

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

**XVI. YÜZYIL OSMANLI MÜFESSİRİ
SUN'ULLAH HÂLİDÎ'NİN FATİHA VE İHLAS
TEFSİRLERİNİN TAHKİKİ VE MUHTEVA
İNCELEMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

ŞÜKRÜ ÇAL

İstanbul, 2019

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

**XVI. YÜZYIL OSMANLI MÜFESSİRİ
SUN'ULLAH HÂLİDÎ'NİN FATİHA VE İHLAS
TEFSİRLERİNİN TAHKİKİ VE MUHTEVA
İNCELEMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

ŞÜKRÜ ÇAL

Danışman: PROF. DR. ABDULHAMİT BİRİŞİK

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ŞÜKRÜ ÇAL'ın XVI.YÜZYIL OSMANLI MÜFESSİRİ SUN'ULLAH HÂLİDİNİN FATİHA VE İHLAS TEFSİRLERİNİN TAHKİKİ VE MUHTEVA İNCELEMESİ

adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 22.08.2019 tarih ve 2019-27/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...03.../...09.../...2019...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ABDULHAMİT BİRİŞİK	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi ZİYAD A. ALRAWASHDEH	

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: Şükrü Çal
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof.Dr. Abdulhamit Birışık
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – 2019

ÖZET

XVI. YÜZYIL OSMANLI MÜFESSİRİ SUN'ULLAH HÂLİDÎ'NİN FATİHA VE İHLAS TEFSİRLERİNİN TAHKİKİ VE MUHTEVA İNCELEMESİ

Osmanlı Tefsir birikimi kimi zaman şerh-haşiye türü ürünlerin ötesine geçemediği kimi zaman da özgün eserlerin vücuda getirilmediği iddiası ile haksız eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu tür eleştirilerin, Osmanlı'nın ilmi müktesebatını asgari düzeyde de olsa tanımamak, bilhassa Tefsir müellefatına yeterince vakıf olmamaktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu tür iddiaların hesabı verilmemiş ithamlardan öteye geçmediği ve Osmanlı kitabiyatına karşı toptancı bir yaklaşımı temsil ettiği izahtan varestedir. Dolayısıyla Osmanlı'nın ilim ve kültür havzalarında yetişen âlimlerin tanıtılması için ortaya koydukları eserlerin yayımlanması ve akademik çalışmalara konu edilmesi büyük bir ehemmiyet arz etmektedir.

Bu çalışmada Osmanlı dönemi müfessirlerinden Sun'ullah Hâlidî'nin Fâtîha ve İhlas sûresi tefsir risalelerinin tefsir disiplini çerçevesinde incelenmesi ve muhtevalarının değerlendirmesi konu edilmektedir. Söz konusu eserler bugüne kadar basılmadıkları için tenkitli neşirlerinin yapılarak araştırmacıların dikkatine ve istifadesine sunulması amaçlanmaktadır. Neticede Osmanlı ulemasının Hz. Peygamber ve Raşid Halifelerden bu yana, diğer tüm ilmi alanlarda olduğu gibi tefsir disiplini açısından da büyük bir ilmi geleneğe varis olduğu; aldığı bu mirası tüketerek değil özgün katkılarla geliştirerek geleceğe taşıma vazifesi gördüğü ve bu hususiyetlerin küçük risalelerde bile bariz bir şekilde temaşa edileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimler: Osmanlı Tefsiri, Sun'ullah Hâlidî, Fâtîha Tefsiri, İhlâs Tefsiri

GENERAL KNOWLEDGE

Name, Surname	: Şükrü Çal
Main Department	: Basic Islamic Sciences
Department	: Commentary of The Qur'an/Tafsir
Supervisor	: Prof.Dr. Abdulhamit Birışık
Degree Awarded and Date	: Master – 2019

ABSTRACT

THE ANALYSIS AND TAHQIQ OF THE TAFSIR OF AL-FATIHA AND AL-IKHLAS BY THE 16TH CENTURY OTTOMAN MUFASSIR SUN'ULLAH KHALIDI

The tradition of Quranic exegesis of the Ottoman period has been the subject of harsh criticism either because it had produced such works only in the form of commentary (sharh and khashiya) or the works without any original contribution to the field. It is seen that the source of such criticisms is not being familiar enough with the scientific tradition of Ottoman period in general and the lack of sufficient knowledge about the science of tafsir in particular. It is not necessary to respond to such claims since they are some unwarranted accusations and representations of the wholesale approach to the Ottoman scientific literature. Therefore, it is extremely important to publish and study scientifically the works produced by the scholars who lived and flourished in the scientific and cultural environment of the Ottoman world.

In this study, the tafsir scholar of Ottoman period Sun'ullah Khalidi's treatises of tafsir of al-Fatiha and al-Ikhlâs are examined within the context of the science of tafsir and their content is evaluated accordingly. Since these treatises have not been published yet, the study also aims to bring them to the attention and the benefit of the scholars by providing their critical editions. This study concludes that besides all the other areas of sciences that the Ottomans inherited from the time of the prophet and the righteous caliphs onwards, they inherited a significant tradition of works in the science of tafsir as well. They did not consume what they inherited from the previous generations but transferred it to the next generations with original contributions, and the characteristics of these original contributions are still visible even in the small treatises examined in this study.

Keywords: Ottoman Tafsîr, Sun'ullâh Khâlidî, Tafsîr of al-Fâtîha, Tafsîr of al-ikhlâs

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim nazil olmaya başladığı ilk andan itibaren muhataplarının dikkatini çekmeyi başarmış, özellikle mü'minler tarafından bu yüce kitabın ne dediğinin tam olarak anlaşılabilmesi için ciddi çabalar ortaya konulmuştur. Bu çabaların başında hiç şüphesiz Tefsir ilmi diye isimlendirdiğimiz Kur'an-ı Kerim'i anlama ve anlatma çabası gelmektedir. Bu ilim ile uğraşanlar Allah'ın muradını tam olarak ortaya koyabilmek için çeşitli yollar seçmişlerdir. Kimisi Kur'an'ın tamamını tefsir etme yoluna giderken kimisi bazı sûreler seçerek onların tefsirini yapmayı tercih etmiştir.

Altı asırlık tarihiyle İslam tarihinde uzun bir döneme sahip olan Osmanlı Devleti'nde de Tefsir ilmi önemini muhafaza etmiş, bu dönemde birçok tefsir eseri kaleme alınmıştır. Bu eserler içerisinde en yaygın olanları ise sûre tefsirleri olmuştur. Bu tefsirlerden günümüze ulaşanlar kütüphanelerde yazma olarak çalışılmayı beklemektedir. Biz de bu eserler içerisinde XVI. Asır Osmanlı müfessirlerinden Sun'ullah Hâlidî'nin kaleme aldığı Fâtîha ve İhlas sûrelerinin tefsirlerini tez olarak çalıştık.

Tezimizin birinci bölümünde kısaca müellifin yaşadığı dönemi ve eserlerin teknik özelliklerini, ikinci bölümde ise eserlerin muhtevasını detaylı bir şekilde ele aldık. Çalışmamamızın sonuna ise risalelerin tahkik çalışmasını ekledik.

Çalışmam boyunca yoğun temposuna rağmen bana vakit ayıran, tezin konusunun seçiminden son ana kadar her daim anlayışlı tavrı ve gerekli müdahaleleriyle tezin ortaya çıkmasında büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Abdulhamit Birişik'a, tez boyunca kendilerine müracaat ettiğimde yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Ü. Bilal Taşkın ve Araş. Gör. Hikmet Şavluk'a, tezi okuyup değerli fikirleriyle katkı sunan kıymetli abim Araş. Gör. Abdalcabbar Adıgüzel'e şükranlarımı sunarım. Çalışmam boyunca bana huzurlu çalışma ortamı sağlamak için elinden geleni yapan değerli eşim Fatma Çal'a da ayrıca teşekkür ederim.

ÇANAKKALE 2019

ŞÜKRÜ ÇAL

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	2
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	3
III. KAYNAKLAR	4

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂLİDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİNİN TEMEL NİTELİKLERİ

I. SUN'ULLÂH HÂLİDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM	7
A. XVI. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİNDE SİYASİ VE İLMÎ DURUM	7
B. XVI. YÜZYILDA OSMANLI'DA TEFSİR İLMİ	9
1. Osmanlı'da Tefsir Çalışmalarına Yön Veren Eserler.....	9
2. XVI. Yüzyılda Osmanlı'da Yazılan Tefsirlerin Türleri ve Özellikleri	11
II. SUN'ULLAH HALİDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	13
III. NÜSHALARIN ÖZELLİKLERİ ve TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD	14
A. RİSALELERİN NÜSHALARI	14
1. Fâtîha Tefsirinin Nüshaları.....	14
2. İhlas Tefsirinin Nüshaları	15
B. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

HÂLİDÎ'NİN FATİHA VE İHLAS SÛRESİ TEFSİR RİSALELERİNİN GENEL MUHTEVASI

I. FÂTİHA SÛRESİ	18
A. ESERİN ADI	18
B. RİSÂLENİN YAZILIŞ AMACI	18
C. PADİŞAHA İTHAF EDİLMESİ	18
Ç. MÜELLİFE GÖRE KUR'AN'I TEFSİR ETMENİN VECİHLERİ.....	19
D. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDA	21
E. VAD'I'L-LUĞA (DİLİN İLK ANLAM)'NİN TEFSİRE ETKİSİ	21
F. SÛRENİN İSİMLERİ ÜZERİNE	22
G. KUR'ÂN'IN HİKMET OLUŞU VE FÂTİHA İLE İLİŞKİSİ	23
1. Sözlüklerde Hikmet	24

2. Kur'an'da Hikmet.....	24
3. Sun'ullâh Hâlidî'nin Hikmet Anlayışı.....	28
H. BESMELEYE DAİR	30
1. "İsim" Kelimesinin Tahlili.....	30
2. İsim-Müsemma Meselesine Yaklaşımı	32
3. "Allah" Lafzının Tahlili	33
4. "Billah" Yerine "Bismillah" Denilmesinin Hikmeti	35
5. Besmeledeki Ba'nın Durumu	35
6. Rahman ve Rahim Sıfatları	36
I. HAMD KELİMESİNİN ANLAM ALANI	43
1. Hamdin Başında Bulunan Elif-Lam	45
2. Hamd-i Lugavi ve Hamd-i Hakiki.....	45
3. Hamd Kelimesindeki Kıraat Vecihleri	47
İ. ÂLEMLERİN RABBİ TAMLAMASININ KELÂMÎ ARKAPLANI.....	47
J. RAHMAN VE RAHİM İSİMLERİNİN RAHMET VE HİKMETLE İLİŞKİSİ	52
K. "DİN GÜNÜNÜN MÂLİKİ" VE BAZI AÇIKLAMALAR.....	53
1. Ma'dûmun Temellükü Meselesi	54
2. "Mâlik" Kelimesinin Farklı Okunma Vecihleri.....	54
3. "Yevm": Zaman Zikredip Olayları Kastetmek	54
4. "Din" Kelimesi ve Allah'a Tahsis Edilmesinin Faydası	55
L. İBÂDET VE İSTİÂNENİN ANLAMI VE ALLAH'A TAHSİSİ	55
1. İbadet ve İstiânenin İhbârî veya İnşâî Olmaları Durumunda Anlamdaki Farklılıklar	55
2. İstiânenin Tahsisi Meselesi	57
3. İbadetin Anlam Alanı: "Huşû" ve "Tezellül"	57
4. Ayette Muttasıl Zamir Yerine Munfasıl Zamir Tercih Edilmesi	59
5. İbadetin İstianeden Önce Gelmesi	59
M. HİDAYET VE SIRÂT-I MÜSTAKİM'İN TALEBİ	60
1. Hidayetin Allah'a Tahsis Edilmemesi	61
2. Hidayetin Anlamı ve İbadet ile İstianeden Sonra Gelmesinin Sebebi.....	61
3. Sırât-ı Müstakîm'in Maksudı.....	62
4. Zamirlerin Râcileri ve Cem'i Gelmesi	63
N. NİMET VERİLENLERİN YOLU.....	64
O. GAZAP VE DALÂLETLE MALÛL OLANLARDAN SAKINILMASI	65
Ö. ÂMÎN İFADESİ ÜZERİNE	65
P. SÛRENİN FAZİLETİNE DAİR	66
R. RİSÂLENİN HİTÂMI	66
II. İHLÂS SÛRESİ	66

A. ESERİN ADI	66
B. İHLAS SÛRESİNİN KUR’AN’IN ÜÇTE BİRİ OLUŞUNUN KEYFİYETİ	66
C. YAZILIŞ AMACI	68
D. İTHAF EDİLMESİ	68
E. BESMELE ÜZERİNE	68
F. SÛRENİN İLK AYETİNDEKİ ZAMİRİN MERCİİ VE SEBEB-İ NÜZUL İLE İLİŞKİSİ	69
G. “ALLAH” VE “AHAD”IN ANLAMLARI ÜZERİNE	70
H. SÛREDE GEÇEN SIFATLARIN DİĞER SIFATLARA TERCİH EDİLMESİ	70
I. “SAMED” VE REDDEDİLEN DİNÎ GRUPLAR	71
J. ALLAH İÇİN “DOĞURMADI” VE “DOĞMADI” DENİLMESİNİN ARKA PLANI	73
K. ALLAH’IN DENGİ OLMADIĞININ ZİKREDİLMESİNİN HİKMETİ	74
L. SÛRENİN FAZİLETİ VE RİSALENİN HİTÂMI	74
SONUÇ	76
BİBLİYOGRAFYA	78
EKLER	81
EK 1. YAZMA NÜSHA ÖRNEKLERİ	81
EK 2. TAHKİKİ METİN	85

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen müellif
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı, baskısı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz, tarih yok
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Allah, insanoğlunu yaratıp dünyaya gönderdikten sonra onun dünyada ve ahirette saadete erişebilmesi için elçiler göndermiş, bu elçiler vasıtasıyla insanların hidayet üzere kalmalarını istemiştir. Bu elçilere de insanlara bildirmeleri ve açıklamaları için kutsal kitaplar vahyetmiştir. İşte bu kutsal kitapların sonuncusu ve ebedî olarak sahih bir şekilde kalacak olanı Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân-ı Kerim, indiği dönemde Hz. Peygamber tarafından insanlara tebliğ edilmiş ve inananların onun hakkındaki soruları yine Hz. Peygamber tarafından ilk ağızdan cevaplanmıştır. Dolayısıyla din konusunda tek yetkili merci olan Hz. Peygamber yaşarken Müslümanlar arasında Kur'ân ayetlerine dair tartışmalar yaşanmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli sebeplerden dolayı ayetlerin anlaşılması noktasında ihtilaflar zuhur etmiş ve sonradan "tefsir ilmi" şeklinde adlandırılacak olan ilim ortaya çıkarak Kur'ân ayetleri bu ilmin usullerine göre tefsir edilmeye başlanmıştır. Tarih boyunca tefsir faaliyeti, Kur'an-ı Kerim'in tamamının baştan sona tefsir edilmesi şeklinde olabileceği gibi, belli sûrelerin veya ayetlerin tefsir edilmesi şeklinde de ortaya çıkmıştır.

Altı asra yakın tarihiyle İslam medeniyeti tarihinde önemli yeri olan Osmanlı devleti döneminde de tefsir ilmi mahiyetini muhafaza ederek hem medreselerde okutulan hem de sarayda okunan ilimlerden biri olmuştur. Bu dönemde yazılan tefsir eserleri müstakil birer tefsir olmaktan ziyade daha çok sûre ve ayet tefsirleri şeklinde ortaya çıkmıştır. Tefsiri yapılan sûreler içerisinde en çok ilgiyi görenler ise Fatiha ve İhlas sûreleri olmuştur. Araştırmamıza konu olan Sun'ullah Hâlidî'ye ait Fatiha ve İhlas sûresi tefsirleri de Osmanlı Devleti bünyesinde on altıncı asırda kaleme alınmış değerli eserlerdendir.

Sun'ullah Hâlidî'nin bu iki tefsir risalesi içerdiği konular itibariyle ayrı bir önem arz etmektedir. Hâlidî eserlerini kaleme alırken birçok ilimden istifade etmiş, adeta bütün birikimini eserlerine aktarma gayreti gütmüştür. Her iki tefsir risalesinde de daha ziyade kelâmî konulara ağırlık veren Hâlidî; sarf, nahv, belağat, mantık, kıraat gibi birçok ilim dalından istifade ederek tefsir risalelerini kaleme almıştır.

Bizim bu çalışmayı yaparken amaçladığımız hususların başında Osmanlı Tefsir Mirasının günyüzüne çıkmasına ufak ta olsa bir katkı yapmak gelmektedir. Bu genel hedef dışında her ne kadar hayatı hakkında pek fazla bilgi olmasa da bir Osmanlı müfessiri olan Sun'ullah Hâlidî'den ilim dünyasını haberdar etmeyi ve eserlerini tefsir külliyatına kazandırmayı amaçlamaktayız. Yaptığımız ayrıntılı muhteva çalışmasıyla Hâlidî'nin tefsir ilimine katkı sağlayabilecek orijinal

yönlerini ortaya koyarken, edisyon kritik çalışmamızla da yaklaşık beş yüz yıl önce kaleme alınmış, kendi kültürümüzden ve milletimizden olan bir alimin Fâtiha ve İhlas sûresi tefsirlerini Osmanlı Tefsir Külliyyatına kazandırmış olmayı amaçlıyoruz.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

“XVI. Yüzyıl Osmanlı müfessiri Sun’ullah Hâlidî’nin Fâtiha ve İhlas tefsirlerinin tahkiki ve muhteva incelemesi” adlı çalışmamız iki bölüm ve tahkiki metinden oluşmaktadır. İlk bölümde yazarın hayatını, eserlerini, yaşadığı dönemi ele almaya gayret ettik. Aynı şekilde üzerinde çalıştığımız risalelerin teknik özelliklerini, nüshaların kütüphane bilgilerini, müellifin metoduna dair bilgileri, eserin barındırdığı farklı ilimleri ve yazarın orijinal bulduğumuz bazı yönlerini de bu bölümde göstermeye çalıştık. Yazarın hayatı hakkında yaptığımız araştırmalarda ve başvurduğumuz kaynaklarda maatteessüf bir bilgiye ulaşamadığımız için bu bölümde yazarın yaşadığı dönem ilmî hayatını ve özellikle tefsir ilminin o dönemdeki konumunu ortaya koyacak şekilde bir bölüm kaleme aldık.

İkinci bölümü tezimizin ana omurgasını oluşturan bölüm olarak planladık. Bu bölümde iki sûrenin de muhtevasını ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalıştık. Müellifin konuyu ele alış sırasına uygun olarak yazdığımız bu bölümde, eserde ayrıntılı olarak ele alınan bölümlere uygun başlıklandırmalar yapmaya gayret ettik. İlimle meşgul olan kesime hitap ettiği anlaşılan eserinde müellif, birçok ilimden çokça ıstılah kullanmaktadır. Bu terimleri ait oldukları ilim dallarına ait kitaplardan dipnot vererek açmaya çalıştık. Eserde geçen ayet ve hadislerin tahriçlerini yine dipnotta gösterdik. Müellif eserinde özellikle faydalandığı bir kaynak göstermemekte; ancak birkaç yerde *Keşşâf* ve *Beydâvî* tefsirlerine cevap veya destek mahiyetinde göndermeler yapmaktadır. Bu yerleri ilgili eserlerden tespit ederek dipnotta gösterdik. Müellifin üzerinde çokça durduğu bazı konuları, bağlantılı olduğu ilmin kaynaklarından konuya giriş mahiyetinde yazmaya çalıştık.

Müellif, Fâtiha sûresi tefsirine klasik usûle uygun olarak besmele hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Daha sonra eseri niçin kaleme aldığını ve kime ithaf ettiğini belirten müfessir, ayetleri tefsir etmeye başlamadan evvel, tefsir ilmiyle alakalı dikkate şayan bir taksimat yapmaktadır. Bu taksimata dayanarak eserinde niçin işârî tefsire değinmediğini de ortaya koymaktadır. Müellif bu giriş sayılabilecek kısımdan sonra eserine öncelikle besmelenin tefsiriyle başlamış, uzunca süren bu bölümden sonra diğer ayetleri de sırasıyla tefsir etmiştir. Eserin sonunda Fâtiha sûresinin faziletiyle ilgili bir hadis zikrederek risalesini tamamlamıştır.

Müellif, tefsirinde öncelikle ayetlerde geçen kelimeleri lügat ve ıstılah anlamlarıyla ele almakta, ayette geçen harflerin ayete kattığı anlam üzerinde de önemle durmaktadır. Ayetle ilgili tartışmalı konulara da değinen müellif bu tür yerlerde **فَإِنْ قُلْتَ/قُلْتَ** tabirlerini kullanarak eserin başından sonuna kadar soru cevap şeklinde bir yöntem benimsemiştir. Dönemin tartışmalı konularına değinen müellif, Ehl-i Sünnet prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kaldığını ifade etmiş; Mu'tezile, Mülhidler ve Hurufiler gibi batıl saydığı birçok mezhebe cevap verme dürtüsüyle hareket etmiştir. Kalam ilminin yapısına daha uygun görünen bir eda ile konuları olabildiğince uzatarak muhtemel sorunlara ve sorulara cevap aramıştır.

Bu çalışmada müellifin yaptığı izahatlara azami dikkat gösterilerek ikinci bölüm olan muhteva kısmında bunlar ayrıntılı bir şekilde belirtilmeye çalışılmıştır.

Ekler bölümüne aldığımız edisyon kritik çalışmamızda ise risalelerin tahkiki yapılarak bu değerli risalelerin ilgilileri tarafından kolaylıkla okunabilecek şekle gelmesi için gayret gösterilmiştir.

III. KAYNAKLAR

Sun'ullah Hâlidî'nin hayatı ve yaşadığı dönemi incelediğimiz çalışmamızın birinci bölümünde daha çok Osmanlı ilim hayatını anlatan kitaplardan istifade ettik. Bunun yanında daha özele inerek Osmanlı'da Tefsir ilmini ele alan kitap ve makalelerden de yararlandık. Sun'ullah Hâlidî hakkında bilebildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Dolayısıyla yazarımızın hayatıyla ilgili bilgileri kendi eserlerinden ve Osmanlı müfessirleriyle ilgili yazılmış biyografi eserlerinden istifade ile yazmaya gayret ettik. Ancak ilgili bölümde de anlatacağımız üzere müellifimizin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığından daha çok yaşadığı dönem üzerinden ve eserlerinden yaptığımız çıkarımlarla müellifi tanıtmaya gayret ettik. Birinci bölümdeki risalelerin teknik özelliklerinden bahsettiğimiz bölümde ise çalışmamızın asıl kaynakları olan Fâtiha ve İhlas tefsir risalelerinden yararlandık.

Çalışmamızın risalelerin muhtevasını incelediğimiz ikinci bölümünü ise ana kaynaklarımız olan yazma eserlerden istifade ederek yazmaya çalıştık. Ancak müellifin kapalı bıraktığı, izaha muhtaç bazı bölümlerde tefsir kitaplarından, biyografi kitaplarından, ansiklopedik kaynaklardan ve ilgili ilmin kitaplarından yararlandık.

Çalışmamızın sonuna eklediğimiz eserin tahkikini yaptığımız bölümde de yine yazma eserleri kullandık. Eserde bulunan ayet ve hadislerin tahririni yaparken Kur'an'dan ve Hadis kitaplarından istifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂLİDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİNİN TEMEL NİTELİKLERİ

I. SUN'ULLÂH HÂLİDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Sun'ullah Hâlidî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmadığından onun yaşadığı dönemi eserlerinde bulunan tarihlerden ve ithaf ettiği isimlerden yola çıkarak anlamaktayız. İhlas tefsirini 1530 yılında yazdığını haber veren ve Fâtîha tefsirini Kanunî'ye ithaf ettiğini söyleyen Hâlidî XVI. asırda yaşamış bir Osmanlı müfessiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâlidî'nin hayatı hakkında söyleyeceklerimizi bir sonraki başlığa bırakarak burada yaşadığı döneme değinmek istiyoruz.

A. XVI. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİ'NDE SİYASİ VE İLMÎ DURUM

XVI. Yüzyıl Osmanlı devleti için büyük öneme haiz bir dönemdir. Bu dönemin ilk yarısı Osmanlı Devleti'nin siyasi ve ilmî olarak zirveye çıktığı ikinci yarısı ise duraklamanın başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzyılın ilk yarısında devletin başında Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) bulunmaktadır. Sun'ullah Hâlidî'nin eserlerini verdiği dönemler de Kanuni dönemine rastlamaktadır. Bu iki padişahın dönemleri fetihlerin arttığı ve Osmanlı devletinin en geniş sınırlarına ulaştığı devirler olmuştur.¹ Siyasi olarak büyümeyle direk alakalı olarak Osmanlı devleti, ilmî ve kültürel olarak ta en verimli dönemlerini yaşamıştır.

Osmanlı hükümdarları devletin kurulduğu ilk zamanlardan itibaren ilme ve alime büyük önem ve saygı göstermiş, onlar için gerekli imkanları ilk yıllardan itibaren hazırlamışlardır. Osmanlılarda dinî eğitim vermek üzere kurulan ilk medrese, Orhan Gazi (725-764/1324-1362) tarafından İznik'te 1330 yılında açılmış, bu medreseye ilk müderris olarak ta Davud-i Kayserî (Ö..751/1350) atanmıştır.² Fetihlerin devam etmesine paralel olarak yeni fethedilen şehirlere yeni medreseler kurulmaya devam etmiş, sırasıyla Bursa ve Edirne' de birçok medrese açılmıştır. Medreseler Osmanlı'nın gittiği her yerde ilk tesis edilen kurumlardan biri olarak camilerle beraber adeta hükümrânlığın sembolü haline gelmişlerdir.³ Medreselerin sayısının artmasıyla sistemli bir medrese teşkilatlanması ihtiyacı hissedilmiş ve Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) zamanında Sahn-ı Seman medreselerinin açılmasıyla bu teşkilatlanma sağlanmıştır.⁴ Bu

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II*, 11. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016, s. 307.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 4. Basmı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 3.

³ Ziya Demir, *13.- 16. Yüzyıl Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 82.

⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 4.

medreselerin açılmasıyla Osmanlı Devleti içerisindeki diğer medreseler de bu teşkilatlanmaya uygun hale getirilmiştir. Şöyle ki; yeni sistem de Osmanlı medreseleri, bir talebeyi en alt seviyeden başlatarak en üst seviyeye çıkarıp mezun edecek bir program takip etmişlerdir. Bu medreselerin isimleri aşağıdan yukarıya doğru; Hâşiye-i Tecrid, Miftah, Kırklı, Hâriç, Dâhil ve Sahn-ı Seman'dır.⁵ Osmanlı' da ilim tahsili yapmak isteyen bir talebe bu medreseleri sırasıyla bitirmek suretiyle eğitimde en üst mertebeye çıkmış olurdu. Bu medreselerde okutulan dersler sırasıyla; ulûm-i cüz'îyye, ulûm-i âliye (آلية)ve ulûm-i âliye (عالية) diye isimlendirdiğimiz ilimlerdir. Ulûm-i cüz'îyye denilen muhtasarat ilimleri yani emsile, bina, maksud ve diğer arapça sıra kitapları sonrasında; ulûm-i âliyye (آلية) denilen kelâm, mantık, belâgat, lûgat, nahiv, hendese, hesap, heyet, felsefe, tarih ve coğrafya dersleri ve en son olarak ta; ulûm-i 'âliye (عالية) dediğimiz tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri okutularak medrese tahsili son bulurdu.⁶ Fatih'in kurdurduğu bu medreseler okutulan ilimler açısından baktığımızda bugün ki İlahiyat ve Arap Edebiyatı fakültelerine karşılık geliyordu. Bu medreselerde tıp ve matematik gibi müsbet ilimler bulunmuyordu. Bu ihtiyaçlar gözönüne alınarak XVI. Yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tıp ve matematik fakülteleri ile Daru'l-Hadis medresesini de bünyesinde barındıran Süleymaniye Medreseleri kurulmuştur.⁷ Böylece medrese sistemi zamanın ihtiyaçlarına göre yenilenmiş ve zenginleştirilmiş oluyordu. Süleymaniye medreseleri ile ilmî ve kültürel hayatta daha büyük adımlar atılmış, bütün ilimlerde çağın gerektirdiği en üst seviyeye ulaşarak ilimlerde ihtisaslaşma belirgin bir hüviyete kavuşmuştur.⁸ Süleymaniye medresesinin kurulmasından sonra en yüksek dereceli medrese artık Süleymaniye medreseleri olurken, Sahn-ı Seman medreseleri ikinci sıraya gerilemiştir.⁹

XVI. asrın sonlarına doğru ise hem hoca kalitesi hemde eğitim ve talebeden kaynaklı sorunlar sebebiyle medreseler bozulmaya başlamış ve bu bozulma yıllar ilerledikçe artarak devam etmiştir. Uzunçarşılı'ya göre medreselerdeki bozulmanın baş sebebi akletmeye ve

⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 17.

⁶ a.e., s. 26.

⁷ a.e., s. 39.

⁸ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983, s. 77.

⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 42.

düşünmeye sevk edecek matematik, felsefe ve kelâm gibi derslerin medreselerden kaldırılarak bunların yerine tamamen nakli ilimlerin getirilmesidir.¹⁰

Bu medreselerde okutulan dersler içerisinde konumuzla alakalı olan tefsir iliminin Osmanlı devletindeki konumuna bakmak istiyoruz.

B. XVI. YÜZYILDA OSMANLI'DA TEFSİR İLMİ

Osmanlı toplumunda tefsir ilmine çok önem verilmiş, medreselerde, camilerde ve hatta sarayda tefsir dersleri yapılmıştır. Bu yerler içerisinde tefsir eğitiminin en ciddi yapıldığı yerler şüphesiz medreseler olmuştur. Osmanlı medreselerinde ister programlı dönemden önce olsun ister sonra olsun tefsir daima en üst kademelerde okutulmuştur.¹¹ Uzunçarşılı da tefsir ilminin Osmanlı'da en son okutulan ilim olduğunu nakletmektedir.¹² Osmanlı'da tefsir çalışmalarına etki eden kaynaklar daha çok işârî tefsirler ile rivayet ve dirayet tefsirleridir. Bu tefsirler arasında ise Zemahşeri'nin *Keşşafı* ile Beydavi'nin *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil* adlı tefsirleri etki bakımından diğer bütün tefsirlerin çok önünde bulunmaktadır.¹³

1. Osmanlı'da Tefsir Çalışmalarına Yön Veren Eserler

Osmanlı'da tefsir çalışmalarına etki eden kaynakların başında işârî tefsirler gelmektedir. Kuşeyrî (Ö.464/1073) ve İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'nin başını çektiği işârî tefsir yazan müfessirler arasında kendisinden sonra yazılan tefsirlere ciddi manada etki eden en önemli isim "*Letâifü'l-İşârât*" adlı eseriyle Kuşeyrî olmuştur. İkinci olarak etki eden ise vahdet-i vücud düşüncesiyle Osmanlı ulemasının düşünce yapısına etki eden İbnü'l-Arabî ve onun fikirlerinin Anadolu'da yayılmasına öncülük eden Sadreddin Konevî (ö.672/1274) ile İbn-i Arabî'nin "*Fusûsu'l-hikem*" adlı eserine yazdığı şerhiyle Davud-i Kayserî (Ö.751/1351) olmuşlardır.¹⁴

Osmanlı tefsir çalışmalarına etki eden diğer önemli kaynaklar ise rivayet ve dirayet metoduyla yazılan tefsirlerdir. Bu eserlerin hepsinin etkisi olmakla beraber içlerinde bazıları diğerlerinin fersah fersah önüne geçmiştir. Osmanlı müfessirlerini derinden etkileyen bu eserler Zemahşerî (Ö.538/1143)'nin "*el-Keşşâf*" adlı tefsiri, Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209)'nin

¹⁰ a.e., s.75.

¹¹ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 88.

¹² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 47.

¹³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s.28; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 88.

¹⁴ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 90.

“*Mefâtihu’l-gayb*” isimli büyük tefsiri ile Kâdı Beydâvî (685/1286)’nin “*Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*” isimli tefsirleridir.

Zemahşerî’nin “*el-Keşşâf*” adlı eseri Osmanlı medreselerinde asırlarca vazgeçilmez ders kitapları arasına girmiş, devlet tarafından medreselerde bu kitabın okutulması gerektiği kanunnâmelerle belirtilmiştir.¹⁵ Keşşâf tefsirinin müellifinin mutezile mezhebine mensup olmasına rağmen Osmanlı müfessirlerince çokça itibar görmesinin birçok sebebi vardır; dilsel açıdan zengin oluşu, aklî delillerle nazar ve istidlâlî çokça kullanması, ayetin zahiri manasıyla yetinmeyip aklını azamî ölçüde kullanarak ayetlerin derinliğine nüfuz etme çabası ve en önemli özelliği olan Kur’ân’ın i’caz yönünü vurgulamadaki başarısı¹⁶ ile Osmanlı müfessirlerinin yıllarca etkilendiği eserlerin başında gelmiştir.

Fahreddîn er-Râzî’nin “*Tefsîr-i Kebîr*” adıyla da anılan “*Mefâtîhu’l-gayb*” tefsiri de Osmanlı’da müesser olmuş tefsir kitapları arasındadır. Osmanlı müfessirlerinin birçoğu onun adını zikrederek ya da zikretmeden fikirlerinde onu kaynak olarak kullanmış ve ondan istifade etmişlerdir.¹⁷ Râzî, yazdığı ansiklopedik tarzdaki eseriyle Osmanlı müfessirlerine kelâm, felsefe ve ilmî tefsir cihetinden kaynaklık teşkil etmiştir.¹⁸

Osmanlı tefsir hareketine etki eden en büyük eser ise hiç şüphesiz Beydâvî’nin “*Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*” adlı tefsîridir. Bu tefsir hem İslam dünyasında hem de Osmanlı’da büyük bir şöhrete nail olmuştur. Osmanlı müfessirleri bu tefsir üzerine yüzlerce haşiye, telhis ve tahrîc çalışması yapmış, Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez tefsir ders kitabı olmuştur.¹⁹ Beydâvî tefsirinin bu kadar tutulmasının sebepleri arasında; Keşşâf tefsirinden belağat, i’caz ve dil noktasında yararlanırken onda var olan ehl-i sünnet itikadına muhalif yerleri titizlikle ortadan kaldırması, kelâmî konularda ise Fahrüddin er-Râzî’den iktibaslarla iki büyük tefsir eserine dayanması gösterilebilir. Dolayısıyla ehl-i sünnete muğayir görüşlerin bulunması sebebiyle Keşşâf’ın, çok büyük ve açıklamaya yer bırakmayacak ölçüde açık seçik ve anlaşılır olması

¹⁵ Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 42; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 80.

¹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I-II, 5. bs., İstanbul: Fecr Yayınları, 2010, I. 358-361; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, 2. bs., İstanbul: Ravza Yayınları, 2015, I, s. 126.

¹⁷ Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, IV, 6/1, İstanbul 1999, s. 251.

¹⁸ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 91.

¹⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., I, 295; Bilmen, a.g.e., II, 531; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 23-28; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 112.

sebebiyle de Râzî tefsirinin önüne geçmiştir. Bu tefsir dirayet metodunun ustalıkla işlendiği kısa ve özlü bir eserdir. Bu sebeple de muğlak ve açıklamaya ihtiyaç duyulan yerleri çoktur. Hem metod ve muhteva bakımından mükemmele yakın bir çizgide olması hem de şerhe muhtaç birçok yerinin bulunması Osmanlı müfessirlerini bu esere yöneltmiş, üzerine en fazla çalışma yapılan eser olmuştur.²⁰

Osmanlı tefsir hareketine etki etmiş başka alimler ve eserler de vardır. Özellikle şerh ve haşiye türünden eserler yazılmasında büyük etkisi olan et-Teftazânî (ö.791/1389) ve el-Cürcânî (816/1414)'yi burada zikretmek gerekir. Bu alimler eserleri ve düşünceleriyle Osmanlı medreselerinde adeta birer ekol haline gelmişler ve yazdıkları eserlerle Osmanlı müfessirlerini adeta peşlerine takmışlardır. Bu iki alimin *Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzil*'e yazdıkları haşiyeler medreselerde yüzyıllarca okutulmuş ve bu alimler Osmanlı'daki şerh, haşiye yazma kültürünün öncüleri olmuşlardır.²¹

2. XVI. Yüzyılda Osmanlı'da Yazılan Tefsirlerin Türleri ve Özellikleri

Osmanlı müfessirleri bu yüzyılda birçok tefsir eseri kaleme almışlardır. Bu eserler içerisinde müstakil tam tefsirler olduğu gibi, sûre ve ayet tefsirleri ile yazılmış olan tefsirlere şerh ve haşiye türünden eserler de bulunmaktadır. Bu dönem yazılan tefsirler için Muhammed Abay şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: *“Osmanlılar yeni bir arayış içine girmemişler, geçmişin mirasıyla yetinmişlerdir. İbn Kemâl ve Ebu'ssuûd gibi alimler dirayetli eserler vücuda getirmişlerse de muhteva bakımından geçmişte tartışılan konuları ihtiva etmekte ve konuları daha sağlam temellere dayandırmaktadırlar. Her ne kadar bazı ferdî meselelerde anlayış farkı ortaya koymuşlarsa da tefsir ilminin akışını kökünden değiştirecek bir hareket meydana getirmemişlerdir. Molla Gürânî (v.893/1488) Gâyetü'l-Emânî'sinde İbn Kemâl Tefsir'inde Ebu'ssuûd İrşadu'l-Aklî's-Selim'inde Keşşâf ve Envârü't-Tenzil'e bağlı kalmışlar, gerekli gördükleri yerlerde onlara tenkit yapmışlardır.”*²²Çünkü Osmanlı öncesi tefsir tarihine bakıldığında tefsir ilminin zirve eserlerinin verildiği görülmektedir. Taberî, Râzî, Zemahşerî gibi müfessirler yazdıkları eserlerle tefsir ilminde uygulanacak metotları ortaya koymuşlar, artık yeni yazılan eserler ya bu zirve eserler üzerine şerh, haşiye, telhis, tahrîc türünden ya da müstakil olsa bile

²⁰ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 92.

²¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 77; Abay, a.g.m., s. 252; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 93.

²² Abay, a.g.m., s. 254,255.

muhteva bakımından onların bir tekrarı mahiyetinde olmuştur.²³ Bu dönemde yazılan tefsirlerde öne çıkan özellikleri Sakıp Yıldız şu şekilde sıralamaktadır: “a) Ayetleri sarf ve nahv kaidelerine göre tefsir etmek, b) Tefsir yaparken konuları kelâm ve fıkıh ilimlerine kaydırmak sûretiyle kendi itikadî ve amelî mezhebini savunmak -ki bizim tezimizin konusu olan eserin bu sınıfa girdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz-,c) Hadislerle gelen tefsire dair rivayet bilgilerini ayıklamadan direk kabul etmek, d) Çağa ait yeni fikirler yerine önceki fikirler üzerine uzun tartışma ve münakaşalara girerek onları geliştirmek.”²⁴ Genel olarak bu özelliklere sahip olan bu dönem tefsir eserlerini tam tefsirler, sûre ve ayet tefsirleri, haşiyeler ve Türkçe tefsirler olarak dört gruba ayırabiliriz.

Bu dönem yazılan tam tefsirlere göz attığımızda ilk olarak Baba Nimetullah Nahcuvânî (v.920/1514)'nin *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-gaybiyye* adlı tefsirini görmekteyiz. Nahcuvânî, Fatih (1451-1481) ve II. Bayezid (1481- 1512) devrinin büyük alim ve mutasavvıflarındandır. Tefsirini diğer tefsirlerden istifade etmeden tamamen kalbine doğan ilhamlarla yazdığını söyleyen Nahcuvânî'nin bu eseri tam bir îşârî tefsir örneğidir.²⁵

Bu dönem yazılan tam tefsirlerin ikincisi; Taceddin İbrahim b. Hamza et-Tîrevî (v. 970/1563)'nin *Câmi'u'l-envâr fi lüceci'l-efkâr* adlı tefsiridir. Bu eserin tamamı maalesef elimize ulaşmamıştır. Ancak eserin üzerinde bulunan notlardan tam tefsir olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Kendisinin uzun süre vaaz verdiğini söyleyen müfessir, eserinde de vaaz uslûbuyla tefsir yaptığını heber vermektedir.²⁶

Bu dönem yazılan diğer bir tam tefsir ise; Nureddin Ahmed el-Asam el-Karamânî'nin (v. 981/1574), *Tefsîrû'l-Kur'ân* adlı eseridir. Karamânî, Kanunî devri alimlerindenidir. Tefsirinde rivayet ve dirayet metodunu kullanmış, Kâdî'den çok fazla nakiller yapmıştır. Hacmi ve içeriğiyle Osmanlı'da yazılan en ayrıntılı ve büyük eser olduğu söylenmiştir.²⁷

Bu dönem yazılan en meşhur tefsir eseri hiç şüphesiz Şeyhülislam Ebu's-suûd Efendi (v. 982/1574)'nin *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-kerîm* isimli tefsiridir. Osmanlı şeyhülislamı içerisinde en önemlilerinden biri olan müfessir, Sultânü'l-Müfessirîn", "Hatîbü'l-

²³ Sakıp Yıldız, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Bursa 1987, s. 6-7.

²⁴ Yıldız, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, s.6.

²⁵ Ayrıntılı bil için bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 138-142; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 628-629.

²⁶ Süleyman Mollaibraimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007, s. 485- 490.

²⁷ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 162

Müfessirîn ve "Diyarı Rum'un Zemaşşerisi" gibi unvanlara sahiptir.²⁸ Eserinin mukaddimesinde; *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*' den edindiği bilgilerle başka kaynaklarda gördüklerini birleştirdiğini aynı zamanda Allah'ın kendisine lütfettiği bilgileri de ilave ederek güzel bir tarzda ve Kur'an'ın şanına uygun bir eser yazmak istediğini bildirmektedir.²⁹ Ebu'ssuûd efendinin bu tefsiri İslam dünyasında büyük bir şöhrete kavuşmuş, Osmanlıda da Keşşaf ve beydavi tefsiriyle beraber en çok ilgi gören üçüncü tefsir olmuştur. Hatta Ebu's-suûd Efendi'nin tefsirinin onların önüne geçtiğini iddia edenler de olmuştur.³⁰

Bu asırda yazılan son müstakil tefsir eseri; Muhammed b. Bedreddin el-Münşî (ö. 1001/1592)'nin *Nezîhü't-Tenzîl fi't-Tefsîr* isimli eseridir. Münşî efendi tasavvuf erbabı, güzel konuşan, sözleri tesirli, âlim bir zattır. Mısır kadılığı yapmıştır.³¹ Cevdet Bey onun tefsirinin Lübbü't-Tefâsîr olduğunu, Celâleyn tarzında, i'caz yönünden güzel bir tefsir olduğunu nakletmektedir.³²

Tam tefsirlerden başka bu dönemde birçok sûre ve ayet tefsirleriyle, haşiye türü eserler de yazılmıştır. Bunlar Osmanlı Müfessirleriyle ilgili yazılan bibliyografya çalışmalarında sıralandığından buraya alma gereği duymuyoruz.

II. SUN'ULLAH HALİDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Sun'ullah Hâlidî'nin hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayasofya kütüphanesindeki tefsir yazmalarının katalog çalışmasını yapan H. Ritter ve *Osmanlı müfessirleri* adlı çalışmada Ziya Demir müellifin hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlamadıklarından bahsederler.³³ Ancak tefsir risalelerine yazdığı mukaddimelerden çıkarabildiğimiz kadarıyla O'nun hayatı hakkında az da olsa malumat sahibi olabiliriz. Hâlidî, Fâtiha tefsirini Kanunî Sultan Süleyman'a (ö. 974/1566), İhlas tefsirini ise dönemin meşhur devlet adamlarından Kanunî'nin baş defterdarlığını yapmış olan İskender Çelebi'ye (ö. 941/1534) ithaf ettiğini eserlerinin mukaddimesinde belirtmektedir. Aynı zamanda Fâtiha tefsirinde herhangi bir

²⁸ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 143.

²⁹ Ebussuûd, Muhammed el-İmadî el-Hanefî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-kerîm* (thk. Abdulkadir Ahmet Ata'), Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ts., I, s. 2.

³⁰ Cevdet Bey, Bergamalı *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2002, s. 156.

³¹ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 152.

³² Cevdet Bey, Bergamalı *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 158.

³³ Helmuth Ritter, *Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar, Türkiye Mecmuası*, 7-8 cilt, II. Cüz, İstanbul, 1945, s. 71; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 251.

tarih ve mekân bilgisi mevcut değilse de İhlas tefsirinin sonunda 3 Recep 937 (m. 1530) tarihi ve “*Daru’l- İman, Konstantiniyye*” şeklinde mekân bilgisi bulunmaktadır. Dolayısıyla Sun’ullah Hâlidî’nin Kanunî döneminde (927-974/1520-1566) ve İstanbul’da yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir. Ölüm tarihiyle ilgili olarak net bir bilgi bulunmamakla beraber yukarıdaki bilgilerden hareketle ölüm tarihinin 1530 yılı sonrasına denk geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hâlidî’nin ilmî kişiliğiyle alakalı olarak söyleyeceklerimiz ise eserlerinde yansıttığı bilgi, birikiminden yapacağımız çıkarımlarla sınırlı kalacaktır. Yine de eserlerinden birini Kanunî’ye, bir diğerini ise İskender Çelebi’ye ithaf etmesi ve İstanbul’da bulunduğu dair verdiği bilgi, onun saraya yakın ve ilim merkezlerinden birinde bulunduğu işaret etmektedir. Aynı şekilde İhlas tefsirinin zahriyesinde³⁴ yer alan dönemin meşhur âlimi İbn Kemal’in (ö. 1536) yazdığı takriz, müellifin ilmiye sınıfında yüksek makamlarda bulunduğu bir işaret olarak kabul edilebilir. Bu işaretler dışında müellifin eserlerinden rahatlıkla görüleceği gibi ilmî meseleleri ele alış tarzı, tartışmalı meselere vukûfiyeti, batıl mezheplerin görüşlerine verdiği ayrıntılı ve doyurucu cevaplar, hatta henüz tartışılmamış ancak akla gelmesi muhtemel sorunlar üreterek onlara verdiği cevaplar Hâlidî’nin ilmî açıdan ciddi bir noktaya eriştiğini göstermektedir. Özellikle kelâm, belâgat, sarf, nahv ve tefsir ilimlerinde behresi olan bir alim olduğu anlaşılmaktadır.

Hâlidî’nin bizim çalışmamıza konu olan iki tefsir risalesi dışında başka bir esere rastlayamadık. Bizim çalıştığımız eserler ise; *Tefsîru Sûreti’l-Fâtîha* ile *Tefsîru Sûreti’l-İhlas*’tır. Eserlerle ilgili ayrıntılı bilgiyi ileride vereceğimiz için bu kadarla iktifa ediyoruz.

