

TEFSİRİYAT

Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2026 (Haziran/June)

TAFSIRIYAT

التفسيريات

Ebû Bekir el-Âmidî'nin (ö. 1189/1776) "Risâle fi'l-Müteşâbihât" Adlı Eserinin Tahlil ve Neşri

An Analytical Study and Critical Edition of Abû Bakr al-Âmidî's (d. 1189/1776) Risâlah fi al-Mutashâbihât

"رسالة في المتشابهات" لأبي بكر الأمدي (ت ١١٨٩هـ/١٧٧٦م): تحليل ونشر

Eyyüp Tuncer

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gaziantep Islam Science and Technology, Faculty of Teologi, Department of Tafsir
Gaziantep/Türkiye
eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 5 Mayıs 2026
Kabul Tarihi: 25 Haziran 2026
Yayın Tarihi: 30 Haziran 2026

Article Information

Article Type: Research Article
Date Received: 5 May 2026
Date Accepted: 25 June 2026
Date Published: 30 June 2026

Atıf/Citation: Tuncer, Eyyüp. "Ebû Bekir el-Âmidî'nin (ö. 1189/1776) Risâle fi'l-Müteşâbihât Adlı Eserinin Neşir ve Tahlili". *Tefsiriyyat* 1 (Haziran 2026), 87-119.

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Hakem Sayısı: İki Dış Hakem

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı: Etik kurallara uyulduğu, yazar(lar)ın herhangi bir çıkar çatışmasının bulunmadığı ve herhangi bir dış fon almadıkları beyan edilmiştir.

İntihal: Tespit edilmemiştir. (intihal.net).

Lisans: Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

Yayın: Tefsiriyyat-Eyyüp Tuncer

Review: Double-blind

Reviewers: Two External

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Conflict of Interest and Funding Statement: It is declared that ethical rules have been complied with, the author(s) have no conflict of interest, and no external funding was received.

Plagiarism: No plagiarism detected. (intihal.net).

License: This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Published by: Tefsiriyyat-Eyyüp Tuncer

Ebû Bekir el-Âmidî'nin (ö. 1189/1776) "Risâle fi'l-Müteşâbihât" Adlı Eserinin Tahlil ve Neşri

An Analytical Study and Critical Edition of Abû Bakr al-Âmidî's (d. 1189/1776) *Risâlah fi al-Mutashâbihât*

"رسالة في المتشابهات" لأبي بكر الآمدي (ت ١١٨٩هـ/١٧٧٦م): تحليل و نشر

ÖZ

Bu çalışma, 18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Küçük Ahmedzâde Ebû Bekir el-Âmidî'nin (1698–1776) *Risâle fi'l-Müteşâbihât* adlı eserinin ilmî neşrini ve müteşâbihât anlayışını konu edinmektedir. Müteşâbihât meselesi, tefsir, kelâm ve İslâm düşüncesinin temel tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Bu doğrultuda öncelikle müteşâbihât kavramı din dili, ontoloji, epistemoloji ve hermenötik perspektiflerinden ele alınmış; klasik ve modern yaklaşımlar mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Yapılan analizler neticesinde müteşâbih dilin, metafizik hakikati doğrudan tasvir eden değil, insanı bu hakikate yönlendiren temsili ve irşadî bir anlatım biçimi olduğu ortaya konulmuştur. Devamında Âmidî'nin ilâhî sıfatlara ilişkin yorum anlayışı tahlil edilmiştir. Bu çerçevede müellifin, ilâhî sıfatları Ehl-i Sünnet'in tenzih ilkesi doğrultusunda yorumladığı; teşbih ve teciime götürebilecek lafzî ve zâhirî yaklaşımları reddettiği belirlenmiştir. Âmidî, istivâ, mecî', yed, kabza ve yemîn gibi haberî sıfatları mecaz, temsil ve kinaye ekseninde açıklamış; ayetlerin münferit lafızlarından ziyade bütüncül anlamını esas alan bağlamsal bir yorum yöntemi benimsemiştir. Son olarak risale, ilmî neşir usullerine uygun şekilde neşredilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müteşâbihât, Haberî Sıfatlar, Ebû Bekir el-Âmidî, Osmanlı Tefsir Geleneği.

ABSTRACT

This study examines the critical edition of *Risâlah fi al-Mutashâbihât* and the understanding of *mutashâbihât* developed by the eighteenth-century Ottoman scholar Küçük Ahmedzâde Abû Bakr al-Âmidî (1698–1776). The issue of *mutashâbihât* constitutes one of the principal areas of debate in Qur'ânic exegesis (*tafsîr*), theology (*kalâm*), and Islamic thought. Accordingly, the concept of *mutashâbihât* is first examined from the perspectives of religious language, ontology, epistemology, and hermeneutics, while classical and modern approaches are comparatively analyzed. The study demonstrates that *mutashâbih* language does not aim to depict metaphysical reality directly; rather, it functions as a symbolic and guidance-oriented mode of expression that directs human beings toward that reality. The study then analyzes al-Âmidî's interpretive approach to the divine attributes. It concludes that he interprets the divine attributes in accordance with the Sunni principle of *tanzîh* (divine transcendence) and rejects literalist and outward interpretations that could lead to anthropomorphism (*tashbîh*) or corporealism (*tajsîm*). Al-Âmidî explains the scriptural attributes such as *istiwâ'*, *majîr*, *yad*, *qabḍah*, and *yamîn* through metaphor, representation, and metonymy, adopting a contextual interpretive method that prioritizes the holistic meaning of the verses over their individual lexical expressions. Finally, the treatise is presented as a critical edition prepared in accordance with established principles of scholarly textual editing and made available for academic research.

Keywords: Qur'ânic Exegesis, Mutashâbihât, Divine Attributes, Abû Bakr al-Âmidî, Ottoman Intellectual Tradition.

المخلص

تتناول هذه الدراسة تحقيق رسالة [رسالة في المتشابهات] للعالم العثماني في القرن الثامن عشر أحمد زاده الصغير أبي بكر الآمدي (1698–1776م)، وتحليل تصوّره لقضية المتشابهات. وتُعَدّ قضية المتشابهات من أبرز القضايا الجدلية في التفسير وعلم الكلام والفكر الإسلامي. وانطلاقاً من ذلك، تناولت الدراسة أولاً مفهوم المتشابهات في ضوء فلسفة اللغة الدينية، والأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والهرمنيوطيقا، مع إجراء مقارنة بين المقاربات الكلاسيكية والحديثة. وقد أفضى التحليل إلى أن لغة المتشابه لا تهدف إلى الوصف المباشر للحقيقة الميتافيزيقية، وإنما تمثل خطاباً تمثيلاً وإرشادياً يوجّه الإنسان نحو تلك الحقيقة. ثم حلّت الدراسة منهج الآمدي في تفسير صفات الله تعالى، وانتهت إلى أنه فسّر الصفات الإلهية في إطار مبدأ التنزيه عند أهل السنة، ورفض التفسيرات اللفظية والظاهرية التي قد تؤدي إلى التشبيه أو التجسيم. كما فسّر الصفات الخبرية، مثل الاستواء، والمجيء، واليد، والقبضة، واليمين، على أساس المجاز والتمثيل والكناية، معتمداً منهجاً تفسيريّاً سياقياً يُعَلِي من المعنى الكلي للآيات

على حساب دلالات ألفاظها المفردة. واختتمت الدراسة بتحقيق الرسالة وفق الأصول العلمية المعتمدة في تحقيق النصوص، وإخراجها في صورة علمية تُيسّر الاستفادة منها للباحثين.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المتشابهات، الصفات الإلهية، أبو بكر الآمدي، الفكر العثماني.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik olarak ortaya konulan ilmî çabalar, İslam düşünce tarihinde zamanla genişleyerek zengin bir literatür oluşturmuştur. Genel anlamda "Ulûmu'l-Kur'ân" başlığı altında değerlendirilen bu birikim, farklı ilmî ekoller ve düşünce gelenekleri tarafından çeşitli yöntem ve değerler dizisi çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu ilimler içerisinde "müteşâbihât", hem Kur'an'ın anlam dünyasını kavramaya yönelik anlam-yorum faaliyetlerinin odak noktalarından biri olmuş hem de kelimeler, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerde farklı epistemolojik ve hermenötik yaklaşımların şekillenmesine zemin hazırlayan temel meselelerden biri hâline gelmiştir. Bu yönüyle "müteşâbihât", tefsir dâhil olmak üzere İslam düşünce geleneğinin müşterek tartışma alanlarından biri olarak temayüz etmiştir.

Müteşâbihât mevzusunu müstakil çalışmalara konu edinmiştir. Bunların bazıları halihazırda temin edilirken bazıları ise el yazması olarak raflardaki yerlerini almaya hâlâ devam etmektedir. Bu çalışmada Osmanlı âlimlerinden Küçük Ahmedzâde olarak bilinen Ebû Bekir El-Âmidî'nin (1698-1776) *Risâle fi'l-Müteşâbihât* adlı eseri konunun önemine binaen tahlil edilip neşredilecektir.

Bu çalışmada risalenin ana metnin tamamı neşredilmiştir; tahlil kısmı ise müteşâbihât meselesiyle kayıtlandırılmıştır. Bu kapsamda müellifin müteşâbihât anlayışı tespit edilerek İslam düşüncesindeki yeri ve klasik literatürle irtibatı değerlendirilmiştir. Ayrıca müteşâbihât kavramı, kelimeler ve felsefî arka planı dikkate alınarak analitik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırmada neşredilen metnin tahlilinde ise fenomenolojik-hermenötik yaklaşım esas alınmıştır. Böylece hem metnin neşri gerçekleştirilmiş hem de müteşâbihât kavramının teorik çerçevesi ile müellifin yaklaşım biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Müellif ve Risalenin Tanıtımı

Hafız Küçük Ahmedzâde Ebû Bekir b. Ahmed el-Kârî el-Âmidî (1110-1190/1698-1776), 18. yüzyıl Osmanlı ilim hayatının Diyarbakır merkezli önemli simalarından biridir. Kur'an-ı Kerim'i küçük yaşta hıfzetmiş, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, mantık ve dil ilimlerinde devrin önde gelen âlimlerinden tahsil görmüştür. Hocası Abdülkerîm el-Âmidî'den çeşitli ilim dallarında icâzet alarak Hüsreviyye ve Hz. Ömer Medreselerinde müderrislik yapmış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kıraat ilmindeki otoritesi sebebiyle Diyarbakır reîsülkurrâlığına, daha sonra ise hocasının yerine reîsülulemâlık görevine getirilmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, kıraat ve Arap dili başta olmak üzere farklı sahalarda eserler kaleme alan Küçük Ahmedzâde, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra nesiller boyunca devam eden güçlü bir aile ilim geleneğinin de kurucusu olmuş; çocukları ve torunları müderrislik, müftülük ve çeşitli ilmî-idarî görevler üstlenerek bu mirası sürdürmüşlerdir. 1190/1776 yılında Diyarbakır'da vefat eden müellif, Osmanlı'nın 18. yüzyıldaki çok yönlü ilim adamları arasında mümtaz bir yere sahiptir.¹

Müellifin *Ezhârü't-tenvîl 'alâ Envârü'tenzîl, Tefsîrû Kavlihi Te'âlâ Lâ yezûkûne fihe'l-mevt, Tefsîrû Kavlihi Te'âlâ "ve-Hüve'l-lezî halaka's-samavâti ve'l-arzi fî sitteti eyyâm, Tefsîrû Kavlihi*

¹ Muhammed Aslan, "Ebû Bekir el-Âmidî: Küçük Ahmedzâde (1698-1776)", *Şark Ulemâsı*, ed. İbrahim Baz (Ankara: İlahiyat, 2024), 3/3/95-97.

*Te'âlâ "Rabbenâ emettenâ'sneteyni ve ahyeytenâ'sneteyni, Şerhu Şemâ'ili'l-Muhammediyye, Şerhu Hadîs-i Yedhulu ehlü'l-cenneti'l-cennete, Risâle 'alâ Kavli Kâdîhan fî vuku'i't-talâk, Ta'likât 'alâ Dîbâceti'd-Dürer, Risâle fî'n-nüseb beyne'l-kadâyâ, Şerhu Ebyâti Sa'düddîn et-Teftâzânî, el-Havâşî'l-irticâliyye 'ale'l-Hevâmişî'l-Celâliyye, Risâle fî'l-farkî's-selbi ve'l-'udul, Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-müntehâ, Hâşiye 'alâ Hüseyiniyye, Tefsîrû's-Şerîf 'ale'l-Fâtîha: Âkîfzâde, Şerhü'l-Buhârî, Risâle fî'l-farkî beyne's-şey'i ve nekîdih, Tefsîrû Sûreti'l-Mülk ve Risâle fî'l-Müteşâbihât gibi birçok eseri mevcuttur.*²

Çalışmamıza konu olan *Risâle fî'l-Müteşâbihât* adlı eser Türkiye'de Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (İbrahim Efendi, nr. 191), Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi (nr. 284/1), Bursa Orhan Camii Yazma Eserler Koleksiyonu (nr. 130/2), Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi (nr. 919/4, 771/15) ve Milli Kütüphane'de *Te'vîlü ba'zû'l-âyât* adıyla (nr. 4468/13) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Yurt dışında ise Princeton Üniversitesi Garret Yahuda Koleksiyonu (nr. 3317), Teymuriyye Kütüphanesi (69. Mecmua), Mahmûdiyye Kütüphanesi (nr. 2732/2) ve Merkez Melik Faysal Kütüphanesi'nde (nr. 04984-4) nüshaları mevcuttur. Nüsha sayısı ve coğrafi yaygınlığı, eserin Osmanlı ilim çevrelerinde rağbet gören ve istinsah edilen bir risale olduğunu göstermektedir.³ Neşre esas alınan nüsha, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde NEKAY01490/01 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmuanın 5b-19a varakları arasında yer almaktadır.

Yazma nüshada bölüm başlıkları kırmızı mürekkeple istinsah edilmiş; metin ve hamîşler kırmızı cetveller içerisine alınmıştır. Varak kenarlarında müstensih veya sonraki okuyucular tarafından düşülen çok sayıda minhüvât, tashih kaydı ve hâşiye bulunmaktadır. Risalenin yer aldığı mecmuanın başında "İnnemel-a'mâlû bi'n-niyât" hadisi ile çeşitli konulara dair üç sayfalık fevâid yer almakta; zahriyesinde ise eş-Şeyh Osman b. Merhum Hacı Mustafa el-Kangırî'ye ait 1162/1749 tarihli bir temellük kaydı bulunmaktadır.

