالم العلويِّ بالقصد الأوَّل، وللسفلي[5] بالقصد الثاني، وأيضًا هم لغلبة النوريَّة عليهم وإحاطتهم بالمراتب يعرفون شرف الإنسان الكامل ورتبته عند الله، وإنْ لم يعرفوا حقيقته كما هي. وإنَّما وقع منه سبحانه هذا القول معهم لِما علم سبحانه أنَّ مقتضى نشأتهم الإنكار على آدم عليه السلام[6] والطعن في خلافته،

---

١ ج ش – عليهم السلام.
٢ ج ش – عليه السلام.
٣ ب: خلفا.
٤ ب: متدبرات.
٥ ب: والسفلي.
٦ ج ش – عليه السلام.

Böylece Allah, daha o var edilmeden önce bu durumun meleklerde ortaya çıkmasını istedi ki Âdem'i yüceltmek için bu hallerini kendilerinden uzaklaştırsın ve bu konuda Âdem'le karşı karşıya gelmesinler. Aynı şekilde bu sözde Âdem'in varlığını meleklere müjdelemek, ona halife lakabını vermek ve varlığının iyi taraflarının kötü taraflarına karşı öncelikli olduğunu göstermek suretiyle onun konumunu yüceltmesi de söz konusudur. Bu âyetin Allah'ın kullarına görüş alışverişini öğrettiği de ifade edilmektedir. Zira O, kuşatıcı ilmi ve yüce hikmeti sebebiyle müşavereye ihtiyaç duymamaktadır.

"*Onlar: "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler.*" Bu ifade, yeryüzünde bozgunculuk yapacak birinin, oranın ıslahı için halife tayin edilmesinden ya da isyan ehlinin itaatkarlara tercih edilmesinden duyulan şaşkınlığın bir göstergesi ve meleklerin, kendilerine gizli kalan hikmetin ve onların şüphelerini izale edecek (bilginin) açıklanmasını talep etmeleridir. Melekler böyle bir hükümde bulundular. Çünkü halife tayin edilen kişinin canlıların son türü olduğunu bilip, onun türünde ondan daha önce bulunan varlıklarda şehvet ve gazab duygusunun etkilerini izlediklerinden bu iki hasletin onda bulunuyor olmasına dikkat ettiler ve onun hakkında bu iki hasletin etkileri olan bozgunculuk ve kan dökmenin var olduğuna hükmettiler.

Şöyle de denilmektedir: Bu durumu Allah Teâlâ'nın haber vermesiyle ya da levhten (levh-i mahfûz'dan) almak suretiyle veya günah işlememenin kendilerine has bir nitelik olduğunu bilmelerinden yola çıkarak elde ettikleri hükümle yahut sekaleynin birini -yani insanı- diğerine -yani cinlere- kıyas ederek bildiler. Çünkü cinler, insanlardan önce yeryüzünde bulunuyorlardı ve bu işleri onlar yapmıştı. *Yesfikü* ((kan) dökmek) kelimesi, *fâ* harfi zammeli olarak *yesfükü* şeklinde, geçmiş zaman kipindeki *esfeke* ve *seffeke*den *yüsfikü* ve *yüseffikü* şeklinde ve edilgen olarak *yüsfekü* şeklinde okunmuştur. Bu durumda mevsûl veya mevsûf olan *men* kelimesinin zamiri takdir edilir. Yani "*Yüsfekü'd-dimâu fihim* (onlardan kan akıtılır)" olur. *Sefk* dökmek demektir. Sadece kanla veya defetmekle ilgili kullanılmaktadır. *Dimâ'* kelimesi ise *dem*in (kanın) çoğuludur. Kelimenin son harfi ister *vâv* isterse *yâ* olsun hazfedilmiştir. (Son harfin *vâv* veya *yâ* olduğunun söylenmesi) Arapların bu kelimeyi *demevân* veya *demeyân* şeklinde ikil yapmaları sebebiyledir. *Dimâ'* kelimesinin aslı *dimâvün* ya da *dimâyün* şeklindedir. *Kisâ'* ve *ridâ'* kelimelerinde yapılan değişiklikler burada da uygulanmaktadır.

"*Biz seni hamd ile tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz.*" cümlesi, "şaşkınlık ve zikredilen hususların açığa çıkarılması" anlamını onaylayan hâl cümlesidir. Bu tıpkı senin söylediğin şu söz gibidir: Falanca kişiye iyilik mi yapıyorsun?

فأراد أنْ يظهر ذلك منهم قبل وجوده ليدفعه عنهم حتى لا يواجهوه به تكريمًا لآدم، وأيضًا في هذا القول تعظيم لشأنه بأنْ بشَّرهم بوجوده ولقَّبه بالخليفة، وأظهر رجحان مصالح وجوده على مفاسده. قيل: وفيه تعليم المشاورة لعباده، فإنَّه لعلمه الشامل وحكمته البالغة غنيٌّ عنها.

٥ **قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدِّماء؛** تعجُّب من[١] استخلاف مَن يفسد في الأرض لإصلاحها أو اختيارِ أهل المعصية على أهل الطاعة، واستكشاف عمَّا خفي عنهم من الحكمة فيه وعمَّا يزيل شبهتهم. وإنَّما حكموا بذلك؛ لأنَّهم لـمَّا علموا أنَّ /[١١٥و] المجعول خليفةً هو النوع الأخير من الحيوان، وكانوا يشاهدون من أنواعه المتقدِّمة عليه وجودًا آثار القوَّة الشهويَّة والغضبيَّة، تنبَّهوا لوجودهما فيه،
١٠ وحكموا عليه بترتُّب آثارهما التي من جملتها الإفساد، وسفك الدماء.

وقيل: عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى أو تلقٍّ من اللوح أو استنباط عمَّا ثبت في علمهم أنَّ العصمة من خواصِّهم أو قياس لأحد الثقلين، أعني: الإنس، على الآخر، أعني: الجن، فإنَّهم كانوا سكَّان الأرض قبلهم، وقد وقع منهم ذلك. وقرئ: ويَسْفُكُ بضم الفاء، ويُسْفِكُ ويُسَفِّكُ من أَسْفَكَ وسفَّك ويُسْفَك[٢] على
١٥ البناء للمفعول. فيكون ضمير من الموصولة أو الموصوفة مقدَّرًا، أي: يُسْفَك الدماءُ فيهم. والسفك: هو الصبُّ، ولا يستعمل إلَّا في الدم أو الدفع. والدماء: جمع دم، بحذف لامه، واوًا كان أو ياءً لقولهم في تثنيته: دموان ودميان، فالدماء أصله دِمَاوٌ أو دِمَايٌ، أُعِلَّتْ إعلال كساء أو رداء.

ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك؛ جملة حالية مقرِّرة لمعنى
٢٠ التعجُّب والاستكشاف المذكورين، وهذا كما تقول: أتُحْسِن إلى فلان،

١ ب – من.
٢ ب – ويُسْفِكُ ويُسَفَّكُ من أَسْفَكَ وسفَّك ويُسْفَك.

Halbuki ben iyiliğe ondan daha fazla layığım.

Tesbîh, Allah'ı kötülüklerden uzak görmektir. Takdis de bu anlamdadır. Karada ve denizde uzaklaşmak anlamındaki *sebeha fi'l-arz ve'l-mâ* kullanımından gelmektedir. Bir kişi karada gidip uzaklaştığında, *kadese fi'l-arz* denilir.

Bazı âriflerin sözlerinde tesbih Cenâb-ı İlâhî'nin hem noksanlıklardan hem de noksanlıkların nefyinden tenzih edilmesidir. Takdis ise O'nun noksanlıklardan, noksanlıkları kabule yetkin olmasından ve noksanlıkların O'nda bulunma imkânından tenzih edilmesidir. Bu haliyle takdis tesbihten daha vurguludur (*beliğ*). Bundan dolayı (takdis) bu âyette ve onların (meleklerin) *sübbûhun kuddûsun* sözlerinde de daha sonra gelmektedir.[1]

Bi hamdike (hamd ile) terkibi hâldir. Yani seni hamd ile iç içe tesbih ve takdis ederiz. Bu ifadenin sebep anlamında ve tesbihe müteallak olduğu da söylenmektedir. Burada bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Hakk'ı teşbih etmenin iki türünün bulunduğuna bir ima vardır: Birincisi, sübûtî kemâl sıfatlarıyla O'nu senâ etmektir. Bu, O'nu noksan sıfatlar olan sıfatların noksanlıklarından tenzih etmeyi de içermektedir. İkincisi ise selbî sıfatlarla O'nu senâ etmektir. Birincisine "*Seni hamd ile tesbih ederiz.*" sözüyle işaret edilmektedir. Çünkü burada ilk akla gelen sübûtî kemâl sıfatları ispat etmektir. İkincisine ise mukabele sanatına riâyet ederek "*seni takdis ederiz.*" kavliyle işaret edilmektedir.

Leke (senin için/sana) terkibindeki *lâm* harfi daha fazla vurgu yapmak içindir -yani tesbih ve takdisin O'nunla irtibatını vurgulamaktadır- yoksa ameli (eylemi) güçlendirmek için değildir. Çünkü burada eylemde bulunanda bir zaaf yoktur. Bu *lâm*ın sebep bildirdiği de söylenmektedir. Âyetin anlamı şöyle olmaktadır: Nefislerimizi günahlardan senin için arındırıyoruz. Bu uzak bir ihtimaldir. Şöyle de söylenmektedir: Tesbih, bizzat ve *lâm* harfiyle geçişli olur. Takdis de böyledir. *Leke* ifadesindeki *lâm* anlam konusunda iki fiile müteallaktır. Aynı şekilde hâl -yani *bi-hamdike* ifadesi- de bu iki fiile müteallaktır.

"*Allah da: "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" dedi.*" Bu yaratma işinde benim bildiğim bazı cüz'î meseleler arasında size gizli kalan hikmetler ve maslahatlar da yer alır.

---

1 Müslim, "Salât", 42, h.nr:223; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/85.

وأنا أحقُّ منه بالإحسان؟

والتسبيح: تبعيد الله من السوء، وكذلك التقديس، من سَبَحَ في الأرض والماء؛ وقَدَسَ في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد.

وفي كلام بعض العارفين أنَّ /[١١٥ظ] التسبيح تنزيه الجناب الإلهي عن النقائص ونفيها عنه. والتقديس تنزيهه عن النقائص وعن صلاحيَّة قبوله إيَّاها وإمكانها فيه. فهو أبلغ من التسبيح، ولذلك أخَّر عنه في هذه الآية، وفي قولهم: سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ.[١]

وبِحَمْدِكَ حال، أي: نسبِّح ونقدِّس متلبسين[٢] بحمدك. وقيل: للسببيَّة فيتعلَّق بالتسبيح، وفيه إيماء إلى أنَّ تسبيح الحقِّ سبحانه نوعان: أحدهما: الثناء عليه بالصفات الثبوتيَّة الكماليَّة؛ فإنَّه يتضمَّن تنزيهه عن نقائصها التي هي الصفات النقصان. وثانيهما: الثناء عليه بالصفات السلبيَّة. وإلى الأوَّل أشار بقوله: **نسبِّح بحمدك**؛ فإنَّ المتبادر منه إثبات الصفات الثبوتيَّة الكماليَّة، وإلى الثاني بقوله: **ونقدِّس لك** رعاية للمقابلة.

واللام في **لك** مزيدة للتأكيد، أي: تأكيد تعلُّق التسبيح والتقديس به تعالى، لا لتقوية العمل؛ لأنَّه لا ضعف في العامل ههنا، وقيل: للتعليل. والمعنى: نطهِّر نفوسَنا عن المعاصي لأجلك، وفيه بُعد. وقيل: التسبيح يُعَدَّى بنفسه وباللام، وكذلك التقديس، واللام في **لك** في المعنى متعلَّق بالفعلين، وكذا الحال، أعني: بحمدك، متعلَّق بهما.

قال إنّي أعلم ما لا تعلمون؛ ومن جزئيَّاته ما أعلم في هذا الجعل من الحكم والمصالح الخفيّة عليكم.

---

١ **صحيح مسلم**، الصلاة ٤٢، رقم الحديث: ٢٢٣؛ **الكشاف** للزمخشري، ٨٥/٦.
٢ ب: ملتبسين.

[*Âyetin İşârî Te'vîlî*]

Âyetin bâtınî te'villerinden biri şöyledir: ***Hani*** ezele işarettir. ***Rab*** ise muhatabın tamlananı olmuştur. Muhatapla peygamberimizi [sallallâhu aleyhi ve sellem] kastetmekteyim. O (Rab ismi) en güzel ilâhî isimlerin tamamını kuşatan isimdir ki O rablerin rabbidir. Bizim peygamberimiz [sallallâhu aleyhi ve sellem] ise bu ismin mazharıdır. ***Melekler*** ise O'nun Alîm ismiyle onlara tecellî etmesine işaret etmektedir. Onun yeryüzünde halife tayin edilmesi, onun bütün mazharları toplayan kuşatıcı mazhar hakikatini ezelî olarak gerektirmesine işaret etmektedir ki hiçbir şey onun (mazharları toplayan birliğin) dışına çıkmaz. Bu gereklilik, imkânın dibinde vücûb yüceliklerinin semâsına sahip olan Allah'ın en güzel isimleri bakımındandır. Bu gerekliliğin tahkiki, bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın kendinden gizli bir hazine olarak söz edip bilinmeyi istemesinden ve bu yüzden varlıkları yaratmasından haber vermesidir.[1] Yani evvelâ âlemin hakikatlerine, birbiri ardınca mertebelerde isimleri ve sıfatları bakımından tecellî etmiştir. Hiçbir isim kalmamıştır ki o ismin hükümlerinin ve etkilerinin ortaya çıktığı bir mazhar bulunmasın. Fakat bu mazharlar birbirlerinden ayrı, farklı ve çoktur. Bir açıdan (bakıldığında) birleşmemiştir. Şu'ûnât-ı ilâhî'den her biri bütünün suretiyle boyanır. Bununla birlikte bu boyanma en büyük amaçtır. Bu boyanmanın kendisinden kaynaklandığı bir mazhar olmaksızın âlem, sanki içinde ruhun bulunmadığı bir beden; parlatılmamış bir ayna gibidir. Bu yüzden ikinci kez bu mazharın suretiyle tecellî etti ki bu gâye onun üzerinde terettüp etsin. Böylece o, bu bedenin ruhu ve bu aynanın cilası olsun. Allah onu, kendisiyle varlıkları arasında feyzinin ona ulaşması konusunda bir vasıta kıldı ve onu bundan dolayı "halife" diye isimlendirdi.

Melek yaratılışı, şerrin kendisine yol bulmasından uzak ve yüce olup halife tayin edilenin yaratılışı da şerrin kendisinden sudur etmesini gerektiren birtakım hakikatleri kuşatınca bu iki yaratılış arasında bir tür ayrılık

---

1 Müellif "kenz-i mahfî hadisi" olarak bilinen rivayete işaret ediyor. Bu rivayet şöyledir: "Ben bir hazine idim. Bilinmiyordum, bilinmeyi istedim ve varlıkları yarattım. Onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni tanıdılar." İbn Teymiye, ez-Zerkeşî ve es-Sehâvî bu rivayetin bir aslının bulunmadığını söylemişlerdir. Bk. Ali el-Kârî, *el-Masnû' fî Marifeti'l-Hadisi'l-Mevdû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 5. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 141.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها؛ **إذ** إشارة إلى الأزل. والربُّ المضاف إلى المخاطب، أعني: نبيَّنا صلَّى الله عليه وسلَّم،[1] هو الاسم الجامع لجميع الأسماء الحسنى /[١١٦و] الإلهيَّة الذي هو ربُّ الأرباب، ونبيُّنا صلَّى الله عليه وسلَّم[2] مظهره. وقوله: **للملائكة** إشارة إلى تجلِّيه عليهم بالاسم العليم. وجعله في الأرض خليفة إشارة إلى اقتضائه الأزلي من حيث أسمائه الحسنى التي لها سماء علوِّ الوجوب في أرض سفل الإمكان حقيقة مظهريَّة جمعيَّة وحدانيَّة جامعة[3] لجميع المظهريَّات بحيث لا يشذُّ عنه شيء منها، وتحقيق ذلك الاقتضاء أنَّ الله سبحانه كما أخبر هو عن نفسه كان كنزًا مخفيًّا[4] أحبَّ أنْ يعرف فخلق الخلق،[5] أي: تجلَّى أوَّلًا بحسب أسمائه وصفاته على حقائق العالم مرتبة بعد مرتبة حتى لم يبق اسم إلَّا وتحقَّق له[6] مظهر يظهر أحكامه وآثاره به؛ لكن كانت تلك المظاهر مفصَّلةً مفرَّقةً متكثِّرةً غير متَّحدة لجهة واحدة ينصبغ بها كلُّ شأن من الشؤون الإلهيَّة بصورة الكلِّ مع أنَّ ذلك الانصباغ هو غاية الغايات، وكان العالم بدون مظهر يتأتَّى منه ذلك الانصباغ كبدن لا روح فيه ومرآة لا جلاء لها، فتجلَّى ثانيًا بصورة ذلك المظهر ليترتب عليه تلك الغاية، فيكون روحًا لذلك البدن، وجلاء لتلك المرآة، وجعله واسطة بينه وبين خلقه في وصول فيضه إليه وسمَّاه خليفةً لذلك.[7]