III. NÜSHALARIN ÖZELLİKLERİ ve TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD

A. RİSALELERİN NÜSHALARI

Sun’ullah Hâlidî’nin “*Tefsîru Sûreti’l-Fâtîha*” ile “*Tefsîru Sûreti’l-İhlas*” isimli tefsir risalelerinin kütüphane bilgilerini ve yazma nüshaların teknik yönlerini burada anlatmak istiyoruz.

1. Fâtîha Tefsirinin Nüshası

Hâlidî’nin Fâtîha tefsirine ait tek nüsha bulunmaktadır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa/32 numarada kayıtlıdır. Ziya Demir, Beyezid/3667 numaralı

³⁴ Yazma eserlerde kitabın başladığı ilk sayfanın arka yüzüne zahriye denmektedir.

mecmuada hem Fâtiha hem de İhlâs tefsirlerinin bulunduğunu söylese de³⁵ onun bahsettiği mecmuayı incelediğimizde içerisinde Fâtiha tefsirinin bulunmadığını, sadece İhlâs tefsirinin bulunduğunu müşahade ettik.³⁶

Elimizdeki tek nüsha olan Hacı Beşir Ağa/32 nolu nüshanın özellikleri şu şekildedir: 205x153, 127x77 mm. ebadında, sağlam ve koyu kahve meşin ciltlere sahiptir ve ayrı bir muhafaza içinde bulunmaktadır. Kapaklar ve mikleb çok güzel bir görüntüde olup üzerinde süslemeler bulunmaktadır. Varaklar sağlam, nohudî renkli, aharlı, filigransız ve 39 adettir. Güzel bir serlevhaya sahip olan eserin zahriyyesinde vakıf kaydı ve mührü vardır. Sayfalar 15 satır olup, yıldız ve mavi çizgi cedvellidir. Nüshanın normal metni güzel, okunaklı, nesih, orta kalınlıkta bir uç ve siyah mürekkep ile ayetler ve özellik taşıyan birtakım kelimeler ise yıldızlı mürekkep ile yazılmıştır. Ziya Demir, eserin ferağ kaydından hareketle müellif hattı olduğunu söylesede de³⁷ İhlâs tefsirinin ferağ kaydında da aynı yazı bulunmakta ancak yazılar arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla eserin müellif hattı olduğuna dair başka bir âmil bulunmadığından bu konuda net bir şey söyleyememekteyiz.

2. İhlas Tefsirinin Nüshaları

Hâlidî'nin İhlas sûresi tefsirine ait elimizde iki nüsha bulunmaktadır. Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/419 numarada kayıtlı, diğeri ise Beyazıt kütüphanesi, Bayezid/3667 numaralı mecmuanın içinde 116-120 arası varaklarda bulunmaktadır. Süleymaniye' de bulunan nüshanın özellikleri şu şekildedir: 170x103, 110x57 mm. ebadında, sırt kısmı yıpranmış mukavva ciltlidir. 12 varaktır. Varaklar orta kalınlıkta, sağlam, nohudî renkli, aharlı ve filigransızdır. Sayfalar cedvelsiz ve 12 satırdan oluşmaktadır. Sayfa kenarlarında boşluklar vardır. İlk varakta eser ve yazarın ismiyle musannife ait iki Farsça beyit, zahriyyesinde ise vakıf kaydı ve mührü ile İbn Kemal'in küçük bir takrizi yer almaktadır. Rahatlıkla okunabilen nesih yazı, orta kalınlıkta bir uç ve siyah, ayetler ve bazı önemli kelimeler ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. H. Ritter de bu nüshanın müellif nüshası olma ihtimalinin bulunduğunu söyler.³⁸ Beyazıt'ta bulunan diğer nüsha ise 124 varaktan oluşan, kahverengi, yıpranmış bir cilde sahip olup, içerisinde başka eserlerin de bulunduğu bir mecmuanın 115-120 varakları arasında bulunur. Bu nüshanın hattı bozuk, okunması daha zordur.

³⁵ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 252.

³⁶ Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Bayezid, nr. 3667, vr. 116-120.

³⁷ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 252.

³⁸ Ritter, *Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlimine Ait Arapça Yazmalar*, s. 72.

B. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD

Tahkik çalışmamızın Fâtiha kısmında elimizdeki tek nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa/32 numarada kayıtlı bulunan nüshayı esas aldık ve bu kısımda nüsha karşılaştırması yapamadık. İhlâs kısmında ise elimizde iki nüsha bulunuyordu. Bunlardan H. Ritter'in de müellif nüshası olma ihtimali bulunduğunu söylediği ve diğerine göre varak sayısı ve içeriği daha sağlam görünen Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/419 numarada kayıtlı bulunan nüshayı esas kabul ettik.

Tahkik yaparken öncelikle metinde geçen ayetlerin sûrelerini ve ayet numaralarını dipnotta gösterdik. Ayrıca müellifin bir kısmını aldığı ayetlerden anlamaya katkısı olacaklarını düşündüklerimizin tamamını da dipnotta ekledik. Metindeki ayetleri çiçekli parantez ile gösterdik.

Yine eserde bulunan hadisleri metin içinde kalın punto ile yazarak belirttikten sonra tahrîcini yaparak dipnotta kaynaklarını gösterdik. Müellifin hadisleri ma'nen metne koyması sebebiyle veya mevzu' hadisler olduklarından dolayı hadislerden bazılarını kaynaklarda bulamadık ve bunu dipnotta belirttik. Aynı şekilde metinde geçen tek şiirin de kaynağına ulaşamadık. İnternette yaptığımız taramada bu şiirin anonim olduğuna kanaat getirdik.

Metinde geçen tanım cümlelerini, şahıs isimlerini ve dikkat edilmesi gereken yerleri kalın punto ile gösterdik. Metin içinde konuların başladığı yerlere dikkat ederek buralara köşeli parantez ile başlıklar ekledik. Müellifin sıralayarak anlattığı yerlere rakamlar koyarak daha sistemli görünmesini sağladık. Metinde geçen okunması zor veya çok ihtimalli kelimeleri harekeleyerek muhtemel karışıklığın önüne geçmeye çalıştık. Metinde konunun bittiği yerleri paragraf ile ayırdık. Gerekli yerlere noktalama işaretleri koyduk. Metinde geçen şahısların kısa biyografilerini ve eserlerini ilk geçtiği yerde dipnotta gösterdik. Metinde geçen imla bozukluklarını düzelterek bugün kullandığımız imla kurallarına göre metni dizayn ettik. Metnin kenarlarında bulunan açıklamaları dipnotta بالهامش ifadesi ile gösterdik. Metnin sonuna tahkik yaparken başvurduğumuz kaynakların bibliyografyasını ekledik.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂLİDÎ'NİN FÂTİHA VE İHLAS SÛRESİ TEFSİR RİSALELERİNİN GENEL MUHTEVASI

I. FÂTİHA SÛRESİ

A. ESERİN ADI

Sun'ullah Hâlidî, Fâtîha tefsir risalesi için eserinde özel bir isim zikretmemektedir. Risalenin ön kapağında yahut ilk sayfada risalenin ismine dair herhangi bir ifade yer almamakta; klasik usule uygun olarak risale, besmele hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Ziya Demir ise, *Osmanlı Müfessirleri* adlı eserinde bu risaleden *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha* ismiyle bahsetmektedir.¹ Biz de çalışmamızda eserin isminin verilmesi gereken yerlerde (dipnot vb.) bu isimle zikretmeyi uygun gördüğümüzü belirtmek isteriz.

B. RİSÂLENİN YAZILIŞ AMACI

Müellif, eserin mukaddimesinde niçin böyle bir tefsir yazmaya ihtiyaç duyduğuna dair açıklamalara yer vermektedir. Temelde ise kalben huzur bulmak ve namazlardaki huşuyu artırmak için risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.² Bu sebeple de başlangıçta zor görünen; ancak Allah'ın yardımlarıyla kolaylaşan bu işe karşı niyetinin kesinleştiğini ve gayretinin arttığını, Allah'ın kendisine bu iş için mânâ hazinelerinden latîf nükteler, ince işaretler, sahih te'viller ve Arap dili kurallarına, şer'î usûllere ve sem'î kaynaklara uygun açık deliller ihsan ettiğini anlatmaktadır.³ Müellif devamında sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Diğer müfessirlerin yazdıklarına bakıp onları görünce ben de Allah'tan onların gibi bir eser yazmak için yardım istedim. O, yardım edenlerin ve kolaylaştıranların en güzeldir. O, her şeye kâdirdir."⁴

C. PADİŞAHA İTHAF EDİLMESİ

Sun'ullah Hâlidî, eserini tamamladığında onu Sultan Süleyman'a ithaf ettiğini çok veciz övgü cümleleriyle ifade etmektedir. Bir sayfayı aşan bu bölümde yer alan methiyelerden bazıları şunlardır:

"Zamanın kutbu, fetihler ve zaferler sahibi, dünya sultanlarının sultanı, muvahhidlere ikram eden, müşriklerin gururunu çiğneyen, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, İslam'ın ve müslümanların yüz akı, din düşmanlarına karşı Allah'ın kılıcı, zayıfların ve miskinlerin güvencesi, Allah yolunun mücahidi, Allah tarafından desteklenen, göklerden zaferle

¹ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 251.

² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 32, vr. 1b.

³ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, vr. 2a.

⁴ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, vr. 2a.

müjdelenen, düşmanlarına karşı muzaffer, küfrün ve isyanın direklerini yıkan, yüce saltanat koltuğunda oturan, büyük devletin hâkimi, adalet ve ihsan dağıtan, âlim, âmil, kâmil, faziletli, Osmanlı ailesinin iftiharî, sultan oğlu sultan oğlu sultan Süleymân Han."⁵

Müellif bu bölümü duâ cümleleriyle şu şekilde bitirmektedir:

"Allah'ım onun hükümrânlığını bereketli eyle, saltanatını ebedi kıl, beldesini emin kıl, oğullarını gözet, aleyhine fitne çıkaran fettanları yok et. Allah'ım onun ömrünü uzat, göğsünü aydınlat, gücünü katla, işlerini kolaylaştır. Ey celâl ve cemâl sahibi Allah'ım, sen yardım edenlerin en hayırlısı ve kullarına hayır yağdıransın, bize yardım eyle."⁶

Ç. MÜELLİFE GÖRE KUR'AN'I TEFSİR ETMENİN VECİHLERİ

Sun'ullah Hâlidî, tefsirine başlamadan önce Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmenin çeşitli yollarını zikreder. Aklın kuvvetine göre beş çeşide ayırdığı bu tefsir vecihleri şöyledir:

a) Arapça gramer kurallarını, şeriat kanunlarını ve sem'î delilleri bilmeksizin tefsir etmek.

b) Bu kuralları, kanunları ve delilleri bilmek; ancak bunlara ihtimam göstermeyip bu ilimlerin gereklerine uygun davranmamak. Bilakis nefsinin ve hevâsının arzularına uygun tefsir etmek. Müellif bu iki kısma giren tefsir faaliyetlerini büyük bir hata olarak görmekte, buna delil olarak ta Hz. Peygamber'in şu hadîs-i şerîfini zikretmektedir: "*Kim Kur'an'ı kendi reyine göre tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.*"⁷

c) İlmî kuralları bilmek, bunlara uygun hareket etmek; ancak naklen, aklen veya lügavi açıdan (vad'u'l-luğa) ta'yin veya sınırlandırmayı gerektirecek bir durumun olmadığı yerlerde Allah'ın murâdını ta'yin ve hasr etmek. Bu şekilde yapılan tefsir faaliyeti –doğru olsa bile- aynı şekilde câiz değildir. Çünkü o tefsir Allah'ın murâdına uygun olmayabilir. Bir delil veya zorunlu bir sebep olmaksızın yapılan her ta'yin ve sınırlandırma işleminde hatâ ihtimali söz konusudur. Üstelik Allah'ın murâdını ta'yin ederken yapılan hatâ (delilsiz olarak) Allah'a iftiradır. Kur'an-ı Kerim'de "*Allah'a karşı yalan uyduran mutlaka hüsrana uğramıştır.*"⁸ buyrulmaktadır. Delilli bir şekilde yapılan ta'yinde ortaya çıkan hatâ mâzur görülebilir. Zira mezhep imamları da Allah'ın murâdını ta'yin ederken aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Sözelimi abdest ayetinde geçen (وَ)⁹ "Mülamese" kelimesine verilen anlamla ilgili Hanefî ve Şâfilerin ihtilafı

⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 2a, 2b.

⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 3a.

⁷ Tirmizî, "Tefsir", 1.

⁸ Tâhâ 20/61.

⁹ el-Mâide 5/6.

buna örnek verilebilir. Hanefiler burada murâd edilenin cinsî münasebet olduğunu söylerken, Şafiîler mutlak olarak dokunma olduğunu söylemektedirler. Yine وَالْمُطَلَّاتُ يَرْزُقْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç ay hali beklerler.”¹⁰ ayetinde geçen “*kuru*” kelimesine verilen manada düştükleri ihtilaf da aynıdır. Birisi burada kast edilenin üç hayız müddeti olduğunu, diğeri ise üç temizlik müddeti olduğunu söylemiştir.¹¹ Fakat bu iki imamın buralarda yaşadıkları ihtilaflar delilsiz değildir. Ayrıca Allah’ın murâdını ta’yin ederken yapılan hata eğer delilli bir ictihâda dayanıyorsa zaten hatâ olarak değerlendirilmez.

d) İlmî kurallara muttali olmak; ancak Allah’ın murâdını kesin olarak belirleyememek ve Allah’ın muradının mutlak olarak tespit edilemeyeceğini iddia etmek. Müellife göre, ilhâda¹² meyleden bazı kimselerin benimsediği vecih tam olarak böyledir. Bu yolla yapılan tefsir de aynı şekilde sahih değildir. Çünkü bu anlayış, Kur’an’da kesin nasların bulunmadığını dolayısıyla da onun indirilişinin abes olmasını gerektirir. Zira bir metnin nas olması, onun manasındaki kesinliğe bağlıdır.¹³

e) Arapça kurallarını, Şariat kanunlarını, sem’i delilleri bilmek ve bunların gerektirdiği şekilde hareket etmek. Bununla beraber manayı; nakli, akli veya dilsel açıdan gerekli işaretlerin olduğu yerlerde ta’yin ve hasr etmek; gerekmeyen yerlerde ise bu iki uygulamadan kaçınmak. Bu türden yapılan tefsir ameliyesinin sahih olma ihtimali vardır. Zira ayetin muradını en iyi Allah bilir. Bu son vecih, Ehl-i Sünnet alimlerinin ve onların peşinden gidenlerin takip ettikleri yoldur. Onlar tefsir kitaplarında, akli ve nakli delil bulunmayan yerlerde kesin bir kaniya varmayıp, doğru olmaya en yakın te’vile işaret ederler. Kesin delil buldukları yerlerde ise ta’yin veya hasr yaparak tefsir ederler.¹⁴

¹⁰ el-Bakara 2/228.

¹¹ Konunun ayrıntısı için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *er-Risale*, Mısır 1940, s. 561-564; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî el-Cassâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, Kuveyt 1994, I, 200; Şa’bân Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlül-Fıkıh)* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), 17. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 360.

¹² Mülhid; İlk dönem İslam kaynaklarında dini temel esaslarını yok eden veya bu esaslarda şüphe oluşturan kişilere veya gruplara verilen genel bir isimdir. Zenadik, Dehriyye ve Şia’nın ğulat ekolleri mulhid olarak ifade edilmiştir. İlk dönem İslam kaynaklarında Cehmiyye’de bu grup içerisinde değerlendirilmiş ve Kuran’ın mahluk olduğunu ifade edenlere de mulhid adı verilmiştir. bkz: Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenadika*, Cidde ts., s.58.

¹³ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 4a.

¹⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 4b.

D. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDA

Müellif, aklın kuvvetine göre yapılan tefsir çeşitlerini böylece beş kısımda zikrettikten sonra işâri tefsire kısaca değinir. İşâri tefsiri niçin bu kısımlar arasında zikretmediğini, "Keşf ehlinin yaptığı tefsir ise ilhamdır. Onlar yukarıda zikrettiğimiz ilimlerin kaide ve kurallarına uymazlar. Dolayısıyla onların yaptığı tefsir aklın kuvvetine göre yapılmış bir tefsir değildir."¹⁵ cümleleriyle izah eden Hâlidî, işâri tefsirin keşf ve ilham yönünün altını çizer ve akli tefsirle olan en önemli farkın işâri tefsirin ilham yönü olduğuna vurgu yapar.

Müellif her ne kadar dirayet tefsiri tarzında bir eser kaleme aldıysa da -Osmanlı müfessirlerinin genelinde olduğu gibi- tefsirinde zaman zaman işâri-bâtınî yorumlara yer vermektedir. Sözelimi Hamd kelimesinin tefsiriyle alakalı olarak tercih ettiği görüş ileride görüleceği üzere sûfîlerin görüşüyle örtüşmektedir.

E. VAD'U'L-LUĞA (DİLİN İLK ANLAMINI)'NİN TEFSİRE ETKİSİ

Sun'ullah Hâlidî'nin Kur'an'ın manasının doğru anlaşılması için yukarıda gerekli saydığı üç husus vardır ki, bunlar; akıl, nakil ve dilsel tahliller idi. İşte bu üç maddeden sonuncusunu, vad' ilmiyle alakalı ortaya çıkabilecek bir problem (ışkal) olarak tekrar ele almakta ve bu problemi çözmek için şöyle bir formül getirmektedir. Şayet "vad'u'l-luğa" (وضع اللغة)'yı (dilinin ilk anlamını), manayı belirlerken gerekli bir araç olarak görmezsek, Kur'an lafızlarından kesin ve net bir hükmün ortaya çıkmaması gerekir. Şayet gerekli görürsek, Kur'an' da tek bir manaya konulmuş olarak gelen lafızların manalarında ihtilaf çıkmaması, ihtilaf çıkmasının sahih olmaması gerekir. Ancak görüyoruz ki, birçok güvenilir müfessir, bu tür kelimelerin anlamları noktasında ihtilafa düşmüşler ve farklı anlam ihtimallerine yönelmişlerdir. Necm sûresinin ilk ayetinde bulunan "Necm" kelimesine mana verirken düştükleri ihtilaf buna örnek olarak verilebilir.¹⁶ İşte bu tür bir problemden kurtulmak için Hâlidî'nin önerdiğimiz formül, "vad'u'l-luğa"yı hüküm bildiren ayetlerde gerekli görüp, hüküm bildirmeyen ayetlerde gerekli görmemektir. Çünkü hükümlerin aynıyla ve hususiyetiyle bilinmesi gerekir. Hüküm bildirmeyen ayetlerin ise aynıyla bilinmesine

¹⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 5a.

¹⁶ Necm, kelimesi hakkında müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Necm, müfessirlerden şeytanların taşlandığı taş, süreyya yıldızının özel adı, gezegen, zühre, gövdesiz ağaç ve Kuran'dan nazil olan bir cümle gibi anlamlara geldiği nakledilmiştir (bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tefsîrü't-Taberi-Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, XXII, 5).

gerek yoktur. Bundan dolayıdır ki, müfessirler, ellerinde delil yoksa hüküm ayetlerinde ihtilaf etmemişlerdir. Hüküm bildirmeyen ayetlerde ise mutlak olarak farklı görüşler beyan edegelmişlerdir.¹⁷

Müellif her ne kadar ahkâm ayetlerinde ihtilaf edilmediği, ihtilaf zuhurunda da vad`u'l-lüğa'nın çözüm aracı olduğunu söylese de bu konuda herhangi bir örnek zikretmemektedir. Ayrıca yazılan eserler incelendiğinde, müfessirlerin ahkâma taalluk eden hususlarda sessiz kalıp, ahkâm ayetlerinde ihtilaf etmemesi ve ahkâma taalluk etmeyen konularda yorumlarıyla mananın çeşitlenmesine sebep oldukları gibi genel geçer bir yargının gerçeği yansıtmaktan ziyade ideal bir söylemin dile getirilmesi gibi görüldüğünü söyleyebiliriz. Kanaatimizce müellif, ahkâm ayetlerinde vad`u'l-lüğa'nın çözüm olma formülünü örneklerle izah etmiş olsaydı konu biraz daha vazih bir görüntü arz ederdi.

F. SÛRENİN İSİMLERİ ÜZERİNE

Fâtiha sûresi için tefsirlerde birden fazla isim zikredilmektedir. Bu isimlerin en meşhurları, "Ümmü'l-Kur'an", "Fâtihatü'l-Kitâb" ve "es-Seb'u'l-Mesânî" dir. En meşhur ve en çok kullanılan ismi olan "Fâtiha"; açmak, açılış, başlangıç, kapalılığı ve zorluğu ortadan kaldırmak anlamında¹⁸ "fâtihatü'l-kitâb" tamlamasından kısaltmadır.¹⁹

"Fâtihatü'l-kitâb" diye isimlendirilmesinin sebebi, Mushafın başında yer alıp, diğer sûrelerden önce gelmesi ve namazlarda ilk okunan sûre olması sebebiyledir.²⁰ "Ümmü'l-kitâb" (kitabın aslı, özü) diye isimlendirilmesine gelince; diğer sûrelerden önce zikredilmesi, yazılışta ve okunuşta onların başında gelmesi sebebiyledir. Bu açıdan bakıldığında "fâtihatü'l-kitâb" şeklinde isimlendirilmesinin sebebine benzemektedir. Ancak buna ek olarak Araplar, birtakım şeyleri altında toplayana veya birtakım şeylerin önünde gelene, o şeylerin anası anlamında "Ümm" demişlerdir. Mesela: Beyni altında toplayan kafa derisine "Ümmü'r-Re's" yani "başın anası" demişler ve ordunun altında toplandığı sancağa da "Ümm" yani "ana" adını vermişlerdir.²¹ "es-Seb'u'l-mesânî" (tekrarlanan yedi) diye isimlendirilmesi ise, sûrenin yedi ayetten oluşması şeklinde açıklanmıştır. Bu yedi ayetin besmele ayetiyle beraber mi yedi ayet, yoksa besmele ayeti

¹⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 5b.

¹⁸ Muhammed b. Mukrim b. Ali b. Manzur el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, Beyrut 1994, "fth" md.

¹⁹ Emin Işık, "Fatiha Suresi", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1995, XII, 252.

²⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyan*, I, 107.

²¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, I, 107.

olmadan "en'amte aleyhim"den sonrasını bir ayet sayarak mı yedi ayet olacağı konusu ihtilafıdır.²² "Mesânî" (ikilenen, tekrarlanan) olmasının sebebi ise, Fâtiha' nın her nafîle ve farz namazda tekrarlanan bir sûre olmasından kaynaklı olduğu şeklinde açıklanmaktadır.²³ Normalde bu konuda hem Mekke hem de Medine'de olmak üzere iki defa inmiş olması sebebiyle Fâtiha sûresine "es-Seb'u'l-Mesânî" dendiğine dair bir görüş daha bulunmasına rağmen müellif, muhtemelen bu iddiayı zayıf bulduğundan zikre değer görmemiştir.

Sun'ullah Hâlidî de eserinde Fâtiha sûresinin, "Ümmü'l-Kur'an" diye isimlendirildiğini zikreder. Bunun sebebini ise şöyle açıklar: Fâtiha, Kur'an'da geçen konuları genel hatlarıyla kapsamaktadır. Sûrenin ilk üç ayeti Allah ile ilgili konuları, son üç ayeti ise kullarla ilgili konuları icmalî bir biçimde ele alır. Hâlidî, bu noktada bir itirazı gündeme getirerek ona cevap aramıştır ki, o da şudur: Kur'an'ın diğer sûrelerinde de aynı konular bir şekilde geçmektedir. Onların Ümmü'l-Kur'an olmayışlarının sebebini nasıl izah edeceğiz? Hâlidî bu soruya şöyle cevap vermektedir: "Ümm" kavramı, manasında iki özellik barındırmaktadır ki, bunlar; öncelik (ilk olma) ve kapsayıcılıktır. Fâtiha, bu iki özelliği de ihtiva etmektedir. Çünkü Fâtiha sûresi yukarıda anlattığımız gibi hem bütün Kur'an'ı kapsayan bir anlam içeriğine sahiptir hem de onun önceliği, yani Kur'an'ın ilk sûresi olma hususiyeti sünnet²⁴ ve icma²⁵ ile sabittir. Diğer sûreler bu iki özelliği ihtiva etmezler. Dolayısıyla Ümmü'l-Kur'an, her yönüyle bu sûreye layık bir isimdir.²⁶

G. KUR'ÂN'IN HİKMET OLUŞU VE FÂTİHA İLE İLİŞKİSİ

Sun'ullah Hâlidî, Fâtiha sûresinin, Kur'an'ın bir özeti mesabesinde olduğunu ve Kur'an' da geçen konuların genel hatlarıyla Fâtiha'da da bulunduğunu "hikmet" kavramı üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Hâlidî, Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın Hz. Peygambere verdiği bir hikmet

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 107. Fatiha sûresi bazı sahâbi, tabiin ve Küfe halkının çoğunluğu ile Şâfi mezhebine göre göre besmele âyetiyle birlikte yedi âyettir. Medine halkının çoğunluğu, diğer âlimler ve Hanefî mezhebine göre ise fatiha, besmelenin dışında yedi âyet olup, "En'amte aleyhim"den sonrası yedinci ayeti oluşturur. Salim Ögüt, "Fâtiha Sûresi", *DİA*, XII, 254; ayrıntılı bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, "es-Seb'u'l-Mesânî", *DİA*, XXXVI, 261.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 107.

²⁴ Fatiha sûresinin faziletine değinen, içeriğinin diğer kutsal kitaplarda dahi bulunmadığını söyleyen hem tefsir hem de hadis kitaplarında çokça bilgi yer almaktadır. bkz: Emin Işık, "Fatiha Sûresi", *DİA*, XII, 252.

²⁵ Ayet ve sûrelerin sıralanması hususunda ihtilaf olsa da kabul edilen görüş; sûrelerin tevkîfî olarak Peygamber efendimizin (sav) Cebrail'den aldığı vahiy ile belirlendiğidir. bkz: Abdulhamit Birişik, "Kur'ân", *DİA*, XXVI, 383. Kuran'ın açılışının bu sûreyle olması, sûrenin önemini de göstermektedir.

²⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 5b, 7a, 7b.

olduğunu, Fâtiha sûresinin de bu hikmeti barındırdığını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Müellifin hikmet kavramıyla ilgili açıklamalarına geçmeden önce bu önemli kavrama genel hatlarıyla değinmek istiyoruz.

1. Sözlüklerde Hikmet

Hikmet, son derece fazla anlam alanına sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. H-k-m kökünden türemiş bir isim ve mastar olan hikmet, lügatte yanı sıra düşmekten men etmek; hüküm vermek; karar almak; sağlam yapmak; fiiliyatta, sözde ve *bu ikisinin hükümlerinde mükemmellik gibi manalara gelir*.²⁷ Zalimi zulmünden engellediği için hüküm veren kişiye, hâkim denmiştir. İbn Manzur, hikmeti; "ilimlerin en faziletlisiyle eşyaların en faziletlisini bilmek olarak tanımlamaktadır".²⁸ Hikmet kavramı, Kur'an-ı Kerim'de çokça geçmekte ve çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Meryem sûresinde, "Biz ona (Yahya) çocuk iken hikmeti verdik"²⁹ ayetinde, ilim (bilgi), fıkıh (anlama) ve adaletle yargılamak anlamında gelmiştir.³⁰ Hikmet, diğer bir tanımda ise, "ilim ve akılla doğruya ulaşmak" şeklinde açıklanmıştır.³¹ Allah için kullanıldığında; eşyayı bilmesi ve onları gayet sağlam bir şekilde yaratması, insan için hikmet ise; varlıkları tanınması ve hayırlı olan işleri yapmasıdır.³² Hz. Lokman'a verilen hikmet işte bu anlamdadır. Seyyid Şerif Cürcânî, hikmeti; insanın gücü yettiği nisbette varlıklarda bulunan eşyanın hakikatini araştırması şeklinde açıklamıştır.³³

2. Kur'an'da Hikmet

Hikmet kavramı, Kur'an-ı Kerim'de çokça geçen kavramlardan biridir. Bu kavram aynı kökten (h-k-m) gelen diğer türevleri (hüküm, hâkim, hakem, muhkem vd.) hariç olmak üzere toplamda yirmi yerde geçmektedir.³⁴ Müfessirler, hikmet kavramını geçtiği yere göre çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Taberî (ö.310), "*Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz,*

²⁷ Ebû'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, Beyrut 1992, s. 248; İbn Manzur el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, "hkm" md.; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâf-u ıstılâhâtı'l-funûn*, I-II, Beyrut 2011, I, 701.

²⁸ İbn Manzur el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, "hkm" md.

²⁹ Meryem 19/12.

³⁰ İbn Manzur el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, "hkm" md..

³¹ Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s. 249.

³² Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.249.

³³ Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifat*, Beyrut 1983, I, 91.

³⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mucemü'l-müfehres*, Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945. s. 213.

sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”³⁵ ayetinde geçen hikmet kavramını; “Ancak Allah’ın resulünün beyanı ve bildirmesiyle kavrayabileceğimiz hükümler ve bu hükümlerin delalet ettiği diğer hükümlerin bilgisine sahip olmak” şeklinde açıklamıştır. Taberi, hikmet teriminin hak ve batılın arasını ayıran anlamındaki hüküm teriminden alındığı kanaatindedir.³⁶ Taberi “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”³⁷ ayetinde geçen hikmet üzerinde de önemle durmuştur. Taberi bu ayetin tefsirinde ihtilafın olduğunu belirtir ve hikmetle ilgili özetle şunları söyler:

a) Kimilerine göre burada hikmet, Kur’an ve Kur’an’ın anlaşılması demektir. Nitekim İbn Abbas, kendilerine hikmet verilenleri, Kur’an ve Kur’an ilimleri bilgisi verilenler olarak açıklamıştır. Katade ve Mücahid’den de bu minvalde rivayetler nakledilmiştir.³⁸

b) Müfessirlerden bazıları hikmeti sözde ve fiilde isabet olarak tevil etmiştir. Bu görüş Mücahid’den nakledilmiştir.³⁹

c) Hikmet kavramını dini bilmek, üzerinde düşünmek anlamında açıklayanlar da olmuştur. Müfessirlerden Ebû Zeyd, hikmeti akıl ile tefsir etmiştir.⁴⁰

d) Bazı müfessirler hikmet kavramını haşyet (korku-huşu) olarak açıklamışlardır. Bu iddialarına destek olarak da “hikmetin başı Allah korkusudur” hadisini öne sürmektedirler.⁴¹

e) Süddî, hikmet kavramını nübüvvet olarak izah etmektedir.

Taberî’nin hikmet ile ilgili olarak aktardığı teviller birbiri ile çelişen görüşler olmayıp birbirini tamamlayıcı mahiyettedir. Taberi, hikmetin hüküm kökünden geldiğini, hükmün de yargıda sıhhate delalet eden isabeti gerektirdiğini söyler. Söz konusu isabet için de anlamak, düşünmek ve bilmek gerekir. İsabetin de ancak Allah korkusuyla olacağını bildiren Taberi, tüm bu özelliklerin Peygamberlerde bulunduğunu belirtir.⁴²

³⁵ el-Bakara 2/129.

³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II, 576.

³⁷ el-Bakara 2/269.

³⁸ bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, VIII, 5.

³⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 10.

⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 11.

⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 11.

⁴² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 12.

Zemahşeri, Bakara sûresinde geçen Allah'ın dilediğine verdiği hikmeti⁴³ "ilim ve amelin birbiriyle uyumlu olması" şeklinde tarif etmiş, Allah katında hikmet sahibi kimseyi ise "ilmi ile amel eden âlim" olarak izah etmiştir.⁴⁴ *"Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır."*⁴⁵ ayetinde geçen hikmeti ise "doğru ve sağlam söz, şüpheleri gideren açık ve hak bir delil" şeklinde te'vil etmiş, bundan maksadın Kur'an olabileceğini de söylemiştir.⁴⁶

Müfessirler içerisinde hikmet kavramı üzerinde önemle duranlardan birisi de Fahreddin er-Razi' dir. Razi, *"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir."*⁴⁷ ayetinde geçen hikmeti "ilim veya doğru fiil" olarak açıklamakta devamında ise Mukatil b. Süleyman' dan naklettiği şekliyle hikmetin tefsirinde dört vecih olduğunu zikretmektedir. Bu dört vechin birincisine göre hikmet, *"Kur'an öğütleri"* anlamına gelir. *"Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın."*⁴⁸ ayetinde buna işaret edilmiştir. İkinci veçhe göre hikmet, *"anlayış ve ilim"* manasındadır. *"Ey Yahya kitaba sımsıkı sarıl". Biz ona daha çocuk iken hikmet ve katımızdan kalp yumuşaklığı ve ruh temizliği vermiştik."*⁴⁹ ayeti ile *"Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik."*⁵⁰ ayetlerinde geçen hikmet, bu manadadır. Hikmetin tefsirindeki üçüncü vecih ise *"nübüvvet (peygamberlik)"* anlamına gelmesidir. *"Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir."*⁵¹ *"Biz Davud'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik."*⁵² *"Allah ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti."*⁵³ ayetlerindeki hikmet bu anlamdadır. Dördüncü ve son vecih ise, hikmetin *"Kur'an'ın sırları"* ile tefsir edilmesidir ki, *"rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır."*⁵⁴ ayeti ile mevzumuz olan ayette (el-Bakara 2/269) hikmet bu anlamda kullanılmıştır.⁵⁵

43 el-Bakara 2/269.

44 Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, I-IV, Beyrut 2009, I, 151.

45 en-Nahl 16/125.

46 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 588.

47 el-Bakara 2/269.

48 el-Bakara 2/231.

49 Meryem 19/12.

50 Lokman 31/12.

51 en-Nisâ 4/54.

52 Sâd 38/20.

53 el-Bakara 2/251.

54 en-Nahl 16/125.

55 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Hasan b. Hüseyin et-Temimî Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 2000, VII, 58.

Razi bütün bu vecihlerin aslında ilim manasına işaret ettiğini söylemektedir. O, insanın kemale ermesinin ancak iki şekilde mümkün olduğunu söyler bunları da kişinin Allah'ı tanımak için hakikati bilmesi ve kendi hayrı için de onunla amel etmesi olarak açıklar. Birincisi kişiyi ilim ve ona uygun olarak idrak etmeye, ikincisi ise adaletli ve doğru olan işleri yapmaya götürür. Hz. İbrahim' in "*Ey Rabbim! Bana bir hikmet bahşet*"⁵⁶ sözü nazari hikmet, ayetin devamındaki "*Beni salih kimseler arasına kat.*"⁵⁷ sözü ise ameli hikmettir. Yine Allah'ın Hz. Musa'ya nida ederek: "*Şüphesiz ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur.*"⁵⁸ sözü nazari hikmet, devamındaki "*O halde bana ibadet et.*"⁵⁹ sözü ise ameli hikmettir. Aynı şekilde Hz. İsa'nın "*Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.*"⁶⁰ sözü nazari hikmet, devamında söylediği "*Bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti.*"⁶¹ sözü ise ameli hikmettir. Yine Allah'ın, Hz. Muhammed'e hitaben "*Bil ki, Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.*"⁶² devamında da "*günahlarının bağışlanmasını dile!*"⁶³ şeklinde devam eden hitabının ilk kısmı nazari, ikinci kısmı ise ameli hikmettir. Bir başka ayette bütün peygamberleri kast ederek "*Allah, Benden başka ilah yoktur.*" diye (insanları) uymaları için emrini içeren vahiy ile melekleri kullarından dilediğine indirir."⁶⁴ devamında da "*Öyle ise bana karşı gelmekten sakının.*"⁶⁵ buyurmuş bu ayette de önce nazari daha sonra ise ameli hikmete işaret edilmiştir. Razi, hikmeti bu şekilde nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmış, Kur'an-ı Kerim'in de insanın kemale ulaşmasının ancak bu iki kuvvete sahip olarak mümkün olacağının delili olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁶

Hikmet kavramını sözlüklerden ve belli başlı tefsir kaynaklarından ele aldıktan sonra Sun'ullah Hâlidî' nin bu kavrama atfettiği önemin ve onun hikmetle ilgili söylediklerinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Bu noktada Hâlidî' nin Kur'an-ı Kerim'i Allah'ın Hz. Peygambere verdiği bir hikmet olarak gördüğünü ve Fâtiha sûresini de Kur'an'ın bir özeti mesabesinde

⁵⁶ eş-Şu'arâ 26/83.

⁵⁷ eş-Şu'arâ 26/83.

⁵⁸ Tâhâ 20/14.

⁵⁹ Tâhâ 20/14.

⁶⁰ Meryem 19/30.

⁶¹ Meryem 19/31.

⁶² Muhammed 47/19.

⁶³ Muhammed 47/19.

⁶⁴ en-Nahl 16/2.

⁶⁵ en-Nahl 16/2.

⁶⁶ Razi, Mefâtihu'l-gayb, VII, 58.

konumlandığı için onun da hikmeti barındıran bir sûre olduğunu vurguladığından bahsetmiştik. Şimdi kaldığımız yerden devam ediyoruz.

3. Sun'ullâh Hâlidî'nin Hikmet Anlayışı

Hâlidî de tıpkı Razi gibi hikmeti ikiye ayırmıştır: Nazari hikmet ve ameli hikmet.

- a) Nazarî Hikmet: Hâlidî, nazari hikmeti Allah'ın varlığını ve bütün sıfatlarını mutlak olarak açıklayan ilim şeklinde tarif eder. O'nun hay, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd, mütekellim, fâil-i muhtar ve bunların dışındaki diğer kemâli sıfatlarını ister subûtî olsun (mürsil vb. olması gibi) ister selbî olsun (cisim, cevher, araz, sakın, müteharrik ve diğer nefy-i vacip olan sıfatlarla muttasıf olmaması gibi) açıkladığını ifade eder. Aynı şekilde nazari hikmetin, iki evreden oluşan mümkünatın hallerini de açıkladığını belirtir. Şöyle ki, müellif, Kur'an-ı Kerim'de muhtelif hükümlerle belirtildiği üzere yaratılmışların önce yokluktan varlığa ve sonra fenaya ikinci evrede ise fenadan tekrar yaratılışa doğru olan döngüsü ve bunun dışındaki diğer hallerini de nazari hikmetin açıkladığını belirtir.⁶⁷
- b) Amelî Hikmet: Hâlidî'ye göre ameli hikmet, mükellefin hallerini vâcip, mendup, helal, haram vb. şeklinde açıklayan ilimdir.⁶⁸

Hâlidî, hikmeti ikiye ayırıp tariflerini yaptıktan sonra Fâtiha ile ilişkisine sözü getirir. Hâlidî'ye göre Fâtiha, nazari ve ameli hikmeti icmalî olarak kapsayan bir sûredir. Fâtiha'nın ilk kısmı nazari hikmeti, ikinci kısmı ise ameli hikmeti barındırmaktadır. Şöyle ki;

الحمد لله bu söz müellife göre hamdin bütün fertlerinin hakiki veya takdiri olarak Allah için sabit olduğuna delalet eder. Allah'ın subûtî olsun, selbî olsun bütün kemâli sıfatlarla sıfatlanmış olması gerekmektedir. Eğer bu sıfatlardan biri dahi kendisinde sabit olmazsa hamd bütün cihetleriyle gerçekleşmemiş olur ki, bu da Allah için haşa bir noksanlık demektir. Hâlidî bu açıklamalarıyla ayetin nazari hikmete delaletini göstermiş olmaktadır; çünkü nazari hikmeti tanımlarken onun Allah'ın sıfatlarını açıklayan yönüne vurgu yapmıştı. Burada da Allah'ın her bir sıfatını hamdin tamam olabilmesi için şart koşturmak suretiyle sıfatlarla hamd arasındaki bağlantıya vurgu yapmış ve nazari hikmete işaretini göstermiş olmaktadır.

رب العالمين bu söz ise bütün eşyanın var olabilmek (vücûd) ve varlıklarını devam ettirebilmek (bekâ) için Allah'a ihtiyaç duyduklarına işaret eder. Şöyle ki, eşyayı ezeli ilminin gereği olarak

⁶⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 5b.

⁶⁸ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 6a.

yoktan var eden O'dur. Çünkü Allah ayetin ilk kısmında geçtiği üzere (bütün kemali sıfatlarla muttasıf olmasıyla) mutlak âlimdir ve eşya daha yaratılmadan önce muhtelif hükümlerle kazâ (hüküm) edilmiştir. Kazânın anlamı da bunu desteklemektedir. Muhakkiklere göre kazâ, Allah'ın ilminin eşya ve onun hallerine somut aleme inmeden önce tealluk etmesidir. Dolayısıyla bu söz, eşyanın somut alemde karşılaştığı her şeyin Allah katında daha önceden hükme bağlanmış olmasını ve bunun kesinlikle gerçekleşeceğini, kıssaların içeriğini, ödül ve cezaları içermektedir. Dolayısıyla Hâlidî'ye göre bu sözle de nazari hikmete işaret vardır. Çünkü nazari hikmeti, tanımında da belirttiği üzere, mümkün varlıkların hallerinin iki evresini de açıklayan ilim olarak tarif etmişti. Bu sözde ilk evre olan yokluktan varlığa geçişin işaretleri görülmektedir.

مالك يوم الدين bu söz ise eşyanın ikinci evrede yani öldükten sonra tekrar dirilme (fenâdan meâda geçiş) evresindeki hallerine ve hükümlerine işaret eder. Çünkü din günü, şariat örfünde eşyanın ikinci kez yaratılacağı ve yaptıklarının karşılığını göreceği zamanın adıdır. Bu günde yok olan eşya önce tekrar yaratılacak daha sonra ise yapıp ettiklerine göre Allah tarafından ya mükafat yahut azap ile karşılaştırılacaktır. Hâlidî açıklamalarından da anlaşılacağı üzere bu ayette eşyanın hallerinin ikinci evresine olan işarete vurgu yapmış, bu hallerin de nazari hikmetin içerisinde olduğunu söyleyerek ayeti nazari hikmetle ilişkilendirmiştir.

Müellif buraya kadar olan bölümde anlattıklarıyla Fâtîha sûresinin ilk kısmının hikmetin (dolayısıyla da Kur'an'ın) ilk kısmına yani nazari hikmete şâmil olmasının gerekçelerini sunmuş olmaktadır. Hâlidî, sûrenin ikinci kısmının hikmete nasıl delalet ettiğine de şöyle temas eder:

اياك نعبد واياك نستعين bu ayette mükelleflerle Allah arasındaki kulluk ilişkisine işaret vardır. Mükellefler böylece bazı şeyleri yapmaya memur ve sorumlu, bazı şeyleri ise yapmaktan yasaklanmış kimseler olduklarını ikrar ederler. Çünkü kullar emir ve yasaklardan hâli kalamazlar. Hâlidî bu ayetin mükelleflerin hallerine vurgu yaptığını zikretmek suretiyle ameli hikmete delaletini göstermiş olmaktadır.

اهدنا الصراط المستقيم bu ayette mükelleflerin mendup bir amel istemelerine delalet vardır. Ayetin geliş yeri ve siyâkı, kulların rablerinden istedikleri şeyin razı olunmuş bir amel olduğuna işaret eder. Fakat bu amelin vucûbuna delalet eden bir kârîne yoktur; dolayısıyla o amel mendup olur. Vucûbuna delil olmayan şey güzel olsa da vacip hükmünü alamaz. Hâlidî bu ayette de mükelleflere taalluk eden mendup hükmünün bulunduğunu zikretmekle ameli hikmete işaret etmektedir.

Böylece Hâlidî, Fâtiha'nın Kur'an'daki konuları icmalî bir biçimde kapsadığı tezini delilleriyle hikmet terimi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda sûrenin Ümm'ül-Kur'an ismini hak edişini de bu açıklamalarıyla temellendirmiş olmaktadır.⁶⁹

H. BESMELEYE DAİR

Hâlidî, besmeleyle ilgili ilk olarak onun Kur'an'dan olup olmadığı konusuna değinmekte ve iki mezhebin konuyla ilgili meşhur görüşlerini şu şekilde zikretmektedir: Besmele, Hanefilere göre Neml sûresindeki hariç ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir ayet değildir. Şafilere göre ise besmele, her sûrenin kendisiyle başladığı bir ayettir.⁷⁰ Hâlidî bunları söyledikten sonra her iki mezhebin de delilleri olduğunu; ancak bunları zikrederek sözü uzatmayacağını ifade etmekte; ardından da "isim" kelimesini tahlil etmeye başlamaktadır.⁷¹

1. "İsim" Kelimesinin Tahlili

Hâlidî ilk olarak "isim" kelimesinin başında bulunan hemzeye dair açıklamalar yapar. İsim kelimesi, ilk harfi sükûn üzerine mebni kılınan on isimden biridir. Bu on isim ise şunlardır; "اسم، ابن، ابنة، امرء، امرأة، اثنان، اثنان، ايم الله، ايم الله، است". Bu isimlerin başına hemze-i vasıl gelmiştir. Hemze-i vasıl, lafzın başında okunur iken geçişlerde düşer. Bazıları bu isimlerin başındaki ilk harfi harekeleyerek hemze-i vasıla ihtiyaç duymadan da okumuştur. "سَم، بِن" örneklerinde olduğu gibi. Allah'ın şu sözü de buna örnektir; "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا".⁷²

Hâlidî, hemzeye dair yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra onun tanımı ve kökenine dair açıklamalarla devam eder. İsim, asıl anlamı itibarıyla "ister hakiki olsun ister mecazi olsun bir şeyin alameti olan ve ona delil olan şeydir." "السَّيْمَةُ" veya "السُّمُّ" kökünden gelir ki, birincisi "alamet", ikincisi ise "yücelik" anlamını ifade eder. Tanımda geçen delil kelimesinin kök

⁶⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 7a.

⁷⁰ Hanefilere göre besmele ile sûreye başlamak sünnettir. Ancak besmele cehri değil gizli okunur. Çünkü onlara göre besmele sûrelerin başında okunur ancak sûrenin bir ayeti değildir. Maliki mezhebine göre ise besmele cehren veya gizlice okunmaz. Şafilere göre besmele sûreye ait bir ayet kabul edildiğinden cehri namazlarda cehren diğerlerinde ise gizlice okunması farzdır. Hanbeliler de bu konuda Hanefi fukahasıyla aynı kanaati paylaşmaktadır. bk. Abdurrahman b. Mahmud Avd el-Cezerî, *el-Fikh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, Beyrut 2003, I, 232-233.

⁷¹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 8a.

⁷² el-Kehf 18/46.

anlamlarıyla ilişkisini ise şöyle izah eder: "Delil, ilim olarak medlulün önündedir. Medlul, delil vasıtasıyla zihinde yükselir ki, bu da yücelik anlamıyla bağlantısına işaret eder."