Risalenin ferağ kaydında, Âmid sakinlerinden Şeyh Osman b. Merhum Hacı Mustafa el-Kangırî'nin bu risâleyi 15 Cemâziyelevvel 1166 (19 Nisan 1753) tarihinde istinsah ettiği belirtilmektedir. Müellifin hayatta olduğu dönemde istinsah edilmiş olması ve daha sonraki dönemlerde birçok müstensih tarafından tekrar tekrar çoğaltılması, eserin hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde ne denli rağbet gördüğünü ve ilmî çevrelerde ne ölçüde ilgiyle karşılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

2. Meta-Müteşâbihât

Bu başlık altında, müteşâbihât kavramı, belirli naslara bağlı tartışmalardan bağımsız olarak teorik ve kavramsal düzlemde ele alınacaktır. Bu kapsamda müteşâbihâtın mahiyeti, ontolojik zemini, epistemolojik statüsü, yorum imkânı, düşünsel-dilsel sınırları incelenecektir. Zira müteşâbihât meselesinin sağlıklı biçimde anlaşılması, öncelikle dil ile düşünce arasındaki ilişkinin, dilin mutlak hakikati temsil etme kapasitesinin ve insan idrakini aşan aşkın gerçekliğin dil aracılığıyla ne ölçüde ifade edilebileceğinin tartışılmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede müteşâbihât, yalnızca belirli nas gruplarına ilişkin bir tefsir problemi olarak değil; bilginin imkânı, anlamın oluşumu ve hakikatin dile aktarılabilirliği bağlamında ele alınacak meta-teorik bir mesele olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

² Aslan, "Ebû Bekir el-Âmidî: Küçük Ahmedzâde (1698-1776)", 3/3/100-106.

³ Aslan, "Ebû Bekir el-Âmidî: Küçük Ahmedzâde (1698-1776)", 3/3/101.

Müteşâbihât kavramı, ilahi sıfatlar başta olmak üzere ahiret ahvali, cennet, cehennem, melek ve şeytan gibi fizikin dışında kalan gaybî/metafizik alanla ilgili nasları kapsamaktadır.⁴ Bununla birlikte, neşre konu olan risalenin temel meselesini ilâhî sıfatlara ilişkin müteşâbih naslar teşkil ettiğinden, bu bölümde inceleme söz konusu alanla sınırlandırılmıştır. Öte yandan, müteşâbih kavramının Kur'an'daki kullanım çerçevesi ile sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamı arasındaki ilişkinin mahiyeti, başka bir ifadeyle kavramın tarihsel süreçte anlam daralması veya genişlemesi geçirip geçirmediği tartışmalıdır. Benzer şekilde, müteşâbih kategorisinde değerlendirilen nasların hangi epistemolojik ve hermenötik ilkeler doğrultusunda yorumlanması gerektiği de başta kelim olmak üzere tefsir literatürünün temel ihtilaf konularından birini oluşturmaktadır.

Müteşâbihât meselesinin temelinde, din dili ve bilgi felsefesinin en köklü problemlerinden biri bulunmaktadır: Aşkın ve mutlak bir varlık hakkında insan dilinin anlamlı ve doğru bir söylem kurması ne ölçüde mümkündür? Bu soru, İslam düşünce tarihinde kelim, felsefe ve tefsir disiplinlerinde farklı epistemolojik ve ontolojik yaklaşımların teşekkülüne zemin hazırlamış; “teşbih, temsîl, tenzîh, isbât, nefy, ta’tîl, tefviz, tecsîm, imsâk, sükût, te’vîl” gibi yaklaşımların teorik çerçevesini belirlemiştir. Bu yorum çeşitliliği, “din dili”nin anlam üretme kapasitesi, referans alanı ve yorumlanma biçimine ilişkin tartışmaların ne denli derin ve çok boyutlu bir mahiyet arz ettiğini göstermekte; meselenin yalnızca lafız-anlam ilişkisiyle sınırlı olmayıp ontolojik ve epistemolojik kabullerle yakından irtibatlı olduğunu da ortaya koymaktadır.⁵

Bununla birlikte Kur'an bağlamında mesele yalnızca Tanrı hakkında konuşmanın imkânı değildir. Esas problem, ilahi hitapta Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında yer alan beyanların hangi usul ve ilkeler çerçevesinde anlaşılması gerektiğidir. Zira Kur'an, İslam inancına göre insanın Tanrı tasavvurunu dile getiren bir metin değil, bizzat Allah'ın kendisini tanıttığı ilahi kelimdir. Bu kabul, müteşâbihât nasların yorumunu salt dilsel veya felsefi bir tartışma olmaktan çıkararak vahyin epistemolojik otoritesi ile ilahi muradın tespiti arasındaki ilişkinin merkezine taşımaktadır. Bu sebeple müteşâbihât tartışmaları, klasik metinlerde özünde Tanrı hakkında konuşmanın imkânından ziyade Tanrı'nın kendisi hakkında kullandığı dilin nasıl anlaşılması gerektiği problemine odaklanmaktadır.

Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre İslam düşünce tarihinde mezhep ve fırkaların teşekkülüne zemin hazırlayan başlıca ihtilaf alanlarından biri de müteşâbihâtın (*es-sıfât vet-tevhîd*) anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin tartışmalardır.⁶ Müteşâbih nasların anlaşılması, dinî ve mezhebî kabullerin yanı sıra siyasi, sosyal ve kültürel şartlardan da etkilenmiştir. Bu sebeple İslam düşünce ekolleri, aynı metni farklı ön kabuller ve yorum ilkeleri doğrultusunda değerlendirmiş; söz konusu farklılıklar yalnızca kelimî tartışmalarla sınırlı kalmayıp tefsir literatürüne de sirayet ederek tarihsel süreç içerisinde müstakar yorum geleneklerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁷

Kelim ve tefsir literatürünün temel tartışma alanlarından birini teşkil eden müteşâbihât meselesi, Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Akîle el-Mekkî (ö. 1150/1737) gibi Kur'an ilimleri sahasında temayüz etmiş âlimler tarafından müstakil

⁴ Yavuz – Ömer Faruk, “Varlığından Yorumuna Kur'an”, *Bilimname* 11/2 (20026), 40.

⁵ krş. Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 11–35.

⁶ Şehristânî – Ebü'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 1/12-13.

⁷ Mustafa Demir, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tenzihî Dil: Kâdî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: Kitâbî, 2021), 40.

başlıklar altında ele alınmıştır.⁸ Bunun temel sebebi, müteşâbih kabul edilen nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde, tefsir literatürü de dâhil olmak üzere tarih boyunca dışlayıcı ve ötekileştirici bir söylemin yaygın biçimde kullanılmış olmasıdır.

Müteşâbih nasların yorumu etrafında şekillenen tartışmaların merkezinde, ilahi dil/beyan ile beşeri dil/beyan arasındaki irtibatın mahiyetine ilişkin farklı ontolojik ve hermenötik kabuller yer almaktadır. Bir yaklaşım, Kur'an'ın Allah'a nispet ettiği sıfatların hakiki anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunarak ilahi dil ile beşeri dil arasında semantik süreklilik/alaka bulunduğunu kabul etmiştir. Bu anlayış, lafızların zahirini esas alan “teşbîh” eksenli bir yorum modelini beslemiş; nihayetinde ilahi sıfatların cismani tasavvurlarla açıklanmasına sebebiyet veren “tecsîm” düşüncesinin ve müşebbihe/mücessime ekolünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna mukabil tenzih eksenli yaklaşım, ilahi hakikatin beşeri kavram ve tasavvurlar tarafından ihata ve idrak edilemeyeceğini hareket noktası kabul etmiş; ilahi sıfatları ya “te'vîl” yoluyla mecazi anlamlara hamletmiş ya da hakiki manalarını Allah'a havale eden “tefvîz” yöntemini benimsemiştir. Böylece yorumun temel ilkesi, Allah'ın mutlak aşkınlığını korumak olmuştur. Bu yaklaşımın en ileri formu ise Tanrı hakkında olumlu yüklemelerin dahi hakikati tam olarak ifade edemeyeceğini ileri süren ve ilahi hakikati olumsuzlama üzerinden dile getiren selbî din dili teorisinde temsil edilmiştir.⁹

Klasik dönemde mevzuyu “beyan/dil” ve “tenezzülât” kavramları çerçevesinde ele almakla dikkat çeken âlimlerin başında Harâllî gelmektedir. Ona göre Kur'an'ın mütekellimi olarak Allah'ın zatına ilişkin ontolojik ve epistemolojik esasları ele alırken ilahi kelamın mahiyetini ve insanla kurduğu anlam ilişkisini de derinlemesine incelemektedir. Bu bağlamda onun ortaya koyduğu “tenezzülât esası”, ilahi hitabın beşeri idrak düzeylerine intibakını açıklayan önemli bir kavramsal çerçeve arz etmektedir.¹⁰

Harâllî'ye göre Allah, kelamını mutlak kemal üzere beyan eder; bu kelam, insan idrakini aşan derin ve kuşatıcı hakikatler ihtiva eder. Bununla birlikte ilahi hikmetin gereği olarak bu üstün beyan, insan aklının ve kavrayışının imkânları gözetilerek inşa edilmiştir. Zira insanlar akıl, zihin ve idrak kapasiteleri bakımından aynı seviyede değildir. Bu sebeple ilahi kelam, tek bir anlam düzeyine indirgenemeyecek şekilde farklı mertebe ve derecelerde tecelli eder. Böylece beyan, yalnızca mutlak hakikati bildiren aşkın bir hitap olmakla kalmaz; aynı zamanda muhatapların anlayış seviyelerine göre tenezzül eden, onları tedricî biçimde hakikate yönelten dinamik bir anlam ufku hâline gelir.¹¹

⁸ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. (Şarika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 5/6-78; Abdurrahman Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 4/1335-1398; Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/78-89.

⁹ Demir, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tenzihî Dil*, 291

¹⁰ Eyyüp Tuncer, “Harâllî'nin Miftâhu'l-Bâbi'l-Mukaffel'i”, *Klasik Metinlerin İzinde Tefsir Usulüne Giriş: Deskriptif ve Açıklayıcı Bir Yaklaşım*, ed. Enes Büyük (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2025), 88–100. Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Harâllî, *Urve li'l-miftâhi'l-fâtih li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Rabat: Menşûrâtü'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997); Ebü'l-Hasen Harâllî, *et-Tevsiye ve't-tevfîye* (Rabat: Menşûrâtü'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997); Ebü'l-Hasen Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li-fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 207913); Ebü'l-Hasen Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li-fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Rabat: Menşûrâtü'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997).

¹¹ Tuncer, “Harâllî”, 88–100.

Hiçbir dilin Allah'ın hakikatini tam anlamıyla kuşatamaması, beşeri idrakin sınırlılığı ile ilâhî hakikatin sonsuzluğu arasındaki ontolojik farklılığın bir sonucudur. Dil, insanın kavrama ve ifade etme imkânlarıyla kayıtlı olduğundan, Allah hakkında kullanılan ifadeler O'nun zatını, sıfatlarını ve fiillerini bütünüyle ihata etmekten ziyade ona işaret eden bir işlev görmektedir. Bu nedenle ilâhî kelâm, mutlak hakikatin doğrudan aktarımı değil, insanın idrak kapasitesine uygun bir rehberlik biçimidir. Harâllî'nin "*ifhâm*" ve "*ilâm/ifsâh*" ayrımı da bu noktada önem kazanmakta; ilahi hitabın hakikati olduğu gibi tasvir etmekten ziyade muhatabı anlayabileceği ölçüde hakikate yöneltmeyi amaçladığını ortaya koymaktadır.¹²

Harâllî'nin bu yaklaşımı, müteşâbih sıfatlar meselesini salt ontolojik ve epistemolojik tartışmaların ötesine taşıyarak daha mahrem ve kutsal bir alanda değerlendirme çabası olarak okunabilir. Zira ilâhî sıfatların yoğun biçimde teorik tartışmalara konu edilmesi, çoğu zaman meselenin manevî boyutunun geri planda kalmasına ve farklı yorumların keskin ihtilaflara dönüşmesine yol açabilmektedir. Harâllî, bu tehlikeyi bertaraf etmek amacıyla ilâhî hakikatin bütünüyle kavramsallaştırılamayacağını vurgulamakta; böylece Allah tasavvurunun belirli kavramsal kalıplara indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşım, kutsalın yalnızca teorik bilgiyle değil, aynı zamanda tefekkür, vicdan ve dinî tecrübe yoluyla idrak edilebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu sebeple ona göre nasların amacı, ilâhî hakikati bütün boyutlarıyla tanımlamaktan ziyade insanı o hakikate yöneltmek ve onda manevi bir bilinç oluşturmaktır.

Teşbihteki ifrata tepkisel olarak ortaya çıkan tenzihî dil yaklaşımı, tenzihte tefrite neden olduğunu belirten Mustafa Demir bu konuda tespitlerini şu şekilde paylaşmaktadır:

"...Teşbihî anlayışa tepki olarak ortaya çıkan, tenzihî mantık çerçevesinde şekillenen dil anlayışı, İslâm düşünce ve fikir tarihinde çok erken sayılabilecek dönemde çeşitli siyasî, dinî ve itikadî etkenlerle ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinin temel ölçütü ve yaklaşım tarzı olmuştur. Ayrıca bu dil anlayışı Mu'tezile'nin beş esasından biri olan Tevhid inancının eksenini oluşturmuştur. Mu'tezilî görüş açısı, tenzih mantığını Allah'ın sıfatlarını konu edinen Kur'ân âyetlerine ve hadislerle uygulamış ve onları bu mantıkla yorumlamıştır. Bazı filozofların yaptığı gibi Tanrı hakkında hiçbir olumlu dil kullanılamayacağı, aksi halde teşbih gerektireceği gerekçesiyle de olumsuz dil ortaya çıkmıştır. Aşırı tenzihî dil ya da olumsuz dil, sözcük ve ifadeleri tek anlamlı kabul eden teşbihî dilin aksine sözcük ve ifadelerin içini boşaltarak belirsizliğe (agnostizme) götüren bir dil anlayışı olarak eleştirilmiştir. Aşırı teşbih ile aşırı tenzih arasında bir orta durumu öngören analogik bakış açısıyla ortaya çıkan temsili dil ise özellikle Tanrı ile ilgili nitelemelerde kullanılan sözcükler aşırı tenzihî dilde ol duğu gibi fizikî alandaki anlamından tamamen kopuk ve ilgisiz değildir. Ayrıca bu dilde kullanılan sözcükler, teşbihî dilde ol duğu gibi tamamıyla fizikî varlık alandaki anlamıyla aynı kabul edilmez. Belli oranda teşbih ve tenzih kullanıldığı bu analogik yaklaşımda mutedil bir üslup görülmekte, bir orta durum dili ön görülmektedir. Bu dil de temsili dildir. Temsili dilde olduğu gibi mecâzî dil de analogi mantığına dayalı bir dil anlayışıdır..."¹³

Meseleyi müstakil bir çalışmada ele alan Turan Koç, konuya ilişkin değerlendirmesini şu şekilde ifade etmektedir:

"Kur'an'ın dilinde bu kavram üretimi, metafizik âlemin gerçeklikleriyle analogi yoluyla bağlantı içinde gerçekleşirken, mitolojide salt dil içinde kalınarak muhayyile gücü yardımıyla bir kavram üretimi gerçekleştirilmektedir. Buna göre fizikî alanla ilgili olgusal dilde anlam üçgeni, ilk konuluşunda nesneden zihin (kavram) oradan da sözcüğe doğru bir seyir izlerken, Kur'an'ın metafizik alana ait kullandığı dilde anlam üçgeni, ilkine göre karşı kutuptan başlayarak yani sözcüklerden başlayıp zihne ve oradan da metafizik gerçekliğe doğru tersine bir seyir izlemektedir.