ولـمَّا كانت النشأة الملَكيَّة منزَّهة مقدَّسة عن تطرُّق الشرِّ إليها، ونشأة المجعول خليفة مشتملة على بعض حقائق تقتضي صدور الشرِّ منه كان بينهما نوعُ[8] مباينةٍ

---

١ ب: عليه السلام.
٢ ب: عليه السلام.
٣ ب: جامعًا.
٤ ب: خفيًّا.
٥ لعلَّه يشير إلى الحديث المعروف بحديث الكنز المخفي. «حديث: «كنت كنزًا لا أُعرَف فأحببتُ أن أُعرَف فخلقتُ خلقاً فعرَّفتهم بي فعرفوني» نصَّ الحافظ كابن تيمية والزركشي والسخاوي على أنَّه لا أصل له.» **المصنوع** لعلي القاري، ١٤١.
٦ ش: وله تحقَّق.
٧ يُرى أنَّ المؤلف في أفكاره هذه تأثر من ابن عربي الصوفي. انظر **شرح فصوص الحكم** لملا جامي، ٥٢، ٥٦-٥٧.
٨ ب: بيع.

ve zıtlık ortaya çıkar. Bu zıtlık sûretinin hikayesi onların şu sözüdür: ***Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Biz seni hamd ile tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz.*** Yahut şöyle denilmektedir: Bu, meleklerin hilafeti hak ettiklerine veya hilafete ondan daha layık olduklarına yönelik iddialarının hikayesidir. Çünkü halifenin varlığı yalnızca şerrin gerçekleşmemesi içindir yoksa şerrin bulunması için değildir. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: ***Ben sizin bilmediğinizi bilirim.*** Benim bilip sizin bilmediğiniz şeyler arasında şu husus da bulunmaktadır: Kâinatın var edilmesinden amaçlanan gâye benim isimlerimin ve sıfatlarımın hüküm ve etkilerinin mazharlarda ortaya çıkmasıdır. İsimlerim arasında hükmü ve etkisi perdelenmiş kişilerin zannınca şer olan; hükmü ve etkisi bu şerden veya o şerde ısrardan tövbe etmek olan; hükmü ve etkisi o şerden veya tövbe eden kişiye mükâfat, o şerde ısrar eden kişiye de ceza vermek olanlar vardır. Eğer varlıkta şer olmasaydı bu isimlerin etkileri ortaya çıkmazdı. Bunun yanı sıra benim bilip sizin bilmediğiniz şeyler arasında şu da bulunmaktadır: Halifenin ister mutlak hayır isterse perdelenmiş kişiler nazarında şer olsun bütün kemâlâtı kuşatması gerekmektedir. Dolayısıyla yaratılışı sadece kudsî, tenzihi kemâlâta hasredilmiş olanlar için hilafet makamı nasıl müyesser olur? Halife tayin edenin isimlerinin etkilerini kendilerine halife tayin edilen kişilere nasıl ulaştırabilir?

Bakara, 2/31

"*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklere göstererek* "*Eğer doğru söylüyorsanız, bana bunların isimlerini bildirin*" *dedi.*"

"*Allah Adem'e bütün isimleri öğretti.*" Bu, Allah Teâlâ'nın "*Ben sizin bilmediğinizi bilirim*" sözündeki özet olarak söylenen hususun bir kısmını açıklamaktadır. *Ta'lim* kişinin bir şeyi, o şeye herhangi bir hüküm ilişmeksizin bilmesini sağlamaktır. Bu, bir mef'ûl alan ilim kelimesini (bir kez daha) geçişli yapar ki böylece ilim kelimesi iki mef'ûl alacak şekilde geçişli bir fiil olur. *İ'lâm* ise bir kişiyi iki şey arasındaki ilinti aracılığıyla bilgili kılmaktır. Bu, iki mef'ûl alan ilim kelimesini (bir kez daha) geçişli yapar ki böylece ilim kelimesi üç mef'ûl alan geçişli bir fiil olur.

ومنافرةٍ، فحكاية صورة هذه /[١١٦ظ] المنافرة قولهم: **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدِّماء ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك**، أو يقال: هذه حكاية دعواهم لاستحقاق الخلافة، وادعائهم أنَّهم أحقُّ بها منه؛ لأنَّ وجود الخليفة إنَّما هو لدفع وقوع الشرِّ لا لإيقاعه، فقال تعالى: **إنِّي أعلم ما لا تعلمون**، فمن جملة ما أعلم ولا تعلمون: أنَّ المقصود من وجود الكون ظهور أسمائي وصفاتي بأحكامها وآثارها في المظاهر، ومن أسمائي ما يكون حكمه وأثره شرًّا بحسب توهُّم المحجوبين، وما يكون حكمه وأثره التوبة من ذلك الشرِّ أو الإصرار عليه، وما يكون حكمه وأثره مجازاة التائب منه بالثواب أو مجازاة[1] المصرِّ عليه بالعقاب، فلو لم يكن الشرُّ في الوجود لم يظهر آثار تلك الأسماء، وأيضًا من جملة ما أعلم ولا تعلمون: أنَّ الخليفة ينبغي أنْ يكون مستوعبًا للكمالات كلِّها سواء كانت خيرًا مطلقًا أو شرًّا في نظر المحجوبين، فمن كانت نشأته منحصرةً في الكمالات القدسيَّة التنزيهيَة كيف يتيسَّر له منصب الخلافة وكيف يُوصل آثارَ أسماء المستخلف كلَّها إلى المستخلف عليهم.

﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِؤُنِي بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، ٢/٣١]

وعلَّم آدم الأسماء كلَّها؛ هذا تفصيل لبعض ما أجمله في قوله تعالى:[2] **إنِّي أعلم ما لا تعلمون**. والتعليم: جعل الشيء عارفًا بشيء من غير انتساب حكم إليه، وهو تعدية العلم المتعدِّي إلى مفعول واحد فيتعدَّى إلى مفعولين، والإعلام: جعل الشيء عالمًا بنسبة بين الشيئين. وهو تعدية /[١١٧و] العلم المتعدِّي إلى مفعولين فيتعدَّى إلى ثلاثة مفاعيل.

---

١ ب: ومجازاة.
٢ ج ش - تعلى.

Âdem: Denildiğine göre kelime *hemze* harfi zammeli bir şekilde *üdme*'den türemiştir ki anlamı "esmerlik" demektir. Yahut *hemze* harfi fethalı *edme* kelimesinden türemiştir. Bu durumda anlamı "örnek (*numûne*)" demektir. Veya ülfet/ünsiyet anlamındaki *edm* ve *edme* kökünden türemiştir. Bütün bu ihtimallerde kelimenin türeme şekli açıktır. Bu ismin *edîmu'l-arz* (yeryüzü) kullanımından türediği de söylenmektedir. Nitekim onun toprağının yeryüzünün -ki buna *edîm* denilir- tamamından mayalandığına yönelik bir rivayet nakledilmektedir.[1] Bu türeme şekillerine göre kelimenin kalıbı *ef'alü* şeklindedir. Daha doğru olan görüş bunun tıpkı Âzer, 'Âzer, Şâleh ve benzeri isimler gibi yabancı bir isim olmasıdır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen köklerden türememiştir. Çünkü yabancı bir kelimenin Arapça bir kökten türemesi alışılagelen bir uygulama değildir. İki dilin muvafakati ise gerçekten uzak bir ihtimaldir.

İsim: Türediği asla nazaran, bir şeyin nişanı ve alameti olup ister lafızlar ister sıfatlar isterse fiiller kabilinden olsun o şeyi mümkün kapalılıktan zuhûr sahnesine çıkarır. Örfte anlamlara karşılık olarak konulan mutlak lafızlar için kullanılmaktadır. Âyet ise iki mânaya da muhtemeldir. Âyetin anlamı şöyledir: O bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah, Âdem'e yarattığı bütün türleri gösterdi. "Bunun ismi attır" "Bunun ismi devedir" "Bunun ismi şudur" "Bununki ise şudur" diye onun kalbine ilka etti ve o türlerin durumlarını, dinî ve dünyevî faydaları ile ilişkili hususları ona öğretti. Âyet edilgen olarak "*ve ullime Âdemü'l-esmâe küllehâ* (Âdem'e bütün isimler öğretildi)" şeklinde de okunmuştur.

"*Sonra onları meleklere gösterdi.*" Buradaki zamir müsemmâlar içindir. Çünkü ifadenin takdiri "*esmâe'l-müsemmeyât* (müsemmâların isimlerini)" şeklindedir. Dolayısıyla muzafın kendisine delâlet etmesi sebebiyle muzafun ileyh düşmüştür. *Lâm-ı ta'rif* ise muzafın ma'rife yapılmasında, düşen muzafun ileyhin yerine gelmiştir. Düşürülen ifade isimlerin müsemmâlarına muzaf yapılmamıştır. Zira "öğretme"nin, "haber verme"nin kendisiyle ilişkili olduğu şeylere taalluku gereklidir ki bunlar da "*Bana bunların isimlerini bildirin.", "Onlara bunların isimlerini söyle." Âdem meleklere onların isimlerini bildirince"* âyetleri[2] dolayısıyla, isimlerdir yoksa müsemmâlar değildir.

---

1 Müellif, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî ve diğerlerinin rivayet ettiği şu hadise işaret ediyor olabilir: "Ebû Musa el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Allah Resulü [sallallâhu aleyhi ve sellem] şöyle buyurmaktadır: "Yüce Allah, Âdem'i yeryüzünden aldığı bir avuç (toprak) ile yarattı. Bundan dolayı Âdemoğulları yeryüzünden alınan miktara uygun olarak (farklı farklı) geldi. Nitekim onların kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi siyah ve kimi de bunlar arasındaki (renklerden) gelmiştir. (Yine) kimi yumuşak, kimi sert, kimi kötü ve kimi de iyi gelmiştir." Ebû Dâvûd, "es-Sünne", 17; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 3.

2 Bakara, 2/33.

وآدم، قيل: هو مشتقٌّ من الأُدمة بضمّ الهمزة، أي: السمرة، أو الأَدمة بفتحها، أي: الأسوة، أو من الأَدم، والأدمة بالفتح، أي: الأُلفة، ووجه الاشتقاق في الجميع ظاهر. وقيل: من أديم الأرض لِمَا روي أنَّه خُمِّرت طينته من جميع وجه الأرض،[1] وهو أديمها. ووزنه، على هذه الاشتقاقات، أَفْعَلُ. والأقرب أنَّه اسم أعجمي على فَاعَل كآزَرَ، وعَازَر، وشَالَخ، وأمثالها، فلا يكون مشتقًّا ممَّا ذُكر؛ لأنَّ الاشتقاق الأعجمي من العربي غير معهود، وادِّعاء توافق اللغتين بعيد جدًّا.

والاسم: بحسب أصل الاشتقاق، ما يكون سِمَةً وعلامةً للشيء يرفعه من مكمن الخفاء إلى منصَّة الظهور سواء كان من قبيل الألفاظ، أو الصفات، أو الأفعال، ويستعمل عرفًا في مطلق الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني. والآية تحتمل[2] المعنيين، والمعنى: أنَّه سبحانه أراه الأجناس التي خلقها وألقى في رُوعِه أنَّ هذا اسمه فرس، وهذا اسمه بعير، وهذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا، وعلَّمه أحوالها وما يتعلَّق بها من المنافع الدينيَّة والدنيويَّة. وقرئ: وعُلِّمَ آدَمُ الْأَسْمَاءَ كلَّها، على البناء للمفعول.

ثمَّ عرضهم على الملائكة؛ الضمير للمسمَّيات؛ إذ التقدير: أسماء المسمَّيات، فحُذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه، وجعل اللام عوضاً عنه في إفادة تعريف المضاف، ولم يجعل المحذوف مضافًا إلى مسمَّيات الأسماء؛ لأنَّ التعليم وجب تعليقه /[١١٧ظ] بما علق به الإنباء، وهو الأسماء لا المسمَّيات لقوله: **أنبؤوني بأسماء هؤلاء**، أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ [البقرة، ٢/٣٣]،

---

١ لعلَّه يشير إلى هذا الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما: «عن أبي موسى الأشعريّ، قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: إنَّ الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسَّهْل والحزن والخبيث والطَّيِّب.» **سنن أبي داود**، السنة ١٧؛ **الجامع الكبير** للترمذي، تفسير القرآن ٣.

٢ ج ش: يحتمل.

Zamirin cemi müzekker formda gelmesinin sebebi o müsemmâlar arasında akıllılar bulunduğu ve ifadede onlar dikkate alındığı içindir. "*Arazahüm* (onları gösterdi)" kelimesi, buradaki zamir "isimler"i gösterecek şekilde *arazahünne* ve *arazahâ* olarak da okunmuştur. "Onların (*hünne* veya *hâ* zamiriyle) müsemmâlarının gösterilmesi" anlamında olmak üzere zamirden öncesine muzaf takdir etmek, zamirin "*Allah Âdem'e isimleri öğretti.*" buyruğunda mahzuf olan "müsemmâlar"a dönmesi demek değildir. Çünkü bu iki kıraat çerçevesinde böyle bir hazfi dikkate almak suyu görmeden paçaları sıvamak gibi bir durumdur. Bunun yanı sıra buradaki "müsemmâlar"a dönen zamirin müennes ve müzekker olması ile ilgili sonrasında bir açıklama söz konusu değildir.

"*Bana bunların isimlerini bildirin, dedi.*" *İnbâ'*, içinde "bildirme"nin bulunduğu bir haber vermedir. Bilen bir kişinin bildiği bir konuda *inbâ*'yı istemesi hâsılı tahsildir. Bilgisiz kişiye bilmediği bir konu hakkında *inbâ*'nın emredilmesi güç yetiremeyeceği bir şeyle onu mükellef kılmaktır. Buradaki emir gerçek anlamda değildir. Bilakis onların (meleklerin) hilafet konusunda aciz olduklarını ortaya çıkarmak içindir. Çünkü kendilerine halife tayin edilenlerin durumunu bilmeyen kişinin böyle bir görevi üstlenmesi mümkün değildir.

"*Eğer*" halifeliğe daha layık olduğunuza yönelik iddianızın gerektirdiği hususlarda "*doğru söylüyorsanız.*" Çoğunlukla tasdik etme ve yalanlama eylemi, onun gereğinin dikkate alınması suretiyle inşâ ile ilgilidir. Haber vermeyi emretmenin bu şartla irtibatı bu ifadenin şu şekilde anlamlandırılmasıyla ortaya konabilir: "Eğer halifeliğe daha layık olduğunuza yönelik iddianızda doğru söylüyorsanız kendisine halife tayin edilen varlıkların isimlerini ve durumlarını bana haber verin. Çünkü bu gerçekleşmeden hilafet makamı nasip olmaz."

Bakara, 2/32

"*(Melekler) 'Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz Sen hakkıyla bilen ve hakîmsin' dediler.*"

"(*Melekler), Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur, dediler.*" *Sübhâne* kelimesi tıpkı *ğufrâne* gibi mastardır. Neredeyse muzaf olmaksızın kullanılmaz. Ancak bazen izâfet olmadan da gelebilir. O gayr-i munsariftir. Bu durumda o kelimenin "tesbîh"in ismi olduğu hükmüne varılır.

والإتيان بضمير جماعة الذكور؛ لأنَّ في المسمَّيات العقلاء فغلَّبهم. وقرئ: عَرَضَهُنَّ، وعَرَضَهَا على جعل الضمير للأسماء، وتقدير المضاف قبله على معنى عرض مسمَّياتهنَّ أو مسمَّياتها، لا[1] على جعل الضمير للمسمَّيات المحذوف، من قوله: **وعلَّم آدم الأسماء** على ما تقدَّم؛ لأنَّ اعتبار ذلك الحذف على هاتين القراءتين من قبيل نزع الخفِّ قبل الوصول إلى الماء، وأيضًا لا وجه لتأنيث ضمير المسمَّيات ههنا وتذكيره فيما بعد.

فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء؛ الإنباء: إخبار فيه إعلام، فطلبُ العالِمِ الإنباءَ بما يعلمه[2] تحصيل للحاصل، وأمر الجاهل بالإنباء بما يجهله تكليف بما لا يطاق، فالأمر ههنا ليس على حقيقته بل لإظهار[3] عجزهم عن أمر الخلافة؛ فإنَّ الجاهل بأحوال المستخلف عليهم لا يتأتَّى منه ذلك.

إن كنتم صادقين؛ فيما يلزم مقالتكم من دعوى استحقاقكم الخلافة، وكثيرًا ما يتعلَّق التصديق والتكذيب بالإنشاء باعتبار لازمه، ووجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط أنَّ معناه إنْ كنتم صادقين في دعواكم استحقاق الخلافة فأنبؤوني بأسماء المستخلف عليهم، وأحوالها؛ فإنَّ منصب الخلافة لا يتيسَّر بدون ذلك.

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة، ٣٢/٢]

قالوا سبحانك لا علم لنا إلَّا ما علَّمتنا؛ سبحان: مصدر كغفران، ولا يكاد يستعمل إلَّا مضافًا، وقد ينقطع عن الإضافة، ويمتنع عن الصرف وحينئذٍ يحكم /[١١٨و] عليه بأنَّه علم للتسبيح،

---

١ ب - لا.
٢ ب + لإظهار.
٣ ب - لإظهار.

Söze bu kelimeyle başlandığında çoğunlukla Hak Teâlâ'nın noksanlıktan münezzeh olması kastedilir. Söz ise -âyette ilmin nefyedilmesinde olduğu gibi- ondan başkasına nispet edilerek kurulur. "*Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederim. Sana tövbe ettim.*"[1] âyetinde Musa'nın [aleyhi's-selâm] sözünde bildirilen tövbede de durum böyledir. Ayrıca "*Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederim. Ben zâlimlerden oldum.*" âyetindeki[2] Yunus'un [aleyhi's-selâm] sözünde de zulmün nispet edilmesi bu şekildedir. *Sübhâne* kelimesi ya mef'ûle muzaf olmuş mastardır ki bu, onun *nüsebbihuke* ve *nukaddisuke* (Seni noksanlıklardan tenzih ederiz) gibi geçişli fiil olarak değerlendirilmesi durumunda geçerlidir. Yahut bu kelime, faile muzaf olmuş mastardır. Bu da onun *tenezzehte* ve *tekaddeste* (Sen noksanlıklardan berîsin) fiilleri gibi geçişsiz olarak değerlendirilmesi durumunda geçerlidir.

"*Bizim hiçbir bilgimiz yoktur.*" sözü(nün anlamı ile ilgili şu ihtimaller söz konusudur): "Senin bize öğrettiğinden başka bizim için bilinen bir şey yoktur." demektir. "Senin bize ilmini öğrettiğinden başka bizim için bir ilim yoktur." mânasındadır. *Mâ*, mevsûl ise "Senin bize ilmini öğrettiğinden başka…" anlamına gelmektedir. *Mâ,* mastar harfi ise "Senin bize öğretmen sebebiyle…" anlamındadır. Eğer *ta'lim* (öğretme) ile kendi anlamının bir parçası kastedilirse -zira *ta'lim* ilim kazandırmaktır- "Senin bize verdiğinden başka bizim için bir ilim yoktur." mânasına gelmektedir.

"*Şüphesiz sen*" eşyanın hakikatlerini, hükümlerini ve etkilerini bulundukları hâl üzere "*hakkıyla bilensin*". "*Hakîmsin*" ilmin gerektirdiği üzere yaratması sağlam olansın. *Ente* (sen), fasıl zamiridir. Onun tıpkı "*merartü bi-ke ente* (Ben sana uğradım sana!)" kullanımında olduğu gibi *kâf* harfini vurguladığı da söylenmektedir. Yine mübtedâ olduğu ve kendisinden sonraki kısmın onun haberi olup, ikisinden oluşan cümlenin *inne*nin haberi olduğu da ifade edilmektedir.

Bakara, 2/33

"(Allah) 'Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir" dedi. Âdem meleklere onların isimlerini bildirince Allah: "Size, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim yine açığa vurduklarınızı da gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?" dedi."

"(*Allah)*" *m*eleklerin sözüne bir cevap olmasını isteyerek ve halife tayin ettiği kişide onun halifeliğe liyakatini sağlayan fazlaca bir ilmin bulunduğuna işaretle: *"Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir" dedi." Enbi'hüm* (onlara söyle) kelimesi *hemze*nin *yâ* harfine dönüştürülmesi veya hazfedilmesi suretiyle okunmuştur. Bu iki durumda da (zamirdeki) *hâ* harfi kesralı olur.

1 A'râf, 7/143.
2 Enbiyâ, 21/87.

وإذا صُدِّر به كلام فكثيرًا ما يقصد به تنزيه الحقِّ سبحانه عن منقصة يبنى الكلام عنها بالنسبة إلى غيره، كنفي العلم في الآية، وكالتوبة المنبئة عن الذنب في قول موسى عليه السلام: سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ [الأعراف، ١٤٣/٧]، وكنسبة الظلم في قول يونس عليه السلام: سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ [الأنبياء، ٨٧/٢١].

٥ وهو: إمَّا مصدر مضاف إلى المفعول إنْ كان قائمًا مقام فعل متعدٍّ مثل: نسبِّحك ونقدِّسك، أو إلى الفاعل إنْ كان قائمًا مقام فعل[١] لازم مثل: تنزَّهتَ وتقدَّستَ.

وقوله: **لا علم لنا**، أي: لا معلوم لنا إلّا مَا عَلَّمْتَنَاه، أو لا علم لنا إلَّا علم ما علَّمتَنَاه، أو إلَّا بما علَّمتناه إنْ كان ما موصولة، أو بسبب تعليمك إيَّانا إنْ كان مصدريَّة، أو لا علم لنا إلَّا ما أعطيتناه على أنْ يراد بالتعليم جزء معناه فإنَّ التعليم

١٠ إفادة العلم.

إنَّك أنت العليم بحقائق الأشياء، وأحكامها وآثارها على ما هي عليه، **الحكيم** المُتْقن إيجادها كما يقتضيه العلم. **وأنت** فصل، وقيل: تأكيد للكاف كما في: مررتُ بك أنت. وقيل: مبتدأ خبره ما بعده، والجملة خبر إنّ.

﴿قَالَ يَا اٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ ۚ فَلَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنِّي اَعْلَمُ غَيْبَ

١٥ **السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة، ٣٣/٢]**

قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم؛ إرادةً للردِّ عليهم مقالتهم، ودلالةً على أنَّ فيمن يستخلفه فضلة العلم التي هو لأجلها يستأهل الاستخلاف. وقرئ: بقلب الهمزة ياء،[٢] وبحذفها أيضًا، والهاء مكسورة فيهما.

---

١ ش - فعل.
٢ ب - وقرئ: بقلب الهمزة ياء.

"*Âdem meleklere onların isimlerini bildirince Allah: 'Size demedim mi?' dedi.*" Yani: "Ben, '*Sizin bilmediklerinizi bilirim*'[1] dediğim vakit (söylememiş miydim?)" anlamı kastedilmektedir.

"*Göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim.*" "*Sizin bilmedikleriniz*" ifadesi "*göklerin ve yerin gaybı*" ifadesinden daha geneldir. Kapsam bakımından daha umumî bir ilimden söz etmek, aynı zamanda daha hususi bir ilimden söz etmek demektir.

"*Yine açığa vurduklarınızı da gizli tuttuklarınızı da bilirim.*" Bu, aynı şekilde söylenilen sözü tamamlayan bir ifadedir. Çünkü böylesi bir durumu dile getirmek evleviyetle diğer sözün bir gereğidir. Zira O, onların bilmediklerini bildiği vakit, bildiklerini haydi haydi bilir.

Şayet: "Şurası bir gerçek ki noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah Âdem'e [aleyhi's-selâm] isimleri öğretmiştir, meleklere ise öğretmemiştir. Âdem de halifeliği onlardan daha fazla hak etmiştir. Eğer bunun zıddı olsaydı -yani Allah isimleri meleklere öğretip Âdem'e öğretmemiş olsaydı- bu durumda Âdem değil onlar halifeliği hak etmiş olurlardı. Dolayısıyla Âdem'in Âdem olması bakımından onlardan bir ayrıcalığı olmaz. Bilakis Allah Teâlâ kendisine isimleri öğrettiği için bir ayrıcalığa sahip olur." denilirse biz de şöyle deriz: Noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesinin yegâne sebebi Âdem'in bunu istidatının diliyle istemesidir. Bu istek ve istidat meleklerde yoktu. İşte onun ayrıcalığı bu açıdandır yoksa gelişi güzel değildir. Onlara karşı delil Allah'a aittir, Allah'a karşı onların bir delili yoktur.

[*Âyetlerin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biriyle te'vili şöyledir: Noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah, ***Âdem'e*** [aleyhi's-selâm] ***öğretti.*** Yani ister ilâhî olsun isterse kevnî olsun bütün isimlerini kâmil insanlara (öğretti). Çünkü kâmil insan hakikati, (isimlerin) mazharları olan kevnî hakikatlerle, o hakikatlerde ve o hakikatlerle zuhûr eden ilâhî isimlerin toplamının birliği(ni temsil etmekte)dir.

1 Bakara, 2/30.

فلمَّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم؛ أي: حيث قلتُ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ [البقرة، ٢/٣٠].

إنِّي أعلم غيب السَّموات والأرض؛ فإنَّ **ما لا تعلمون** أعمُّ من **غيب السموات والأرض**، والقول بالعلم بالأعمِّ على وجه الشمول قول بالعلم /[١١٨ظ] بالأخصِّ.

وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون؛ هذا أيضًا من تتمَّة مقول القول، وإنَّما يلزم القول به بالطريق الأولى؛ لأنَّه إذا علم ما لا يعلمون فبالطريق الأولى يعلم ما يعلمون.

فإنْ قيل: قد تحقَّق أنَّه حيث علَّم الله سبحانه آدمَ عليه السلام[١] الأسماء، ولم يعلِّمها الملائكةَ استحقَّ آدم الخلافة عليهم فلو عكس الأمر، بأن علَّم الملائكة الأسماء ولم يُعَلِّمها آدم، كانوا هم مستحقِّين للخلافة دون آدم؛ فلا مزيَّة لآدم من حيث هو آدم عليهم؛ بل من حيث إنَّه علَّمه تعالى الأسماء؟

قلنا: تعليم الله سبحانه آدم الأسماء إنَّما كان لطلبه ذلك بلسان الاستعداد، ولم يكن للملائكة هذا الطلب والاستعداد، فمزيَّته إنَّما هي بحسب ذلك، لا جُزَافًا،[٢] فللّٰه الحجَّة عليهم لا لهم عليه.

[تأويل الآيات بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها أنَّ الله سبحانه **علَّم آدم** عليه السلام،[٣] أي: الأناسي الكاملين أسمائه كلَّها سواء كانت إلٰهيَّة أو كونيَّة؛ فإنَّ الحقيقة الإنسانيَّة الكماليَة أحديَّة جمع الحقائق المظهريَّة الكونيَّة، والأسماء الإلٰهيَّة الظاهرة فيها[٤] وبها،

١ ج ش - عليه السلام.
٢ [جُزافًا: بدون تبصُّر ورويَّة، منه: ألقى الكلام جزافًا، أي: ألقاه على عواهنه].
٣ ج ش - عليه السلام.
٤ ب - فيها.

Zira her şey O'nun isimleridir ve O'nun varlığının taayyünleridir. Allah'ın bu isimleri onlara öğretmesi, kendilerinde olanı onlara bildirmesidir. ***Sonra onları sundu/gösterdi.*** Yani onları meleklerle muarazada bulunulan yere getirdi ve onlara -meleklere- dedi ki: onlarda zuhûr etmem bakımından ***bana bildirin.*** Zira bu açıdan beni bildirmek, onlara ***bunların*** yani: kâmil insanların ***isimlerini*** bildirmektir. Yani ilâhî olsun kevnî olsun onların içerisine yerleştirilen isimlerimi bildirin! Sizin bu isimlerden haber vermeniz, sadece o isimlerle tahakkuk ve onların hükümleriyle zuhûr ettiğinizde tasavvur edilebilir. ***Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz dediler. Bizim*** bu isimlere yönelik ***hiçbir bilgimiz yok*** ancak içimize bırakmak suretiyle bize öğrettiğin ve bize kendisini bildirdiklerin hariç. Bu hâl ise bütün isimleri kuşatmaz. Nasıl olur da biz sözü edilen isimleri onlara bildirebiliriz? ***Şüphesiz Sen*** bizim içimizde ve onların içinde olanları ***hakkıyla bilensin ve Hakîmsin.*** İlminin gerektirdiği şekilde hükmünü üzerimizde icra edensin. Böylece meleklerin hilafeti hak etmedikleri ortaya çıktı. Çünkü hilafetin şartların biri de kendilerine halife tayin edilenlerin hâllerini kuşatıyor olmaktır. Sonra noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah Âdem'e, hilafeti hak ettiğini ortaya koymak için yöneldi ve ona: ***Ey Âdem! Onlara*** onların içine konulan ***isimlerini söyle*** dedi. Nitekim o isimler senin içine yerleştirdiklerimizden bir kısmıdır. Kuşkusuz sende bulunanı bilmen onlarda bulunanı bilmeni gerekli kılar. ***O, meleklere onların isimlerini bildirince (Allah)*** onlara ***dedi ki: Şüphesiz ki*** isimler göğünün ***gaybını*** -yani orada gizlenen hükümler ve etkilerini- ***ve*** imkân hakikatlerinin yerinin ***gaybını*** -ki bunlar ancak isimlerin hükümlerinin ve etkilerinin zuhûrundan sonra ortaya çıkan istidatlardır- ***ben bilirim ve yine*** istidatlarınız bu hükümleri ve etkileri ortaya koymayı gerektirdiği için ***açığa vurduklarınızı,*** istidatlarınızın kendisini açığa çıkartmaya yetmemesi sebebiyle ***gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?*** (Allah'ın) ilk olarak *enbi'ûnî* (bana bildirin), ikincisinde de *enbi'hüm* (onlara bildir) demesinin sebebi fiillerin ve nedenlerinin hem *zâhir*e hem de *mazhar*a isnadının doğru olacağına işaret etmektir.

فإنَّ الكلَّ أسماؤه وتعيُّنات وجوده. وتعليمهم إيَّاها عبارة عن جعلهم عارفين بما في أنفسهم **ثمَّ عرضهم**، أي: أوردهم في معرض المعارضة للملائكة، فقال لهم، أي: للملائكة، **أنبؤوني** من حيث ظهوري فيهم، فإنّ إنبائي من هذه الحيثيَّة إنباءهم **بأسماء هؤلاء** الأناسي الكاملين، أي: بأسمائي المُودَعة فيهم إلهيَّةً كانت أو كونيَّةً. وإنباءكم عنها لا يتصوَّر إلَّا بتحقُّقكم بها، والظهور بأحكامها، **قالوا سبحانك لا علم لنا** بتلك الأسماء إلَّا بما علَّمتناه بإيداعه فينا، /[١١٩و] وجعلنا عارفين به، وذلك لا يستوعب جميع تلك الأسماء، فكيف نُنبِئُهم بها؟ **إنَّك أنت العليم** بما فينا، وفيهم **الحكيم** المُجري[١] علينا أحكامنا على ما يقتضيه علمك. وبهذا ظهر عدم استحقاق الملائكة للخلافة؛ لأنَّ من شرطها الإحاطة بأحوال المستخلف عليه، ثم أقبل سبحانه على آدم لإظهار استحقاقه لها فقال: **يَا آدم أنبئهم بأسمائهم** المودعة فيهم، فإنّها بعض ما أودعناه فيك، فعلمك بتفاصيل ما فيك يستلزم العلم بما فيهم، **فلمَّا أنبأهم بأسمائهم قال** لهم: **ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب** سماوات[٢] الأسماء، أي: ما استجنَّ فيها من الأحكام، والآثار، وغيبَ أرض الحقائق الإمكانيَّة من الاستعدادات الغير الظاهرة إلَّا بعد ظهور أحكام الأسماء، وآثارها فيها، **وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ** لاقتضاء استعدادكم إبداءها من تلك الأحكام والآثار، وأعلم **ما كنتم تكتمون** لعدم وفاء استعدادكم بإبدائه. وإنَّما قال: أوّلًا **أنبؤوني**، وثانيًا **أنبئهم** إشارةً إلى صحَّة إسناد الأفعال وإيقاعها[٣] على كلٍّ من الظاهر والمظهر.

١ ب: الجرى.
٢ ب: السماوات.
٣ ب: إيقاعها.

Bakara, 2/34

"*Hani meleklere: 'Adem'e secde edin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*"

"*Hani meleklere: 'Adem'e secde edin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişlerdi.*" *Sücûd* kelimesi boyun bükme ve itaat etmek anlamındadır. En mükemmel şekli ise alnı yere koymaktır. Secde, ibadet kastıyla sadece bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah için yapılır. O'nun haricindekiler için de saygı ve yüceltme amacıyla yapılır. "Melekler" ile müheyyemûn meleklerinin dışındakiler kastedilmektedir. Müheyyemûn melekleri yaratıldıklarından beri Allah'ın cemâli ve celâline âşık olmuş bir haldedirler. Âlemin varlığına dair bir şuurları yoktur ki Âdem'in varlığını hissetsinler? Nitekim Hz. Peygamber'in hadislerinde de böyle yer almaktadır.[1] Bundan sonra (kastedilen anlam) ya yeryüzündeki meleklere hastır ya da bundan daha umûmîdir. Her iki durum için de bir ihtimal söz konusudur. Şu nokta açıktır ki "melekler" kelimesiyle kastedilenler bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Hakk ile aralarında Âdem'in yaratılması konusunda konuşmanın geçtiği ve sonuç olarak da onun faziletini itiraf eden meleklerdir. Bu yüzden ona secde etmekle emredilmişlerdir.

İblis'in bu itiraftaki yeri nedir? Onun yaratılışı secdeyi gerektirmemektedir. İster melek cinsinden olsun isterse olmasın onun meleklerin haricinde olduğu açıktır. Onun secdeyle emredilmesi sadece ikincil bir işaretle anlaşılmaktadır. Çünkü daha yüce olanlar secdeyle emrediliyorsa daha aşağıda olanların secdeyle emrolunmaları haydi haydi gereklidir. *Fe secedû* (hemen secde ettiler) kelimesindeki zamir ya mutlak olarak meleklere ya da karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği kişilere dönmektedir. İblis ise gerek hakiki anlamda gerekse *tağlîb* yoluyla bu kişilere dâhildir. Veya zamir ikincil olarak kendilerine secde emri verilenlerle birlikte meleklere dönmektedir. Bütün bu ihtimallere göre İblis'in istisna edilmesi muttasıl bir istisnadır. Zamirin meleklere dönüp de İblisin onlara dâhil olmadığı düşünülecek olursa bu durumda istisna munkatı olur. Şayet zamir İblis'in aralarında sayılmadığı meleklere döndükten sonra *tağlîb* yoluyla (İblis'i de içine alacak şekilde) değerlendirilirse bu durumda da istisna muttasıl olur.

---

1 Hadis kaynaklarında bu konuyla ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Ancak müheyyemûn melekleri tasavvuf eserlerinde zikredilmektedir. İçerik olarak, Allah'ın onları zatına ibadet etmeye has kıldığı, onlara cemâl sıfatlarıyla tecelli ettiği, onların kendilerinden geçmiş bir halde olup kendi nefisleri de dâhil olmak üzere Hak'tan başka hiçbir şeyi bilmedikleri gibi bilgilere yer verilmektedir. Bk. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 5/202-203; Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* (Mumbai: y.y., 1300), 304; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10 c. (Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330), 5/179.

﴿وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوٓا اِلَّآ اِبْلِيسَ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤]

وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلَّا إبليس؛ السجود: الخضوع، والتذلُّل، وصورته الكاملة وضع الجبهة على الأرض، وهو لله سبحانه على سبيل العبادة، ولغيره على وجه التكرمة والتعظيم. والمراد بالملائكة ما عدا الملائكةَ المهيَّمِين الذين منذ[١] خلقوا هاموا في جمال الله وجلاله، ولا شعور لهم بوجود العالم، فكيف بوجود آدم؟ كما وقع في الأحاديث النبويَّة،[٢] وبعد ذلك إمَّا مخصوصة بالملائكة الأرضيين[٣] /[١١٩ظ] أو أعمُّ، ولكلٍّ منهما احتمال، ثم الظاهر أنَّ المراد بها الملائكة الذين وقعت مقاولة الحقِّ سبحانه معهم في خلق آدم، وآل أمرهم آخرًا إلى الاعتراف بفضيلته، ولهذا أُمِروا بالسجود له.

وإبليس أين من هذا الاعتراف؟ فإنَّ نشأته لا تقتضي ذلك. فالظاهر[٤] أنَّه خارج عنهم سواء كان من جنس الملك أو لا، فأمره بالسجود إنَّما يفهم بالتبعيَّة؛ فإنَّ الأعلى إذا كان مأمورًا بالسجود يكون الأدنى مأمورًا به بالطريق[٥] الأولى. فالضمير في **فسجدوا** إمَّا عائد إلى الملائكة مطلقًا، أو إلى الذين وقعت معهم المقاولة، وإبليس داخل فيهم[٦] حقيقةً أو تغليبًا، أو إليها مع من أُمِر بالسجود بالتبعيَّة، فعلى هذا التقادير، استثناء إبليس متَّصل. وإنْ كان عائدًا إلى الملائكة ولم يكن إبليس داخلًا فيهم فاستثناؤه منقطع. وإنْ جوِّز التغليب في الضمير بعد عوده إلى الملائكة الخارج عنهم إبليس فعلى هذا التقدير أيضًا الاستثناء متَّصل.

---

١ ب: مذ.

٢ ما عثرنا على أي معلومات في مصادير الأحاديث؛ لكن ذُكر الملائكة المهيَّمون في كتب الصوفية فحواه: أنّهم ملائكة خصَّهم الله بعبادة ذاته وتجلَّى لهم بجماله، وغابوا عن أنفسهم فلا يعرفون غير الحق حتى أنفسهم، انظر **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢٠٢/٥-٢٠٣؛ **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٣٠٤؛ **روح البيان** للبورسوي، ١٧٩/٥

٣ ب: الأرضين.

٤ ب: والظاهر.

٥ ب: بطريق.

٦ ب: فيه.

Meleklerin Âdem'e [aleyhi's-selâm] secde etmesine gelinecek olursa bu ya Âdem'in onlar nezdinde beliren fazileti bakımından olur -ki bu secde saygı secdesidir- ya da noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah sebebiyledir. (Bu durumda) Âdem sanki onların kıblesi gibidir ve secde de ibadet secdesi olur.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biri şöyledir: Âdem'e ehadiyyet-i cem'i'l-esmâmız ile tecellî etmemiz, parçanın bütüne itaati gibi meleklerin ona itaat ve secde etmelerini gerektirdiğinde -ki ona secde etmeleri feyzin ondan kendisine ulaşması içindir- melekler boyun eğdiler ve ona secde ettiler. Âdem [aleyhi's-selâm] ehadiyyet-i cem'i'l-esmâ ile Hakk Teâlâ'nın aynası olduğu için onların secdelerinin kıblesi Âdem'in bu ayna olma yönüne ise Âdem'e secdeleri saygı secdesidir. Şayet ayna olma yönünün etkisi kaldırılır da onların müşâhedeleri onda zâhir olan şey olursa onların Hakk'a secdeleri ibadet secdesidir. Meleklerin iki secde yaptıklarına dair rivayet ile ilgili olarak şöyle söylenebilir: Onların ilk secdesi saygı secdesidir ki bu secdenin sebebi onların Âdem'in faziletini ve Hak Teâlâ'nın varlığının aynası olduğunu görmeleridir. İkinci secdeleri ise ibadet secdesidir. Bunun sebebi de onların ilk secdesi dolayısıyla tecellînin onlara baskın gelmesi ve onda görünen tecellî nuru galebe çaldığında ayna oluşunun etkilerinin ortadan kalkmasıdır. İblis'e gelince onun hakikati yüz çevirmeyi ve kibirlenmeyi gerektirdiği için ona secde edememiştir.

"*(İblis bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*" Yani[1] kendisine emredileni kabulden şiddetle kaçınmış ve Âdem'e [aleyhi's-selâm] karşı büyüklenmiştir. Kovulmuş kâfirlerden sâdır olan bu kaçınma ve kibirlenme daha ortaya çıkmadan önce Allah'ın ilminde vardı. Bundan dolayı ilkin var olan sonunda ortaya çıkmış oldu.

---

1 ب ش ج nüshalarının hâmişinden şu ifadeler yer almaktadır: *bâ*': Aşırı bir şekilde uzaklaşmak, büyüklenmek ve kibirlenmektir. Cezerî'nin *en-Nihâye*'sinde böyle geçmektedir. Bk. Mecdüddin b. Muhammed el-Cezerî İbn Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 5 c. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 1/20.

ثم سجودهم لآدم عليه السلام:[1] إمَّا له من جهة ما يظهر من فضيلته لديهم فهو سجود تكرمة،[2] وإمّا[3] لله سبحانه، وآدم كالقبلة لهم فهو سجود عبادة.

[تأويل الآية بالإشارة]

ومعنى الآية في بعض بطونها، وإذا اقتضينا من حيث تجلّينا في آدم بأحديَّة جمع أسمائنا خضوعَ الملائكة وسجودهم له خضوع الجزء للكلِّ، وسجوده له لوصول الفيض منه إليه، خضعت الملائكة وسجدت له، ولما كان آدم عليه السلام[4] مرآةً للحقِّ سبحانه بأحديَّة جمعه الأسمائي، فقبلةُ سجودهم إنْ كانت جهة هذه المرآتية فسجودهم لآدم سجود تكرمة، /[١٢٠و] وإنْ كانت جهة المرآتية مَمْحُوَّة الأثر وكان مشهودهم ما هو الظاهر فيها فسجودهم للحقِّ سجود عبادة. وما روي منهم أنَّهم سجدوا سجدتين،[5] فلا يبعد أنْ يقال: كانت سجدتهم[6] الأولى سجود[7] تكرمة؛ لِما شاهدوا فضيلة آدم ومرآتيَّته للوجود[8] الحقِّ سبحانه، وسجدتهم الثانية سجود عبادة لِما غلب عليهم التجلِّي بسبب سجدتهم الأولى، وانمحت آثار المرآتيَّة في غلبة نور تجلي الظاهر فيها. وأمَّا إبليس فلما كانت حقيقته تقتضي الإباء والاستكبار فما فازه بالسجود له.

أبى واستكبر وكان من الكافرين؛ أي:[9] امتنع أشدَّ امتناع عن قبول ما أمر به، وتعظَّم على آدم عليه السلام.[10] وكان في علم الله قبل ظهور هذا الامتناع والاستكبار من الكافرين المطرودين فظهر آخرًا ما كان أوَّلًا.

---

١ ج ش – عليه السلام.
٢ ب: مكرمة.
٣ ج – إمَّا. | لكن عليها إشارة لحق ولا يظهر اللحق في الحاشية بسبب التصوير.
٤ ج ش – عليه السلام.
٥ ما عثرنا على هذه الرواية في المصادر.
٦ ب: سجودهم.
٧ ب: سجدة.
٨ ب: لوجود.
٩ وفي هامش ج ش ب: الإباء أشدُّ الامتناع والاستكبار التعظم كذا في **نهاية الجزري**. «منه». [**النهاية** للجزري، ٢٠/١].
١٠ ج ش – عليه السلام.

Âyetin bâtınî anlamlarından biri şöyledir: Şeytan, Allah'ın îcâbî emrinden[1] i'câdî emriyle[2] geri durdu ve kendi başına değil bu i'câdî emirle ondan yüz çevirdi. Âdem'e karşı hakikat bakımından değil sûret açısından büyüklendi. O, bu yüz çevirme ve kibirlenmeyi Âdem'in hakikatine yerleştirilen ve bu iki durumu gerektiren bir hakikatten elde etti. Çünkü Âdem'in hakikati bütün hakikatlerin ehadiyyet-i cem'i(ni temsil etmekte) dir. O hakikatten bütün hakikatlere feyz akmaktadır. İşte bu kazanç ve istifade bakımından o, Âdem'e nazaran zelil ve hakirdir. Her ne kadar Âdem'e kıyasla kendini sûretâ daha yüce görse de (durum budur). ***O,*** hakikatinin gerektirdiği zillet ve hakirliği kendisinde ortaya çıkan yüz çevirme ve büyüklenme nitelikleriyle örten ***kâfirlerden oldu.***

Bakara, 2/35

"*Dedik ki: 'Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zâlimlerden olursunuz.*'"

"*Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin!*" *Üskün* (yerleşin) kelimesi, "yurt tutma" anlamındaki *süknâ* kökünden emirdir. Kelimenin aslı "hareket etme" anlamının zıddı olan *sükûn* değildir. Bundan dolayı onun müteallakı *fî* harf-i cerri olmaksızın zikredilir. Fakat o kendisinde bulunan ve bir tür "sükûn bulma" anlamı içeren "kalmak" ve "sabit durmak" anlamları dolayısıyla bu kökten türemiştir. *Üskün* (yerleşin) fiilinin *ente* (sen) zamiriyle vurgulanması yapılan atfın sıhhati içindir. Muhatap zamirine bitişmesi (gereken böyle bir) konumda bulunduğu için bu hitaba uygun olmamasına rağmen Âdem'in [aleyhi's-selâm] eşine de emredilmiştir. Bu, muhatabın üçüncü şahsa *tağlîb*i türünden bir kullanımdır. Bundaki nükte asl'a ve tabi olana işarette bulunmaktır. Bu, ister bu âyette olduğu üzere *üskün* formunda (tekil olarak) gelsin isterse "Ey Âdem! Sen ve eşin ikiniz cennete yerleşin (*üskünâ*)" cümlesinde olduğu gibi ikil formda gelsin fark etmez. Ancak şu ifadede durum farklıdır: "Ey Âdem ve eşi ikiniz cennete yerleşin." Çünkü bu cümlede *tağlîb* kullanımı söz konusu değildir. Zira Âdem'in [aleyhi's-selâm] eşinin hakiki anlamda hitabın içeriğine dâhil olmasına engel bulunmamaktadır. Böyle olunca da (bu son cümlede) sözü edilen nükte kaybolur. Aşağıdaki üçüncü âyette bulunan ezelî hitaplarda da durum aynıdır.

---

1 İcâbî emir ile kastedilen, Allah'ın şeytan'dan Âdem'e secde etmesini istemesidir. [trc]

2 İcâdî emir ile kastedilen, Allah'ın şeytan'nın yaratılışına yerleştirdiği özelliklerdir veya istidatıdır. Konuyla ilgili olarak bu paragraftaki bilgilere ek olarak kitabın "isti'âze" başlığının son kısmındaki bilgilere de müracaat edilebilir. [trc]

ومعنى الآية في بعض بطونها أنَّه أبى عن أمره الإيجابي بأمره الإيجادي فَبِهِ أبى عنه لا بنفسه، وتعظَّمَ على آدم بحسب الصورة لا بحسب الحقيقة؛ فإنَّه اكتسب هذا الإباء والاستكبار من حقيقة تقتضيهما من الحقائق المودعة في حقيقة آدم، فإنَّ حقيقة آدم أحديَّة جمع جميع الحقائق، ومنها يفيض على جميع الحقائق ما يفيض، فهو من حيث هذا الاكتساب والاستفادة مُذلَّل مستحقر بالنسبة إلى آدم، وإنْ عدَّ نفسه بحسب الصورة عظيمًا بالنسبة إليه، **وكان من الكافرين** الساترين ما تقتضيه حقيقة من التذلُّل والاستحقار بما يظهر منه من الإباء والتعظُّم.

﴿وَقُلْنَا يَا اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢]

/[١٢٠ظ] **وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنَّة**؛ اسكن: أمر من السكنى بمعنى اتِّخاذ المسكن، لا من السكون ضدِّ الحركة، ولهذا يذكر متعلَّقه بدون «في»؛ لكنَّها مأخوذة منه لما اعتبر فيه اللبث والاستقرار اللذان هما نوع من السكون. وتأكيد ضمير **اسكن** بـ**أَنْتَ** لصحَّة العطف، وأمر زوجه عليه السلام مع عدم صلاحيَّتها للخطاب لمكان إضافتها إلى ضمير المخاطب من باب تغليب المخاطب على الغائب. ونكتته الإشارة إلى الأصالة والتبعيَّة سواء كان ذلك الأمر بصيغة **اسكن** كما في الآية، أو بصيغة اسكنا كما إذا قيل: يا آدم أنت وزوجك اسكنا الجنة، بخلاف ما إذا قيل: يا آدم وزوجه اسكنا الجنة؛ إذ لا تغليب فيه حينئذٍ؛ لأنَّه لا مانع من دخول زوجه عليه السلام تحت الخطاب حقيقة، ففاتت النكتة المذكورة، وكذا الحال في الخطابات الأزليَّة الآتية في الآية الثالثة

Bunun sebebi, adeta bir söz gibi olan bir hitapta muhatabın birden fazla olmamasıdır.

Cennet sevap yurdudur. "*Orada*" cennette "*bol bol yiyin*" yani rahat ve herhangi bir yiyecekle sınırlı olmaksızın "*dilediğiniz gibi*" hangi mekânda yemek isterseniz yiyin. *Haysü* kelimesi *süknâ*ya (yerleşme'ye) değil, *ekle*(yemek'e) müteallaktır. Her ne kadar "yerleşme" kelimesinin mekân zarfı olsa da araya bir fâsıla girdiği için "yeme" kelimesine müteallak olması daha uygundur. Çünkü yeme mekânının umumî yapılması, sözün makamının -ki o makam da gerekçeyi ortaya koymaktır- ağaçtan yemenin mübah olmasını gerektirdiği üzere "yemek"in de bolca olduğunu haber vermektedir. Zira yemek bol olduğunda ağaçtan yemeye mecbur kalmaz. Ancak yemek kısıtlı olsaydı o zaman Âdem ve eşi o ağaca mecbur kalırlardı. Bahse konu olan ifadenin hem yerleşme hem de yemeyle ilişkili olması da uzak bir ihtimal değildir. Yani bu "İstediğiniz gibi yerleşin ve yiyin" demektir.

"*Şu ağaca yaklaşmayın!*" bu ağaç denildiğine göre buğday, üzüm, incir veya yiyenin defi hacet ettiği bir ağaçtır. Daha uygun olanı, kesin bir şekilde belirlenmemesidir. Nitekim âyetin anlatmak istediği anlam, bu ağacın ne olduğunu belirlemeye dayanmamaktadır. Kelimenin tekil olarak gelmesi ya tür ya da şahıs bildirmek içindir. Bu genişliğin ifade edildiği makama daha uygundur. Çünkü şahsın haricindekiler türün haricindekilerden daha geniştir. İsm-i işâretin sıfatında bulunan *lâm-ı ta'rif* ise cins ifade etmektedir. Ahd için olduğu da söylenmektedir. Yaklaşmaktan nehyedilmesi, onun yenilmesini yasaklama konusunda mübalağa içermektedir. Sanki: "O ağaçtan yemek bir yana onun etrafında dahi dolaşmayınız" denilmektedir.

"*Yoksa zâlimlerden olursunuz.*" Allah'a isyan etmek ve yasaklanan davranışlara kendini vermek suretiyle kendilerine zulmedenlerden (olursunuz). *Fetekûnâ* kelimesi *tekrabâ* fiiline atıfla meczumdur veya nehyin cevabı olarak mansûbdur. Sonra bilesin ki bazıları bu cennetin yeryüzünde olduğu fikrine sahiptirler. Kimileri ise onun gökyüzünde ve bizzat mükâfat yurdu olan cennette olduğunu düşünmektedirler. Bu çoğunluğun görüşüdür. Yine bazıları onun farklı bir cennet olduğunu, kimileri de bu görüşlerin hepsinin mümkün olabileceği fikrindedirler. (Bu konuda) naklî deliller zayıf ve birbirleriyle çelişmektedir. Bundan dolayı kesin bir şey söylemek yerine tevakkuf etmek gereklidir.

لئلَّا يتعدَّد المخاطب فيما هو كالكلام الواحد.

والجنَّة دار الثواب، **وكلا منها**، أي: من الجنَّة أكلًا **رغدًا**، أي: واسعًا غير مختصٍّ بمأكول دون مأكول، **حيث شئتما**، في أيِّ مكان شئتما الأكل فيه، فحيث متعلَّق بالأكل لا بالسكنى، وإنْ كان ظرف المكان بالسكنى أنسب منه بالأكل لوقوع الفاصل، ولأنَّ تعميم مكان الأكل لا يخلو[1] عن إنباء توسعة الأكل التي يقتضيها المقامُ، أي: مقام إزاحة علة، إباحةَ أكل الشجرة، فإنَّ الأكل إذا كان واسعًا لم يضطرَّ إلى أكلها بخلاف ما إذا /[١٢١و] كان ضيِّقًا فإنَّه يمكن حينئذٍ اضطرارهما[2] إليه، ولا يبعد تعلُّقه بالجمع بينهما، أي: اجمعا بين السكنى والأكل حيث شئتما.

ولا تقربا هذه الشَّجرة؛ وهي، فيما قيل، الحنطة والكرمة أو التينة، أو شجرة من أكل منها أحدث، والأولى أنْ لا تُعيَّن[3] من غير قاطع كما في الآية لعدم توقُّف المقصود عليه. ووحدتها إمَّا نوعيَّة، أو شخصيَّة، وهي أنسب بمقام التوسعة؛ لأنَّ ما عدا الشخصَ أوسع من ماعدا النوعَ، واللام في وصف اسم الإشارة للجنس، وقيل: للعهد. والنهي عن قربها مبالغة في الزجر عن الأكل، كأنَّه قال: لا تحوما حولها فضلًا عن أنْ تتناولاها.

فتكونا من الظَّالمين؛ من الذين ظلموا أنفسهم بمعصية الله، والانهماك فيما نهى عنه قوله: **فتكونا** مجزوم عطفًا على **تقربا** أو منصوب جوابًا للنهي. ثم اعلم أنَّ بعضهم ذهب إلى أنَّ هذه الجنَّة كانت في الأرض، وبعضهم إلى أنَّها كانت في السماء، وهي دار الثواب بعينها، وهذا هو مذهب الجمهور، وبعضهم إلى أنَّها غيرها، وبعضهم إلى أنَّ الكلَّ ممكن، والأدلَّة النقليَّة ضعيفة متعارضة فوجب التوقُّف، وعدم القطع.

---

١ أ ج ش ب: لا يخ؛ لكن في نسخة مراد ملا: لا يخلو.
٢ ب: اضطراؤهما.
٣ ب: تعتبر.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biriyle te'vili şöyledir: ***Dedik ki: Ey Âdem!*** Yani ruh ***Sen ve*** senin yetilerinin toplamı ve (sana) uyumlu nefis olan ***eşin cennete*** yani Zât cennetine ***yerleşin.*** Bütün yetilerinle onu sürekli bir şekilde müşâhede et. ***Orada*** yani bu cennette türlü zâtî, esmâî ve ef'âlî tecellîlerden genişçe ve onun tenezzül ettiği mertebelerden ***dilediğiniz gibi yiyin ama şu ağaca*** tefrika ağacına ***yaklaşmayın*** ki o ağaç sizi bu cem'iyyet hâlinden ayırır. Yetilerinizi bu cem'iyyetten sizi uzaklaştıracak konularda kullanmayın. ***Yoksa*** kendinizi ve yetilerinizi belirlendikleri ve kendisi için yaratıldıkları yerin dışına koymuş kişilerden ***olursunuz.***

Bakara, 2/36

"*Şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları bulundukları yerden çıkardı. Bunun üzerine biz de: 'Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır' dedik.*"

"*Şeytan ayaklarını oradan kaydırdı.*" *Anhâ* (oradan) terkibindeki zamir mecrurdur. Bu zamir ya ağaca dönmektedir ki bu durumda *izlâl* (yanıltmak) kelimesi *ısdâr* (çık[ar]mak) anlamını içerir. Anlam ise "Onların hataları ağaçtan çıktı." olur. Yahut zamir cennete dönmektedir ve mâna o ikisinin cennetten gönderilmesi şeklindedir. Nitekim şöyle bir kullanım bulunmaktadır: Aydan beş gün kaydı (*zelle*). Yani: "Gitti" demektir veya *izlâl* (yanıltmak) kelimesi *izhâb* (göndermek) anlamını içerir. Anlam: "O ikisini cennetten göndererek çıkardı." olur. Hamza'nın şu kıraati bu anlama yakındır: *fe zâlehümâ* (o ikisini uzaklaştırdı (yok etti)). Yine şu ifade de bu anlama yakındır: *İzlâl, izâle*den (uzaklaştırmaktan) farklı olarak ayak sürçmesiyle birlikte *zevâl*i gerektirir. Bunda *izlâl*in *izhâb* anlamında olması söz konusudur. Zikredilen örnekte olduğu üzere ayak sürçmesi anlamı dikkate alınmaz. Muzammen açıklandığında muzammen fîhin hâl yapılması zorunlu değildir. Çünkü tazmin anlamının takdirinde birçok ibare bulunmaktadır. Örneğin muzammen veya muzammen fih hâl yapılır. Yahut hâl haricinde bir öğe yapılır. Nitekim *ahmedü ileyke fulânen* ifadesi böyledir ve anlamı "Onun övgüsünü sana bildiriyorum." demektir. Burada muzammen fih, onu açıklayan muzammenin mef'ûlüdür. Bu âyette de durum böyledir ve *zelle* (ayak sürçmesi) *isdâr* (çıkartma) eyleminin mef'ûlün bihidir. Bunun sebebi tazminin amacının iki fiilin anlamının (sözün) makamına nasıl uygunsa öyle dikkate alınmasıdır.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها **وقلنا يا آدم** الروح **اسكن أنت وزوجك** التي هي النفس المنطبقة التي هي مجتمع قواك، **الجنَّة**، أي: جنَّة الذات، واستقرَّ على دوام مشاهدتها بجميع قواك **وكلا منها**، أي: من تلك الجنَّة رزقًا واسعًا من أنواع التجلِّيات الذاتيَّة، /[١٢١ظ] والأسمائيَّة والأفعاليَّة، **حيث شئتما** من مراتب تنزُّلاتها **ولا تقربا هذه الشَّجرة** شجرة التفرقة المُفرِّقة لكما عن تلك الجمعيَّة، ولا تستعملا[١] قواكما فيما يُبْعِدكما عنها **فتكونا**، باستعمالها فيه من واضعي أنفسكما وقواها في غير ما وُضِعت وخلقت لها.

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة، ٢/٣٦]

فأزلَّهما الشَّيطان عنها؛ الضمير المجرور، إمَّا للشجرة على تضمين الإزلال معنى الإصدار، أي: أصدر[٢] عن الشجرة زلَّتهما،[٣] وإمَّا للجنَّة بمعنى أذهبهما عن الجنَّة كما يقال: زلَّ من الشهر خمسة أيَّام مثلًا، أي: ذهب، أو على تضمين الإزلال معنى[٤] الإذهاب، أي: أزلَّهما مُذهبًا إيَّاهما عن الجنَّة، ويقاربه في المعنى قراءة حمزة: فَأَزَالَهُمَا، وما قيل: الفرق أنَّ الإزلال يقتضي الزوال مع عثرة بخلاف الإزالة، ففيه أنَّ الإزلال بمعنى الإذهاب لا يعتبر فيه معنى العثرة كما في المثال المذكور، وليس من الواجب أنْ يُجعل المضمَّن فيه حالًا إذا صرِّح بالمضمَّن؛ إذ لهم في تقدير معنى التضمين عبارات مثل أنْ يُجعل المضمَّن حالًا، أو بالعكس، أو غير ذلك مثل: أحمد إليك فلانًا، أي: أنهي إليك حمده، فإنَّه[٥] جُعل فيه المضمَّن فيه مفعولًا للمضمَّن المصرَّح به، وكذا الحال في هذه الآية حيث جُعل الزلَّة مفعولًا به للإصدار، وذلك لأنَّ المقصود من التضمين اعتبار معنى الفعلين كيفما ناسب المقام.

---

١ ب: يستعملا.
٢ ب - أي: أصدر.
٣ ب: زلتها.
٤ ب: بمعنى.
٥ ب: وإنَّه.

"*O ikisini çıkardı.*" Yani bu yanıltma sebebiyle şeytan Âdem'i ve eşini "*içinde bulundukları*" yücelik ve nimetten çıkarttı. Bu anlam iki takdire göredir. İlk takdir dikkate alındığında "cennetten çıkarttı" olur. "*İnin dedik*" *hubût* yere inmek demektir. Hitabın Âdem, Havva ve İblis'e yönelik olduğu söylenmektedir. Hitabın yılana olduğu da ifade edilmektedir. Doğrusu hitabın Âdem ve Havva için olmasıdır. İfade ile kastedilen ise o ikisi ve zürriyetleridir. Bunun için zamir çoğul gelmiştir. Bu anlamın doğruluk ihtimali o ikisinin insanların aslı olmasıdır. Adeta o ikisi bütün insanlık gibidir. Hitabın Âdem ve Havva'ya yönelik olup âyetle kastedilenin de o ikisi ve zürriyeti olduğunun delili Allah Teâlâ'nın Tââ sûresindeki şu sözüdür: "*İkiniz de topluca ve birbirinize düşman olarak oradan inin.*"[1] Zira kıssa aynıdır. Bu âyetteki ikil formda gelen *ihbitâ* (ikiniz inin) kelimesi hitabın o ikisine yapıldığının delilidir. "*Birbirinize düşman olarak*" ifadesi, muhatapların ikil zamirinden hâl olduğu ve çoğul muhatap zamirini de içerdiği için ikil formdaki kelime ile o ikisi ve zürriyetinin kastedildiğine işaret eder. Aksi takdirde bir sözde birden fazla muhatap olacak ve muhatap bazen iki bazen de çoğul olacaktır.

Allah Teâlâ'nın bu âyetlerin sonundaki şu buyruğu ikinci iddiaya -kastedilenin o ikisi ve zürriyetleri olduğu iddiasına- delildir: "*Tarafımdan size bir hidayet gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlar ise cehennemliktir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*"[2] Çünkü bu iki âyetten anlaşılan şey, yalnızca Âdem ve Havva'ya has olan bir hüküm değil insanların tamamını kapsayan bir hükümdür.

"*Birbirinize düşman olarak*" ifadesi hâl cümlesidir. Zamir dolayısıyla *vâv*a ihtiyaç duyulmamıştır. Yani: "Birbirinize düşman ve nefret duyuyor olarak inin" demektir. "*Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak vardır.*" sözü de bu şekildedir. *Müstekarr*, karar kılmak veya karar kılınan yer anlamındadır. *Metâ'*, geniş bir şekilde yararlanma ve faydalanma anlamındadır. Bu mâna gün uzadığında söylenen *mete'a'n-nehâr* kullanımına dayanmaktadır. Bu yüzden çoğunlukla Güneş'in batmaya yönelmesiyle tepelerin (gölgesinin) uzaması için kullanılır. Bu doğrultuda *metâ'u'l-müsâfir* (yolcunun eşyası), *et-temettu' bi'l-cevârî ve'n-nisâ'* (cariyelerle ve kadınlarla hoş vakit geçirme) kullanımları bulunmaktadır. Bundan dolayı kelime genellikle tahkir ifade eden yerlerde kullanılır. Hususan da Allah'ın yüce kitabında…

1 Tâ-hâ, 20/123.
2 Bakara, 2/38-39.

فأخرجهما، أي: بسبب ذلك الإزلال أخرج الشيطان آدم وزوجه، **ممَّا كانا فيه** من الكرامة والنعيم على /[١٢٢و] التقديرين أو من الجنة على التقدير الأوَّل. **وقلنا اهبطوا** الهبوط هو النزول إلى الأرض. قيل: الخطاب لآدم وحوَّاء وإبليس، وقيل: والحيَّة. والصحيح أنَّه لآدم وحوَّاء. والمراد: هما وذريتهما، ولهذا جُمع الضمير. ووجه صحَّة هذه الإرادة كونهما أصل الإنس، فكأنَّهما الإنس كلُّهم، والدليل عليه، أي: على أنَّ الخطاب لآدم وحوَّاء والمراد: هما وذريتهما، قولُه تعالى في سورة طٰهٰ: قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ [طه، ١٢٣/٢٠]؛ إذ القصَّة واحدة. فقوله: **اهبطا** بصيغة التثنية يدلُّ على أنَّ الخطاب لهما. وقوله: **بعضكم لبعض عدوٌّ** لكونه جملة حاليَّة من ضميرهما مخاطبَيْن مشتملة على ضمير جماعة المخاطبين يدل[١] على أنَّ المراد بصيغة التثنية هما وذريتهما، وإلَّا لَتعدَّد المخاطب في كلام واحد فتارةً يكون مثنًّى، وتارةً مجموعًا.

ويدلُّ على الدعوى الثانية، أعني: كون المراد إيَّاهما وذريتهما، قولُه[٢] تعالى في آخر هذه الآيات:[٣] فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [البقرة، ٣٨/٢-٣٩] فإنَّ المفهوم من[٤] هاتين الآيتين ليس إلَّا حكمًا يعمُّ الناس كلَّهم لا اختصاص له بآدم وحوَّاء.

بعضكم لبعض عدوٌّ، جملة حاليَّة اُستغني بالضمير عن الواو، أي: اهبطوا متعادِيين متباغضين، وكذا قوله: **ولكم في الأرض مستقرٌّ**، أي: استقرار أو موضع استقرار، **ومتاع**، أي: تمتُّع، وانتفاع /[١٢٢ظ] ممتدٍّ، من متع النهار إذا طال، ولذلك[٥] يستعمل غالبًا في امتداد مشارف للزوال، منه: متاع المسافر، والتمتع بالجواري والنساء، ولهذا غلب استعماله في معرض التحقير لا سيَّما في كتاب الله[٦] الكريم.[٧]

---

١ ب: تدل.
٢ ب: بقوله.
٣ ب: الآية.
٤ ب: في.
٥ ب: كذلك.
٦ ب + تعالى.
٧ ب - الكريم.

"*Bir vakte kadar*" ifadesi "*barınak ve faydalanma*" sözünün haberi olarak gelen zarfa müteallaktır ki bu haber ya *leküm* ya da müstekarr kelimesi mastar anlamında olursa *bi-himâ*dır. Bu ifadenin *metâ*ʿ kelimesinin sıfatı olması da mümkündür ve "bir vakte kadar bulunan" anlamındadır. Vakit ile kastedilen ölüm anı ya da kıyamet günüdür. (Kıyamet günü olarak anlaşılmasının sebebi) ya onun ölümden itibaren başlaması sebebiyledir ki "ölen kişinin kıyameti kopmuştur" ya da bir şeyin başlangıcının o şeyin tamamı yerine konulması sebebiyledir. Yahut insanın yeniden dirilinceye kadar kabrinden faydalanması nedeniyledir. (Yukarıda sözü geçen) her iki hâl de mukadder hâldir. Çünkü onların hem düşmanlıkları hem de orada karar kılıp faydalanmaları hatta var oluşları (onlar cennetten) indiriliyorken bulunmamaktaydı.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biriyle te'vili şöyledir: ***Şeytan*** diğer bir ifadeyle vehim gücü, ***o ikisini*** yani ruh olan Âdem'i ve eşini ***onun*** yani tefrika ağacının ***sebebiyle*** veya cennetten daha açık bir ifadeyle Zât cennetinden ve zât'ı müşâhede etmekten ***yanılttı.*** Çünkü onun mevcudiyeti sâbit olmadığı gibi O, ne âlemin haricindedir ne de içinde… Dolayısıyla O'nu müşâhede makamında istikrar nasıl mümkün olabilir ki? ***O ikisini bulundukları yerden*** yani müşâhede makamındaki istikrar hâlinden ***çıkardı. Biz de*** bu yüce makamdan onlar, sizin ***birbirinize*** düşman olmanızı gözetliyorken ***inin dedik.*** Sizin birbirinize düşman olmanızın nedeni, sizde gizli ve örtük olarak bulunan ayrışma hükmünün zât'ı ve birliğini müşâhede makamında iken ortaya çıkmasıdır. ***Sizin için yeryüzünde*** bu birliği müşâhede etmekten perdelenme zilleti ve ***bir süreliğine*** istikrar ve faydalanma ***vardır.*** Yani iradî ölüm ile soyutlandığınız vakte kadar veya tabiî ölümle, büyük ve küçük kıyametten birinin kopmasıyla hazlarınız kesileceği zamana kadar.