Hâlidî, isim kelimesi üzerinde önemle durur ve onun farklı tanımlarını da yapar. İsim kelimesi genel ıstılahâ göre; "mutlak mâna üzerine konulmuş bir lafızdır" ve bütün kelimeleri kapsamaktadır. Bu anlamıyla Kur'an-ı Kerim'de de kullanılmıştır: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا", "*Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.*"⁷³

Hâlidî üçüncü olarak isim kelimesinin nahivcilere göre olan tanımına yer verir. Nahivcilerin ıstılahında isim; "üç zamandan biriyle bağlantılı olmayan müfret mana için konulmuş bir lafızdır." Böylece Hâlidî *isim* kelimesi için üç farklı tanım zikretmiş olmaktadır. Hâlidî daha sonra bu tanımlar içinde en uygununun hangisi olacağını şu şekilde tartışmaktadır; Burada (besmele ile) birinci tanımın murâd edilmesi caiz değildir. Çünkü birinci tanıma göre âlem, Allah için isim ve O'na delil olur. Besmelenin takdiri; "yaratılmışın (mahluk) yardımıyla okuyorum" olur ki, bu da caiz olmaz. Hâlidî ikinci ve üçüncü tanımlar arasındaki tercihini yaparken ise mantık ilminden yararlanır. İkinci tanımın kullanılması sahih olsa bile üçüncü tanımın tercih edilmeye daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü ferdi ta'yin etmek için nev'ine (tür) izafe etmek, cinsine izafe etmekten daha evladır.⁷⁴ Bunun benzeri: "Bana bir insan geldi o da Zeyd'in oğludur" cümlesi ile "bana bir canlı geldi o da Zeyd'in oğludur" cümleleri arasındaki farkta daha iyi anlaşılabilir. Bu iki cümlenin anlamı aynı olsa da birinci cümlenin daha kolay anlaşılır olduğunda şüphe yoktur.⁷⁵ Böylece Hâlidî, tanımlar arasında tercihe uygun olanın nahivcilerin tanımı olduğu sonucuna varmaktadır.

İsmi tanımları içerisinde üçüncü tanıma tercih etmek beraberinde bir sorunu getirmektedir. Bu tanıma göre isim, müfret manaya konulmuş bir lafızdır. Lafız da ittifakla mahluktur. Yani anlam "yaratılmışın (mahluk) yardımıyla" olmaktadır. Bu sorunun çözümü ise şu şekildedir; Bu tanıma göre isimden murâd edilen, Allah'ın "Kelâm" sıfatıdır. Bu sıfatı Allah'a izafe ederiz. Ancak bu izafetin, izafet-i beyaniyye olmaması gerekir. Çünkü muzaf ile muzafun ileyhin farklı cinslerden olması gerekir ki, müsemma ile aynı olmasın. Yüce Allah Kur'an' da: "*En güzel*

⁷³ el-Bakara 2/31.

⁷⁴ Cins: Mantıkçılara göre hakikatleri farklı olan şeylere bunlar nelerdir sorusuna verilen cevap bu hakikatlerin cinsi demektir. Altında türlerin sıralandığı topluluk ismidir. Nev ise hakikatleri aynı olan şeylere bunlar nelerdir diye sorulduğunda verilen cevaptır. Cins, türden daha geniştir. Dolayısıyla bir varlığı belirtmek için nevine izafe etmek daha evladır. bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 24-26.

⁷⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 8b-9a.

isimler O'nundur."⁷⁶ buyurmakta bir hadisi şerifte ise: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim bunları sayarsa cennete girer."⁷⁷ buyrulmaktadır. Şayet izafet-i beyaniyye olursa "teaddüdü'l-âlihe" meselesi gündeme gelir.

2. İsim-Müsemma Meselesine Yaklaşımı

Hâlidî buradan itibaren konuyu "isim, müsemma" tartışmalarına getirerek karşı çıktığı görüşü sert ifadelerle eleştirmektedir. Şöyle ki; Besmeledeki Allah lafzından kast edilen müsemması ise teaddüdü'l-âlihe sorunu ortaya çıkar, şayet kast edilen müsemma değil de Allah lafzı ise o zaman besmelenin takdiri: "Allah lafzı ile başlarım" şeklinde olur ve "teaddüdü'l-âlihe" ortadan kalkar. O zaman yukarıda izafet-i beyaniyye olursa teaddüdü'l-alihe olur derken ne kast edilmiştir?

Bu soruya Hâlidî şöyle cevap vermektedir: "İsmi müsemmanın aynı kabul edenlere göre teaddüdü'l-alihenin gerekmesi hususunda, Allah ile onun lafzı mı yoksa müsemması mı kast edildiğinin bir farkı yoktur. Ancak ismi müsemmanın aynı kabul etmeyenlere göre ise Allah lafzının rahman ve rahim ile sıfatlanmaması gerekir. Çünkü sıfatlanırsa o zaman Allah lafzının rahman ve rahimin aynı olması gerekir. Buradan yola çıkarak isim ile müsemmanın farklı olduklarına aklen bir delil getirilebilir. Biraz daha açarsak; şayet isim ile kast edilen harflerden oluşan mürekkep bir lafız ise ki, meşhur olan görüşe göre böyledir, bunun müsemmanın aynı olması akıl dışıdır. Zira aynı demek aptallıktır. Örnek olarak isim, müsemmanın aynı olursa "ateş" dediğimizde ağzımızın yanması, "şarap" dediğimizde ağzımızın pislenmesi, "küfr" dediğimizde küfre düşmemiz gerekirdi. Aynı şekilde hardal tanesinin dağdan daha büyük olması gerekirdi. Çünkü hardal kelimesi, dağ kelimesinden harf olarak daha fazladır. Buna benzer birçok akıl dışı örnek verilebilir. Bunların peşine ise ancak aptal kimseler düşer."⁷⁸

Şayet besmeledeki isimden murad edilen bir şeyin sıfatı veya alameti olmak ise yine ismin alamet veya sıfatın aynısı olması gerekir ki, bu da makul değildir. Çünkü bir şeyin sıfatı ve alameti kendisinden farklıdır. Onu kendinde taşımaz. "Zeyd, ilmin kendisidir" veya "ilim, Zeyd'in kendisidir" denilemez. Çünkü o zaman bir şeyin alameti veya sıfatı ortadan kalktığında kendisinin de ortadan kalkması gerekir. Mesela Zeyd'in ilmi yok olursa Zeyd'in de yok olması lüzüm eder. Bunu hiçbir akıl sahibi kimse söyleyemez.

⁷⁶ el-Haşr 59/24.

⁷⁷ Buhârî, "Tevhid", 12.

⁷⁸ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 9b.

Hâlidî bu açıklamalardan sonra ister mürekkep lafız olsun, isterse sıfat veya alamet olsun ismin, müsemmanın aynı olduğu görüşünü savunan mezheplerden ve o mezheplerin etkisiz hale getirilmesinin faydalarından bahseder. Bu görüşü savunanların ilki; İslam şeriatına muhalif birçok mesele üzerine bina edilmiş olan Hurûfiyye⁷⁹ mezhebidir ki, bu mezhep insanları küfre ve doğru yoldan sapmaya götürür. İkincisi ise Mutezile ve bazı felsefecilerdir ki, bunlar da Allah Teala'dan zaid sıfatları nefy ederler. Üçüncü görüş ise; yaratılmışın (mahluk), yaratanın (hâlik) aynı olduğunu savunanlardır. Çünkü daha önce de geçtiği üzere âlem, Allah'ın alameti ve delilidir. O zaman âlem, Allah'ın aynıdır demek olur ki, bu da caiz değildir. Dolayısıyla bu üç görüşün yanlışlığı ortaya çıkmış olur.⁸⁰

3. “Allah” Lafzının Tahlili

Müellif öncelikle Allah lafzının başında bulunan “lam” harfini irdeleyerek başlar. O'na göre, “Allah lafzının başındaki lam, “lam-ı ta’rif” yani mârifelik bildiren lamdır. Çünkü Allah lafzının tenvin alması caiz değildir. Ancak bu durum Allah lafzının gayri munsarif⁸¹ olduğunu da göstermez çünkü Allah lafzı mecrur olabilir. Peki “lâm-ı tarif ile marife olmuş gayr-i munsarifler cer alabilir, Allah lafzı da lam ile marife olmuş ve cer almış olamaz mı?” sorusu gelirse bu zaten bizim iddia ettiğimiz şeyi ispat etmektedir ki, o da Allah lafzındaki lâmin lâm-ı tarif olduğudur.”⁸²

Hâlidî, daha sonra Allah lafzının âlem olmasıyla başındaki lâmin, lâm-ı tarifliğinin ortadan kalktığını belirtir. Bu kanısını ise şu şekilde açıklar: “Allah lafzı, başına nidâ harfi alabildiğinden dolayı zâtı vacip olan yüce yaratıcı için bir âlem (özel isim) dir. “Yâ Allah” şeklinde kullanılmaktadır. Eğer âlem olmasaydı başına nida harfini kabul etmemesi gerekirdi. Mesela âlem olmadıkları için “yâ er-rahmân”, “yâ el-insân”, “yâ er-racül” gibi kullanımlar caiz değildir. Bu da Allah lafzının başındaki lâmin âlemlik sebebiyle geldiğini ve harfliğinin kalmadığına delalet eder. Böyle olmasaydı tıpkı er-rahmân ve diğer lam-ı tarif ile marife olan isimlerin kabul etmediği gibi onun da nida harfini almaması icap ederdi.” Hâlidî konuyu daha da açmak için şu görüşü

⁷⁹ Hurufîlik: Eski çağlardan gelen sayılara ve harflere kutsallık atfedip anlamlar yükleyen anlayışa denir. İslam'da aşırı şiilerden Muğire b. Said el-İclî Allah'ı harflere benzetmiştir. Yine İbn Arabî harflere tılsımlı manalar yüklemiştir. bkz: Hüsamettin Aksu “Hurûfilik”, *DİA*, XVIII, 408-412.

⁸⁰ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 9b-10a.

⁸¹ Arap dilinde isimler genel olarak murabtır. Yani raf', nasb ve cer haline özgü hareke ve harfleri alırlar. Harfe benzeyen isimler mebni olurken fiile benzeyen isimler de gayri munsarif olmaktadır. Fiile benzeme vecihleri dokuz tanedir. Bu dokuz vecihten iki tanesi bir kelimedede olursa veya iki vecih yerine geçen hemze-i memdude ve maksure ile siğa-i muntehel cumû' olursa kelime gayri munsarif olur. bk. Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Camî, *el-Fevaidu'z-Ziyaiyye*, Pakistan 2014, s.60.

⁸² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 10b.

zikreder: “Allah lafzının tevhid ifade edebilmesi için alem olması gerekir, alem olmazsa tevhid ifade etmez” şeklinde bir delil getirilirse bu eksik bir delil olur. Çünkü Allah lafzının başındaki elif-lam cins veya istiğrak için değil de ahd için olursa alem olmasa da yine tevhid ifade edebilir. Çünkü ahd için olursa zihinde malum olan bir yaratıcıya işaret eder ki, o da Allah’tır. Dolayısıyla tevhid ifade etmesi için alem olmasıyla, ahd için olan elif-lamla marife olması arasında bir fark kalmaz. “Evde sadece Zeyd vardır” sözüyle “evde sadece adam vardır” sözleri, o adamdan maksadın Zeyd olduğu bilinince nasıl aynı anlama geliyorsa burada da aynı durum söz konusudur. Aynı şekilde “⁸³ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ” ayetinde açıkça görülmektedir ki, zamirin yerine merciini koyarsak لَا إِلَهَ إِلَّا الرَّحْمَنِ şeklinde oluşan ifade tevhid ifade etmesine rağmen alem değildir. Tevhid ifade etmesinin sebebi ise ya elif lam ile marife olması yahut elif-lamın Allah’a has kılınmasıdır. Bu iki sebep de Allah lafzında mevcuttur ve alem olmadan da tevhid ifade etmesi caizdir.⁸⁴

Hâlidî, “Allah” lafzının alem olmasının öylece konulmuş özel bir isim şeklinde olabileceği gibi başka bir kelime türünden de menkul olabileceğini belirterek şunları zikretmektedir: ⁸⁵“ وَهُوَ ” ayetinde Allah, ma’bud anlamındadır. Bu, onun alem olmasına engel olmadığı gibi sıfat olarak kullanılmasına da engel teşkil etmez. Çünkü alemler, asılları ister sıfat olsun ister cins isim olsun asıl manalarında kullanılabilirler. Örnek olarak “Abdullah” kelimesi, “Felan kimsenin oğlu Abdullah” dediğimizde özel isim, “İsa, Allah’ın kuludur” dediğimizde ise sıfattır. Ya da “Esed” kelimesi, “felanın oğlu Esed” dediğimizde özel isim, “esed (aslan) yırtıcı bir hayvandır” dediğimizde ise cins isimdir. Biz Allah lafzının gayri menkul (başka bir asıldan alemliğe geçmemiş, bizzat alem olarak konulmuş) bir alem olduğunu iddia etmiyoruz. Bilakis onun ister mürtecelen (ilk defa ona konulmuş) isterse menkul (başka bir kelime türünden alemliğe geçmiş) olarak olsun zâtı yüce olanın bir ismi olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla alem olmasıyla birlikte asıl anlamında sıfat veya başka bir tür olarak da kullanılması caizdir.⁸⁶

Hâlidî, Allah lafzıyla ilgili son olarak besmelede diğer isimler yerine neden Allah’ın tercih edildiğini açıklamaktadır. Ona göre Allah, zâtının ismidir ve isimleri içerisinde en şerefliisidir.

⁸³ er-Ra’d 13/30.

⁸⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 11a.

⁸⁵ el-En’am 6/3.

⁸⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 11a-11b.

4. “Billah” Yerine “Bismillah” Denilmesinin Hikmeti

Hâlidî, besmelenin neden “billah” değil de “bismillah” ile başladığını; Allah’ın kullarına yardım etme noktasındaki kemâl-i kudretinin mübalağalı oluşuyla açıklamaktadır. Şöyle ki, Allah’ın isminden yardım isteyip o yardıma ulaşan kimse bir de O’nun zatından direk yardım istese nasıl bir yardıma muhatap olacaktır?

Hâlidî, bazılarının besmelenin “billah” şeklinde gelmemesinin sebebini kasem (yemin) olan “billah” ile karışmaması olarak izah ettiklerini belirtip bu iddiaya cevap verir: “Böyle bir karışıklığın söz konusu olabilmesi için ibarede hakiki veya takdiri olarak kasemin cevabı olması gerekir ki, besmelede her ikisi de yoktur. Hakiki olarak kasem cevabı olabilecek tek ibare “الحمد لله” tır. Ancak o da kasem cevabı olmaya uygun değildir. Çünkü kasemin cevabında olması gereken (olumlu isim cümlesi olduğunda) “inne” ve “lam” burada yoktur. Takdiri olarak kasemin cevabının olması içinse mukadder ibareye delalet edecek aklî veya lafzî bir karine olması gerekir ki, bu da yoktur. Her ne kadar ilk bakışta şekil itibarıyla kaseme benzediği için bir karışıklık söz konusu gibi gözüксе de Arap dilinin kurallarına ve anlama bakıldığında bu karışıklık ortadan kalkmaktadır. Kur'an ayetlerinin birçoğunda da benzer durumlarla karşılaşırız. Örnek olarak الرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا⁸⁷ ayetine ilk bakışta zihinde الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي kısmının mübteda, فَاجْلِدُوا nün de haber olduğu sanılır ve bir karışıklık izhar olur. Ancak nahv kaidelerini mulahaza edince emir sıgasıyla gelen cümlenin haber olamayacağı görülür ve karışıklık ortadan kalkar. İbareye حَدُّهَا ثَابِت gibi bir haber takdir edilir ve الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي şeklinde takdir ederiz. Bu durumda ayetin فَاجْلِدُوا ile başlayan kısmı haddin miktarını belirtmiş olur. Buna benzer olarak görünüşte karışıklık varmış gibi görünen birçok müşkil Arap dili kurallarıyla izale edilmiş olur. Besmeledeki durum da aynıdır. Aynı şekilde besmeledeki bânın birden fazla anlamı olduğundan dolayı sadece kaseme cevap takdir ederek bâyı kasem harfi yapmak ta doğru değildir. Bu karışıklık meselesine şöyle bir cevap vermek de pekâla mümkündür: "Besmele çokça kullanılan bir ifade olduğundan diğer yerlerde söz konusu olan karışıklık burada olmaz."⁸⁸

5. Besmeledeki Ba’nın Durumu

⁸⁷ en-Nûr 24/2.

⁸⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 13a.

Hâlidî tefsirinde besmeleye geniş yer ayırmıştır. İsim ve Allah kelimelerini tahlil ettikten sonra besmelenin başında bulunan bâ harfini inceler. O, bâ harfinin istiane (yardım isteme) veya teyemmün (bereket, hayr) anlamında olduğunu, takdiri olarak أقرأ veya أبدأ fiillerine ya da قراءتي veya ابتدائي kelimelerine müteallik olduğunu belirtir. Bu kelimeler içinde de أقرأ fiiline müteallik olmasının daha evla olduğunu; çünkü burada başlanılan işin "okuma" eylemi olduğunu belirtir. Buradan hareketle de şöyle bir kıyas ortaya konabileceğini belirtir: "Bismillah diyerek yapmaya başladığın fiil her neyse besmeledeki bâ, o fiile mütealliktir." Müellif aynı eyleme işaret etmesine rağmen قراءتي kelimesine müteallik olamamasının sebebinin ise lafzında bulunan ziyadelerden kaynaklandığını belirtir. Bu ziyadelik hem harf fazlalığı hem de kelime fazlalığıdır. Harf olarak fazla olması açıkça görülmektedir. Kelime olarak fazla olması ise, قراءتي derken ağızımızdan iki kelimenin çıkmasıdır ki, bunlar da قراءة ve ي'dir. Halbuki أقرأ derken bu türden fazlalıklar yoktur.

Bâ'ya müteallik olan bu fiillerin ya da isimlerin -aslında âmil konumunda olduklarından öne geçmeleri gerekirken- بِسْمِ اللَّهِ أقرأ şeklinde bismillah lafzından sonra gelmeleri daha doğru olur. Böylece hem başlangıç bismillah ile yapılmış olacak hem de okuma eylemi Allah'ın isminden istenilen yardıma tahsis edilmiş olacaktır.⁸⁹

6. Rahman ve Rahim Sıfatları

Müellif, besmeleyi tefsir etmeye rahman ve rahim isimleriyle devam etmektedir. Öncelikle bu iki sığata neden ihtiyaç duyulduğunu, anlama ne gibi katkıları olduğunu anlatır. Tazına uygun olarak řu soruyla başlar: "Bismillah ifadesi mücerret olarak zikredildiğinde istiane ve teyemmün anlamı vermesine rağmen, kurban kesme ve nikah kıyma gibi bazı eylemlere başlanırken de yine sadece "bismillah" yeterli olurken neden burada rahman ve rahim sıfatlarıyla kayıtlamaya ihtiyaç duyuldu? Bu soruya müellif řu şekilde cevap vermektedir: "Rahman ve Rahim sıfatlarını zikretmekle mü'minlere hem bir iyilik müjdesi, hem de onların yapacakları bütün işlere başlamadan önce Allah'ın ismini zikrederek yardım ve bereket istemelerine bir teşvik verilmiş olmaktadır. Şöyle ki, mü'min bir kul, Allah'ın rahman ve rahim oluşunu zikredip O'nu zihninde o sıfatlarıyla birlikte tasavvur ettiğinde Allah'a karşı olan muhabbeti, sevgisi ve O'na ulaşma arzusu artar. Bu isteğı arttıkça da işlerine başlamadan önce her defasında O'nun ismini zikrederek

⁸⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 13a.

iyiliklere ve hayırlara ulaşma arzusu da artacaktır.”⁹⁰ Müellif, rahman ve rahim sıfatlarının besmele içerisinde kullanılmasının birçok işe başlarken uygun olduğunu; ancak kurban keserken ve nikah kıyılırken niçin bu iki sıfatın kullanılmadığını ise şu şekilde açıklamaktadır: “Kurban kesme ameliyesinde zaten işin doğası gereği bir rahmet durumu söz konusu değildir. Mubah bir durum olsa bile işin içerisinde birtakım acı ve ızdıraplar söz konusudur. Dolayısıyla kurban ameliyesi makam olarak rahmeti gerektirmez. Nikah akdinde kullanılmamaları ise muhtemel ki, akdin gereklerinden olmayan şeylerden kaçınmak içindir. Çünkü akdin gerektirmediği lafızları zikretmek bazı mezheplere göre⁹¹ akdin sıhhatini bozar. Bu iki sıfat da ne vacip olarak ne de müstehap olarak nikah akdinde bulunmamaktadır.”⁹²

Besmelede bulunan bu iki sıfatın Allah’ın diğer sıfatlarına tercih edilmesiyle ilgili olarak müellif şunları söylemektedir: “Burada rahman ve rahim yerine daha çok rağbet edilen sıfatlar kullanılmadı. Mesela niçin *بسم الله العليم الخليم* denmedi? Çünkü ister subuti olsun ister selbi olsun Allah’ın zâtî sıfatları ve fiili sıfatlarından bazıları (خالق gibi) akli ve istidlali olarak bilinebilecek sıfatlardır. Rahmet sıfatları ise böyle değildir. Bu sıfatlar tevkifidir. Ancak Allah’ın bildirmesiyle bilinebilirler. Akıl ve istidlal yoluyla bilinemezler. Çünkü akıl, Allah’ın merhamet etmemesini hatta gazap etmesini mümkün kılar. Bilinmeyenden önce bilineni takdir etmek ise caiz değildir. Hal böyle olunca akıl yoluyla bilinmesi mümkün olanlar yerine bilinemeyecek olan sıfatları zikretmek daha yerinde olacaktır. Çünkü bilinmeyen bir şeyi bildirmek, malumun ilamından daha mühimdir.”⁹³

Hâlidî, Rahman ve Rahim sıfatlarının diğer sıfatlara tercih edilmesinin sebebini aklen bilinemeyecek olmaları şeklinde açıklamıştı. Müellif burada şu soruya cevap aramaktadır: “O zaman aklen bilinmesi mümkün olan Allah’ın zati sıfatlarının Kur’an’da haber verilmesini nasıl izah edeceğiz? Bu sıfatları Kur’an’da haber vermenin faydası nedir?” Hâlidî bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Bu sıfatları Kur’an’da haber vermek kulların Allah’a boyun eğmelerinin ve itaatin tamamlanmasına götürdüğü gibi, nakli delille birlikte akli vehimlerin ortadan kalkmasına da

⁹⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 13b.

⁹¹ Şafii ve Hanbelilere göre nikah akdinde akdin gereği olan zevc ve nikah kökünden türetilen kelimeler dışında başka lafızların kullanılması akde zarar verir. Kanaatimizce nikahın ibadet boyutu Şafii ve Hanbelilerde daha fazla olduğu için lafza önem vermişlerdir. bk. el-Cezerî, *el-Fıkh ale’l-Mezahibi’l-Erbaa*, IV, 26.

⁹² Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 14a.

⁹³ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 14a.

götürür. Çünkü akıl, nakil ile desteklenirse o şey hakkında gözüyle görmüş gibi emin olur ve kalpte itmi'nan meydana gelir. Akla gelebilmesi muhtemel vehimler nakli delille birlikte def edilmiş olur."⁹⁴

Bu iki sıfatın diğer fiili sıfatlara tercih edilmesini ise müellif şu şekilde açıklamaktadır: "Mün'im, vehhab gibi lütuf sıfatları içerisinde bu ikisinin seçilmesi bu iki sıfatın anlam açısından en uç nokta olan ihsan anlamını tam bir kapsayıcılıkla içeriyor olmaları sebebiyledir. Rahman ve Rahim sıfatları anlam bakımından bütün lütuf sıfatlarını kapsamaktadırlar. Çünkü bütün lütuf sıfatlarının son noktası ihsandır. Dolayısıyla diğer lütuf sıfatlarıyla eşit olduklarını kabul edersek dahi bunlar içerisinde bir seçim yapılması tercihe bırakılacak bir durumdur. Bu ikisinin seçilmesinde bir sorun kalmamaktadır. Cabbar, Kahhar gibi kahır sıfatlarının burada tercih edilmeyişleri ise bunların zikrinin mü'minler için bir güzellik müjdesi oluşturmayışıdır. Aynı zamanda insanların yapacakları işlere başlamadan önce Allah'ın ismini zikrederek talep ettikleri bereket ve iyiliğe de rağbet ettirecek sıfatlar değildir. Çünkü daha önce geçtiği gibi rahman ve rahimin tercih edilmesinin sebebi kulların Allah'tan iyilik ve güzellik istemelerine rağbeti arttırmaktır. Açıkça görülür ki, *بسم الله الجبار القهار* diyerek insanın içinde Allah'tan istemeye bir şevk ve rağbet meydana gelmez. Bilakis Allah'tan korku ve insanın içinde bir ızdırıp meydana gelir. Ancak *بسم الله الرحمن الرحيم* denildiğinde insanın yüreği rahatlar ve Allah'ın ismini anarak ondan iyilikler istemeye şevk ve rağbeti artar."⁹⁵

Hâlidî, Rahman ve Rahim sıfatlarının birbirlerinden anlam açısından ne gibi farklılıkları olduğuna da değinmektedir. Ona göre her iki sıfat da anlam bakımından mübalağalıdır. Ancak Rahman'ın mübalağası daha fazladır. Çünkü Rahman, rahmeti çok ve geniş olan hatta sonsuz nisbette olan kimse için kullanılır. Bundan dolayı Rahman'ın Allah dışında kimse için kullanılması caiz değildir. Rahim ise böyle değildir. O, Allah dışındaki canlılar için de kullanılabilir.

Rahman'ın dünya ve ahiret için Rahim'in ise sadece ahiret için kullanıldığına dair bir görüşten de bahseden müellif bu ayrımın ancak insan kelamı için mümkün olabileceğini, şer'î kelimelerde bu tür kullanım tahsislerinden bahsedilemeyeceğini belirtir. Çünkü Şâri, istediği lafızları kullanımda belli bazı makamlara tahsis edebilir ve şer'î istihlaklar bu şekilde oluşur. Ve bunu

⁹⁴ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 14b.

⁹⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 15a.

sadece seçme illetine (illeti'l-ihityar) binaen yapar. Namazlarda “Allah-u Ekber” demek, “Allah-u Âzam” dememek gibi. Ya da kurban keserken “Bismillahi Allah-u Ekber” demek gibi.

Müellif, Rahman'ın anlam bakımından Rahim'den daha mübalağalı olduğuna akli bir delil getirerek devam eder. Bu delil kelimelerin harf sayılarının arttıkça manalarının da ziyadeleştiğine dair delildir. Hâlidî bu kaidenin işlemesi için mukayese edilen iki kelimenin beş şeyde muvafakat etmesi gerektiğini söyler. Bu beş muvafakat noktası şunlardır: Birincisi ıstikak, yani kelimelerin her ikisi de türemiş olacaktır. İkincisi ıstikak köken uyumudur, yani kelimelerin her ikisi de aynı kökten türemiş olacaktır. Üçüncüsü isim, fiil uyumudur, yani kelimelerin ikisi de aynı türden olacaktır. Biri isimse diğeri de isim, biri fiilse diğeri de fiil olacaktır. Dördüncüsü fiil zaman uyumudur, yani kelimeler eğer fiilse ikisi de aynı zamandan olacaktır. Biri mazi fiilse diğeri de mazi olacak. Muzari ise diğeri de muzari olacaktır. Beşincisi müzekker müennes uyumudur, yani kelimelerin biri müzekkerse diğeri de müzekker, müennes ise diğeri de müennes olacaktır.⁹⁶

Rahman ve rahim sıfatları arasında yukarıda saydığımız beş muvafakat mevcuttur. Dolayısıyla Rahman harf sayısı olarak daha fazla olduğu için anlam olarak ta Rahim'den daha mübalağalı bir rahmet anlamı taşımaktadır. Yukarıda sayılan beş şarttan birisinin olmadığı durumlarda harf fazlalığı anlam fazlalığına bazen işaret ederken bazen etmez. Örnek olarak “أحسن” ve “حسن” kelimelerinde anlam fazlalığı vuku bulmuşken, “انقطع” ve “قطع” kelimelerinde olmamıştır.

Müellif burada saydığı harflerin ziyadesiyle anlamın ziyadeleşmesi için gereken beş şartı hiçbir yerde görmediğini, diğerkaynaklarda bu şartlardan bağımsız, mutlak olarak bu kuraldan bahsedildiğini zikretmektedir. Beydavi ve Zemahşeri'nin de Rahman'ın mana bakımından Rahim'den üstün olduğunu harf sayısının fazlalığıyla ifade ettiklerini belirtmektedir. Ancak Hâlidî, bu beş şart olmaksızın yapılan kelime karşılaştırmalarının problemli olduğunu şu örneklerle açıklamaktadır; شقنداف ve شققدف kelimeleri her ikisi de bir at cinsinin ismidir. Bu örnekte ikinci kelimeye harf sayısının fazla olmasından dolayı onun müsemması olan atın daha büyük olacağı şeklinde itibar edilmiştir. Ancak bu anlayış reddedilebilir. Şöyle ki, خردل ve جبل, قطع ve انقطع, مرحمة, ضرب ve يضرب, سكران ve سكري, قائم ve فاقمة örneklerinde görüldüğü üzere salt harf sayısının fazlalığı anlamın fazlalığına işaret etmemektedir. Hâlidî bu örneklerden işaretle harf sayısının

⁹⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 16a.

artmasıyla mananın da artacağı kuralının işlemesi için mutlaka yukarıda sayılan beş mutabakatın iki kelime arasında olması gerektiğini belirtmektedir. Müellif burada kıraat farklılıklarından kaynaklanan yanlış anlaşılmalara önüne geçmek için de konuyu bir örnek üzerinden açıklamaktadır; حمراء ve حمرا (birincisi med ile ikincisi kasr ile) kelimelerinin anlamlarının aynı olduğu ancak harf sayısının farklı olduğu görülmektedir. Şartlar da bu iki kelime arasında tutmaktadır. Bu durumun izahı çok basittir. Çünkü bu ikisi farklı kelimeler değildir. Aynı kelimenin iki farklı kıraatle okunması durumu vardır burada. Bazen uzatarak bazen de kısaltarak okunur. Nitekim زكريا ve زكرياء ile آمين ve آمين arasında da benzer durum vardır.⁹⁷

Hâlidî, Rahman ve Rahim kelimelerinin fiil sığasıyla değil de isim sığasıyla gelişlerini de Allah'ın rahmetinin devamlı ve sabit olduğuna işaret için olduğunu belirtir. Sıfat-ı müşebbehelerin amel etmediklerinde bir zaman ifade etmediklerini, burada da bu iki sıfatın amel etmediğini dolayısıyla bir zaman mefhumunun olmadığını söyleyerek rahmetin sürekli oluşuna işaret eder.⁹⁸

Hâlidî, Rahman'ın Rahim'den anlam olarak daha ziyade olduğunu ifade ettikten sonra şu soruyu sorarak devam eder: "Madem Rahman, Rahim'den mana olarak daha fazla rahmet barındırıyor, o zaman Rahim zaten Rahman'ın içine girmiyor mu? Rahman'dan sonra tekrar Rahim'i zikretmenin faydası nedir? Bu soruya da şu şekilde cevap vermektedir: "Rahim'i tekrar zikretmesinin faydası, "senin bana bin yüz lira borcun var" sözündeki gibidir. Burada yüz aslında binin içinde vardır fakat kast edilen o binin haricinde bir yüz liradır. Burada da aynı durum söz konusudur. Rahimdeki rahmet, Rahman'daki rahmetten farklı bir rahmettir."⁹⁹

Müellif, Rahman'ın neden Rahim'den önce geldiği konusunu terakki¹⁰⁰ ve tetmim terimleri üzerinden etraflıca açıklamaktadır. Rahman'ın önce gelmesi terakkiye terstir. Çünkü Rahman anlam olarak Rahim'den daha tamamlayıcı ve kemale daha yakın bir kelimedir. Terakki

⁹⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 16b.

⁹⁸ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 17a.

⁹⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 17a.

¹⁰⁰ Terakki en düşükten en yükseğe doğru ifadeyi sıralamaktır. "Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Görececek gözleri mi var? İşitecek kulakları mı var?" (Araf sûresi 7/195) Bu ayette de olduğu gibi vücudun organları en aşağıdan ayaktan başlanılarak belirtilmiş ve en üst organı ile son bulmuştur. Bu ifade belâğ olanı en son söylemeyi gerektirir. Rahman'ın Rahim'den önce söylenilmesi de buna örnektir. Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaledin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1974, III, 46.

ise mânâyı ednâdan âlâya çıkarmak demektir. Ancak âlâ seviyesinin mananın ulaşabileceği en son nokta olup olmaması fark etmez. Önemli olan bir yerden daha üst bir seviyeye çıkmasıdır. Örneğin “Biz onu yüz bin veya daha fazla kimseye gönderdik.”¹⁰¹ ayetinde yüz bin veya daha fazlası derken bu fazlalık son nokta değildir. Çünkü yüz binin üzerine yapılan ziyade sonsuzdur. Tetmim ise bir işi en alt noktasından alıp o iş tamam olsun, kemâl derecesine ve son noktasına ulaşsın diye en üst seviyeye çıkarmak demektir. Besmeledeki durumu bu izahlar üzerinden tekrar incelemek gerekirse, önce “الله الرحيم” dediğimizde rahmetin en alt seviyesini kast etmiş oluruz. Daha sonra “الرحمن” dediğimizde ise rahmeti üst seviyeye taşımış oluruz. Fakat burada bu üst seviyenin en son mertebe olduğunu kast etmiş olmuyoruz. İşte bu terakkidir. Mevcut durumda yani önce rahman deyip sonra rahim dediğimizde ise evvela manayı en üst ve tamam olan konuma getirip daha sonra alt seviyedeki manayı da buna eklemek suretiyle rahmeti en son ve kemal derecesine ulaştırmış oluruz. İşte bu da tetmimdir. Böylece terakki ile tetmim arasındaki fark açıkça ortaya çıkmış olur. Tetmim, manayı kemal derecesine ulaştırmak anlamına gelirken terakki, manayı mücerret olarak yükseltir. Böylece tetmimin terakkiden daha fazla manayı ifade ettiği anlaşılmış olmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette benzer durumları görürüz. “Ne uykusu gelir ne de uyur.”¹⁰² “Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!”¹⁰³ “O, gaybı da, görünen âlemi de bilendir.”¹⁰⁴ “Biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz.”¹⁰⁵ Hâlidî, bu ayetlerin ilk bakışta terakki gibi gözüktüğünü ancak tetmim ifade ettiklerini şu şekilde açıklamaktadır: “Önce uyuklamanın (sine) sonra uykunun (nevm) gelmesi veya önce küçük günahların sonra büyük günahların zikredilmesi ednadan âlâya geçişin terakki formu gibi gözükse de durum böyle değildir. Çünkü büyük günahlar sayıca daha az, küçük günahlar daha fazladır. Küçük günahların sayımı büyüklerin sayımından daha ziyadelik arz eder. Aynı şekilde uyku, uyuklamadan daha az meydana gelen bir durumdur. Çünkü uyuklama durumu, uyku olsa da olmasa da bulunabilir. Uyku ise uyuklama olmadan meydana gelmez. Dolayısıyla uyuklama durumu daha fazladır.

101 es-Sâffât 37/147. وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَرْيِدُونَ.

102 el-Bakara 2/255. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ.

103 el-Kehf 18/49. لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا.

104 et-Tegâbün 64/18. عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ.

105 Yâsîn 36/76. إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ.

Dolayısıyla rahman ve rahimde olduğu gibi bu ayetlerde de daha büyük olandan küçük olana geçiş vuku bularak mana tamamen erdirilmiş ve son haddine ulaşarak tetmim meydana gelmiştir.¹⁰⁶

Hâlidî, yukarıdaki ayetlerde geçen sıralamaların yani önce uyuklamanın sonra uykunun, önce küçük günahların sonra büyük günahların zikredilmesinin tertibü'l-vücut (var oluş sırası) göre olduğunu iddia edenler olduğunu söyleyip bu görüşü reddeder.¹⁰⁷ Ona göre uyuklamanın ve uykunun nefyedilmesi Allah'ı bunlardan tenzih etmek ve onu takdis etmek içindir. Küçük ve büyük günahları saymanın isnâd edilmesi Allah'ın ilminin büyük küçük her şeyi ihata ettiğini gösterdiği için O'nu methetmek ve kullarına da Allah'ın her şeyden haberdar olduğu uyarısını yapmak içindir. Dolayısıyla müellife göre tenzih, övgü ve uyarı gibi önemli konuların vurgulandığı ayetlerde var oluş sırasına değil öneme göre sıralama yapılmıştır. Nitekim ona göre Kur'an'da birçok ayette daha az önemli olmaları sebebiyle tertibu'l-vücut göz ardı edilmiş, önem sırasına riayet edilmiştir. Müellif bu iddiasını farklı ayetlerle de destekler: "*Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar.*"¹⁰⁸ Ayetinde önce Hz. Peygambere indirilen sonra diğer peygamberlere indirilenler zikredilmiş böylece iniş sırası terk edilmiş ve daha önemli olan Kur'an öne geçirilmiştir. Aynı şekilde "*De ki: "Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*"¹⁰⁹ Bu ayette de tertibu'l-vücut terk edilerek insanlar cinlerden önce zikredilmiştir. Çünkü hem beşerin ta'zimi hem de ayette söz konusu olan meydan okumada muhatapların insan oluşu önemsenmiştir.¹¹⁰

Hâlidî'ye göre ibarede daha az önemli olmasına rağmen oluş sırasını önceleyip, önemli olanı ondan geri bırakmak belâğat dışı bir durumdur ve ibareyi bozmaktadır. Böyle bir rekaketin de Kur'an'da olması caiz değildir. Ancak eğer ibarede sırayla geçen iki kelime önem olarak eşitse o zaman oluş sırasına itibar etmenin caiz olduğunu söyler. Hâlidî oluş sırasına riayet etmenin gerekli olduğu bir durum olduğunu söyler ki, o da şudur; eğer iki kelime üç konuda muvafakat ediyorsa o zaman oluş sırasına riayet edilir. Örneğin; "*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve*

¹⁰⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 18b.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bk. Nasıruddin Ebu Said Abdullah Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, el-Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1998, I, 153.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/4. وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ.

¹⁰⁹ el-İsrâ 17/88. قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا.

¹¹⁰ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 19a.

yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin."¹¹¹ ayetinde cinlerin insanlardan önce gelmesini gerektiren üç muvafakat vardır. Bunlar; cinlerin gücünün etki bakımından daha fazla olması, var oluş sırası ve tetmimdir ki, bu asıl sebeptir. Bu ayetteki tetmim, etki bakımından zayıf ve altta olan insan gücünün, daha güçlü ve üstte olan cinlerin gücüne eklenerek mananın tamamen erdirilmesi şeklinde oluşmuştur. Müellife göre bu ayette insanları, cinlerin önüne geçirecek tek sebep vardır ki, o da insanı ta'zim etmektir. Bu durumda üç sebep, tek sebebe tercih edilerek cinler insanlardan önce zikredilmiştir. İsrâ sûresinde geçen ayette¹¹² ise tam tersi durum meydana gelmiş, insanlar üç sebepten dolayı cinlerden önce zikredilmişlerdir. Bu üç sebep; insanın yüceliği, meydan okumanın insanlara yapılması ve tetmimdir. Bu ayette cinlerin öne geçmesini gerektirecek tek durum ise tertib'ul-vücuddur.

Hâlidî, rahmetin Allah için kullanıldığında mecazi olarak kullanılabileceğini ve "ihسان" anlamına geleceğini, hakiki manası olan kalp yumuşaklığının Allah için söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ancak bu noktada gelebilecek bir itirazdan söz eder: "Rahmet neden hem ihسان hem de yumuşak kalp anlamında müşterek lafız olarak gelsin? Böylece Allah için kullanıldığında birinci anlamına, diğer canlılar için kullanıldığında ikinci anlama itibar edilir. Nitekim "ilim" kelimesi hem Allah için hem de insanlar için hakiki anlamında kullanılmaktadır. Aralarındaki farkı zihin ayırabilmektedir. Hal böyleyken rahmette mecaza gitmeye ne gerek var?" Hâlidî bu itiraza şöyle cevap verir: Arap dilinde bir kelimenin iki anlamı olmakla birlikte biri halk nezdinde meşhur iken diğer anlam ise aksine bilinmeyebilir. Bir kelimenin meşhur olmayan ve unutulmuş olan bu ikinci anlamının kastedilmiş olmasının mecazi bir anlatım olarak ifade edilmesinde bir sakınca yoktur.

Hâlidî, bu uzun ve tafsilatlı besmele tefsirinden sonra Fatiha sûresi tefsirine başlar ve ayet ayet tefsirine devam eder.

I. HAMD KELİMESİNİN ANLAM ALANI

Hâlidî, öncelikle الحمد لله terkinde neden önce hamdin sonra Allah lafzının geldiğini irdeler. Kur'an'da رَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ السَّمُوتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْفَلَكِ şeklinde bir kullanımın mevcut olduğunu ve bu kullanımda hamdin yalnızca Allah'a tahsisinin iki sebepten ötürü daha açık olduğunu beyan eder.

¹¹¹ er-Rahmân 55/33. يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا.

¹¹² el-İsrâ 17/88. قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا.

Birincisi, harfi cerli haberin öne geçmiş olması, ikincisi ise istiğrak veya cins için olan lââm-ı ta'rif ile temlik ve tahsis ifade eden lââmın ibarede mevcut olması. Hâlidî, bu duruma rağmen Fatiha sûresinde hamdin önce gelmesinin sebebini, akıllı olan herkesin bir işe başlarken hamd ile başlaması gerektiği bu sebeple de Kur'an'ın başlangıcı olan sûrenin de hamd ile başlamasının makul olduğu gerekçesiyle açıklamaktadır.¹¹³

Hâlidî, o zaman Kur'an'daki diğer sûrelerin de hamd ile başlaması gerekmez miydi şeklindeki itiraza ise şöyle cevap vermektedir: “Bütün sûreler, Kur'an'dan bir parçadır. Kur'an'ı bir bütün olarak düşündüğümüzde onun hamd ile başlaması onun altında bulunan parçalarının da hamd ile başlaması anlamına gelir. Her parçanın ikinci kez hamd ile başlamasına ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı hadis kitaplarının babları içindeki hadisler yüce bir kudretten gelmesine rağmen tek tek hamd ile başlamaz, başlangıçta yapılan hamd hepsine şamil gelir.”¹¹⁴

Hâlidî, Fâtiha sûresi dışında başka bazı sûrelerin de hamd ile başlamasını ise bunun caiz olmadığını söylemediğini sadece hepsinin hamd ile başlaması gerekmediğini zikrettiğini belirtir. Hâlidî, sûrenin hamd ile başlamasıyla ilgili söylediği gerekçenin -ki o, her işin hamd ile başlaması gerektiğidir- ancak Fatiha sûresi ilk inen sûre ise doğru olacağını ancak ilk inen sûrenin Fatiha değil de Alak veya Müddessir sûreleri olabileceğine dair rivayetlerin bulunduğu şeklindeki itirazla devam eder. Ona göre Fatiha, Kur'an'ın girişidir ve Allah katında, Levhi mahfuzda ilk sûresidir. Nitekim bir hadisi şerifte: “*Kitabın ilk sûresi yedi ayettir.*”¹¹⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Hâlidî bir sûrenin ilk inen sûre olmasının onun Kur'an'ın ilk sûresi olmasını veya Kur'an'ın o sûre ile başlayacağı anlamını taşımadığını belirtir. Bu görüşünü desteklemek için yine bir hadisi şeriften delil getirir. Hz. Peygamber, Allah'a hamd ile başlanmayan her işin kısır kalacağını söylemiştir.¹¹⁶ Hâlidî ilk inen sûrenin Fatiha olduğunun ve onun da hamd ile başladığının kabul edilmediği takdirde bu hadisin hükmünün boşa çıkacağını belirtmektedir. Bu noktada Fatiha'nın hamd ile başlamasının ancak besmelenin Fatiha'dan bir ayet olmamasına bağlı olduğunu bunun da kesin bir şekilde sabit olmadığını söylenebileceğini belirten müellif, bu itiraza tecvid ilminin konularından olan vakf ve ibtida konusuyla cevap vermektedir. Hâlidî'ye göre besmelenin

¹¹³ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 21a.

¹¹⁴ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 21a.

¹¹⁵ Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdu'l-Muhsin b. İbrahim el-Huseyni) Kahire: Daru'l-Harameyn., ts., VI, 279.

¹¹⁶ Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, (thk. Hamdi b. Abdu'l-Mecid es-Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3.Bsk. ts., XIX, 72.

Fatiha'dan oluşu hamd ile başlamasına zarar vermez. Çünkü burada kast edilen başlangıç ibtida-i izafidir. Yani hamd ayeti her ne kadar kendisinden sonra gelenlere nisbetle bir başlangıç ise de kendisinden önce besmele geldiği için ibtida-i izafi olur. Besmele ise kendisinden önce gelen bir ayet olmadığı için ibtida-i hakiki olur. Müellif, ibtida-i izafinin özelliklerindeki bir ihtilafa değinerek devam eder. Bazıları ibtida-i izafinin "maksudu hariçten bir kelime ile başlatmak" olduğunu söylemişlerdir. Hamd ise sûrenin dışından bir kelime değildir. Dolayısıyla burada bir ibtida-i izafi durumu olmamalı şeklinde bir itiraza yer veren müellif, böyle bir özelliği kabul etmediğini çünkü ibtida-i izafinin, maksudu hariçten bir kelime ile başlatmak değil ister kendi içinden olsun ister dışarıdan olsun maksudu kendisinden farklı bir kelime ile başlatmak olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla hamd, sûreye dahil olsa da sûrenin bütününden ayrı bir kelime olarak ibtida-i izafi olur. Müellif hamdin sûreden bir parça olmasının, sûreyi kendisiyle başlatmak anlamına gelmediğini, hamdin tek başına bir başlangıç olduğunu ancak sûrenin hamd dışında da birçok içeriğe sahip olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷

1. Hamdin Başında Bulunan Elif-Lam

Hâlidî, tefsirine الحمد لله ifadesinin başındaki elif-lam ile devam etmektedir. O buradaki elif lamın cins ya da istiğrak için olabileceğini, ahd için olmasının ise batıl olduğunu söyler. Çünkü hamdin bütün fertleri Allah için sabitken ve ona has iken ahd için olması durumunda hamdin fertlerinin bazıları Allah için sabit olur bazıları ise olmaz. Dolayısıyla buradaki elif-lamın cins ya da istiğrak için olması elverişlidir. Zira bu ikisinden hangisi tercih edilirse edilsin hamdin bütün fertlerinin Allah'a tahsis edilmesi ifade edilmiş olacaktır. Cins için olması, bir şeyin türünün o şeye has kılınması demektir ki, o türün bütün fertleri o şey için olmuş olur. İstiğrak için olması ise hamdin bütün fertlerini toplamak demektir. الله kelimesindeki lam ise bu üç anlamdan hangisi olursa olsun hamdi Allah' a tahsis etmeyi ifade etmektedir. Çünkü lam, tahsis ve temlik ifade eder. Müellife göre temlik, bir şeyin birine ait iken bir başkasına da ait olacağına veya bir şeyde iki kişinin ortak olacağı anlamına gelmemektedir. "Bu mal Zeyd'indir" dediğimizde başkası için o malda bir hak kalmaz ve şer'i hukuk o malın tamamının Zeyd'e ait olduğuna hükmeder. Çünkü lam-ı temlik, tahsis ve hasr ifade eder.