¹² Tuncer, "*Harâllî*", 88-100.

¹³ Demir, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tenzihî Dil*, 291-292.

İşte Kur'an'ın metafizik içerikli, (müteşabih) ayetlerinin dilde var oluşuyla bu şekilde karşılaşmaktayız. Biz birincisine, Kur'an'ın muhkem olarak nitelendirdiği ayetlerin dili ve varoluşu, ikincisine de benzetme mecaz ve istiarelerle ve fizikî alanla metafizik alan arasında yapılan analogiyle işleyen, metafizik gerçekliklere göndergede bulunan, müteşabih olarak nitelendirdiği ayetlerin dili ve varoluşu diyoruz. Kanaatimce, Al-i İmran suresi 7. ayette sözü edilen muhkem ve müteşabihlerin dilde varlıklarının açılımı bu şekilde olmalıdır.”¹⁴

Turan Koç, muhkem-müteşâbih kavramlarını şu şekilde yorumlamaktadır:

“Fizikî alanla ilgili Kur'an muhtevası (ayetler) varlıklarını, nesne, kavram ve gösterge (kelime) üçgeni silsilesini izleyerek oluşan dilsel birimlerde ifşa ederlerken, metafizik içerikli ayetler varlığını, yukarıdaki şekilde oluşmuş sözcüklerden dil sanatları ve analogi ile üretilen, göndergeleri (gerçeklikleri) fizikî âlemin dışında olan, yeni üretilmiş kavramlarda ifşa etmektedir. Birincisiyle Kur'an'ın 'muhkem' olarak nitelediği ayetlerin varlığını ifşa ederken, ikincisiyle de 'müteşabih' içerikli ayetler dilde varlığını gerçekleştirmektedirler.”¹⁵

Öte yandan bu yaklaşımın karşı kutbunda yer alan ve onun metodolojik dayanaklarını eleştiren düşünürler de bulunmaktadır.

“Çalışmamız boyunca ispat etmeye çalıştığımız gibi Ku'ran'da ve rivayetlerde, Allah'tan ve krallığından bahsedilirken iddia edilenin aksine teşbih yapılmamakta veya teşbihe dayalı bir dil kullanılmamaktadır. Dolayısıyla ortaya koyduğumuz zihniyeti dikkate alarak genel anlamda ifade etmek gerekirse, Kuran'da ve rivayetlerde Allah ile ilgili kullanılan antropomorfik ifadeler ve onun krallığını tasvir eden cümleler gerçek anlamda anlaşılmalıdır. Bazen Allah için birtakım mecaz kelimelerin ve ifadelerin kullanıldığı da olmuştur... Kısacası o, 'gerçek kral (el-meliku'l-hagg)'dır. Öte yandan Kuran'daki bütün kelime ve kavramlar uzaktan veya yakından; bir şekilde bu krallık algılaması ile irtibatlı olduğu için, günümüzde kapalı olduğu veya anlaşılmadığı düşünülen birçok kelime ve kavram da ortaya konulan bu tablo sayesinde netlik kazanmaktadır. Çünkü 'Allah'ın Krallığı' bağlamında kullanılan bütün kelime ve kavramlar bir puzzle (yapboz) resminde olduğu gibi biraz çaba gösterilince kolaylıkla fark edilebilecek bir insicam içinde birbirini tamamlamaktadır...”¹⁶

Yakın zamanda yayımlanan bir eserde, oldukça tartışmalı bir iddia ortaya atılarak ilk Müslüman neslin itikat bakımından Müşebbihe ve Mücessime gibi teşbih eğilimli fırkalara yakın bir anlayışı benimsediği öne sürülmüştür;

“Kur'an'daki haberi sıfatlarla ilgili ayetlerin yanı sıra Hz. Muhammed ve sahabeden gelen sayısız hadis ve riva: yete istinaden şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Hz. Muhammed ve ilk müslüman neslin Allah tasavvuru, kelim ve mezhepler tarihi dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet ve/veya Mu'tezile'nin değil, Müşebbihe ve Mücessime diye anılan fırkaların Allah tasavvurlarına daha yakındır... Allah'ın antropomorfik şekilde tasavvur edilmesi söz konusu olduğunda, Sünni kelim âlimleri her nedense Hz. Muhammed ve sahabeyi görmezden gelerek, bu tür bir tasavvuru tamamen heretik olarak niteledikleri Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi fırkalara nispet etmişlerdir. Oysa bu çalışmada ortaya konulan sayısız hadis ve rivayet dikkate alındığında, antropomorfik Allah tasavvuru konusunda Hz. Muhammed ve sahabenin de Müşebbihe ve Mücessime'den sayılması gerekir... Esasen, temel dini metinlerdeki antropomorfik muhtevallı ifadeler bilhassa avamın Allah inancını pekiştirme işlevi ne sahiptir. Çünkü tanrı konusunda teşbih temelli anlayış ve inanç genellikle avam kesiminde yaygın olup entelektüel ve kültürel donanım sahibi insanlarda pek rağbet gören bir şey değildir... Hülâsa, Allah hiçbir insanın, hiçbir dini inancın tasavvuruna indirgenebilir bir varlık değildir. Dolayısıyla O hiçbir beşeri tanımlamayla tanımlanabilir ve herhangi bir tanıma sığdırılabilir bir varlık da değildir. Bu bakımdan, her insanın

¹⁴ Koç, *Dilin Ötesi*, 40–41.

¹⁵ Koç, *Dilin Ötesi*, 66.

¹⁶ Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı: Allah'ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 261–262.

kendi inancını en doğru inanç olarak görmesinin kaçınılmaz sonucu olarak kendi Allah tasavvurunu mutlaklaştırıp tek ve mutlak hakikat olarak görmesi çok büyük bir cehalet ve yanılığın ibarettir..."¹⁷

Kanaatimizce Harâllî'nin yaklaşımı, müteşâbihât meselesini tarih boyunca hâkim olan kelimî tartışmaların ötesine taşıyan, epistemolojik sınır bilincini esas alan ve vahyin maksadını merkeze yerleştiren bir perspektif sunmaktadır. Gayb alanı, ontolojik mahiyeti gereği insanın duyu organlarıyla kuşatılamayan, aklın kavramsal imkânlarını aşan ve ancak ilahi haber ölçüsünde hakkında bilgi sahibi olunabilen aşkın bir varlık alanıdır. Böyle bir alana ilişkin mutlak ve nihai hükümler ortaya koyma teşebbüsü, insan bilgisinin sınırlarını zorlayan bir kesinlik iddiasını beraberinde getirmektedir. Bu sebeple müteşâbihât karşısında benimsenmesi gereken ilmî tavır, hakikati tüketme arayışından ziyade epistemik ihtiyatı, yorum ahlakını ve metodolojik tevazuyu esas almaktır.

Bu çerçevede müteşâbihâtın öncelikle iman alanıyla irtibatlı bulunduğu dikkate alınmalıdır. Kur'an'ın ilahi sıfatlara ilişkin hitabı, metafizik gerçekliğin mahiyetini ayrıntılarıyla tasvir etmekten çok, insanın Allah tasavvurunu sahih/müstakim bir zeminde inşa etmeyi, kulluk bilincini derinleştirmeyi ve ahlaki yönelişini tahkim etmeyi hedeflemektedir. Tarihî süreçte ise bu varoluşsal ufuk büyük ölçüde geri planda kalmış; mesele, soyut ontolojik tartışmaların ve mezhep/fırka merkezli rekabetlerin tam orta noktasında konumlandırılmıştır. Böylece müteşâbihât, iman ve irşat ekseninden uzaklaştırılarak teorik sistemlerin ve mezhepsel aidiyetlerin başlıca tartışma zeminlerinden biri hâline gelmiştir.

Kanaatimizce burada dikkatlerden kaçan temel husus, Kur'an'ın metafizik dile yüklediği işlevdir. İlahi sıfatlara ilişkin ifadeler, insan zihninin metafizik alanı bütünüyle çözümlemesini amaçlayan teorik önermelerden çok, insanın imanını, ahlakını ve varlıkla kurduğu ilişkiyi dönüştüren rehber/kurucu ilkelerdir. Bu sebeple müteşâbihâtın değeri, yalnızca semantik çözümlemelerde yahut kelimî tasniflerde aranamaz; asıl değeri, insanın kalbinde inşa ettiği kulluk şuuru, davranışlarına kazandırdığı ahlaki istikamet ve varlık tasavvuruna kattığı derinlik üzerinden anlaşılmalıdır.

Nursî (ö. 1960) gayba ilişkin manaları ihtiva mi'raciye konusundaki tespiti bu noktada oldukça manidardır:

"...Mi'racyedeki mâceralar, mâlumumuz olan mânalarla, o kudsi ve nezih hakikatları ifade edemiyor. Belki o muhavereler birer ünvan-ı mülâhazadır; birer mirsad-ı tefekkürdür ve ulvi ve derin hakaika birer işaretir ve imanın bir kısım hakaikına birer ihtardır. Ve kabil-i tabir olmayan bazı mânalara birer kinayedir. Yoksa ma'lumumuz olan mânalar ile birer mâcera değil. Biz hayalimiz ile o muhaverelerden, o hakikatları alamayız; belki kalbimizle heyecanlı bir zevk-i imanî ve nuranî bir neş'e-i ruhanî alabiliriz..."¹⁸

Nursî'nin yaklaşımında müteşâbih dil, ontolojik gerçekliği resmeden bir tasvir dili değil, aşkın hakikate yönelim sağlayan bir idrak dilidir. Zira metafizik gerçeklik, tahayyülün inşa ettiği imgelerle ve kavramların belirlediği sınırlarla tüketilemez. Bu nedenle müteşâbih lafızlar, hakikatin mahiyetini betimlemekten çok, insanda ona yönelik bir iman tecrübesi ve varoluşsal farkındalık uyandırmayı hedeflemektedir. Dil burada son sözü söyleyen değil, sözü hakikate açan bir vasıta. Hakikaten de müteşâbih naslar bu minvalde mütalaa edildiğinde kalpte heyecanlı bir iman zevki ve nurlu bir ruhani/manevi neşe hâsıl olmaktadır. Çünkü bu nasların asıl muhatabı, yalnızca teorik akıl değil; aynı zamanda kalp, vicdan ve ruhun müşterek idrakidir/hissidir.

¹⁷ Mustafa Öztürk, *İlk Müslüman Neslin Allah Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025), 244–255.

¹⁸ Saîd Nursî, *Mektûbât* (İstanbul: RNK, 2012), 328.

Dolayısıyla kalbin ve ruhun inkişafına hitap eden bu mahrem alanda ifrat ve tefrite savrulmak, müteşâbihâtın irşat ve tevcih merkezli maksadını gölgede bırakmakta; insanı hakikate yaklaştırması gereken nasları, zaman zaman verimsiz ve yıpratıcı tartışmaların konusu hâline getirmektedir. Hâlbuki bu alanın asıl değeri, tartışmanın hararetinde değil, tefekkürün sükûneti ve imanın huzurunda tecelli etmektedir.

Nursî'nin bu değerlendirmesi, müteşâbih lafızların niçin literal anlamlarıyla değil, "temsîl" ve "takrîb" ekseninde anlaşılması gerektiğine dair önemli bir hermenötik ilke ortaya koymaktadır. Ona göre "rahmet", "gazap", "yed" gibi Allah'a nispet edilen ve beşeri tecrübeye duygusal veya cismani çağrışımlara sahip bulunan lafızlar, hakiki anlamlarıyla ilahi zat hakkında düşünülemez; bu muhaldır. Bununla birlikte bu lafızların doğrudan soyut anlamlarıyla ifade edilmesi de muhatabın idrakinde aynı tesiri meydana getirmeyecektir. Bu sebeple Kur'an, insanın aşına olduğu lafız ve tasvirleri tercih ederek aşkın hakikatleri insan idrakine yaklaştıran temsîlî bir anlatım dili kullanmaktadır. Dolayısıyla müteşâbih lafızların hikmeti, ilahi hakikati beşeri özelliklerle nitelemek değil; insanın yalnızca tecrübe dünyasında karşılığı bulunan kelimeler aracılığıyla metafizik gerçeklik hakkında bir idrak zemini oluşturmaktır. Bu anlayışta mecaz, hakikatin alternatifi olarak görülmeyip ona ulaştıran pedagojik/hermenötik bir köprü işlevi görmektedir. Böylece müteşâbih dil, "tenzih" ile "tefhim" arasında denge kurarak hem ilahi aşkınlığı muhafaza etmekte hem de vahyin muhatap tarafından anlaşılabilir olmasını temin etmektedir ki bu yönüyle Harâllî çizgisine yakın durmaktadır.¹⁹

Bunun yanı sıra Kur'an'ın muhatap kitlesini de dikkate almak gerekir. Nursî'ye göre Kur'an, belirli bir seçkin zümreye değil, bütün insanlığa hitap eden evrensel bir hidayet rehberidir. Kur'an bu yönüyle umumi bir muallim ve mürşittir. Bu sebeple ilahi hitap, aşkın hakikatleri insanların aşına olduğu lafızlar ve temsiller aracılığıyla sunmaktadır. Ancak bu ifadeler, hakikatin kendisi değil, ona ulaştıran "irşadî ve tefekkürî vasitalardır". Dolayısıyla müteşâbih dil, metafizik gerçekliği tasvir etmekten ziyade onu beşer idrakine yaklaştıran temsîlî bir anlatım biçimi olarak değerlendirilmelidir. İnsanlara meluf/menus oldukları manalarla konuşmak belagatin iktizasındandır. Müteşâbihât denilen Kur'an'ın üslupları, hakikatlere geçmek için ve en derin incelikleri görmek için, avam tabakasının gözüne bir dürbün veya numaralı birer gözlük mahiyetini taşımaktadır.²⁰

Tarihî tecrübe, ilahi sıfatlar etrafında geliştirilen birçok teorik tartışmanın ilmî zenginlik üretmek kadar mezhep/fırka menşeli ayrışmaları da beslediğini göstermektedir. Vahyin birleştirici dili zaman zaman polemiklerin malzemesine dönüşmüş; ortak iman zemini çeşitli yorum geleneklerinin rekabet alanı hâline gelmiştir. Hâlbuki Kur'an'ın temel gayesi, metafizik hakikatin bütün ayrıntılarını kavramsallaştırmak yerine, insanı aşkın hakikat karşısında iman, teslimiyet ve sorumluluk bilinciyle donatmaktır. Bu sebeple müteşâbihâtın anlaşılmasında belirleyici ilke, ontolojik kesinlik arayışı yerine vahyin çizdiği epistemolojik sınırların muhafazası ve bu sınırlar içerisinde şekillenen ahlak merkezli bir yorum perspektifi olmalıdır.

