T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN ŞERHU'T-TE'VİLÂT ADLI ESERİNİN TAHKİKİ (FATİHA SÛRESİ VE BAKARA SÛRESİNİN 24. AYETİNE KADAR)

Türki AHMET
17908009

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi. Abdullah TEMİZKAN

Diyarbakır 2021

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN ŞERHU'T-TE'VİLÂT ADLI ESERİNİN TAHKİKİ (FATİHA SÛRESİ VE BAKARA SÛRESİNİN 24. AYETİNE KADAR)

Türki AHMET
17908009

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi. Abdullah TEMİZKAN

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Alâeddin es-Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât* Adlı Eserinin Tahkiki (Fatiha sûresi ve Bakara sûresinin 24. ayetine kadar)" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

05.07.2021

Türki AHMET

ÖNSÖZ

Tarih boyunca en güçlü ve en etkili insanlık medeniyetleri, din esası üzerine kurulmuş olan medeniyetlerdir. Çünkü din, medeniyetlerin oluşmasındaki ana faktördür. İslâm medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran en önemli özellik ise ilahi vahiyle bağlantısıdır. Nitekim İslâm medeniyeti, ilk kelimesi "Oku" olan Kur'ân-ı Kerîm'i kendine örnek edinmiş ve buna bağlı bir medeniyet inşa etmiştir. Bundan dolayı İslâm medeniyeti, ilk çağlardan bu yana başka hiçbir medeniyetin sahip olamadığı büyük ilim ve kültürel yazılı mirasa sahip olmuştur.

Modern dönemde yaşayan araştırmacılar da İslâm dünyasındaki yazma mirası ortaya çıkarma ve diğer araştırmacıların istifadesine sunma hedefiyle bütün gayretlerini bu alanda sarf etmişlerdir. Ancak bütün bu gayretlere rağmen bu yazma mirasın çoğu, kütüphane raflarında istif edilmiş bir halde araştırmacıların onları ortaya çıkarmasını beklemektedir.

Bu bağlamda biz de bu yazma eserlerden bir tanesi olan *Şerhu't-Te'vîlât*'ın bir kısmını tahkik etmeye çalıştık. Tahkik ettiğimiz bu eser, Alâeddin Semerkandî'nin (ö.539H) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333H) tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerine yapmış olduğu bir şerh çalışmasıdır. Bu tahkik çalışmamızdaki amacımız *Şerhu't-Te'vîlât*'ın tümünün tahkik edilmesi için bir adım atmak ve daha sonra da neşredilmesine zemin hazırlamaktır.

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifimiz Alâeddin Semerkandî'nin hayatı, doğduğu bölge, yaşadığı dönem ve ilmi kişiliği gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde *Şerhu't-Te'vîlât*'ın, ismi, müellifine nispeti, kitabın aslı, telif sebebi ve eserin bir kısmını tahkik ederken fark ettiğimiz bazı özellikleri gibi konuları ele aldık. Üçüncü bölümde *Şerhu't-Te'vîlât*'ın kütüphanelerde yer alan mahtuta şeklindeki nüshalarının özelliklerini tespit edip ulaşabildiğimiz nüshaların değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Daha sonra ise esas aldığımız nüshaların tahkiki

konusundaki metodumuzu açıklayarak bu bölümü bitirmiş olduk. Dördüncü bölümde ise *Şerhu't-Te'vîlât*'ın tahkik ettiğimiz bölümünün Arapça metnini verdik.

Tezimin hazırlanmasının tüm aşamalarında görüşlerinden istifade ettiğim, danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN'a, Arapça metnin tahkiki konusunda değerli düşüncelerini esirgemeyip bana yol gösteren Dr. Mahmut NASAN'a ve çalışmamın şekillenmesi konusunda bana yardımcı olan tüm arkadaşlarıma gönülden teşekkür ederim.

Türki AHMET

Diyarbakır, 2021

ÖZET

Dünyada ve özellikle Türkiye'de bulunan kütüphanelerde İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında birçok yazma eser bulunmaktadır. Bu yazma eserlerin büyük çoğunluğu gün yüzüne çıkarılmamış ve henüz tahkik edilip basılmamıştır. Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (ö.333H) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli kitabı da İslâm tefsir mirasının en önemli kitaplarından sayılmaktadır. Tahkik ve incelemesini yaptığımız Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö.539H) yazdığı *Şerhu't-Te'vîlât* eseri ise Mâtürîdî'nin bu tefsirinin şerhidir. Bu araştırmamızda *Şerhu't-Te'vîlât* adlı kitabın bir kısmını güncel basım kurallarına uygun şekilde tahkik etmeyi amaçladık. Zira bu kitap daha önce tahkik edilmemiş ve basılmamıştır. Kitabın hacminin büyük olması nedeniyle ancak müellifin mukaddimesi, Fatiha Suresi ve Bakara Suresi'nin 24. ayetine kadar olan kısmını tahkik edebildik. Ayrıca çalışmamızda müellifin hayatı, ilmî kişiliği, eserinin özellikleri ve kullandığı yöntemi de ele aldık.

Anahtar Sözcükler

Semerkandî, Mâtürîdî, Te'vîlât, Tefsir, Şerh, Tahkik

ABSTRACT

Libraries around the world, especially Turkish libraries, possess a lot of manuscripts in various Islamic sciences, and most of those manuscripts have not been previously edited or printed. The book of Abu Mansur al-Maturidi's (d. 333H) called Ta'wilat al-Qur'an "Interpretations of the Qur'an" is considered one of the most important books of Islamic heritage in Tafsir "Qur'anic exegesis". The book, of which we will investigate a part of it, is an explanation of this Maturidi interpretation, written by Ala al-Din al-Samarqandi (d. 539 H). This research aims to investigating a part of the book Sharh al-Ta'wilat "Explanation of Interpretations of the Qur'an" according to the applicable standards of manuscripts editing, in a manner that makes it easier for readers and researchers to benefit from it, as this book has never been edited or printed before. Due to the large size of this book, it is more appropriate to investigation small parts of it (Introduction by the author, Surat Al-Fatihah, and Surat Al-Baqarah up to verse 24). This research also aims to present a study on the author and his scientific life, as well as a study of the characteristics and features of this book, and the author's approach to it.

Keywords

Samarqandi, Maturidi, Ta'wilat, Interpretation, Explanation, Investigate

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
KISALTMALAR ..... **VII**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ALÂEDDİN SEMERKANDÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1. HAYATI **4**
1.2. MEMLEKETİ VE YAŞADIĞI DÖNEM **6**
1.3. HOCALARI **10**
1.4. ÖĞRENCİLERİ **12**
1.5. İLMÎ VE AHLAKÎ KİŞİLİĞİ **14**
1.6. ESERLERİ **15**

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU'T-TE'VÎLÂT'IN TANITIMI

2.1. KİTABIN İSMİ **18**
2.2. KİTABIN MÜELLİFE NİSPETİ **18**
2.3. KİTABIN TELİF SEBEBİ VE KAYNAKLARI **19**
2.4. KİTABIN ÖZELLİKLERİ VE METODU **20**
2.5. KAYNAK OLARAK KULLANILDIĞI ESERLER **22**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU'T-TE'VÎLÂT'IN YAZMA NÜSHALARI VE TAHKİK METODU

3.1. *ŞERHU'T-TE'VÎLÂT*'IN YAZMA NÜSHALARI **24**
3.2. ULAŞABİLDİĞİMİZ NÜSHALARIN DEĞERLENDİRMESİ **47**
3.3. TAHKİK METODU **49**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TAHKİK EDİLEN METİN

[مقدّمة المُصَنِّف] 54
فاتحة الكتاب 67
سورة البقرة 134
SONUÇ 273
KAYNAKÇA 275

KISALTMALAR

***a* = [أ]**	Çiftli yazma eserde varağın sağ (arka/zahr) sayfası
a.esr	Aynı eser
a.mlf.	Aynı müellif
a.s.	Aleyhisselam
***b* = [ب]**	Çiftli yazma eserde varağın sol (ön/vech) sayfası
b.	Bin, İbn (Oğlu)
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H	Hicrî
Hz.	Hazreti
Ktp.	Yazma eser bulunduğu kütüphane
***ö.* = (ت:)**	Ölüm tarihi
s.a.v.	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
t.m	Tahkik edilen kitabın tahkik mukaddimesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
***ts.* = د.ت)**	Tarihsiz
vd.	ve diğerleri
(أ)	Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Esad Efendi nüshası
(ع)	Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Şehid Ali Paşa nüshası

GİRİŞ

Araştırmacıların çoğuna göre akide ve kelâm ilminde çok önemli bir yere sahip olan Mâtürîdî mezhebinin doğuşu Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'ye (ö.333H) dayanmaktadır. Ancak bu şöhretine rağmen hayatına dair çok az bilgi bulunmaktadır. Mâtürîdî, üçüncü asrın ortalarında doğmuş ve kabul gören görüşe göre hicrî 333 yılında vefat etmiştir. Semerkant şehrinde defnedilen Mâtürîdî arkasında birçok eser bırakmıştır. Bunlar; kelâm ve itikatta *et-Tevhîd*, fıkıh usûlünde *Meâhizü'ş-Şerâi'* ve *el-Cedel*, Hanefî fıkhında *el-Câmiü's-Sağîr,* tefsirde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserleridir. Tabii bunların dışında da Mâtürîdî'nin kaleme aldığı eserleri vardır. Ancak *et-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserleri dışında maalesef günümüze kadar ulaşan olmamıştır. Günümüze ulaşan bu iki eser ise İmam Ebû Hanîfe'yi (ö.150H) takip ederek oluşturduğu kelâmî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturmaktadır.[1]

Mâtürîdî, telif ettiği kitaplarının bir kısmını kendisi yazmış, bir kısmı ise kendisinden ders alan öğrencileri tarafından onun görüşlerinden hareketle yazılmıştır. *et-Tevhîd, Meâhizü'ş-Şerâi'* ve *el-Makâlât* kendisinin yazdığı eserler arasında yer almaktadır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri ise kendisinden ders alan öğrencileri tarafından onun görüşlerini bir araya getirmek suretiyle meydana getirdikleri bir eserdir.[2] *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'in hacimli bir tefsiri olup birçok kez basılmıştır. Bu baskılardan İstanbul'da *Te'vilatül Kur'ân* ismiyle yapılan baskısı 18 cilt, Beyrut'ta *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* ismiyle yapılan baskısı ise 10 cilttir. Yapılan baskıların farklı isimlerle yapılması, eserin Mâtürîdî tarafından kaleme alınmadığı gibi isminin de kendisi tarafından belirlenmediğini göstermektedir. Bu bilgilerden anlaşılan eserin

---

[1] bkz. Abdülkadir el- Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.), 2/130-131; Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim,* thk. Muhammed Hayr Yûsuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 249-250; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ila Tabakâti'l -Fuhûl*, thk. Mahmûd Arnavût (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/255; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's- Saâde, 1324), 195; Şükrü Özen- Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-165.

[2] bkz. Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, 48), 2/a.

isminin de öğrencileri tarafından verildiğidir.[3] Ancak bütün bunlara rağmen esere *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isminin verilmesi Mâtürîdî'nin "Te'vîl" kavramına yüklediği anlama uygun görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Te'vîl; bir ayette Allah'ın muradının ne olduğunu belirtmeden lafzın alabileceği manaları beyan etmektir. Tefsir ise; bir ayette Allah'ın muradının ne olduğunu kesin bir şekilde ifade etmektir. Bu da ancak katî bir delilin elimizde olması ile varılabilecek bir sonuçtur. İşte bu sebeple Mâtürîdî'nin eseri tefsir değil de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilmiştir.[4] *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise eserindeki görüşlerin Ehli's-Sünnet ve'l-Cemâat görüşlerine uygun olmasından kaynaklanmaktadır.

İmâm Mâtürîdî her ne kadar Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin (ö.324H) muasırı olsa da el-Eşarî'nin gördüğü ilgiye ancak vefatından yaklaşık iki asır sonra ulaşabilmiştir. Mâtürîdî, sahip olduğu büyük ilim ve telif ettiği çok sayıdaki esere rağmen hak ettiği şöhrete kendi zamanında ulaşamamıştır. Onu hak ettiği şöhrete ulaştıran kişi, Mâtürîdî mezhebinin ikinci kurucusu sayılan, eserlerini şerh edip görüşlerini yayan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir (ö.508H).[5] İmâm Mâtürîdî'nin eserleri arasında Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin okutup şerh ettiği *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eseri çok büyük bir öneme sahiptir. Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'a yaptığı şerh şifâhî olup kendisi hayattayken kitap haline getirilmemiştir. Söz konusu şerh kendisinden sonra öğrencisi Alâeddin Semerkandî tarafından kitap haline getirilmiştir. Semerkandî hocasından dinlediği bu şerhi kendisine göre düzenlemiş, müphem olan ibareleri açıklayıp sade bir dil ile *Şerhu't-Te'vîlât* isimli bir kitap meydana getirmiştir.[6] Biz de bu çalışmamızda Alâeddin Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât* isimli eserinin bir kısmının tahkikini yapmaya çalışacağız.

Şerhu't-Te'vîlât eseri hacimli bir kitaptır. Çünkü bu eser *Te'vîlât'*ın hacminden biraz daha fazladır. Şerhin tamamını tahkik etmek bir yüksek lisan tezinin sınırlarını oldukça fazla aşacağından eserin bir bölümünü tahkik etmeyi uygun bulduk. Çalışmamızı yaptığımız bu kısım, orijinal kitap kabul edip tahkikte esas aldığımız

---

[3] bkz. Ahmet Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m" (İstanbul: Dârü'l- Mîzân, 2005), 45.
[4] bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dârü'l- Mîzân, 2005_2007), 1/3-4; Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 3/a.
[5] bkz. Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 26-30.
[6] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.

yazma nüshada 41 çift varaktır. Bu bölüm, müellifin mukaddimesi, Fatiha suresinin tefsiri ve Bakara suresinin yirmi dördüncü ayetinin tefsirine kadar olan kısımdır.

Türkiye'de bulunan kütüphaneler başta olmak dünyadaki kütüphaneler, birbirinden farklı birçok İslâmî yazma esere ev sahipliği yapmaktadır. Ancak bu eserlerin çoğu bu kütüphanelerde gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. *Şerhu't-Te'vîlât* eseri de ne tahkik edilmiş ne de basılmış olan bu yazma eserlerden bir tanesidir. Bu eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı üzerine yapılmış ilk ve tek şerhtir. Bundan dolayı bu eserin tahkik edilip gün yüzüne çıkarılması, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan İslâm mirasının ihyasına bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır.

Araştırmamızın amacı, yazma eser olarak bulunan *Şerhu't-Te'vîlât* kitabının bir kısmını tahkik edip araştırmacıların istifadesine sunmaktır. Bununla birlikte çalışmamızın giriş kısmında, müellifin hayatı, *Şerhu't-Te'vîlât* eseri ve bu eserin öne çıkan özellikleri gibi konulara da ayrıca değinilecektir.

Çalışmamızı standart tahkik esaslarına uygun bir şekilde yapmaya çalıştık. Bugün tahkik deyince anlaşılan şey, bir müellifin kendi eserinde naklettiği görüş ve alıntıların asli kaynaklarındaki yerlerine ulaşarak bu bilgilerin doğruluğunu kontrol etmektir. Bununla birlikte tahkiki yapan kişi, eserde yer alan ilmî görüşleri de tahlil edip değerlendirmelidir. Biz de çalışmamızın üçüncü bölümünde kitabın nüshaları ve kitabın bir kısmını tahkik ederken uyguladığımız metot hakkında ayrıntı bilgiler vermeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALÂEDDİN SEMERKANDÎ'NİN HAYATI ve İLMİ KİŞİLİĞİ

Çalışmamızın bu bölümünde Alâeddin Semerkandî'nin hayatı, doğduğu bölge, yaşadığı çevre ve zaman, hocaları, öğrencileri, eserleri ve âlimler arasındaki konumu gibi konular ele alınmaya çalışılmıştır.

1.1. HAYATI

Tam ismi, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, Meşhur olan künyesi Ebû Bekir'dir.[7] Lakapları arasında Alâeddin[8] veya Şemsünnazar[9] lakapları sayılmaktadır. Ancak meşhur olduğu ve kendisiyle tanındığı lakabı ise "Sâhibu Tuhfeti'l-Fukahâ" ya da "Sâhibu-t Tuhfe" lakaplarıdır.[10] Bu iki lakapla tanınmasının sebebi *Tuhfetü'l-Fukahâ* kitabının âlimler arasında büyük bir şöhret kazanması ve onun Semerkandî ismini taşıyan âlimlerle karıştırılmamasıdır.

Kaynaklarımızda Semerkandî'nin nerede ve ne zaman dünyaya geldiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Ancak onun hicrî 482 yılında vefat eden Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin öğrencisi olduğundan hareketle bir tahminde bulunacaksak Semerkandî'nin bu tarihten önce doğduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında, hocası Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin vefatı olan hicrî 493 senesinden önce doğduğu söylenebilir.

Semerkandî'nin vefatı konusunda da bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Muasırı olan es-Sem'ânî (h. 506-562) onun hicrî 539 senesinde Cemâziyelevvel ayının başında

---

[7] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/30,243; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 252,257; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 158; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/2.

[8] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/30,243; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 252,257; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 158.

[9] bkz. Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/1; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn* (Bağdât: Mektebetü'l- Müsennâ, 1941), 2/1916.

[10] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/270; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 1/89, 3/70; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 53, 158.

Buhâra'da vefat ettiğini ifade etmektedir.[11] *Tuhfetü'l-Fukahâ* eserinin muhakkiki Muhammed Zekî Abdülberr ve *Mîzânü'l-Usûl* isimli eserinin muhakkiki Abdulmelik es-Sa'di de es-Sem'ânî'nin görüşüne katılmaktadırlar.[12] Ancak es-Sa'di doğum yerinin Buhâra olduğu hususunda onlara katılmamaktadır. Çünkü ona göre es-Sem'ânî'nin kastettiği kişi Semerkandî'nin hocası olan Alâeddin el-Üsmendî'dir. Nitekim es-Sem'ânî söz konusu yerde Semerkandî'ye ait olmayan bazı sıfatlardan bahsetmektedir.[13] Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili ifade edilen diğer iki tarih ise hicrî 540[14] ve 538[15] seneleridir.

Birçok âlim Alâeddin Semerkandî ile onun muasırı olup aralarında isim benzerliği olan Alâeddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulhamîd b. el-Hüseyin el-Üsmendî'yi (h. 488-553) birbirine karıştırmaktadır. Bu âlim Semerkant'a bağlı bir köy olan Üsmend'e nispet edilip "Alâü'l-Âlim" diye meşhur olan bir zattır.[16] Söz konusu duruma şunları örnek olarak verebiliriz; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn* eserinde *Mîzânü'l-Usûl* isimli eserden bahsederken Semerkandî'nin hicrî 553 yılında vefat ettiğini ifade etmektedir.[17] Ancak bu tarih Semerkandî'nin değil el-Üsmendî'nin vefat tarihidir. İsmail Paşa da *Hediyyetü'l-Ârifîn* adlı eserinde Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-Fukahâ, Mîzânü'l-Usûl* ve *Şerhu't-Te'vîlât* eserlerini el-Üsmendî'ye nispet etmektedir.[18] Muhammed Zekî Abdülberr de *Tuhfetü'l-Fukahâ*'yı tahkik ettiği

---

[11] bkz. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Muʿcemi'l-Kebîr*, thk. Münîrâ Nâcî Sâlim (Bağdât: Riâsetü Dîvâni'l- Avkâf, 1975), 2/84-85.

[12] bkz. Muhammed Zekî Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m" (Dımaşk: Matbaatü Câmiati Dımaşk, 1958), 14; Abdülmelik es- Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m" (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1984), 12-13.

[13] bkz. Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 11.

[14] bkz. Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcemü'l-Matbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe* (Kahire: Matbaʿatü Serkîs, 1928), 2/1046; İsmail Paşa b. Muhammed Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn* (İstanbul-Beyrut: Maârif Vekâleti -Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/90.

[15] bkz. Carl Brockelman, Târîhü'l-Edebi'l-Arabî, çev. Abdulhalim en-Neccâr. vd (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 6/296.

[16] bkz. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân el-Muallimî, vd (Haydarâbâd - Hindistan: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1962), 1/246; Yâkūt el-Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/189; Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 243-244; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/167; Hayreddin ez- Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dârü'l- İlim li'l-Melâyîn, 2002), 6/187; İsmail Paşa b. Muhammed Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/175; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ- Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 10/130; Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1636, 1867, 2040; Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 13-16; Abdurrahmân el-Ferac, "Muhtelifu'r-Rivâye t.m" (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 25-28.

[17] bkz. Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1916.

[18] bkz. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/92.

eserinin mukaddimesinde aslında el-Üsmendî'ye ait olan *Şerhü Câmii'l-Kebîr* isimli eseri[19] Semerkandî'ye nispet etmektedir.[20] Aynı şekilde Alman müsteşrik Brockelmann da aslında el-Üsmendî'ye ait olan *Muhtelifü'r-Rivâye* isimli eseri[21] Semerkandî'ye nispet etmektedir.[22]

Mîzânü'l-Usûl'ün muhakkiki Abdulmelik es-Sa'dî bu eserin mukaddimesinde Semerkandî ile ilgili isim benzerliği sebebiyle âlimlerin yaptığı hataları saymaktadır.[23] Ancak bu hataları sayarken kendisi de aynı hataya düşmüştür. es-Sa'dî bu eserde Semerkandî'nin nesebini "Ahmed b. Ali el-İmâm Muzafferuddîn" şeklinde vermektedir. [24] Ancak verilen bu nesep, kendisinden yüz elli bir sene sonra vefat eden ve İbnü's-Sââtî (ö.694H) diye meşhur olan bir zata aittir.[25] es-Sa'dî'nin bu iki ismi birbirine karıştırmasının sebebi, Ahmed b. Ali'nin kendisinden *Mecmeu'l-Bahreyn* isimli kitabını okuduğu ve aynı zamanda bir fakîhe olan Fatıma isimli bir kızının olmasıdır.[26] Çünkü ilerleyen sayfalarda de değineceğimiz üzere Semerkandî'nin de kendisinden *Tuhfetü'l-Fukahâ* eserini aldığı ve aynı zamanda fakîhe olan Fatıma adında bir kızının olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. MEMLEKETİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

Alâeddin Semerkandî'ye dair teracîm ve tabakat kitaplarında yaptığımız araştırmalarda onu Semerkant şehri dışında başka bir bölgeye nispet eden bir bilgiye rastlamadık. Bu nedenle bu başlığımız altında Semerkandî'nin yaşadığı dönemdeki Semerkant şehri ve bu şehrin ilmî konumu ile ilgili bilgilere yer vereceğiz.

Semerkant, Mâverâünnehir şehirlerinden olup Soğd bölgesinin en büyük şehridir. Semerkant, Soğd nehrinin güney tarafında yer almaktadır. Soğd, Semerkant'tan Buhara'ya uzanan bir bölgeyi kapsayan, içinde bir nehrin aktığı nehrin

---

[19] bkz. Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/569; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/92; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn*, 10/130; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1.cilt, 3/61.
[20] bkz. Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m", 21.
[21] bkz. Ferac, "Muhtelifu'r-Rivâye t.m", 33-36.
[22] bkz. Brockelman, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, 6/297.
[23] bkz. Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 13-16.
[24] bkz. Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 8.
[25] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 1/81.
[26] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/227.

etrafında çok sık ağaç ve bahçelerin bulunduğu bir bölgedir. Ancak Semerkant şehri Soğd bölgesinin en büyük ve en önemli şehri olduğundan Soğd bölgesi Semerkant olarak da isimlendirilmektedir. Semerkant, dünyanın en güzel şehirlerinden biri olarak sayılmaktadır. Çünkü bu şehirde hemen hemen her evin ağaçla dolu bir bahçesi ve bahçenin içinde de akan bir suyu vardır. Bu yüzden şehre uzaktan bakan bir kişi ağaçlar ve bahçelerin bolluğundan evleri ilk bakışta fark edemeyebilir. Tabi bu bölgenin Semerkant dışında meşhur şehirleri de vardır. Bunların bir kısmı Kirmâniyye, Debûsiyye, eş-Şâş ve Nesef şehirleridir. Semerkant, çok geniş cadde, meydan, saray, hamam, han ve kervansaraylara ev sahipliği yapan bir şehirdir. Şehrin etrafını saran muhteşem bir kale ve surlar mevcuttur. Moğolların hicrî 616 yılındaki yağmalamasından önce, şehri saran kalede dört kapı bulunmaktaydı.[27]

Müslümanların Semerkant'ın fethi için ilk girişimleri hicrî 56 senesinde Muâviye b. Ebî Süfyân'ın döneminde Saîd b. Osmân b. Affan komutanlığında gerçekleşmiştir. Bu harekâtta Saîd b. Osmân b. Affan ordusuyla birlikte Soğd bölgesine kadar gelip, onlarla savaşmış, kaleyi muhasara altına almış ve onlarla sulh yaparak şehre girmiştir.[28] Ancak bir süre sonra Semerkant ehli anlaşmayı bozunca hicrî 87 yılında Kuteybe b. Müslîm el-Bâhilî komutanlığındaki ordu Mâverâünnehir'e kadar gelmiş ve bu bölgedeki şehirlerin çoğunu fethetmiştir. Hicrî 93 yılında ise Semerkant

---

[27] bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yusuf el- Hâdî (Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1996), 621-625; Muhammed eş-Şerîf el- İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâkı'l-Âfâk* (Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1409), 1/497-500; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 3/246-250, 409-410; Safiyyüddîn Abdü'l-Mü'min el-Bağdâdî İbn Abdülhak, *Merâsidül-Ittılâ' alâ Esmâil Emkine vel-Bikâ'* (Beyrut: Dârü'l- Cil, 1412), 2/842; Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el- Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* (Abû Dabî: el-Mecmau's-Sekafî, 1423), 3/164-167; Ahmed b. Ali Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/431.

[28] bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 1397), 224; Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 5/306; Ebü'l- Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Abdülkâdir Âtâ- Mustafa Âtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1992), 5/287; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 2/246-250; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 3/105; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmud Arnaût- Abdülkadir Arnaût (Dımaşk-Beyrut: Dâru ibni kesir, 1986), 1/257; Guy Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti'ş-Şarkiyye*, çev. Beşîr Fransis-Gorgis Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1985), 2/507-509.

şehrini kuşatmış ve büyük çatışmalardan sonra şehre girmiştir. Bu fetih sonrasında Semerkant ehli Müslüman olmuş ve onlarla yeniden sulh yapılmıştır.[29]

Fetihten sonra Semerkant, birbirinden farklı birçok İslâm ülkesinin hükümranlığı altında yaşamıştır. Hicrî 204-390 yıllarında Abbasilerin hükmü altındaki Samanoğulları, hicrî 390-482 yılları arasında Karahanlılar, hicrî 482'de ise bölgeyi Karahanlılar'dan alan Selçuklular şehre hükmetmişlerdir.[30]

Semerkant, hicrî üçüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar ilmî ve kültürel anlamda çok büyük ilerleme kaydetmiştir. Öyle ki Semerkant ve Buhârâ Mâverâünnehir'in en önemli iki ilim merkezi olmuşlardır. Bu nedenle çok farklı ilimlerden birçok âlim Semerkant şehrine nispet edilmiştir.[31] Hatta Necmuddîn en-Nesefî, (ö.537H) "*el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand*" isimli eserinde binden fazla Semerkantlı âlim hakkında bilgi vermektedir. Öte yandan Semerkant, kâğıt sanayisinin de en önemli merkezlerinden biri sayılmaktadır. Kâğıt sanayisinin daha hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren bu şehirden tüm İslâm âlemine yayıldığını söyleyebiliriz. Semerkant'ta bu derecede büyük bir merkezin olması ise bu şehrin insanlarının ilme, yazmaya ve öğrenmeye ne derecede ehemmiyet verdiklerini göstermesi bakımından önemlidir.[32] Alâeddin Semerkandî'nin yaşadığı dönemde Semerkant'ta Karahanlılar hüküm sürmekteydi. Karahanlılar, ilme ve âlimlere önem gösteren bir hükümdarlık olduğundan bu dönemde ilim ileri düzeyde bir gelişme göstermiştir. Hatta Karahanlıların yönetiminde olan bazı insanlar neredeyse Mâverâünnehir âlimlerinden fetva almadan idari bir karar almazlardı.[33]

Karahanlılar, hicrî 390 yılından 482 yılına kadar hiçbir devletin himayesi altında olmadan Semerkant'ta müstakil bir şekilde hüküm sürmüşlerdir. Ancak hicrî 474

---

[29] bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 305; Ahmed b. Yahya el- Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 406-407; İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 123-124; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 6/472-480; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 2/246-250; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 4/47-50; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü'l-Hicr, 2003), 12/441-442.

[30] bkz. İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 6/324, 7/512-514, 8/324-328; Hasan Ahmet Mahmud, *el-İslâm fî Asya el-Vustâ* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb,, 1973), 168,185,188; Suʿât Hâdî et-Tâî, *el-Karahâniyûn* (Dımaşk-Dubai: Dâru Safahât, 2016), 62-68, 118-120.

[31] bkz. Mahmud, *el-İslâm fî Asya el-Vustâ*, 70; Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 20-27.

[32] bkz. Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti'ş-Şarkiyye*, 508.

[33] bkz. Mahmud, *el-İslâm fî Asya el-Vustâ*, 185-187; Tâî, *el-Karahâniyûn*, 123-128.

yılında emir olan Ahmed b. Hızır zamanla halka zulmetmeye başlayınca bu zulmü gören Semerkantlı âlimler teker teker Selçuklu Sultanı Melikşâh'tan yardım istemişlerdir. Bu durumu gören Melikşâh hicrî 482 yılında ordusuyla Semerkant ve Buhârâ'yı ele geçirerek emir Ahmed b. Hızır'ı da esir olarak almıştır. Ancak Melikşâh hicrî 485 yılında emirliği yeniden Ahmed b. Hızır'a vermiştir.[34] Kendisine ikinci bir şans verilen Emir Ahmed b. Hızır yine ulemaya karşı düşmanlık etmeye başlayınca Semerkant fakih ve kadıları onun ölümü için fetva vermişlerdir. Bu fetva sonrasında hicrî 488 yılında mahkeme kurularak öldürülmüştür.[35] Burada Ahmed b. Hızır'ın ulemaya yaptığı zulme karşılık Melikşâh'ın kendisinden yardım isteyen ulemaya icabet etmesi ve ulemanın Emir Ahmed b. Hızır'ın katline fetva vererek uygulaması, Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir âlimlerinin siyasi otorite üzerindeki etkinliğini ortaya çıkarmaktadır.[36]

Karahanlılar, Selçukluların hükmü altında bir süre daha Mâverâünnehir'de hüküm sürmüştür. Ancak daha sonra Karahanlı emirleri arasında artan siyasi çekişmeler devletin gücünü zayıflatmıştır. Hicrî 536 senesinde Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer ve ordusu Karahıtaylar ile Semerkant'a yakın olan Katvân denen yerde karşılaşıp ağır bir yenilgiye uğramıştır. Buna rağmen Semerkant Karahıtaylar'ın hükmü altında Karahanlılar tarafından yönetilmiştir. Hicrî 604 yılında Harzemşahlar, Karahıtaylar'ın hükmüne son vermiş ve Mâverâünnehir'e egemen olmuşlardır. Hicrî 607 yılında ise Karahanlılar'ın hükmüne tamamen son vermişlerdir. [37]

Semerkant hicrî 616 yılında Moğolların saldırısına maruz kalmış, şehir talan edilip yağmalanmıştır. Bu yağmalamalar sonucunda şehir yerle bir edilmiştir. Hicrî sekizinci yüzyılda ise Timurlenk bu şehri yeniden imar etmiş, camiler inşa etmiş, şehri eski görkemine kavuşturarak kendi devletine başkent yapmıştır.[38] Bu tarihten sonra Müslümanların elinde sürekli el değiştiren bu şehir 1868 (h.1285) yılında Rusların egemenliğine girmiş, daha sonra 1918-1991 yılları arasında da komünist devrimi ile

---

[34] bkz. İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 8/324-328; Tâî, *el-Karahâniyûn*, 109-111.
[35] bkz. İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 8/389; Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-ʿİber ve Dîvânü'l-Mübtedeʾ ve'l-Haber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 4/518; Tâî, *el-Karahâniyûn*, 109-111.
[36] bkz. Tâî, *el-Karahâniyûn*, 111.
[37] bkz. İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 9/115-119, 10/252-259; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 4/521-522, 5/122-125; Tâî, *el-Karahâniyûn*, 113-119.
[38] bkz. Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti'ş-Şarkiyye*, 508.

Sovyetler Birliği'nin egemenliğine girmiştir. Günümüzde ise Özbekistan Cumhuriyeti'nin bir şehri olmuştur.[39]

1.3. HOCALARI

Alâeddin Semerkandî'nin ilim hayatında birçok hocadan ders aldığı muhakkaktır. Kaynaklarda onun hocaları ile ilgili olarak sadece Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin isimleri geçmektedir. Ancak Semerkandî *Mîzânü'l-Usûl* isimli eserinde kendisinin Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'ye de öğrencilik yaptığını söylemektedir. Bu nedenle biz burada bu üç hocası ile ilgili bilgileri vermekle yetineceğiz.

1. 3. 1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî

Tam adı Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî'dir. Doğum tarihi hicrî 418 olduğu söylense de râcih olan görüşe göre hicrî 438 senesinde dünyaya gelmiştir. Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö.333H) sonra bu mezhebin en önemli âlimlerinden biri olarak sayılmaktadır. Nispet edildiği Nesef şehri Mâverâünnehir bölgesinin bir şehri olup günümüzde Özbekistan sınırları içindeki Karşi şehridir. Bazen dedesi olan Mekhûl'a nispetle el-Mekhûlî olarak da tanınan Nesefî, Semerkant ve Buhârâ'da yaşamış, ilk öğrenimini de ilim geleneğine sahip olan kendi ailesinden almıştır. En meşhur öğrencileri arasında Alâeddin es-Semerkandî ve Necmeddin en-Nesefî'yi (ö.537H) sayabiliriz. Nesefî'nin telif ettiği kitapları arasında Mâtürîdî mezhebinin Kelâm ilmindeki ana kaynaklarından sayılan *Tabsiratü'l-Edille* kitabı en önemli eseridir. Onun ayrıca *et-Temhîd li Kavâidi'd-Tevhîd* ve *Bahrü'l-Kelâm* isimli kitapları da vardır. Nesefi hicrî 508 yılında yetmiş yaşındayken vefat etmiştir.[40] Alâeddin es-Semerkandî *Şerhu't-Te'vîlât* isimli kitabının mukaddimesinde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* kitabını Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de okuduğunu söylemektedir. Nesefî'nin bu kitap

---

[39] bkz. Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/481-484.

[40] bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm*, thk. Beşşâr Avvâd Maʻrûf (Beyrut: Dârü'l- Garbi'l-İslâmî, 2003), 11/119; Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/189; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 308; Ahmed Taşköprizâde, *Tabakât-ül-Fukahâ*, thk. Ahmed Neyle (Musul: Matbaatü'z- Zehrâ, 1961), 85; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/363; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 216; Serkîs, *Muʿcemü'l-Matbûʿât*, 2/1854; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/487; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn*, 13/66; Muhammed Enver Hâmid Îsâ, "Tabsıratü'l-Edille t.m" (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 11-16.

üzerinde bir şerh ve talik çalışması bulunmaktaydı. Alâeddin es-Semerkandî de hocasının yaptığı bu şerh ve talikleri sınıflandırmış, mübhem olan yerlerini açıklamış ve kendisi de bazı bilgiler ekleyerek *Şerhu't-Te'vîlât* isimli kitabını ortaya koymuştur.[41]

1. 3. 2. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdulkerîm b. Musa b. İsa b. Mücahid en-Nesefî'dir. Meşhur olan lakapları arasında "Kâdîyü's-Sadr" veya "Sadru'l-İslâm" lakapları sayılabilir. Buhârâ yolunda bulunan Pezde kalesine nispetle Pezdevî diye anılmaktadır.[42] Pezdevî, Semerkant'ta kadılık görevi yapan usûl ve füru' âlimi bir zattır. Pezdevî, kadı olmadan önce Buhârâ'da ders vermiştir. Ondan ders alan meşhur öğrencileri arasında şunları sayabiliriz; kendi oğlu Ebü'l-Meâlî Ahmed (ö.542H), Alâeddin es-Semerkandî ve Necmeddin Ömer en-Nesefî'yi (ö.537H) sayabiliriz. Kendisine Ebü'l-Yüsr denmesinin sebebi ise telif ettiği kitaplarda dilinin sadeliği ve kitaplarının anlaşılmasının kolay olmasıdır. Kaynaklarımızda kendisinin birçok kitap telif ettiği geçmektedir. *el-Mebsût* kitabı bunlardan bir tanesidir. Ancak biz kaynaklarımızda böyle bir kitaba rastlayamadık. Bunun dışında 2003 yılında Mısır'da Hans Peter Linss tarafından tahkik edilen *Usûlü'd-din* isimli bir eser Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye nispet edilmiştir. el-Pezdevî hicrî 421 yılında dünyaya gelmiş ve hicrî 493 yılında ise vefat etmiştir.[43]

1. 3. 3. Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî

Tam adı Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdulkerîm b. Musa b. İsa b. Mücahid'dir. Meşhur olan lakapları arasında "Fahrü'l-İslâm" veya "Ebü'l-'Usr" sayılabilir. O, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin büyük kardeşidir. Kendisine Ebü'l-'Usr denmesinin sebebi ise telif ettiği kitaplarının dilinin ağır ve ibarelerinin girift olmasıdır. el-Pezdevî, Mâverâünnehir'de yetişen meşhur Hanefî usûlcülerindendir.

---

[41] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.

[42] bkz. Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 1/409.

[43] bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/202; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1985), 19/49; Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/270,376; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 275; Ahmed Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/165; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/234; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 188; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 7/22; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/77; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn*, 11/210.

Hayatı Semerkant'ta ders okutmakla geçmiştir. Kendisine birçok kitap nispet edilmesine karşın meşhur olan kitapları şunlardır; *Usûlü'l-Pezdevî* diye meşhur olan *Kenzü'l-Vüsûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl* ve eş-Şeybânî'nin eseri üzerine yaptığı *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr* şerhi meşhur eserlerindendir. el-Pezdevî hicrî 400 yılında dünyaya gelmiş ve hicrî 482 yılında vefat edip Semerkant'ta defnedilmiştir.[44] Terâcim eserlerinde her ne kadar Alâeddin Semerkandî'nin hocaları arasında sayılamasa da Semerkandî'nin kendisi *Mîzânü'l-Usûl* isimli eserinde el-Pezdevî'ye öğrenci olmakla ondan istifade ettiğini ifade etmektedir. Bu eserde ondan bahsederken de şöyle demektedir: "Hocam, şeyh, imamü'z-zâhid, Ali b. Muhammed el-Pezdevî Allah ona rahmet etsin".[45]

1.4. ÖĞRENCİLERİ

Kaynaklarımızda Alâeddin Semerkandî'nin meşhur üç öğrencisinin bilgisi verilmektedir. Biz de burada her üçü hakkında bilgi vereceğiz.

1. 4. 1. Fâtıma es-Semerkandiyye

Alâeddin Semerkandî'nin kızı olan Fâtıma es-Semerkandiyye babasının yanında yetişip fıkıh dersleri almış ve babasının *Tuhfetü'l-Fukahâ* isimli eserini ezberlemiştir. Babasından aldığı ilimle birlikte kendisine "âlime" ve "fakihe" gibi lakaplar verilmiştir. Fâtıma, çok güzel olması sebebiyle kendisine birçok hükümdar talip olmuş ancak Semerkandî kızını onlara vermemiştir. Kızını *Tuhfetü'l-Fukahâ* isimli eserine şerh yazan çalışkan ve hırslı talebesi Kâsânî ile evlendirmiştir. Kâsânî'nin *Tuhfetü'l-Fukahâ*'ya yazdığı şerh de bu evliliğin mehri olarak belirlenmiştir. Fâtıma, özellikle Hanefî fıkhına çok hâkim olan birisidir. Kocası Kâsânî bir konuda yanlış fetva verse onu uyarır ve düzeltirdi. Kocası da onun ilmine güvenir ve kendisine ihtiram gösterirdi. Bekârken bir fetva verilince babasıyla birlikte fetvanın altında imzası olurdu. Evlendikten sonra ise fetvanın altına kocasının imzası da eklenmiş ve beraber fetva

---

[44] bkz. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en- Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* (Suudi Arabîstan: Mektebetü'I-Kevser, 1991), 415-416; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/201; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 1/409; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/602; Salâhuddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el- Arnaût -Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 21/283; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/328-29; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/693.

[45] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik es-Sa'dî (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1984), 578. bkz. Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m", 18; Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 38.

vermişlerdir. Fâtıma es-Semerkandiyye'nin ne zaman doğduğu ve ne zaman vefat ettiği konusunda kaynaklarımızda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak kocasından önce vefat edip Halep'te defnedildiği kaynaklarımızda geçmektedir.[46]

1. 4. 2. Kâsânî

Tam ismi Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî'dir. Nispet edildiği Kâsân şehri günümüzde Semerkant'ın güneybatısında olup Özbekistan sınırları içindedir. Kâsânî, küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiş ve Buhârâ'da ilim okumaya başlamıştır. Ancak bir müddet sonra hocası Alâeddin Semerkandî'nin yanına gidip *Tuhfetü'l-Fukahâ* ve *Şerhu't-Te'vîlât* gibi hocasının eserlerini kendisinin yanında okumuştur. Kâsânî, usûl ve füru' ilimlerinde derinleşmiş ve hocasının *Tuhfetü'l-Fukahâ* eserine *Bedâ'iu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* isimli bir şerh yazmıştır. Bu şerhi üzerine daha önce de değindiğimiz gibi hocası, kendisini kızı Fâtıma ile evlendirmiştir. Söz konusu evlilik hakkında o zamanın âlimleri şöyle demişlerdir: "Hocasının *Tuhfe*'sini şerhetti, kızıyla evlendi." Kâsânî, Fâtıma ile evlendikten sonra onun ilmî birikimi sebebiyle ona hürmet etmiş ve fetva verirken de onun görüşüne müracaat etmiştir. Kâsânî'nin *es-Sultânü'l-Mübîn fî Usûli'd-din* ve *el-Mu'temed fi'l-Mu'tekad* gibi telif ettiği birçok eseri vardır. Kâsânî hayatının son yıllarında Halep ve Dımaşk'e yerleşmiş ve burada tedrisata devam etmiştir. Halep'te çok itibar edilen bir âlim olmuş öyle ki kendisine "Melikü'l-Ulemâ" denilmiştir. Kendisinden önce vefat eden eşi Fâtıma'nın kabrini her zaman ziyaret etmiş ve ölünce de onun yakınında bir yere defnedilmiştir.[47]

1. 4. 3. Ziyâuddîn el-Bendenîcî (et-Tersûhî)

---

[46] bkz. Kemâlüddîn Ömer İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîḫi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 10/4347-4354; Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/278; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 328; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 1/89; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 53, 158; Serkîs, *Muʿcemü'l-Matbûʿât*, 1/1047, 1540.

[47] bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 10/4347-4354; Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/244-246; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 327-329; Taşköprizâde, *Tabakât-ül-Fukahâ*, 102-103; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 1/89; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 53; Serkîs, *Muʿcemü'l-Matbûʿât*, 1/1540; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 2/70.

Tam adı Muhammed b. el-Hüseyin b. Nâsır b. Abdülaziz'dir. Meşhur olan lakabı ise Ziyâuddîn'dir.[48] Kaynaklarımız kendisinin nispet edildiği Tersûh ya da Bendenîc'in, Fergâna şehirlerinden biri olduğunu söyleseler de biz Fergâna'da böyle bir şehir ismine rastlayamadık. Tek rastladığımız şey Tersûh'un, Irak'ta Bendenîc şehrine bağlı bir köy olduğu ve günümüzde de Mendelî diye bilindiğidir.[49] el-Bendenîcî'nin hayatı hakkında bilgi çok azdır. Bildiğimiz şey onun, hocası Alâeddin Semerkandî'nin yanında fıkıh dersleri aldığı ve *Tuhfetü'l-Fukahâ* isimli eserini rivayet ettiğidir. Ayrıca o, Hanefî fıkhında *el-Hidâye* isimli kitabın sahibi Burhanuddin el-Mergînânî'nin de (ö.594H) hocasıdır. Kaynaklarımızda kendisinin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[50]

1.5. İLMÎ VE AHLAKÎ KİŞİLİĞİ

Birçok hükümdarın talip olduğu kızını onlara vermeyip kendi yanındaki fakir bir talebeye vermesi onun ne kadar mütevâzı ve ne kadar zâhid biri olduğunu göstermektedir. Çünkü o, bu tercihiyle dünya malının çokluğuna tamah etmeyip zühd hayatını seçmiştir.

Semerkandî'nin telif ettiği kitapları inceleyenler onun kelâm, fıkıh, usûlü fıkıh, mantık ve Arapça gibi birbirinden farklı birçok ilme vakıf olduğunu göreceklerdir. Semerkandî insanların sıkıntılı durumlarında sorunlarının çözümü için sürekli kendisine başvurulan kimselerdendi. O fetva verirken kendi başına hareket etmez hem kızı Fâtıma hem de damadı Kâsânî'nin görüşünü alırdı. Bu da onun ne kadar mütevâzı olduğunu gösteren başka bir örnektir.

Semerkandî kendi zamanında ve sonrasında yaşayan birçok âlimin güvenini kazanmayı başarmıştır. Bu âlimler ondan bahsederken birbirinden farklı lakaplar kullanmışlardır. Bunlar arasında imâm, rüknü'l-eimme, üstâz, büyük şeyh, Hanefî

---

[48] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/51; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 166.
[49] bkz. Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 1/499, 2/22; Beşir Yusuf Fransis, *Mevsuatü'l-Müdüni ve-l Mavâki fil Irâk* (Londra: E-Kutub, 2017), 2/1014-1015.
[50] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/51; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 166.

usûlcüsü, zâhid, sünnetin vâris ve murisi, ehl-i sünnetin reisi ve kıymeti büyük olan şeyh gibi lakapları sayabiliriz.[51]

1.6. ESERLERİ

Semerkandî, her ne kadar bize ulaşmasa da arkasında birçok eser bırakmıştır. Biz burada bize ulaşan *Tuhfetü'l-Fukahâ, Mîzânü'l-Usûl* ve *Şerhu't-Te'vîlât* kitaplarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

1.6.1. Tuhfetü'l-Fukahâ

Bu eser Semerkandî'nin "Sâhibu Tuhfe" diye bilindiği kitabıdır.[52] Daha önce de değindiğimiz gibi Semerkandî'nin kızı Fâtıma bu eserini ezberlemiş, damadı Kâsânî de bu eseri hocasından okuduktan sonra şerh etmiş ve bu şerh Semerkandî'nin kızı Fâtıma'nın mehri sayılmıştı. *Tuhfetü'l-Fukahâ* eseri Hanefî fıkıh kitaplarının ana kaynaklarından biri olarak sayılmaktadır. Bu eser ne uzun ne de kısa olup taksim, tertip ve düzeniyle diğer kitaplardan ayrılmaktadır. Semerkandî bu eserini *Muhtasaru'l-Kudûri*'ye bir şerh olarak yazmıştır.[53] O, Kudûri'nin (ö.428H) metni ile kendi açıklamalarını mezcedip eseri kendi üslubuyla yazmıştır. Böylece kitabı okuyan kişi metin ve şerh şeklinde iki kitabı değil de tek bir kitabı okumuş gibi olmaktadır.

Tuhfetü'l-Fukahâ'nın ilk baskısı Muhammed Zekî Abdülberr'in tahkikiyle 1958 yılında Câmiatü Dımaşk'te üç cüz şeklinde neşredilmiştir. Öğrencisi Kâsânî'nin (ö.587H) yazdığı *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâ'i* isimli şerh Tuhfetü'l-Fukahâ'nın en önemli şerhleri arasında sayılmaktadır.[54]

1. 6. 2. Mîzânü'l-Usûl Fî Netâci'l-Ukûl

---

[51] bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/2, 2/88; Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/371, 2/1916; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 158; Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m", 12-13; Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 10.

[52] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/52, 244, 270; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 252; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2/247-248; Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 1/89, 3/70; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 53, 158, 188; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/317; Brockelman, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, 6/296.

[53] bkz. Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 1/5.

[54] bkz. Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m", 22-25.

Müellif bu kitabın başında kitabı kendisine nispet ederek "*İmâm Alâeddin Şemsünnazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî şöyle diyor*" şeklinde başlamaktadır.[55] Ayrıca bu eser kaynaklarımızda Semerkandî'ye nispet edilen kitaplarından bir tanesidir.[56] Semerkandî bu eserin mukaddimesinde kitabının yine aynı isimde olan başka bir kitabının ihtisarı olduğunu ifade etmektedir.[57] Mîzânü'l-Usûl eseri Hanefî usûlü ana kaynaklarından olup üslubunun güzelliği ve mütekellimûn metodu ile fukahâ metodunu mezcetmesi gibi özellikleri ile öne çıkarak âlimlerin takdirini kazanmıştır.[58] *Mîzânü'l-Usûl* ilk defa 1984 yılında Abdulmelik es-Sa'di ve Muhammed Zekî Abdülberr'in iki ayrı tahkik çalışması ile neşredilmiştir. Ancak her ikisinin mukaddimelerinden anlaşılan birbirlerinden habersiz bir şekilde neşrettikleridir.

1. 6. 3. Şerhu't-Te'vîlât

Bu çalışmamız, Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât* eseriyle ilgili olduğundan esere ilerde müstakil bir şekilde değineceğiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Semerkandî'ye nispeti kesin olan üç eseri vardır. Bunlardan ikisi basılmış, diğeri ise şu an üzerinde çalıştığımız *Şerhu't-Te'vîlât* eseridir. Bunların dışında Semerkandî'ye nispet edilen eserler de vardır. Semerkandî'nin, *Mîzânü'l-Usûl* eserini başka bir kitabından ihtisar ederek oluşturduğunu ifade etmiştik.[59] Ancak kaynaklarımızda kendisinden ihtisar ettiği bu esere rastlayamadık. Semerkandî başka bir yerde Debûsî'nin (ö.430H) *Takvîmü'l-Edille* eserine bir şerh yazdığını ve bu eserin basılması konusunda kararlı olduğunu söyler.[60] Ancak kaynaklarımızda bu esere de rastlayamadık. Bazı terâcim kitapları Hanefî fıkıh usûlünde yazılmış *el-Lübâb*[61] ve *Îdâhu'l-Kavâid*[62] isimli iki kitabı da

---

[55] bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1.
[56] bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü`l-Mudıyye*, 2/30; Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1916; Brockelman, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, 6/296; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn*, 8/267.
[57] bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 5-7.
[58] bkz. Sa'dî, "Mîzânü'l-Usûl t.m", 67-69.
[59] bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 5-7.
[60] bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 110.
[61] bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 252; Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1542; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/90.
[62] bkz. Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/209; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/90; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-'Alem* (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001), 4/2555.

Semerkandî'ye nispet etmektedir. Ancak bu nispetin doğruluğunu tespit edemediğimiz gibi kaynaklarımızda da bu iki esere rastlayamadık. Ayrıca bazen isim benzerliğinden dolayı da yanlışlıkla bazı kitaplar kendisine nispet edilmiştir. Örneğin daha önce de değindiğimiz gibi el-Üsmendî'ye ait olan *Şerhü Câmiu'l-Kebîr ve Muhtelifü'r-Rivâye* isimli eserler isim benzerliğinden dolayı yanlışlıkla Semerkandî'ye nispet edilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU'T-TE'VÎLÂT'IN TANITIMI

Bu başlığımız altında Alâeddin Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât* isimli eserini, ismi, müellifine nispeti, telif sebebi, eserdeki metodu ve eserin bir kısmını tahkik ederken fark ettiğimiz öne çıkan özellikleri gibi konuları ele almaya çalışacağız.

2.1. KİTABIN İSMİ

Şerhu't-Te'vîlât'ın tahkik ettiğimiz bölümünde Semerkandî'nin bu eseri için herhangi bir isimlendirme yapmadığını görmekteyiz. Ancak herhangi bir isimlendirme yapmasa da kitabın mukaddimesinde bu eserinin Mâtûridî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin bir şerhi olduğunu ifade etmektedir.[63] Kitabın bazı nüshalarının sonunda isminin *Şerhu't-Te'vîlât* olduğu,[64] bir kısmında ise esere bu ismi verenin Semerkandî'nin bizzat kendisi olduğu ifade edilmektedir.[65] Ayrıca Semerkandî'nin hayatını ve eserlerini ele alan terâcim kitapları da söz konusu kitabı kendisine *Şerhu't-Te'vîlât* ismiyle nispet etmektedirler.[66]

Ayrıca birçok alim, kendi eserinde Semerkandî'nin bu kitabından nakilde bulunurken *Şerhu't-Te'vîlât* ismiyle nakilde bulunmuştur. Bu alimler ve eserlerine Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö.710H) *Medârikü't-Tenzîl*'i, Alâeddin el-Buhârî'nin (ö.730H) *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'si, Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin (ö.1069H) *Tefsîrü'l-Beyzâvî*'ye yaptığı haşiyesi, meşhur Hanefî fakihi İbni Âbidîn'in (ö.1252H) *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*'ını örnek olarak verebiliriz.

2.2. KİTABIN MÜELLİFE NİSPETİ

Şerhu't-Te'vîlât'ın mukaddimesinin başında kitabın Alâeddin Semerkandî'ye ait olduğu açıkça ifade edilmiştir. Çünkü kitap şöyle başlamaktadır: "*İmâm, zâhid, üstâz,*

---

[63] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.
[64] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hamidiye, 176), 879/b; a.mlf., *a.esr* (Mekke: Harem-i Mekkî Ktp, 530), 520; a.mlf., *a.esr* (İstanbul: Millet Genel Ktp, Carullah, 530), 336/b; a.mlf., *a.esr* (Esad Efendi, 48), 387/a.
[65] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Hamidiye, 176), 879/b.
[66] bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 10/4347; Brockelman, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, 6/297; Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi*, 4/2555.

Alâeddin, Şemsünnazar, reîsü ehli's-sünneti ve'l-cemâa, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî şöyle diyor; Mâtûridînin Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eseri…" Semerkandî, mukaddimesinde de bu eseri, hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den (ö.508H) okuduğunu söylemektedir. Ancak Alâeddin es-Semerkandî, hocasının yaptığı bu esere eklediği şerh ve talikleri sınıflandırmış, mübhem olan yerlerini açıklamış ve kendisi de bazı bilgiler ekleyerek *Şerhu't-Te'vîlât* isimli kitabını hazırlamıştır. Semerkandî bu eserini her ne kadar hocasından okumuş olsa da kendisine nispet etmesinin sebebi kitabın ibaresinde, üslubunda ve tertibinde yaptığı özgün değişikliklerdir.[67]

Şerhu't-Te'vîlât'ın birçok nüshasında[68] eser Alâeddin Semerkandî'ye, bir nüshasında ise hem Semerkandî'ye hem de Mâtürîdî'ye birlikte nispet edilmiştir.[69] Ancak *Şerhu't-Te'vîlât*, Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*ını esas alan ve onun üzerine yapılan bir şerh olduğundan büyük ihtimalle söz konusu nüshanın sahibi, eseri her ikisine de nispet etmiştir.

İbnü'l-Adîm (ö.660H), Alman müsteşrik Brockelmann ve Ali Rıza Karabulut gibi bir kısım teracîm kitaplarının müellifleri de *Şerhu't-Te'vîlât* eserini Alâaddîn es-Semerkandî'ye nispet etmişlerdir.[70] Bu kitabı el-Üsmendî'ye nispet edenler ise hata etmiştir. Bu hata, daha önce de müellifin ismi konusunda değindiğimiz üzere iki isim arasındaki benzerlikten kaynaklanmıştır.

2.3. KİTABIN TELİF SEBEBİ VE KAYNAKLARI

Semerkandî, bu kitabın telif amacını eserin mukaddimesinde açıklamaktadır. Buna göre Semerkandî, hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerine yaptığı yorumlara çok önem vermiş ve bunların yazıya dökülmemesi halinde kaybolup gideceğinden çok korkmuştur. İşte bu sebeple hocasının bu önemli notlarını bir araya getirip tasnif etmiş ve kendisi de bazı notlar ekleyerek bu eserini meydana

---

[67] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.
[68] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Hamidiye, 176), 879/b; a.mlf., *a.esr* (Carullah, 530), 336/b..
[69] bkz. Semerkandî, Şerhu't-Te'vîlât (Hamidiye, 176), 879/b.
[70] bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 10/4347; Brockelman, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, 6/296; Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi*, 4/2555; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41.

getirmiştir.[71] Ayrıca Semerkandî'nin sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla hocası, *Te'vîlât'a* yaptığı şerhi yazdırmamış sadece şifahi yolla öğrencilerine okutmuştur.

Şerhu't-Te'vîlât'ın iki tane ana kaynağı vardır. Bir tanesi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333H) *Te'vîlât'ı*, diğeri ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508H) öğrencisi Semerkandî'ye şifahi olarak okuttuğu *Te'vîlât'*ın şerhidir. Nitekim Semerkandî *Şerhu't-Te'vîlât'*ın mukaddimesinde *Te'vîlât'ı,* hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den okuduğunu ve hocasının yaptığı şerhi düzenleyip bazı eklemeler yaparak bu eseri oluşturduğunu aktarmaktadır.[72]

2.4. KİTABIN ÖZELLİKLERİ VE METODU

Çalışmamızı yaptığımız kitabın bu bölümüne bakarak bu eserle *Te'vîlât'ı* karşılaştırdığımızda, Semerkandî'nin genel olarak Mâtürîdî'nin (ö.333H) metot ve üslubunu takip ettiğini görürüz. Ancak Semerkandî'nin eserin de öne çıkan bazı özellikleri bulunmaktadır.

Şerhu't-Te'vîlât, Fatiha suresinden Nâs suresine kadar mushaf tertibine uygun olarak sıralanmış en büyük tefsirlerden bir tanesidir. Alâeddin Semerkandî, eserinin başında Kur'ân-ı Kerîm'i rey ile tefsir etmenin hükmü ve tefsir ile tevil arasındaki farkı açıklayarak Fatiha suresinin tefsirine başlamaktadır. Semerkandî, Mâtürîdî'nin uyguladığı metodu aynı şekilde devam ettirmiştir. Öyle ki bir ayetin tefsirine başlarken "وقوله تعالى" diyerek başlar, daha sonra söz konusu ayetle ilgili farklı görüşlere yer verir, bazen bu görüşleri yorumlar, bazen de tenkit eder ve en sonunda bir görüşü tercih edip onunla amel eder.

Semerkandî *Tuhfetü'l-Fukahâ* eserini, Kudûri'nin (ö.428H) lafızları ile kendi lafızlarını mezcedip kendi üslubuyla yazdığı gibi.[73] *Şerhu't-Te'vîlât*'ta da aynı metodu metin ve şerhi iç içe olduğu bir eser meydana getirmiştir. Bu sebeple *Şerhu't-Te'vîlât* bir metin ve şerh şeklinde iki kitap değil de tek bir kitap olarak sayılmıştır.

---

[71] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.
[72] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.
[73] bkz. Abdülber, "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m", 22-25.

Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât*'ta bir ayetin tefsirini yaparken genellikle Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yoluna gitmiştir. Çünkü bir ayetin tefsirinde onunla ilgili olabilecek bütün ayetleri zikreder, ayetle olan bağlantılarını söyleyip bir sonuca varır. Ancak Semerkandî bunlarla yetinmeyip Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen hadislere, Sahâbe ve Tâbiûn sözlerine de müracaat etmiştir. Bunu yaparken ve genellikle hadisi lafzıyla değil de manasıyla rivayet yoluna gitmiş ve bir ayeti tefsir ederken kullandığı rivayetleri sıhhat derecesine göre birbirinden ayırmadığından tenkit edilmiştir. Ancak bütün bunlarla birlikte başta sebeb-i nüzûl rivayetleri olmak üzere eserinde çok az rivayete yer vermiştir. Rivayetlere çok az değinmesinin sebebi ise bu tefsirin öncelikle bir rey ağırlıklı bir tefsir olmasıdır. *Şerhu't-Te'vîlât* eseri her ne kadar çok yönlü bir tefsir olsa da özellikle Mâtürîdî mezhebinin kelâma dair görüşlerini ve delillerini zikretmeye önem vermektedir. Semerkandî, bu eserinde başta Mutezile olmak üzere farklı mezheplere ait görüşlere de yer vermektedir. Semerkandî saydığımız bütün bu özelliklerde Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*taki üslubunu devam ettirmiştir.

Semerkandî'nin eserinin Mâtürîdî'nin eserinden ayrıldığı noktalar da vardır. Örneğin Semerkandî, Mâtürîdî'nin Eşarî mezhebi gibi zikretmediği bazı mezheplerin görüşlerini de ele almaktadır. Ayrıca Semerkandî, Mâtürîdî'nin bize ulaşan eserlerinde kavram olarak kullanmadığı "ehli sünnet ve'l-cemaat" gibi bazı kelâmî kavramları da kullanmaktadır. Çünkü "ehli sünnet ve'l-cemaat" kavramının kullanımı Mâtürîdî'nin yaşadığı asırdan sonra yaygınlaşmaya başlamıştır.[74]

Şerhu't-Te'vîlât, içerisinde birçok ilim ihtiva etmektedir. Bunlara, lügat ilmi, nahiv, sarf, irâb, meânî, beyan, bedî ve şiir gibi ilimleri örnek olarak verebiliriz. Bütün bunlara ek olarak özellikle uygulanmasıyla ayetlerin manasının değiştiği kıraat farklılıklarına ve usûl ile fürua dair meselelere de değinmektedir.

Şerhu't-Te'vîlât ile *Te'vîlât'*ı karşılaştırdığımızda *Şerhu't-Te'vîlât*'ın ibaresinin daha kolay ve anlaşılır olduğunu görmekteyiz. Semerkandî, çoğu zaman Mâtürîdî'nin kapalı olarak anlattığı veya mücmel olarak zikrettiği yerleri açıklığa kavuşturmuştur. Semerkandî *Şerhu't-Te'vîlât*'ın mukaddimesinde de *Te'vîlât'*ın bazı ibarelerinin

[74] bkz. Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 27.

kapalı ve zor olduğunu, bu ibareleri anlayabilmek için de ciddi bir usûli tevhid, usûli fıkıh ve lügat bilgisine sahip olunması gerektiğini ifade eder. İşte bu sebeple Semerkandî bu esere herkesin anlayabileceği, dili sade, gereksiz yere sözün uzatılmadığı kısa ve öz bir şerh yazmıştır.[75] Semerkandî *Şerhu't-Te'vîlât*'ta kendisi için belirtmiş olduğu metoda fiilen uymuştur. Örneğin Mâtürîdî bazen bir sorunu zikretmeden çözümünü vermiş veya bir soruyu zikretmeden o sorunun cevabını kısaca açıklamıştır. Semerkandî ise böyle yerlerde zikredilmeyen sorunu açıklamış, kısaca cevapladığı yerleri de anlaşılır bir üslupla izah etmiştir. Nitekim Semerkandî, eseri şerh ederken *Te'vîlât*'ın metnine katı bir şeklide bağlı kalmamış, yeri geldiğinde nakillerinde değişiklikler yapmış, yeri geldiğinde de kendi yaptığı şerh ile metni birbirinin içine mezcetmiştir. Semerkandî bu üslubunu eserinin tamamında sürdürmeye çalışmıştır.

Şerhu't-Te'vîlât'ın bir kısmını tahkik ettiğimiz bu çalışmamızda karşılaştığımız en büyük sorunlardan bir tanesi Semerkandî'nin yaptığı nakillerdir. Çünkü o, bir nakle başlarken "قال" diye başlamış, nerede bu naklin bittiğini belirtmemiş ve metnin içine yansıttığı kendi yorumlarını da izah etmemiştir. Bütün bunlarla birlikte birçok görüşü "قيل" veya "قال بعضهم" şeklinde nakletmekte ancak bu görüşlerin kimlere ait olduğunu söylememektedir. Aslında tenkit edilen şeylerin tamamı, Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*ında da aynı şekilde yer almaktadır.

2.5. KAYNAK OLARAK KULLANILDIĞI ESERLER

Şerhu't-Te'vîlât'ın öne çıkan birçok özelliği bulunmaktadır. Malum olduğu üzere, bir kitabın ehemmiyeti başka kitaplara kaynaklık edip etmediğinden de anlaşılmaktadır. İşte *Şerhu't-Te'vîlât* da birçok müellifin kitabında kendisinden nakillerde bulunduğu ve delil olarak gösterdiği bir kitaptır. Biz de bu müellifler ve eserlerin bir kısmını burada zikretmek istiyoruz. Bunlar; Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö.710H) *Medârikü't-Tenzîl*'i, Alâeddin el-Buhârî'nin (ö.730H) *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'si, Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (ö.710H) *el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'si, Bedruddîn el-Âynî'nin (ö.855H) *el-Binâye Şerhi'l-Hidâye'si*, Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin (ö.1069H) *Tefsîrü'l-Beyzâvî*'ye yaptığı haşiyesi, meşhur Hanefî fakihi

[75] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Esad Efendi, 48), 2/a.

İbni Âbidîn'in (ö.1252H) *Reddü'l-Muhtâr Alâ Dürri'l-Muhtâr*'ı ve bunların dışındaki birçok eser bunlara örnek olarak gösterilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU'T-TE'VÎLÂT'IN YAZMA NÜSHALARI VE TAHKİK METODU

Bilindiği üzere *Şerhu't-Te'vîlât*'ın matbu nüshası bulunmamaktadır. Biz bu bölümümüzde *Şerhu't-Te'vîlât*'ın mahtut şeklindeki nüshalarının özelliklerini ve ulaşabildiğimiz nüshaların değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Daha sonra ise esas aldığımız iki nüshanın tahkiki konusundaki metodumuzu ele alıp açıklayacağız.

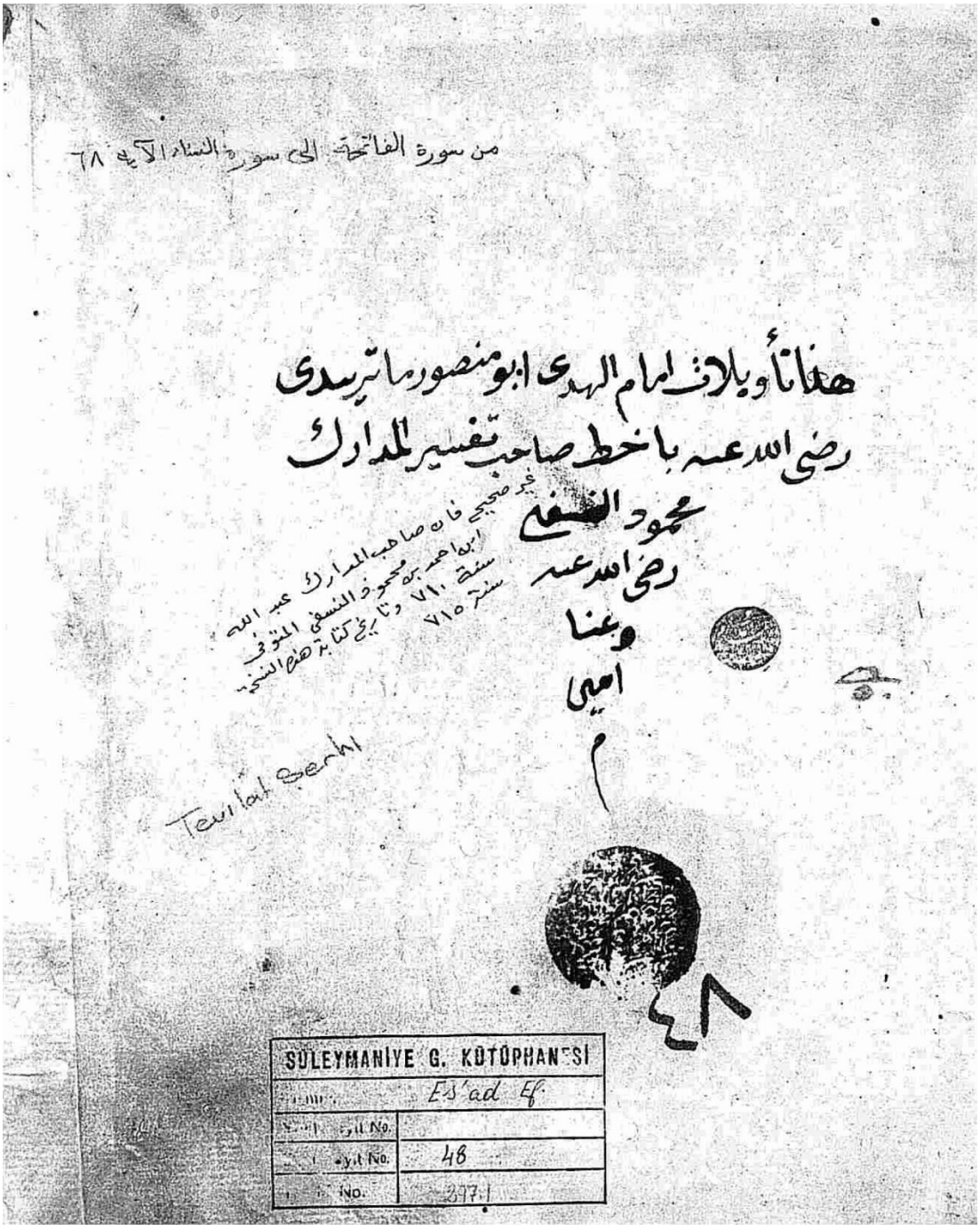
3.1. *ŞERHU'T-TE'VÎLÂT*'IN YAZMA NÜSHALARI

Ulaşabildiğimiz kadar ile dünya kütüphanelerinde *Şerhu't-Te'vîlât*'ın dokuz tane yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan altı tanesi Türkiye'deki kütüphanelerde diğer üçü ise Türkiye dışındaki kütüphanelerde yer almaktadır. Bu nüshaların bir kısmı tamamlanmış bir kısmı ise yarım kalmış ya da kaybolmuştur. Biz bu nüshaların sadece beş tanesine ulaşabildik. Bu bölümde ilk olarak ulaşabildiğimiz bu nüshaların özelliklerine ve bibliyografik bilgilerine değindikten sonra ulaşamadığımız diğer nüshalar hakkında da kısaca bilgiler vereceğiz.

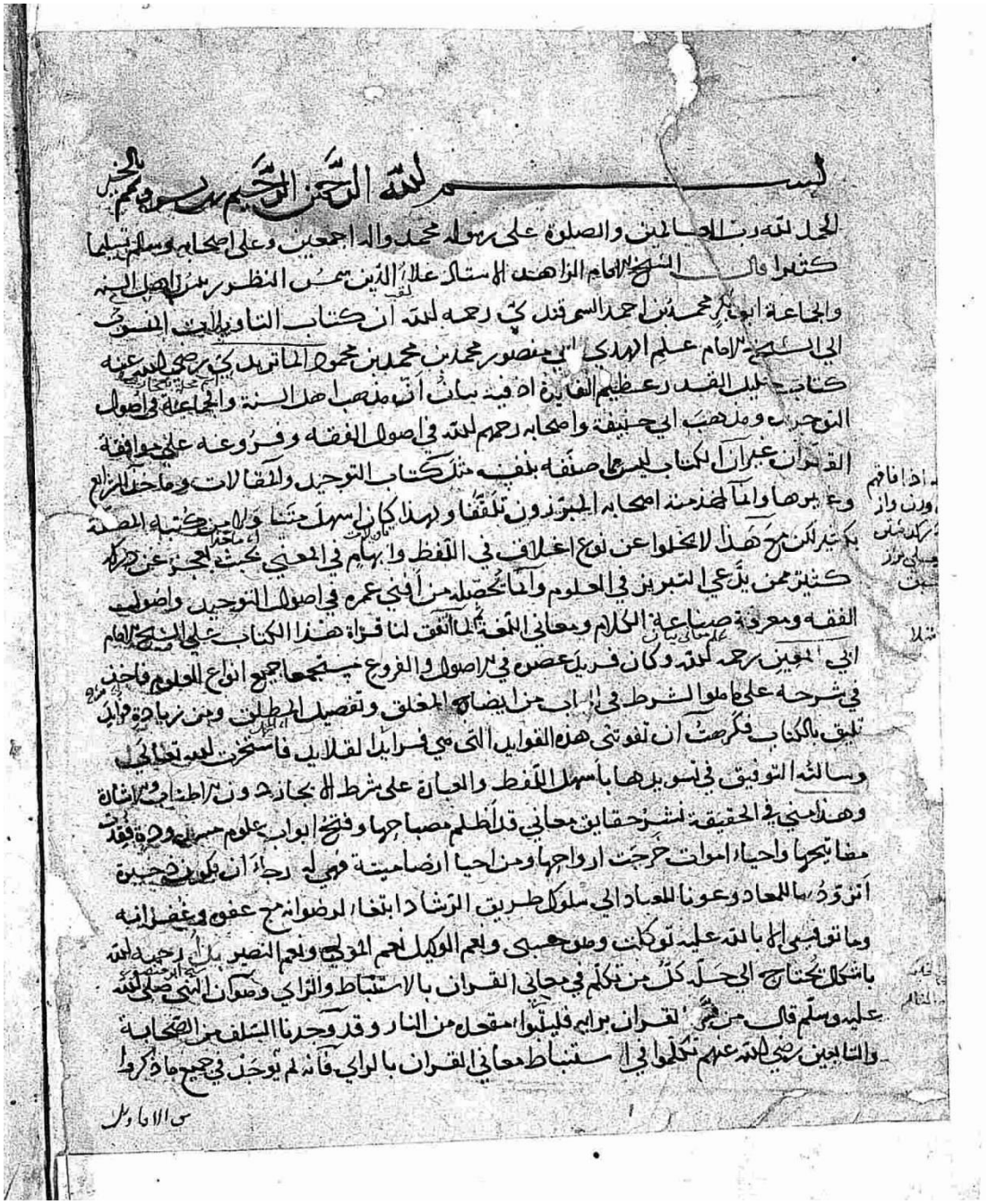
3. 1. 1.Ulaşabildiğimiz Yazmaların Nitelikleri

1. Süleymaniye Kütüphanesi 48 Numaralı Yazma: Esad Efendi nüshası olarak bilinen bu yazma 386 varaktan (her bir varak iki sayfadır) oluşmaktadır. Bu nüsha nesih hattıyla yazılmış, her sayfanın sol üst kısmında varak numarası verilmiş olup her sayfası 25 satırdan meydana gelmiştir. Eser Fatiha Suresi ile başlayıp Nisâ Suresi'nin 68. ayetiyle son bulmaktadır. Söz konusu yazma eser hicrî 715 yılında Mahmud b. Muhammed b. Mahmud en-Nesefî tarafından yazılmıştır. Ancak buradaki en-Nesefî, hicrî 710 yılında vefat eden Medârikü't-Tenzîl'in sahibi Ebu'l-Berekât en-Nesefî değildir. Yazmanın üzerinde bazı mühürler ve mülkiyet hakkını bildiren kayıtlar bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında bazı paragraflar için başlıklar konulmuş,

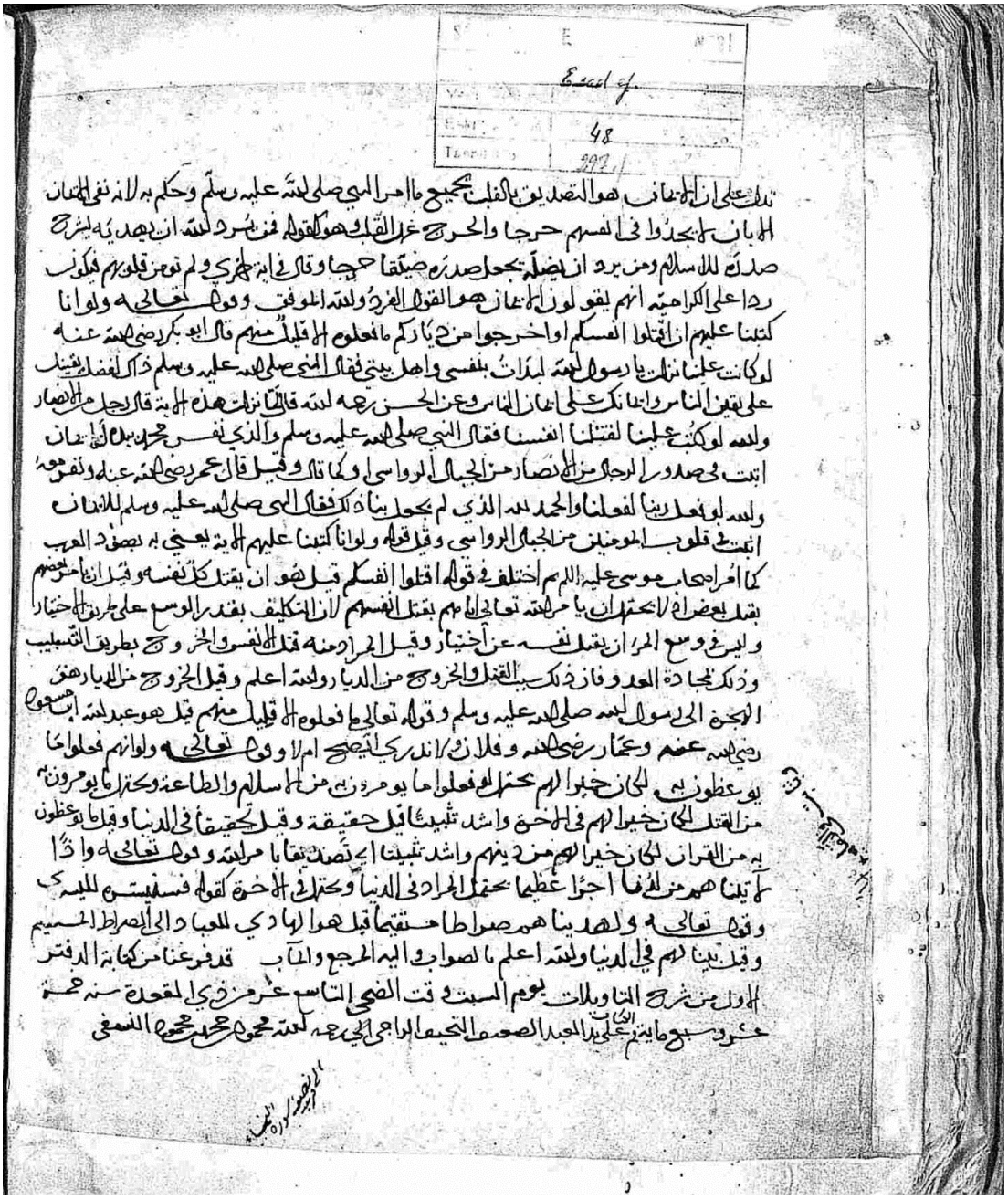
bazı talik ya da tashihler yapılmıştır. Bazı kelimelere de harekeler konulmuştur. Eserin müstensihi bu nüshanın sonunda: bu eseri *Şerhu't-Te'vîlât*'ın birnci defterinden istinsah ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu da bu nüshanın kaybolmuş olan başka kısımların da olduğunu teyit etmektedir.



Şekil 1: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 48 Numaralı nüsha (1. varak)



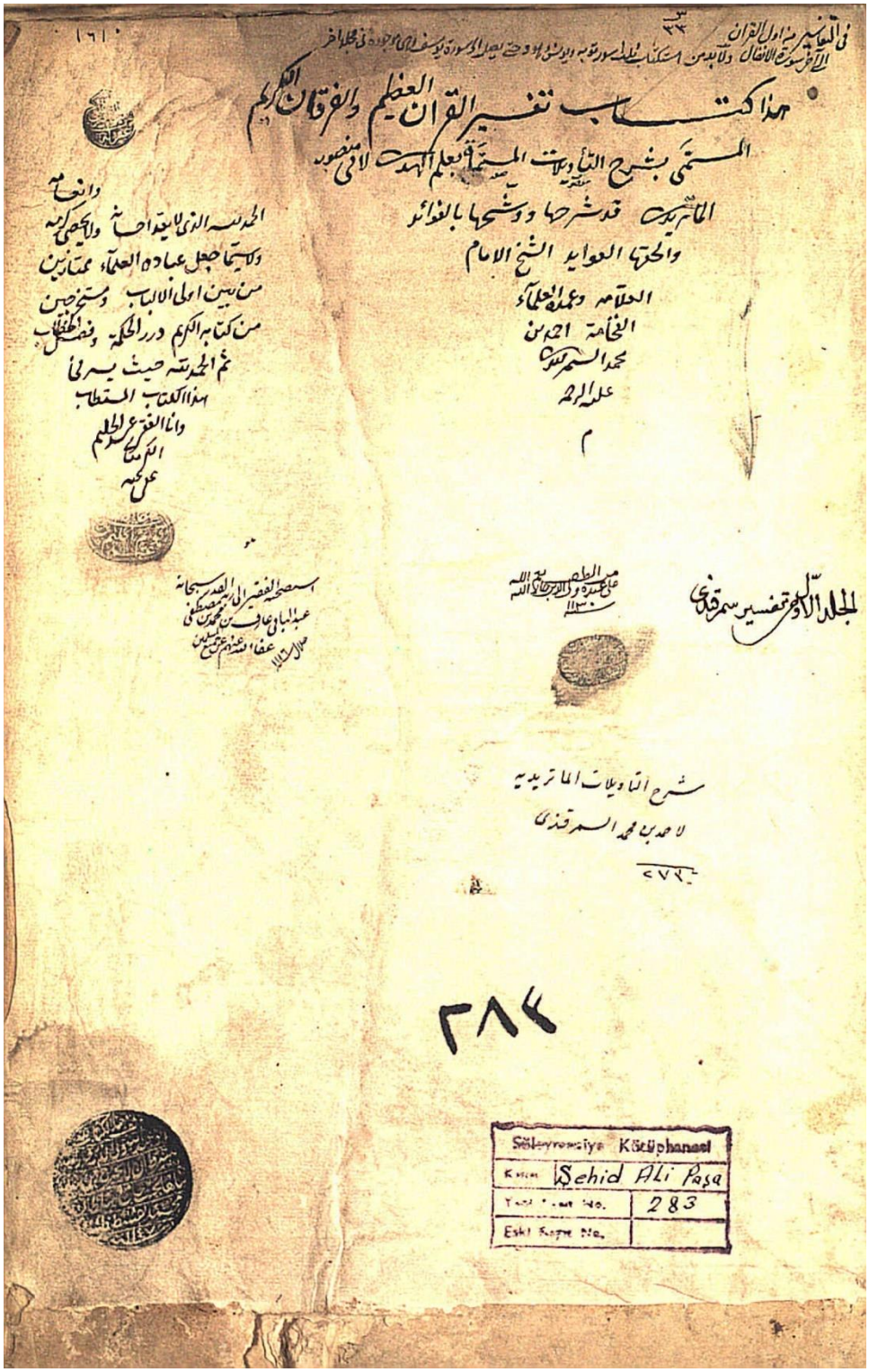
Şekil 2: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 48 Numaralı nüsha [2/a]



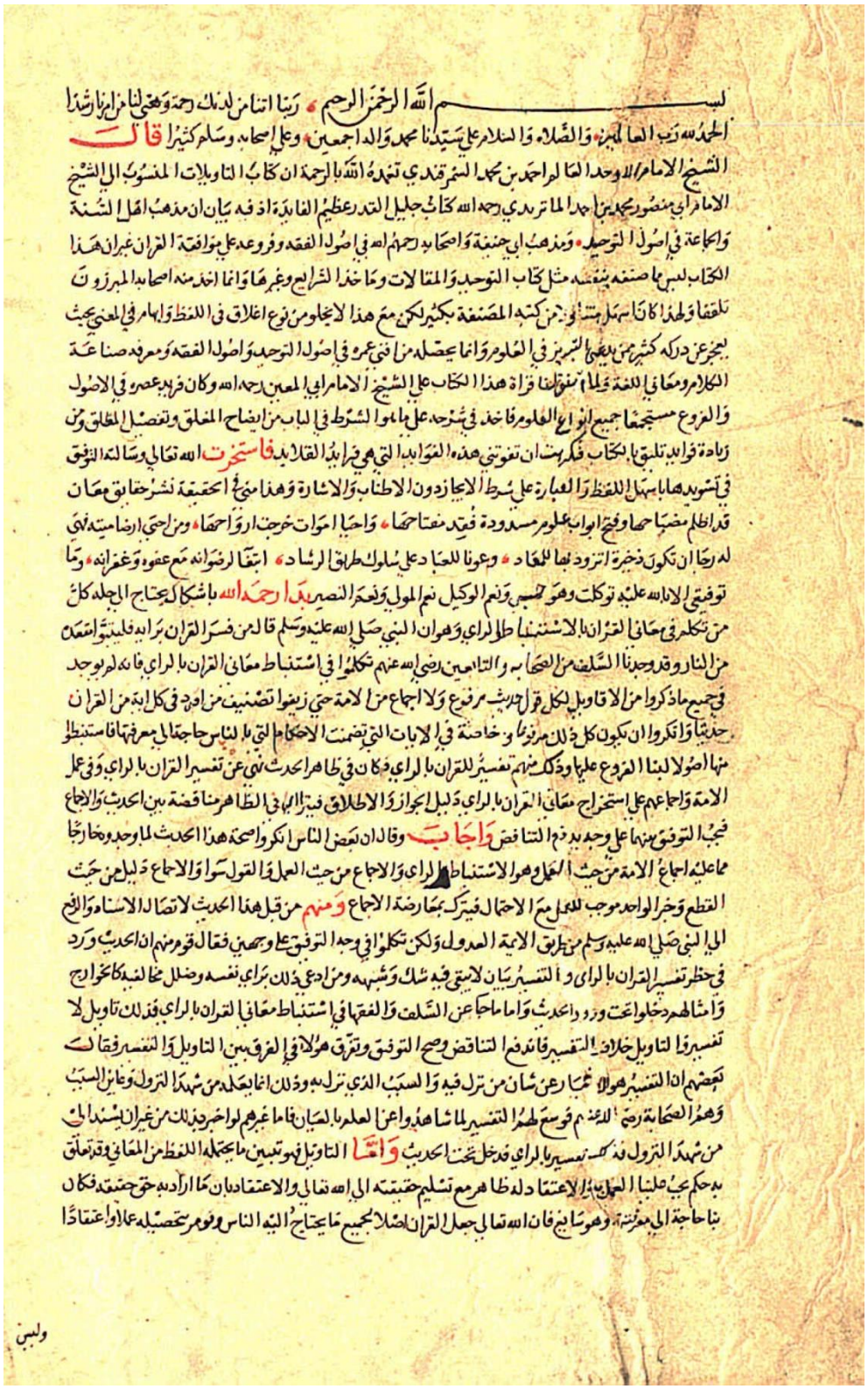
Şekil 3: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 48 Numaralı nüsha [287/a] (son sayfa)

2. Süleymaniye Kütüphanesi 283 Numaralı Yazma: Şehit Ali Paşa nüshası olarak bilinen bu yazma 421 varaktan oluşmaktadır. Ancak eserdeki varakların numaralandırılması bitirilememiştir. Her sayfa 33 satırdan meydana gelmiştir. Bu nüsha renkli bir nüsha olup nesih hattıyla yazılmıştır. Eser Fatiha Suresi ile başlayıp Enfâl Suresi'nin bitimiyle son bulmaktadır. Fuad Sezgin ve Ali Rıza Karabulut bu nüshanın yaklaşık olarak hicrî 900 senesinde yazıldığını tercih etmektedirler.[76] Ancak nüshanın ne zaman yazıldığı ya da kimin tarafından yazıldığı nüshada belirtilmemiştir. Eserin üzerinde bazı mühürler ve mülkiyet hakkını bildiren kayıtlar bulunmaktadır. Ayrıca yazmada bu nüshanın Semerkandî'nin tefsirinin birinci cildi olduğu da ifade edilmektedir. Bu ifadeye bakılarak söz konusu nüshanın diğer ciltlerinin de mevcut olduğu ancak kaybolduğu anlaşılmaktadır.