2. Hamd-i Lugavi ve Hamd-i Hakiki

¹¹⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 22b.

Hâlidî, hamd kelimesi için hamd-i lügavi ve hamd-i hakiki şeklinde iki farklı kullanım olduğundan ve bu iki kullanımın farklarından bahsederek tefsirine devam etmektedir. Zemahşeri'nin de açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla meyl ettiği hamd anlayışı olan hamd-i lügavi; "ihtiyari güzellikleri dil ile nitelemek suretiyle mutlak olarak ta'zim etmek"¹¹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Müellif, hamd-i lügavinin bu tanımından hareketle Allah'ın zâtî sıfatlarını hamd etmesini kapsayamayacağını çünkü bu sıfatların ihtiyari değil zorunlu olduğunu belirtir. Aynı şekilde Allah'ın kendi zâtını hamd etmesini de kapsayamayacağını çünkü bunun da dil ile olmadığını zikretmektedir. Bu durumda mutlaka ibarede bulunması gerektiğini söylediği tahsisin ifade edilemeyeceğini belirten müellif, bir çözüm arayışına girmektedir. Şöyle ki, eğer ihtiyari güzellikten kast ettiğimiz başkasına muhtaç olmadan yapılan güzel şeyler olursa Allah'ın sıfatlarını bu kapsama sokmak mümkün olacaktır. Çünkü Allah'ın sıfatları başka bir şeye ihtiyaç duymadan var olurlar. Aynı şekilde kulları güzel fiillerinden dolayı övmek (hamd) suretiyle ortaya çıkan hamdin sadece Allah'a tahsis edilmemesi yanlışlığını bertaraf etmiş oluruz. Müellif burada kulların filleri ile ilgili iki mezhebin görüşlerini kısaca zikrederek hamd-i lügavi izahatını bitirir; Kulların fiileri, ehl-i sünnete göre Allah tarafından yaratılmış olsa bile, onların kespleri ve cüz'i ihtiyarları iledir. Böylece herhangi bir cebr söz konusu değildir. Mutezileye göre ise filler, kulların yaratması ve ihtiyarı iledir.¹¹⁹

Müellif hamd ile kast edilenin hamd-i hakiki olması durumunda da sorunlar olacağını açıklamaktadır; Hamd-i hakiki, "nimet vereni ta'zim etmeye işaret eden fiildir."¹²⁰ Dolayısıyla hamdin bu kullanımı da Allah'ın kendisini, zâtî sıfatlarını ve nimet verme dışındaki fiili sıfatlarını kapsamamaktadır. Aynı zamanda kulların Allah'a -nimet verme dışında- hamd etmesini de gerektirmez. Hâlidî, hamdin bu iki kullanımını irdeledikten sonra doğru olan görüşün her ikisi de olmadığını, muhakkik sûfilerin hamd anlayışlarının doğruya en yakın görüş olarak karşımıza çıktığını belirtir. O görüşe göre "hamd, kemâli sıfatların izhar edilmesidir."¹²¹ Hâlidî ancak bu tanıma göre tahsisin meydana gelebileceğini ve sorunların ortadan kalkacağını savunur. Zira bir şeyin izhar edilmesi, dil ile (hamd-i lügavi) veya fiil ile (hamd-i hakiki) yapılmasından daha kapsayıcıdır. Müellif son olarak kemal sıfatıyla ilgili bilgi vererek bu konuyu noktalar: Kemal sıfatı ihtiyari olup olmamaktan öte bir şeydir. Kemal sıfatı olarak addedebileceğimiz sıfatların ortaya

¹¹⁸ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 23a.

¹¹⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 23b.

¹²⁰ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 23b.

¹²¹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 24a.

çıkarken başkasına ihtiyaç duymaması gerekir ki, Allah'ın bütün sıfatları böyledir. Kulların fiilleri ve sıfatları ise bu şekilde değildir; dolayısıyla onları nitelemek onlara hamd etmek olmaz.¹²²

3. Hamd Kelimesindeki Kıraat Vecihleri

Hâlidî, الحمد لله ilgili son olarak kıraat farklılıklarına değinir. Hamdin başına bir fiil takdir etmek suretiyle sonunun nasp olarak okunabileceğini (اعني الحمد) veya dalı lama uydurarak hamdin sonunun cer olabileceğini söylemektedir.¹²³

İ. ÂLEMLERİN RABBİ TAMLAMASININ KELÂMÎ ARKAPLANI

Hâlidî, öncelikle "rab" kelimesinin fiil değil de isim olarak gelmesinin sebebini açıklar: "Rab kelimesinin isim olarak gelmesi anlama sabitlik ve devamlılık katmaktadır. Çünkü âlem cevherler ve arazlardan¹²⁴ oluşur. Arazlar da iki zamanda olamayıp (bir an var olamamak) sürekli yeniden yaratıldıklarından varlıklarını devamlı kılabilmek için bir yenileyiciye ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple âlem sürekli bir düzenleyen (mürabbî) ve devam ettirene (mübkî) ihtiyaç duymaktadır. Cevherler de var olmaları (varlık arazı) sebebiyle arazdırlar. Dolayısıyla onlar da devamlı var olabilmek için sürekli bir yenileyici illete ihtiyaç duyarlar. Varlık arazı sürekli yeniden yaratılırken o şeyin mahiyetinin yok olup, tekrar dönmesi gerekmez. Çünkü ikinci varlık arazı, birinci yok olduktan sonra değil, yok olurken yaratılır. Arada bir boşluk söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyin mahiyetinin yok olup sonra geri dönmesi düşünülemez. Zira mahiyetin yok olup geri gelmesi bazı durumlarda sorunlara sebep olmaktadır. Mesela iman, arazdır. İmanın yok olup geri gelmesi ise küfre sebep olur."¹²⁵

Hâlidî, *rab* kelimesindeki kıraat vecihlerine ve onun hangi kelime türünden olduğuna da değinmektedir. Bir kıraate göre sonu fethalı şekilde fiili mazi olarak gelir. Bu durumda "Alemin" kelimesi de onun mef'ulu olarak mensup olur. Nitekim aynı durum ileride açıklanacağı üzere "mâlik"te de vardır. Meleke şeklinde fiili mazi olarak alıp yevm kelimesini de onun mef'ulu olarak

¹²² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 24a.

¹²³ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 24a.

¹²⁴ Cevher; bir kelâm terimi olarak kendi başına mekânda yer kaplayan, değişmeyen öz anlamına gelir. Buna ayn da denilir. Araz ise; sonradan ortaya çıkan varlığı ve bekası zorunlu olmayan şeydir. Kelâm terimi olarak varlığı ancak başkasının varlığıyla hissedilebilen, kendi başına var olmayandır. Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu Bekir, Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2017, s. 31, 62.

¹²⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 25a.

nasp eden bir kıraat bulunmaktadır. Müellife göre ise rab kelimesi, mastar bir sıfat veya sıfat-ı müşebbehedir. Mastar olursa mübalağa ifade eder. رجل عدل örneğinde olduğu gibi aslında رجل عادل gelmesi gerekirken adamın adaletin kendisi olduğu belirtilerek mübalağalı bir şekilde adaletine vurgu yapılmıştır. Sıfatı müşebbehe olması ise mâlik yerine de kullanılan mürabbi manasında oluşunu ifade eder. "Rabbü'l-mal" veya "Muslih" denilir. Kur'an'da: *"Firavun şöyle dedi: "Biz seni çocukken himayemize alıp büyütmedik mi?"*¹²⁶ ayetinde rab kelimesi muslih anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde Arap şiirinde de buna örnekler vardır: *"Ben onu yavru (enik) iken uzun zaman yetiştirdim (rabbeytü), O ise büyüyüp köpek olunca ayağımı ısırıldı."*¹²⁷ Burada ربيت nün aslı ربيت idi. Asıl manası ise "muslih"tir. "Malik" anlamında kullanılması ise mecazdır. Zemahşeri, ibarenin zahirine bakarak Rab kelimesinin Malik anlamına geldiğini, onun hakiki anlamı olduğunu söylemiş ve onun için başka bir anlam zikretmemiştir.¹²⁸ Ancak meşhur kullanım Zemahşeri'yi yalanlamaktadır. Aynı şekilde bir sonraki ayette malik kelimesinin gelmesi tekrara düşmeye sebep olacağı için bu anlayış reddedilmiştir.¹²⁹

Hâlidî, rab kelimesinin muslih anlamına geldiğini söyler. Rabbü'l alemin aslında Muslih'ul-alemin demektir. Hâlidî alemini ıslah etmeyi ise, hikmeti ve sonsuz ilmiyle her şeyi bilmesi ve alemin bütün cüzlerini ona uygun kılması şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamasıyla dünyada ve ahirette fakir ve acı çeken bir kafirin ıslahının nasıl olacağı sorusuna da cevap vermiş olur. Çünkü Kur'an'da: *"Bedevîler inkârcılık ve iki yüzlülükte daha ileridedirler; Allah'ın resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."*¹³⁰ buyurulmaktadır. Dolayısıyla müellif bu ayeti delil getirerek Allah'ın ezeli ilminde o kafirlerin inkara yatkınlıklarını bildiğini göstermekte ve kendi yaptığı muslih tanımının doğruluğuna işaret etmektedir. Müellif *"Allah, bozguncuların işini düzeltmez."*¹³¹ Ayetinin kendi söylediği anlama herhangi bir zıtlık teşkil etmediğini belirtir. Çünkü bu ayette Allah'ın onların amellerini

¹²⁶ eş-Şuarâ 26/18. قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا.

¹²⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 25a, لقد ربيت جروا طول عمري فلما صار كلبا عض رجلي.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 10. Zemahşerî, Halidî'nin belirttiği şekilde hakikî anlamın "malik" olduğunu belirtmemiştir. "Rab" kelimesinin mecaz ya da hakiki anlamlarına değinmeksizin malik anlamında olduğunu belirtmiştir.

¹²⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 25b.

¹³⁰ et-Tevbe 9/97.

¹³¹ Yunus 10/81. إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ.

mü'minlere nisbetle düzeltmeyeceği manası vardır. Yoksa bu ayetten onların amellerinin kendilerine nisbetle de ıslah edilmeyeceği ve hikmetinin gereğini yapmayacağı anlamı çıkmaz.¹³²

Hâlidî, bu ayetten hareketle ıslahın Allah üzerine vacip olduğu¹³³ anlamı çıkmayacağını, ıslahın vuku bulacağına işaret edildiğini, ıslahın vuku bulmasının ise vucûba delalet etmeyeceğini belirtmektedir.¹³⁴

Hâlidî, *rab* kelimesini “hikmeti gereği muslih” olarak tefsir etmişti. Hikmetin Allah’tan ayrı düşünülmemeyeceği, bunun caiz olmadığı dolayısıyla hikmeti gereği ıslah etmesinin vacip olacağı ve bu ayetin ıslahın vucûbuna delalet ettiğini söyleyenlere ise şöyle cevap vermektedir: “Ayet, ıslahın gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Fakat hikmeti gereği ıslahın gerçekleşmesi, bu ıslahın vacip oluşunu gerektirmez. Allah’ın hikmetten ayrı düşünülmemesine ise ayette bir işaret yoktur. Bunu kabul etsek dahi aynı şekilde ıslahın Allah üzerine vacip olduğunu göstermez. Çünkü Allah’ın hikmeti terk etmesinin düşünülmemesi, ondan hikmete mugayir bir fiilin vuku bulamayacağı anlamına gelir. Şüphesiz bu durum hikmete uygun fiil yapmasını da vacip kılmamaktadır.”¹³⁵

Rab kelimesinin Hâlik (خالق) veya Sâni’ (صانع) gibi sıfatlar yerine tercih edilmesine değinen Hâlidî, bu tercihin; âlemin var olması için nasıl Allah’a ihtiyacı varsa salâhı ve bekâsı için de aynı şekilde Allah’a ihtiyaç duyduğuna bir işaret olduğunu belirtir. Böylece ma’lûlün var olduktan sonra illete ihtiyaç duymayacağı gibi, âlemin de var olduktan sonra Allah’a ihtiyaç duymayacağı şeklindeki vehm ortadan kalmış olur.¹³⁶

¹³² Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 25b.

¹³³ Kelâm mezhepleri içerisinde Mu’tezile’nin kullandığı salah- aslah prensibi olarak bilinen konu. Mu’tezile’ye göre Allah’ın kulları için zararlı ve fayda vermeyen şeyler yaratması düşünülemez. Çünkü bunun aksini iddia etmek Allah’ın adalet sıfatıyla bağdaşmaz. Bu mezhep âlimlerine göre Allah’ın kulları için ya en uygun (aslah) ya da uygun (salah) olanı yaratması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 33.

¹³⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 26a.

¹³⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 26a.

¹³⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 26b.

Hâlidî, Dehriyye (materyalist)¹³⁷, Tabîyye (natüralist)¹³⁸ gibi kadim felsefe akımlarının âlemin bekâsı için Allah’a muhtaç olmasını iltizamen inkâr ettikleri gibi, âlemin var olmak için Allah’a muhtaç olmasını da açıkça inkâr ettiklerini, bu sebeple bu ayetteki âlemin vücudu ve bekası için Allah’a ihtiyaç duymasına işaret edilmesinin önemli olduğunu vurgular. Hâlidî, ayette âlemin bekası için Allah’a ihtiyaç duymasına işaret etmenin varlığı için de muhtaç olduğuna bir işaret olduğunu söyler. Tersine ise yani varlığın bekaya işaret etmesi ise söz konusu değildir. Bir şey bekası için Allah’a ihtiyaç duyuyorsa o mümkün varlıktır. Çünkü Vacip¹³⁹ varlık ne varlığı için ne de bekası için kimseye ihtiyaç duymaz. Her mümkün varlık var olabilmek için bir illete ihtiyaç duyar, fakat bekası için ihtiyaç duyması ise zahir değildir. İnkâr edenler de bu sebeple inkâr etmişlerdir.

Hâlidî, *Rab* kelimesinin sûrede neden diğer üç sıfattan (rahman, rahim, malik) önce geldiğine değinmektedir. Rahman ve Rahim’den önce gelmesinin sebebi bu ikisinin mecazi olarak kullanılması, Rab sıfatının ise hakiki manada gelmesidir. Rab tefsir edildiği üzere anlam olarak da Rahman ve Rahim’den daha kapsamlıdır. Ve kapsamı büyük olan önce gelir. Rahmet ise terbiyenin illetidir. İlet olan ise ibarede sona bırakılır. Malik’ten önce gelmesi ise, Malik sıfatının müteallîği olan yevmi’-d-dîn özeldir. Rab sıfatının müteallîği ise bütün yaratılmışlardır. Dolayısıyla Rab daha kapsayıcıdır ve kapsayıcı olan önce gelmeye layıktır. Rahman ve Rahim de Malik’ten önce gelmişlerdir. Çünkü terbiye (rahmet) din gününün sahipliğinden önce hariçte vuku bulmuştur.

Rab ile ilgili son olarak kıraat vecihlerine değinen müellif, övgü ve nida olarak nasp olarak ta okunabileceğini belirtmektedir.

¹³⁷ Dehriyye: Dehr kelimesi “mutlak zaman” anlamına gelir. Dehriyye ise “zamanın gücüne inanan ve onu her şeyin sebebi kabul edenler” demektir. Bu akıma göre âlem ezeldir ve bir yaratıcı tarafından yaratılmamıştır. Dehrîler duyulur ve akledilir âlemin varlığını kabul etseler de evrenin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmezler. Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 70.

¹³⁸ Tabîyye: Tabîat kelimesi “huy, karakter, yaratılış” gibi anlamlara gelir. Tabîyye ise; tabîatin ezeli olduğunu onun üstünde onu yaratan ve idare eden bir yaratıcının olmadığını iddia edenlerin bulunduğu felsefî bir ekoldür. Bunlara göre madde ezeldir. İç dinamikleriyle kendisini sonsuza kadar idare edecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.298.

¹³⁹ İslam düşünürlerine göre var olan şeyler (mevcudat) iki kısımdır. Birincisi vacibu’l-vucûd, özünden dolayı subûtunu gerektiren varlıktır ki bu yaratıcıya aittir. İkincisi ise mümkün varlık, Allah dışında kalan tüm varlıklar mümkündür, bunların subûtu bir yaratıcıyı gerektirmektedir. bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Razî, *Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-muteahhirîn mine’l-ulemâ-i ve’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn*, Kahire, ts., s.65.

Hâlidî, rab ile ilgili açıklamalarını bitirdikten sonra رب العالمين terkinin ikinci kısmı olan âlem kelimesini ele almaktadır. Hâlidî, âlemi; bir şeyi bildiren isim olarak tanımlamaktadır. Kendisiyle bir şeyin mühürlendiğini haber veren şeye “yüzük” demek gibi. Daha sonra bu kelimenin kullanımı Allah’ın bütün mümkinat alemleri ile bilinmesi şeklinde tahsis edilmiştir. Bu şekilde âlem, duyu organlarıyla algılanabilen (محسوسة) veya algılanamayan (غير محسوسة) bütün türler için kullanılmaktadır. “Ruhlar âlemi”, “cisimler âlemi”, “felekler âlemi”, “unsurlar âlemi” şeklinde kullanımlar mevcuttur.

Hâlidî’ye göre “Âlem hâdistir” dediğimizde bununla Allah dışındaki bütün mümkün şeyler kast edilmektedir. Nitekim Kur’an dediğimizde de bütün sûre ve ayetleri kast etmiş oluruz.

Ayette âlemin şeklinde kelimenin cemi sığasıyla geldiğine dikkat çeken müellif, bunun sebebini ise şöyle açıklar: “Şayet رب العالمين şeklinde müfret olarak gelseydi bundan maksadın tek bir tür mü yoksa bütün türler mi olacağı hususunda bir tereddüt oluşurdu. Cemi gelince tereddüt ortadan kalkmış ve bütün türleri kapsadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü cemi sığa ibarede herhangi bir sınırlayıcı yoksa kullanıldığı mefhumun bütününü kapsar. Burada da herhangi bir kısıtlayıcı yoktur.”¹⁴⁰

Hâlidî, عالمين kelimesinin yerine gelebilecek مخلوقين, خلائق veya موجودين gibi kelimeler varken neden bu kelimenin tercih edildiğini şöyle açıklamaktadır: “عالمين kelimesi yukarıda da anlattığımız gibi içerdiği anlam itibarıyla ibarede tercih edilmiştir. Çünkü bu kelime ile yaratıcının varlığına işaret edilmektedir. Böylece akıllı kimse bu kelime üzerinden Allah’a ulaşmaktadır. Diğer kelimelerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Mahluk kelimesini ele alırsak bunun manası kendisi üzerinde yaratma ve ihdas faaliyeti gerçekleşen şey demektir. Yaratıcıyı bildiren herhangi bir anlama sahip değildir. Yani melzûmun tasavvuru lazımı gerektirmez.”¹⁴¹

¹⁴⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 27b.

¹⁴¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 28a. Bu bir mantık terimi. Lüzum beyyin bi ma’nel eam. Açık Mantık ilminde lazım iki kısma ayrılır. Açık lazım ve kapalı lazım. Açık lazım, لازمın tasavvuruyla, melzumun da tasavvuru, ya da lazım ile melzumun aralarındaki ilişkisinin tasavvurunu zorunlu kılar. Kapalı lazım bunun aksidir. Açık lazım da iki kısma ayrılır. Ahas anlam ile olan mulazeme, لازمın tasavvuru ile melzumun tasavvurunun bila tavassut zorunlu olarak anlaşılmasıdır. bk. Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık*, Beyrut, 2006, s.85; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1303, s. 30.

Müellife göre “Âlemîn” kelimesinin akıl sahiplerine has olan bir cem’i sığasıyla gelmesi (cem’i müzekker), daha genel bir anlama delalet etmesi içindir. Bu şekilde getirilmesinde üç farklı ihtimalden söz eder: Birincisi; Her şeyde var olan gizli ilme işaret edilmek istenmiş olabilir. Bu suretle akıllı akılsız bütün alemleri kapsamış olacaktır. Nitekim ayeti kerimede: “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tespih ederler. Her şey O’nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.”¹⁴² buyurulmaktadır. İkincisi; akıl sahiplerini, akıl sahibi olmayanlara tenzil etmek suretiyle alemleri kapsaması, üçüncüsü ise geri kalan alemleri akıl sahiplerine tağlib¹⁴³ etmek suretiyle bütün alemleri kapsaması.¹⁴⁴ Müellif cemî müzekker olarak gelmesiyle alakalı zayıf bir görüş olarak âlem kelimesinin melekler, insanlar ve cinlerden akıllı olanlar anlamında kullanıldığını aktarmaktadır. Bu durumda onun akıllılara mahsus bir cem’i sığasıyla niçin geldiği açıktır.¹⁴⁵

J. RAHMAN VE RAHİM İSİMLERİNİN RAHMET VE HİKMETLE İLİŞKİSİ

Müellif, bu bölümde Allah’ın kendisini Rab ve Muslih olarak vasıfladıktan sonra niçin tekrar (besmeledeki rahman ve rahimden sonra) rahman ve rahim sıfatlarını zikrettiğini irdelemektedir. İslahın genelde ıslah eden kimseye de bir menfaat sağladığını belirten müellif, burada ise bu iki sıfatın zikredilmesiyle bu durumun ortadan kalktığını ve Allah’tan gelen rahmetin mahza rahmet ve hikmetin ta kendisi olduğuna işaret edildiğini söylemektedir. Şayet bu iki sıfatı zikretmeseydi bazı kâsır zihinlerde Allah’ın alemleri ıslah edişinin kendisine bir menfaat sağladığı fikrinin ortaya çıkacağını belirten müellif, bu durumun önüne geçildiğini böylece açıklamış olmaktadır. Müellif hem besmelede hem de daha sonrasında bu iki sıfatın tekrar gelmesinin iki ayrı vehmi ortadan kaldırdığını belirtir. Birincisi; Allah’ın alemleri ıslah etmesinin kendisine bir faydasının olmadığı, ikincisi ise; bu iki sıfatın tekrar gelmesinin gerekliliğidir.¹⁴⁶

Müellif bu iki sıfatın zikredilmesinin işaret ettiği rahmet ve hikmeti ise şu şekilde açıklamaktadır: “Mü’min’in ıslahı ve güzel şeylerin yaratılması rahmet, kafirin terbiyesi ile kötü

¹⁴² el-İsrâ 17/44.

¹⁴³ Tağlib: Aralarındaki müşabehet nedeniyle iki isimden birini diğerine tercih etmektir. Valid; baba, valide; anne örneğinde olduğu gibi, tesniye yapıldığında anne babaya ilhak edilir ve valideyn olarak kullanılır. Hameyn (Mekke ve medine), Ebeveyn (eb ve ümm), Kamereyn (kamer ve şems) gibi. bk. İsmail Durmuş, “Tağlib”, *DİA*, XXXIX, 372-374.

¹⁴⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 28b.

¹⁴⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 28b.

¹⁴⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 29a.

şeylerin yaratılması ise hikmettir.”¹⁴⁷ Müellife göre bu açıklamadan hareketle “bu ayet sadece kafir dışındakilere yapılanın rahmet olacağına işaret etmektedir. O zaman kafirin terbiyesi ve kötülüklerin yaratılmasında Allah’a dönen bir fayda olabilir.” denilemez. Çünkü akıl, mü’minin ıslahından Allah için nasıl bir fayda hasıl olmuyorsa kafirin terbiyesinden de bir faydanın hasıl olmamasını gerektirir. Şöyle ki; Allah’ın fiillerinde O’na dönen bir faydanın olmamasının illeti, O’nun mutlak zenginliğidir. Bu sebeple Allah hiçbir fiilinde bir şeye ihtiyaç duymaz. Müellif yukarıda bahsettiği kasır zihinlerden maksadın uyarı ve irşad ile doğru yolu bulmak isteyenler olduğunu, hiçbir uyarı ve işareti dinlemeyen kimseler olmadığını söyler. Çünkü o kimseler hayvanlar gibidir ve onlara itibar edilmez. Nitekim Kur’an da bu tür kimseleri muhatap almamaktadır. Birçok ayette akıl sahiplerinden¹⁴⁸, düşünen kavimlerden¹⁴⁹ bahsedilmektedir.¹⁵⁰

Hâlidî, rahman ve rahim sıfatlarıyla alakalı ayrıntılı açıklamalarını besmelenin tefsirinde yaptığı için bu ayette daha az açıklamayla yetinmiş, ikinci kez zikredilmesinin hikmeti üzerinde durmuştur.

K. “DİN GÜNÜNÜN MÂLİKİ” VE BAZI AÇIKLAMALAR

Hâlidî, tefsirine “مالك يوم الدين” ayetiyle devam eder. Öncelikle ayetin ilk kelimesi olan “mâlik” ile başlar. Bu kelimenin mazi manasında ismi fail olduğunu söyleyen müellif ayetin takdirini ise: “din günündeki işlerin sahibi (melik)” şeklinde yapmaktadır. Böylece malik kelimesinin marifeye bitişerek sıfat olmasının sahih olacağını belirten Hâlidî, şayet hal veya istikbal manasında olursa izafe-i lafziyye olacağını bu durumda da marifeye sıfat olmasının mümkün olmayacağını belirtir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 29a.

¹⁴⁸ “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır.” (Âl-i İmran 3/190), “Kendiniz yiyin, hayvanlarınızı da otlatın. Kuşkusuz bunlarda akıl sahiplerinin çıkaracağı dersler vardır.” (Tâhâ 20/54).

¹⁴⁹ “O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.” (en-Nahl 16/12).

¹⁵⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 29b.

¹⁵¹ Arap dilinde sıfat isimler (müştak-türemiş: İsm-i fail, ism-i mef’ul vb.) fiilin anlamını taşıdıklarından fiilin amelinin işlerler. Yani fiillerini ref’, mef’ul alıyor ise nasb ederler. Muzari fiil görevini yapan bu isimlerde amel şartı olarak muzari gibi hal ve müstakbel (şimdiki ve gelecek) zaman anlamını içermesi gerekmektedir. Bu türemiş isimler ile yapılan tamlamalarda (izafet) eğer fiil görevini işleyecek şartları taşıyorsa izafet lafzi olur ve nekra bir isme muzafun ileyhi olduğu zaman ta’rif işlevi görmez. Ancak türemiş isimler, mazi (geçmiş) fiil anlamında ise bu durumda fiil görevi işlemez ve

1. Ma'dûmun Temellükü Meselesi

Hâlidî, *mâlik* kelimesinin mazi anlamında alındığında ma'dumun temellükü (olmayan bir şeyin sahipliği) durumunun oluşacağını çünkü kıyamet günü ve o günün işlerinin henüz yaratılmadığını söyleyenler olursa onlara iki şekilde cevap verileceğini söyler. Birincisi; "Allah'ın o güne sahip olmasından maksat ilminde ve levhi mahfuzda sahip olmasıdır" denilebilir. İkincisi ise; eğer gelecekte vuku bulacak olan olayın gerçekleşeceği kesin ise müstakbel fiil yerine mazi fiil gelebilir. Nitekim Kur'an'da: "*Cehennem ehli cennet ehline, 'Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin!' diye seslenirler.*"¹⁵² ayetinde نادى fiili, mazi olarak gelmiştir.

2. "Mâlik" Kelimesinin Farklı Okunma Vecihleri

Mâlik kelimesinin farklı kıraat vecihlerine yer veren müellif, "meliki" ve "melki" şeklinde okunduğunu, Ebu Hanife'den nakledilen bir kıraate göre ise "meleke" şeklinde de fiil sıgasıyla gelerek "yevm" kelimesini mef'ul olmak üzere nasp ettiğini belirtmektedir. Ancak bu son kıraatin Arapça kurallarına göre sıhhatine dair bir şey bulamadığını da belirtmektedir.¹⁵³

3. "Yevm": Zaman Zikredip Olayları Kastetmek

Hâlidî, "gün" ile kast edilen mananın onda olan olaylar olduğunu, çünkü zaman zikredildiğinde onda olan olayların irade edilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü Kur'an'dan bir ayetle destekleyen Hâlidî, "*Onlara Allah'ın günlerini (ve nimetlerini) hatırlat!*"¹⁵⁴ ayetinde geçen "günler"den maksadın geçmişte o günlerde yaşanan olaylar olduğuna dikkat çekmektedir. Bu manayı kabul etmenin ayete yeni bir kelime (أُمُور) eklemekten daha evla olduğunu söyleyen müfessir çünkü ibarede asıl olanın olduğu gibi bırakmak olduğunu beyan eder.

"Yevm" kelimesinin "din" kelimesine izafe edilmesine değinen müfessir, bu izafetin zarfın mazrufuna izafesi şeklinde olduğunu (يوم الحج gibi) söyler.

izafet yapıldığında izafet manevi olur. Nekra bir isme muzafun ileyh olduğunda o nekra ismi marife yapabilir. bk. Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Hişam, *Şerhu Katri'n-neda ve bellu's-sada*, Kahire 1965, s. 253.

¹⁵² el-A'raf 7/50. وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ.

¹⁵³ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 30a.

¹⁵⁴ İbrahim 14/5.

4. “Din” Kelimesi ve Allah’a Tahsis Edilmesinin Faydası

Hâlidî, “din” kelimesinin “ceza” anlamında kullanıldığını belirtir. “O gün Allah onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah’ın apaçık bir gerçek olduğunu bileceklerdir.”¹⁵⁵ ayetinde de “yevm” kelimesinin açıkça ceza anlamında kullanıldığını beyan eder.¹⁵⁶

Hâlidî, Allah’ın mutlak olarak bütün mülkün sahibiyken bu ayette özellikle din gününün sahibi olduğunu belirtmesinin sebebini; kıyamet gününün gerçekleşeceğini hatırlatarak kulları uyarmak, onları ibadetlerde yarışmaya sevk etmek ve o günün şanını yüceltmek olarak açıklamaktadır.¹⁵⁷ Hâlidî, kıyamet gününü ta’zim etmenin faydasını ise, Allah’ı tazim etmede aşırıya kaçmak olarak açıklar. Çünkü sahip olunan şeyin ta’zim edilmesi ona sahip olanın yüceliğini daha da artırmaktadır. Yani memlûğün ta’zimi mâliğe döner.¹⁵⁸

L. İBÂDET VE İSTİÂNENİN ANLAMI VE ALLAH’A TAHSİSİ

Hâlidî, dördüncü ayette geçen iki fiil olan “ibadet” ve “istiane” terimleri üzerinde önemle durmaktadır. Bu iki fiilin önce ihbârî mi inşâî mi olması gerektiğini tartışan Hâlidî daha sonra istianenin Allah’a tahsis edilmesi üzerinden akla gelebilecek bazı sorunlara cevap aramaktadır. İbadetten maksadın ne olduğunu ise “huşu” ve “tezellül” terimleri üzerinden ayrıntılı bir şekilde açıklamaya girişmektedir. Ayette geçen zamirlerden de bahseden müellif, ibarede ibadetin istianeden önce gelmesinin sebeplerini sayarak bu bölümü bitirmektedir.

1. İbadet ve İstianenin İhbârî veya İnşâî Olmaları Durumunda Anlamdaki Farklılıklar

Hâlidî, اياك نعبد و اياك نستعين ayetindeki iki fiilin de ihbârî veya inşâî olabileceğini, ancak inşâî olması durumunda talep manasında değil îka’ manasında kullanılması gerektiğini zikreder. Hâlidî, îka’ manasındaki inşayı ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır: “Bu çeşit inşa, mutlak olarak o fiilin gerçekleşeceğine ve sabitliğine işaret eden bir kelimenin kullanılması demektir. Aynı zamanda bu kelimenin aslında ister ihbârî olarak konulmuş olsun ister olmasın üç zamandan biriyle kayıtlanmamış olması gerekmektedir. Akid, hamd ve sığınma terimleri bu kelimelerdendir. Örnek

¹⁵⁵ en-Nûr 24/25. يَوْمَئِذٍ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.

¹⁵⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 30b.

¹⁵⁷ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 31a.

¹⁵⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 31a.

olarak; “nikahladım”, “sattım”, “Allah’a hamd ederim”, Allah’a sığınırım” cümleleri böyledir. “Sattım” dediğimizde bunun manası; “bu şeyi sana satışım gerçekleşmiştir ve sabittir” demektir. Satışın geçmiş zamanda gerçekleştiğini haber vermek değildir. Aynı şekilde “Allah’a hamd ederim” dediğimizde “hamdim Allah için gerçekleşmiş ve sabit olmuştur” anlamı taşır. Hamdin gelecekte veya şimdi sâdır olacağını haber vermek için değildir.¹⁵⁹ Hâlidî bu ayetteki iki kelimenin bu manada inşâî olmaları durumunda anlamın; “bizim ibadetimiz ve yardım dilememiz mutlak olarak sadece senden sabit ve vaki’ olmuştur” şeklinde olacağını, ibadetin gelecekte veya şimdi onlardan Allah’a sadır olacağını haber vermek şeklinde olmayacağını söylemektedir.¹⁶⁰ Müellif bu ayetteki iki fiilin ihbârî değil de inşâî olmasının daha uygun olacağını beyan eder. Böylece ibadetin ve yardım istemenin mutlak olarak Allah’a sübutuna delalet edilmiş olur. Ayette geçen ikinci fiilin (istiane) talep manasındaki inşâî fiillerden olabileceğini de söyleyen müellif, bu durumda anlamın “ey rabbimiz bize sen yardım et!” şeklinde olacağını bildirmektedir. Bu tıpkı istiğfar eden kişinin söylediği “Allah’ım sana istiğfar ediyorum” cümlesinin “Allah’ım beni bağışla!” anlamına gelmesi gibidir. Hâlidî, ikinci fiilin talep manasındaki inşâî fiil değil de îka’ manasında inşâî fiil olarak kullanılması durumunda ise mananın; “mağfiret talebi benden sana vaki’ olmuştur” şeklinde olacağını söyler. Hâlidî, “yalnız senden yardım dileriz” cümlesi ile “bize yardım et!” cümlesinin farkının açık olduğunu, birincisinin fiili talep etmeyi haber verdiğini (ihbârî), ikincisinin ise fiilin kendisini talep ettiğini, ondan haber vermediğini belirtmektedir.¹⁶¹

Hâlidî, ayette geçen iki fiilin de ika’ manasında inşâî oldukları için mazi ya da muzari olmalarının fark etmeyeceğini buna rağmen her ikisinin de muzari sığasıyla gelmesinin bazı faydaları olduğunu belirtir. Bu faydalardan biri Kur’an nazmında çok önemli yeri olan ayet sonlarının uyumunu muhafaza etmektir. Müellif bu konuyu ayetlerden örnekler getirerek açıklamaktadır: “(Sihirbazlar:) “Hârûn ve Mûsâ’nın Rabbine inandık” dediler.”¹⁶² Bir başka ayette: “(O) yeri ve yüksek gökleri yaratanın katından Peyderpey indirilmiştir.”¹⁶³ Birinci ayette Harun’un Musa’dan önce gelmesi, ikinci ayette ise yerin göklerden önce zikredilmesi ayet sonlarının uyumu içindir.”¹⁶⁴ Müellif fiillerin muzari olarak gelmesinin faydalarından diğerini ise ayetin anlamının doğru çıkması olarak açıklamaktadır. Şöyle ki, fiillerin ihbari olması durumunda

¹⁵⁹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 31b.

¹⁶⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 31b.

¹⁶¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 32a.

¹⁶² Tâhâ 20/65. فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُدَّجًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى.

¹⁶³ Tâhâ 20/4. تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى.

¹⁶⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 32a.

mazi sığıyla gelmeleri anlamın istikametini akamete uğratmaktadır. Çünkü sûre mü'minlerin dilinden söylenecek şekilde indirilmiştir. Hal böyle olunca *اياك عبدنا* nın manası, "Hiçbirimiz geçmişte senden başkasına kulluk etmedik" şeklinde olacaktır. Ancak geçmişte iman etmeden evvel mü'minlerden bazılarının putlara tapmış olması anlamı yanlışlamaktadır. Muzari gelmeleri durumunda ise durum tersi olur. Çünkü iman eden kimsenin mü'min kaldığı sürece ne şimdi ne de gelecekte Allah'tan başkasına ibadet etmesi mümkün değildir.¹⁶⁵

2. İstiânenin Tahsisi Meselesi

Hâlidî, bu ayette geçen iki fiilin ya başarına *قولوا* takdir edilerek veya mü'minlerin dilinden söylendiğini düşünerek okunmasının mümkün olduğunu belirttikten sonra bu durumlarda anlamın "İbadetimizi ve istianemizi amel (lafzın delaleti), söz ve itikad (iktizanın delaleti) bakımından sadece sana has kılarız" şeklinde olacağını belirtmektedir. Hâlidî, ibadetin sadece Allah'a tahsisinde bir problem gözükmeyeceğini ancak istiane (yardım isteme) konusunda bazı problemler çıkabileceğini belirtir. Şöyle ki, mü'minler birbirlerinden yardım isteyebilirler. Nitekim bir hadis-i şerifte: "*Zalim de olsa (zulmünü engelleyerek) mazlum da olsa kardeşine yardım et.*"¹⁶⁶ buyurulmaktadır. Bu durumda sadece Allah'tan yardım istemeyi nasıl anlamalıyız? Hâlidî bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: "Burada istianeden maksat yardımın yaratılmasını istemektir. Yani ayetin anlamı "senden yardımın yaratılmasını istiyoruz" olacaktır."¹⁶⁷

3. İbadetin Anlam Alanı: "Huşû" ve "Tezellül"

Hâlidî, ibadeti; ma'buda karşı huşû ve tezellül (boyun eğme) içerisinde olmak şeklinde tanımlamaktadır. Bunun derecesinin çok yüksek veya aşağıda olması fark etmez. Allah Kur'an'da: "*Ama onlar, Allah'ı bırakıp kendilerine ne faydası ne de zararı dokunan şeylere kulluk ediyorlar.*"¹⁶⁸ buyurularak putlara tapmanın huşûsunu ve onlara boyun eğmeyi ibadet saymıştır. Şüphesiz mü'minlerin rablerine karşı huşûsu ve boyun eğmesi daha kâmil ve tamdır. Bu ayette de görüldüğü üzere ibadet; çok olsun az olsun mutlak huşû ve tezellül anlamında

¹⁶⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 32b.

¹⁶⁶ Buhârî, "İkrah", 7.

¹⁶⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 32b.

¹⁶⁸ el-Furkan 25/55.

kullanılmaktadır. Müellif, Kadı Beydâvî¹⁶⁹ ile Zemahşerî'nin¹⁷⁰ ibadeti, huşû tezellülünün en yüksek derecesi olarak tefsir ettiklerini bu durumda ümmetin avâmı şöyle dursun hâssasının dahî ibadetlerinin tam olamayacağını belirtir. Çünkü hâssa da olsa kimsenin huşû ve tezellül seviyesi Hz. Peygamberin (s.a) seviyesine ulaşamaz. Dolayısıyla en yüksek seviyesine ulaşmamış olan ibadet geçerli olamaz. Müellif bu iki müfessirin ibadet anlayışlarını kabul etmediğini belirtmektedir. Çünkü ona göre huşû, kişinin o anki durumuna göre farklılık gösterebilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) genelde namazda ilk iki rekâtı hafif tutar, sonrasında rükû ve secdeleri uzatırdı.¹⁷¹ Böylece huşûsunu artırmış olurdu. Bu hadisten de anlaşılacağı üzere ibadetler için huşûnun son seviyesini talep etmek makul görünmemektedir. Müellife göre bu ayette de murâd edilen bu değil, mutlak ibadettir.¹⁷²

Hâlidî, huşûyu; ma'buda yöneldikten sonra kişinin içinde gerçekleşen keyfiyet ve Allah'ı mûlahaza ederek kalbi her an hazır tutmak şeklinde tarif etmektedir. Hâlidî, bunun içsel bir durum olduğunu, hakikatini tabir etmenin mümkün olmadığını ancak alametleri olduğunu zikreder. Bu alametlerden biri; huşûnun, duyguları ve bedeninin organlarını ma'budun dışındakilere yönelmekten ve onlarla meşgul olmaktan alıkoymasıdır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber (s.a) namazda sakallarını eliyle mesh eden bir kişiyi gördüğünde onun huşûsunun olmadığını söyleyerek eğer huşûlu olsaydı o hareketi yapmayacağını söylemiştir.¹⁷³ Hâlidî yukarıdaki tanımdan hareketle huşûnun sadece namazda olması gerektiği anlamı çıkarılmaması gerektiğini oruç, zekât ve diğer ibadetlerde de gerekli olduğunu beyan eder. Ancak bu noktada avam, havas¹⁷⁴ ayrımının önemine işaret eder. Havassın amellerinin -kendi anlayışlarına göre- bir an dahi huşûdan ayrılırlar veya Allah'ın gayrisıyla meşgul olsalar iptal olacağını belirten müfessir, avamın ise içinde az da olsa huşû bulunan amellerinin ibadet sayılacağına işaret eder. Ancak hiç huşû bulunmayan ameller ibadet sayılmaz. Çünkü ameller, halis niyet ve doğru düşünce olmadan sahih olmazlar. O sebeple az da olsa ameller için huşû şarttır.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, 1, 29.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 13. Zemahşerî ve Beydâvî aynı lafızlar ile ibadeti açıklamışlardır. والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل. ومنه ثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسيج، ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى

¹⁷¹ Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 195.

¹⁷² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 33b.

¹⁷³ Muhammed b. İsmail es-San'anî, *Sübûlü's-selam şerhu Buluğ'i'l-Meram*, Riyad 2006, I, 427.

¹⁷⁴ Bk. Süleyman Uludağ, "Avam" *DİA*, IV, 105-106; a.mlf., "Havas", *DİA*, XVI, 517.

¹⁷⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 34a.

Hâlidî, ibadet kelimesi yerine itaat kelimesinin kullanılamayacağını çünkü itaatın ma'budun dışındakilere de yapıldığını, ona tahsis edilmediğini, ibadetin ise böyle olmadığını belirtmektedir.¹⁷⁶

4. Ayette Muttasıl Zamir Yerine Munfasıl Zamir Tercih Edilmesi

Hâlidî öncelikle mensub munfasıl zamirlerin fiillerden önce gelmesinin sebebini açıklar: Zamirin fiilden önce gelmesi ibadetin ve istianenin Allah'a tahsis edilmesini ifade etmektedir.¹⁷⁷ Daha sonra muttasıl zamirler¹⁷⁸ yerine hem de muttasıl zamirle gelince ibare daha kısa olacağı halde niçin munfasıl zamirler geldiğini açıklayan müfessir, bunun sebebini kulun ibadetinde ma'budundan başkasını arzu etmemesi gerektiği şeklinde beyan etmektedir. Aynı şekilde yardım dileyen kişinin de kendisine sadece Allah'ın yeterli olacağını bilmesi ve yardım istemeye başkalarını eklememesi şeklinde açıklamaktadır.¹⁷⁹

5. İbadetin İstianeden Önce Gelmesi

Müellif ibadetin istianeye ihtiyacı varken neden önce ibadetin geldiğini bu bölümde incelemektedir. Bunun dört sebebi olduğunu zikreder. *Birincisi*; ayet sonlarının uyumu. *İkincisi*; ibadetin asıl istianenin onun sebebi olması. *Üçüncüsü*; İbadetin yardım için daha güçlü bir sebep olması. Müellif üçüncü sebebi şu şekilde açıklamaktadır: Allah'ın yardımı kulun ibadetinin akabinde o talep etsin veya etmesin gerçekleşmektedir. Kur'an'da: “*Ey iman edenler! Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.*”¹⁸⁰ ayetinde işaret edildiği üzere bizim Allah'a yardımımız ancak O'na kulluk yapmak ve rızasını kazanmak şeklinde olacaktır. Yine bir hadis-i şerifte: “*Kim Allah içinse Allah da onun içindir*” buyrulur aynı noktaya işaret edilmiştir. İstiane ise böyle değildir. Yani kişi her yardım talep ettiğinde peşi sıra yardım gerçekleşmeyebilir. Sözelimi kafirin istianesi fayda vermez. “*Kâfirlerin duası hep boşa gider*”¹⁸¹ ayeti de buna işaret etmektedir. Çünkü istiane duâdır ve duânın kabulü de iman ve amele bağlıdır. Aynı şekilde günahkâr Müslümanların istianesi de fayda vermeyebilir. Böylece ortaya

¹⁷⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 33b.

¹⁷⁷ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 34a.

¹⁷⁸ بَكَ نَسْتَعِينُ وَكَأَنَّا لَنَا عَابِدِينَ şeklinde ihtisas lâmı ve istiane bâsı ile gelmeleri. Başka ayetlerde bu kullanımlara örnekler vardır. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا ayetinde ibadetin lam ile kullanılışını, اٰیٰتِهَا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ayetinde ise istianenin ba ile kullanıldığını görmekteyiz.

¹⁷⁹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 34b.

¹⁸⁰ Muhammed 47/7.

¹⁸¹ er-Ra'd 13/14.

çıkmiş olur ki, ibadet yardım gelmesi için istianeden daha güçlü bir sebeptir ve güçlü olanın önce gelmesi gerekmektedir.¹⁸² İbadetin istianeden önce gelmesini gerektiren *dördüncü* sebep ise, istianeden önce mutlaka ibadetten bir şeyin öne geçmesi gerekliliğidir. Çünkü geride geçtiği üzere günahkarın istianesi fayda vermeyebilir.

Hâlidî, ibadeti Allah'ın yardımının takip ettiğini söylediğini bu durumda ayette tekrar yardım talep etmeye niçin ihtiyaç olduğunu ise şöyle açıklamaktadır: İbadetten sonra tekrar yardım talep etmenin faydası, yardım talebimizi te'kid etmek ve yardımın meydana gelişini hızlandırmak amacıyladır. Bundan dolayıdır ki, Efendimiz (s.a) Allah'ın vaadinden dönmeyeceğini ve onu yerine getireceğini kesin olarak bildiği halde "Allah'ım vaadini gerçekleştir"¹⁸³ şeklinde duâ etmiştir.¹⁸⁴

Hâlidî, ibarenin siyakına bakıldığında ayette ğaib zamir (إيا) gelmesi gerekirken muhatap zamir (إياك) gelmesini, Allah'ın orada hazır bulunduğuna ve namaz kılan kimseyi gördüğüne böylece namaz kılan kimsenin namazını güzelleştirmesine sebep olduğuna bir işaret şeklinde açıklamaktadır. Aynı zamanda bu tercih ile iltifat sanatı¹⁸⁵ yapıldığını da belirtmektedir.¹⁸⁶

M. HİDAYET VE SİRÂT-I MÜSTAKİM'İN TALEBİ

Hâlidî اهدنا الصراط المستقيم ayetinde geçen hidayet ile mü'minlerin mevcut olan bir şeyi (talebü'l-hâsıl) talep etmediklerini burada maksadın "bâki hidayet" olduğunu, çünkü mü'minlerin zaten hidayet üzere olduklarını ama son nefeslerine kadar hidayetten ayrılmamak için hidayet talep ettiklerini açıklamaktadır. Bundan dolayı mü'minlerin hidayet talep etmesi câiz olmaktadır. Hâlidî burada sözü cennetle müjdelenen sahabeye getirerek, hadisi şerifte¹⁸⁷ zikredilen on kişinin niçin hidayet talep etmesi gerektiğini ise şöyle açıklamaktadır: "Çünkü hadisi

¹⁸² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 35a.