3. Küçük Ahmedzâde Ebû Bekir el-Âmidî'nin Müteşâbihât Anlayışı

Âmidî, müteşâbihât meselesinde kendisini açık biçimde "Ehl-i Sünnet" çizgisinde konumlandırmakta ve bu çizgiyi Hz. Peygamber'in haber verdiği "Fırka-i Nâciye" anlayışıyla özdeşleştirmektedir. Bu çerçevede haberî sıfatlara ilişkin nasların zahiri anlamlarıyla yetinilmesini Ehl-i Sünnet'in benimsediği tenzih ilkesiyle bağdaşmayan bir yaklaşım olarak

¹⁹ Saîd Nursî, *İşârâtü'l-i'câz* (İstanbul: RNK, 2012), 19.

²⁰ Nursî, *İcârâtü'l-i'câz*, 128-129.

değerlendirmektedir. Ona göre müteşâbih naslar, kati akli deliller karşısında sem'î bakımdan zannî deliller mahiyetindedir. Zira bunların tamamı delalet yönünden zannî olup müteşâbih ayetler gibi bir kısmının sübut bakımından kati olması bu vasfı değiştirmemektedir. Buna karşılık Allah'ın hâdis/mahlûk/muhdes varlıklara benzemekten, yaratılmışlara özgü vasıflarla nitelenmekten, mekân, cihet ve değişime konu olmaktan münezze ve mualla olduğu hususu, basiret sahibi müminler nezdinde kati ve yakın ifade eden delillerle sabittir. Bu sebeple delaleti zannî olan naslar, ulûhiyetin aşkınlığını ortaya koyan kati akli esaslara aykırı şekilde yorumlanamaz; bilakis bu esaslar doğrultusunda anlaşılmalı ve gerektiğinde te'vîl edilmelidir.

Âmidî'ye göre müteşâbih naslar karşısında Ehl-i Sünnet'in benimsediği yöntem iki farklı yaklaşım etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilki, selevin takip ettiği *tefvîz* yöntemidir. Bu yaklaşımda müteşâbih ifadelerin zahiri anlamlarının Allah hakkında murat edilmediği kesin olarak kabul edilmekte; gerçek anlamlarının bilgisi ise Allah'a havale edilmektedir. Müteşâbih nasların hak olduğu tasdik edilmekle birlikte mahiyetlerine dair herhangi bir belirlemede bulunulmamaktadır. Âmidî, bu yöntemin, "Onun te'vîlini ancak Allah bilir"²¹ ayetindeki vakfı Allah lafzında esas alan ve selevin benimsediği "*eslem/daha güvenli*" yol olduğunu belirtmektedir.

İkinci yaklaşım ise halefin benimsediği te'vîl yöntemidir. Buna göre müteşâbih naslar, muhkem ayetlerle uyumlu ve kati akli delillere aykırı düşmeyecek biçimde yorumlanmalıdır. Böylece hem nasların otoritesi korunmakta hem de "teşbih" ve "tecsimi" çağrıştıracak anlamların önüne geçilmektedir. Âmidî, bu yöntemin özellikle tenzih ilkesini muhafaza etme amacına hizmet ettiğini ifade ettikten sonra ilahi sıfatlarla ilgili müteşâbih nasları söz konusu metodoloji doğrultusunda ayrıntılı biçimde te'vîl etmeye başlamaktadır.

Sözgelimi Âmidî, "er-Rahmân arşa istivâ etti"²² ayetini haberî sıfatların yorumuna dair benimsediği metodolojinin tipik bir örneği olarak ele almaktadır. Müellife göre burada geçen istivâ, lafzi anlamıyla oturma veya yerleşme anlamı taşımamakta; hükümlanlık, egemenlik ve tasarruf anlamında kullanılan kinayevî bir ifade niteliği arz etmektedir. Bu doğrultuda "arş", hükümdarın tahtını; "arşa istivâ" ise hâkimiyet ve mülkün kemalini temsil eden bir anlatım biçimini ifade etmektedir. Nitekim Arap dilinde "falanca hükümdarın tahtına istivâ etti" ifadesinin, fiilen tahta oturmayı değil, hükümdarlığı ele geçirmeyi anlatan yaygın bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde "eli açıktır" ifadesinin cömertliği, "eli sıkıdır" ifadesinin ise cimriliği temsil etmesi gibi, "istivâ" lafzı da mecaz ve kinaye yoluyla ilahi hâkimiyeti anlatmaktadır.

Âmidî, bu yorumunu yalnızca dilsel tahlillerle sınırlı bırakmamakta; Zeccâc (ö. 311/923), Zemahşerî (ö. 538/1144) Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessir ve dil âlimlerinin görüşlerine de müracaat ederek istivânın "istîlâ/egemenlik kurma" anlamında anlaşılabilirliğini göstermeye çalışmaktadır. Bunun yanında Ehl-i Sünnet'in bir başka yaklaşımına da yer vererek istivânın keyfiyeti bilinmeyen ilahi bir sıfat olarak kabul edilmesinin mümkün olduğunu ancak bunun hiçbir şekilde istikrar, mekâna yerleşme veya cisimlere özgü nitelikleri çağrıştıracak biçimde anlaşılamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali'ye nispet edilen "*İstivâ malûmdur, keyfiyeti akıl ile kavranamaz; ona iman vacip, bu konuda soru sormak ise bidattir.*" sözüne atıfta bulunarak, haberî sıfatların anlaşılmasında tenzih ilkesinin belirleyici konumunu teyit etmektedir. Böylece Âmidî, istivâ ayetini hem Arap dilinin belâgat imkânları hem de Ehl-i Sünnet'in tenzih eksenli kelim anlayışı çerçevesinde yorumlayarak lafzın zahirinden hareketle teşbih ve teccîme ulaşan yaklaşımları reddetmektedir.

²¹ Âl-i İmrân 3/7.

²² Tâhâ 20/5.

İkinci bir örnek olarak Âmidî, “Rabbini geldi...”²³ ayetini ele almaktadır. Müellife göre ayette geçen “gelme/mecî” fiili, Allah hakkında hakiki anlamda hareket, intikal veya bir mekândan başka bir mekâna yönelmeyi ifade etmemektedir. Bu ifade ya hazf yoluyla “*Rabbini emri ve hükmü geldi*” şeklinde anlaşılmalı ya da kıyamet gününde ilahi kudretin, hâkimiyetin ve hükmün bütün açıklığıyla ortaya çıkışını tasvir eden temsilî bir anlatım olarak değerlendirilmelidir. Bu temsilde, hükümdarın bizzat huzura çıkmasıyla otoritesinin, heybetinin ve yaptırım gücünün tam anlamıyla görünür hâle gelmesi örnek gösterilmekte; aynı şekilde kıyamet gününde de Allah’ın kudret ve hâkimiyetinin bütün açıklığıyla tecelli edeceği anlatılmaktadır. Dolayısıyla ayetin amacı ilahi zatı hareket ve intikal gibi beşeri niteliklerle tavsif etmek değil, kıyamet gününün dehşetini, ilahi hükmün kesinliğini ve mücrimlere yönelik ilahi adaletin tecellisini insanın kavrayabileceği temsiller üzerinden tasvir etmektir. Bu sebeple Âmidî, söz konusu ifadeyi tenzih ilkesini esas alan mecaz ve temsil eksenli bir yorumla açıklamakta; Kur’an’ın metafizik hakikatleri muhatabın zihnine yaklaştırmak amacıyla insanın aşına olduğu anlatım biçimlerinden yararlandığını savunmaktadır.

Üçüncü bir örnek olarak Âmidî, “*İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?*”²⁴ ayetini ele almaktadır. Müellife göre ayette geçen “*iki elimle/bi’yedeyye*” ifadesi, Allah’a organ nispet eden hakiki bir anlam taşımamaktadır. Buradaki “el”, Allah’ın mutlak kudretini ve Hz. Âdem’in doğrudan ilahi kudretle, anne ve baba vasıtası olmaksızın yaratılmış olmasını ifade eden mecazî bir anlatımdır. İfadedeki tesniye ise ilahi kudretin çokluğunu değil, Hz. Âdem’in yaratılışına gösterilen özel ihtimamı ve ona bahşedilen değeri vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Zira insanlar arasında iki elle yapılan bir iş, tek elle gerçekleştirilen bir işe nispetle daha büyük özen ve önem ifade etmektedir. Kur’an da muhatabın aşına olduğu bu anlatım biçiminden hareketle Hz. Âdem’in yaratılışındaki ilahi ihtimamı temsilî bir üslupla dile getirmektedir.

Âmidî, ez-Zümer 39/67. ayette geçen “Yeryüzü kıyamet günü bütünüyle O’nun kabzasındadır; gökler de O’nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır.” ifadesini, ilahi azamet ve mutlak kudretin temsilî bir anlatımı olarak yorumlamaktadır. Ona göre ayetin amacı, Allah’ın sınırsız kudretini ve kâinat üzerindeki mutlak hâkimiyetini ortaya koymak; insanların akıllarını hayrete düşüren dünyanın yıkılışı ve yeniden yaratılışı gibi hadiselerin, ilâhî kudret karşısında son derece kolay olduğunu temsil yoluyla tasvir etmektir. Bu sebeple ayette geçen “kabza” ve “sağ el” ifadeleri, Allah’a uzuv nispet eden hakiki anlamlar taşımaz; ayet, temsilî istiâre çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Âmidî, bu açıklamalarının ardından ulaştığı sonucu şu sözlerle özetlemektedir: “*Özetle, bu yüce ifadenin muradı, bütünüyle ele alındığında Allah’ın azametini, celalini ve kudretini kavratmaktır. Bu sebeple ‘kabza’ ve ‘sağ el’ ifadelerini hakikat yahut mecaz düzleminde müstakil olarak değerlendirmeye yönelmek isabetli değildir. Burada maksat, tek tek lafızlar ve parçalar değil, ifadenin bütünüdür.*” Böylece müellif, bazı ahvalde haberî sıfatların yorumunda lafızların müstakil anlamlarından hareket etmek yerine ayetin bütüncül anlamını ve temel maksadını esas alan bir yaklaşımı benimsemektedir.

Âmidî’nin müteşâbih naslara yaklaşımında belirleyici ilke, Allah’ın mutlak aşkınlığını korumaktır. Bu sebeple o, teşbih ve tecsime yol açabilecek bütün yorumlardan titizlikle kaçınmakta; Ehl-i Sünnet’in tenzih anlayışını esas almaktadır. Ona göre Allah ile yaratılmışlar arasında mahiyet ve varlık bakımından mutlak bir farklılık bulunduğundan, insanlara ait anlam alanında kullanılan lafızlar Allah hakkında aynı şekilde düşünülemez. Bu nedenle müteşâbih

²³ el-Fecr 89/22.

²⁴ Sâd 38/75.

ifadeler, ilahi zatı yaratılmışlara benzeten bir anlayışla değil, ulûhiyyetin kemal ve aşkınlığı gözetilerek yorumlanmalıdır. Âmidî'nin te'vîlleri de bu ilkeye bağlı olarak şekillenmekte; nassın anlamını korurken teşbih ve ta'tîl arasında dengeli bir yorum ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece onun yaklaşımı, müteşâbihâtın yorumunda hem nasların otoritesini hem de Allah'ın aşkınlığını birlikte muhafaza eden tutarlı bir te'vîl yöntemi sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Küçük Ahmedzâde Ebû Bekir el-Âmidî'nin *Risâle fi'l-Müteşâbihât* adlı eserini neşir esasları çerçevesinde yayımlamış ve müellifin müteşâbihât anlayışını tahlil etmiştir. İnceleme sonucunda Âmidî'nin, haberî sıfatları Ehl-i Sünnet'in tenzih ilkesi doğrultusunda yorumladığı; teşbih ve teccime götürebilecek literal/lafzi/zahiri yaklaşımları reddederek mecaz, temsil ve kinayeye dayalı bağlamsal bir yorum yöntemi benimsediği belirlenmiştir. Bu yaklaşım, müteşâbih ifadelerin metafizik hakikati doğrudan tasvir eden değil, ilahi kudret ve azameti kavratmayı amaçlayan temsili bir söylem niteliği taşıdığını göstermektedir.

Çalışmanın bir diğer önemli katkısı, 18. yüzyıl Osmanlı tefsir geleneğine ait bugüne kadar neşredilmemiş bir metni ilmî neşir usullerine uygun biçimde araştırmacıların istifadesine sunmasıdır. Bu yönüyle çalışma, hem Osmanlı tefsir mirasına hem de müteşâbihât, din dili ve haberî sıfatlar eksenindeki güncel akademik tartışmalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kaynakça/References

- Aslan, Muhammed. "Ebû Bekir el-Âmidî: Küçük Ahmedzâde (1698-1776)". *Şark Ulemâsı*. ed. İbrahim Baz. 3/95-107. Ankara: İlahiyat, 2024.
- Demir, Mustafa. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tenzihî Dil: Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Kitâbî, 2021.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kral Tanrı: Allah'ın Krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *'Urve li'l-miftâhi'l-fâtih li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*. nşr. Muhammed b. Abdüsselâm Hayyâtî. Rabat: Menşûrâtul-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li-fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. nşr. Muhammed b. Abdüsselâm Hayyâtî. Rabat: Menşûrâtul-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li-fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 207913.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *et-Tevşiye ve't-tevfiye*. Rabat: Menşûrâtul-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- İbn Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. 9 Cilt. Şarika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi: Kur'ân'ın Dil ve Üslubu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Nursî, Saîd. *Mektûbât*. İstanbul: RNK, 2012.
- Nursî, Saîd. *İşârâtü'l-i'câz*. İstanbul: RNK, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *İlk Müslüman Neslin Allah Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.

- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. el-Heyetu'l-Misriyye, 1974.
- Şehristânî – Ebü'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- Tuncer, Eyyüp. “Harâllî'nin Miftâhu'l-Bâbi'l-Mukaffel'i”. *Klasik Metinlerin İzinde Tefsir Usulüne Giriş: Deskriptif ve Açıklayıcı Bir Yaklaşım*. ed. Enes Büyük. 79–104. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2025.
- Yavuz – Faruk, Ömer. “Varlığından Yorumuna Kur'an”. *Bilimname* 11/2 (20026), 33–71.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

[نص رسالة في المتشابهات لأبي بكر الأمدي]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي لا يغيب عنه علم شيء في الأرض ولا في السماء، والصلاة والسلام على عبده ورسوله الذي سما على كل سماء، وعلى آله وأصحابه، ما دام خَفُضُ الأرض ورفَعُ السماء، وبعد:

فيقول العبد البائس الفقير أبو بكر القارئ المدعُو بكُوجُكُ أحمد زَادَهُ: لما وقع البحث والفحص عن المباحث الشريفة الدينية في المسجد الحرام، مع بعض العلماء الأعلام.

ثم قيل: لِيَتَمَّ فصل[ت] هذه المباحث، وبسطت بالنقل عن العلماء الأسلاف من المدوّنات والمعتبرات الثقات، والتأييد بالآيات وأحاديث سيد السادات، فقصد نيل الممتني إلى متمناه خدمة للدين المبين، وتسهيلاً للإخوان المؤمنين، فكسرتُ رسالةً على مقدمة وثلاثة مقاصد.

المقدمة في تفسير المتشابه وبيان الحكمة والفائدة في إنزاله على مذهب السلف الذي شأنهم التوقف والتفويض، أما المتشابه ففي اصطلاح الأصوليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلاً كالمقطعات في أوائل السور مثل ألم وكاليد والوجه ونحوهما. وأما الفائدة في إنزال المتشابهات على مذهب السلف ابتلاء العلماء الراسخين، فكما أن الجاهل يبتلى بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل في الطلب فإن رياضة البليد تكون بالعد ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والامتنياز بين الزائعين المتبعين لما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وبين الراشدين الراسخين الذين يقولون آمنا به كل من عند ربنا.

المقصد الأول: في تأويل المتشابهات على مذهب الخلف:

اعلم أن أشهر الآيات والأحاديث المتشابهة المشهورة التي يحتج بظواهرها أهل الأهواء المخالفون لأهل السنة والجماعة والفرقة الناجية التي فسرهما سيد السادات عليه أكمل الصلوات بقوله في حديث افتراق الأمة: «هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي»⁽¹⁾ الحديث ما ساهموا عليك ثم أشير إلى تأويلاتها الصحيحة حتى يحصل الرد على احتجاج المخالفين الضالين وتطمئن بسماعها وعلمها صدور إخواننا العادلين المهتدين وهي مثل قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)⁽²⁾، وقوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)⁽³⁾، وقوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)⁽⁴⁾، وقوله

(1) [ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل خذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي] أخرجه الترمذي (2641) واللفظ له، والطبراني (53/14) (14646)، والحاكم (444).

(2) طه 5/20.

(3) الفتح 10/48.

(4) المائدة 64/5.

تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (5)، وقوله تعالى: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ) (6)، وقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ) (7)، وقوله تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) (8)، وقوله تعالى: (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ) (9)، وقوله تعالى: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ) (10)، وقوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ) (11)، وقوله تعالى: (وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) (12)، وقوله تعالى: تعالى (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) (13)، وقوله تعالى: (عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ) (14).

ومثل قوله عليه السلام: «خلق الله آدم على صورته» (15)، وقوله عليه السلام: «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير» (16)، وقوله عليه السلام: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة» (17)... الحديث، وقوله عليه السلام: «إن الجبار يضع قدمه في النار فيقول قط قط» (18)، وقوله عليه السلام: «إن الله يضحك إلى

(5) الفجر 22/89.

(6) الملك 16/67.

(7) البقرة 210/2.

(8) فاطر 10/35.

(9) المعارج 4/70.

(10) الرحمن 27/55.

(11) ص 75/38.

(12) الزمر 67/39.

(13) النجم 9-8/53.

(14) الزمر 56/39.

(15) [خلق الله آدم على صورته، طوله سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلِيكَ النَّعْرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعَ مَا يُحْيُونَكَ؛ فَإِنَّمَا تَحْيَاكَ وَتَحْيَا دُرِّيَّتُكَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فزادوه: وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ]. أخرجه البخاري (6227)، ومسلم (2841).

(16) [إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا تَصَدَّقَ مِنْ طَيِّبٍ تَقَبَّلَهَا اللَّهُ مِنْهُ، وَأَخَذَهَا بِيَمِينِهِ فَرَبَّاهَا، كَمَا يُرِي أَحَدُكُمْ مُهْرَهُ أَوْ فَصِيلَهُ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَصَدَّقُ بِاللُّقْمَةِ، فَتَرْتَبُو فِي يَدِ اللَّهِ أَوْ قَالَ: فِي كَفِّ اللَّهِ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ، فَتَصَدَّقُوا]. أخرجه أحمد (7634) واللفظ له، وأخرجه البخاري (7430)، ومسلم (1014) مختصراً باختلاف يسير.

(17) [يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟]. أخرجه البخاري (1145)، ومسلم (758).

(18) [لَا تَرَالْ جَهَنَّمَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَرْشِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَعِزَّتِكَ، وَيُرْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ]. أخرجه البخاري (6661)، والترمذي (3272)، وأحمد (13402) واللفظ لهم.

أوليائه حتى يبدو نواجذه»⁽¹⁹⁾، وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء: «أين الله؟»⁽²⁰⁾، فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليه السلام عليها وحكم بإسلامها وإن بقي شيء من المتشابهات فهو راجع إلى أحد هذه المتشابهات فكلها مذكورة ههنا معنى ونوعاً.

والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية؛ لأنها ظنية الدلالة كلها وإن كان بعضها قطعي الثبوت كآليات التشابه، وأما تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث وعن سمات المخلوقات وتقديسه تعالى عن الأمكنة والجهات والانفعالات فثابت بأدلة قطعية يقينية عند أولي البصائر من أهل الإيمان أصحاب السعادات.

فنقطع بأنها ليست على ظواهرها ونفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق لوجوب الوقف على الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽²¹⁾، وهو طريق السلف رحمهم الله أو نؤول بتأويلات موافقة للمحكمات ومطابقة لما عليه الأدلة العقلية كما هو طريق الخلف الواصلين فلنفصل تلك التأويلات الصحيحة بتوفيق العليم الذي بيده مقاليد التحقيق:

(19) ورد هذا المعنى من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً، إلا أنه بلفظ: «عجب ربنا من رجلين» دون ذكر الضحك، أخرجه أحمد في المسند (3949)، وابن حبان في صحيحه (2558)، وابن خزيمة في التوحيد (799). وإسناده حسن، إلا أن الدارقطني رجّح وقفه، كما في العلل (267/5)، وجاء في حاشية المسند (ط. الرسالة، 62/7): «إسناده حسن إلا أن الدارقطني صحح وقفه». وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (8532) موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «إن الله عز وجل يضحك إلى رجلين...»، وإسناده حسن، كما قال المنذري في الترغيب والترهيب (630/1). وصححه الألباني لغيره في صحيح الترغيب والترهيب، وانظر: السلسلة الصحيحة (3478). وجاء النصريح بلفظ الضحك أيضاً في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً: «ثلاثة يحبهم الله، ويضحك إليهم، ويستبشر بهم...»، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (629/1): «رواه الطبراني بإسناد حسن»، وحسنه الألباني، وعزاه كذلك إلى الحاكم. وقد ثبتت صفة الضحك لله تعالى في أحاديث صحيحة متفق عليها، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة...»، أخرجه البخاري (2826) ومسلم (1890). ومنها حديث آخر أهل الجنة دخولاً الجنة، وفيه: «فيضحك الله عز وجل منه...»، أخرجه البخاري (806) ومسلم (182)، وفي بعض ألفاظه: «إذا ضحك منه قال له: ادخل الجنة».

(20) [...يا رسول الله، جارية لي صككتها صكةً، فعظم ذلك عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: أفلا أعنتها؟ قال: اتيني بها، قال: فجئت بها، قال: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعنتها فإنها مؤمنة] أخرجه أبو داود (3282) واللفظ له، وأخرجه مسلم (537) مطولاً باختلاف يسير. [وأنا رجلٌ من بني آدم، أسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكةً، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله، أفلا أعنتها؟ قال: اتيني بها، فأتيت بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعنتها؛ فإنها مؤمنة] أخرجه أبو داود (930)، وأحمد (23762)، وابن الجارود في (المنتقى) (212) باختلاف يسير.

(21) آل عمران 7/3.

أما تأويل قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، فهو أن الاستواء على العرش كناية عن الملك؛ لأن العرش سريرُ الملك. يقال استوى فلان على سرير الملك إذا أمك وإِن لم يقعد عليه ولم يكن له سرير، كقولك: يده مبسوطة كناية عن الجود، ويده مغلولة كناية عن البخل وإن لم يكن له يد أصلاً.

وقيل: المراد بالعرش العرش المذكور [المعروف] في القرآن المعروف بالبيان وهو أعظم الأجسام وأمجدها وأعلاها، والاستواء عليه بمعنى الاستيلاء؛ فيكون تمثيلاً لكمال قدرته وشمول نفوذ أمره.

قال أبو السعود [ت ٩٨٢هـ/١٥٧٤م] في الإرشاد والبيضاوي [ت ٦٨٥هـ/١٢٨٦م] في أنوار التنزيل في تفسير قوله تعالى: ثم استوى على العرش بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾، في سورة الأعراف⁽²²⁾، أي: استوى أمره أو استولى.

وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة الله بلا كيف، والمعنى: أن له تعالى استواءً على العرش على الوجه الذي عناه تعالى منزهاً عن الاستقرار والتمكن والعرش الجسم المحيط بالاستيلاء على جميع الأجسام سمي به لارتفاعه، أو للتشبيه بسيرير الملك فإن الأمور والتدبيرات تنزل منه.

وقيل: الملك، قال الزَّجَّاجُ [ت ٣١١هـ/٩٢٣م]: استوى على العرش أي استولى، ونبه بذكر العرش وهو أعظم المخلوقات على غيره.

قال صاحب الكشف [ت ٥٣٨هـ/١١٤٤م]: ولما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يَرْدَفُ [أي: يتبع ويلزم ويقارن] الملِكُ جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون مَلِكًا، وإن لم يقعد على العرش البتة، قالوه: أيضاً لشهرته في هذا المعنى ومساواته مَلِكًا في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط على صورة الأمر في تعبير القدرة.

والمذهب الحق قول عليٍّ [ت ٤٠هـ/٦٦١م] رضي الله عنه: الاستواء غير مجهول والكيفية غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة؛ لأنه تعالى كان ولا مكان فهو على ما كان قبل المكان ولم يتغير عما كان.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، فهو أن الله تعالى لما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾⁽²³⁾ أكد تأكيداً على طريقة التخييل فقال: يد الله فوق أيديهم يريد أن يد رسول الله ﷺ التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع رسول الله

(22) الأعراف 54/7.

(23) الفتح 10/48.

صلى الله عليه وسلم كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]... الآية⁽²⁴⁾.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾⁽²⁵⁾، بعد قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً﴾، فهو أن غلَّ اليد وبسطها مجازاً من البخل والجود. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط بل يقصد ثبات الجود والبخل فقط، حتى لو أعطى الأقطع إلى المتكسب عطاءً جزلاً لقالوا ما أبسط يده بالنوال، وكذا عديله؛ فقبض اليد وبسطه عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية ولم يتخلص من يد الطاعن إذا لعبت به.

فإن قلت: لم يثبت اليد في: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وهي مفردة في قول اليهود: ﴿يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً﴾.

قلنا: ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء ونفي البخل عنه تعالى، وذلك أن غاية ما يبذل السخي لما يبذله بنفسه لا بالإشارة إلى غيره أن يعطيه بيديه جميعاً فبني المجاز والتمثيل على ذلك.

روي أن الله تعالى قد بسط على اليهود حتى كانوا من أكثر الناس أموالاً، فلما عصوا الله في محمد عليه السلام وكذبوه كف الله ما بسط عليهم من السعة، فعند ذلك قالوا: ﴿يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً﴾. وفي بعض ما ورد ذكر اليد من الآيات والأحاديث مضافاً إلى الرب تعالى وتقدس كأنه المراد بيد الله قدرته أو نعمته لا العضو المخصوص والجارحة.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رُبُّكَ﴾ فهو أنه بمعنى جاء أمر ربك وحكمه بطريق المجاز في الحذف والإعراب كما مثل به في المفتاح، أو هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثاره وقره وسلطانه يوم القيامة، مثل شأنه تعالى في ذلك اليوم المشهود بحال الملك إذا حضر بنفسه؛ إذ حينئذ ظهر بحضوره من أثارة الهيئة والحكومة والانتقام ما لا يظهر بحضور جنده وجيشه وأمرائه وخواصه، فالحكمة في هذا التمثيل إعلام للعباد وعظم أمور يوم القيامة وشدة بطشه تعالى وانتقامه للمجرمين على نوع لم يتصور مثله في غير ذلك اليوم الموعود، وإلا فألله منزه عن المجيء والحركة والانتقال، وتمثل حاله الأعلى بنوع من المثل؛ فالمراد تفهيم العباد بما يألون ويعلمون.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾، فعلى تقدير كون المراد بمن هو الله تعالى فهو أن معناه من في السماء أمره وقضاؤه. وإما على تقدير كونه المراد بمن الملائكة المدبرات النازلات لتدبير الأمور المقدرة فليس من قبيل المتشابهات.