إلى حين متعلَّق بالظرف الواقع خبرًا عن **مستقرٌّ ومتاع**، وهو لكم أو بهما إذا كان المستقرُّ بمعنى المصدر، ويجوز أنْ يكون صفة لمتاع، أي: كائن إلى حين، والمراد به وقت الموت أو يوم القيامة، إمَّا لأنَّه يبتدأ من الموت؛ لأنَّ مَن مات فقد قامت قيامته، أو جعل مقدَّمات الشيء من جملته، أو لأنَّه منتفع بمسكنه في القبر إلى أنْ يبعث، والحالان مقدَّرتان؛ لأنَّ تعاديهم،[1] واستقرارهم، وتمتُّعهم بل وجودهم ليس في حال الهبوط.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها **فأزلَّهما**، أي: آدم الروح وزوجه **الشَّيطان**، أي: القوَّة الوهميَّة **عنها**، أي: بسبب شجرة التفرقة أو عن الجنَّة، أي: جنَّة الذات، ومشاهدتها؛ لأنَّها[2] لا يثبت موجودًا لا يكون خارجًا من العالم ولا داخلًا فيه، فكيف يجوز الاستقرار في مقام مشاهدته؟ **فأخرجهما ممَّا كانا فيه**، أي: الاستقرار في مقام المشاهدة **وقلنا اهبطوا** من هذا المقام العالي حال كونهم مشرفين[3] على عداوة **بعضكم لبعض** لظهور حكم الممايزة بينكم التي كانت مغمورةً[4] مستورةً فيكم في مقام مشاهدة الذات ووحدتها **ولكم في الأرض** ذُلّ الحجاب عن مشاهدة تلك الوحدة /[١٢٣و] استقرارٌ وتمتُّع **إلى حين**، أي: حين تجرُّدِكم بالموت الإرادي أو انقطاع حظوظكم بالموت الطبيعي وقيام إحدى القيامتين الكبرى أو الصغرى.[5]

---

١ ب: تعاليهم.
٢ ب: لأنَّه.
٣ ب: مترقبين.
٤ ب: معمورة.
٥ ب: والصغرى.

Bakara, 2/37

"*Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı. Bunun üzerine Allah onun tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir.*"

"*Âdem aldı.*" (*Telekkâ* kelimesiyle ilgili iki ihtimal söz konusudur) Kelime ya "ona bir şeyi öğretti o da öğrendi" anlamındaki *telekkaytü minh* (ondan aldım) kullanımından gelmektedir ki bu *min* harf-i cerriyle kullanıldığı için açıktır. Ya da "onu karşıladım" anlamındaki *telekkaytühû* kullanımına dayanmaktadır. *Keşşaf* müellifi "bir adamın değerli kişileri karşılaması"nda onları yüceltme ve üstün kabul etme anlamı bulunduğu için bu ikincisini tercih etmiştir.[1] Allah'ın kelimelerini yüceltme ve üstün görmek, sadece onları kabul etmek ve gerekleriyle amel etmekle hâsıl olur.

"*Rabbinden birtakım kelimeler*" ifadesi birinci bakış açısına göre *telekkâ* (aldı) kelimesine müteallaktır. İkinci görüşe göre ise "kelimeler"in hâlidir. Âyet, "onu karşıladı" yani "ona ulaştı" anlamında "Âdem" kelimesi mansûb, "kelimeler" de merfu olacak şekilde okunmuştur. Bu kıraate göre (yukarıda ifade edilen) ilk anlam bulunmaz. *Keşşâf* müellifinin tercihine göre bunun diğer bir yorum kabul edilmesi uzak bir ihtimal değildir.[2] "Kelimeler" ile Allah Teâlâ'nın "*Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik.*" âyetindeki[3] sözü kastedilmektedir. Bunun yanı sıra başka sözlerin kastedildiği de söylenmektedir.

"*Bunun üzerine Allah onun tövbesini kabul etti.*" Daha açık bir ifadeyle: Allah ona rahmet ve tövbesini kabul etmekle döndü/icabet etti. Tövbe kelimesinin asıl anlamı dönmektir. Kul bu kelimeyle nitelendiğinde "günahtan dönmek" olur. Hakk nitelendiğinde ise "ceza vermekten bağışlamaya dönmek" kastedilir. Kelimeleri almaktan sonra bu ifadenin başına *fâ* harfinin getirilmesinin sebebi Âdem'in almak ve kabul etmek suretiyle o kelimeleri yüceltmesi anlamını içermesidir ki bu durum (o kelimeleri) yücelten kişinin tövbesinin kabulüne yol açmaktadır. Bu, *Keşşâf* müellifinin tercih ettiği görüşle bağlantılıdır ve onun tercihindeki diğer bir yorumdur.[4]

Âyette, Âdem ve Havva'nın tövbesi murat edilmekle birlikte sadece Âdem'in tövbesinden söz etmekle yetinildi. Nitekim (Kur'ân'da) başka bir yerde şöyle buyrulmaktadır: "*O ikisi: 'Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik' dediler.*"[5]

---

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256.
2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256.
3 A'râf, 7/23.
4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256.
5 A'râf,7/23.

﴿فَتَلَقَّىٰ اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة، ٣٧/٢]

فتلقَّى آدم؛ هو: إمَّا من تلقَّيته منه، بمعنى: تلقَّنته من لقَّنه الشيء فتلقَّنه،[١] وهو الظاهر لاستعماله بمِنْ، وإمَّا من تَلَقَّيْته، بمعنى: استقبلته، واختاره صاحب **الكشاف** لتضمُّنه ما في استقبال الرجل أعِزَّته من تعظيمهم وإكرامهم.[٢] وتعظيمُ كلمات الله وإكرامُها إنَّما هو بأخذها بالقبول، والعمل بمقتضاها.

من ربِّه كلمات؛ متعلَّق بـ**تلقَّى** على الوجه الأوَّل، وحال من **كلماتٍ** على الثاني. وقرئ بنصب آدم ورفعِ كلمات على أنَّها استقبلته، أي: بلغته، واتصلت به، ولا يجرى المعنى الأوَّل في هذه القراءة، ولا يبعد أنْ يجعل هذا وجهًا آخر لاختيار صاحب **الكشاف**،[٣] والمراد بـ**الكلمات** قولُه تعالى: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا [الأعراف، ٢٣/٧] الآية، وقيل: وغير ذلك.

فتاب عليه؛ أي: رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة.[٤] وأصل التوبة الرجوع، فإذا وصف به العبد كان رجوعًا عن المعصية، وإذا وُصف به الحقُّ أريد به الرجوع من[٥] العقوبة إلى المغفرة. وإنَّما رتَّبه بالفاء على تلقِّي الكلمات لتضمُّنه إكرامها بالأخذ والقبول الداعي إلى قبول توبة المكرِم، فهو بما اختاره صاحب **الكشاف** ألصق، فهذا وجه آخر لاختياره.[٦]

واكتفى بذكر توبة آدم، والمراد توبة آدم وحوّاء، كما قال في موضع آخر: قَالَا[٧] رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا [الأعراف، ٢٣/٧]؛

١ وفي هامش ج ش: وفي **الأساس** تلقيته، استقبلته وتلقيته من تلقنته من لقنه الشيء متلقنة. «منه». [**أساس البلاغة** للزمخشري، «لقي»].
٢ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥٦/١.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥٦/١.
٤ ب: القربة.
٥ ب: عن.
٦ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥٦/١.
٧ ب - قَالَا.

Çünkü Havva, Kur'ân ve Sünnet'in çoğu yerinde kadınların zikredildiği şekle uyumlu olarak, hükümlerde Âdem'e tabi idi.

"*Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir.*" Yani ceza vermekten tövbeyi kabul etmeye ve bağışlamaya çokça dönendir. Ya da tövbe etme konusunda çokça yardım edendir. "*Merhametlidir*", tövbeyi kabul edip bağışladıktan sonra da rahmeti çok olandır.

[*Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlarından biriyle te'vili şöyledir: ***Âdem*** ruh, ***Rabbinden*** onu tabiat ağacına tutunmaktan neşet eden tefrika sûretlerine yönelmekten uzak tutan ve cem' gözüyle müşâhedeye çeken bilgiler ve marifetler ***aldı. Bunun üzerine tövbe etti*** ve bu yönelimden müşâhedeye döndü. Allah da onun tövbesini ve dönüşünü kabul etti. Vahdet sıfatıyla tecellî ederek ona rahmet eden olarak döndü ve onun müşâhedesini sağlamlaştırdı. ***Şüphesiz O Tevvâb'dır.*** Vahdet sıfatıyla tecellî etmekten kesretin sûretleriyle tecellî etmeye; kesretin sûretleriyle tecellî etmekten vahdet sıfatıyla tecellî etmeye çokça dönmektedir. O, vahdet sıfatıyla tecellî edişini, bazı insanların müşâhede etmesini sağladığı için ***Rahîm'dir.***

Bakara, 2/38

"*Dedik ki: İnin oradan hepiniz. Tarafımdan size bir hidayet gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.*"

"*Dedik ki: İnin oradan hepiniz!*" Allah, vurgu yapmak amacıyla bu ifadeyi tekrar etti. (Âdem'in) kelimeleri almasını bu ifadenin önüne geçirmesi, Allah'ın; I-Âdem'in durumunun iyi olmasına, II-Onun tövbesinin kabul edildiğinin haber verilmesine, III-Kusurunun affedilmesine, IV-Meleklerin onun hakkındaki zanna sarılma ihtimallerinin ortadan kaldırılmasına fazlaca önem vermesi sebebiyledir. Allah onu meleklere üstün kılmıştır ve onlara Âdem'e secde etmeleri emrini vermiştir. Yine müminlerin ve kâfirlerin durumları yukarıda zikredildiği şekilde bir amaç doğrultusunda açıklanınca, sınamanın sorumlu tuttuktan sonra gerçekleşmesini sağlamak için (Allah Âdem'in) iniş emrini zikretti.

لأنَّ حوَّاء تبع له /[١٢٣ظ] في الأحكام كما طُوِي ذكر النساء في أكثر القرآن، والسنَّة لذلك.

إنَّه هو التَّوَّاب؛ أي: كثير الرجوع من العقوبة إلى قبول التوبة والمغفرة، أو الذي يكثر إعانتهم عن التوبة. **الرَّحيم** المبالغ في الرحمة بعد قبول التوبة والمغفرة.

[تأويل الآية بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها **فتلقَّى آدم** الروح **من ربِّه** علومًا ومعارف صارفة له عن التوجُّه إلى صورة التفرقة الناشئة من تعلُّقه بشجرة الطبيعة جاذبةً إلى مشاهدة عين الجمع **فتاب** ورجع من ذلك التوجه إلى هذه المشاهدة فتقبَّل الله توبته ورجوعه، ورجع راحمًا عليه بالتجلِّي بصفة الوحدة، ومكَّنه في مشاهدته **إنَّه هو التَّوَّاب** كثير الرجوع من التجلِّي بصفة الوحدة إلى التجلِّي بصورة الكثرة ومن التجلِّي بصورة الكثرة إلى التجلِّي بصفة الوحدة، **الرَّحيم** بتمكين بعض على مشاهدة التجلِّي بصفة الوحدة.

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة، ٣٨/٢]

قلنا اهبطوا منها جميعًا؛ كرَّر للتأكيد، وإنَّما قدَّم ذكر تلقِّي الكلمات عليه لفرط الاهتمام بصلاح حاله، والإخبار بقبول توبته، والتجاوز عن هفوته،[1] وإزاحة ما عسى يتشبَّث به الملائكة فيما زعموا في حقِّه، وقد فضَّله عليهم، وأمرهم بسجوده، ولـمَّا نِيطَ به من بيان حال فريقَيِ المؤمنين والكافرين على وجه يكون كالمذكور قصدًا حيث استؤنف له ذكر الأمر بالهبوط ليترتَّب عليه الابتلاء بالتكليف.

---

١ ب: فوته.

Buna şu şekilde bir düşünceyle karşı çıkılmaz: Herhangi bir tekrar olmaksızın bu ziyâdenin birincisine bağlanması mümkündür. Aynı şekilde birincinin akabinde "kelimelerin alınmasını" getirdiğinde, artık ziyâdeden bahsedilmesi uzak bir durumdur. Allah, onun ilkinin üzerine terettüp eden şeyden uzak olmadığını ifade etmek için ikinci kez zikretmiştir. Gerçekte tekrar eden hiçbir şey olmadığı da söylenmektedir. Çünkü birincisinden kastedilen Âdem ve Havva'dır. Onlardan türeyen (insanlık) ise onlara tabidir. Bundan dolayı "kelimelerin alınması" ve "tövbe" konusuna geçildi. Zira bu ikisi Âdem ve Havva için söz konusudur. İkincisi ile kastedilenler ise o ikisine tabi olanlardır. Bundan dolayı da onların mümin ve kâfir olan zürriyetinin durumunu açıklandı. Dolayısıyla birincisinde hitap Âdem ve Havva'yadır. İkincisinde ise onların zürriyetinedir. Netice itibariyle sadece şeklen bir tekrar bulunmaktadır. Birinci inme emrinin cennetten yakın semaya, ikincisinin ise yakın semadan yeryüzüne inmek olduğunu söyleyen görüş zayıftır. Çünkü "kelimeleri alma" ve "tövbenin" iki inme olayı arasında değil de o ikisi yeryüzüne indikten sonra olduğu zaten zikredilmişti.

"*Topluca*" kelimesi çoğul muhatap zamirinin hâlidir. Yani "inme" eyleminin asıl anlamı sâbit kalarak, "Sizler toplu hâldeyken inin." anlamına gelmektedir. Bu onların bir zamanda bir araya gelmelerini gerektirmez. Aynı şekilde şu husus da daha önce zikredilmişti: Nesillerinin tamamını kuşatmaları bakımından bu iki muhatabın kastedilmesi o ikisinin insanlığın aslı ve sanki bütün insanlıkmış gibi kabul edilmeleri durumunda doğrudur. Şu nokta açıktır ki bu açıdan bakıldığında Âdemoğulları adeta bir zamanda bir araya gelmiş gibi kabul edilmektedirler.

"*Tarafımdan size bir hidayet gelir de.*" Bu ifadeyi *fâ* harfiyle getirdi. Çünkü eğer cennetten inme olmasaydı ne hidayete uyma ne inkâr ne de âyetleri yalanlama olurdu. Yine cennet ehli ile cehennem ehli ayrışmaz, sevap ve cezayı hak etme diye bir şey de olmazdı. Âyetteki *mâ* zâittir ve *in* harfi onu vurgulamıştır. Bundan dolayı her ne kadar talep anlamı bulunmasa da fiilin *nûn* harfiyle vurgulanması güzel olmuştur. *Hüdâ* ile kastedilen kendisine önem verilen büyük bir hidayettir. Bu hidayet, inkâr ve âyetleri yalanlamaya karşı gerçekleştiği için bir elçi ve kitap sayesinde olur. Hidayet sadece elçi gönderip kitap indirdikten sonra tasavvur edilebilir.

فلا يردُّ أنَّه يمكن أنْ يُناط الزيادة بالأوَّل من غير تكرير،[1] وأيضًا لمَّا أردف الأوَّل بذكر تلقِّي الكلمات بعُد عنه ذكر الزيادة، فكرَّر ثانيًا لإزالة بُعدها عمَّا يترتَّب /[١٢٤و] عليه. وقيل: لا تكرار في الحقيقة؛ لأنَّ المقصود في الأوَّل هو آدم وحوّاء، ومن تفرَّع تابع، ولهذا فُرِّع عليه حديث التلقِّي والتوبة، وهما لآدم وحوَّاء، والمقصود في الثاني من هو تابع لهما، ولهذا[2] فُرِّع عليه بيان حال ذريتهما من الفريقين، فكان الخطاب في الأوَّل لآدم وحوّاء، وفي الثاني لذريتهما؛ فلا تكرار إلَّا بحسب الصورة. والقولُ بأنَّ الهبوط الأوَّل من الجنَّة إلى سماء الدنيا والثاني منها إلى الأرض ضعيفٌ لِما ذكر أنَّ التلقِّي والتوبة إنَّما كانا بعد هبوطهما إلى الأرض لا بين الهبوطين.

وقوله **جميعًا** حال من ضمير المخاطبين، أي: اهبطوا حال كونكم مجتمعين، على ثبوت أصل الهبوط، وذلك لا يستدعي اجتماعهم عليه في زمان واحد، وأيضًا قد سبق أنَّ[3] وجه صحة إرادة المخاطبين بحيث يشمل الذريَّة كونهما أصل الإنس، فكأنهما الناس كلُّهم، ولا يخفى أنَّهم بهذا الاعتبار كالمجتمعين في زمان واحد.

فإمَّا يأتينَّكم منِّي هدًى؛ أورد بالفاء، إذ لولا الهبوط لَما[4] أمكنهم ما أمكنهم من متابعة الهدى ولا الكفر ولا التكذيب بالآيات، ولَمَا تميَّز السعيد والشقي وما حصل استحقاق[5] الثواب والعقاب. **وما** مزيدة أكَّدت به إنْ؛ ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون، وإنْ لم يكن فيه معنى الطلب. والمراد بالهدى هدى عظيم يعتنى بشأنه، وهو ما يكون برسول وكتاب لوقوعه في مقابلة الكفر والتكذيب بالآيات، ولا يتصوَّر /[١٢٤ظ] ذلك إلَّا بعد إرسال الرسول، وإنزال الكتاب،

---

١ ب: نكير.
٢ ب: ولذا.
٣ ب – أنَّ.
٤ ب: كما.
٥ ش: استعداد.

Âyette şüphe ifade eden kelime (*immâ*) kullanılmıştır. Çünkü sözü edilen durumun gerçekleşmesinde bir kesinlik yoktur. Bilakis Allah isterse hidayet eder isterse terk eder. Fakat O'nun bilinen fazlı ve rahmeti sebebiyle, her iki vurgu da hidayetin gerçekleşme tarafının tercih edileceğine işaret olması için gelmiştir.

"*Kim hidayetime uyarsa*" bu şart cümlesi, cevabıyla birlikte birinci şart cümlesinin cevabıdır. *Hüdâye* kelimesinin anlamı: "Benden onlara gelen hidayet" demektir. Hem sevabın hem de cezanın hidayete uyma ve uymamaya dayandığına dikkat çekmek için mâna, "kim hidayete uyarsa" ifadesiyle değil de bir tamlamayla ortaya konulmuştur. Mütekellim *yâ*sına eklendiğinde *elif-i maksûre yâ* harfine dönüştürülüp idğam yapılarak, *hüdeyye* şeklinde de okunmuştur. *Isiyy* kelimesi de böyledir ve bu tür okuyuş Hüzeyl lehçesinde bulunmaktadır. Allah, ona tabi olma eylemiyle bağını açıklamak için *hüdâ* lafzını tekrar edip de zamirle ifade etmemiştir. Bunun sebebi, ona önem vermesi olup ikinciyle, birincisinden daha umûmî ve kapsamlı bir anlam kastetmesi değildir. Hidayet, elçinin getirdiği ve aklın gerektirdiği şeydir. Çünkü o zâhirin hilâfı ve belirlenmiş bir sondur.

"*Onlar için herhangi bir korku yoktur.*" Kaldı ki başlarına gelmesini bekledikleri ve korktukları şey onlara gelip çatsın. Âyet *felâ havfe* şeklinde fethayla da okunmuştur. "*Onlar*" kendilerinden sâdır olan şeylere de "*üzülmeyeceklerdir.*" Korku, beklenen; hüzün ise gerçekleşmiş durumlar sebebiyledir.

Bakara, 2/39

"*İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlar ise işte bunlar cehennemliktir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*"

"*İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlar.*", "*Kim hidayetime uyarsa*" buyruğuna atıftır. Yani peygambere ve kitapla (gönderdiğim) hidayetime uymayan, bilakis peygamberi inkâr edip onlara indirdiğimiz âyetlerimizi -ki o kitaptır- yalanlayanlar "*İşte bunlar cehennemliktir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*" Kâfirlerin ve yalanlayanların cehennemde ebedî kalmaya özgü kılınışı büyük günah işleyen kişinin orada ebedî kalacağına yönelik Mutezile'nin görüşünü reddetmektedir.

وإنَّما جيء بكلمة الشكِّ؛ لأنَّه لا قطع بالوقوع بل إنْ شاء هدى، وإنْ شاء ترك لكن لِما علم من فضله ورحمته وقع التأكيدان إيماءً إلى رجحان جانب الوقوع.

فمن تبع هداي؛ هذا الشرط مع جوابه جواب للشرط الأوَّل، ومعنى **هُدَايَ** الهدى الذي أتاهم منِّي. وإنَّما صرَّح بهذه الإضافة ولم يقل: مَن تبع الهدى، تنبيهًا على أنَّ الثواب والعقاب إنَّما تبرتَّبان على اتِّباع الهدى وعدمه باعتبارها. وقرئ: هُدَيَّ، بقلب الألف المقصورة إذا أضيفت[1] إلى ياء المتكلِّم ياء، وإدغام الياء في الياء كما في عِصِيٍّ، وذلك في لغة هذيل. وكرَّر لفظ الهدى، ولم يُضمره تصريحًا بتعلُّق المتابعة به للاهتمام لا لأنَّه أريد بالثاني ما هو أعمُّ وأشمل من الأوَّل، وهو ما أتى بالرسل، واقتضاه العقل؛[2] لأنَّه خلاف الظاهر لأنَّه معاد معرَّف.[3]

فلا خوف عليهم؛ فضلًا عن أنْ يحلَّ[4] بهم ما يتوقَّعون حلوله ويخافونه. وقرئ: فلا خوفَ، بالفتح. **ولا هم يحزنون؛** على ما وقع منهم. فالخوف من المتوقَّع، والحزن على الواقع.

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة، ٣٩/٢]

والَّذين كفروا وكذَّبوا بآياتنا؛ عطف على **من تبع هداي**، أي: الذين لم يتَّبعوا هداي بالرسول والكتاب؛ بل كفروا بالرسل، وكذَّبوا بآيتنا المنزَّلة عليهم التي هي الكتاب، **أولئك أصحاب النَّار هم فيها خالدون**، وفي تخصيص الكافرين المكذبين بالخلود في النار رَدٌّ /[١٢٥و] لِما ذهب إليه المعتزلة من خلود أصحاب الكبائر فيها.

---

١ ش: أضيف.
٢ ب: واقتضاؤه بالفعل.
٣ ج ش: معرَّفًا.
٤ ب: فضلًا غير يحل.

Bilesin ki Âdem'den -Peygamberimize ve ona salât ve selâm olsun- sâdır olan ve neticesinde yeryüzüne indiği (davranış) *nisyân* (unutmadan) kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*O unuttu. Biz onda bir azim bulamadık.*"[1] Bundan dolayı o bir günah değildir. Cezalandırma/hesaba çekilme ise (günahtan) korunmayı terk etmek ve "unutma"nın kendisinden neşet ettiği ihmal sebebiyledir. O da daha uygun olanın terk edilmesidir ve günah olarak isimlendirilir. Çünkü onun sebebiyle cezalandırılır/hesaba çekilir. Nitekim peygamberler [alehimü's-selâm] zerre ağırlığınca (işler) dolayısıyla hesaba çekilirler ve bu eylemler, hem peygamberleri uyarmak hem de onların ümmetlerine bir lütuf olması için günah (*ma'siyet*) ve doğru yoldan sapma (*gavâye*) olarak isimlendirilir. Bunu "günah" ve "doğru yoldan sapma" diye isimlendirme Allah'a aittir. Hiçbir kimsenin Âdem'e [aleyhi's-selâm] saygısızlık yapması ve ona günahı, masiyeti ve doğru yoldan çıkmayı nispet etmesi söz konusu olamaz. İşte bu peygamberlerin [aleyhimü's-salâtu ve's-selâm] ismetine uygun olan davranıştır. Allah en iyi bilendir.

[*İki Âyetin İşârî Te'vîli*]

Âyetin bâtınî anlamlardan biriyle te'vli şöyledir: Aynü'l-cem' cennetinden, beraberinde tefrika bulunan tabiat arzına indirilenlere ***bir hidayet geldiğinde***; yani "onları aynü'l-cem'e davet eden bir ilim ve marifet" kastedilmektedir. Kim *istihlâk* ve *fenâ* makamına varıncaya kadar zihnini ve kararlığını tefrikaya düşürmeksizin bu hidayete tam bir yönelişle uymaya devam eder ve bu onların nefislerinin bir melekesi olursa ***onlar için*** aynü'l-cem'den tefrikaya gönderilmek gibi ***herhangi bir korku yoktur.*** Çünkü fenâ makamına erişen (bir yere) gönderilemez. ***Onlar üzülmeyeceklerdir.*** Çünkü aynü'l-cem'i müşâhede etmek bütün bahtiyarlıkların ve mutluluğun membaıdır. Nefislerinin arzularına ve fani lezzetlere daldıkları için bu hidayete uymayıp ona dönüp bakmayanlar hatta bu hidayeti benliklerinin perdesiyle örtüp onu gösteren ayetleri yalanlayanlar hasret ve pişmanlık ateşinin ahalisidirler. ***Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır.*** Oradan kurtulmaya yönelik istidatlarının bulunmaması sebebiyle oradan ayrılamayacaklardır. Zira bu sadece yaratılışta bulunan bir durumdur.

1 Tâ-hâ, 20/115.

اعلم أنَّ ما صدر عن آدم، على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام، ممَّا أهبط به كان عن نسيان، لقوله تعالى:[1] فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا [طه، ١١٥/٢٠] فهو ليس بذنب. والمؤاخذة: إنَّما كانت على ترك التحفُّظ، والتقصير الذي نشأ منه النسيان، وهو ترك ما هو أولى، وسمّي ذنبًا؛ لأنَّه مؤاخَذ به، كما ورد: إنَّ الأنبياء عليهم السلام[2] لمؤاخَذون بمثاقيل الذر، وسمّي معصيةً وغوايةً تحذيرًا للأنبياء، ولطفًا لأممهم، ولله تعالى أنْ يسمّي ذلك معصيةً وغوايةً، وليس لأحد أن يتجاسر[3] على آدم عليه السلام، وينسب إليه الذنب والمعصية والغواية. هذا هو اللائق بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والله أعلم.

[تأويل الآيتين بالإشارة]

وتأويل الآية في بعض بطونها، فَإِمَّا يَأْتِيَنَّ الذين أُهبطوا من جنَّة عين الجمع إلى أرض الطبيعة المستتبعة للتفرقة **هدًى**، أي: علم ومعرفة يدعوهم إلى عين الجمع، فَمَنْ تَبِعوا هذا الهدى بالمواظبة على التوجُّه التام إليها من غير تفرق خاطر، وتشتُّت عزيمة حتى وصلوا إلى مقام الاستهلاك والفناء فيه بحيث يصير ذلك ملكة لأنفسهم **فلا خوف عليهم** من الردِّ من عين الجمع إلى التفرقة؛ لأنَّ الفاني لا يُردُّ **ولا هم يحزنون**، لأنَّ مشاهدة عين الجمع ينبوع كلِّ بهجة وسرور، والذين لم يتَّبعوا هذا الهدى، ولم يرفعوا إليه رأسًا لانهماكهم في الشهوات واللذات الفانية بل ستروه بحجب إنِّيَّاتهم، وكذَّبوا الآيات الدالَّة لهم /[١٢٥ظ] عليه أولئك أصحاب نار الحسرة، والندامة **هم فيها خالدون** لا يبرحون عنها لزوال استعدادهم الخلاص عنها؛ لأنَّه لا يكون إلَّا في النشأة.

---

١ ب: عليه السلام.
٢ ج ش – عليهم السلام.
٣ ب: يتجاهر.

Bakara, 2/40

"*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnız benden korkun.*"

"*Ey İsrailoğulları!*" yani "Ey Yakub'un oğulları!" demektir. *İbn* (oğul) kelimesi *binâ*dan gelmektedir. Zira oğul babasının binasıdır. *Bünüvve* (evlat) olmak kelimesinde bulunan *vâv* harfinin bu türeme ihtimalini yalanladığı söylenilmektedir. Yine *vâv* harfinin bulunmasının böyle bir sonuca yol açmadığı da ifade edilmiştir. Çünkü Araplar kelimenin aslında *yâ* harfi bulunmasına rağmen *fütüvvet* demektedirler. İsrail ise Yakub'un [aleyhi's-selâm] lakabıdır. Bir özel isim olması bakımından kelimenin aslı dikkate alındığında övgü anlamı hissedilir. Zira İbranice'de, Allah'ın seçkin kulu ve Allah'ın kulu anlamındadır. Bir özel isim olduğunda Abdullah (Allah'ın kulu) kelimesiyle, yüceltmek amacı güdülerek onun Allah'ın kulu olduğu hissettirilmek istendiğinde de durum böyledir. *İsrâil* kelimesi, *yâ* harfi düşürülerek *İsrâil* şeklinde; *yâ* ve *hemze* harfleri düşürülerek *İsrâl* şeklinde; yine *hemze* harfi *yâ* harfine dönüştürülmek suretiyle *İsrâyîl* şeklinde de okunmuştur.

"*Hatırlayın*" kalple hatırlamanın zıddı unutmaktır, dil ile hatırlamanın zıddı ise susmaktır. Kisâî şöyle söylemektedir: Kalp ile hatırlamayı ifade eden kelime zammelidir (*zükr*). Dil ile hatırlamayı ifade eden kelime ise kesralıdır (*zikr*).[1] Onun haricinde (bir âlim de): Her ikisinin de aynı anlamda olan iki lehçe olduğunu dile getirmiştir. Kelime *izzekirû* şeklinde de okunmuştur. Aslı *ifti'âl* kalıbından *iztekirû* kelimesidir.

"*Size verdiğim nimeti*" *ni'met*, kendisiyle nimetlenilen şeyin adıdır. Kelimeyle kastedilen cinstir. İsm-i mevsûle dönen zamir gizlidir. (İfadenin zamirle birlikte takdiri şöyledir:) *En'amtü bi-hâ aleyküm* (sizi nimetlendirdiğim şey).

Eğer "İsm-i mevsûle dönen zamirin gizlenmesinin bir şartı da mevsûlün veya mevsufun aynı anlamdaki bir harfi cerle mecrur olması ve müteallakların birbirine benzemesi durumudur. Örneğin: *Merartü billezî merarte* (Senin uğradığın kişiye uğradım) ifadesi, *Merartü billezî merarte bi-hî* şeklinde de olabilir. Çünkü her iki harfi cer de müteallakları da birbirine benzemektedir ki o da *merartü* ve *merarte* fiilidir. İşte bu şart burada bulunmamaktadır?" diye sorulursa.

Cevaben şöyle denilir: Buradaki durum belki de bu şart bulunmaksızın harf-i cerrin hazfedilmesidir. Örneğin *Ellezî merarte Zeyd*[in] (uğradığın Zeyd'e), ifadesi *merarte bi-hî* şekindedir. Fakat burada bir derecelendirme söz konusu olabilir.

1 Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmecid ve Ali Muhammed Muavviz, 1. Baskı, 8 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/326.

﴿يَا بَنِي اِسْرَاءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِي اُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة، ٢/٤٠]

يا بني إسرائيل؛ أي: يا أولاد يعقوب. والابن: من البناء، لأنَّه مبنى أبيه. وقيل: واوُ البنوَّة تكذِّب[١] هذا الاشتقاق. وقيل: لا تكذيب فيه؛ لأنَّهم قد قالوا الفتوَّة وأصله الياء. وإسرائيل لقب يعقوب عليه السلام لكونه علَمًا يُشعر بمدح لملاحظة الأصل؛ لأنَّ معناه بالعبرية: صفوة الله، وعبد الله، وكذا مثل عبد الله علمًا إذا قصد به الإشعار بأنَّه عبد الله تشريفًا. وقرئ: إِسْرَائِلَ، بحذف الياء، وإِسْرَالَ، بحذفهما، وإِسْرَايِيلَ، بقلب الهمزة ياء.

اذكروا؛ الذكر بالقلب ضدُّ النسيان، وباللسان ضدُّ الإنصات. قال الكسائي: ما كان بالقلب فهو بالضمّ، وما كان باللسان فهو بالكسر.[٢] وقال غيره: هما لغتان ومعناهما واحد. وقرئ: اذَّكِرُوا، والأصل اِذْتَكِروا على اِفْتَعِلُوا.

نعمتي الَّتي أنعمت عليكم؛ النعمة: اسم لما ينعم به، والمراد بها الجنس، وضمير الموصول محذوف، أي: أنعمت بها عليكم.

فإن قيل: من شرط حذف عائد الموصول إذا كان مجرورًا أنْ يُجرَّ الموصول أو موصوفه بحرف جرٍّ مثله في المعنى، وتماثل المتعلَّقان نحو: مررت بالذي مررتَ، أي: مررتَ به؛ لأنَّ الجارَّين متماثلان، والمتعلَّقان أيضًا، وهو مررتُ، ومررتَ وهذا الشرط هنا مفقود؟

فالجواب: أنَّه ربَّما يحذف المجرور بحرف بدون هذا الشرط، نحو: الذي مررت /[١٢٦و] زيد، أي: مررت به ولكن بالتدريج،

---

١ ب: يمنع.
٢ **بحر المحيط** لأبي حيّان الأندلسي، ١/٣٢٦.

Şöyle ki, ilk olarak harf-i cer kullanım kolaylığı sebebiyle düşürülür. Böylece zamir fiile bitişir. Zamir bu durumda mansûb olur. Dolayısıyla da zamirin düşürülmesi uygun bir hâl alır. *En'amtü bi-hâ* ifadesinden harf-i cer düşürüldüğünde o *en'amtühâ* olur. Netice itibariyle gördüğün üzere bu mansûb zamir düşürülmüş olur.

Nimetin zikredilmesiyle, onun üzerinde düşünmek ve şükrünü eda etmek kastedilmektedir. Nimetin onlarla (İsrail oğulları) sınırlandırılmasının sebebi insanın yaratılışı gereği kıskanç ve hasetçi olmasıdır. Allah Teâlâ'nın başkasına verdiği nimetlere baktığında belki de nankörlük ve kızgınlıkla kıskançlığa ve hasede kapılabilir. Şayet Allah Teâlâ'nın kendisine lütfettiği nimete bakacak olursa nimete olan sevgisi onu rızaya ve şükre sevk edecektir.

Bu nimetle kastedilen, Allah'ın onların atalarına verdiği nimetlerdir ki bunlar arasında onların firavundan ve denizde boğulmaktan kurtarılması, buzağıyı ilah edinme günahlarının affedilmesi ve Allah Teâlâ'nın onlara Muhammed [aleyhi's-salâtü ve's-selâm] zamanına yetişmelerini lütfetmesi sayılabilir.

Konuyla ilgili olarak şöyle bir husus dile getirilebilir: Âyetle kasıt, "Allah Teâlâ'nın onlara ve atalarına verdiği nimetler" olarak düşünülürse, burada hakiki ve mecazi anlam bir araya getirilmiş (aynı anda her ikisi de kastedilmiş) olacaktır. Dolayısıyla bu durumda sözün hazfe veya kuşatıcı bir anlama hamledilmesi gerekecektir ki bu sûretle hitap, İsrail oğullarının hem o anda bulunan hem de bulunmayan bireylerine yönelik olsun?

Bunun cevabı şu şekilde verilebilir: Onların atalarına verilen nimet bizzat onlara verilen nimettir. Çünkü o nimetlerin etkileri onlara sirayet etmektedir. Bu yüzden muhatapların atalarına verilen nimet muhataplara verilen nimet cümlesinden olduğu için ne hazfi ne de kuşatıcı bir anlamı dikkate almaya gerek kalır. Yukarıdaki görüşü ifade eden kişinin sözünde yer alan karşılaştırma, muhataplara atalarının aracılığıyla verilen nimetle böyle bir aracılık olmaksızın verilen nimet arasındadır. Her iki kısım da muhataplara verilen nimettir.

وهو أنْ يحذف حرف الجرِّ أوَّلًا اتِّساعًا حتى يتَّصل الضمير بالفعل، فيصير منصوبًا فيصح حذفه، فإذا حذف حرف الجرِّ من أنعمتُ بها صار أنعمتُها، فحذف الضمير المنصوب كما ترى.

والمراد بذكر النعمة التفكُّر فيها، والقيام بشكرها، وتقييد النعمة بهم؛ لأنَّ الإنسان غيور حسود بالطبع، فإذا نظر إلى ما أنعم الله تعالى على غيره ربَّما حمله الغيرة والحسد على الكفران[١] والسخط، وإنْ نظر إلى ما أنعم الله تعالى[٢] به عليه[٣] حمله حبُّ النعمة على الرضى والشكر.

وأراد بها ما أنعم الله على آبائهم من الإنجاء من فرعون، والغرق، ومن العفو عن اتِّخاذ العجل، وما أنعم الله تعالى[٤] به عليهم من إدراك زمن محمَّد عليه الصلاة والسلام.

وما قيل فيه جمع بين الحقيقة والمجاز حيث جعل قوله عليكم مرادًا به ما أنعم الله تعالى[٥] عليهم وعلى آبائهم، فينبغي أن يُحمل على حذف أو اعتبار[٦] معنى جامع بأنْ يُجعل الخطاب لجميع بني إسرائيل الحاضرين والغائبين؟

فجوابه: أنَّ الإنعام على آبائهم إنعام عليهم؛ لأنَّ آثاره تَسْري إليهم، فما أنعم به على آباء المخاطبين الحاضرين[٧] ممَّا أنعم به عليهم فلا حاجة إلى الحذف، ولا إلى اعتبار المعنى[٨] الجامع، والمقابلة الواقعة[٩] في كلام ذلك القائل، إنَّما هي بين الإنعام الواقع على المخاطبين بتوسُّط آبائهم أو عليهم بغير ذلك التوسُّط، وكلا القسمين من قبيل الإنعام عليهم.

١ ب: الكفر.
٢ ج ش – الله تعالى.
٣ ب – به عليه.
٤ ج ش – الله تعالى.
٥ ج ش – الله تعالى.
٦ ب: واعتبار.
٧ ب – عليهم؛ لأنَّ آثاره تَسْري إليهم فما أنعم به على آباء المخاطبين، والحاضرين.
٨ ب: معنى.
٩ ب: الواقع.

(Âyetteki *ni'metiye* kelimesi) *yâ* harfi sakin olarak *ni'metî* şeklinde ve kelime üzerinde durulmaksızın okunduğunda *yâ* harfi düşürülerek okunmuştur. Bu, öncesi kesralı olan *yâ* harfini harekelemeyenlerin uygulamasıdır.

"*Bana verdiğiniz sözü yerine getirin!*", "İman ve itaat hususunda bana verdiğiniz sözünüzü (tutun)" demektir. *Ahd* (söz) kelimesi mef'ûl olan "kendisine söz verilen"e muzaf olmuştur. Bu kullanımda masdar mef'ûlüne muzaf olmaktadır. "*Ben de size verdiğim sözü yerine getireyim.*" Yani "Size verdiğim sözümü güzel bir mükâfatta bulunmak suretiyle (tutayım)" demektir. Burada da *'ahd*/söz kelimesi mef'ûl olan "kendisine söz verilen"e muzaf olmuştur. Bu kullanımda da mastar mef'ûlüne muzaf olmaktadır.

Şayet durum buradakinin tersine olsaydı ve "Sözünüzü yerine getirin ben de sözümü yerine getireyim." denilseydi, her iki yerde de *ahd* kelimesi failine muzaf olacaktı. Bu *ahd* ile mastar anlamının kastedilmesi durumunda geçerlidir. Fakat *-Keşşâf*'taki ifadenin zâhirinden[1] anlaşıldığı üzere-*ahd* ile "söz verilen şey" kastedilecek olursa (iki durum söz konusudur):

I-Âyette olduğu üzere "kendisine söz verilen"e muzaf olur. Anlam ise: "Bana verdiğiniz sözünüzü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim" olur. Çünkü "*Sözümü yerine getirin.*" buyruğunda kendisine söz verilen kişi bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'tır. Dolayısıyla *ahd,* kendisine söz verilen kişiye muzaf olmaktadır. "*Sözünüzü yerine getireyim.*" buyruğunda ise bu muhataplardır ve yine *ahd,* kendisine söz verilen kişiye muzaf olmaktadır.

II-Yukarıda bahsettiğimiz üzere ifade tersine çevrilecek olursa *ahd* kelimesi söz veren kişiye muzaf olmaktadır.

O (Zemahşerî), şârihlerin zannettiği gibi iki takdirden birinde masdarın mef'ûlüne muzaf olmasını ve ikinci takdire göre de failine muzaf olmasını kastetmemektedir.[2] Bu bahisteki amaçla ilgili şu ifade edilebilir: Onun kastettiği şey, kelimenin bir durumda failine diğerinde ise -mutlak mânada- mef'ûlüne izâfe edilmesi konusunda mastar gibi kabul edilmesidir. Yoksa o kelimenin failine ve mef'ûlüne izâfe edilmesi değildir. Yahut kelimenin mastar olduğu düşünülerek failine ve mef'ûlüne muzaf yapılmasıdır ki bütün bunlar zorlama yorumlardır.

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/257.

2 Bk. Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyetü İbn Temcîd*, 3/221.

وقرئ: نِعْمَتِي، بإسكان /[١٢٦ظ] الياء، وإسقاطها درجًا، وهو مذهب من لا يحرِّك الياء المكسور[١] ما[٢] قبلها.

وأوفوا بعهدي؛ أي: بمعاهدتكم إيَّايَ بالإيمان والطاعة، فالعهد مضاف إلى المعاهَد اسم المفعول، وهو المفعول، فهو مصدر مضاف إلى مفعوله. **اوف بعهدكم**؛ أي: بمعاهدتي إيَّاكم بحسن الإثابة، فالعهد ههنا أيضًا مضاف إلى المعاهَد اسم المفعول، وهو المفعول، فهو مصدر مضاف إلى مفعوله أيضًا.

ولو عكس الأمر، ويقال: أوفوا بعهدكم أوف بعهدي، كان العهد في الموضعين مضافًا إلى الفاعل، هذا إذا أريد بالعهد معناه المصدريّ، وأمَّا إذا كان بمعنى المعاهَد عليه كما هو ظاهر كلام **الكشاف**:[٣]

فتارةً يضاف إلى المعاهَد اسم مفعول كما في الآية، فمعناه: أوفوا بما عاهدتموني عليه أوف بما عاهدتكم عليه؛ إذ لا شكَّ أنَّ المعاهَد في قوله **أوفوا بعهدي** هو الله سبحانه، فالعهد مضاف إلى المعاهد، وفي قوله: **اوف بعهدكم** هو المخاطبون، ففيه أيضًا مضاف إلى المعاهد؛

وتارة يضاف إلى المعاهِد، اسم الفاعل، كما إذا عكس الأمر كما ذكرناه.

وليس مراده أنَّ إضافته على أحد التقديرين من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله، وعلى الآخر إلى فاعله كما توهَّمه الشارحون.[٤] غاية ما في الباب أنْ يقال: مراده أنَّه يعامَل به معاملة المصدر في إضافته تارةً إلى الفاعل، وأخرى إلى المفعول مطلقًا لا إلى فاعله ومفعوله أو إلى فاعله ومفعوله[٥] على تقدير /[١٢٧و] مصدريَّته، وكلُّ ذلك تكلُّف.

---

١ ب: المكسورة.
٢ ب – ما.
٣ **الكشاف** للزمخشري، ٢٥٨/١.
٤ انظر **حاشية ابن تمجيد على تفسير البيضاوي** (في هامش **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي**)، ٢٢١/٣.
٥ ب – أو إلى فاعله، ومفعوله.

Ahd kelimesini "söz verilen şey" olarak kabul etmesinin sebebi, sözü yerine getirmek için sadece söz verilen şeyin yapılmasının gerekmesidir. "*Yalnız benden korkun!*" ve bana verdiğiniz sözü çiğnemeyin.

وإنَّما جعله بمعنى[1] المعاهَد عليه؛ لأنَّ الإيفاء بالعهد لا يظهر إلَّا بالإتيان بالمعاهد عليه. **وإيَّاي فارهبون**؛ فلا تنقضوا عهدي.

١ ب - بمعنى.

KAYNAKÇA

Abdullah İlâhî. *Keşfü'l-Vâridât li Tâlibi'l-Kemâlât ve Gâyeti'd-Derecât*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 1. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Acer, Abdurrahman. "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış". *Molla Câmî'de Varlık*. Ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal. 11-30. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Ağbal, Davut. "Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 13 (30 Aralık 2019): 397-421. https://doi.org/10.18498/amailad.612402.

Ağbal, Davut. "Molla Câmî'nin Varlık Anlayışının Fâtihâ Tefsirindeki Yansımaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (16 Aralık 2019): 271-294. https://doi.org/10.17120/omuifd.624443.

Ali el-Kârî. *el-Masnu' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdu'*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 5. Baskı Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*. Thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. 1. Baskı Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.

Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî*. 1. Baskı, 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-Îmân*. Thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 1. Baskı, 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - ve Mahmud Ahmed el-Atraş. 1. Baskı, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhibbuddin el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdulbâkî - ve Kasi Muhibbuddin el-Hatîb. 1. Baskı, 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330.

Câmî, Abdurrahman. *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye*. İstanbul: Dâru'ş-Şifâ, 2015.

Câmî, Abdurrahman. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*. 2. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Câmî, Abdurrahman. *Tefsîru Molla Câmî*. 19 Hk 1252: Çorum İl Halk Kütüphanesi.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Thk. Reşid b. Ömer A'razî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Çetin, Abdurrahman. Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Dâvûd el-Kayserî. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Mumbai: y.y., 1300.

Dâvûd el-Kayserî. *Şerhu Tâiyyeti İbn Fâriz el-Kübrâ*. 1. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Demâmînî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bekr. *Mesâbîhu'l-Câmi*'. Thk. Nuruddin Tâlib. 10 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Avvâme. 2. Baskı, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004.

Ebu Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdülmecid ve Ali Muhammed Muavviz. 1. Baskı, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 1. Baskı Riyad: Dâru Tîbe, 2006.

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sibeveyhi ale'l-Müberred*. Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. 1. Baskı Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*. 1. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Luga*. Thk. Yakub Abdunnebi. 15 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, t.y.

Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Besâir Zevi't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3. Baskı, 6 Cilt.

Kâhire: Cumhuriye Mısru'l-Arabiyye Vizâratu'l-Evkâf, 1996.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Reşîd Rıza el-Kabbânî. 3. Baskı Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1990.

Hikmet, Ali Asgar. *Câmî Hayatı ve Eserleri*. Trc. M. Nuri Gencosman. 2. Baskı Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.

İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. 1. Baskı, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *İ'câzü'l-Beyân fi't-Terceme ani'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrâhim Muhammed Sâlim. b.y.: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.

İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali - Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. Thk. Muhammed Avvame. 1. Baskı, 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıble, 2006.

İbn Esîr, Mecdüddin b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

İbn Hişam el-Ensârî. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

İbn Sinâ, Ebu Ali el-Hasen b. Abdullah. "er-Risâletü'n-Nîrûziyye". *Nevâdirü'l-Mahtûtât*. 2: 27-44. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, 1973.

İmruü'l-Kays. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

İslamoğlu, İsam. *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.

Kâsım Muhammed Abbas. *el-Hallâc el-A'mâlü'l-Kâmile*. Beyrut: Riyâdü'r-Rayyes li'l-Kütüb, 2002.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kaya, Mahmut. "Esîr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11:390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kazvinî, Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman el-. *el-İzâh fî ilmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kinânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Irak el-. *Tenzîhu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'ş-Şenîati'l-Mevdûa*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah Muhammed es-Sıddîk. 2. Baskı, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddin. *İ'câzu'l-Beyân fî Tefsiri Ümmî'l-Kur'ân*. 1. Baskı İran: Müessese-i Bustân-i Kitâb-ı Kum, 1381.

Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddin. *Şerhu'l-Erbain Hadîsen*. Thk. Hasan Kamil Yılmaz. b.y.: İntişârât Bîdâr, t.y.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 1. Baskı, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kutluer, İlhan. "Hikmetü'l-İşrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke. *Davâbitü'l-Ma'rife*. 4. Baskı Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.

Muhammed M. Hasen Şürrâb. *Şerhu'ş-Şevâhidi'ş-Şi'riyye fî Ümmâti'l-Kütübi'n-Nahviyye*. 1. Baskı, 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî. *Hâşiyetü İbn Temcîd alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (fî Hâmişi Hâşiyeti'l-Konevî)*. 1. Baskı, 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsıruddin. *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*. Thk. Mahmud Fâhûrî ve Abdülhamid Muhtâr. 1. Baskı, 2 Cilt. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

Münâvî, Muhammed. *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*. 2. Baskı, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

Nâbiğa ez-Zübyânî. *ed-Divân*. Thk. Ali el-Hertûl. Karak: y.y., 1992.

Nesâî, Ebu Abdurrahman b. Şu'ayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. 3. Baskı, 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Râgıb el-Isfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Râzî, Ebu Abdullah Fahruddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 1. Baskı, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Thk. Abdulhamid Hendâvî. 3. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 1. Baskı, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Tîbî, Şerefuddin el-Hüseyn b. Abdullah. *Fütûhu'l-Gayb fi Keşf an Gınâi'r-Rayb*. 1. Baskı, 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî. *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd. 1. Baskı, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-Basît*. 25 Cilt. Riyad: Vizâretü't-Ta'limi'l-İlmî, 1340.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 1. Baskı, 6 Cilt. Riyad: Mektebetü ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufassal fî İlmi'l-Arabiyye*. Thk. Fahr Sâlih Kadâre. 1. Baskı Amman: Dâru Ammâr, 2003.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Müsteksâ fî Emsâli'l-Arab*. Hind: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma'ari'l-Osmâniyye, 1962.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd. 1. Baskı, 2 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

DİZİN

A

Ahfeş 100, 198, 320, 354, 440
akıl 4
âlem 4
âlem-i kebîr 90
âlem-i sağîr 90
ârif 58
Âriflerin 88
a'yân 94
a'yân-ı sâbite 94
aydınlık 4

B

Bağdat 5
Büyük 5

C-Ç

cem' makamı 88
cem'u'l-cem' 88
Cevâhiru'l-Kur'ân 94

E

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye 388
en 4, 5
Ezherî 82, 98, 352, 518

F

fark makamı 88
Fâtiha Tefsiri 90
Ferrâ 206, 368
feyz-i akdes 94

G

Gazzâlî 18, 94, 519

H

Hanefîler 70
havâss 92
Horasan 5
Huccetü'l-İslâm 94

I-İ

İbn Abbas 76, 128, 130, 142, 372
İbn Cinnî 164
İbn Keysân 98
İbn Sîrîn 290
İbnü'l-Arabî 13, 18, 388
idrak 4
İstiâre 178

K

keşf 92
Keşşaf 76
Keşşâf 17, 19, 20, 21, 46, 74, 76, 80, 84, 86, 106, 112, 124, 150, 152, 154, 194, 196, 210, 218, 226, 246, 268, 282, 284, 288, 290, 308, 326, 342, 346, 350, 352, 370, 372, 380, 382, 386, 392, 408, 420, 452, 468, 498, 512, 518, 521
Kindî 188
Kisâî 208, 508
Konevî 18, 20, 22, 52, 54, 80, 88, 90, 126, 128, 156, 520

M

Medine 5
Miftâh 86, 246, 380
muteber 4
Mutezile 17, 86, 156, 390, 504
Müberred 80, 188, 304, 518

O-Ö

Osmanlı 2, 4

S-Ş

Sadreddin Konevî 90
Sîbeveyhi 80, 198, 206, 292, 368, 420, 440
sûret 94
Şam 5

T
Türk 4

V
Vâhidî 448, 521
varlık 4

Z
zâhir ehli 72
zaman 4
zihnî 4