¹⁸³ Buharî, "Meğazî", 7.

¹⁸⁴ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 35b.

¹⁸⁵ İltifat, bir anlatım tarzından başka bir anlatım tarzına intikal etmek anlamındadır. Fatiha süresinde görüldüğü üzere ğaib sığasıyla anlatımda bulunurken "yalnızca sana kulluk..." diye başlayan ayette hitap sığasıyla anlatıma dönüştürmüştür. Kuran'da çokça uygulanan iltifat sanatı ile ilgili Hasan Tabal tarafından *Uslûbu'l-iltifat fî'l-belağati'l-Kur'anîyye* adlı bir eser kaleme almıştır.

¹⁸⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 36a.

¹⁸⁷ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 28; Tirmizî, "Menâkıb", 26.

şerifte talep etmeksizin onlar için sürekli devam eden bir hidayete işaret edilmemektedir. Dolayısıyla onların hidayet talep etmesi de talebü'l hâsıl olmamaktadır.”¹⁸⁸

Müellif, ayetin kendisinden önceki ayette olduğu gibi muzari sığasıyla (اياك نستهدي) değil de emir sığasıyla (اهدنا) gelmesini -her iki ibare de hidayet talep etme noktasında ifade itibarıyla eşit konumda olsa bile- ibarenin yenilenmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹⁸⁹

1. Hidayetin Allah’a Tahsis Edilmemesi

Bir önceki ayette yardım talebinin Allah’a tahsis edildiğini ifade eden müellif bu ayette hidayet talebinin niçin Allah’a tahsis edilmediğini sorgulamaktadır. Bunun sebebinin; yardım talebinin içerisinde zaten hidayet talebinin bulunduğu, hidayet bir çeşit yardım talebi olduğu şeklinde açıklayan müellif âmmin/istianenin tahsisinin hâssın/hidayet tahsisini de gerektirdiğine; dolayısıyla tekrar hidayeti Allah’a tahsis etmeye gerek olmadığına işaret etmektedir.¹⁹⁰

Hâlidî istianenin hidayeti kapsadığını ifade ettikten sonra öyleyse niçin sûrede istianenin zikrinden sonra tekrar hidayet talebi yer almaktadır sorusunu sorar. Bu soruya ise; “hidayetin önemine işaret etmek için getirilmiştir; çünkü hidayet talebi bütün yardım talepleri içerisinde en şereflişidir” şeklinde cevap vermektedir.¹⁹¹

2. Hidayetin Anlamı ve İbadet ile İstianeden Sonra Gelmesinin Sebebi

Hâlidî, hidayet birden çok anlamı olduğundan bahsetmektedir. Bu anlamlardan birincisi; istenilen şeye ulaştırsın veya ulaştırmasın ona götüren yola çağırmaktır. İkincisi ise; istenilen şeye ulaştıran yol demektir. İkinci tarifte vusulün hasıl olması vardır. Hâlidî Kur’an-ı Kerim’de hidayet iki anlamda da kullanıldığını zikreder. Birinci anlama örnek olarak: *Hiç şüphe yok ki, sen doğru yolu göstermektesin.*¹⁹² ayetini zikreden Hâlidî, bu ayette Hz. Peygamberin hidayetinin sadece doğru yolu açıklamak ve irşâd etmek olduğunu, ulaştırma anlamının olmadığını söyler. İkinci anlamına örnek olarak ise; *Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi O bilir.*¹⁹³ ayetini getiren müellif bu

¹⁸⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 36b.

¹⁸⁹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 36b.

¹⁹⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 36b.

¹⁹¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 37a.

¹⁹² eş-Şûrâ 42/52. وَأَنْتَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

¹⁹³ el-Kasas 28/56. إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

ayette hidayetten murâdın ulaştırmak olduğunu zikretmektedir. Müellife göre Fatiha'daki hidayet, ikinci tarife daha yakın gözükmektedir. Çünkü bâki olan hidayetin ancak Allah'ın ulaştırmasıyla mümkün olacağını söylemektedir.¹⁹⁴

Hâlidî hidayetin varlık sırası bakımından ibadet ve istianeden önce gelmesine rağmen (Allah kişiye hidayet vermedikçe o kişi ibadet ve istiane yapamaz) sûrede ibadet ve istianeden sonra gelmesini irdelemekte ve şöyle bir izahat getirmektedir: “Buradaki hidayetten maksadın hidayetin devamı olduğunu söylemiştik. Yani yeni baştan bir hidayet talep edilmemektedir. Dolayısıyla ibadet ve istianeden önce gelmesi gerekmez. Aksine hidayetin devamı ömrün sonlarında istenilen bir şey olduğundan ibadet ve istianeden sonra gelmesi gerekir. Ancak mutlak manada hidayet ibadet ve istianeden önce gelir¹⁹⁵

3. Sırât-ı Müstakîm'in Maksadı

Ayette geçen “sırat” kelimesini açıklayan müellif bu kelimenin aslının سراط şeklinde “sin” ile olduğunu, kelimenin sonundaki “tı” harfinden dolayı “sâd”a çevrildiğini söyler. “Sin” ile okuyan kıraatin de olduğunu belirtir. Anlam olarak ise lügatte “yutmak” manasına geldiğini belirten müfessir yemeği yiyen kişiye سراط الطعام denildiğini bildirmektedir. Ayette de yol sanki üzerinde yürüyen yolcuyu yuttuğu için bu kelime kullanılmıştır.

Hâlidî hidayet kelimesinin “lam” veya “ila” harfi cerleri ile müteaddi olduğunu ayetin aslının اهدنا للصراط veya اهدنا الى الصراط şeklinde olacağını ancak harfi cerler atıldığı için nasp olarak geldiğini aktarmaktadır. Aynı durum وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ayetinde de söz konusudur. من قومه şeklinde gelmesi gerekirken harf-i cer düşmüştür.¹⁹⁶

Hâlidî, “sırât-ı müstakim” tabirini; “yolcusunu istenilen yere ulaştıran, kendisinde herhangi bir kopma ve dağılma olmayan bir cadde” olarak tanımlamaktadır. O caddede bazı virajlar, yan yollar ve düz olmayışından kaynaklı yorgun edici özellikler bulunsa da yolcusunu matlûba ulaştırır. İslam da kendisini kabul edeni ve onda sabit duranı matluba ulaştırdığı ve yanlış yollara düşürmediği için bu yola benzetilmiştir. Onda çokça yorulmalar, imtihanlar mevcuttur. Dolayısıyla bu ayette sırât-ı müstakimden maksat İslam'dır. Müellif bu bölümü bir dua ile

¹⁹⁴ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 37a.

¹⁹⁵ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 37b.

¹⁹⁶ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 37b.

bitirmektedir: “Allah’ım bizi dinini kabul ettirmekle rızıklandığı gibi onun üzerinde sabit kılmakla da rızıklandır. Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize katından bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin.”¹⁹⁷

Müellifin hidayete verdiği anlamdan dolayı ayette اهدنا nın manası “bizi matluba ulaştıran yola ilet” şeklinde olmaktadır. Bu yol ise ancak istikamet üzere olan yol olabilir. “Bu durumda ayetin devamındaki “sırat” ve “müstakim” kelimelerine ihtiyaç kalmıyor” şeklinde gelebilecek bir itiraza cevap veren müellif, hidayetin anlamının matluba ulaştıran yollardan herhangi biri olduğunu, yolun muayyen olmadığını, şayet sırat ve müstakim ile kayıtlanmazsa o yolun İslam mı yoksa dünyevi hedeflere ulaştıran bir yol mu olacağının belli olamayacağını belirtmektedir. Ancak yol zikredilip istikamet ile kayıtlandığında anlaşılır ki, bu yol İslam’dır. Aynı şekilde devamında gelen ayette o yoldan bedel olarak gelen “kendilerine nimet verilenler” ifadesi de burada murâd edilenin İslam olduğuna işaret etmektedir.¹⁹⁸

4. Zamirlerin Râcileri ve Cem’i Gelmesi

Hâlidî نعتين ve نعتين fiillerindeki gizli, اهدنا fiilinde ise açık şekilde olan zamirlerin mü’minlere râci olduğunu belirtmektedir. Bu zamirlerin hem hafaza meleklerine hem de namaz kılan kimseye râci olduğunu söylemenin sözün zihindeki ilk akla getirdiği mefhuma ters olduğunu söyleyen müellif, cemi mütekellim zamiri kullanıldığında bununla aynı tür canlıların kast edileceğini söyler. Örnek olarak “Yarın yaparız” denildiğinde ilk akla gelen o işin yarın sen ve senin türünden biriyle yapılacağıdır ki, o da insandır. Yoksa birinin insan, diğerinin farklı türde bir canlı olması akla gelmez. Diğer ihtimal olan zamirlerin namaz kılan kimseye râci olması da mümkün gözükmemektedir. Çünkü o zaman bu ayetleri namaz dışında okuyan kimse yalancı durumuna düşer. Şayet bil-kuvve namaz kılanlar kast ediliyor denilirse o zaman bütün mü’minler zaten buraya girer ve sorun kalmaz. Hâlidî böylece zamirlerin mü’minlere raci olması gerektiğini ispat etmektedir.¹⁹⁹

Zamirlerin müfret olarak değil de cem’i olarak gelmelerine de değinen Hâlidî, bunun sebebini ise şu şekilde izah etmektedir: “Zamirlerin cemi olarak gelmesi yani اياك اعبد و اياك استعين şeklinde gelmemesinin sebebi, bu zamirlerin bütün mü’min fertleri tek tek kapsadığına işaret

¹⁹⁷ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 38a. el-Âl-i İmrân 3/8.

¹⁹⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 38b.

¹⁹⁹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 39a.

etmek içindir. يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا. ayetinde müfret zamir zahire göre bütün kafir fertlere racidir ve bu sebeple يقول الكافرون şeklinde takdir edilir. Bu itibarla عبد nün de نعبد kuvvetinde olduğunu söyleyebiliriz; ancak yine de نعبد nün tercih edilmesini iki sebeple açıklamak mümkündür. *Birincisi*; ayette murâd edilenin tek bir kimse olduğu ihtimalini ortadan kaldırmak. Zira müfret zamir kullanmak buna sebep olabilir. Bu ihtimal kafirlerle ilgili ayette söz konusu değildir. Çünkü malumdur ki, kafir kimse bu sözü cehennem azabından kurtulmak için söylüyor. Bütün kafirler için aynı azap söz konusu olduğundan her bir kafir bu temenniyi yapabilir. Bazısının bunu yapmaması makul değildir. Dolayısıyla bu ayetteki zamirin müfrede raci olması düşünülemez.”²⁰⁰ “Mü’minlerin de hepsi Allah’a ibadet ediyor, ondan yardım ve hidayet talep ediyor. Dolayısıyla buralarda da zamirler müfret olarak gelseydi, müfret ibare tek tek bütün mü’minlere raci olabilirdi” şeklinde bir itiraz gelebileceğini söyleyen müellif, bu itiraza ise şu şekilde cevap verir: “Mü’minlerin bazıları ibadetlerini mükemmel ifa eder, yardım ve hidayet taleplerini çokça yaparlar. Fatiha’da geçen fiillerin bu mü’minlere isnad edilme ihtimali doğar. O zaman da bütün mü’minleri kapsamamış olur. Halbuki yukarıdaki ayette durum farklıdır. Çünkü bütün kafirler azaptan kurtulmak isteyeceğinden kafirlerin tamamını kapsamaktadır.”²⁰¹ Hâlidî zamirlerin müfret yerine çoğul gelmesinin *ikinci* sebebini ise; mü’minlerin ibadet ve duayı toplu halde yapmalarının güzelliğine vurgu yapmak olarak açıklamaktadır.²⁰²

N. NİMET VERİLENLERİN YOLU

Hâlidî, صراط الذين ifadesinin Sırat-ı Müstakim’den bedel’i-kül min’el-kül²⁰³ olduğunu; çünkü Sırat-ı Müstakim’den maksadın İslam olduğunu daha genel bir şey olmadığını bildirmektedir.²⁰⁴ المنعمون عليهم ifadesinin ise الذين nin sılası olduğunu belirten müellif, takdirinin المنعمون عليهم şeklinde olacağını, ibarenin ise zahirine göre mü’minlere işaret ettiğini bildirmektedir. Çünkü her bir mü’min iman ile nimetlenmiştir. Zayıf bir görüşe göre peygamberler de denilmiştir.²⁰⁵

²⁰⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 39b.

²⁰¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40a.

²⁰² Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40a.

²⁰³ Arap dilinde Bedelu’l-kul, Bedelu’l-ba’d, Bedelu’l-iştimal olmak üzere üç çeşit bedel vardır. İbn Hişam *Şerhu Katri’n-nedâ*, s. 309.

²⁰⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40a.

²⁰⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40a.

O. GAZAP VE DALÂLETLE MALÛL OLANLARDAN SAKINILMASI

Hâlidî, غير المغضوب عليهم ifadesinin mevsulden (الذين) bedel olduğunu söyler. Ve ayrıntılı bir izahatla devam eder: “Şayet bu ifadeyle mü’minler kast edilirse bedel-i kül olur. Peygamberler kast edilirse ise olmaz; çünkü gazap edilenlerin dışındakiler ifadesi peygamberlerden daha geneldir. Bütün mü’minleri kapsamaktadır. Kül ise bir kısmından (ba’z) bedel olmaz. Bu durumda mevsulun sıfatı olur. Çünkü غير kelimesi, tek bir zıddı olana izafe edilmekle marife olur.”²⁰⁶ Gazap edilenlerin zıddı ise sadece mü’minlerdir. Çünkü gazap edilenler ifadesi ibarenin zahirine göre genel olarak kafirleri kapsar. Bu ifadeden murad edilenin Yahudiler olduğu da söylenmiştir. Çünkü Allah onları maymuna dönüştürerek ve suretlerini değiştirerek gazap etmiş olmaktadır.”²⁰⁷ Hâlidî, gazap kelimesinin kalpteki kanın yükselmesi (sinirlenme, öfke, hiddet) anlamına geldiğini söyler. Ancak tıpkı “intikam” kelimesi gibi Allah için kullanıldığında cezalandırma anlamına gelmektedir.²⁰⁸

Hâlidî, ولا الضالين ifadesinin غير المغضوب عليهم üzerine atıf olduğunu beyan eder. Başındaki لا ise nefiyin te’kidi için gelmiştir. Çünkü başındaki atıf vavı nefiy kelimesinin yerine geldiğinden tekrar nefiy edatına gerek olmadığını zikretmektedir. Hâlidî’ye göre sapmışlardan maksat ibarenin zahirine göre bütün fasıklar ve hevâ ehlidir. Çünkü heva, kişiyi saptırır. Kur’an’da da: “Hevana uyma, çünkü o seni Allah yolundan alıkoyar, saptırır”²⁰⁹ buyurulmaktadır. Sapmışlar ifadesinden murâd edilenin Hristiyanlar olduğu da söylenmektedir. Çünkü onar mesih Allah’ın oğludur demek suretiyle ve Hz. Peygambere iman etmedikleri için sapmış olmaktadır.²¹⁰

Ö. ÂMÎN İFADESİ ÜZERİNE

Hâlidî, sûrenin sonunda söylenen “âmin” kelimesinin uzatarak, uzatmadan ve şeddesiz şekillerde okunmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu ifadenin ittifakla Kur’an’dan olmadığını belirten müellif, yine de sûrenin sonunda az bir duraklamadan sonra (Kur’an ile

²⁰⁶ Arap dilinde “غير مثل شبه” kelimeleri marife bir kelimeye muzaf olduğunda marife olması için-misl ve şibh” kelimelerinde tam bir benzerlik veya denklik olacak, “ğayr” için de tam bir zıtlık olması şarttır. Bedreddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğnî*, İstanbul 1893, s.36.

²⁰⁷ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40b.

²⁰⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40b.

²⁰⁹ es-Sâd 38/26.

²¹⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, vr. 40b.

arasını ayırmak maksadıyla) bu ifadeyi söylemenin müstehap olduğunu söylemektedir. Nitekim başında istiaze okumak da müstehaptır.²¹¹

P. SÛRENİN FAZİLETİNE DAİR

Hâlidî eserini Fatiha sûresinin faziletine dair bir hadis-i şerif naklederek sona erdirmektedir. Hâlidî'nin sûrenin faziletine dair rivayetleri sûre sonunda aktarması Zemahşerî'nin fezâilü's-süver ile ilgili genel yaklaşımını anımsatmaktadır. Ancak Zemahşerî, Fatiha sûresi ile ilgili iki farklı rivayete yer verirken Hâlidî sadece Zemahşerî'nin ikinci rivayetini zikre değer bulmuştur. İlgili rivayete göre sahabeden Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) Hz. Peygamber'in (s.a) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Allah bir kavme kesinleşmiş bir azap gönderir. O kavimden bir çocuk Fatiha sûresini okur. Allah onu duyar ve o kavimden azabı kırk yıl boyunca kaldırır."

R. RİSÂLENİN HİTÂMI

Hâlidî risalenin sonunda müfessirlerin genel tutumuna uygun şekilde Allah'a hamd, resûlüne salat getirerek ve duâ ederek şu şekilde bitirmektedir: "Hamd, bu çalışmayı tamamlatan Allah'a, salât; yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'e olsun. Bu tefsiri zayıf kul, nahif hizmetçi Sun'ullah el-Hâlidî, en yüce melik olan Allah'ın yardımlarıyla yazmıştır. Allah onu ve bütün mü'minleri bağışlasın. Âmin."

II. İHLÂS SÛRESİ

A. ESERİN ADI

Hâlidî, İhlâs sûresi tefsir risalesi için Fatiha tefsirinde olduğu gibi özel bir isim zikretmemiştir. Ancak besmele, hamdele ve salveleden sonra tefsirine başlamadan önce *Sûretü'l-ihlâs* şeklinde bir başlık bulunmaktadır.²¹² Bu sebeple Ziya Demir de Osmanlı müfessirlerine dair eserinde bu risaleden *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* ismiyle bahsetmektedir.²¹³

B. İHLAS SÛRESİNİN KUR'AN'IN ÜÇTE BİRİ OLUŞUNUN KEYFİYETİ

²¹¹ Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, vr. 40b.

²¹² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlas*, vr. 4b.

²¹³ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 251.

Hâlidî tefsirine başlamadan önce İhlas sûresiyle alakalı meşhur bir hadisi zikrederek bu hadisi ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Hz. Peygamber (s.a)’den; “*Kim İhlâs sûresini bir kere okursa, Kur’an’ın üçte birini okumuş (gibi) olur.*”²¹⁴ hadisini nakleden müellif bu hadis üzerinden Kur’an’ın üç kısma ayrıldığını ve İhlas sûresinin bu üç kısımdan birine şamil geldiğini anlatmaktadır. Şöyle ki, Kur’an-ı Kerim’deki konular genel itibarıyla üç kısımda incelenmektedir. Bu kısımlar; Evsâf-ı İlâhiyye, Ahbâru’s-Sâdika, Ahkâm-ı ameliyye ve itikâdiyyedir. Müellif bu sûrenin, birinci bölüm olan evsâf-ı ilâhiyyenin tamamına icmâli olarak şâmil olduğunu bundan dolayı da Kur’an’ın üçte biri mesabesinde olduğunu iddia etmektedir.²¹⁵

Sûrenin evsaf-ı ilahiyeyi içermesi ise şu şekilde olmaktadır: Allah’ın sıfatları subûti ve selbî sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Subûti sıfatlar, Allah’ın hay, âlim, kâdir, semî’, basîr, mürîd, mütekellim, hâlik (ihtiyarıyla) vb. diğer zatına layık sıfatlardır. Selbî sıfatlar ise Allah’ın cisim, cevher, araz, hâdis, sâkin, müteharrik olmaması, bir zamanda, bir mekânda bulunmaması ve benzeri Allah’tan nefyedilmesi vacip olan diğer sıfatlardır.²¹⁶

Hâlidî, İhlâs sûresinin bu iki kısmı da genel olarak içerdiğini söylemekte ve bunun ayetlerle izahını yapmaktadır. Sûrenin subuti sıfatları içermesini şu şekilde açıklamaktadır: *الله احد* ifadesi, Allah’ın hakiki ma’bud olduğuna ve onun ulûhiyette hiçbir ortağı olmadığına işaret etmektedir. *الله الصمد* ifadesi ise bütün eşyanın ona muhtaç olduğuna, O’nun hiçbir şeye muhtaç olmadığına işaret eder. Yani Allah, bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olmuş olur. Böylece sûrenin başından *الله الصمد* in sonuna kadar olan bölümde ilahi sıfatların birinci kısmına (subûti sıfatlar) işaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Sûrenin ikinci kısma şamil olması ise şu şekilde olmaktadır: *لم يلد* den sûrenin sonuna kadar olan kısım, Allah’a hiçbir şeyin ortak olamayacağına ve onun zat ve sıfat olarak eşyaya benzemeyeceğine işaret etmekte dolayısıyla noksan ve hâdislerin sıfatlarıyla sıfatlanmasının mümkün olmayacağına işaret edilmektedir. Böylece sûrenin ikinci kısmı da ilahi sıfatların ikinci kısmına (selbi sıfatlar) şamil gelmektedir. Hâlidî bu açıklamalarıyla sûrenin evsaf-ı ilahiyenin tamamına şamil oluşunu ve Kur’an’ın üçte biri oluşunun nasıl anlaşılması gerektiğini de açıklamış olmaktadır.²¹⁷

²¹⁴ Müslim, “Salatu’l-Müsafirîn”, 27; Tirmizî, “Fedâilü’l-Kur’an”, 11.

²¹⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 2a.

²¹⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 2b.

²¹⁷ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 3a.

C. YAZILIŞ AMACI

Hâlidî eseri yazmaya niçin ihtiyaç duyduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Sûreyi okumaktan alacağımız tadın artmasına sebep olması için ve kalbimizi sevap kazanmaya, cezadan da kaçınmaya hazırlamak maksadıyla bu sûrenin tefsirini yazmak istedim. Çünkü Kur’an, esmâ ve duâ okumanın dünya hayatında sebep olacağı havâs (özel etkiler) ile ahirette sebep olacağı sevaplar kalp huzuru ve halis niyet olmadan ortaya çıkmazlar. Bu ikisi ise (kalp huzuru ve halis niyet) ancak sûrenin anlamını bilmekle mümkündür.”²¹⁸

Hâlidî, sûreyi yazmaya başladıktan sonra Allah’ın yardımlarıyla zor görünen işinin kolaylaştığını, kendisine mana hazinelerinin kapılarının açıldığını, kapalılıkların kalktığını, ince işaretlerin açığa çıktığını, ibarenin lefâfetinin anlaşıldığını belirtmektedir. Hâlidî diğer müfessirlerin eserlerine baktığında gördüğü güzelliklerin kendi eserinde de olması için Allah’a çokça dua ettiğini zikrederek bu kısmı şöylece bitirmektedir: “O, kolaylaştıranların ve yardım edenlerin en güzelidir. O her şeye kâdirdir.”²¹⁹

Ç. İTHAF EDİLMESİ

Hâlidî, tefsirini yazmayı tamamladığında onu güzel bir hediye olarak devrin büyük devlet adamlarından İskender Çelebi’ye ithaf ettiğini uzunca bir methiye yaparak zikretmektedir. Bu methiyenin bir kısmı şu şekildedir: “*Önde gelenlerin başı, insanların göz bebeği, zamanının benzersizi, az bulunan kıymetli, cömertliğin kaynağı, gözlerin nuru, beşer bahçelerinin ışığı, övünç kaynağı, yaratılmışların süsü, avâm ve havâssın övülmüşü, en güzel sıfatların nüshası, en iyi sıfatların sayfası, sultanların kefilisi, Müslümanların sığınağı, kalem erbabının dayanağı, alimlerin güç kaynağı, Salihlerin sevgilisi, büyüklerin büyüğü İskender Çelebi. Allah şanını ebediyen yüceltsin.*”²²⁰

D. BESMELE ÜZERİNE

Hâlidî, besmeleyle ilgili ayrıntılı açıklamayı Fatiha sûresi tefsirinde yaptığını burada daha kısa bir açıklamayla yetineceğini söyler. Besmelenin Hanefilerin cumhuruna göre (Neml sûresindeki hariç) Kur’an’dan olmadığını belirten Hâlidî, besmeleyle başlamanın onlara göre müstehap olduğunu söylemektedir. Hanefilerin bazılarının ise besmeleyi sadece Kur’an’ın

²¹⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 3b.

²¹⁹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 3b.

²²⁰ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 4a.

başında bir ayet olarak gördüklerini; ancak bütün sûrelerin başında ayet olarak kabul etmediklerine değinir. Şafilere göre ise bismelenin her sûrenin başında bulunan bir ayet olduğunu zikreden müellif, her iki mezhebin de kendi görüşlerine dayanak teşkil eden delillerinin bulunduğunu ancak burada onları zikrederek sözü uzatmayacağını beyan etmektedir.²²¹

E. SÛRENİN İLK AYETİNDEKİ ZAMİRİN MERCİİ VE SEBEB-İ NÜZUL İLE İLİŞKİSİ

Hâlidî, sûrenin tefsirine başlamadan önce sebep-i nüzulüne dair bir rivayet zikretmektedir. Bu rivayete göre Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamber (s.a)'e gelerek: *“Bize kendisine çağırdığın rabbini anlat. O gümüşten midir, altından mıdır veya başka bir türden midir?”* dediler. Bunun üzerine İhlas sûresi nazil oldu.²²²

Hâlidî, İhlas sûresinin ilk ayetinde bulunan zamirin müşriklerin sorusunda zikredilen malum rabbe râci olduğunu söylemektedir. Bu durumda ayetin manası “De ki; O yani vasıflarını sorduğunuz rab, Allah’tır” şeklinde olur. Hâlidî, müşriklerin Allah’ın gökleri ve yeri yarattığını bildiklerini ve onun kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu da itiraf ettiklerini bildirmektedir. Nitekim Kur’an’da: *“Onlara, “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye soracak olsan, mutlaka “Allah” diyeceklerdir*²²³ ayeti ile *“Kendilerine “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorsan tereddüt etmeden, “Onları sonsuz güç ve ilim sahibi yarattı” diyeceklerdir*²²⁴ ayeti buna işaret etmektedir.²²⁵

Hâlidî bu ayetteki zamirin şân zamiri²²⁶ olduğunu sonraki cümlelerin de onun haberi olduğunu söyleyenler olduğunu; ancak kendisinin o görüşte olmadığını belirtmektedir. Bunun sebebini ise şu şekilde açıklar: Zamirin merciiinin ibarede zikredilmiş olması gerekmez ancak malum olması gerekir. Kur’an’da: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ ayetinde veya هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ayetinde zamirlerin nereye râci oldukları malumdur. Kur’an’da buna benzer birçok ayet mevcuttur. Dolayısıyla bu zamirleri şân zamiri yapmaya gerek yoktur. هو زيد منطلق cümlesinde ise durum farklıdır. Burada zamirin mercii yoktur. Dolayısıyla zamir, şân zamiri yapılıır. Aynı şekilde İhlâs sûresinde de zamirin

²²¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 4b.

²²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 133-134.

²²³ Lokman 31/25.

²²⁴ ez-Zuhurf 43/9.

²²⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 5a.

²²⁶ İsmi yerine kullanılan kelimelere zamir denir. Ancak bazı hallerde muhatabı cümleye dikkat çektiirmek için şân zamiri kullanılır ve söz konusu zamir herhangi bir isim yerine kullanılmamıştır.

şan zamiri olması için ibarenin sarîh olarak rabbe râci olmaması gerekirdi. Ancak burada ayetin nüzûl sebebine bakıldığında anlaşıldığı üzere açıkça Hz. Peygamber’e rabbi hakkında soru sorulmuş ve sûre bu soruya cevaben nazil olmuştur. Dolayısıyla zamirin rabbe raci olması dışında başka bir ihtimalden söz etmek mümkün değildir.

F. “ALLAH” VE “AHAD”IN ANLAMLARI ÜZERİNE

Hâlidî ayette geçen “Allah” lafzıyla müsemmasının kast edildiğini zikretmektedir. Çünkü Allah’ın zâtı, cüz-i hakikidir ve bu tür ifadeler önermede mahmul (yüklem) olamazlar.²²⁷ “Ahad” ise “vâhid/bir” anlamına gelir ki bu iki kelimenin arasında Sihâh’ta da²²⁸ geçtiği üzere önemli bir fark bulunmamaktadır. Hâlidî “ahad” kelimesinin ayette mübteda olan zamirin ikinci haberi olarak geldiğini ifade eder. Bu durumda takdir: “قل هو أحد” şeklinde olur. Aynı şekilde mahzuf bir mübtedanın haberi olma ihtimali de vardır. Bu durumda ise takdir: “قل هو الله وهو أحد” şeklinde olmaktadır. Hâlidî, Zemahşeri’nin “ahad” kelimesini Allah’tan bedel yaptığını;²²⁹ ancak bunun Arap dili kurallarına ters olduğunu ifade etmektedir. Çünkü nekre-i mahza, marifeden bedel olmaz.

Hâlidî, “ahad” kelimesinin niçin “samed” kelimesinde olduğu gibi elif lam ile marife yapılmadığına değinmektedir. Bunun sebebini, tevhid ifade etmeyen sıfat-ı mümeyyize ile karışmaması şeklinde açıklamaktadır. Şöyle ki “السيد أحد” ifadesi ile “السيد الأحد” ifadeleri arasında fark vardır. Birinci ifade kesin olarak tevhide işaret ederken ikincisinde iki tane seyyid varmış gibidir. Yani tevhid ifade etmemektedir. Bu karışıklık “samed” kelimesinde vaki değildir.

G. SÛREDE GEÇEN SIFATLARIN DİĞER SIFATLARA TERCİH EDİLMESİ

Hâlidî; hayat, ilim, kudret gibi Allah’ın zatına daha yakın ve elzem olan aynı zamanda aklın Allah için zorunlu (bedîhî) olarak gerektirdiği sıfatlar yerine aklın zorunlu olarak gerektirmediği bilakis delilli (nazarî) ve Allah’ın zatına daha uzak olan vahdaniyyet ve sûrede mezkûr diğer sıfatların tercih edilmesinin sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır: Bu sûre müşriklerin putlara

²²⁷ Cüz-i hakiki, başka herhangi bir mevcudatta müşterekliği tamamen ortadan kaldırıldığı düşünülen tikel, gerçek ferttir. Özel isimler cüz-i hakikidir. Yüklem olamazlar. Cüzî izafi ise daha fazla kapsama sahip hususi bir varlık adıdır. Mustafa Çağrırcı “Cüz’î”, *DİA*, VIII, 149.

²²⁸ Muhammed b. Ebû Bekir er-Razî, *Muhtaru’s-Sihâh*, Beyrut 1986, s.3. Sihâh’da Ahad kelimesi vahid anlamında olduğu belirtilmiş ve ayette ikinci bir haber olarak değil de Allah lafzının bedeli olduğu belirtilmiştir.

²²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 827.

kulluklarını reddetmek aynı zamanda bazı Yahudi ve Hristiyanların iddialarına cevap vermek için inmiştir. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar Allah'ı ve zaruri olan sıfatlarını inkâr etmeseler de O'nun ilahlıkta tek olduğunu reddediyorlardı. Dolayısıyla müşriklerin putlara tapınmasını, Hristiyanların ve Yahudilerin Allah'ın çocuğu olduğu iddialarını, Mücessimenin benzerlik iddialarını ve bu batıl itikadlarını reddetmek amacıyla bu sıfatlar tercih edilmiştir.

Hâlidî, bu sıfatların tercih edilmesindeki bir başka hikmeti ise bu sıfatların nazari bilgi ile sabit olmasından hareketle şöyle açıklamaktadır: Haber-i sâdık her ne kadar kesin bilgi meydana getirirse de aklın istidlali ile söz konusu olay gözle görmüş gibi kesin olur ve ancak bundan sonra kalpte itmi'nan meydana gelir. Bundan dolayı ayet-i kerime: *İbrâhim "Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi"*²³⁰ buyrulmuştur. Allah, zatının hakikatini ve kemal sıfatlarını bize haber verdikten sonra bizden yarattıkları ile bunlar üzerine delil getirmemizi istemektedir. Ayette: *"De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?"*²³¹ buyrulurken zatının yüceliğine ve kemal sıfatlarına işaret eden ayetlere bakmamızı istemektedir. Hâlidî, bu noktada Allah'ın tekliğine işaret eden delilleri zikretmenin uygun olacağını; ancak sözü uzatmamak için bu delillerden sadece birisi ile iktifa edeceğini bildirmektedir. Hâlidî'nin sözünü ettiği delil, "şayet hariçte iki ilah olsaydı bunlardan birincisi, diğerine hükmettiği vakit hükmedilen ilahın acziyetinin gerekmesi" şeklindeki delildir. Şayet birincisi diğerine hükmedemezse bu durumda da hükmedemediği için birinci ilahın acziyeti ortaya çıkardı. Acizlik ise ilah için muhaldir. Dolayısıyla birden fazla ilah olması batıl olur.²³²

Ğ. "SAMED" VE REDDEDİLEN DİNİ GRUPLAR

Hâlidî, الله الصمد ifadesinin ayette üçüncü haber olarak geldiğini zikreder. Müellif haber cümlesinin (هو الله) mükerrer olarak zikredildiğinin düşünülmemesi gerektiğini; çünkü ilk gelen haberde Allah lafzının ahadiyet ile ikincisinin ise samediyet ile nitelenmiş olduğuna vurgu

²³⁰ el-Bakara,2/260.

²³¹ Yûnus 10/101.

²³² Sun'ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlas*, vr.7b, Temanû' delili: "Eğer birden fazla ilah olsaydı kesinlikle düzen bozulurdu." (el-Enbiya 21/22) ayette belirtildiği gibi Allah dışında başka tanrılar olsaydı birbirlerinin güçlerine engel olabilirlerdi. Örneğin biri Ali'nin hareket etmesini isterken diğeri durmasını irade edebilirdi. Aynı anda iki zıddın bir arada bulunması mümkün olmadığı için birden ilahın varlığı da mümkün değildir (bk. Sa'deddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, Beyrut 2014, s.48-49).

yapmaktadır. Aynı şekilde sûrede “Allah” lafzının iki kez gelmesine de değinen müellif, niçin هو şeklinde gelmediğini; bu sûrenin inkarcılara cevap makamında bulunduğu bundan dolayı da makamın zâtın te’kidini gerektirdiği şeklinde cevaplamıştır.²³³

Hâlidî, “Samed” kelimesinin niçin “Ahad” kelimesinde olduğu gibi nekre olarak değil de marife olarak geldiğini sorgular ve şu cevabı verir: “Ahad kelimesi marife olarak gelirse tevhid ifade etme noktasında sıkıntı olacağını daha önce söylemiştik. Samed için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Marife de gelse bu, başka bir Samed’in olduğu anlamına gelmez.”²³⁴

Hâlidî, Samed kelimesinin ihtiyaçlar noktasında *muhtaç olan değil, kendisine muhtaç olunan efendi* anlamına geldiğini söylemektedir. Yani burada kast edilen mana, hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Müellif bu anlamların Sihâhta²³⁵ da bu şekilde geçtiğine değinir. Samedin anlamıyla ilgili olarak; *her şeyiyle tastamam olan, kendisinde hiçbir boşluk olmayan, yemeyen, içmeyen* anlamlarını da ihtiva ettiğini belirten müellif, her iki anlamın da maksada ulaştırdığını, müşriklerden belli bir gruba cevap olarak gelmesinin sahih olduğunu beyan etmektedir.²³⁶

Hâlidî, Samed’in anlamından hareketle sûrede geçen bütün sıfatların hangi dini gruplara cevap teşkil ettiğini zikretmektedir. Bu taksim şu şekildedir; birinci sıfat yani **ahadiyet**, putlara kulluk edenlere ve onları Allah’tan başka ilah olarak tanıyan müşriklere cevaptır. İkinci sıfat yani **samediyet**, “Allah, Meryem oğlu Mesîh’in kendisidir”²³⁷ diyen Hristiyanlara kesin bir cevaptır; çünkü İsa beşerdir. Beşer ise ihtiyaçları olan, yiyen, içen, bir mekâna ve elbiseye ihtiyaç duyan kimsedir. Üçüncü sıfat yani **baba olmaması**, Hristiyan, Yahudi ve müşriklerin üçüne birden cevaptır. Nitekim ayet-i kerime: “Yahudiler “Üzeyir Allah’ın oğludur” dediler, Hristiyanlar da “Mesîh (İsâ) Allah’ın oğludur” dediler”²³⁸ buyrulurak Yahudi ve Hristiyanların Allah’a çocuk isnad etmelerine,²³⁹ “Erkek çocuklar size de kız çocuklar O’na öyle mi?”²⁴⁰ buyrulurak da müşriklerin

²³³ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-İhlas*, vr. 8a.

²³⁴ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-İhlas*, vr. 8a.

²³⁵ er-Razî, *Muhtârû’s-Sihâh*, s. 155.

²³⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-İhlas*, vr. 8a.

²³⁷ el-Maide 5/17.

²³⁸ et-Tevbe 9/30.

²³⁹ Yahudilerin “Üzeyir Allah’ın oğludur” iddiası için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kuranın Tartışmalı Konuları*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011, s. 45-90. Hristiyanların Hz. İsa’nın Uluhiyeti ile ilgili inançları için bk. Salih Akdemir, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. İsa*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016, s. 100.

²⁴⁰ en-Necm 53/21.

melekleri Allah'ın kızları şeklinde gören batıl inanışlarına vurgu yapılmıştır. Dördüncü sıfat yani **doğmamış olması**, aynı şekilde “Allah, İsa’dır ve Meryem de onun annesidir” diyen Hristiyanlara cevaptır.²⁴¹

H. ALLAH İÇİN “DOĞURMADI” VE “DOĞMADI” DENİLMESİNİN ARKA PLANI

Hâlidî, vilade kelimesini; kendi içindeki bir maddeden başka bir madde çıkarmak ve o yeni doğan maddenin hakikatte ve özellikte aslının yerine geçmesi şeklinde tanımlamaktadır. Hâlidî, Allah'ın kendisini samed olarak tanımladıktan hemen sonra bu sıfatı getirmesini yukarıdaki tanıma bağlamaktadır. Çünkü Samed, hiçbir şeyin onun yerine geçememesi anlamı taşır. Bu anlamdan sonra doğurmadığını yani yerine bir şeyin geçmeyeceğini zikretmek Samed'in içerdği anlamı daha da pekiştirmiştir.

Hâlidî, لم يلد ifadesinin dördüncü haber olarak gelmesinin caiz olduğu gibi -bu durumda ayetin takdiri لم يلد هو şeklinde olacaktır- mahzup bir mübtedanın haberi şeklinde gelmesinin de caiz olduğunu zikretmektedir. Aynı şekilde “ahad”ın sıfatı olarak ta gelebileceğini söyleyen müellif bu durumda sıfat ile mevsufun arasının bir şey ile açılmasının caiz olduğunu zikreder. Nitekim ²⁴²لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٍ ayetinde de sıfat ile mevsufun arasının ayrıldığı görülmektedir.

Hâlidî, sûrede geçen sıfatlardan لم يولد ile لم يلد in fiil sıgasıyla gelip, sûrenin baş tarafında geçen sıfatların isim sıgasıyla gelmelerini irdeleyerek bunun sebebini şu şekilde açıklar: Fiil sıgasıyla gelen yerlerde reddedilen batıl sözler şunlardır: “Allah İsa’yı doğurdu”, “Üzeyr’i doğurdu”, “Melekleri doğurdu.” Bu cümleler fiil cümlesi olduğundan bunlara fiil sıgasıyla cevap vermek uygun düşer. İsim sıgasıyla gelen yerlerde reddedilen sözler ise; “putlar ilahtır”, “ilah tek değildir”, “Allah, mesihtir” şeklindeki isim cümleleridir. Bunlara da isim sıgasıyla cevap verilmiştir. Müellifin bu iddiası çok tutarlı gözükmemektedir. Çünkü bu iddiaların ayetlerde hem fiil hem de isim cümlesi şeklinde geldikleri açıktır. Örneğin müellifin “Üzeyr’i doğurdu” şeklinde fiil cümlesi şeklinde zikrettiği iddia, Kur’an’da isim cümlesi şeklinde gelmektedir.

Hâlidî, لم يولد ifadesinin kendinden önce gelen cümleye atıf olduğunu beyan eder. Müellif, burada iki sıfat cümlesinin birini diğerine atıf ederken sûrenin baş tarafında geçen sıfatların niçin

²⁴¹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 8b.

²⁴² el-Vakıa, 56/76.

birbirlerine atfı yapılmadıklarını sorgulayarak şöyle bir cevap verir: Şayet bir mübtedadan birden çok haberi varsa ve bu haberler müfret haber ise birbirlerine atfı yapılmazlar.²⁴³ وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ 243 ayetinde de görüldüğü üzere haberler atfı yapılmamıştır. Çünkü müfret, müstakil değildir ve mübtedadan ne kadar uzak olursa olsun bir rabıtaya ihtiyaç duymadan haber olur. Ancak haberler cümle formunda olursa birbirlerine atfı olurlar.²⁴⁴ نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ 244 ayetinde görüldüğü üzere cümle haberler atfı yapılmıştır. Çünkü cümle müstakildir ve eğer mübtedadan ayrı kalmışsa mübtedaya bağlanmak için mutlaka bir rabıtaya ihtiyaç vardır.²⁴⁵

I. ALLAH'IN DENGİ OLMADIĞININ ZİKREDİLMESİNİN HİKMETİ

Hâlidî, İhlas sûresinin son ayeti olan “O’nun hiçbir dengi yoktur” ayetini zâtında ve sıfatlarında hiçbir benzeri olmaması şeklinde tefsir etmektedir. Çünkü benzerlik zatında olabileceği gibi sıfatlarında da olabilir. Örneğin; “Zeyd, aslan gibidir” dediğimizde cesaret noktasında bir benzerlik söz konusudur.

Hâlidî, sûrenin ilk ayetinde Allah’ın tek olduğunun vurgulanmasından sonra bu ayette tekrar benzeri olmadığını söylemeye neden ihtiyaç duyulduğunu şöyle anlatmaktadır: Teklik sıfatı sadece zatı ve şahsı için kullanılmış olabilir. Tıpkı “güneş tektir” sözünün ışık verme noktasında güneşten başka varlıkların olduğunu engellemediği gibi “Allah tektir” sözü de kesin olarak Allah’ın zatında ve sıfatlarında tek olduğuna, başka ilahlar olmadığına delalet etmeyebilir. Ancak benzeri olmadığı şeklinde kayıtladığımızda *ahad* sıfatını tetmim etmiş oluruz.²⁴⁶ Müellif bu açıklamalarıyla Tevhid ilkesinin tam anlamıyla ortaya çıkması için son ayete ihtiyaç duyulduğunu gözler önüne sermektedir. Hâlidî aynı zamanda teklik sıfatının önce gelmesini de böylece açıklamış olur. Çünkü sonradan anlamı tamamen erdirilen ifadenin önce gelmesi gerekmektedir.

I. SÛRENİN FAZİLETİ VE RİSALENİN HİTÂMI

Hâlidî, sûrenin faziletiyle ilgili olarak tıpkı Fatiha tefsirinde yaptığı gibi bir hadis-i şerif getirmek suretiyle risaleyi bitirmektedir. Bu hadisi şerife göre Hz. Peygamber (s.a) İhlas sûresi

²⁴³ el-Burûc 85/14, 15, 16.

²⁴⁴ el-İnsan 76/28.

²⁴⁵ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 10a.

²⁴⁶ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 10b.

okuyan bir adamı duydu. Bu adama, “Vacip oldu” dedi. “Ne vacip oldu?” diye sorulunca, “Cennet vacip oldu.” dedi.²⁴⁷ Hâlidî bu hadisi şerifte verilen müjdeye nail olabilmek için sağlam inanç, halis niyet, doğru düşünce, şevk ve istekle sûrenin okunması gerektiğini bu risaleyi de bu amaçla yazdığını tefsirinin başında zikrettiğini beyan etmektedir.²⁴⁸

Hâlidî, son olarak risaleyi yazmayı bitirdiğini belirten şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu tefsiri şerifi zayıf hizmetçi, aciz kul Sun’ullah Hâlidî, Dokuz yüz otuz yedi yılının Recep ayının üçüncü günü emin belde İstanbul’da yazmıştır.”²⁴⁹

²⁴⁷ Tirmizî, “Fedâilu’l -Kur’ân”, 11; Mâlik, *Muvatta’*, 15/17; Nesai, “Amelül-Yevm”, 702.

²⁴⁸ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 11a.

²⁴⁹ Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-ihlas*, vr. 11a.

SONUÇ

XVI. Yüzyıl Osmanlı müfessirlerinden Sun'ullah Hâlidî'nin Fâtiha ve İhlas tefsir risalelerini incelediğimiz tezimiz bir giriş, iki bölüm ve tahkikli metinden meydana gelmektedir.

Giriş kısmında yaptığımız çalışmanın amacını, içeriğini, izlediğimiz yöntemleri ve kullandığımız kaynakları ele aldık.

Birinci bölümde Sun'ullah Hâlidî'nin yaşamış olduğu asır olan XVI. Yüzyılda genel olarak Osmanlı Devleti'nin siyasî ve ilmî yapısını, daha özelde ise tefsir faaliyetlerini anlattık. Medreselerin yapısını, okutulan dersleri, tefsir ilminin hangi aşamada okutulduğunu irdeledik. Osmanlı'da tefsir faaliyetlerine etki eden isimleri, eserlerini ve bu dönemde yazılan tefsirleri zikretmeye çalıştık. Aynı şekilde bu bölümde tezimize konu olan tefsir risalelerinin teknik özelliklerini ve orijinal bulduğumuz yönlerini inceledik.

İkinci bölüm tezimizin ana omurgasını oluşturan bölüm oldu. Bu bölümde sırasıyla Hâlidî'nin Fâtiha ve İhlas tefsir risalelerinin içeriklerini bütün ayrıntılarıyla irdelemeye çalıştık. Hâlidî'nin tefsir yaparken hangi ilimlerden faydalandığını, kimlere atıflar yaptığını, hangi gâye ile bu eserleri vücuda getirdiğini anlattık.