(24) النساء 80/4.

(25) المائدة 64/5.

وذكر في بعض التفاسير أن هذا على زعم العرب حيث كانوا يزعمون أنه تعالى في السماء، أي: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء وهو متعال عن المكان أن يخسف.

والحاصل أن في هذه الآية توجيهين:

أحدهما: مَنْ ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته وشم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأمره ونواهييه.

والثاني أنهم كانوا يعتقدون التشبيه وأنه في السماء، فقليل لهم على حسب اعتقادهم الباطل: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء تعالى عن ذلك أن يعذبكم يخسف أو بحاصب لا على ما يرى من ظاهره.

والحاصب هي الريح التي تحصب أي ترمي بالحصباء أي أأمنتم من في السماء أن يصيبكم بالهلاك من تحتكم بالخسف أصابكم به من فوقكم من السماء بريح يرسلها عليهم فيها الحسباء يرجمكم بها فيكون أشد عليكم من الخسف الآية.

وأما تأويل قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْعَمَامِ)، فإن معناه إلا أن يأتيهم أمر الله وعذابه، كما في قوله تعالى: {أو يأتي أمر ربك}، وكقوله تعالى: {أن يأتيهم بأسنا}، يعني كما أسند في هاتين الآيتين الإتيان إلى أمر الله وبأسه صريحاً كذلك هنا في هذه الآية المتشابهة إلى أحدهما بطريق المجاز في الحذف والإعراب ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه ونقمته للدلالة عليه بقوله فإن الله عزيز، فعلى هذا كان فعل أن يأتيهم متعد بحرف الجر، كما في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ...﴾ الآية (26).

وأما تأويل قوله تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)، فهو أن صعودهما إليه مجاز عن قوله تعالى: [إياهما]، أو صعود الكرام الكاتبين بصحيفة الكلم الطيب والعمل الصالح إلى موضع يرفع إليه ما قُبل عنده تعالى من الكلم الطيب والعمل الصالح وهو كالعلين (27). فعلى الثاني يكون في الآية الكريمة حذف مضاف في الموضعين فافهم.

والحاصل أن في صعود الكلم والعمل مجازاً إما في الصعود على المجاز المرسل وهو الوجه الأول، أو في الكلم والعمل بأنه يراد صحيفتهما بعلاقة الحلول وهو الوجه الثاني.

(26) البقرة 17/2.

(27) العلتين. منه.

ومجوز أن يشبه وجودهما الخارجي على ظهر الأرض ثم وجودهما الكتابي في السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه ويشترك منه الفعل على الاستعارات التبعية.

ثم اعلم أن المستكن في قوله تعالى: يرفعه يرجع للكلم الطيب ، فإن العمل لا يقبل إلا بالتوحيد إذ المراد بالكلم الطيب التوحيد ويؤيده قراءة نصب والعمل، أو يرجع للعمل فإنه يحقق الإيمان ويكمّله ويرفع قدره أو يرجع لله والمراد بالكلم الطيب في هذه الآية كلمة التوحيد.

وقيل: الكلم الطيب يتناول الذكر ودراسة العلم النافع والدعاء وقراءة القرآن.

وعن النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج به الملك فحيا بها وجه الله فإذا لم يكن عمل صالح يقبل الحديث أي لم يقبل قبولاً كاملاً حسناً.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ ، على تقدير رجوع ضمير إليه إلى الله تعالى بلا تقدير مضاف فهو أن معناه حينئذ (تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ) إلى موضع لا يجري لأحد سواه تعالى حكم وأمر وتدبير؛ فجعل عروجهم إلى ذلك الموضع عروجاً إليه تعالى بطريق الادعاء والتخييل فعبر عن العروج إلى ذلك الموضع بالعروج إليه تعالى على سبيل الاستعارة كما مر مثله، وكما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهْدِينَ﴾ (28)، أي: إلى حيث أمر ربي بالذهاب إليه، وأما تقدير إضممار المضاف في النظم، أي: إلى عرشه فليس من المتشابهات إذ الصعود حينئذ ينسب إلى العرش لا إلى ذاته تعالى، ويمكن أن يرجع ضمير إليه إلى المعارج بتأويل المصعد والمرج (29) بأن يراد باللام الجنس ويضمحل معنى الجمعية.

وأما تأويل قوله تعالى: (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ) فهو أن الوجه في هذه الآية بمعنى الذات، إذ الوجه يعبر به عن الذات ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذي من الهوان (30)، أي: ويبقى ذات ربك لا بمعنى العضو المخصوص كما حمل عليه المشبه الضالة تعالى شأنه ربنا عن ذلك علواً كبيراً.

وأما تأويل قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ) ، فهو أن معناه ما منعك أن تسجد لما خلقت بمحض قدرتي الكاملة من غير توسط أبٍ وأم. وتثنية اليد لإظهار كمال الاعتناء بخلقة آدم عليه السلام وتفهمه، إذ ما يُصنع باليدين مهتم به أشد اهتمام مما يصنع باليد الواحدة من المخلوقين فافهم جل جلاله لعبده المارد إبليس عليه اللعنة كمال اعتنائه لخلقة آدم عليه السلام لإجلاله تعالى لصفية آدم عليه السلام وتشريفه تعالى

(28)الصفات 99/37.

(29) المصعد والمرج بكسر الميم فيهما بمعنى الشُّكْم. منه.

(30) من هوان الفقر والجماعة، أي: ذلها. منه.

إياه حتى يظهر كمال التأکید لتوبيخه عليه اللعنة وكمال الإنكار على تعنده واستكباره وتمرده، أو معناه ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلقته من الطين بنفي لا شك في كونه مخلوقاً مما قلت امتثالاً لأمرى وإعظاماً لخطابي كما فعلت ملائكتي الأقربون الأكرمون عندي منك مؤتمرين بأمرى العظيم مع علمهم بما علمت في خلقة آدم عليه السلام، فذكر تعالى له عليه اللعنة ما تركه من السجود ومع ذكر العلة التي تشبث اللعين بها في تركه السجود يعني لم تركت السجود بهذه العلة وقد أمرك الله الحكيم به يعني كان عليك أن تعتبر أمر الله ولا تعتبر هذه العلة الواهية إذ الحكم للمولى العلي الكبير لا لما زعمه العبد الحقير، إذ هو المالك على الإطلاق وهو القاهر الخالق يفعل ما يشاء ويأمر ما يريد له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين. ويوافق هذا المضمون الشريف ما قاله الإمام الشيخ الماتريدي: اعلم أن ديننا مبني على النقول لا على مناسبات العقول.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾⁽³¹⁾، فهو أن المراد به تنبيه على غاية عظيمته وكمال قدرته وحقارة الأفعال التي يتحير فيها العقول والأوهام بالنسبة إلى قدرته ودلالته على أن تخريب العالم وإعادته ثانياً أهون عليه تعالى على طريقة التمثيل والتخييل من غير اعتبار القبضة واليمين بالنسبة إلى الممثل له وهو الله تعالى ملحوظاً كمال قدرته وجلال عظمته تعالى لا حقيقة وما مجازاً بل الآية من قبيل الاستعارة التمثيلية مثل حال عظمته ونفاذ قدرته بحال من يكون له قبضة فيها الأرض جميعاً ويمين يطوي فيها السماوات.

والحاصل: أن المراد الشريف من هذا الكلام المنيف إذا أخذته بجملمته ومجموعه تفهيم عظمته وجلاله وقدرته من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز، يعني أن القصد إلى الجملة لا إلى الأفراد والأجزاء. واعلم أن القبضة بالفتح المرة من القبض، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَبْضَتْ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا﴾⁽³²⁾، والقبضة بالضم المقدار المقبوض بالكف، لكن يطلق القبضة بالفتح على هذا الطريق المجاز كما في ضرب الأمير، ففي الآية الكريمة كلا المعنيين محتمل، فالمعنى على الأول والأرضون جميعاً قبضته، أي: ذوات قبضة بالمعنى الحدي⁽³³⁾ وأما على المعنى الثاني فظاهر فعلم من هذا التفسير أن المراد بالأرض الأرضون السبع يشهد له شاهد أن قوله تعالى: ﴿جميعاً﴾، وقوله: ﴿والسماوات﴾، ولأنه الموضع موضع تفخيم وتعظيم فهو مقتض للمبالغة، ويحتمل أن يكون معنى جميعاً، أي: جميع أعضائها وأقاليمها.

(31) الزمر 67/39.

(32) طه 96/20. منه.

(33) بتقدير المضاف لتصحيح الحد. منه.

وأما المعنى الكريم على الثاني فظاهر إذ الفحوى عليه أن الأرضين بحملتها مقدار ما يقبض بكفٍ واحدٍ، وأوّل بعض المفسرين هذه الآية بأن قال: قَبَضَتْهُ، أي: ملكه بلا مدافع ولا منازع وبمينه قدرته وقوته القاهرة.

وقيل: معنى مطويات بيمينه مغنيات بقسمه؛ لأنه تعالى أقسم أن يفنيها، فلعل هذا القائل لم يشم رائحة فن البلاغة والإعجاز حتى ذهب إلى هذا التأويل البعيد الخالي عن اللطائف والدقائق، ولكن ليس ببعيد كل البعد ولكل ساقطةٍ لاقطةٍ، فافهم.

وأما تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿⁽³⁴⁾﴾، فهو أن أكثر المفسرين على أن الدنو والتدلي من جبرئيل إلى محمد عليه الصلاة والسلام على أن ضميري دنى فتدلى راجعان إلى جبرائيل عليه السلام المذكور المعبر عنه بشديد القوى إذ صدر الآية: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ دُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى... الآية⁽³⁵⁾، فمعنى الآية على هذا ثم دنى، أي: أراد جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج النبي الدنو من النبي عليه السلام فتدلى، أي: استرسل من الأفق الأعلى مع تعلقه بمحله ومقامه فكان أي مقدار امتداد ما بينهما، وقيل: فكان جبرائيل قاب قوسين، أي: قدر قوسين فإن القاب والقيب والقاد والقيد ألفاظ مترادفة كلها بمعنى المقدار، والمراد حينئذ تمثيل شدة الاتصال بينهما عليهما السلام وتحقيق استماعه عليه السلام لما أوحى إليه بنفي البعد الملبس وإشعار بأن جبرائيل عليه السلام عرج به عليه السلام غير منفصل عن محله تقرير الشدة قوته، كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾؛ فإن⁽³⁶⁾ التدلي استرسال مع تعلقه قالوا في نكتة تقدير الدنو بقوسين أن الحليفين كانا إذا أرادا عقد الصفا والمؤاخاة ألصقا بين قوسيهما ظهراً بظهر مشيرين إلى تظاهرها، كذا في الإرشاد والكواشي والكبير.

وأما إن كان هذا الدنو والتدلي بين الله جل جلاله وبين محمد عليه السلام فالدنو مجاز عن قربه تعالى المعنوي وظهور عظم منزلته عليه السلام عند الله تعالى؛ فمعنى الآية حينئذ ثم دنى أي قرب محمد عليه السلام من ربه قرباً معنوياً وعرفه معرفة قريبة إلى مرتبة العيان أو دنى ربه تعالى منه عليه السلام فتدلى أي طلب زيادة القرب فكان أي كان ذلك الدنو المعنوي قاب قوسين أو أدنى، وهو⁽³⁷⁾ منه عليه السلام عبارة عن لطف المحل وإيضاح المعرفة ومن الله، عبارة عن إجابته وترفيه درجته إليه والقاب ما بين مقبض القوس والسيّر بكسر المهملة وخفة التحتانية ما

(34) النجم 8/53-9.

(35) النجم 5/53-8.

(36) تعليل لقوله غير منفصل عن محله. منه.

(37) أي: كون ذلك الدنو قدر قوسين. منه.

عطف⁽³⁸⁾ من طرفها ولكل قوس قابان، فقليل: قايي قوس كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في باب وكلم الله موسى تكليماً قبيل آخر الجلد الأخير.

قال القاضي عياض [ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م] في الشفاء وحكى المكي [ت ٤٣٧هـ/١٠٤٥م] والماوردي [ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م] عن ابن عباس: هو الرب دني من محمد عليه السلام فتدلى إليه أي أمره وحكمه. وحكى النقاش عن الحسن رحمهما الله قال: دني من عبده محمد صلى الله عليه وسلم فتدلى فقرب منه فأراه ما شاء أن يريه من قدرته وعظمته، وقال: وقال ابن عباس: هو مقدم ومؤخر تدلي الرُفَرَفَ بمحمد عليه السلام ليلة المعراج فجلس عليه ثم رُفِعَ فدلى من ربه قال عليه السلام فارقني جبرائيل وانقطعت عن الأصوات وسمعت كلام الرب أي بلا واسطة من وراء حجاب. ثم قال القاضي عياض قال القاضي أبو الفضل: اعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقرب هنا من الله أو إلى الله فليس بدنو مكان ولا قرب مدئ بل كما ذكرنا وتفهم للمعقول بالمحسوس تعالى الله عن شؤون الحادثات وعن الأمكنة والجهات. انتهى.

أشبعنا الكلام في هذه الآية الكريمة بما لا مزيد عليه بتوفيق الملك العليم شفاء لصدور إخوان الدين تقبل منا الشكور الحليم.

وأما تأويل قوله تعالى: (عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ)، فهو أن معنى في جنب الله أي في حق الله وطاعة الله. قال الفخر الرازي في تفسير الكبير الجنب سمي؛ لأن جنب الشي جانب من جوانب ذلك الشيء والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذي هو العضو المخصوص وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعاً له لا جرم حسن إطلاق اللفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة الذي هو لازم وإنه تعالى ولا يقال شأنه الأعلى إذ الحق بالذات له تعالى لا حق لغيره ولذلك كره الفقهاء الدعاء بحق نبيك وأمثاله إذ لا حق بالاستحقاق الذاتي على الخلق لغير الله ولا حق للمخلوقات على الله وكره القسم والحلف بغير الله أيضاً لهذا الوجه وكذلك الأمر والطاعة أيضاً لله الخالق القهار كما قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾⁽³⁹⁾ فعلى هذا يكون إطلاق الجنب وإرادة الطاعة من الاستعارة التصريحية.

وأما تأويل قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»⁽⁴⁰⁾، فاعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذا الحديث الشريف وجوهاً:

(38) أي: مال وانثنى. منه.

(39) الأعراف 54/7.