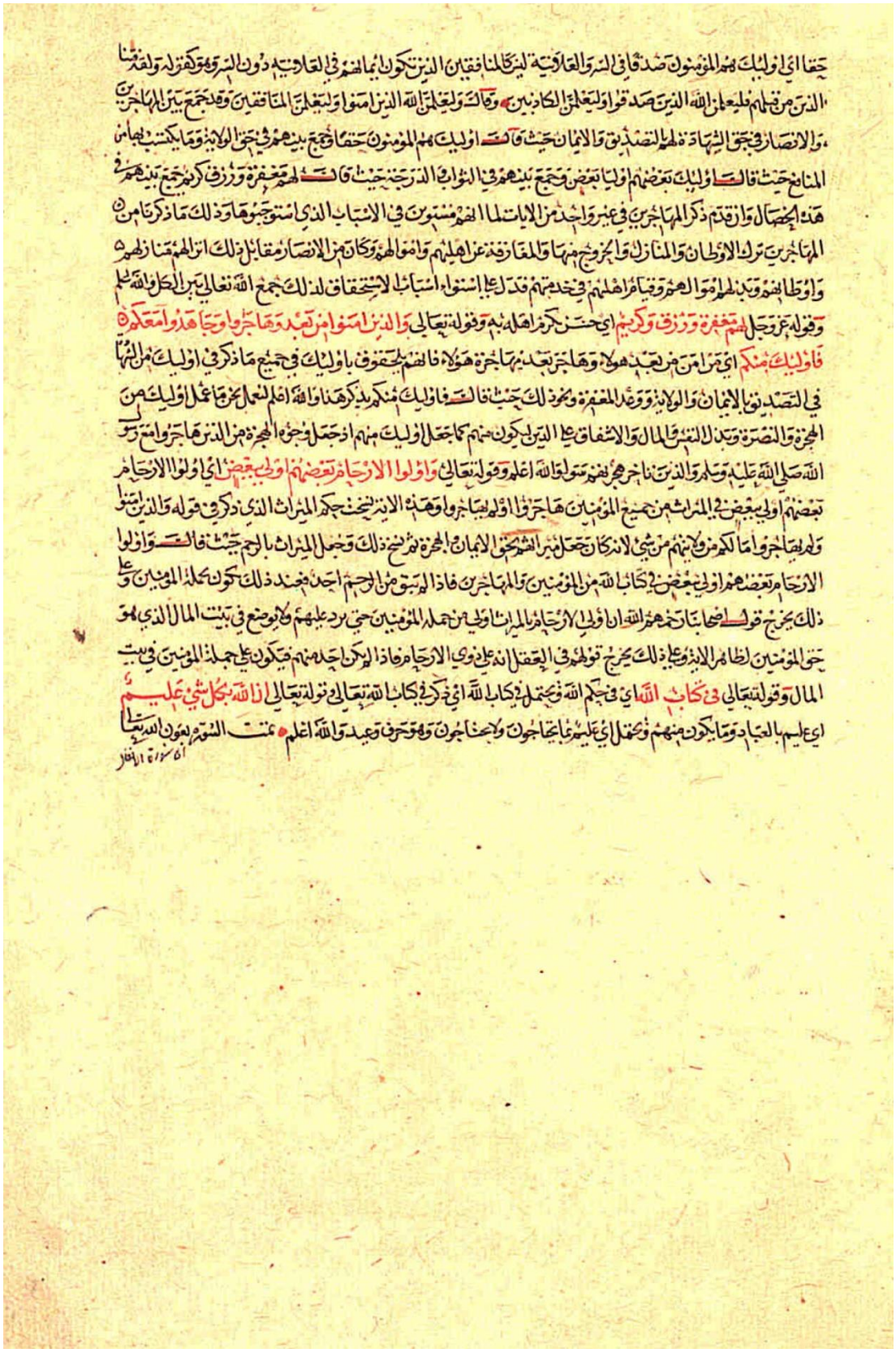
[76] bkz. Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi*, 4/2555; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41.



Şekil 4: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 283 Numaralı nüsha (1.varak)



Şekil 5: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 283 Numaralı nüsha [2/a]



Şekil 6: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 283 Numaralı nüsha [422/b] (son sayfa)

3. Süleymaniye Kütüphanesi 176 Numaralı Yazma: Hamîdîyye nüshası olarak bilinen bu yazma 879 varaktan, her bir varak da iki sayfadan oluşmaktadır. Nüshanın her sayfası 43 satırdan meydana gelmiştir. Bu nüsha tam bir nüsha olup müellifin mukaddimesi başta olmak üzere Fatiha Suresi ile başlayıp Nâs Suresi'nin son ayetiyle bitmektedir. Bu nüsha Nakşibendiyye sâdâtının hizmetçilerinden biri olan Hâcî Ahmed tarafından nesih hattıyla yazılmıştır. Söz konusu nüshanın istinsahı hicrî 1180 yılında tamamlanmıştır. Nüshanın ilk varakının üstünde bir mühür ve Sultan Ahmed'in oğlu birinci Abdulhamid tarafından vakfedildiği kaydı yer almaktadır.



Şekil 7: Süleymaniye Ktp. Hamîdîyye 176 Numaralı nüsha (1. varak)

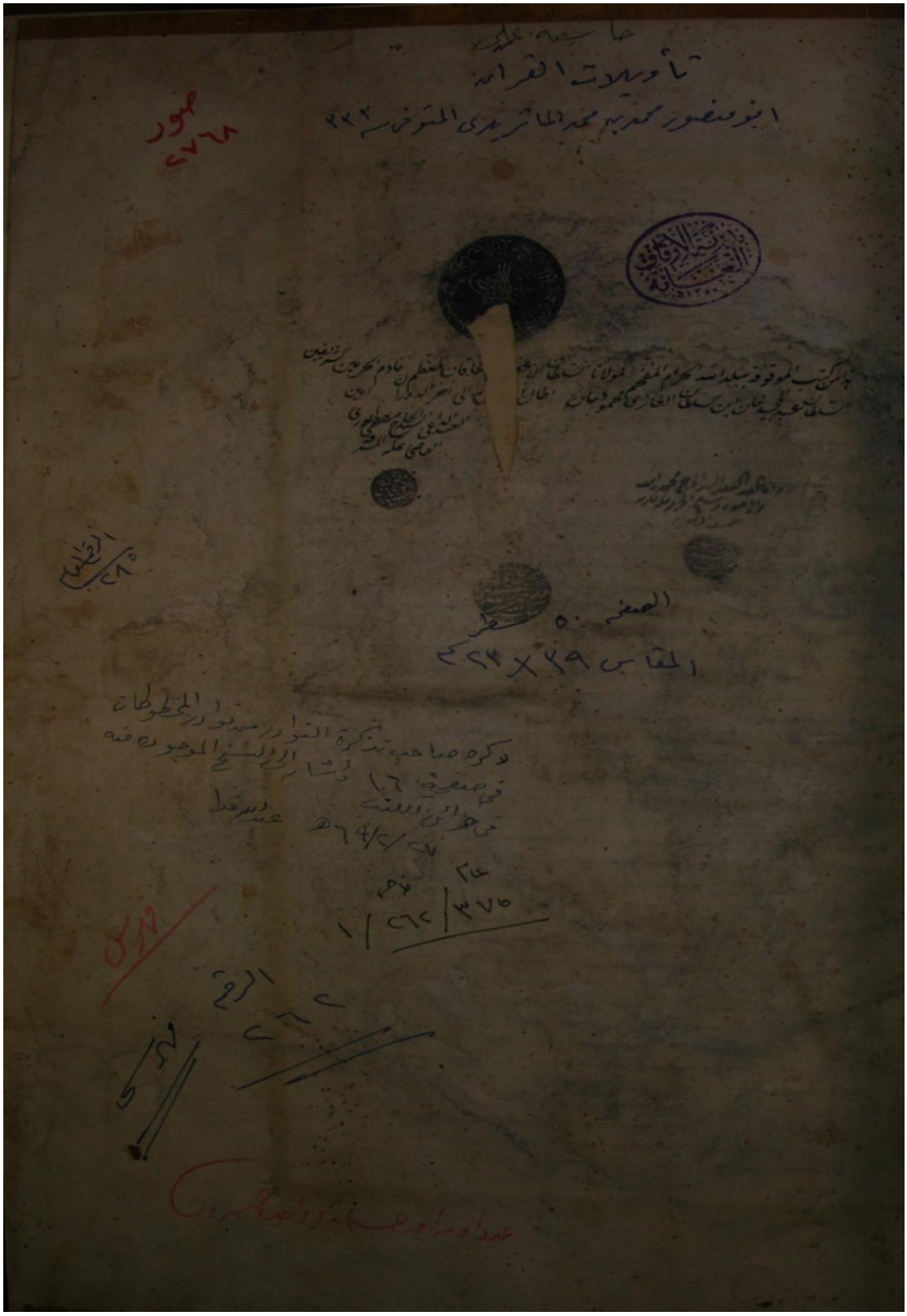


Şekil 8: Süleymaniye Ktp. Hamîdîyye 176 Numaralı nüsha [2/a]

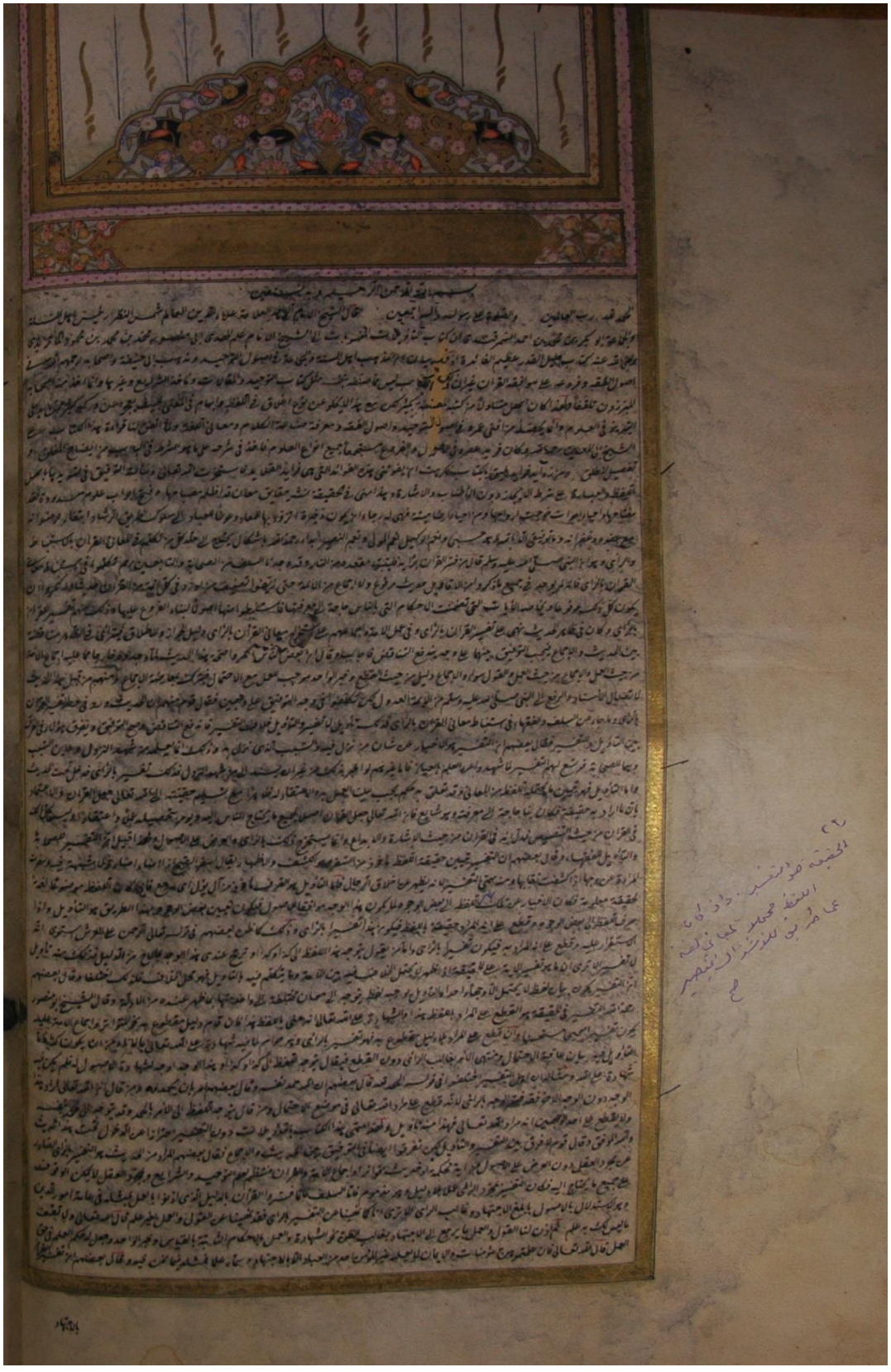


Şekil 9: Süleymaniye Ktp. Hamîdîyye 176 Numaralı nüsha [879/b] (son sayfa)

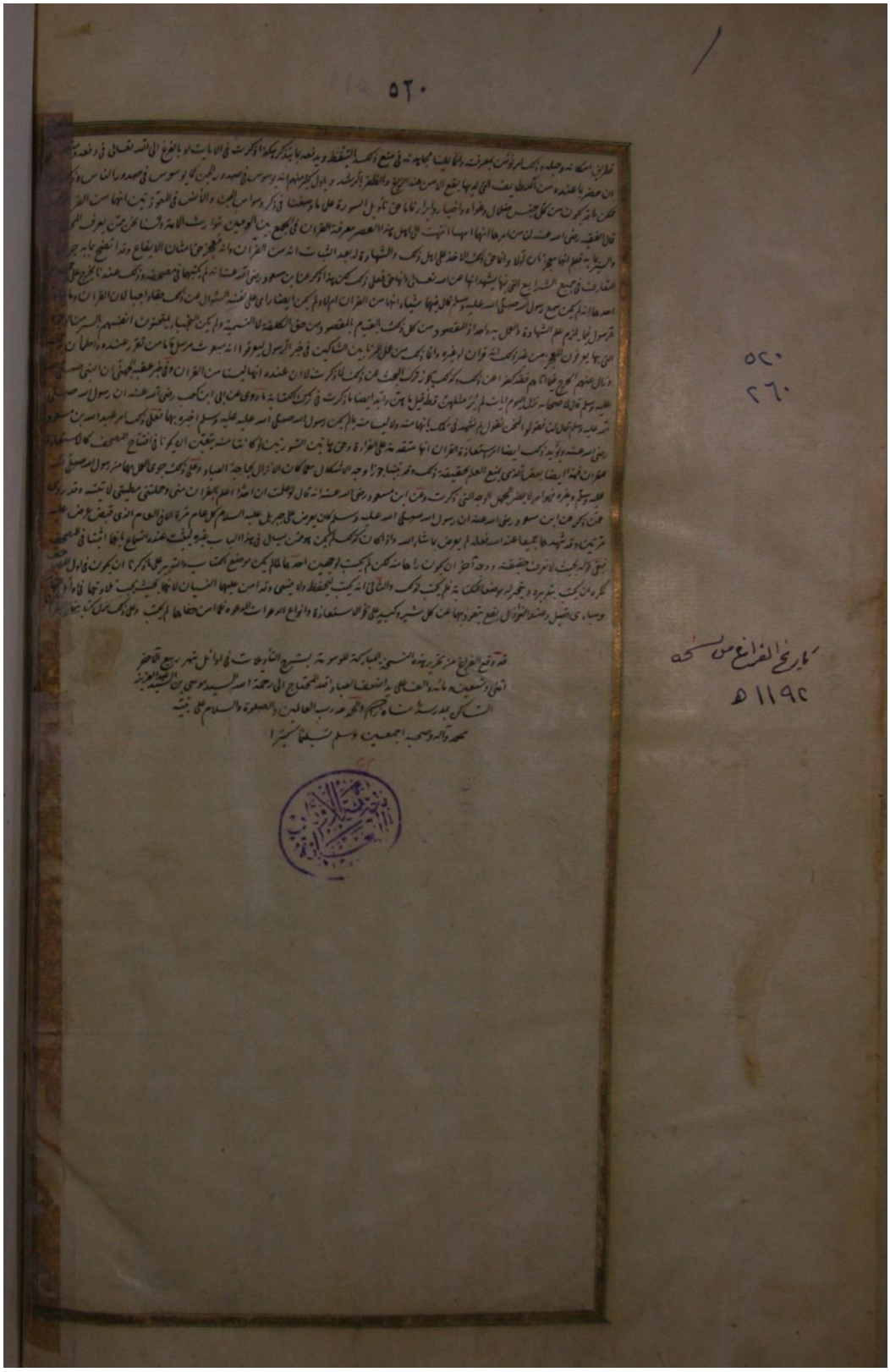
4. el-Haremü'l-Mekkî Kütüphanesi 529 ve 530 Numaralı Yazmalar: el-Haremü'l-Mekkî nüshası olarak bilinen bu yazma art arda gelen 529 ve 530 numaralarında bulunan iki cüzden oluşmaktadır. Bu nüsha toplamda 521 varaktan, her bir varak da iki sayfadan oluşmaktadır. Nüshanın her sayfası müstakil bir şekilde numaralandırılmış olup her sayfa 50 satırdan meydana gelmiştir. Bu nüsha tam bir nüsha olup müellifin mukaddimesi başta olmak üzere Fatiha Suresi ile başlayıp Nâs Suresi'nin son ayetiyle bitmektedir. Musa b. Abdulaziz tarafından kaleme alınan yazma, farisi hattıyla yazılmıştır. Söz konusu nüshanın istinsahı hicrî 1192 yılında tamamlanmıştır. Nüshanın üstünde bir mühür ve Mahmut Han'ın oğlu Sultan Abdulmecid tarafından haram belde olan Mekke-i Mükerreme'ye vakfedildiği kaydı yer almaktadır. Ayrıca nüshada el-Haremü'l-Mekkî şeyhi ve Mekke Kadı'sının mührü de bulunmaktadır. Nüsha iyi şartlarda muhafaza edilmediğinden sayfaların bir kısmında rutubet meydana gelmiş olup bazı varakların yazıları kolayca okunamamaktadır.



Şekil 10: el-Haremü'l-Mekkî Ktp. 529 numaralı nüsha (kapak sayfası)

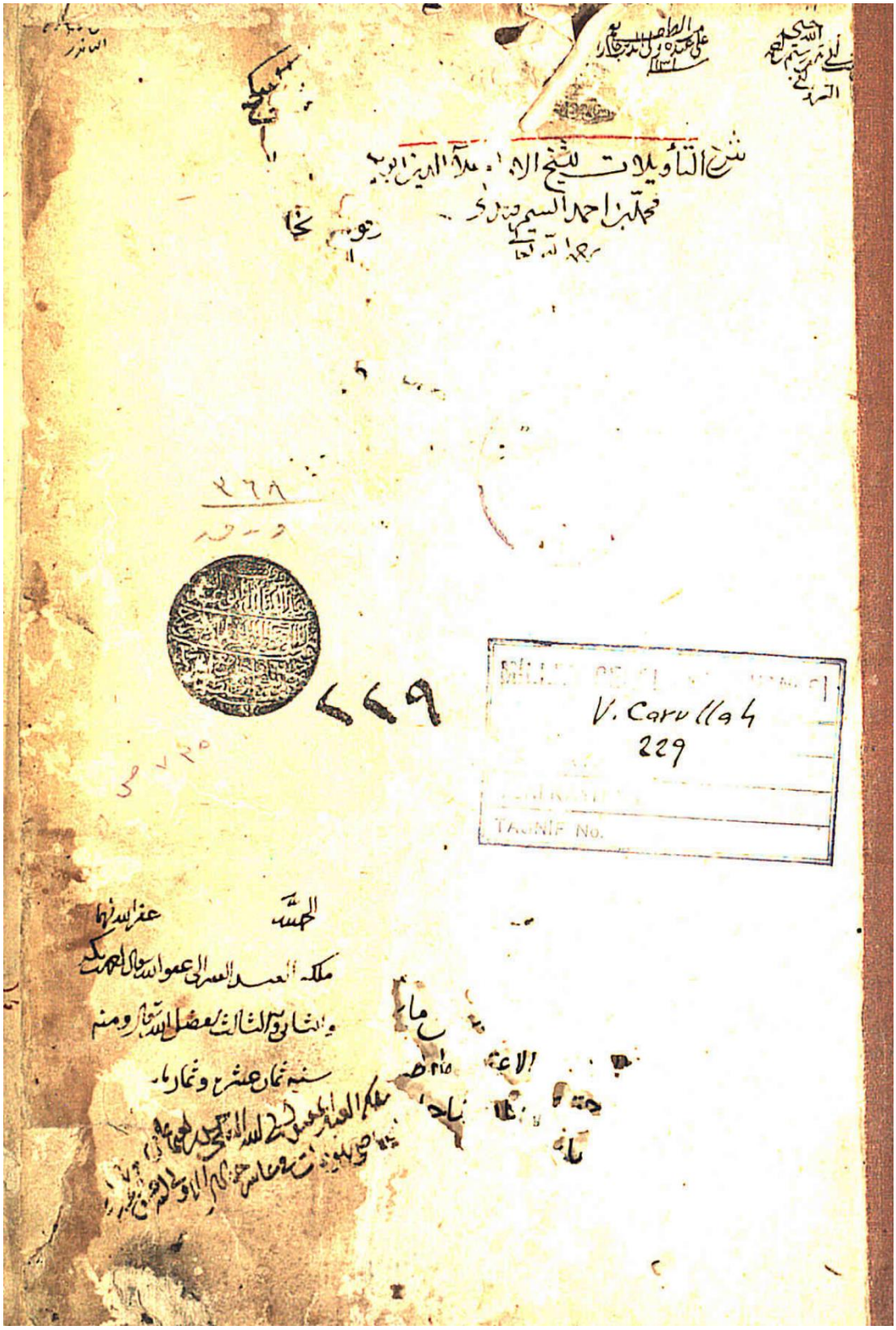


Şekil 11: el-Haremü'l-Mekkî Ktp. 529 numaralı nüsha (1. sayfa)

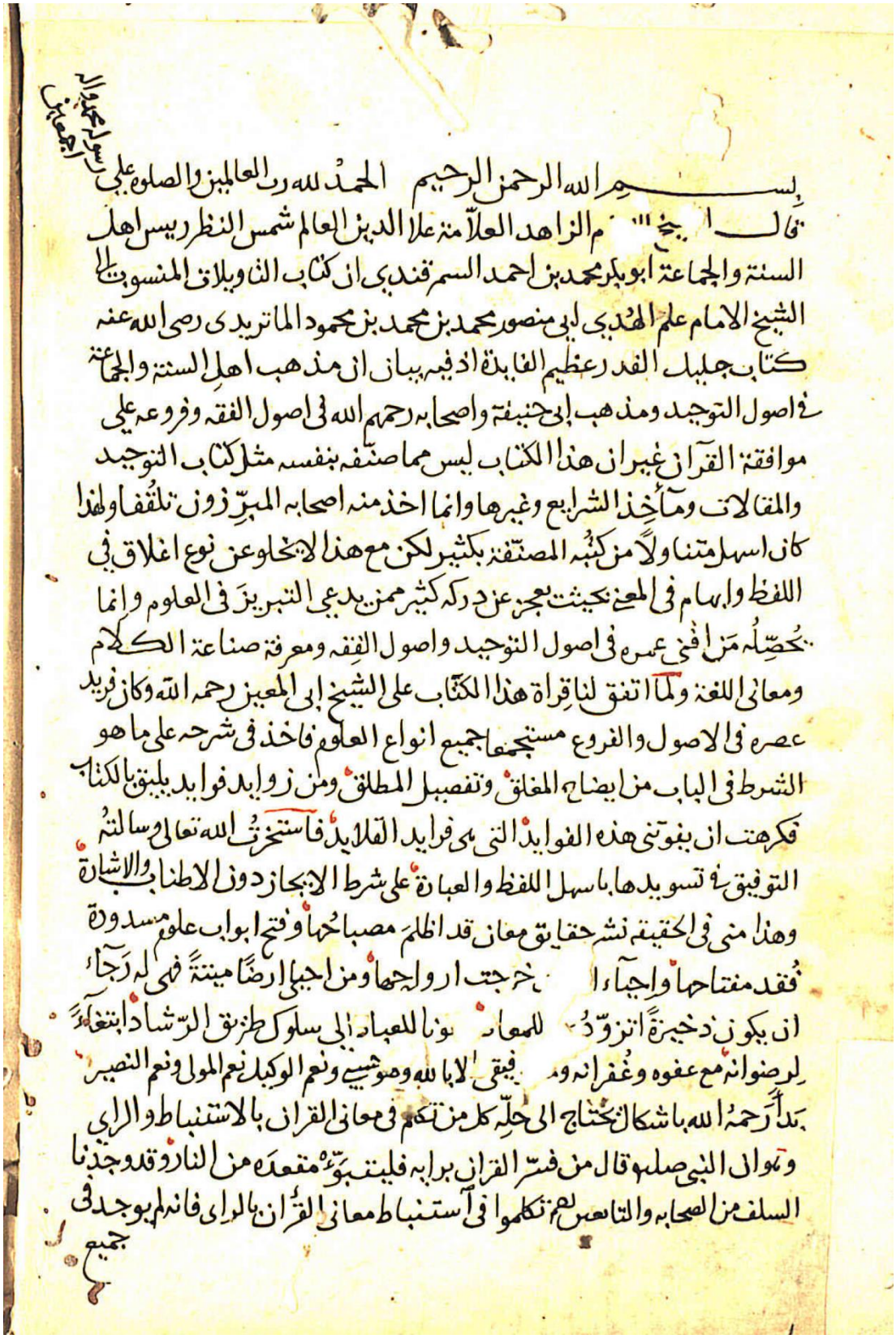


Şekil 12: el-Haremü'l-Mekkî Ktp. 530 numaralı nüsha (son sayfası)

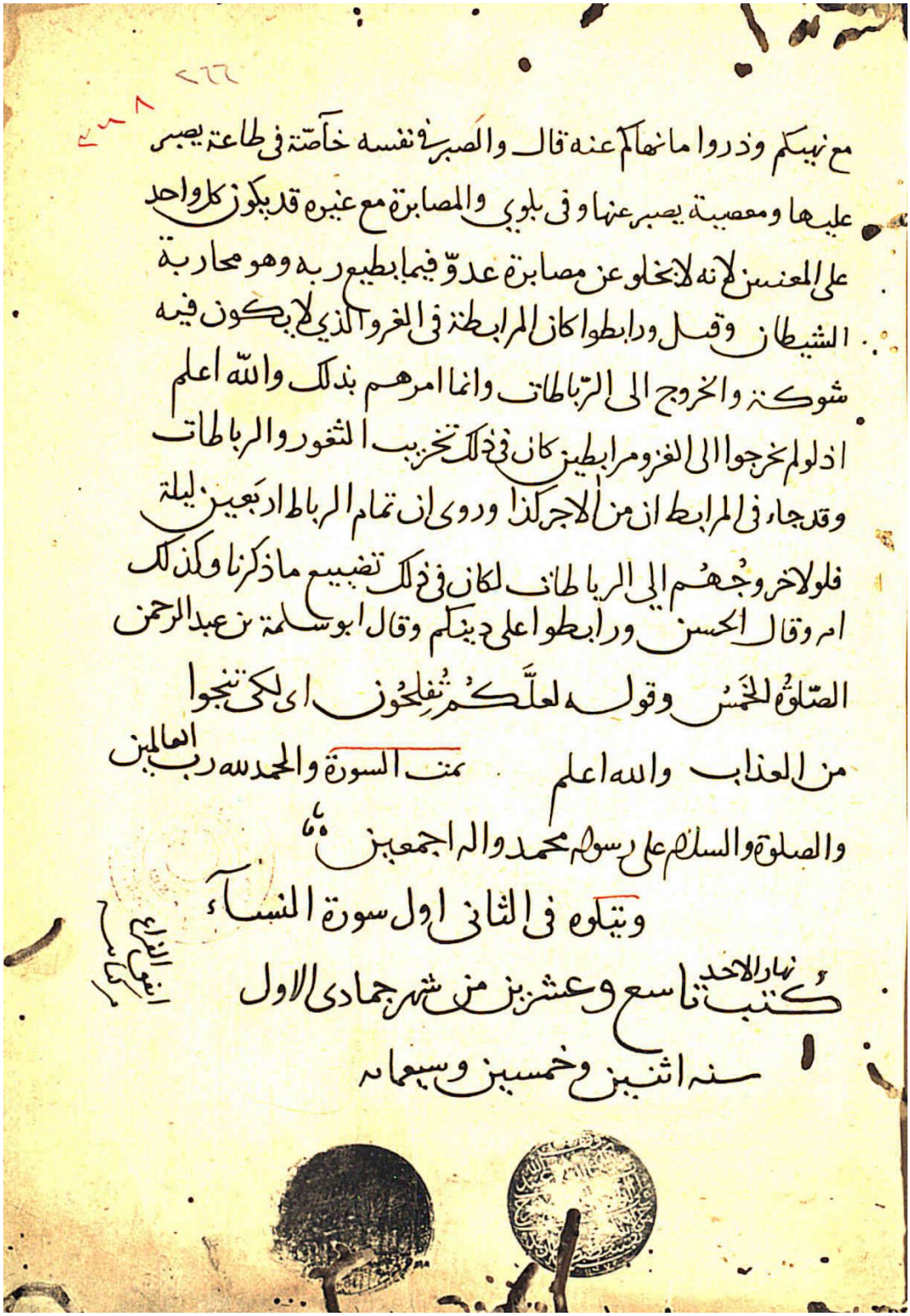
5. Millet Kütüphanesi 229 ve 230 Numaralı Yazmalar: Cârullâh nüshası olarak bilinen bu yazma art arda gelen 229 ve 230 numaralarında bulunan iki cüzden oluşmaktadır. Birinci cüz toplamda 266 varaktan, her bir varak da iki sayfadan oluşmaktadır. Nüshanın her sayfası 23 satırdan meydana gelmiştir. Bu cüz, müellifin mukaddimesi başta olmak üzere Fatiha Suresi ile başlayıp Âl-i İmrân Suresi'nin son ayetiyle bitirilmiştir. Yazmanın bu cüzü nesih hattıyla yazılmıştır. Söz konusu cüzün yazarı zikredilmemiş olup istinsahı hicrî 752 yılında tamamlanmıştır. Cüzün üzerinde bazı mühürler ve mülkiyet hakkını bildiren kayıtlar da bulunmaktadır. İkinci cüz ise toplamda 336 varaktan oluşmaktadır. Bu cüz, Nisâ Suresi ile başlayıp Ârâf Suresi'nin son ayetiyle bitirilmiştir. Cüzün 1-18 varakları her sayfası 33 satırdan oluşmuş olup rik'a hattıyla geri kalan 18-366 varakları ise her sayfası 27 satırdan oluşmuş olup nesih hattıyla yazılmıştır. Bu cüzün istinsahı hicrî 657 yılında Muhammed b. Ömer Haccâc b. Bânis Haccâc tarafından tamamlanmıştır. Cüzün üzerinde İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet Camii'ne vakfedildiğine dair bir mühür yer almaktadır. Müstensih cüzün sonunda bu yazmanın *Şerhu't-Te'vîlât*'ın ikinci cildi olduğunu beyan etmiştir. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere bu nüshanın kaybolmuş olan başka cüzleri de vardır.



Şekil 13: Millet Ktp. Cârullâh 229 Numaralı nüsha (1. varak)

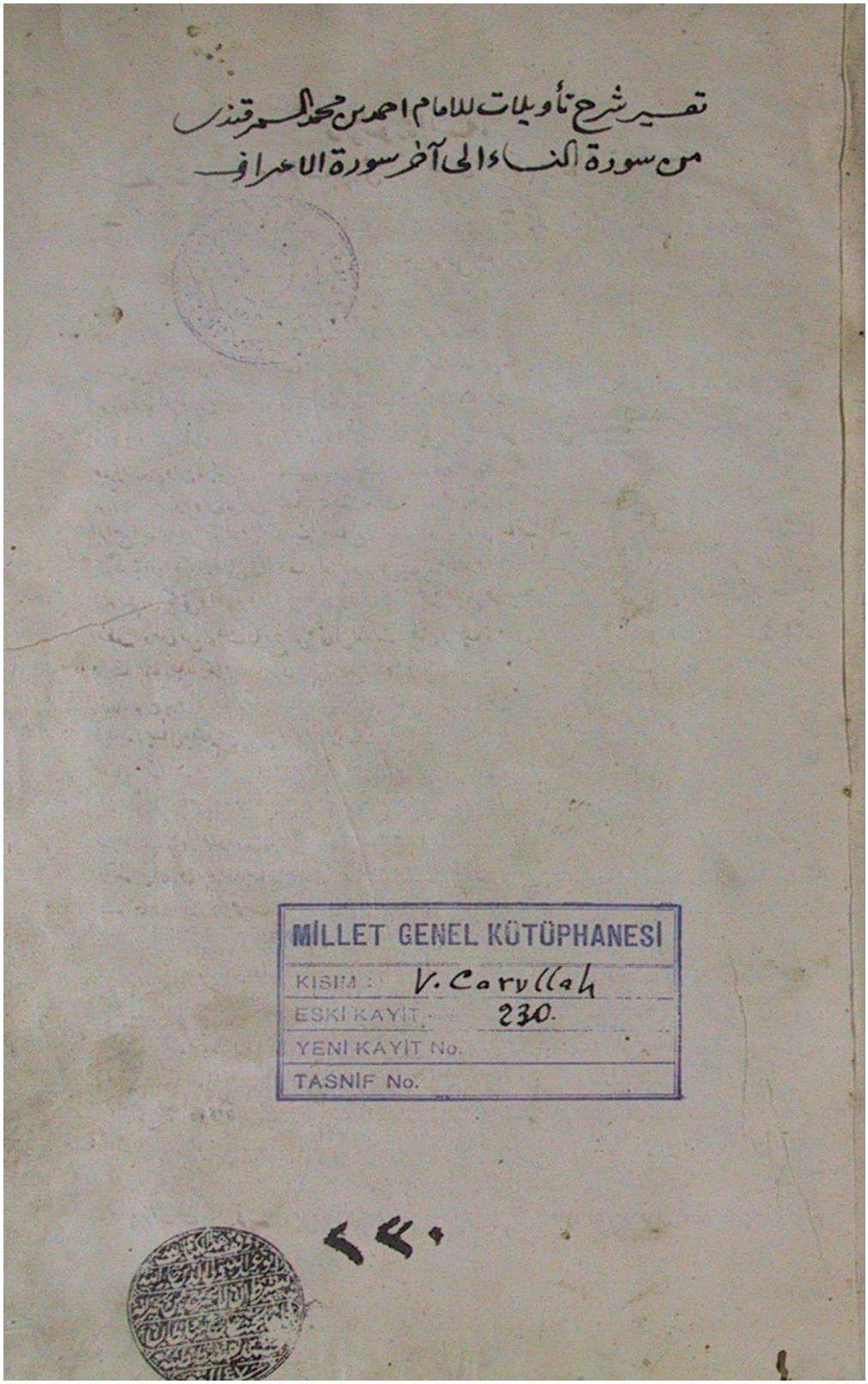


Şekil 14: Millet Ktp. Cârullâh 229 Numaralı nüsha [2-a]

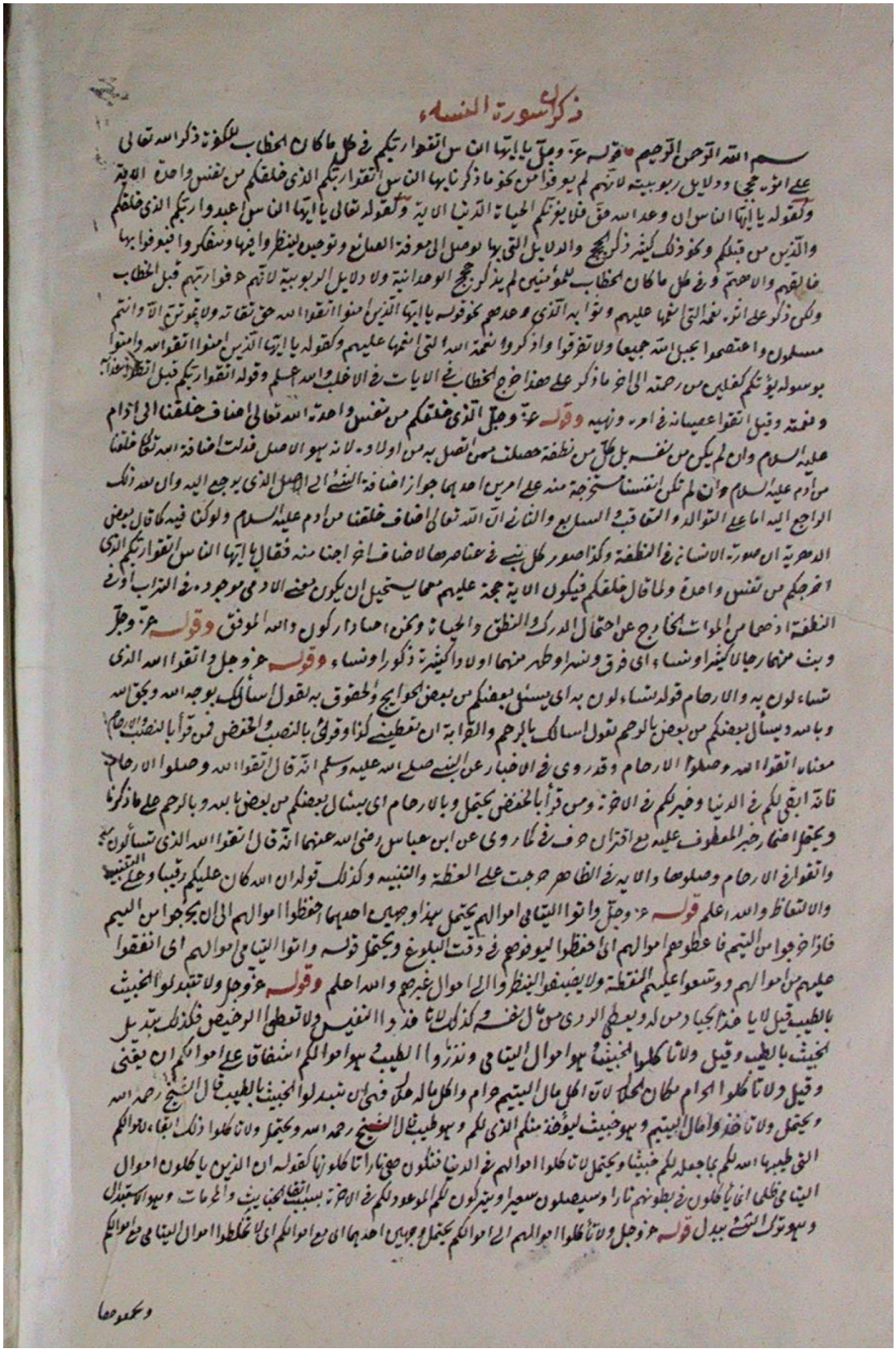


مع نبيكم وذروا ما نهاكم عنه قال والصبر في نفسه خاصة في طاعة يصبر
عليها ومعصية يصبر عنها وفي بلوى والمصابرة مع غيره قد يكون كل واحد
على المعنى لانه لا يخلو عن مصابرة عدو فيما يطيع ربه وهو محاربة
الشيطان وقيل ورابطوا كان المرابطة في الغزو الذي لا يكون فيه
شوكة والخروج الى الرباطات وانما امرهم بذلك والله اعلم
اذ لو لم يخرجوا الى الغزو مرابطين كان في ذلك تخريب الثغور والرباطات
وقد جاء في المرابط ان من الاجر كذا وروى ان تمام الرباط اربعين ليلة
فلو لا خروجهم الى الرباطات لكان في ذلك تضييع ما ذكرنا وكذلك
امر وقال الحسن ورابطوا على دينكم وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن
الصلوة الخمس وقوله لعلكم تفلحون اى لكى تنجوا
من العذاب والله اعلم تمت السورة والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على رسوله محمد واله اجمعين
ويتلوه في الثاني اول سورة النساء
كتب نهار الاحد تاسع وعشرين من شهر جمادى الاول
سنه اثنين وخمسين وسبعمائه

Şekil 15: Millet Ktp. Cârullâh 229 Numaralı nüsha [266-b] (son sayfası)



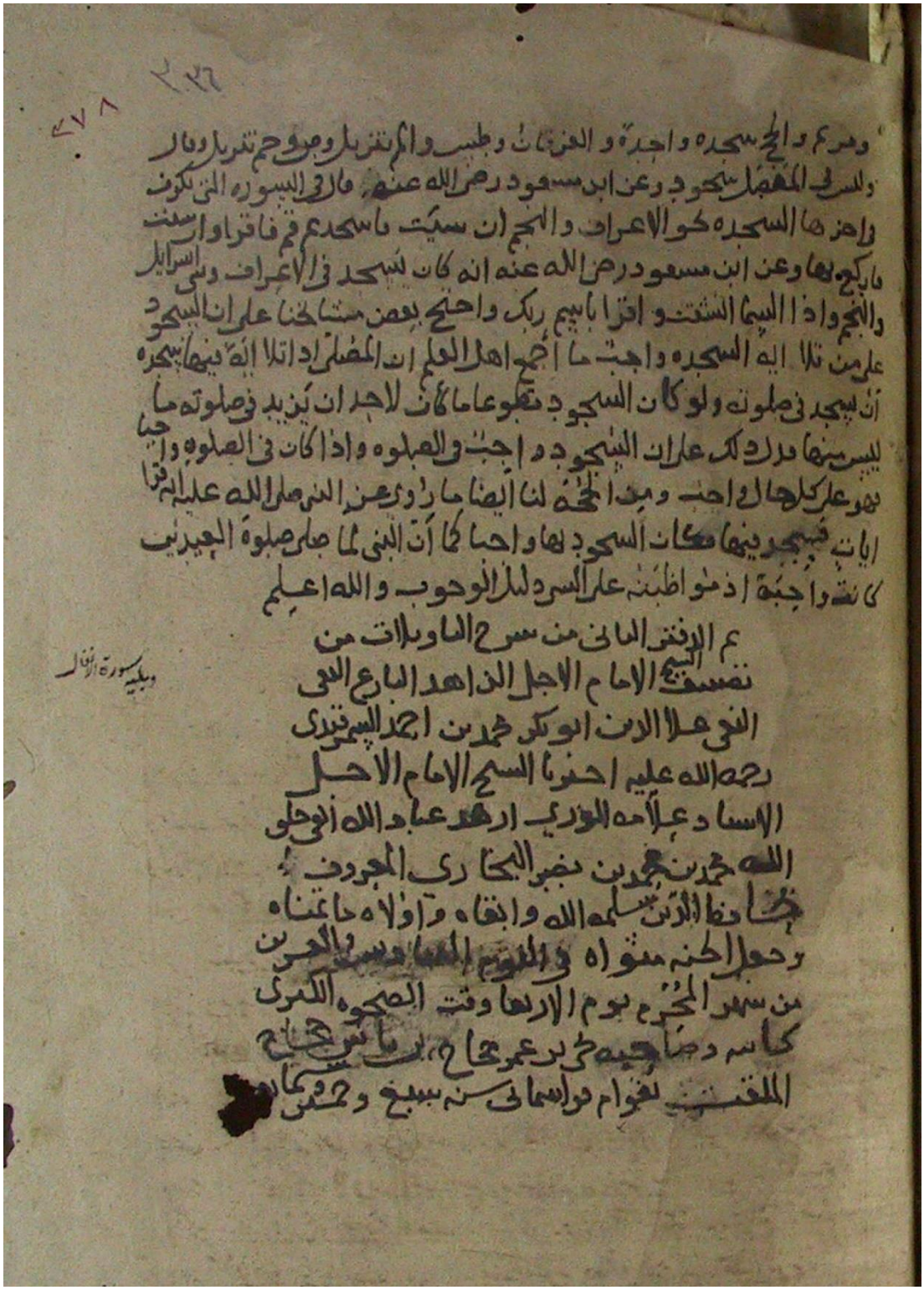
Şekil 16: Millet Ktp. Cârullâh 230 Numaralı nüsha (1. varak)



ذكر سورة النساء

بسم الله الرحمن الرحيم • قوله عز وجل يا ايها الناس اتقوا ربكم في كل ما كان الخطاب للكوفة ذكر الله تعالى على انه حجا ودلايل ربوبيته لانهم لم يعرفوا من كفر ما ذكرنا بها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة الاية وكقوله يا ايها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا الاية وكقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وكل ذلك كثير ذكر الحجج والدلايل التي بها يوصل الى معرفة الصانع وتوحيده لينظروا فيها ويفكروا فيعرفوا بها خالقهم والاصنام في كل ما كان الخطاب للمؤمنين لم يذكر الحجج الوحدانية ولا دلايل الربوبية لانهم عرفوا ربهم قبل الخطاب ولكن ذكرهم على انه نعمة التي انعمها عليهم ونواه به الذي وعدهم كقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله التي انعمها عليهم وكقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته الى اخر ما ذكر على هذا خرج الخطاب في الايات في الاغلب والله اعلم وقوله اتقوا ربكم قيل اتقوا عقابه ونقمته وقيل اتقوا عصيانه في امره ونهيه وقوله عز وجل الذي خلقكم من نفس واحدة الله تعالى اضاف خلقنا الى آدم عليه السلام وان لم يكن من نفسه بل كل من نطفة حصلت ممن اتصل به من اولاده لانه هو الاصل فلذلك اضافة الله تعالى خلقنا من آدم عليه السلام وان لم نكن انفسنا مستخرجة منه على امرين احدهما جواز اضافة الشيء الى الاصل الذي يرجع اليه وان بعد ذلك الراجع اليه اما على التوالد والتعاقب في السابع والثاني ان الله تعالى اضاف خلقنا من آدم عليه السلام ولو كنا فيه كما قال بعض الدهرية ان صورة الانسان في النطفة وكذا صور كل شيء في عناصرها لا ضاف اخراجنا منه فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي اخرجكم من نفس واحدة ولما قال خلقكم فيكون الاية حجة عليهم معا يستحيل ان يكون معنى الادمي موجودا في التراب او في النطفة اذ هما من الجمادات التي خارج عن احتمال الدرك والنطق والحياة ونحن احرار كون والله الموفق وقوله عز وجل وبث منهما رجالا كثيرا ونساء اي فرق ونشر اولادا كثيرة ذكورا ونساء وقوله عز وجل واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام قوله تساءلون به اي يسئل بعضكم من بعض الحوايج والحقوق به يقول اسالك بوجه الله وبحق الله وبالله ويسأل بعضكم من بعض بالرحم يقول اسالك بالرحم والقرابة ان تعطيني كذا وقرئ بالنصب والخفض فمن قرأ بالنصب الارحام معناه اتقوا الله وصلوا الارحام وقد روي في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله وصلوا الارحام فانه ابقى لكم في الدنيا وخير لكم في الاخرة ومن قرأ بالخفض يحتمل وبالارحام اي بسئال بعضكم من بعض بالله وبالرحم على ما ذكرنا ويحتمل اضمار خبر المعطوف عليه مع اقتران حرف في كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اتقوا الله الذي تسألون به واتقوا في الارحام وصلوها والاية في الظاهر حجت على العظة والتنبيه وكذلك قوله ان الله كان عليكم رقيبا وعلى التنبيه والاتعاظ والله اعلم قوله عز وجل واتوا اليتامى اموالهم يحتمل هذا وجهين احدهما احفظوا اموالهم الى ان يكبروا من اليتم فاذا كبروا من اليتم فاعطوهم اموالهم اي احفظوا ليوفوهم في وقت البلوغ ويحتمل قوله واتوا اليتامى اموالهم اي انفقوا عليهم من اموالهم ووسعوا عليهم النفقة ولا يضيقوا النظر والى اموال غيرهم والله اعلم وقوله عز وجل ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب قيل لا يأخذ الجيد من ماله ويعطي الردي من ماله غيره كذلك لا تأخذوا النفيس ولا تعطوا الرخيص فكذلك تبديل الخبيث بالطيب وقيل ولا تأكلوا الخبيث هو اموال اليتامى ونذروا الطيب هو اموالكم استفقا على اموالكم ان يعني وقيل ولا تأكلوا الحرام مكان الحلال لان اكل مال اليتيم حرام واكل ماله حلال فنهى ان تبدلوا الخبيث بالطيب قال الشيخ رحمه الله ويحتمل ولا تأخذوا اموال اليتيم وهو خبيث ليوفر منكم الذي لكم وهو طيب قال الشيخ رحمه الله ويحتمل ولا تأكلوا ذلك ابقاء لاموالكم التي طيبها الله لكم بما جعله لكم خبيثا ويحتمل لا تأكلوا اموالهم في الدنيا فتكون حينئذ اتاكلوها كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وتيكون لكم الموعود لكم في الاخرة بسبب اقتضاء الخبايث والمحرمات وهو الاستبدال وهو ترك الشيء ببدل قوله عز وجل ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم يحتمل وجهين احدهما اي مع اموالكم اي لا تخلطوا اموال اليتامى مع اموالكم

وحكموها



Şekil 18: Millet Ktp. Cârullâh 230 Numaralı nüsha [366-b] (son sayfası)

3.1.2. Diğer Yazmalar

Kaynaklarımızdaki bilgilerden hareketle saydığımız nüshalar dışında dört tane nüshanın varlığından söz edebiliriz. Ancak şu ana kadar bu nüshaları inceleyebilme fırsatını yakalayamadık. Bu nüshalar şunlardır:[77]

1. Topkapı Sarayı Kütüphanesi 179 Numaralı Yazma:

Medine nüshası olarak bilinen bu yazma 1058 varaktan, varakın her sayfası da 43 satırdan meydana gelmiş olup nesih hattıyla yazılmıştır. Bu yazma tam bir nüsha olup tefsir ve tevil kavramlarını açıklayarak başlar ve Nâs Suresi ile biter. Nüshanın üstünde bir mühür ve Ahmed Ârif Hikmet Beg tarafından vakfedildiği kaydı yer almaktadır. Söz konusu yazma hicrî 1182 yılında Hâfız Muhammed Efendi tarafından yazılmıştır.

2. Bâyezît Kütüphanesi 423, 424, 425 ve 426 Numaralı Yazmalar: Veliyyüddîn nüshası olarak bilinen bu yazma beş cüzden oluşmaktadır. Birinci cüz 423 numaralı yazma olup toplam 286 varaktan, her bir sayfası ise 31 satırdan meydana gelmiştir. Tefsirin başından başlayarak Âl-i İmrân Suresi'nin sonunda biter. İkinci cüz 424 numaralı yazma olup toplam 288 varaktan, her bir sayfası ise 31 satırdan meydana gelmiştir. Nisâ Suresi ile başlayıp Ârâf Suresi'nin sonu ile biter. Üçüncü cüz 425 numaralı yazma olup toplam 262 varaktan, her bir sayfası ise 33 satırdan meydana gelmiştir. Enfâl Suresi ile başlayıp Müminûn Suresi'nin sonu ile biter. Bu üç cüzün kimler tarafından ve ne zaman istinsah edildiği konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Fuad Sezgin bu cüzlerin hicrî sekizinci yüzyılda yazıldığını tercih etmektedir.[78] Dördüncü cüzün kaybolmuş olduğu düşünülmekle birlikte Nûr Suresi ile başlayıp Sebe Suresi ile bittiği tahmin edilmektedir. Beşinci cüz 426 numaralı yazma olup toplam 371 varaktan, her bir sayfası ise 31 satırdan meydana gelmiştir. Fâtır Suresi ile başlayıp Nâs Suresi'nin sonu ile biter. Bu son cüzün kim tarafından ve ne zaman

---

[77] bkz. Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi*, 4/2555; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41; Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 1/54-56.

[78] bkz. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41.

istinsah edildiği hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Fuad Sezgin bu cüzün hicrî dokuzuncu yüzyılda yazıldığını tercih etmektedir.[79]

3. Özbekistan'da bulunan 5126 ve 5127 Numaralı Yazmalar: Taşkent nüshası olarak bilinen bu yazma 5126 ve 5127 numaralarında bulunmaktadır. Bu nüsha toplamda 266 varaktan her sayfası ise 45 satırdan meydana gelmiştir. Âl-i İmrân Suresi'nin üçüncü ayetiyle başlayıp Nisâ Suresi'nin sonu ile biter. Yazma, nesih hattıyla yazılmıştır. Hicrî 557 senesin istinsahı biten yazmada müstensihin ismine yer verilmemiştir.

4. Hindistan'da ''Bankipore Oriental Public'' Kütüphanesinde Bulunan 294 Numaralı Yazma: Bankipur nüshası olarak bilinen bu yazma 294 numarasında bulunmaktadır. Nüsha tefsirin başından başlayarak Bakara Suresi'nin 238. Ayetinde son bulmaktadır. Fuad Sezgin ve Ali Rıza Karabulut bu nüshanın numarasının 1470, varak sayısının da 184 olduğunu ifade etmektedirler.[80]

3.2. ULAŞABİLDİĞİMİZ NÜSHALARIN DEĞERLENDİRMESİ

Elimizde bulunan beş nüshanın uzun ve yorucu bir inceleme ve karşılaştırmasından sonra her beş nüshanın da kitabın iki asıl nüshasına bağlı kalınarak yazıldığı sonucuna vardık.

Birinci asıl nüsha: Eseri tahkik ederken esas aldığımız iki nüsha olan Esad Efendi nüshası ve Şehit Ali Paşa nüshası birinci asıl nüshaya göre yazılmıştır.

İkinci asıl nüsha: Hamîdîyye nüshası, Cârullâh nüshası ve el-Haremü'l-Mekkî nüshası ise ikinci asıl nüshaya göre yazılmıştır.

Biz eserin tahkikini yaparken kitabın ikinci asıl nüshasını değil de birinci asıl nüshasını esas almayı kararlaştırdık. Çünkü ikinci asıl nüsha racih görüşe göre Alâaddîn es-Semerkandî'nin kendisinin tasnif ettiği nüsha değildir. Ayrıca bu nüshada kapalı birçok ibarenin olması, nahvi bazı hataların olması, manayı bozabilecek bazı hazfler hatta belli bazı yerlerde birkaç paragrafın birden düşürülmesi bizim birinci asıl

---

[79] bkz. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41.

[80] bkz. Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi*, 4/2555; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, 1.cilt, 4/41; Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 1/54-56.

nüshayı seçmemizde etkili olmuştur. Bu ikinci asıl nüshanın kâtipleri bazen sakıt ettikleri paragrafların yerine onları telafi edecek bazı cümleler yazmaya çalışmışlardır. Bazen cümlenin ifade etmek istediği manayı veremeyecek şekilde kısaltmalar yapmış, bazen de iyi bir inceleme yapmadan çok acele bir şekilde yazmışlardır. Bütün bunlar birinci asıl nüshayı esas almamızda etkili olan sebeplerdendir.

Kitabın ikinci asıl nüshası hakkında eserin bir ihtisar çalışması olduğunu söyleyebiliriz. Belki de bir öğrenci bu nüshayı *Şerhu't-Te'vîlât*'ı okutan bir şeyhinden dinleyerek yazmış ve bunun sonucunda saydığımız hatalar meydana gelmiştir. Ya da bu nüshayı yazan müstensih kitabın metnine çok bağlı kalmamış ve kitapta çok fazla tasarrufta bulunmuştur. Bunun sonucunda da bu nüsha asıl şeklinde kabul edilerek birçok nüsha yazılmıştır.

İkinci asıl nüshanın müellifin bir müsveddesi olması ise uzak bir ihtimaldir. Çünkü müellifin kendi eserinde bu kadar çok hata yapması mantıklı değildir. Bununla birlikte bu ikinci asıl nüshanın Semerkandî dışındaki bazı kişiler tarafından yazıldığına dair başka gerekçeler de vardır. Örneğin, bu nüshada "*Şerhu't-Te'vîlât*'ın sahibi şöyle dedi"[81] diye bir ibare olmasına karşın bizim itimat ettiğimiz birinci asıl nüshada böyle bir ibare bulunmamaktadır. Çünkü Semerkandî'nin böyle bir ibare kullanması çok uzak bir ihtimaldir. Ayrıca bu ikinci asıl nüshada "İmam dedi, Şeyh dedi, Fakih dedi" gibi buralardaki lakaplardan kimlerin kastedildiği zikredilmeden birçok kapalı lafız kullanılmıştır. Bazen ise sadece "قال" deyip burada bu sözü söyleyen kişi hakkında hiçbir kayıt getirmemektedir. Tabi kâtip bunların bir kısmında Semerkandî'yi de kastetmiş olabilir.

Burada işaret etmemiz gereken bir diğer nokta da şudur; Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân eserinin İstanbul baskısının muhakkikleri, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın tahkikini yaparken *Şerhu't-Te'vîlât*'ın yazmalarına da göz atmışlardır.[82] Bunu yaparken de Süleymaniye Kütüphanesi'nde 176 numaralı yazma olan Hamîdîye nüshasını esas almışlardır.[83] Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın tahkikini üstlenen Bekir Topaloğlu

[81] bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Hamidiye, 176), 11/a; a.mlf., *a.esr* (Mekke: Harem-i Mekkî Ktp, 529), 12; a.mlf., *a.esr* (Carullah, 530), 24/b.
[82] bkz. Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 1/58.
[83] bkz. Vanlıoğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m", 1/7,79.

da esas alınan *Şerhu't-Te'vîlât* nüshasının Kehf Suresi'nden sonra Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın metninin aynısı olup hiçbir şerh veya talikin bulunmadığına işaret etmektedir.[84] Topaloğlu'nun bu mülahazalarına biz de katılıyoruz. Çünkü esas alınan bu nüsha daha önce de değindiğimiz üzere ikinci asıl nüshadan istinsah edilen bir yazmadır. Ancak Topaloğlu'nun bu mülahazalarının sadece Hamîdîye nüshası için mi yoksa *Şerhu't-Te'vîlât*'ın diğer bütün nüshaları için mi yapıldığı hususunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere *Şerhu't-Te'vîlât*'ın bütün yazmaları, birbirine mutabık olmayıp hepsi iki asıl nüshaya dönmektedir. Ancak biz bu mülahazaların birinci asıl nüshaya nispetle doğru olup olmadığını da tespit edemedik. Çünkü tahkikte esas aldığımız her iki nüsha da daha önce belirttiğimiz gibi tam olan nüshalardan değildir.

Biz burada şuna da dikkat çekmek istiyoruz; eserimizin tahkikini yaparken ikinci asıl nüshaya çalışmamızda yer vermedik. Çünkü bunu yapmış olsaydık kitabın şu anki haşiyelerinin iki katı ya da daha fazlası bir yükü faydası olmadan yüklenmiş olurduk. Eğer durumumuz ve zamanımız bunun için müsait olsaydı yine de bu ikinci nüsha hakkında geniş bir şekilde konuşur ve dediğimiz şeyler için birçok örnek verirdik.

3.3. TAHKİK METODU

Eseri tahkik ederken esas aldığımız iki asıl nüshayı (أ) ve (ع) rumuzlarıyla belirttik. Birinci harf olan (أ) rumuzu Esad Efendi nüshasını, ikinci harf olan (ع) rumuzu ise Şehit Ali Paşa nüshasını simgelemektedir.

Bu iki nüshadan (أ) harfiyle işaret ettiğimiz Esad Efendi nüshasını asıl nüsha olarak alıp ana metin yapmayı, (ع) harfiyle işaret ettiğimiz Şehit Ali Paşa nüshasına ise karşılaştırmalı olarak gerekli yerlerde değinmeyi kararlaştırdık. Çünkü Esad Efendi nüshası, hamişlerinde birçok tashih ve talik barındırmakta, tahrif ve hatalar bakımından daha güvenilir ve müstensihin Nesef şehrinden olması sebebiyle de müellifin memleketi olan Semerkant'a daha yakındır. Ayrıca nüshanın yazım tarihinin belli olması ve müellifin yaşadığı asra yakın bir dönemde yazılmış olması gibi sebepler de bizim bu nüshayı asıl metin olarak almamızı kolaylaştırdı. (ع) harfiyle işaret

[84] bkz. Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", 41/33.

ettiğimiz Şehit Ali Paşa nüshasının ise müstensihi belli olmayıp (أ) harfiyle işaret ettiğimiz Esad Efendi nüshasından uzun bir süre sonra yazılmıştır. Ayrıca (ع) harfiyle işaret ettiğimiz nüsha, (أ) harfiyle işaret ettiğimiz nüshada bulunan birçok tashih ve taliki de barındırmamaktadır.

Şimdi ise iki nüshayı karşılaştırırken ve metin ile talikleri yazarken takip ettiğimiz metodu açıklamaya çalışacağız.

3.3.1. İki Nüshanın Karşılaştırmasında ve Farklılıkların Tespitinde Takip Edilen Metot

Daha önce de değindiğimiz üzere (أ) nüshasını asıl nüsha kabul ederek metnimizi oluşturduk. (ع) nüshasında önemli gördüğümüz farklılıkları ise haşiye kısmında belirtmeye çalıştık. Eğer iki nüsha arasındaki fark sadece bir kelime ise bu değişikliği haşiye kısmında uygun bir şekilde ifade etmeye çalıştık. Eğer nüshalar arasındaki fark bir kelimeden fazla ise haşiye kısmında, metindeki ilgili ibareyi paranteze "« »" alıp diğer nüshada yer alan ibareyi de hemen yanında uygun bir şekilde ifade ettik.

Kelimenin yazımındaki imla yanlışı, siyakın bozulduğu eksiklik ve apaçık lüğavi hatalar dışında sürekli olarak metinde birinci asıl nüshamız olan (أ) nüshasının metnini yazdık. Ancak (أ) nüshasında saydığımız durumların olması halinde ise ikinci asıl nüshamız olan (ع) nüshasında bulunan ibareyi metinde köşeli parantez içinde verip "[ ]" asıl nüsha olarak kabul ettiğimiz (أ) nüshasındaki ibareyi ise uygun bir şekilde haşiye kısmında verdik. Ancak bir ibarenin yanlış olduğunu her iki nüshada da kesin bir şekilde tespit ettiğimiz durumlarda ise doğru olan ibareyi köşeli parantez içinde verip "[ ]" haşiyede bu durumu açıklayan bilgilere yer verdik.

(أ) nüshasındaki bir metnin hatalı olması ihtimaliyle birlikte doğrusunun ne olduğunu kesin bir şekilde tespit edemediğimiz durumlarda şu şekilde hareket ettik; (أ) nüshasındaki ibareyi metne yazıp (ع) nüshasında bulunan ibareyi haşiyede belirttikten sonra «كذا في الأصل» diyerek ibarenin yanlış olabilme ihtimaline dikkat çektik.

Ayrıca iki nüsha arasında fark olarak addetmediğimiz bazı küçük farklara da dikkat etmedik. Örneğin, "رضي الله عنه", "رحمه الله", "تعالى" , "صلى الله عليه وسلم", gibi teraddi, terahhüm, salat ve tebcil ifade eden metinlerde, nüshalar arasındaki

farklılıkları dikkate almayıp tam olan nüshadaki ibareyi yay parantez içine alıp "( )" metne yazdık.

Örnek:

(أ) Nüshasında geçtiği ibare	(ع) Nüshasında geçtiği ibare	Metinde kullandığımız ibare
رحمه الله [2/a]	تغمدة الله بالرحمة [2/a]	(رحمه الله)
رضي الله عنه [2/a]	رحمه الله [2/a]	(رحمه الله)
عليه السلام [2/b]	صلى الله عليه وسلم [2/a]	(صلى الله عليه وسلم)
رضي الله عنه [3/a]	رحمه الله [2/b]	(رضي الله عنه)
تعالى [6/a]	عز وجل [4/a]	(تعالى)
عليه السلام [10/a]	عليه السلام [6/b]	(عليه الصلاة والسلام)

3.3.2. Metnin Zaptında ve Yorumlanmasında İzlenen Metot

Eserin metnini yazarken yazma nüshadaki imla kurallarının aksine günümüzde kullanılan Arapça imla kurallarına uygun bir şekilde yazmaya çalıştık. Bunu yaparken de iki asıl nüsha arasındaki imla farklılıklarına veya günümüzde kullanılan Arapça imla kuralları ile yazma nüshalar arasındaki imla farklılıklarına değinmedik. Ayrıca metindeki noktalama işaretlerinin uygulanması hususunda da genel kabul gören kurallara uymaya çalıştık.

Varakların numaralandırılmasının varak başlangıcına denk gelmesi için (أ) harfiyle işaret ettiğimiz Esad Efendi nüshasını asıl nüsha olarak seçtik. Varakların numaralandırılmasında da yazma nüshada bulunan orijinal sayfa numaralarını kullanarak değişikliğe gitmedik. Sayfa numaralarını ise metnin içinde göstererek kitabın hacminin daha fazla büyümesine engel olmaya çalıştık. Varakta bulunan her bir sayfayı farklı bir rumuz ile gösterdiğimiz gibi her varakın birinci sayfasını «أ» rumuzuyla, ikinci sayfasını ise «ب» rumuzuyla gösterdik. Örneğin, [ب/5] şeklinde

yapılan bir numaralandırmanın anlamı beş numaralı varakın ikinci sayfasının başı şeklindedir.

Müellif, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini şerh etmeye başlarken çoğu zaman ayetleri parçalara bölüp her parçayı ayrı ayrı tefsir etmektedir. Bazen de Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini tam olarak zikretmemektedir. Bundan dolayı biz şerhe başlamadan önce ayetleri tam bir şekilde zikrettik. Metin içinde de asıl nüshanın bir ziyadesi olduğu anlaşılsın diye ayet bölümlerini köşeli parantez "[ ]" içinde verdik. Müstensih herhangi bir ayete veya ayetin bir bölümünün tefsirine başlarken «وقوله تعالى» diyerek başlamaktadır. Bunu yaparken de "وقوله" ibaresini kalın bir şekilde yazmayı kendisinde bir alışkanlık haline getirip bunu eserin tümünde uygulamıştır. Biz de her paragrafın başı belli olsun diye müstensihin bu âdetine uyarak "وقوله" ibaresini kalın bir şekilde yazmayı tercih ettik.

Metinde ele alınan Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini yazarken ayetleri harekeli bir şekilde çiçekli parantezler ﴿ ﴾ içinde yazdık. Bunu yaparken iki nüshada hatalar olsa bile bunları dikkate almadan ayetleri doğru bir şekilde yazmaya çalıştık. Ancak ayetler kıraat farklılığından doğan bir sebepten ötürü farklı bir şekilde yazılmışsa buna işaret edip haşiyede de buna dikkat çektik. Ayrıca ayetleri yazarken ayetlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki yerlerini sure ismi ve numarasını yazmak suretiyle belirtip ayet numaralarını da köşeli parantez "[ ] " içinde verdik. Bu bilgileri de kitabın hacminin büyümemesi için ayetin hemen yanına yazdık.

Tahkik ettiğimiz *Şerhu't-Te'vîlât* eseri Te'vîlât'ın şerhi olması hasebiyle çok fazla yerde Te'vîlât'tan alıntı yapmaktadır. Biz de kitap hacminin büyümesine engel olmak için özellikle Te'vîlât'tan yapılan alıntılarda Te'vîlât'ı kaynak olarak vermeyi gerek duymadık. Çünkü müellif kitabın her yerinde doğal olarak Te'vîlât'ı kaynak eser olarak kullanmaktadır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* dışındaki metin ve nakillerde ise verilen ibareleri bulabildiğimiz ölçüde asıl kaynaklarda bulup onları kaynak olarak göstermeye özen gösterdik. Kitapta geçen hadislerin tahricinde ise şöyle bir yol takip ettik: Eğer metinde geçen hadis Sahîhayn'da geçiyorsa bu ikisini kaynak olarak vermekle yetindik. Eğer Sahîhayn'da geçmiyorsa Kütüb-i Tisa'yı, eğer orada da geçmiyorsa diğer hadis eserlerini kaynak olarak verdik. Eserin tahkiki ile birlikte metinde yer alan garip kelimelerin anlamlarını ve anlaşılamama ihtimali olan

kavramların izahını da vermeye çalıştık. Ayrıca metinde yer alan isim, künye, şiir ve okunması zor olan garip kelimelerin zaptını kendi özel kaynaklarından istifade ederek yazdık. Bununla birlikte metinde yer alan özel isimler, şehirler, fırkalar ve dinler hakkında da metinde ilk geçtiği yerin haşiye kısmında kısa ve öz bilgilere yer verdik. İlim ve ihtisas ehli kişiler arasında meşhur olup bilinen kişi ve yerler hakkında ise bilgi vermedik.

3.3.3. Kaynakların Verilmesinde İzlenen Metot

Metinde müracaat edilen kaynakları dipnot ve kaynakça kısmında verirken Dicle Üniversitesi tarafından kabul edilen İSNAD Atıf Sistemi'ni kullandık. Bunu yaparken de İSNAD Atıf Sistemi'nin son düzenlemesi olan 2019 yılının ikinci baskısını Zotero programının yardımıyla metnimizde uyguladık.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TAHKİK EDİLEN METİN

[مقدّمة المُصَنِّف]

[2/أ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ربّ يسّر، وتمّم بالخير[1]، الحمدُ للهِ ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلامُ على رسوله محمّد، وآله أجمعين، وعلى أصحابه، وسلّم تسليمًا كثيرًا. قال الشّيخُ الإمام، الزّاهد، الأستاذ، علاء الدّين، شمسُ النّظر، رئيس أهل السنّة والجماعة، أبو بكر[2]، محمّد بن أحمد[3]، السَّمَرْقَنْدِيُّ (رحمه الله):

إنَّ كتاب "التّأويلات" المنسوب إلى الشّيخ الإمام، عَلمِ الهدى، أبي منصور، محمّد بن محمّد بن محمود[4] الماتُريديّ (رضي الله عنه)، كتابٌ جليلُ القدر عظيمُ الفائدة؛ إذْ فيه بيان أنَّ مذهب أهل السّنة والجماعة في أصول التوحيد، ومذهبَ أبي حنيفة وأصحابه (رحمهم الله) في أصول الفقه وفروعه على موافقة القرآن، غير أنّ الكتاب[5] ليس ممّا صنّفه بنفسه، مثل: كتاب "التّوحيد"، و"المقالات"، و"مآخذ الشّرائع"، وغيرها، وإنّما أخذ[6] منه أصحابه المُبْرَزون تلقّفًا؛ ولهذا كان أسهل متناوَلًا من كتبه المصنّفة بكثير، لكن مع هذا لا يخلو عن نوع إغلاقٍ في اللّفظ، وإبهامٍ في المعنى؛

---

1 «ربّ يسّر، وتمّم بالخير»: في (ع): ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ [الكهف، 10/18].

2 «الزاهد... أبو بكر»: في (ع): «الأوحد، العالِم».

3 «محمّد بن أحمد»: في (ع): «أحمد بن محمد»، وهو خطأ، والصحيح ما أثبتناه، وقد سبق تحقيق اسم المصنِّف في قسم الدراسة.

4 «محمّد بن محمّد بن محمود»: في (ع): «محمد بن أحمد»، وهو خطأ، والصحيح ما أثبتناه. وقد سبقت الترجمةُ للإمام الماتريدي، والتعريفُ بأهم كتبه في مدخل قسم الدراسة.

5 في (ع): «هذا الكتاب». والمراد به كتاب التأويلات.

6 هكذا في (أ) و(ع)، ولعل الأصوب «أخذهُ»، فيرجع ضميرُ «أخذهُ» إلى "كتاب التأويلات"، وضميرُ «منه» إلى "الإمام الماتريدي".

بحيث يعجز عن دركه كثيرٌ ممن يدّعي التّبريز في العلوم، وإنّما يحصّله من أفنى عمره في أصول التوحيد، وأصول الفقه، ومعرفة صناعة الكلام ومعاني اللغة.

ثمَّ لمّا اتّفق لنا قراءة هذا الكتاب[1] على الشّيخ الإمام أبي المُعين[2] (رحمه الله)، وكان فريدَ عصره في الأصول والفروع، مستجمعًا جميع أنواع العلوم، فأخذ في شرحه على ما هو الشّرط في الباب، من إيضاح المغلق، وتفصيل المطلق، ومن زيادة فوائد تليق بالكتاب، فكرهتُ أن تفوتني هذه الفوائد التي هي فرائد القلائد، فاستخرتُ الله (تعالى)، وسألتُه التّوفيق في تسويدها بأسهل اللّفظ والعبارة، على شرط الإيجاز، دون الإطناب والإشارة، وهذا مني في الحقيقة نشرُ حقائق معانٍ قد أظلم مصباحها، وفتحُ أبوابِ علوم مسدودة فُقدت مفاتيحها[3]، وإحياءُ أموات خَرجت أرواحها، و«مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»[4]، رجاء أن يكون ذخيرة أتزودُ بها للمعاد، وعونًا للعباد إلى[5] سلوك طريق

---

1 أي: كتاب التّأويلات.

2 سبقت ترجمته بين أساتذة المُصَنِّف في قسم الدراسة.

3 في (ع): «فقد مفتاحها».

4 رواه بهذا اللفظ أبو داود والترمذي مثله عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والبخاريُّ معلقًا من قول عمر (رضي الله عنه)، ورواه البخاري –أيضًا– بسنده مرفوعًا بلفظ: «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ». محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محب الدين الخطيب – محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: المطبعة السلفية، 1400)، "الحرث والمزارعة"، 15؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، *السنن*، تحقيق: عزت الدعاس – عادل السيد (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، "الخراج"، 37؛ محمد بن عيسى الترمذي، *السنن*، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "الأحكام"، 38. ويبدو أن السمرقندي أراد أن أصل معاني هذا الشرح تلقاها من شيخه أبي المعين، ثم قام هو بصياغة عباراته وألفاظه، سعيًا منه لإحياء تلك المعاني، ولعلَّه يُشير بقوله: «وإحياءُ أموات خَرجت أرواحها» إلى أن تصنيفه لهذا الكتاب كان بعد وفاة شيخه أبي المعين.

5 في (ع): «على».

الرَّشاد، ابتغاءً لرضوانه، مع عفوه وغفرانه، وما توفيقي إلَّا بالله، عليه توكلت، وهو حسبي ونعم الوكيل، نعم المولى، ونعم النَّصير.

[حكم التَّفسير بالرَّأي، والفَرْق بين التَّفسير والتَّأويل]

بدأ (رحمه الله)[1] بإشكال يحتاج إلى حلّه كلُّ من تكلَّم في معاني القرآن بالاستنباط والرأي، وهو أنَّ النَّبيَّ (صلى الله عليه وسلم) قال: «من فَسَّرَ القُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[2]، وقد وجدْنا السَّلف من الصَّحابة والتَّابعين (رضي الله عنهم) تكلَّموا في استنباط معاني القرآن بالرأي، فإنَّه لم يوجد في جميع ما ذكروا [2/ب] من الأقاويل[3] حديث مرفوعٌ، ولا إجماعٌ من الأئمة[4]، حتى زيّفوا[5] تصنيفَ من أورد[6] في كل آية من القرآن حديثًا، وأنكروا أن يكون كلّ ذلك مرفوعًا، وبخاصّةٍ[7] الآيات التي تضمنت الأحكام التي بالنّاس حاجة إلى معرفتها، فاستنبطوا منها أصولًا لبناء الفروع عليها، وذلك منهم تفسير للقرآن بالرأي. فكان في ظاهر الحديث نهيٌ عن تفسير القرآن بالرأي،

---

1 المقصود هو الإمام أبو منصور الماتريدي. يُنظر: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، *تأويلات القرآن*، تحقيق: أحمد وانلي أوغلو وآخرون (استانبول: دار الميزان، 2005_2007)، 3/1.

2 الحديث رواه الترمذي وغيره مرفوعًا بسند فيه ضعف بلفظ: «مَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»، قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ». الترمذي، *السنن*، "التفسير"، 1. وله طريق آخر عند ابن حبان بسند جيد يقويه. يُنظر: محمد ابن حبان، *الثقات* (حيدر آباد الدكن–الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 368/8. وأما لفظ: «من فَسَّرَ» فلم نجد له أصلًا.

3 زاد في (ع): «لكلّ قول».

4 في (ع): «الأمة».

5 أي: أظهروا زيفها وبطلانها؛ إذ تزييف الشيء هو: إظهار زيفه وبطلانه، أو تحقيره وتصغيره. يُنظر: أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير* (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، "ز ي ف"، 261/1؛ أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة* (عالم الكتب، 2008)، "ز ي ف"، 1016/2.

6 في (ع): «أفرد».

7 في (ع): «وخاصة في».

وفي عمل الأمَّة وإجماعهم على استخراج معاني القرآن بالرأي دليلُ الجواز والإطلاق، فيتراءى في الظَّاهر مناقضةٌ بين الحديث والإجماع، فيجبُ التَّوفيق بينهما على وجه يندفع[1] التَّناقض.

فأجابَ وقالَ[2]: إنَّ بعض الناس أنكروا صحّة هذا الحديث؛ لِما وجدوه خارجًا ممّا عليه إجماعُ الأمّة من حيث العمل[3]، والإجماعُ من حيث العمل والقول سواء، والإجماع دليل من حيث القطع[4]، وخبر الواحد موجب للعمل مع الاحتمال[5]، فيترك بمعارضةِ الإجماع.

---

1 في (ع): «يدفع».

2 أي: أبو منصور الماتريدي، وهذا الجواب الذي ينقله المصنِّفُ عن الماتريدي لم نجده في «التأويلات».

3 زاد في (ع): «وهو الاستنباط بالرأي». لقد وضع بعض الحنفية شروطًا لقبول العمل بخبر الواحد، منها: ألّا يعارض دليلًا قطعيًّا، كالقرآن، والسنة المتواترة، والإجماع، وإلَّا يجبُ ردّه أو تأويله. يُنظر: محمد بن أحمد السرخسي، *أصول السرخسي* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 364/1؛ علاء الدين السمرقندي، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، تحقيق: عبد الملك السعدي (مكة: جامعة ام القرى، 1984)، 630–632؛ عبد العزيز علاء الدين البخاري، *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 8/1–9.

4 اختلف أهل السنة في نوع حجية الإجماع، فقال الجمهور –ومنهم المصنف–: إنه حجة قطعية، ويفيد العلم الجازم. وقال بعضهم –كالرازي–: إنه حجة ظنية. وقال بعضهم: إنّه على مراتب، فهو حجة قطعية إذا اتفق عليه المعتبرون كالصحابة، أما إذا لم يتفقوا، بأن كان إجماعًا سكوتيًّا، أو يندر مخالفه، كان حجة ظنية، وهو رأي بعض الحنفية كالبزدوي. يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 295/1؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 815؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *المحصول*، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 210/1؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 261/3؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح* (مصر: مكتبة صبيح، د.ت)، 101/2–102؛ بدر الدين الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه* (دار الكتبي، 1994)، 388/6–389؛ شمس الدين محمد بن محمد ابن أمير حاج، *التقرير والتحبير* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 83/3؛ عبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 262/2؛ محمد بن علي الشوكاني، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تحقيق: أحمد عناية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)، 209/1–210.

5 يُنظر: السمرقندي، *ميزان الأصول*، 630–634؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 370/2؛ التفتازاني، *شرح التلويح*، 6/2–7؛ الزركشي، *البحر المحيط*، 128/6؛ ابن أمير حاج، *التقرير والتحبير*، 268/2؛ الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 133/1–136.

ومنهم من قَبِلَ هذا الحديث لاتصال الإسناد، والرَّفعِ إلى النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) من أئمة[1] العدول، لكن تكلَّفوا[2] في وجه التّوفيق على وجهين:

فقال قوم منهم[3]: إنَّ الحديث ورد في حظر تفسير القرآن بالرأي[4]، وما جاء عن السلف والفقهاء في استنباط معاني القرآن بالرأي، فذلك تأويل لا تفسير، والتأويل خلاف التّفسير[5]، فاندفع التّناقض، وصحّ التّوفيق[6]. وتَفَرَّقَ هؤلاء[7] في الفرق بين التأويل والتفسير:

فقال بعضهم[8]: إنَّ التّفسير هو الإخبار عن شأن من نزل فيه، والسّببِ الذي نزل به. وذلك إنَّما يعلمه من شهد النّزول، وعاين السّبب، وهم الصّحابة (رضي الله عنهم)، فوسع لهم التّفسير؛

---

1 في (ع): «من طريق الأئمة».

2 في (ع): «تكلموا».

3 وهو قول الدبوسي من الحنفية. يُنظر: عبد الله بن عمر الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، تحقيق: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 169.

4 زاد في (ع): «والتفسيرُ بيانٌ لا يبقى فيه شكٌ وشبهة، ومن ادَّعى ذلك برأي نفسِه، وضلَّل مخالفيه، كالخوارج وأمثالهم، دخلوا تحت ورود الحديث». يُنظر في موقف الخوارج من تفسير القرآن وتأويلهم له: محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون* (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 2/225–235. ومعنى دخولهم تحت ورود الحديث، أي: فُسِّقُوا وكان لهم النار. يُنظر: الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 169.

5 قال الدبوسي (ت:430هـ): «ومتى لم نُجَوِّزْ هذا –أي: التفسير بالرأي– لم يمكننا الخروج عن طعن الملحدين في القرآن». الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 169.

6 محاولة التوفيق هذه مبنيَّةٌ على لفظِ: «من فَسَّرَ القُرْآنَ بِرَأْيِهِ»، وهو ما لم نجده من حديث صحيح، وإنما هو كما تقدم تخريجه: «مَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِهِ».

7 أي: الذين قبلوا هذا الحديث، وحاولوا التوفيق بينه وبين الإجماع العملي للأمة على القول بالرأي في القرآن.

8 ذكره الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 3/1. وذكره أيضًا صاحبُ كشف الأسرار. يُنظر: البخاري، *كشف الأسرار*، 45/1.

لمّا شهدوا[1] عن العلم بالعيان[2]، فأمّا غيرهم، لو أخبر بذلك مِن غيرِ أنْ يُسند إلى من شهد النُّزول، فذلك تفسير بالرأي، فدخل تحت الحديث. وأمَّا التّأويل: فهو تبيينُ ما يحتمله اللّفظ من المعاني[3]، وقد تعلَّق به حُكمٌ يجب علينا العمل به، والاعتقاد له ظاهرًا، مع تسليم حقّيَّته[4] إلى الله (تعالى)، والاعتقاد بأنَّ ما أراد به حقّ حقيقة، فكان بنا حاجة إلى معرفته، وهو[5] سائغ؛ فإنَّ الله (تعالى) جعل القرآن أصلًا لجميع ما يحتاج النَّاس إليه، ويؤمر بتحصيله عملًا واعتقادًا، وليس[6] كلّ ذلك في القرآن من حيث التَّنصيص، فدلَّ أنَّه في القرآن من حيث الإشارة والإيداع[7]، وإنَّما يستخرج ذلك بالرأي والعرض على الأصول؛ ولهذا قيل: إنَّ التَّفسير للصحابة، والتَّأويل للفقهاء[8].

---

1 في (ع): «شاهدوا».

2 جزم الحاكمُ النيسابوري (ت: 405هـ) بأن تفسير الصحابي عند البخاري ومسلم في حكم المرفوع. وخصّ ذلك بعضُهم –كابن الصلاح (ت: 643هـ)– بما فيه سبب نزول أو نحوه، مما لا مدخل للرأي فيه، وأما سائر تفاسير الصحابة فهي من الموقوفات. يُنظر: محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم، *المستدرك على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 283/2،374؛ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، *معرفة أنواع علوم الحديث*، تحقيق: عبد اللطيف الهميم – ماهر الفحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 124–125؛ بدر الدين الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة–بيروت: دار إحياء الكتب العربية–دار المعرفة، 1957)، 157/2؛ جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1974)، 208/4.

3 أي: دون ترجيح قاطعٍ بين المحتملات.

4 في (ع): «حقيقته».

5 أي: التأويل بهذا المعنى.

6 زاد في (ع): «بيان».

7 في (ع): «والإبداع».

8 يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 3/1؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 45/1.

وقال بعضهم[1]: إنَّ التَّفسير تبيين حقيقة[2] اللَّفظ، مأخوذ من «الفَسْر»[3]، وهو مقلوب من «السفْر»[4]، وهو الكشف والإظهار، يقال: «أسفر الصبح»، إذا أضاء إضاءة لا شبهة فيه، «وسفرتِ المرأة عن وجهها»، إذا كشفت نقابها، ومنه سُمّيَ «السَّفَرُ»؛ لأنَّه يُظهر عن أخلاق [3/أ] الرجال[5]، فأمَّا التَّأويل: هو الصّرف[6]، مأخوذ من «آل» «يؤول»، أي رجع[7]، فإذا كان اللَّفظ موضوعًا لغةً لحقيقةٍ معلومة، فكان الإخبار عن تلك الحقيقة هو التفسير، وإذا كان اللَّفظ محتملًا لمعانٍ لغةً على طريق الاشتراك[8]، فيصرف اللَّفظ إلى بعض الوجوه، لما يكون هذا الوجه موافقًا

---

1 وهو قول جماعة من أهل الأصول، منهم المصنف في «ميزان الأصول». يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 127/1؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 498–499؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 43/1–50؛ التفتازاني، *شرح التلويح*، 59/1.

2 زاد في (ع): «المراد».

3 يُنظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، "ف س ر"، 781/2؛ أحمد ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، "ف س ر"، 504/4.

4 ذكره الثعلبي وغيره، ولم نجده في معاجم اللغة. يُنظر: أحمد بن محمد الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحقيق: عدد من الباحثين (جدة: دار التفسير، 2015)، 247/2؛ الزركشي، *البرهان*، 147/2؛ السيوطي، *الإتقان*، 192/4. وقال الراغب الأصفهاني: «الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جُعل "الفسر" لإظهار المعنى المعقول ... وجُعل "السفر" لإبراز الأعيان للأبصار». الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، تحقيق: محمد بسيوني وآخرون (مصر–السعودية: كلية الآداب بجامعة طنطا – دار الوطن بالرياض–كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، 1999)، 10/1.

5 يُنظر: أبو بكر محمد بن القاسم ابن الأنباري، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، تحقيق: حاتم الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 247/2؛ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، "س ف ر"، 278/12.

6 يُنظر: أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 261.

7 يُنظر: محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414)، "أول"، 32/11.

8 اللفظ المشترك: هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر. أو هو: ما اتحد لفظه وتعدد معناه. يُنظر: الرازي، *المحصول*، 187/1؛ محمد بن علي التهانوي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، 202/1.

للأصول، فيكون تعيين بعض الوجوه بهذا الطَّريق هو التَّأويل[1]، فإذا صرف اللَّفظ إلى بعض الوجوه، وقطع على أنَّه المراد حقيقة باللَّفظ، فيكون هذا تفسيرًا بالرأي[2]، وذلك كما ظنَّ بعضهم[3] في قوله (تعالى): ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، 5/20]، أنَّه الاستقرار عليه، وَقَطَعَ على أنَّه المراد به، فيكون تفسيرًا بالرأي. فأمَّا من يقول: «يتوجه هذا اللّفظ إلى كذا وكذا، وترجّح عندي هذا الوجه بما لاح[4] من الدّليل»، فذلك منه تأويل لا تفسير، ألا ترى أنَّ ما هو تفسير الآية على الحقيقة إذا ظهر لا يحتمل الخلافَ فيه بين الأمَّة، وما يُتكلم فيه بالتَّأويل، فهو محل الخلاف، فلذلك اختلفا[5].

وقال بعضهم[6]: إنَّ التَّفسير يكون بيان لفظٍ لا يحتمل إلَّا وجهًا واحدًا. والتأويل: توجيه لفظٌ يتوجّه إلى معانٍ مختلفة، إلى واحدٍ منها، بما ظهر عنده من الأدلّة.

وقال الشَّيخ أبو منصور (رضي الله عنه)[7]: التَّفسير في الحقيقة: هو القطع على أنَّ المراد باللَّفظ هذا، والشَّهادة على الله (تعالى) أنَّه عنى باللَّفظ هذا، فإنْ قامَ دليلٌ مقطوع به نحو المتواتر وإجماع الأمَّة عليه يكون تفسيرًا صحيحًا مستحسنًا، وإنْ قطع على المراد لا بدليل مقطوع به، فهو

---

1 اللفظ المشترك –وكذا المجمل والمشكل– إذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسَّرًا. وإن لحقه بدليل ظني يسمى مؤوَّلًا. يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 127/1؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 498–499؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 43/1–45؛ التفتازاني، *شرح التلويح*، 59/1.

2 فيكون مذمومًا.

3 وهم المُشَبِّهَة.

4 زاد في ع: «لي».

5 أي: اختلف التفسير والتأويل.

6 لم أجد من ذكر هذا القول قَبْلَ المُصَنِّف. وقد ذكره بعده صاحبُ «كشف الأسرار»، وغيرُه، دون نسبة. يُنظر: البخاري، *كشف الأسرار*، 45/1؛ السيوطي، *الإتقان*، 192/4.

7 يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 3/1–4؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 45/1.

تفسير بالرأي، وهو حرام؛ لما فيه شهادة على الله (تعالى)، بما لا نأمن أنْ يكون كذبًا. فأمَّا التَّأويل: فهو بيان عاقبة الاحتمال، ومنتهى الأمر، بغالب الرأي، دون القطع، فيقال: "يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا، وهذا الوجه أَوْجَهُ؛ لشهادة الأصول له"، فلم يكن فيه شهادة على الله (تعالى). ومثاله: أنَّ أهل التَّفسير اختلفوا في قوله (تعالى): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[1]، قال بعضهم: إنَّ الله (تعالى) حمد نفسه، وقال بعضهم: أَمَرَ بأن يحمَدوه. فمن قال: إنَّ الله (تعالى) أراد هذا لوجهٍ[2] دون الوجه الآخر، فقد فسَّر الوجه بالرأي؛ لأنَّه قَطَعَ على مراد الله (تعالى) في موضع الاحتمال. ومن قال: يتوجه اللَّفظ إلى الأمر بالحمد لله، وقد يتوجّه إلى الحمد بنفسه لنفسه، ولا يقطع على أحد الوجهين أنَّه مراد الله (تعالى)، فهذا منه تأويل[3]. ولهذا[4] سُمّيَ[5] هذا الكتاب بـ "التّأويلات" دون التَّفسير؛ احترازًا عن الدُّخول تحت هذا الحديث، والله الموفّق.

---

1 سيأتي ذكر ذلك في تفسير سورة الفاتحة.

2 في (ع): «الوجه».

3 يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 1/3-4.

4 في (ع): «قال أبو المعين: ولهذا».

5 الراجح -كما تقدم في مقدمة تحقيق هذا الكتاب- أنَّ الماتريديَّ لم يُسَمِّ هذا الكتاب بنفسه، بل سمّاه بذلك تلاميذُه الذين أخذوه عنه. وهذه العبارة -أي: سبب تسمية الكتاب- لم نجدها في «التأويلات».

وقال قوم: لا فرق بين التَّفسير والتأويل[1]، لكنْ تفرَّقوا أيضًا في التَّوفيق بين الحديث والإجماع[2]، فقال بعضهم[3]: المراد من الحديث هو التَّفسير بالرأي الصَّادر عن مجرد العقل، دون العرض على الأصول: من آية محكمة، أو حديث متواتر، أو إجماع الأمّة، والقرآن[4] [3/ب] منتظم لعلم التَّوحيد والشَّرائع، وبمجرد العقل لا يمكن الوقوف على جميع ما يُحتاج إليه، فكان التَّفسير بمجرد الرأي عملًا بلا دليل، وهو مذموم، فأمَّا السَّلف (رحمهم الله)، فإنَّما فسَّروا القرآن بالدَّليل الذي أُذنوا بالعمل بمثله في عامَّة أُمور الدِّين، وهو الاستدلال بالأصول بأبلغ الاجتهاد، وغالبِ الرأي[5]، ألا ترى أنَّا كما نُهينا عن التَّفسير بالرأي، فقد نُهينا عن القول والعمل بغير علم، قال الله (تعالى): ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء، 36/17]، ثم أُذن لنا القول[6] والعمل بما يَرجع إلى الاجتهاد بغالب الظّنّ، نحو: الشّهادة، والعملِ بالأحكام الثّابتة بالقياسِ وخبرِ الواحد، وجُعِلَ له حكم العلم في حقّ العمل، قال الله (تعالى): ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة،

---

1 وهو القول الشائعُ عند الكثير من اللغويين والمتقدّمين من المفسرين، ورجَّحَهُ من المتأخرين الطاهرُ بن عاشور. يُنظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، *العين*، تحقيق: هدي المخزومي–إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 369/8؛ معمر بن المثنى أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، تحقيق: محمد فواد سزگين (القاهرة: مكتبة الخانجى، 1381)، 86/1؛ أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 12/1؛ تقي الدين أحمد ابن تيمية، *الإكليل في المتشابه والتأويل* (الاسكندرية–مصر: دار الإيمان، د.ت)، 28؛ محمد الطاهر ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 16/1.

2 زاد في (ع): «بالعمل». | أي: بين الحديث السابق: «مَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِهِ...»، وبين الإجماع العملي للأمة على استخراج معاني القرآن بالرأي، والمصنِّفُ يناقشُ هذا الحديث إلى نهاية مقدمة الكتاب.

3 ذكر البيهقيُّ نحو هذا القول. يُنظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *شعب الإيمان*، تحقيق: عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 540/3.

4 في (ع): «لأنَّ القرآن».

5 في (ع): «الظن».

6 في (ع): «في القول».

10/60]، والإيمان لا يعلمه غير المؤمن أحدٌ من العباد إلَّا بالاجتهاد، وسمَّاه عِلمًا[1]، فمثله فيما نحن فيه.

وقال بعضهم[2]: إنَّ تفسير القرآن بالاجتهاد والعرض على الأصول تفسيرٌ بالرأي؛ لأنَّه بواسطة الرأي يُجمع بين حكم الآية التي يحتاج إلى تفسيرها، وبين الآية المُحكمة أو الخبر المتواتر، لكنَّ التَّفسير بالرأي نوعان: مذموم ومحمود، وقد أُريد بالحديث المذمومُ دون المحمود، ألا ترى أنَّه جاء النّهي والذّمُّ عن القول بالرأي، ولم يرد به الرأي الذي شهدت له الأصول، حتّى اجتمعت الصحابة بالعمل بالاجتهاد في الأحكام، وهو قول بالرأي، فدلَّ أنَّ هذا النّوع من التّفسير بالرأي غير مراد بالحديث، والسّلف إنَّما اشتغلوا بهذا النّوع الذي هو محمود غير مذموم، فاندفع التّناقض.

ثم المراد من الحديث[3] وجهان:

أحدهما: أنْ يفسّرَ برأيه واجتهاده[4] على موافقة الأصول عنده، ويَشهَدَ على الله (تعالى) بكونه حقًّا وصوابًا عنده، على ما هو رأي بعض المعتزلة في أنَّ كلَّ مجتهد مصيب، على ما

---

1 أي: إنّ الله (تعالى) سمّى الإيمان "عِلمًا" في هذه الآية، رغم كونه لا يطلع عليه أحد –غير صاحبه– إلا بالاجتهاد.

2 لم أجد من قال به قَبْلَ المُصَنِّف، وقد ذكره من المعاصرين الزُّرْقانيُّ. يُنظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت)، 49/2.

3 أي: المراد بالنهي الوارد في الحديث.

4 ليست في (ع).

عرف فسادُه[1]، فأمّا من يعمل برأيه واجتهاده، من غير الشّهادة على الله (تعالى) بكونه حقًّا عنده، بل يعتقد حقّيَّته بغالب الرأي، مع احتمال الخطأ، على ما جاء القول فيه من بعض الصَّحابة (رضي الله عنهم): «إنْ كان خطأً فمنّي، وإنْ كان صوابًا فمن الله»[2]، فهو أمر محمود، وقد جاءت الآثار، وعملت به الأمّةُ في قياس الفروع. والسّلفُ لم يشهدوا بما فسَّروا[3] القرآن بالاجتهاد على حقيَّة[4] المراد عند الله (تعالى)، بل على غالب الرأي، فلم يكن هذا النّوع من التّفسير مرادًا بالحديث.

والثَّاني: أنْ يجعل الرأي عيارًا[5] لما جاء به القرآن، فيفسّر القرآن على موافقة رأيه تقريرًا لرأيه، ويترك المفهوم المتعارف من اللّفظ، ولا يتّهم رأيه لدى ظاهر القرآن. وذلك نحو صنيع كثير من المعتزلة، فإنَّهم يفسّرون القرآن لِما تقرّر عندهم من الآراء الفاسدة، نحو أن[6] قالوا: إنَّ [4/أ]

---

1 لا خلاف بين المسلمين في أنّ قطعيات الدين لا مجال للاجتهاد فيها، وأما الظنيات، فذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين إلى أن لله (تعالى) حكمًا واحدًا فيها –كما في القطعيات–، والمجتهد قد يصيبه وقد يُخطئه، وهو مأجور في الحالين. وذهب بعضهم إلى أن الله (تعالى) ليس له حكم محدد فيما تركه لاجتهاد الناس من الظنيات، فالحق فيها متعدد، وكل مجتهد مصيب، وهو قول أبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة في القول به، واختاره الغزالي في المستصفى. يُنظر: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري، *المعتمد في أصول الفقه*، تحقيق: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 370/2–371؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 352؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 1131–1136؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 16/4–31.

2 القول لعبد الله بن مسعود (رضي الله عنه). يُنظر: أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 308/7، 406/30؛ أبو داود، *السنن*، "النكاح"، 32؛ أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الصغرى*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)، "النكاح"، 68.

3 في (ع): «على ما فسروا من».

4 في (ع): «حقيقة».

5 أي: ميزانًا.

6 «نحو أن»: في (ع): «التي هي نتيجة قاعدة الثنوية، حيث قالوا: إنَّ إيجاد القبيح قبيح، فجعلوا للأعيان الخبيثة الضارة صانعًا، وللأعيان المستحسنة صانعًا، والمعتزلة».

إيجاد القبيح قبيح، وإرادة القبيح قبيحة[1]، ثم تركوا عموم قوله (تعالى): ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد، 16/13؛ الزمر، 62/39]، في خلق أفعال العباد، في أنَّ خلق الكفر والمعاصي قبيح[2]، وتركوا ظاهر قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام، 125/6]. وهذا فاسد؛ فإنَّ ترك ظاهر القرآن وعمومه، وتصويب رأي نفسه لا يخفى في القُبح، فأمَّا من جعل رأيه متابعًا لدلالات القرآن؛ ليبني على ذلك مالم يجرِ فيه ظاهر البيان، فهو الذي دخل تحت قوله (تعالى): ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء، 83/4]، فيرجى أنْ لا يكون داخلًا تحت الحديث[3].

وقال بعضهم: المراد من الحديث هو تفسير المتشابه[4]، الذي لا حاجة بالنَّاس إلى معرفة ما فيه، لما لا يرجع إلى العمل، أو كان لا يجب العمل به، والاعتقاد بما فيه ممكن على الإجمال، فكان تفسيره خارجًا مخرج الغلو فيه والتكلّف، وجاريًا مجرى أمرٍ مُستغنىً عنه، مع احتمال الغلط والخطأ فيه، وهو خارج عن سنن الحكمة. فأمّا التَّفسير بالرأي فيما يحتاج النَّاس إلى معرفة ما يتضمنه اللّفظ من وجوب الاعتقاد والعمل، فأمرٌ ورَدَ الشّرع بإيجابه، فضلًا عن الجواز، فلا يجوز أنْ يَرِدَ النّهي عنه، والله أعلم.

---

1 يُنظر: القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988)، 301.

2 أجاب القاضي عبد الجبار المعتزلي عن هذا الاستدلال بأن ظاهر الآية متروك بالاتفاق؛ لأنَّ الله (تعالى) من الأشياء، ولم يخلق نفسه، ولهم أجوبة أخرى. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 383.

3 أي الحديث السابق: «من فسر القرآن برأيه...».

4 نقل الزركشيُّ نحوَه عن أبي الليث. يُنظر: الزركشي، *البرهان*، 163/2.

فاتحة الكتاب[1]

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)﴾

[﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)﴾]

قوله (تعالى): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، قال بعض أهل التَّفسير –وهو قولُ الحسن (رحمه الله)[2]–: إنَّ الله (تعالى) حمد نفسه[3]؛ حيث أخبر أنَّ جميع المحامد له بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فإنَّ اللّام[4] في مِثلِ هذا الموضع لتعريف الجنس[5]، ألا ترى أنّ في الشّاهد من قال: «إنّ فلانًا مخصوصٌ بأنواع المحاسن والمحامد»، كان مدحًا له؛ لإضافة المحاسن إليه، وكذلك من قال: «جميع المحامد لله

---

1 في (ع): «سورة الفاتحة». ومسمّى "فاتحة الكتاب" ورد في الحديث المتفق عليه، عن النبي (صلى الله عليه وسلم): «لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ». البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 95؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الصلاة"، 34. وقد جاء اسم السورة في الأصل بعد التسمية، ولعلَّ ذلك لأنَّ المُصَنِّف –كما الماتريدي وجمهور الحنفية– لا يعتبرها من الفاتحة –كما سيأتي– ولهذا ذَكَرَ أحكام التسمية بعد انتهائه من تفسير الفاتحة، فقدمنا اسم السورة على التسمية، وقمنا بترقيم التسمية وفقًا لأكثر المصاحف المطبوعة التي اعتبرتها آية من الفاتحة، حفاظًا على الاستعمال الشائع بين المسلمين في المصاحف. يُنظر مسألة اختلاف القرّاء في عد البسملة من الفاتحة في: رضوان بن محمد المخللاتي، *القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد الرزاق موسى (المدينة المنورة: مطابع الرشيد، 1992)، 161.

2 هو التابعي الجليل، الحسن البصري (ت: 110هـ)، يُنظر في ترجمته: محمد ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 114/7.

3 ذكره الطبري وغيره، ولم نجد من عزاه إلى الحسن. يُنظر: محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: محمود محمد شاكر، وآخرون (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت)، 139/1.

4 في (ع): «الألف واللام».

5 ذهب جمهور الأصوليين وعامةُ أهل اللغة إلى أن لام الجنس تفيد العموم والاستغراق. وذهب بعضهم إلى أن ذلك ينبئ عن أن هذا الجنس مرادٌ، ولا يدل على الاستغراق إلا بدليل. يُنظر: البخاري، *كشف الأسرار*، 13/2-14.

(تعالى)، وهو الموصوف بجميع صفات الكمال»، كان منه حمدًا لله (تعالى)، وكذلك من قال: «استجمعَ فيَّ جميع خصال الخير»، كان هذا منه مدحًا لنفسه وحمدًا! فهذا كذلك.

فإن قيل: مدح الإنسان نفسَه في الشاهد يُعدُّ قبيحًا، فهلّا قُبِّحَ في الغائب، [والشاهد دليل الغائب][1]؟ قيل له: حلُّ[2] هذا الإشكال على رأي أهل الحديث[3] سهلٌ، فإنَّ القبيحَ عندهم ما نهى عنه، والحسنَ ما أَمَرَ بِهِ الشَّرعُ[4]، وفي الشّاهد مدحُ الإنسانِ نفْسَهُ بنفْسهِ قبيحٌ؛ لأنَّه منهيٌّ عنهُ بقوله (تعالى): ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم، 32/53]، ولا نهيَ في[5] الغائب؛ لأنَّه لم يكن تحت أمرِ أحدٍ ولا نهيِهِ، فوجبت التَّفرقةُ بَينَ الشَّاهدِ والغائبِ. ثمّ هذا مناقضة من المعتزلة[6]؛ فإنّ من دأبهم الجمع بين الشاهد والغائب من غير علّة، فقالوا: إنّ إرادة الشّتم لنفسه في الشّاهد قبيحة، فكذلك في الغائب، وقالوا: إنّ إيجاد الفعل القبيح قبيح في الشّاهد، مثل: الكذب، والظلم، وسائر الأفعال المحرمة، فكذا في الغائب، حتى أنكروا من الله (تعالى) إرادة [4/ب] الكفر والمعاصي، وخلق

---

1 «والشاهد دليل الغائب»: في الأصل (أ): «وفيه إبطال الاستدلال بالشاهد على الغائب»، ولعل الصواب ما أثبتناه من (ع)؛ لأنَّ من أورد هذا الإشكال –وهم المعتزلةُ– إنما بنوه على قولهم بقياس الغائب على الشاهد. والماتريدية يقولون به أيضًا بوجوه دون وجوه، كما سيأتي.

2 «قيل له حل»: ليست في (ع).

3 هم أهل الأثر والخبر، قال الشهرستاني (ت: 548هـ): «وإنما سموا أصحاب الحديث؛ لأنَّ عنايتهم: تحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص؛ ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً»، وعدَّ منهم: أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وغيرهم. يُنظر: محمد عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل*، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968)، 11/2.

4 يُنظر: القاضي محمد بن الحسين الفَرَّاء الحنبلي أبو يعلى، *المعتمد في أصول الدين*، تحقيق: وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، 1974)، 21.

5 في (ع): «في حق».

6 يشيرُ المصنف هنا إلى الإشكال الذي طرحه على لسان المعتزلة في قياسهم الغائب على الشاهد مطلقًا، ويردُّ عليهم بأنّ طرحهم لهذا الإشكال يناقض أصولهم.

الشرور والقبائح، ثمّ مدح المرء نفسه قبيح في الشّاهد دون الغائب، ولا خروج لهم عن هذه المناقضة دون ترك أصولهم الفاسدة[1].

والجوابُ على أُصولِنا أنَّ المُعوَّلَ عليهِ في الاستدلال بالشّاهد على الغائب المعنى[2] دون الصُّورة، إنْ كان المعنى يوجِبُ التَّسوية نُسوّي بينهما، وإن كان يوجبُ التَّفرقة نُفَرِّقُ، وهاهنا يوجب التفرقة؛ فإنّ المعاني التي بها يقبح مَدْح المرء نفسه في الشَّاهد لم تتحقق في حقّ الغائب. وبيانُ ذلك أنَّ مدح المرء نفسه في الشَّاهد إذا كان صادقًا فيه لم يَقْبُحْ لعينه؛ فإنَّ الصّدقَ حسنٌ، لكنْ لمعانٍ وراء ذاته[3]، كلها معدومة في حقِّ الغائب:

أحدُها: أنَّ المرءَ في الشَّاهدِ وإن جلَّ قدره، وبلغ في الكمال غايته، فهو في ذلّ العبودية ونقص الرّقّ، ولا يخلو عن لزوم عيوب، وحلول آفات ظاهرة وخفيَّة، فكان الحقّ عليه، والواجب له، الفزعَ إلى من هو الموصوف بصفات الكمال، المتعرّي عن سمات النّقص، المنزّه عن مساس العيوب، وحلول الآفات، والتضرّعَ[4] إليه والتّذلّلَ له، ليتجاوز عن تقصيره [ويتغمَّده][5] برحمته. فكان اشتغاله بالمدح لنفسه ترك التضرّع والتذلُّلِ، وتركُ الواجب قبيح. فأمّا الله (تعالى)، فهو الموصوف

---

1 يُنظر رأي المعتزلة في الاستدلال بالشاهد على الغائب: القاضي عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، تحقيق: جين يوسف اليسوعي – يان بترس (بيروت: دار المشرق–المطبعة الكاثوليكية، 1965_1999)، 165/1–169؛ حسن الخطاف، "قياس الغائب على الشاهد ودوره في تكوين العقل الاعتزالي"، *مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا)* 44 (2006)، 91–128.

2 في (ع): «على اعتبار المعنى».

3 أي: وراء ذات الصدق.

4 في (ع): «وكان الواجب على العبد التضرع».

5 في الأصل: «ويتغمد»، والمثبت من (ع).

بالكمال المطلق، المعترّي عن سمات النَّقص، حتى يحقَّ[1] عليه التّضرّعُ والتّذلّلُ لمن هو أكمل منه، فيصير تاركًا لما هو الأحقّ، فيُعدُّ حمدهُ لنفسه قبيحًا[2]!

والثّاني: أنَّ مَنْ تمكّن فيه النقصان، وكان مدحه لنفسه على الإطلاق، وهو[3] بيان كمال الذّات، فيتمكَّنُ في كلامه شبهة الكذب، وهو قبيح، وهذا في حق الغائب لا يتحقّق.

والثّالث: أنَّ المعاني التي بها يحمد نفسه ويمدَح، لم يستحقها لذاته، بل حصل كلّ ذلك بالله (تعالى)، حيث خلق فيه الفضائل والمحاسن، ومكَّنه من الإحسان والإنعام، وتلك نِعَمٌ من الله (تعالى) آتاها إيّاهُ[4]، فكان الواجب عليه أن يشكر للمنعم، وأدنى درجات الشكر الإظهارُ بالإضافة إلى المنعم، فكان المدح لنفسه قطع الإضافة عن المنعم، وفيه كتمان النّعمة، وإنّه قبيح، وفيه أيضًا وضعُ الشيء في غير موضعه؛ لأنَّ عليه أن ينسُب النّعمة إلى المنعم حقيقة، فمتى نسب إلى نفسه صار واضعًا الشيءَ في غير موضعه، وهو حدُّ[5] الظلم، والظلم قبيح، فأمَّا الله (تعالى) فهو مستحقٌّ الحمدَ بذاته؛ لما أنّه هو الموصوف بالكمال لذاته، فهو مُنعم لذاته، محسن لذاته. أعني بهذا: أنَّ الإنعام والإحسان والإفضال وصفُ الله (تعالى) في الأزل، ولم يكن استحقاقه لهذا الوصف بغيرٍ[6]، وهو ظهورُ أثر إحسانه وإنعامه في حقِّ الخلق؛ ولهذا قلنا: إنّه معبودٌ لذاته؛ لكونه مستحقًّا للعبادة لذاته، لا أنّه صار معبودًا بعبادة الخلق، فما يرجع من الكمال لصفاته الفعلية فهو

---

1 أي: ليس موصوفًا بالنقص حتى يحقّ.

2 أي: استحقاقه الحمدَ بذاته لا بغيره.

3 أي: مدح النفس على الإطلاق.

4 «آتاها إياه»: هكذا في (أ) و(ع)، ويجوز أيضًا: «آتاه إياها».

5 ليست في (ع).

6 في (ع): «بغيره».

ذاتيٌّ من هذا الوجه، وما يرجع إلى الذّات من الجلال، والعظمة، والألوهيّة، والوحدانيّة، [5/أ] فهو الموصوف به في الأزل، من غير أن استحقَّ ذلك بأحدٍ، ليكون مدحه لنفسه بذلك وضع الشيء في غير موضعه، فيكون ظلمًا، أو يجري مجرى كتمان النعمة وكفرانها فيكون قبيحًا، فافترق الحكم في الشَّاهد والغائب لافتراق المعنى.

ومثال ذلك: التّكبّر، فإنّه قبيح في الشَّاهد، وَصِفَةُ ذمّ من حيث إنّ الخلق أكْفاءٌ من طريق الخِلقةِ، والعبوديّة، والدّخولِ تحت التّكليف والمحنة، ومن نال منهم فضيلة أو أصاب رِفعة، فبإعطاء الله (تعالى) وتخليقه ذلك إيّاه، فكان حقّ ذلك القيامَ بشكر المنعِم، والحمدِ له، لا التَّكبّرَ على أمثاله، فعُدَّ قبيحًا، وهذا المعنى عُدِمَ في الغائب؛ لتعاليه عن إصابة الكمال والرّفعة من الغير، فلم يقبح اتصافه بالتكبّر، قال الله (تعالى): ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر، 23/59]، فاختلف الأمران، فكذلك ما نحن فيه.

ووجه آخر، وهو أنَّ القبيحَ ما يخلو عن العاقبة الحميدة، فأمَّا ما تعلّق به عاقبة حميدة، فهو حسنٌ وحكمةٌ، والله (تعالى) مدحَ نفسه، وحمد ذاته؛ ليعلم الخلق استحقاقه الحمد بذاته، فيحمدوه، ويثنوا عليه، فينالوا الزُّلفى والقربةَ لديه، والدّرجات والكرامات في الآخرة. فأمّا مدحُ المرءِ نفسَهُ في الشَّاهد ففي الأصل لم يتعلَّق به عاقبة حميدة، فيتَّصفُ بالقبح؛ لهذا حتّى إذا تعلقت به عاقبة في الجملة، لم يَتَّصِف بالقبح، ألا ترى أنّ يوسف (عليه السّلام) قال: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف، 55/12]، وَصَفَ نفسَه بالأمانة والعلم، ولم يقبح منه؛ لِما أنَّ غرضه ليس مدح نفسه، لكن ليظهر الأمانة في الحفظ إلى وقت القسمة، ويُظهر العدل في

القسمة[1]؛ ليصل حقوق المستحقين إليهم على السّوية، وكذا من وصفَ نفسه[2] بالزّهد، والورعِ، والسّخاءِ، والعلمِ، ونحو ذلك، في مَلَأ مِنَ القوم، ليصيرَ ذلك داعيًا له على الثَّبات عليه، ولغيره على الاكتساب، لم يُعّدَّ قبيحًا؛ لِما قلنا، فمثله ما نحن فيه، وبالله التّوفيق.

وقال بعضهم: معنى قوله (تعالى): ﴿الحَمدُ لله﴾: قولوا الحمد لله، على إضمار الأمر[3]، ثمّ الأمر بالحمد يحتمل وجهين:

أحدهما: ما رُوِيَ عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: «الحمد لله، أي: الشُّكر لله بما صَنع إلى خلقه[4]»، فيصير تقدير الآية على هذا التدريج[5]: اشكروا لله (تعالى). وذلك قد يتضمَّن الأمر بكلّ الممكن، من الطَّاعة، والعبادة؛ فإنّها وجبت شكرًا، على ما رُوِيَ عن النَّبيّ (صلى الله عليه وسلَّم) أنّه صَلَّى حَتَّى تورَّمت قَدَمَاهُ، فَقِيلَ لَهُ: «أَلَمْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟» قَالَ: «أَفَلاَ أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا[6]!»، جعلَ أنواع الطّاعة شكرًا لله (تعالى)، وذلك معنى قوله (تعالى): ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا[7] وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ، 13/34].

---

1 «إلى وقت ... في القسمة»: في (ع): «والعدل في القسمة، ويظهر القول في القسمة».

2 في (ع): «غيره».

3 ذكره الطبريُّ وغيرُه، وضعَّفه الرازي، يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 139/1؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *التفسير الكبير* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 195/1–196.

4 «إلى خلقه»: ليست في (ع). | وهذا القول رواه الطبريُّ وابنُ أبي حاتم عن ابن عباس، وذكره ابنُ كثير، يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 135/1؛ عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: أسعد محمد الطيب (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419)، 26/1؛ إسماعيل بن عمر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 43/1.

5 أي: التخريج.

6 الحديث متفق عليه، يُنظر: البخاري، *الجامع الصحيح*، "التفسير"، سورة الفتح 2؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "صفة القيامة والجنة والنار"، 79.

7 أي: اشكروا، وضعَ العملَ موضع الشكر، فعُلِمَ أنَّ الطاعةَ شكرٌ.

فالأمر بالشُّكر يحتمل هذا الوجه، ويحتمل وجهًا آخر أيضًا، وهو أن يكون نفس التَّلفظ بالحمد لله شكرًا على نعمه، وبه قال الحسن (رحمه الله)[1]؛ حيث قال: إنَّ الله (تعالى) رضي بالحمد شكرًا له من العباد وإن جلّت نعمه؛ إذ هو رضي به[2] شكرًا ممن هم في نهاية النّعمة والكرامة، وهم أهل الجنّة، كما أخبر: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ [5/ب] أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس، 10/10]، فأولى أن يصلح شكرًا لنعم الدنيا، وهذا لأنَّ الشّكر هو الإظهار، وفي الحمد لله (تعالى)، والمدح له، إظهار وصول النّعم إليه منه، وأنَّه المنعم على الحقيقة، لكن قيل: إنّما يجعل الحمد باللسان، والمدح والتعظيم للمنعم شكرًا لنعمه إذا لم يستعملها في عصيانه؛ إذ في ذلك تحقيرٌ للنّعمة، وذلك يَنزِع إلى الاستخفاف بالمنعم، فلا يتحقَّق معه التّعظيم والمدح للمنعم. والحَسَنُ (رحمه الله) وإن لم يذكر هذا القيد، لكن مراده المقيّد لما قلنا، والله أعلم.

والوجه الثَّاني: أن يُراد بالحمدِ المدحُ لله (تعالى)، والثّناءُ عليه كما هو مستحق له حقيقة، من الوصف له بصفات الكمال، والتّنزيه عما لا يليق به من سمات النّقص، بطريقين، أحدهما: يرجع إلى نفس الذّات من الاتّصاف بالعظمة، والكبرياء، والجلال، والعلوّ، وإثبات التّوحيد، ونفي الشّرك في الألوهية. والثّاني: يرجع إلى الصّفات، من الإنعام، والإحسان، والإفضال على عباده، مع نفي الشّرك عنه في هذه الأفعال –فإنَّ الثّنويَّة والمجوسَ أثبتوا الشّرك في الذّات[3] فقالوا باثنين[4]،

---

1 هو الحسن البصري، سبقت ترجمته، وهذا القول لم نجد من ذكره عنه سوى المُصَنِّف.

2 أي: بالتلفظ بالحمد لله.

3 «في الذات» ليست في (ع).

4 الثنوية والمجوس: ديانتان شرقيتان، يقول أصحابهما بإلهين اثنين هما أصل العالم، وهما النور والظلمة، أو الخير والشر، إلا أن النور والظلمة عند الثنوية أزليان قديمان، وعند المجوس لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، 2/37–60.

والعرب قالت بالإشراك[1] في استحقاق العبادة للأصنام، لما زعموا منها وجود الإنعام والإحسان[2]– وهذا في غاية المدح، أن يضيف جميعَ المحامد إلى الله (تعالى)، ويقطع شركة الأغيار عن ذلك[3]؛ ولهذا قيل: إنه لا يستحب الحمد إلّا لله (تعالى) وإن تواترت عليه[4] النّعم من العباد؛ لأنَّ المنعم في الحقيقة هو الله (تعالى)؛ إذ هو الخالق لها[5]، لكن أجراها على يد واحد من عباده، فيكون ذلك العبد سبب وصول النعم إليه، فيكون مُحسنًا إليه من طريق التسبب، فيجب عليه أن يشكر له مجازاة على صنيعه. وقد جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنَّ «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ»[6]، فأمّا الحمد في الحقيقة لله (تعالى)؛ إذ هو الإخبارُ عن أوصاف الكمال للذّات، والوصفُ بما هو أهله، ولن يتحقَّق ذلك في غيره. وبهذا المعنى فرَّقوا بين الشّكر والحمد، أنَّ الشّكر بمقابلة الإحسان، وذلك يتحقّق من العباد تسبيبًا –وإن قلَّ–، فحسُنَ أن يُقابَل بالشكر. وأما الحمد، فهو بمعنى الوصف بما هو أهل له من حيث الذّات، وذلك لا يتصور إلَّا في حقّ الله (تعالى)[7]، وبالله التوفيق.

---

1 «قالت بالإشراك»: في (ع): «أثبتت الإشراك».

2 وقد أخبر الله (تعالى) عن مشركي العرب أنهم كانوا يقولون عن الأصنام: ﴿هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس، 18/10]، ويقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر، 3/39].

3 أي: عن إضافة جميع المحامد إليه.

4 أي: على الحامد.

5 ذهب الرازي إلى أن قوله (تعالى): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ينفي حصول الحمد لغيره، وأنه لا محمود في الحقيقة إلا هو؛ إذ الحمد لا معنى له إلا الثناء على الإنعام، فلما كان لا إنعام إلا من الله (تعالى)، وجب القطع بأن أحداً لا يستحق الحمد إلا الله (تعالى). يُنظر: الرازي، *التفسير الكبير*، 1/192–193.

6 رواه أحمد والترمذي. أحمد بن حنبل، *المسند*، 472/12؛ الترمذي، *السنن*، "البر والصلة"،35.

7 ذكر هذا الفرق بعضُ العلماء، وأضافوا أنّ الحمد قد يُوضَعُ موضعَ الشّكرِ، ولا يُوضَعُ الشّكرُ موضعَ الحمد؛ لأنَّ الحمد أعم. يُنظر: عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، *غريب القرآن*، تحقيق: أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، 19–20؛ الطبري، *جامع البيان*، 1/137–138؛ ابن الأنباري، *الزاهر*، 2/78–89؛ أبو

يحقّق ما قلنا: ما رُوِيَ عن النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) أنّه قال[1]: «قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول الله (تعالى): حَمِدَنِي عَبْدِي»[2]، فجعل[3] التّلفظ بهذا الكلام مدحًا من العبدِ وثناءً، لِما ذكرنا أنّ فيه إضافةَ جميع المحامد إليه، وقطعَها عن غيره. وكذلك[4] سَمّى هذه السّورة "صلاةً"، فقال: «قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ»، أي: الفاتحةَ. والصلاةُ: اسم للدّعاء والثناء، وإنّ الثناء والمدح خلافُ الذّمّ، ونَقيضُه، فكان تسميته "صلاةً" دليلًا على أنّ المراد من هذا اللفظ –وهو قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾– هو الأمر بالمدحِ لله (تعالى)، والثناءِ عليه، والله أعلم.

جعفر أحمد بن محمد النحاس، *معاني القرآن*، تحقيق: محمد علي الصابوني (مكة: جامعة أم القرى، 1409)، 57/1؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، *معجم الفروق اللغوية*، تحقيق: بيت الله بيات (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412)، 201، 301.

1 حاكيًا عن الله (تعالى).

2 هذا الحديث القدسي يسمى حديث القِسمة، رواه مسلم، وغيره، ولفظ مسلم: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: قَالَ اللهُ (تَعَالَى): قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، قَالَ اللهُ (تَعَالَى): حَمِدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، قَالَ اللهُ (تَعَالَى): أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، قَالَ: مَجَّدَنِي عَبْدِي –وَقَالَ مَرَّةً فَوَّضَ إِلَيَّ عَبْدِي– فَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ». مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 38.

3 في (ع): «فحصل».

4 في (ع): «ولذلك».

[6/أ] **قوله** (تعالى): ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، رُوِيَ عن ابن عبَّاس (رضي الله عنهما) أنّه قال: «سيّد العالَمين، والعالَم: كلّ من دَبَّ على وجه الأرض»[1]، وقد يُذكر الرّبّ ويُراد به الإله[2]، فإنَّه يستقيم أنْ يقال: «ربّ السّماوات والأرض، وربّ كلّ شيء»، ولا يستقيم أن يقال: «سيّد السّماوات والأرض، وسيّد كلّ شيء». وإنّما يُطلق اسم "السيّد" في بني آدم خاصّة[3]، يقال: «سيّد القوم»[4]، ويقال: «سيّد الأرض»، ويراد أهل الأرض، وقد يتوجّه اسم "الربّ" إلى الربوبيّة، يعني: المربّي لكلّ شيء على حسب ما يليق بذلك، وقد يتوجّه اسم "الربّ" إلى المالك، فكلّ من ينسب إليه المُلك في شيء يُسمّى أنَّه ربه، بمعنى أنّه مالكه[5]. وتوجيه اسم الربّ إلى المربّي، والمالكِ، والإله، أولى من توجيهه إلى السيّد؛ لأنَّه أعمّ، فكان في المدح أبلغ، وما رُوِيَ عن ابن عباس (رضي الله

---

1 ذكره الماتريدي والفيروزآبادي عن ابن عباس، ولم نجد له سندًا. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 13/1؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، *تنوير المقباس من تفسير ابن عباس* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 2.

2 أي: من جهة كون الرب مستحقًا للعبادة؛ إذا الإله لغةً هو المعبود. يُنظر: الجوهري، *الصحاح*، "أ ل ه"، 2223/6؛ علي بن إسماعيل ابن سيده، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، "أ ل ه"، 358/4؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "أ ل ه"، 467/13.

3 ليس المراد من ذلك عدم جواز إطلاق اسم السيد على الله (تعالى)، وإنما عدم جواز إطلاقه على ما ليس بعاقل. يُنظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، *الفروق اللغوية*، تحقيق: محمد سليم (مصر: دار العلم والثقافة، د.ت)، 187.

4 «يقال: سيّد القوم»: ليست في (ع).

5 الرَّبُّ يُطْلَقُ فِي اللُّغة عَلَى المالِك، وَالسَّيِّد، والمُدَبِّر، والمُرَبِّي، والقَيِّم، والمُصْلح. ولَا يُطلَق اسم الرب غيرَ مُضافٍ إِلّا عَلَى اللَّهُ (تعالى)، فلا يُقال: «الرّب» بِالْألف وَاللَّام، لغير الله، وإذا أُطْلِق عَلَى غيرِهِ أُضِيفَ، فيقال: ربُّ كَذَا. يُنظر: ابن الأنباري، *الزاهر*، 467/1؛ محمد بن عُزير السجستاني، *غريب القرآن*، تحقيق: محمد أديب جمران (سوريا: دار قتيبة، 1995)، 242؛ الأزهري، *تهذيب اللغة*، "رب"، 128/15؛ أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق: طاهر الزاوي – محمود الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، "رب ب"، 179/2؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "رب ب"، 399/1.

عنهما) فهو محتمل؛ لأنَّه جعل العالَم اسمًا لمن دَبّ على وجه الأرض، وهو (تعالى) سيّدهم على الحقيقة، وربهم، إلا أنّ في عرف الاستعمال صار حقيقة في بني آدم[1].

واختلف أهل التفسير في ﴿الْعَالَمِينَ﴾، منهم قال: اسم لكل ذي روح دب على الأرض[2]. ومنهم من ردّ إلى كل ذي روح في الأرض وغيرها[3]. ومنهم من قال: لله (تعالى) كذا كذا عالَمًا[4]. والتّأويل عندنا ما أجمع عليه أهل الكلام، أنَّ العالم اسم لجميع المكونات، من الأعراض، والأعيان، فإنه سُمّي العالم؛ لكونه علمًا على الصانع بمنزلة الطَّابَع، والخاتَمُ اسم لما يُطبع به ويُختم[5].

---

1 إطلاق اسم السَّيِّد عَلَى الرَّبِّ صحيح لغةً. يُنظر: ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، "س ود"، 418/2؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "س ود"، 228/3. وقد أجاز بعضُ العلماء إطلاق اسم السيد على الله (تعالى) مستدلين بما رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه وسلم) حين قيل له: «أنت سيدنا»، قال: «السَّيِّدُ اللهُ». يُنظر: أحمد بن حنبل، *المسند*، 235/26؛ أبو داود، *السنن*، "الأدب"، 10؛ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، *معالم السنن* (حلب: المطبعة العلمية، 1932)، 112/4؛ الحليمي، *المنهاج في شعب الإيمان*، تحقيق: الحسين بن الحسن حلمي محمد فودة (دمشق: دار الفكر، 1979)، 192/1؛ ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 2/ 417؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 512/15.

2 في (ع): «وجه الأرض». وهذا القول ذكره بعض المفسرين عن ابن عباس، منهم ابن الجوزي. يُنظر: ابن الجوزي، *زاد المسير*، 19/1.

3 لم نجده.

4 في (ع): «عالمٌ». والصوابُ ما أثبتناه، نصبًا على التمييز. | روى الطبري وابن أبي حاتم عن أبي العالية في قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، قال: «الإنس عالَمٌ، والجنّ عالم، وما سوى ذلك ثمانية عشر ألف عالم، أو أربعةَ عشر ألف عالم». قال ابن كثير: «وهذا كلام غريب، يحتاج مثله إلى دليل صحيح». يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 146/1؛ ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 27/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 45/1.

5 الكلام للماتريدي، ويعني بالأعراض: ما يستحيل قيامه بنفسه، وبالأعيان: ما يقوم بنفسه، من غير محل يقوم به. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 14/1؛ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحقيق: محمد الانور حامد عيسى (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2011)، 179/1-180.

فإن قيل: العالم إذا كان لجميع المخلوقات، فلماذا ذكر العالمين؟ قيل: بل "العالَم" مُعرَّفًا بالألف واللّام اسمٌ للجميع، فأمَّا "عالَم" فاسم لكلّ فرد؛ إذ هو عَلَمٌ على الله (تعالى)[1]، والعالمين جمع "عالَم"، مُنَكَّر، ألا ترى أنّك تقول: «رجل، ورجال»، و"الرّجل" –بالألف واللّام– يدل على جميع هذا الجنس، كـ"الرّجال"، لما قلنا: إنّ لفظة "رجال" جمع "رجل"، لا جمع "الرجل"، فكذلك هذا على أنَّ "العالَم" إن كان اسمًا للجميع، فـ"العالمين" جمع الجمع من غير أن يكون بين الاسمين تفاوت في التحقيق، كما يقال: ناس، وأُناس، وأناسيَّ، جمع الجمع، من غير أن يتفاوت حقيقةً، للمبالغةِ بالذّكر، فمثله ما نحن فيه[2]، وأيضًا كلّ عالَم يتجدَّد على حَسب تجدّد الزّمان، فكان المراد: ربَّ عالَم كلّ زمان تقدّم، وربَّ عالَم كل زمان يتجدّد؛ فلذلك[3] ذكر العالمين، فَمَنْ جعل العالَم اسمًا لجميع المخلوقات، كان الربُّ عنده بمعنى الإله والمالك، ومن جعله اسمًا لبني آدم، وكلّ ذي روح، كان بمعنى السيد، والله أعلم.

وفي قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ دلالة على وحدانيَّته، فإنّه ادَّعى لنفسه العالمين كلّهم مَن تقدّم منهم ومن تأخّر، ومَن كان ويكون على لسان رسول بعثه إليهم، وأقام لصحّة دعواهُ على يديه معجزات عجز الخلق عن معارضتها[4]، فلو كان إلهٌ غيره لشيء من العالم، لبعث رسولًا، وادَّعى أنَّ ذلك له، وأقام معجزات على يديه، علامة لصدق دعواه؛ إذ لا يجوز أن يكون إلهٌ [6/ب] حكيم يُنشئ ويبدع، ولا يدّعيه لنفسه، ولا يفصل ما كان منه مما لغيره، فإنَّ كلّ سلطان في الشّاهد فصلَ

---

1 في التبصرة: «سُميَ عالمًا لكونه عَلَمًا على ثبوت صانع له». النسفي، *تبصرة الأدلة*، 179/1.

2 للاستزادة في معنى "العالَم" لغةً، يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ع ل م"، 420/12–421.

3 في (ع): «وكذلك».

4 زاد في (ع): «وحججًا ظاهرات ألزمهم إيّاها فصاروا مغلوبين بها».

ما يدعيه مملكةً بين[1] ممالك غيره، ويجري بينهم التنازع في ذلك، ويعلو بعضهم على بعض ويغلبُ، ولمَّا لم يثبت من غيره[2] دعوىً في شيء من العالَم مؤيدةً[3] ببرهان معجزيّ، دلّ أنّ خالق العالَمين وربّهم واحد، وهذا معنى قوله (تعالى): ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ[4] كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون، 91/23]. فهذا[5] –مع ما في اتّساق[6] التّدبير[7]، واجتماع التّضادّ، وتعلّق حوائج بعض ببعض، وقيام منافع بعض ببعض، على تباعد بعض من بعض، وتضادّها– دليلٌ واضحٌ[8]، على أنَّ مُدبّر ذلك كلِّه واحد، وأنّه لا يجوز كون مثل ذلك من غير مدبّر عليم قدير[9].

جمعَ[10] في هذا الكلام بين أدلّة تدل على الوحدانية، وعلى إثبات الصانع، وعلى صفة العلم والقدرة، فإن اتّساقَ التّدبير في مضي اللّيل والنّهار للمعاش والكسب، ومرورَ فصول السّنة على الطّبائع التي وضعها من غير تغييرٍ لحكم وأغراض[11] دليل على توحيد الصّانع؛ إذ لو كان للعالم إله سواه، إمّا أن تقتضي إرادتُه وحكمته مثلَ ما تقتضي حكمة الآخر وإرادتُه، أو تختلفَ، وعند

---

1 في (ع): «له من».
2 في (ع): «غير».
3 صفة "دعوى".
4 أي: لو كان لذهب.
5 أي: عدم ظهور إله آخر.
6 أي: انتظام.
7 زاد في (ع): «في أقسام العالم وأجزاءه».
8 زاد في (ع): «وبرهان لائح».
9 في ع «حكيم».
10 المقصود هنا هو الإمام الماتريدي؛ إذ الكلام السابق له. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 1/14–15.
11 في ع «وأعراض».

اتفاق الإرادة والحكمة وقعت الغنية عن الثاني، ومع اختلاف الإرادة والحكمة، لا يجري تدبير العالم على نمط واحد، فكان الاتّساق دليلًا على وحدانية الصّانع لا محالة[1].

وكذا اجتماع التّضاد يدلّ على التّوحيد أيضًا، فإنّه جعل قوام الآدميّ وكلّ حيوان على طبائعَ أربعةٍ[2]، وجعل سبب بقاء كل واحد منهم اعتدال الطّبع، وكلّ طبع مضادٌّ للآخر في[3] الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة، ثم جمع بين الكلّ، وجعل المتضادّة متعاونة في تحقيق غرض، وهو البقاء إلى حين، ولو كان إله آخر غيره، فلا يريد منهم[4] التّعاونَ، فلا يتحقّق المراد[5].

وكذلك تعلّق حوائج بعض ببعض، فإنّ الحاجة نقصٌ، يرتفع بإدراك المطلوب، فمتى تمكّن في الإنسان –مثلًا– حاجة الجوع، فهي نقص لا يجبر إلا بمطلوب خاصّ، وهو الغِذاء، ويحتاج في تحصيله إلى الزّراعة، وإنّها تَحتاج إلى آلات، وتلك لا تقوم بالواحد[6]، وبعد الزّراعة يحتاج إلى الحصاد، والطَّحنِ، والخَبز، ونحو ذلك، فكان تعليق حوائج بعض ببعض، دليلًا ظاهرًا على أن فاعل الكلّ واحدٌ[7].

---

1 وهذا الدليل على وحدانية الله يسمى عند المتكلمين بدليل التمانع.

2 الطبائع الأربع هي: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة. وهي نظرية تعود في أصلها إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو (384–322 ق.م)، حيث كانت النظرية قبله تعتبر أن أصل جميع الموجودات – بما فيها الإنسان– يعود إلى أربعة عناصر أولية، وهي: النار، والهواء، والماء، والتراب، فلما جاء أرسطو طوَّر هذه النظرية فاعتبر أنّ كل عنصر من هذه العناصر الأربعة في أساسه يتألف من اتحاد اثنتين من الطبائع الأربع. يُنظر: عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، 113/1.

3 في (ع): «نحو».

4 في (ع): «منها». والضمير يعود على الطبائع.

5 في (ع): «الغرض».

6 أي: بالشيء الواحد.

7 سقط من (ع).

وكذلك قيام منافع بعض ببعض، فإنَّ الله (تعالى) جعل في بعض الأشياء منفعة خاصّة، كما جعل في السَّقَمُونِيَا[1] منفعة الإسهال، وهذه المنفعة لا تصل إلى العباد إلَّا بانضمام منفعة شيء آخر إليه، وهو المُقْل[2] الذي هو مُصلح له، لا يتم نفعه بدونه، وَأَحَدُهُما يؤتى به من الهند وهو المُقْل، والآخر من الرّوم، على تباعد ما بينهما، ليُعلم أن خالق جميعِ العالم، وجميع الأشياء هو، ليكمل بعض المنافع بالبعض، ليحصُل الغرضُ الحُكميُّ[3] له عند الاجتماع، وهذه الأشياء صَلَحَت دلالاتٍ على إثبات الصّانع، وإبطال قول أهل الطّبائع[4]، [7/أ] فإنّ ما يحصل بالطّبع لا

---

1 السَّقَمُونِيَا: وتسمى أيضا المَحْمُودَة أو المَحْمُودَيّة، وهي نوع نبات ينمو في البلدان المطلة على البحر المتوسط، له أنواع كثيرة، يستخرج منه مادة تفيد في الإسهال الشديد وغيره من الأمراض، يخلط بمواد أخرى لتزيل ضرره، كان معروفًا وشائعا في الطب القديم. يُنظر: الحسين بن علي ابن سينا، *القانون في الطب* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 593/1؛ يوسف بن عمر الرسولي المظفر، *المعتمد في الأدوية المفردة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 165–166؛ محمد فريد وجدي، *دائرة معارف القرن العشرين* (بيروت: دار المعرفة، 1971)، "س ق م"، 198/5–201.

2 المُقْل: نوع من الصمغ يستخرج من شجر يسمى الكور، وهناك نوع آخر أيضًا يسمى المقل، وهو ثمر شجر في البادية يسمى شجر الدوم. ولعل المقصود هنا هو الأول؛ إذ يستخدم في الأدوية ويفيد في العديد من الأمراض. وللمقل أنواع عديدة؛ منه ما يأتي من بلاد العرب، ومنه ما يأتي من بلاد الهند والفرس، وغيرها. يُنظر: ابن سينا، *القانون في الطب*، 556/1–557؛ المظفر، *المعتمد في الأدوية المفردة*، 365؛ فريد وجدي، *دائرة معارف القرن العشرين*، "م ق ل"، 313/9–317.

3 وهو الحياة.

4 أهل الطبائع هم الذين يزعمون أن العالم مكون من الطبائع الأربع (الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة)، وأن جميع الاختلافات في العالم تعود إلى اختلاف نِسبة كل منها، ويعتبرهم الإمام الماتريدي أحد المذاهب الدهريَّة الذين يزعمون قدم العالم. يُنظر: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، *كتاب التوحيد*، تحقيق: فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت)، 141.

يخرج على سُنن الحكمة، فإنّ الأصباغ إذا اختلطت فأصابت ثوبًا، فإنّه لا تظهر آثارها على وجه الحكمة، وكذلك تدلّ هذه الأشياء على علم الصّانع وقدرته[1]، وبالله التّوفيق.

[﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، فقد رُوِيَ أنّهما اسمان رقيقان، أحدهما أرقُّ من الآخر[2]، فكأنَّ هذا الذي رُوِيَ عنه أراد بهذا: لطيفين[3] أحدُهما ألطف من الآخر؛ لأنَّ إطلاق اسم الرّقيق لا يجوز على الله (تعالى)؛ لأنَّ الرِّقَّة نقيض الغِلظ والكثافة، يقال: ثوب رقيق، وثوب صفيق، ويقال: فلان رقيق القلب، ومنه الرِّقّ: وهو الضَّعف الحُكميّ، الذي هو ضدّ العتق، الذي هو قوَّة حُكميّة[4]، والله متعالٍ عن هذا الوصف، ولهذا لم يُذكر "الرّقيق" في أسماء الله (تعالى)، لا في الكتاب ولا

---

1 يقصدُ المُصنِّفُ بهذا ما ذكره الإمام الماتريدي عن أهل الطبائع، أنهم ضربوا مثالًا لصحة دعواهم بتكوّن العالم من الطبائع الأربع، بأنّ ذلك يُشبه حدوث ألوان جديدة، نتيجة اختلاط ألوان أصباغ أخرى –كالأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر، ونحوها– بِنِسبٍ معينة، وَيَرُدُّ الماتريدي عليهم بأنَّ الألوان لا تمتزج لوحدها، ولو امتزجت لوحدها لخرج لون مستهجن قبيح، أمّا لو مزجها حكيمٌ يعلم عواقب ذَلِك المزج، لخرج متقنًا مستحسنًا، فلما كان العالم متقنًا، ثَبت أَن الَّذِي بِهِ كَانَ الْعَالم عليم حَكِيم، يعرف عواقب الْأَشْيَاء، فأخرجها على ذَلِك. يُنظر: الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 141–142.

2 رواه البيهقي في "الأسماء والصفات" عن ابن عباس موقوفًا، ورواه أيضًا في "شعب الإيمان" عن ابن عباس مرفوعًا ثم عقَّب عليه بقوله: «وقوله "رقيقان" قيل: هذا تصحيف وقع في الأصل، وإنما هما رفيقان، والرفيق من أسماء الله (تعالى)». يُنظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *الأسماء والصفات*، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي (السعودية–جدة: مكتبة السوادي، 1993)، 139/1؛ المؤلف نفسه، *شعب الإيمان*، تحقيق: عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 37/4.

3 في (ع): «اللطيفين».

4 يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ر ق ق"، 121/10–125.

في السّنة، فأمّا "اللّطيف"، فهو اسم نطق به الكتاب[1]، وجاء به الأثر[2]، إلَّا أنَّه ذهب وهمُه[3] إلى أنَّ اللّطيف من اللّطافة[4]، حتى أقام لفظة «الرقيق» مقام «اللطيف»، وهذا بعيد، وإنّما اللَّطيف من اللُّطف وله معنيان، أحدهما: استخراجُ الأمور الخفية، وظهورُها له[5]، كقوله (تعالى)[6]: ﴿يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ إلى قوله: ﴿لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾[7]، والثّاني: اللّطف يدلُّ على البرّ، والعطفِ، والرحمةِ، يقال: فلان لطيف، ويراد به: أنّه بارٌّ، عاطفٌ، رحيمٌ، وكذلك فسَّر[8] من فسَّر «الرحمن»: بالعاطف على خلقه بالرزق[9]، والله الموفق.

وقوله[10]: «أحدهما أرقّ من الآخر»، بمعنى اللطف، أي: أحد الاسمين أدلُّ على ظهور آثار اللطف والرّحمة بعباده من الآخر؛ إذ اللطف أو الرحمة –من حيث هو صفته– لا يحتمل

---

1 كقوله (تعالى): ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام، 103/6؛ الملك، 14/67].

2 من ذلك قول النبي (صلى الله عليه وسلم) لعائشة (رضي الله عنها): «لَتُخْبِرِينِي أَوْ لَيُخْبِرَنِّي اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». مسلم، *الجامع الصحيح*، "الجنائز"، 103.

3 أي: من روى هذا الأثر، ولا نعلم من هو.

4 لَطُفَ الشَّيْءُ، فَهُوَ لَطِيفٌ، أي: صَغُرَ جِسْمُهُ، وَهُوَ ضِدُّ الضَّخَامَةِ، وَالِاسْمُ: اللَّطَافَةُ. وَلَطَفَ اللَّهُ بِنَا لَطَفًا، أي: رَفَقَ بِنَا، فَهُوَ لَطِيفٌ بِنَا، وَالِاسْمُ: اللُّطْفُ. وَتَلَطَّفْتُ بِالشَّيْءِ: تَرَفَّقْتُ بِهِ. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ل ط ف"، 316/9؛ الفيومي، *المصباح المنير*، "ل ط ف"، 553/3.

5 يُنظر: محمّد بن محمّد مرتضى الزبيدي، *تاج العروس* (دار الهداية، د.ت)، "ل ط ف"، 364/24.

6 حاكيًا عن لقمان (عليه السلام).

7 والآية بتمامها: ﴿يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان، 16/31].

8 سقط من (ع).

9 رواه البيهقي عن ابن عباس. يُنظر: البيهقي، *الأسماء والصفات*، 139/1.

10 أي القول المروي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) في ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

التزايد ليُذكر بألف التفضيل، والزيادة[1] والنقصان في آثار اللطف والرحمة المتصلة بالعباد لا توجب[2] تغييرًا في صفاته، وذلك[3] يُخرَّجُ على وجهين:

أحدهما–من حيث التحقيق–: أنّ دلالة ظهور آثار اللّطف والرّحمة بعباده في حقّ أحد الاسمين أبلغ وأكمل وهو "الرّحيم"، لكن في حقّ المؤمنين خاصّة؛ حيث خصّهم بالهداية لدينه ولدار كرامته[4]، مع التّسوية بينهم وبين الكفّار في ظهور آثار الرّحمة بالرّزق، والحياة، وسلامة البدن، ونحوها؛ ولهذا يقال: رحيم بالمؤمنين مطلقًا، ولا يقال: رحيم بالكافرين مطلقًا، بل مقيدًا بالرّزق، ونحو ذلك، ألا ترى أنّه لا يُقال: رحمان بالمؤمنين؛ لأنَّه لا اختصاص لهم بالرزق ونِعَمِ الدنيا، ويحتمل –أيضًا– أنه أراد بهذا الاسم[5] الرحمنَ؛ لأنَّ ظهور آثار الرحمة به يعمُّ المؤمنين والكافرين[6].

والثاني: أنّه لم يرد بقوله: «أحدهما ألطف من الآخر» التحقيقَ[7] من حيث دلالة ظهور الآثار في أحدهما أبلغ، لكن أراد به وصفَ كمال اللّطف، وخروجَه عن احتمال الغاية، كما يقال في الشّاهد إذا كان شيئان في غاية الحُسن والجودة واللّطافة: إنّهما لطيفان، أحدهما ألطف من الآخر، [7/ب] أي: هُما في الحسن واللطافة بلغا إلى غاية لا يُقدَرُ على التمييز بينهما، كأنَّ كلَّ

---

1 في (ع): «إذ لا يجوز التغيير في شيء من صفاته، وأما الزيادة».

2 في (ع): «فيجوز؛ لأنَّه لا يوجب».

3 أي: معنى التفضيل في الاسمين.

4 دار الكرامة هي الجنة، ولم نجد أثرًا صحيحًا بتسميتها بذلك، وإنما هي تسمية دارت على ألسن العلماء، ومعناها صحيح. وقد كُتِبَت هذه العبارة –أي: «ولدار كرامته» – خطأً في "تأويلات القرآن": «ولذا ذكر أُمته».

5 في (ع): «اسم».

6 ذكره القرطبي ونسبه للجمهور. يُنظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني– إبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 105/1.

7 أي: تحقيق التفضيل.

واحد منهما أحسن وألطف من صاحبه إلى هذا يرجع قوله (تعالى): ﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ [الزخرف، 48/43]، لم يُرد به أنّ إحدى الآيتين[1] في الإعجاز أبلغ من الأخرى، وإنّما أراد وصفَهما بالإعجاز على الكمال، بحيث يُظَنُّ أنّ كلّ واحدة منهما أبلغ إعجازًا من صاحبتها، فمثله ما نحن فيه، والله أعلم.

ويحتمل أن يكونا مأخوذين من الرّحمة، كما يقال: نديم وندمان، بمعنىً[2]، إلَّا أنّ بناء "فَعلان" للمبالغة، فكان "الرّحيم" دالًا على مطلق الرّحمة، و"الرّحمن" دالًا على المبالغة؛ ولهذا يجوز إطلاق اسم[3] "الرّحيم" على العباد، لوجود الرحمة[4]، ولا يجوز إطلاق[5] اسم الرّحمن على غيره[6]؛ لوجود أصل الرحمة في العباد دون صفة الكمال، أو أنّهما مشتقّان من الرّحمة[7]، إلّا أنّ "الرّحمن" صار في عرف الشّرع مُستعملًا اسمًا لذات الله (تعالى)، مثل "الله"، كما قال (تعالى): ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء، 110/17] دليل ذلك أنّ العرب لم تعرف اسم الرحمن[8]،

---

1 في (ع): «الاثنين». والمراد: آيتا الإعجاز.

2 أي: بمعنى واحد، وهو الجليس على الشراب. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 21/1؛ ابن الأنباري، *الزاهر*، 58/1.

3 في (ع): «وصف».

4 «لوجود الرحمة»: ليست في (ع). | ومن ذلك قوله (تعالى) عن النبي (صلى الله عليه وسلم): ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة، 128/9].

5 ليست في (ع).

6 يُنظر: ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 40/1.

7 ومما يدل على صحة الاشتقاق، قوله (تعالى) في الحديث القدسي: «أَنَا الرَّحْمَنُ، وَهِيَ الرَّحِمُ، شَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنَ اسْمِي، مَنْ يَصِلُهَا أَصِلُهُ، وَمَنْ يَقْطَعُهَا أَقْطَعُهُ، فَأَبُتُّهُ». أحمد بن حنبل، *المسند*، 286/16؛ أبو داود، *السنن*، "الزكاة"، 45.

8 مما يُضعف القول بأنه ليس بعربي الحديثُ القدسي السابق، الذي يدل على اشتقاقه من الرحمة. وقد ردَّ ابنُ جرير على مَنْ قال: إنَّ العربَ كانت لا تعرِفُ "الرَّحمنَ"، وبَيَّنَ أَنَّ إنكارُ كُفَّارِ قريشٍ يومَ الحُديبيةِ لمعرفتهم بهذا الاسم كان إنكار جحُود وعناد. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 131/1.

كما قال (تعالى): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان، 60/25]، وعَرَفَت اسم الرحيم؛ لأنَّ بناء "فعلانَ" لم يستعمل في كل مصدر[1]؛ ولهذا قال المتقدّمون من متكلّمي أصحاب الحديث: إنّ "الرّحمن" اسمٌ ذاتيٌّ، والرّحيمَ فعليّ[2]، وهو قول المعتزلة أيضًا[3]، لكنّ المتأخرين من متكلمي أهل الحديث قالوا: إنّ الرحيم ليس باسم فعليّ أيضًا؛ لأنَّ الرحمة عندهم: إرادة الإنعام، والإرادة وصف ذاتيّ[4].

وعندنا[5] كلُّ صفة لله (تعالى) ذاتيةٌ، سواء كانت ترجعُ إلى الذّات، أو إلى الفعل؛ لأنَّ لله (تعالى)[6] فعلًا أزليًا كسائر صفاته، من العلم، والإرادة، والقدرة، ونحوها؛ لأنَّه متى لم يكن فاعلًا خالقًا في الأزل[7]، ثم صار موصوفًا به لوجود الخلق[8]، لصار تحقيق وصفه بالخالق، بغيرٍ أحدثه،

---

1 أي: ليس بقياس مضطرد في كل مصدر أن يشتق له اسم فاعل على وزن فعلان.

2 لم نجد من قال به من متقدميهم، وذكره من المتأخرين ابنُ القيم. يُنظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، *بدائع الفوائد*، تحقيق: علي العمران (مكة: دار عالم الفوائد، 1425)، 42/1.

3 يُنظر: محمود بن عمر جار الله الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 8/1.

4 ذكره ابن بطال، والبيهقي، والجويني من الأشاعرة. يُنظر: أبو الحسن علي بن خلف ابن بطال، *شرح صحيح البخارى*، تحقيق: ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 403/10؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد*، تحقيق: أحمد عصام الكاتب (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1401)، 59، 70–75؛ عبد الملك أبو المعالي الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، تحقيق: محمد يوسف – علي عبد الحميد (مصر: مكتبة الخانجي، 1950)، 145.

5 أي: عند الماتريدية؛ إذ إنّهم وإن كانوا يوافقون جمهور المتكلمين على تقسيم الصفات إلى قسمين: صفات الذات، وصفات الفعل، إلَّا أنهم لا يفرقون بين القسمين، فكلها عندهم صفات أزلية للذات، والله (تعالى) بجميع صفاته وأسمائه واحد أزليٌّ. يُنظر: الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 51؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 497؛ إبراهيم الديبو، "صفة التكوين عند الماتريدية، معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية"، *مجلة دراسات بلاد ما بين النهرين، جامعة ماردين آرتوكلو* 1/3 (2018)، 166.

6 «ذاتيةٌ... (تعالى)»: ليست في (ع).

7 زاد في (ع): «بمعنىً قائمًا بذاته قبل وجود المخلوق».

8 في (ع): «المخلوق».

وهو المخلوقُ، ولا شكَّ أنّ هذا من صفات الكمال، فيوهِم ثبوتُ هذا الوصف له، قيامَ وصفِ النقص به قَبله[1]، (تعالى) عن ذلك، ولأنّه (تعالى) مدَح نفسه بصفات الفعل بقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ الآية، [الحشر، 24/59]، ولا يتحققُ له المدح والثناء إلا بعد حدوث غيرٍ وهو المخلوق على زعمهم[2]، فيكون فيه إثبات الحاجة له إلى غيرٍ؛ ليتحقق له صفة المدح والكمال، تعالى عن الحاجة، ولأنّه يصير خلقُ الخلق؛ لنفع حدوث الثّناء والمدح له؛ لأنَّه[3] بدونه[4] لم يكن دائمًا[5]، وإنّما يحدث به[6]، فصار خلقُ الخلق لِجَرّ النّفع، وذلك تفسير الاكتساب الذي وصف به الخلق، تعالى عن ذلك، فدلّ على أن ما يرجع إلى صفات الفعل أيضًا هو أزليٌّ ذاتيٌّ، وبالله التّوفيق.

وروي في خبر القسمة[7] أنّ العبد إذا قال: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول الله (تعالى): «أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي»، وإذا قال: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ يقول: «مَجَّدَنِي عَبْدِي»، وفي رواية أخرى: قال في الأول بالتمجيد، وفي الثاني بالثناء، وذلك واحِدٌ؛ لأنَّ معنى الثّناء هو الوصف بالمجد والكرم والجود [8/أ] وسائر الصفات العُلى، والتّمجيدُ هوَ الوصف بذلك كلّه، وبالله التّوفيق.

---

1 أي: قبل الخلق.

2 أي: المعتزلة؛ إذ إنّ صفات الأفعال –كالإرادة، والكلام، والخلق، وغيرها– حادثة عندهم. يُنظر: عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، 274/1، 279؛ الديبو، "صفة التكوين عند الماتريدية، معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية"، 166–167.

3 أي: المدح.

4 أي: الغير.

5 ليست في (ع).

6 أي: بغير.

7 تقدَّم تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾.

[﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، قيل: إنّه يوم الحساب[1]؛ لأنَّ الدّين يُذكر ويراد به الحساب[2]، وقيل: يوم الجزاء[3]؛ لأنَّ الدّين يذكر ويراد به الجزاء، قال الله (تعالى): ﴿أَإِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصافات، 53/37]، أي مجزيّون، وعلى ذلك قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ [النور، 25/24]، هو الجزاء، وعلى هذا قول النّاس: «كَمَا تَدينُ تُدانُ»[4]. وجائز[5]: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، أي: مالك[6]

---

1 رواه الطبري عن ابن عباس وابن مسعود وجماعة من الصحابة، وذكره الثعلبي والواحدي والبغوي عن ابن عباس ومقاتل والسدي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 156/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 420/2؛ أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري الواحدي، *التفسير البسيط* (السعودية: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430)، 504/1؛ الحسين بن مسعود البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 74/1.

2 كقوله (تعالى) في الشُّهور: ﴿مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: 36/9]، أي: الحساب الصحيح، والعدد المستوي. يُنظر: ابن قتيبة، *غريب القرآن*، 185.

3 ذكره الثعلبي والواحدي عن الضحاك وقتادة. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، 420/2؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 271/1

4 أَي: كَمَا تفعل يُفعل بك، وكما تصنعُ تُجازى به، وهذا سؤال على سبيل المطابقة. والمثل منسوب لابن نفيل يزِيد بن الصَّعِق الكلابي حينما أنشد مخاطبًا أحد ملوك غسان: «واعْلَمْ وأيْقِنْ أنّ مُلْكَك زائلٌ ... واعْلَمْ بأنّ كَمَا تَدينُ تُدانُ». يُنظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، *جمهرة الأمثال* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 168/2.

5 في (ع): «وجائز أن يكون معناه».

6 «أي: مالك»: ليست في (ع).

يوم الانقياد؛ فإنَّ الدّين يُذكر ويراد به الانقياد[1]، يقال[2]: دانت له العربُ، أي: انقادت[3]، ومنه سُمي الإسلام دينًا؛ لأنَّه انقيادٌ إلهيٌّ، سُمّي اليومُ به[4]؛ لأنَّه يَنقاد فيه الجبابرة للجبّار. ويحتمل أن حقيقة الدين الحقِّ لما كان[5] تظهرُ للكفرة، وبطلان أديانهم في ذلك اليوم، ويظهرُ جليلَ موقع الدين الحقّ، ومرتبته عند ربه، والجزاءُ على التمسك به[6]، نَسْبُ الدين إليه[7].

وفي الآية دليل على قِدم التّكوين[8]، وسائر صفات الفعل؛ لأنَّ الله (تعالى) وصف نفسه بكونه ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، والملكُ عِبارةٌ عن التّصرُّف بالمشيئة، يقال: ملكت العجين، أي شددته، وذلك تصرف في العجين[9]، وهو عبارة عن الفعل، فكان هذا إخبارٌ من الله (تعالى) في الأزل أنَّه هو المتصرّف يومَ الدّين لوقت وجوده –وهو يوم القيامة–، وهو مَعدوم في الأزل، فصار هذا حجَّة

---

1 يُنظر: ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، "د ي ن"، 319/3؛ علي بن إسماعيل ابن سيده، *المخصص*، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 228/5.

2 في (ع): «يقال له».

3 كقوله (صلى الله عليه وسلم) لعمه أبي طالب: «إِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ كَلِمَةً وَاحِدَةً تَدِينُ لَهُمْ بِهَا العَرَبُ، وَتُؤَدِّي إِلَيْهِمُ العَجَمُ الجِزْيَةَ». رواه أحمد، والترمذي واللفظ له. أحمد بن حنبل، *المسند*، 458/3؛ الترمذي، *السنن*، "التفسير"، 39.

4 ليست في (ع). | أي: سُمي يوم الانقياد بيوم الدين.

5 ليست في (ع).

6 أي: بالدين.

7 أي: إلى اليوم.

8 قال أبو المعين: «التكوين، والتخليق، والخلق، والإيجاد، والإحداث، والاختراع: أسماء مترادفة، يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود». النسفي، *تبصرة الأدلة*، 491.

9 يُنظر: أبو هلال العسكري، معجم *الفروق اللغوية*، 473–474؛ ابن سيده، *المخصص*، 322/1؛ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان الداودي (دمشق–بيروت: دار القلم–الدار الشامية، 1412)، "ملك"، 774–776؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "م ل ك"، 495/10.

على المعتزلة والأشعريّة[1]، وهو على الأشعريّة ألزَمُ؛ لأنَّهم يقولون: إنَّ الملك عبارة عن التّصرّف[2]، فأمّا المعتزلة يقولون[3]: إنّ الملك عبارة عن القُدرة، والقدرة صفة ذاتيّة[4]، فِرارًا عن هذا الإلزام[5].

يقرر ما قلنا، أنَّه يوصَف بأنّه جواد لم يزل، وسميع لم يزل، وبصير لم يزل، وإن كان ما يقع عليه السّمع والبصر والجود معدومًا؛ لما أنَّه يوصَف به لوقت وجود ما يقع عليه، وكذلك يوصف بإنَّه ربُّ كل شيءٍ، وإله كل شيء في الأزل، وإنْ كانت الأشياء تحدث في المستقبل؛ لما أنَّه يوصف بذلك لوقت وجود الأشياء وحدوثها، فكذلك في صفات الفعل يجب أن يوصف بها في الأزل لوقت وجود المفعولات، وبالله التّوفيق.

[﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، إيّاك: ضمير منصوب منفصل، والضّمير نوعان: منفصل ومتّصل، تقول في المنفصل: "إيّاك عنيتُ"، وفي المتصل: "عنيتك"، فكان قوله: "﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾،

---

1 وذلك لأنَّ الأشاعرة والمعتزلة يعتبرون التكوين من صفات الأفعال، وهي ليست قديمة عندهم بل حادثة، فالله (تعالى) رازق، معطي، محيي، مميت، بمعنى أنه يفعل ذلك. يُنظر: عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، 274/1، 279؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، *شرح المقاصد*، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 124/3–127؛ عبد الكريم عثمان، *نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 215؛ الديبو، "صفة التكوين عند الماتريدية، معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية"، 166–168.

2 يُنظر: محمد عبد الكريم الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، تحقيق: ألفريد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، 403–404.

3 ليست في (ع).

4 يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 151–156.

5 أي: إلزام الماتريدية لهم في وصف الله (تعالى) بصفات الفعل في الأزل.

معناه "نعبدك"[1]، وهو يحتمل وجهين، أحدهما: إضمار الأمر، أي: قولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ لأنَّه لا يستقيم الابتداء بهذا الكلام من الله (تعالى) كما في قوله: ﴿الحَمدُ للهِ﴾، وهذا على قول من لم يجعل الأمر مُضمرًا في ﴿الحَمدُ للهِ﴾، فَيُفَرِّقُ بين الحرفين بما ذكرت، ويحتمل: أن هذا بناء على الأمر المضمر في أول السُّورة، أي: قولوا ﴿الحَمدُ للهِ﴾، إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، فيستغنى عن الإضمار ثانيًا[2].

ثم قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، يتوجَّه إلى وجهين، أحدهما: إلى التّوحيد، وكذلك رُوِيَ عن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) أنّه قال: «كُلُّ عِبَادَةٍ فِي الْقُرْآنِ فَهِيَ تَوحِيدٌ»[3]. والثاني: يتوجّه إلى كلّ طاعة يعبد الله بها[4]. قال الشيخ أبو منصور (رحمه الله): إنَّ أصل القولين [8/ب] يرجع إلى واحد، وهو أن العبد مكلّف بأن يوحّد الله (تعالى) بالعبادة والدّين جميعًا[5]، فإنّ التّوحيد الرّاجع إلى

---

1 قال الراغب: «إن قيل: كيف قال: "إياك" نعبد، ولو قال: "نعبدك" كان أوجز منه لفظاً؟ قيل: إن عادتهم أن يقدموا من الفاعل والمفعول ما القصد الأول إليه، والاهتمام متوجه نحوه، وإن كان في ذكر الجملة القصدان جميعاً». الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 59/1.

2 وخلاصة المسألة: أنّ من قال في ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إنّ الله حمد نفسه، ولم يقل بإضمار الأمر بالحمد، فلا بد له من القول بإضمار الأمر هنا، أي: قولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. وأمّا من قال بإضمار الأمر في ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فلا إشكال لديه، لأنَّ الأمر المضمر عنده هو في بداية السورة، أي: قولوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ ... إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فلا داعي لتكرار الإضمار. وقد سبق الكلام عن تفسير قوله (تعالى): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ في بداية السورة، فليُراجع.

3 ذكره البغوي والقرطبي عن ابن عباس، ولم نجد له سندًا. يُنظر: البغوي، *معالم التنزيل*، 93/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 193/18. وقد روى الطبريُّ عن ابن عباس تفسيرَه العبادةَ التي وردت في بعض الآيات بالتوحيد، ومنها هذه الآية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾: «إياكَ نُوحِّد ونخاف ونرجو يا ربَّنا لا غيرك». الطبري، *جامع البيان*، 157/1. وسيأتي أيضًا عند تفسير قوله (تعالى): ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة، 21/2].

4 يُنظر: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 48/1؛ الأزهري، *تهذيب اللغة*، "ع ب د"، 136/2؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 428/2؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 75/1؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ع ب د"، 273/3.

5 يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 19/1.

الدّين أن تُقِرَّ بأنّه واحد في ذاته وصفاته، لا يشبه أحدٌ ذاتَه وصفاتِه، وتقطعَ شركة الأغيار عنه في إلهيته. والتّوحيدُ الذي يرجع إلى العبادة: أن تَعبُدَ الله وحدَه، ولا تُشرك[1] غيره في عبادته، بل تُخلصها له، كما في قوله (تعالى): ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف، 110/18] وقال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة، 5/98]، ولهذا كان شِرك مشركي العرب خلاف شرك المجوس والوثنية[2]، فإنّ العرب يشركون بالله (تعالى) في العبادة مع توحيدهم إيّاهُ في الألوهية[3]، والمجوس والوثنية يشركون في الربوبية، فقالوا بالاثنين وأكثر.

وعلى هذا نقول: يجب أن يوجّه العبد الطّمع إلى واحد، ويخافَ من واحد، ويرفع الحاجة إلى واحد، ويقطع شِركةَ الأغيار في ذلك كلّه؛ ليكون موحّدًا على الحقيقة، وعلى هذا لا يُظنّ بأحد من المؤمنين أن يطمع في الحقيقة إلى غير الله (تعالى)، ويرجو منه، وأن يَرفع حوائجه إلى غيره، وأن يخشى ويخافَ من غيره إلّا على وجه التّسبيب[4] والتوسّل، بأن يكون في اعتقاده أنَّ الله (تعالى) قد جعل بعض العباد سببًا لوصول النّفع إلى البعض، وجعل البعض سببًا لوصول البلاء والضّرر إلى البعض[5]، فعلى ذلك يرجو ويخاف منه، فيكون ذلك في التّحقيق رجاءً وخوفًا من الله

---

1 في (ع): «ولا يشرك به».

2 في حاشية الأصل (أ): «والثنوية أصح». | وقد سبق التعريف بالثنوية والمجوس عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾، وأمّا الوثنية، فالغالب –إن لم تكن الكلمة محرفة عن "الثنوية"– أنه يقصد بهم الديانات الوثنية، التي لا تُقرُّ بأنّ الله هو الخالق، أو تعتقد بتعدد الأرباب، ومنهم الثنوية، وإلا فإن من عرب الجاهلية من كانوا وثنيين بمعنى أنهم يعبدون الأصنام التي هي من الأوثان، كما أن منهم من كان دهريًّا ملحدًا، يُنكر الخالق. يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، 79/3.

3 على ما أخبر (تعالى) عنهم: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان، 25/31؛ الزمر، 38/39]، لكنهم أشركوا معه الأصنام في العبادة ليتقربوا إليه على زعمهم، قال (تعالى) عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر، 5/39].

4 في ع «السبب».

5 في ع «الغير».

(تعالى)، لا من غيره، وكذلك من أسدى[1] إلى غيره نعمة فشكرها، فيكون ذلك الشكر في الحقيقة لله (تعالى)؛ لأنَّه إنَّما يُشْكَرُ له لِكونه سببًا لوصول النّعمة إليه من الله (تعالى)، والله جعله سببًا، فكذلك هاهنا، وكذلك معاملات العباد ومكاسبهم، أسباب لوصول الأغراض والمنافع، والعبد بمباشرتها، يرجو المقصود من الله (تعالى) على الحقيقة؛ إذ هو جعلها أسبابَ الوصول إلى الأغراض، والظفر بالمراد، وكان طمعهم في الأسباب طمعَ التوسل، كذلك هذا. ثم الآية حجّة على من يَستثني في إيمانه، فيقول: "أنا مؤمن إن شاء الله"[2]، فإنّ الله (تعالى) أمرَ العباد بأن يقولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والمراد: "إياك نوحّد"[3]، والتّوحيد والإيمان واحد، ثمَّ هذا اللفظ[4] يتوجه إلى وجهين، أحدهما: الحال، والآخر: الاستقبال؛ لأنَّ لفظة "يفعَل" في الأصل عند بعضهم للاستقبال دون الحال، وعند بعضهم مشترك لهما جميعًا، وعند بعضهم للحال أصلٌ، وللاستقبال بدليل،

---

1 أي: أعطى.

2 الخلاف في هذه المسالة مبني على تعريف الإيمان، فالإيمان عند أهل الحديث هو: تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وهو يزيد وينقص بحسب العمل، والأعمال كثيرة؛ لذلك قالوا بجواز الاستثناء بل استحبابه ووجوبه عند بعضهم؛ لأنَّ الإنسان لا يدري لعلَّه قصر في بعض الأعمال الموجبة لِحقيقة الإيمان، لكنهم لم يُجوِّزوا الاستثناء في أصل الإيمان المبني على التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان، لأنَّ الإنسان يعلمه. أما الأشاعرة فالإيمان عندهم هو: التصديق بالقلب؛ لذلك فالاستثناء غير جائز عندهم في الحال، لكنَّه جائز باعتبار الموافاة، أي ما يُختم به للإنسان، فيستثني لأنَّه لا يدري ما يوافي الله به من الإيمان، لأنَّ خاتمته مجهولة بالنسبة له. وأما الماتريدية فالإيمان عندهم هو: التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، لذلك فالاستثناء غير جائز عندهم إلا بدليل. ولكلٍّ من هؤلاء أدلة نقلية وعقلية فيما ذهبوا إليه. يُنظر: أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، *السنة*، تحقيق: عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، 3/581–601؛ الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 388–392؛ أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، *الشريعة*، تحقيق: عبد الله الدميجي (الرياض: دار الوطن، 1999)، 2/656–673؛ عبد القاهر البغدادي، *أصول الدين*، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 273–279؛ البيهقي، *الاعتقاد*، 174–183؛ أبو اليسر محمد البزدوي، *أصول الدين*، تحقيق: هانز بيتر لنس (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، 148–156؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1077–1094؛ التفتازاني، *شرح المقاصد*، 3/417–450.

3 سبق ذكر هذا المعنى للعبادة في بداية تفسير هذه الآية.

4 أي: نَعْبُدُ.

وهذا القول أصح عندنا[1]، فإنْ كان المراد هاهنا هو الإخبار عن الحال، أي: "نوحّدك للحال ونؤمن بك"، فالله (تعالى) ألزمَ العباد أن يوحدوه، ولم يأمرهم بالاستثناء فيه، ولو كان الاستثناء واجبًا كما قالوا[2]، لألزمَ الاستثناءَ، ولم يأمرهم بالإخبارِ عن الوصف بالتّوحيد قطعًا، دلَّ أنّ القول بالاستثناء باطلٌ، وإن كان المراد هو الاستقبال، وبيان أنه يوحِّده[3] في كل حال ترِد، أو اعتقادِ أنَّه يعبده في جميع الوقت في المستقبل[4]، فهو حجّة[5] أيضًا؛ لأنَّ هذا بيان الاعتقاد والمذهبِ[6]. والمذاهبُ تُعتَقَدُ[7] للأبد لا لبعض [9/أ] الأوقات؛ فإنَّ من اعتقد أن يؤمن [بالله][8] جميعَ عمره إلّا ساعة، لم يكن مؤمنًا، وكذا اذا اعتقدَ أنّ يعبده في جَميع الأوقات التي أُمر بالعبادة فيها إلّا ساعةً، فكان إدخال الاستثناء فيما بُنيَ على الأبد إدخالَ التردُّد في اعتقاد تحصيل ذلك الشيء في بعض الأوقات، ولو اعتقد تحصيلَه في جميع الأوقات إلا ساعةً، لم يكن اعتقادًا صحيحًا، لعدَم التّأبيد، الذي هو

---

1 اختلف النحاة في دلالة الفعل المضارع على الزمن إلى خمسة أقوال، الأول: لا يكون إلا للحال، وعليه ابن الطراوة الأندلسي. والثاني: لا يكون إلا للمستقبل، وعليه الزجاج. والثالث: صالح للحال والاستقبال حقيقةً، فيكون مشتركً بينهما، وهو قول البصريين، وجمهورُ النحاة، وسيبويه. والرابع: حقيقة في الاستقبال، مجاز في الحال، وعليه ابن طاهر. والخامس: حقيقة في الحال، مجاز في الاستقبال، وعليه الفارسي واختاره السيوطي. يُنظر: محمد بن يوسف ناظر الجيش، *تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد*، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون (القاهرة: دار السلام، 1428)، 1/183–190؛ جلال الدين السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 1/36–37. والقول الخامس هو ما عليه المُصنِّف.

2 وهو قول بعض أصحاب الحديث كما ذكرنا.

3 في ع «يوحّد».

4 وهي مسألة الموافاة التي ذكرناها عن الأشاعرة.

5 في (ع): «حجة عليهم».

6 ليست في (ع).

7 في (ع): «والمذهب يُعتقد».

8 زيادة من (ع).

شرط صحة الاعتقاد، فكذلك إذا أدخل[1] التّردّد والشَّك؛ إذ الشَّك في الإيمان وإثبات ضده بطريق التيقن واحدٌ، قال الله (تعالى) في وصف المؤمنين: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات، 15/49]، وكان سُئل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن أفضل الأعمال، فقال: «إِيمَانٌ لَا شَكَّ فِيهِ»[2]. وبالله التّوفيق.

وقوله (تعالى): ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، يحتمل وجهين، أحدهما: الأمر بطلب المعونة منه في قضاء حوائجه دينًا ودنيا. ويحتمل: الأمر بطلب التّوفيقِ بما أُمر به من التّوحيد والعبادة، والعصمةِ عمّا يمنعه عنهما من أضدادهما، بقوله: ﴿إياك نعُبد﴾؛ فإنَّ التّوفيق والعصمة من معاون الطّاعات. دليلُ ذلك: أنّه ذكره[3] على إثر الأمر بالعبادة والتّوحيد، وكذلك جرت سنة الأخيار، وعادة الصالحين، من طلب المعونةِ من الله (تعالى)، وهي التّوفيقُ على أداء الطّاعات والخيرات التي ترجع إلى الدّين، والعصمةُ عن ارتكاب أضدادها، دون الأمور الدّنيوية[4]، والله الموفق.

ثم الآية حجّة على المعتزلة، فإنَّ الله (تعالى) أمرنا بطلب المعونة على الطّاعات. وعند المعتزلة: قد أعطى الله (تعالى) للمكلَّفِ جميع ما هو معونة على أداء ما كُلّف به، من التّوفيق والعصمة، والتّيسير، ولو بقي شيء مما يتحقّق به أداء ما كَلَّفَ به[5] لم يُعطِه للعبد، لم يَصُحَّ[6] من

---

1 في (ع): «دخل».

2 أحمد بن حنبل، *المسند*، 482/12؛ النسائي، *السنن الصغرى*، "الإيمان"، 1.

3 أي: طلب الاستعانة.

4 قال الزمخشري: «فإن قلتَ: لم أُطلقت الاستعانة؟ قلتُ: ليتناول كل مستعان فيه، والأحسنُ أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله: ﴿اهْدِنَا﴾ بيانا للمطلوب من المعونة، كأنه قيل: كيف أعينكم؟ فقالوا: اهدنا الصراط المستقيم». يُنظر: الزمخشري، *الكشاف*، 15/1.

5 ليست في (ع).

6 في الأصل: «يقبح»، وصححت في الهامش.

الله (تعالى) التّكليف[1]، فإذا كان عندهم جميع ما هو أصلح للعبد في الدّين، قد أعطاه الله (تعالى)، ولم يبق في مقدوره[2] مما[3] هو صلاحٌ في الدّين، ولطفٌ في أداء الطّاعات، فكان الأمر بطلب المعونة من الله يتضمَّن أنواعًا من القبح والفساد، أحدها: أنّ هذا أمرٌ بطلبِ ما قد أُعطِيَ بكماله، وطلبُ ما أُعطِيَ يكون كتمانًا للعَطيَّة، وكتمان العطيَّة كفران، فيصير[4] كأنَّ الله (تعالى) قد أمر[5] بأن يَكفُرَ نعمه ويَكتُمَها، وظنٌّ مثلِهِ بالله (تعالى) كفرٌ. والثّاني: أنَّه إذا لم يبق في مقدور الله (تعالى) –عندهم– ما فيه صَلاحٌ للعبد في الدّين، بل قد أعطاه بكماله، فكان طلبُ ذلك تعنُّتًا منه، وإظهارًا لعجزه عن إعطاء ما يسأله، فكأنّ الله (تعالى) –على زعمهم– أمرَ العباد بما يتضمن تعجيزَهُ، وذلك محالٌ، فما يؤدي إليه مِثلهُ. والثّالث: أنّ من طلب شيئًا ليس عند المطلوب، مع

---

1 في (ع): «التكليف به». لم نجد من قال ذلك من المعتزلة. وإن كان المُصَنِّفُ يقصد بذلك "اللطفَ الإلهي" الذي قال المعتزلة بوجوبه على الله (تعالى)، فلا بد من القول إنّ بعض المعتزلة –كالقاضي عبد الجبار– لم يعتبروا اللطف الإلهي من شروط التكليف، فالله (تعالى) يفعل اللطف بمن يعلم أنَّ فيه صلاحًا له، وقد يعلم الله من حال المكلف أنه لا لطف له، لأنَّ اللطف لا يجري مجرى القدرة والتمكين؛ لوجوب هذه الأمور من المكلفين جميعًا، وعدم وجوب اللطف فيهم جميعًا. ينظر في معنى اللطف، وشروط التكليف عند المعتزلة: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 502–524؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 305–308، 386–408.

2 لعله يقصد أنّه إذا كان اللطف والصلاح واجبًا على الله، فإنه ليس في قدرة الله (تعالى) مخالفة ذلك الواجب، وهذا فيه خلاف بين المعتزلة. والقاضي عبدُ الجبار وإنّ صرَّح بأن اللطف ليس من أجناس المقدورات، لكنّه لم يقل بوجوب اللطف في حق جميع المكلفين، بل اللطفُ لا يكون إلَّا لمن يعلم الله (تعالى) أن فيه صلاحًا للمكلف. وعلمُ الله لا يمكن الاطلاع عليه إلا عن طريق السمع. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 523–524؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 307–308.

3 في (ع): «ما».

4 في (ع): «فيصير على أصلهم».

5 «قد أمر»: في (ع): «أمره».

علمه بذلك، كان هازِئًا به في العرف، فكان الأمر به يتضمّن الأمر بالهُزْءِ على الله[1]، تعالى عن ذلك.

على أنهم[2] إن سَلَّموا أنّه بقي عند الله (تعالى) من الألطاف التي تُطلب، فنقول: هل لله (تعالى) أن يمنع ذلك الذي يَطلبه[3] مع التّكليف بأداء العبادة أم لا؟ فإن [9/ب] قالوا: لله (تعالى) أن يمنعه معَ التكليف[4]، فقد تركوا قولهم: إنَّهُ لا يجوز أن يكلّف الله عبدًا بشيءٍ من الطّاعات، ولا يعطيه[5] جميع ما تتحقّق به تلك الطّاعةُ من المعاون والمصالح، وإن قالوا: ليس لله (تعالى) منعه، بل يجب عليه الإعطاء على وجه يصير بالمنع تاركًا لما هو الواجب في الحكمة، فيكون جائرًا، فيصير معنى طلب ذلك من الله (تعالى) –في التقدير[6]– هو طلب ترك الجورِ، كأنّه قال: "اللهم لا تَجُرْ"، ومَن هذا اعتقاده بربه فالإسلام به أولى[7].

---

1 لا تصحُّ هذه الإلزامات الثلاثة على المعتزلة –على رأي القاضي عبد الجبار على الأقل–؛ لما ذكرنا، ولأنَّ المكلف لا يعلمُ إن كان الله سيعطيه هذه المعونة أم لا، فالألطاف عندهم، في علم الله. يُنظر: عثمان، *نظرية التكليف*، 307، 386.

2 أي: مع أنهم.

3 أي: المعونة والتوفيق بأداء العبادة.

4 في (ع): «التكلف».

5 أي: دون أن يعطيه.

6 أي: في تقدير زعمهم.

7 ذكرنا أنّ هذه الإلزامات لا تصح على المعتزلة على ما نقلناه عن القاضي عبد الجبار، ولكن من المعروف أنّ المعتزلة تشعبت آراؤهم وتطورت كثيرًا. فلا يستبعد أن يكون هذا الرأي –إن صحَّ عنهم– سابق عن عصر القاضي، قبل أن تتبلور نظرية اللطف الإلهي عندهم. ومما يدل على ذلك أنّ هذا القول الذي ينقله الماتريدي عنهم قد نقله الطبري أيضًا عن جماعة من أهل القدر، ويفهم من كلام الطبري أنهم يقصدون بالمعونةِ القدرةَ على الفعل والترك، وهو ما يقول به المعتزلة أيضًا. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 1/162–163.

على أن قول المعتزلة يخالف عامة المسلمين، فإنّ كل واحد منهم يدعو الله (تعالى) بالمعونة والعصمة مع طمأنينة قلبه أنّه لا يزِلّ عن ذلك[1] لو أعطاه الله (تعالى) المعونة بهذا الدعاء، ولا يزيغ لو عصمه عن ضده[2]، فكان هذا إجماعًا من الدَّهْمَاء[3] على أنّ في مقدور الله ما لو أعطى الطالبَ لحصلَ مطلوبه، وأنّ الله (تعالى) مالكٌ لذلك، وقادر عليه، وعند المعتزلة بخلافه، وخلافُ إجماع العامة، والآراءِ الذائعةِ، نظيرُ[4] خلاف بداءة العقول[5]، ولا قوة إلا بالله.

وقد رُوِيَ في خبر القسمة: «واذا قال[6]: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، يقول الله (تعالى): هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَين»[7]، وهذا يحتمل وجهين، أحدهما: أن يريد بذلك كلّ حرف من ذلك، أعني قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ فالعبادة لله (تعالى)، من حيث هو تعظيم له، وإظهار العبودية، وللعبد من حيث هو سببٌ لنيل الدرجات في الآخرة، وكذلك طلب المعونة، من حيث إنّه رفع الحاجة إلى الله، وإظهار غناه، وقدرتِهِ، وجوده، فهو لله (تعالى)، لِما في ذلك من المدح له، والثناء عليه، ومن حيث أنّ المعونة سبب لوصول العبد إلى قضاء حوائجه في الدنيا والآخرة، فللعبد.

---

1 أي: عن الطاعة.

2 أي: عن ضد الطاعة.

3 قال ابن منظور: «الدَّهْماءُ: الْعَدَدُ الْكَثِيرُ. ودَهْماءُ النَّاسِ: جَمَاعَتُهُمْ وَكَثْرَتُهُمْ». ابن منظور، *لسان العرب*، "د ه م"، 212/12.

4 في (ع): «مثل».

5 أي: إنّ مخالفةَ إجماع عامة المسلمين، ومخالفةَ الآراء الشائعة، هي مثل مخالفة المبادئ والبديهيات العقلية.

6 أي العبد.

7 الحديث تقدم تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾. وهذه الزيادة، أي: «هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَين» لم أجدها في مصدر معتمد، إلا فيما رواه سعيد بن منصور (ت: 227هـ) في سننه. يُنظر: سعيد بن منصور، *التفسير من سنن سعيد بن منصور*، تحقيق: سعد آل حميد (السعودية: دار الصميعي، 1997)، 506/2.

ويحتمل أن يرجع الحرف الأول –وهو قوله: "﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾– إلى الله (تعالى)؛ لِما في ذلك من توحيده في الدّين والعبادة جميعًا على ما سبق ذكره[1]، ويرجع الحرفُ الثّاني إلى العبد –وهو قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾–؛ لِما أنّه طلب المعونة والتّوفيق على قضاء حوائجه في الدّين والدّنيا، وهذا القول أظهرُ؛ لأنَّه يؤيدهُ بقية السُّورة، وهو قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، وهو دعاء خالصٌ للعبد، كما قال في الحديث[2]: «واذا قال العبد: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إلى آخِرِهِ، يقول الله (تعالى): هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»، وطلبُ المعونة[3] نظير طلب الهداية[4]، وقد جعل طلب الهداية خالصًا للعبد، فكذلك نظيره، والله أعلم.

[﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، قال ابن عباس (رضي الله عنهما): «أرشِدْنا»[5].

فإن قيل: لفظة الإرشاد تَعُمُّ استعمالًا في الأمور الدينية والدنيويَّة، واستعمالها في الأمور الدنيوية أكثر، يقال: «فلان رشيد في التّصرف، وفلان سفيه مبذّر»، قال الله (تعالى): ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء، 6/4]، ولفظة «الهداية» أكثر استعمالًا في التّوفيق والعصمة وأمور الدين، [10/أ] فلماذا فسَّر الهداية بالإرشاد، والمراد هاهنا في أمور الدين؟ قيل: الهداية والإرشاد واحد في أصل

---

1 في بداية تفسير الآية.

2 أي حديث القسمة، وقد سبق تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾.

3 أي: بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

4 أي: بقوله: ﴿اهْدِنَا﴾.

5 رواه البيهقي عنه، وهي قراءة ابن مسعود (رضي الله عنه). يُنظر: البيهقي، *شعب الإيمان*، 37/4؛ مكي بن أبي طالب، *الإبانة عن معاني القراءات*، تحقيق: عبد الفتاح شلبي (مصر: دار نهضة مصر، د.ت)، 126.

اللّغة[1]، ألا ترى أنّه يقال: «لفلان هداية في الأمور، وهداية في التجارة»، فجاز أن يكون اللّفظان أيضًا في الاستعمال سواءً في عرف زمانه[2]، والإرشاد أظهر، فجعله تفسيرًا للهداية، وقد تغيَّر في[3] عرف الاستعمال في زماننا، فصار الإرشاد أكثر استعمالًا في الأمور الدنيوية، والهدايةُ أكثر استعمالًا في الطّاعات، والله أعلم. ثم "الهدايةُ" تحتمل وجوهًا ثلاثةً[4]:

أحدها: البيان، قال الله (تعالى) لنبيه (عليه الصلاة والسّلام): ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى، 52/42]، أي: لتبيّن الطّريق الحقّ من الباطل، ومنه سُمّي القرآنُ هدًى بقوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، 2/2]، أي: بيانٌ للحقّ من الضّلال.

والثاني: التّوفيق للطّاعات، والعصمةُ عن المعاصي، والتّزيينُ والتّحسين للخيرات، والتّكريهُ والتّقبيح للكفر والفسوق، فجميع ما هو معاون على الطّاعات والامتناعِ عن أضدادها ينطلق عليه اسمُ «الهداية»، وذلك معنى قولهم في القنوت: «اللهُمَّ اهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ»[5].

---

1 يُنظر: الأزهري، *تهذيب اللغة*، "ر ش د"، 220/11؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ر ش د"، 176/3؛ الجوهري، *الصحاح*، "ه د ى"، 2533/6؛ محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت–صيدا: المكتبة العصرية–الدار النموذجية، 1999)، "ه د ى"، 325؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ه د ى"، 353/15؛ أبو البقاء الكفوي، *الكليات*، 952–955.

2 أي: ابن عباس.

3 ليست في (ع).

4 أي: في الاصطلاح الشرعي، وما تقدَّمَ هو في الوضع والاستعمال اللغوي.

5 وهو دعاء القنوت المختار عند الشافعية، رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، بلفظ «اهدني»، وابنُ حبان والبيهقي وغيرهما بلفظ «اهدنا». يُنظر: أحمد بن حنبل، *المسند*، 245/3؛ الترمذي، *السنن*، "الوتر"، 341؛ محمد ابن حبان، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 498/2؛ علي بن محمد الماوردي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*، تحقيق: علي معوض–عادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 152/2–153؛

ثمّ التوفيقُ، على قول من يقول: إنّ القدرةَ لا تصلحُ للضدين[1]، عبارةٌ عن القدرة على الطاعة، والخذلانَ عبارةٌ عن القدرة على المعصية[2]، وعلى قول من يقول: تصلح للضدين على البدل[3]، وهو المروي عن أبي حنيفة (رحمه الله)[4]، إن اتصل فعل الطاعة بالقدرة يسمى توفيقًا، وإن اتصل فعل المعصية بها يسمى خذلانًا، وعلى هذا: جميعُ ما يعاون الطاعة يسمى توفيقًا، من التيسير والعصمة والتحسين، وكلّ ما يمنع المرء عن الطاعة، ويدعوه إلى المعصية، من ميلان الطبع والتزيين، يُسمى خذلانًا، وإن كان –في الحقيقة– التوفيقُ اسمًا لقدرة الطاعة، وما يدعو إلى الطاعة يكون معاونًا لها، وكذلك الخذلانُ هو: القدرة على المعصية، وما يدعوه[5] إلى تحصيلها معاون لها[6].

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 297/2.

1 وهو قول الأشاعرة. والضدين هما: الفعل والترك. وهذا بناءً على قولهم إن أفعال العباد واقعة بقدرة يُحدثها الله، وفق إرادته القديمة، والقدرة المنسوبة للعبد ليست مؤثرةً، وبالتالي ليس في مقدور العبد أن يرجح أحد الضدين، بل لكلٍ من الضدين –أو المتضادات– قدرة يخلقها الله على حِدة. يُنظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الاشعري، *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، تحقيق: حموده غرابه (مصر: مطبعة مصر، 1955)، 95؛ الجويني، *الإرشاد*، 223–225؛ عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي، *المواقف في علم الكلام* (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 312–314؛ التفتازاني، *شرح المقاصد*، 3/167–170.

2 يُنظر: الجويني، *الإرشاد*، 254.

3 أي: إذا كانت القدرة لأحد الضدين لا تكون للآخر، فلا يجتمعان معًا في وقت واحد.

4 وهو قول الماتريدية والمعتزلة أيضًا، لأنَّهم أثبتوا القدرة للعبد. يُنظر: النعمان بن ثابت أبو حنيفة، *الفقه الأكبر* (الإمارات: مكتبة الفرقان، 1999)، 102؛ الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 263؛ عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 416–418؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 785؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 325–327.

5 في (ع): «يدعو».

6 ليست في (ع).

ثم العصمة والتوفيق واحد، من حيث إنَّهما معونة على الطاعة، إلّا أنّ التوفيقَ اسمٌ للقدرة على الطاعة، من حيث هي قدرة على الطاعة بعينها[1]، والعصمة اسم للقدرة على الطاعة من حيث هي تركٌ لضدها، وكل ذلك يثبت بتخليق الله (تعالى) في الخلق جبرًا، بلا اختيار لهم، بلا خلاف بين الفِرَق[2].

ثم إطلاق اسم التوفيق على القدرة على الطاعة مجازٌ من القول، وفي الحقيقة هو اسم أقدار الله (تعالى) عليها، وهو أزلي بمنزلة التكوين عندنا[3]، وعلى قول غيرنا: هو اسم للقدرة حقيقة؛ إذ الفعل والمفعول واحد عندهم[4]، ولهذا قلنا: إنّ قولَ من يقول: "إنّ التوفيق مع الجهد سيان"[5] خطأٌ؛ لأنَّ التوفيقَ أزليٌّ، والجهدَ محدثٌ، ولا مساواة بين المحدث والقديم، وإنّما يستقيم ذلك على

---

1 في (ع): «نفسها».

2 والعصمة والتوفيق من اللطف الإلهي عند المعتزلة. يُنظر: عثمان، *نظرية التكليف*، 389.

3 ليست في (ع). | وقد سبق الكلام على التكوين عند الماتريدية عند تفسير قوله (تعالى): ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

4 القول بأن الفعل والمفعول واحد، والتأثير نفس الأثر، والتكوين نفس المكوَّن، اشتُهر عن الأشعري، وهو لازم لقوله بخلق أفعال العباد. والتفتازانيُّ لم ينفِهِ، بل نقله وحاول تأويل ظاهره. وأمّا عند الماتريدية فالتكوين غير المكوَّن، إذ الأول قديم والثاني حادث. يُنظر: البزدوي، *أصول الدين*، 76–82؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 559–566؛ التفتازاني، *شرح المقاصد*، 127/3.

5 لم نجد من قال به، والجُهد: هو الطاقة والمشقة من العبد. ولعلَّه يقصد ما يلزم عن قول الأشعري –المنسوب إليه– إنّ الفعل والمفعول واحد، وذلك باعتبار أنّ الفعلَ –وهو التوفيقُ– لله، والمفعولَ –وهو الجهدُ من العبد– لله أيضًا عل الحقيقة. وأمَّا على قول الماتريدية، فالتوفيقُ هو فعل الله الذي يرجع إلى صفة التكوين الأزلية، والجهدُ هو فعل العبد الحادث.

قول الأشعرية. وإنّما الذي قاله أصحابنا: إنّما القدرة مع الجهد يوجدان على السواء، فالمعنِيُّ[1] من ذلك: أنّ الله (تعالى) يحدث القدرة والفعل في العبد معًا، خلافًا للمعتزلة أنّ القدرة سابقة[2].

والثالث: أن يراد بالهداية خلقُ الاهتداء من الله، وفعلُهُ[3]، [10/ب] أعني: خلق الاهتداءِ أزليٌ[4]، والاهتداء محدث.

وإلى هذين الوجهين[5] يرجع قوله (تعالى) لنبيه (عليه الصلاة والسلام): ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص، 56/28]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل، 9/16]. ثمّ تفسير الآية[6] موافق لمذهب [أهل][7] السنة والجماعة؛ فإنّ الأمر بطلب الهداية صحيح، وهو طلب التوفيق، وفعل الاهتداء، خصوصًا في حقّ الكفار؛ فإنّه ما خلق فيهم فعل

---

1 أي المقصود من ذلك.

2 أفعالُ العباد عند المعتزلة صادرةٌ منهم بقدرة خلقها وأودعها الله مسبقًا فيهم، يسلبها عنهم متى شاء. وعند الماتريدية بقدرة يخلقها الله في العبد عند الفعل، بمددٍ لحظيّ مُصاحب له. وأما الأشاعرة فليس للعبد قدرةٌ أصلًا عندهم، وإن نُسبت له فهي غير مؤثرة، وإنما له الكسبُ. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 390؛ البزدوي، *أصول الدين*، 120؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 45–58؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 803؛ الإيجي، *المواقف*، 311؛ التفتازاني، *شرح المقاصد*، 164/3؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 327، 348–349.

3 أي: وفعلُ الله الاهتداءَ. وفي التأويلات: «والثالث: أن يكون على طلب خلق الهداية لنا». الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 21/1.

4 وذلك لأنَّ الخلق والتكوين صفة قديمة لله عند الماتريدية، وكذلك صفات الأفعال، كما تقدم تفسير قوله (تعالى): ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

5 أي: الوجهين الأخيرين، وهما: طلب التوفيق، وطلب خلق الاهتداء.

6 أي: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

7 ليس في الأصل، والمثبت من (ع).

الاهتداء، ولا أعطاهم أيضًا جميع ما[1] يحصل منه الاهتداء، وإن كان البيان من حيث الحجج العقلية والسمعية قد سبق، فلا يصلح طلب ذلك، فانصرف النّصّ إلى أحد وجهي الهداية.

فأمّا على قول المعتزلة[2]، تتعطّل الآية، أو تتضمّن وجوهًا من القبح؛ فإنّ الهداية من حيث البيان، قد سبقت من الحجج العقلية والسمعية، وكذلك جميع معاون الطّاعة، وما هو أصلحُ للعبد في الدّين، قد أعطاه على أصلهم، فيكون هذا أمرًا بطلب ما أَعطى، وقد بيَّنا فساده[3]. والّذي يدلّ على أنّه لا يمكن حمل الهداية هاهنا على البيان أو التوفيق، قوُله (تعالى): ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، وعلى ما قالوا[4] لا تتحقق المغايرة بين المنعَم عليهم، وبين المغضوب عليهم والضالين؛ إذ هم في بيان الطّريق بالإجماع، وفي إعطاء التّوفيق ومَعاون الطّاعة عندهم سواء مع المؤمنين[5]، فيتعين صرف الهداية إلى خلق الاهتداء، فيلزمهم أحد أمرين: إمّا القول بتعطيل الآية، وإمّا القول بترك المذهب في مسألة خلق الأفعال، والله الموفّق.

فإن قيل: إنَّ الله (تعالى) قد أعطى الهداية للمؤمنين، فإنّه قد خلق فيهم الاهتداء، وأعطاهم التّوفيقَ على اكتساب الاهتداء، والعصمةَ عن ضدّه، فكان الأمرُ إيَّاهم بطلب الهداية، والسّؤالِ

---

1 في (ع): «ما به».

2 نَسَبَ الماتريديُّ والمُصنّفُ إلى المعتزلة تفسيرهم الهدى في هذه الآية بالبيان، ولم نجد ذلك عن المعتزلة، بل إنّ الزمخشري فسر الهداية هنا بطلب زيادة الهدى، بمنح الألطاف، وهي عندهم التوفيق والعصمة. يُنظر: الزمخشري، *الكشاف*، 15/1. وهو موافق لما يقوله الماتريديُّ والمُصنّفُ.

3 سبق ذكره عند تفسير قوله (تعالى): ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

4 يقصد المعتزلة.

5 «مع المؤمنين»: في (ع): «هم والمؤمنون».

من الله (تعالى)، أمرًا بطلبِ شيءٍ قد أُعطي، وقد بيَّنتُم إحالته، فقد وقعتم في الذي أَبَيْتُم[1]، قيل: من[2] وجهين:

أحدهما[3]: إنَّ هذا أمرٌ بطلب الثّبات والدّوام على الهداية، وليس كل من نال شيئا يُستدام له، فكان سؤالُ الثّبات والإدامة، سؤالَ شيءٍ لم يُعْطَهُ السّائل، فكان السّؤال في محلّه، وعلى هذا تخرج زيادات الإيمان[4]، من نحو قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة، 124/9]، ونحو ذلك[5]، أنّ المراد بها الثبات على الإيمان؛ لأنَّ الإيمان إن كان لا يحتمل التزايد من حيث الذات، لأنَّه شيء معلوم الحد[6]، فيُحملُ[7] الازدياد من حيث الدوام؛ لأنَّ التّصديق في السَّنَة –مثلًا– أزيَدُ من حيث الدّوام مِن التّصديق في يومٍ؛ لأنَّ التّصديق يتجدَّد في كلّ زمان، ونظير هذا: رجلان ينظران الى شيء، فرفع أحدُهما البصرَ عنه وأدامَ الآخر النّظر، فإنَّه يجوز القول بازدياد نظر الآخر، بمعنى الثّبات، وامتداده بامتداد الزّمان، كذلك هذا.

والثّاني: أنَّ الإيمان يتجدّد في كلّ زمان، والاهتداء يحدث في كلّ ساعة، والمؤمن خائف أن يحدث ضدّ الهدى مكانه؛ إذ كل فعل يجوز أن يتعقبه مثلُه أو ضدُّه، فكان طلب الهداية منه أن يخلق الله [11/أ] (تعالى) له في المستقبل، في كلّ زمان، الهدايةَ دون ضدّها، وأن يعطيه

---

1 وهو عدمُ جواز طلب ما أُعطي من الله، لأنَّ فيه كتمانًا للعَطيَّة.

2 أي: قيل الجواب عنه من وجهين.

3 نقله بعض المفسرين –كالثعلبي، والزمخشري– عن عليّ بن أبي طالب، وأُبيّ بن كعب (رضي الله عنهما). يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 432/2؛ الزمخشري، *الكشاف*، 15/1.

4 أي: تُخَرَّجُ النصوص التي فيها إثبات زيادة الإيمان على هذا المعنى.

5 كقوله (تعالى): ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال، 2/8].

6 وهو التصديق عند الماتريدية. يُنظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1077.

7 في (ع): «فيحتمل».

التّوفيقَ على تحصيل التّصديق، والاهتداء، والعصمةَ عن ضدّه، وهذا طلبُ شيءٍ لم يُعطَ، ويجوز أن تكون الزّيادة في الإيمان على هذا المعنى[1]، وعلى ذلك قول الله (تعالى): ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء، 136/4] على الوجهين جميعًا.

ثم هذان الوجهان [متقاربان][2]؛ لأنَّ الثبات على الإيمان والهدايةِ، بِتَجَدُّدِ أمثاله يكونُ؛ إذ لا بقاء للأعراض حقيقة[3]، وكل وقت يحدث فيه الإيمان، فضده موهوم، فيكون دفعًا لضده أيضًا، فيكون له حكم الابتداء أيضًا، إلّا أنّه على اعتبار استمرار جنس الفعل –وهو الإيمان– يسمّى ثباتًا ودوامًا، وعلى اعتبار أنّه دافع لضده، لتوهّم ضده، يكون تجديدًا في الحقيقة، والله الموفق.

وأمَّا الصّراط، فهو: الطّريق والسّبيل، بإجماع أهل التأويل[4]، وهو كقوله (تعالى): ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ الآية، [الأنعام، 153/6]، وقوله: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ الآية، [يوسف، 108/12].

ثمّ اختُلف في ماهية الصّراط[5]، فقال بعضهم: «هو القرآن»[6]، وقال بعضهم: «الإيمان»[7]، ومعنى القولين يرجع الى شيءٍ واحد؛ لأنَّ طلب الهداية بالإيمان هو طلب التّوفيق بالعمل بموجب

---

1 وهو قريب من قول الزمخشري. يُنظر: الزمخشري، *الكشاف*، 15/1.

2 في الأصل: «المتقاربان»، والمثبت من (ع).

3 يُنظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، 788.

4 أي: أهل اللغة. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 24/1؛ ابن قتيبة، *غريب القرآن*، 38؛ الطبري، *جامع البيان*، 170/1؛ ابن سيده، *المخصص*، 306/3؛ الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، 483؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "س ر ط"، 313/7. وفي الفرق بين الطريق والسبيل والصراط يُنظر: أبو هلال العسكري، *معجم الفروق اللغوية*، 313.

5 أي: الصراط المراد بالآية هنا.

6 رواه الطبري عن علي وعبد الله بن مسعود (رضي الله عنهما). يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 171/1–173.

7 روى الطبري عن ابن عباس، وابن مسعود، وجابر بن عبد الله (رضي الله عنهم)، أن الصراط هو الإسلام. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 173/1–175. والإسلام والإيمان مترادفان عند الماتريدي وأبي معين. يُنظر: الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 394؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1094.

القرآن، وذلك هو الإيمان، وهو: التّصديق بوحدانيّة الله (تعالى)، وصفاته العُلى، وكتبه، ورسله، ونحو ذلك، وقبول أركان الدّين وشرائعه. وكذا طَلَبُ الهداية بالقرآن، هو طلب التّوفيق بأداء الإيمان، وقبول شرائعه، ولزوم أداء العبادات؛ إذْ هو موجب القرآن، فثبت أنَّهما[1] يرجعان في المعنى إلى شيءٍ واحد.

وقوله: ﴿الْمُسْتَقِيمَ﴾، هو صفة الصّراط، لكن قال بعضهم: هو بمعنى اللازم، أي: القائم الذي لا عِوج [له][2]، والقيّم الذي لا اختلاف فيه[3]. والقائم: بمعنى الثّابت بالبراهين والأدلّة السّمعية[4]. وقال بعضهم: ﴿الْمُسْتَقِيمَ﴾ بمعنى المتعدّي، أي: الصّراط يُذهب بالذي تمسَّك به على سُنن الاستقامة، حتّى يوصلَه إلى الجنّة ويُنجيه من النّار[5]. وقيل: ﴿الْمُسْتَقِيمَ﴾، بمعنى الشّيء الذي يُستقام فيه[6]، كقوله (تعالى): ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس، 67/10]، والنّهار لا يُبصِر، لكن يُبصَر فيه، فكذلك الطريق، لا يستقيم، لكن يُستقام فيه. يدلّ عليه قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ

---

1 أي: طلب الهداية بالإيمان، وطلب الهداية بالقرآن.

2 سقط من الأصل، والتصحيح من (ع). ومثل هذا المعنى قوله (تعالى): ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ [آل عمران، 113/3]، أي: مستقيمة. ذكره أبو عبيدة والزجاج. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 102/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 458/1.

3 وهو كقوله (تعالى): ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة، 36/9]، أي: المستقيم. ذكره أبو عبيدة والطبري. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 258/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 237/14.

4 ذكره الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 22/1.

5 ذكر الطبريُّ نحو هذا القول، وخطَّأه، ونسبه الثعلبيُّ للسُّدّي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 177/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 446/2.

6 ذكره الماتريدي وأبو حفص النسفي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 22/1؛ أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد النسفي، *التيسير في التفسير*، تحقيق: ماهر حبوش وآخرون (بيروت–إسطنبول: دار اللباب، 2019)، 153/1.

ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [فصلت، 30/41؛ الأحقاف، 13/46]، جعل الاستقامة فعل العباد الذين يتبعُون الطريق الحقّ، والله أعلم.

[﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، هو بدل من قوله: ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

وقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، قال بعضهم: أراد بالمنعَم عليهم جميع المؤمنين[1]؛ لأنَّ لله تعالى على كل مؤمن نعمة الهداية، وعلى هذا القول يكون تأويل «الصراط» هو الدّين، دون القرآن؛ لأنَّ جميع المؤمنين غيرُ منعَمٍ عليهم بعلم ما في القرآن والعمل بموجبه، أما الكلّ فمنعَمٌ عليهم بالإيمان والدين الحقّ. وقال بعضهم: لم يرد به عامة المؤمنين، وإنّما المراد هو الخصوص.

ثم الخصوص يتوجه إلى وجوه، أحدها: هم الذين أُنعم عليهم بمعرفة الكتب والبراهين[2]، [11/ب] والكتب: هي الحجج السّمعية، والبراهين: هي الحجج العقلية، وعلى هذا القول يكون تأويل «الصّراط» هو القرآن. والثاني: هم الذين أُنعم عليهم بالتّقديم على جميع المؤمنين، بالنّبوة، والرّسالة، والاستقامة في الدين، وبالعصمة عن الزلل، وهم الأنبياء والرسل (عليهم السلام)[3]، كما قال [الله (تعالى)][4] خبرًا عن داود وسليمان: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

---

1 رواه الطبري عن ابن عباس وابن أبي حاتم عن مجاهد. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 178/1؛ ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 31/1.

2 ذكره الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 23/1.

3 ذكره أبو حفص النسفي عن مجاهد، مستدلًّا بقوله (تعالى) في سورة مريم بعد ذكر الأنبياء: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ [مريم، 58/19]. يُنظر: النسفي، *التيسير في التفسير*، 155/1.

4 زيادة من (ع).

[النمل، 15/27]. والثالث: هم الذين أنعم عليهم بزيادة تخصيص على غيرهم من المؤمنين، بالزهد، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على الآخرة، وهم الأولياء[1].

وأصل الطّريق واحد، لكن يختلف سُلوكه باعتبار اختلاف أحوال من يسلكه، فليس سلوك من هو مستبصر في الدين الحقّ، بدلائله السّمعية والعقلية نظيرَ سلوك من هو مُقلد في ذلك، في أَحْرَاض[2] الثّواب، وقوة الثبات، وكذا سلوكه على طريق الاستقامة والتّقوى، ليس نظيرَ[3] سلوكه مع خلط العمل الصالح بالسَّيّء، وكذا سلوك الأنبياء فوق سلوك الأولياء؛ فلهذا اختلفت الأقاويل في بيان من أنعم عليهم.

لكنّ الأوجَه[4] من الأقاويل أن يُصرف ذلك إلى جميع المؤمنين، بدلالة التُّثْيا[5]، وهو قوله (تعالى): ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ الآية؛ فإن الآية قُرِئت في ظاهر القراءات بالخفض: ﴿غَيْرِ

---

1 قاله القشيري. يُنظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، *لطائف الإشارات*، تحقيق: إبراهيم البسيوني (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، 51/1.

2 هكذا في الأصل، وفي (ع): «وجدان». والأَحْرَاضُ: جمعُ حَرَضٍ، تأتي بمعانٍ، منها: الرَّدِيءُ من النَّاسِ، والذين لا خير فيهم، والسَّفِلَةُ الَّذِين اشْتَهَرُوا بالشَّرِّ، أَو هُمُ الَّذِين أَسْرَفُوا فِي الذُّنُوب فأَهْلَكُوا أَنْفُسَهم، أو الَّذِينَ فَسَدَتْ مَذَاهِبُهم. وقيل: الضِّعافُ الَّذِين لَا يُقَاتِلُون. وقيل: القَبِيحُ مِنَ الكَلاَمِ. وقيل: المُشرف على الهلاك، ومن ذلك قوله (تعالى): ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [يوسف، 85/12] أي: مُشرِفًا على الهلاك. يُنظر مادة "ح ر ض": الفراهيدي، *العين*، 103/3؛ ابن سيده، *المحكم*، 124/3–125؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 134/7–136؛ مرتضى الزبيدي، *تاج العروس*، 285/18–292.

3 زاد في (ع): «في وجدان»، ولعله تحريف.

4 أي: الأقرب إلى الصواب.

5 أي بدلالة الاستثناء. و(التُّثْيا) بالضم: هي الاسم من الاستثناء. يُنظر: الرازي، *مختار الصحاح*، "ث ن ي"، 50؛ مرتضى الزبيدي، *تاج العروس*، "ث ن ي"، 297/37.

الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وقُرئت بالنصب في القراءة الشاذة[1]. أما القراءة بالنصب: يحتمل أن يكون ﴿غَيْرَ﴾ بمعنى الاستثناء، ويحتمل أن يكون نصبًا على القطع[2]، كذا قاله الزجاج[3]. والكوفيون قالوا: إنّه نصب على الحال[4]. وأما القراءة بالخفض يكون ﴿غَيْرِ﴾ بمعنى الصفة، وأصل ذلك أنّ "غيرًا" قد يكون بمعنى الاستثناء، وقد يكون صفة، فإنْ كان ما بعد "غيرٍ" داخلًا فيما قبله لو لم[5] يذكر لفظةَ "غيرٍ" يكون بمعنى الاستثناء، كما تقول: "جاءني أهل قرية كذا غيرَ زيدٍ"، فإنَّ زيدًا يكون داخلًا في أهل القرية من حيث صلاح اللفظ لولا ذكرُ "غير"، فيكون استثناءً، ويُنصب "غيرٌ"؛ لأنَّ المستثنى في موضع الإثبات منصوب، تقول: "جاءني أهل [قريةِ][6] كذا إلّا زيدًا"، فيُعرب "غيرٌ" بإعراب المُستثنى، ولو ذكر[7] في موضع النفي، يكون المستثنى مرفوعًا، تقول: "ما

---

1 قرأ ﴿غَيْرِ﴾ بخفض الراء: نافع، وعاصم، وأبو عَمرو، وابن عامر، وحمزة، والكسائي، ويعقوب. ورويت عن ابن كثير الْمَكِّيّ بالخفض والنصب ﴿غَيْرَ﴾. يُنظر: أبو بكر أحمد بن موسى ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، تحقيق: شوقي ضيف (مصر: دار المعارف، 1400)، 112؛ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، *معاني القراءات* (السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب بجامعة الملك سعود، 1991)، 115/1؛ الحسن بن أحمد أبو علي الفارسيّ، *الحجة للقراء السبعة*، تحقيق: بدر الدين قهوجي –بشير جويجابي (دمشق–بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 142/1.

2 أي: نصبًا على الحال، وهو من مصطلحات الكوفيين، خلافًا للبصريين. يُنظر: محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي جميل (بيروت: دار الفكر، 1420)، 201/1–202.

3 قال الزجاج: «فيخفض ﴿غَيْرِ﴾ على وجهين: على البَدلِ منَ ﴿الَّذِينَ﴾، كأنَّهُ قال: "صراط غَيْرِ المغضُوبِ عليهم"، ويستقيم أن يكون ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من صفة ﴿الَّذِينَ﴾... ويجوز نصب ﴿غَيْرَ﴾ على ضربين: على الحال، وعلى الاستثناءِ، فكأنك قلت: "إلا المغْضُوبَ عليهم"، وحق "غَيْرَ" من الإعراب في الاستثناءِ النصب إذا كان ما بعد "إلا" مَنْصوباً، فأمَّا الحال: فكأنك قُلْتَ فيها: "صراط الذين أنعمْت عليهم، لا مغْضوباً عليهم». الزجاج، *معاني القرآن*، 53/1.

4 ومنع الكوفيون قراءة النصب على الاستثناء. يُنظر: مكي بن أبي طالب، *مشكل إعراب القرآن*، تحقيق: حاتم الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405)، 72/1.

5 في (ع): «لم يكن».

6 في الأصل: «القرية»، والمثبت من (ع).

7 أي: غير.

جاءني أحد من أهل قرية كذا إلّا زيدٌ"، ولو ذكر حرف "غيرٌ" يعرب بإعرابه[1]، تقول: "ما جاءني أحد من أهل قرية كذا غير زيد. وإن كان ما بعد "غير" لا يكون داخلًا فيما قبله من حيث اللفظ، لو لم يكن حرف "غير" لا يكون استثناء، بل يكون بمعنى الصفة، كقولك: "جاءني رجل غيرُ زيد"، فهذا يكون بمعنى الصفة، أي: رجل مغاير لزيد؛ لأنَّ لفظة "رجل" لا تتناول إلّا واحدًا، واستثناء الواحد عن الواحد لا يتحقق[2]؛ ولهذا قالوا فيمن قال: "لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرَ دَانِقٍ[3]"، يلزمه خمسة دَوَانِيق[4]، ولو قال: "لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ"، يلزمه درهم[5]؛ لأنَّ معناه: عليَّ درهم مغاير للدّانق قدرًا[6]، ونحو ذلك.

وإذا ثبت هذا، فعلى قراءة من نَصَبَ[7]، احتمل معنى الاستثناء على مذهب[8] أصحابنا، فإنّ ما أعطى الكفّارَ من النّعم في الدّنيا –من سلامة البدن، والغنى، [12/أ] والصّحة، وغيرها– فهي نِعمٌ على الحقيقة عندنا، وهو قول المعتزلة أيضًا. وقال الأشعريُّ: إنّه ليس بنعمة، بل هو نقمة؛

---

1 «تقول ما جاءني ... بإعرابه»: ليست في (ع).

2 زاد في (ع): «فلذلك صار حرف "غير" صفة»

3 الدّانِق أو الدّانَق (بفتح النون وكسرها)، وربما قيل: «داناق»، والجمع: «دوانق»، «ودوانيق»، والأخيرة شاذة، ومنهم من فصّله، فقال: «جمع دانق دوانق، وجمع دانق دوانيق»، وهو نوع معروف قديمًا من الأوزان، يساوي سدس الدرهم، ومقداره بالأوزان المعاصرة: (0،521) غرامًا عند الحنفية، و(0،496) غرامًا عند الجمهور. يُنظر: الجوهري، *الصحاح*، "د ن ق"، 1477/4؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "د ن ق"، 105/10؛ علي جمعة، *المكاييل والموازين الشرعية* (القاهرة: القدس للإعلان والنشر، 2001)، 24.

4 زاد في (ع): «فصار حرف "غير" استثناءً بالخفض».

5 يُنظر: علاء الدين الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 209/7.

6 زاد في (ع): «حيث رفع لفظة "غير" صارت صفة للمغايرة».

7 وهي إحدى الروايتين عن ابن كثير الْمَكِّيّ، كما سبق.

8 في (ع): «مذاهب».

لأنَّها سبب للعذاب في الآخرة، والنّعم ما يتوسل بها[1] إلى الجنّة، فكلُّ ما يُتوسَّل به إلى النّار فهو عقوبة[2].

ولكنّا نقول: لو لم يكن نعمةً، لم يجب عليهم الشّكر على إسداء[3] تلك النعم[4]، وإذا لم يجب الشّكر لم يجب العذاب بالتّرك، فكان استحقاق العذاب بذلك دليلًا على كونها نِعمًا في حقّ الكافر، وإذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يتناول المسلمين والكفّار؛ لِما قلنا من تحقّق النّعم لله (تعالى) في حقّ جميع النّاس، فلمّا قال: ﴿غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ صار مستثنىً به، فقد وُجد حدّ الاستثناء، فيُجعل كلمة «غيرٍ» استثناء.

وعلى قراءة من خفض تكون بمعنى الصّفة، ولم يجعل ما بعد [لفظة][5] "غير" داخلًا فيما قبله. أمّا على قول الأشعريّ، فظاهرٌ؛ لأنَّه لا نعمة لله (تعالى) على الكفار[6]. وأمّا على قولنا، فالمراد من قوله (تعالى): ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ هو الإنعام فيما يرجع إلى حقيقة الدّين، وهو لم يوجد

---

1 سقط من (ع).

2 يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 77–85؛ سيف الدين علي بن محمد الآمدي، *أبكار الأفكار في أصول الدين*، تحقيق: أحمد محمد المهدي (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2004)، 315/2؛ الملا علي بن سلطان القاري، *شرح الفقه الأكبر* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1998)، 362. قال أبو عذبة بعد أن عرض الخلاف في المسألة: « وعند التحقيق يرجع الخلاف إلى نزاع لفظي، لأنَّ من نظر إلى عموم النعمة قال: النعمة ما يتنعم به الإنسان، في الحال، أو في المآل، ومن راعى فيها خصوصًا قال: النعمة في الحقيقة ما يكون محمود العاقبة، وكلا القولين صحيح». يُنظر: حسن بن عبد المحسن أبو عذبة، *الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية* (الهند–حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1322)، 11–13.

3 «على إسداء»: في (ع): «لإسداء».

4 زاد في (ع): «إليهم».

5 زيادة من (ع).

6 أي: عنده.

في حقّ الكفّار، وما يُتوسل به إليه من التوفيق والعصمة والتحسين، وهذه لم يوجد في حق الكفار عندنا أيضًا، فالآية بمعنى الاستثناء حجّة. على أن المراد بالمنعَم عليهم جميعُ المؤمنين؛ لأنَّ قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يتناول جميع النّاس، لِتَحَقُّقِ نعم الله (تعالى) في حقّ المسلمين والكفّار جميعًا، فمتى اسْتُثنيَ المغضوب عليهم والضالين –وهم الكفار– من جملة المنعَم عليهم، بقي ما وراء المستثنى داخلًا في المستثنى منه، وهم جميع المؤمنين، بحكم اللفظ، فكان القول بالخصوص، تغييرَ ظاهر اللفظ، فلا بد من الدّليل.

وكذا بمعنى الصّفة حجّة أيضًا؛ لأنَّه يقتضي أن يكون بين ما قبل "غيرٍ"[1] وبين ما بعده مغايَرةٌ، فيكون المنعَم عليهم مغايرين للمغضوب عليهم، والمغضوبُ عليهم هم الكفّار، فمن يغايرهم هم المسلمونَ، فكان ظاهرُ اللفظ يقتضي أنّ كلّ مَن كان مغايرًا للمغضوب عليهم مرادًا باللفظ السّابق على "غيرٍ"، وذلك فيما قلنا، فأمّا من حَمَلَ اللفظ[2] على الخصوص، من الأنبياء، أو العلماء، أو الأولياء، فقد غيَّر ظاهر اللفظ؛ إذ قد بقي من يكون مغايرًا للمغضوب عليهم، وهم العامّة من المؤمنين، لم[3] يكونوا داخلين في قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، دلّ أنّ الحمل على العموم أولى.

ويتبين[4] بهذا أن مراد الشيخ (رضي الله عنه)[5] من تسمية "غيرٍ" ثُنيَا، ليس على طريق الحقيقة، بل على طريق المجاز، لوجهين، أحدهما: أن الخفض هو القراءة المعروفة، والنصبَ

---

1 في (ع): «لفظة غير»

2 ليست في (ع).

3 في (ع): «ولم».

4 في (ع): «وتبين».

5 أي: الإمام الماتريدي.

شاذ، وأمكن الاحتجاج بكل واحد منهما[1]، فكان حمل قوله على القراءة المعروفةِ أولى[2]؛ ولِأنّ[3] المراد هو النّعم في الدين، دون مطلق النعم، فلا يتحقق الاستثناء، لكن بين "غيرٍ" تُستعمل صفة، وبين "غيرٍ" تُستعمل استثناءً مناسبَةٌ؛ لأنَّ أحد الغَيرين يفارق صاحبه، كالمستثنى يفارق المستثنى منه، والله أعلم.

ثمّ الآية وهي قوله (تعالى): ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ حجّة على المعتزلة، فإنّ الله (تعالى) أثبت المغايرة بين المسلمين وبين الكفّار، وهم المغضوبُ عليهم والضّالون، في النّعم [12/ب] في الدّين. وعند المعتزلة: جميع ما هو نعم في الدّين، وهو بيان طريق الحقّ، وإعطاءُ الألطاف، موجود في حقّ الكفّار، كما في حقّ المسلمين، فأمّا فِعل الاهتداء، فعندهم ليس من نعم الله (تعالى)[4]؛ إذ العبد خالقُ ذلك باختياره، لا صنع لله (تعالى) فيه[5]، فيبطل

---

1 أي: الخفض والنصب.

2 زاد في (ع) «لنصب شاذ».

3 سقط من (ع). | أي: والوجه الثاني: لأنّ...

4 القدرة التامة، والتمكين من العلم بما كُلِّفَ به المكلَّف، من شروط التكليف عند المعتزلة، وهي من نعم من الله (تعالى) عليهم، لكنَّ الألطاف لا يعطيها الله إلا لمن عَلِمَ الله منه أن فيها صلاحٌ له، وهي من نعم الله عليه. ومعنى طلب الهداية في الآية عند الزمخشري هو: طلب زيادة الهدى للمهتدين، بمنح الإلطاف. كما أنّ الزمخشري يقول بأنَّ المغضوب عليهم والضالين، خلاف المنعم عليهم، والمنعم عليهم هم المؤمنون. لذلك فهذه الإلزامات لا تصح، والله أعلم. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 519–502؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 305–308، 386–408؛ الزمخشري، *الكشاف*، 15/1.

5 لفظ الخلق والخالق في اصطلاح المعتزلة –على ما قاله القاضي عبد الجبار– هو: "الفعل المطابق للمصلحة"؛ لذلك لا يجوز عندهم استعمالها بحق الإنسان؛ لأنَّه لا يدري، أعمله مطابق للمصلحة أم لا؟ وأما لغةً فجائز عندهم، بدلالة قوله (تعالى) لعيسى (عليه السلام): ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة، 110/5]. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن يكون الله خالقًا لأفعال العباد، لاشتمالها على القبائح، كالظلم والكفر؛ لذلك فالفاعل الحقيقي لها –عندهم– هو الإنسان، وعلى فعله يُحاسب. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 379–384؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 348، 349.

على قولهم العمل بموجب قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وصار ذكره هدرًا. فإن قالوا[1]: يحمل على الثُّنْيا على قول من جعله ثنيًا[2]؛ لأنَّ المراد إن كان هو النّعمَ الدّينية، أو مطلقَ النّعم، فهو موجود عندنا[3] في حقّ الكفّار، فصار تقدير الآية: "صراط الذين أنعمت عليهم، سوى المغضوب عليهم والضالين[4]، من الذين أنعمت عليهم"، قيل لهم: نحن نحتجُّ عليكم بالقراءة الظّاهرة، والقراءةُ الشّاذةُ لا تعارض القراءة الظّاهرَةَ، فكان فيما قلتم تركُ ظاهر القراءة، فيكون حجّة عليكم.

ثم اختُلف في ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿الضَّالِّينَ﴾، منهم من قال[5]: هما جميعًا واحدٌ؛ إذ[6] كلّ ضالّ مغضوب عليه، وكل مغضوب عليه فهو ضال. وقال بعضهم[7]: المغضوب عليهم هم اليهود، وإنما خُصُّوا بهذا الوصف –مع أنهم شاركوا غيرهم في وصف الضلال–؛ لأنَّ لهم زيادةَ عُتوٍّ وعناد، وفضلَ تمردٍ، لم يكن ذلك من النصارى، وغيرِهم من الكفار، نحو إنكارهم لعيسى (صلوات الله عليه)، وقصدهم قتله، مما لم يكن ذلك في حقّ النصارى، وكذلك وَصَفَهُم اللهَ (تعالى) بزيادة قبح، نحو: قولهم في الله: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة، 64/5]، وقولهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران، 181/3]، وكإخبار الله (تعالى) عنهم بقوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ﴾ [المائدة، 82/5]، وكذلك كفرهم برسولنا (صلى الله عليه وسلم) بعد استنصارهم به

---

1 أي: المعتزلة. ولم نجد من قال به. والزمخشريُّ ذكر قراءة النصب على الحال، ولم يذكر قراءة النصب على الاستثناء. يُنظر: الزمخشري، *الكشاف*، 15/1.

2 أي: الاستثناء، وهو بناءً على قراءة ﴿غيرَ﴾ بالنصب، وهي إحدى الروايتين عن ابن كثير الْمَكِّيّ، كما سبق.

3 أي: المعتزلة.

4 في (ع): «ولا الضالين».

5 ذكره الماتريدي، ولم يَعْزُه. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 24/1.

6 «واحدٌ إذ»: في (ع): «وأفرادًا».

7 رواه الطبري بسنده عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وعن عدد من الصحابة والتابعين. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 185/1–195.

على غيرهم قبل مبعثه، لِما وجدوا في كتبهم، من دلائل صدق نبوته، كما أخبر الله (تعالى) عنهم: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة، 89/2][1]، والله أعلم.

وقال بعضهم[2]: إن الذنوب على وجهين، منها ما يوجب غضب الرَّب، وذلك هو الكفر، ومنها ما يوجب اسم الضلال، وذلك ما دون الكفر من المعاصي، فإنّ الضلال هو: الزلّة والترك[3]، كقول موسى (عليه السلام): ﴿فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ[4]﴾ [الشعراء، 20/26]، لكن لا يسمى مرتكب ما دون الكفر ضالًا مطلقًا، ولكنه يسمى مقيَّدًا بذلك الفعل، كما أن من ارتكب كبيرةً لا يُسمَّى فاسقًا مطلقًا بل مقيدا بذلك الفعل[5]، كذا هذا، فكان هذا أمرًا بطلب الهداية من الله (تعالى)

---

1 يُنظر: عبد الملك ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا، وآخرون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 211/1، 547؛ الطبري، *جامع البيان*، 332/2–336؛ أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري الواحدي، *أسباب نزول القرآن*، تحقيق: عصام الحميدان (الدَّمام: دار الإصلاح، 1992)، 28. ومعنى ﴿يَسْتَفْتِحُونَ﴾: يَسْتَنْصِرُونَ.

2 ذكر البغوي نحو هذا القول، وقال أبو حيَّان: «وَالْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ عَامٌّ فِي كُلِّ مَنْ غُضِبَ عَلَيْهِ وَضَلَّ»، وقال ابن عادل في المغضوب عليهم: «والأَوْلَى أن يحمل «﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ على كل من أَخْطَأَ في الاعتقاد؛ لأنَّ اللفظ عام، والتقييد خلاف الأصل». وقيل غير ذلك. يُنظر: البغوي، *معالم التنزيل*، 76/1؛ أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 53/1؛ عمر بن علي الدمشقي ابن عادل، *اللباب في علوم الكتاب*، تحقيق: عادل عبد الموجود – علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 226/1.

3 أي: ترك الطاعة.

4 الضلال هنا بمعنى الجهل، أو بمعنى السهو والنسيان. يُنظر في معنى "الضلال": الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، "ضل"، 509–512.

5 ذكره أبو المعين في التبصرة. يُنظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1052.

إلى كلّ أنواع البرّ مطلقًا، وهو التمسك بصراط المُنعَم عليهم على العموم والإطلاق، وكان أمرًا أيضًا بالتَّعوذ والعِصمة من جميعِ أنواعِ الذنوبِ، الكفرِ، والمعاصي[1]، والله أعلم.

[في بيان ما اشتملت عليه سورة الفاتحة، وبيان فضيلتها، وأسمائها، والأحكام المتعلقة بها]

فحصل الكلام في هذه السّورة من وجوه، أحدُها: في بيان ما أُمر به المكلف من المعرفة والاعتقاد، والثاني: في بيان فضيلة هذه السورة، والثالث: في بيان أسماء هذه السورة، ومعاني أسمائها، والرابع: في بيان أحكامٍ اتصلت بها.

أما الأول، فنقول: إنّ الله (تعالى) جمع في هذه السورة خصالًا [13/أ] من الخير كادت كلُّ خصلة منها تجمع خصَال الخير:

منها: أنّ في الحرف الأول[2] من قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ حمدًا[3] لنفسه بما هو مستحقّ له بذاته، تعريفًا للخلق بأن يحمدوهُ، أو أمرًا للخلق بالشّكر لجميع نعمه، وتوجيه ذلك الشّكر إليه دون خلقه إلَّا تسبيبًا، نفيًا لشركه الأغيار عنه، أو أمرًا[4] بالمدح له والثّناء عليه، وذلك

---

1 في (ع): «وما دونه من المعاصي». أي: وما دون الكفر. و"الكفر" هُنا: بدل اشتمال من "الذنوب"؛ إذ هو أعظم الذنوب، ففي الحديث المتفق عليه: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ». البخاري، *الجامع الصحيح*، "التفسير"، 5؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الإيمان"، 141.

2 الحرف هنا بمعنى الآية، وغالبًا ما يستخدم المصنِّفُ والماتريديُّ "الحرفَ" بهذا المعنى.

3 في (ع): «حمد».

4 في (ع): «أمر».

بما ذكرنا من عُموم نعمه وآلائه على جميع بريَّته[1]. وفيه[2] أمرٌ بالإقرار بوحدانيّته في إنشاء البريّة كلّها، وتحقيق الرّبوبيّة له عليها، بقوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، وكلّ واحد مما ذكرنا، يجمع[3] خصال خير في الدّارين، ويوجب للقائل به عن الاعتقاد أمنًا في الدارين.

ثمّ فيها[4] الوصف للباري (جلّ جلاله) باسمين، يتعالى عن أن يكون لأحد من الخلق معناهما، أو جوازُ استحقاق معنيهما، وهو "الله" و"الرّحمن"، ولهذا لا يجوز إطلاق هذين الاسمين على غير الله (تعالى).

ثمّ فيها الوَصْفُ له بالرّحمة، التي بها نجاة كلّ ناج، وسعادة كلّ سعيد، وبها تتحقق العصمة عن كلّ محظور[5]، والاتقاء عن كل المهالك مع ما مِن رحمةِ الله (تعالى) خلقُ الرحمة والشفقة في قلوب العباد، ليجريَ بينهم التعاطف والتراحم. ثمّ الإيمانُ بالقيامة، بقوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، مع الوصف له بالمجد، وحُسنِ الثّناء عليه، ثمّ التّوحيدُ، وما يلزم العبادَ من إخلاصِ العبادة، مع جعله إيّاه[6] طريقًا لنيل كلّ شرف ورفعةٍ، وإصابةِ كلّ خير وكرامةٍ، ثمّ رفعِ جميع الحوائج إليه، والاستعانةِ على قضائها منه، على طمأنينةٍ من القلب، واعتقادٍ عن تيقُّنٍ أن لا خيبةَ عند معونته، ولا زيغَ عند عصمته، ثم الاسهتداءِ إلى ما يُرضِيه، والعصمةِ عمّا يُغويه في حادث الوقت، على العلم بأنّه لا ضلالَ لأحدٍ مع هدايته.

---

1 أي: خلقه.

2 أي: في الحرف، وهو هنا بمعنى الآية.

3 في (ع): «مجمع».

4 أي: في سورة الفاتحة.

5 في (ع): «محذور».

6 أي: مع جعل الله التوحيدَ.

وفيها بيانُ أنَّ رؤية الهداية لأهلها مِن نعمه، وفيها الأمرُ بالتّعوذ به من كلّ ضلال، ومن جميع ما يوجب مقتَه، وغضبَه، وبالله النّجاة والخلاصُ.

وكذا في قوله: ﴿اهْدِنَا﴾ إلى آخر السُّورة وجهان، أحدهما: تذكيرُ نِعَمِهِ على الذين يقبلون دينه، وهو[1] توفيقه لهم بذلك[2]، وقبولهم للدين، وإفضالُه[3] إياهم على الكفرة، بما[4] ليس منهم شيء من الخدمة، عُدِم ذلك في حق غيرهم، ليُقدِمَ على شكره. والثاني: تعريفٌ لهم التَّعوذَ بالله (تعالى) عن كل زَيغٍ، ومقتٍ، وضلالةٍ[5]، وذنبٍ، والالتجاءَ والفزعَ إليه في ذلك بقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. يدلُّ على تحقيق ما ذكرنا خبرُ القسمة.

ثمّ في خبر القسمة[6] وعدٌ جليلٌ من ربِّ العالمين في إجابة العبد فيما يَرفع إليه من الحوائج؛ إذ قال: «قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ»، ثمَّ صيَّر أوّل السّورة لنفسه، وآخِرها للعبد. وليس في مضمون آخر السّورة إلّا إظهارُ الفَقر، ورفعُ الحاجة، وطلبُ المعونة، والاستهداء الى الدّين الحقّ، والتّعوذُ والعصمة عن الدّين الباطل، وليس شيء من هذه الأشياء مما يوصف بأنّه للعبد، بل كلّ ذلك أَمرٌ عليه، [13/ب] حيث يجب عليه تحصيل ذلك كله، وإنّما يَتّصِف بأنّه له، إذا اتّصلت به الإجابة من الله (تعالى) فيما أَمَرَ[7] به، ليكون ذلك سببَ السَّعادة في الدارين، فدلَّ

---

1 لعلَّ الضمير يعود إلى "النِّعم" أو "التذكير".
2 في (ع): «ذلك».
3 أي: تفضيله.
4 أي: مع ما.
5 في (ع): «وضلال».
6 تقدَّم تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾.
7 في (ع): «أَمَرَهُ».

ذلك على وعده بالإجابة، وأنَّه لا يُخلف المِيعادَ. وأنَّى يحتمل ذلك[1] وأنّه قد أمر العبد بما تضمنه أول السورة، من التحميد، والشكر، والإقرار بالربوبية، والإيمان بالقيامة، ونحو ذلك، فقام به العبدُ عن طَوعٍ واختيار، طلباً لمرضاته، ورجاءً لغفرانه، معَ لومه ونقصانه! فالله (تعالى) إذا وعدَ له بالإجابة، فلا يُنجِزُ له ما وَعَدَ، مع كونه موصوفاً بكمال الجود، والكرمِ، والإنعامِ، والإفضالِ على عباده، لا يكون هذا البتَّةَ مع ما قال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر، 60/40]، وغير ذلك، مما فيه الإنجاز، وأنَّه لا يُخلف الميعاد[2].

وأما الثاني في بيان فضيلة هذه السورة: فقَد رُوِيَ في الأخبار[3] أن الله (تعالى) قدّمها على التوراة والإنجيل في الثواب[4]، ورُوِيَ أنه عدلها بثلثي القرآن في الثواب[5]، وجعلها شفاء من أنواع

---

1 أي: استحقاق العبد لما في آخر السورة دون أن يدعو الله بها.

2 لعلّه يقصد من ذلك: أنّ ما أعطاه الله (تعالى) للعبد بخبر القسمة ليس استحقاقًا مطلقًا للعبد، يُنجزه الله له دون أن يطلب ذلك، بل هو استحقاقٌ مُقَيَّدٌ بما إذا طلب الهداية والاستعانة ونحو ذلك، عن طوع واختيار، وفق ما أمره الله بذلك.

3 من قوله: «أن الله (تعالى) قدّمها على التوراة والإنجيل» إلى قوله: «والاستدلال بالحديث» سقط من (ع).

4 لعلَّه يقصد ما رواه الترمذي، وغيره، عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أُنْزِلَتْ فِي التَّوْرَاةِ وَلاَ فِي الْإِنْجِيلِ وَلاَ فِي الزَّبُورِ وَلاَ فِي الفُرْقَانِ مِثْلُهَا، وَإِنَّهَا سَبْعٌ مِنَ الْمَثَانِي وَالقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيتُهُ». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ». الترمذي، *السنن*، "فضائل القرآن"، 1.

5 روى ابنُ عبد حميد في مسنده ذلك مرفوعًا، بسند حسَّنه البوصيري، وضعَّفَهُ ابن حجر والسيوطي. يُنظر: عبد الحميد عبد بن حميد، *المنتخب من مسند عبد بن حميد*، تحقيق: صبحي السامرائي – محمود الصعيدي (القاهرة: مكتبة السنة، 1988)، 227؛ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، *إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة*، تحقيق: دار المشكاة بإشراف ياسر بن إبراهيم (الرياض: دار الوطن، 1999)، 173/6؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *المطَالبُ العَالِيَة بِزَوَائِدِ المسَانيد الثّمَانِيَةِ*، تحقيق: مجموعة من المحققين في 17 رسالة جامعية (الرياض: دار العاصمة، 1998)، 443/14؛ جلال الدين السيوطي، *الدر المنثور في التفسير بالمأثور* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 15/1.

الأدواء في الدين والنفس والدنيا[1]، وجعلها معاذاً من كل ضلال، وملجأً إلى كلّ نعمة[2]، وبالله نستعين.

وأما الثالث في بيان أسماء هذه السورة: فلها اسمًا "فاتحة القرآن"[3]، وإنما سميت بهذا الاسم؛ لأنَّه رُوِيَ عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه كان يفتتح بها القرآنَ، وكذا الأمة يفتتحون بها القرآن. وسُمِّيَت "فاتحة الكتاب" أيضاً؛ لأنَّه بها تُفتتح كتابة المصاحف والقرآن. وسميت "أمّ القرآن"[4] أيضاً؛ لِما تؤمُّ غيرَها في القراءة والكتابة، كما يؤم الرجلُ غيرَه في الصلاة، فيتقدمُ عليه، وقيل: "الأم" بمعنى الأصل، سميت به لأنَّها لا تحتمل شيئًا مما في النَّسخِ والتبديل[5] بخلاف غيرها من السور، فصار به أصلاً. وسميت أيضاً "السبعَ المثاني"، قال الله (تعالى): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ

---

1 روى البيهقيُّ وغيرُه مرفوعًا أنها «شِفَاءٌ مِنَ السُّمِّ» أو «شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ». وأصحُّ ما في ذلك ما رواه البخاريُّ ومسلم من إقرار النبي (صلى الله عليه وسلم) بالرقية بها. يُنظر: البيهقي، *شعب الإيمان*، 4/42-43؛ البخاري، *الجامع الصحيح*، "الطب"، 39؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "السلام"، 65، 66.

2 لم نجد ذلك.

3 ورد تسميتها بفاتحة الكتاب في الحديث المتفق عليه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنَّه قال: «لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ». البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 95؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 34. والكتاب في هذا الحديث هو القرآن.

4 ورد تسميتها بأمّ القرآن في الصحيحين، فعند البخاري: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أُمُّ القُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ المَثَانِي وَالقُرْآنُ العَظِيمُ»، وعند مسلم: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْتَرِئْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ». البخاري، *الجامع الصحيح*، "التفسير"، سورة الحِجْر 3؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 35.

5 ذكر قريبًا من هذين المعنيين الثعلبيُّ، والطوفيُّ، وابنُ حجر. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 2/489؛ نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، *إيضاح البيان عن معنى أم القرآن*، تحقيق: حسين البواب (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 2000)، 12، 16؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 8/156.

الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر، 87/15][1]؛ لما أنها تُثَنَّى[2] في الصلاة، في الركعات كلها، فرضاً، وندباً[3]، والله أعلم.

وأما الرابع بيان ما فيها من الأحكام، أحدها: أن التسمية منها، أو هي آية على حدةٍ من القرآن، أو هي آية من رأس كل سورة أم لا؟ والكلام بيننا وبين الشافعي فيها[4]، فعندنا التسمية آية من القرآن، كتبت مكررة للفصل بين السور، وليسَت هي من الفاتحة، ولا من رأس كل سورة[5]،

---

1 روى البخاري عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «﴿الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ هِيَ السَّبْعُ المَثَانِي، وَالقُرْآنُ العَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ»: البخاري، *الجامع الصحيح*، "التفسير"، 1.

2 أي: تُعادُ وتُكرَّرُ قراءتها. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ث ن ي"، 119/14.

3 رُوِيَ هذا المعنى عن قتادة. يُنظر: عبد الرزاق الصنعاني، *تفسير عبد الرزاق*، تحقيق: محمود عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 259/2؛ الطبري، *جامع البيان*، 136/17.

4 يَعرضُ المُصَنِّف هنا أحكام التسمية مستدلًا لمذهبه الحنفي، ومفنّدًا رأي الشافعية فيها، والخلاف في هذه المسألة مشهور بين الفقهاء، لا يتسع المقام لذكره، فمكانه كتب الفقه المطولة، وقد بحثت بدراسات مستقلة. يُنظر على سبيل المثال: يوسف بن عبد الله النمري القرطبي ابن عبد البر، *الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب من الاختلاف*، تحقيق: عبد اللطيف الجيلاني (الرياض: أضواء السلف، 1997).

5 يُنظر: أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405)، 1/7–19؛ شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط* (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 1/15–16؛ علاء الدين السمرقندي، *تحفة الفقهاء* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 128/1؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 203/1.

وعنده من الفاتحة قولاً واحداً، ومن رأس كل سورة، قولين[1]، ويبتني على هذا: الجهرُ بها في الصلاة، فعندنا لا يجهر بها[2]، وعنده يجهر[3]، والدليل على صحة ما قلنا من الجملة وجوهٌ:

منها ما رُوِيَ عن رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) أنّه قال لأبيّ بن كعب: «لأعلمنَّك آية لم تنزل على أحد قبلي إلَّا على سليمان بن داودَ، قبل أن أخرج مِنَ الْمَسْجِدِ»، فلما أن أَخرج إحدَى قدَميه قال له: «بايِّ آيةٍ تفتتح القرآن؟»، فقال: «ببسم الله الرّحمن الرّحيم»، فقال: «هيَ هيَ»[4]، ففي هذا الحديث دليل على أنّها آية من القرآن، وفيه دليل على أنّها ليست من رأس كلّ

---

1 يُنظر: محمد بن إدريس الشافعي، *الأم* (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 1/129–130؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 2/104–105؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (بيروت: دار الفكر، د.ت)؛ شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 1/345؛ حسن بن محمد العطار، *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 1/295.

2 يُنظر: الجصاص، *أحكام القرآن*، 1/7–19؛ السرخسي، *المبسوط*، 1/15–16؛ السمرقندي، *تحفة الفقهاء*، 1/128؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 1/203.

3 يُنظر: الشافعي، *الأم*، 1/129–130؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 2/104–105؛ النووي، *المجموع*؛ الشربيني، *مغني المحتاج*، 1/345؛ العطار، *حاشية العطار*، 1/295.

4 لم نجده عن أُبَيّ بن كعب، وإنما رواه بنحوه عن ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، الطبرانيُّ، والدارقطنيُّ، والبيهقيُّ، وقال: إسناده ضعيف. يُنظر: سليمان بن أحمد الطبراني، *المعجم الأوسط*، تحقيق: طارق بن عوض الله – عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، د.ت)، 1/196؛ علي بن عمر الدارقطني، *السنن*، تحقيق: شعيب الارنؤوط، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)، 2/80؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، 10/106. ورواه ابن أبي حاتم في تفسيره عن ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، –أيضًا– بلفظ: «إِنِّي أَعْلَمُ آيَةً لَمْ تَنْزِلْ عَلَى نَبِيٍّ قَبْلِي بَعْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاودَ»، قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: «سَأُعَلِّمُكَهَا قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ»، قَالَ: فَانْتَهَى إِلَى الْبَابِ، فَأَخْرَجَ إِحْدَى قَدَمَيْهِ، فَقُلْتُ: نَسِيَ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ، فَقَالَ: «﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل، 27/30]». ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 9/2873. فليُتَأمَّل الفرق بين الروايتين.

سورة؛ لأنَّه عَلَّمه آية واحدة، ولو كانت من رأس كلّ سورة لعلّمه نَيِّفًا[1] ومِئَةَ آيةٍ، وفيه دليل أنها ليست من الفاتحة، ولا من السورة[2]، [14/أ] حيث جعلها آية لافتتاح القرآن بها، لا من نفس السور.

ومنها إجماع قدماء المفسرين، وأصحاب التأويل على ما قلنا، حيث لم يتكلَّفوا تفسير التسمية عند ابتداء الفاتحة، ولا عند رأس كل سورة، ولو كانت منها، لما تركوا تفسيرها مع الاشتغال بتفسير الكل[3].

ومنها توارث الأمّة من الصّحابة والتّابعين وغيرهم على ترك الجهر إلى زمن الشّافعي[4]، ولو كان الجهر بها هو السنة لما توارثت الأمة، ولأنّ الترك لا يخلو: إمّا أن كان بسبب أنه يخفى

---

1 النَّيِّفُ والنَّيِّفُ: الزِّيَادَةُ، يُقَالُ: عشْرَةٌ ونَيِّف، عِشْرُونَ ونَيِّفٌ، مِائَةٌ ونَيِّف، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْعُقُودِ، وَلَا يُقَالُ: نَيِّفٌ، إِلَّا ما كان زائدًا عَلَى الْعَدَدِ الَّذِي حَوَاهُ ذَلِكَ العَقْد مِنْ وَاحِدَةٍ إِلَى ثَلَاثٍ. بخلاف البِضْع فهو يستعمل مستقلًّا، ويكون مِنْ أَربع إِلَى تِسْعٍ. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، " ن و ف"، 342/9.

2 لعله يقصد من رأس كل سورة.

3 أمّا تركهم تفسيرها عند رأس كل سورة فصحيح، لكنّ القول بإجماعهم على ترك تفسيرها عند ابتداء الفاتحة فيه نظر، ولا ندري من يقصدُ بقدماء المفسرين بالنسبة له، فالكثير من المفسرين أوردوا الكلام فيها في بداية تفاسيرهم، منهم: ابن أبي حاتم، والطبري، والبغوي، وأبي الليث السمرقندي، والثعلبي، وغيرهم. قال الماتريدي: «الظاهر أن من لم يتكلف تفسيرها عند ابتداء السورة، ثبت لديه أَنها ليست منها»، وهذه العبارة أسلم، فمقاتل بن سليمان مثلًا (ت: 150هـ) لم يُفسّر التسمية في بداية تفسيره، لكن الإجماع الذي ادعاه المُصَنِّف لم نجد له دليلًا. ولعل هذا ما دعا صاحب التعليقات على هذا الشرح أن يقول: «واشتغال الخلف بتفسير التسمية، لا يدل على أنها من نفس الفاتحة؛ إذ تكلفوا في تفسير التعوذ ابتداءً، وهو ليس من نفس الفاتحة بالاتفاق» انتهى. حاشية النسخة (أ) [14/أ].

4 من ذلك حديث أنس: «صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، لَا يَذْكُرُونَ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، فِي أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِي آخِرِهَا». رواه مسلم، والفظ له، وفي لفظ آخر عنده: «فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾». ورواه البخاري بلفظ: «كَانُوا يَفْتَتِحُونَ الصَّلاَةَ بِـ ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾»، وعند مسلم عن عائشة نحوه. يُنظر: مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 50، 52، 240؛ البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 89.

على الصحابة فعله، أو كونه سنة فلم ينقلوا إلينا، وذلك قول بتجهيل الصحابة، أو علموا كونه سنة، ثم ضيعوها بلا نفع يكون لهم في الترك، ولا ضررٍ في الإتيان ولا حَرَج، فيؤدي إلى تضليل الصحابة (رضي الله عنهم) ، فكان عمل الأمّة على التّرك دليلًا على أنّ الجهر ليس بسنّة، وكان عمل الأمة على ترك الجهر بها، مع إجماعهم على الجهر بالفاتحة والسّورة في الصّلاة التي يجهر فيها، دليلًا واضحًا على أنّها ليست من الفاتحة ولا من السُّوَر.

ومنها ما رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه) وسلم أنه قال[1]: «إن الله (تعالى) يقول: "قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ"، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول اللهُ (تَعَالَى): "حَمِدَنِي عَبْدِي"، وَإِذَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول اللهُ (تَعَالَى): "أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي"، وَإِذَا قَالَ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، يقول الله: "مَجَّدَنِي عَبْدِي، هَذَا لِي"»، وهي ثلاث آيات، وقال بعد قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إلى آخر السورة: «هَذَا لِعَبْدِي»، وهي ثلاث آياتٍ؛ لتستوي القسمة. وقال في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: «هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصفَين». فثبت أنها آية[2] واحدة فصارت الفاتحة بدون التسمية سبعَ آياتٍ، وعليه إجماع قرَّاء[3] السّبع[4]، ولو كانت التسمية

---

1 حديث القسمة تقدَّم تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾.

2 يعني: ﴿﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

3 هكذا في (أ)، و (ع). أي: قرَّاء القراءات السبع.

4 نقل الكثير من العلماء والقرَّاء الإجماع على أن الفاتحة سبع آيات. والخلافُ بينهم هو في عدِّ البسملة، فعدَّهَا الْمَكِّيّ والكوفي آية، وَلم يعدوا ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، وعليه أكثر المصاحف المطبوعة المتداولة اليوم. ولم يعدها المدنيان، والشامي آية، وعدوا ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية. وروى القرطبي وابن كثير وغيرهما قولان شاذّان أن الفاتحة ست آيات أو ثمان آياتٍ. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 9/1؛ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، *البيان في عدّ آي القرآن*، تحقيق: غانم قدوري الحمد (الكويت: مركز المخطوطات والتراث، 1994)، 139؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *جمال القراء وكمال الإقراء*، تحقيق: مروان العطيَّة – محسن خرابة (دمشق–بيروت: دار المأمون للتراث، 1997)، 277؛ القرطبي، *الجامع*

من الفاتحة، لصارت ثماني آيات، وفي الحديث استدلال من وجه آخر، وهو أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يذكر في الخبر التسميَةَ، مع قسمته[1] الفاتحة، ولو كانت منها لذكرها، إذ لا تتحقق قسمة الشيء بكماله، مع ترك القسمة في البعض، فكانت الحال حال الحاجة إلى البيان، والسكوتُ في موضع الحاجة بيان[2]، ألا ترى أنه لما لم يذكر التأمين، كان منه بياناً أنه ليس من جملة الفاتحة لما قلنا، فهذا مثله.

ومنها ما رُوِيَ عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: «صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وخَلْفَ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ جَهَرَ بِـ ﴿بِسْمِ اللَّهُ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾»[3].

ومنها ما رُوِيَ عن عليّ، وعبد الله بن عمر، وجماعةٍ من الصّحابة، أنّهم كانوا لا يجهرون بالتّسمية[4]، ولا يُظنّ بهم ترك سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) مع الإمكان بلا حرج.

لأحكام القرآن، 114/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 18/1؛ شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، تحقيق: علي محمد الضباع (بيروت: دار الكتاب العلمية، د.ت)، 270/1–271؛ المخللاتي، *القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز*، 161–162.

1 أي: مع قسمةِ الله (تعالى) للفاتحة.

2 يُنظر: محمد صدقي الغزي، *موسوعة القواعد الفقهية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 40/5.

3 رواه بهذا اللفظ النسائي وغيرُه. يُنظر: النسائي، *السنن الصغرى*، "الافتتاح"، 22. وهو قريب من لفظ مسلم، الذي تقدم تخريجه قبل صفحتين.

4 ذكره البغوي. يُنظر: الحسين بن مسعود البغوي، *شرح السنة*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد زهير الشاويش (دمشق–بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 54/3.

ومنها ما رُوِيَ في قصة السحر، أن العُقَد كانت إحدى عشرة، فجاء جبريل، وأمره بأن يقرأ عليها المعوذتين، فقرأهما، وكانت تنحلُّ كلُّ عقدة عند قراءة آية[1]، والاستدلال بالحديث[2] من وجهين، أحدهما: أنه أمر بقراءة المعوذتين، ولم يقرأ التسمية معَ المعوذتين كما لم يقرأ غيرهما من القرآن. والثاني: أن المعوذتين بدون التسمية، إحدى عشرة آية، وبكل آية تنحل عقدةٌ، والعُقَدُ إحدى عشرة[3].

ومنها أن التسمية [14/ب] مفتاح القراءة بمنزلة التعوذ، ثم التعوذ ليس من الفاتحة ورأسِ كل سورة، بل هو آية للافتتاح[4]، فكذلك التسمية، والله أعلم.

---

1 قصة سحر النبي (صلى الله عليه وسلم) ثبتت في الصحيحين، وليس فيها عدد العُقَد أو قراءة المعوذتين. وهذه الزيادة رواها البيهقي، وذكرها الواحدي، والسيوطي، واعتمدها كثير من المفسرين في سبب نزول المعوذتين. يُنظر: البخاري، *الجامع الصحيح*، "الطب"، 46، 49، 50؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "السلام"، 43؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *دلائل النبوة*، تحقيق: عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 247/6–248؛ الواحدي، *أسباب نزول القرآن*، 473–474؛ جلال الدين السيوطي، *لباب النقول في أسباب النزول*، تحقيق: أحمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 220.

2 من قوله: «أن الله (تعالى) قدّمها على التوراة والإنجيل» إلى قوله: «والاستدلال بالحديث» سقط من (ع).

3 وهو بهذا يستدل على أنّ التسمية ليست من رأس كل سورة.

4 لعلّه يُشير إلى قوله (تعالى): ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل، 98/16].

وخبر الجهر[1] يحتمل تعليمًا للقوم، أنَّه كان يقول بالتّسمية افتتاحًا للقران بها، والتعليم كان مرة بالقول ومرة بالفعل، ويحتمل أنّها سبقت على لسانه جهرًا، كما سبق[2] على لسانه في صلاة النّهار جهرُ[3] القراءة، فسمعها[4] النّاسُ[5]، فيُحملُ عليه، عملًا بالأدلّة بقدر الممكن[6].

والثاني من الأحكام: أنّ قراءة الفاتحة فرضٌ على جميع البشَرِ عينًا[7] وإن كان قراءةُ مطلق القرآن فرضَ كفايةٍ[8]؛ لأنَّ المعاني [التي][9] تضمنتها الفاتحةُ فرض عين على الجميع، من الحمد لله والوصف له، من الرّبوبيّة، والرّحمة، والتّمجيد، والملك، والاستعانة، وطلب الهداية منه؛ إذ [فيها][10] معرفة الصّانع على ما هو به موصوفٌ، والحمد له على ما يستحقّه؛ إذ هو المبتدِئُ بنعمه جميعَ خلقِه، وإليه فقر كلّ عبد، وحاجة كلِّ محتاج، فصار اعتقاد هذه المعاني، والإقرار

---

1 خبر جهر النبي (صلى الله عليه وسلم) بالتسمية مروي عن أبي هريرة وابن عباس وغيرهما. يُنظر: النسائي، *السنن الصغرى*، "الافتتاح"، 905؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 277/16؛ الترمذي، *السنن*، "الصلاة"، 181.

2 في (ع): «تسبق».

3 ليست في (ع).

4 في (ع): «فيسمعها».

5 ورد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه كان أحيانًا يرفع صوته بالقراءة في صلاة النهار، وهو خبر متفق عليه، لكن ليس فيه أنه كان سبقًا للسانه. وإنما ذكر بعضُ شراح الحديث ذلك الاحتمال. قال النووي: «وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْجَهْرَ بِالْآيَةِ كَانَ يَحْصُلُ بِسَبْقِ اللِّسَانِ لِلِاسْتِغْرَاقِ فِي التَّدَبُّرِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ». يُنظر: البخاري، *الجامع الصحيح*، "الاذان"، 107؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 154؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 175/4.

6 في (ع): «المتمكن».

7 لا يقصد المُصَنِّفَ هنا القراءة بمعنى التلاوة، بل بمعنى الاعتقاد بما جاءت بها سورة الفاتحة من المعاني، لما سيذكر. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 7/1.

8 ذكر القاري أن قراءة القرآن سنة، وأما تعلُّم التجويد فلا خلاف أنه فرض كفاية. يُنظر: الملا علي بن سلطان القاري، *المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية*، تحقيق: أسامة عطايا (دمشق: دار الغوثاني، 2012)، 112.

9 في الأصل: «الذي»، والصواب ما أثبتناه من (ع).

10 في (أ) و (ع): «فيه»، والصواب ما أثبتناه. والضمير راجع إلى المعاني. وفي التأويلات: «المعنى الذي تضمنته ...إذ فيه معرفة الصانع». الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 7/1.

بها، فرضًا لازمًا على كلّ العقلاء من البشر، وعلى هذا كلّ سورة في معناها، مثل: سورة الإخلاص، ونحوها.

والثالث: أنّ الفاتحة ليست بمتعينة لجواز الصّلاة عندنا[1]، خلافًا للشّافعي (رحمه الله)[2]؛ وذلك لأنَّها لا تخلو إما أن تكون فريضة من فرائض الصلاة لعينها، أو من حيث أنها قرآن. والأول لا يصحُّ؛ لأنَّها –من حيث جَمَعَت الخصال التي بيّناها– فريضةٌ لنفسها على كافّة الخلق، لكن لا يوجب هذا كونها فريضة في حقّ الصّلاة، ألا ترى أنّ تسبيحاتِ الرّكوع والسّجود بما [فيها][3] من تنزيه الله (تعالى)، والوصفِ له بالعظمة والعلوّ، والتكبيراتِ بما فيها من تعظيمه، فريضةٌ لنفسها؛ إذ فرض على كل أحد أن ينزّه ربّه عمّا لا يليق بصفاته الحسنى، ويصفَه بالكبرياء والعظمة، ثمّ لا يوجب ذلك كونَها فرضًا من فرائض الصّلاة، بل فيما يرجع إلى الصّلاة من السُّنن،

---

1 قراءة شيء من القران في الصلاة ركن من أركانها عند الحنفية، وأما قراءةُ الفاتحةِ تحديدًا فواجب لا ركن – على معنى الواجب عندهم– في الركعتين الأوليين من صلاة الفريضة للإمام والمفرد، لا المأموم. وأمّا قراءتها في الركعتين الْأُخْرَيَيْنِ (الثالثة والرابعة) في صلاة الفريضة فسنَّةٌ. يُنظر: السرخسي، *المبسوط*، 19/1؛ السمرقندي، *تحفة الفقهاء*، 96/1، 129، 212؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 110/1، 160–166؛ زين الدين بن إبراهيم المصري ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 312/1–313؛ محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1992)، 459/1،446.

2 قراءةُ الفاتحةِ في الصلاة عند الشافعية فرض مطلقًا، وركن من أركانها، لا تَصِحُّ صلاةُ القادرِ عليها إلَّا بها. يُنظر: الشافعي، *الأم*، 129/1؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 103/1–104؛ النووي، *المجموع*، 326/3–329؛ الشربيني، *مغني المحتاج*، 353/1.

3 في (ا) و(ع): «فيه». والضمير عائد إلى التسبيحات.

فكذا هذا[1]. والثاني[2]: وهو أنها ليست بفريضة من الصلاة [لعينها، بل][3] من حيث إنّها قراءة القرآن[4]، لوجوه:

أحدها: أنّ فريضة القراءة في الصّلاة عرفناها بقوله (تعالى): ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الآية، [المزمل، 20/73]، والاستدلال بالآية من وجوه، أحدها: أنّ ظاهر الآية يقتضي أنّه إذا تيسّر عليه قراءة غير الفاتحة وقرأ، جازت صلاته؛ لإتيانه بما أُمر به، وهو قراءة ما تيسر عليه. والثّاني: أنّ الآية سِيْقَتْ لبيان الامتنان بالتّخفيف علينا، والتّيسير في قراءة القرآن، ولو لم تجز الصّلاة بقراءة غيرها، لم يتحقّق الامتنان بالتّخفيف. والثّالث: أنّ في الآية تخييرًا للمصلّي ليختار ما هو الأيسر له من القرآن، والقولُ بالتّعيين ينافي التّخيير، فيكون[5] خلاف ظاهر النص.

والوجه الثاني: ما روينا من خبر القسمة[6]، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) جعل الفاتحة بعضها في حق الثناء، وبعضها في حق الدُّعاء، وما كان هذا سَبيله، فليس بفرض من فرائض الصلاة، كالتسبيحات، والتكبيرات، والتشهد[7]، [15/أ] فلم يُخلَص للفاتحة حقّ القراءة، لِما جُعِلت من قسم الثناء والدُّعاء، فظاهرُ الحديث يقتضي ألَّا يسقط بها فرض القراءة، فضلًا عن التعين

---

1 أي: فكذا الفاتحةُ ليست فرضًا في الصلاة.

2 أي: الاحتمال الثاني لكون الفاتحة فرضًا في الصلاة.

3 زيادة يقتضيها السياق.

4 وذلك باعتبار أن قراءة القران في الصلاة مطلقًا –دون تقييد في الفاتحة أو في غيرها– فرض عند الحنفية كما سبق، وهذا ما يحاول أن يستدل عليه المصنف.

5 أي: تعيين الفاتحة.

6 تقدَّم تخريجه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾.

7 ليست في (ع).

للفرضية، وإنما عرفنا سقوط فرض القراءة بها، لكونها من القرآن، بالأمر بقراءة القرآن مطلقًا، فبقي ظاهره[1] معتبرًا في حق إسقاط التعيين.

والوجه الثالث: ما رُوِيَ عن عبد الله بن مسعُود (رضي الله عنه)، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أحيا ليلةً بقوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ الآية[2]، به[3] كان يقوم، وبه يركع، وبه يسجدُ، وبه يقعد[4]، فثبت أنه لا يتعين قراءتها في الصلاة.

والرابع[5] ما رُوِيَ في حديث الأَعرابي الذي قال له[6]: «ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ»، ثمّ قال له وقت التّعليم: «اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ عَلَيْكَ»[7] ، فثبتَ أنّ المفروض مطلق القرآن.

---

1 أي: الحديث.

2 والآية بتمامها: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة، 118/5].

3 أي: بقوله، وهو الآية.

4 لم نجده من رواه عن ابن مسعود، وإنما رواه البزار عن أبي ذر (رضي الله عنه)، وفيه أنّ ابن مسعود كان حاضرًا تلك الليلة. ورواه عن أبي ذر بنحوه أيضًا أحمدُ وابن ماجه، والنسائي، وغيرهم. وعند الترمذي من حديث عائشة (رضي الله عنها) أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) قام بآية من القرآن ليلةً. يُنظر: أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، *مسند البزار*، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988_2009)، 449/9؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 256/35؛ محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، *السنن*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "إقامة الصلاة"، 179؛ النسائي، *السنن الصغرى*، "الافتتاح"، 79؛ الترمذي، *السنن*، "الصلاة"، 330.

5 سقط من (ع).

6 أي: النبيُّ (صلى الله عليه وسلم)، حين أراد تعليم الأعرابيَّ الصّلاة.

7 الحديث متفق عليه. وفيه: «اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»، وعند الطبراني: «مَا تَيَسَّرَ عَلَيْكَ». يُنظر: البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 95؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 45؛ سليمان بن أحمد الطبراني، *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 39/5.

والخامس: ما رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «لَا صَلَاةَ إلّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»[1]، ثُمَّ رُوِيَ عنه في خبر آخر: «كُلُّ صَلَاةٍ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ فَهِيَ خِدَاجٌ – نُقصان– غَيْرُ تَمَامٍ»[2]، والموصوفُ من الصّلاة بالنّقصان هي الجائزة منها دون الفاسدة، ومتى حُمِلَ النّفي على نفي الجواز، يتناقض الحديثان، ومتى حُمِلَ على نفي الكمال يندفع التّناقض، والنّفي محتمل للأمرين[3]، والنّقصانُ نصّ محكم على قيام الأصل، فيجب حمل المحتمِل على المُحكم، عملا بالحديثين بقدر الإمكان، تنزيهًا لكلام صاحب الشرع عن شبهة التناقض، والله أعلم.

ومن الأحكام أنّه لا يُجهر بالتّأمين عندنا خلافًا للشّافعي (رحمه الله)[4]؛ وذلك لأنَّه[5] لا يخلو إمّا أن يُجهر من حيث أنّه من القرآن، وليس كذلك، فإنّه لا يُفترضُ الجهر به كما في الفاتحة؛ ولهذا لا يكتب في المصاحف، ولا يجوز أن يجهر في نفسه؛ لأنَّه في نفسه دعاء، ولهذا اختُصَّ بالفاتحة، لأنَّها مشتملة على الدعاء والثناء، لكنها لم تسمَّ دعاء؛ لاختصاصها باسم القرآن، فَأُمِرَ

---

1 في ع «القران» | الحديث متفق عليه بلفظ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ». البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 95؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 34.

2 رواه مسلم وغيره بنحوه. وليس فيه كلمة «نقصان»، وإنما هي شرح لمعنى «خِدَاج». يُنظر: مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 38، 41.

3 أي: نفي الكمال أو نفي الصحة.

4 ذهب جمهور الفقهاء إلى أن التأمين بعد الفاتحة في الصلاة سنة، واختلفوا في الجهر به في الصلاة الجهرية، فذهب الحنفية إلى استحباب الإسرار مطلقًا، وذهب الشافعية والحنابلة إلى استحباب الجهر مُطلقًا، واختلف المالكية في ذلك. يُنظر: الشافعي، *الأم*، 131/1؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 112/1؛ السمرقندي، *تحفة الفقهاء*، 132/1؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 207/1؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، *المغني* (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 353/1؛ النووي، *المجموع*، 371/3؛ أبو بكر بن حسن الكشناوي، *أسهل المدارك شرح إرشاد السالك* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 219/1.

5 أي: عدم الجهر.

بالتأمين على أثر الدعاء، ليكون ذلك دعاء من السامعين، كأنّهم أعادوا ذلك، والسّنة في جميع الدعوات المُخَافَتَة[1]، وكذلك هو ذكرٌ، يَشترك فيه الإمامُ والقومُ[2]، بمنزلة التسبيحات والتكبيرات، وكلّ ما يشتركُ فيه الإمامُ والقوم[3]، فالسبيل فيه المُخَافَتَة؛ لأنَّه لا يتحقق الغرض بالجهر، وهو السماع من البعض، وكان[4] إلى الإخلاص أقرب، وعن الرياء أبعد، وإنما الجهر في بعض الأذكار لحاجة[5] الإعلام، كما في التكبيرات ونحوها، ولا حاجة إلى الإعلام هاهنا؛ لأنَّ له وقتًا معلومًا، وهو حال فراغ الإمام من الفاتحة، فلا حاجة إلى جهر الإمام به. وخبر الجهر[6] يحتمل أنه سبقه فُجاءة[7] من غير قصده، كما يسبقه شيء من القرآن في صلاة النهار[8]، ويحتمل الإعلام للقوم، من حيث الفعل، ليقتدوا به في الإتيان بالتأمين، تأكيدًا لما أعلم من حيث القول، بقوله: ﴿إِذَا قَالَ الإِمَامُ: ﴿وَلاَ الضَّالِّينَ﴾، فَقُولُوا: آمِينَ»[9]، فإن الإمام يقولها، والله أعلم.

---

1 لقوله (تعالى): ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ [الأعراف، 55/7].

2 أي: المأمومين.

3 «بمنزلة ... والقوم» ليست في (ع).

4 أي: عدم الجهر.

5 في (ع): «بحاجة».

6 رُوِيَ في ذلك عدة أحاديث، منها ما رواه أحمد والترمذي وغيرهما، واللفظ للترمذي، من حديث وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ (رضي الله عنه) قَالَ: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَرَأَ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾، فَقَالَ: آمِينَ، وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ﴾. قال الترمذي: حديث حسن، وَفِي البَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ. أحمد بن حنبل، *المسند*، 136/31؛ الترمذي، *السنن*، "الصلاة"، 184.

7 في (ع): «فجأة»، وكلاهما صحيح.

8 تقدم ذكر ذلك في مسألة الجهر بالتسمية.

9 رواه الشيخان. البخاري، *الجامع الصحيح*، "الأذان"، 113؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 62، 87.

سورة البقرة

[15/ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ[1]

[﴿الم (1)﴾]

اختلف النَّاسُ في قوله (تعالى): ﴿الم﴾، قال بعضهم[2]: هي وكلّ ما ذُكِر في القرآن من الحروف المقطعة، نحو قوله: ﴿المص﴾ [الأعراف، 1/7]، ﴿المر﴾ [الرعد، 1/3]، ﴿كهيعص﴾ [مريم، 1/19]، ونحو ذلك، فمن المُتَشَابِه المكتوم الذي لم[3] يُطْلِع عليه الخلائقَ إلّا من شاء منهم، فيجب الإيمان بها على أنّ ما أراد الله بها فهو حقّ، ولا يُطلب لها التأويل.

وقد تعلّقت الملحدة بهذا الكلام، وقالت: إنّكم تدَّعون أنّ هذا كتاب الله، أنزله إلى الخلق ليعملوا به، ومن بعث كتابًا في الشّاهد إلى قوم لم يقفوا عليه، لم يكن ذلك حكمةً، ولا لَزِم الحجّة به عليهم؛ إذ من حجّتهم أن يقولوا: لا يمكننا الوقوف عليه، ولو علمنا لعملنا به، فمثله أمر المُتَشَابِه في القرآن. فَحَمَلَهُم هذا الخيالُ على إنكار[4] القرآن.

---

1 البسملة ليست في (ع).

2 وهو قول الشَّعْبِيّ وسفيان الثوري وجماعة من المحدثين، ورُوِيَ أيضًا عن بعض الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وابن مسعود (رضي الله عنهم). يُنظر: أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، *بحر العلوم*، تحقيق: علي معوض وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 87/1؛ عبد الحق بن غالب الأندلسي ابن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 82/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 154/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 67/1.

3 في (ع): «لا».

4 في (ع): «أركان» وهو تحريف.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّ الله (تعالى) أنزل الكتاب مشتملًا على المُتَشَابِه، والمُحكم، والمجمل، والمفسَّر[1]، ونحوها، وامتحن عباده باعتقادِ حقيَّة المراد بالمُتَشَابِه جملةً، والوقفِ في تعيين المراد، كما امتحنهم باعتقاد حقيَّة المراد بالمُحكم عينًا، وإيجابِ العمل به[2]، تحقيقًا للابتلاء، والابتلاءُ عن الوقف في تعيين المراد فوق الابتلاء باعتقاد عين المراد؛ إذ العقل جُبِل على صفة يتأمل في غوامض الأشياء، ليقف على حقائقها، فكان منعه عن ذلك أشدّ عليه من حمله على تحصيل ما يميل طبعه إليه. وهذا كما في الابتلاء بالعمل مع الابتلاء بالترك، في حقّ سائر الجوارح، أنّ الابتلاء بالترك أشدّ[3]، كذا هذا.

وقال بعضهم[4]: يحتمل أنّ هذه الحروف المقطّعة هي أَلْسُنُ الملائكة التي يفهم بعضهم من بعض، وأَلْسُنُ الطّيور والدّواب، كما أخبر الله (تعالى) من قول النّمل: ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [النمل، 18/27]، وَعَلِمَ بذلك سليمانُ (عليه السّلام) بتعليم الملائكة إيّاه، فيحتمل أن يكون هذا ممّا لا يُطلِعنا الله (تعالى)، ويعرفه الرّسول (عليه السلام) بتعليم الملائكة.

---

1 المتشابه: هو "ما اشتبه مراد المتكلم على السامع، بوقوع التعارض ظاهرًا بين الدليلين السمعيين المتماثلين من كل وجه، بحيث لا يعرف ترجيح أحدهما على الآخر، فيجب التوقف فيه". والمُحكم: ما أُحكم المراد به قطعاً، وكان لا يحتمل التبدل والانتساخ. والمجمل: هو "اللفظ الذي يحتاج إلى البيان في حق السامع، مع كونه معلوماً عند المتكلم". والمفسَّر: هو "ما ظهر به مراد المتكلم للسامع، من غير شبهة، لانقطاع احتمال غيره، بوجود الدليل القطعي على المراد". يُنظر: السمرقندي، *ميزان الأصول*، 502–514.

2 ليست في (ع).

3 «وعلى هذا قيل: الخلاف في النهي أقبح من الخلاف بالأمر؛ إذ في امتثال الأمر مشقة، بخلاف امتثال النهي. وخالَفَهُ آدمُ، وإن كانت في النهي، ولكن كان عقيبته الاعتراف والاعتذار بقوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف، 23/7]. وخلافُ إبليسَ، وإن كان في الأمر، ولكن عقيبه الإصرار، والعناد، والمكابرة، وإنكاره حكمة الله (تعالى) وقدرته» اهـ. حاشية الأصل [15/ب].

4 وهو قول غريب، لم نجد من ذكره قبل المُصَنِّف، وقد ذكره بعده علاء الدين البخاري، ويبدو أنه نقله عنه. يُنظر: البخاري، *كشف الأسرار*، 58/1.

وقال قائلون[1] بأنّها ليست من المُتَشَابِه[2]، بل هي محتملة التّأويل، فكلّ تأويل خرج بيانًا لِما احتمله ظاهر الكلام لغةً، ولا يردُّهُ العقل والشّرع، فهو مقبولٌ، وما لا فلا بخلاف تأويلات الباطنيّة؛ لأنَّها خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة، وأكثرها مخالفة للعقل والآيات المُحكَمَة، فتكون[3] تركًا للقرآن لا عملًا بالتّأويل. ثم تفرّق أصحاب التّأويل:

فقال بعضهم: يحتمل أنّ المراد من ذكر هذه الأحرف –من ﴿الم﴾ و﴿المص﴾، ونحو ذلك– جميعُ الحروف المقطّعة التي منها يتركّب الكلام[4]، لكن تفرّقوا في ذلك، فقال بعضهم[5]: يحتمل أنّ هذا من الله قَسَمٌ بجميع الحروف المقطّعة، على أنّ هذا الكتاب نزل من عنده، غير أنّه ذكر هذه الحروف الثّلاثة، وأراد بها جميع الحروف المقطّعة، على سبيل الرّمز، كقول النّاس: «فلان لم يعرف أ ب ت ث»، ويريدون بها جميع الحروف، وكذلك: «أبجد»، والمراد به تمامه.

فإن قيل: فما وجه القسم بهذه الحروف [16/أ] المعجمة؟ وما فائدة القسم، والكفارُ كانوا يُنكرون الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وينكرون الكتاب؟ فذكرُ القَسَم فيه، كيف يدُلّ على ثبوته؟ قيل: أمّا بيان وجه بيان القسم ومعناه، فإنّ من دأب العرب أنهم كانوا يُقسِمون بالأشياء

---

1 وهو قول كثير من العلماء، ونسبه ابن عطية للجمهور. يُنظر: ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 82/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 155/1.

2 هذا بناءً على قول الجمهور من السلف بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله، وستأتي هذه المسألة في سورة آل عمران.

3 أي: تأويلات الباطنية.

4 وهو قول المحققين من أهل اللغة، كالفراء وقطرب، ذكره الراغب والقرطبي. يُنظر: الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 70/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 155/1.

5 ذكره ابن قتيبة. يُنظر: عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 183.

المُعظَّمة الخطيرة عندهم، كإقسامهم بالآباء والأصنام ونحوها[1]، فخرج القسم بهذه الحروف على نهج عاداتهم؛ لأنَّ هذه الحروف مُعظَّمة في نفسها؛ لأنَّه بها يأتلف الكلام الذي تقوم به منافع الدّارين، وقضاء حوائج الدين والدنيا، مع ما دلّت على نعمتين عظيمتين: اللسانِ والسَّمعِ، وهما مجرى كل أنواع الحكمة، بما اختُصّ اللسانُ بالكلام، والَّسمعُ بسماعه، ولولا الكلام لم تظهر منفعتهما. وعلى هذا خرج القسمُ في كتاب الله (تعالى) بالأشياء المُعظّمة، من الأماكن والأزمان والأشخاص، من قوله: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد، 1/90]، وقوله: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ الآية، [الشمس، 1/91]، وقوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل، 1/92]، وقوله: ﴿وَالضُّحَى﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ [الضحى، 1/93–2]، ونحو ذلك. فأمّا بيان فائدة القَسم بها وبغيرها في القرآن من وجوه:

أحدها: التأكيد للمُقسم عليه، أمّا في حق المُقِرّين بالقرآن فظاهرٌ؛ لأنَّ دلائل الثبوت[2] ثابتة عندهم، فيثبت التأكيد بالقسم، وأمّا في حق المنكرين فكذلك؛ لأنَّ الله (تعالى) أقام دلالات الرسالة في حقّ النبي (صلى الله عليه وسلم) بما أظهرَ على يده أنواعًا من المعجزات، خصوصًا هذا القرآن، العجيب نظمه، البديع وصفه[3]، فكان إنكارهم عنادًا وتعنُّتًا، وكانت الحجة عليهم لازمةً، فيكون القسم لتأكيد إلزام الحجة.

والثاني: أن من دأب العرب لَمَّا كان هو القسم بما عَظُم قدره عندهم، فمتى وُجد القسم من الله (تعالى)، يدل ذلك القسم على كون المُقسَم به خطيرًا في نفسه، معظَّمًا في ذاته،

---

1 كان من عادة قريش والعرب في الجاهلية، القسم بما هو معظم عندهم، كالأصنام والآباء، ثم لمّا جاء الإسلام نُهُوا عن القسم بغير الله. ينظر: البخاري، *الجامع الصحيح*، "مناقب الأنصار"، 26؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الأيمان"، 1–6.

2 وهي المعجزات.

3 في (ع): «رصفه».

فيحملهم ذلك على التأمّل والنظر فيه؛ ليقفوا على الوجه الذي به استَحَقَّ التعظيمَ، فيأتوا بالشكر لِعظيم ما أُنعم عليهم بذلك؛ لتتابع نفع ذلك إليهم، أو يظهرُ لهم بذلك كمالُ قدرة الله (تعالى)، فيَقدِمُوا على الحمد والثناء عليه، وهذا في حق المسلمين ظاهرٌ، وكذلك في حق الكفار؛ لأنَّه لَمَّا تقرَّرت العادة عندهم أنّ القَسم يكون بالأشياء المعظّمة، والعادة لا تختلف بين الكافر والمسلم، فيتأمَّلوا للوقوف على وجه استحقاقه التعظيمَ، من كونها نِعَم الله عليهم، فيلزمهم الشكر بها، ولا طريق للوقوف على كيفية الشكر وكميته من طريق العقل، فيجبُ القول بإثباتِ رسولٍ ما؛ ليُخبِرَهم كيفية ذلك عن الله (تعالى)، ليتحققَ الخطابُ بالشكر بمجرد العقل، فاضطُرُّوا إلى الإقرار برسولٍ ما من الله (تعالى)، ليبين لهم ذلك[1]، فيتمكنوا من أداء ما وجب عليهم من أداء الشكر، فيصير ذلك[2] لهم ذريعةً إلى أن يسمعوا كلامه، البديع نظمه، لتتأكَّد الحجة عليهم.

والثالث: ما يَختَصُّ بالحروف المعجمة، وهو أنّه لمّا أقسم بهذه الحروف، وتأمّلت العرب فيها، وعرفت أنّ كلّ لسان كان، فهو يَتركب من هذه الحروف، ولا يمكن وضع الكلام واللسان، إلّا بلسان آخر؛ ليقف [16/ب] الواضعون على مراد أصحابهم في وضع الأسامي، فعرفت[3] ضرورة أن لابد من لسان ثبت توقيفًا من الله (تعالى)، ظهر ذلك[4] على لسان رسول من الرسل (عليهم السلام)، فيثبت[5] لهم بالتّأمُّل في ذلك جوازُ إرسال الرُّسل، فيبعثهم ذلك على التّأمّل في كلامه (صلى الله عليه وسلم)، وما أَتى به من القرآن المعجز، وبالله التوفيق.

---

1 أي: كيفية الشكر.

2 أي: الإقرار بالرسول.

3 أي: العرب.

4 أي: اللسان.

5 في (ع): «فثبت».

وقيل أيضًا[1]: إنّ هذا قسم بربّ هذه الحروف المعجمة وواضعها، وكذلك القسم في جميع القران بالأشياء المُعظَّمة على إضمار الخالق لها، والإضمارُ جائزٌ في اللغة، خصوصًا في باب القسم، والله أعلم.

وقال بعضهم[2]: يحتمل أنّه أراد بهذه الحروف المذكورة، جميعَ الحروف المقطّعة، لكن لا بطريقة القسم بها، بل بطريق الإخبار، أنّ القرآن اِئتلف من هذه الحروف، فصار تقديره: «إنّ هذا الكتاب الذي تركّبَ وانتظم من هذه الحروف المُعجمة، نزلَ من عند الله، لا ريب فيه[3]»، والمعنى فيه إرشاد السّامعين إلى حقّيَّة[4] هذا الكتاب، أو إلزام الحجّة عليهم؛ لأنَّ هذا الكتاب لمّا انتظم من هذه الحروف التي ينتظم منها لسانكم، وإن لكم قدرة انتظام الكلام من الحروف، كما كان لمحمد (صلى الله عليه وسلَّم) وهو منكم، ثم عجزتم عن إتيان سورة مِثله، وأتى بذلك محمدٌ (صلى الله عليه وسلَّم)، ليعلموا أنّه لم يخترعه من تلقاء نفسه، وإنّما نظَمه الله (تعالى)، وبعثه على لسانه إليكم؛ ليكون دلالة على صدق دعواه الرسالة، والله أعلم.

---

1 لم نجده.

2 ذكره الطبري والزجاج، والقرطبي، ورجحه الراغبُ ونَسَبَهُ إلى ابن عباس والمحققينَ من أهل اللغة. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 209/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 56/1؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 70/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 155/1.

3 سقط من (ع).

4 في (ع): «حقيقة».

وقال قائلون[1]: إنّه أراد هذه[2] الحروف المذكورة[3] لا جميعَها، ويكون كلّ حرف منها إشارةً إلى جملة معلومة على ما هو دأب العرب من الاختصار، حتى اكتفوا بذكر حرف واحد عن الجملة، كما قال قائلهم:

«قُلْتُ لَهَا: قِفِي، فَقَالَتْ: قَافْ لا تَحْسَبي أنَّا نَسِينا الإيجاف»[4]

أي وقفتُ، فهذا مثله. لكن اختلفوا في ذلك، فرُوِيَ عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّه قال: «﴿الم﴾ أنا الله أعلم»[5]، الألف كناية عن "أنا"، واللّام كناية عن "الله"، والميم كناية عن "أعلم"، وتقديره: «أنا الله أعلم أنّ هذا الكتاب حقّ لا ريب فيه»، فيكون شهادة من الله (تعالى) على حقيّة القرآن، وذلك بمّا أقام[6] من الدّلالات المُعجزة فيه على أنّه من عنده على وجه عجز البشر عن معارضة سورةٍ منه. وهذا كقوله (تعالى): ﴿وَيَقُولُ الّذينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد، 43/13]، أخبر أنّ الله (تعالى) شاهد على صدق رسالته بما أقام من البراهين الدّالّة على صدق نبوته، كما أنّ أهل الكتاب شهود على رسالته لِما عرفوا بإخبار الله (تعالى) في الكتب، فهذا مثله.

---

1 ذكره الطبري وغيره، واختاره الزجاج، وضعَّفه ابن عاشور. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 213/1–214؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 62/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 155/1؛ ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 211/1.

2 في (ع): «بهذه».

3 في (ع): «المقطعة».

4 البيت ينسب للوليد بن عُقْبَة بن أبي معيط (ت: 61هـ) من الرجز، والإيجاف هو الإسراع. ينظر: الطبري، *جامع البيان*، 212/1؛ نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، *شرح شافية ابن الحاجب*، تحقيق: محمد نور الحسن، وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، 271/4.

5 رواه عنه الطبري وابن أبي حاتم. الطبري، *جامع البيان*، 208/1؛ ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 32/1.

6 في (ع): «أقام به».

وقيل: كلّ حرف من هذه الحروف كناية عن اسم من أسماء الله (تعالى)[1]، لكن قال بعضهم: الألف كناية عن الله، واللام عن اللطيف، والميم عن المجيد، وقال بعضهم: الألف آلاؤه، واللّام لطفه، والميم مجده[2]، فيكون هذا قسمًا بأسمائه على القول الأول، وعلى الثاني بصفاته، على أن هذا الكتاب منزّل من عنده، [17/أ] لا شكّ فيه.

وقال بعضهم[3]: الألف كناية عن الله (تعالى)، واللام عن جبريل، والميم عن محمد (صلى الله عليه وسلَّم)، فكأنّه أخبر (تعالى) أنّه هو الذي أنزل هذا الكتاب بلسان جبريل على محمد (صلى الله عليه وسلم) بلا شكّ ولا ريب؛ لا أنّه اخترعه[4] من تلقاء نفسه، لكن فيه نظر؛ لأنَّ جبريل مركّب من «جبر» و«إيل»، والجبر: اسم العبد، والإيل: اسم الله (تعالى)، ومعناه: «عبد الله»[5]، لو كان المراد ما قالوا، لكان يجب أن يكون فيه حرف من حروف اسم «جبر»، الذي هو اسم العبد، لا من اسم الله (تعالى).

وقيل: إنّ في[6] كلّ حرف من الحروف المقطّعة المذكورة في القرآن إشارة إلى أمر جليل الخطر، عظيم القدر من بيان منتهى ملك هذه الأمّة، وظهور الحقّ فيهم، أو عدد أئمتهم

---

1 رواه الطبري وغيره عن ابن عباس. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 207/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 82/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 68/1.

2 رَوَى هذين القولين الطبريُّ عن الربيع بن أنس، وابنُ أبي حاتم عن أبي العالية. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 208/1؛ ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 33/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 68/1.

3 رُوِيَ ذلك عن ابن عباس. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 36/3؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 74/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 26/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 155/1.

4 في (ع): «أخبر عنه».

5 ينظر: الفراهيدي، *العين*، "أ ي ل"، 357/8؛ الطبري، *جامع البيان*، 388/2-392.

6 ليست في (ع).

وخلفائهم، أو عدد البقاع التي تبلغ دعوة[1] الإسلام عليها[2] على نهاية الإيجاز، اكتفاء بها عن البسط، ليعلم الخلائق قدرة الله (تعالى) في أن يُضَمِّنَ ما شاء فيما شاء، ألا ترى أنّه أودعَ في جواهر الأشياء من اللطائف ما تحيّرت العقول، وأسبابُ الإدراك عنها، مثل: القَزّ[3] في الدّود، والمسك في الظبي، والعسل في النّحل، ونحو ذلك، فكذلك مثله في تركيب الكلام، ولا قوة إلّا بالله.

وإذا كان التّأويل هذا[4]، فهو من المُتَشَابِه الذي لم يُطْلِع الله (تعالى) عليه أحدًا من خلقه –بخلاف التّأويل في الأسماء[5]، فإنّه يجوز أن يَفهم ذلك بعضُ الفقهاء، ويخفى على البعض– وعن هذا قالت اليهود: «كَيفَ نَدخُلُ في دينِ رَجُلٍ يَنْتَهِي مُلْكُهُ إلى أَحَدٍ وسبعين!»، لِمَا فَهِموا من ﴿الم﴾ مُدّةَ انتهاء دولة النّبي (صلى الله عليه وسلّم)، وَمُلْكِهِ، بناءً على حِساب الجُمَّل[6]، فبلغَ ذلك رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، فأخبَرَ ببقاء الحَقّ إلى قيام السّاعة، فقالوا لرسول

---

1 في (ع): «دولة».

2 القول إنها إشارة إلى أمر غيبي مستقبلي، مثل: مدة الأقوام وآجالهم، رواه الطبريُّ وابنُ أبي حاتم، وضعّفه ابن كثير. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 208/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 71/1.

3 القزُّ: كلمة فارسية معربة، وهي: الحرير. ويطلق القز على الحرير قبل غزله، فإذا غُزل سُمِّي: إبريسم، وإذا خُلط مع الصوف يُسمَّى: خزًّا، وإذا صُبغ الإبريسم بالألوان سُمِّي عند ذلك بالحرير. يُنظر: رجب عبد الجواد إبراهيم، *المعجم العربي لأسماء الملابس* (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2002)، "القَزّ"، 388–389.

4 أي: الإشارة إلى أمر غيبي مستقبلي.

5 أي: الإشارة إلى اسمٍ ما.

6 حساب الجُمَّل –بتشديد الميم، وقيل بالتخفيف–: طريقة حسابية تقوم على إعطاء قيمة عددية لكل حرف من حروف الهجاء الأبجدية (أبجد هوز...الخ). ينظر: محمد بن أحمد الخوارزمي، *مفاتيح العلوم*، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 219؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ج م ل"، 128/11؛ حاتم عبد الرحيم التميمي، "حساب الجمل في كتب التفسير"، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية–جامعة الكويت* 87 (2011)، 270.

الله (صلى الله عليه وسلّم): «هَل غَيرُ هَذَا يا مُحَمَّد؟»، فقال: «بَلَى»، أرادَ غيرَ هذا من الحروف المقطّعة، من ﴿المر﴾ و﴿كهيعص﴾ و﴿طه﴾ ونحو ذلك[1].

وهذا دليل على احتمال هذا التأويل لجميع الحروف المقطّعة في القرآن، إلّا أنّهم أخذوا البعض، وتركوا البعض، فبقوا في الضّلال على أنّ ما احتجّ به اليهود ليس لهم في ذلك احتجاج؛ لأنَّه ما من نبيّ كان قبل محمّد (صلى الله عليه وسلم) إلّا وقد انقضى ملكه، ولم يدلّ[2] ذلك على أنه ليس برسول حقّ، وعلى أنَّ بعد انقضاء ملكه لا يجوز ترك الإيمان به، فإنّه يجب علينا الإيمان بكلّ الأنبياء (عليهم السّلام)، مع انقضاء ملكهم. فإن قيل: إنّ اليهود بقولهم: «هل غير هذا يا محمد؟»، أقدموا على سؤال لم يُستَحقَّ لمثله الجواب؛ لأنَّ الحقّ عليهم أن يسألوا النبيَّ عن مراد الله (تعالى) في إنزال هذه الحروف المقطّعة حتى يخبرهم به، فأمّا أن يتأوّلوا[3] على المراد، ثم يسألوا عنه على شهوتهم، فليس لهم ذلك. قيل: كلّ سؤال كان من الجاهل، ولا يضرّ ذلك السؤال له في دينه، كان للمجيب أن يجيب الجاهل، وإن كان لا يستحق الجواب عليه؛ دفعًا لتعنّت الجاهل، وترحّمًا عليه في دفع[4] جهله بقدر الإمكان، على أنّ رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) كان على خُلُق عظيم، فلعظيمِ خُلُقه [17/ب] أقدم على الجواب من غير أن يستحقّوا ذلك عليه، ولا قوة إلا بالله.

---

1 رواه بنحوه ابنُ هشام في سيرته، والطبريُّ في تفسيره، وقال: «كَرِهْنَا ذِكْرَ الَّذِي حُكِيَ ذَلِكَ عَنْهُ»، وذكره ابنُ كثير وضعَّفهُ أيضًا. يُنظر: ابن هشام، *السيرة النبوية*، 1/545-547؛ الطبري، *جامع البيان*، 1/208، 215-217؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 1/71-72.

2 في (ع): «يزل».

3 في (ع): «تناولوا».

4 في (ع): «دفعه».

وقال بعضهم: إنّ هذه الحروف التي هي على رأس السّور، هي أسماء تلك السّور[1]، ولله (تعالى) أن يسمّي الأشياء بما شاء، فهو واضع الأسماء، فإنه وضع أسماء[2] لكتبه: من التوراة، والإنجيل، والزّبور، والفرقان، ووضع لسائر المخلوقات أسامي؛ ليتعارف النّاس الأشياء بأسمائها، فكذا أمر السّور. دليل ذلك أنّ الأسماء السالمة لا مزيد لها على خمسة أحرف، ولا نقصان عن حرفين[3]، ولم تنتظم في القرآن هذه الحروفُ زيادة على خمسة، فدلّ أنها من أسماء السُّور، فصار تقدير قوله (تعالى): ﴿الم﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ أي: «هذه السّورة التي سُمِّيَتْ ﴿الم﴾، بُيِّنَ فيها أنّ هذا الكتاب لا ريب فيه».

وقال بعضهم: إن هذه الحروف المقطّعة تفسيرها ما ذكر عقيبها[4]، نحو قوله: ﴿الم﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، فقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ تفسير: ﴿الم﴾، وقوله: ﴿الم﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران، 1/3–2]، فقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ تفسير ﴿الم﴾ آل عمران، 1/3]، و﴿المص﴾ كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، 1/7–2]، فقوله: ﴿كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ تفسير ﴿المص﴾،

---

1 رواه الطبريُّ عن عبد الرحمن بن زيد بن أَسْلَم، وقال الزمخشري: «عليه إطباق الأكثر»، وقال الرازي: «وهو قول أكثر المتكلمين، واختيار الخليل وسيبويه...، والمختار عند أكثر المحققين». يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 206/1؛ الزمخشري، *الكشاف*، 21/1؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 252/2، 255.

2 في (ع): «الأسماء».

3 الاسم السالم المجرد الذي يقبل التصريف لا يزيد على خمسة أحرف، ولا ينقص عن ثلاثة، فإن نقص عن الثلاثة، فهو محذوف منه. وأما الاسم المبني، أو شبه الحرف، فقد يكون حرفًا واحدًا أو أكثر. يُنظر: علي بن محمد الأشموني، *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 41/4–42؛ مصطفى الغلاييني، *جامع الدروس العربية* (بيروت–صيدا: المكتبة العصرية، 1993)، 6/2. وعليه فلم نجد معنى لقوله: « ولا نقصان عن حرفين»، سيما وأن من الحروف المقطعة ما جاء حرفًا واحدًا.

4 لم نجد من ذكره بهذا التحديد سوى الماتريدي، وقول ابن كثير: «كل سورة افتتحت بالحروف، فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه»، قريب منه؛ لأنَّ مُعظم الحروف المقطعة قد ذُكر القرآن الكريم عقبها مباشرة. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 27/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 71/1.

وكذلك: ﴿يس﴾ وَالْقُرْآنِ﴾ [يس، 1/36–2]، ﴿ص وَالْقُرْآنِ﴾ [ص، 1/38]، ﴿ق وَالْقُرْآنِ﴾ [ق، 1/50]، فالقرآن تفسيرُه. فيكون في بعض المواضع اسمَ القرآن، وفي بعضها اسمَ الله (تعالى). وهذا تَكلُّمٌ بالمجمل مقرونًا بالتّفسير، وهو مستعملٌ في عرف اللسان، قال الله (تعالى): ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج، 19/70]، والهلوع: اسم مُشكِل، وتفسيره ما ذكر عَقيبه، أعني قوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج، 20/70–21]، وكقوله (تعالى): ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، ثم فسَّر «المتقين» بقوله: ﴿الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ الآية، وكقول ذِي الرُمَّة[1]:

«لَمياءُ في شَفَتَيها حُوَّةٌ لَعَسٌ وَفي اللِثاتِ وَفي أَنيابِها شَنَبُ»[2]

فقوله: «لَمياءُ»، غريبة، وقد قَرَنَ بها التفسير، وهو قوله: «في شَفَتَيها حُوَّةٌ لَعَسٌ»، فكذلك هاهنا. والتّفسير مع المُفَسَّرِ شيءٌ واحدٌ، فصارت الآية في التّقدير، كأنّه لم يذكر

---

1 اسمه غيلان بن عقبة، يُكنى بأبي الحارث، من شعراء العصر الأموي، كان من التابعين وحدَّث عن ابن عباس، توفي بأصبهان سنة (117هـ). يُنظر: محمد بن سلّام الجمحي، *طبقات فحول الشعراء*، تحقيق: محمود شاكر (جدة: دار المدني، د.ت)، 534/2؛ عبد الكريم بن محمد السمعاني، *الأنساب*، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، وآخرون (حيدر آباد الدكن–الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962)، 14/6؛ شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (بيروت: دار صادر، د.ت)، 11/4–17؛ شمس الدين محمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 267/5.

2 الشطر الثاني للبيت ليس في (ع). | البيت في ديوان ذي الرمة، من البسيط. واللَّمَى: سُمْرَةٌ فِي الشَّفَةِ تُسْتَحْسَنُ، وَالْحُوَّةُ أَيْضًا: سُمْرَةٌ أو حُمْرَةٌ تَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ، واللَّعَسُ: لَوْنٌ يَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ قَلِيلًا، ويكون في الشفتين واللثة. والشَّنَبُ: رِقةُ وجمال في الأسنان. والشاهد: أنّ معنى "لمياء" ذُكر عقيبها. يُنظر: ديوان ذي الرمة، تحقيق: أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 12؛ أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، *شرح ديوان ذي الرمة*، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح (جدة: مؤسسة الإيمان، 1982)، 32–33.

الحرف[1] الأوّل فيها، وابتدأ بقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، وكذلك في قوله: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق، 1/50]، كأنه ابتدأ فقال: ﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾، فكان المراد منه القسم.

وقال بعضهم[2]: إنّ هذه الحروف المعجمة خرجت على سبيل التَّشْبِيب[3] والمقدّمة لِما بعده من الكلام على ما هو المتعارف في المنظوم والمنثور في الشاهد، فإنّ من أنشأ قصيدة أو نثرَ فصلًا من الفصحاء، فإنّ من دأبه أن يبتدئ بتشبيبٍ ومقدمة، يتدرّج بها إلى المقصود، نحو الغزل، أو وصف القلم، أو وصف الربيع، أو نحو ذلك؛ حتّى يُحضِر السّامع فهمه وذهنه إلى كلامه، حتى إذا وصل[4] المتكلم إلى غرضه –من طلب الحاجة ونحوه– كان أسمعَ له، فيكون ذلك مَدْرَجَةً له إلى تحصيل الغرض، فكذلك الحروف المعجمة، وهذا لأنَّ الكفرة كانوا لا يسمعون لهذا القرآن، ويعرضون عنه، كما أخبر الله (تعالى) عنهم بقوله: ﴿وَقَالَ الّذينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ [فصلت، 26/41]، [18/أ]، وإنّما فعلوا ذلك: إمّا لأنَّ محمَّدًا (صلى الله عليه وسلَّم) كان كأحدهم من أهل القبيلة، والكلامُ الفصيح عندهم أقسام ثلاثة: الخُطبة، والشعر، والنثر، فمتى أتى بما لا يشبه أقسام كلامهم، فأعرضوا عنه، وأمروا بذلك أتباعهم[5] حسدًا له؛ كي لا يُقِرّوا به إذا عرفوا وجه فصاحته بواسطة التَّأمّل، أو طعنًا عليه أنَّه أتى بما هو خارج عن الفصاحة ليصير مُزيَّفًا، فلا يصيرُ مُتَّبَعًا، فأنزل الله (تعالى) هذه الحروف

---

1 في (ع): «الحروف».

2 ذكره نحوه الطبري، والزمخشري، وضعفه ابن كثير. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 210/1؛ الزمخشري، *الكشاف*، 27/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 70/1–71.

3 تَشْبِيبُ الْقَصِيدَةِ: تَحْسِينُهَا وَتَزْيِينُهَا بِذِكْرِ مَحَاسِنِ النِّسَاءِ في أَوَّلِهَا، وشَبَّبَ بالمرأَة: قَالَ فِيهَا الغَزَل. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ش ب ب"، 481/1؛ الفيومي، *المصباح المنير*، "ش ب ب"، 302/1.

4 في (ع): «اتصل».

5 في (ع): «لإتباعهم».

المعجمة، التي هي في غاية الأعجوبة، ولم تكن العرب تعارفت بمثلها ابتداءً في الكلام، وإن وُجِدَت فيما بينهم على طريق الشّذوذ، جوابًا عن الكلام المتقدّم، كما ذكرنا من قول الشاعر: «قِفِي، فَقَالَتْ: قَافْ»، لُيضْطَرُّوا إلى التأمل فيها طبعًا، وعَقَّبَهَا بذكر الكتاب الذي تضمن مَحاسنَ الدّين والدّنيا، بألفاظ عجيبة، ونظم خارج عن المعتاد؛ ليكون ذلك أقرب إلى حصول الفهم، أو يؤدي إلى تأكيد إلزام حجّة الله (تعالى) عليهم، ألا ترى أنّه ذكر في جميع المواضع عقيبَ هذه الحروف ما فيه إلزام الحجّة عليهم، من نحو قوله: ﴿الم۞ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، 3/1-2] وقوله: ﴿المص۞ كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، 7/1-2] وقوله: ﴿حم۞ عسق۞ كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ﴾ [الشورى، 42/1-3] ونحو ذلك، ولا قوة إلّا بالله.

وقال بعضهم[1]: إنّ لكلّ واحد من سادات العرب بديعًا يُنسب إليه، ويَستحقّ التعظيم بذلك عندهم، حتى إذا ظهر في واحد من القبائل شاعرٌ أو خطيبٌ، تتابع الوفود إليهم من كلّ جانب، تهنئةً لهم بذلك؛ لِما به تبقى آثارهم ومفاخرهم، فأنزل الله (تعالى) هذه الحروف المقطعة في أوائل السور على وجهٍ يكون عندهم في غاية الإبداع والأعجوبة؛ لِيُعْظِمَ له[2] قدرًا في أعينهم بسبب ذلك البديع، فإذا عَظُمَ في أعينهم، واشتهر بالتبجيل فيما بينهم، فإذا دعاهم إلى الحقّ بما أظهر[3] من الحُجَّة، فيتأمَّلون[4] في ذلك، فتلزم عليهم حجة الله (تعالى)، ولا قوة إلّا بالله.

---

1 لم نجده.

2 أي: لِيُعْظِمَ اللهُ لمحمَّدٍ (صلى الله عليه وسلم).

3 في (ع): «لما ظهر».

4 في (ع): «فيتأملوا».

[﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، قيل[1]: ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما في[2] اللوح المحفوظ. وقيل[3]: إشارة إلى الكتاب الذي قد أخبركم أنبياؤكم أنّه يأتي به رسول يُسمّى "أحمد"، ومعنى هذه الأقاويل أنّ ذلك الكتاب هو الذي[4] نزل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وقيل[5]: إشارة إلى ما في أيدي السفرة والبررة. وقيل[6]: ﴿ذَلِكَ﴾ بمعنى «هذا»، أي: «هذا الكتاب الذي تقرأونه من عند الله نزل»، وذلك لأنَّ الذال في «ذلك» وفي «ذاك» للإشارة، وكذا في «ذا»،

---

1 نَسَبَهُ أبو الليث السمرقندي لزيد بن أسلم، والثعلبيُّ لسعيد بن جبير، وذكره ابنُ عطية، والقرطبيُّ دون نسبة. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 89/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 42/3؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 83/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 158/1.

2 في (ع): «هو في».

3 ذكره أبو الليث السمرقندي، والزجاج، والثعلبي، والماوردي، والبغوي، وابن عطية ، والقرطبي، وغيرهم. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 89/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 67/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 42/3؛ علي بن محمد الماوردي، *النكت والعيون*، تحقيق: ابن عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 67/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 81/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 83/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 158/1.

4 في (ع): «هذا الذي».

5 لم نجد من ذكره في تفسير هذه الآية سوى الماتريدي، وهو يشير إلى قوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ۞ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ۞ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ۞ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس، 80/13-16].

6 وهو قول أبي عبيدة، ونسبه الزجاج للأخفش، ورواه الطبري عن مجاهد وعكرمة والسُّدي وابن عباس، وذكره بعض المفسرين أيضًا. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 28/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 225/1-227؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 66/1؛ النحاس، *معاني القرآن*، 78/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 89/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 31/2-32؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 75/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 72/1.

والألف للعماد[1]، والكاف للخطاب، إلّا أنّه في عرف الاستعمال صار «ذلك» إشارة إلى الغائب، و«هذا» إلى الحاضر، فمن عمل بظاهر اللفظ جعله إشارة إلى ما هو غائب عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ومن جعله عبارة عن هذا، فقد جعله إشارة إلى الحاضر عنده، وقالوا أيضًا: بأنّ ما لا يحسّ بالبصر فالإشارة إليه بلفظ «ذاك» و«هذا» سواء؛ فإنّ من قال لغيره: «دخل الأمير البلدة»، فقال: «سمعتُ هذا»، كان مستقيمًا، ولو قال: «سمعت[18/ب] ذاك»، كان صحيحًا أيضًا؛ لأنَّه إشارة إلى الإخبار عن دخول الأمير، والإخبار مما لا يُحسُّ بالبصر، فمن حيث لا يحس بالبصر أشبهَ الغائب[2]، ومن حيث هو قريبٌ مُدرَكٌ بحاسَّة السمع أشبه الحاضر[3]، فصحَّ فيه استعمال اللفظين، والله أعلم.

وقوله (تعالى): ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، أي[4]: ليس فيه شكٌّ ما أنّه كتاب الله (تعالى)؛ لأنَّ هذا يستعمل لعموم النّفي، كقولهم: «لا رجلَ في الدّار»، يقتضي انتفاء جميع الرّجال، فإنّه جواب لقولهم: «هل في الدار من رجل؟»، وقولهم: «لا رجلٌ في الدار»، يقتضي نفي التوحد[5]، جوابًا لقولهم: «هل في الدار رجلٌ؟»، حتى إنّه لو كان في الدار جماعة من الرجال يكون صادقًا؛

---

1 لعله يقصد بالعماد أنها زائدة، وهذا عند الكوفيين. وهي منقلبة عن أصلٍ عند البصريين، قيل: عن ياءٍ، وقيل: عن واوٍ. يُنظر: محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيان، *التذييل والتكميل*، تحقيق: حسن هنداوي (دمشق: دار القلم، د.ت)، 181/3؛ بهاء الدين ابن عقيل، *المساعد على تسهيل الفوائد*، تحقيق: محمد كامل بركات (مكة: جامعة أم القرى، 1400_1405)، 182/1.

2 في (ع): «المحسوس الغائب».

3 في (ع): «المحسوس الحاضر».

4 في (ع): «قيل: أي».

5 في (ع): «التوحيد».

لأنَّ التوحد[1] ينتفي بانضمام رجل فصاعدًا إلى رجل واحد، كما ينتفي بالعدم أصلًا، فكان قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾، نفي لجميع أنواع الشّكّ[2].

فإن قيل: كيف يصحّ نفي الشّكّ عنه؛ فإنّ عامة الكفرة ارتابوا فيه، كما أخبر الله (تعالى): ﴿إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[3]؟ قيل: عن[4] هذا من وجهين:

أحدهما: أنّ الشّكّ ما استوى فيه طرف العلم والجهل[5]، والله (تعالى) قد أقام الدّليل البرهانيّ على كون هذا الكتاب منزلاً من عنده[6]، ولا شك يبقى مع البرهان والدليلِ المعجز، وإنّما الكفّار يشكّكون أنفسهم، إمّا تقصيرًا في التأمّل، أو تعنتًا، لجلب نفع، وإحراز ملك، والله (تعالى) نفى الشّكّ عنه دون التّشكيك.

والثّاني: أنّ المراد من المطلق هو المقيّد، أي: لا شكَّ فيه للمتأمل، والمتفكر حقَّ التأمّل، أنّه من عند الله (تعالى)، ومن شك فيه فمِن[7] تقصيرٍ يقع فيه، لا من قِبَلِ عدم الدليل على

---

1 في (ع): «التوحيد».

2 يُنظر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، *المقتضب*، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 359/4؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 69/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 39/2.

3 والآية بتمامها: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت، 48/29].

4 ليست في (ع).

5 يُنظر: أبو البقاء الكفوي، *الكليات*، 528.

6 في (ع): «غيره». وهو خطأ.

7 في (ع): «فعن».

الثبوت، وبه نقول: إنّه لا يَشُكّ[1] فيه من كان هو المراد بالنّصّ[2]، فلا يؤدّي إلى الخُلف في خبر الله (عزَّ وجلَّ).

وقال بعضهم[3]: إنّ قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ وإن كان إخبارًا بصيغته، فكان عبارة عن النّهي، أي: لا ترتابوا فيه، والنّهي أبدًا يكون عن شيء يتصور وجوده، أمّا النّفي يقتضي عدم المنفي أصلًا، وهو كقوله (تعالى): ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ الآية، [البقرة، 228/2]، وهذا إخبار بصيغته، وكان المراد منه الأمرَ، فهذا مثله[4].

وقوله (تعالى): ﴿هُدًى﴾، قيل فيه من[5] وجهين:

أحدهما[6]: الهدى، بمعنى البيان، والدليل، والحجَّة، أي: القرآنُ بيانٌ للطريق الحقّ عقدًا وعملًا[7]، وحجةٌ عليه، ودليلٌ إليه، فإن قيل: إنَّ[8] القرآن بيانٌ للطريق[9] الحق، وإرشادٌ في حقّ

---

1 في (ع): «شك».

2 لعله يقصد: «لا ريب فيه للمتقين»، ذكره الراغبُ. أو: «لا شك فيه عند المؤمنين وعند العقلاء»، ذكره أبو الليث. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 90/1؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 76/1.

3 ذكره جماعة من المفسرين، وأشار أبو حيان إلى ضعفه. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 90/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 44/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 58/2؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 76/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 81/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 83/1؛ أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 64/1.

4 والجامع بينهما حَملُ صيغة الخبر على معنى التكليف، فالأول: خبر في معنى النهي، والثاني: خبر في معنى الأمر.

5 ليست في (ع).

6 تقدم هذا المعنى للهدى في الفاتحة، عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

7 أي: اعتقادًا بالقلب، وعملًا بالجوارح.

8 ليست في (ع).

9 في (ع): «لطريق».

جميع العقلاء، لو كان المراد من الهدى هو البيان هاهنا، لم يكن لتخصيص المتّقين بإضافة الهدى إليهم معنى، ثمَّ هذه الآية حجة لابن الراوندي[1]، فإنَّه يقول: لا يصير الدّليل دليلًا إلّا بالاستدلال[2]، والآية تقتضي أن يكون القرآن دليلًا للمتقين؛ لوجود الاستدلال منهم، ويجب أن يكون كذلك؛ لأنَّ الدليل «فعيل» بمعنى الفاعل، وهو الدَّالُّ، مشتق من الدلالة، كالضارب من الضرب، ثم الذات لا يسمى ضاربًا على الحقيقة[3] بدون وجود فعل الضرب، فكذا الدليل لا يكون دليلًا بدون وجود فعل الدلالة، وذلك [19/أ] بالاستدلال يكون.

قيل لهم: من وجهين، أحدهما: أن في الآية تنصيصًا على المتقين، والتّنصيص بالحكم على الشيء، لا يدل على التخصيص والنفيّ عما عدا المنصوص[4]. والثّاني: أنّ القرآن دليل في نفسه، لبيان الدّين الحقّ، في حقّ المُنكر، والمُقرّ، والمتفكر، والعاقل[5]؛ لأنَّ الدّليل عندنا

---

1 هو أبو الحسين أحمد بن يحيى الراونديّ، أو ابن الراونديّ، نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان. كان من علماء المعتزلة، ثم انفرد بآراءٍ اتُهِمَ بها بالإلحاد. توفي سنة 298هـ. ولابن الخياط المعتزلي كتاب "الانتصار" في الرد عليه. يُنظر: محمد بن إسحاق ابن النديم، *الفهرست*، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997)، 215؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 94/1؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 59/14؛ صلاح الدين خليل الصفدي، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرناؤوط –تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 151/8؛ أحمد بن يحيى ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة*، تحقيق: سوسنّة ديفلد – فلزر (بيروت: دار المعرفة، 1987)، 92.

2 نسبه الماتريديُّ له. ينظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 31/1.

3 الحقيقة هنا بمعنى تحقق فعل في الوجود الخارجي، لا بمعنى إمكانيته بالقوة.

4 وهذا عند الحنفية؛ لأنَّهم لا يعملون بمفهوم المخالفة، خلافًا للجمهور الذين يعملون به. يُنظر: الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 139؛ عبد الملك أبو المعالي الجويني، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق: صلاح عويضة (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1997)، 166/1؛ أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (بيروت–دمشق: المكتب الإسلامي، د.ت)، 71/3؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 252/2–254؛ ابن أمير حاج، *التقرير والتحبير*، 115/1–118؛ الغزي، *موسوعة القواعد الفقهية*، 505/2.

5 في (ع): «الغافل».

ما له وجه الدّلالة، وصلاحيّةُ أن يَتوصَّل المستدِل به إلى غرضه ومقصوده، استدل به أو لا. وكذلك الحجّة حجّة لمعنىً تضمّنَته[1]، احتج بها المحتج أم لا، وهذا لأنَّ دلالة الدّليل هو وضوح طريق الحقّ بسبب قيامه، بحيث لو سلك المستدلّ باستدلاله يصل إليه، فمتى لم يستدلّ، انقطع دون وصوله[2]، لتقصيرٍ من قِبَلِهِ، لا لخللٍ ومانع في الدّليل والدّلالة، ألا ترى أنّ الله (تعالى) جعل العالم دليلًا وعَلمًا على إثباته ومشيئته، ولم يخرج من أن يكون دليلًا في حقّ الكفّار بعدم استدلالهم! وكذلك العقل، جُعِلَ حجةً ودليلًا، ولم يخرج عن كونه دليلًا بعدم التّأمل من صاحبه، ولهذا صار[3] حجّة الله (تعالى) لازمةً على الكفّار، حتى لم يُعذروا، ولو توقف كونُه دليلًا على الاستدلال، ولم يوجد منهم، يجب أن يُعذَروا؛ لعدم الدّليل في حقهم. يحقق ما قلنا، أنّه لو كان الاستدلال شرطًا لِصيرورة الشّيء دليلًا على المستدل، وكان في وسع كل كافر ترك الاستدلال، لأدّى ذلك إلى تعجيز الله (تعالى) عن إقامة الدّليل على الكفّار، وهذا محال فاسد، فما يؤدّي إليه مِثله.

وإنما أضاف الهدى إلى المتقين؛ لأنَّ ثمرة الهدى ونفعه تحصل لهم، فأمّا الكافر لا تحصل له ثمرةُ ما وُضِعَ له الدليل، فَجُعِلَ في حقّه كأنّه لم يوجد في تحصيل ما وضع له، فيكون دليلًا للمتَّقي، وحجّة له، ويكون دليلًا وحجة على الكافر. وهذا كقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص، 56/28]، ولم يُرِد نفيَ بيان الحق؛ لأنَّه (عليه الصّلاة والسّلام) قد بيَّنَ، ولكن لمَّا لم يظهر نفع ذلك البيان في حق البعض، فجُعِلَ في حق حصول الغرض كأنّه لم

---

1 في (ع): «تضمنها».

2 أي: الحق.

3 كذا في (أ) و (ع)، والمراد هو العقل.

يوجد في حقّه. وكذلك قوله (تعالى): ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾ [يس، 11/36]، وقد وُجِدَ الإنذار من النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) بطريق العموم، لكن خُصَّ الخاشي لحصول ثمرة الإنذار في حقّه لا غير، فجُعل كأنّه عدمٌ في حقّ غيره في حقّ تحصيل الغرض، لا في نفسه، فهذا مثله. وكقوله (تعالى): ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ [النمل، 80/27]، وقال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة، 18/2]، والحياة من حيث الحقيقة ثابتة للكفّار، والسّمع والبصر موجودان حقيقة، لكن لمّا لم تحصل لهم ثمرات هذه الأشياء، فجُعلت هذه الأشياءُ عدمًا في حقّهم في جهة الغرض. وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ﴾، إلى قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۞ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾ [التوبة، 124/9–125]، أي: ازدادت لهم عقوبة بسبب نفاقهم إلى عقوبة الكفر، وجُعِلَ الإيمان باللسان عدمًا لما يظهر به النفع، بل يثبت[1] زيادة العقوبة، فيصيرُ وَبالًا وحجةً عليهم، فكذلك هاهنا من استدلّ به متفكرًا في وجه دلالته، صار دليلًا له، ومن أعرض [19/ب] عنه، صار دليلًا وحجّة عليه، لما يتأكد به حجّة الله عليه، فتزداد به العقوبة، والله الموفق.

والوجه الثاني[2]: الهدى، بمعنى خلق الاهتداء، وإعطاء التّوفيق، والتيسير، والعصمة، فكان معناه: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، أي: القرآنُ سببُ خلق الله (تعالى) الاهتداءَ في قلوبهم، وإصابةِ القدرة على الاكتساب من الله (تعالى) الاهتداءَ[3]. وقد يَرِدُ عليه[4] الإشكال الذي ذكرنا؛ أنّه لماذا

---

1 في (ع): «سبب».

2 تقدم هذا المعنى للهدى أيضًا عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

3 أي: القرآنُ سببُ إصابة القدرة على اكتساب الاهتداء من الله (تعالى).

4 أي: على هذا الوجه.

خصَّ المتقين به، وهو سببٌ لاهتداء جميع العقلاء بواسطة التأمّل فيه، ومعرفة وجوه الإعجاز[1] منه، وصلاحيَّةُ السبب لا تختلف بين المُتَّقِي وغيرِه؟ لكن لمَّا كان المنتفع به هو المهتدي والمتّقي، فأضيف إليه على ما ذكرنا أمثلتَه، ولا قوة إلّا بالله.

وقوله (عزَّ وجلَّ): ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾، قال بعضهم[2]: للمؤمنين خاصّة؛ لأنَّهم متّقون عن الشّرك، فيكون القرآن دليلًا لهم إلى الهدى، وسببًا للاهتداء، لانتفاعهم به، حيث اتقوا بسببه عن الشّرك، والتقوى[3] على الإطلاق تنصرف إلى العقائد دون الأعمال التي هي طاعات. وقال بعضهم[4]: إنّ المراد هم المجتنبون عن الشّرك والمعاصي جميعًا، وعن جميع ما يُحَذِّرُهُ القرآن، ألا ترى أنه فسَّر «المتقين» بما ذكر عقيبه بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ الآية، فجعل إقامة هذه العبادات من شرائط المُتَّقِي، والصحيح أنّ المتقي عن الشّرك مرادٌ بالنص، والمتقي عن جميع ما يُحَذِّرُهُ القرآن مرادٌ أيضًا، لكن من حيث إطلاق الاسم دون القيد، فكان كل واحد من الفريقين يُسمى متّقيًا حقيقة، يدُلُّ عليه أنّه كما فسَّر المتّقي بالاجتناب عن المعاصي، وإقامة الطّاعات، مع الاجتناب عن الشّرك، فقد فسَّره أيضًا بالاتقاء عن الشّرك لا غير، بإتيان ضدّه، وهو الإيمان، فإنّه قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ الآية، ثمَ قال: ﴿وَالّذينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ الآية، عَطَفَ

---

1 في (ع): «إعجاز».

2 رواه الطبري عن ابن عباس وابن مسعود، وهو قول الثعلبي والواحدي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 233/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 44/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 54/2.

3 في (ع): «والهدى».

4 وهو ما رواه الطبري عن ابن عباس، والحسنِ البصري، وقتادةَ وغيرِهم، ورجَّحه ابن كثير. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 232/1–234؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 84/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 74/1.

المؤمنين[1] بدون ذكر إقامة العبادات، على الفريق الأول، والمعطوف يشارك المعطوف عليه فيما عُطف عليه، من إثبات الحُكم، أو إثبات الوصف[2]، فكان ظاهر الآية أنّ كلّ واحد من الفريقين يوصف بأنّه متّقي، وذلك لِما ذكرنا[3].

[﴿الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ فيه وجهان، قيل[4]: يصدّقون بالله غيبًا بما يقوم لهم من الدّلائل العقلية والحجج السّمعية، ولم يطلبوا من النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) مِثل ما طلب الأممُ السّالفة من أنبيائهم، كقولهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، 153/4]. وقيل[5]: يصدّقون بما تضمنه القرآن من الغيب، من البعث والجنّة والنّار، وجميع ما فيه من الوعد والوعيد والأمر والنّهي. وإنّما جَعَلَ الإيمان بالغيب؛ لأنَّ الإيمان هو التصديق، والكفر هو التّكذيب. وهو[6]: إمّا تصديق النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) بجميع ما أخبر عن الله (تعالى)، أو تصديق الله

---

1 في الفريق الثاني، وهو المعطوف.

2 الحكم هو كون القرآن هدى لهم. والوصف هو التقوى.

3 وأصل الخلاف في هذه المسالة مبني على تعريف الإيمان، وهل العمل داخل في حقيقته أم لا. وقد تقدم في الفاتحة، عند تفسير قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، 5/1].

4 ذكره بنحوه أبو حاتم والثعلبي والواحدي وابن كثير عن عطاء، وذكره أبو الليث والبغوي وابن عطية دون نسبة. يُنظر: ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 36/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 90/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 76/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 71/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 84/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 77/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 84/1.

5 رواه بنحوه الطبري وابن كثير عن ابن عباس وابن مسعود، وذكره أبو الليث عن جماعة من الصحابة لم يسمهم. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 238/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 90/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 76/1.

6 أي: الإيمان.

(تعالى) في جميع ما أخبر به على لسان رسوله، مَتلُوًّا كان أو غير مَتلُوّ. والتّصديق والتّكذيب إنّما يكونان للخبر، فالصّدق: هو الإخبار عن المخبر به على ما هو، والكذب: [20/أ] هو الإخبار عن المخبر به على خلاف ما هو، والإخبار يكون عن الغيب، لا عن الحاضر والمحسوس للمخبر له[1]؛ لاستغنائه بالحس عن الخبر.

وهذه الآية تنقض قول من يقول بإنّ جميع الطّاعات إيمان[2]؛ لأنَّه أثبت لهم اسم الإيمان من غير إقامة العبادات، بقوله: ﴿الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[3]، ولأنه عطف إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة على الإيمان، بقوله: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾، والمعطوف غير المعطوف عليه[4]، وغير الشّيء لا يكون منه.

---

1 في (ع): «عنه».

2 وهو قول أهل الحديث. وقد تقدم الخلاف في ماهية الإيمان، عند تفسير قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، 5/1].

3 يُلاحظ على هذا الاستدلال –الذي ذكره الماتريدي، وتبعه السمرقندي عليه– أنّه استدلال بالمعنى اللغوي للإيمان وهو التصديق، على المعنى الشرعي الاصطلاحي المقابل للكفر، فاستقراء لفظ الإيمان في القرآن يُظهر أنه إذا ذُكر بصيغة الفعل، وعُدِّيَ بحرف الباء أو اللام، قُيِّدَ بما ذُكِرَ معه من مُتَعَلَّقه، وهو هنا الغيب. والله اعلم. يُنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1364)، "أ م ن"، 81–93؛ عناية الله إبلاغ، "الإيمان في القرآن الكريم الصيغ الدلالات المعاني دراسة مقارنة"، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية–جامعة الكويت* 41/15 (2000)، 17–56.

4 الأصل في العطف أنه يقتضي المغايرة، إلا أنّ العرب قد تخرج عن هذا الأصل لغرض بلاغي، فتعطف العام على الخاص، أو عكسه، أو تعطف الشَّيْء على مرادفه إذا اختلف اللفظان، وأمثلته كثيرة في القرآن. يُنظر: عبد الله جمال الدين ابن هشام، *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، تحقيق: مازن المبارك – محمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1985)، 466–467؛ عباس حسن، *النحو الوافي* (مصر: دار المعارف، د.ت)، 659/3–660. والمُصنف نفسُه ذَكَرَ عند تفسير قوله (تعالى): ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالّذينَ آمَنُوا﴾ [البقرة، 9/2]، أن عطف الشيء على نفسه جائز لغةً بطريق التأكيد عند اختلاف اللفظ، وضرب لذلك الأمثلة.

وقوله (تعالى): ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾، يحتمل وجهين، أحدهما[1]: إقامةَ الصّلاة المعروفة، وهو أداؤها في ركوعها وسجودها، والخضوع والخشوع له فيها، وإخلاص القلب والنية له، على ما جاء في الخبر: «الْمُصَلِّيَ يُنَاجِي رَبَّهُ»[2]. والثاني[3]؛: يحتمل إقامة الحمد لله، والثّناء عليه؛ لأنَّ الصّلاة مشتملة على الحمد[4]، والثّناء، والتّسبيح، والتّعظيم، وغير ذلك، ويجوز أن يُطلق اسم الكل على البعض[5]. ولأنّ الصّلاة في اللغة عبارة عن الدّعاء[6]، قال الأعشى[7] لبنته [شعرًا][8]:

---

1 لم نجد خلافًا في ذلك بين المفسرين.

2 رواه بهذا اللفظ مالكُ وأحمدُ، وقريب منه حديث أنس المتفق عليه، واللفظُ لمسلم: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ». مالك بن أنس، *الموطأ*، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، "الصلاة"، 29؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 251/9، 363/31؛ البخاري، *الجامع الصحيح*، "العمل في الصلاة"، 12؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الصلاة"، 54.

3 لم نجد من ذكره سوى الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 32/1.

4 في (ع): «الحمد لله».

5 الكل هو الصلاة بالاصطلاح الشرعي، والبعض هو الدعاء. ويُجاب عليه بأنّ إطلاق اسم الكل على البعض هو من باب المجاز المرسل، والأصل في الكلام الحقيقة، ولا صارف له عنها هنا.

6 يُنظر: الجوهري، *الصحاح*، "ص ل ا"، 2402/6.

7 الأعشى لقبٌ لأكثر من شاعر، والمقصود هنا هو ميمون بن قيس، الوائلي، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، وأعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير. من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، أدرك الإسلام ولم يُسلم، توفي سنة 7هـ. يُنظر: أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، *المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء*، تحقيق: ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، 1991)، 13؛ أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، *معجم الشعراء*، تحقيق: ف . كرنكو (بيروت: مكتبة القدسي–دار الكتب العلمية، 1982)، 401؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 341/7.

8 في الأصل: «شعرٌ». وهي ليست في (ع).

«عليكِ مِثْلُ الذي صَلَّيتِ فاغْتَمِضي عينًا فإنَّ لجَنْبِ المَرْءِ مُضْطَجَعَا»[1]

أي دعوتِ[2]، وبين الدّعاء والحمد والثّناء مناسبة في معنى التوسّل إلى الإجابة إلى قضاء الحوائج، فإنّ الدّعاء كما هو وسيلة إلى الوصول إلى المسؤول، فكذلك الحمد والثّناء لكريم[3]، كما قال الشّاعر[4]:

«إذاَ أَثْنى عَلَيْك المَرْءُ يَوْمًا كَفَاهُ مِنْ تَعَرُّضِهِ الثَّنَاءُ»

فيجوز إطلاق اسم الدعاء على الحمد والثّناء، وهذا معنى ما رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «إنَّ أفضلَ ما دعوتُ، ودَعَتِ الأنبياءُ قبلي، عشية عرفة، قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله»[5]، سمَّاه دعاءً وهو ثناء لِما قلنا، فإن كان المرادُ هو الصّلاة المعروفة، كانت تحتمل الانتساخ[6] وهو تبديل هذه الهيئة المخصوصة إلى الهيئة الأخرى، أمّا أصل

---

1 البيت في ديوانه، من البسيط، وفيه: «نومًا» بدل «عينًا»، وقد قال قبله: « تَقولُ بِنتي وَقَد قَرَّبتُ مُرتَحَلاً / يا رَبِّ جَنِّب أَبي الأَوصابَ وَالوَجَعا». وقوله: «عليكِ مِثْلُ» يعني: قول ابنته: «يا رَبِّ». يُنظر: ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين (مصر: مكتبة الآداب بالجماميز، د.ت)، 101.

2 «أي دعوتِ»: ليست في (ع).

3 في (ع): «للكريم».

4 وهو أمية بن أبي الصلت، يمدح فيه عبد الله بن جدعان أحد الأجواد المشهورين في الجاهلية، والبيت في ديوانه، من الوافر. يُنظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق: بشير يموت (بيروت: المكتبة الاهلية، 1934)، 17.

5 لم نجده بهذا اللفظ، وروى مالك والترمذي وغيرهما نحوه. ولفظ مالك: «أَفْضَلُ الدُّعَاءِ دُعَاءُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَأَفْضَلُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ». مالك بن أنس، *الموطأ*، "الحج"، 246؛ الترمذي، *السنن*، "الدعوات"، 123.

6 كانت الصلاة مفروضة على الأنبياء السابقين، وهي تشبه صلاتنا المعروفة، لكننا نجهل تفاصيلها. من ذلك قوله (تعالى): ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾ [آل عمران، 39/3]، وقوله: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران، 43/3]. وغيرها.

العبادة فمّما لا يحتمل الانتساخ. وإن كان المراد هو الثّاني، فهو لا يحتمل النسخ بحال؛ فإنَّ الحمد لله، والثناء عليه، حكم دائم لازم في الدّنيا والآخرة[1]، والله الموفق.

وقوله (تعالى): ﴿**وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾، قيل[2]: يؤدون الزّكاة المفروضة، وإنّما حمل الإنفاق على الزّكاة المفروضة؛ لأنَّ في سائر الآيات التي ذُكر فيها إقامةُ الصلاة، ذكر على إثرها إيتاء الزكاة، فيحمل الإنفاق عليها، وهي مما يحتملها اللفظ لغة، حتى يكون على موافقة سائر الآيات. وقيل[3]: ينفقون من الأموال، ما يجب فيها: من الصدقات، والنّفقات، والنّذور، والكفّارات، وما يندب فيها من النّوافل؛ لأنَّ اسم الإنفاق يقع على الكل، فيجبُ العمل بإطلاقه. وقيل[4]: أي: ومما رزقاهم من القوى الحقيقية التي توجد عند الفعل، ومن القِوى الظاهرة، وهي سلامة الجوارح، ينفقون، أي: يُعِينُونَ[5] بها، ويصرفون تلك القوى في قضاء حوائج المحتاجين،

---

1 لعله يشير بقوله: «والآخرة» إلى ما رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في صفة أول زمرة تدخل الجنة، قال في آخره: «يُسَبِّحُونَ اللَّهَ بُكْرَةً وَعَشِيًّا». البخاري، *الجامع الصحيح*، "بدء لخلق"، 8؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الجنة"، 17.

2 وهو قول ابن عباس ومقاتل وقتادة. يُنظر: أبو الحسن الأزدي البلخي مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، تحقيق: عبد الله شحاته (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1423)، 81/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 243/1؛ الماوردي، *النكت والعيون*، 69/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 28/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 179/1.

3 رُوِيَ نحوه عن ابن عباس وابن مسعود والكلبي والضحاك، ورجحه الطبري وابن عطية والقرطبي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 243/1-244؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 406/15؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 28/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 85/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 179/1.

4 ذكره القشيري والراغب. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 32/1؛ القشيري، *لطائف الإشارات*، 57/1؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 82/1.

5 في (ع) «يعتنون». ولعله تحريف.

إذ الصدقة تتحقق من ذلك، قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «نَفَقَةُ الرَّجُلِ عَلَى نَفْسِهِ صَدَقَةٌ، وَعَلَى [20/ب] عِيَالِهِ صَدَقَةٌ»[1]، و«كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ»[2].

[﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4)﴾]

وقوله (عز وجل): ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾، قيل: يحتمل وجهين، أحدهما[3]: يصدّقون بما أنزل إليك من القرآن. ويحتمل[4]: ما أُنزل إليك من الأحكام والشّرائع التي ليست بمنصوصة في القرآن، والصّحيح أنّ المراد جميع ما أنزل إليه[5] من القرآن والسّنة[6]؛ إذ كلّ ذلك ممّا أنزل إليه، فإنّ الوحي المنزل عليه نوعان: ظاهرٌ متلوّ، والثّاني غير متلوّ، وكلّ ذلك منزل، إمّا على لسان جبريل (عليه السّلام)، أو على لسان ملك، أو أُوقِعَ في قلبه إلهامًا، قال الله (تعالى): ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم، 53/3-4].

---

1 رواه بنحوه أحمدُ وابن ماجة. أحمد بن حنبل، *المسند*، 417/28، 428؛ ابن ماجه، *السنن*، "التجارات"، 1.

2 رواه البخاري ومسلم. البخاري، *الجامع الصحيح*، الأدب"، 33؛ مسلم، *الجامع الصحيح*، "الزكاة"، 16.

3 وهو قول أبي الليث والثعلبي والبغوي وابن عطية والقرطبي. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 91/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 85/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 86/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 180/1.

4 لم نجد من ذكره سوى الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 32/1.

5 في (ع): «الله».

6 ذكره الماتريدي، وابنُ الجوزي، والبيضاوي، وأشار إليه الزمخشري. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 32/1؛ الزمخشري، *الكشاف*، 42/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 29/1؛ ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 39/1.

وقوله (تعالى): ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، قيل: يحتمل وجهين أحدهما: الكتب المنزلة عليهم[1]. والثاني: الأحكام والشّرائع التي أنزلت عليهم بدون الكتب، على لسان الملك ونحوه[2]، ولكن الصّحيح أنّ المراد هو الكل؛ فإن الإيمان بجميع [ما][3] أنزل واجب في الآية. دليلُ أنّ الإيمان بجميع ما أنزل من الله (تعالى) على الأنبياء (عليهم السلام) واجبٌ، النّاسخُ والمنسوخُ، أعني: على حقيَّة[4] المنسوخ إلى وقت الانتساخ، وحقّيَّة النّاسخ بعده[5]؛ لأنَّ النسخ بيان انتهاء مدَّة المشروع لا نقضه ورفعه[6]. وفيها دليلٌ أيضًا أنَّ تجديد الإيمان بالناسخ ليس بواجب؛ فإنّه وصفهم بالإيمان بما أنزل إليه، ولم يأمرهم بتجديد الإيمان بما يظهر بعد الانتساخ؛ لأنَّ الإيمان متى وجد بما أنزل، ومِنَ الذي أُنزِلَ، أنَّه حكيم عليم بمصالح العباد، فكان كلُّ موجِّدٍ معتقدًا شرعهُ الشرائعَ على وجه المصلحة، وعلى[7] أن تنتهي المصلحة [إلى][8] مثلها، أو إلى ضدّها،

---

1 أي على سائر الأنبياء السابقين (عليهم السلام). لم نجد خلافًا فيه بين المفسرين. يُنظر: السمرقندي، بحر *العلوم*، 91/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 85/3؛ الماوردي، *النكت والعيون*، 70/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 86/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 180/1.

2 لم نجد من ذكره سوى الماتريدي، يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 32/1. ولعلّه يقصد ما أُنزل من الوحي على الأنبياء السابقين الذين لم ينزل عليهم كتب أو صُحُف، وإنما شرائع شفيهة.

3 سقط من الأصل، والمثبت من (ع).

4 في (ع): «حقيقة».

5 ليست في (ع).

6 اختلاف الأصوليين في المسألة مبني على تعريف "الحكم الشرعي"، فمن عرَّفه بأنه التعلُّق بأفعال المكلفين، فقد حدَّ النسخ بأنه رفعٌ أو نقضٌ أو إزالة، ومن عرَّفه بأنه خطاب الله –وهو أزلي– عَرَّفَ النسخ بأنه بيان انتهاء مده الحكم، وهو تعريف المُصَنِّف في «ميزان الأصول»، ونَقَلَ نحوَه عن الماتريدي في «مآخذ الشرائع». يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 54/2؛ الغزالي، *المستصفى*، 86–89؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 1048–1054؛ الرازي، *المحصول*، 282/2–293؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه* (بيروت: مؤسسة الريان، 2002)، 219/1–226؛ نادية العمري، *النسخ في دراسات الأصوليين* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1958)، 27–47.

7 في (ع): «وإلى».

8 في الأصل: «وإلى»، والمُثبت من (ع).

عند مضي الأزمنة، فلا يحتاج إلى التجديد؛ لكون الجملة مما يغني عن التفصيل، مالم يناقض الجملة بالتفصيل[1]، والله الموفق.

فإن قيل: الإيمان برسول واحد إيمان بالرّسل جميعًا؛ لأنَّ من صدَّق واحدًا، فقد صدَّق الكلّ؛ لأنَّ كل واحد من الرّسل مأمورٌ بتصديق ما قبله وما بعده من الأنبياء، فكان تصديقه تصديقًا للكل[2] ضرورة. قيل: كذلك، لكن الأحسن هو أن يبين الإيمان بكل الأنبياء (عليهم السلام)، موافقةً لوصاية الأنبياء (عليهم السّلام)، فإنّهم كانوا يتواصون بعضهم بعضًا بالإيمان بما قبلهم وما بعدهم من الأنبياء (عليهم السّلام)، كما أخبر الله (تعالى): ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ الآية، [الشورى، 13/42]، وغيره من الآيات[3]. وفي الآية دليل على أنّه (عليه الصلاة والسّلام) خاتم الأنبياء حيث قال: ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، ولم يأمرهم بالإيمان بما أنزل من بعده كما في حق سائر الأنبياء المتقدمة[4] (عليهم السّلام).

---

1 «وفي قول الله (تعالى) لا تتصور المناقضة بين التفصيل والإجمال، فيكون الإيمان بالجملة إيمانًا بالتفصيل». حاشية (أ) [20/ب].

2 في ع «بذلك».

3 «من الآيات»: ليست في (ع) | ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران، 81/3].

4 في (ع): «المنصوصة».

وقوله (تعالى): ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، استدل جهم[1] بظاهر هذه الآية، فإنّ[2] الإيمان بالآخرة ركن بمنزلة الإيمان بالله (تعالى) والكتب والرسل والملائكة، ثم الله (تعالى) ذكر الإيمان بالرّسل، والإيقان بالآخرة، فعُلم أنّ الإيمان والإيقان واحد، فدلّ أنّ الإيمان هو المعرفة. لكنّا نقول: الإيقان غير الإيمان لغةً، فإنّ الإيقان [21/أ] هو العلم والمعرفة بالشّيء حقيقة[3]، ولهذا قال أبو حنيفة (رحمه الله): إنّ اليقين لا يتزايد في نفسه[4]. وقول[5] الناس: «هذا من ضعف اليقين»، لم يريدوا به احتمال النقصان حقيقةً، وإنما التزايد من حيث الزمان يتحقق، فإن الإيقان يتجدد في كل ساعة إذا كان ذاكرًا للشيء الذي تيقّن به، وأما إذا كان غافلًا فلا، فكان يقينُ الذي هو ذاكرٌ بالموت آناءَ الليل والنهار، أزيدَ من يقين الذي علم وجوده لا محالة، ثم غفَل عنه، لكن من حيث كثرة الجنس[6]، لا أنّ نفسه تتزايد، وهذا لأنَّ ضد العلم واليقين هو الجهل

---

1 هو جهم بن صفوان، رأس الجهمية، نسبت له آراء واعتقادات خالف بها جمهور المسلمين كالقول بالإجبار، وفناء الجنة والنار، وأن الإيمان هو المعرفة بالله (تعالى) فقط، وأن الكفر هو الجهل، وغير ذلك. قُتل سنة 128هـ. يُنظر: عبد القاهر البغدادي، *الفرق بين الفرق* (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977)، 199؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، 1/86–87؛ الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 160/11؛ الزركلي، *الأعلام*، 141/2.

2 في (ع): «وهو قول».

3 وهذا التعريف اللغوي موافق للمعنى القرآني لليقين، وهو أعم من اليقين البرهاني المُقَيَّدِ بالنظر والاستدلال. يُنظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/72–73؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ي ق ن"، 457/13؛ الشريف علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات* (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1983)، 40.

4 لأبي حنيفة في الفقه الأكبر في "اليقين" عبارتان مختلفتان، الأولى: «وَيَسْتَوِي الْمُؤْمِنُونَ كلهم فِي الْمعرفَة وَالْيَقِين»، والثانية: «والإيمَان ... يزِيد وَينْقص من جِهَة الْيَقِين والتصديق». ويُفهم من شرح القاري أن المقصود بالأولى أصل اليقين، وبالثانية مراتب اليقين. يُنظر: أبو حنيفة، *الفقه الأكبر*، 55، 59؛ القاري، *شرح الفقه الأكبر*، 255–257، 383–386.

5 في (ع): «حقيقة».

6 أي: من حيث التذكر.

والشك، فالشك: ما استوى[1] فيه دليل العلم والجهل. والظن: ما ترجح أحد طرفيه، فإن كان الغالبُ دليل العلم، أو دليل الجهل، فهو في باب الإيمان واحد، ولا يحصل الإيقان، فلا يتحقق الإيمان. وإن كان في باب الشرائع[2] فالظنّ الذي دليل العلم فيه غالبٌ، مما يجب العمل به، بخلاف الظنّ الذي ترجَّح فيه جانب الجهل؛ لأنَّ المرجوح لا عبرة به بمقابلة الراجح. والإيمان في اللغة هو التصديق[3]، والمعرفة واليقين تتحقق بدون التصديق، كما في حق الكفرة المعاندين، كما أخبر الله (تعالى) عنهم بقوله: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة، 146/2-الأنعام، 20/6].

ثم تأويل الآية على المذهب الصّحيح من وجهين: أحدهما: أنّ المراد من الإيقان هو الإيمان هاهنا، أي: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، أي: يُصدّقون؛ لأنَّ الظّاهر من كلّ موقن بالشّيء، أن يؤمن به، ويصدّق من يُخبِر عن وجوده، وإنّما التّكذيب لعارض أمرٍ من حبّ الجاه والولاية، أو لِأَنَفَةِ الجاهلية، ونحو هذا، فيكون الإيقان داعيًا وباعثًا على الإيمان، فذَكَرَ الإيقانَ مستعارًا عن الإيمان. والثاني: أُجرِيَ على ظاهر اللفظ، ولم يرد بقوله: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ بيان إيمانهم بالآخرة؛ لأنَّ بيان الإيمان بالآخرة حاصل بقوله: ﴿والذين يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾، لأنَّ مما أنزل إليه في القرآن هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. لكن إنّما ذكر ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ -والله أعلم- بيانًا أنّهم يصدقون بالآخرة عن يقين، لا عن ظن وتخمين، لأنَّ طائفة من الكفار كانوا[4] يصدقون في البعث، لكن لا على طريق التيقن، كما

---

1 « فالشك: ما استوى» في (ع): «فاستوى».

2 أي: الفروع والأحكام الفقهية.

3 يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "أ م ن"، 23/13.

4 ليست في (ع).

أخبر الله (تعالى) عنهم بقوله: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[1]، فأخبر الله (تعالى) عن حال هؤلاء أنّهم على اليقين، دون الظّنّ، مثل أولئك[2]، فاستقام تأويل الآية على مذهب السّنة والجماعة بحمد الله (تعالى).

[﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾، هذا إشارة إلى "المُتَّقِين" الذين سبق ذكرهم أنّهم على الهدى. قيل[3]: على صواب، ورشد، واهتداء، وإصابة التوفيق لذلك بسبب القرآن. وقيل[4]: إنّهم على بيان طريق الحق من ربهم[5]. واختصاصُ المُتَّقِين به مع أنّ الكفار يساوُون المسلمين في حق إظهار طريق الحق، بما أقام الله (تعالى) من الدلائل السمعية والعقلية، لما قلنا: من ظهور آثار الهدى في حقهم، وحصول الانتفاع لهم، [21/ب] والأصح أنّ المتقين على هدى من ربهم من الوجهين جميعًا[6]، والله الموفق، وإنّما أعاد ذكر المتقين بحرف[7] الإشارة، على ما عليه[8] عادة العرب في الكلام، إذا طال أن تعيده، كما قال (تعالى):

---

1 والآية بتمامها: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية، 32/45].

2 في (ع): «ذلك».

3 ذكر نحوه الثعلبيُّ والبغويُّ. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 85/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1.

4 وهو قول أبي الليث وابن كثير، وذكره الثعلبيُّ والبغويُّ. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 91/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 85/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 82/1.

5 تقدم بيان معنى الهدى في الفاتحة، عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

6 أي: هدى الصواب والرشد، وهدى بيان طريق الحق.

7 في (ع): «ثَمَّ بحرف».

8 في (ع): «ما هو عليه».

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا﴾، إلى أن قال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، ولو قال: ﴿لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ كان مستقيمًا، لكن إعادةَ[2] ذكر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ لبيان أنّ هذا بناء على الكلام الأول دون الابتداء[3]، ولهذا ذكروا في الشروط[4]: «هذا ما اشترى»، ثم ذكروا بعد ذلك: «اشترى منه» على سبيل الإعادة[5]، فمثله كذلك.

وقوله (تعالى): ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، قيل[6]: الباقون في نعيم الجنة، فهو عبارة عن البقاء، وقيل[7]: هم السّعداء يقال: قد أفلح، أي: سَعدَ، وقيل[8]: الظّافرون بحاجاتهم، يقال: أفلح،

---

1 والآية بتمامها: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل، 110/16].

2 في ع «أعاد».

3 هذا الاستدلال فيه نظر؛ لأنَّ قوله (تعالى): ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ قصد فيه الابتداء، بينما في المثال الذي ذكره، أي: ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا﴾ أعاد ذكر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ للتأكيد، بدليل أنه يمكن ربط ذكر الخبر، أي: ﴿لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ بدون ذكر قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ ثانيًا، وهاهنا لا يمكن ربط قوله: ﴿عَلَى هُدًى﴾ بقوله: ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ بدون قوله: ﴿وَأُولَئِكَ﴾؛ لأنَّه لم يُذكر على سبيل الابتداء. والله أعلم.

4 أي: ما يذكره الفقهاءُ في باب الشروط.

5 من ذلك الحديث الذي رواه الترمذي وغيره، وفيه: «هَذَا مَا اشْتَرَى العَدَّاءُ بْنُ خَالِدِ بْنِ هَوْذَةَ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، اشْتَرَى مِنْهُ عَبْدًا أَوْ أَمَةً، لاَ دَاءَ وَلاَ غَائِلَةَ وَلاَ خِبْثَةَ، بَيْعَ الْمُسْلِمِ الْمُسْلِمَ». الترمذي، *السنن*، "البيوع"، 8.

6 وهو قول ابن قتيبة والزجاج، وذكره البغوي. يُنظر: ابن قتيبة، *غريب القرآن*، 39؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 57/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1.

7 ذكره الماوردي. يُنظر: الماوردي، *النكت والعيون*، 71/1.

8 روى الطبري نحوه عن ابن عباس، وذكره القشيري وأبو البركات النسفي. يُنظر: القشيري، *لطائف الإشارات*، 59/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 250/1؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحقيق: يوسف بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1988)، 43/1.

أي: ظفر بحاجته، وقيل[1]: هم الناجون، يقال: أفلح، إذا نجا. وهذا كلّه يرجع إلى معنى واحد[2]، فإنّ من نجا عن[3] النّار فقد سعد، وظفر بحاجته، وصار باقيًا في الجنّة، كما قال الله (تعالى): ﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران، 185/3].

[﴿إِنَّ الّذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿إِنَّ الّذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، قيل: هذه الآية وإن كانت عامة بصيغتها، لكن المراد منها قوم خاصٌّ[4]، عَلِم الله (تعالى) أنّهم لا يؤمنون؛ لأنَّ بعض الكفار قد آمنوا بعدَ نزول هذه الآية، ويؤمنون إلى قيام السّاعة، فأخبر (تعالى) رسولَه بذلك، وكان الأمر كما أخبر الله (تعالى). وفي هذه الآية دلالة إثبات النّبوة لمحمد (صلى الله عليه وسلَّم)؛ لأنَّه أخبر أنّ قومًا معينين من الكفّار لا يؤمنون[5]، وقد ماتوا على الكفر ولم يؤمنوا، ولا اطّلاع على الغيب إلّا لله (تعالى)، كما قال الله (تعالى): ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل، 65/27]، لولا أنّ ما أخبر به محمدٌ (صلى

---

1 روى الطبري نحوه عن ابن عباس، وهو قول أبي الليث والثعلبي والبغوي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 250/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 91/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 86/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 85/1.

2 ذكر أبو حفص النسفي هذه الأقوال في معنى الآية وأقوال أخرى. يُنظر: النسفي، *التيسير في التفسير*، 267/1–270.

3 في (ع): «من».

4 في (ع): «خاص منهم». | ذكر مقاتلُ أنهم الذين قُتلوا يوم بدر من المشركين، ورجّح الطبريُّ وابنُ عطية أنهم أحبارُ اليهود الذين قُتلوا على الكفرِ وماتوا عليه، ورجَّح القرطبيُّ أنها عامة ومعناها الخصوص فيمن سبق في علم الله أنه يموت على كفره، دون تعيين لأحد. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 88/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 251/1–255؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 87/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 184/1.

5 من ذلك ما نزل في أبي لهب وامرأته من الآيات.

الله عليه وسلَّم) عن الله (تعالى)، الذي هو علَّام الغيوب، لَمَا كان يُخبر عن موتهم على الكفر، وامتناعهم عن الإيمان أبدًا، ويكون[1] هذا دلالة ثبوت الرّسالة.

وفيها –أيضًا– بطلان قول المعتزلة: إنّ كلّ كافر قادر على الإيمان قبل وجود الإيمان، وكذلك استطاعة كلّ فعل قبله[2]، فإنّ النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) أخبر أنّ أولئك القومَ لا يؤمنون، وبلغ الخبر إليهم، وجعل رسول الله (عليه الصلاة والسّلام) ذلك الإخبار دلالة صدق دعواه الرّسالةَ، ولو كانوا قادرين على ذلك، لكانوا يُظهرون الإيمان ليكذّبوا رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) في إخباره أنّهم لا يؤمنون[3].

وقيل أيضًا: إنّ هذه الآية حجة على أبي حنيفة (رحمه الله) في أنّ القدرة تصلح للضدين[4]؛ لأنَّ الكفار قادرون على الكفر، فتكون تلك القدرة صالحةً لضده، وهو الإسلام، فتكون القدرة على الإيمان ثابتةً لهم على أصله، ولو كان لهم قدرة الإيمان؛ لأظهروا تعجيزًا للرسول (عليه الصلاة السلام)، وتحقيقًا لوصف الكذب فيه، لكن هذا لا يُلزِم أبا حنيفة (رحمه الله)؛ لأنَّ التوفيق عنده ليس باسم للقدرة [22/أ] على الطاعة فحسب، بل اسم جامع للقدرة وما كان من المعاون على الطاعة، مثل: التيسير، والتحبيب، وشرح الصدر، والعصمة عن ضدها،

---

1 في (ع): «فيكون».

2 وحجَّةُ المعتزلة على ذلك أنه لو لم يكن الكافر قادرًا على الفعل قبل وجوده، لكان عاجزًا، ولا يَصُح التكليف بما لا يُطاق عندهم. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 396.

3 وتحرير المسألة أن يقال: إن إخبار الله (تعالى) عن عدم إيمان هؤلاء هو إخبارٌ عمَّا في علمه (تعالى)، والعلمُ صفةٌ كاشفةٌ لا مؤثِّرة. والله أعلم.

4 ذكره في الفقه الأكبر، وهو يُعبّرُ عن القدرة بالاستطاعة. يُنظر: أبو حنيفة، *الفقه الأكبر*، 102. وقد سبقت مناقشة هذه المسألة في سورة الفاتحة عند تفسير قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

وتكريه الكفر، كما قال الله (تعالى): ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ﴾ الآية، [الحجرات، 7/49]، وما لم[1] يُوجِد هذه الجملة لا يتحقق الإيمان، والله الموفق.

قال[2]: وتحتمل الآية وجهًا آخر، وهو إجراؤها على إطلاق صيغتها، أي: إنّ الكفّار لا يؤمنون ما داموا في كفرهم مختارين للكفر، مؤثِرين له على الإسلام، وما دام يخلق فيهم اعتقاد حسن الكفر وحبه، وبغض الإسلام وكراهته؛ لأنَّهم ما داموا على هذا الوصف، فقد حُرموا عن التوفيق والعصمة، وبدون ذلك لا يتحقق الإيمان، حتى إذا كان في علم الله (تعالى) أنّ واحدًا منهم يؤمن، يَخلقُ فيه بغض الكفر وقبحه، وحسن الإسلام وحبه، فيتيسر عليه الأداء، فيختار الإسلام، وصار كقوله (تعالى): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف، 10/46]، أي: ما داموا كافرين، مختارين للظلم، مُحَسِّنينَ[3] له، فكذلك هذا، ولا قوة إلّا بالله.

وهذه الآية حجة على المعتزلة في أنّ بين الإسلام والكفر واسطة، والمؤمن بسبب الفسق يخرج عن الإيمان، ولا يدخل في الكفر[4] ؛ لأنَّ الله (تعالى) قسم الناس على قسمين: المؤمنين، بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، والكافرين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، والمنافقين، وقال في حق

---

1 في (ع): «لا».

2 القول للماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 33/1.

3 في (ع): «محبين».

4 خلاف المتكلمين في المسألة يرجع إلى تعريف الإيمان، فعند الماتريدية هو التصديق، وضده التكذيب، فهو إما أن يوجد أو لا، ولا دخل لأفعال الجوارح في وجوده أو عدمه، وعند المعتزلة هو أداء الطاعات واجتناب الكبائر، فأفعال الجوارح داخلة في ماهيته، لذلك فإن مرتكب الكبيرة لا يُسمى مؤمنًا؛ لأنَّ الإيمان صفة مدح، لا يستحقها مرتكب الكبيرة عندهم. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 703–707؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 487–496.

الكفار إنهم: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وفي حق المنافقين: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾[1]. وعلى ما قالوا يكون قسمًا[2] ثالثًا، وهو ألَّا يكون مؤمنًا ولا كافرًا، وهذا خلاف قسمة الله (تعالى)، وهذا باطل.

[﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾، حُكِيَ عن الحسن[3] (رحمه الله) في تفسير الخَتم: أنّ الكافر إذا بلغ في الغواية غايته، وزيّن في قلبه الكفر، وكان عِلم الله (تعالى) منه أنّه لا يؤمن، يختم على قلبه أنّه لا يؤمن، فهو ذلك الختم، وهو قول بعض المعتزلة[4]، وهذا فاسد؛ لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يقال: بأنّ الله عالم بأنه لا يؤمن، أم لا، فإن قالوا: ليس بعالم أنّه لا يؤمن حتى يبلغ هذا الحدّ، فهذا قول بتجهيل الله (تعالى)، وحدوث علمه، وهو محال[5]، وإن قالوا إنّه عالم أنّه لا يؤمن، فما معنى الختم؟ ولأنّ على

---

1 فالكافرون والمنافقون قسم واحد، من جهة كونهم لا يؤمنون.

2 أي: يكون الفسقُ قسمًا ثالثًا.

3 هو التابعي الجليل، الحسن البصري (ت: 110هـ).

4 نَسَبَهُ الماتريديُّ للحسن، ولم نجده عن غيره. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 34/1.

5 سيأتي ردُّ المُصَنِّف عليهم بعد عرض رأي الماتريدية.

أصلهم، وإن بلغ هذا الحد، لا يسقط عنه التكليف بالإيمان[1]، ولو كان تفسير الختم هذا صار ممنوعًا عن الإيمان، والممنوع لا يخاطب[2]، فدل أن ما قاله[3] فاسد.

وقال عامّة المعتزلة[4] معنى قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ و﴿طَبَعَ﴾[5]، أي: أَعْلَمَ بعلامة في قلبه أنّه لا يؤمن، كإعلام الكتب والرّسائل، وهذا باطل أيضًا؛ لأنَّه إمّا أن يُعلم هذه العلامة لإعلام نفسه، أو لإعلام الخلق، أو لإعلام الملائكة، أنّهم لا يؤمنون. والأول: باطل؛ لأنَّه عالم بما كان وما سيكون. والثاني: باطل؛ [22/ب] لأنَّه لا علم للناس في خطرات القلوب. والثالث: باطل؛ لأنَّ الملائكة عَلِموا أو لم يعلموا فذلك سواء؛ لأنَّهم لا يستغفرون للأعيان من النّاس[6]، لكن لجملة المؤمنين، فهذا إن كان مؤمنًا، دخل تحت الخطاب، وما لا فلا. ولا يجوز أن يقال بأنّه يجعل هذه السمة والعلامة عقوبة عليه؛ لأنَّه لا يتألّم به حقيقة، ولا من حيث المعنى؛ لما

---

1 يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 511–518.

2 قول المُصَنِّف: «والممنوع لا يخاطب» قد يكون صحيحًا على قول من صَرَفَ الآية إلى أشخاصٍ معينين ذُكروا بأسمائهم كما مَرَّ في الآية السابقة، وكذلك إن كانت الآيةُ عامةً بالنظر لعلم الله (تعالى)، ولكن لمَّا لم يكن للعبد إطلاعٌ على علم الله، فالأصل أن يبقى مُكلَّفًا وفق علمه هو، إذ لا يَعلمُ أنَّه مختوم على قلبه أو لا، إلا بإخبار اللهِ رسولَه بذلك. وأما قول المصنف: «فما معنى الختم؟»، فيمكن أن يُجاب عليه بأنَّ الختمَ فعلُ الله وفقَ علمه أنه لا يؤمن، والعلمُ صفةٌ كاشفة لا مؤثِّرة، فلا تناقض. والله أعلم.

3 الضمير يرجع إلى الحسن البصري. والمُصنِّف –كالماتريدي– يحاجج المعتزلة بقول الحسن البصري؛ لأنَّهم عدّوه من أئمتهم، وابن المرتضى قد ذكره في الطبقة الثالثة من طبقاتهم. يُنظر: ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة*، 18.

4 ذكره أبو علي الفارسي، وهو قول القاضي عبد الجبار، ونسبه الراغب والرازي للجبائي أيضًا. يُنظر: أبو علي الفارسيّ، *الحجة للقراء السبعة*، 301/1؛ القاضي عبد الجبار، *متشابه القرآن*، تحقيق: عدنان زرزور (القاهرة: دار التراث، د.ت)، 52؛ الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، 275؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 294/2.

5 تكرر هذا الفعل في القرآن أكثر من مرة، منها: [النحل، 108/16].

6 لم نجد دليلًا على هذا النفي.

فيه من العارِ يلحقه؛ لأنَّ الكافر يفتخر به. ولا يكون هذا الختم سبب العقوبة في الآخرة؛ لأنَّه لا صنع له فيه. إنّما هو من[1] صنع الله (تعالى). فثبت أنّه ليس بعقوبة لا من حيث نفسه، ولا من حيث التّسبيب. ولكن الصّحيح عندنا وجهان:

أحدهما: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ و﴿طَبَعَ﴾، يعني: خلق الظّلمة والضّيق في صدروهم، فلا يؤمن ما دامت تلك الظّلمة في قلبه، وإذا كان في علمه أنّه لا يؤمن، لا يزيل الظّلمة، بل يزيد، كما رُوِيَ في الحديث: «إِذَا أَذْنَبَ الْعَبْدُ ذنبًا، نُكِتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ»[2]، ثم إذا ازداد الذنبُ، زادت تلك النُّكتة، فهذا الحديث دليل على[3] أنّ خلق الظُّلمة من الله (تعالى).

والثّاني: المراد من الختم والطّبع هو خلق الكفر، فإنّ الكفر مخلوق عندنا[4]، وخلقه هو الختم، سمّاه ختمًا؛ لأنَّ الكفر في القلب يمنع من دخول الإيمان؛ لأنَّه ضدَّه، فإذا كان الكافر لم يتأمَّل، ولم يتفكّر في عجائب صنائع الصّانع (جلّ جلاله)، فصار كأن قلبه مختوم[5]، يمنع دخول الإيمان فيه، ألا ترى أنّ الكافر لمّا لم يسمع قول الحقّ، ولم ينظر في نفسه وغيره من المصنوعات، ليرى آثار الحدث والتّغير من حال إلى حال، فيعلمَ أن لا بد له من صانع دائم لا يزول، فجعل كأنّ على بصره وسمعه غشاوةً وغطاءً، وإن لم يكن ذلك حقيقة، كذلك هذا. وهذا لأنَّه لمّا لم يظهر آثار عمل القلب والبصر والسّمع، صار كأنّ عليه ختمًا[6] وغشاوةً، وهذا

---

1 ليست في (ع).

2 رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن أبي هريرة، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ». أحمد بن حنبل، *المسند*، 333/13؛ ابن ماجه، *السنن*، "الزهد"، 29؛ الترمذي، *السنن*، "التفسير"، 74.

3 ليست في (ع).

4 أي: مخلوق لله (تعالى)، خلافًا للمعتزلة، وسيأتي ردُّ المُصَنِّف عليهم بعد عرض رأي الماتريدية في المسألة.

5 في (ع): «مختومًا».

6 في (ع): «ختم».

معنى قوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة، 171/2]، وليس ذلك من حيث الحقيقة، ولكن من حيث المعنى، لمَّا لم ينتفعوا بذلك، وكقوله: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾[1]، وهم وإن كانوا يسمعون الدعاء والنداء، ولكن لمَّا لم يعملوا به، سُمُّوا صُمًّا وبُكمًا، كذلك هذا[2].

فالتأويل الأول، وهو زيادة الظلمة والضيق، يرجع إلى قول من صرف الآية، وهي قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾، إلى أقوام معينين، علم الله أنهم[3] لا يؤمنون. والقول الثاني، وهو أنّ المراد منه هو خلق نفس الكفر، يرجع إلى التأويل الثاني[4]، أنّ المراد به هو مطلق الكفار[5]. لكن ما دام[6] قلوبهم بالكفر مختومة، وكانوا مُؤْثِرين للكفر، لا يؤمنون، ولم ينفعهم الإنذار[7]. ومتى تركوا الإيثار، واشتغلوا بالتأمل، يزيل الله (تعالى) عنهم الختم والغشاوة، فتظهر لهم دلائل الحق، فيؤمنون. والله الموفق.

---

1 وتمام الآية: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة، 17/2]. ومعنى يَنْعِقُ: يُصوّت.

2 على الرغم من تشنيع المُصَنِّف على المعتزلة في نفيهم خلق الله الكفرَ في الإنسان، إلا أنه ذهب في تأويل الختم قريبًا من قول الزمخشري في أنّه من باب التشبيه والتمثيل، لا على الحقيقة. يُنظر: الزمخشري، *الكشاف*، 48/1.

3 في (ع): «منهم أنهم».

4 «وهو أنّ... التأويل الثاني»: ليست في (ع).

5 تقدَّمَ ذكر هذين القولين في تفسير الآية السابقة، فليُنظَر ثمَّة.

6 كذا في (أ) و (ع). ولعل الأصوب: ما دامت.

7 في (ع): «الأنوار». ولعله تحريف.

وقوله (تعالى): ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ الآية، حجّة [23/أ] لنا على المعتزلة في مسائل، منها: أنّ الله (تعالى) قد يفعل بالعبد ما ليس بأصلح له، وما ليس بصالح له أيضًا[1]، فإنّه (تعالى) أخبر أنه ختم على قلوبهم، ولا شكَّ أنّ ترك الختم، وما اقترن به[2] أصلح لهم من ذلك، وكذا ليس ذلك بصالح لهم. ومنها: أنّه (تعالى) أراد منهم الكفر[3]، حيث ختم على قلوبهم، وجعل على أبصارهم غشاوة. ومنها: أنّ الختم إمّا أن يكون خلق[4] ظلمة في قلوبهم، فما دامت هي في قلوبهم لا يؤمنون، وهذا لأنَّ الكفر يكون للجهل بالحقّ، وعند ارتفاع الجهل، وانجلاء ظلمته عن القلب، يثبت الحق بنوره فيه، وإما أن يكون هو خلق فعل الكفر، فإن كان المراد هو خلق الظّلمة، فهو يبطل عليهم القول بالأصلح، وإن كان المراد هو[5] خلق فعل الكفر، فقد ثبت [القول][6] بأنّه (تعالى) خالق أفعال العباد، وأنّ الكفر والمعاصي كلها بتخليقه[7] (جلّ جلاله).

---

1 مسألة الصلاح والأصلح عند المعتزلة مبنية على قياس الغائب على الشاهد في أفعال الله، بناءً على التحسين والتقبيح، على خلاف في تفاصيلها فيما بينهم. يُنظر: عثمان، *نظرية التكليف*، 400–407.

2 أي: من زيادة الظلمة والضيق، وحرمانهم من نعمة الإيمان.

3 وأصل الخلاف في المسألة يرجع إلى تعريف الإرادة الإلهية، فهي عند الأشاعرة والماتريدية من صفات ذاته القديمة، فلا يجوز أن يوصف بضدها، وهو الجبر والاضطرار، فكل ما هو كائن أراده الله، وكل ما أراده الله يكون. وعند المعتزلة هي من صفات أفعاله الحادثة، لذلك يجوز أن يوصف بفعلها أو بعدم فعلها، وهي تفيد المحبة والرضا والاختيار، فضدها عندهم هو الكره وليس الإكراه، فالله (تعالى) لا يريد الكفر ولا المعاصي ولا الشرور بمعنى أنه لا يفعلها ولا يرضاها. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 431–439؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 370.

4 في (ع): «ختم».

5 في (ع): «منه».

6 في الأصل: «الكفر». ولعل الصواب ما أثبتناه من (ع).

7 يُنظر جواب المعتزلة في مسألة أفعال العباد: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 323–390.

ثم إنّ المعتزلة تفرقت في تأويل الآية على وجوه، يظنون[1] بها الخلاص عما ألزمناهم، والتّقصي عن عهدة ظاهر الآية، وظنوا[2] التّخلص عنها بالتّأويلات المستكرهة، والحيلِ المستبعدة، فمنهم من قال[3]: إنّ للكافر حدًا، إذا بلغ ذلك الحدّ، وعَلِمَ الله (تعالى) منه أنّه لا يؤمن، طبع على قلبه حتى لا يؤمن، وهذا فاسد من وجوه:

أحدها: أنّه يوهم أنّه ما لم يبلغ ذلك الحدّ، لا يَعلمُ اللهُ (تعالى) أنّه لا يؤمن، والقول به تجهيل للباري[4]، جل عمّا يقول الظالمون؛ إذ هو (تعالى) كان عالمًا في الأزل بما يكون على ما يكون، وقيل: حصول كلّ شخص أنّه على ماذا يكون وبأيّ دين يَدينُ، بل عَلِمَ جميع ما يكون منه من الأفعال، خيرها وشرّها، وغير ذلك.

والثّاني: أنّ هذا الكافر بقي مكلَّفًا مع وجود الختم عليه بلا خلاف[5]، والختم والطبع مع بقاء التّكليف إرادةُ الكفر منه[6]، وكذلك الختم في حال بقاء التّكليف، لا مصلحة له فيه، بل له

---

1 في (ع): «يطلبون».

2 في (ع): «ورامو».

3 وهو القول الذي نسبه الماتريدي للحسن البصري ولبعض المعتزلة، وقد تقدَّم في صدر تفسير هذه الآية.

4 وذلك لما يوهم هذا القول بحدوث علم الله (تعالى)، وهو القول المنسوب لِجَهْم، ولأوائل القدرية، خلافًا لجمهور المسلمين. يُنظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت–صيدا: المكتبة العصرية، 2005)، 369/2؛ البغدادي، *الفرق بين الفرق*، 199؛ علي بن أحمد الظاهري ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 99/2؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، 87/1؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 202–209.

5 أي: بين الماتريدية والمعتزلة.

6 لعلَّ هذا لا يلزم المعتزلة؛ لأنَّ مفهوم الإرادة الإلهية يختلف عن مفهومها عند الماتريدية كما سبق.

فيه مفسدة، وهو خلاف مذهبهم، إذ من مذهبهم أنّ منع شيء من مواد[1] التّوفيق، مع بقاء التّكليف بخلٌ وجور[2]، فكيف بتحصيل ما هو الصّادّ[3] لهم عن الدّين الحقّ!

والثّالث: أنّه (تعالى) إذا علم أنّه لا يؤمن عند بلوغه الحدّ، فأيُّ غرض في الطّبع والختم؟ وهو بدونه قد بلغ الحدّ الذي مَن بلغه لا يؤمن، فإذًا هذا عبثٌ[4].

والرّابع: أنّ الكافر بالطبع والختم لا ينتفع، بل يتضرر، والله (تعالى)[5] جلَّ عن أن ينتفع بشيء، فاذًا هذا فعلٌ لا نفع[6] فيه، لا للفاعل ولا لغيره، وهذا هو حدّ السّفه عندهم، فاذًا كان الله (تعالى) بالختم والطّبع سفيهًا عند هؤلاء الجهلة الملحدة[7]، تعالى الله عمّا يقولون.

والخامس: أنّ الختم إذا وُجِدَ، إما أن[8] [يبقى][9] الكافرُ مُمَكَّنًا من تحصيل الإيمان، والامتناعِ عن الكفر، وإما أن [لا يبقى][10] مُمَكَّنًا من ذلك. فإن بقي مُمَكَّنًا، فربّما يأتي بالإيمان،

---

1 جمع «مادة»، وهي المعاون.

2 تقدم الكلام عن مسألة اللطف والتوفيق عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، 5/1].

3 وهو الختم.

4 مع أن القاضي عبد الجبار لم يفسر الختم بهذا المعنى، إلا أنه أثبت نفي العبث عن تكليفه (تعالى) لمن عَلِمَ أنه لا يؤمن. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 514–518.

5 في (ع): «أعلم».

6 في (ع): «يقع». وهو تحريف.

7 يُستَغرَب من المُصَنِّف (رحمه الله) –على علمه وزهده– أن يصف خصمه بذلك، مع أنه –كالماتريدي– نَسب تفسير الختم بهذا المعنى للتابعي الجليل الحسن البصري، ولبعض المعتزلة، ولم ينسبه لعامتهم.

8 ليست في (ع).

9 في (أ) و(ع): «بقي». ولعل الصواب ما أثبتناه.

10 «لا يبقى»: في (أ) و(ع): «لم يبق». ولعل الصواب ما أثبتناه.

فلا يَظهرُ للختم أثرٌ. وإن لم يبق ممكَّنًا[1]، فإمّا أن[2] [يبقى][3] مكلَّفًا، وإما أن [لا يبقى][4] مكلَّفًا. فإن بقي مكلَّفًا، فهو تكليفُ [23/ب] ما لا يطاق، وهو سَفَهٌ، خصوصًا عندهم[5]. وإن لم يبق مكلفًا[6]، وصار بالختم ما هم عليه من الكفر بعد ذلك غيرَ محظورٍ، ولا موجبٍ للعقاب عليه، صارَ الختمُ مرحمةً للكافر، لا مضرّةً عليه، وهو (تعالى) ذَكَرَ[7] لبيان ما يُفعل بهم مما عليهم فيه مضرّة، والله الموفّق.

ومنهم[8] من قال: تأويل الختم أنّه (تعالى) يُعلِمُ علامةً في قلبه أنّه لا يؤمن، كإعلام الكتب والرّسائل. فيُقال لهم: وما الحكمة في تلك العلامة؟ فإن كان المراد منه الإعلام أنّه لا يؤمن، فلمن يكون هذا إعلامًا؟ فإن أعْلَمَ لأجل نفسه، فهو (تعالى) عالم به قبل وجوده أنّه ماذا يوجد منه. وإنْ أعْلَمَ للمؤمنين، فهم لا اطلاع لهم على ما في القلوب، فلا يُتصور حصول

---

1 في (ع): «ممكنا من ذلك».

2 ليست في (ع).

3 في (أ) و(ع): «بقي». ولعل الصواب ما أثبتناه.

4 «لا يبقى»: في (أ) و(ع): «لم يبق». ولعل الصواب ما أثبتناه.

5 وذلك لكونهم يقولون بتقديم الاستطاعة على التكليف، خلافًا لقول الماتريدية بأن الاستطاعة تأتي بعد التكليف وتكون مقارنة للفعل. والتكليف بما لا يطاق غير جائز عند الماتريدية والمعتزلة، وهو جائز عند جمهور الأشاعرة، على خلاف بينهم في وقوعه في الشرع أو لا. يُنظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، تحقيق: فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، 1397)، 192–195؛ الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 266؛ عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 133، 396–409؛ الغزالي، *المستصفى*، 69–72؛ الرازي، *المحصول*، 215/2؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 191/1–192؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 300–304.

6 « فإن بقي مكلفًا ... عندهم وإن لم يبق مكلفًا»: سقط من (ع).

7 أي: الختمَ.

8 أي: من المعتزلة، ونسبه المُصَنِّف لعامتهم، وهو قول القاضي عبد الجبار، وقد تقَّدم في صدر تفسير الآية.

العلم لهم به. وإنْ أَعْلَمَهُ للملائكة، فلا فائدة فيه؛ إذ هم يستغفرون للمؤمنين لا للكفّار، فلا ينصرف استغفارُهم إلى هذا، وإن لم يعلموا حالَه.

ومنهم من قال[1]: خَلَقَ الختمَ عقوبةً على الكافر. وهذا أيضًا فاسد؛ لأنَّ الكافر لا يتضرّر به، بل يفتخر بذلك، ويتحجّج به ما دام في دار الدّنيا، وفي الآخرة لا تعذيب عليه فيما خلقه الله (تعالى) على أصولهم[2] على أنّ التّكليف بعده[3] باق، فيتصوّر منه الإيمان بعد الختم، ولو آمن يغفر له ما [قد][4] سلف، فلا يعاقب على ما وُجد منه في حالة الكفر، ولم يتضرّر بالختم، لا في الدّنيا، ولا الآخرة[5]، فإذًا[6] لم يتعلّق به [غرضٌ][7]، فيكون سفيهًا[8]، والله الموفق.

وإذا ظهر بطلان هذه التأويلات، صحّ أنّ الأمر على ما بيّنّاه[9]، وظهر أنّ الآية تنقض عليهم مذاهبهم فيما بينا من مسائلهم، وظهر أنّ ما تعول عليه المعتزلة من القول: إنه (تعالى) ليس بخالق للكفر؛ لِمَا أنّ إيجادَ القبيح سَفَهٌ، والفعل الخالي عن النّفع سَفَهٌ، وأنّه يوجب صيرورة العبد مضطرًّا، وأنّ فعل ما ليس بأصلح للعباد، أو فعل ما ليس بصالح لهم، ظلمٌ وبخل وسفه

---

1 نَسَبَهُ القاضي عبد الجبار لبعض مشائخه دون أن يسمهم، يُنظر: عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 54.

2 باعتبار أن الثواب والعقاب عندهم يكون على أفعال الإنسان الاختيارية لا الاضطرارية.

3 أي: بعد الختم.

4 زيادة من (ع).

5 أي: ولا في الآخرة.

6 في (ع): «إذ».

7 في الأصل: «ضرر». ولعل الصواب ما أثبتاه من (ع). والغرض أي الغاية.

8 في (ع): «سفهًا».

9 أي: خلق الظّلمة والضّيق في صدروهم، أو خلق الكفر.

كله، باطل بالنّص الوارد عمّن لا يظلم أحدًا[1]، ولا يفعل ما ليس بحكمة، وظهر أنّ ذلك كله حكمة وليس بسفه؛ إذ لو كان سفهًا ولم يكن حكمة، لما فعله الله (تعالى). وتبيّن أنّ المعتزلة جاهلة بحقيقة الحكمة والسفه. ثم بإيجاد الظلمة، أو تخليق الكفر في العبد، لا يصير الكافر معذورًا، لما لم يَصِر به مضطرًّا لتخليقه (تعالى) كُفرَه، لاختيار[2] الكافر، فيكون الكفر اختياريًّا، لا ضروريًّا ضرورة تخليقه كذلك، كما لا يصير الكافر -بعلمه (تعالى) في الأزل أنه يكفر- مضطرًّا، وإن كان لا يجوز التّبدل على علمه (تعالى)؛ لأنَّه علم أنّه يكفر مختارًا، لا مضطرًّا، فلو صار مضطرًّا، لانقلب علمه جهلًا، وكذلك هذا في الإرادة، والله الموفق.

[﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، هذا إخبار من الله (تعالى) عن المنافقين؛ حيث أظهروا خلاف ما في قلوبهم، فقالوا باللسان دون القلب، فأخبر الله (تعالى) عنهم أنّهم ليسوا بمؤمنين، أي: بمصدّقين بقلوبهم، [24/أ] وهذا كما أخبر الله (تعالى) عنهم، فقال: ﴿مِنَ الّذينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة، 41/5]، وقال (تعالى): ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء، 65/4].

---

1 لعله يشير إلى آيات نفي الظلم عن الله، كقوله (تعالى): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء، 40/4]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت، 46/41]، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف، 49/18]، وغيرها.

2 في (ع): «باختيار»

وهذه الآية حجّة على الكرّاميّة[1]، فإنّهم يقولون: إنّ الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير، وقد وُجد من المنافقين، وقد نفى عنهم اسم الإيمان بقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾. وكذلك حجّة لأهل السّنة والجماعة، فإنّ عامّتهم قالوا[2]: الإقرار باللسان، والتّصديق بالقلب، كلّ واحد منهما ركن، وقال بعض أهل السّنة: إنّ الرّكن هو القول، والتصديق بالقلب شرط، وهو قول عبد الله بن سعيد القطّان[3].

وقال صاحب الكتاب[4]: إن الركن: هو التّصديق بالقلب، والقولُ باللسان دليل على التّصديق، وعلامة لما في الضّمير، والله (تعالى) لمّا نفى عن المنافقين اسم الإيمان مع وجود القول دون التّصديق بالقلب، دلّ أنّ الإيمان اسم لهما جميعًا؛ حيث ينعدم الاسم بانعدام أحدهما،

---

1 هم أصحاب محمد بن كرّام السجستاني (ت: 255هـ)، يُنسب إليه القول بالتجسيم والتشبيه، وأن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، دون تصديق القلب، وهم يفرّقون بين تسمية المؤمن مؤمنًا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء، فالمنافق عندهم: مؤمن في الدنيا على الحقيقة، مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة. ولهم آراء أخرى ذكرها مؤرخو الفِرَق. يُنظر: البغدادي، *الفرق بين الفرق*، 202–213؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، 108/1–113.

2 وهو قول أبي جعفر الطحاوي (ت: 321). يُنظر: علي صدر الدين ابن أبي العز، *شرح العقيدة الطحاوية*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 459/2.

3 هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كَلَّاب القطَّان، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، كان يرد على الجهمية والمعتزلة، وأصحابه يسمَّون الكلابية، لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري. توفي نحو (245هـ). يُنظر: ابن النديم، *الفهرست*، 224؛ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 229/1–230؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 174/11–175؛ تاج الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي – عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413)، 299/2–300؛ الزركلي، *الأعلام*، 90/4.

4 أي: الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 34/1.

أو اسم للتصديق لا غير، وقوله: ﴿وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة، 41/5]، دليل أنّ الإيمان اسم[1] للتّصديق بالقلب لا غير[2]، والله الموفّق.

[﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ قال الكَلَبِيُّ[3] (رحمه الله): «يُكذِّبون الله والّذين آمنوا»[4]، لكن لا يريد بهذا: التّكذيبَ على الإطلاق؛ لأنّهم يصدّقون الله والرّسول والمؤمنين في الظّاهر، وإنّما أراد به: التّكذيبَ من حيث الضّمير، وذلك معنى قوله (تعالى): ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ[5]﴾.

---

1 «لهما ... اسم»: ليس في (ع).

2 تقدم الخلاف في ماهية الإيمان في تفسير سورة الفاتحة، عند قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، 5/1].

3 هو أبو النضر محمد بن السائب، كان عالمًا بالتفسير وأنساب العرب. توفي بالكوفة سنة (146هـ). يُنظر: ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، 341/6.

4 رواه الواحديُّ بنحوه عنه عن ابن عباس. وهو قول كثير من المفسرين كالطبري وأبي الليث والثعلبي وغيرهم. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 273/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 94/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 100/3؛ الواحدي، *أسباب نزول القرآن*، 22.

5 ضُبِطتْ في (أ): ﴿يُكَذِّبُونَ﴾. بِضَم الْيَاء وتَشْديد الذَّال. وهي قراءة نَافِع وَابْن كثير وَأَبُو عَمْرو وَابْن عَامر. وَقَرَأَ الكوفيون عَاصِمُ وَحَمْزَةُ وَالْكسَائِيُّ ﴿يَكْذِبُونَ﴾ خَفِيفَة بِفَتْح الْيَاء وَتَخْفِيف الذَّال. يُنظر: ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، 143؛ ابن الجزري، *النشر*، 207/2.

ويحتمل: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ على الحقيقة؛ فإنّهم كانوا يظنّون أنّ الله (تعالى) لا يَطّلع على ما في ضمائرهم[1]، ظنًّا منهم أنّ عِلم الله (تعالى) مثل علومنا، فكان إظهارهم الإيمانَ بالقول، مع إضمار التّكذيب بالقلب منهم، مخادعةً لله (تعالى) والمؤمنين حقيقةً؛ إذ تفسير المخادعة: إظهار الشّيء بخلاف ما هو في الحقيقة[2]. فإن قيل: هذا لا يحتمل؛ لأنَّ المنافقين كانوا عالمين بأنّ الله (تعالى) يعلم السّر والعلانية جميعًا، قال الله (تعالى) خبرًا عنهم: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة، 64/9]. قيل: ظَنّهم واعتقادهم في أول الأمر ما قلنا، ثم حصل لهم العلم بذلك، وهذا إخبار من الله (تعالى) عنهم في أول حالهم.

ويحتمل: إضمار ذكر النّبي (عليه الصلاة والسّلام)، كأنّه قال: «يخادعون نبيّ الله والّذين آمنوا»[3]، والإضمار جائز في كلام العرب في موضع لا يؤدّي إلى الاشتباه، وهذا كذلك؛ لأنَّ قصدهم مخادعة الرسول والمؤمنين بما أظهروا من الإيمان، إذ لا أحد يقصد مخادعة الله (تعالى) مع إقراره بأنّه خالقه، قال الله (تعالى): ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف، 87/43].

---

1 نَسَبَ أبو الليث هذا القول للأخفش، وذكره الثعلبي والزمخشري والقرطبي، وهو قول ابن كثير. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 94/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 100/3؛ الزمخشري، *الكشاف*، 57/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 195/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 88/1.

2 يُنظر: ابن سيده، *المحكم*، "خ د ع"، 132/1؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "خ د ع"، 63/3.

3 نَسَبَهُ الثعلبيُّ والواحديُّ والقرطبيُّ للحسن، وابنُ عطية للحسن بن أبي الحسن، وذكره الراغب والزمخشري. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 101/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 136/2؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 96/1؛ الزمخشري، *الكشاف*، 57/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 90/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 195/1.

ويحتمل أنّهم كانوا يخادعون الرّسول والمؤمنين[1]، فيظهرون الإيمان مع الإصرار على الكفر في السر، خوفًا من معرَّة[2] القتل منهم، لكن الله (تعالى) جعل مخادعتهم للمؤمنين مخادعة لنفسه، حيث أضاف إلى نفسه إظهارًا لعظيمِ [24/ب] قدرهم وَخَطَرَهُم[3] عنده، وعظمِ قبح هذا الصنيع، كأنهم خادعوه، وهذا كقوله (تعالى): ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [محمد، 7/47]، ومعناه: إن تنصروا أولياء الله ينصركم، إذ هو لا يحتاج إلى نصرة أحد، بل هو النّاصر للكلّ، والحافظ على الحقيقة، وكقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح، 10/48]، ولا تتحقق المبايعة مع الله (تعالى)، إذ هي عبارة عن مَدّ الباع[4]، وأخذ اليد من كلّ واحد من المبايعين، تعالى الله عن ذلك، ولكن أضاف إلى نفسه تعظيمًا للرّسول والمؤمنين، وإظهارَ قدرهم، وبيانَ حسن هذا الفعل، كذلك هذا[5]. وهذا كما قال (عليه الصلاة والسلام): «مَنْ آذَى مُؤمِنًا[6] فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ»[7]، وإيذاء الله (تعالى) لا يتحقَّق، إذ هو لا يتأذى، لكن نَسب إلى نفسه لتعظيم[8] المؤمن، وإعظام هذا الصنع، وهو إيذاء المؤمن، والله الموفق.

---

1 ذكره الثعلبي والواحدي والزمخشري والقرطبي. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 3/102–104؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 2/137؛ الزمخشري، *الكشاف*، 1/58؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 1/195.

2 المعرَّة هنا بمعنى: الأذى والضرر. يُنظر: الأزهري، *تهذيب اللغة*، "ع ر"، 1/75.

3 الخَطَر: ارتفاعُ المكانة والمنزلة والشرف. يُنظر: الفراهيدي، *العين*، "خ ط ر"، 4/213.

4 لم نجده. وإنما المُبايَعَةُ من «بَيَعَ» وقد تُقلب فتكون «بَوَعَ». وأمَّا البَاعُ والبَوْعُ فهو مَدُّ اليَدَيْنِ ومَا بَيْنَهُمَا من البَدَنِ، أو بَسْطَ اليَدِ بالمَالِ. فالأولى من البَيع، والثانية من البَوْع. يُنظر: مرتضى الزبيدي، *تاج العروس*، "ب و ع"، "ب ي ع"، 20/361–371.

5 «ويحتمل أن يكون ذِكرُ الله (تعالى) أولًا للتبرك، كما في قوله (تعالى): ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال، 41/8]، فإنَّ الخمس يقسم على خمسة أسهم، فلو لم يجعل ذكر اسم الله (تعالى) معطوفًا عليه، يلزم التقسيم على ستة أسهم». حاشية (أ) [24/ب].

6 في (ع): «ذميًّا».

7 رواه الطبراني بلفظ «مسلمًا» بدل «مؤمنًا». الطبراني، *المعجم الأوسط*، 4/60.

8 في (ع): «تعظيم».

فإن قيل: هذا التأويل لا يصح؛ لأنَّه قال: ﴿وَالّذينَ آمَنُوا﴾، ولو كان المراد من قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ هو أولياء الله والمؤمنون، والإضافة إلى نفسه للتعظيم لهم، لصار قوله: ﴿وَالّذينَ آمَنُوا﴾ عطف الشيء على نفسه. قيل: نعم، ولكن عطف الشيء على نفسه جائز لغة بطريق التأكيد عند اختلاف اللفظ[1]، كما قال الله (تعالى) : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأنبياء، 48/21]، والمراد منه شيء واحد وهو "الكتاب"، وقال الشاعر:

«فإِنَّ رُشَيْداً وابْنَ مَرْوانَ لم يكن ليَصْدُرَ حَتَّى يَصْدُرَ الأَمْرُ مَصْدَرًا»[2]

ورشيد هو ابن مروان[3]، وقد عُطف عليه لما قلنا. وهذا كما أنّ المضاف غير المضاف إليه حقيقة، ثم يجوز إضافة الشيء إلى نفسه عند اختلاف اللفظ للتأكيد[4]، كقوله (تعالى): ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة، 95/56]، كذلك هذا.

فإن قيل: المخادعة من "المفاعلة"، وهي تقتضي وجود الفعل بين[5] اثنين، كـ "المقاتلة" و"المضاربة"، والفعلُ هاهنا وُجد[6] من المنافقين لا غير. قيل: أصلُ الباب ما ذكرتم، لكن تستعمل "المفاعلة" في الموضع الذي وُجد الفعل من الواحد، مثل: "المداواة" و"المعالجة"، وهو

---

1 يُنظر: ابن هشام، *مغني اللبيب*، 466–467؛ حسن، *النحو الوافي*، 3/659–660.

2 البيت من الطويل، استشهد به الفَرَّاء والطبري ولم ينسباه. وفيه: « لِيَفْعَلَ» بدل« ليَصْدُرَ». يُنظر: أبو زكريا يحيى بن زياد الفَرَّاء، *معاني القرآن*، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون (مصر: دار المصرية، د.ت)، 345/2؛ الطبري، *جامع البيان*، 285/20.

3 لم نهتد إلى ترجمته.

4 هذا عند الكوفيين، ولم يُجَوِّز ذلك البصريون. يُنظر: أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين* (بيروت–صيدا: المكتبة العصرية، 2003)، 356/2–358.

5 في (ع): «من».

6 في (ع): «يوجد».

فعل الطّبيب لا غير، قال الله (تعالى): ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة، 30/9؛ المنافقون، 4/63]، وأُريد به القتل من الله، فكذلك هذا[1]. على أنّ الله (تعالى) يجازيهم جزاء خداعهم في الآخرة، وجزاء الخداع يُسمى به، وإن لم يكن خداعًا مجازًا، كما قال الله (تعالى): ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى، 40/42]، والجزاء مستحَقّ، فكأنّ الخداع تحقق من اثنين. على أنّ الخداعَ حقيقة من المؤمنين جزاء لخداعهم، موعودٌ في الآخرة، على ما يُذكر من الأحاديث، فسُميَ مخادعةً؛ لوجود الخداع منهم في الدنيا، ومن المؤمنين في الآخرة، أو باعتبار أنّه وُجد من هؤلاء فعل الخَدْع، والمؤمنون حضورٌ هنالك، ولا يتحقق فعلهم بدونهم، فكانَّه وُجد الاشتراك منهم، فلهذا ذكر المخادعة، والله أعلم.

وقوله (تعالى): ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ[2] إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾، يحتمل وجهين[3]، أحدهما: أنَّ حاصل خداعهم –وهو الجزاء في الآخرة– يرجع إليهم، فكأنّهم خدعوا أنفسهم. والثّاني: أنّهم إنّما كانوا يُظهرون الموافقة، ويخدعون المؤمنين، ليكتسبوا بذلك أمنًا، [25/أ] فلحقهم بسبب ذلك الخوفُ الدّائمُ، كما أخبر الله (تعالى) عنهم بقوله: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا

---

1 يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 31/1؛ الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي، *معانى القرآن*، تحقيق: هدى محمود قراعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990)، 40/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 85/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 274/1–275؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 134/2.

2 في (ع): «يخادعون». | لم يختلف القرَّاء في ﴿يُخَادِعُونَ﴾ الأولى، واختلفوا في الثانية، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ بألف، وقرأ الباقون: ﴿يَخْدَعُونَ﴾ بغير ألف، مع فتح الياء. يُنظر: الأزهري، *معاني القراءات*، 133/1؛ ابن الجزري، *النشر*، 207/2.

3 ذكرهما الثعلبيُّ والواحديُّ وابنُ الجوزي. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 104/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 140/2؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 31/1.

فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة، 64/9]، فصار خَدْعُهُم للمؤمنين سببًا للحوق الضّرر[1] بهم، فصار ذلك خدعًا لأنفسهم من حيث المعنى.

وقوله (تعالى): ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾، أي: ما يشعرون أنّ حاصل خداعهم يرجع إليهم في الآخرة. والثاني[2]: وما يشعرون أنّ الله (تعالى) يُظهِر ويُطلِع نبيّه (عليه الصلاة والسّلام) على ما أضمروا في أنفسهم[3]، فيلحقهم بذلك السّببِ الخوفُ على أنفسهم بالقتل وأخذ الأموال، والله أعلم.

[﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾، قيل: أي: فساد[4]؛ لأنَّ ضدّ المرض الصّحة، يقال: مريض وصحيح، وفي عرف الاستعمال يقابَل الصّحيح بالفاسد، فيقال: كلام صحيح، وكلام فاسد، فصار المرض اسمًا لكلّ ما هو فساد. والكفر فساد في القلب، والنفاق كذلك أيضًا. وقيل: أي: شكّ ونفاق[5]، فسُمِّيَ الشّك والنّفاق مرضًا؛ لأنَّ الشّكّ ما استوى فيه طرف الجهل والعلم، والنّفاق ما يكون ظاهره خلاف باطنه، فيكون المنافق متردّدًا، نظير المريض

---

1 وهو الخوف الدائم.

2 أي: الوجه الثاني. وهما الوجهان السابقان أنفسهما.

3 في (ع): «قلوبهم».

4 المرض في أصل اللغة يطلق على الضعف، ويطلق على الفساد، وهو المراد بالآية هُنا، ثم صار مستعارًا للفساد الذي في عقائد هؤلاء المنافقين. يُنظر: الواحدي، *التفسير البسيط*، 144/2؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 92/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 97/1؛ أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 86/1.

5 رواه الطبري وغيرُه عن ابن عباس وعن بعض التابعين، وهو قول كثير من المفسرين كأبي الليث والثعلبي والبغوي وغيرهم. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 280/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 95/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 106/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 88/1.

الذي هو متردّد بين الحياة والموت، فلظهور الإيمان منه بالقول يشبه المؤمنين، ولكون باطنه خلاف ظاهره يشبه الكفّار؛ ولهذا سمَّى الله (تعالى) الكافر ميتًا، والمؤمنَ حيًّا، قال الله (تعالى): ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾[1]، وقال: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام، 122/6]، وقال: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل، 80/27]، لِما أنّ الكافر لا ينتفعُ بحياته الحقيقية لاكتساب الحياة الدائمة في الآخرة؛ إذ حياة الدنيا وسيلة إلى اكتساب الحياة الأبدية، فمتى لم تكن وسيلةً إلى ما وُضعت له لانعدام الإقرار[2] والتصديق بالقلب جميعًا، كانت عدمًا معنى. والمؤمن ينتفع بحياته في التوسل إلى الحياة الباقية، بوجود الإقرار والتصديق معًا، استحق اسم الحياة مطلقًا، لوجود الصورة والمعنى. والمنافق ينتفع ظاهرًا في دفع العذاب الدنيوي، ولم ينفع بطريق الحقيقة، لما لم يَدفع به العذابَ الأبديَّ بوجود ظاهر الإقرار، دون حقيقة التصديق، استحق اسم المرض.

وقوله: ﴿قُلُوبِهِمْ﴾، كناية إلى[3] من سبق ذكرهم، وهم الكافرون والمنافقون، فعلى التأويل الأول: تنصرف الكناية إلى جميع من سبق ذكره؛ إذ الكفر فسادٌ، والنفاق كذلك. وعلى التأويل الثاني: تنصرف إلى المنافقين؛ لقرب المُكنَّى عنه.

وقوله (تعالى): ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾، أي: خلق فيهم زيادة المرض، الكفرِ أو النّفاق، وهذه الآية حجّة على المعتزلة؛ فإنّهم ينكرون من الله (تعالى) خلق الكفر والنّفاق والمعاصي[4]، إلَّا أنّهم يقولون بأنّ إعطاء زيادة المرض إنّما يضاف إلى الله (تعالى) –وإن كان يحصل ذلك

---

1 وردت في ثلاثة مواضع في القرآن: [الأنعام، 95/6؛ يونس، 31/10؛ الروم، 19/30].

2 في (ع): «القول».

3 في (ع): «عن»، ولعله الأصوب.

4 سبقت مناقشة هذه المسألة مرارًا، منها عند تفسير قوله (تعالى): ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ الآية، [البقرة، 7/2].

بفعل الكفرة والمنافقين عن اختيار– لأنَّ الكافر لا يقدر على كسب الكفر، ولا المنافق على اكتساب النّفاق، إلّا بإعطاء الله (تعالى) إياه آلة الفعل[1]، والقدرة سابقة عليه[2]، فلذلك نَسب إلى نفسه، فقال: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾[3]. لكنّ هذا[4] خلاف الحقيقة وظاهرِ الصّيغة[5]، فلا يجوز ترك الحقيقة إلّا بدليل.

فإن قيل: كما أنّ التّصديق لا يتزايد، فكذا الكفر [25/ب] والنّفاقُ؛ لأنَّ الكفر تكذيب على مقابلة التّصديق[6]، قيل: بلى، لا تزايد في نفس الكفر، وهو التّكذيب، كما لا تزايد في التّصديق من حيث نفسه، لكن المراد من خلق زيادة النّفاق والكفر: في حالة الدّوام، بخلق أمثاله وأجناسه، فتتحقّق الكثرة من حيث الجنس، أو من حيث الوقت والزّمان، كما ذكرناه في الإيمان في حقّ ما يَستقبل الوقتَ[7]، فهذا كذلك، والله الموفق.

---

1 وهي القدرة.

2 وهو قول المعتزلة، خلافًا للماتريدية بأن القدرة مقارنة للفعل. وقد سبق بيان ذلك عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

3 وتفسير الآية عند القاضي عبد الجبار كما نقله عن شيخه الجبائي، وعند الزمخشري، بأن الفساد هو ما أصاب قلوبهم من الغل والحسد والبغضاء والغمُّ والقلق، وسوء الاعتقاد والكفر، عند رؤيتهم أحوال النبي (صلى الله عليه وسلم) وتعظيم الله له ونصره، وهذا كله من فعلهم. وأما زيادة الله إياهم مرضاً، فعند القاضي أنه من فعل الله (تعالى) عقوبةً لهم على غلهم وحقدهم ونفاقهم، وعند الزمخشري أنه كلما أنزل على رسوله الوحي، فسمعوه كفروا به، فازدادوا كفراً إلى كفرهم، أو كلما زاد رسولَه نصرة، وتبسطًا في البلاد، ازدادوا حسدًا وغلًّا وبغضًا، وازدادت قلوبهم ضعفًا، فكأن الله هو الذي زادهم ما ازدادوه، إسنادًا للفعل إلى المسبب له. يُنظر: عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 54–56؛ الزمخشري، *الكشاف*، 59/1–60.

4 أي قول المعتزلة.

5 ظاهر الصيغة أن الله (تعالى) نسب هذا الفعل إلى نفسه. وهذا الجواب يَرِدُ على الزمخشري لا القاضي.

6 هذا عند الماتريدية والأشاعرة، وهو الموافق للغة، خلافًا للمعتزلة وأهل الحديث في أنَّ الإيمان هو أداء الطاعات واجتناب المعاصي. وقد سبق بيان ذلك في عدة مواضع، فليُنظَر ثمة.

7 ذكر ذلك في مسألة "الاستثناء في الإيمان" عند تفسير قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، 5/1]، وكذلك عند تفسير "اليقين" في قوله (تعالى): ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة، 4/2]. فلتُنظَر.

وقوله (تعالى): ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، أي: مُؤلِم، موجع، شديدُ الألم، في نهاية الشّدة؛ لأنَّ "الأليم" مأخوذ من: أَلِمَ، يَألَمُ، أَلَمًا، فهو [أَلِمٌ][1]، أي: تَأَلَّمَ[2]، والعذابُ لا يوصف بالتّألّم، فكان ﴿أَلِيمٌ﴾ للمبالغة في المؤلم، كقوله (تعالى): ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأعراف، 148/7؛ سبأ، 46/34]، أي: مُنذر، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات، 45/79]. وإن كان الغالب في «الفعيل[3]» أنّه يأتي لمبالغة الفاعل[4]، كقولنا: «سميع» للسّامع، و«عليم» للعالم، ونحوهما، وبيان كمال الألم أنّه لا يشبه عذاب الدّنيا؛ لأنَّ عذاب الدّنيا قد يكون بما ليس فيه كثير عقوبة، وهو الحبس والقيد دون غيرهما، وعذاب الآخرة لا يقتصر عليهما، ولأنّ عذاب الدنيا لا يكون في النّار، وعذاب الآخرة يكون في النّار، وكذا عذاب الدّنيا ينقطع، وعذاب الآخرة على الدّوام.

[﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾، فقوله: ﴿لَهُمْ﴾ كناية عن المنافقين[5]، أي: لا تفسدوا في الأرض بالنّفاقِ، والمخادعةِ للمؤمنين بإظهار الموافقة لهم بالقول، وإضمار الخلاف لهم في القلب، والقولِ فيهم بما لا يليق بهم عند الخلوة، على قصد الاستهزاء

---

1 في الأصل: « أَلِيمٌ»، والتصحيح من معاجم اللغة. يُنظر: الأزهري، *تهذيب اللغة*، "أ ل م"، 289/15؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "أ ل م"، 22/12.

2 «أَلَمًا، فهو أَلِيمٌ، أي: تألم»: ليس في (ع).

3 في (ع): «الفعل».

4 أي: اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المجرد. يُنظر: عمرو بن عثمان سيبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 110/1؛ الغلاييني، *جامع الدروس العربية*، 193/1.

5 رواه الطبري عن ابن عباس، وابن مسعود، وجماعةٍ من الصحابة لم يسمهم، وهو قول أكثر المفسرين. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 288/1.

والسخرية، وكذا يظهرون الموافقة للمؤمنين في العبادات لله (تعالى)، ثم يعبدون غيره في السّر، وأي فساد أكبر من هذا!

ويحتمل أن يكون ذلك الخطاب لليهود الذين سبق ذكرهم[1]، فإنّ الفساد لغةً ضد الصّحة، يقال: كلام صحيح، وكلام فاسد، فكان الإفساد منهم هو تمسكهم بالكفر، الذي هو رأس الفساد في باب الدّين. ويحتمل أنه ينصرف إليهما[2] جميعًا؛ لأنَّ اسم الفساد بإطلاقه يتناولُهما جميعًا.

وقوله (تعالى): ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، إن كان المراد من قوله: ﴿لَا تُفْسِدُوا﴾ المنافقينَ، كان هذا جوابًا منهم: إنما نحن مصلحون بما نوافق المؤمنين في الإيمان، والشّرائع، والجهاد مع الكفار، ونحو ذلك، على سبيل التّحقيق، دون الخداع والاستهزاء؛ لأنَّهم كانوا يتبرَّأون عن ذلك فيما بين المسلمين، وإنما يقولون ذلك فيما بينهم عند الخلوة. وإن كان المراد هو اليهود، فإنّهم كانوا يقولون: نحن على الحقّ، فقالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة، 18/5].

[﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾، هذا إخبار من الله (تعالى) أنّهم مفسدون على الحقيقة، إن كان المراد به المنافقين فبإظهار [الوفاق][3]، وإضمار الخلاف، تحقيقًا لغرض

---

1 أي: في قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ الآية، [البقرة، 6/2] بناءً على قول بعض المفسرين كالطبري وابن عطية أنها في أحبار اليهود الذين قُتلوا على الكفرِ وماتوا عليه، كما سبق. وأما هذه الآية فالقول بأن الخطاب فيها لليهود ذكره الثعلبي والبغوي وابن عطية، ولم ينسبوه، وذكره أبو حفص النسفي ونسبه لمقاتل عن ابن عباس، ولم نجده في تفسير مقاتل. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 108/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 88/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 93/1؛ النسفي، *التيسير في التفسير*، 315/1.

2 أي: إلى المنافقين واليهود.

3 في الأصل: «النفاق»، والمُثبت من (ع).

المخادعة والاستهزاء بالمؤمنين، وإن كان المراد به الكافرين، فبإظهار العناد والمكابرة بإنكار نبوّة النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) بعدما كانوا عرفوه في كتابهم، وبكتمان الحقّ، كما أخبر الله (تعالى) بقوله: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ [26/أ] وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، 146/2]، فكان هذا من الله (تعالى) بيانًا أنّهم هم الموصوفون بالإفساد، وردًّا لدعواهم الإصلاح. وفي هذه الآية دلالة أنّ كل من ادّعى شيئًا، لا حجّة له [عليه][1]، يجب ردّه، لا قبوله[2]. فإن قيل: تسميةُ المفسد في الشّاهد مفسدًا شتمٌ، والشتمُ قبيح في الشّاهد، لماذا سماهم الله مفسدين؟ ولماذا حَسُنَ هذا منه دون الشاهد، فيكون تفرقة بين الشاهد والغائب؟ والجواب عنه يذكر بعد هذا إن شاء الله (تعالى)[3].

وقوله (تعالى): ﴿وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، يحتمل وجهين: أحدهما: أنّ المنافقين والكفّار لا يعلمون أنّ وبال ذلك الفساد يرجع إليهم في الدّنيا والآخرة، أمّا في الدّنيا بما يظهر من نفاقهم، فحصل[4] لهم الخوف من المؤمنين بالقتل والسّبي ونحوهما، وكانوا يظنّون أنّ الله (تعالى) لا يُطلِع نبيّه (عليه الصلاة والسّلام) على سرائرهم، وفي الآخرة بالنّار، ويحتمل[5] أنّهم لا يعلمون أنّ ذلك إفساد، بما يظنّون أنّ الحقّ معهم، وأنّهم مصلحون في دينهم.

---

1 في (أ) و (ع): «عليها». والصواب ما أثبتناه؛ إذ الضمير يعود على «شيئًا».

2 في (ع): «قبولها».

3 ستأتي المسألةُ في الآية التالية، عند تأويل ذكر السّفهاء.

4 في (ع): «فجعل».

5 وهو الوجه الثاني.

وهذه الآية حجّة على المعتزلة أنّ[1] التّكليف لا يتوجّه بدون العلم بالمكلِّف، وبما كلّف به، وأنّ الحجّة[2] لا تلزم بدون المعرفة[3]. فإنّ الله (تعالى) أخبر أنّ ما صنعوا من الكفر والنّفاق إفسادٌ منهم، مع عدم العلم منهم، ولو[4] كانت حقيقة العلم شرطًا للتكليف، ولا علم لهم به، لم يكن صنيعهم إفسادًا؛ لأنَّ الإفساد: ارتكاب المنهيّ، فإذا لم يكن النهيّ قائمًا عليهم عن الكفر والنّفاق، لم يكن فعلهم إفسادًا[5]، دلَّ أنّ التّكليف يعتمد قيام آلة العلم، والتّمكن من المعرفة، لا حقيقة المعرفة، فيكون حجّة عليهم.

وهذه المسألة بيننا وبينهم فرعُ مسألة القدرة: أن عندنا تكون مقارِنة للفعل والخطاب[6]، بناءً على أسباب القدرة، دون حقيقتها[7]. فكذلك العلم حقيقةً، لا يشترط لتوجّه التّكليف، وقيامُ أسباب العلم كافٍ. وعندهم: القدرة سابقة على الفعل لصحّة التّكليف، ولا يكتفى بأسباب القدرة،

---

1 أي: في قولهم: إنّ...الخ.

2 إن كان المُصَنِّف يقصد بالحجةِ الثوابَ والعقابَ فصحيحٌ، وإن كان يقصد بها الخطابَ التكليفيَّ الشرعي، فقد لا يلزم ذلك المعتزلةَ؛ لأنَّ التكليف عندهم ثابت بالعقل وإن لم يرد الخطاب. يُنظر: عثمان، *نظرية التكليف*، 19–20.

3 من شروط التكليف عند المعتزلة: أن يكون المكلف عالمًا بما كُلِّفَ، أو متمكنًا من العلم به، وذلك من خلال المبادئ العقلية الضرورية التي خلقها الله (تعالى) في المُكَلَّف، أو العلوم المكتسبة الاستدلالية التي وضعها الله له، ومعنى ذلك أن التكليف لا يتوجه إلا لمن هو عاقل، يستطيع التمييز بين الحسن والقبيح. يُنظر: عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، 3/1؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 22، 307.

4 في (ع): «لو».

5 «لأنّ الإفساد.. إفسادًا» ليست في (ع).| وهذا أيضًا لا يتوافق مع منهج المعتزلة؛ لأنَّ النهي عن الإفسادِ والنفاقِ والكفرِ –عندهم– قد يثبت بالعقل وحده وإن لم يرد النهيُّ من الشرع، كما ذكرنا.

6 سبق بيان الخلاف في المسألة عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

7 أسباب القدرة هي سلامة البدن والحواس، وإزالة الموانع. وأما حقيقتها، فقد اختلف المتكلمون فيها، فمنهم من ذهب إلى أن حقيقتها هي التمكن من أسبابها ولا شيء آخر، ومنهم من ذهب إلى أن حقيقتها أمر آخر وراء الأسباب. يُنظر: الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 256–257؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 319–321.

فكذلك في حق العلم: يُشترط حقيقته، ولا يُكتفى بأسبابه، فتكون الآية حجّة عليهم. ونظيرها قول الله (تعالى): ﴿يَاأَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ﴾، إلى أن قال: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[1]، جعل رفع الصّوت على النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) سببًا لِحَبْطِ العمل، مع الجهل بأنّ[2] ذلك سبب الحَبط، لِما قام عندهم من أسباب العلم بذلك، وهو كون رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) مفتَرض الطّاعة، واجب الاحترام، فبطل به مذهب المعتزلة.

[﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾، يحتمل أن يكون في المنافقين، ويحتمل في أهل الكتاب[3]؛ لأنَّ لهم كناية تستدعي سابقة المكنى، والمذكور فيما سبق: أهل الكتاب والمنافقون، فإن كان في المنافقين فمعناه: آمِنوا يا أهل النّفاق في السّر والعلانية جميعًا، كما آمن أصحاب محمّد (صلى الله عليه وسلَّم). وهذا كقوله (تعالى): ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا

---

1 والآية بتمامها: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات، 2/49].

2 في (ع): «لهم فإن».

3 القول إن الضمير يرجع إلى المنافقين، هو قول الطبري، والماوردي، وابن كثير، وغيرهم. وقد ذكر هذين الاحتمالين الكثير من المفسرين، كأبي الليث، والثعلبي، والبغوي، وابن الجوزي، والقرطبي، وغيرهم. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 190؛ الطبري، *جامع البيان*، 293/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 96/1؛ الماوردي، *النكت والعيون*، 75/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 110/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 88/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 33/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 205/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 92/1.

آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة، 137/2]. وإن كان في أهل الكتاب، [26/ب] فهو الأمر بحقيقة[1] الإيمان، وهو التصديق كما وجد ذلك من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلَّم).

وهذه الآية دليل على أنّ الإيمان هو التّصديق؛ فإنّه أَمَرَ بلفظ الإيمان، وهو عبارة عن التّصديق لغةً[2]. وكذلك إجماع أهل التفسير، فإنّهم فسّروا الإيمان بالتّصديق في جميع القرآن. فصار قوله: ﴿آمِنُوا﴾ أي: صَدِّقُوا. فمن شَرَطَ مع التّصديق شيئًا آخر –من الإقرار والطّاعات، أو اجتناب الكبائر– لصحته، فقد خالف النّصّ[3].

وقوله (تعالى): ﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾، السّفه في اللغة عبارة عن الخفّة والتّحرّك والاضطراب[4]، قال قائلهم:

---

1 «فهو الأمر بحقيقة» في (ع): « فلو لأمر تحقيقه»، ولعله تحريف.

2 يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "أ م ن"، 23/13.

3 أما اشتراط الإقرار فهو مذهب جمهور الفقهاء لإجراء الأحكام، وأما شرط أداء الطاعات فهو مذهب أهل الحديث والخوارج والمعتزلة، وأما شرط اجتناب الكبائر فهو مذهب الخوارج والمعتزلة، وقد سبق بيان اختلاف المتكلمين في مفهوم الإيمان في أكثر من موضع، منها: عند تفسير قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، 5/1]. وأما المفسرين، فلإنْ فسَّروا الإيمان الوارد بصيغة الفعل (مضارع–ماض–أمر) بالمعنى اللغوي، أي: التصديق، فهذا لا يدلُّ على إجماعهم على أن معنى "الإيمان" شرعًا هو التصديق فقط. قال الماتريدي: «والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب؛ دليله قولُ جميع أَهل التأْويل والأَدب أنهم فسروا ﴿آمنُوا﴾: صدقوا في جميع القرآن». الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 38/1. وعبارة الماتريدي تدلّ على ما قلناه، لكنه لم يَدَّعِ إجماع أهل التفسير على أن "الإيمان" هو التّصديق في جميع القرآن. فما حكاه المُصَنِّف من الإجماع فيه نظر، والله أعلم. سيما وقد ورد في عبارة بعض المفسرين ما يفيد بكون الإيمان الشرعي أكثر من مجرد التصديق. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 235/1؛ الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، "أ م ن"، 91؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 82/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 76/1؛ إبلاغ، "الإيمان في القرآن الكريم الصيغ الدلالات المعاني دراسة مقارنة."

4 يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "س ف ه"، 497/13–499.

«جَرَيْنَ كما اهْتَزَّتْ رِماحٌ تَسَفَّهَتْ أعَالِيَهَا مَرُّ[1] الرِّياحِ النَّوَاسِمِ»[2]

تَسَفَّهَتْ: أي حُرِّكت، فكلُّ من حرَّكته شدّة الطَّرَب، أو شدّة الغضب، إلى أن يترك موجب العقل بموجب الطّبع، يسمّى سفيهًا. وحَدَّ السَّفهَ بعضُهم[3] بأنّه: «ترك العمل بالعقل، مع قيام العقل»[4]. فقولهم: «مع قيام العقل»، احتراز عن الصّبيان، والمجانين، والبهائم، فإنّهم يتركون العمل بموجب العقل، لكن لا مع قيام العقل، إذ لا عقل لهم. وعلى هذا الحدّ يصحُّ إطلاق اسم السّفيه على الكافر، معاندًا كان، أو جاهلًا لم يبلغه دليلُ السّمع؛ لأنَّه ترك العمل بموجب العقل؛ لأنَّه[5] يدلّ على قبح الكفر، وهو قائم في حقّه. إلّا أنّ في هذا التّحديدِ نوع فساد؛ لأنَّ السّفه ضدّ الحكمة ومقابلها، فاذا كان السّفهُ ترك العمل بالعقل، مع قيام العقل، تكون الحكمة على مقابلته: هي العمل بموجب العقل مع قيام العقل، وهو فاسد؛ لأنَّ الحكيم اسم من أسماء

---

1 في (ع): «من».

2 البيت لذي الرمة (ت: 117هـ) من البحر الطويل. وفي ديوانه: «رُوَيدًا» بدل «جَرَينَ»، وعند سيبويه والزجاج: «مَشَيْنَ». والنواسم: جمع ناسمة، وهي الرياح التي تهب بضعف. قال سيبويه: « كأنّه قال: تسفَّهَتْها الرّياحُ». يُنظر: ديوان ذي الرمة، 271؛ سيبويه، *الكتاب*، 65/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 362/1.

3 أي: في الاصطلاح الشرعي، إذ ما سبق هو السفه لغةً.

4 قال السرخسي: «وَالسَّفَهُ هُوَ الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُوجِبِ الشَّرْعِ، وَهُوَ اتِّبَاعُ الْهَوَى، وَتَرْكُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ». وقال صاحب كشف الأسرار: «وَفِي الشَّرِيعَةِ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ خِفَّةٍ تَعْتَرِي الْإِنْسَانَ، فَتَحْمِلُهُ عَلَى الْعَمَلِ بِخِلَافِ مُوجِبِ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ، مَعَ قِيَامِ الْعَقْلِ حَقِيقَةً، كَذَا ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الشُّرُوحِ». وقد ذكره كذلك أكثر من واحد من فقهاء الحنفية. ولعَّل هذا القيد أي: «مَعَ قِيَامِ الْعَقْلِ»، مبنيٌّ على القول المنسوب لأبي حنيفة: «لَا يُحْجَرُ عَلَى الْحُرِّ الْبَالِغِ الْعَاقِلِ السَّفِيهِ». قال ابن الهمام: «الْمُرَاد بِخِلَافِ مُوجَبِ الْعَقْلِ، خِلَافُ مُوجَبِ حُكْمِ الْعَقْلِ، لَا خِلَافُ مُوجَبِ نَفْسِ الْعَقْلِ». وتعريف السفه هذا يتناول ارتكاب جميع المحظورات، مع أنّه غَلَبَ في عرف الفقهاء على تبذير المال وإسرافه، على خلاف مقتضى الشرع أو العقل، وهو مُراد أبي حنيفة، والله أعلم. يُنظر: السرخسي، *المبسوط*، 157/24؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 369/4؛ محمد بن محمد البابرتي، *العناية شرح الهداية* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 259/9؛ بدر الدين العينى، *البناية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 88/11؛ كمال الدين ابن الهمام، *فتح القدير* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 259/9.

5 أي: العقل.

الله (تعالى)، ولا يوصف الله (تعالى) بالعقل؛ ولأنّ هذا الحدّ لا يَنعَكِسُ، فإنّه ليس كلّ سفيه من يترك العمل بموجب العقل مع قيام العقل، فإنّ شارب الخمر سفيه، وشرب الخمر ليس ترك العمل بموجب العقل؛ لأنَّ حرمته إنّما تعرف شرعًا لا عقلًا.

وذكر الشيخ [الإمام أبو منصور][1] (رحمه الله) حدّ السّفيه في الكتاب[2]، وقال: «هو العملُ بالجهل، على العلم بأنّه مُبْطِلٌ»[3]، أي: العمل بموجب الجهل، مع العلم بأنّه مُبْطِلٌ في ذلك، ولا يلزم[4] الصّبيان والمجانين والبهائم؛ لأنَّ كلّ واحد يعمل بموجب الجهل، لكن لا علم له بكونه مُبْطِلًا فيه. وعلى هذا الحدّ تصير الحكمة عبارةً عن العمل بموجب العلم، مع العلم بأنّه محقّ. وهذا الوصف مما يمكن تحقيقه في الغائب. وكذا يصح هذا الحد في حقّ الكافر المعاند؛ لأنَّه عالم بقبح الكفر، لكن لا يصحّ في حقّ الكافر الجاهل الذي لم تبلغه الدّعوة؛ لأنَّه[5] لم يعمل بموجب الجهل، مع العلم بأنّه مُبْطِلٌ فيه؛ لأنَّ عنده أنّه على الحقّ، أو لا علم له بأنّه مُبْطِلٌ في هذا، وهو يسمّى سفيهًا. فهذا الحدّ إن كان مطَّردًا، فهو غير منعكس، لكن هذا في الظّاهر يتراءى أنّه غير منعكس، لكنْ منعكسٌ من حيث المعنى؛ لأنَّه إن لم يكن عالمًا حقيقة، فهو عالم من حيث التّقدير والمعنى؛ لأنَّ دليل العلم[6] قائم في حقّه، فيجعل العلم [موجودًا][7] من حيث المعنى، [27/أ] لقيام السّبب مقام المسبّب، كالنّوم، حدثٌ معنىً، لقيامه

---

1 زيادة من (ع).

2 أي: كتاب التأويلات.

3 الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 1/38-39.

4 في (ع): «يلزمه».

5 أي: الكافر الجاهل.

6 وهو العقل وقوة الإدراك.

7 في الأصل: «موجود»، والمثبت من (ع).

مقام الحدث، كذلك هذا. ومطلق اسم العلم يقع على الثابت من حيث المعنى، كما يقع على الثابت حقيقة.

فإن قيل: وصف الذّات بالسفه شتم بالشاهد[1]، فإنّ من قال لغيره: «يا سفيه»، يكون شاتمًا في الشّاهد، والشّتم قبيح في الشّاهد، فيكون قبيحًا من الله (تعالى). فما معنى تسمية الكفّار أو المنافقين سفهاء بقوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾؟

حلُّ هذا الإشكال على أصل متكلّمي الحديث[2] سهل؛ لأنَّ الأصل عندهم أنّ القبيحَ ما نُهِيَ عنه، والحسن ما أُمِرَ به، فالشّتم في الشّاهد قبيح لوجود النّهي من الله (تعالى) للخلق بذلك[3]، ولا نهيَ لِأحدٍ على الخالق، فلا يتّصفُ فِعله بالقبح، أو يتصف هذا الفعل بالشّتم في الشّاهد –مع أنّه صِدقٌ حقيقة– لقيام النّهي، ولا نهيَ عليه، فلا يتصف فِعله بأنه شتم[4].

---

1 في (ع): «في الشاهد».

2 في (ع): «أهل الحديث». | وقد سبق التعريف بهم، في بداية سورة الفاتحة.

3 كذا في(أ) و(ع). ولعل الصواب: عن ذلك.

4 أي: إمّا إثبات شتم الله (تعالى) لهم، مع نفي كونه قبيحًا، أو نفي كونه شتمًا أصلًا. ينظر رأي الحنابلة في التحسين والتقبيح: القاضي محمد بن الحسين الفَرَّاء الحنبلي أبو يعلى، *المعتمد في أصول الدين*، تحقيق: وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، 1974)، 21

وقال حسين النّجّار[1] في حلّ هذا الإشكال: «إنَّ الشّتم قبيح في الشّاهد، ولكنّه ليس بقبيح من الله (تعالى) لوجود المعنى المُفَرِّقِ بين الشّاهد والغائب»[2]. وبيان ذلك: أنّ الشّتم هو وصف للذّات[3] بما فيه من العيب خِلقة، أو بما يوجد منه فعل القبح والفاحشة، بأن قال: «يا أعور»، «يا أقرع»، «يا زاني»، «يا فاسق»، ونحو ذلك، وهذا صدق في الحقيقة، فأمّا وصف الذّات بما ليس فيه، مما يُعدّ عيبًا وقبيحًا، في العادة أو الشّرع، يكون بهتانًا وكذبًا لا شتمًا، فلم يكن الشّتم في الشّاهد قبيحًا لعينه، وإنّما كان قبيحًا[4] لمعانٍ زائدة اتصلت به، عُدِمَ كلّ ذلك في الغائب، من ذلك: أنّ المشتوم يتأذّى ويتضرّر بما يصفه من القبيح والعيب، فيكون تصرفًا فيما ليس بملكٍ له بالإضرار عليه. ومن أضرّ بملك الغير كان قبيحًا؛ لما فيه من ترك تعظيم مالكه، والافتئات[5] عليه بالتّصرف في مملوكه بدون إذنه. وهذا المعنى معدوم في الغائب؛ لأنَّه يتصرّف في ملك نفسه. ولله (تعالى) أن يبتدئ خلق الضّرر في حقّ عبيده بإحداث أنواع المحن والأمراض ونحوها، ويكون عادلًا[6]، لما فيه الامتناع عن التّفضّل، وذلك ليس بواجب

---

1 هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازيّ، رأس الفرقة "النجَّارية". وافق المعتزلة في نفي الصفات الإلهية، لكنه خالفهم في مسألة خلق الأفعال. قال الشهرستاني: «وأكثر معتزلة الرَّي وما حواليها على مذهبه». له مناظرات وكتب في الكلام. توفي نحو (220هـ). يُنظر: ابن النديم، *الفهرست*، 223؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، 1/88–90؛ الزركلي، *الأعلام*، 2/253.

2 لم نجد هذا القول عنه. وهو موافق لقول متكلمي أهل الحديث، ولمتقدمي الأشاعرة في التحسين والتقبيح. وأما المعتزلة والماتريدية والمتأخرين من الأشاعرة، فإن القبيح في الشاهد قبيح في الغائب عندهم؛ والعقلُ قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، لكن لا يترتب على ذلك تكليف عند الماتريدية والأشاعرة إلا بالشرع، خلافًا للمعتزلة. يُنظر: الخطاف، "قياس الغائب على الشاهد ودوره في تكوين العقل الاعتزالي"، 91–128.

3 في (ع): «الذات». | والذات: الشخص.

4 ليست في (ع).

5 افْتَأَتَ يَفْتَئِتُ: إذا استبد برأيه وأمره، وافْتَأَتَ على فلان إذا انْفَرَدَ برأْيه أو التصرف بأمره دُونَهُ. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ف أ ت"، 2/64.

6 في (ع): «عادلا فيه».

عليه؛ إذ التّفضّل لا يدخل تحت الإيجاب، ولا إيجاب يتحقّق بدون الموجب، ولا موجب غيرُه، فدلّ على التّفرقة بينهما[1]. ولأنّ الخلق أمثال وأشكال، وكلّهم عبيد الله (تعالى) مبتلون بالأمر والنّهي، وليس للبعض على الله (تعالى) يد وصنيعة يستحقّ بها الكمال وزيادة الإنعام، فمتى رُزق واحد منهم سلامة البدن، والعصمة عن الفواحش، فإنّما ينال ذلك بالله (تعالى)، تفضّلًا منه، فكان الواجب عليه أن يشكر الله (تعالى) بِما تفضّل عليه، لا أن يُقدِم على من حُرِمَ ذلك من الله (تعالى)، بلا جناية منه، بالتّعيير له، ويصفه بما ابتُلي به من العيب خِلقةً وفعلًا، فيكون في ذلك كفران نعمة الله (تعالى)، وتعريض نفسه للحرمان بالتَّعيير ورؤية استحقاق التّفضل لله (تعالى) عليه[2]، فإنّما قبح[3] لهذه المعاني، وقد عُدم ذلك في حقّ الغائب، فإنّ كماله بذاته لا بغيرٍ يستحق عليه الشّكر، وتعالى عن أن يكون [27/ب] له شكل ومِثل، فلهذا افترقا.

وجواب مشايخنا (رحمهم الله) عن هذا: أنّ الشّتم كما هو قبيح في الشّاهد، فهو قبيح في الغائب[4]؛ لأنَّ قبحه في الشّاهد من حيث إنّه فعل لا عاقبة له حميدةً؛ لأنَّ غرض الشّاتم بالشّتم إمّا إلحاق الأذى بالمشتوم، أو الاستخفاف به، ويذكره[5] بلا غرض. أمّا إذا كان له غرض وعاقبة محمودة، لا يكون شتمًا، وإن وُجد منه[6] وصْفُه بعيبٍ يسوؤه[7]، ويغيظه ذكره،

---

1 أي: بين الشاهد والغائب.

2 أي: على العبد.

3 أي: الشتم.

4 سبق كلام المصنف عن دلالة الشاهد على الغائب في بداية سورة الفاتحة. والماتريديةُ عمومًا وعلى رأسهم الإمام أبو منصور يقولون بقياس الغائب على الشاهد، لكن من وجوه دون وجوه، وقد استخدمه الماتريدي كثيرًا في كتابي التوحيد والتأويلات.

5 في (ع): «أو يذكره»، والمراد هو الشتم.

6 أي: من الشاتم.

7 أي: المشتوم.

والوصف به، بأن قال الشهودُ عند القاضي: «إنّ هذا زانٍ»، أو «سارقٌ»، لقصد إقامة الحدّ عليه، تحقيقًا لزجر الجُناة عن الجنايات، وصيانة الفروج والأموال عن التّعرض، أو يقول واحد ممن يُخاف منه، ويُقبل قوله للفاسق: «يا فاسق، اترك الفسق والفجور»، تشديدًا عليه لرجاء الامتناع عنه[1]، خوفًا منه، ونحو ذلك. ولهذا قال النّبي (صلى الله عليه وسلم): « اذْكُرُوا الْفَاجِرَ بِمَا فِيهِ، كَيْ[2] يَحْذَرَهُ النَّاسُ»[3].

فإذا كان الشّتم اسمًا لهذا[4]، لا يجوز إطلاقه على الله (تعالى)؛ لأنَّه لا يتحقّق من الله (تعالى) فعلٌ إلَّا وله عاقبة حميدة، إذْ هو حكيم، لا يخلو فعله عن الحِكَمِ البليغة، وقف عليها البشر أم لا. لكن إذا أضيف إليه ما يكون شتمًا في الشّاهد، يخرج من أن يكون شتمًا، لتعلق العاقبة الحميدة به، عرفنا وجه تلك العاقبة أم لا. وإذا ثبت هذا فنقول: إنّ وصف الغير بالسّفه في الشّاهد شتم إذا خلا عن العاقبة الحميدة، فالله (تعالى) إذا وصف الكفّار أو المنافقين بالسّفه، لا يكون وصفه لهم بذلك شتمًا، لعلمنا أنّه لا يخلو عن العاقبة الحميدة. ثم وجه ذلك ظاهرٌ، فإنّ فيه إخبارًا أنّ ما اختاروا من الدّين، سفهٌ وفسادٌ على الحقيقة، فيكون فيه زجرٌ لهم ولغيرهم عن الإقدام عليه، فإنّ إظهار القبيح في الشيء بطريق الحقيقة، بإقامة الدّلالة عليه، سببٌ للنّفرة عنه، وقد أقام الله (تعالى) الدّلائل الظّاهرة على قبح الكفر وحسن الإسلام، فكان

---

1 أي: عن القبيح.

2 ليست في (ع)، واستُدرِكت في هامش الأصل.

3 رواه الطبراني، والبيهقي، وضعفه السخاوي وغيره. الطبراني، *المعجم الكبير*، 418/19؛ البيهقي، *شعب الإيمان*، 164/12؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة*، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 562.

4 أي: لما لا عاقبة حميدة له.

في هذا الوصف تأكيد في الزّجر، وهو كما قال (تعالى): ﴿فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1]، و﴿فِي شِقَاقٍ﴾ [البقرة، 137/2]، و﴿فِي تَبَابٍ﴾ [غافر، 37/40]، و﴿فِي غُرُورٍ﴾ [الملك، 20/67]، ونحوها.

وأجاب بعضهم عن هذا[2]، وقال: إنّ الشّتمَ ابتداءً قبحٌ في الشاهد، فأمّا جوابًا عن الشّتم[3] بطريق المُجازاة له لا يقبح[4]، وعلى هذا: المكر، والكيد، والاستهزاء، والخداع، جائزٌ بطريق الجزاء لا ابتداءً[5]، وقد وردت الأحاديث في هذا الباب[6]. وقوله (تعالى): ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ جواب من المؤمنين من حيث المعنى، لكنّ الله (تعالى) أجاب بنفسه عن المؤمنين، نيابة عنهم، تحقيقًا لإكرامهم، ولو وُجد هذا القولُ من المؤمنين لهم، لم يكن قبيحًا؛ لِما فيه من المجازاة لهم، فكذلك إذا وُجد من الله (تعالى) بطريق النّيابة عن أوليائه.

---

1 تكررت هذه الآية كثيرًا في القرآن، منها: [يس، 47/36].

2 أي: عن هذا الإشكال.

3 «عن الشتم» ليست في (ع).

4 ذكر الماتريديُّ هذا القولَ عن بعض المتكلمين في معرض الرد عليهم، ولم يسمهم. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 39/1.

5 ذكره الكثيرُ من المفسرين، وستأتي عند ذكر الاستهزاء في قوله (تعالى): ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة، 15/2]، وأمَّا تأويل وصفِهم بالسفه هنا على سبيل الجزاء، فلم نجد من قال به.

6 لم نجد في ذلك حديثًا صحيحًا. وقد روى الطحاوي وغيره عَن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه قال: «اللهُمَّ إنَّ فُلَانًا هَجَانِي، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنِّي لَسْتُ بِشَاعِرٍ فَأَهْجُوَهُ، فَالْعَنْهُ عَدَدَ مَا هَجَانِي، أَوْ مَكَانَ مَا هَجَانِي»، وفي مسند الروياني: «اللَّهُمَّ إنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ هَجَانِي...». قال ابن عساكر: «في إسناده مقال، وهذا قبل إسلامه، والإسلام يجب ما قبله». يُنظر: أبو بكر محمد بن هارون الروياني، *مسند الروياني*، تحقيق: أيمن علي أبو يماني (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1416)، 257/1؛ أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، *شرح مشكل الآثار*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 385/8، 441–443؛ علي بن الحسن ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، تحقيق: عمرو العمروي (دمشق: دار الفكر، 1995)، 118/46.

ولكنَّ هذا[1] فاسدٌ عندنا، لِما ذكرنا: أنَّ الشّتم سفهٌ، لِخُلوّهِ عن العاقبة الحميدة، والمجازاةُ بهذا الطريق[2] لا عاقبة له [28/أ] أيضًا، فكان سفهًا؛ ولهذا إنّ من قال لآخر: «يا زاني»، فقال: «لا، بل أنت»، وَعَجِزَا[3] عن إقامة البيّنة، فإنّه يجب عليهما حدُّ القذف[4]، وإن كان الثّاني يقصد به المجازاة، لما قلنا: إنّه لا يخرج عن كونه سفهًا بقصد المجازاة؛ لِما أنّه لا يتعلق به عاقبة حميدة، فكذلك هذا.

وقوله (تعالى): ﴿وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، قيل فيه بوجهين، أحدهما[5]: أنّهم لا يعلمون أنّهم هم السّفهاء حقيقةً؛ لقلّة تأمُّلهم في الدَّلائل القائمة على كون[6] الكفر سفهًا. وقيل[7]: لا يعلمون ما يَحُلُّ بهم من العذاب لأجل السَّفه في الآخرة.

[﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يعني: أصحابَ محمد (صلى الله عليه وسلم).

---

1 أي: الشتم بطريق المجازاة.

2 أي: بطريق الجواب.

3 في (ع): «وعجز».

4 يُنظر: السرخسي، *المبسوط*، 50/7؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 43/7؛ ابن نجيم، *البحر الرائق*، 40/5.

5 وهو قول مقاتل، وأبي الليث، والثعلبي، وغيرهم. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 91/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 96/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 110/3.

6 ليست في (ع).

7 وهو الوجه الثاني، ذكره الماتريدي ولم ينسبه. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 39/1.

﴿قَالُوا آمَنَّا﴾: يحتمل وجهين، أحدهما: المنافقون، أظهروا الإيمان بالقول مع إضمار الكفر ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾. ويحتمل سائرَ الكفرة[1]؛ لأنَّ كلّ كافر يقول: «آمنتُ بالله»؛ إذ كلٌّ يُقِرُّ بالله، قال الله (تعالى): ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف، 87/43]، لكن يأبون الإسلام؛ لأنَّ الإسلام[2] في الحقيقة: أن يجعل المرءِ نفسه لله (تعالى) سالمًا خالصًا، لا يعتقد له شريكًا في الرّبوبيّة كما زعمت الثّنوية[3]، ولا في العبادة كما زعم مشركو العرب[4]. الدليل عليه قولُه (تعالى): ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر، 29/39]، جعل مَثَل المؤمن والكافر مثل رجلين، أحدهما: يجعل نفسه سالمًا لواحد من السادة، فلا يبرح باب داره، ولا يشرك أحدًا في ولايته وخدمته. والآخر: يقرّ بسيادته، ويعتقده مستحقًا للخدمة، لكن كان يعتقد لغيره سيادةً واستحقاقًا للخدمة، ويطوفُ أبواب دورهم، فلا يكون بينهما مساواة عند السيد في الولاء والرضا، وإصابة الجزاء، وغير ذلك، فكذلك المؤمن مع الكافر، فالمؤمن مع تصديقه بإلهيته، يتبرّأ عن شركةِ غيره إيّاهُ في الرّبوبيّة، واستحقاق العبادة، ولا يشتغل بعبادة أحد غيرِه، والكافر مع تصديقه بربوبيَّته، يُشرك غيره في الربوبية،

---

1 وهو الوجه الثاني. والقول بأن الآية نزلت في المنافقين رواه الطبري عن ابن عباس، وهو قول جمهور المفسرين. وذكر مقاتل وبعض المفسرين، أنها نزلت في اليهود، أو في المنافقين من اليهود. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 91/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 296/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 111/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 206/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 93/1.

2 ليست في (ع). | والمُصنف يسير على منهج الماتريدي في عدم التفريق بين الإسلام والإيمان، كما سيأتي في الصفحة التالية.

3 سبق التعريف بهم عند تفسير قوله (تعالى): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، 2/1].

4 تقدم هذا القول للمُصنف عند تفسير قوله (تعالى): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، 5/1]، وقد ذكرنا أنَّ هذا وإن كان هو الأغلب في مشركي العرب، إلا أنه ليس على إطلاقه؛ إذ منهم من كان دهريًّا، ينكر الخالق. يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، 79/3.

والعبادة[1]، أو في العبادة لا غير[2]، فأنَّى يستويان! لكنهم صدَّقوا محمَّدًا(صلى الله عليه وسلم) بما أخبرَ من وجود الصانع، لا بجميع ما أخبر به، من الوحدانية، واستحقاق العبادة، وسائر صفات الكمال، وبما أمَرَ ونهى. والإيمان في الحقيقة هو تصديق محمد (صلى الله عليه وسلم) بجميع ما جاء عن الله، أو تصديقُ ما أخبر الله على لسان محمد (صلى الله عليه وسلم)، فلا يتحقّق الإيمان[3] بوجود التّصديق في البعض دون البعض.

وتبيّن –بما قلنا– أنّ الإيمان والإسلام واحد[4]؛ لأنَّ من صدّق النّبي (عليه الصلاة والسّلام) بجميع ما أخبر به عن الله (تعالى)، فقد وُجِدَ منه الإسلام؛ لأنَّه أخبر عن الله (تعالى) أنّه يجب على كلّ عاقل جَعْلُ نفسه سالمًا لله، وتنزيهُ الله (تعالى) عن الشريك، ربوبيةً وعبادةً. ومن أقرّ بجعل نفسه سالمًا خالصًا له، وأنّه هو المستحِقّ للعبادة لا غير، فقد أتى بالإيمان. ولئن كان الإسلام هو الانقياد لغةً، فحقيقته[5] هو الانقياد ظاهرًا وباطنًا، وذلك هو تفسير الإسلام، حيث[6] جَعَلَ [28/ب] النفس سالمًا[7] لله (تعالى)، وهو الإيمان المأمور به شرعًا، وهذا

---

1 مثل الثنوية.

2 مثل أغلب مشركي العرب.

3 في (ع): «الإيمان منهم».

4 ذهب الكثير من المتكلمين إلى أن الإسلام والإيمان في الاصطلاح الشرعي مترادفان، وهو مذهب الماتريدية، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة. وذهب بعضهم إلى تغايرهما، فقال بعضهم: إنَّ الإسلام أعم، وهو قول أبي بكر الباقلاني. وقال بعضهم: إنَّ الإيمان أعم، وهو قول أبي يعلى الفَرَّاء. يُنظر: أبو حنيفة، *الفقه الأكبر*، 57؛ الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 393–400؛ محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، *التمهيد*، تحقيق: رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، 347؛ عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 705؛ أبو يعلى، *المعتمد في أصول الدين*، 193؛ البزدوي، *أصول الدين*، 157؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1094–1102.

5 في (ع): «فحقيقة».

6 في (ع): «من حيث».

7 كذا في(أ) و (ع)، ولعل الصواب «سالمةً».

معنى قوله (تعالى) خبرًا عن الأعراب: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، 14/49] أي: اِنْقَدنا[1] خوفًا[2] [من][3] معرّة السّيف، فهو انقياد ظاهرًا لا حقيقة، فلا يكون إيمانًا حقيقةً، إنّما هو إيمان ظاهرًا، والله الموفق.

وقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾، يحتمل وجوهًا، فقيل[4]: إلى رؤسائهم وأوليائهم من الكفرة، سُمّوا شياطين لبعدهم عن الحقّ، يقال: «شَطَنَ»، أي: «بَعُدَ» في اللغة[5]، وكلّ من بعد عن الحقّ وأقدم على التّمرد والعتو يسمى شيطانًا، قال الله (تعالى): ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ [الأنعام، 112/6]، وإن كان أصلهم من الجنّ، سُمّوا لتمردهم وعتوّهم عن[6] الحقّ، وكذلك الكفّار اتّبعوا الشّيطان في أوامره ونواهيه، وهو سبب ضلالتهم، بما دعاهم إليه، ويوسوس في صدورهم، فسمّوا باسمه.

وقيل: إلى كهنتهم[7]؛ لأنَّ كهنتهم في بعد منهم، فسمّوا شياطين لأجل البعد، ولأنّ مع كلّ كاهن تابعٌ من الشّياطين، كان يسمع[8] بعض الوحي في بعض الأحايين، ويخبرهم به، كما قال

---

1 أي: أصبحنا منقادين.

2 ليست في (ع).

3 في (أ) و (ع): «عن»، والصواب ما أثبتناه.

4 رواه الطبري عن ابن عباس وابن مسعود، وذكره الثعلبي والبغوي والقرطبي وابن كثير وغيرهم من المفسرين. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 297/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 116/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 207/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 93/1.

5 يُنظر: ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، "ش ط ن"، 183/3.

6 في (ع): «وبعدهم عن».

7 وهذا على القول بأنها نزلت في اليهود. ذكره أبو الليث عن الكلبي، والبغوي، وابن الجوزي عن الضحاك والكلبي، وغيرهم من المفسرين. يُنظر: يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 34/1؛ أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*.

8 في (ع): «يستمع».

الله (تعالى): ﴿تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ [الشعراء، 222/26-223]، فسمّوا باسم من يلازمهم، وهذا مستعمل في عرف اللّسان، يقال: «بَسْمَلَ»، أي: ذبح[1]، لملازمة التّسمية الذّبحَ في الشّريعة. وقال قائلهم [شعرًا][2]:

«أُدْعَى بِأَسْمَاءَ نَبْزاً فِي قَبَائِلِهَا كَأَنَّ أَسْمَاءَ أَضْحَتْ بَعْضَ أَسْمَائِي»[3]

وقيل[4]: إلى أصنامهم، سمّيت الأصنام بهذا الاسم لوجهين: أحدهما: أنّ الشّيطان يدخل في الصّنم، ويتكلَّم، فترى الكفرةُ أنّ الصّنم هو الذي يتكلّم، فيفتنهم بذلك الصّوت، فسمِّيت باسم الملازم لهم. ولأنّ[5] الصّنم سبب وقوع الكفرة في الفتنةِ، والتّباعدِ عن الحقّ، فأطلق اسم الشّيطان -المشتقّ عن البعد-عليه[6] مجازًا، والله أعلم.

---

1 يُنظر: شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، *تخريج الفروع على الأصول*، تحقيق: محمد أديب صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398)، 362.

2 ليست في (ع)، وفي الأصل: «شعرٌ».

3 البيت من البسيط، لأبي محمد عبد الله بن أحمد الخازن، وهو من خواص الصاحب بن عباد (ت: 385هـ)، وخازن كتبه. والشاهد: أن الشاعر أصبحَ يُلَقَّبُ ويُنادى باسم حبيبته «أسماء»، لِما بينه وبينها من الملازمة والشهرة في محبتها، حتى صار هذا اللقب من بعض أسمائه. يُنظر: عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي، *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، تحقيق: مفيد محمد قمحية (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1983)، 229/3؛ الإستراباذي، *شرح شافية ابن الحاجب*، 298/4-299.

4 لم نجد من ذكره.

5 وهو الوجه الثاني.

6 أي: على الصنم.

وقوله (تعالى): ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾، قيل فيه وجهان، أحدهما[1]: إنَّا[2] معكم في النّصر والمعونة. والثاني[3]: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، أي: على دينكم، لا على دين أولئك. **وقوله** (تعالى): ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾، أي: بأصحاب محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)، بإظهار الموافقة لهم في العلانية، وإضمار الخلاف لهم في السّرّ.

[﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ اختلف فيه أهل التّأويل، قال بعضهم: المراد منه حقيقة الاستهزاء، وإضافةُ الاستهزاء إلى الله (تعالى) جائز بطريق الحقيقة، وهو قول الحسين النجار (رحمه الله)[4]، وذلك لأنَّ الاستهزاء إنّما لا يجوز بين الخلق؛ لأنَّ الخلق أمثال وأشكال، وسمات النّقص وآثار الحدث فيهم على السّواء. والاستهزاء: هو الاستخفاف ممّن له زيادة فضيلة في ذلك الباب الذي يَستَهزِئُ به على من هو دونه، وفي ذلك ترك الشّكر بكتمان

---

1 ذكره الماتريدي وأبو حيان. وذكره الطبري والثعلبي وغيرهم ملازمًا لموافقتهم لدينهم. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 296/1؛ الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 39/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 119/3؛ أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 114/1.

2 في (ع): «أي».

3 رواه الطبري عن ابن عباس، وذكره أبو الليث، والثعلبي، والقرطبي، وجمهور المفسرين. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 296/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 119/3؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 208/1.

4 سبقت ترجمته عند تفسير قوله (تعالى): ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة، 13/2]. وهذا القول موافق لرأي أهل الحديث عمومًا لرفضهم قياس الغائب على الشاهد، وقد سبق بيانه عند تفسير ﴿الْحَمْدُ﴾ في الفاتحة، وعند تفسير قوله (تعالى): ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة، 13/2]. وهو قول البيهقي وقوّام السنة الأصبهاني (ت: 535هـ)، وهو الظاهر من قول الطبري، وقد ساق فيه رواية عن ابن عباس في معنى استهزاء الله بهم أنه: «يسخر بهم للنقمة منهم». يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 303/1-304؛ البيهقي، *الأسماء والصفات*، 415/2؛ إسماعيل بن محمد الأصبهاني قوام السنة، *الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة*، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي (الرياض: دار الراية، 1999)، 181/1.

النّعمة، وترك الفزع إلى الله (تعالى) بالعصمة عن الجهل الذي ابتلي المستهزَأ به، وذلك سبب الحرمان، وأن يبتلى بمثله ممن هو أفضلُ منه في الدرجة، ونحو ذلك. وهذه المعاني لا تتحقق في الغائب، فوقع الفرق [29/أ] بين الشّاهد والغائب؛ لافتراقهما في المعنى، ونظير هذا ما ذكرنا في التكبر: أنه وصف مذموم في الشاهد دون الغائب؛ لافتراقهما في المعنى[1]، كذلك هذا. ولأنّ في الشّاهد قد يتضمّنُ[2] العملَ بالجهل؛ لأنَّه يستهزِئ به على زعم أنّه بخلافه، وأنّ المستهزَأ به كما وصفه على الحقيقة، وأنّه خير من المستهزَأ به[3]، وأفضلُ منه حقيقة، فيرجع الاستهزاء في الحقيقة إليه، وهو معنى قوله (تعالى): ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ [الحجرات، 11/49]، ويصير عاملًا بالجهل. وأهل الحديث يجوّزون أيضًا الاستهزاءَ في الغائب دون الشّاهد، بناءً على أصلهم أنّ الاستهزاء في الشّاهد منهيٌّ من الله (تعالى)، والله (تعالى) لم يكن تحت الأمر والنهي من أحد ليوصف فعله بالحظر والحرمة[4].

---

1 من انتفاء المماثلة في الغائب، ووجودها في الشاهد.

2 أي: الاستهزاءُ.

3 في (ع): «المستهزئ».

4 في (ع): «والإباحة».

وقال أهل السّنة والجماعة[1] بأنّ الله (تعالى) لا يوصف بالاستهزاء من حيث الحقيقة؛ لأنَّ الاستهزاء هو السّخرية بما لا يحقّ عند المستهزِئ، وإن كان يحقّ عند المستهزَأ به[2]، أو لا[3]، وذلك نوعان: بالقول والفعل.

فالاستهزاء بالقول: هو الوصف والخبر عن معنىً في المستهزَأ به، وذلك المعنى عند المستهزِئ ليس بموجود حقيقة فيه[4]. وإن[5] كان ذلك موجودًا في المستهزَأ به حقيقةً[6]، فهذا الإخبار وإن كان صدقًا حقيقةً، لكن لم يكن غرض المستهزِئ إثباتَ[7] ذلك الوصف فيه ليكون صدقًا، وإنّما الغرض هو الإراءَة للسّامع أنّه[8] مزوّر مُدّعٍ، وليس فيه هذا المعنى، بل هو[9] جاهل يُرِي أنّه فاضل، يجب أن يُضحَك عليه، ويُسخَر منه. وهذا كذب من حيث المعنى، كما أخبر الله (تعالى) عن المنافقين بقوله: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون، 1/63]، وهم شَهِدوا أنَّه رسول

---

1 وهو قول المعتزلة وجمهور المفسرين. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 56؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 119/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 170/2–172؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 103/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 97/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 34/1؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 309/2؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 207/1–209؛ النسفي، *مدارك التنزيل*، 53/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 94/1.

2 في (ع): «منه».| ولعل المقصود من ذلك: أن الاستهزاء هو السخرية بما لا يستقيم عند المستهزِئ، سواء كان المستهزأ به يستحق ذلك الوصف أو الفعل الكائن عنده، أو لا يستحق.

3 «أو لا»: ليست في (ع). أي: أو لا يحق.

4 أي: ليس بموجودٍ حقيقة في ذهن المستهزِئ أن المستهزأ به كذلك، فهو كذب بالنسبة للمستهزِئ.

5 أي: حتى وإن.

6 ليست في (ع).

7 في (ع): «هو إتيان».

8 أي: أنَّ المستهزأ به.

9 أي: المستهزَأ به.

الله، ولكن لما كان عندهم بخلافه، فيكون إخبارًا على خلاف ما هو عندهم، فوصَفَهم بالكذب بناءً على زَعمهم واعتقادهم، فهاهُنا كذلك. وفيه[1] استخفاف بالفضل والعلم، مع أنَّ ذلك وصفٌ ممدوحٌ، عُرِفَ مدحه بالله (تعالى)[2]، فكان الوصف منه إيَّاهُ بالذمّ مناقضةً[3] وإن كان عند المستهزَأ به أنّه حقيقة، ولم يكن كذلك، فكان الوصف بذلك[4] من المستهزِئ كذبًا. وفيه تقرير للمستهزَأ[5] به على الجهل. وعليه من حيث الحكمة، والرحمة، والشّفقة، أن يُرِيَهُ الصّوابَ، ويمنَعَه عن التّمسك بالجهل. وإن كان عند المستهزَأ به أن ليس فيه ما يصفه به، كان وصفه بذلك أمرًا لا عاقبة له حميدة، بل هو اشتغال باللّعب واللّهو، إذ غرضه هو طيبة نفسه، أو الاستخفاف به، فثبت أنّ الاستهزاء من حيث القول لا يخلو عن هذه القبائح.

وأما الاستهزاء بالفعل: هو أن يوجّه نعمةً إلى رجل، ثم يحرمه على قصد السّخرية دون التّحقيق، وهذا شبيه الغرور والخداع، وإن لم يكن ذلك حقيقة؛ لأنَّ الغرض من الغرور والخداع جلبُ النّفع لنفسه من جهة ذلك، أو إلحاقُ[6] الضّرر به، والغرض [29/ب] هاهنا هو اللّهو واللّعب، دون عاقبة حميدة، وذلك سفه، تعالى الله عن هذه الأوصاف، والله الموفّق.

---

1 أي: في الاستهزاء بالقول.

2 أي: بإخبار الله (تعالى).

3 أي: في وصف المستهزِئ للمستهزأ به مناقضة بين ما في ذهن المستهزِئ وبين قوله.

4 أي: وصفه بالفضل والعلم.

5 في (ع): «المستهزأ».

6 في (ع): «من الحاق».

ثمَّ اختلفوا[1] في وجه تأويل الآية، قيل[2]: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، أي: يُجازيهم جزاء الاستهزاء في الآخرة بالعذاب في النّار، إلّا أنّه سُمّي استهزاءً مجازًا؛ لأنَّه جزاء الاستهزاء، فسمّي باسم سببه. وهذا جارٍ شائعٌ في اللغة، قال الله (تعالى): ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى، 40/42]، والثّانية[3] لا تكون سيّئة، لكن لمّا كان جزاءَ السّيّئة، سُمّي باسمها مجازًا، وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة، 194/2]، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل، 126/16]، والعقاب: اسم لعذاب يتعقب الجناية، والله (تعالى) سَمَّى الفعل الأول عقابًا، باعتبار أنّه سبب لوجوب الجزاء، الذي يسمَّى عقابًا مجازًا، كذلك هذا. ونظير هذا قوله (تعالى): ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء، 142/4] أي: يجازيهم جزاء الخداع، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق، 15/86–16] ، أي: جزاء الكيد، وكذلك قوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران، 54/3]، ونحو ذلك.

وقيل: معناه: يستهزِئ المؤمنون بهم في الآخرة كما استهزأوا بهم في الدّنيا[4]، إلّا أنّه نسب الاستهزاء إلى نفسه، إكرامًا للمؤمنين، وإظهارًا لقدرهم، وذلك لأنَّ المؤمنين إنّما فعلوا ذلك

---

1 أي القائلين بأن الله لا يوصف بالاستهزاء حقيقة.

2 وهو قول جمهور المفسرين وأهل اللغة. يُنظر: ابن قتيبة، *غريب القرآن*، 41؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 90/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 119/3؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 103/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 97/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 207/1.

3 أي: السيئة الثانية في الآية.

4 نسبه أبو الليث والثعلبي والقرطبي لابن عباس، بدلالة قوله (تعالى): ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين، 34/83]. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 122/3–123؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 208/1.

بأمره وإذنه، فنَسَب ذلك إليه، وهذا لأنَّ الاستهزاء إن لم يكن بطريق [الابتداء][1] جائزًا في الشّاهد، فعلى طريق المُجازاة غير مذموم، وهذا كقوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء، 142/4]، فالخداع من المؤمنين، ونَسَبَ إلى نفسه تبجيلًا لهم، فهذا كذلك.

وأمّا كيفية الاستهزاء، فقد قال الكلبي[2] (رحمه الله): «هو أن يُفتح لهم باب من الجنّة، فيدنوا به[3] ليدخلوا، فيغلق عليهم الباب»[4]، إن ثبت هذا فإنّه من أخبار الآحاد[5]. وقيل[6]،: يرفع لأهل الجنّة نور يمضون به، فقصدوا أولئك أن يمضوا معهم بذلك النور، فحيل بينهم وبينه، فتحيّروا، فذلك قولهم: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ﴾ الآية، [الحديد، 13/57]. فإن قيل: الاستهزاء من فعل الجهال بنصّ الكتاب، قال الله (تعالى) في قصّة موسى (عليه السلام): ﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة، 67/2]. قيل: مرادُ موسى (عليه السلام) منه: بيانُ حقيقة الاستهزاء ابتداءً، دون ما هو في طريق الجزاء. وقيل: إنَّ الله (تعالى) يفعل بهم ما يُشبه الاستهزاء في الشاهد؛ لكيلا[7] يوصف فعله استهزاء، لِما مرَّ أنّ الاستهزاء ما لا عاقبة له، وأنّ الغرض منه هو اللهو،

---

1 في الأصل «الاهتداء»، والمُثبت من (ع).

2 سبقت ترجمته عند قوله (تعالى): ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة، 9/2].

3 في (ع): «منه».

4 رواه أبو الليث عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس (رضي الله عنهم)، وهي الرواية التي سبقت من استهزاء المؤمنين لهم في الآخرة. ونسب هذا القول لابن عباس أيضًا الثعلبيُّ والبغويُّ وابنُ الجوزي، وغيرهم. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 121/1–122؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 34/1.

5 وهو عند الحنفية لا يوجب العلم بل الظن، مالم يتعلق به عمل. وقد سبق ذكر المسألة في مقدمة المُصَنِّف.

6 وهو قول مقاتل. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 91/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 34/1.

7 «لكيلا»: في (ع): «لكن».

وذلك فعل الجهّال، وقومُ موسى (عليه السلام) لَمَّا كان عندهم أنّ الميت لا يَحيى بضرب اللحم عليه، فظنوا أنَّ ذلك منه استهزاءً بهم، ولكن لَمَّا كان عند موسى (عليه السلام) أنَّ ذلك حقٌّ، وأنّه يفعل ذلك بأمر الله (تعالى) بما فيه من العاقبة الحميدة، وهو تحقيق معجزته، فأخبر أنّه لا يفعل فعلَ الجهّال، وهو الذي ظنّوه.

ولمّا ثبت هذا، فنقول: إنّه تعلّق بهذا الفعل[1] عاقبة حميدة في الدّنيا والآخرة، أمّا في الدّنيا: يتحقق به[2] زيادة انزجار، لِما كان [30/أ] في هذا زيادة عقوبة؛ لأنَّهم متى علموا أنّه يُفعل بهم هذا الصنيع، وأنّهم يَغتَرُّون[3] بهذا، كما قال (تعالى): ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [الحديد، 13/57]، يُجعل ذلك حاملًا لهم على الانزجار عن الكفر، والإقدام على الإسلام. وكذلك في حقّ الآخرة، مع ما أعدّ لهم من العذاب الدّائم، عوقبوا بمثل هذا العذاب، وهو فتح باب الجنة لهم ظاهرًا، ثم الإغلاق دونهم، وإضاءة الطريق بنور المؤمنين، ثم[4] الحيلولةُ بينهم وبين ذلك النّور زيادةُ عقوبة عليهم، ومتى كان في هذا الفعل عاقبة حميدة، لم يكن استهزاءً. وفي الشّاهد: لو تعلّقَتْ بمثل هذا الفعل الذي يشبه الاستهزاء عاقبةٌ حميدةٌ، لم يكن استهزاءً، كما في صنيع موسى (عليه السلام). وكذلك من كان ناقصًا في نفسه، ويُري العوامَ أنّه في غاية الكمال، ليجلب منهم الأموالَ، ويُحّصِّلَ الأغراض الدّنيويّة، فمن[5] وصفه بما يحقّ عنده على قصد السّخرية[6]، والضّحكِ عليه، ليتألّم قلبه بسبب الغيظ، فينزجر عنه، كان حسنًا، ولم

---

1 وهو قوله (تعالى): ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾.
2 ليست في (ع).
3 كذا في الأصل. وفي (ع): «يعيّرون».
4 ليست في (ع).
5 في (ع): «فإن».
6 في (ع): «السخرية به».

يكن مذمومًا، وخرج ذلك الصّنيع من أن يكون استهزاءً؛ لتعلّق العاقبة الحميدة[1] به، فهذا كذلك، والله الموفّق.

إلّا أنّ الله (تعالى) أطلق لفظة الاستهزاء على هذا الفعل الذي يتحقّق منه، مع أنّه حكمة؛ لِشَبَهِهِ بالاستهزاء صورةً، أو لأنَّه جزاء الاستهزاء بطريق المجاز، على عادة العرب في إطلاق اسم الشّيء على ما يشبههُ، وعلى ما يلازمه وَسَبَبِهِ[2].

فإن قيل: لمّا جاز إطلاق اسم هذا الفعل على فعل الله (تعالى)، لماذا لا يجوز أن يشتقّ له منه الاسم، فيقال: «يا مستهزِئ، وماكر، وخادع»؟ كما أنّ اسم الإحسان والخلق والرّزق، لمّا جاز إطلاقه على فعله، جاز اشتقاق الاسم له منه، فيقال: «يا خالق، ورازق، ومحسن»، وما وجه الفرق بينهما؟ والجواب أنّ الأفعال التي تضاف إلى الله (تعالى) نوعان:

أحدهما: ما هو فعل له حقيقةً، يظهر أثره في المفعول، وهو من صفات الكمال ظاهرًا وباطنًا، مثل: الخلق، والرّزق، والإحسان، ونحو ذلك، فإنّه يشتقّ له الاسم منه، ويُدعى به، فيقال: «يا خالق، يا رازق، يا محسن»، وما يتراءى في الشّاهد أنّه من صفات الذّمّ –وإن كان فعله– فلا يوصف به، ولا يطلق عليه على الانفراد، نحو أن يقال: «يا ضارّ»، «يا مضلّ»، «يا مذلّ»، فأمَّا مقترنًا باسم آخر يرفع[3] وهْمَ الذّمّ، فإنّه يجوز الإطلاق، كقولنا: «يا نافع يا

---

1 ليست في (ع).

2 يُنظر في المجاز وأقسامه وأمثلته: عبد القاهر الجرجاني، *أسرار البلاغة*، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة– جدة: مطبعة المدني– دار المدني، د.ت)، 395–415؛ حسن حبنكة الميداني، *البلاغة العربية* (دمشق– بيروت: دار القلم– الدار الشامية، 1996)، 2/215–310.

3 في (ع): «يدفع».

ضارّ»، [و«يا هادي يا مضلّ»، و«يا معزّ يا مذلّ»][1]؛ لأنَّ الجمع بين الوصفين من باب[2] بيان الكمال في الشّاهد، يقال: «فلان نافع ضار»، وهذا لأنَّه إذا كان موصوفًا بهما[3]، فالكلّ يَفزعونَ إليه، طمعًا وخوفًا، كما قال الله (تعالى): ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة، 16/32].

والثّاني: ما هو فعل العباد حقيقة، لكن ينسب إليه بطريق التّسبيب من الأمر والتسليط، ونحو ذلك، نحو: الاستهزاء، والمكر، والخداع، والرّميّ، والسّقيّ[4]، ونحو ذلك، فإنّه لا يُدعَى به على الإطلاق، فيقالَ: «يا مستهزئ»، «يا ماكر»، ونحو ذلك؛ لأنَّ هذه الأوصاف ليست من صفات [30/ب] الكمال في الشّاهد، بل بعضها[5] من صفات الذّمّ، لكن تُنسب إليه مجازًا، إمّا من حيث إنّه جزاء، أو من حيث إنّه يشبه ما هو متعارف في الشّاهد، ومتى كان بحال يندفع وَهْم الذّمّ، بأن اقترن به دليل يعرف به أنّه مستعمل بطريق المجاز، جازَ الإطلاق، كما في قوله (تعالى): ﴿الله يستهزئ بهم﴾، وقوله: ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ [النساء، 142/4]، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران، 54/3]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال، 17/8]، نسب إلى الله؛ لأنَّ الفعل ظاهرٌ، أو هو الرّمي كان[6] من النّبي (عليه الصلاة والسّلام)، لكن فعلَ ذلك بأمره، ولأنّ المقصود من الرمي، وهو وصول كفٍّ من

---

1 ما بين معقوفتين في الأصل: «يا هادي ويا مضلّ، ويا معزّ ويا مذلّ». والمثبت من (ع).

2 ليست في (ع).

3 ليست في (ع).

4 إشارة إلى قوله (تعالى): ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان، 21/76].

5 «بل بعضها»: في (ع): «لكن نقضها».

6 «الرّمي كان»: في (ع): «رمي».

التّراب في أعين الكفرة المحاربين جميعًا[1]، وذلك[2] لا يكون إلّا من صنع الله (تعالى)، وهو صنع مناقض للعادة، ومثل هذا لا ينسب إلى البشر، وإن كان الفعل المتوّلد[3]، الذي هو صنع الله (تعالى) في الجملة[4]، ممّا ينسب إليهم. وكقوله (تعالى): ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان، 21/76]. ثم لا يقال: «يا مستهزئ»، و«يا رامي، و«يا ساقي» من غير اقتران دليل به؛ لأنَّ ذلك يوجب وهْم تحقيق هذا الوصف لله (تعالى)، وأنّه جلّ مِن أن يوصف بمثله، حتى إذا قام به[5] دليل، يستوي فيه إطلاق الاسم والفعل، ألا ترى إلى قوله (تعالى): ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء، 142/4]، سمّى نفسه خادعًا، وكذلك قال: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران، 54/3]، أطلق اسم الماكر[6]؛ لِما أنّه ذكر عقيب فعل الكفّار، فيفهم به أنّه أريد به الجزاء، أي: هو المجازي بخداعهم ومكرهم، والله الموفّق.

وقوله (تعالى): ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، قيل: الآية نزلت في قوم من المنافقين، عَلِمَ الله أنّهم لا يؤمنون، كما في قوله (تعالى): ﴿أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة، 6/2]، نزل في قوم معينين من اليهود، عَلِمَ الله منهم أنَّهم لا يؤمنون. وقيل: في جميع الكفرة[7]،

---

1 وذلك يوم بدر؛ حيث أخذ النبي (صلى الله عليه وسلم) قبضة من تراب، وقيل: من حصى، فرمى بها في وجوه المشركين، فدخلت في أعينهم كلهم، فانهزموا. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 13/442-445.

2 ليست في (ع).

3 وهو الفعل الحاصل عن فعل آخر، كحركة المفتاح في حركة اليد. يُنظر: الجرجاني، *التعريفات*، 68.

4 وهذا عند الماتريدية، خلافًا للمعتزلة؛ إذ الفعل المتولد الصادر عن الإنسان عن قصد وإرادة منه، كالفعل المباشر عندهم، ينسب إلى الإنسان لكونه مسؤولًا عنه، لا إلى الله (تعالى)، وإن اختلفوا في مفهومه وشروطه. يُنظر: عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، 1/399؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 938.

5 أي: بوصف الفعل.

6 في (ع): «المكر».

7 سبق ذكر هذه الأقوال عند قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الّذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ [البقرة، 6/2]، وقوله (تعالى): ﴿وَإِذَا لَقُوا الّذينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ [البقرة، 14/2]، فليُنظَر ثمة.

ومعناه: ويمدّهم في طغيانهم، ما داموا مختارين للكفر، مؤثرين له، بما زُيّن لهم وحُبّب إليهم، وكُرّه إليهم ضدَّه، وهو الإيمان، فأمّا متى كُرّه إليهم الكفر والفسق، وحُبّب إليهم الإيمان، وزُيّن في قلوبهم، يتركون الكفر عن اختيار إلى ضدّه من الإيمان.

ثمّ معنى قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، يحتمل وجوهًا ثلاثة[1]، أحدها: هو خلق فعل الطّغيان؛ لأنَّ المدّ متى أضيف إلى الأعيان[2]، يراد به الطّول والعرض، للعين والجسم، وإن أُضيف إلى الفعل، يراد به الامتدادُ، وهو تجدّد الفعل بتجدّد الزّمان، وهذا معنى قول الفقهاء: إنّ للفعل الممتدّ حكم الابتداء[3]، نحو: السّكون، والرّكوب، ونحوهما. والثّاني: يمدّهم أي: يخذلهم، والخذلان: تركهم وما اختاروا من الكفر والطّغيان، بما أعطاهم قدرة الكفر، وزيّن

---

1 حاصل أقوال المفسرين في قوله (تعالى): ﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾ يرجع إلى معنيين، الأول: الزيادة، رواه الطبري عن مجاهد، وهو قول الزمخشري. والثاني: الترك والإمهال والإطالة في العمر، رواه الطبري عن ابن عباس وابن مسعود، وهو قول جمهور المفسرين، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة. قال الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب ... أن يكون بمعنى يزيدهم، على وجه الإملاء والترك لهم في عُتوّهم وتمردهم». وقال ابن عطية: «فتحتمل اللفظة أن تكون من المد الذي هو المطل والتطويل ... ويحتمل أن تكون من معنى الزيادة في نفس الطغيان». يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 306/1–307؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 91/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 97/1؛ عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 57؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 126/3؛ الماوردي، *النكت والعيون*، 78/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 172/2–174؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 89/1–90؛ الزمخشري، *الكشاف*، 67/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 97/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 35/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 209/1.

2 أي: الجواهر والأجسام.

3 الفعل الممتد هو الذي يقع ويستمر وقوعه في أوقاتٍ متتاليةٍ امتداداً اعتباريّاً، كالحكم على نيّة المتوضّئ بالامتداد والتجدد في جميع أركان الوضوء، إذا نوى في أوله ثم ذهل عنها بعد ذلك، وكذا في الصيام. لذلك يقول الفقهاء أيضًا: «الِاسْتِدَامَةُ عَلَى الْمُمْتَدِّ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْشَاءِ»، أو «لِلدَّوَامِ حُكْمَ الِابْتِدَاءِ». وأما الفعل غير الممتد فهو ما يقع مرة واحدة ولا يستمر كالطلاق. يُنظر: البخاري، *كشف الأسرار*، 284/1؛ البابرتي، *العناية شرح الهداية*، 36/4، 104/5.

لهم الكفر، وحبّبه إليهم. وقيل[1]: أي: لم يهدهم، ولم يوفّقهم، أي: لم يخلق فيهم الاهتداء، ولم يعطهم قدرة الإيمان، أو لم يعطهم ما هو داع لهم إلى الإيمان، ولم يزيّن ذلك في قلوبهم.

وهذه الآية [31/أ] حجّتنا على المعتزلة من وجوه، أحدها: أنّ مدَّ الكفّار على الطّغيان، ومنعَهم عن الإيمان، ليس من باب الصّلاح والأصلح[2]. والثّاني: أنّه أضاف إلى نفسه خلق فعل الكفر والطّغيان[3]، وهم أنكروا أن يكون الكفر مخلوقَ الله (تعالى)[4]. والثّالث: أنّ من قولهم: إنّ القدرة التّامة هي التي تظهر في الضّدّين بطريق البدل[5]، فإذا كان ظاهر الآية يقتضي أنّ الله (تعالى) قادر على استبقائهم على الطّغيان والكفر عن اختيار، كان قادرًا على تحصيل ضدّه، وهو: منعهم عن الطّغيان، بخلق الإيمان[6].

فإن قيل: أليس أنَّ كليّة الأجسام والأفعال تضاف إلى الله (تعالى)، وإن كان يدخل تحتها القبيح والشّرّ، فيقال: «خالق العالم»، ويقال: «خالق أفعال العباد»، وخاصّيّة الأجسام إنّما

---

1 وهو الوجه الثالث. وهذه الوجوه ذكرها الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 41/1. وهي –على التحقيق– قريبة من بعضها.

2 وهذا قد يلزم الزمخشري –من المعتزلة–؛ لأنَّه فسر الآية بالزيادة، ولا يلزم القاضي عبد الجبار، بل هو يصرح أن مدَّ الله لهم في العمر هو نعمة منه عليهم لعلهم يتوبوا. يُنظر: عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 57. وفي نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة يُنظر: عثمان، *نظرية التكليف*، 400–407.

3 وهذا على قول المصنف والماتريدي أن معنى ﴿يَمُدُّهُمْ﴾: يخلق فيهم فعل الطغيان.

4 باعتباره من القبائح عندهم، وقد سبق ذكر اختلاف المتكلمين في المسألة.

5 الضدان هما الفعل والترك، والقول بقدرة العبد على الفعل والترك هو قول الماتريدية والمعتزلة خلافًا للأشاعرة، وقد سبق ذكر الخلاف في المسألة عند تفسير قوله (تعالى): ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1].

6 هذا فرع عن نظرية المعتزلة في العدل الإلهي، إذ خلقُ الإيمان في الكافر قبيح وظلم عندهم، فقال بعض المعتزلة ومنهم النظام والجاحظ بعدم تعلق قدرة الله بالقبائح وما يلزم عنها من الظلم والجور، وقال أكثر المعتزلة ومنهم أبو الهذيل والقاضي عبد الجبار بقدرة الله على الظلم لكنه لا يفعل ذلك لحكمته. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 313–315.

يجوز إضافتها إلى الله (تعالى) إذا كانت موصوفة بالحُسن دون القبح، فيقال: «بيت الله»، و«ناقة الله»، و«خالق البشر»، ولا يقال: «خالق القردة والخنازير»، فكذلك في خاصيّة الأفعال يجب أن يضاف إليه ما يوصف بالحسن، دون ما يوصف بالقبح، فيقال: «يهديهم ويوفقهم»، ولا يقال: «يخذلهم ويضلّهم»، وقد قال الله (تعالى): ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾، وقال: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾[1]، وقوله: ﴿أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف، 5/61]؟

قيل: المعنى بجمع الكلّ، وهو أنّ في إضافة كليّة الأشياء إلى الله (تعالى) وصفَه بالكمال، ونفي الشّركة عنه في التّخليق والرّبوبيّة والمالكيّة، أي: لا خالق غيره، ولا مالك سِواه، حتّى تخرجَ القبائح والشّرور عن تخليقه وملكه، وفي إضافة[2] خاصّيّة الأشياء لا يُراد بيان صفة الكمال لله (تعالى)، وإنّما يراد بيان احترام ذلك المضاف، كما في قولهم: «بيت الله»، و«ناقة [الله][3]»؛ إذ ليس في ملك واحد من الأجسام عظمةُ وكمالُ المالكية[4]. وكذلك في إضافة خاصّيّة الأفعال الموصوفة بالحسن، يراد بها بيان مدح ذلك الشّيء، كقولهم: «الإسلام دين الله»، فكذلك في إضافة خاصّيّة الأفعال التي توصف بالقبح، من المدّ في الطّغيان، والإضلال، والإزاغة، بيانُ كمال ربوبيّته، وكمال قدرته، وبيانُ استغنائه عن الخلق، ليظهر للخلق أنّه قادر بذاته، وغنيٌّ بذاته، لا بغيره؛ لأنَّ في الشّاهد تَعَزُّزَ الملوكِ وعظمَتهم بالأَتْباع، فكلّ من كان أكثر تَبَعًا وشيعةً، كان أعزَّ وأقوى عندهم، فربَّما يقع في بعض الأوهام أنَّ تَعزُّزَهُ (تعالى)، وقدرتَه، نظيرُ تَعَزُّز العباد، وقدرتهم، فأزال هذا الوهمَ بإضافة خلق الكفر والعصيان إلى نفسه،

---

1 ووردت في ثلاثة مواضع في القرآن: [الرعد، 27/13؛ النحل، 93/16؛ فاطر، 8/35].

2 في (ع): «إضافته».

3 ليست في الأصل، والمثبت من (ع).

4 أي: ليس في الوصف بملك واحد من الأعيان عظمة المالك.

أنّه لا مضرّة له في الكفر والعصيان، ولا منفعة له في الطّاعة والإيمان، وأنّه عزيز بذاته، لا بغيره من الأتباع؛ إذ لو كان، لما خَلَقَ كافرًا في الدّنيا، فدلّ على التّفرقة بين الأمرين[1]، والله الموفق.

ثُمَّ أهلُ اللغة قالوا: إنّ المدَّ يستعمل في الشرور والمعاصي، والإمداد [31/ب] يستعمل في الخيرات والطاعات[2]، قال الله (تعالى): ﴿وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ [نوح، 12/71].

وقوله: ﴿يَعْمَهُونَ﴾، أي: يتحيرون، فالعَمه هو الحِيرة، قال قائلهم [شعرًا][3]:

«وَمَهْمَهٍ أطْرَافُهُ في مَهْمِهِ أعْمَى الهُدَى بالجاهِلِينَ العُمَّهِ»[4].

[﴿أُولَئِكَ الّذينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿أُولَئِكَ الّذينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾، قيل[5]: أي اختاروا الضّلالة على المدعو إليه، وهو الهدى، من غير أن كانوا على الهدى وتركوه بالضّلالة، إذ الآية نزلت

---

1 أي: إضافة فعل الحسن، وإضافة فعل القبح.

2 ذكره الطبري عن يونس الجَرْمِيّ، وهو قول الراغب. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 307/1؛ الأزهري، *تهذيب اللغة*، "م د د"، 60/14؛ أبو هلال العسكري، *معجم الفروق اللغوية*، 71؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 127/3؛ الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، "م د د"، 763؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "م د د"، 398/3.

3 في الأصل: «شعرٌ»، وهي ليست في (ع).

4 البيت لرُؤْبَة بن العَجَّاج (ت: 145هـ)، من الرجز. المَهْمَه: الفلاةُ أو الأرضُ المستوية البعيدة التي ليس فيه ماء ولا أنيس ولا علامات. والعُمَّهِ: جمع عَمِه وعامِه، وهو الَّذِي يتردّد متحيّراً لَا يَهْتَدِي لطريقه ومذهبِه. ينظر: ديوان رؤبة بن العجّاج، تحقيق: وليم بن الورد البروسي (الكويت: دار ابن قتيبة، د.ت)، 166؛ أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 32/1؛ ابن الأنباري، *الزاهر*، 37/2؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "م هـ هـ"، 542/5؛ المرجع نفسه،"ع م هـ"، 519/13.

5 القول بأن الضلالة والهدى في الآية على حقيقتهما رواه الطبري وابن كثير عن ابن عباس وابن مسعود. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 312/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 96/1.

في الكفّار[1] أو المنافقين[2]، وهم كانوا على الكفر دون الهدى، لكن لَمَّا أقام الله (تعالى) في حقّهم دلائلَ الهدى من حيث العقل والسّمع، ولم يستدلوا بها مع الإمكان، فصاروا مضيعين لها، فجُعل[3] كأنّ الهدى قائم في حقّهم، فتركوه بالضّلالة، واختاروا الضلال عليه، فصاروا مشترين للضّلالة[4] بالهدى، وهذا كقوله (تعالى): ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة، 257/2]، ولم يكن الكفَّارُ في النور، فيُخرجَهم إلى ظلمات الكفر، ولا المؤمنون الذين لم يوجد منهم الكفر في الظلمات فيُخرجَهم إلى النور، ولكن لما كانت دلائل الإيمان قائمة في حق الكفار، وقد آثروا الكفر على الإيمان، فجُعل كأنهم في النور، من حيث إنَّهم لو تأمَّلوا في الدلائل لوصلوا إليه، وانتفعوا به، على ما هو الأصل في صلاحية الدليل، لكن لمّا قصَّروا في العمل بالدليل، جعل كأنّه أخرجهم من النور إلى الظلمات. وكذلك في حق المؤمنين: قيام الطبع، ووجود الدواعي، من الهوى والشهوة ونحوها[5]، حامل له على الكفر والطغيان، لولا فضل الله عليهم[6] ورحمته، في أن يوفقهم على الهدى، وتركِ اختيار الكفر، لوقعوا فيه، فجُعلَ كأنّهم في الظلمات، فأخرجهم منها إلى النور، فهذا كذلك.

---

1 ذكره ابن الجوزي عن ابن عباس وابنِ مسعود. يُنظر: ابن الجوزي، *زاد المسير*، 35/1.

2 ذكره ابن الجوزي عن مجاهد. يُنظر: ابن الجوزي، *زاد المسير*، 35/1.

3 في (ع): «فحصل».

4 في (ع): «الضلالة».

5 في (ع): «ونحوهما».

6 ليست في (ع).

وقيل: الضلالة في اللغة هي الهلاك[1]، أي: اختاروا ما به يهلِكون أنفسهم على ما به نجاتهم، أي: اختاروا الكفر، الذي هو سببُ الهلاك، على الإيمان[2]، الذي هو سبب النجاة؛ لأنَّ أحدًا لا يختار نفسَ الهلاك على النجاة، ولا يقصد شِرَى[3] الهلاك بالنجاة. وهذا كقوله ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة، 175]، أي: ما أصبر الكفارَ على عمل يستوجبون به النار، وهو الكفر، لا أن يراد به حقيقة الصبر على النار؛ إذ لا أحدَ يقدرُ أن يصبر على النار، وكقوله ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة، 102/2]، أي: بئس ما اختاروا ما هو سبب هلاك أنفسهم، على ما هو سبب نجاتهم، إطلاقًا لاسم الشيء على سببه مجازًا، كذلك هذا.

---

1 ومنه قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر، 47/54]، قال الجوهري: «﴿فِي ضَلَالٍ﴾ أي في هلاك». الجوهري، *الصحاح*، "ض ل ل"، 1749/5.

2 القول إن الضلالة هي الكفر والهدى هو الإيمان في الآية رواه الطبري وابن كثير عن ابن عباس، وذكره أبو الليث والثعلبي والماوردي والبغوي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 312/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 96/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 98/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 128/3؛ الماوردي، *النكت والعيون*، 79/1؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 90/1.

3 في (ع): «شراء».| الشِّرَاءُ: يُمَدُّ وَيُقْصَرُ، وَقَدْ شَرَى الشَّيْءَ، يَشْرِيهِ، شِرًى، وَشِرَاءً. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ش ر ي"، 427/14.

والآية حجّة لنا على الشافعي (رحمه الله) في جواز البيع بطريق التّعاطي[1]، فإنّهم[2] كانوا لا يتلفّظون بلفظ الشّراء والبيع، ولكن يتركون الهدى بالضّلالة عن اختيار، وسمَّى[3] ذلك شِرًى[4]، فصارت الآية حجّة لنا[5] على أنّ من أخذ شيئًا من غيره، وترك عليه بدله وعوضه بإجازته ورضاهُ [32/أ] فقد اشتراه، وإن لم يتكلّم به. وكذلك قوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة، 102/2]، حجة أيضًا؛ فانهم اختاروا ما به هلاك أنفسهم، على ما به نجاتهم، من غير أن تلفظوا بلفظ الشراء[6]. وكذلك قوله (تعالى): ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة، 111/9]، وذلك هو بذل[7] الأنفس والأموال، بمقابلة ما وعد لهم من الجنة، وسماه شراءً، فدلَّ ذلك على صحة مذهبنا[8].

---

1 البيع بالتعاطي، أو المعاطاة: هو البيع الذي ليس فيه لفظ إيجاب أو قبول، وإنما يتم بالإعطاء والمناولة والقبض بعد معرفة الثمن. وقد اختلف الفقهاء في جوازه: فمنعه الشافعية واشترطوا الصيغة مطلقًا. وأجازه الحنفية والمالكية والحنابلة والنووي من الشافعية، فيحلُّ سكوت أحد الطرفين محلَّ الرضا. وهناك قول ثالث بجوازه في الأمور اليسيرة دون غيرها، وهو قول القدوري من الحنفية، وقول عند الشافعية، وبعض الحنابلة. يُنظر: السرخسي، *المبسوط*، 61/19؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 134/5؛ ابن قدامة، *المغني*، 481/3؛ النووي، *المجموع*، 162/9–167؛ أبو عبد الله محمد بن محمد الرعيني الحطاب، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (بيروت: دار الفكر، 1992)، 228/4–229.

2 أي: الكفار.

3 أي: الله (تعالى).

4 في (ع): «شراء».

5 ليست في (ع).

6 في (ع): «الشِّرى».

7 في (ع): «ترك».

8 أي: في جواز البيع بالتعاطي.

وقيل[1]: إنّ الآية كانت في اليهود الذين كانوا آمنوا بمحمّد (صلّى الله عليه وسلّم) قبل بعثه، بما وجدوا في كتبهم من البشارات به، والآيات على رسالته، فلما بُعِث كفروا به، كما قال الله (تعالى): ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الّذينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، 899/2]. وإنما كان لأنَّهم كانوا يظنون أنَّه من أولاد إسحاق[2]، فلمَّا أن[3] ظهر أنه من أولاد إسماعيل (صلوات الله عليهم) كفروا به، أو خوفًا عن زوال ما حصل لهم من الجاه والمأكُلَة[4] بسبب الرئاسة على العوام، وبعد الإسلام يصيرون كواحد من القوم، اتِّباعًا لأصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم)، والله أعلم. وعلى هذا الوجه صاروا مستبدلين، تاركين حقيقة الهدى بالضلالة، وفاسخين لعقد الإيمان بالكفر، والآية على هذا التأويل حجَّة أنَّ الإقالة والفسخ عقد جديد؛ حيث سماه شراءً[5].

وقوله (تعالى): ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، أي ما ربحوا في تجارتهم؛ لأنَّ التّجارة لا تَربح، وإنما يُربح بها، فكانت التجارة سببَ الربح للتاجر، والرّابح هو التّاجر،

---

1 وهو قول مقاتل، وعزاه ابن الجوزي إلى قتادة والسدي أيضًا. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 91/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 35/1.

2 إذ اليهود من أولاد إسحاق (عليه السلام).

3 ليست في (ع).

4 في ع «المملكة». | والمَأْكُلَة (بضم الكاف): مَا جُعل للإنسان لَا يحاسَب عَلَيْهِ. والمَأْكَلَة والمَأْكُلَة (بِفَتْحِ الْكَافِ وَضَمِّهَا): يُطلق على مَا أُكِل، وَيُوصَفُ بِهِ، فَيُقَالُ: شَاةٌ مَأْكَلَة ومَأْكُلَة. ويُطلق على الْمَوْضِعُ الَّذِي مِنْهُ تَأْكُل. ولعلَّ المصنف هنا يقصد ما هو سبب الرزق والأكل. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "أ ك ل"، 20/11.

5 فيشترط فيها ما يشترط في عقد الشراء. والإقالة: رفع عقد البيع برضا المتعاقدين، بعد أن يتم إبرامه بشكل صحيح ولازم، كأن يندم أحدهما فيرغب بالرجوع عنه. وهي فسخٌ للعقد الأول عند جمهور الفقهاء. وعقد جديد عند المالكية وأبو يوسف من الحنفية وهو أحد قولي الشافعي. وقول المصنف: «الإقالة والفسخ عقد جديد» فيه نظر؛ إذ الفسخ قد يكون بالإقالة أو بغيرها، فهو أعم، والله أعلم. يُنظر: الشافعي، *الأم*، 77/3؛ السمرقندي، *تحفة الفقهاء*، 111/2؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 306/5؛ ابن قدامة، *المغني*، 92/4؛ النووي، *المجموع*، 269/9؛ الحطاب، *مواهب الجليل*، 485/4؛ الشربيني، *مغني المحتاج*، 455./2.

لكن أضيف فعل الرّبح إلى التّجارة؛ لكونه سببًا للرّبح. وهذا كقوله (تعالى): ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾[1] والنّهار لا يبصِر، ولكن يبصَر به؛ لما أنّ ضياءه سبب البصر بالعين؛ لأنَّ العين لا تُبصر إلّا بواسطة ضياء النهار، أو ضياء النار، في العادة، وهو من باب اللغة[2]، يقال: سرٌ كاتمٌ، وليلٌ نائمٌ، ونحو ذلك.

ثم قوله: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ معناه: خسرت تجارتهم. دليل ذلك قوله: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، أي: عالِمين بالتّجارة. والتّجارةُ الصادرة عن الجهل، تكون خاسرةً على الأغلب الأعمّ. وقال (تعالى): ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة، 90/2]، والخاسرُ يوصف بهذا، دون العدل[3].

فإن قيل: نفي أحد الضدين[4]، إنّما يكون إثباتًا للضدّ الآخر، إذا كان المحلّ قابلًا لهما جميعًا، وأن لا يكون بين الضدّين واسطة، من ضدٍّ آخر، أو غيره، نحو أن يقال: «زيدٌ ليس بعالم»، «زيد ليس بساكن»، يكون إثباتًا للجهل، والحركةِ فيه؛ لقبول المحلّ كلا الضدين، وانعدام الواسطة بين الجهل والعلم، وبين الحركة والسّكون في حالة البقاء، فأمَّا إذا لم يكن المحلُّ قابلًا لهما، أو كان بينهما واسطة، فإنَّ نفيَ أحد الضدين، لا يكون إثباتًا للآخَرِ، نحو أن يقال للجدار: «ليس بعالم»، لا يكون [إثباتًا للجهل][5]؛ لعدم قبوله للعلم والجهل جميعًا،

---

1 ووردت في ثلاثة مواضع في القرآن: [يونس، 67/10؛ النمل، 86/27؛ غافر، 61/40].

2 أي: الإسنادُ بالسبب من باب اللغة. وفي (ع): «وهو باب من اللغة».

3 البيع العدل: ألَّا يكون رابحًا ولا خاسرًا. يُنظر: السرخسي، *المبسوط*، 85/13؛ شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي، *حاشية الشلبي على كنز الدقائق* (بولاق– القاهرة: المطبعة الأميرية، 1313)، 271/4.

4 الضدين هُنا هما الربح والخسارة.

5 في (أ) و(ع): «إثبات الجهل»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وكذلك [32/ب] لو قيل: «هذا الثوب ليس بأبيض»، لا يكون إثباتًا للسّواد؛ لأنَّ بينهما [أضدادًا][1] كثيرة من الحُمرة، والصّفرة، والخضرة، ونحوها. إذا ثبت هذا، فنقول: إنّ بين الرّبح والخسران واسطة، وهي العدل، يقال: «بيع رابح»، و«بيع خاسر»، و«بيع عدْلٌ» ليس برابح ولا خاسر. وإن كان البيع يحتمل الأوصاف[2] على طريق الانفراد، فنفيُ وصف الربح عنه، لا يوجب إثبات وصف الخسران، بل يقتضي إثبات أحدهما، غير عين[3]، إما الخسرانُ، أو العدلُ، فلماذا عيَّنتم الخُسران؟

قيل: هذا الأصل مسلَّم، إنّ نفي أحد الضّدّين، إنّما يوجب إثبات الضد الآخر إذا لم يكن بين الضّدّين واسطة، لكن بشريطة أن يكون المحلّ قابلًا للكلّ. كما في التّجارة في الأموال، أنَّ المال لمَّا كان يقبل التجارة عدلًا ورابحًا وخاسرًا، لا جَرَمَ لا يكونُ نفيُ أحدِها إثباتَ ضدٍ منها بعينه. أمَّا[4] إذا كان المحلُّ لا يقبل إلَّا اثنينِ منها، فنفيُ أحدهما يكون إثباتًا للآخر. وهاهنا المحلُّ لا يقبل إلّا الوصفين، وهو الرّبح والخسران، أعني: الدِّين؛ فإنّه لا يكون إلّا رابحًا وهو الحقّ، أو خاسرًا وهو الباطل، فنفيُ أحد الوصفين يكونُ إثباتًا للوصف الذي يحتمِلُه، دون ما لا يحتمِلُه. ألَا ترى أنَّ بين السكون والحركة لما كان واسطة في حالة مخصوصة، وكذلك بين البقاءِ والفناء، وهي أول أحوالِ الوجود، حتى لا يوصفَ بأنَّه متحرك، ولا ساكن، ولا باقٍ، ولا فانٍ، لأنَّه لا يقبل الحركةَ والسكون، ولا البقاء والفناءَ؟ لكنَّ المحلَّ يقبلُ الواسطةَ، وهي الكونُ المطلقُ، والوجود المطلقُ، لا جرم نفي أحد الوصفين لا يكونُ إثباتًا للوصف الآخَرِ،

---

1 في (أ) و(ع): «أضدادَ»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

2 أي مثل: الجواز، والفساد، والحرمة، والكراهة.

3 أي: غير متعين.

4 ليست في (ع).

الذي يحتملُه المحلُّ، بل يكونُ إثباتًا للواسطةِ التي يقبَلُها المحلُّ، فهاهنا كذلك، والله الموفق، على أنّه قد قامت الدّلائل السّمعيةُ على نفس الخسران[1]، من قوله (تعالى): ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة، 90/2][2]، والعدلُ[3] لا يُوصَفُ به، وكذلك قال: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، وقال: ﴿قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [الأعراف، 53/7]، والله الموفق.

[﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الّذي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الّذي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾، رُوِيَ عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) أنّ هذه الآية من المكتوم الذي لا يفسّر[4]، لكنه لا يحتمل؛ لأنَّ المثل إنما يضرب لتقريب ما بَعُدَ عن الحاسّة، إلى ما تقع عليه الحاسّة، زيادة في الإيضاح؛ إذ المشبّه به، أجلى وأظهر من المشّبه، كما قال الله (تعالى): ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور، 39/24]، جَعَلَ أعمال الكفار شبيهًا بالسّراب؛ لأنَّ هذا ممّا يعرف بالحسّ، أنّه يَرَى أشياء، ثمّ ظهر أنّه ليس بشيء، فلا يتحقّق الانتفاع به انتفاع الماء. فكذا عمل الكافر، يتراءى أنّه عمل يُنتفع به في الآخرة، فيظهر أنّه ليس بعمل، ولا ينتفع به، ولهذا قيل إنَّ المثل يتضمن ثلاثة أشياء: «وَجَازَةَ اللفظ، وبلاغةَ المعنى، وحسنَ

---

1 والمراد من ذلك: أن نفي الربح لا يؤدي إلى إثبات الخسران عند عدم الدليل، وهاهُنا جاء الدليل السمعي على إثبات الخسران وتعيينه.

2 في ع: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة، 102/2].

3 أي: البيع العدل.

4 لم نجد من ذكره سوى الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 43/1.

التشبيه»[1]. فمتى شبّه [33/أ] المنافقين أو الكفار بالّذي استوقد نارًا، لا بدّ من أن يكون المشبّه به فيما شُبّه في غاية الظهور والجلاء؛ ليتحقق التمثيل، فأنّى يكون من المكتوم الخفيّ! فإمّا أن نقول بأنّ هذا لم يثبت[2]، لأنَّه من أخبار الآحاد[3]. ولو ثبت، لم يكن مرادُه أنه من المكتوم في حق التّمثيل والتّشبيه، لكن يحتمل أنّ يكون[4] مراده: أنّ هذا من المكتوم في حقّ النّزول[5]، لأنَّ أهل التأويل مختلفون فيه[6] على أنّه رُوِيَ عن الضّحّاك، عن ابن عباس (رضي الله عنهما)، أنّ ضوء البرق والنّار ليسا بدائمين، فشبّه به إيمان المنافق؛ لأنَّه عن سريع يزول[7].

وإذا ثبت أن الآية مما يحتمل التّأويل، فنحتاج إلى ذكر تقدير الآية من حيث النّظم، على وجه يصحّ من حيث اللّغة، ثمّ إلى بيان أنّها فيمن نزلت، ثمّ إلى بيان وجه التّمثيل والتّشبيه:

---

1 القول لأبي عُبيد القاسم بن سلام، ونُسِب كذلك إلى إبراهيم النَّظَّام وزاد فيه: «وجَوْدة الكناية». وفي المصادر «إصابة المعنى» بدل «بلاغةَ المعنى». يُنظر: القاسم بن سلام أبو عبيد، *الأمثال*، تحقيق: عبد المجيد قطامش (دمشق–بيروت: دار المأمون للتراث، 1980)، 34؛ أحمد بن محمد أبو الفضل الميداني، *مجمع الأمثال*، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/1.

2 أي القول بأنه المكتوم الّذي لا يفسّر.

3 لعله يقصد بعدم الثبوت عدم إفادته للعلم، وإلَّا فإن أحاديث الآحاد قد تثبت ولو ظنًّا. وقد سبق ذكر اختلاف الأصوليين في حجية خبر الواحد، وإفادته للعلم، وذلك في مقدمة المصنف، فليُنظر هناك.

4 ليست في (ع).

5 لعله يقصد: في حق من نزلت فيهم هذه الآية.

6 قيل: إنها نزلت في المنافقين كما رواه الطبري وغيره عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما، وهو قول كثير من المفسرين. وقيل: في اليهود كما رواه أبو الليث عن ابنِ عباس، والثعلبيُّ عن سعيد بن جبير وغيرِه. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 91/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 321/1–24؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 98/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 135/3؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 36/1؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 212/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 98/1.

7 لم نجده.

أمّا النّظم: فتقديره عند الفَرَّاء[1]: مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا، فلما أضاءت ما حول الذي استوقد، ذهب الله بنوره، فكذلك المنافقون، لمَّا[2] أظهروا كلمة الشّهادة، فلمّا أضاءت ما حولهم، ذهب الله بنورهم. وإنّما كان كذلك؛ لأنَّ تشبيه الجماعة بالفرد جائز فيما يرجع إلى الفعل؛ لأنَّ فعل الواحد وفعل كلّ واحد من الجماعة سواء، فيصح التّشبيه، كقوله (تعالى) في تشبيه المنافقين في حالة الخوف: ﴿تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ [الأحزاب، 19/33]، في الفعل وهو دوران العين، فأمّا تشبيه الجماعة في الذّات، يجب أن يكون بالجماعة، كما قال (تعالى): ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ [المدثر، 50/74]، وكقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة، 7/69]، وكقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون، 4/63]، ونحو ذلك، وإذا ثبت أنّ هذا تشبيه الجماعة بالفرد، وهو ﴿الّذي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾، صار تقدير الآية: ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾، أي: حول هذا المستوقِد، ذهب الله بنور بصره، فكذلك المنافقون، لمّا أظهروا كلمة الشّهادة، وأضاءت ما حولهم، ذهب الله بنور أبصارهم، إلّا أنّه حُذف ذِكرُ بعض المشّبّه به، وذكرُ[3] بعض المشبه[4]، واكتُفي بذكر البعض، اختصارًا في الكلام عند وضوح المعنى، وذلك سائغ في اللّغة، وهو من باب البلاغة والفصاحة[5].

---

1 يُنظر: الفراء، *معاني القرآن*، 15/1.

2 في (ع): «بما».

3 أي: وَحُذِفَ ذِكرُ.

4«وذكرُ بعض المشبه» ليست في (ع).

5 هذا ما يسمى في البلاغة بِالِاحْتِبَاكِ، وسماه الزركشي بالْحَذْف الْمُقَابَلِيّ، وَهُوَ أَنْ يَجْتَمِعَ فِي الكلام متقابلان، فيحذف مِنَ الْأَوَّلِ مَا أُثْبِتَ نَظِيرُهُ فِي الثَّانِي، وَمِنَ الثَّانِي مَا أُثْبِتَ نَظِيرُهُ فِي الْأَوَّلِ، مُقَابَلَةً لِدَلَالَةِ الْآخَرِ عَلَيْهِ. يُنظر: الزركشي، *البرهان*، 129/3؛ السيوطي، *الإتقان*، 204/3.

ويحتمل تقديرها من حيث النّظم: مثلهم كمثل الذين [استوقدوا][1] نارًا، فلمّا أضاءت ما حولهم، ذهب الله بنورهم، فكذلك المنافقون، ووجه تصحيح هذا التّقدير بطريقين:

أحدهما: حذف نون الجماعة عن "الّذين"، وحذفُ نون التثنية والجماعة سائغ في اللّغة، قال الشّاعر:

«وإنَّ الذِي حَانَتْ بِفَلْجٍ دِماؤُهُمْ هُمُ القومُ كلُّ القَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدِ»[2]

أي: «الّذين»؛ فإنّه قال: «دِماؤُهُمْ»، وقال: «هُمُ القومُ كلُّ القَوْمِ». إلّا أنّه[3] قال: ﴿اسْتَوْقَدَ﴾ على صيغة الوُحْدانِ، وكذلك: ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾، ثم قال: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ على صيغة الجمع، وذلك لأنَّه لمّا حذف [33/ب] نون الجماعة عن "الّذين"، يبقى "الّذي"، فيكون جمعًا من حيث المحل والمعنى، وفردًا من حيث الصّيغة، فيرجع البعض إلى الصّيغة، والبعض إلى المعنى. هذا كما قالوا في كلمة «مَن»: لمّا كانت صيغتُها صيغةَ الإفراد، وإنّها للجمع، يذكر ما بعدها تارة بصيغة الجمع، وتارة بلفظ الوُحْدانِ، اعتبارًا للصّيغة والمعنى

---

1 رسمت في الأصل «استقدوا»، ولعله تحريف. وفي (ع): «الّذي استوقد».

2 البيت للأشهب بن رُمَيلةَ (ت: بعد 86هـ)، من الطويل، والشاهد أنّه أراد: «إن الذين» فحذف النون تخفيفًا، ولا شاهد فيه في الآية عند الطبري؛ لأنَّ ﴿الّذي﴾ في الآية لم يُرَد بها الجمع. وقول الشاعر: «حانت» أي هلكت دماؤهم وَهُدِرَت، فلم تؤخذ دياتهم، ولا أخذ بثأرهم. و«فلج» اسم مكان، في طريق البصرة إلى مكة. وقوله: «يا أمّ خالد» كما هو عادة العرب في خطاب النساء بهذا، لحثهنّ على البكاء. يُنظر: سيبويه، *الكتاب*، 187/1؛ ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، 213؛ المبرد، *المقتضب*، 146/4؛ الطبري، *جامع البيان*، 320/1–321؛ محمد شراب، *شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، 322/1.

3 أي الله (تعالى).

في [الحالين][1]. قال الله (تعالى): ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس، 42/10]، وقال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام، 25/6؛ محمد، 16/47]، فهذا كذلك.

والثّاني[2]: أنّ «الّذي» من الأسماء الموصولة، وما بعده من الفعل صلة له، وإنّ[3] الموصول مع صلته كلفظٍ واحدٍ لغةً، فيصير في التّقدير، كأنّه قال: «مثلهم كمثل المستوقد[4] نارًا»، والّلام لتعريف الجنس، خصوصًا فيما لا معهود ثَمَّ، فيكون تشبيه الجمع بالجمع، ثمّ قوله: ﴿مَا حَوْلَهُ﴾ يرجع إلى الصّيغة، وقوله: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ يرجع إلى المعنى، وعلى هذا التقدير يقال في كلمة «مَنْ»؛ لأنَّها من الأسماء الموصولة أيضاً، والله أعلم.

وأمّا النّزول: فيحتمل أنّ الآية نزلت في المنافقين، ويحتمل أنّها نزلت في الكافرين الذين شهدوا رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) قبل البعث، ويحتمل أنّها نزلت في الفريقين[5].

وأمَّا وجه التمثيل: فمن قال: إنّ الآية نزلت في المنافقين؛ لكونها بناء على قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة، 8/2]، وقوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ الآية، [البقرة، 14/2]، قالوا: إنّ المنافقين لمّا أظهروا الإيمان والموافقة للمؤمنين قولًا، وأضمروا الكفر والخلاف عقدًا، قصدًا منهم مخادعةَ أولياء الله (تعالى) ورسوله، والاستهزاءَ بهم[6] في

---

1 في الأصل: «حالين»، والصواب ما أثبتناه من (ع).

2 أي: الطريق الثاني لوجه تصحيح تقدير «الذي» بـ «الذين».

3 في (ع): «لأن».

4 في (ع): «الذي استوقد»، وهو خطأ.

5 القول بإنها نزلت في الكافرين قبل البعث لم نجد من ذكره، وإنما هي في المنافقين على قول أكثر المفسرين، أو في اليهود على قول بعضهم كما سبق.

6 في (ع): «انهم» وهو تحريف.

الباطن، ومشاركتَهم إياهم في المنافع، نحو: المغانم، والتوارث، والتناكح، وإحرازِ العزِّ والشرف الثابت بالإسلام، فضحهم الله (تعالى) بذلك في الدّنيا والآخرة، وجازاهم بمثل صنيعهم.

فأمّا في الدّنيا: فإنّهم لمّا نالوا شيئًا من المنافع المَنُوطة بالإسلام بما أظهروا من كلمة الإيمان[1]، وأصابوا الأمان، وشاركوا المؤمنين، ووصل إليهم نفعُ ذلك، ذهب الله بنورهم، بما هتك سترهم، وأَطْلَعَ أولياءَه على أسرارهم، فزال عنهم منافع ذلك النّور، وزال الأمن إلى الخوف الدّائم، كما وصفهم الله (تعالى) بقوله: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ﴾ الآية، [النساء، 77/4]، وقال: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ﴾ [المنافقون، 4/6]، وقال: ﴿رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ الآية، [محمد، 20/47]، وقال: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ﴾ [الأحزاب، 19/33]، وقال: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ الآية، [التوبة، 64/9]. أو أنَّ المنافقين كانوا طلبوا –بإظهار الموافقة للمؤمنين جهراً بطريق النفاق، وللكافرين سراً بطريق التحقيق– حصولَ الشرف والعز في الفريقين جميعًا، فأظهر الله (تعالى) صنيعهم، وأطلعهم على نفاقهم، فطُردوا من بينهم، كما قال الله (تعالى): [34/أ] ﴿مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ﴾ [المجادلة، 14/58]، وقال: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [النساء، 143/4]، فزال عنهم ما كان من الشّرف والعزّ، وأبدل لهم الهوان والذلّ، فذلك معنى قوله (تعالى): ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، وصار مثَلُهم مثَلَ من استوقد ناراً في ليلة مظلمة في مفازة[2]، ليستضيء بضوئها[3]، وينتفع بحرّها، فلمّا أضاءت النّار ما حوله، وانتفع بضوءها ساعة، فقَبْلَ

---

1 ليست في (ع).

2 المَفازُ والمَفازَةُ: البَرّيَّةُ القَفْرُ، والفَلاة التي لا ماء فيها، قيل: سُمِّيَتِ الصَّحْرَاءُ مفازَة لأنَّ مَنْ خَرَجَ مِنْهَا وَقَطَعَهَا فَازَ. ينظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ف و ز"، 393/5.

3 في (ع): «بنورها».

أنّ ينتفع بحرّها، إمّا اصطلاءً أو إصلاح الأغدية، فأذهب الله بصره، فلم يقدر بسبب ذهاب نور[1] بصره، على الاستضاءة بها والانتفاع بحرّها، وأعقبه بخوف الاحتراق، بسبب الدنوّ منها[2]، فكان وجود تلك النار في حقه وعدمُها سواءً، بل وجودها أشدُّ ضررًا به، لما لحقه خوفُ الاحتراق، لو دنا منها [عمي][3]. فكذلك المنافق بعد إطْلاع الله رسولَه على نفاقهم، ذهب منافعُ نور كلمة الشّهادة عنهم، فصار وجودها في حقّهم كالْعدم، قال الله (تعالى): ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة، 84/9]. وامتنع النّاس عن المناكحة معهم، وحُرِموا عن المغانم. بلْ أشدُّ، فإنّ الكفار يحصل لبعضهم الأمن بسبب الذمة، ولا تُقبَل الذمة من هؤلاء، فبقوا في الذّلّ والخوف أبدًا. وإلى هذا يرجع قوله (تعالى): ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة، 16/2]، ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[4]، أي: يجازيهم جزاء الاستهزاء والمخادعة، وهو العقوبةُ بالخوف الدائم بما[5] قصدوا به الأمن، والذلُ بما طلبوا به العزَّ والشرفَ، كمستوقد النار الذاهب نورُ بصره، وقع في ضرر ما يَأمل نفعَه[6]، وهو خوف الاحتراق بالدُّنو منها، وإن كان قصده بالإيقاد وصولَ النفع. أو أن المؤمنين لمَّا أخبروهم بأسرارهم، بإطْلاع الله (تعالى) إياهم على ذلك، وعيّروهم على صنيعهم، وحَطُّوا أقدارهم وأهانوهم، واستهزأوا بهم، فالله (تعالى) أضاف فعل أولياءه إلى نفسه. قال الله (تعالى): ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة، 16/2]، وقال: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء، 143/4]؛ لأنَّهم فعلوا

---

1 ليست في (ع).

2 ليست في (ع).

3 رسمت في (أ) و(ع): «عسى»، وقد تكون «عشى»، ولعله تحريف.

4 والآية بتمامها: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء، 143/4].

5 في (ع): «لما».

6 في (ع): «بعضه»، وهو تحريف.

ذلك بإذنه وأمره، فأضيف إليه مجازاً، كما يقال: «بنَى الأمير داراً»، وهذا كقوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ [البقرة، 9/2؛ النساء، 143/4]، ولا أحدَ يقصد مخادعة الله (تعالى)، لكن لما خادعوا المؤمنين بسبب إيمانهم الذي هو دين الله (تعالى)، فكأنهم خادعوه، فأضيفَ إليه مجازاً وكناية، فهذا كذلك.

وأمّا في الآخرة: فإنّ المنافقين لمّا أظهروا الإيمان قولًا، وشاركوا المسلمين في أحكام الإسلام ظاهرًا، وخالفوهم في الباطِن، فالله (تعالى) أثبت الشّركة بينهم وبين المسلمين في المنافع الدّنيويّة في بعض الأزمان، من المغانم، والتّوارث، والعزّ، والشّرف؛ لوجود ظاهر الإيمان، وحرمهم منافع الآخرة؛ لانعدام الإيمان منهم على الحقيقة، مقابلة للنّعم الظّاهرة بالدّين الظّاهر، والنّعم الحقيقيّة بالدين من حيث الحقيقة، فحصل لهم النفع الظاهر بنور الإيمان الظاهر في الدنيا. فلمّا جاء أوان الانتفاع الحقيقيّ في الدّار الباقية، ذهب الله بنورهم عند [34/ب] ظنهم الانتفاعَ به بالمشاركة مع المسلمين في الآخرة لو كانت كما[1] في الدنيا، فعند ذلك قالوا للمسلمين: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد، 13/57]، وقالوا: ﴿أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ﴾[الحديد، 14/57]، كمستوقد النار إذا أضاءت النار ما حوله، وحصل له نوع انتفاع بالضوء، فإذا قصد حقيقة الانتفاع بها من حيث الاصطلاء وإصلاح الغذاء، أذهب الله (تعالى) نور بصره عند ظنه أنه يصل إلى حقيقة الانتفاع بها، كما وصل إلى ضوءها زماناً. وإلى هذا يرجع معنى قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[البقرة، 16/2]، وقوله: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء، 142/4]، أنه (تعالى) أشركهم في أحكام الدنيا ونعيمها، وخالفهم في أحكام الآخرة، جزاءً لخداعهم

---

1 في (ع): «كما لو كانت».

واستهزائهم بالمؤمنين، زيادةً في العقوبة عليهم. وذا في الحقيقة ليس بخداع واستهزاء، لكن سُمِّي به مجازًا لمشابهةٍ بينهما من حيث الصورة على ما مرَّ[1].

ثم ما ذكر في الظلمات في قوله (تعالى): ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾، [يُخَرَّجُ][2] على وجوه ثلاثة[3]، أحدها: ظلمات كفرهم بقلوبهم، وإن أظهروا الإيمان بقولهم. والثّاني: ما في الإسلام من الشّدائد والإفزاع من الجهاد، والحدود، وغير ذلك مما فيه ضرر ظاهر يُجازَى به المسلم في الآخرة بالثواب، ولا ثوابَ لهم فيها، فيكون ذلك ظلمات في حقّهم. والثّالث: أن نور المنافق يذهب في الآخرة، وهو الذي كان أظهره في الدّنيا، فيبقى في الظّلمات، كالمستوقد في ظلمات العمَى أو اللّيل.

[﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾، يحتمل وجهين، أحدهما[4]: أنه سمّاهُم بهذه الأسماء؛ لِما ختم على آذانهم، فلم يسمعوا الحقّ، وعلى أبصارهم، فلمّا يُبصروا الحقّ، وعلى ألسنتهم وقلوبهم، فلم يتفوَّهُوا بالحق، ولا عقلوهُ. والثّاني[5]: أنّه نفى عنهم هذه الحواسَّ؛ لعدم انتفاعهم بها على ما وُضِعَتْ، وتَركِ استعمالهم إيّاها فيما يجب استعمالها.

---

1 في الصفحة السابقة.

2 زيادة من (ع).

3 ذكرها الطبريُّ وبعضُ المفسرين. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 321/1–329؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 93/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 198/2؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 90/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 98/1.

4 وهو قول الطبري. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 330/1.

5 وهو قول أبي الليث والقاضي عبد الجبار المعتزلي. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 99/1؛ عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 58.

[﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (19) يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾، جَعَلَ الدعاء إلى الإسلام كالصّيب، وما فيه من الجهاد كظلمة اللّيل، وما فيه من الغنيمة كالبرق[1]، أي: أنَّ النبي (صلى الله عليه وسلم) دعاهم إلى الإسلام، الذي هو سبب المنافع في الدارين حقيقة، بمنزلة الصيب الذي هو سبب المنفعة حقيقة، إلَّا أنَّ في الإسلام نوعَ شدائد من الجهاد، والحدود، وغيرها بمنزلة ظلمة الليل والسحاب وصوت الرعد مع الصيب. وفيه[2] من الغنيمة والمنافع، كالبرق هناك، فجعل المنافقون أصابعهم في آذانهم من سماع ما في الإسلام من الشّدائد، كما جَعَلَ من ابتُلِيَ بهذا الصّيب في ليلة مظلمة في مفازةٍ أصبَعَهُ في أذنه من الصّواعق.

---

1 هذا المعنى للآية رواه الطبريُّ بنحوه عن ابن عباس وعن قتادةَ، وذكره البغويُّ وغيره دون نسبة. والقول بأنّ الآية نزلت في المنافقين رواه الطبري عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما، وهو قول جمهور المفسرين. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 92/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 346/1–350؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 206،213/2؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 92/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 102/1–103؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 42/1؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 99/1.

2 أي: الإسلام.

﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾، أي ما في الإسلام من الغنيمة والنفع، معناه: أنّ المنافقين إذا رأوا خيرًا في الإسلام وغنيمةً، مشوا إليه، وإذا أظلم عليهم بالشّدائد، قاموا متحيرين مغمومين[1]، وصدّوا [35/أ] عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾، أي: أصمَّهم وأعماهم[2]،ومن قال: إنّ الآية نزلت في الكفّار الذين شهدوا[3] رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[4]، استدلالاً بسياق الآية، وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، قالوا: إنّ الكفّار قبل مبعث النبي (عليه الصلاة والسلام) كانوا صنفين:

فصنفٌ ينتحل[5] الكتاب الذي هو عندهم، مما جاءت به الرسل، وكانوا يعرفون رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) بما وجدوا نعته في كتبهم[6]. على ما أخبر الله (تعالى): ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الآية، [الأعراف، 157/7]، وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾، إلى أن قال: ﴿ذلك مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾ الآية، [الفتح، 29/48]. وقال: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة، 146/2؛ الأنعام، 20/6].

---

1 الغَمُّ في اللغة: السَّتر والغِطاء والخفاء واللّبس. وغُمَّ الْهِلَالُ غَمًّا فَهُوَ مَغْمُومٌ إذا حال دون رؤيته غَيْمٌ أو ضباب. وسُمِّيَ الغَمام بذلك؛ لأنَّه يَغُمُّ السَّمَاءَ، أَيْ يَسْتُرُهَا. وَمِنْهُ قِيلَ لِلْحُزْنِ والكَرْبُ غَمٌّ؛ لِأَنَّهُ يُغَطِّي السُّرُورَ. وَهُوَ فِي غُمَّةٍ أَيْ حَيْرَةٍ وَلَبْسٍ. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "غ م م"، 441/12–444.

2 أي: لو أراد اللهُ لأصمَّهم وأعماهم.

3 أي: حضروا زمان الرسول (صلى الله عليه وسلم).

4 القول بأنَّ الآية نزلت في الكفار رواه الطبري عن ابن عباس وعن عطاء. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 346/1، 351.

5 أي: يَدِينُ به ويعتقد، أو ينتسب إليه. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ن ح ل"، 649/11–651.

6 القول بأنَّ الآية نزلت في اليهود من أهل الكتاب، ذَكَرَهُ عن ابن عباس أبو الليث والثعلبيُّ. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 98/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 154/3.

وقال: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ[1] عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة، 89/2]، فكانت الأئمة منهم بعد معرفتهم إياه حق المعرفة، وإيمانهم به[2]، كفروا به عند البعث[3]، حسَدًا من عند أنفسهم وبغيًا –حيث ظهر من أولاد إسماعيل (عليه السلام)، لا من جملتهم، وهم أولاد إسحاق (عليه السلام)– أو خوفًا منهم على مُلكهم أو مأكلتهم، بعد العلم منهم بعظيم[4] المنفعة بالإيمان به، وبعد العزم منهم بالاتِّباع له، إحرازاً لمنافع الدنيا والآخرة بسبب بركته وحرمته، ذهب عنهم نفع المعرفة التي كانت، واستُبدِل نورهم بظلمة الكفر، فذلك قوله: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾. وكانوا كمستوقد النّار، أي طالب الوَقود ليستضيءَ به، فلمّا ظَفِرَ به، أذهب اللهُ نورَه، بعد معرفته بمنفعة النّار، فلم ينتفع به، فهذا في الدّنيا، وكذلك يتحقق هذا المعنى في الآخرة، فإنّهم كانوا مؤمنين بمحمّد (صلى الله عليه وسلَّم)؛ إذ هُم آمنوا بجميع ما في كتبهم، وقد كان فيها نعت[5] الرَّسول[6]، والأمرُ بالإيمان به، فلمّا كفروا به عند مشاهدتهم إيّاه، عاقبهم الله (تعالى) بحرمان منافع كتبهم وإيمانهم عند معاينة الجزاء في الآخرة، جزاءً لردّ إيمانهم به[7]، والإنكار لرسالته عند المشاهدة.

ويُخَرَّج المثَل أيضًا في حقّ عوامّ أهل الكتاب، وغيرهم من المشركين أيضًا؛ فإنّ أئمة أهل الكتاب قد غيّروا ما في كتبهم من دين الله وأحكامه، وعطَّلوها، وأبدلوا غير الذي جاءت

---

1 أي: يستنصرون.

2 ليست في (ع).

3 أي عند بِعثة النبي (صلى الله عليه وسلم).

4 في (ع): «تعظيم».

5 في (ع): «بعث».

6 في (ع): «رسول الله صلى الله عليه وسلم».

7 أي: بمحمد (صلى الله عليه وسلم).

به الرّسل على ما قال الله (تعالى): ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران، 105/3]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الأنعام، 159/6]، وقد زاد بعضهم ونسب إلى الكتاب، كما أخبر الله (تعالى): ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران، 78/3]، أخبرَ ما ظهر من التفرق والاختلاف فيما بينهم، ومعلوم أن دين الرسل (عليهم السلام) واحدٌ، غير مختلِفٍ، وكذلك بسبب الفَترة[1]، اندرست الكتب، وذهبتِ الرُّسوم[2]، كما قال (تعالى): ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة، 19/5]، فكانوا في ظلمة الضّلالة، [35/ب] وحيرة الزيغ، وتاهوا[3] في سبل[4] الشّيطان، وانقطع من بينهم الأئمة الذين يوثَق بهم؛ إذ ليس مع أحد منهم[5] دليل عقلي، يشهد له بالتمسك على أخذ ما يدّعون حقيته؛ إذ كل واحد من أئمتهم يدعي أن ما يتمسك به هو الحق، دون ما تمسك به صاحبه، وقد ظهر فيهم القول المختلَق المختلِف المتناقِض، الذي لا تحتمله الحكمة، ولا يصبر عليه العقل.

ثمّ صِنفٌ منهم[6] لا ينتحل الكتاب ولا يؤمن بنبيٍّ، بل يعبد النّيران، والأوثان، والأحجار، وما يَهْوونَ، مما لا يملك النفع والضرَّ، ليس لهم شرعٌ مبنيٌّ على الحكمة، ولا دينٌ زاجرٌ عن القُبح، بل هم حيارى، لا يعرفون معبودهم، ولا يبصرون طريق الحقّ، ولا يؤمنون بالآخرة

---

1 أي: انقطاع الوحي.

2 جمع رسم، وهو الأَثَرُ، أو بَقِيَّةُ الأَثَر. يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "ر س م"، 241/12.

3 في (ع): «وما هو».

4 في (ع): «سبيل».

5 أي: عوامّ أهل الكتاب.

6 أي الصنف الثاني من الكفّار الذين كانوا قبل البِعثة، كالمشركين والمجوس والوثنيين.

ليكون عملهم للعواقب، بل لا يعرفون غير الدّنيا ومنافعِها، فكانوا مشتغلين باكتساب حطام الدنيا، وعمارتها، والانتفاع بلذاتها وشهواتها، معرضين عن الحق، تائهين في الضلالة، متحيرين في الظلمات.

فأخرج اللهُ (تعالى) الفريقين[1] جميعًا من الحيرة والتيه إلى ما[2] يستنقذهم من الضّلالة بنور الهدى، ومن ظلمة الاختلاف بضياء الائتلاف[3]، ومن سبيل الشّيطان إلى سبيل الحقّ، ودلَّهم على معرفة المعبود الحقّ؛ لئلّا يتخذوا من دونه أربابًا، فبعث إليهم عند شدّة حاجتهم رسولًا، وأكرمه بما أقام على يديه من الآيات؛ ليستنقذهم من الضّلالة، أنّهم أطاعوه وشكروا نعمه، فكانوا كقوم ابتُلوا بظلمات اللّيل والسّحاب، فيما حالت الظّلمة بينهم وبين حوائجهم، وتعذر عليهم وضع أقدامهم، فتحيّروا فيها، فدفعهم التيهُ والحيرةُ إلى استيقاد[4] النّار، لينالوا حوائجهم، ويأمنوا العطب في وضع أقدامهم، أو كقوم بُلوا بشدّة الجوع والعطش، لضيق الزّمان، بسبب الجدب، فاستغاثوا بمن يملك كشف ذلك عنهم، فأغاثهم بالمطر الذي فيه ظلمات ورعد وبرق، ثم منهم من عرف نعم المنعم بالوقود والمطر، فتلقَوا نعمه بالشّكر، فنجوا بذلك مما خَشوا من الهلاك، ووصلوا إلى حوائجهم بالنّار والمطر، مع تحمّلهم ما فيه من الشّدائد والإفزاع، من صوت الرّعد ونحوه. وذلك مثل من اتّبع محمدًا[5] (صلى الله عليه وسلَّم)، وعرف نعم الله عليهم بسببه، فشكره، ولم ينظر إلى ما في دينه من نوع شدّة، وهو الجهاد مع الكفرة، وأداء

---

1 أي الصنف الذي يؤمن بكتاب، والصنف الذي لا يؤمن بكتاب ولا بنبي من الأنبياء.

2 في (ع): «من».

3 أي: وإلى ما يستنقذهم من ظلمة الاختلاف بضياء الاتفاق.

4 في (ع): «استنقاذ».

5 في (ع): «الرسول».

الزّكاة والأخرجة والعشُور[1] ونحوها[2]، ومنهم من تلقى نور النّار بالكفران والجهل بالمنعِم به[3] عليه، ونسِيَ ما كان عليه من الشكر، تقصيراً منه، وهو قوله (تعالى) :﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ﴾ الآية[4]، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ الآية[5]، وقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ﴾ الآية[6]، فأذهب الله نوره، فلم ينتفع [36/أ] بنور النّار، ولا وَصل إلى قضاء حوائجه. وذلك مَثَلُ الذين كفروا بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، أنهم لم ينتفعوا به، بل زادهم ذلك[7] ظلمة وحيرة، كمستوقد النار إذا ذهب بصره، لِما يخاف من الوقوع فيها فيحترق. أو قوم بُلُوا بالسلوك[8] في الطريق عند شدّة الظلمة، ولم يتلقوا النّعم بالشكر، من الوجه الذي جُعل[9] لهم، لوضع أقدامهم بنور البرق، فأذهب اللهُ نورَه، فصارت النارُ –التي سبب بقائهم– هلاكاً، والمطرُ –الذي هو رحمة عليهم– بلاءً، فمِثلُه من كابر رسول رب العزّة، وأعرض عن الاستماع إليه، ولا قوة إلا بالله. وقد ذكرنا تأويل الظلمات.

---

1 الأخرجة (جمع خَرَاج): الضرائب التي تؤخذ على أراضي غير المسلمين. والعشور: الضرائب والرسوم التي تؤخذ من تجارة غير المسلمين عند دخولهم بها إلى البلاد الإسلامية. يُنظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، *الخراج*، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد – سعد حسن محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، 148؛ عبد الوهاب خلاف، *السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية* (دمشق: دار القلم، 1988)، 124–131.

2 كالجزية.

3 أي: المنعِم بالمطر والنار.

4 وتمام الآية: ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [يونس، 12/10].

5 وتمام الآية: ﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الحج، 11/22].

6 وتمام الآية: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء، 67/17].

7 أي معرفة الكتب والرسول.

8 في (ع): «بالشكوك».

9 في (ع): «حصل».

ويحتمل على هذا التأويل[1]: المتشابه في القرآن[2]، وهو الذي تعلق به كثير من المشركين، حتى نزل قوله (تعالى): ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ﴾ الآية[3]، فتركهم في ظلمات الشبه.

ويحتمل أنّ الآية نزلت في الفريقين جميعًا: المنافقين والكافرين. وهو أنّ الله (تعالى) ضرب لذهاب نور القلب الذي به يُبصر العواقب، ويُنتَفَعُ بها بذهاب نور البصر –وهو العين– في زوال منافع الدّنيا، التي تتعلّق بنوره، وذلك لأنَّ الله (تعالى) خلق نوَّر العقل ونوَّر القلب في الباطن، كما خلق البصر الظّاهر، والسّمعَ الظّاهر، ونصب الدّلائل في العالم على ثبوته، وتوحيده، وصفاته الحسنى، حتّى إذا نظر العاقل إلى العالم ببصره الظّاهر، أو سَمِع صفاتِ هذا العالم مَنْ حُجِب عن البصر الظاهر، فيتفكر ويتدبّر في هذا المحسوس سمعًا وبصرًا بعقله، فيرى بنور قلبه أنّه لم يُخلَق سُدًى، وأنّه لابدّ لهذا المصنوع العجيب من خالقٍ، عالِمٍ، قادرٍ، حكيمٍ، لهُ الأمر والنّهي، والثّوابُ والعقاب، فإذا ترك التأمل والتّدبر، فقد عطّل نورَ العقل، ونورَ القلب، وترك الانتفاع بهما فيما وُضِعا له، وكذلك تَركَ الانتفاع بنور [البصر][4] الظّاهر، والسّمعِ الظاهر، فيما وُضعا له أيضًا، فصار ذلك في حقّه كالعدم في حقّ الانتفاع، فصار كأنّه ذهب حقيقةً بالجنون والصّبا، ألا ترى أنّ الله (تعالى) سمّى الكفّار موتى بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا

---

1 أي على تأويل كون الآية نزلت في الكفّار الّذين شهدوا الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يؤمنوا به، سواء ممن آمنوا بالكتب السابقة أو لا.

2 سبق ذكره عند الكلام عن الحروف المقطعة في بداية تفسير سورة البقرة.

3 والآية بتمامها: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران، 7/3].

4 في الأصل «بصر»، والمثبت من (ع).

تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل، 80/27]؛ لِما أنّ منافع حياتهم لم تظهر فيما وُضِعَت له، وهي التّوسل بها إلى دار البقاء، وكذلك سمّاهم الصمّ والبكم والعمي؛ لذهاب منافعها فيما جُعلت[1] له، وهو معرفة ما غاب بالتأمل والتفكر[2]، وهذا لأنَّ الأصل أنّ الله (تعالى) خلق هذه الدّار لمحنة أهلها، والتّكليفِ لهم بالأمر والنّهي، وجعل دارًا أخرى للجزاء فيها بالثّواب والعقاب[3]، بما[4] لولا هي، لكان يكون خلق هذه الدّار بما فيها عبثاً؛ إذ يكون خلق الخلق للفناء بلا عواقب لهم، وذلك فعل العبث في العُقول؛ إذ كلُّ ساعٍ فيما لا عاقبة له عابثٌ[5]، وذلك معنى قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون، 115/23]، معناه: أفحسبتم أنا عابث[6] في خلقكم، لكن جعل [36/ب]هذه ذريعة وَمَدْرَجَةً[7] إلى تلك[8]. فمن انتفع بنعيمها في طاعة الله (تعالى)، صارت هذه الدار وسيلة له[9] إلى الجنّة. ومن انتفع بها[10] في معصيةٍ، صارت وسيلة له[11] إلى النّار، حيث لم يستعملها[12] فيما وضعت له، وهو التّوسل إلى النّعيم الدّائم. ولهذا[13] خلَق في الدّنيا الآلامَ

---

1 في (ع): «خلقت».
2 في (ع): «والتّدبّر».
3 سقط من (ع).
4 في (ع): «مما».
5 في (ع): «فهو عابث».
6 في (ع): «أنّا عابثون».
7 في (ع): «ومَدرَجًا».
8 أي: جعل هذه الدنيا وسيلة إلى الآخرة.
9 ليست في (ع).
10 أي: بنعيم الدنيا.
11 ليست في (ع).
12 أي: النِّعَم.
13 أي: لأجل أن الدنيا وسيلة إلى الآخرة.

واللذاتِ، وجعل للمكلّفين[1] بحيث يقفون على الآلام واللّذّات، ليعرفوا قدر الآلام التي أوعدوا بها، واللذاتِ التي رُغِّبُوا فيها؛ ليكون ذلك أدعى لهم إلى التّحصيل والامتناع، تحقيقًا لكمال النّظر في حقّ المهتدين، وإزاحةً للعلّة، وإبلاغًا للحجّة في حقّ المعتدين، فإذا لم يكن في حقّ الكافر وسيلة إلى الجنّة، بتقصير منه مع إمكانه على الصّرف إلى ما وضع له، جُعل في حقّ الانتفاع بها للتّوسل إلى نعيم الآخرة، كالعدم مع استحقاق العقوبة بالتّقصير والتّفريط، فكذلك فيما نحن فيه. وصار مثلهم مثلَ مستوقد النّار، إذا ذهب بصره حقيقة، لم ينتفع بنور النّار، مع قيام النّار بنورها، وصلاحيّة الانتفاع بها لكلّ ذي بصر، فكذلك المنافق والكافر، مع قيام نور عقله وبصره، وقيام صلاحيّة الانتفاع بهما، لو قارَنَهُمَا التّدبرُ والتّفكر[2]، لم ينتفعا بهما، فكأنّهما عُدِمَا في حقّهم، مع قيام الوبال، بل أشدُ، وكذلك مثلهم مثل من كان في ليلة مظلمة، يسلك الطّريق بضوء البرق، فذهب عنه ضوء البرق، يبقى متحيّرًا؛ إذ به يُبصر الطريق، فلا ينفعُه نورُ بصره إذا ذهب عنه ما به تُبصِر العينُ. فكذلك من ذهب عنه ما به يتوصَّل إلى البصر بنور العقل وبصر القلب، وهو التّفكر والتأمل في الدّلائل، بما اشتغلوا باللّذّات الحاضرة، فلا ينفعه قيام ذلك، بل الذي قصد السّلوكَ للبرق[3] أو الاستضاءةَ بنور النّار، إذا ذهب عنه النّور، كان أعظم حسرةً، وأشدّ خوفًا من النّار، وشدّةِ المطر، وخبثِ الطّريق، من الذي لم يعرف في الابتداء نفع النّار والبرق والمطر، بل يَكره المطرَ والنّارَ على شدّة رغبته فيهما، لذهاب ضوء البصر، والبرقَ لخوف الاحتراق والزلق، فكذلك المنافق في الآخرة، بما أظهر من القول في الدّنيا بلا حقيقةٍ، أكثرُ حسرة من التّرك أصلًا؛ لِما بذلك يستحقّ زيادة العقوبة، وهو

---

1 كذا في (أ) و (ع)، ولعل الصواب: «المكلفين».

2 أي: لو قارن التّدبرُ والتّفكرُ المنافقَ والكافرَ.

3 في (ع): «بالبرق».

الإدخال في الدّرك الأسفل، وكذلك الكافر بما لم يُبصِر عواقبَ الأشياء، بما أُعطي من الأسباب، أشدُّ حسرة، فإنّه لو لم يُعْطَها، لم يستحقّ العقوبة في الآخرة، كالصّبيَان والمجانين، ولا قوّة إلّا بالله.

[﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ وَالَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21) الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، هذا الخطاب يحتمل العموم والخصوص، فإن كان المراد من العبادة التّوحيدَ[1]، يكون خطابًا في حقّ النّاس كافّة[2]، وإن كان المراد منها الأعمالَ المعروفة[3]، فذلك خطاب في حقّ المؤمنين البالغين الذين استجمعوا شرائط التّكليف عندنا؛ إذ الكفّار [37/أ] غير مخاطبين بالعبادات على ما يُعرف[4].

---

1 وهو المروي عن ابن عباس كما سيأتي.

2 اختلف المفسرون في المخاطبين في الآية، فالمروي عن ابن عباس –كما سيأتي– أنَّه عامٌّ في جميع الناس، وروي عن الحسن ومجاهد أنه خطاب لليهود دون غيرهم. وعن السدي أنَّه خطاب للكفار من مشركي العرب وغيرهم، وقال مقاتل بأنَّه خطاب للمنافقين واليهود. قال أبو الليث: «واللفظ يحتمل هذه الوجوه كلها، وهو من جوامع الكلم». يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 93/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 101/1؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 42/1.

3 أي العبادات بالمعنى الخاص، كالصلاة، والصيام، والحج.

4 ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين إلى أنَّ الكفار مخاطبون بالشريعة أصولها وفروعها. واستثنى بعض الحنفية –ومنهم المُصَنِّفُ– العبادات، فقالوا بعدم وجوب أدائها عليهم. يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 74/1؛ الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 437–441؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 272–273؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 243/4–245؛ ابن عابدين، *رد المحتار*، 128/4.

وقوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ رُوِيَ عن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) أنّه قال: «أي وحِّدوا ربّكم»[1]، وذلك يُخرَّج على وجهين، أحدهما: أنّ العبادةَ، التي هي لله (تعالى)، والطاعةَ له، لا تكون إلّا بالتّوحيد، فصار التّوحيد سببًا جاعلًا للعمل عبادة، فتكون العبادة مُسبَّبَ التّوحيد، فأطلق اسم المُسبَّب على السَّبب بطريق المجاز، وهو باب من اللّغة. والثّاني: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، أي: اجعلوا عبادتكم للواحد، لا تعبدوا غيره، ولا تشركوا فيها سواه؛ وذلك لأنَّ مشركي العرب كانوا يوحّدون الله (تعالى) في التّخليق[2]، وإنّما قالوا بالإشراك في العبادة، ويعبدون الأصنام، فأُمِروا بالعبادة للواحد لا غير، وهو الأمر بالتّوحيد في حقّهم، ليتحقّق التّوحيد في العبادة منهم، كما تحقّق منهم التّوحيد في الرّبوبية والتّخليق، وهذا معنى قول ابن عباس (رضي الله عنهما) إنّ هذا أمر بالتّوحيد، والله أعلم.

وقيل[3]: المراد به الأمرُ بحقيقة العبادة، وهي جعل العبد فِعلَه بكليّته لله (تعالى) بطريق الخضوع والتّذلّل، تعظيمًا له، بحيث لا يكون لأحدٍ فيه شركة، فالعبادة لغةً مشتقّة من التّذلّل، يقال: «طريق معبد»، أي: مذلّل مسلوك[4]، والتّذلّل لا يجوز إلّا لله (تعالى)؛ إذ العباد كلهم أمثال وأشكال في الخِلقة والحدَثِيّة، ولهذا قال الله (تعالى): ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء، 36/4]، وقال: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف، 40/12]، وإلى هذا أشار بقوله: ﴿اعْبُدُوا

---

1 رواه عنه الطبريُّ وابنُ أبي حاتم. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 363/1؛ ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم*، 60/1.

2 وقد ذكرنا –في تفسير الفاتحة– أن هذا وإن كان هو الأغلب في مشركي العرب، إلا أنَّ منهم من كان دهريًّا ينكر الخالق. يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، 79/3.

3 وهو قول الطبري وأبي الليث والواحدي. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 262/1–263؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 101/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 218/2.

4 يُنظر: ابن سيده، *المخصص*، "العبادة"، 62/4؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ع ب د"، 271/3–374.

رَبَّكُمُ الّذي خَلَقَكُمْ﴾، أنّ العبادة لله (تعالى) بحكم أنّه خالقه وربه ومالكه، فلا تجوز العبادة لغيره، ولأنّه هو المنعِم بطريق الحقيقة، فيكون الشّكر واجبًا للمنعم، وإليه أشار بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاء﴾. فأمّا التّوحيد والإسلام، فهو جعل العبد كليّته لله (تعالى)، واعتقاد التّنزيه في الله[1] عن شركة الأغيار في التّخليق، واستحقاق العبادةِ. وفرق بين الطاعة والعبادة، فإن الطاعة هي الائتمار والانقياد لغةً، قال قائلهم:

«رُبّ مَن أَنْضَجْتُ غَيْظًا صَدْرَهُ قد تَمَنى لِيَ مَوْتًا لم يُطَعْ»[2]

فكل عبادة طاعة وليس كل طاعة عبادة؛ ولهذا يجوز إتيان الطاعة لغير الله (تعالى)، ولا تجوز العبادة لغيره، قال الله (تعالى): ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء، 59/4]، ونهى عن عبادة غيره بقوله: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف، 40/12]. وهذا لأنَّ طاعة غيره إنما وجبت بأمره أيضاً، فكان في ذلك طاعةُ الله من حيث التحقيق، فأما العبادة لغيره، لا تتحقق ما لم يصر عبداً له على التحقيق، وذلك لا يتحقق، فلذلك افترقا. وكذلك تنفصل الطاعة عن العبادة في حق الله (تعالى)، فإن قضاءَ الدَّين،

---

1 في (ع): «لله».

2 في (ع): «يطلع»، وهو تحريف. والبيت لسويد بن أبي كاهل (ت: بعد 60هـ). والمعنى: رب حاقد ملأتُ قلبه غيظًا، قد تمنّى لي الموت، فلم تستجب أمنيته. والشاهد فيه أن الطاعة جاءت بمعنى استجابة الدعاء. يُنظر: عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، *الشعر والشعراء* (القاهرة: دار الحديث، 1423)، 411/1؛ شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي ابن عبد ربه، *العقد الفريد* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404)، 294/5؛ محمود بن عمر جار الله الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، "ط و ع"، 617/1؛ يعيش بن علي ابن يعيش، *شرح المفصل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 413/2.

والإنفاق على الزوجة والمحارم، ونحو ذلك، طاعةُ الله (تعالى)، وليست بعبادات[1]، [37/ب] والله أعلم.

وقوله (تعالى): ﴿الّذي خَلَقَكُمْ وَالّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، بيَّن أنّ الذي أمركم بالتّوحيد له والعبادةِ عن إخلاص هو ربّكم الذي خلقكم، عرّف نفسه بالرّبوبيّة والتّخليق ليعرفوه بآثاره[2]، فإنَّه لا ماهيّة له[3] ليُعرَف بها، ألا ترى إلى قصة موسى (عليه السلام)، حيث سأله فرعون عن الماهيّة، وقال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ قَالَ[4] رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء، 26/23-24]، عرّف اللهَ بكونه ربَّ السَّماوات والأرض، لِما قلنا[5]، فكذا هذا.

وفي الآية تعيير الكفرة، وتسفيه أحلامهم، بسوء اختيارهم عبادةَ غير الخالق على عبادته، أي: إنّكم تعبدون من تعلمون أنّه لم يخلقكم، ولا من كان قبلكم، بل أنتم تنحتونه، وتصنعونه، وتتركون عبادة من خلقكم.

وقوله (عز وجل): ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، فمن صرف الأمر بالعبادة[6] إلى التّوحيد، صرف هذا إلى الاتقاء عن الشرك، ومن صرفه إلى العبادة المعروفة، صرف هذا[7] إلى الاتّقاء عن المعاصي والمحارم. فعلى الأول: راجع إلى الكفرة، وعلى الثاني: إلى المؤمنين، والأصل أن

---

1 أي: ليست بعبادات بالمعنى الخاص لها، كالصلاة، والصيام، والحج.

2 أي: أفعاله وصنائعه.

3 أي: لا حدَّ له، إذ لا يمكن للعقل إدراك حقيقة ذاته (تعالى).

4 أي: موسى (عليه السلام)، جوابًا لسؤال لفرعون.

5 إنّه لا يعرّف بالماهيّة، وإنما يعرّف بآثار صنعه.

6 في قوله (تعالى): ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾.

7 ليست في (ع).

الأمر متى ورد بالتقوى، يُجعل عامًّا في الاتقاء عن الشرك، أو[1] في المعاصي؛ إذ حكم الأمْر هو الوجوب[2]، وذلك[3] صحيح في حق كل من يحتمله، فأما الإخبار عن التقوى متى ورد، يجبُ حمله على الخصوص من الناس[4] دون العموم في نوعي التقوى[5]؛ إذ ذلك[6] لا يوجد في حق[7] الكل، إنَّما يقوم به الخاص منهم، حتى لا يؤدي إلى الخُلف في خبر الله (تعالى)[8]، ولا قوة إلا بالله.

ثمّ معنى قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، أي: «كي تتَّقوا»؛ لأنَّ كلمة «لعلَّ» في أصل اللغة للترجّي[9]، والتّرجي: هو طلب شيءٍ، ترجّح جَانب وجوده على عَدمه عند الرّاجي، كما قال الله

---

1 في (ع): «و».

2 الأمر المُطلق الخالي عن القرينة على صيغة «افعل» يدل على الوجوب عند جمهور الفقهاء والأصوليين، فهو حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه عندهم، ويدل على الندب حقيقةً عند بعض المتكلمين كأبي هاشم المعتزلي، وذهب بعض الأشاعرة كالغزالي إلى عدمَ تعيين الوجوب أو الندب إلا بقرينة. يُنظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 15/1؛ أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 50/1–51؛ الغزالي، *المستصفى*، 204–211؛ الآمدي، *الإحكام*، 144/2–145.

3 أي: الوجوب.

4 وهم المؤمنون.

5 أي: اجتناب الشرك، واجتناب والمعاصي.

6 أي: التقوى.

7 ليست في (ع).

8 إذ المُصَنِّفُ يرى أنَّ التقوى في الآية متحققة، لا مُحتملة، كما سيأتي.

9 وهو المعنى الأشهر والأكثر لها، وزاد بعض النحويين لها بعض المعاني، مثل: التعليل، والاستفهام، والشك. وأرجع البصريون معانيها كلها إلى التوقع، وهو الترجي في الأمر المحبوب، أو الإشفاق من الأمر الْمَكْرُوه، كقوله (تعالى): ﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى، 17/42]. يُنظر: ابن يعيش، *شرح المفصل*، 569/4–570؛ بدر الدين حسن بن قاسم المرادي، *الجنى الداني في حروف المعاني*، تحقيق: فخر الدين قباوة – محمد نديم فاضل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 579–582؛ ابن هشام، *مغني اللبيب*، 379؛ ابن عقيل، *المساعد على تسهيل الفوائد*، 306/1؛ الأشموني، *شرح الأشموني*، 297/1؛ السيوطي، *همع الهوامع*، 487/1–488.

(تعالى): ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه، 44/20]، أَمَرَ موسى وهارون (عليهما السلام) باللين في الخطاب، وحسنِ العشرة، لا لِوجود التذكر والخشية من فرعون، لأنَّ الله (تعالى) عَلِمَ أنه لا يُوجَد ذلك، فكان الأمر بذلك ليوجَد ما يعلم أنه لا يوجد محالًا[1]، فلم يكن معناه: «لكي[2] يتذكر أو يخشى»، ولكن استعمل بحقيقتِه، أي: «ما دُمْتُما على رجاء التذكر والخشية منه»[3].

وقد تستعمل كلمة «لعلَّ» في موضع الشّكّ أيضًا[4]، لكن فيما تلونا من الآية[5] أُريدَ بها التّحقيقُ؛ لأنَّ من وحّد الله (تعالى)، أو اجتنب الكبائر أجمع، صار متّقيًا على حقيقة بلا شكّ واحتمال، فلم يكن هذا موضع الشك والاحتمال، لكن لمّا كانت هذه الكلمة في الأصل للتّرجي، والرّجاءُ: ما يكون غالبَ الوجود، وما هو غالبُ الوجود قريب من المتحقّق في أوهام النّاس وعاداتهم، فأُطلق اسم ما هو الغالب على المتحقّق مجازًا؛ لقيام المناسبة بينهما، ولهذا جاز إطلاق اسم الظن على العلم، واسم العلم [38/أ] على الظن؛ لأنَّ الظن اسم لما ترجح جانب ثبوته على عدمه، والعلم اسم لما هو موجود بطريق التيقن، قال الله (تعالى): ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة، 46/2]، أي: «يعلمون»، وقال (تعالى): ﴿فَإِنْ

---

1 في (ع): «محال».

2 في (ع): «لكن»، وهو تحريف.

3 لعل المُصَنِّف يريد بذلك أن الرَّجاء هُنا هو بحسب ظنَّ موسى وهارون، لا بحسب علم الله، لأنَّ «لعلَّ» لَا تسْتَعْمل إِلَّا فِي الْمُمكن وقوعه بحسب ظنّ الراجي. يُنظر: ابن عقيل، *المساعد على تسهيل الفوائد*، 306/1؛ الأشموني، *شرح الأشموني*، 297/1؛ السيوطي، *همع الهوامع*، 487/1.

4 زاد بعض الكوفيين هذا المعنى، وهو خطأ عند البصريين. يُنظر: المرادي، *الجنى الداني*، 581؛ السيوطي، *همع الهوامع*، 488/1.

5 وهو قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة، 10/60]، أي: «ظننتموهن»؛ لأنَّه لا علم للبشر على التصديق بالقلب، وذلك لما قلنا، فهذا مثله.

وقوله (تعالى): ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة، 22/2]، وهذا أيضاً تعريف لقوله: ﴿رَبَّكُمُ﴾، فعرّفه بالتّخليق بقوله: ﴿الّذي خَلَقَكُمْ﴾، ثم عرّف أيضًا بالإنعام والإحسان بوجود[1] ما أنعم عليهم بقوله: ﴿الّذي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾، أي: مُستَقَرًّا؛ إذ كانت الأرض مضطربة على الماء[2]، لا يمكن القرار عليها، فخلق الجبال وأَرساها بها، حتّى صارت بعد ذلك فراشاً للخلق، ليعرفوا عظيم ما أنعم الله (تعالى) عليهم، فَيُقدِموا على الشكر والعبادة له.

وقوله (تعالى): ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾، أي: «رَفَعَ السماء بناءً». وكلّ ما علا وارتفع فهو سماء عند العرب، حتى قالت للسحاب سماءٌ، وللسقفِ سماءٌ[3]، والبناءُ: اسم لكلّ ما ارتفع وطال على[4] وجه الأرض[5]، وذلك أن سماء الدنيا ملتزِقة بالأرض أطرافُها، كما قال: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء، 30/21]، فسمى السماء بناءً، لما ارتفع عن وجه الأرض وطال، لهذا

---

1 في (ع): «بوجوه».

2 ذكر بعضُ المفسرين –كالماتريدي والرازي– في تفسير قوله (تعالى): ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل، 15/16]، أنَّ الله (تعالى) خلق الأرض على وجه الماء، فكانت تضطرب كالسفينة، فخلق الله الجبال لتثبيتها، ولم نجد لذلك أصلًا. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 89/8؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 189/20.

3 يُنظر: ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، "س م و"، 98/3؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "س م ا"، 398/14.

4 في (ع): «عن».

5 البناء في أصل اللغة: هو الالتصاق والوَصل والتركيب، قال ابن فارس: «الْبَاءُ وَالنُّونُ وَالْيَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بِنَاءُ الشَّيْءِ بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ». وأما معنى "الرفع"، فقد ذكره الزجاج، ولم نجده عند أصحاب المعاجم، واستدل أبو حفص النسفي على هذا المعنى للبناء –أي الرفع– بقوله (تعالى): ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ۞ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ [النازعات، 27/79]. يُنظر: الزجاج، *معاني القرآن*، 99/1؛ ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، "ب ن ي"، 302/1؛ النسفي، *التيسير في التفسير*، 400/1.

المعنى[1]، وإن كان لا يشبه بناء الخلق، من حيث أن بناء الخلق لا يتأتّى بدون المعالجة والآلات، وهذا اختراع وإيجاد عن العدم، بلا معالجة، ولا آلة، فاستويا[2] لاستوائهما في مأخذ الاشتقاق، وهو الارتفاع عن وجه الأرض.

وقوله (تعالى): ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾، ففيه أيضًا بيانُ عظيمِ نعمه، وهو إنزال الماء من السّماء لإحياء الأرض بعد موتها، بالزّروع، والنّبات، وأنواع الثّمار من الأشجار، التي بها يقع[3] البقاء والقوام، ليقابلوا ذلك[4] بالشّكر.

وفي الآية دليل وحدانيّة الله (تعالى)؛ لأنَّه جعل منافع الأرض متّصلة بمنافع السّماء عادةً، ما لم يُنزِل الماءَ من السّماء لم يظهر أثر الأرض، ومنفعته في إخراج النّبات والثّمار، ليعلم أنّه لولا أنّ مُنشِئَ السّماء والأرض واحد، وإلّا لم تتّصل منافع الأرض بمنافع السّماء، على بُعدِ ما بينهما؛ لأنَّ أحداً لا يوجِدُ شيئًا لمنفعةٍ، ويَجعل قوامها وسببها وجودَ منفعة أخرى، من ملك غير، هو عدوّ له ومنازِع، إذ العدوُّ يمنع من إيصال النفع إلى عدوّه، ولما فيه من الحاجة إلى غيره[5]، وذلك يوجب عجزًا وضعفًا، وإنّه مُنافٍ للألوهيّة، لو كان صانع السّماء غيرَ صانع الأرض، ما يجب أن يكون الأمرُ على هذا النمط، فدلّ الوجود على هذا الوجه، على توحيد الصّانع (جل جلاله).

---

1 ليست في (ع).
2 أي بناء الخلق، وبناء الله (تعالى).
3 في (ع): «نفع».
4 في (ع): «الكل».
5 في (ع): «غيرٍ».

وفي قوله: ﴿رِزْقًا لَكُمْ﴾ دلالةُ أنّ المقصودَ من خلق السماوات [38/ب] والأرض وما فيهما بنُو آدم، وأنّهم هم الممتحنون المكلّفون دون غيرهم؛ لاختصاصهم بإضافة العالم إليهم. ونظيره قوله[1]: ﴿هُوَ الّذي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، 29/2]، وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ﴾[2]، وقوله[3]: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [النحل، 12/16]، ونحو ذلك.

---

1 ليست في (ع).

2 وردت في مواضع كثيرة من القرآن، منها قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ [الزخرف، 12/43]، ومنها قوله (تعالى): ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ﴾ [النحل، 81/16].

3 ليست في (ع).

ثم زعم قوم أنّ أعيان الأشياء كلّها في الأصل حلال طلقٌ لنا[1]، ما لم يقم دليل الحظر[2]، وهو قول المعتزلة[3]، تعلقًا بهذه الآية، وبأمثالها، من نحو قوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة، 168/2]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، 29/2]، ونحوها[4].

وحاصل الكلام أنّ هذه المسألة لا تُتَصوَّر على قول من لم يجعل العقل آلة لمعرفة حظر الأشياء وإباحتها، ووجوب الأفعال وندبها وإباحتها، بل وقف الكلّ على ورود السّمع، إن

---

1 «حلال طلقٌ لنا»: في (ع): «طلق».

2 اختلف العلماء في حكم الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع: فذهب بعضهم إلى أن الأصل فيها الإباحة، وهو قول أبي حامد المروزي، وإليه ذهب معتزلة البصرة، كأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم. وذهب البعض إلى أن الأصل فيها الحظر، وهو قول القاضي أبي علي بن أبي هريرة، وإليه ذهب بعض معتزلة بغداد. وذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين وبعض المعتزلة –كالقاشاني والمريسي– إلى أنَّ الأصل فيها هو التوقف، ثم اختلفوا في سبب التوقف، فقال عامة أصحاب الحديث: نتوقف لأنَّه لا حكم لها قبل ورود الشرع، وقال بعض الحنفية، ومنهم المُصَنِّف: لا بد أن يكون لها حكم عند الله، لكننا نتوقف لعدم معرفتنا بالحكم، لا لعدم وجوده. يُنظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 315/2؛ علي بن أحمد الظاهري ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت)، 52/1؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، *التبصرة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1403)، 532–533؛ أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، *قواطع الأدلة في الأصول*، تحقيق: محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 48/2؛ الغزالي، *المستصفى*، 51–52؛ السمرقندي، *ميزان الأصول*، 281–288؛ الرازي، *المحصول*، 158/1–165؛ الآمدي، *الإحكام*، 91/1–94؛ البخاري، *كشف الأسرار*، 95/3؛ جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، *نهاية السول شرح منهاج الوصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 57–62؛ الزركشي، *البحر المحيط*، 200/1–209.

3 وهو قول معتزلة البصرة كما سبق، وقال البغداديون منهم بأن الأصل هو الحظر. وخلاف المعتزلة في المسألة هو في حكم الأشياء التي لم يترجح في العقل حسنها أو قبحها، وذلك قبل ورود الشرع. يُنظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 315/2.

4 لعل المُصَنِّف يقصد بتعلق المعتزلة –القائلين بأصالة الإباحة قبل الشرع– بهذه الآيات هو لتأكيد أصالة الإباحة، وإلا فإن الأشياء التي لم يدرك العقل حسنها أو قبحها ولم يرد بها الشرع مباحة بحكم العقل عندهم، لعدم وجود الحظر.

ورد بالإباحة كان مباحًا، وإن ورد بالحظر كان[1] محظورًا، وهو مذهب عامّة متكلمي أهل الحديث وفقهائهم[2]. وإنّما تُتصوَر هذه المسألة على قول من قال[3]: يكون العقل آلة لمعرفة الوجوب، والحظرِ، والإباحةِ، والحسنِ والقبحِ.

ثم اتّفقوا[4] على[5] أنّ الأفعال والأقوال على أقسام ثلاثة: ما يكون واجبَ الوجود والتّحصيل لحسنه، يُعرف ذلك بالعقل، مثل: الإيمان بالله (تعالى)، وتوحيده، وصفاته، وشكر المنعم. ومنها ما يكون ممتنعَ الثّبوت، حرامَ التّحصيل، وهو الكفر بالله (تعالى)، وكفران النّعمة، والظّلمُ، ونحو ذلك. وقسم آخر متوسط، يمكن أن يكون حلالًا في العقل، ويمكن ألّا يكون حلالًا[6]، ويجوز أن يرد الشّرع بحظره، ويجوز أن يرد بإباحته، فقد اختلفوا في هذا الفصل، وكذلك أعيان العالم مما ينتفع بها، على هذا:

فقالت المعتزلة[7]: إنّها من مجوّزات العقل، والأصل فيها الإباحة، والحظر بدليل شرعي ناسخ لها. وقال بعض أصحاب الحديث وغيرُهم[8]: إن الأصل فيها الحظر، إلا بقدرِ ما ترتفع[9]

---

1 في (ع): «صار».

2 فلا حكم لها عندهم قبل الشرع كما سبق.

3 وهم المعتزلة.

4 أي: المعتزلة. يُنظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 315/2.

5 ليست في (ع).

6 ليست في (ع).

7 وهو قول معتزلة البصرة خلافًا لبعض البغداديين منهم، كما سبق. يُنظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 315/2.

8 وهو قول القاضي أبي علي بن أبي هريرة، وإليه ذهب معتزلةُ بغداد، كما سبق.

9 في (ع): «يندفع».

به الضّرورة، ما لم يرد الشّرع بالإباحة، وقال أهل السّنة والجماعة[1] بأنّ العقل لا حظّ له في معرفة هذا القسم، فيكون هذا القسم[2] من الممكنات، ويجب التّوقّف فيه إلى أن يرد الشّرع، إلّا بقدر ما يحتاج إليه للبقاء.

وهذا الخلاف إنّما يتحقّق في حقّ من بلغ على شاهق الجبل، وكان بعيدًا من دار الإسلام، ولم يبلغه دليل السّمع، أو في [زمان][3] الفترة، إذ يُعرَف الحظر والإباحة في هذه الأشياء بالشّرع. وأوّل النّاس آدم (عليه السلام) –وهو صاحب الشرع– أُتِيَ بالأمر والنّهي، والحظر والإباحة، ولم تخل جملةُ العالم بعده[4] عن دليلٍ سمعيّ[5]، وإن فتَر[6] بحيث يُحتاج إلى تجديد النّظر به. وإنّما دُفِعت المعتزلة إلى القول بهذا[7] لِأَصلين لهم:

أحدهما: أنهم قالوا: إنّ إيجاد القبح[8] [39/أ] قبيح، فلا يجوز نسبته إلى الله (تعالى)، ولهذا قالوا بأنّ الله (تعالى) لا يخلق الكفر والمعاصي، وإنّما يخلقها العباد[9]، ووافقوا في هذا

---

1 وهو مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين، على التفصيل الذي سبق في سبب التوقف.

2 «فيكون هذا القسم»: ليست في (ع).

3 في الأصل: «ضمان»، والمُثبت من (ع).

4 أي: آدم.

5 لعله يشير إلى قوله (تعالى): ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر، 24/35]، وقوله (تعالى): ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد، 7/13].

6 أي: حتى وإن فتر، وفتور الوحي: انقطاعه فترة من الزمن.

7 أي: إباحة الأشياء التي لم يدرك العقل حسنها أو قبحها ولم يرد الشرع بها.

8 في (ع): «القبيح».

9 هذا الإلزام على المعتزلة لا يَصُحُّ؛ لأنَّهم لم يجيزوا إطلاق لفظة الخلق والخالق على أفعال العباد الاختيارية، لا بحق الله (تعالى)، ولا بحق العباد، بل يستعملون بحق العباد لفظ الفعل والفاعل. وقد سبق ذكر المسألة عند تفسير قوله (تعالى): ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة، 7/1]. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 379–384؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 348، 349.

الأصل الثّنوية وأخذوا منهم، حيث قالوا[1]: إنّ للعالم صانعين، أحدهما يخلق الشّرور، والآخر الخيراتِ. إلّا أنّ الثّنوية قالت: كما أنّ إيجاد الأفعال القبيحة من الله (تعالى) قبيح، فإيجاد الأعيان القبيحة –مثل: الحيّات، والعقارب، والأنجاس– من الله (تعالى) قبيح أيضًا، فاضطُرت إلى القول بالصّانعين[2]. والمعتزلةُ لا يمكنهم أن يُضيفوا خلق الأعيان إلى العباد، خوفًا عن السّيف، لموافقة الثّنوية من كلّ وجه، فأنكروا أن تكون الأعيان قبيحة، ليمكنهم نسبتها إلى الله (تعالى) خلقًا، احترازًا عن المناقضة، لِما أصّلُوا من الأصل المأخوذ من الثّنَوِية. وإذا لم تكن الأعيان قبيحةً، لا تكون محرّمة، بل تكون مباحة حسنة في الأصل، وإنّما يَحرُم الفعل[3] في بعضها بالشّرع[4]، كما قلنا بحرمة الوطء في الحائض، مع قيام ملك المحلّ، حتى لا يجب العقر.

والثّاني[5]: حدّ الحكمة عندهم: ما يكون فيه نفع للفاعل، أو لغيره، كما في الشّاهد[6]، حتّى أنكروا خلق الكفر والمعاصي من الله (تعالى)، لما أنّه لا منفعة فيه للفاعل، ولا لغيره. ولمَّا كان خلق العالم بما فيه[7] من النّعم، فلا يجوز أن يوصف هو بالانتفاع بها، يجب أن يكون

---

1 أي الثنوية.

2 يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، 2/49–60.

3 في (ع): «العقل».

4 ليست في (ع).

5 أي: الأصل الثاني.

6 يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 159، 483–486؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 404–405.

7 «بما فيه»: في (ع): «من الله (تعالى) بما فيها».

لانتفاع غيره، فوجب القول بإباحة الانتفاع في الأصل، تحقيقًا لحكمة الخلق، إلّا إذا جاء الشّرع بحظر بعضها، بعارض معنىً[1]. فإنّما[2] دُفعوا إلى هذه المسألة لهذين الأصلين.

ونحن نقول: إنَّ إيجاد القبيح ليس بقبيح إذا تعلق به عاقبة حميدة، وكذلك كلّ ما تعلّق به عاقبة حميدة، يكون حكمة، سواء كان للفاعل أو لغيره فيه منفعة، أو لا، ولمّا ثبت أنّ الخلق من الله، وهو حكيم، ثبت تعلّقُ العاقبة الحميدة به، وكونُ فعلِه حكمةً، عرفنا وجهَ الحكمة، أو لا، فلم نُضْطرّ إلى القول بالإباحة. وقد قلنا بحُرمَة الأعيان، لقولنا بقبحها، وهو أمر مشاهد لا وجهَ لإنكاره، فالطّباع السّليمة تستقذر الأنجاس، وتَنفِر عن الحيّات والعقارب، ولا قُبحَ أكبر من هذا. وقد أبطلنا كلام المعتزلة في مسألة خلق الأفعال، ونقضنا أُصولهم بخلق الأعيان القبيحة، فدَلَّ أنّ مَذهبَ أصحابنا هذا، وأمكن القول به، فإنّ الحرمة هي المنع، لغةً وشريعةً، فحرمة الأعيان هي: منع الله (تعالى) الأعيانَ عن تصرفنا فيها بإخراجها من أن تكون محلًا لذلك شرعًا[3]، إما لخبث في المحلّ، كرامةً لنا، أو لكرامة المحلّ، كالأمّهات ونحوها. وحرمة الأفعال [39/ب] هي: منعنا عن التّصرف فيها، مع بقاء المحلّيّة. ونظيرهما[4]: الحفظ، والحماية. الحماية: أن يظهر أثرها في المحمِيّ، بدفع الأَغيار عنها، ويكون فعل الحامي في القاصِد لذلك[5] المحمي، لا في عينه، فيبقى المحميّ على أصل الصّيانة. والحفظُ: أن يَظهر

---

1 يُنظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، 2/315-322.

2 ليست في (ع).

3 ليست في (ع).

4 أي: حرمة المحل، وحرمة الفعل.

5 في (ع): «كذلك».

أثر الحفظ في المحفوظ، بصنع في المحفوظ، لا في دفع القاصد، إلّا أنّ اندفاع القاصِد عنه، لعدم إمكان الوصُول إليه، فيحصل الصّيَانة. ومنه قول الشّاعر:

«ألاَ ذَهَبَ المُحافِظُ والمُحامِي وَمَانعُ ضَيْمِنَا يَوْمَ الخِصَامِ»[1]

ذكر الأمرين جميعًا[2]، فكان المقصود حاصلًا في الحالين، وهو: الصّيانة، ودفع الضّرر عن صاحب المال[3]، لكن بطريقين مختلفين، فكذلك ما نحن فيه.

والدّليل على القول بفساد الإباحة من حيث العقل، وهو أنّ الأشياء لو كانت على الإباحة، وفيها أشياء نفيسة، تميل الطباع إليها على السّواء، وقد تقع الحاجة إلى أسباب القوام[4]، عند الجدب والقحط، على التّساوي، ومن كان أقوى، كان على الاستيلاء أقدرَ، وعلى الاستنقاذ من أيدي مَن دونهم أملكَ وأقدر[5]، فيكون فيه هلاك البعض، أو يفضي إلى التنازع، وذلك سبب التّقاتل والتّفاني، فيؤدّي إلى أن يصير إنشاء العالم للفناء خاصّة، وقد مرّ[6] أنّ ذلك عبث في العقل، والله الموفق.

---

1 البيت للَبِيد بن ربيعة العامري (ت: 41هـ) من الوافر، قاله في رثاء أخيه أربد. يُنظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: حمدو طمّاس (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 128.

2 أي: الحفظ والحماية.

3 المقصود من الحفظ هو الصيانة، والمقصود من الحماية هو دفع الضرر.

4 في (ع): «الهوام».

5 ليست في (ع).

6 عند تفسير قوله (تعالى): ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [البقرة، 20/2].

وأمّا تعلّقهم بالآية[1]، لا يصحّ؛ [لوجهين، أحدهما:][2] لأنَّه قابَل الجمع بالجمع، وذلك يقتضي مقابلة الفرد بالفرد لغة، كقولهم: «لبس القوم ثيابهم، وركبوا دوابَّهم»، أي: لبس كل واحد منهم ثوبه، وركب دابّته، فكذلك هاهنا معنى قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ [البقرة، 29/2]، أي: ما خلق لكلّ واحد منكم، وكذا قوله: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾، أي: ما أخرج من الثّمار من أشجار، كلّ واحد منكم، فهو رزقه. فبطل تعلّقهم بالآية لإثبات الإباحة. والثّاني: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ [البقرة، 29/2]، أي: لأجل امتحانكم، لتمتحنوا بها بالتّحريم والتّحليل، ليُقدم المطيع على الحلال، ويمتنع عن الحرام، فيصير من أهل الجنّة، ويقدم العاصي على ارتكاب الحرام، فيتحقّق وعيدُ الله فيه، وهو النّار، فيتحقّق ما علم على ما علم. وإنّما يتحقّق الحِلّ والحرمة بأسباب، فجعل الملك سبب الحِلّ، وجعل بعض الأسباب أسباب الحرمة، تحقيقًا للابتلاء والامتحان، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن، 15/64]، وقال: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء، 35/21]، فكان القول بالإباحة لا معنى له. يحقّق ما قلنا: إنّ الله (تعالى) لم يجعل لنا هذه الأشياء من جميع الوجوه، وإنّما جَعل لنا بجهة دون جهة، تحقيقًا للابتلاء والامتحان، ألا ترى أنّ جميع الحيوانات [40/أ] يشاركوننا في الانتفاع لا غير[3]، ومع ذلك أضاف إلينا[4]، ليُعلم[5] أنّ الإضافة ليست لأجل الانتفاع فحسب، لكن الانتفاعَ بطريق الامتحان، وذلك بواسطة الحِلّ والحرمة. ولِما مرَّ أنّ خلق الشيء لا لعاقبة حميدة سَفَهٌ، وعاقبة هذا العالم

---

1 أي: تعلَّق المعتزلة –الذين قالوا بأصالة إباحة الأشياء قبل الشرع– بقوله (تعالى): ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، 29/2].

2 زيادة يقتضيها السياق.

3 فلا يشاركوننا في الملك مثلًا.

4 أي: أضاف إلينا الانتفاع.

5 في (ع): «لنعلم».

هي الدّار الآخرة، ولن يتحقّق كون الآخرة عاقبة لهذه الدّار إلّا وأن تكون هذه الدّار وسيلة ومطيّة إلى الآخرة بطريق الجزاء، إحساناً بإحسان وإساءةً بإساءة، ولن يتحقّق الفعلُ من العبد إحسانًا إلا بالأمر؛ إذ الطّاعةُ: موافقةُ الأمر، ولا الإساءةُ[1] إلّا[2] بالنّهيّ، إذ المعصية: مخالفةُ الأمر وارتكابُ المنهيّ، وهذا ينافي ثبوت الإباحة في الأشياء. والله الموفق.

وقوله (تعالى): ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾، قيل: أعدالًا وأشكالًا في العبادة[3]؛ إذ الندّ قد يراد به الشّكل، وقد يراد به الضّدّ[4]. وهذا يحتمل وجهين، أحدهما[5]: لا تسمُّوا غيره إلهًا، فتجعلوهُ شكلًا له، ونظيرًا له في التّسمية. والثّاني[6]: لا تجعلوا غيره شكلًا له في استحقاق العبادة فتعبدوه.

وقوله (تعالى): ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ يحتمل وجوهاً، أي: تعلمون أنّ الذي تسمُّونه إلهًا لا يستحقّ هذا الاسم، أو تعلمون أنّ الذي تعبدونه لا يستحقّ العبادة. وهذان التأويلان في المعاندين الذين عرفوه واحدًا بلا شكل، ثم يجعلون له شكلًا في الاسم والعبادة. والثّالث: وأنتم تعلمون لو تفكّرتم في أنفسكم، وفيما أنشأ لكم هذا العالمَ، بما فيه من العجائب، أنّ المستحقّ للعبادة والألوهية مَنْ خَلَقَهَا لا غيره، والله الموفق.

---

1 أي: ولن تتحقّق الإساءةُ من العبد.

2 ليست في (ع).

3 ذكره الطبري والبغوي وغيرهما. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 368/1-370؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 93/1.

4 الندّ بمعنى الشّكل والمِثْل والعِدْل، رواه الطبري عن قتادة ومجاهد. وبمعنى الضد هو قول أبي عبيدة. يُنظر: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 34/1؛ الطبري، *جامع البيان*، 368/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 228/2؛ الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، 113/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 106/1؛ ابن منظور، *لسان العرب*، "ن د د"، 420/3.

5 ذكر أبو الليث نحوه. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 102/1.

6 وهو قول كثير من المفسرين، منهم الطبري والبغوي، كما سبق.

[﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾، معناه: وإن كنتم في شكّ ممّا نزلنا على محمّد (صلى الله عليه وسلَّم) من القرآن، وقلتم بأنّه مختلَق مفترى، كما أخبر الله (تعالى) عنهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص، 7/38]، و: ﴿مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرًى﴾ [سبأ، 43/34]، و: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [سبأ، 43/34].

وقوله (تعالى)[1]: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾، أي: إن كان[2] كما تقولون أنتم: إنّه مختلق مفترى، فأتوا بسُورة مثل ما أتى هو، إذ ليس هو أولى بالاختلاق والافتراء منكم، من حيث الجَوهَر والخِلقة واللسان، بل أنتم أقدر على الاختلاق منه، لأنكم تَكْذِبُون، ولم تسمعوا منه كذبًا قطّ، حتى سمّيتموه محمّدًا[3] الأمين. أو أنتم وهو في اللسان ونظم الكلام سواء، بل أنتم مشتغلون[4] بنحت الكلام، من الشعر، والخُطب، والأسجاع، فأنتم أولى بالاختلاق منه.

فهُم لمّا طَعنوا في القرآن بالاختلاق، والافتراء، والسّحر، طُلبوا[5] مرّة بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، بقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[6] [الإسراء، 88/17]، [40/ب]، ومرّة بأن قيل لهم: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود،

---

1 «وقوله تعالى»: ليست في (ع).

2 أي: القرآن.

3 في (ع): «محمد».

4 في (ع): «المشتغلون».

5 المراد: طُولبوا، أي: طُلِبَ منهم.

6 « بقوله ... بمثله»: ليست في (ع).

13/11]، ومرّة: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس، 38/10]؛ ليظهر كذبُهم في دعوى الاختلاق، والافتراء، والسّحر. والله أعلم.

وقوله (تعالى): ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، أي: استعينوا بآلهتكم الذين تعبدون من دون الله[1]، حتّى يعينوكم على إتيان مِثله، ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ في مقالتكم: إنّه[2] مُختلَق مفتَرًى. وقيل: ﴿ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾، أي: شعراءكم وخطباءكم[3]، ليُعينوكم على إتيان مثله نظماً، ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ في مقالتكم هذه[4]، وقيل: ﴿ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ أي: من كان فيكم من أهل الكتاب[5]، ليشهدوا من التّوراة، والإنجيل، والزّبُور، وسائر الكتب المنزّلة على الرُّسل، أنّه مُختلَق مفتَرًى، ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ في مقالتكم هذه. والله أعلم.

[﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24)﴾]

وقوله (تعالى): ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ يحتمل وجهين، أحدهما: أنهم أقرّوا بالعجز، على إثر تحدّي النّبي (صلى الله عليه وسلَّم) إياهم بذلك من غير تكلّف، ولا اشتغال منهم

---

1 وهو قول مقاتل والفراء وابن قتيبة وغيرهم. يُنظر: مقاتل بن سليمان، *التفسير الكبير*، 93/1؛ الفَرَّاء، *معاني القرآن*، 19/1؛ ابن قتيبة، *غريب القرآن*، 43؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 102/1؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 162/3؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 94/1.

2 أي: القرآن.

3 ذكره أبو الليث وأبو حفص النسفي. يُنظر: السمرقندي، *بحر العلوم*، 102/1؛ النسفي، *التيسير في التفسير*، 421/1.

4 «وقيل: ادعوا ... هذه» ليست في (ع).

5 لم نجد من ذكره سوى الماتريدي. يُنظر: الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 60/1.

بالمعارضة لِما دَفع[1] الله عن أطماعهم إتيانَ مِثله، وإن كانوا من أهل اللسان ونظم الكلام، لِما يخالف هذا[2] سائر الكلام من[3] عجيب النّظم، وغاية البلاغة والفصاحة. وليس كلٌّ من قدر على تحصيل أصل الشيء، يقدر على تحصيل ما هو نهاية في بابه؛ إذ لم يثبت بأن واحداً من أهل البلاغة تكلفَ لوضع مثل[4] القرآن، سِوى بعض الأعراب[5]، الذين بهم من المجانة ما لم يعرفُوا من القرآن سوى الحروف دون معناه. ويحتمل[6] أن [يكونوا][7] قد تكلّفوا في ذلك، واحتملوا المشقّة، فلم يُمكنهم ذلك، فأقرُّوا عند ذلك بالعجز، فذلك قوله: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾، أي: إن لم تقدروا على ذلك، ولن تقدروا. ومثلُه قوله (تعالى): ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء، 88/17]، أي: الإنسُ في نظم الألفاظ، والجنُّ في المعاني من الإخبار عن بعض الكائنات، بما استرقوا السمع من الملائكة، كما أخبر الله (تعالى): ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ الآية، [الحجر، 18/15]، وقوله (تعالى): ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء، 82/4]، أي: اختلاف التَناقض، دُون التغاير[8].

---

1 في (ع): «رفع».

2 أي: القرآن.

3 في (ع): «في».

4 في (ع): «شيء من».

5 مثل مسيلمة الكذاب.

6 وهو الوجه الثاني.

7 في الأصل: «يكون»، والأصوب ما أثبتناه من (ع).

8 وذلك مثل الاختلاف في وجوه القراءات، واختلاف المعاني للفظ الواحد، دون تناقضها. يُنظر: ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، 31–33.

ولا يقال بأنه يحتمل أنّهم كانوا قادرين على إتيان مثله، لكنّهم لم يفعلوا؛ لأنَّهم كانوا قاصدين على إطفاء هذا النّور، بإظهار الكذب في دعواه الرسالةَ، حتّى أقدموا على المحاربة، مع ما فيها من بذل المهج والأولاد والأموال، فمتى أمكنهم إظهار كذبه، وتحقيق دعوى أنفسهم، بأنّ ما أتى به مختلق مفترًى، بإتيان سورة، وذلك في وسعهم، لم يمتنعوا عن ذلك، فدلّ امتناعهم عن المعارضة على عجزهم، ودلّ عجزهم عن ذلك –مع استوائهم رسولَ الله (صلى الله عليه وسلَّم) [41/أ] في الخِلقة واللسان– على أنّ ذلك[1] كان من عند الله، نزل دلالةً على صدق دعوى رسول الله (عليه الصلاة والسلام) بكونه رسولًا، وتأكيدًا للحجّة على الكفرة والمعاندين، وتيسيرًا على المسترشدين إلى الوصول إلى الحقّ، والله الموفق.

وقوله (تعالى): ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، يحتمل وجهين[2]، أحدهما: بيان لزوم العذاب عند ظهور الحجّة عليهم؛ لعجزهم[3] عن معارضة ما أتى النبيُّ (صلى الله

---

1 أي: القرآن.

2 حاصل كلام المفسرين في الآية يرجع إلى قولين، أحدهما: هو أمرٌ لهم بالإيمان وتركِ العناد، وهو قول البغوي وابن عطية والزمخشري والرازي وأبي حيان وغيرهم. والآخر: هو ترهيب وتوعيد وتحذير من النار، وهو قول الزجاج وأبي الليث والواحدي وغيرهم. قال الطبري: «فاتقوا أن تَصْلَوُا النار، بتكذيبكم رسولي بما جاءكم به من عندي أنه من وحيي وتنزيلي، بعدَ تبيُّنكم أنه كتابي ومن عندي، وقيام الحجة عليكم بأنه كلامي ووحيي، بعجزكم وعجز جميع خلقي عن أن يأتوا بمثله». وقال الرازي: «إِذَا ظهر عجزهم عن المعارضة، صح عندم صِدْقُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ ثُمَّ لَزِمُوا الْعِنَادَ اسْتَوْجَبُوا الْعِقَابَ بِالنَّارِ، فَاتِّقَاءُ النَّارِ يُوجِبُ تَرْكَ الْعِنَادِ، فَأُقِيمَ الْمُؤَثِّرُ مَقَامَ الْأَثَرِ، وَجُعِلَ قَوْلُهُ: فَاتَّقُوا النَّارَ قَائِمًا مَقَامَ قَوْلِهِ فَاتْرُكُوا الْعِنَادَ». يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 380/1؛ الزجاج، *معاني القرآن*، 100/1؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، 103/1؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 254/2؛ البغوي، *معالم التنزيل*، 94/1؛ الزمخشري، *الكشاف*، 102/1؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 107/1؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 352/2؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 234/1؛ النسفي، *مدارك التنزيل*، 66/1–67.

3 في (ع): «بعجزهم».

عليه وسلَّم) من الحجّة على قول من جعل الوجوب[1] بالسّمع دون العقل، والثاني: هو ترهيبٌ وتوعيد للكفرة بالنّار، التي وصفها بغاية الشدة والصعوبة على قول من جعل العذاب[2] لازمًا بالعقل دون قرينة السّمع.

ثمّ الوَقود: بنصب الواو، هو الحطبُ، وبالرّفع: هو النّار[3]، والحجارة: فيها وجهان، قيل: هي الكبريت[4]، وقيل: هي الحجارة[5]. وإنّما بَيَّنَ أنّ حطبها النّاس الكفّار والحجارة؛ لبيان أنّ تلك النّار على خلاف هذه النار في الصعوبة[6]؛ فإن الكبريتَ أو نفسَ الحجارةِ، لشدتها وصلابتها، أشدُّ إحراقاً، وأبلغُ إحماءً من وَقود نار الدُّنيا؛ ولأنَّ نار الدنيا لو جُعل حطبَها الناسُ والحجارة، لكانت تَخمُدُ وتَطْفَئُ، وتلك النار لم تخمد، ولم تطفئ، فدل على صعوبة تلك النار. فإن قيل: النارُ لتعذيب الكفرة، فإذا صارت الكفرة وقوداً بمنزلة الحجارة، لم يتحقق الألم في حقهم. قيل: من وجهين، أحدهما: أنهم كلما احترقوا أعيدوا وبُدِّلُوا، كقوله (تعالى): ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ

---

1 لعله يقصد بالوجوب هنا وجوبَ الإيمان بالبعث والجزاء في الآخرة بدليل مقابلته هذا القول –أي الوجوب بالسمع– بمن جعل العذاب لازمًا بالعقل. وهذا مما اختلف فيه المتكلمون، فهو واجبٌ سمعًا لا عقلًا عند الأشاعرة، وواجب عقلًا عند الماتريدية والمعتزلة على خلاف بينهم في تفصيله. يُنظر: كمال الدين أحمد بن حسن البياضي، *إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين*، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 37؛ شمس الدين أحمد بن سليمان ابن كمال باشا، *مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية*، تحقيق: سعيد فودة (عمَّان: دار الفتح، 2009)، 42–56.

2 في (ع): «الثواب».

3 يُنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، "و ق د"، 465/3.

4 رواه الطبري عن ابن مسعود وعن ابن عباس. يُنظر: الطبري، *جامع البيان*، 381/1.

5 ذكره الثعلبي والواحدي، ورجحه الزمخشري والرازي؛ لأنَّ تخصيص الحجارة بالكبريت لا دليل عليه. يُنظر: الثعلبي، *الكشف والبيان*، 165/3؛ الواحدي، *التفسير البسيط*، 258/2؛ الزمخشري، *الكشاف*، 103/1؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 353/2.

6 في (ع): «العقوبة».

بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء، 56/4]. والثاني: أنَّ المقصود من التعذيب هو القلب، فيكون البدن بمنزلة الوقود في إيصال الألم إلى القلب، والله أعلم.

وقوله (تعالى): ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾، أي: خُلقت النّار للكفّار بطريق التّعيين، وهي مُعَدَّةٌ مهيّأةٌ لعذابهم، وهذه الآية تنقضُ على المعتزلة، حيث قالت بتخليد أصحاب الكبائر في النّار[1]، من غير أن يطلقوا عليهم اسم الكفر[2]، فإنّ الله (تعالى) جعل النّار معدَّة للكفرة جزاءً على كفرهم على ما ذكر من الآيات[3]. والعقلُ دليلٌ عليه أيضًا؛ فإنّ دارَ الآخرة دارُ الجزاء، لما مرّ[4] أنّ خلق الدّنيا إنّما يخرجُ عن حدِّ العبث للإفناء بعد الوُجود لتعلّق العاقبة به، وهو جزاء المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته في الآخرة، وصيرورة هذه الدارُ وسيلةً إلى تلك على ما عرف غيرَ مرّة، لو خلّد العُصاة فيها بدون الكفر، جزاءً على جناية غير الكفر، فيكون فيه تسوية بين

---

1 عدم جواز خلف الله في وعيده، هو أحد أصول المعتزلة التي اتفقوا عليها، وتميزوا بها عن غيرهم، حتى أنهم سُمُّوا بـ "الوعيدية" لهذا الأصل. وأدلتهم في هذه المسألة هي عموميات الآيات التي تتوعَّد مرتكبي الكبائر إن ماتوا دون توبة –دون تفريق بين كافر وفاسق– بخلودهم في النار، واستحالة الكذب عليه (سبحانه وتعالى) فيما أخبر عن مصيرهم. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 134–137، 657–666.

2 الإيمان عند المعتزلة صفةُ مدحٍ، لا يُسمَّى مرتكب الكبيرة به، لأنَّه لا يستحق المدح به، فلا يقال عنه مؤمن، ولا مسلم؛ لأنَّ المعتزلة لا يفرقون بين مسمى الإسلام والإيمان من حيث الاصطلاح الشرعي، وهو في الوقت نفسه لا يُسمَّى كافرًا أيضًا؛ لأنَّه لم يخرج عن الإسلام إن ارتكبها دون استحلال لها، فيبقى له المسمى الشرعي الثابت وهو "الفسق" دون غيره. أي في منزلة بين الكفر والإيمان. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 697–705؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 490–495.

3 كهذه الآية، وكقوله (تعالى): ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران، 131/3].

4 عند تفسير قوله (تعالى): ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [البقرة، 20/2].

الكفّار وغيرهم في الجزاء، وإنّه ظلمٌ؛ إذ التّسوية في الجزاء يكون بعد التّسوية في الجناية، ولا مساواة بين الكفر وسائر المعاصي[1].

فإن قيل في الآية: إنّ النّار أُعدت للكافرين، [41/ب] أَمَا[2] ليس فيها نفي أن تكون لغيرهم، ألا ترى أنّ عندكم يجوز إدخال العصاة فيها جزاءً على جنايتهم، فكذا يجوز عندنا[3] أن يدخلوا على طريق التأبيد أيضًا؛ إذ النّص لا يتعرّض لغير المنصوص عليه بالنّفي[4]، يدل عليه أنّ أطفال المسلمين يكونون في الجنّة، وإن كانت الجنة لم تعدّ لهم، وإنّما أُعدت للمتّقين[5]، ثم جاز إدخالهم في الجنّة على طريق التأبيد، فكذلك النّار، وإن كانت معدّة للكافرين، يجبُ القول بجواز تعذيب غير الكافر فيها بطريق الخلود. وكذلك قال الله (تعالى): ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران، 106/3]، ثم من نشأ على الكفر، والذي كفر بعد الإيمان، سواءٌ في التعذيب والتخليد لما قلنا، فكذلك هذا.

---

1 يرفض القاضي عبد الجبار الاستدلال العقلي على هذه المسألة؛ لأنَّ مقادير الثواب والعقاب –في الآخرة– مسألة شرعية، لا مجال للعقل فيها، بل لو خلينا وقضية العقل، لكان عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها. يُنظر: عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 138–139.

2 أي: أَمَا إنَّه ليس، بمعنى: ولكن.

3 أي: المعتزلة.

4 وهذا موافق لمنهج الحنفية –ومنهم المُصَنِّف– في عدم الأخذ بمفهوم المخالفة في الأصول، وقد سبق للمُصنِّفِ –عند تفسير قوله (تعالى): ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، 2/2]– أن قال: «إنَّ في الآية تنصيصًا على المتقين، والتّنصيص بالحكم على الشيء، لا يدل على التخصيص والنفيّ عما عدا المنصوص».

5 كما قال (تعالى): ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، 133/3].

قيل لهم في الآية: إنّ النّار أُعدّت للكافرين، والإعداد هو التّعيين[1]، وقد ثبت بالنّصوص والعقل أنّه[2] بطريق الجزاء، عدلًا من الله (تعالى). فيَقتضي ألَّا تكون[3] معدّةً لأصحاب الكبائر، متعينةً لهم، حتى لا يجوز من طريق الحكمة الغفران عنهم، كما قلتم[4]، حتّى لا يؤدي إلى مخالفة النّصّ، فلا تبقى النّار للكافرين بطريق التّعيين[5]. فأمّا نحن نقول: إنّ لله (تعالى) أن يعذّب العصاة بقدر ذنوبهم إن شاء، وإن شاء عفا عنهم ولم يُدخِلهم النّار، ولا يسوّي بينهم وبين الكفرة في التّخليد، فلا يؤدي إلى القول بإبطال التّعيين الثّابت بالنّصّ في حقّ الكفرة، وإبطالِ الخصوص، وكذا لا يؤدّي إلى الظّلم؛ لأنَّا لا نقول بالتّسوية بين العاصي والكافر؛ لافتراقهما في قدر الجناية، وأنتم تقولون بالتّسوية في الجزاء مع المفارقة في الجناية؛ فإنّ جناية الكفر بطريق التأبيد؛ فإنّ الكافر يعزم الكفر بطريق الأبد، أمّا العاصي لا يعزم الخلاف والعصيان لله (تعالى) على الأبد، فكان القول بالتّسوية بينهما نسبةَ الله (تعالى) إلى الظّلم[6]، تعالى الله عن ذلك.

---

1 لم نجد من ذكر هذا المعنى، والإعداد هُنا عند أكثر المفسرين هو التهيئة، وأما التعيين الذي ذكره المُصَنِّف والماتريدي، فالغالب أنه مستفادٌ من مفهوم المخالفة، الذي يدل أنَّ على النار لم تُعد لغير الكافرين. إن صحَّ ذلك، فهذا يتناقض مع عدم احتجاج الحنفية –ومنهم المصنف– بمفهوم المخالفة كما ذكرنا. قال الرازي: «أَمَّا قَوْلُهُ: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ النَّارَ الْمَوْصُوفَةَ –بأنَّ وقودها الناس والحجارة– مُعَدَّةٌ لِلْكَافِرِينَ، وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هُنَاكَ نِيرَانًا أُخْرَى غَيْرَ مَوْصُوفَةٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ معدة لفساق أهل الصلاة». الرازي، *التفسير الكبير*، 353/2.

2 أي: أنَّ تعيين النار للكافرين يكون.

3 أي: النار.

4 عدم جواز الغفران عن مرتكبي الكبائر عند المعتزلة سمعي لا عقلي، لعدم جواز الكذب فيما أخبر الله (تعالى) عن مصيرهم، كما سبق.

5 أي على قول المعتزلة.

6 يُلاحظ على المُصَنِّف في هذه المسألة الاحتجاج بالدليل العقلي الذي رفض المعتزلة تحكيمه فيها، ولعل منشأ ذلك هو صعوبة حسم الجدل فيها من خلال نصوص القرآن وحدها.

وأمّا الأطفال، فنقول: الله (تعالى) أعدّ الجنّة للمتقين، وجعل ذلك جزاء إيمانهم، فضلًا منه وإحسانًا، بلا مقابلة[1] من حيث التّحقيق[2]. وكان جائزاً في العقل ألَّا يُدخلَ الأطفالَ في الجنّة، إنما لا يجوز في الحكمة تعذيبهم بلا ذنب[3]، فلم يكن في إدخالهم الجنةَ إبطال إعداد الجنة للمتقين؛ لأنَّ الإعداد ما يكون واجبَ التّحقيق، أو غالب الوجود، فأمّا ما جاز فيه الوجود والعدم، ودخل تحت الجواز على السّواء، لا يكون من باب الإعداد والتّعيين؛ ولأنّ إعطاء الثّواب والنِّعم بلا فعل على طريق الإفضال والإكرام، ولله أن يُكرم من شاء بما شاء، ألا ترى أنّه جائز تفضيل بعض المؤمنين على البعض في النّعم مع التّسوية [42/أ] في الإيمان والعمل، كما قال الله (تعالى): ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة، 261/2]؛ لأنَّ الإفضال وصف محمود لم يدخل تحت القبح بحال، فأمّا التّعذيب بالنّار غير جائز في الحكمة بلا

---

1 أي: بلا مقابلة عمل.

2 اختلف المتكلمون في استحقاق المؤمنين للثواب على فرض عدم ورود نصوص تَعِدُهُم بذلك، فذهب بعض المعتزلة إلى استحقاقهم للثواب بمجرد التكليف مع الطاعة، بل إن الغاية من التكليف عندهم هي تعريضهم للثواب، وذهب الماتريدية والأشاعرة وبعض المعتزلة لعدم استحقاقهم ذلك بالتكليف مع العمل، بل هو محض فضل من الله. وأما بعدَ ورود السمع بالوعد بالثواب، فالكلُّ متفقون على عدم جواز خلف الوعد؛ لاستحالة الكذب في خبر الله (تعالى). يُنظر: عبد الجبار، *المجموع في المحيط بالتكليف*، 301/3–310؛ عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 133، 614–619؛ البزدوي، *أصول الدين*، 130؛ الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، 100؛ النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1013–1015، 1046–1062؛ التفتازاني، *شرح المقاصد*، 373/3–377؛ عثمان، *نظرية التكليف*، 453–456، 471، 475–485.

3 اختلف العلماء في جواز تعذيب أطفال المشركين في الآخرة، فذهب الماتريدي والمعتزلة وابن حزم إلى عدم جوازه. وذهب الغزالي والباقلاني من الأشاعرة إلى جوازه. وحُكي عن بعض الخوارج تعذيبهم تبعًا لآبائهم، وذهب النووي إلى أنهم في الجنة. فيما توقف بعض أهل الحديث في أمرهم. وذكر ابن حجر العسقلاني في ذلك عشرة أقوال. يُنظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 110/1، 229؛ الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 61/1؛ الباقلاني، *التمهيد*، 341؛ عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 477؛ البغدادي، *أصول الدين*، 284–287؛ ابن حزم، *الفصل*، 60/4؛ البزدوي، *أصول الدين*، 239؛ الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، 98–99؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، 122/1؛ النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم*، 208/16؛ ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 246–247.

ذنب؛ إذ هي دار الجزاء، لا دارُ التّكليف حتّى يتعلّق بالإيلام[1] عاقبة حميدة. والجزاء بلا ذنب ظلم، والعقل يمنع نسبة الظّلم إلى الله (تعالى) لذلك افترقا[2]. فأمّا قوله (تعالى): ﴿ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [آل عمران، 106/3]، لم يُرد به الكفر بعد الإيمان حقيقة، لكن من حيث الدّليل، فإنّ الدّلائل على إيجاب الإيمان قائمة، فإنّ كلّ كافر تشهد خلقته على وحدانيّة الله (تعالى)، فإذا ترك النّظر في نفسه، واختار الكفر عنادًا، ولم يُسَوِّ بين شهادة الخلقة وبين شهادة الاختيار، صار كأنّه كفر بعد الإيمان، فصار تقدير الآية: أكفرتم بعد قيام الأدلّة على وجُوب الإيمان عليكم! أو على تحقّق الإيمان منكم جَبرًا بشهادة الخِلقة! والله الموفق.

---

1 في (ع): «بالإسلام»، وهو تحريف.

2 أي: الإفضال بالثواب بلا عمل يستحق، والتعذيب بلا ذنب.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Alâeddin Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât*'ının bir kısmını tahkik etmeye çalıştık. Çalışmamızın, Alâeddin Semerkandî'nin (ö.539H) hayatına ve eserini oluştururken takip ettiği metoda dair bilgiler verdik. Alâeddin Semerkandî'nin hayatını araştırırken sahip olduğu ilmî mevkiinin de farkına varma fırsatına erişmiş olduk. Onun sahip olduğu bu konumun değerini, hocaları, öğrencileri ve ilim arkadaşlarının isimlerini bilmekle dahi fark etmemiz zor olmayacaktır. Çünkü o, Mâtürîdî mezhebinde kelâm ilmini ihya eden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö.508H), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö.542H) ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'ye (ö.428H) öğrencilik etmiş, Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö.537H) ile de Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö.542H) yanında ders alırken arkadaşlık etmiştir. Kızı Fâtıma ve onun eşi Kâsânî (ö.587H) ise en önemli öğrencileri arasında yerlerini almışlardır. Çalışmamızda Alâeddin Semerkandî'nin üç eserine ulaşabildik. Bunlardan birincisi, kendisiyle meşhur olup bilindiği eseri Tuhfetü'l-Fukahâ, ikincisi ise Mîzânü'l-Usûl eseridir. Her iki eser de basılmış olup elimizde olan kitaplardır. Üçüncüsü ise bu çalışmamızda bir kısmını tahkik ettiğimiz *Şerhu't-Te'vîlât* adlı eseri olup şu ana kadar ne tahkik edilmiş ne de basılmıştır.

Şerhu't-Te'vîlât adlı eser, Fatiha suresinden Nâs suresine kadar mushaf tertibine uygun olarak sıralanmış en büyük tefsirlerden bir tanesidir. Bu çalışmamızı yaparken *Şerhu't-Te'vîlât*'ın Alâeddin Semerkandî'ye olan nispetinin doğruluğuna da kanaat getirdik. Zira Semerkandî bu eseri, hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508H) Mâtürîdî'ye ait olan (ö.333H) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserini şifahi olarak şerh ederken yazdığı notlardan meydana getirmiştir. Nitekim Alâeddin Semerkandî (ö.539H) hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508H) yaptığı bu değerli görüşlerin kaybolmaması ve unutulmaması için bu kitabı tasnif etmiş, ibarelerini düzenlemiş ve kendine has bir üslupla kitabı yazmıştır.

Çalışmamızda, Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'nin (ö.333H) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında uyduğu üsluba uyduğunu gördük. Öncelikle bu tefsirin bir kelâmi tefsir olduğunu söyleyebiliriz. Zira Semerkandî, Kur'ân ayetlerini Mâtürîdî mezhebinin kelâmî görüşlerine delil olarak göstermeye çok ehemmiyet göstermiştir. Eser, kelâm

ilmi dışında Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alarak, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi farklı birçok ilmi de barındırmaktadır. Semerkandî, birçok yerde sarf, nahiv, şiir ve belagat gibi lügat ilimlerinden de istişhadlara yer vermiştir. Semerkandî'nin bu eserini öne çıkaran en önemli özelliklerinden bir tanesi de Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme metoduna verdiği önemdir.

Şerhu't-Te'vîlât, her ne kadar *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın şerhi olsa da müstakil bir tefsir olarak kabul edilebilir. Çünkü Semerkandî *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın lafızları ile kendi lafızlarını birbirinden ayırmamış bilakis her ikisini de mezcedip kendi metni ve üslubuyla yazmıştır. Semerkandî, tefsirini oluştururken *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da yer alan kapalı ibareleri kolay ve anlaşılır bir üslupla şerh etmiş ve Mâtürîdî'nin zikrettiği delillere yeni deliller eklemiştir. *Şerhu't-Te'vîlât, Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tümüyle birlikte daha fazlasını da içine alan bir kitaptır. Öyle ki *Şerhu't-Te'vîlât*'ı okuyan kişi ayrıca *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı okuma ihtiyacı hissetmez.

Şerhu't-Te'vîlât'ın birçok özelliğinin yanında bazı eksikliklerinden de bahsedilebilir. Eser, sayacağımız birkaç yönden tenkit edilebilir. Semerkandî, Mutezile başta olmak üzere itikatta kendi mezhebine muhalif olan görüşlere karşı çok şiddetli davranmış, bazen de bu fırkaların söylemediği bazı görüşleri onlara nispet etmiştir. Müellifin eleştirildiği bir diğer konu da görüşleri naklederken harfi nakil şeklinde değil de mana ile nakilde bulunmasıdır. Semerkandî bazı yerlerde ise görüşleri naklettiği halde naklettiği görüşün kimin tarafından söylendiğini belirtmemiştir. Biz de kitabın tahkikini yaptığımız kısmında kime ait olduğu belirtilmeyen bütün görüşlerin sahiplerini bularak bunları belirttik. Ayrıca müellifin kendi mezhebine muhalif mezhep ve fırkalara nispet ettiği görüşlerin de tahkikini yaparak değerlendirmeye çalıştık.

Şerhu't-Te'vîlât'ın bir kısmını tahkik ettiğimiz bu çalışmamızda eserin elimize geçen beş nüshasından daha doğru olacağına kanaat getirdiğimiz iki nüshayı esas aldık. Son olarak, yaptığımız bu çalışmanın kitabın tümünün tahkiki için bir ilk adım mesabesinde olmasını diliyoruz. Ayrıca eserin bütün yazma nüshalarının temin edilmesini ve kitabın bir bütün şeklinde tahkik edilip neşredilmesini samimi bir şekilde ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd*. thk. Subhî es-Sâmerrâî- Mahmud Muhammed Halil es-Sâidî. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetüs-Sünne, 1988.

Abdilbâkī, Muhammed Fuâd. *el-Muʾcemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. 1 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1364.

Abdülber, Muhammed Zekî. "Tuhfetü'l- Fukahâ t.m". Dımaşk: Matbaatü Câmiati Dımaşk, 1958.

Abdülcebbâr, Kādî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Cîn Yusuf Hoben el-Yesû- Jan Peters. 3 Cilt. Beyrut: Dârul-Meşrık, 1965_1999.

……... *Müteşâbihü'l-Ḳurʾân*. thk. Adnân Zerzûr. 1 Cilt. Kâhire: Dârü't-türâs, ts.

……..... *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerîm Osman. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1988.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn. *Kitâbü'ş-Şerîʿa*. thk. Abdullah ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l- Vatan, 2. Basım, 1999.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Belhî. *Meʿâni'l-Ḳurʾân*. thk. Hudâ. Mahmud Karâe. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1990.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Alkhattaf, Hasan. "Kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid". *Mecelletü'l-fikri'l-İslâmî* 44 (2006), 91-128.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1415.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütüb vel-vesaiki'l-kavmiyye, 2. Basım, 2004.

……..... *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Âmidî, Ebü'l-Kāsım el-Hasen b. Bişr. *el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi'ş-şuʿarâʾ*. thk. F. Kronko. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Cil, 1991.

Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

Aynî, Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-ʿİnâye fî şerhi'l el-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Bağdâdî, Abdülkāhir. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l Âfâk el-Cedîde, 2. Basım, 1977.

……..... *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2002.

Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. 2 Cilt. İstanbul-Beyrut: Maârif Vekâleti- Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

……..... *İzâhu'l-meknûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim. *Şerhu Dîvâni Zürrumme*. thk. Abdülkuddûs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Cidde: Müessesetü'l-îmân, 1982.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. thk. R. J. McCarthy. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957.

Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûʿatü'l-felsefe*. 2 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1984.

Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

……..... *Şerḥu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût- Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm*. thk. Ahmed Ferîd el- Mezîdî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2007.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Huseyn. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1988.

……..... *el-Esmâ ve's-Sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevadî, 1993.

……..... *el-İʿtiḳād ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ahmed İsâm el-Kâtib. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l Âfâk el-Cedîde, 1401.

……..... *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 3. Basım, 2003.

……..... *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullāh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988_2009.

Brockelman, Carl. *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr, vd. Kahire: Dârü'l- Maârif, 3. ve 5. Basım, ts.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitabi'l-İslamî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400.

Bûsîrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *İthâfü'l-hıyere bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere*. thk. Yasir b. İbrâhîm. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l- Vatan, 1999.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kurʾân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eṣ-Ṣıḥâḥ: Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l- İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Cuma, Ali. *el-Mekâyîl ve'l mevâzîn eş-Şeriyye*. 1 Cilt. Kâhire: el- Kudüs lil- İlan ve'n- Neşr, 2. Basım, 2001.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâ*. thk. Mahmûd Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir. *Esrârü'l-belâġa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Taʿrîfât*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. Salâh Aviza. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

……..... *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtiḳād*. thk. M. Yûsuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1950.

Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zünûn*. 2 Cilt. Bağdât: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

……..... *Süllemü'l-Vusûl ila Tabakâti'l-Fuhûl*. thk. Mahmûd Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Beyân fî ʿaddi âyi'l-Kurʾân*. thk. Gānim Kaddûrî Hamed. 1 Cilt. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, 1994.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullāh b. Muhammed. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Halîl el-Meys. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2001.

Dibo, İbrahim. "Mâtûrîdiyye'de Tekvîn Sıfatı –Anlamı ve Zâtî Sıfatlarla İlişkisi". *The Journal of Mesopotamian Studies-Mardin Artuklu Üniversitesi* 3/1 (2018), 163-178.

Dîvânü Lebîd b. Rebîa el-Âmirî. thk. Hamdu Tammas. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004.

Dîvânü Rü'be b. el-Accâc. thk. Velîm b. el-Verd. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru ibn Kuteybe, ts.

Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt. thk. Beşir Yemut. 1 Cilt. Beyrut: el- Mektebetül-Ehliye, 1934.

Dîvânü Zürrumme. thk. Ahmed Hasan Besec. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1995.

Dîvânü'l-Aʿşâ el-Bekrî. thk. Muhammed Hüseyin. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l- Âdâb bi'l-Cemamiz, ts.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Ḥücce li'l-ḳurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahvecî- Beşîr Cüveycâtî. 7 Cilt. Dımaşk-Beyrût: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1993.

Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin. *er-Ravżatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l- Maârif, 1322.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. İzzet ed-De'âs- Âdil es-Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıḳhü'l-ekber*. 1 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l Furkān, 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

……..... *et-Tẕyîl ve't-tekmîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâhl. *Cemheretü'l-emṯâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

……..... *el-Furûku'l-Lugaviye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.

……..... *Mu'cemü'l Furûki'l- Luġaviyye*. thk. Beytüllah Byât. 1 Cilt. Kum-İran: Müessese Neşri'l-İslâm, 1412.

Ebû Ubeyd, el-Kāsım b. Sellâm. *el-Emṯâl*. thk. Abdulmecîd. 1 Cilt. Dımaşk-Beyrût: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1381.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mu'temed fî uṣûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Meşrik, 1974.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd- Sa'd Hasan Muhammed. 1 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

Ebü'l-Bekā el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş- Muhammed el-Mısrî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Ebü'l-Fazl el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emṯâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1403.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâʾili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Esterâbâdî, er-Radî Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerḥu'ş-Şâfiye*. thk. M. Nûr el-Hasan vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1975.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. 1 Cilt. Kâhire: Dârül- Ansar, 1397.

……..... *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*. thk. Hammud Ğuraba. 1 Cilt. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.

……..... *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Meʿâni'l-ḳırâʾât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezi'l Buhûs- Câmi'atü'l-İmâm Muhammed bin Su'ûd el-îslânıiyye, 1991.

……..... *Tehẕîbü'l-luġa*. thk. Muhammed 'Avad Muʿrib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferac, Abdurrahmân. "Muhtelifu'r-Rivâye t.m". Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Ferîd Vecdî, Muhammed. *Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-ḳarni'l-ʿişrîn*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1971.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meʿâni'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, ts.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *l-Miṣbâḥu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ilmiyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb. *Tenvîrü'l-miḳbâs min Tefsîri İbn ʿAbbâs*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

Fransis, Beşir Yusuf. *Mevsuatü'l-Müdüni ve-l Mavâki fil Irâk*. 2 Cilt. Londra: E-Kutub, 2017.

Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Camiü'd-Dürûsü'l-ʿArabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 28. Basım, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2004.

……..... *el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1993.

……..... *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Gazzi, Muhammed Sıdkî b. Ahmed. *Mevsûʿatü'l-ḳavâʿidi'l-fiḳhiyye*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1990.

Halîfe b. Hayyât. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 1 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.

Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Hasen. *el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye*. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1988.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dârür- Râye, 1989.

Hamevî, Yâkūt. *Mü'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.

Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîḥu'l-ʿulûm*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, ts.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l- Maârif, 4. Basım, ts.

Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1992.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.

İblâğ, İnâyetullah. "el-Îmân fi'l-Kur'ân". *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye-Camiatü'l-Kuveyt* 15/41 (2000), 17-56.

İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İnsâf fîmâ beyneʿulemâʾi'l-müslimîne fî Kırâʾati bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm fî Fâtihati'l-kitâb mine'l-ihtilâf*. thk. Abdüllatif el-Ceylânî. 1 Cilt. Riyad: Advaüs-Selef, 1997.

İbn Abdülhak, Safiyyüddîn Abdü'l-Mü'min el-Bağdâdî. *Merâsidül-Ittılâ' alâ Esmâil Emkine vel-Bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Cil, 1412.

İbn Abdürabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-ʿİkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1404.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Âdil, Ömer b. Alî ed-Dımaşkī. *el-Lübâb fî ʿulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Abdülmevcûd- Ali Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1998.

İbn Akīl, Ebû Muhammed Bahâüddîn. *el-Müsâʿid ʿalâ Teshîli'l-fevâʾid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1400_1405.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen. *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*. thk. Ömer el-Amrevî. 80 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1995.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1422.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu'l-Câmiʿi's-sahîh*. thk. Yasir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 19 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

İbn Ebü'l-İz, Alî Sadrüddîn. *erhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnaût. - Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 10. Basım, 1997.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Muʿcemü mekāyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'ş-şemâniye*. 19 Cilt. Riyad: Dârul-Âsime, 1998.

……..... *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

İbn Haldûn, Abdurrahmân. *el-ʿİber* ve Dîvânü'l-Mübtedeʾ ve'l-Haber. thk. Halil Şahâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1988.

İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-aʿyân veenbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900_1994., ts.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, ts.

……..... *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l Âfâk el-Cedîde, ts.

İbn Hibbân, Muhammed. *es-Sikāt*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l- Maârifi'l-Osmâniyye, 1973.

……..... *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf. *Mugni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 6. Basım, 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkā, vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*. thk. Ali el- Ümran. 5 Cilt. Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1425.

İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Mesâilu'l-ihtilâf beyne'l-eşâirati ve'l-Mâturîdiyye*. thk. Saîd Abdullatif Fevde. 1 Cilt. Amman: Dârü'l- Feth, 2009.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: h, 2003.

……..... *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1419.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed. *el-Muġnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

……..... *Ravżatü'n-nâẓır ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü"r-Reyyân, 2. Basım, 2002.

İbn Kuteybe, Abdullāh b. Müslim. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1423.

……..... *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed Sakr. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1978.

……..... *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

İbn Kutluboğa, Kâsım. *Tâcü't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Yûsuf. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī. 2 Cilt. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâʾât*. thk. Şevkī Dayf. 1 Cilt. Kâhire: Dârü'l- Maârif, 2. Basım, 1400.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râʾik*. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l- İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakātü'l-kübrâ*. ed. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muḫaṣṣaṣ*. thk. Halil İbrahim Ceffal. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.

……..... *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Sînâ, el-Hüseyn b. Alî. *el-Kānûn fi't-tıbb*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl*. 1 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-İmân, ts.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî. *Şerhu'l-Mufassal*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn Ömer. Buğyetü't-Taleb fî Târîḫi Haleb. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

..... *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Abdülkâdir Atâ- Mustafa Âtâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en- Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım. *ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. el-Kâmil fi't-Târîh. thk. Ömer Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdât El-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-ḥadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir ez-Zâvî - Mahmûd et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ilmiyye, 1979.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Büldân*. thk. Yusuf el- Hâdî. 1 Cilt. Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1996.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb. thk. Mahmud Arnaût- Abdülkadir Arnaût. 11 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*. thk. S. D. Wilzer. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1987.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrāhîm Ramaḍān. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.

İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdirrahmân. *Maʿrifetü envâʿi ʿilmi'l-ḥadîs*. thk. Abdüllatîf el-Hemim- Mâhir el- Fahl. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2002.

İbrâhim, Receb Abdülcevâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li- Esmâ'il-Melâbis*. 1 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Âfâk el-Arabiyye, 2002.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâḳıf fî 'ilmi'l-kelâm*. 1 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

İdrîsî, Muhammed eş-Şerîf. *Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâkı'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1409.

Îsâ, Muhammed Enver Hâmid. "Tabsiratü'l-Edile t.m". Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999.

Kalkaşandî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-A'Şâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Karabulut, Ali Rıza- Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-'Alem*. 6 Cilt. Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001.

Kārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Mineḥu'l-fikriyye bi-şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme 'Atâyâ. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l- Gavsani, 2. Basım, 2012.

..... *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairil-İslâmiye, 1998.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Keşnâvi, Ebu Bekr b. Hasan. *Eshelül-Medârik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, ts.

Kıvâmü's-sünne, Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Muhammed et-Teymî el-İsfahânî. *el-Ḥicce fî beyâni'l-maḥacce ve şerḥi 'aḳīdeti Ehli's-sünne*. thk. M. b. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Riyad: Dârü- Râye, 2. Basım, 1999.

Kureşî, Abdülkadir. *el-Cevâhirü`l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed el-Berdunî- İbrâhîm Atfiş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Leṭâʾifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.

Le Strange, Guy. *Büldânü'l-Hilâfeti'ş-Şarkiyye*. çev. Beşîr Fransis-Gorgis Avvâd. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2. Basım, 1985.

Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Fevâtiḥu'r-raḥamût fî şerḥi Müsellemi'ş-şübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2002.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye*. 1 Cilt. Kahire: Dârü's- Saâde, 1324.

Mahmud, Hasan Ahmet. *el-İslâm fî Asya el-Vustâ*. 1 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb, 1973.

Mâlik b. Enes. *el-Muvaṭṭa*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Fethullah Huleyf. 1 Cilt. İskenderiye: Dârü'l- Câmi'âtü'l-Mısriyye, ts.

..... *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, vd. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005_2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ḥâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999.

..... *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-İbâne ʿan meʿâni'l-ḳırâʾât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. 1 Cilt. Mısır: Dâru Nehdati Mısır, ts.

..... *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405.

Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Muʿcemü'ş-şuʿarâ*. thk. Fritz Krenkow. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1982.

Meydânî, Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârül-Kalem- ed-Darüş-Şamiyye, 1996.

Mukātil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.

Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Kāsım b. Abdillâh. *el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî*. thk. Fahreddin Kabâve- Muhammed Nedîm Fâzıl. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1992.

Murtazâ ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs*. 40 Cilt. Dârül- Hidâye, ts.

Muzaffer, Şemsüddîn Yûsuf b. Nûriddîn Ömer b. Alî er-Resûlî. *el-Mu'temed fi'l-Edviyeti'l-Müfrede*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2000.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳteḍab*. thk. M. Abdülhâliḳ Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

Mühallelâti, Redvan b. Muhammed. *el-Kavlu'l-Vecîz fî fevâsıli'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abderrezak Musa. 1 Cilt. Medîne-i Münevvere: Matbaatür- Reşîd, 1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf. *Temhîdül-Kavâid fî şerhi Teshîli'l-Fevâʾid*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. 11 Cilt. Kâhire: Dârü's- Selâm, 1428.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meʿâni'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1409.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebî Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 2. Basım, 1986.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mahir Habbuş vd. 15 Cilt. Beyrut-İstanbul: Dârül- Lübab, 2019.

..... *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. Suudi Arabistan: Mektebetü'I-Kevser, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl*. thk. Yusuf Bidivi. 3 Cilt. Beyrut: Dârül- Kelimit-Tayyib, 1988.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

..... *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Osman, Abdülkerîm. *Naẓariyyetü't-teklîf: Ârâʾü'l-Ḳāḍîʿ Abdilcebbâr el-kelâmiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 3 Cilt. Alemü'l-Kütüb, 2008.

Ömerî, Nâdiye Şerîf. *en-Nesḫ fî dirâsâti'l-uṣûliyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1958.

Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. 27 Cilt. Abû Dabî: el-Mecmau's-Sekafî, 1423.

Özen, Şükrü- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *DİA*. 28/146-165. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 1 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârül-Kalem-ed-Darüş-Şamiyye, 1412.

..... *Tefsîru Râġıb*. thk. Muhammed Besyûnî vd. 5 Cilt. Mısır-Suudi Arabistan: Külliyetü'l-Âdâb fî Câmi'ati Tanta- Dârü'l- Vatan fîr- Riyad- Külliyetü'd-Da'va ve Usûlluddîn fî Câmi'ati Ümmü'l-Kurâ, 1999_2001_2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sıhâh*. thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

..... *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416.

Sa'dî, Abdülmelik. "Mîzânü'l-Usûl t.m". Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1984.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân*. thk. Salâh Ba Osman vd. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015.

Safedî, Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el- Arnaût -Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*. thk. Saʿd el-Hâmid. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü's-Sumeyi, 1997.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *et-Tefsîr*. thk. Mahmûd Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1419.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-ʿasr*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed. *Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ*. thk. Mervân el- Atiye- Mühsin Harâbe. 1 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene fî beyâni keṯîrin mine'l-eḥâdîṯi'l-müştehire ʿale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân el-Muallimî, vd. 1 Cilt. Haydarâbâd- Hindistan: Dâiretü'l- Maârifi'l- Osmâniyye, 1962.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999.

..... *et-Tahbîr fi'l-Muʿcemi'l-Kebîr*. thk. Münîrâ Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetü Dîvâni'l- Avkâf, 1975 .

Semerkandî, Alâeddin. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Abdülmelik es-Sa'dî. 1 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 1984.

..... *Şerhu't-Te'vîlât*. İstanbul: Millet Genel Ktp, Carullah, 530.

..... *Şerhu't-Te'vîlât*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, 48.

..... *Şerhu't-Te'vîlât*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hamidiye, 176.

..... *Şerhu't-Te'vîlât*. Mekke: Haremi Mekkî Ktp, Haremi Mekkî, 530.

..... *Şerhu't-Te'vîlât*. Mekke: Haremi Mekkî Ktp, Haremi Mekkî, 529.

..... *Tuhfetü'l- Fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-ʿUlûm*. thk. Ali Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

..... *Uṣûlü'l-fıḳh (Uṣûlü's-Seraḫsî)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Serkîs, Yûsuf İlyân. *Muʿcemü'l-Matbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe*. 2 Cilt. Kahire: Matbaʿatü Serkîs, 1928.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Hicâzî. 2 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 3. Basım, 1988.

Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân. 1 Cilt. Suriye: Dâru Kuteybe, 1995.

Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Mısır: Dârü'l- Hicr, 2. Basım, 1413.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-menṯûr fi't-tefsîr bi'l-meʾṯûr*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

..... *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb, 1974.

..... *Hemʿu'l-hevâmiʿ fî şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

..... *Lübâbü'n-nuḳūl fî esbâbi'n-nüzûl*. thk. Ahmed Abdüşşâfî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz el-Vekîl. 3 Cilt. Kâhire: Müessesetül-Halebî, 1968.

..... *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Alfred Gillaume. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 2009.

Şelebî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu'ş-Şelebî alâ Tebyîni'l-Hakâik Şerh-u Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Kâhire-Bulak: el-Matbaatü'l-Emîrîye, 1313.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İnâyet. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1403.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muġni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1994.

Şürrâb, Muhammed Hasan. *Şerhu'ş-şevâhidi'ş-şi'riyye fî ümmehâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*. thk. Târık b. İvazullah- Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dârül-Haremeyn, ts.

..... *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't- Terbiye vet- Türâs, ts.

..... *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tâî, Suʿât Hâdî. *el-Karahâniyûn*. 1 Cilt. Dımaşk-Dubai: Dâru Safahât, 2016.

Taşköprizâde, Ahmed. *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

..... *Tabakât-ül-Fukahâ*. thk. Ahmed Neyle. Musûl: Matbaatü'z- Zehrâ, 2. Basım, 1961.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer. *Şerhu'l-Makāsıd*. thk. İbrâhim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2001.

..... *Şerhü't-Telvih ala't-Tavdih*. 2 Cilt. Mısır: Mektubü Subeyh, ts.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.

Teymî, Hâtim Abdurrahmân. "Hesabü'l Cümmel fî Kütübi't-Tefsîr". *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye-Camiatü'l-Kuveyt* 87 (2011), 261-324.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1998.

Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *DİA*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Îżâḥu'l-beyân ʿan maʿnâ ümmi'l-Ḳurʾân*. thk. Hüseyin el-Bevvâb. Mısır: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 2000.

Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nüzûli'l-Ḳurʾân*. thk. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. 1 Cilt. ed-Dammam: Dârül- Islah, 2. Basım, 1992.

..... *et-Tefsîrü'l-basîṭ*. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Vanlıoğlu, Ahmet. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân t.m". İstanbul: Dârü'l- Mîzân, 2005.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 3. Basım, 1985.

..... *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer Cârullah. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

..... *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Basil 'Uyûnu'Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1998.

Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l- Kutübi, 1994.

..... *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire-Beyrut: Dârü'l-Ma'rife-Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Ziriklî, Hayreddin. *el-Aʿlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l- İlim li'l-Melâyîn, 2002.

Zürkānî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.