Tezimizin sonuna eklediğimiz tahkik bölümünde ise risaleleri tahkik kurallarına uygun bir şekilde ve isteyen herkesin açıp okuyabileceği bir biçimde kritik ettik.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar ise şu şekildedir:

1. Osmanlı Devleti XVI. Yüzyıl'da bilimsel ve kültürel açıdan son derece zengin bir dönem geçirmiş, birçok tefsir eseri ortaya konulmuştur.
2. Devletin genişlemesi ve halkın refahının artmasıyla birlikte alimler yazılan eserlerde çok daha derinlemesine ilmî tahliller yapmışlardır.
3. Çalışmamızda Osmanlı döneminde yazılan tefsir eserlerinin sayıca son derece fazla olduğu görülmüştür. Hasseten mustakil tefsir sayısına oranla sûre ve ayet tefsirleri ile şerh ve haşiye türü eserlerin sayısının oldukça çok olduğu ve bu eserlerin kütüphanelerde araştırmacıları beklediği görülmüştür.
4. Sun'ullah Hâlidî gibi hayatı hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmayan bir alimin sadece iki kısa sûrenin tefsirinde ortaya koyduğu muazzam ilmî derinliğe şahit olunarak, Osmanlı döneminde yaşamış daha nice alimler ve eserlerin bizleri beklediği anlaşılmıştır.
5. Hâlidî'nin eserleri her ne kadar tefsir risaleleri olarak gözüксе de çalışmamız sonucunda anlaşıldığı, bu risaleler, kelâm, arapça, fıkıh, belagat, mantık ve diğer İslamî ilimleri de

kapsamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'da bir alimin eser verebilmek için bütün islami ilimlerde belli bir seviye yakalaması gerektiği sonucuna varılmıştır.

6. Araştırmamızda Hâlidî'nin başka eserlerine ulaşamadık. Öte yandan çalışmamız esnasında aynı dönemlerde yaşamış birçok alim ve tefsir eserinin çalışılmayı beklediğini gözlemledik. Bu tür çalışmalar her geçen gün artsa da kütüphanelerde hala kıymetli eserlerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy. 6, 1991/1, s. 249-303.
- Abdulgâki, Muhammed Fuad, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân*, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, Cidde t.y.
- Akdemir, Salih, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1998, XVIII, 408-412.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Baltacı, Cahit, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (haz. Mustafa Özel), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- el-Beydavî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, 2. bs., İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdulhamit, "İsrâiliyat", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2001, XXIII, 199-202.
- _____, "Kur'an", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2002, XXVI, 383-388.
- _____, "es-Seb'u'l-mesânî", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2009, XXXVI, 261-262.
- Camî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Fevaidu'z-Ziyaiyye*, Pakistan 2014.
- el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 5. bs., İstanbul: Fecr Yayınları, 2010.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yârı Sedâd*, İstanbul 1303.
- el-Cezerî, Abdurrahman b. Mahmud Avd, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut 2003.
- Çağrı, Mustafa, "Cüz'î", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1993, VIII, 149-150.
- Demir, Ziya, *13.- 16. yy Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Durmuş, İsmail, "Tağlîb", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010, XXXIX, 372-374.
- Fahredden er-Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Hasan b. Hüseyin et-Temimî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 2000.
- _____, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-ulemâ-i ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, Kahire, ts.

- Işık, Emin, “Fatiha Sûresi”, *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1995, XII, 252-254.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed, *Şerhu Katri’n-neda ve bellü’s-sada*, Kahire 1965.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali b. Manzur el-Ensârî, *Lisanu’l-Arab*, I-VI, Beyrut 1994.
- el-Meylânî, Bedreddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ömerî, *Şerhu’l-Muğnî*, İstanbul 1893.
- Mollaibraimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I-III, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.
- Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Beyrut 2006.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû’l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahîhu Müslim*, 3. bs., Medine: Vizâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyyeti ve’l-Evkâfi ve’d-Daveti ve’l-İrşâd, 2000.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn* (thk. Bevrân el-Fesâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1985.
- Öğüt, Salim, “Fatiha Sûresi”, *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1995, XII, 254-255.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Rağîb el-İsfahanî, Ebû’l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fî garîbi’l-Kur’ân*, Beyrut 1992.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Razî, *Muhtaru’s-Sihâh*, Beyrut: Dâiretü’l-Meâcim fî Mektebeti’l-Benân, 1986
- Ritter, Helmuth, “Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar”, *Türkiyat Mecmuası*, 7-8 cilt, II. Cüz, İstanbul 1945, s. 1-93.
- es-San’anî, Muhammed b. İsmail, *Subulü’s-selam şerhu Buluğî’l-Meram*, Riyad 2006.
- Seyyid Şerîf Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Tarifât*, Beyrut 1983.
- Sezgin, Fuad, *Târîhü’t-türâsi’l-Arabi: ulumü’l-Kur’an ve’l-Hadis* (çev. Mahmûd Fevzi Hicazi), I-II, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991.
- Sun’ullah Hâlidî, *Tefsîru Sûreti’l-Fatiha*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no: 32.
- _____, *Tefsîru Sûreti’l-İhlâs*, Ayasofya Yazma Eser Kütüphanesi, no: 419.
- _____, *Tefsîru Sûreti’l-İhlâs*, Bayezid Yazma Eser Kütüphanesi, no: 3667.
- es-Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), I-XVII, Kahire: Merkezi Hicrî’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâtî’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2003.
- _____, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1974.
- Şa’bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

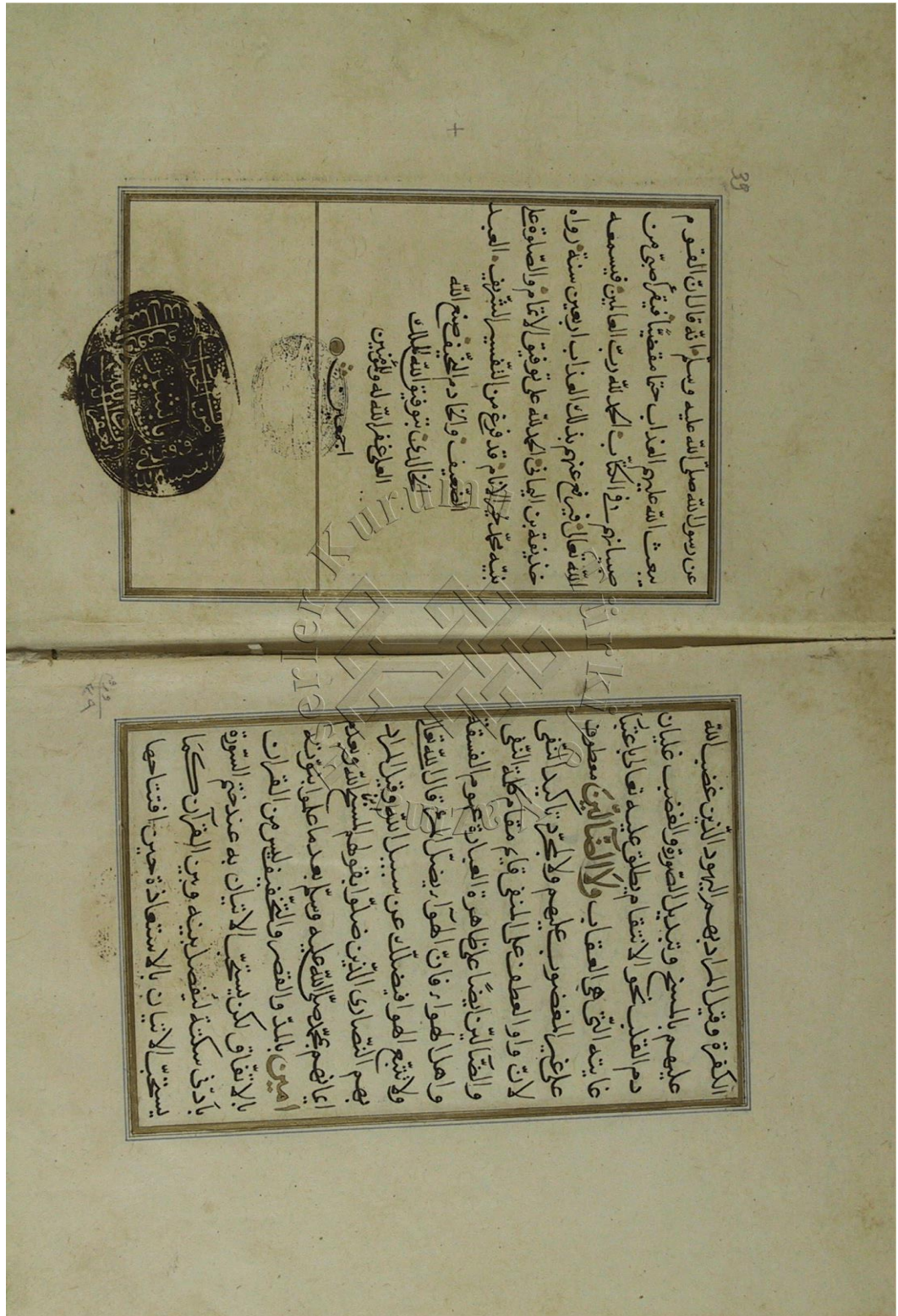
- eş-Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Mısır 1940.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I-XXV, (thk. Hamdi b. Abdu'l-Mecid es- Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3.Bsk. ts.
- _____, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, (thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdu'l-Muhsin b. İbrahim el-Huseyni) Kahire: Daru'l-Harameyn., ts.
- et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tefsirü't-Taberi-Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, I-XXVI, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- et-Teftazânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, Beyrut 2014.
- Tehanevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilahâtî'l-fünûn*, I-II, Beyrut 2011.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Basım, Ankara: TDV İsam Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman, "Avam", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1991, IV, 105-106.
- _____, "Havas", *DİA*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1997, XVI, 517.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 11. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- _____, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 4. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Yıldız, Sakıp "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Bursa 1987, s. 1-8.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fî vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Beyrut 2009.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Fevvâz Ahmed Zemerli), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

EKLER

EK 1. YAZMA NÜSHA ÖRNEKLERİ

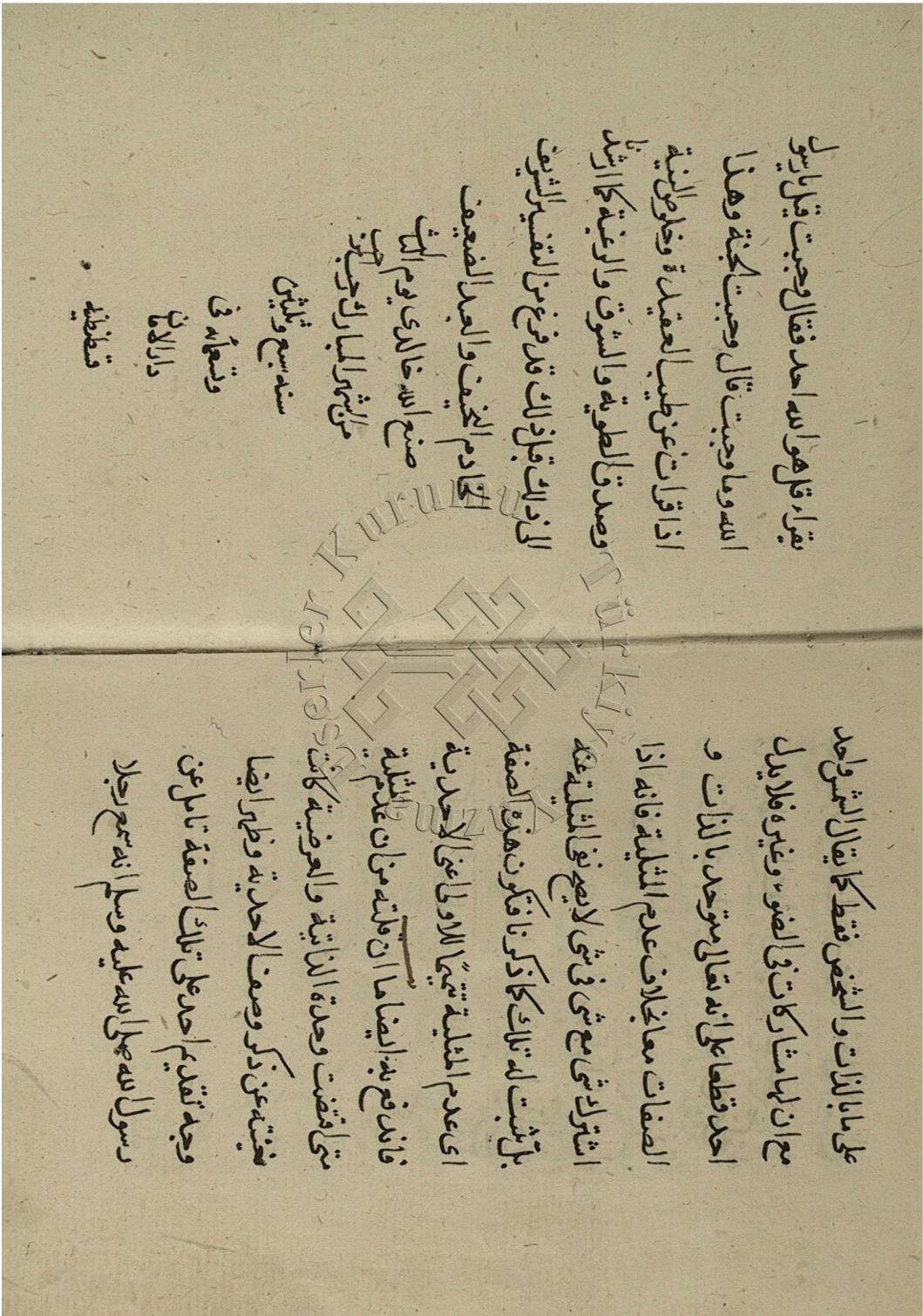
Fâtîha Tefsir Risalesi (Hacı Beşir Ağa 32 Numaralı 1b- 2a varakları)





الأوصاف الآرية والثاني الإخبار الصادقة
والثالث الأحكام العلية ^{تقوية} وهذه السورة مستقلة
على الأوصاف الآرية كلها إجمالاً فتكون
مستقلة على ثلث القرآن فمن قرأها فكأنه قد قرأ
ثلث القرآن وإما بيان اشتغالها أن صفات
الله تعالى على تبيين الأول الصفات النبوتية
لكونه تعالى جامعاً لهما قدراً سميها بصيريراً
متكهما خالقاً بالاختيار وغير ذلك من الصفات
التي قلتم بذاته تعالى والثاني الصفات
السلبية كونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض
ولاحداث ولا ساكن ولا متحرك ولا في مكان
ولا في زمان وغير ذلك من الصفات التي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله المتقرب بصفاته بجمال والجلال المتوحّد
بنعوت الأوهية والكمال المتقدّس عن شوائب
النفوس والوزال المتزوّج من الشريك والشبيه
والثال لا إله إلا الله الحَكيم المتعال والهادي
على سيدنا محمد ما يتحرك اليقين والتمثال ويتكرر
العذوة والأصل هو على الله وجهه خير محبّ وآل
ويعتد وما ورد بالاسناد الصحيح عنه عليه السلام
هذا المضمون ومولانا من قراءة سورة الإخلاص
مرة فقد قرأ ثلث القرآن على ثلاثة أقسام الأول



بقراء قل هو الله احد فقال وجبت قائل يا يقول
الله وما وجبت قال وجبت الجنة وهذا
اذا قرأت عن طيبا لعقيدة وخلو حو لينة
وصدق الطوية والشرق والرغبة كما ارشدنا
الى ذلك قل ذلك قد فرغ من التفسير الشريف

الحاد م الخيف والجد الضعيف

صنع الله خالدي يوم السبت

من شهر المبارك حبيب

سنة سبع وثلاثين

وتسعه في

دار الاما

قطيفة

على ما بالذات والشخص فقط كما يقال الشرف احد
مع ان لها مشاركات في الضرر وغيره فلا يدل
احد قطعاً على انه تعالى متوحد بالذات و
الصفات مع اختلاف عدم المثلية فانه اذا
اشترك شيء مع شيء في شيء لا يصح في المثلية عنه
بل اثبت له تلك كما ذكرنا فتكون هذه الصفة
اي عدم المثلية تيمماً للاولى على الاحدية
فانه فرع به ايضا ما ان قلته من ان عدم المثلية
متى وقعت وحدة الذاتية والعرضية كانت
بغضته عن ذكر وصف الاحدية وظاهر ايضا
وجه تقديم احد على تلك الصفة تامل عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمع رجلاً

EK 2. TAHKİKİLİ METİN

تَفْسِيرُ سُورَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْإِخْلَاصِ

تأليف

صُنِعَ اللَّهُ الْخَالِدِي

إعداد وتحقيق النص

شكري چال

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد الحميد برإشيق

إستانبول ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩ م

تَفْسِيرُ سُورَةِ الْفَاتِحَةِ

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

[المقدمة]

[١-ب] الحمد لله الذي افتتح بالفاتحة كتابه القديم، وجعلها منظومة على ما فيه من الآيات والذكر الحكيم، وأنزلها شفاءً لكل عليل وسقيماً، ومنّ بها على رسوله الكريم، حيث قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنْ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^١ ثم الصلاة من الله العليم على أحسن من خلق ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٢ محمد خير من دعى بالحكمة والموعظة الحسنة إلى العزيز الرحيم، وعلى آله وأصحابه هداة الطريق المستقيم.

أما بعد:

فقد حبّب إلي أن يذكر في صحيفة خاطري تفسير معاني الفاتحة ليكون سبباً لحضور القلب في الصلاة وازدياد الخشوع فيها، فلما جزمت [٢-أ] نيتي وعَلّت همتي إلى ذلك الأمر الذي كان عسيراً ولكن صار بتوفيق الله تعالى يسيراً، فاضت من الفياض الوهّاب على روعي، وبادرت إلى ذوقي من كنوز معانيها نكات لطيفة، وإشارات دقيقة، وتأويلات صحيحة، ودلائل متينة مطابقة بالقوانين العربية؛ والأصول الشرعية؛ والآثار السمعية، وأنا ما وجدتها في كلام المفسرين بعد ما نظرت في صحائف مقالاتهم التي في تفسيرها، فأسأل الله تعالى مثل ذلك تيسير كل عسير، فإنه نعم الميسر ونعم النصير ﴿وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٣.

١ الحجر ١٥/٨٧.

٢ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" (التين ٤/٩٥).

٣ "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الحج ٦/٢٢).

ولمّا تمّ وتيسّر بتوفيق الله تعالى، أحببت أن يصير معروفًا برسم سلطان البرّ والبحر، قُطب دائرة الدهر، صاحب أُلوية الفتح والنصر، مالك الممالك والعساكر بلا حصر، سلطان سلاطين العالم، مولى موالي الملك والسيف والعلم، مستخدم أيادي العرب والعجم، واهب رايات السعادة للأمم، مكرم وجوه الموحّدين، مرغم أنوف المشركين، [٢-ب] ظلّ الله في الأرضين، فضل الله على العالمين، قهرمان الماء والطين، ظهير الإسلام والمسلمين، سيف الله على أعداء الدين، وأمانه على الضعفاء والمساكين، المعتمد بالله، القائم بأمر الله، المجاهد في سبيل الله، المؤيّد من عند الله، العالم العامل الفاضل الكامل، لُجّة معارف بلا ساحل، جليس سرير السلطنة العليا، مشير أحكام المملكة الكبرى، المظفّر من السماء، المنصور على الأعداء، الصنديد الغالب، والهزبر السالب، نور حدقة الإنسان، نور حديقة الدوران، باسط بساط العدل والإحسان، هادم أساس الكفر والطغيان، افتخار آل عثمان، وارث ملك سليمان، السلطان، ابن السلطان، ابن السلطان، أبي المظفر، ((سلطان سليمان خان))، ابن سلطان سليم خان، ابن سلطان أبا يزيد خان، أعزّ الله أنصاره وأعوانه، وعظّم كل يوم شأنه، كما أفاض على العالمين عدله وإحسانه، شعر [٣-أ] طلع شمس العدل في أيّامه، غاب ليل الظلم لم يبق الدحي، كل قرن بعد قرن بعد قرن، من بقاء متّع الله الورى، اللهم أبد أزمانه، وخلّد ديوانه، وآمن بلدانه، وحرس ولدانه، وشيد بنيانه، وأهلك فتّانه، اللهم طول عمره، ونور صدره، وضاعف قدره، ويسّر أمره، ما تتحرك اليمين والشمال، ويتكرر الغدو والآصال، بحقك يا ذا الجلال والجمال، وأستعينك اللهم على نيل المرام، وأسألك إفاضة الإلهام، فإنك نعم المستعان يا علام، ونعم مفيض الخير على الأنام.

إعلم أن ههنا فائدة جليّة لا بد من تقديم ذكرها وهي أن:

^٤ بالهامش: بهادر.

[تفسير القرآن بحسب قوة العقل على خمسة وجوه]:

الأول: أن يفسر من غير الاطلاع على القوانين العربية والأصول الشرعية والآثار السمعية، أصيب عند ذلك أم لا؟

الثاني: أن يفسر من الاطلاع عليها، لكن لا يلتفت إليها ولا يفسر على مقتضاها، بل يفسر على مشتبه النفس وهواها.

والتفسير على هذين الوجهين خطأ عظيم. أشير إليه بقوله [٣-ب] صلى الله عليه وسلم: "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".^٥

الثالث: أن يفسر مع الاطلاع عليها وعلى وقفها ومقتضاها، لكن يعين مراد الله ويحصر فيما فسر به، من غير أن يكون هناك ما يوجب التعيين والحصر، من "نقل" أو "عقل" أو "وضع لغة" إن لم يمنع شيء من النقل أو العقل كما وقع الموجب في قوله تعالى: ﴿خَالَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^٦ فإن العقل يوجب أن يكون المراد بالشيء ههنا "الممكن" لامتناع كون غيره مخلوقاً.

والتفسير على هذا الوجه أيضاً ممنوع؛ لاحتمال كون المراد بالقرآن غير ما فسر به، وإن كان ما فسر به أيضاً صحيحاً، لأن يكون مراداً فحينئذ أي حين أن يحصر مراد الله ويعين من غير موجب ودليل يقع احتمال الخطأ في تعيين مراد الله. والخطأ في تعيين مراد الله من غير دليل افتراء على الله ﴿وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾^٧.

وإنما قلنا من غير دليل لأن الخطأ في تعيين مراد الله مع الاجتهاد في الدليل غير محذور فيه، لأن الأئمة قد اختلفوا [٤-أ] في مراد الله اختلافاً يقتضي صواب قول بعضهم دون بعض كاختلاف

^٥ رواه الترمذي بلفظ "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" وحسنه، سنن الترمذي، تفسير القرآن، ٤٨.

^٦ "اللَّهُ خَالَقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ" (الزمر ٦٢/٣٩).

^٧ "قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى" (طه ٦١/٢٠).

الحنفي والشافعي (رضي الله عنهما) في معنى "الملاسة" في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^٨ فإن أحدهما قائل بأن المراد بها "المباشرة" و"الوقاع" دون لمس البشرة والآخر بأنه "لمس البشرة" مطلقاً، وكإختلافهما في معنى "القروء" في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^٩ فإن أحدهما قائل بأن المراد بها الحيضات الثلاث، والآخر بأنه الأطهار الثلاثة، لكن ليس هذا الاختلاف منهما من غير دليل، فالخطأ في تعيين مراد الله مع الاجتهاد في الدليل ليس بخطأ.

الرابع: أن يفسر مع الاطلاع عليها لكن لا يعين مراد الله أبداً، بل يدعى أنه غير معلوم مطلقاً، سواء كان للتعين موجب أم لا، كما هو مذهب بعض المائلين إلى الإلحاد. والتفسير على هذا الوجه غير صحيح أيضاً لاستلزامه كون إنزال القرآن عبثاً. فلا يوجد فيه نص [٤-ب] قاطع إذ كونه نصاً متوقف على الجزم بمعناه.

الخامس: أن يفسر مع الاطلاع عليها وعلى وفقها ومقتضاها ومع التعيين والحصر حيث يوجد لهما موجب من "نقل" أو "عقل" أو "وضع لغة" إن لم يكن لهما مانع ومع غير التعيين والحصر حيث لم يوجد لهما موجب، بل يدعى بأن التفسير على هذا الوجه احتمال صحيح والله أعلم بما هو المراد.

والتفسير على هذا الوجه من دأب مشايخ أهل السنة ومن تابعهم فما ترى في كتب التفسير لهم، من بيان نكات وتأويلات وإشارات لمعنى القرآن ليس مرادهم به التعيين والحصر حيث لم يكن لهما موجب، بل مرادهم به ادعاء الاحتمال الصحيح وحيث يكون لهما موجب من نقل أو عقل فمرادهم به التعيين والحصر فيما فسر به كما مر.

^٨ المائدة ٦/٥.

^٩ البقرة ٢٢٨/٢.

وما ينقل من التفسير الصحيح الموافق لقوانين العلوم المقبول عند العلماء عن أرباب الكشف الذين لم يتتبعوا ولم يتعلموا قوانين العلوم [٥-أ] المذكورة، فهو إلهام محض، ليس بحسب قوة العقل. وقد مرّ أن الكلام في التفسير الذي بحسب قوته فلا محذور.

[إشكال وضع اللغة]

وههنا إشكال وهو أن {وضع اللغة} بلا مانع إن فرض أنه ليس بموجب لتعيين المعنى يلزم أن لا يفهم من نفس ألفاظ القرآن حكم معين قطعاً وجزماً، وإن كان موجّباً له يلزم أن لا يصح الاختلاف في معنى اللغة الموضوعة لمعنى واحد التي جاءت في القرآن، وإن كان الاختلاف بحسب دعوى الاحتمال مع أن كثيراً من المفسرين الذين يوثق بهم اختلفوا فيه وذهبوا إلى احتمالات شتى كما اختلفوا في معنى "النجم" في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ﴾^{١٠} فيلزم أن يكونوا على خطأ. اللهم إلا أن يقال: إنه موجب في الأحكام لضرورة معرفة الأحكام بعينها وخصوصها، وليس بموجب في غير الأحكام لعدم ضرورة معرفتها [٥-ب] بعينها ولذلك لم يختلفوا في معنى اللغة في الأحكام إلا مع الدليل كما مر، وفي غيرها اختلفوا مطلقاً.

تفسير سورة الفاتحة

سورة الفاتحة وتسمى "أم القرآن" أيضاً.

[كون القرآن حكمة]

إعلم أن القرآن "حكمة" آتاها الله رسوله وهو على قسمين:

^{١٠} النجم ١/٥٣.

القسم الأول منه الحكمة النظرية: وهو أي: القسم الأول الذي هو الحكمة النظرية؛ ما يبين وجوده تعالى وصفاته كلها من كونه على الإطلاق حيًا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، مريدًا، متكلمًا، فاعلاً بالاختيار، وغير ذلك من "الصفات الكمالية" "ثبوتية" كانت ككونه مرسلاً ونحوه أو "سلبية" ككونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض ولا ساكن ولا متحرك وغير ذلك من الصفات التي يجب نفيها عنه تعالى. ويبين أحوال الممكنات في النشاطين من كونها مقضية في الكتاب المبين بالأحكام المختلفة ثم مخرجة من العدم إلى الوجود ثم فانية بعد ذلك [٦-أ] ثم معادة بعد الفناء وغير ذلك أيضًا.

القسم الثاني منه الحكمة العملية: وهو أي: القسم الثاني الذي هو الحكمة العملية؛ ما يبين أحوال المكلفين من حيث أنها تجب وتندب وتحل وتحرم.

[إشتمال الفاتحة علي الحكمة النظرية و العملية]

والفاتحة مشتملة على بيان كل ذلك إجمالاً؛

أ) أما اشتمالها على ما يشتمل عليه القسم الأول من القرآن فلأن قوله (جل ذكره): ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾^{١١} كما يجيء تفسيره يدل على أن كل فرد من الحمد محققاً أو مقدراً ثابت له تعالى، فلا بد أن يكون موصوفاً بالصفات الكمالية كلها ثبوتية أو سلبية وإلا يكون ناقصاً من بعض الوجوه، فلا يحمد من تلك الجهة فلا يثبت له الحمد بجميع أفرادهِ، مثلاً إذا فرض أنه غير موصوف بصفة من صفات الكمال كالقدرة فحينئذ يكون الحمد عليها الذي هو فرد من أفراد الحمد غير ثابت له، فلا يكون الحمد بجميع أفرادهِ ثابتاً له تعالى.

^{١١} الفاتحة ٢/١.

وقوله: ﴿رَبِّ [٦-ب] الْعَالَمِينَ﴾^{١٢} كما يجيء تفسيره يدل على أن الأشياء بأسرها محتاجة إليه تعالى للوجود والبقاء، فتكون مخرجة من العدم إلى الوجود على مقتضى سابقة علمه لما مر بدلالة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ من أنه عالم على الإطلاق فتكون مقضية بالأحكام المختلفة قبل أن توجد إذ القضاء على ما ذهب إليه المحققون هو تعلق علمه تعالى بالأشياء وأحوالها قبل نزولها في الأعيان ويدخل مضمون القصص والوعد والوعيد في كونها مقضية بالأحكام المختلفة لأنه أي كونها مقضية بالأحكام المختلفة يقتضي أن تقع على كل منها واقعة لا محالة وهو مضمون قصته وهذا كله أحوالها في النشأة الأولى.

وقوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^{١٣} يدل على أن لها أحوالاً وأحكاماً في النشأة الثانية أيضاً بناء على أن يوم الدين في عرف الشرع هو "زمان إيجاد الأشياء ثانياً وجزائها" فتكون فانية ثم معادة ثم مفعولاً بها ما شاء الله [٧-أ] تعالى من الثواب والعقاب وغيرهما كما بالنسبة إلى الملائكة. فقد اشتملت السورة إلى ههنا على ما يشتمل عليه القسم الأول من القرآن.

ب) وأما اشتمالها على ما يشتمل عليه القسم الثاني من القرآن فلأن قوله (عز اسمه) ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^{١٤} يدل على أن بينهم أي المكلفين وبينه تعالى نسبة عبودية، فيكونون مأمورين مرخصين بشيء، منهيين عن شيء. إذ العباد لا ينفك عنهم ذلك.

وقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^{١٥} يدل على أن لهم من العمل المندوب شيئاً إذ قرينة المقام هذا، وسوق الكلام ههنا تدل على أن مسألتهم هذه عن ربهم عمل مرضي، وإذ ليس ههنا ما يدل على وجوبها فهي مندوبة إذ ما لا دليل على وجوبه لا يصير واجباً وإن كان مستحسنًا.

^{١٢} الفاتحة ٢/١.

^{١٣} الفاتحة ٤/١.

^{١٤} الفاتحة ٥/١.

فقد ثبت اشتمالها على جملة ما يشتمل عليه القرآن من البيان فلذلك سميت {أم القرآن}.

فإن قلت: [٧-ب] "نحن نجد كثيرًا من السور يشتمل مجملًا كالفاتحة على جملة ما يشتمل عليه القرآن، لأن اشتمالها كما يثبت على جملة القرآن ليس إلا بسبب اشتمالها على خمسة أحكام؛ الأول كون الحمد ثابتًا له تعالى مطلقًا الثاني كون صفة الربوبية ثابتة له الثالث كون ذكر يوم الدين فيها الذي هو يوم القيامة الرابع كون عبادتهم له واستعانتهم به الخامس سؤالهم إياه شيئًا الذي كان عملاً مرضيًا بقولهم ﴿اهْدِنَا﴾. ومن الظاهر أن كثيرًا من السور يشتمل على تلك الخمسة أيضًا بل الزيادة. فما الوجه لتسميتها {أم القرآن} دون غيرها من السور المشتملة؟

قلت: "المعتبر في مفهوم الأم شرطًا أو جزاء صفتان؛ "التقدم" و"الاشتمال". وكلتاها ثابتتان لها دون غيرها من السور. أما "الاشتمال" فكما عرفت وأما "التقدم" فلأنه ثبت بالسنة كما يجيء وإجماع الأمة كونها فاتحة القرآن وأوله.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

[٨-أ] ليست من الفاتحة ولا من سورة من سور القرآن عند الحنفية إلا في {سورة النمل}.

وعند الشافعية هي آية من كل سورة، مصدرها بها. ولكل دلائل، لا نطوّل الكلام بذكرها.

و"الإسم" من الأسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون، وهي: "اسم، وابن، وابنة، وامرء، وامرأة، واثنان، واثنتان، وأيم الله، وأيمن الله، واست. وهو "مؤخر المقعد الذي للبهائم موضع الذنب". تدخل همزة الوصل عليها حين ابتداء التلفظ بها وتسقط في الدرج ومنهم من يجعل أوائلها متحركة فيستغنى عن همزة الوصل فيقول: "سم" و"بن" كقوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا^{١٦} وهو أي: الاسم في الأصل سواء كان باعتبار الحقيقة أو المجاز "ما يكون علامة للشيء ودليلاً عليه" من "السمة" وهي العلامة؛ أو "السمو" وهو العلو. والدليل والعلامة لكونهما متقدمين علمًا على المدلول هما فوقه ولأنهما يرفعان المدلول إلى الذين. وفي عرف العام "لفظ وضع [٨- ب] لمطلق المعنى" فيتناول الكلمات كلها، وبهذا المعنى جاء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^{١٧} على تفسير البعض، أي: الألفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع كلها. وفي الاصطلاح "لفظ وضع لمعنى مفرد غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة".

ثم لا يجوز أن يراد به ههنا المعنى الأول، لأن العالم على الأول اسم له تعالى ودليل عليه، فيكون تقدير ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ على الأول "باستعانة المخلوق أقرأ" إذ الباء لها، وأما إرادة الثاني وإن صح بسبب أنه صار مخصوصًا بالإضافة إليه تعالى لكن لا شك في أن إرادة الثالث أقرب وأولى، لأن إضافة النوع ليتعين فرد منه أولى من إضافة جنسه ليتعين فرد من ذلك النوع نظيرهما، قولك: "جاءني إنسان هو ابن زيد"، وقولك: "جاءني حيوان هو ابن زيد"؛ فإن مآل العبارتين وإن كان واحدًا لكن لا شك في أن العبارة الأولى أولى، وههنا بحث مشكل وهو أن الاسم بالمعنى الثالث الذي [٩-أ] هو اللفظ الموضوع للمعنى المفرد إلى آخره مخلوق أيضًا، لأن اللفظ مخلوق بالاتفاق، فيلزم ما لزم من القراءة باستعانة المخلوق، اللهم إلا أن يتكلف بأن يقال: المراد بالاسم بالمعنى الثالث ههنا ما يعبر به من "كلام" الله الذي صفة الله تعالى ثم إضافته إليه تعالى ههنا تدل على مغايته للمسمى لوجوب المغايرة بين المضاف والمضاف إليه في الإضافة التي لا تكون بيانية وههنا لا يجوز أن

^{١٦} الكهف ٤٦/١٨.

^{١٧} البقرة ٣١/٢.

تكون بيانية لقوله تعالى: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^{١٨} ولقوله عليه السلام: "إن لله تسعة وتسعين اسماً

من أحصاها دخل الجنة".^{١٩} فلو كانت الإضافة بيانية يلزم "تعدد الآلهة".

فإن قلت: "هذا أي: تعدد الآلهة إنما يلزم أن لو أريد بالله ههنا مسماه. وأما إذا أريد به لفظه

فلا. إذ التقدير حيثئذ: "باسم هو لفظة الله" فمن أين يلزم التعدد؟

قلت: عند من يجعل الاسم عين المسمى لا فرق بين أن يراد بالله لفظه أو مسماه في لزوم

التعدد وأما عند من [٩-ب] لا يجعله عين المسمى يمنع كون المراد به لفظه اتّصافه بوصفي

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ وإلا يلزم أن يكون اللفظ رحمن ورحيماً، ويمكن أن يستدل على مغايرته

للمسمى عقلاً أيضاً بأن يقال: "الاسم إن أريد به اللفظ المركب من الحروف" كما هو المشهور

فكونه عين المسمى غير معقول والذهاب إليه سفه وكيف لا؟ ولو كان الاسم بهذا الاعتبار عين

المسمى يلزم أن يحرق الفم بتلفظ كلمة "النار"، وأن ينجس بالتكلم بلفظة "الخمر"، وأن يكفر

المتلفّظ بلفظة "الكفر" لخروج الكفر من فمه على هذا التقدير، وأن تكون "الخردلة" أعظم من

"الجبل" لعظمته اسمها من اسمه، وغير ذلك من الأمور المستبعدة التي لا يذهب إليها إلا بله الغبي

فضلاً عن العاقل الذكي. وإن أريد به صفة الشيء أو علامته فكونهما عين ما هما له غير معقول أيضاً

لظهور أن صفة الشيء وعلامته تغاير أنه لا تحملان على نفسه ولا نفسه عليهما فلا يقال: "زيد نفس

العلم" ولا "العلم نفس زيد" ولأنهما لو كانتا [١٠-أ] عين ما هما له للزم من زوالهما زواله، فيلزم

من زوال حب زيد مثلاً زوال نفسه ومن يقول بذلك من ذوي العقول؟

^{١٨} "هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ".
الحشر، ٢٤/٥٩.

^{١٩} رواه البخاري ومسلم بلفظ "إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة"، صحيح البخاري، الشروط، ١٨؛ صحيح مسلم، الذكر والدعاء والتوبة، ٤٩.

فإن قلت: "هل لإبطال هذا المذهب-وهو كون الاسم عين المسمى سواء أريد به اللفظ المركب من الحروف أو صفة الشيء أو علامته-فائدة؟

قلت: نعم. فإن الأول مذهب الحروفية يبنون عليه كثيرًا من المسائل التي تخالف شريعة الإسلام وتؤدي إلى الكفر والضلال. وفي الثاني إثبات مذهب المعتزلة والفلاسفة من نفي الصفات الزائدة له تعالى وفي الثالث لزوم كون المخلوق عين الخالق لأن العالم كما مر علامة له تعالى ودليل عليه فيجب إبطال هذا المذهب.

و"اللام" فيه أي في "الله" للتعريف لامتناع دخول التنوين عليه، وليس ذلك لكونه غير منصرف لدخول الجر عليه لا يقال: "الجر قد يدخل على غير المنصرف إذا كان معرفًا باللام والله معرف بها" لأننا نقول فيه إثبات [١٠-ب] مدعانا وهو "كون اللام في ﴿الله﴾ للتعريف."

وهو [أي: الله] علم لذات الواجب تعالى بدليل صحة دخول حرف النداء عليه، فيقال: "يا الله" والمعرف باللام إذا لم يكن علمًا يمتنع دخول حرف النداء عليه، فلا يقال: "يا الرحمن" و"يا الإنسان" ويا "الرجل" فدل ذلك على أن اللام فيه صارت بسبب العلمية جزء له وما بقت على حرفيتها وإلا لمنعت عن دخول حرف النداء عليه كما منعت عن دخولها على الرحمن وغيره من الأسماء المعرفة باللام. وما قيل دليلًا على كونه علمًا من أنه "لو لم يكن علمًا لما أفاد التوحيد" إنما يتم إن لو كانت اللام فيه لتعريف الجنس أو الاستغراق لا للعهد الخارجي أي للإشارة إلى ذاته المعلوم المذكور بين الخلق بالأوصاف. وأما إذا كانت للعهد المذكور فلا. إذ حينئذ لا فرق لإفادة التوحيد بين أن يكون علمًا أو معرفًا بلام العهد كما لا فرق لإفادة المعنى بين قولنا "ليس في الدار إلا زيد" وقولنا "ليس في الدار إلا الرجل" إذا كانت [١١-أ] اللام في "الرجل" للإشارة إلى ذات زيد. ولا بد لامتناع كون اللام للعهد الخارجي من دليل حتى يتم دليل القائل سالمًا. وأيضًا قوله تعالى:

﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ﴾^{٢٠} صريحة الدلالة على أن "لا إله إلا الرحمن" يفيد التوحيد مع أنه ليس بعلم فسبب إفادته التوحيد؛ إما كونه معرفاً باللام، وإما كون استعماله مخصوصاً به تعالى. والسببان كلاهما موجودان في لفظة الله، فيجوز أن يفيد التوحيد من غير أن يكون علماً. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾^{٢١} أي: المعبود فيهما لا ينافي كونه علماً ولا يثبت كونه وصفاً الآن كما زعم البعض، لأن العلم قد يستعمل في معناه الأصلي وصفاً كان أو اسم جنس "كعبد الله" و"أسد"، فيقال: "عبد الله ابن فلان" ويقال: "عيسى عبد الله" ويقال: "أسد ابن فلان" ويقال: "الأسد سبع عظيم". ونحن لا ندعي بأنه علم غير منقول عن شيء بل نقول هو [١١-ب] علم لذاته تعالى سواء كان مرتجلاً أو منقولاً عن وصف أو غيره، فيجوز مع كونه علماً أن يستعمل في معناه الأصلي وصفاً كان أو غيره.

واختياره ههنا على غيره من الأسماء لكونه اسم الذات فهو أشرف وليجري عليه الوصف.

وإنما قيل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ دون بالله، مبالغة في كمال قدرته على الإعانة. فإن من باسمه يستعان وتحصل به الإعانة، فكيف تكون ذاته في ذلك. وقيل: لثلاثي يلتبس بالقسم ولا يخفى أن هذا الالتباس إنما يتصور أن لو وجد للقسم المفروض ههنا جواب محقق أو مقدر، ولا شيء منهما. أما الأول فلأن المذكور بعد القسم المفروض ليس إلا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وهو لا يصلح أن يكون جواباً للقسم لخلوه عن "أن" و"اللام" التين تلزم إحداهما جواب القسم إذا كان جملة اسمية مثبتة. وأما الثاني فلأن التقدير في الكلام إنما يصح بعد [١٢-أ] وجود القرينة الدالة على المقدر عقلية كانت أو لفظية، ولا قرينة ههنا. أما الأولى فلأنها كون العقل بحيث يوجب لصحة الكلام تقدير لفظ فيه كما في قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي: "خالق كل شيء حادث" فإن العقل يوجب ههنا تقدير لفظة "الحادث"

^{٢٠} الرعد ٣٠/١٣.

^{٢١} الأنعام ٣/٦.

ليصح المعنى وههنا لا يوجب شيئاً يقع جواباً للقسم لجواز كون الباء في ﴿بِالله﴾ للاستعانة لا للقسم حتى يلزم تقدير جوابه. وأما الثانية فلأنها كون لفظ في الكلام دال على تقدير لفظ آخر فيه والذي يدل على تقدير لفظ آخر ههنا ليس إلا "الباء" الدالة على تقدير متعلقها وهي على تقدير كونها للقسم تكون متعلقة "بأقسم" أو "قسمت" أو حصل القسم لا بشيء آخر يكون جواباً للقسم.

وإن أريد أنه يلتبس صورة في أول الإطلاق قبل النظر إلى القوانين [١٢-ب] فكثير من تراكيب ألفاظ القرآن كذلك مع كونها أصح تراكيب الألفاظ كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^{٢٢} فإن في أول إطلاق الآية يخيل إلى الذهن أن الزانية والزاني مبتدآن وقوله ﴿فَاجْلِدُوا﴾ خبر لهما فيلتبس، ﴿فَاجْلِدُوا﴾ صورة بالخبر، ثم بملاحظة قاعدة النحو هي "أن صيغة الأمر لا تقع خبراً" يزول الالتباس فيقدر لهما خبر من نحو "حدهما ثابت" حتى يكون التقدير "الزانية والزاني حدهما ثابت" ويكون ﴿فَاجْلِدُوا﴾ الآية، حينئذ تقرير المقدار الحد فلا بأس بمثل هذا الالتباس الذي يزول بملاحظة القوانين. ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس معنى التباسه بالقسم أنه يصير قسمًا حتى يقتضي الجواب بل معناه أن العقل كما لا يوجب تقدير جواب القسم حتى يصير الكلام قسمًا كذا لا يوجب كون الباء فيه للاستعانة حتى يصير [١٣-أ] استعانة لا قسمًا فإنه وإن لم يوجب تقدير جواب القسم لكنه يجوز فيتردد حينئذ أو يقال: "ليس الالتباس في البسمة لكونها كثير الاستعمال" وإن كان صورة كالالتباس في غيرها.

و"الباء" فيها للاستعانة أو التيمن وهي متعلقة بمقدر من نحو "أقرأ" أو "أبتدأ" أو "قراءتي" أو "إبتدائي" لكن تقدير "أقرأ" أولى من غيره، لأن ما يبتدأ ههنا باسم الله إنما هو "القراءة" لا غير. وعلى هذا القياس كل فعل تبدأه بسم الله تجعل الباء متعلقة به، وتقدير "قراءتي" وإن كان بحسب الإفادة

مثل تقدير "أقرأ"، لكن فيه زيادة تقدير في اللفظ حروفاً وكلمة. أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن
تدير "قراءتي" إنما هو تقدير كلمتين ملفوظتين دون تقدير "أقرأ" وتقدير تلك المتعلقة مؤخره أولى
ليقع الابتداء "باسم الله" لفظاً وتقديرًا وليفيد تخصيص القراءة باستعانة اسمه [١٣-ب] وإن كان
تقديرها مقدمة أولى نظرًا إلى رتبة العامل.

فإن قلت: "لم يَقدِّد الله بالوصفين [أي: رحمن و رحيم] الذين بعده مع أن التيمن والاستعانة
يحصلان بمجرد ذكره من غير التقييد بهما كما يكتفى بمجرد ذكره في افتتاح بعض الأفعال كالذبح
وخطبة النكاح؟"

قلت: ليكون بشارة للمؤمنين بالخير ولتزيد الرغبة إلى التبرك والاستعانة بذكره اسمه تعالى في
افتتاح الأفعال، فإنه إذا تصور أنه تعالى رحمن رحيم يزداد الشوق إليه، وكلما يزداد الشوق إليه تزداد
الرغبة إلى التيمن بذكر اسمه في افتتاح الأفعال وغيره.

فإن قلت: "فلم لم يَقدِّد بالوصفين عند فعل الذبح وخطبة النكاح؟"

قلت: أما عند فعل الذبح فلأنه ليس برحمة وإن كان مباحًا بل هو ضرر، فلا يقتضي المقام ذكر
الرحمة. وأما عند خطبة النكاح، فلعله يكون حذرًا عما ليس من مقتضيات العقد فإن ذكر ما ليس
منها يخل بصحة [١٤-أ] العقد على بعض المذاهب، وذكر الوصفين ليس منها لا على سبيل
الوجوب ولا على سبيل الاستحباب، أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الاستحباب يحصل بمجرد
ذكر ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾، فلا حاجة له إلى ذكر الوصفين.

فإن قلت: بم اختيار الوصفان ههنا على غيرهما من الأوصاف، مع أن الرغبة إلى ما ذكر
تحصل بذكر غيرهما أيضًا بأن يقال: "بسم الله العليم الحليم."