(40) [خلق الله آدم على صورته، طوله سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلِيكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعَ مَا يُحْيَوْنَكَ، فَإِنَّمَا تَحْيَاكَ وَحَيَّةٌ دُرِّيَّةٌ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَرَادَوْهُ: وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ،

الأول: أن سبب وروده في صدر صدر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه عليه السلام سمع رجلاً يقول لآخر: قبح الله وجهك فزجره عليه السلام: «لا تقبحوا وجوهكم إن الله خلق آدم على صورته»⁽⁴¹⁾، يعني على صورة هذا المشتم فخرّف الحديث بحذف ابتدائه فحَبَطَ من حَبَطَ من أهل الضلالة وإن كانت الرواية على صورة الرحمن على تسليم صحتها فالإضافة للتشريف كما في قوله تعالى: ﴿وَنَقَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾⁽⁴²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَوَهَّزَ بَيْنِي﴾⁽⁴³⁾، فعلى هذا يكون فحوى الحديث الشريف أن الله تعالى خلق آدم وذريته على صورة مشرفة مكرمة عند الرحمن فلا يقبحوا ما شرفه الله تعالى ففي الحديث حذف المعطوف واكتفاء بذكر الأصل عن الفروع.

والثاني: أن المراد أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره عليها⁽⁴⁴⁾، عني أنه ما تولد من نطفة ودم وما كان جنيئاً ورضيعاً بل خلقه الله رجلاً كاملاً دفعة واحدة.

والثالث: أن المراد من الصورة الصّفة يقال: صورة الأمر أي صفته، فقوله عليه السلام: خلق الله آدم على صورته أي خلقه على صفته تعالى يجعله إياه عالماً سمياً بصيراً وجعله خليفة في الأرض متصرفاً تصرفاً ظاهرياً في الأجسام الأرضية كما أنه تعالى متصف بهذه الصفات لكن هذا الاتصاف على الحقيقة والكمال وعلى التنزه عن الحدوث والزوال بخلاف اتصاف آدم عليه السلام وذريته بهذه الصفات.

والرابع: أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التي خرج عليها من الجنة وهبط إلى الأرض رداً على من زعم أن صورة آدم كان في الجنة على غير الصورة التي كان عليها في الدنيا فتغير صورة آدم بسبب تناوله من الشجرة المنهي عن أكلها وتقرّبها فردّه عليه السلام بهذا الحديث الشريف.

واستفيد جواباً خامساً في ضمن الجواب الأول وهو أن الإضافة للتشريف لا على حقيقتها كما سمعت فليفهم. وأما تأويل قوله عليه السلام: «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير»... الحديث⁽⁴⁵⁾، أن هذا مجاز عن مسارعة لطفه وكرمه تعالى في قبول الصدقة عن عباده والمتصدقين المخلصين ووقوعه في حقه تعالى وعظّمته والرضاء منه وإثابة المتصدق عليها لا على حقيقته.

فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَ حَتَّى الْآنَ]. أخرجه البخاري (6227)، ومسلم (2841).

(41) [خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طَوَّلَهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْقَبْ فَسَلَّمَ عَلَى أَوْلَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، جُلُوسٌ، فَاسْتَمَعَ مَا يُحْيُونَكَ؛ فَإِنَّمَا تَحْيِيَّتُكَ وَحَيَّيْتُكَ دُرِّيَّتُكَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فزادوه: وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَ حَتَّى الْآنَ]. أخرجه البخاري (6227)، ومسلم (2841).

(42) الحجر 29/15.

(43) الحج 26/22.

(44) فعلى هذا ضمير صورته في الحديث راجع إلى آدم عليه السلام. منه.

(45) [إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا تَصَدَّقَ مِنْ طَيِّبٍ تَقَبَّلَهَا اللَّهُ مِنْهُ، وَأَخَذَهَا بِيَمِينِهِ فَرَبَّاهَا، كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ مَهْرَهُ أَوْ فَصِيلَهُ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَصَدَّقُ بِاللُّقْمَةِ،

وأما وجه قبلية وقوع الصدقة في كف الرحمن وقبوله تعالى قبل وقوعها في كف الفقير فهو أن النية الخالصة من العبد المخلص لا بد قبل وجود العمل في جميع أنواع أعمال البر والعبادات نفلاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽⁴⁶⁾، وعقلاً أن كل فعل اختياري مسبوق بالقصد والإرادة كما هو المتقرر وعمل نظر الرحمن تعالى النيات وإخلاص القلوب لا الأعمال الظاهرة وإثابته تعالى أيضاً منوطة إليها، كما روي في الحديث الشريف: «أن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم»... الحديث⁽⁴⁷⁾، وكما قال الله تبارك وتعالى ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ خُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾... الآية⁽⁴⁸⁾. وبهذا الحديث الشريف المتشابه استدلل الفقهاء على جواز تصدق الشيء على فقيرين كعشرة دراهم مثلاً بخلاف هبتها على غنيين؛ لأن قابض الصدقة هو الله تعالى وحده فلا شيوع وقابض صدقة الغنيين مع نفس الغنيين إذ يراد بها وجه الغنيين والغرض أهما اثنان فيتحقق الشيوع فلا يجوز.

وأما تأويل قوله عليه السلام: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة»⁽⁴⁹⁾، فهو أن معناه أن أمر الله وإعلامه بقبوله التوبة ومغفرة ذنوب المؤمنين وإعطاء المسؤولات ينزل أي يظهر إلى السماء الدنيا، أو أن ملائكة الله المأمورين بهذا النداء والإعلام ينزلون إلى السماء الدنيا كل ليلة لا ما يترأى من ظاهره كما يميل إليه قلوب الزائغين عصمنا الله من الزيغ والإلحاد ووقينا في الهداية والرشاد.

وخرج إمام المحدثين أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري [ت ٢٥٦هـ/٨٧٠م] في صحيحه في باب الدعاء والصلاة من آخر الليل بأن قال حدثنا عبد الله بن مسleme بفتح الميم مع سكون السين بينهما على وزن مسألة عن مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة وأبي عبد الله الأغر بالعين المعجمة والراء المهملة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير يقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفر لي فأغفر له»... الحديث⁽⁵⁰⁾.

فَتَرَبُّوا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْ قَالَ : فِي كَفِّ اللَّهِ حَتَّى تُكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ، فَتَصَدَّقُوا]. أخرجه أحمد (7634) واللفظ له، وأخرجه البخاري (7430)، ومسلم (1014) مختصراً باختلاف يسير.

(46) البينة 5/98.

(47) أخرجه مسلم (2564)، وابن ماجه (4143)، وأحمد (7827) واللفظ لهم.

(48) الحج 37/22.

(49) [يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِيبُ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟]. أخرجه البخاري (1145)، ومسلم (758).

(50) [يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِيبُ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟]. أخرجه البخاري (1145)، ومسلم (758).

وكلمة فاستجيب وفأعطيه وفأغفر له بالنصب في كلها بأن مضمرة بعد الفاء الواقعة في جواب الاستفهام وهو متضمن في كلمة مَنْ. قال الكرمانى فإن قلت النزول هو انتقال جسم من فوق إلى تحت والله منزّه عنه فما معناه قلت هو من التشابهات المفوضة يؤمنون به يفوضون تأويله إلى الله مع الجزم بتنزهه عن صفات النقصان والمؤولة يؤولونها بما يليق بشأنه تعالى بحسب المقام فأولوا هذا الحديث بوجهين: بأن معناه ينزل أمره أو ملائكته وبأنه استعارة معناه التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحوه.

قال الخطابي هذا الحديث من أحاديث الصفات مذهب السلف فيه الإيمان بها وإجراؤها على ظواهرها مع نفي الكيفية عنه تعالى، إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁵¹⁾.

قال البيضاوي لما ثبت بالقواطع العقلية أنه تعالى منزّه عن الجسمية والتجزء امتنع عليه النزول بمعنى الانتقال من موضع أعلى إلى ما هو أخفض منه، فالمراد دنو رحمته. وقد روي: «يهبط الله من السماء العليا إلى السماء الدنيا»⁽⁵²⁾، أي: ينتقل من مقتضى صفات الجلال التي تقتضي السخط والانتقام من العصاة وقهر الأعداء إلى مقتضى صفات الإكرام المقتضية للرفقة والرحمة والعفو والغفران. والمراد من ذلك الانتقال انتقال تعلقات تينك الصفتين لا انتقال أنفسهما؛ لأن الله تعالى وصفاته بريء عن التغير والتبدل والانتقال.

وأما تأويل قوله عليه السلام: «حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول: قط قط فما يتلو»... الحديث⁽⁵³⁾. اعلم أن تمام الحديث الشريف بسنده اللطيف على ما خرج في صحيح البخاري رحمه الباري حدثنا عبد الله بن أبي الأسود حدثنا حرمي بن عُمارة حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط»، وفي سند آخر قال حدثني عبد الله بن محمد قال حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر بفتح الميمين وسكون العين عن همام عن أبي هريرة قال: قال النبي: «تحتاج الجنة والنار، فقال النار أوثرت بالمتكبرين والتجبرين، وقالت الجنة: فإني لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم، فقال الله تبارك وتعالى للجنة: أنتِ رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي، وقال للنار: إنما أنتِ عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي،

(51) الشورى 11/42.

(52) [حَدَّثَنَا أَبُو حَيْثُمَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَخْوَصِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْبَاقِي يَهْبِطُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، ثُمَّ تُفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، ثُمَّ تُبْسَطُ، ثُمَّ يَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ؟ فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ] أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ/1984م)، 219/9.

(53) [لا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَرْشِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَعِزَّتِكَ] أخرجه البخاري (6661)، والترمذي (3272)، وأحمد (13402) واللفظ لهم.

ولكل واحدةٍ منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط، فهناك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحداً، وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً»... الحديث (54). قوله عليه السلام: بالمتكبرين.

فإن قلت هل فرق بينهم وبين المتجبرين قلنا لا فرق لغة فالثاني تأكيد للأول معنى وقيل المتكبر المتعظم بما ليس فيه والمتجبر الممنوع الذي لا ينال إليه مع قهره على المخلوق، والسَّقَطُ بالمهملة والقاف المفتوحين، أي: الضعفاء المحتقرون الساقطون عن أعين الناس، قوله عليه السلام: ويؤزى بلفظ المجهول، أي: يضم بعضها إلى بعض فتجتمع وتلتقي على من فيها.

فإن قلت ما معنى الحصر وقد يدخل في الجنة غير الضعفاء من الأنبياء والمرسلين والأمراء العادلين والعلماء العاملين وغيرهم من عظماء الدارين؟ قلت: بالنظر إلى الأغلب فإن أكثرهم الفقراء والبله وأمثالهم وأما غيرهم من أكابر الدارين فهم قليلون، وقيل: معنى الضعيف الساقط الخاضع لله المذل نفسه لله تعالى المتواضع للخلق ضد المتكبر المتجبر.

قال النووي هذا الحديث على ظاهره وإن الله يخلق في النار والجنة تمييزاً تدركان به وتقدران على الحاجة؛ لأن قدرة الله شاملة على كل شيء وعلى إنطاق كل شيء كما في قوله تعالى ﴿أَنطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (55)، وقال هذا من مشاهير أحاديث الصفات والعلماء فيه على مذهبي التفويض والتأويل، فقيل: المراد بالقدم المتقدم [فيعود ضمير قدمه إلى الله تعالى] أي يضع الله فيها من قدمه [في علمه وتقديره الأزلي] لها من أهل العذاب أو قدم بعض المخلوقين فيعود الضمير في قدمه [على التأويل الثاني فقط] إلى المخلوق المعلوم أو ثمة مخلوق اسمه القدم [وعلى هذا يرجع ضمير قدمه أيضاً إلى الله تعالى ملابسة الخالقية والمخلوقية].

وأما الرجل [كما ورد في رواية أخرى سمعتها آنفاً] فيجوز أن يراد به الجماعة من الناس كما يقال رجل جراد أي قطعة منه، وفي لباب التفاسير الرجل الجماعة المعدة للنار.

قال الشاعر: فمر بنا رجل من الناس وانزوى إليهم من الحي اليمانيين أرجل.

(54) [تَحَاجَّتِ النَّارُ وَالْجَنَّةُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أَوِثْرُ بِالْمَتَكَبِّرَيْنِ وَالْمَتَجَبِّرَيْنِ، وَقَالَتِ الْجَنَّةُ: فَمَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ وَعَجْزُهُمْ؟ فَقَالَ اللَّهُ لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحِمَتِي أَرْحَمُ بِكَ مِنْ أَشَاءِ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكَ مِنْ أَشَاءِ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمْ مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ، فَيَضَعُ قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ، فَهَناك تَمْتَلِئُ وَيُزَوَّى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ. وَفِي رِوَايَةٍ: احْتَجَّتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ] أخرجه البخاري (4850)، ومسلم (2846). [تَحَاجَّتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أَوِثْرُ بِالْمَتَكَبِّرَيْنِ وَالْمَتَجَبِّرَيْنِ، وَقَالَتِ الْجَنَّةُ: مَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ؟ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحِمَتِي، أَرْحَمُ بِكَ مِنْ أَشَاءِ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي، أُعَذِّبُ بِكَ مِنْ أَشَاءِ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ، فَهَناك تَمْتَلِئُ وَيُزَوَّى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلَا يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا] أخرجه البخاري (4850)، ومسلم (2846). (55) فصلت 21/41.

وفيه دليل على أن الثواب ليس موقوفاً على العمل كما يحصل للأطفال، قال الخطابي: ومثل هذه الأسماء والألفاظ يراد بها إثبات معانٍ لاحظاً لظاهر الأسماء فيها كما يراد بوضع القدم، والرجل نوع من الزجر عليها والتسكين بها كما يقول القائل لمن يريد نحو قهره وتخذيذه وإبطاله: جعلته تحت رجلي ووضعت تحت قدمي.

وقال الكرماني: يحتمل أن يعود الضمير إلى المزيد الذي يطلب أهل النار بقولها ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾⁽⁵⁶⁾ ويراد بالقدم الآخر لأنه آخر الأعضاء، أي: حتى يضع الله آخر أهل النار⁽⁵⁷⁾ فيها وفي رواية أخرى: وأما النار فينشئ الله لها من يشاء فيلقون فيها فقال بعض الناس هذا وهم من الراوي إذ تعذيب غير المعاصي لا يليق بكرمه تعالى بخلاف الأنعام على غير المطيع.

أقول لا محذور فيه أي في تعذيب الله من لا ذنب له إذ القاعدة القائلة بالحسن والقبح العقليين باطلة، فلو عذّب غير المذنب لكان عدلاً وتصرفاً في محض ملكه والإنشاء للجنة لا ينافي الإنشاء للنار والله يفعل لما يشاء ويحكم ما يريد فلا حاجة إلى الحمل على الوهم والله أعلم.

وروى الثعلبي [ت ٤٢٧هـ/١٠٣٥م] رحمه الله قدمه بكسر القاف وفسره بأنهم قدم خلقهم الله تعالى قبل آدم عليه السلام يقال لهم القدم رؤوسهم كرؤوس الكلاب والذباب وسائر أعضائهم كأعضاء بني آدم فعصوا بهم فأهلكهم الله يملأ بهم جهنم وهذا ضعيف لأنه تعالى عيّن أن ما يملأ جهنم من الجنة والناس حيث قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾⁽⁵⁸⁾، كذا في لباب التفسير في سورة القاف.

وأما تأويل قوله عليه السلام: «إن الله يضحك إلى أوليائه حتى يبدو نواجذه»⁽⁵⁹⁾، أن المراد يضحك يرضى لأن الضحك انفعال نفساني والباري تعالى منزّه عنه فيحمل على لازمه الذي هو الرضاء [غايته التي هي الفعل وهو

(56) ق 30/50.

(57) الذي يطلبه أهل النار بقولها هل من مزيد. منه.

(58) هود 119/11..

(59) ورد هذا المعنى من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً، إلا أنه بلفظ: «عجب ربنا من رجلين» دون ذكر الضحك، أخرجه أحمد في المسند (3949)، وابن حبان في صحيحه (2558)، وابن خزيمة في التوحيد (799). وإسناده حسن، إلا أن الدارقطني رتب وقفه، كما في العلل (267/5)، وجاء في حاشية المسند (ط. الرسالة، 62/7): «إسناده حسن إلا أن الدارقطني صحح وقفه». وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (8532) موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «إن الله عز وجل يضحك إلى رجلين...»، وإسناده حسن، كما قال المنذري في الترغيب والترهيب (630/1). وصححه الألباني لغيره في صحيح الترغيب والترهيب، وانظر: السلسلة الصحيحة (3478). وجاء التصريح بلفظ الضحك أيضاً في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً: «ثلاثة يحبهم الله، ويضحك إليهم، ويستبشر بهم...»، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (629/1): «رواه الطبراني بإسناد حسن»، وحسنه الألباني، وعزه كذلك إلى الحاكم. وقد ثبتت صفة الضحك لله تعالى في أحاديث صحيحة متفق عليها، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة...»، أخرجه البخاري (2826) ومسلم (1890). ومنها حديث آخر أهل الجنة دخولاً الجنة، وفيه: «فيضحك الله عز وجل منه...»، أخرجه البخاري (806) ومسلم (182)، وفي بعض ألفاظه: «إذا ضحك منه

الرضا] فالمراد يبدو النواجد كمال الرضاء والمحبة فيكون من قبيل المجاز ذكر المملزوم وإرادة للالزم باللزوم العادي أو بالعكس.

ومحتمل أن يكون المراد بضحك الله إلى أوليائه تباشيره وإكرامه لأوليائه بجلالته ألطافه في بعض أوقات الدنيا وعند الوفاة والنزع وفي جميع مواقف القيمة، ويبدو نواجذه تعالى عن ظاهره علواً كبيراً تتابع تلك التبشير والألطف وازديادها وتعاقبها إلى غير النهاية في دار الكرامة في الأنعام رزقنا الله ولجميع أهل الإيمان الفوز بتلك المواهب والإحسان بمزيد جوده وإفضاله وصلى الله عليه رسوله محمد وآله.

وإنما قلنا وفي أمثاله من قبيل المجاز ولم نقل من قبيل الكناية لأن في الكناية لابد فيها من جواز إرادة الحقيقة وهي محال ههنا في حقه تعالى.

وأما تأويل قوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله، فأشارت إلى السماء⁽⁶⁰⁾، فهو أن المراد بسؤاله عليه السلام عن الجارية بأين الله الاستكشاف عما ظن أنها من عابدات الأوثان وساجدات الأصنام فلما أشارت إلى السماء علم عليه السلام أنها ليست من الوثنية وحمل عليه السلام إشارتها على أنها أرادت كونه خالق السماء فحكم بإيمانها وقررها ولم يتعرض لها لأنه عليه السلام أمر من قبل الرحمن جل جلاله ابتداء بالتوحيد والإيمان بالله وحده وهجر الإشراك والاجتناب عن الطواغيت والأصنام لا غير ثم تزايد الأحكام الإلهية والأوامر الربانية وقتاً فوقتاً إلى أن نزلت: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾... الآية⁽⁶¹⁾، ووقت تسأله عليه السلام من تلك الجارية الخرساء هو الوقت الذي الأمر المطلوب فيه ترك الأصنام والإقرار بوجوب وجود رب الأنام خالق الأرض والسموات ووحدانيته وصدق دعوة رسوله ونبوة حبيبه محمد خاتم الرسل والأنبياء فلذلك ترك التعرض لتلك الجارية الخرساء بمعرفة هجرها للأوثان وأصنام المشركين والمشركات وتصديقها لخالق السماوات إقامة لإشارتها مقام كلماتها، وإلا فالله تعالى منزّه عن الأمكنة والجهات وتباعد شأن نبيه عليه السلام عن تقريرها على ما يفهمه زائغات القلوب من ظاهر إشارتها، نسأل الله

قال له: ادخل الجنة».

(60) [...يا رسول الله، جارية لي صككتها صكة، فعظم ذلك عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: أفلا أعنتها؟ قال: اتيني بها، قال: فجئت بها، قال: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعنتها فإنها مؤمنة] أخرجه أبو داود (3282) واللفظ له، وأخرجه مسلم (537) مطولاً باختلاف يسير. [وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكة، فأتيث رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله، أفلا أعنتها؟ قال: اتيني بها، فأتيث بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعنتها؛ فإنها مؤمنة] أخرجه أبو داود (930)، وأحمد (23762)، وابن الجارود في (المنتقى) (212) باختلاف يسير.

العصمة والرشاد والثبات على الهداية والإيمان والسداد وغرة الوجه والاستبشار يوم تبيض وجوه وتسود وجوه آمين بحرمة النبي الأمين فليس المراد ما يرى من ظاهر الكلام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

المقصد الثاني: في أن نبينا الأمي عليه السلام هل كتب وخطّ بعد البعثة أم على حاله الأول من كونه أمياً غير مألوف بالخطوط والكتب بل يعلمه الله بإلهامه الأعلى وإيجائه بإنزال ساكن سدرة المنتهى وهذا من سواطع معجزاته كما أشار أبو سعيد البوصيري [ت ٦٩٥هـ/١٢٩٦م؟]:

كَفَاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْإِمِّيِّ مُعْجَزَةً فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالنَّادِيَةِ فِي الْيَتِيمِ.

اعلم أن الله عز وجل أنزل في حقه عليه السلام: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُ بِيَمِينِكَ﴾ (62)، فإن ظهور هذا الكتاب الجامع لأنواع العلوم الشريفة على أمي لم يعرف القراءة والكتابة والتعلم خارق للعادة ومعجزة دالة على نبوته وصدق دعواه؛ إذاً لارتاب المبطلون يعني لو كنت ممن يخط ويقرأ لقالوا تعلمه والتقطه من كتب الأقدمين، وقيل لارتاب أهل الكتاب لوجدانهم نعتك على خلاف ما في كتبهم قال محشي البيضاوي (63) في هذا المقام قال مولانا العلامة (64) يفهم منه أنه عليه السلام كان قادراً على التلاوة والخط بعد البعثة وكتب في الهامش ولولا هذا الاعتبار (65) لكان الكلام خالياً عن الفائدة.

قلت: لا شبهة في قدرته على التلاوة بعده، وقد دل عليه التقييد لكن لا تقييد في الخط فلا دلالة على القدرة عليه بعد البعثة ولذلك اختلف فيه أقوال العلماء فقليل وقيل وفي البحر لأبي حيان أكثر المسلمين على أن رسول الله لم يكتب قط ولم يقرأ بالنظر في كتاب، وروي عن الشعبي أنه قال: ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كتب وأسند النقاش حديثاً إلى أبي كبشه السلولي أنه عليه السلام قرأ صحيفة لعينة بن حصين وأخبره بمعانيها.

وفي صحيح مسلم ما ظاهره أنه عليه السلام كتب مباشرة وقد ذهب إلى ذلك جماعة منهم أبو ذر وعبد ابن أحمد الهروي والقاضي أبو وليد الباني وغيرهما ولكن اشتد نكير كثير من علماء بلادنا على أبي الوليد حتى كان بعضهم يسبّه ويطنعه على المنبر ويؤول أكثر العلماء ما ورد منه أنه كتب على أن معناه أمره بالكتابة انتهى.

ويقول الفقير إنه يدل على عدم كتابته عليه السلام وقراءته من الكتاب ما في صحيح البخاري في باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم في كتاب الجزية والموادعة بالإسناد المتصل إلى البراء بن عازب أن النبي صلى

(62) العنكبوت 48/29.

(63) وهو الفاضل السعدي. منه.

(64) وهو شيخه وأستاذه ابن كمال الوزير. منه.

(65) وتقييد الكلام بقوله تعالى من قبله. منه.

الله عليه وسلم لما أراد أن يعتمر أرسل إلى أهل مكة يستأذنهم ليدخل مكة فاشتروا عليه ألا يقيم بها ثلاثة ليالٍ ولا يدخلها إلا بجُلْبَانٍ⁽⁶⁶⁾ السلاح ولا يدعو منهم أحداً [إلى الإسلام والتوحيد] قال فأخذ يكتب الشرط بينهم علي كرم الله وجهه رضي الله عنه فكتب هذا ما قاضى⁽⁶⁷⁾ عليه محمد رسول الله فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله لم نمنعك ولبايعناك ولكن اكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله، فقال: «أنا والله محمد بن عبد الله وأنا والله رسول الله»، قال⁽⁶⁸⁾ وكان عليه السلام لا يكتب قال⁽⁶⁹⁾ فقال عليه السلام لعلي أمي⁽⁷⁰⁾ رسول الله فقال علي: والله لا أمحاه أبداً⁽⁷¹⁾، فقال: فأرينه فأراه إياه فمحاها النبي عليه السلام بيده... الحديث⁽⁷²⁾، فهذا الحديث الصحيح يدل على عدم كتابته بعد البعثة إلى هذا الصلح.

المقصد الثالث: في أن التوبة عن المعاصي التي تتعلق بحقوق العباد بلا رد المظالم والاستحلال هل يفيد أم لا؟

اعلم أن المحقق التفتازاني ذكر في شرح المقاصد قريباً من أواخره أن العلماء قالوا ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الأمر بالمعروف وقد يفتقر إلى أمر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكاة ومثله في ترك الصلاة، وأما إن تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم إيصال حق العبد أو بدل إليه إن كان الذنب ظلماً كما في الغصب والقتل العمد [إذ القصاص من حق الأولياء] ولزم إرشاده إن كان الذنب إضراراً له والاعتذار إليه مع الاستحلال إن كان إيذاءً بدنياً كما في الغيبة⁽⁷³⁾، ولا يلزم فيه تفضيل ما اغتاب به إلا إذا بلغ على وجه أفحش.

ثم التحقيق أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال إمام الحرمين: أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص عن مستحقه معصيةً أخرى مجددة تستدعي توبة ولا يقدر في التوبة عن القتل، ثم قال: وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب، انتهى.

(66) قوله: بجلبان بضم الجيم واللام وشدة الموحدة وفي بعضها [أي: بعض اللغة] بكسرهما وهو شيء يتخذ من المملوء ويضع فيه الراسب سيفه بغمده وسوطه ويعلقه في الرحل وإنما اشترطوا أن يكون السلام في الجلبان ليكون ذلك أمانة للسم والصلح. منه.

(67) أي أمضى وصالح. منه.

(68) ضمير قال راجع إلى البراء رضي الله عنه راوي الحديث. منه.

(69) هذا الضمير راجع أيضاً إلى البراء رضي الله عنه. منه.

(70) بفتح الحاء وضمها يقال محوت الشيء أمحوه وأحماه. منه.

(71) فإن قلت كيف جاز لعلي رضي الله عنه مخالفة أمر رسول الله عليه السلام قلت علم بالقرينة أن الأمر ليس بالإيجاب. منه.

(72) .

(73) بكسر الغين لا بفتحها إذ هي بالفتح ضد الحضور لا المعصية المعهودة المرادة هنا. منه.

فعلم من هذا أن في المعاصي المتعلقة بحقوق العباد فيها حَقَّين: حق الله وحق العبد، فمجرد التوبة والندم يفيد في حق الله إن قُبِلَتْ عند الله، وأما في حق العبد لا يفيد بدون رد المظالم أنفُسها أو بدله والاستحلال من المظلوم من قبل أن يأتي يوم لا يقبل فيه صرف ولا عدل ولا يؤخذ دينار ولا درهم ولا يكرم فيه كرماء الدنيا وشرفاؤها و ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁽⁷⁴⁾ وبدن حلِيم وعقل عليم قبل الله توبتنا وأقال حوبتنا بعفوه وجوده وإحسانه إنه تواب حلِيم ورحمان رحيم.

ثم الحمد لله على توفيقه لصرف الشباب إلى كتاب الانتساب لعلم الكتاب والصلاة والسلام على نبيه محمد المحمّد في المبدأ والمآب وعلى آله وصحبه الأطهار والأنجاء اللهم زدنا اطلاعاً على لطائف قرآنك الكريم وغوصاً على لؤلؤ فرقانك العظيم اللهم اجعل خير أيامي يوم لقائك واجعل خير أعمالي خواتمها واجعلنا من ورثة دار النعيم مع الأسلاف والذريات أجمعين.⁽⁷⁵⁾

(74) الشعراء 88/26-89.

(75) في آخر المخطوط: تم التنميق ومنه التوفيق قد تم هذه الرسالة المنسوبة إلى الفاضل العالم الشهير بكوجك أحمد زاد أنال الله من الخير ما أرادته والساكن في بلدة آمد عن يد عثمان ابن مرحوم الحاج مصطفى كانفروي في اليوم الخامس عشر من جمادى الأولى سنة 1166. اللهم اجعل مؤلف هذه الرسالة الشريفة وكتابتها والناظر فيها بحق النظر عن سوء الخاتمة أُمير واجعلهم يوم القيامة من المغفورين واسقهم من حوض نبينا سيد المرسلين وأظلمهم.