قلت: أما على الصفات الذاتية ثبوتية كانت أو سلبية، وبعض صفات الأفعال كالخالق فلأنها معلومة لنا عقلاً واستدلالاً، دون صفة الرحمة. فإن طريق معلوميتها؛ التوقيف والإعلام لا العقل والاستدلال. فإن العقل يجوز أن لا يرحم الله بل يغضب، ولا يجوز أن لا يقدر أولاً يعلم، فإعلام غير المعلوم أهم دون إعلام المعلوم.

فإن قلت: فبم أخبر الله تعالى بصفاته الذاتية في القرآن [١٤-ب] بعد ما كانت معلومة عقلاً وما الفائدة فيه؟

قلت: فيه كمال الإذعان وكشف البيان على وجه لا ينزع الوهم العقل فيما علم بالدليل، فإن مقارنة دليل العقل بالنقل تجعل الأمر كالمشاهد، ويحصل بذلك اطمئنان في القلب، لا يحصل بدونه، يدفع منازعة الوهم العقل فيما علم بالدليل. وأما اختيارهما على بواقي صفات الأفعال أما على صفات اللطف منها "كالمنعم" و"الوهاب" فلأن ﴿الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ﴾ باعتبار غايتها التي هي الإحسان، يتناولان كلاً منها أي من صفات اللطف، لأن كل صفة منها يصدق عليها أنها إحسان؛ إما بحسب المفهوم وإما بحسب الغاية دون غيرهما، أي لا يتناول شيء غيرهما من صفات اللطف كلاً منها إلا أن يكون مساوياً لهما وحينئذ نقول الاختيار مرجح. وأما على صفات [١٥-أ] القهر منها "كالجبار" و"القهار"، فلأن ذكرها لا يكون بشارة للمؤمنين بالخير، ولا تصير سبباً لزيادة الرغبة إلى ما ذكر من التبرك بذكر اسمه عند افتتاح الأفعال، وقد مر أن المراد بذكر الوصفين ذلك، إذ من الظاهر أنه إذا قيل: "بسم الله الجبار القهار" لا يقع الشوق والرغبة في النفس، بل يقع الاضطراب والخوف منه تعالى فيها. وأما إذا قيل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تطمئن النفس عند ذلك، ويقع الشوق والرغبة فيها إلى التبرك بذكر اسمه.

و ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ صفتان للمبالغة، إلا أن المبالغة في رحمن أكثر لازدياد معناه، لأنه من له الرحمة الواسعة الكثيرة بحيث لا تتناهى ولذلك لم يجز إطلاقه على غيره تعالى بخلاف الرحيم. ولذلك جاز إطلاقه على غيره تعالى أيضًا، وما قيل في بيانه من أنه يقال: "يا رحمن الدنيا [١٥-ب] والآخرة" مطلقًا ولا يقال: "رحيمهما" على إطلاقه. إنما يتم إن لو ثبت كونه كلام الشرع دون الناس، وثبت أيضًا امتناع الثاني كما ثبت امتناع إطلاق الرحمن على غيره تعالى، وأما إذا كان كلام الناس أو جاز الثاني فلا، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلجواز كون ذلك منهم كلامًا اتفاقًا لا لعله لاحظوها، بل الشرع قد يخصص بعض الألفاظ بالاستعمال في بعض المواضع بعلة الاختيار فقط؛ "كالله أكبر" في الصلاة دون "الله أعظم" و"بسم الله الله أكبر" عند الذبح دون "الله أعظم".

ولأن زيادة حروف كلمة بالنسبة إلى حروف كلمة أخرى تدل على زيادة معناها بالنسبة إلى معنى الأخرى إذا توفقتا في أمور خمسة؛ الأول الاشتقاق أي كانت كليهما مشتقتين. الثاني مأخذ الاشتقاق أي كان مأخذ اشتقاقهما واحدًا. الثالث اعتبار الاسمية [١٦-أ] والفعلية أي إن كانت إحديهما اسمًا أو فعلاً كانت الأخرى كذلك. الرابع نوع الفعل أي لا تختلفان في نوع الفعل بأن لا تكون إحديهما ماضية والأخرى مستقبلية مثلاً. الخامس اعتبار التذكر والتأنيث أي إن كانت إحديهما للمذكر أو المؤنث كانت الأخرى كذلك. والتوافق المذكور متحقق بينهما مع زيادة حروف "رحمن" وأما إذا لم يوجد واحد من تلك الاعتبارات المذكورة فيها فحيث قد تدل زيادة الحرف فيها على زيادة المعنى، "كأحسن" و"حسن" وقد لا تدل "كانقطع" و"قطع" وهذا الشرط لهذه القاعدة أعني دلالة زيادة الحرف فيها على زيادة المعنى مما لم أجده من أحد وفي أي موضع لقيت تلك القاعدة

وجدتها مطلقة غير مشروطة بما اشترطناها به، قال القاضي^{٢٣} رحمه الله وصاحب الكشف^{٢٤} عفى عنه في بيان زيادة معنى الرحمن [١٦-ب] لدلالة زيادة الحرف على زيادة المعنى "كقطع" و"قطع" و"شقذف" و"شقنداف" كلاهما اسم صنف من الفرس لكن اعتبرت في الثاني زيادة المعنى من الضخامة لزيادة الحرف فيه. ويردُّ بمثل "جبل" و"خردل"، و"انقطع" و"قطع"، و"مرحمة" و"رحمة"، و"يضرب" و"ضرب"، و"سكران" و"سكرى"، و"قائمة" و"قائم"؛ لا يقال: كلاهما في زيادة حرف زيدت لقصد زيادة المعنى، لأننا نقول فمن أين علم زيادة الحرف في "رحمن" لقصد زيادة المعنى، وأما نحو "حمراء" بالمد و"حمرا" بالقصر ولئن سلمنا عدم تفاوت معناه بالزيادة والنقصان لكن لا نسلم أنهما كلمتان، بل ليست هناك إلا كلمة واحدة، تقرأ تارة بالمد وأخرى بالقصر للتخفيف "كزكريا" و"زكريا" بالمد والقصر و"آمين" و"امين" بهما.

ثم ذكر الوصفين بصيغة الاسم دون الفعل ليدل على دوام الرحمة وثبوتها فإن اسم الصفة [١٧-أ] إذا لم يعمل في شيء لم يقارن معناه الزمان وههنا لم يعمل، فلا يقارن الزمان فيكون للثبوت فقط.

فإن قلت: على تقدير كون معنى ﴿الرَّحْمَنُ﴾ أزيد من معنى ﴿الرَّحِيمُ﴾ داخلاً فيه دخول تضمن، فما فائدة ذكره بعد ﴿الرَّحْمَنُ﴾؟

^{٢٣} هو عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد نَاصِر الدِّين البَيْضَاوِيُّ، تتلمذ على والده الإمام أبو القاسم عمر بن محمد الشيخ محمد بن محمد الكحتائي الصوفي، وأخذ عنه فخر الدين أبو المكارم أحمد بن الحسن الجاربردي و القاضي رزين الدين علي بن روزبها بن محمد الخنجي. كَانَ إِمَامًا مَبْرُزًا نَظَارًا صَالِحًا مُتَعَبِدًا زَاهِدًا، وَلِي قَضَاءِ الْقُضَاةِ بِشِيرَاز. مِنْ أَهَمِّ تَصَانِيفِهِ: نَوَارُ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارُ التَّأْوِيلِ وَطَوَالِعُ الْأَنْوَارِ وَالْمَصْبَاحُ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَالْغَايَةِ الْقُصُوفِ فِي الْفِقْهِ وَالْمَنْهَاجِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ. تُوُفِيَ عَامَ (١٢٨٦/٦٨٥). طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَةِ الْكُبْرَى لِنَاجِ الدِّينِ السَّبْكِيِّ، ١٥٧/٨.

^{٢٤} هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، من كبار المعتزلة، كان إماما كبيرا في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان. من أهم تصانيفه: الكشف، أساس البلاغة، والمستقصى في الأمثال. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، ١٦٨/٥.

قلت: فائدته مثل فائدة قولك: "له على ألف ومائة" فإن المائة داخلية في الألف لكن أريدت

مائة أخرى غير ما في الألف، فكذلك ههنا."×

وتقديم ﴿الرَّحْمَنِ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾ مع أن قياس الترقى العكس لأنه أتم وأكمل معنى من الرحيم، وللتتميم الذي هو أكثر إفادة من المعنى الذي يقصد من الترقى، وذلك لأن الترقى هو: "المجاورة والانتقال من طرف أدنى لمعنى إلى طرفه الأعلى سواء كان ذلك الطرف الأعلى على نهاية درجة ذلك المعنى أو لا" كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^{٢٥} [١٧-ب] أي "بل يزيدون" فإنه ليس المراد بالزيادة ههنا على مائة ألف نهاية مرتبة الزيادة على مائة ألف لكونها أي الزيادة على مائة ألف غير متناهية، والتتميم: "ضم طرف أدنى لأمر إلى طرفه الأعلى ليتم ذلك الأمر ويبلغ هو كمال درجته ونهاية مرتبته" وتحقيقه أنك إذا قلت: "الله الرحيم" فقد أثبتت له تعالى طرفاً أدنى لمعنى هو الرحمة ثم إذا قلت بعده "الرحمن" فقد جاوزت بذلك الطرف إلى أعلى منه وأتم لكن لا تقصد أن يكون ذلك الطرف الأعلى نهاية مرتبة ذلك المعنى، وهذا هو معنى الترقى. وأما إذا قلت: "الله الرحمن" فقد أثبتت له تعالى طرفاً أعلى وأتم لمعنى ثم إذا قلت بعده "الرحيم" فقد ضمنت إلى ذلك الطرف الأعلى لمعنى طرفه الأدنى وبلغته ح [حيثئذ] كمال درجته ونهاية مرتبته، وهذا هو معنى التتميم. فظهر أن التتميم هو: "تبليغ المعنى إلى كمال درجته"؛ والترقى هو: "مجرد التزويد في المعنى" [١٨-أ] فصار التتميم أكثر إفادة من الترقى، ومن تدبر القرآن يجد مواضع الترقى كلها معتبرة بالتتميم إلا نادراً منها قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^{٢٦} وقوله: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً

٢٥ الصافات ٣٧/١٤٧.

٢٦ البقرة ٢/٢٥٥.

وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا^{٢٧} وقوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾^{٢٨} وقوله: ﴿إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُغْلِثُونَ﴾^{٢٩}

فإن قلت: أليس ههنا الانتقال من الصغيرة التي هي أدنى إلى الكبيرة التي هي أعلى وأتم؟ ومن "السنة" التي هي أدنى إلى "النوم" الذي هو أتم وأعلى، فيكون ترقياً لا تتميمًا.

قلت: لا بل ههنا ضم إحصاء الكبيرة الذي هو أسهل وأدنى إلى إحصاء الصغيرة الذي هو أزيد وأعلى، لأن الصغيرة أكثر من الكبيرة، فإحصاؤها أزيد وأعلى من إحصاء الكبيرة، وكذا ضم وجود "النوم" الذي هو أقل وأدنى إلى وجود "السنة" [١٨-ب] الذي هو أكثر وأعلى إذ السنة توجد إن وجد النوم أو لا توجد بخلاف النوم، فيكون وجودها أزيد وأعلى من وجود النوم، لا ضم نفس النوم إلى نفس السنة، وضم نفس الكبيرة إلى نفس الصغيرة، وما قيل تعليلاً لتقديم السنة على النوم والصغيرة على الكبيرة؛ من المحافظة على ترتب الوجود ليس كما ينبغي، لأن نفي السنة والنوم عنه تعالى تنزيه وتقديس له، وإسناد إحصاء الصغيرة والكبيرة إليه مدح له، على إحاطة علمه حيث لا تغيب عن علمه صغيرة ولا كبيرة، وإنذار لهم بمحاسبة أعمالهم كلها، ولا شك في أن الترقى في التنزيه والمدح والإنذار أهم غاية الاهتمام دون المحافظة على ترتب الوجود، فإنه أمر جزئي لا يلتفت إليه ولا تقع للمحافظة عليه في هذا المقام وكيف وقد تركت المحافظة [١٩-أ] على ترتب الوجود في مواضع كثيرة من القرآن لعدم الاهتمام بها منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^{٣٠} فإنه تركت المحافظة ههنا على ترتب الوجود واختير ما هو أهم منها وهو تعظيم ما أنزل إليه صلى الله عليه وسلم فقدّم وقوله: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ

٢٧ الكهف ٤٩/١٨.

٢٨ التغابن ١٨/٦٤.

٢٩ يس ٧٦/٣٦.

٣٠ البقرة ٤/٢.

يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ^{٣١} فتركت أيضًا المحافظة على ترتب الوجود واختير ما هو أهم منها وهو تعظيم البشر والتنبيه على أنه أفصح لأن المعارضة المفروضة ناظرة إلى الفصحاء فمن هو أفصح يقدم فيها، فقدّم الإنس على الجن لذلك، فاختيار ما ليس بأهم وهو المحافظة على ترتب الوجود على ما هو أهم غاية الاهتمام وهو الترقى في التنزيه والمدح ركيك، خارج عن البلاغة، كيف يجوز في القرآن؟ نعم حيث ساوى أمر [١٩-ب] اهتمامًا بالمحافظة على ترتب الوجود فحينئذ اختيارها عليه جائز والعكس أيضًا جائز أو وافقت المحافظة عليه المحافظة على ترتب الوجود فحينئذ المحافظة على ترتب الوجود لازمة كما في قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^{٣٢} فإن ههنا ثلاثة أمور موافقة في اقتضاء تقديم الجن على الإنس وهي زيادة قدرة الجن على النفوذ والمحافظة على ترتب الوجود والتميم الذي هو العمدة وهو ههنا ضم استطاعة الإنس النفوذ التي هي أدنى وأضعف إلى استطاعة الجن النفوذ التي هي أقوى وأعلى وأمر واحد يقتضي تقديم الإنس على الجن وهو تعظيم الإنس فترجحت الأمور الثلاثة على الواحد كما أن في الآية السابقة أيضًا أمورًا ثلاثة تقتضي تقديم الإنس على الجن وهي: [٢٠-أ] تعظيم الإنس والتنبيه على فصاحة التي المعارضة ناظرة إليها والتميم الذي هو العمدة في المقصود؛ وأمر واحد يقتضي تقديم الجن وهو: المحافظة على ترتيب الوجود.

ثم إطلاق الرحمة على الله تعالى باعتبار غايتها التي هي الإحسان دون معناها الذي هو رقة القلب لتنزهه تعالى عنها فيكون مجازًا.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون الرحمة مشتركة وضعت مرة للرفقة التي هي الانفعال وأخرى للإحسان الذي هو الفعل، فيطلق على الله تعالى بالاعتبار الثاني وعلى غيره بالاعتبار الأول، كما أن

^{٣١} الإسراء ١٧/٨٨.

^{٣٢} الرحمن ٥٥/٣٣.

العلم يطلق حقيقة على الله باعتبار أنه صفة حقيقية ليست من مقولة الكيف ويطلق كذا أي بالحقيقة

على غيره باعتبار أنه من مقولة الكيف، وما الحاجة إلى ارتكاب المجاز؟

قلت: وضع الرحمة للركة التي هي الانفعال متيقن ومشهور، [٢٠-ب] وللمعنى الآخر الذي هو الإحسان غير معلوم، وإن احتمل فيكون استعماله فيه مجازاً إذ ليس المعنى بكون اللفظ مجازاً إلا كونه معلوم الوضع لمعنى معين، وغير معلوم الوضع للمعنى الآخر الذي كان مستعملاً فيه وكيف لا ولو لم يكن كذلك لزم أن لا يوجد اللفظ المجاز أصلاً، إذ لا قادح لإمكان كون الألفاظ المجازية موضوعات لمعانيها المجازية.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

ولم يقل "الله الحمد" كما قال: ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ﴾^{٣٣} مع أن اختصاصه تعالى بالحمد من تلك العبارة أظهر لما فيها سببان للتخصيص: أحدهما: تقديم الظرف؛ والآخر: لام التعريف التي للاستغراق أو الجنس، إذ لا تجوز كونها لغيرهما لما سنبين مع لام الجر التي هي للتمليك والتخصيص، إرادة افتتاح السورة بالحمد وتبنيهاً على أن كل أمر ذي بال ينبغي أن [٢١-أ] يفتتح بالحمد كما افتتحت به فاتحة القرآن.

فإن قلت: فعلى هذا كان من اللازم أن يفتتح كل سورة من القرآن بالحمد، إذ لا شبهة في أن كل سورة من القرآن أمر عظيم شأنه.

قلت: كل سورة من القرآن جزء له، وإذا افتتح الشيء مجموعاً بالحمد فقد افتتح كل جزء من أجزائه به، ولا حاجة إلى افتتاح الجزء به ثانياً، ولذلك لا يفتتح كل باب من أبواب كتب الحديث بالحمد بعد افتتاح الكل به مع أن كل باب بل كل حديث منها ذو قدر عظيم.

^{٣٣} الجاثية ٤٥/٣٦.

فإن قلت: فلم افتتح بعض سور القرآن بالحمد بعد افتتاح الكل به؟

قلت: لم نقل إنه لا يجوز افتتاح الجزء به بل قلنا لا يجب ذلك، فيجوز لغرض يهتم به.

فإن قلت: ما ذكرتم من كون افتتاح السورة بالحمد تنبيهًا على ما ذكر إنما يتم إن لو كانت أول

القرآن، وقد روى غيرها مما [٢١-ب] نزل أولاً من القرآن، فإنه قيل: أول ما نزل من القرآن كان

سورة العلق وقيل: سورة المدثر.

قلت: هي فاتحة القرآن، وأوله عند الله وفي اللوح، كما قال عليه السلام: "فاتحة الكتاب سبع

آيات"^{٣٤} والنزول على النبي صلى الله عليه وسلم أولاً، لا يقتضي الأولية والفتحية في نفس الأمر،

وكيف وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل أمر ذي بال لم يبدأ بـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فهو

أجزم"^{٣٥} فلو كان ما روي أنه نزل أولاً فاتحة القرآن في الواقع وهو غير مبتدأ بالحمد، يلزم أن يكون

القرآن مع عظم شأنه وعلو قدره غير مبتدأ بالحمد، وأنه باطل بحكم الحديث المذكور.

فإن قلت: الحكم بافتتاح السورة بالحمد، يتوقف على إثبات أن البسملة ليست منها، وهو غير

ثابت ثبوتًا قطعيًا لا يختلف فيه.

قلت: أردنا بالافتتاح؛ الإضافي الأعم من الحقيقي، لا يقال: فعلى هذا بطل ما بينتم من [٢٢-

أ] علة تقديم الحمد، إذ من الظاهر أنه إذا قيل: "الله الحمد" يقع الابتداء الإضافي بالحمد أيضًا نظرًا

إلى ما بعده، لأننا نقول قد حقق أن الأمر الإضافي حقيقي نظرًا إلى ما تحته فتقدم الحمد في ﴿الْحَمْدُ

لِلَّهِ﴾، حقيقي نظرًا إلى ما بعده بمراتب، وإضافي نظرًا إلى البسملة بمرتبة واحدة. وأما في "الله الحمد"

وإن كان تقدم الحمد نظرًا إلى ما بعده حقيقيًا أيضًا لكنه إضافي نظرًا إلى البسملة بمرتبتين، والإضافة

بمرتبة واحدة أقرب إلى الحقيقة من الإضافة بمرتبتين.

^{٣٤} لم أجد له أصلًا. رواه البيهقي نقلًا عن أبي عالية، شعب الإيمان، ذكر سبع الطوال، ٢١٩٧.

^{٣٥} رواه أبي داود بلفظ "كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم"، سنن أبي داود، الأدب، ٣٥.

فإن قلت: الابتداء الإضافي هو: "جعل المقصود مصدرًا بشيء خارج عنه" والحمد ليس بخارج من السورة ههنا، فلا يكون ابتداء السورة به أيضًا إضافيًا.

قلت: لا نسلم ذلك أي الابتداء الإضافي هو جعل المقصود إلى آخره بل الابتداء الإضافي هو "جعل المقصود مصدرًا بشيء يغيره سواء كان داخلياً فيه أو خارجاً" والحمد يغير مجموع السورة وإن كان [٢٢-ب] داخلياً فيه، والقول بأن السورة إذا كانت مبتدأة بالحمد وهو جزء لها فيلزم ابتداء الشيء بنفسه، جوابه ظاهر إذ المبتدأ به هو الحمد وحده والمبتدأ مجموع السورة التي الحمد داخل فيها، لا الحمد وحده ليلزم أن يبتدأ الشيء بنفسه فلا محذور.

واللام فيه إما لتعريف الجنس أو الاستغراق أو العهد والثالث باطل وإلا يلزم إثبات بعض أفراد الحمد له تعالى دون بعض مع أن كل فرد من أفرادها في الحقيقة ثابت له ويختص به^{٣٦} فاختيار البعض بالإثبات لا وجه له فتعين الأول أو الثاني وأياً ما كان يفيد تخصيص كل فرد من أفراد الحمد به تعالى، وهو الحق، أما الأول وهو أن يكون للجنس فلائنه إذا خص جنس الشيء بالشيء فقد خص كل فرد من أفرادها به، وقد بينّا أن اللام في "الله" تخصّص الحمد به تعالى أي وجه أريد من الوجوه الثلاثة؛ وأما الثاني وهو أن تكون للاستغراق، فلأن لام الاستغراق [٢٣-أ] في الحمد يجمع أفرادها ولام التخصيص والتملك في "الله" يخصّصها به تعالى لا يقال: "لام التملك موضوعة لأن يحكم بها أن الشيء لفلان ولا يلزم من ذلك أن لا يكون لغيره لجواز أن يكون مشتركاً بينهما، فكيف يفيد التخصيص؟" لأننا نقول لا يجوز ذلك، والاشتراك إنما يقع في المجموع، والمجموع المشترك لا ينسب إلى واحد من المتشاركين بخصوصه بلام التملك، ولذلك إذا قلت: "إن هذا المال لزيد" لم يبق لك فيه حق ويحكم الشرع بأن الكل لزيد، لأن لام التملك في الأصل للتخصيص والحصص.

^{٣٦} بالهامش: لأنه تع [تعالى] موصوف بكل كمال بالاتفاق.

ثم الحمد إن أريد به ههنا "اللغوي" كما مال إليه صاحب الكشف وهو "الوصف باللسان على الجميل الاختياري على جهة التعظيم مطلقاً" لا يتناول حمد الله تعالى على صفاته الذاتية، لأنها ليست اختيارية وكذلك لا يشمل حمداً لله تعالى نفسه لأنه ليس باللسان فلا تفيد [٢٣-ب] العبارة التخصيص المذكور مع أنه لا بد منه لما بينا. اللهم إلا أن يراد بالجميل الاختياري ما لا يحتاج فيه من له ذلك إلى غيره وحينئذ يندفع الإشكال الأول، لأن صفات الله تعالى مما لا يحتاج هو فيه إلى غيره، ويندفع أيضاً ما يقال من "أن وصف العباد على أفعالهم الجميلة حمد لهم" لأنها باختيارهم، أما عند أهل السنة فلأنها وإن كانت مخلوقة الله تعالى لكنها باكتسابهم واختيارهم الجزئي لئلا يلزم الجبر؛ وأما عند المعتزلة فلأنها مخلوقة العباد فتكون باختيارهم فلا يصح تخصيص أفراد الحمد كلها به تعالى.

وإن أريد به الحمد الحقيقي وهو "فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً" لا يتناول حمد الله تعالى نفسه على صفاته الذاتية وصفات الأفعال غير الإنعام، ولا حمدنا إياه عليهما غير الإنعام، وإذا عرفت هذا فالصواب أن يراد به ههنا ما ذهب إليه المحققون [٢٤-أ] من الصوفية من "أن الحمد هو إظهار الصفات الكمالية" فحينئذ يحصل التخصيص ولا يتوجه شيء من السؤالات أصلاً، لأن إظهار الشيء أعم من أن يكون باللسان أو بما يعمله من القول أو بالفعل حتى الإشارة، ليدخل فيه حمد الأخرس، وصفة الكمال أعم من أن تكون اختيارية أم لا؟ نعم. لا بد أن تكون صفة التي تعد من الكمال بحيث لا يحتاج من هي له فيها إلى غيره وصفات الباري كلها كذلك. وصفات العباد وأفعالهم ليست كذلك فلا يكون وصفهم عليها حمداً لهم.

وَقُرْأَ "الْحَمْدُ" بِنَصْبِ الدَّالِ عَلَى إِضْمَارِ فَعْلِهِ، وَ"الْحَمْدُ" بِجَرِّهَا بِاتِّبَاعِ الدَّالِ اللَّامِ.

﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

الإتيان بصيغة الاسم دون الفعل - إن كان الرب مصدرًا أو صفة مشبهة وستجيب فائدة الشرط- للدلالة على الثبوت والدوام أيضًا. فإن العالم محتاج في كل زمان إلى مربٍّ ومبقي لأن العالم أعيان وأعراض والأعراض [٢٤-ب] لتجدد وجودها وعدم بقائها زمانين محتاجة إلى علة مجددة ما دامت باقية؛ والأعيان لكون وجودها عرض والعرض يتجدد بمثله ما دام باقيًا محتاجة فيه إلى علة مجددة أيضًا ما دامت باقية، وما يقال من أنه لو تجدد الوجود لزم انعدام الماهية وعودها مدفوع بأن ذلك إنما يلزم أن لو عرض الوجود الثاني لها بعد زوال الوجود الأول وهو ممنوع لجواز عروض الوجود الثاني حين زوال الوجود الأول لا بعده، فلا يلزم انتفاء الماهية وعودها، وهذا الجواب يقتضي أيضًا عدم انتفاء ماهية الأعراض وعودها بتجدد وجوداتها وهو حسن إذ القول بانتفاء ماهية الأعراض وعودها يشكل في بعض المواضع كالإيمان؛ فإنه عرض فيلزم على هذا القول أن تزول في كل زمان حقيقة الإيمان ثم تعود وهل معنى الكفر سواء عدم حقيقة الإيمان، وأما حالة النوم والغفلة [٢٥-أ] فليست حقيقة الإيمان زائلة، بل غير ملتفت إليها كسائر الأعراض النفسانية في تلك الحالة.

وإنما قلنا إن كان الرب مصدر الاحتمال أن يكون على قراءة من قرأه بالنصب فعلاً ماضيًا و"عالمين" منصوبًا على مفعوليته إذ هو متعدد كما قرأ "مَلَكٌ" بلفظ الفعل ونصب يوم على المفعولية كما سيجيء، لكن الظاهر أنه وصف بالمصدر للمبالغة مثل "رجل عدل" أو صفة مشبهة وهو بمعنى المربي يطلق عليه "المالك" فيقال: "رب المال" و"المصلح" كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُنْزِلْكَ فِيْنَا وَلِيدًا﴾^{٣٧} وقال الشاعر: "لقد ربّيت جرّوا طول دهري- فلما صار كلبًا عضّ رجلي"^{٣٨} وأصل ربّيت ربّيت بالبائين، ففعل به ما فعل بأملت إلى أملت. وأما ربّيت بمعنى ملكت لم يشتهر، فدل ذلك

^{٣٧} الشعراء ١٨/٢٦.

^{٣٨} لم أجد مصدره.

على أنه في الأصل "المصلح" وإطلاق المالك عليه مجاز بسبب أنه يصلح ما له، وإن قال صاحب الكشاف "الرب" هو "المالك" [٢٥-ب] ولم يبين له معنى آخر، فأراد بناء على ظاهر عبارته أن "الرب" ههنا هو "المالك" ومعناه الحقيقي هو ذلك أي المالك وهو مع أنه يكذبه الاستعمال المشهور بأباه قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ لثلا يلزم التكرار. فنقول: "الرب" هو "المصلح" فمعنى "رب العالمين": "مصلح العالمين" على وجه تقتضيه حكمته وسابقة علمه، بأن جعل لكل جزء من أجزاء العالم ما يليق به ويناسبه. فيندفع بهذا التفسير ما يقال من أنه "كيف يكون مصلح الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة" لأن ذلك يناسبه ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿الْأَغْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ﴾^{٣٩} أي: "أليق" ﴿أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾.^{٤٠}

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِلُّ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^{٤١} ينافي ما ذكرتم من معناه. قلت: لا يصلح عملهم بالنسبة إلى عمل المؤمنين، ولا يلزم من ذلك أن لا يصلح أعمالهم بالنسبة إليهم ونظرًا إلى ما تقتضيه الحكمة، ثم [٢٦-أ] لا يجوز الاستدلال بهذه الآية على وجوب الإصلاح على الله تعالى، لأنها كما ترى إنما تدل على وقوعه، والوقوع لا يستلزم الوجوب. فإن قيل: قد صرحتم بأن معنى "الرب" هو "المصلح على مقتضى الحكمة"، والإصلاح على مقتضى الحكمة، تركه لا يتصور من الله تعالى، إذ لا يجوز ترك الحكمة منه، فيكون واجبًا، فقد دلت الآية على وجوب الإصلاح بهذا المعنى.

قلت: دلالة الآية على وقوع الإصلاح على مقتضى الحكمة مسلّمة، لكن وقوع الإصلاح على مقتضى الحكمة لا يوجب الإصلاح على مقتضى الحكمة، وهذا ظاهر أيضًا، وما ذكرتم من امتناع

^{٣٩} التوبة ٩/٩٧.

^{٤٠} التوبة ٩/٩٧.

^{٤١} يونس ٨١/١٠.

ترك الحكمة منه تعالى إنما هو بحسب نفس الأمر لا دلالة في الآية عليه ولو سلم ذلك فهو أيضًا لا يوجب الإصلاح عليه تعالى، لأن معناه أي: معنى امتناع ترك الحكمة منه، امتناع الفعل منه على خلاف الحكمة، ولا شك أن امتناع الفعل على خلاف الحكمة لا يوجب الفعل.

وفي [٢٦-ب] اختيار "الرب" على مثل "الصانع" و"الخالق"، تنبيه على أن العالم محتاج لصلاحه وبقائه إليه تعالى، كما أنه يحتاج إليه لوجوده دفعًا لوهم من زعم أن المعلول بعد الوجود لا يحتاج في شيء إلى العلة حتى يلزم منه أن لا يحتاج العالم في شيء بعد الوجود إليه تعالى.

فإن قلت: الإشعار بأن العلم لوجوده محتاج إليه تعالى يهتم به أيضًا، لأن البعض ك"الدهرية"^{٤٢} و"الطبيعية"^{٤٣} من قدماء الفلاسفة، قد أنكر احتياجه إليه تعالى لوجوده صريحًا، كما أن البعض قد أنكر احتياجه إليه لبقائه التزامًا، فتعارض الوجهان.

قلت: التنبيه على أنه محتاج إليه لبقائه، يدل على أنه محتاج إليه لوجوده أيضًا دون العكس، بيانه أنه إذا احتاج إليه لبقائه كان ممكنًا لا محالة، إذ الواجب لا يحتاج أصلًا لا لوجوده ولا لبقائه، وكل ممكن يحتاج لوجوده إلى العلة وهو ظاهر، وأما بيان عدم العكس فلأنه إذا احتاج [٢٧-أ] لوجوده كان أيضًا ممكنًا، لكن احتياج الممكن لبقائه إلى العلة غير ظاهر، ولذلك أنكره من أنكر.

وتقديم "الرب" على ما بعده من الصفات الثلاث؛ أما على الأولى والثانية، فلأنه للموصوف حقيقة وهما مجازًا باعتبار الغاية كما عرفت، ولأنه على ما فسر أعم منهما، والعام متقدم، ولأن الرحمة كما يجيء بمنزلة علة التربية والعلة متأخرة في الذكر، وأما على الثالثة أعني "المالك" فلأن

^{٤٢} الدهرية هي فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر وذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٨٠٠/١.

^{٤٣} هي فرقة من الكفار قد ألفوا المحسوس وركنوا إليه، وظنوا أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهوي، ومنظر بهي، ولا عالم وراء هذا المحسوس. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٦١/٢.

متعلقها خاص وهو "يوم الدين" ومتعلق "الرب" كل مخلوق فهو أشمل، فيكون أولى بالتقديم، ولأن التربية واقعة في الخارج قبل تملك يوم الدين، فقدّمت في الذكر أيضًا.

وقرأ "رب" بالنصب على المدح أو النداء.

و"العالم" في الأصل اسم لما يعلم به الشيء أي شيء كان، كالخاتم لما يختم به الشيء، ثم خص استعماله فيما يعلم به الصانع تعالى من الأشياء الممكنة المحسوسة، وغير المحسوسة [٢٧-ب] يطلق على كل واحد من أجناسها يقال: "عالم الأرواح" و"عالم الأجسام" و"عالم الأفلاك" و"عالم العناصر" وعلى مجموعها يقال: "العالم حادث" يراد به جميع ما سواء الله تعالى من الأشياء الممكنة، كما يطلق القرآن على كل سورة وآية، فعلى هذا لو لم يجمع وقيل: "رب العالم" يقع التردد في أن المراد به جنس واحد أو مجموع الأجناس. وإذا جمع وقيل: "رب العالمين" لم يبق التردد وتعين أن يكون المراد مجموع الأجناس، لأن الجمع لا بد أن يتناول جميع ما يصلح له إذا أطلق من غير قاصر ولا قاصر ههنا، لا يقال: "كيف يزول التردد مع أنه يحتمل حالة الجمع أيضًا أن يكون هو جمع العالم المشتمل على مجموع الأجزاء وأن يكون نفس مجموع الأجزاء" لأننا نقول: "المآل واحد" على أن هذا الاحتمال باطل لأن العالم باعتبار أنه نفس الأجزاء يتناول جمع العالم المشتمل على مجموع الأجزاء، لأن المراد بجمع العالم المشتمل على مجموع [٢٨-أ] الأجزاء هو جميع الممكنات لا أزيد منها، وكذا المراد بالعالم الذي هو نفس مجموع الأجزاء جميع الممكنات لا أقل منها، والجمع لا بد أن يشتمل على ثلاثة مقادير مفردة أو مقداريه على مذهب، وههنا ليس كذلك، فلا يصح جمعه من حيث أنه عبارة عن مجموع الأجزاء تأمل.

وفي اختيار صيغة عالمين على ما يجري مجراها من العبارات من نحو: "مخلوقين" أو

"الخلائق" أو "موجودين" أو نحو ذلك؛ الإشعار بأن الأشياء دالة على وجود صانعها، فليتنقل العاقل

منها إليه، لأن معنى "العالم" كما مر هو: "ما يعلم به الصانع ويدل عليه من الأشياء الممكنة" دون معنى المخلوق ونحوه، فإنه أي معنى "المخلوق": "ما وقع عليه الخلق والأحداث" لا ما يعلم به الخالق ويدل عليه، والدلالة على الخالق خارجة عن هذا المفهوم، لازم يبين له بمعنى الأعم الذي لا يلزم من تصور الملزوم تصوره.

وجمع العالم على الجمع [٢٨-ب] الذي مخصوص بذوي العلم، والمراد به أعم منهم يحتمل أن يكون للتنبيه على أن لكل شيء علماً خفياً قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^{٤٤}، وأن يكون تنزيلاً لغير ذوي العلم منزلة ذوي العلم بتلك المناسبة، وأن يكون تغليياً لذوي العلم على غيرهم.

وقيل: "العالم" اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين يطلق على كل منهما وعلى المجموع وحينئذ جمعه لما مر وعلى الجمع الذي مخصوص بذوي العلم ظاهر.

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

لما وصفه من قبل بكونه "رباً" و"مصلحاً" وكان الإصلاح في الأغلب لجلب نفع يعود إلى المصلح ذكر هذان الوصفان بعده إشعاراً عن طريق الإشارة بأن الإصلاح منه تعالى "محض رحمة" و"عين حكمة" ليس لغرض ونفع يعود إليه، فلو لم يذكر الاختلاج في بعض الأذهان القاصرة أن إصلاحه تعالى العالم إنما هو لغرض ونفع يعود إليه كما اختلج فيها توهمًا أن ذكرهما بعد ذكرهما [٢٩-أ] في البسملة تكرار، فاندفع بما بينا توهمان: أحدهما؛ كونه تعالى مصلحاً لغرض وجذب نفع، والآخر؛ لزوم التكرار.

^{٤٤} الإسراء ١٧/٤٤.

فإن قلت: إصلاح المؤمن وخلق السعادة فيه مسلّم أنه عين رحمة، وأما تربية الكافر وخلق

الشقاوة فيه كيف يكون محض رحمته؟

قلت: مسلّم، أنه ليس برحمة، لكنه عين حكمة.

إن قلت: لا إشارة في ذكر الوصفين إلى ذلك، فلا يكون مشعرًا بأن إصلاحه ليس لجذب نفع

مطلقًا، بل يكون مشعرًا بأن إصلاحه غير الكافر هو عين رحمة، ليس لجذب نفع، فلا يندفع ما

توهمه الأذهان القاصرة بتمامه.

قلت: يفهم بالقياس من ذلك أي من أن إصلاح المؤمن ليس لغرض ونفع يعود إليه أن تربية

الكافر وخلق الشقاوة فيه ليس لذلك أيضًا، إذ علة عدم الغرض وعدم الانتفاع في فعله هي الغناء

المطلق، وهو متحقق بالنسبة إلى كل فعل [٢٩-ب] من أفعاله بالاتفاق لأنه تعالى لا يحتاج إلى

شيء أصلاً بالاتفاق، لا يقال: هذا الكلام مسوق لبيان أن ذكر الوصفين لدفع توهم الأذهان القاصرة

ما ذكر من أن إصلاحه تعالى العالم لنفع يعود إليه والأذهان القاصرة، كيف تقدر على فهم الشيء

بالقياس، لأننا نقول أردنا بها التي لا تهتدي إلى الرشاد إلا بعد التنبيه والإرشاد لا التي لا تفهم ولا

تتنبه لا بالتنبيه ولا بالإشارة، فإنها كالبهائم خارجة عن درجة الاعتبار، والقرآن لا يخاطبها ولذلك

تسمع في القرآن ﴿لَا يَأْتِ لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^{٤٥} و ﴿لَأُولِي النُّهْيِ﴾^{٤٦} و ﴿لَقَوْمٍ يَغْفُلُونَ﴾^{٤٧} ولا تسمع فيه

للناس إلا نادرًا والمراد بهم حينئذ أيضًا الذين يعقلون ولو بالتنبيه والإشارة فلا محذور.

﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾

^{٤٥} إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ، آل عمران، ١٩٠/٣.

^{٤٦} كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ، طه، ٥٤/٢٠.

^{٤٧} البقرة ١٦٤/٢.

اسم الفاعل، بمعنى الماضي، والتقدير: "ملك أمور يوم الدين" فيصح وقوعه صفة للمعرفة [٣٠-أ] فإنه لو كان بمعنى الاستقبال أو الحال تكون الإضافة لفظية، فلا يكسب الاسم التعريف، فلا يصح وقوعه صفة للمعرفة.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم "تملك المعدوم"، فإن يوم القيامة وأمره معدومة بعد.

قلت: ملكها في علمه وفي اللوح، أو نقول: "الماضي قد يجري مجرى المستقبل إذا كان المستقبل متحقق الوقوع" كقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾^{٤٨}

وقرأ "مَلِك" بفتح الميم وكسر اللام و"مَلِك" بسكون اللام مع فتح الميم أيضاً، و"مَلِك" بلفظ الفعل ونصب ﴿يَوْم﴾ على المفعولية ونقلت هذه القراءة عن أبي حنيفة^{٤٩} رضي الله عنه، وأنا ما وجدت صحتها على القانون العربي، اللهم إلا يقدر "قد" حتى يكون التقدير "قد ملك" ثم يجعل الجملة حالاً للرب حين يقرأ بالنصب على المدح خاصة دون النداء كما مر إلا أنه يلزم منه أن لا تصح هذه القراءة إلا على [٣٠-ب] تقدير أن يقرأ "رب" بالنصب على المفعولية، أو يجعل خبر مبتدأ محذوف والتقدير حيثئذ: "هو ملك" وإنما احتيج إلى تقدير "قد" لأن الماضي لا يصح وقوعه حالاً إلا مع قد ملفوظة أو مقدرة ثم إضافة الاسم وهو ﴿مَالِك﴾ إلى اليوم بمعنى "في" لكن على تقدير حذف المضاف "من اليين" وهو الأمور وإقامة ﴿مَالِك﴾ مقامه والتقدير: "مالك أمور يوم الدين" هكذا فسره البعض

^{٤٨} الأعراف ٥٠/٧.

^{٤٩} هو الإمام، فقيه الملة، عالم العراق، أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى التميمي، الكوفي، ولد: سنة ثمانين، في حياة صغار الصحابة، وقال جرير: قال لي معيرة: جالس أبا حنيفة، تفقه، فإن إبراهيم النخعي لو كان حياً، لجالس. وقال ابن المبارك: أبو حنيفة أفقه الناس. وقال الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة. توفي: شهيداً، مسقياً، في سنة خمسين ومائة. سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٠٣/٦.

ويجوز أن يراد باليوم: "ما يقع فيه" حتى يكون ذكر الزمان وإرادة ما يقع فيه كقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾^{٥٠} أي بوقائعها التي وقعت في الأيام الماضية، وهذا أولى لعدم استلزامه الحذف الذي هو غير أصل في الكلام، وإضافة "يوم" إلى "الدين" إضافة الظرف إلى مظهره، كيوم الحج. و"الدين" هو "الجزاء" قال الله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمْ﴾^{٥١} أي جزاءهم. وفائدة تخصيص "يوم الدين" [٣١-أ] مع أنه تعالى ﴿مَالِكِ الْمُلْكِ﴾^{٥٢} على الإطلاق؛ تذكير بوقوعه المؤدي إلى الإنذار، المؤدي إلى المسارعة إلى عبادته تعالى، وتعظيم أيضاً لشأنه.

فإن قلت: ما فائدة تعظيم اليوم في هذا المقام الذي هو مقام تعظيم الله ومدحه. قلت: فائدته: "الترقي" و"التزويد" في تعظيم الله، إذ في تعظيم المملوك ازدياد تعظيم المالك لعود تعظيمه إلى تعظيم المالك.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

العلان يحتمل أن يكونا للإخبار والإنشاء بمعنى الإيقاع احترازاً به عن الإنشاء بمعنى طلب الفعل، والإنشاء بمعنى الإيقاع هو: "استعمال كلمة قصد بها وقوع الفعل وثبوته مطلقاً" أي غير مقيد بزمان من الأزمنة الثلاثة سواء كانت في الأصل موضوعة للإخبار أم لا، كصيغ العقود والحمد والتعوذ. مثل: "نكحْتُ" و"بعْتُ" و"أحمد الله" و"أعوذ بالله". فإن "بعْتُ" معناه: "بيعي هذا الشيء إياك واقع وثابت مطلقاً" وليس [٣١-ب] معناه الإخبار عن وقوع البيع في الزمان الماضي. ومعنى "أحمد الله": "حمدي لله واقع وثابت مطلقاً" وليس معناه الإخبار عن صدور الحمد في زمان الاستقبال أو الحال. فمعنى الفعلين حينئذ هكذا: "إياك عبادتنا واستعانتنا ثابتان واقعتان مطلقاً" وليس معناه

^{٥٠} وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ، إبراهيم ٥/١٤.

^{٥١} النور ٢٤/٢٥.

^{٥٢} آل عمران ٣/٢٦.

الإخبار عن صدور العبادة منهم إياه في زمان الاستقبال أو الحال. لكن كونهما للإنشاء أنسب ليدل على ثبوت عبادتهم واستعانتهم إياه تعالى مطلقاً بخلاف أن يكونا للإخبار. ويحتمل أيضاً أن يكون الفعل الثاني للإنشاء بمعنى "طلب الفعل" بمعنى ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حينئذ "أعنا ربنا أنت" كقول المستغفر: "اللهم إني أستغفرك" أي "اغفر لي" إن كان للإنشاء بمعنى طلب الفعل وإن كان للإنشاء بمعنى الإيقاع فالمعنى: "واقع مني طلب المغفرة عنك مطلقاً".

والفرق بين "إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" و"أعنا" بحسب الأصل ظاهر، فإن ﴿نَسْتَعِينُ﴾ إخبار عن [٣٢-أ] طلب الفعل، وأعنا هو طلب الفعل نفسه لا الإخبار عنه،

وإنما ذكر الفعلان على صيغة المضارع دون الماضي - مع أنهما إذا كانا للإنشاء بمعنى الإيقاع لا يكون فرق بين أن يكونا ماضيين أو مضارعين كما عرفت من الأمثلة التي ذكرت للإنشاء بمعنى الإيقاع - محافظة على الفواصل، فإنها مهمة في نظم القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾^{٥٣} وقوله: ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى﴾^{٥٤} فإن تقديم "هارون" في الآية الأولى، و"الأرض" في الثانية، للمحافظة عليها. وأيضاً قد مر من أنهما يحتمل أن يكونا للإخبار فحينئذ لو ذكر أحدهما ماضياً أو كلاهما، لم يستقيم الكلام، لأن السورة مقولة على السنة المؤمنين كلهم، بمعنى "إِيَّاكَ عِبَدْنَا": "ما عبد أحدنا غيرك في الزمان الماضي"، إذ تقديم الضمير وهو ﴿إِيَّاكَ﴾ لحصر العبادة له تعالى مع أن بعضهم قد عبدوا [٣٢-ب] الأصنام في الزمان الماضي قبل إيمانهم، فلا يستقيم الكلام بخلاف أن يذكر مضارعين لأن المؤمن ما دام مؤمناً يستحيل أن يعبد غير الله في زمان الاستقبال أو الحال.

^{٥٣} فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى، طه، ٧٠/٢٠.

^{٥٤} طه ٤/٢٠.

ثم الفعلان مقولان على إضمار "قولوا" أو على أن السورة مقولة على ألسنة المؤمنين ومعناها: "نختصك بعبادتنا واستعانتنا" عملاً بدلالة العبارة، وقولاً، واعتقاداً بدلالة الاقتضاء لأن تخصيصهم إياه تعالى بالعبادة عملاً يقتضي أن لا يقولوا بمعبود غيره، وأن لا يعتقدوا معبوداً سواه.

فإن قلت: قد يستعين بعض المؤمنين بعضاً ويعينه، قال عليه السلام: "انصر أخاك ظالمًا (أي امنعه عن الظلم) أو مظلومًا"^{٥٥} فما وجه تخصيص الاستعانة ههنا منه تعالى؟

قلت: المراد بها ههنا "طلب إيجاد الإعانة وخلقه" فمعنى ﴿إِيَّاكَ نُسْتَعِينُ﴾: "منك نطلب خلق الإعانة" وهو ليس إلا من الله تعالى.

والعبادة في الشرع: هي الخشوع والتذلل للمعبود سواء كان في نهاية [٣٣-أ] الدرجة أو فيما دونها. قال الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ﴾^{٥٦} جعل خشوع عبدة الأصنام وتذللهم لها عبادة مع القطع بأن خشوع المؤمنين وتذللهم لربهم أتم وأكمل، فدل ذلك على أن العبادة في الشرع تطلق على "مطلق الخشوع والتذلل" كثيرًا أو قليلًا، فمن فسر العبادة ههنا بنهاية الخشوع وغاية التذلل وهو القاضي رحمه الله وصاحب الكشاف عفى عنه يراد أنه يلزم منه أن لا تكون عبادات خواص الأمة عبادات فضلاً عن عوامها للقطع، بأنه ليس خشوع أحد، وإن كان من خواص الأمة في مرتبة خشوع النبي عليه السلام، فلا يكون نهاية الخشوع، بل قد يتفاوت خشوع شخص واحد باعتبار اختلاف حاله، روى أنه عليه السلام كان من عاداته حين يشرع في الصلاة أن يفتح بركعتين خفيفتين ثم بعدهما يجعل الركوع والسجود طويلاً ويبالغ في الخشوع نعم كمال العبادة الذي [٣٣-ب] لا يتصور فوقه هو نهاية الخشوع، وليس المراد في الآية ذلك، بل الحصر فيها "المطلقة للعبادة".

^{٥٥} صحيح البخاري، مظالم، ٥١.

^{٥٦} الفرقان ٥٥/٢٥.

وإنما قيل: "نعبد" دون "نطيع" لأن الإطاعة تجعل لغير المعبود أيضاً فلا وجه لتخصيصها به تعالى بخلاف العبادة. ثم كون معنى العبادة خشوعاً دل على أن المصلى لا بد وأن يكون في صلاته خاشعاً في الجملة، وألا يكون في اخبار العبادة عن نفسه في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ كاذباً، فكيف تكون له صلاة؟

والخشوع؛ "كيفية تحقق في النفس بعد التوجه إلى المعبود، وإحضار القلب لملاحظة جلاله" وهي وجدانية لا يمكن تعبير حقيقتها لكن علاماتها تعطل المشاعر والجوارح عن التوجه إلى غير المعبود، والاشتغال به، ولذلك رأى عليه السلام رجلاً يمسح لحيته بيمينه في الصلاة فاستدل بذلك على عدم خشوعه وحكم بأنه لو كان خاشعاً لما فعل ذلك^{٥٧}

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن لا تكون الأعمال التي سواء [٣٤-أ] الصلاة، كالصوم، والزكاة عبادات. إذ ليس فيها الخشوع بالمعنى المذكور.

قلت: أعمال الخواص كلها لا تخلوا عن الخشوع، حتى أنهم إن بقوا لحظة عن الخشوع في الصّوم مثلاً أو اشتغلوا بغيره تعالى يبطل صومهم في طريقهم. وأما أعمال غيرهم فما فيه شيء من الخشوع فهو عبادة، وقلته لا تنافي كونه عبادة لما مر من بيان معنى العبادة، وما ليس فيها خشوع ما، فهو ليس بعبادة. إذ لا يصحّ العمل إلا بصدق الطوية وخلوص النية ويلزمهما خشوع ما، فلا قدح لعدم تناول معنى العبادة له، وأيضاً لا بأس في أن يقال لسائر الأعمال غير الصلاة طاعات دون عبادات.

وتقديم الضمير المنصوب المنفصل على الفعلين؛ لإفادة تخصيص العبادة له والاستعانة به تعالى، وأقول يحتمل أن يكون السبب في اختيار الضمير المنفصل على الضمير المتصل بلام

^{٥٧} لم أجد مصدره.

الاختصاص وباء الاستعانة [٣٤-ب] بأن لم يُقل "لك نعبد" و"بك نستعين"، إذ العبادة تُستعمل باللام أيضاً والاستعانة بالباء، كقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لَنَا عَابِدِينَ﴾^{٥٨} وقوله ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاضْبِرُوا﴾^{٥٩} مع أن تلك العبارة أقصر من العبارة التي جيئ بها ومساوية لها، إفادة التنبيه على أن العابد لا بد أن لا تكون عبادته متصلة بشيء من الطمع من المعبود غيره، وإن المستعين ليعلم أنه تعالى كاف للاستعانة، لا حاجة فيها إلى انضمام الغير إليه.

فإن قلت: لِمَ قَدِّمَت العبادة على الاستعانة؟ مع أن الاستعانة متقدمة عليها، لاحتياجها أيضاً إلى الاستعانة.

قلت: لأسباب أربعة: الأول: المحافظة على الفواصل. الثاني: كون العبادة أصلاً والاستعانة لأجلها. الثالث: كونها أقوى سبباً لما تصير الاستعانة سبباً له، أعني الإعانة. فإن الإعانة منه تعالى تترتب على عبادة العبد إياه البتة وتحصل عقيبتها سواء [٣٥-أ] طلبت أو لا، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾^{٦٠} ونصرتنا إياه ليس إلا أن نعبده وتكتسب مرضيه، وقال عليه السلام: "من كان لله كان الله له"^{٦١} بخلاف مجردة الاستعانة، فإنه ليس أنه كلما حصلت الاستعانة حصلت الإعانة عقيبها، إذ استعانة الكافر لا تنفعه، لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾^{٦٢} والاستعانة دعاء، وأما استعانة العصاة فربما لا تنفع أيضاً، فصارت نفس العبادة أقوى سبباً للإعانة من نفس الاستعانة فهي أقوى منها في السببية، والأقوى متقدم.

^{٥٨} وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ، الأنبياء، ٧٣/٢١.

^{٥٩} الأعراف، ١٢٨/٧.

^{٦٠} يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ، محمد، ٧/٤٧.

^{٦١} لم أجد له أصلاً، ذكر الغزالي في إحياء علوم الدين من غير نسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، إحياء علوم الدين للغزالي، ١٩/٣.

^{٦٢} المؤمن، ٥٠/٤٠.

فإن قلت: قد مر احتياج العبادة إلى الاستعانة، فكل شيء كانت العبادة سبباً له كانت الاستعانة سبباً له، لأن سبب السبب سبب من غير عكس.

قلت: احتياج العبادة إلى الاستعانة إنما هو في الجملة وليس كلياً، إذ كثيراً ما تحصل الإعانة من الله تعالى على العبادة فضلاً وكرماً، من غير أن [٣٥-ب] تطلب، فليس أنه كلما كانت نفس العبادة سبباً للإعانة كانت مجردة نفس الاستعانة سبباً له، بل الأمر بالعكس. الرابع: التنبيه على أن الاستعانة لا بد أن يقدم عليها شيء من العبادة، لتفيد لما مر من أن استعانة العصاة قد لا تنفع، وهذا الوجه ما قاله المفسرون وهو يدل على أن المراد بالاستعانة ههنا هي الاستعانة على غير العبادات، وما ذكر يدل على أن المراد بها مطلقها على العبادات كانت أو غيرها، وهو موافق لنفس الأمر.

فإن قلت: قد مر أن نفس العبادة لا تتخلف منها الإعانة، فما فائدة طلبها بعد العبادة؟

قلت: تقديم العبادة على الاستعانة في الذكر لا يستلزم تقديمها في نفس الأمر، ولو سلم ففائدة طلب الإعانة بعد العبادة؛ التأكيد، وسرعة حصولها، ولذلك قال عليه السلام في بعض أدعيته: "اللهم انجز لي ما وعدتني"^{٦٣} مع أن وعد الله لا يخلف وينجز البتة.

وفي العدول [٣٦-أ] عن ضمير الغائب وهو "إياه" مع أن سوق العبادة يقتضي الإتيان به إلى ضمير المخاطب أعني "إياك"؛ تنبيه على أنه تعالى حاضر يرى المصلّي، فيحسن عبادته، والتفات أيضاً، والتنبيه قد يكون على معلوم غفل عنه، فلا يقال: كونه تعالى حاضرًا معلوم للمؤمنين، فلا حاجة إلى التنبيه عليه.

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

^{٦٣} صحيح مسلم، الجهاد والسير، ٣٣.

"هداية باقية" فلا يتوجّه بهذا التفسير ما يقال من "أنّ المؤمنين حصلت لهم الهداية، فيلزم ههنا طلب الحاصل ليحتاج إلى التأويل البعيد، بأن المراد بالهداية ههنا شيء كذا كذا" لأنّ الهدية المتّصفة بصفة البقاء غير معلوم الحصول لهم اجمعهم ولذلك يخاف كلّ مؤمن على خاتمته، فيجوز طلبها، لا يقال: "بقاء الهداية لبعض المؤمنين الذين هم العشرة المبشرة معلوم بأخبار النبي عليه السلام، حيث قال: "أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة إلى آخره"^{٦٤} فيكون [٣٦-ب] طلبهم بقاء الهداية، طلب الحاصل، لأنّا نقول: "لا دلالة في الحديث على بقائها لهم بدون الطلب، حتّى يكون طلبها عبثاً".

وفي العدول ههنا عن المضارع بأن لم يقل "إياك نستهدي إلى صراط مستقيم" إلى صيغة الأمر؛ تجديد العبارة مع مساواة العبارتين في الإفادة التي هي طلب الهداية.

فإن قلت: لم لم يخصّص الله تعالى بطلب الهداية، كما خصّص بطلب الإعانة.

قلت: لدلالة منه تخصيصه بطلب الإعانة على تخصيصه بطلب الهداية قياساً ومفهوماً، أما الأول: فظاهر إذ علّة تخصيصه تعالى بالاستعانة هي عدم قدرة غيره على خلق شيء من الإعانة وغيره، ومن الظاهر أنّه أي عدم قدرة الغير ما زال أيضاً بالنسبة إلى خلق الهداية البتّة. وأما الثاني: فلأنّ مفهوم الاستعانة يستلزم مفهوم الاستهداء، إذ هو نوع من الاستعانة، وتخصيص العام يستلزم تخصيص الخاص.

إن [٣٧-أ] قلت: فلا حاجة إلى طلب الهداية بعد طلب ما هو أعمّ منها وهو الإعانة.

قلت: طلبت لزيادة الاهتمام بها، فإن الاستهداء أشرف أنواع الاستعانة والعمدة فيها.

^{٦٤} سنن الترمذي، المناقب، ٥٠.

والهداية قد تراد بها الدلالة إلى ما يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول أم لا، وقد تراد بها الدلالة الموصلة إلى البغية أي: المطلوب، فاعتبر في التعريف الثاني حصول الوصول، وفي القرآن جاءت بكلا المعنيين؛ أما الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^{٦٥} فإن هدايته عليه السلام إنما هي مجرد بيان طريق الحق والإرشاد لا الإيصال، وأما الثاني قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^{٦٦} فإن المراد بها في تلك الآية "الإيصال" لا مجرد بيان طريق الحق وإلا لما صح نفيها عنه عليه السلام، فإنه مبيّن الطريق كما نطقت به الآية السابقة، والهداية ههنا على ما مرّ تفسيرها قريبة من المعنى الثاني إذ [٣٧-ب] الهداية الباقية لا تكون بدون الإيصال.

فإن قلت: الهداية متقدّمة وجوداً على العبادة والاستعانة، إذ ما لم يعرف المعبود ولم يهتد إليه لا يعبد ولا يستعان، فبم أخرت عنهما في الذكر مع اقتضاها التقدّم.

قلت: قد عرفت أن المراد بالهداية ههنا هي الهداية المتصفة بصفة البقاء، وهي ليست متقدّمة عليهما، بل هما متقدّمتان عليها، إذ الهداية الباقية إلى آخر العمر إنما تتم بعدهما وإنما المتقدّم عليهما هي الهداية من حيث هي.

والصراط أصله "سراط" قلبت سينه صاءً لأجل الطاء، وقرأ بالسين أيضاً، وهو في اللغة "الابتلاع" يقال: "سرط الطعام" إذا ابتلعه، فكأنّ الطريق يبتلع السالك، فسمي به، ولم يسمى بالسارط مبالغة.

والهداية تتعدّى إلى واللام أيضاً فأصل ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾؛ "اهدنا للصراط" أو "إلى الصراط" فنصب بنزع الخافض كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾^{٦٧} أي "من قومه".

^{٦٥} الشورى، ٥٢/٤٢.

^{٦٦} القصص ٥٦/٢٨.

^{٦٧} الأعراف ١٥٥/٧.

و﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [٣٨-أ] الجادة التي لا تنشعب، ولا تنقطع، حتى توصل سالكها إلى المطلوب سواء كان فيها اعوجاج، وانحراف إلى الجوانب، وتعب لعدم استوائها أم لا، شبه الإسلام به، لأنه يصل من يقبله ويثبت عليه إلى المطلوب، ولا يضلّ أبداً وإن كان فيه تعب كثير، وفي البلاء مسير، "اللهم ارزقنا الثبوت عليه كما رزقنا قبوله ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾"^{٦٨} فالمراد بالصراط المستقيم ههنا "الإسلام".

فإن قلت: على تقدير كون معنى الهداية "الدلالة إلى ما يوصل إلى المطلوب" يكون ﴿اهْدِنَا﴾ معناه: "دلّنا إلى طريق يوصل إلى المطلوب" وهو ليس إلا "الطريق المستقيم" فما الحاجة إلى ذكر الطريق وإلى تقييده بالاستقامة؟

قلت: معنى الهداية ليس إلا "الدلالة إلى طريق ما من الطرق الموصلة إلى المطالب" لا الدلالة إلى معيّن منها، فلو لم يذكر ﴿الصِّرَاطَ﴾ [٣٨-ب] أو لم يقيد بالاستقامة، وقيل: ﴿اهْدِنَا﴾ فقط أو "اهدنا إلى الصراط" من غير التقييد بالاستقامة، لم يعلم أن الطريق الذي تطلب الهداية إليه أيّ طريق من الطرق الموصلة إلى المطلوب، أهو الإسلام أم غيره من الطرق الموصلة إلى المطالب الدنيوية؟ ولما ذكر الطريق وقيد بالاستقامة علم أنّ المراد به "الإسلام" بناء على أنّ ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ في الشريعة إنما هو "الإسلام" كما مرّ. أو ذكر الطريق وقيد بالاستقامة ليبدل منه ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ﴾ فإنّ لذلك فائدتين: إحداهما؛ فائدة البديل المذكورة في النحو، والأخرى؛ أن تدلّ العبارة صريحة على أنّ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ﴾ أنعم الله عليهم مستقيم.

والضمير المستكن في الفعلين، والبارز في ﴿اهْدِنَا﴾ راجعة إلى المؤمنين، وما قيل من أنّها راجعة إلى الحفظة والمصلّي جميعهم؛ ذهاب إلى خلاف ما يتبادر من إطلاق اللفظ. فإنّ المتبادر

^{٦٨} آل عمران ٨/٣.

من إطلاق ضمير جمع المتكلم رجوعه إلى جمع [٣٩-أ] تتحد آحاده في الحقيقة، مثلاً إذا قلت: "نفعل غداً" فالذي يتبادر منه إلى الذهن؛ صدور الفعل غداً منك وممن هو من أفراد نوعك الذي هو الإنسان، ولا يسبق إلى الفهم صدوره من جمع بعض آحاده من أفراد نوعك وبعضها من غير نوعك، وهو ظاهر، وأيضاً يلزم على هذا التقدير أعني رجوع الضمائر إلى المصلي أن يكون القارئ السورة خارج الصلاة كاذباً في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إذ التقدير حينئذ "إياك نحن الذين نصلي نعبد" وهو ليس بمصل ولو أريد المصلي بالقوة فكل مؤمن كذلك.

وإنما جمعت الضمائر ولم تفرد بأن لم يقل: "إياك أعبد وأستعين" ليرجع كل منها إلى المؤمن العام المتناول جميع أفراد كقوله تعالى: ﴿يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾^{٦٩} فإن ضمير المفرد في ﴿كُنْتُ﴾ راجع إلى الكافر العام المتناول جميع أفراد بحسب الظاهر، فهو في تقدير "يقول الكافرون" وكذلك [٣٩-ب] "أعبد" في قوة "نعبد" من هذا الاعتبار لشيئين:

الأول: رفع احتمال كون المراد به واحداً فإن ضمير المفرد يحتمله، وهذا الاحتمال لا يتوهم في قوله: ﴿يَقُولُ الْكَافِرُ﴾ الآية، لأنه معلوم أن الكافر إنما يقول ذلك ليتخلص من عذاب جهنم، ومعلوم أن كل كافر معذب فيها، فيتمنى كل كافر ذلك. والقول بعدم تمتا البعض الخلاص غير معقول، فلا احتمال لرجوعه إلى المفرد، إلا أن يوجد لرجوعه إلى المفرد قاصر من نقل.

فإن قلت: المؤمنون كلهم يعبدونه تعالى ويستعينونه ويستهدونه فلا احتمال على هذا التخصيص إسناد بعض هذه الأفعال إلى واحد منهم دون الآخر، وإن جيئ بالعبرة المفردة.

قلت: بعض المؤمنين متكملون بالعبادة، ويكثرون طلب الإعانة والهداية، فإسناد هذه الأفعال إلى ذلك البعض لأجل ذلك، له وجه فلو جيئ باللفظ المفرد احتمال ذلك بخلاف مراتب عذاب الكفار [٤٠-أ] فإنه ليس بحيث لا يتمنى البعض الخلاص منه.

الثاني: التنبيه على أن الأحسن بحال المؤمنين أن يكونوا مجتمعين في العبادة والدعاء.

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ﴾

بدل من ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بدل الكل، بناء على أن ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ههنا هو الإسلام، لا أعم منه.

﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾

صلة "الذي" و"المنعمون عليهم" على ظاهر العبارة: "المؤمنون"، إذ كل مؤمن منعم عليه بالإيمان، وقيل: "الأنبياء".

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾

بدل من الموصول وهو "الذين" بدل الكل أيضًا إن أريد بهم المؤمنون، وإن أريد بهم الأنبياء فلا، لأن غير المغضوب عليهم أعم من الأنبياء، متناول لكل مؤمن، والكل لا يبدل من البعض، فيجعل حينئذ صفة للموصول، لأنه صار معرفة بالإضافة إلى ما له ضد واحد، فإنَّ ضدَّ المغضوب عليهم: "المؤمنون" فقط، والمغضوبون عليهم على ظاهر العبارة "عموم [٤٠-ب] الكفرة". وقيل المراد بهم "اليهود" الذي غضب الله عليهم بالمسخ وتبديل الصورة.

والغضب: "غليان دم القلب" نحو الانتقام يطلق عليه تعالى باعتبار غايته التي هي "العقاب".

﴿وَالضَّالِّينَ﴾

معطوف على "غير المغضوب عليهم" و"لا" لمجرّد تأكيد النفي، لأنّ واو العطف على المنفى قائم مقام كلمة النفي.

والضالّين أيضًا على ظاهرة العبارة: "عموم الفسقة" و"أهل الهواء" فإنّ الهواء يضلّ المرء، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.^{٧٠} وقيل: المراد بهم "النصارى" الذين ضلّوا بقولهم المسيح ابن الله وبعدم إيمانهم بمحمّد صلى الله عليه وسلم بعد ما علموا بنوّه.

أمين: بالمدّ والقصر والتخفيف. ليس من القرآن بالاتفاق، لكن يستحبّ الإتيان به عند ختم السورة بأدنى سكتة، ليفصل بينه وبين القرآن، كما يستحبّ الإتيان بالاستعاذة حين افتتاحها.

[٤١-أ] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنّ القوم يبعث الله عليهم العذاب حتّمًا مقضيًا، فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فيسمعه الله تعالى، فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة."^{٧١} رواه حذيفة بن اليمان.

الحمد لله على توفيق الإتمام، والصلاة على نبيّه محمّد خير الأنام. قد فرغ من التفسير الشريف العبد الضعيف والخادم النحيف صنع الله الخالدي بتوفيق الله الملك العلي غفر الله له وللمؤمنين أجمعين.

^{٧٠} ص، ٢٦/٣٨.

^{٧١} أخرجه الثعلبي في الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ٩٠/١. قال العجلوني: إنه موضوع، كشف الخفاء للعجلوني، ٢٢١/١.

تفسير سورة الإخلاص

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

[١-ب] الحمد لله^١ المتفرد بصفات الجمال والجلال، المتوحد بنعوت الألوهية والكمال، المتقدس عن شوائب النقص والزوال، المنتزه عن الشريك والشبيه والمثال، لا إله إلا الله الكبير المتعال^٢ والصلاة^٣ على سيدنا محمد ما يتحرك اليمين والشمال، ويتكرر الغدو والآصال^٤ وعلى آله وصحبه خير صحب وآل.

وبعد، ولما ورد بالإسناد الصحيح عنه عليه السلام هذا المضمون، وهو "أن من قرأ سورة الإخلاص مرة فقد قرأ ثلث القرآن"^٥، وذلك لأن القرآن على ثلاثة أقسام؛

الأول: [٢-أ] الأوصاف الإلهية.

والثاني: الأخبار الصادقة.

والثالث: الأحكام العملية والاعتقادية.

وهذه^٦ السورة مشتملة على الأوصاف الإلهية كلها إجمالاً، فتكون مشتملة على ثلث القرآن^٧ فمن قرأها فكأنه قرأ ثلث القرآن.

^١ ب + الواحد للأحد الذي ليس له شريك ولا ولد.

^٢ ب - المتفرد بصفات الجمال والجلال المتوحد بنعوت الألوهية والكمال المتقدس عن شوائب النقص والزوال المنتزه عن الشريك والشبيه والمثال لا إله إلا الله الكبير المتعال.

^٣ ب + على محمد خير من ولد ومن يولد.

^٤ ب - سيدنا محمد ما يتحرك اليمين والشمال ويتكرر الغدو والآصال.

^٥ رواه البخاري بلفظ أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ { قل هو الله أحد } . يرددها فلما أصبح جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له وكأن الرجل يتقالها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن)، صحيح البخاري، فضائل القرآن، ١٣.

^٦ ب: تلك.

وأما بيان اشتمالها هو^٨ أن صفات الله تعالى على قسمين:

الأول الصفات الثبوتية ككونه تعالى حيًا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، مريدًا، متكلمًا، خالقًا

بالاختيار^٩ وغير ذلك من الصفات التي تليق بذاته تعالى.

والثاني الصفات السلبية ككونه^{١٠} غير جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حادث، ولا ساكن،

ولا متحرك، ولا في مكان، ولا في زمان،^{١١} وغير ذلك من الصفات التي [٢-ب] يجب نفيها عنه تعالى.

وتلك^{١٢} السورة مشتملة على القسمين^{١٣} كليهما إجمالاً:

أما على الأول فلأن قوله عز اسمه: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يدل على أنه معبود بالحق لا شريك له في

الألوهية، وقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^{١٤} كما سيجيء من بيان معناه^{١٥} يدل على أن الأشياء كلها محتاجة

إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء،^{١٦} فيكون متصفًا بالصفات الكمالية^{١٧} كلها وإلا يلزم نقصه،^{١٨} والناقص

٧ ب - فتكون مشتملة على ثلث القرآن.

٨ ب + فهو.

٩ ب - سميعًا بصيرًا مريدًا متكلمًا خالقًا بالاختيار.

١٠ ب + تعالى.

١١ ب - ولا في مكان، ولا في زمان.

١٢ ب: وهذه.

١٣ ب: قسمين.

١٤ ب - ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يدل على أنه معبود بالحق لا شريك له في الألوهية، وقوله.

١٥ ب: كما سيجيء تفسيره.

١٦ ب: يدل على أنه لا يحتاج إلى شيء، وكل شيء يحتاج إليه.

١٧ ب + الثبوتية.

١٨ ب - وإلا يلزم نقصه.

لا يكون بحيث لا يحتاج إلى شيء،^{١٩} فقد اشتملت السورة إلى قوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ على القسم الأول من الصفات الإلهية.

وأما اشتمالها على القسم الثاني منها^{٢٠} فلأن قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى قوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا﴾ [٣-أ] **أَحَدٌ**^{٢١} يدل على أنه تعالى لا يشارك ولا يشابه الأشياء مطلقًا لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات وسيجيئ بيان الدلالة فلا يكون متصفًا بصفات الحوادث^{٢٢} النقائص^{٢٣} فقد اشتملت السورة من قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى آخرها على القسم الثاني من صفات الباري فثبت اشتمالها على الصفات الإلهية كلها فهي ثلث القرآن.

فأحببت أن ينتقش في^{٢٤} صحيفة خاطري تفسير معانيها ليكون سببًا لمذاق^{٢٥} حلاوة قراءتها وحضور القلب فيها المؤديين إلى جزيل الثواب ورد العقاب^{٢٦} فإن قراءة القرآن والأسماء والأدعية^{٢٧} لا تظهر خواصها في الدنيا ولا ثوابها في العقبى [٥أ] ما لم يكن عن حضور قلب وخلوص نيت وهما لا يتكملان إلا بعد معرفة المعنى.

ولما شرعت مستعينًا بالله في ذلك الأمر العسير إلا على من يجعل الله عليه يسيرًا انفتحت لي بفتح الله الملك العلي أبواب أسرار معانيها^{٢٨} وارتفعت أستار مبانيها وظهرت دقائق إشاراتها

١٩ ب: بحيث يحتاج إليه الكل، وهو لا يحتاج.

٢٠ ب - منها.

٢١ ب + كما سيجيء تفسيره.

٢٢ ب: بصفات الأشياء.

٢٣ ب + من نحو الجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك من الصفات التي يجب سلبها عنه تعالى.

٢٤ ب: على.

٢٥ ب + لزيادة.

٢٦ ب - المؤديين إلى جزيل الثواب ورد العقاب.

٢٧ ب: الأدعية.

٢٨ ب: في ذلك الأمر الخطير انكشفت على أسرار معانيها.

وبدأت^{٢٩} لطائف عباراتها وجدتها في كلام المفسرين بعد ما أمرت النظر مرارًا في صحائف مقالاتهم التي في تفسيرها. فأسأل الله كذلك تيسير كل عسير فإنه نعم الميسر ونعم النصير ﴿وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ولما أتممته طاب إلي أن^{٣٠} اجعله تحفة مباركة طيبة لحضرة صدر الأعيان [هـ] أنسان^{٣١} الإنسان بديع الزمان خلف الدوران نادر الوجود منبع الكرم والوجود نور حدقة البصر نور^{٣٢} حديقة البشر سناء^{٣٣} الكرام سناء^{٣٤} الفخام حلية الأنام ممدوح الخواص والعوام نسخة مكارم الصفات صحيفة محاسن الآيات كفيل مصالح السلاطين مستوفى مآرب المسلمين حجة أرباب القلم حاجة نظام العالم مقوى العلماء^{٣٥} محب الصلحاء معين الأتقياء أعني المنظور بنظر الكبرياء^{٣٦} ((اسكندر جلبي أفندي)) المرتجى أعلى الله شأنه أبدًا ما يتحرك الصبا ويتلألأ الضياء^{٣٧} وأستعينك اللهم على نيل المرام وأسألك إفاضة الإلهام فإنك نعم المستعان^{٣٨} يا علام [أ٦] ونعم مفيض الخير على الأنام.

٢٩ ب: بدت.

٣٠ ب - طاب إلي أن.

٣١ الهامش: الأنسان بفتح الهمزة هو سواد العين الذي يقال بالفارسية.

٣٢ النور بفتح النون الزهرة التي يقال بالفارسية .والسناء بفتح السين الضياء وبكسرهما الرفة.

٣٣ ضيا.

٣٤ رفعت.

٣٥ ب - صحيفة محاسن الآيات كفيل مصالح السلاطين مستوفى مآرب المسلمين حجة أرباب القلم حاجة نظام العالم مقوى العلماء.

٣٦ ب + أعني سلمه الله في الدنيا وكرم في العقبى.

٣٧ ب - اسكندر جلبي أفندي المرتجى أعلى الله شأنه أبدًا ما يتحرك الصبا ويتلألأ الضياء.

٣٨ ب: المعين.

تفسير سورة الإخلاص

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قد انبسط كلامنا في معنى البسملة في تفسير سورة الفاتحة فاختصرنا ههنا على أنها^{٣٩} ليست من القرآن عند الجمهور من الحنيفية في غير سورة النمل، لكن يستحب افتتاح القرآن بها^{٤٠} عندهم في الصلاة وغيرها كما بالاستعاذة، ولذلك لا يجهر بها في الصلاة. وعند البعض منهم هي آية من القرآن برأسها ليست جزء من سورة^{٤١} إلا من^{٤٢} سورة النمل. وعند الشافعية بالاتفاق منهم هي آية من كل سورة مصدرة بها ولكل دلائل لا تطول الكلام بذكرها روى أن مشركي مكة أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم و [٦ب] قالوا صِف لنا ربك الذي تدعونا إليه أهو من الفضة أو الذهب^{٤٣} ومن أي نوع^{٤٤} هو فنزلت.^{٤٥}

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

(إلى آخر السورة) والضمير فيه راجع إلى الرب المعلوم^{٤٦} المذكور في السؤال^{٤٧} والمعنى ﴿قُلْ هُوَ﴾ أي: ربي الذي سئلت عن أوصافه الله أي: مسما هذا اللفظ الذي تعلمونه^{٤٨} وتعرفون^{٤٩}

٣٩ ب - قد انبسط كلامنا في معنى البسملة في تفسير سورة الفاتحة فاختصرنا ههنا على أنها.

٤٠ ب - بها.

٤١ ب: لسورة.

٤٢ ب - من.

٤٣ ب: هو من الذهب أو الفضة.

٤٤ ب: جنس.

٤٥ روى الترمذي أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك فأنزل الله (قل هو الله أحد)*

الله الصمد)، سنن الترمذي، تفسير القرآن، ٩٢.

٤٦ ب - المعلوم.

٤٧ ب + على تقدير وقوعه.

بأنه خالق السموات والأرض وموصوف بالصفات الكمالية^{٤٨} قال الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^{٤٩} وقال: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾^{٥٠} وإنما أول الله^{٥١} بمسماه لأن ذاته جزئي حقيقي، وهو لا يصير [أ٧] محمولاً في القضية. وقيل: ^{٥٢} هو ضمير الشأن، والجملة بعده خبره، وأنت خير بأن مرجع الضمير لا يلزم أن يكون مذكوراً بل لا بد أن يكون معلوماً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾^{٥٣} وقوله: ﴿هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾^{٥٤} ومثاله في القرآن كثير^{٥٥} ومرجع الضمير ههنا معلوم فلا داعي لجعله للشأن بخلاف "هو زيد منطلق" فإنه لا سبيل ههنا إلى مرجع للضمير، فيجعل للشأن، وأيضاً لو جعل للشأن ولم يرجع إلى الرب لم تكن ههنا عبارة تدل صريحاً على أن ربه عليه السلام^{٥٦} هو هذا لحضرة الموصوف بتلك الأوصاف وقد كان سئل عن ربه.

-
- ٤٨ ب - تعلمونه.
- ٤٩ ب: وتعرترفون.
- ٥٠ ب - وموصوف بالصفات الكمالية.
- ٥١ الزمر ٣٨/٣٩.
- ٥٢ الآية، ب - وقال ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾.
- ٥٣ ب: أولنا ههنا.
- ٥٤ ب: وقال؛ ب + أي القاضي وصاحب الكشف.
- ٥٥ يس ٦٩/٣٦.
- ٥٦ النبأ ٣/٧٨.
- ٥٧ ب - وقوله ﴿هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ ومثاله في القرآن كثير؛ ب + ومرجع الضمير ههنا معلوم بقرينة السؤال. اللهم إلا أن يمنع صحة رواية السؤال، فحينئذ يجعل الضمير للشأن، لكن يدل على وقوع السؤال لفظة "قل" إذ لو كان المراد من إنزال السورة مجرد الأخبار عن اتصافه تعالى بالصفات الكمالية وتنزهه عن صفات النقص عن غير أن يكون لذلك الأخبار جواباً عن سؤال لكان لفظة "قل" زائداً لا يحتاج إليه في إفادة المراد.
- ٥٨ ب: ربه عليه السلام.

وأحد [٧ب] بمعنى واحد ولا فرق بينهما هكذا^{٥٩} في الصحاح^{٦٠} وهو ههنا^{٦١} خبر ثان للمبتدأ وهو الضمير والتقدير حيثئذ: ^{٦٢} قل هو أحد، أو خبر مبتدأ محذوف والتقدير حيثئذ^{٦٣} وهو أحد. ومن جعله بدلاً من الله وهو صاحب الكشف فذلك ذهاب إلى خلاف قانون العربية وهو أن النكرة الصرفة لا تبدل من المعرفة أصلاً كما هو مذهبه أيضاً.

فإن قلت: بم لم يجعل^{٦٤} "أحد" معرفاً باللام كما جعل الصمد مع كونه^{٦٥} معرفاً يفيد التوحيد أيضاً.

قلت: لئلا يلتبس بالصفة المميزة التي لا تفيد التوحيد وتحقيقه أنه فرق بين قولك: "السيد أحد" وقولك: "السيد الأحد" فإن الأول يفيد التوحيد قطعاً والثاني لا يفيد بل يفهم [أ٨] أن هناك سيدين^{٦٦} غير الأحد وهذا الالتباس غير واقع في الصمد المعروف باللام لما سنبين.^{٦٧}

فإن قلت: بم اخيرت تلك الأوصاف المذكورة في السورة^{٦٨} مع أن غيرها من الصفات كالحياة والعلم والقدرة أقرب وألزم لذاته تعالى فإن بديهية العقل يوجبها له تعالى بخلاف الواحدانية وغيرها

^{٥٩} ب + ذكر.

^{٦٠} الصحاح، ٦.

^{٦١} ب - ههنا.

^{٦٢} ب + هكذا.

^{٦٣} ب - أو خبر مبتدأ محذوف والتقدير حيثئذ.

^{٦٤} اللهم إلا أن يجعل الله اسم جنس لا علماً لذات الواجب لكن ياباه قوله ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾.

^{٦٥} ب: أنه.

^{٦٦} ب: سيّدًا آخر.

^{٦٧} ب + إن شاء الله تعالى.

^{٦٨} ب + على غيرها.

من الصفات المذكورة في السورة فإن العقل لا يوجبها له تعالى بديهته بل بعد النظر في الدليل فتكون أبعد.^{٦٩}

قلت: لأن السورة نزلت للرد على المشركين من عبدة الأصنام وغيرهم كبعض اليهود والنصارى وهم لا ينكرون الله تعالى وصفاته الضرورية القريبة كما بينا بل ينكرون^{٧٠} وحدانيته في الإلهية فقط كعبدة [٨ب] الأصنام وعدم ولادته ومشابهته كبعض اليهود والنصارى والمجسمة فأتى بتلك الصفات له رد لمعتقدهم وإذا عرفت هذا فاعلم أن خبر الصادق وإن كان يحصل به العلم قطعاً أي من غير عروض الشبهة إلا أن مقارنة دليل العقل به تجعل الأمر كالمشاهد ويحصل بذلك كمال الاطمئنان للقلب ولذلك قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾^{٧١} وقد أمرنا الله تعالى بعد أن أخبرنا بحقية ذاته وكمال صفاته أن نستدل بعجائب مصنوعاته على ذلك بقوله: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^{٧٢} أي من الآيات الدالة على عظمة ذاته وكمال صفاته [٩أ] فناسب أن تذكر في هذا المقام من الأدلة الدالة على وحدانيته تعالى التي سنحت من الفياض الوهاب لبالي واخترعها بتوفيقه خاطري فلنختصر على واحد منها حذراً عن التطويل فنقول: لو كان في الخارج إلهان فلا يخلو إما أن يقدر أحدهما على أن

^{٦٩} ب - أقرب وألزم لذاته تعالى فإن بديهته العقل يوجبها له تعالى بخلاف الواحدانية وغيرها من الصفات المذكورة في السورة فإن العقل لا يوجبها له تعالى بديهته بل بعد النظر في الدليل فتكون أبعد؛ ب + لكونها أوصافاً حقيقية قائمة بذاته تعالى أشرف وأقرب إلى الذات.

^{٧٠} ب - الله تعالى وصفاته الضرورية القريبة كما بينا بل ينكرون.

^{٧١} البقرة ٢/٢٦٠.

^{٧٢} يونس ١٠/١٠١.

يحكم على الآخر فيكون الآخر محكومًا فيلزم عجزه أو لا يقدر على أن يحكم عليه فحيثئذ يلزم عجز الأول والعجز للإله محال فالتعدد باطل.^{٧٣}

﴿الله الصَّمَدُ﴾

خبر ثالث للمبتدأ وليس بمكرر لأن الخبر في الأول هو الله الموصوف معنى بالأحادية.^{٧٤} وههنا الله الموصوف بالصمدية.

فإن قلت: بم كرر لفظة الله^{٧٥} وإلا يكفي لو قيل: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ صمد؟

قلت: كرر لتوكيد ذات الخبر فإنه جواب المنكرين [ب٩] فيقتضي المقام تأكيده.

فإن قلت: بم لم يجعل الصمد منكراً كأحد؟

قلت: لأنك^{٧٦} قد عرفت أن أحداً لو جعل معرفاً للتبس بالصفة المميزة فلم يفد التوحيد وهذا الوصف لا احتمال لالتباسه بها وإن جعل معرفاً وذلك لأن أحداً دل^{٧٧} قطعاً^{٧٨} على أنه تعالى واحد لا متعدد فلا يفهم^{٧٩} أصلاً من ذكر ﴿الله الصَّمَدُ﴾ بعده أن هناك غير الصمد إله.^{٨٠}

والصمد: السيد المصمود إليه في الحوائج أي يقصد إليه فيها وهو لا يحتاج إلى شيء^{٨١} هكذا

في الصحاح.^{٨٢} وقيل: ما لا يكون متجوّفاً أي حي لم يتجوف ولا يأكل ولا يشرب. فعلى الأول والثاني يصح أن يجعل كل واحد من تلك الأوصاف رداً على طائفة معينة^{٨٣} من المشركين.

^{٧٣} ب - وإذا عرفت هذا فاعلم فالتعدد باطل.

^{٧٤} ب: بالأحادية معنى.

^{٧٥} ب - الله.

^{٧٦} ب - لأنك.

^{٧٧} ب: قد دل.

^{٧٨} ب - قطعاً.

^{٧٩} ب: فلا يتأبدر إلى الذهن.

^{٨٠} ب + فإن قلت ما ذكرتم من عدم التباس هذا الوصف وأدل على المقصود من الثانية.

أما الأول؛ وهو [١٠أ] الأحدية ردًا على عبدة الأصنام الذين يجعلون مع الله آلهة أخرى.

وأما الثاني؛ وهو الصمدية ردًا على النصارى ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾^{٨٤} للقطع بأنه كان بشرًا ذا جوف يأكل ويشرب ويحتاج إلى غير ذلك من المكان واللباس.

وأما الثالث؛^{٨٥} وهو عدم كونه والدار ردًا على النصارى واليهود والكفرة الذين أخبر الله تعالى عن زعمهم بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾^{٨٦} وقوله: ﴿الْكُفْرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾^{٨٧} توبيخًا لمن^{٨٨} يقول من الكفرة إن الملائكة بنات الله.^{٨٩}

وأما الرابع؛ وهو كونه لا مولودًا ردًا أيضًا على النصارى الذين قالوا إن الله هو عيسى ومع ذلك ولدته مريم.

(لَمْ يَلِدْ)

[١٠ب] الولادة^{٩٠} تطلق على استخراج مادة^{٩١} من نفسها مادة^{٩٢} أخرى تنشأ^{٩٣} حتى تقوم مقام أصلها^{٩٤} في الحقيقة والخواص ولما وصف الله تعالى ذاته بالصمدية وهي تدل على أنه^{٩٥} لا يقوم

^{٨١} ب - وهو لا يحتاج إلى شيء.

^{٨٢} ب: الصمد. ذكر في الصحاح: الصمد: السيد، لأنه يصمد إليه في الحوائج، الصحاح، للجوهري، ٤٩٩/٢.

^{٨٣} ب - معينة.

^{٨٤} المائدة ٧٢/٥.

^{٨٥} ب: وأما الثاني.

^{٨٦} التوبة ٣٠/٩.

^{٨٧} النجم ٢١/٥٣.

^{٨٨} ب: على من.

^{٨٩} ب - تعالى الله عما يصفون.

^{٩٠} ب + في الأصل.

^{٩١} ب: مادة.

^{٩٢} ب: مادة.

^{٩٣} ب: تشابهه.

مقامه تعالى شيء قط.^{٩٦} أورد هذا الوصف ونظيره بعدها^{٩٧} إيراد المتفرع على المتفرع عليه^{٩٨}

فظهر^{٩٩} وجه تأخير هذا الوصف.^{١٠٠}

ثم يجوز أن يجعل^{١٠١} قوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ خبراً رابعاً للمبتدأ الذي هو الضمير والتقدير حينئذ قل

هو لم يلد وأن يجعل^{١٠٢} خبر المبتدأ محذوف والتقدير حينئذ وهو لم يلد وأن يجعل^{١٠٣} صفة لأحد

ويجوز الفصل بين الصفة والموصوف بشيء كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾^{١٠٤}

فإن قلت: بم أتى بهذه الصفة وما بعدها^{١٠٥} من الوصفين بصيغة الفعل، والأوصاف [١١١]

التي قبلها^{١٠٦} بصيغة الاسم.

قلت: لأنها كما أشرنا رد على من ادعى بأنه تعالى ولد المسيح والعزير و والملائكة^{١٠٧}

فناسب أن يرد^{١٠٨} عليهم بصيغة الفعل أيضاً وأما الأوصاف السابقة فإنها رد لمن^{١٠٩} قال الأصنام آلهة

والإله غير واحد ولمن قال إن الله هو المسيح^{١١٠} فناسب أن يرد عليه بصيغة الاسم.

٩٤ ب: و تقوم مقام أصلها.

٩٥ ب: على أن الله تعالى.

٩٦ ب - فقط؛ ب + لا في الحقيقة ولا في الخواص،

٩٧ ب + أي الصمدية.

٩٨ ب + فكأنه قيل: لما لم يقع لكونه صمداً مقامه شيء لا في الحقيقة ولا في الخواص فهو لم يلد، إذ الولد

يقوم مقام الأب في الحقيقة والخواص.

٩٩ ب + مما ذكر.

١٠٠ ب: تلك الأوصاف.

١٠١ ب: أن يكون.

١٠٢ ب: أن يكون.

١٠٣ ب: أن يكون.

١٠٤ الواقعة ٧٦/٥٦.

١٠٥ ب: بم اختير ذكر هذا الوصف مع ما بعده.

١٠٦ ب: والوصفان اللذان قبل تلك الأوصاف.

﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾

معطوف^{١١١} على ما قبله^{١١٢}.

فإن قلت: بم لم تعطف الأوصاف السابقة بعضها على بعض كما عطف بعض هذه الأوصاف

بعضها^{١١٣} على بعض^{١١٤}؟

قلت: الأخبار المتعددة لمبتدأ واحد إذا كانت مفردة لا يعطف بعضها على بعض كقوله

تعالى: ﴿وَهُوَ^{١١٥} الْعَفْوَ الْوَدُودُ ﴿١١٦﴾ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١١٧﴾ [ب] فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ^{١١٨}﴾ لأن المفرد

غير مستقل فلا يحتاج في ارتباطه^{١١٩} بالمبتدأ إلى رابط^{١٢٠} وإن بعدت عنه^{١٢١} وأما إذا كانت جملاً

يعطف بعضها على بعض كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ^{١٢٢}﴾ وذلك لأن الجملة

مستقلة فلا بد لارتباطها بالمبتدأ حين بعدت عنه^{١٢٣} ما سوى الضمير رابطة أخرى.

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

١٠٧ ب - بأنه تعالى ولد المسيح والعزير و والملائكة؛ ب + على من ادعى بصيغة الفعل أن الله تعالى ولدًا فلا

جرم.

١٠٨ ب: يورد.

١٠٩ ب: على من ادعى بصيغة الاسم.

١١٠ ب - والإله غير واحد ولمن قال إن الله هو المسيح؛ ب + كما أخبر الله آلهتنا خير أم هو.

١١١ ب: عطف.

١١٢ ب: على قبله.

١١٣ ب - بعضها.

١١٤ ب + وما الفرق.

١١٥ ب - وَهُوَ.

١١٦ البروج ١٤/٨٥-١٦.

١١٧ ب: في الارتباط.

١١٨ ب: الرابطة؛ ب + التي مع واو العطف.

١١٩ ب - عنه؛ ب + تلك الأخبار عن ذلك المبتدأ.

١٢٠ الانسان ٢٨/٧٦.

١٢١ ب: عنها.

أي مثلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات إذ المثلية قد تكون بحسب الذات وقد تكون بحسب الصفات فإنك تقول: "زيد كالأسد" إذا اشتراكا في الشجاعة.

فإن قلت: أليس يغني الله أحد عن هذا الوصف؟

قلت: لا لأن الأحدية قد تطلق [١٢أ] على ما بالذات والشخص فقط كما يقال الشمس واحد^{١٢٢} مع أن لها مشاركات في الضوء وغيره فلا يدل أحد قطعاً^{١٢٣} على أنه تعالى متوحد بالذات والصفات معاً بخلاف عدم المثلية فإنه إذا اشترك شيء مع شيء في شيء لا يصح نفي^{١٢٤} المثلية عنه^{١٢٥} بل تثبت له تلك كما ذكرنا فتكون هذه الصفة أي عدم المثلية^{١٢٦} تمييزاً للأولى أعني الأحدية، فاندفع به أيضاً ما إن قلته^{١٢٧} من أن عدم المثلية متى اقتضت وحدة^{١٢٨} الذاتية والعرضية^{١٢٩} كانت مغنية عن ذكر وصف الأحدية وظهر أيضاً وجه تقديم ﴿أَحَدٌ﴾ على تلك الصفة تأمل.

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمع رجلاً [١٢ب] يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقال: "وجبت" قيل: "يا رسول الله وما وجبت؟" قال: "وجبت الجنة." ^{١٣٠} وهذا إذا قرأت عن طيب العقيدة^{١٣١} وخلص النية^{١٣٢} وصدق الطوية^{١٣٣} والشوق والرغبة كما أرشدنا إلى ذلك قبل ذلك.^{١٣٤}

-
- ١٢٢ ب - واحد.
١٢٣ ب: أيضاً.
١٢٤ ب - فإنه إذا اشترك شيء مع شيء في شيء لا يصح نفي.
١٢٥ ب + مطلقاً.
١٢٦ ب - كما ذكرنا فتكون هذه الصفة أي عدم المثلية.
١٢٧ ب: ما يقال.
١٢٨ ب: وحد.
١٢٩ ب: والصفاتية.
١٣٠ سنن الترمذي، فضائل القرآن، ١١.
١٣١ ب: عن طيب نفس.
١٣٢ ب: نيته.
١٣٣ ب: طويته.

قد فرغ من التفسير الشريف الخادم النحيف والعبد الضعيف "صنع الله خالدي" يوم الثالث من الشهر المبارك رجب المرجب سنة سبع وثلاثين وتسعمائة في دار الأمان "قسنطينة".

مصادر التحقيق

- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي (تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٥.
- أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (تحقيق: د. مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.
- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
- أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت ١٩٩٤.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، شعب الإيمان (تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض ٢٠٠٣.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

- محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (تحقيق: د. علي دحروج)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٢.
- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائمَز الذهبي، سير أعلام النبلاء (تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥.
- أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٤.
- أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٢.
- إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي بن عبد الغني العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٥.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧.