



Fetih Öncesi Dönemde Bir Müfessir ve Tefsiri: Saferşah el-Hanefî er-Rûmî ve Tekâsür Sûresi Tefsiri: İnceleme Ve Tenkitli Neşir

A Pre-Conquest Period Exegete and His Tafsir: Safarshah al-Ḥanafî al-Rûmî and His Commentary on Sûrat al-Takâthur: A Study and Critical Edition

Ahmet Faruk GÜNEY¹ 

Geliş Tarihi (Received): 13.12.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 17.02.2026

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2026

Öz: Bu çalışma, Osmanlı'nın fetih öncesi dönemi müfessirlerinden Saferşah el-Hanefî er-Rûmî'ye ait Tekâsür Sûresi Tefsiri'ni tanıtmakta, incelemekte ve tenkitli neşirini sunmaktadır. Saferşah, Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserinde Yıldırım Bayezid devri âlimleri arasında zikredilen, aklî ve naklî ilimlerde derin bir birikime sahip bir isimdir. Müellifin Molla Fenârî'yle olan ilmî yakınlığı hem de Kadızâde-i Rûmî'ye hocalığı, onun erken Osmanlı ilmî çevresi ile olan ilişkilerini göstermektedir. Saferşah'ın bu eseri Arapça kaleme alınmış müstakil en uzun Tekâsür sûresi tefsiridir. Saferşah, Tekâsür sûresini önce dirayet metoduna dayalı biçimde açıklamakta daha sonra idrak biçimlerini ele alarak "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn" kavramlarını felsefî ve tasavvufî idrak nazariyesi çerçevesinde yorumlamaktadır. Saferşah'ın Tekâsür Sûresi tefsiri Osmanlı düşüncesinde neredeyse artık temel yöneliş haline gelecek olan metafizik düşüncede naklî ve aklî bilgiyi irfânî bir düzeyde telif etme çabasının fetih öncesi dönemde tefsirde ilk örneklerinden biri olarak görülebilir. Eserin tenkitli neşri Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa nr. 1596'da bulunan tek nüshasından yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Saferşah el-Hanefî, Tekâsür Sûresi, Tahkik, İdrak Türleri, İlme'l-yakîn, Aynel- yakîn, Hakka'l- yakîn.

&

Abstract: This study introduces, examines, and presents the critical edition of Saferşah al-Ḥanafî al-Rûmî's Qur'anic commentary on Sûrat al-Takâthur, one of the exegetes of the pre-conquest Ottoman period. The work represents the longest independent commentary on Sûrat al-Takâthur composed in Arabic. Saferşah first explicates the sûrah by employing a *dirâya*-based exegetical method; he then turns to modes of cognition, interpreting the concepts of *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, and *ḥaqq al-yaqîn* within the framework of a philosophical and mystical theory of knowledge (*naẓariyyat al-idrāk*). Saferşah's tafsîr may thus be regarded as one of the earliest examples—within the exegetical literature of the pre-Conquest Ottoman era—of the attempt to reconcile transmitted and rational knowledge on an mystical (*'irfânî*) plane, a tendency that would later become a defining orientation in Ottoman intellectual thought. The critical edition of the work was prepared from its unique manuscript, found in the Köprülü Library, Fâzıl Ahmed Pasha MS No. 1596.

Keywords: Tafsîr, Safarshah al-Ḥanafî, Sûrat al-Takâthur, Critical Edition, Types of Cognition, Ilm a'l-yaqîn, Ayn a'l-yaqîn, Hakk a'l- yaqîn.

Atıf/Cite as: Güney, Ahmet Faruk. "Fetih Öncesi Dönemde Bir Müfessir ve Tefsiri: Saferşah el-Hanefî er-Rûmî ve Tekâsür Sûresi Tefsiri: İnceleme Ve Tenkitli Neşir". *Dergiabant* 14/1 (Mayıs 2026), 201-228. doi: 10.33931/dergiabant.1841822

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Faruk Güney, Kırklareli Üniversitesi, ahmetfarukguney@klu.edu.tr.

1. Giriş

Tefsir tarihinin Osmanlı Devletinin hüküm sürdüğü yüzyıllara karşılık gelen dönemi, özellikle 2000'li yıllardan itibaren akademik çalışmalarda artan bir ilgiyle daha fazla ele alınmaya başlanmıştır. Altı asırlık uzun bu tarihi süreç içerisinde İstanbul'un fethi öncesi dönem, Osmanlı ilim geleneğinin ve tefsir düşüncesinin teşekkül ettiği safha olarak kabul edilmiş ve bu dönemde ortaya konulan tefsir ve tefsire dair eserler yürütülen akademik çalışmalar çerçevesinde ilgi ve değerlendirmeye konu olmuştur.² Fetih öncesi dönemde kaleme alınmış müstakil sûre tefsirlerinden henüz neşredilmemiş³ iki eser bulunmaktadır. Bunlardan biri Yazıcızâde Muhammed Bîcan (ö. 855/1451)'a ait olan *Fâtîha sûresi tefsiri*⁴ diğeri de Saferşah el-Hanefî'ye (ö. 834/1431) nisbet edilen *Tekâsür sûresi tefsiri*dir.

Saferşah'ın tefsiri ile birlikte Osmanlı dönemi boyunca müstakil olarak kaleme alınmış ve bugün elimizde mevcut olan beş *Tekâsür sûresi tefsiri* vardır. Bunlar: 1. Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)'ye ait olan Türkçe tefsir,⁵ 2. Monahoyuzâde (ö.20. yüzyılın ilk yarısı)'ye ait olan Türkçe tefsir⁶, 3. Müellifi Meçhul Arapça bir eser,⁷ 4. Müellifi meçhul Türkçe meal-tefsir⁸ tarzında bir eser. Bu tefsirler içerisinde en uzun ve kapsamlı olan eser, Saferşah'a ait Arapça kaleme alınmış olan tefsirdir. Bu çalışmanın amacı öncelikle müstakil olarak kaleme alınmış en kapsamlı *Tekâsür sûresi* tefsirini neşrederek gün yüzüne çıkarmaktır. İlave olarak tefsirin içeriği hakkında bilgi vererek özellikle fetih öncesi dönemde⁹ kaleme alınan müstakil bir sûre tefsirinin klasik İslam düşüncesiyle kurduğu bağ ve bu bağın fetih öncesi Osmanlı dönemi tefsir anlayışındaki yeri açısından değerlendirmektir.

2. Saferşah el-Hanefî er-Rûmî

Saferşah el-Hanefî er-Rûmî, klasik ve modern kaynaklarımızda hakkında çok sınırlı bilgi bulunan bir âlimdir. Kendisinden bahseden ilk kaynak olan *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye'de* Taşköprizâde (ö. 965/1561) onu Yıldırım Bayezid dönemi (1389-1403) uleması arasında (4. tabakada) saymaktadır. Saferşah'ı fetih öncesi ulema arasında kabul etmemizin esas nedeni bu kayıttır. Taşköprizâde'nin verdiği bilgilere göre Saferşah aklî ve naklî ilimlerde dönemin en önde gelenlerinden olup özellikle Belâgat ilminde yed-i tûlâ sahibi bir âlimdir. Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile münasebeti olduğu, Molla Fenârî'nin aklî ilimlerde karşılaştığı bazı problemleri halletmesi için Saferşah'a sorduğu onun da büyük bir tevazu ile bu soruları cevapladığı aktarılmaktadır.¹⁰ Bu sorular ve cevaplarından onun özellikle aklî ilimlerde çok yetkin bir âlim olduğu

² Fetih öncesi dönemin panoraması denilebilecek ilk çalışma için Bkz. Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *DİVAN İlmî Araştırmalar* 18 (2005), 193-244.

³ Mustafa Muhammed, *Sûre-i Mülk Tefsiri*, ed. Mustafa Özel (İzmir, 2005); Fetih öncesi müstakil olarak kaleme alınmış ve neşredilmiş eserler şunlardır: Mustafa Muhammed (ö. 1331 den sonra), *Sûre-i Mülk Tefsiri*, (Haz. Mustafa Özel), İzmir 2005.; Molla Fenârî (ö.834/1431), 'A'ynü'l-a'yân, Rifat Bey Matbaası, Dersaadet 1325.; Hızır Bey Çelebi (ö.863/1459), Yâsin-i Şerif Tefsiri; (Haz. Ayşe Hümeysra Arslantürk), Eksen Matbaası, İstanbul 1997. Molla Fenârî, 'Aynü'l-A'yân (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325); Fetih öncesi müstakil olarak kaleme alınmış ve neşredilmiş eserler şunlardır: Hızır Bey Çelebi, *Yâsin-i Şerif Tefsiri*, ed. Ayşe Hümeysra Arslantürk (İstanbul: Eksen Matbaası, 1997).

⁴ Kaynaklarda (Mecdi Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, s. 128) Yazıcızâde'nin müstakil bir Fatiha tefsiri yazdığı ifade edilmektedir. Ancak büyük ihtimalle kendisine nisbet edilen bu tefsir Arapça kaleme aldığı *Meğâribu'z-zaman* isimli eserinde yer alan Fatiha tefsiridir. Bu eser de tarafımızdan neşredilmek üzere yayına hazırlanmıştır.

⁵ Türkçe kısa bir tefsir olan bu eser Eyüp İnce tarafından transkript edilerek bir inceleme ile birlikte yayınlanmıştır. Bkz. Eyüp İnce "Niyâzî-i Mısırî'nin Tefsîr-i Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi: Bir İnceleme ve Analiz", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57 (Aralık 2024), 121-144.

⁶ Girit Resmolu Monahoyuzâde'ye ait olan bu eser Tekâsür sûresiyle ilgili özellikle İsmail Hakkı Bursevî'nin Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin Muhammediye'sine şerhi olan Ferâhu'r-rûh'tan faydalanılarak hazırlanmış derleme tarzında sekiz sayfalık Türkçe bir tefsirdir. Bkz. Monahoyuzâde Kâsım b. Ahmed er-Resmî, *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür* (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY0000006853).

⁷ Dört varaktan ibaret olan bu eser Arapça olup Vahdet-i vücûd anlayışına uygun kaleme alınmıştır. Bkz. *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 385-001).

⁸ Tek varaklık bir eserdir. Bkz. *Tefsîr-i Sûre-i Tekâsür* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Gönenli Mehmed Efendi, 00092-014).

⁹ Fetih öncesi dönem Osmanlı devletinin özellikle İslam ana karasına yeni kattığı coğrafyalarda İslam ilim geleneğini sıfırdan yeniden inşa etmesi zorunluluğu sebebiyle özellikle İstanbul'un fethi öncesinde ilmî hayatın diğer kadim İslam beldelerine göre daha zayıf olduğu bilinen bir durumdur. Bu açıdan İstanbul'un fethi öncesi dönem ilmî ve entelektüel açıdan da bir hazırlık, inşa dönemi olarak görülmelidir.

¹⁰ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1978), 23.

anlaşılmaktadır.¹¹ Saferşah'ın hem Molla Fenârî ile olan bu ilişkisinden hem de Tekâsür sûresi tefsirindeki ifadesinden Anadolu'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin Anadolu'ya nasıl ve ne şekilde geldiği ve nerede yaşadığına dair bir bilgi yoktur. Anadolu'da iken meşhur âlim matematikçi-astronom Kadızâde-i Rûmî'ye (ö. 844/1440'dan sonra) hocalık yaptığı da ifade edilmektedir.¹² *Tekâsür sûresi* ile ilgili tefsirini de Anadolu'daki bir sultana/beye ithafen yazdığı anlaşılmaktadır. Tefsir metninde sadece künyesi "el-Hanefî" şeklinde zikredilmekle birlikte [vr. 3a] hâmişte "Saferşah el-Hanefî" olarak ismi tasrih edilmektedir.

Müellifin vefatına dâir kendisinden bahseden kaynaklar arasında *eş-Şekâiku'n-nu 'mâniyye'de* herhangi bir bilgi yoktur. *Hediyetü'l-ârifin*'de ise hicri 834 (m.1431) tarihi zikredilmektedir.¹³ Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-ârifin*'deki bu tercihi büyük ihtimalle Molla Fenârî ile ilişkisi dikkate alınarak onun çağdaşı kabul edilmesiyle ilgilidir. Çağdaş dönem tefsir tarihçilerinden Adil Nüveyhid (ö.1996) ise Kâtip Çelebi'nin *Tekâsür sûresi tefsirine* dair verdiği kayıttan hareketle onun h.919/m.1513 yılında hayatta olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ İleride de ifade edileceği üzere Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'nin zikrettiği bu kayıt, eserin ferağ kaydı değil istinsah kaydı olmalıdır. Bu sebeple Adil Nüveyhid'in bu çıkarımı uygun olmasa gerektir. Saferşah'dan bahseden ilk kaynak olan *eş-Şekâ'ik*'teki bilgilerden hareketle onu Molla Fenârî'nin çağdaşı kabul etmek çok daha doğru olacaktır.

Saferşah el-Hanefî'den bahseden daha sonraki neredeyse bütün kaynaklar *eş-Şekâiku'n-nu 'mâniyye'de* bilgileri tekrarlamaktadırlar. Sadece Kâtip Çelebi, yazmış olduğu tefsirini gördüğünden bahsetmektedir.¹⁵ Kendisine nisbet edilen eser sadece *Tekâsür sûresi tefsiridir*. Bunu ona nisbet eden ilk kaynak *Keşfü'z-zunûn*'dur.¹⁶ Sonraki kaynaklar da bu nisbeti tekrarlamaktadır. Taşköprizâde, Saferşah'a ait hutbeler gördüğünü ifade etmektedir.¹⁷ Bunun dışında klasik kaynaklarda Saferşah'a herhangi bir eser nisbet edilmemektedir. Ancak Osmanlı müfessirleri ile ilgili kaleme aldığı çalışmasında Ziya Demir kütüphane kayıtlarından hareketle kendisinin Kelâm'a dair bir risalesinin olduğunu zikretmekle beraber, bu risale ile ilgili herhangi bir bilgi ve kütüphane kaydı vermemektedir.¹⁸

3. Tekâsür Sûresi Tefsiri

3.1. Sûre Hakkında Kısa Bilgi

Tekâsür sûresi sekiz âyetten müteşekkil kısa bir Mekkî sûre olup Mushaf tertibinde 102. sırada yer almaktadır. Her ne kadar sûrenin Medenî olduğunu söyleyen olmuşsa da¹⁹ ulemânın büyük çoğunluğu tarafından Mekkî sûrelerden olduğu kabul edilmektedir. Sûrenin nazım tarzı ve muhataplarına karşı olan suçlayıcı içeriği ve üslubu Mekkî olduğu ile ilgili görüşün vâkıya daha uygun olduğunu

¹¹ Taşköprizâde'nin aktardığı bu bilgiye ait soru ve cevapların yer aldığı yazma nüsha Muhammet Ali Koca tarafından bulunarak içeriği ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu sorular şunlardır: 1. Tanrı'nın dışta bileşik olmadığına dair delil olduğu halde akıldaki bileşik olmadığına dair delil nedir? 2. Hâller teorisini kabul etmeyen ve ma'lûlün illetinden geri kalmayacağını söyleyenlere göre hâdislerin Kadîm'e dayanması nasıl mümkün olabilir? 3. Hâller teorisi kabul edilmeyerek ve ma'lûlün illetinden geri kalmayacağı söylenerek sıfatların kadîm, taalluklarının ise hâdis olduğu nasıl söylenebilir? 4. Eş'arîler'e göre "basit mahiyetlerin me'ûliyyeti" ile ne kastedilmektedir? 5. Tümelelerin birbirine eklenmesi taayyünü sağlamadığı ve zaman ve mekânın da taayyünde bir dahli olmadığı halde taayyünü sağlayan şey nedir? bk. Muhammet Ali Koca, "Osmanlı Kuruluş Döneminde Kelâm ve Felsefe Alanında Neler Konuşuluyor? Molla Fenârî'nin Saferşah er-Rûmî'ye Yönelttiği Beş Soru", *Nizamiye Medreselerinden Günümüze İslam Dünyasında Felsefe ve Kelâm Uluslararası Sempozyumu* (31 Ekim–2 Kasım 2024): *Özetler Kitabı*, 2024, 48.

¹² İhsan Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/98.

¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin ve esmâ'ül-müellifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951), 1/427.

¹⁴ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin min Şadri'l-İslâm hattâ'l-Aşri'l-Hâdir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/234.

¹⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 1/450.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/450.

¹⁷ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu 'mâniyye*, 23.

¹⁸ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 170.

¹⁹ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415), 4/653.

göstermektedir.²⁰ Buna göre sûre Kureyş kabilesinin önemli iki kolu olan Abdümenâf ve Sehm oğulları arasında cereyan eden birbirine karşı övünme ve üstünlük yarışı üzerine nâzil olmuştur.²¹ Sûrede mal, servet, evlat ve nüfus çokluğu ile övünmenin insanı ölünceye kadar meşgul eden temelsiz, boş bir uğraş olduğu ifade edilmektedir. Kabilevî anlayışın sonucu olarak sayısal çokluğun bir değer ölçüsü olamayacağını, bu şekildeki anlayışın oluşturduğu gafletin ölünceye kadar devam ettiğini belirtmektedir. Halbuki insanın ölümle yüzleştğinde bütün bu ölçülerin ortadan kalkacağını, hakikati olduğu gibi idrâk edeceğini beyan etmektedir. Netice itibarıyla de insanın sahip olduğu her türlü nimetten sorumlu tutulacağı öte bir dünya olduğunu bilmesi ve buna göre bir hayat sürmesi gerektiğini ifade ederek sûre son bulmaktadır.²²

3.2. Risalenin Saferşah'a Nisbeti ve İthaf Edilen Kişi

Yukarıda ifade edildiği üzere Saferşah'dan ilk bahseden kaynak olan *eş-Şekâiku'n-nu 'mâniyye'*de onun *Tekâsür sûresi tefsiri*yle ilgili bir bilgi bulunmamakta²³ daha sonraki kaynaklar ise burada yer alan bilgileri genelde tekrarlamaktadırlar.²⁴ Neşrettiğimiz risale ile ilgili bilgi ilk olarak *Keşfü'z-zunûn*'da yer almaktadır.²⁵ Burada Kâtip Çelebi, Saferşah'ın bir *Tekâsür sûresi tefsiri* olduğunu belirtip ferağ kaydı olarak hicrî 919 (m.1514) yılının Zilhicce ayını vermektedir. Bu kayıt neşrettiğimiz nüshadaki ferağ kaydıyla uyumludur. Ancak Kâtip Çelebi, bu kaydın müellife mi yoksa müstensih Sa'di Çelebi (ö.945/1539)'ye mi ait olduğuyla ilgili bir bilgi vermemektedir. Bu problemli bir husustur. Çünkü risalenin müellifi olan Saferşah, Taşköprizâde'ye göre Yıldırım Bayezid devri (1389-1403) âlimlerinden olup risalede zikredilen kayıtlarla Saferşah'ın dönemi arasında yaklaşık bir asır bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kaydın risalenin müstensihisi olan Sa'di Çelebi'nin istinsah kaydı olması daha uygun gözükmektedir.

Kâtip Çelebi'nin Saferşah'ın böyle bir eserinin olduğunu belirtmesi, kütüphane kayıtlarında bu eserin Saferşah'a nisbet edilen bir yazmasının bulunması, ayrıca tefsirin Saferşah'dan başkasına nisbet edilmemesi sebebiyle söz konusu tefsirin Saferşah'a aidiyetinin sahih olarak kabul edilmesini gerektirdiği kanaatindeyiz.

Risale ile ilgili başka bir husus da müellifin bu risaleyi kime ithaf ettiği ile ilgilidir. Tefsirin baş tarafında içerisinde bir şiirin de bulunduğu nisbeten uzun bir ithaf bulunmaktadır. İthaf edilen kişinin adı "İshak" olarak ifade edilmekte ayrıca kendisine bazı işaret ve telmihler de yapılmaktadır. İthafında, eserin sunulduğu kişinin hem siyasi kişiliğine hem de ilim ve ilim adamıyla olan ilişkisine işaret eden ifadeler bulunmaktadır: Buna göre ithaf edilen kişi sultan/bey olup milletlere hükmetmekte, adaleti, ihsanı, emniyet ve güveni her tarafa yaymaktadır. Bu sultan gâzi olup Allah yolunda cihad etmektedir. Cenâb-ı Hak onu kudsi ruhla seçmiş, hakkı olan saltanat koltuğuna oturtmuş ve onun saltanat günlerinde ilim ve adalet nurları parlamış, adaletiyle zulüm ve cehalet ateşleri sönmüş, onun inayetiyle din ve şeriat tazeliğine kavuşmuştur.²⁶ Saferşah'ın ithafında yer alan ifadelerde ithaf edilen kişiyle ilgili telmihlere dair ibare şu şekildedir:

"أعني من ألبسه الله بشريف مكارم الأخلاق وأجلسه فوق سرير السلطنة بالاستحقاق ظل الله على العالمين جلال الدولة والدين

إسحق، أعلى الله شأنه وأيده بالتوفيق وبسط ظلال جلاله بسطاً يحيط بكل مكان صحيح" ²⁷

²⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts.), 30/456.

²¹ Mukâtil b Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 4/514.

²² Tekâsür Sûresinin içeriğine dair ayrıca bk.: Metin Çetin, "Tekâsür Sûresi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (2022), 69-92; Eyüp İnce, "Tekâsür Sûresinin İçerdiği Tasavvufî Manalar: Geçici Dünya Hayatının İzdüşümleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/44 (2024), 150-166.

²³ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu 'mâniyye*, 23.

²⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 2957.

²⁵ Kendisine Tekâsür sûresi tefsirini nisbet eden diğer kişi ise Bağdatlı İsmail Paşa'dır. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin ve esmâü'l-müellifin*, 1/427.

²⁶ Saferşah el-Hanefî er-Rûmî, *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa Bölümü, 1596), 2b.

²⁷ Allah'ın, ahlakın güzelliklerinin şerefiyle kendisini giydirdiği, liyakatiyle saltanat tahtına oturttuğu, âlemler üzerinde Allah'ın gölgesi, devletin ve dinin azameti olan İshak, Allah onun makamını yüceltsin, onu başarıyla desteklesin ve azametinin gölgesini her uzak yeri kaplayacak şekilde yaysın!

Yukarıdaki ibarede ses uyumu(seci) oluşturacak şekilde kullanılan üç kelime bulunmaktadır: Bunlar da *İstihkak*, *İshak*, *Sehîk* kelimeleridir. Bunlara ilave olarak ithaf ettiği kişiyi nitelerken kullandığı bir ibare daha bulunmaktadır: (ذبيح خليل الله) *Zebîhu-halîlullah*.²⁸ Bu kullanımlardan “Zebîhu-halîlullah” terkibi her ne kadar İsmail aleyhisselamı çağrıştırırsa da vahdet-i vücud geleneğinde “zebîh”in -Hz. İbrahim’in kurban etmek istediği oğlunun- esas itibariyle İshak aleyhisselam olduğu kabul edilmektedir.²⁹ Saferşah’ın irfanî anlayışının tefsirinde de görüleceği üzere vahdet-i vücud anlayışına yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan hareketle ithaf edilen sultanın/beyin adının İshak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durumda da Saferşah’ın Anadolu’da bulunduğu zamanlarda -Zira tefsirinde Anadolu şehirlerinde bulunduğundan söz etmektedir- bu sultanın/beyin kim olduğu belirsizliğini korumaktadır. Burada birkaç ihtimal söz konusu olmaktadır:

Birinci ihtimal Karamanoğlu İbrahim beyin oğlu İshak bey’e sunma ihtimalidir. İshak bey’in saltanatı miladi 1464-1466 yılları arasındadır. Bu kabul edildiği takdirde Saferşah’ın Molla Fenarî’den sonra da uzun bir müddet daha yaşamış olduğu kabul edilecektir. Halbuki yukarıda zikredildiği üzere Taşköprizâde’ye göre Saferşah Yıldırım Bayezid devri (1389-1403) ulemasından kabul edilmektedir. Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440’ dan sonra)’ye Semerkant’a gitmeden hocalık yaptığı ve Molla Fenarî’nin ise 834/1431 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında ithaf edilen kişinin İshak bey olarak kabul edilmesi durumunda arada uzun bir zaman sorunu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca metinde ithaf edilen sultandan/beyden “gâzi, mücahid” olarak söz edilmesi bu ünvanları kullananların gaza siyaseti güden bey olmalarını gerekli kılmaktadır. Malum olduğu üzere Karamanoğlu beyliği iç Anadolu bölgesinde bulunması sebebiyle böyle bir siyaset güdecek şartlardan mahrum idi. Bütün bu sebeplerden ötürü ihtaf edilen kişinin Karamanoğlu İshak bey olması uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.

Diğer ihtimal ise Saferşah’ın tefsirini Lâdik/İnançoğulları beyliğinin son beyi İshak b. Murad Arslan’a (dönemi: miladi 1362-1368) sunmuş olma ihtimalidir. Zira bu beye başka tefsir metinlerinin de ithaf edildiği görülmektedir.³⁰ İshak bey’in h. 793/m.1390’da hayatta oluşu Yıldırım Bayezid’in Germiyanogulları beyliğini Osmanlılara kattıktan sonra İshak bey’e dokunmadığı ve Denizli’den bazı yerleri Yıldırım Bayezid’in ondan satın aldığı ifade edilmektedir.³¹ İshak bey’in Yıldırım Bayezid ile olan bu ilişkileri, Taşköprizâde’nin Saferşah’ı Yıldırım Bayezid devri ulemasından saymış olmasını daha anlaşılır kılmaktadır. İthafın yapıldığı bey olarak İshak bey kabul edildiği takdirde Saferşah’ın hem Yıldırım Bayezid ile hem Molla Fenarî ile hem de hocalık yaptığı Kadızâde ile çağdaş olma durumu daha belirgin ve makul hale gelmektedir. Bu dönemde Anadolu’da yer alan beylikler içerisinde bu şartlara uyan başka sultan/bey bulunmamaktadır. Netice itibariyle ithafın yapıldığı kişi olarak İnançoğlu İshak bey’i kabul etmek yukarıdaki müellif ve ithaf edilen arasındaki uzun mesafe sorununu ortadan kaldırmakta, Yıldırım Bayezid ile olan ilişkisini açıklamakta ve kendisine hitap edilen kişinin “gâzi ve mücahid” nitelemelerine daha uygun olmaktadır. Bu sebeple ithaf edilen kişinin İshak bey olmasını daha tercihe şayan bulmaktayız.

3.3. Tefsirin Telif Sebebi

Saferşah tefsirinin önsözünde faziletlerin menbâi olan Anadolu şehirlerinde bulunmakla şereflendiğini, yanında olduğu sultanın kendisine büyük ihsanlarda bulunduğunu ifade etmektedir. Sultanın kendisinden *Tekâsür sûresi* hakkında sorular yönelttiğini kendisinin de sultanın huzurunda sûrenin

²⁸ Saferşah el-Hanefî er-Rûmî, *Tefsiru Süreti’t-Tekâsür* (Fâzıl Ahmed Paşa Bölümü, 1596), 3a.

²⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fuşûşu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahrallı - Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 2/93-95. Zebih meselesinin tefsir geleneğindeki tartışmaları için Bkz. ; Bilal Gökıkar, “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası ‘Taberî’den ibn Kesir’e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - X/28 (2006), 163-178.

³⁰ Mülk Süresi Tefsiri sahibi Mustafa b. Muhammed’in eserini İshak bey b. Murad Arslan’a sunduğuna dair kayıt için Bkz. Mustafa b. Muhammed, *Tefsiru Süre-i Mülk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Kitaplığı, 3779), 1b.

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 57.

zâhirine ve bâtınına yönelik açıklamalarda bulunduğunu söylemektedir. Bunun üzerine sultanın ondan bu sûrenin incelikleriyle ilgili bir tefsir kaleme almasını istediğini söylemektedir. O da hem bu ricayı yerine getirmek hem de kendisine olan iltifat ve ihsanlara karşı bir teşekkür ifadesi olarak bu eseri kaleme aldığını söylemektedir.³² Dolayısıyla Saferşah'ın bu tefsir risalesini, sultanın ihsan ve iltifatına teşekkür amacıyla ve sûrenin inceliklerini yazılı olarak ortaya koyma talebine bir cevap olarak telif etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

4. Tefsirin İçeriği

Bu eser *Tekâsür Sûresi* ile ilgili müstakil olarak kaleme alınmış en geniş eser olma özelliğini taşımaktadır. Saferşah el-Hanefî'nin tefsirini içerik olarak iki ana bölüme ayırmak mümkündür: Birinci bölümde, sûrenin bütün âyetleri dirayet metoduna dayalı olarak geleneksel tefsir etme tarzına uygun biçimde yorumlanmaktadır. İkinci bölümde ise sûrede yer alan "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakke'l-yakîn" ifadelerinden hareketle idrâk teorisine dair felsefî ve tasavvufî açıklamalara ve değerlendirmelere yer vermektedir. Bu kısımda Saferşah idrâk tarzlarını ehl-i hikmet-i bahsiyye olarak andığı hukemaya ve ehl-i hikmet-i zevkiye olarak nitelediği mutasavvıfların görüşleri çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Saferşah'ın *Tekâsür sûresi tefsirinin* ayırt edici temel özelliğini bu bölümün oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıdaki ayırımımıza göre birinci bölümde Saferşah el-Hanefî, *Tekâsür Sûresinin* tefsirine önce hamdele, salvele, ithaf ve eserin yazma sebebinin yer aldığı bir giriş kısmı [2b-4a arasında] ile başlamaktadır. Sonrasında sûrenin Mekki oluşu, kelime ve harf sayısı hakkında bilgi vermekte sûre içerisinde nâsih ve mensûh âyet bulunmadığını belirtmektedir. Saferşah ardından sûrenin iniş sebebiyle ilgili rivayeti aktarmakta böylece *Tekâsür sûresinin* ilk âyetinden itibaren tefsirine başlamaktadır.

Müellif sûrenin ilk iki âyetinin tefsirini diğer âyetlere nisbetle daha uzun tutmuştur. Bu iki âyetin tefsirinde özetle şunları ifade etmektedir:

﴿أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ "Çoklukla övünme yarışı sizi kabirlere varıncaya/öölünceye kadar oyaladı." [Tekâsür 1-2]

Saferşah el-Hanefî, hakikat karşısında hiçbir anlamı olmayan çoklukla övünme yarışına karşılık Cenâb-ı Hakk'ın onları uyardığı ve itaate sevk etmeği murad ettiğini ifade etmekte, kabirleri ziyaret etmekten maksadın ibret almak olduğunu belirtmektedir. Müslümanın hiçbir zaman adamlarının ve malının çokluğu ile övünmemesi gerektiğini çünkü her şeyin yok olacağını dile getirmektedir. Müellifin ifade ettiğine göre akıllı insan nefsinin arzu ve isteklerinin peşinden koşmamalı aksine bütün himmetiyle Allah'a yönelmeli ilahi özelliklerle muttasıf olmaya çalışmalı nefsini rezilliklerden temizlemelidir. Kabirleri ziyaret etmekten maksadın da bu amaca matuf olarak yapılması olduğunu söylemektedir.

Saferşah, âyetteki "kabir ziyareti" ifadesi mecazî olarak "ölmek" anlamına alınırsa o zaman anlamın şu şekilde olacağını dile getirmektedir: "Siz bütün ömürlerinizi dünyanın aşağılık şeylerini elde etmede ve onlarla ilgili mücadele ederek harcadınız. Bu sizi ahiretinizle ilgili yapmanız gereken işlerden alıkoydu öyle ki ömrünüzü tamamladınız ve nihayetinde gömüldünüz."

﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ "Hayır! Yakında anlayacaksınız. Hayır! Hayır! Elbette yakında anlayacaksınız." [Tekâsür 3-4]

Saferşah el-Hanefî yukarıdaki âyet yer alan "كَلَّا" kelimesini nahiv, anlam ve üslup açısından ele almakta onun hem "red" hem "hakikat bildirimi" olarak iki farklı işlevini dikkate alarak yorumlamaktadır. "كَلَّا"nın âyetteki tekrarını, uyarının derecesini artıran muhtabı tehdit ve sarsma üslubu olarak değerlendirmektedir. Müellif ilk "yakında bileceksiniz" ifadesini ölüm anına, ikincisini ise kıyamet gününe bağlayarak iki aşamalı bir idrâk sürecine işaret etmekte bu bağlamda ilm kavramına ilk defa bu âyetin yorumunda değinmektedir. Buna göre âyetteki "ilim" kelimesinin iki anlama gelebileceğine dikkat

³² Saferşah el-Hanefî er-Rûmî, *Tefsiru Sûreti't-Tekâsür* (Fâzıl Ahmed Paşa Bölümü, 1596), 3b.

çeker: 1. Marifet, bu takdirde tek meful alır. 2. Hususi itikad. Yani câzim, sâbit, vakıya uygun inanç. Bu takdirde iki meful alır. Safersâh, marifetin tasavvuru, ilmin tasdiki gerektirdiğini söyler. Âyette yer alan “yakında bileceksiniz” ifadesindeki mefulun hafzedilmesinin muhatabın zihninde olası her türlü anlamı düşünmesine sebep olacağından nasihat ve uyarı açısından daha belîğ bir anlatım biçimi oluşturduğunu belirtmektedir.

﴿كَأَلَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ “Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız! Yemin olsun, cehennemi mutlaka göreceksiniz!” [Tekâsür 5-6]

Safersâh el-Hanefî ﴿كَأَلَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ âyetini, Allah’ın kullarını dalâlet uykusundan uyandırmak ve rahmet nasihatleriyle cehaletin kirinden arındırmak üzere kullandığı bir ilâhî uyarı olarak yorumlar. Ona göre “لو” edatının cevabı hafzedilmiştir; “عِلْمَ” kelimesinin mefulü ise farklı şekillerde takdir edilebilir: 1. “Ne yaptığınızı kesin olarak bilseydiniz”, yani dünya işlerinde gösterdiğiniz bilgi derecesinde hakikati bilseydiniz çoklukla övünme sizi Allah’ın emirlerine uymaktan alıkoymazdı; 2. “Size gerekli olanı kesin bilgiyle bilseydiniz”, çünkü insan yaratılış gayesini bildiğinde onunla meşgul olur ve başkasından yüz çevirir; 3. “Yakin” kelimesi “ölüm” anlamında kabul edilirse, “ölümü bildiğiniz gibi âkıbetinizi bilseydiniz” anlamı doğar. Bu üç yorumda izafet ilişkisi değişir: birincisi ilm’in yakin’e izafeti, ikincisi mevsûfun sıfata, üçüncüsü ise mukadder mefule izafettir.

Safersâh el-Hanefî ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ifadesinin “لو”in cevabı olmadığını, mahzûf bir yeminin cevabı olduğunu belirtir. Zira “لو” edatı, bir şeyin gerçekleşmemesi hâlinde diğerinin de gerçekleşmeyeceğini ifade eder; bu durumda “cehennemin görülmemesi” sonucu doğar ki bu imkânsızdır. Safersâh’a göre bu cümlelerin tekrar edilmesi, tehdidin vurgusunu artırır ve dalâletin sonucunu pekiştirir. “كَأَلَوْ تَعْلَمُونَ” ifadesinde yer alan uyarı, “لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ” cümlesiyle somutlaştırılmış, böylece belirsiz bir tehdidin açıklanması yoluyla (izah bade’l-ibham) korku etkisi büyütülmüştür. Muhataplar fiilen inkâr etmeseler de gaflet ve ilgisizlikleri nedeniyle inkârcılar konumuna indirilmiş; cehennemin görülmesinin tekrar edilmesi ise bu tehdidin büyüklüğünü ve korkutuculuğunu artırmak içindir.

﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ “Sonra kuşkusuz onu gözünüze ayan beyan göreceksiniz. Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.” [Tekâsür 7-8]

Safersâh el-Hanefî, ikinci görmenin “عَيْنَ الْيَقِينِ” düzeyinde oluşunun ilk görmenin icmâlî, ikincisinin ise tafsîlî ve keşfî bir müşahade olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Böylece iki “ru’yet” arasında hem bilgi derecesi hem de zaman bakımından bir farklılık bulunduğu işaret edildiğini ifade etmektedir. Müellife göre birincisi mahşer sahnesinde, ikincisi ise cehenneme giriş anında gerçekleşir. Safersâh “ثُمَّ” edatının bu iki aşama arasındaki mertbe farkını vurgulamak için kullanıldığını belirtmektedir.

﴿ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ Safersâh, bu âyette “kendisinden sorulacak nimetlerin” neler veya hangileri olduğu hususunda sahabe ve tâbiîn’den gelen çeşitli rivayetleri aktarmaktadır. Hz. Ali, İbn Mes’ûd, Katâde ve Şa’bî’ye göre âyette ifade edilen sorulacak nimetler sıhhat ve emniyettir; İbn Abbas’a göre beden sağlığı, ıstıme ve görme nimetleri; Mücahid’e göre ise dünyaya ait her türlü lezzettir. Hz. Peygamber’den nakledilen çeşitli hadislerde, hurma ve su gibi basit nimetlerin bile hesaba konu olacağı belirtilmiştir. Safersâh’ın Zemahşerî’den aktardığına göre, sorulacak nimet, hayatını dünyevî zevklerle geçiren kimsenin nimetidir; buna karşılık, Allah’ın nimetlerinden ilim ve amel için yararlanan, bunları şükür vesilesine dönüştüren kişi bu kapsamda değildir. Safersâh, bu yaklaşımı Hasan-ı Basrî’nin (ö.110/728) görüşüyle paralel bulur: nimetin sorulması, nimeti gafletle tüketenler içindir.

Ancak müfessir, metnin sonunda klasik yorumları aşarak kendine özgü bir yorum yapmaktadır. Saferşah “لو” edatının cevabının mahzûf, “كَتَرُونَ الْجَحِيمَ” ifadesinin ise yine hazfedilmiş yeminin cevabı olduğunu kabul etmekle birlikte, iki mahzûfun varsayılmasının metnin aslına aykırı olabileceğini belirtmektedir. Ona göre dünya ve içindekiler Allah katında değersizdir; bu kadar düşük bir varlık düzlemine ait nimetlerden hesap sorulması ilâhî hikmetle bağdaşmaz. Bu nedenle “nimet”ten kastın yaratılma şerefi ve ebedî saadet nimetleri, “sual”ın ise azarlama değil, ikram ve minnet anlamında olduğunu ileri sürer. Kendisi bu yoruma, “el-‘Alîm ve el-Ḥabîr olan Allah’ın kalbine ilka ettiği feyz yoluyla” ulaştığını söylemektedir. Böylece Saferşah, sûrenin sonunda dilbilgisine dayalı tahlilin dışında, kalbine aktarıldığını söylediği sezgisel bilgiye dayalı işârî bir yorumla sûrenin geleneksel tarzdaki tefsirini tamamlamaktadır.

5. İdrâk ve Taksimi

Saferşah el-Hanefî’nin *Tekâsür sûresi tefsirinin* en belirgin ve ayırt edici özelliğini bu bölüm oluşturmaktadır. Saferşah burada idrâk kavramı ve idrâk türleriyle ilgili felsefî, irfânî açıdan açıklama ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Müellif, bu bölümde idrâkin önce “ehl-i hikmet-i bahsiye” olarak adlandırdığı meşşâî geleneğe göre taksimini yapar. Buna göre *İdrâk* (İlim anlamında kullanılmaktadır) *husûlî* ve *huzûrî* olarak ikiye ayrılır. Husûlî idrâk de kendi içinde *tasavvur* ve *tasdik* olarak iki alt kategoriye ayrılmaktadır. Müellif idrâkin bu şekilde husûlî, onun da tasavvur-tasdik biçimindeki ayrımının doğrudan âyetin tefsiriyle ilişkili olmasından ziyade ilmin taksimi hususunda kendisine başvurulmuş en genel ayrım olduğunu belirtir. Ardından idrâkin *huzûrî* olan ayrımı ile ilgili tanımlara yer vererek kendi tercih ettiği tanımları belirtir. Tercih ettiği ve daha kapsayıcı bulunduğu *huzûrî* bilgi tanımı “İdrâk edilen şeyin idrâk edenden gizli olmaması (ondan gâib bulunmaması)” şeklindeki tanımıdır. Bu tasnifleri aktarırken isim vererek atıf yaptığı kişi ve kaynaklar İbn Sina (ö. 428/1037) ve *el-İşârât*’ı ve İbn Sina geleneğinin en önemli temsilcilerinden filozof Esirüddin el-Ebherî (ö.663/1265 [?]) ve *Tenzîlu’l-efkâr* adlı eseridir. Bu atıflar müellifin meşşâî geleneği yakından bildiğini ve nazârî hikmet çizgisini bilinçli bir şekilde takip ettiğini göstermektedir.

Saferşah el-Hanefî idrâkin felsefî taksiminden sonra yakîn mertebeleri ile ilgili taksimlere geçer. Önce “ehl-i hikmet-i zevkiyye” olarak adlandırdığı ve “hukemâ-i müteahhilin” olarak nitelendirdiği irfân/tasavvuf ehline göre olan tanımları aktarır. Buna göre yakîn üç mertebeden oluşmaktadır:

İlme’l-yakîn: Ma’kulâtın (akledilenlerin) idrâk edende onları müşahade edecek şekilde hazır bulunmasıdır. Burada bilgi nazârî bir karakter kazanır.

Ayne’l-yakîn: Nefsin arınma ve soyutlama yoluyla makulâtı onları feyz eden mücerred varlıkta bulundukları şekilde müşahade edecek hale gelmesidir. Burada bilgi doğrudan şuhûdî bir hale gelir.

Hakka’l-yakîn: Nefsin mücerred ve feyz ile aklen ittisal kuracak ve zâtıyla ruhanî olarak mülâki olacak şekilde bir kemal elde etmesidir. Burada bilgi tahakkuka, hakikatle birleşmeye işaret eder.

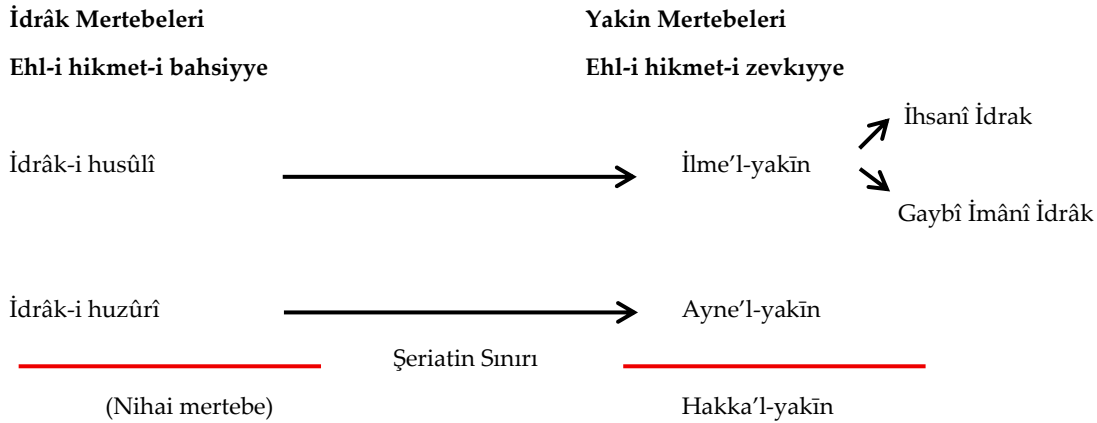
Müellif bu tanımları kaynak vermeden aktarmakla birlikte tanımların içerik bakımından kelamcı ve mantıkçı Mübarekşah el-Buhârî (ö.784/1382)’nin *Şerhu hikmeti’l-‘ayn* adlı eserinde yer alan tanımlarla örtüştüğü anlaşılmaktadır. Saferşah el-Hanefî bu üçlü taksimi Kuşeyrî’nin *Risale* adlı eserinde yer alan meşhur örnekle somutlaştırır: Kömürü (kendisinden kaynaklanan) ateşin ışığı ile görmek ‘ilme’l-yakîn, bu ışığın çıktığı ateşin cirmini görmek *ayne’l-yakîn*, ateşin kömürü yakıp hüviyetini değiştirerek onu ateşe dönüştürmesi ise *hakka’l-yakîn*dir. Müellif yakîn’in ehl-i hikmet-i zevkiyye göre aktardığı bu üçlü taksimden sonra “kîle/denildi ki” ifadesiyle üç farklı tanım ile birlikte Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Şihabuddin Sühreverdi (ö.587/1191)’den aktardığı iki farklı tanıma daha yer vermektedir. Bu tanımların hepsi irfanî bakış açısıyla yapılmış tanımlardan oluşmaktadır. Bu husus müellifin bu mertebelerin yorumunda tercih ettiği eğilimi göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Saferşah el-Hanefî bu tanımları aktardıktan sonra esas konuya geçerek tefsirinin ayırt edici en önemli kısmı olan idrâkin iki farklı anlayışı arasında yapmış olduğu karşılaştırma-eşleştirmeye geçer. Buna göre: Ehl-i hikmet-i zevkiyenin ‘ilme’l-yakîn dediği idrâk, ehl-i hikmet-i bahsiyenin husûlî idrâk olarak adlandırdığı idrâke karşılık gelmektedir. Bu idrâkin üst ve alt olmak üzere iki tarafı vardır. Şeriat dilinde

idrâkin bu üst tarafına *ihsânî idrâk*, alt tarafına ise *gaybî imânî idrâk* adının verildiğini ifade eder. Bu idrâk tarzlarını ihsan ve iman hadisiyle³³ temellendirir. Bu iki idrâk tarzının insanın, gaybî imânî idrâkten ihsânî idrâke yükseliş sürecini temsil ettiğini ifade eder.

Aynı şekilde ehl-i hikmet-i zevkıyenin ayne'l-yakîn dediği idrâk tarzının ise ehl-i hikmet-i bahsiyenin huzûrî idrâk tarzına karşılık geldiğini ifade eder.

Müellif şeriatin sınırının buraya kadar olduğunu hakka'l-yakîn idrâk tarzının ise peygamberlere ve evliyanın kamillerine ait olduğunu belirtir. Bu seçkin zümrenin bu idrâk düzeyinde Hak teâlanın ezeli yücelik tecellilerini, a'yân-ı sâbite ve zâtî şe'nleri hakiki hallerini doğrudan müşahade ettiklerini ifade etmektedir. İdrâkin iki anlayışa göre karşılaştırmasını şu şekilde gösterebiliriz:



Safarşah son olarak *Tekâsür sûresinin* ﴿كَأَلَا تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ 5 ve 6. âyetlerini³⁴ ihsânî idrâke, ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ 7. âyetinin³⁵ ise ayne'l-yakîn (huzûrî) idrâke işaret ettiğini ifade etmektedir. Sûrenin 8. âyetinde yer alan ﴿ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾³⁶ nimetlerden sorulma meselesini ise inananların cennette Hakk'ın cemal ve celâlini müşahade ile nimetlendirilmelerinden sonra “cehennemden geçerken çektiğiniz zorluk ve dehşetten sonra şimdi bu nimetler içinde haliniz nasıldır?” anlamında bir tür minnet, hatırlatma ve lütüfkar bir hitap olarak yorumlamaktadır.

³³ Cibril hadisi olarak da bilinen bu hadis-i şerif şu şekildedir: Ömer İbnü'l-Hattâb (r.a.) şöyle buyurmuşlardır:

Bir gün Resûlullah (s.a.)'ın huzurunda bulunduğumuz sırada, elbisesi beyaz mı beyaz, saçları siyah mı siyah, üzerinde yolculuk eseri bulunmayan ve hiçbirimizin tanımadığı bir adam çıkageldi. Peygamber'in yanına sokuldu, önüne oturdu, dizlerini Peygamber'in dizlerine dayadı, ellerini (kendisi) dizlerinin üstüne koydu ve: Ey Muhammed, bana İslâm'ı anlat! dedi. Resûlullah: “İslâm, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı (tastamam) vermen, ramazan orucunu (eksiksiz) tutman, yoluna güç yetirebilersen Kâbe'yi ziyaret (hac) etmendir” buyurdu. Adam: Doğru söyledin dedi. Onun hem sorup hem de tasdik etmesi tuhafımıza gitti. Adam: Şimdi de imanı anlat bana, dedi. Rasûlullah: “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Yine kadere, hayrına ve şerrine iman etmendir.” buyurdu. Adam tekrar: Doğru söyledin, diye tasdik etti ve: Peki “ihsan” nedir, onu da anlat, dedi. Rasûlullah: “İhsan, Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor” buyurdu. Adam yine: Doğru söyledin dedi, sonra da: Kıyâmet ne zaman kopacak? diye sordu. Hz. Peygamber: “Kendisine soru yöneltilen, bu konuda sorandan daha bilgili değildir.” cevabını verdi. Adam: O halde âlâmetlerini söyle, dedi. Rasûlullah: “Cariyelerin sahiplerini doğurması, yalın ayak, başı kabak, çıplak koyun çobanlarının, yüksek ve mükemmel binalar kurmada birbirleriyle yarışmalarıdır.” buyurdu. Adam, (sessizce) çekip gitti. Ben bir süre öylece kalakaldım. Daha sonra Hz. Peygamber: “Ey Ömer, soru soran kişi kimdi, biliyor musun?” buyurdu. Ben: Allah ve Rasûlü bilir, dedim. Rasûlullah: “O Cebrâil'di, size dininizi öğretmeye geldi.” buyurdu. Bkz. Müslim, “İman” 1, 5. Ayrıca bkz. Buhârî, “İman”, 37; Tirmizî, “İman”, 4; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, “Mevâkîf”, 6.

³⁴ “Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız! Yemin olsun, cehennemi mutlaka göreceksiniz!”

³⁵ “Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayan beyan göreceksiniz.”

³⁶ “Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.”

6. Sonuç

Saferşah el-Hanefî, *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür* isimli bu eserinde akla dayalı bilgiyle keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde birbirine yakınlaştırmada bir anlamda iki farklı anlayışı birbirine tercüme etmektedir. Dolayısıyla Saferşah'ın bu tefsirini, Molla Fenârî ile birlikte Osmanlı düşüncesinde neredeyse artık temel yöneliş haline gelecek olan metafizik düşüncede naklî ve aklî bilgiyi irfânî bir düzeyde telif etme çabasının³⁷ fetih öncesi dönemde tefsirde ilk örneklerinden biri olarak görmek mümkündür. Bilindiği üzere bu yöntemin ana fikrini Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin anlayışı oluşturmaktadır. Râzî, filozofların ve kelimcilerin hikmet ve şeriati uzlaştırma yolundaki çabalarını önemsemiş ve hakikatin “hikmet ve şeriat” (el-cem beyne'l-hikme ve's-şeri'a), diğer bir ifadeyle “nebevi hikmet” ile “felsefi kanunlar” arasını birleştirmekle (el-cem beyne'l-hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavanîni'l-felsefiyye) tecelli edeceğini düşünmüştür.³⁸

Molla Fenârî ile çağdaş olan Saferşah el-Hanefî'nin de Fenârî ile aynı ilmî çizgiye, hem meşşâî geleneğe hem de irfanî geleneğe mensub olması kuvvetle muhtemeldir. Bu kanaati destekleyen hususların başında, meşşâî geleneğin İslam dünyasındaki en önemli temsilcisi İbn Sina'ya ve bu geleneğin Anadolu'daki ihya ve idamesinde merkezî bir rol oynayan Esîrüddin el-Ebherî'ye³⁹ yaptığı açık atıflardır. Ayrıca yakın mertebeleriyle ilgili kullandığı ifadelerin İbn Sinacılığın aktarılmasını sağlayan metinleri kalem alanlardan Mübarekşah'ın metninde yer alması, kendisinin bu geleneği bildiğinin ve izlediğinin göstergeleri arasında sayılabilir.

Bununla birlikte Saferşah, metinde yapmış olduğu karşılaştırmalarla, kullandığı ifadelerle ve tercihlerle naklî ve aklî bilginin telifinde irfanî geleneği seçtiğini göstermiştir. Bu tavır Molla Fenârî'nin tefsirinde felsefî ve irfanî gelenekleri bir araya getirerek en üstte irfânî/ekberî anlayışı konumlandırmış olmasıyla paralellik arz etmektedir.⁴⁰

Bu sebeple Saferşah'ın *Tekâsür sûresi tefsiri*, fetih öncesi dönemde Molla Fenârî ile başlatılan tefsir tarzının aynı dönemde yapılmış kısa, özgün ve erken örneklerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi tefsir anlayışının ilk müstakil örneği olarak Molla Fenârî'nin *Fâtîha sûresi tefsiri*nin gösterilmesi⁴¹ büyük ölçüde kabul edilebilirse de, Saferşah'ın bu eseri söz konusu başlangıca eşlik eden müstakil öncülerden biri olarak görülmelidir.

7. Nüsha ve Tahkikte İzlenen Yol

Saferşah'a ait olan *Tekâsür sûresi* ile ilgili yazma kütüphanelerinde tek nüsha bulunmaktadır. O da *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür* adıyla Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa bölümünde nr. 1596'da kayıtlı olan 428 varaklık bir mecmua içerisinde 2b-15a varakları arasında yer alan nüshadır. Bu nüsha, nesih hatla 21 satır halinde yazılmıştır.

Saferşah'ın nisbesi “el-Hanefî” olarak metinde [vr. 3b] adı ise Saferşah olarak hâmişte tasrih edilmektedir. Nüshada bulunan tek kayıt risalenin sonunda yer alan ferağ/ketebe kayıdır. Bu kayda göre risalenin yazımı, Edirne'de hicrî 14 Zilhicce 919 Cuma günü yatsı namazından sonra tamamlanmıştır. Nüshanın yazımını tamamlayan/istinsah eden kişi Sa'dullah b. İsa b. Emirhan olarak kendisini kaydetmiştir. Bu kişi daha sonra Şeyhulislamlik makamına gelecek olan meşhur âlim Sa'di Çelebi'dir. Medrese tahsilinden sonra ilk olarak atandığı Edirne'de bulunurken⁴² bu eseri istinsah etmiş olmalıdır. Yukarıda zikredildiği üzere Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn*'da ketebe kaydını verdiği nüsha bu nüsha olmalıdır. Çünkü orada

³⁷ Tahsin Görgün, “Molla Fenârî: Düşüncesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 248.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi uşûli'd-dîn*, ed. Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, ts.), 71-72; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 13.

³⁹ İbnü'l-İbrî'nin ifade ettiğine göre, Nasîrüddin Tûsî'nin Merağa'da birlikte çalıştığı Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden hikmet ve aklîyatta Anadolu'da bulunanlardan biri Esîrüddin el-Ebherî'dir. Konya'da olan ise Taceddin Urmevî ve Sirâceddin Urmevî'dir. Bkz. İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtaşari'd-Duvel*, ed. Antûn Sâlihânî el-Yesû'î (Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-Lübnânî, 1994), 445.

⁴⁰ Mehmet Çiçek, *Molla Fenârî ve Fazlur Rahman'ın Kur'an'a Yaklaşımları* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009), 17.

⁴¹ Halim Çalış, “‘Ayn al-A'yân: The First Prominent Qur'anic Commentary in Ottoman History”, *Australian Journal of Islamic Studies* 7/1 (2022), 29.

⁴² Mecdi Efendi, *Hadâ'iku's-Şekâ'ik* (İstanbul: Dâru't-Tibaati'l-Âmire, 1269), 443.

zikrettiği kayıta yer alan tamamlama tarihi ile neşre hazırladığımız nüshada yer alan tamamlama tarihi aynıdır. Bu kayıt neşirde de görüleceği üzere “Temmet hâzihi’r-risâle... ‘alâ yedi ahveci’n-nâs..” şeklinde başlayıp devam etmektedir. Bu kaydın müellife ait telif kaydı değil de müstensihe ait istinsah kaydı olması daha uygundur. Çünkü telif kaydı olarak kabul edildiği takdirde eser Sa’di Çelebi’ye ait olacaktır ki hiçbir kaynakta Sa’di Çelebi’nin böyle bir eseri olduğuna dair bilgi verilmemiştir. Ayrıca eserin ithaf kısmı Sa’di Çelebi’nin konumu ve bulunduğu çağa uyum arz etmemektedir. Eserin tahkikinde İSAM tahkik esasları⁴³ izlenmiş olduğundan tahkikin usul ve esaslarına burada ayrıca değinilmeyecektir.

8. Tahkikli Metin

تفسير سورة التكاثر

[بسم الله الرحمن الرحيم]

/[2ظ] الحمد لله أنزل على عبده كتابًا قيمًا لا ترى فيه عوجًا، وجعل بإيجازه صدر من يعاديه ضيقًا حرجًا، ونور قلوب من أقبل إلى قبول قوله فمهد له طريقًا حقًا أبلغًا، وشرف نفس من أذعن للكلمة العليا بخلق الرخي، فأخرجه من سلك من سلك مذهبًا باطلاً لجلجًا، وأودع من جواهر نظم دلائل إعجازه وأضمر أسرار البلاغة في مضمار إيجازه، فلا ينكشف الحجاب عن جمال مجملاته، ولا يتيسر الوقوف على حكم أحكام محكماته إلا لمن اعتكف للخدمة على عتبات آياته وسوره، والتزم أن يحوم حول سرادقات معانيه وصوره، على أنه لا يحيط بكنه معرفته نطاق طوق البشر ولا يطلع على كمال حقيقته ذرر النهى والنظر؛ لأنه من صفات مبدع نظام الوجود ومرتب ضد الكائنات ونعوت منشئ الأحياء ومنشئ الأموات.

والصلوة على رسوله الذي أذاقنا من شهد كلامه الصحيح حلاوة الإيمان والإحسان، وسقانا ماء لسانه الفصيح صُبابة الصبابة والعرفان، محمد المبعوث من أشرف قبائل بني عدنان لدعوة الإنس والجان إلى نعيم الجنان، وعلى آله وأصحابه / [3و] الواصلين بأنوار هدايته من طريق اليقين إلى فيئ الكشف والعيان، والمعرضين عن التفاجر بتكاثر الأموال والأعوان، لإمعانهم النظرة بعين العبرة في زيارة مقابر الإخوان، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ما نظر الجنان أو نظر الجنان.

وبعد، فيقول العبد السائل الحنفي لطف ربه الحنفي⁴⁴ بلغ الله إلى ما هو الأولى والأخرى في دينه ودنياه، ورزقه الوصول في الأولى والأخرى إلى غاية ما يتوخاه، إن أولى ما توشح به صدور الكتب والرسائل وأحق ما يزين بذكره المجالس والمحافل بعد حمدًا لله وثناء الرسول مناقب الملوك والسلطين العدول ليدوم اسمهم مدى الدهور ومنتهى الأعمار، ويشتهر محاسن بحيراهم في مجامع العلماء ومحاضر الكبار، لا سيما خصه الله تعالى بالنفس القدسية وكرمه بالرياسة الإنسية الذي سطعت أنوار العلم والعدل في أيام دولته، وخدمت نيران الظلم والجهل في زمانه بفيضان بحر معدلته وعاء أعواد دوحه الدين إلى طراوتها من حسن رعايته، وآب ماء رياض الشرع إلى مشارعها من عين عنايته، وهو السلطان الأعظم مالك رقاب الأمم باني مباني العلم والعرفان بأسط بساط العدل والإحسان واضع أوضاع الأمن والأمان هادم أساس الجور والعدوان، سمي ذبيح خليل الله الغازي المجاهد في سبيل الله. شعر:

هو البدر لو بدر يدوم كماله وبحر لو أن البحر عذب المشار

وشمس لو أن / [3ظ] الشمس أحييت بنورها وجوه الأراضي في ليال الغياب

⁴³ Okan Kadir Yılmaz (ed.), *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018).

⁴⁴ و في الهامش: صفر شاه الحنفي

بكش الهوى طوعاً لرب الرغائب

سمي ذبيح جاد في الحب هائماً

وذلك مأمولي وأعلى مطالبي

فعش وابق في الإقبال دهرًا مؤبداً

أعني من ألبسه الله بشريف مكارم الأخلاق وأجلسه فوق سرير السلطنة بالاستحقاق ظل الله على العالمين جلال الدولة والدين إسحق، أعلى الله شأنه وأيده بالتوفيق وبسط ظلال جلاله بسطاً يحيط بكل مكان سحيق، ولا زال قدره مرفوعاً وعلم عزه ونصر منصوباً وظهر من يعاديه مكسوراً ورأب سيوف جنده مجزوماً.

ثم إنه لما شرفني بحضرة العلية وسدته السنية التي هي مدائن الأناضل ومعدن الفضائل وجعلني بجزيل عوارفه محبوراً وحمل عواطفه مسروراً وكان ذلك في الكتاب مسطوراً.⁴⁵ ثم استفسر عن سورة التكاثر واستكشف عما استفيد فيها من المشايخ بالمصاحبة والتعاشر، فذكر بحضرة ما يتعلق بالظواهر وكشف عن وجوه سرائرها الستائر، أمرني بإنشاء لطائف هذه السورة الكريمة وتحرير مباحثها على وجه تعجب الأذهان السليمة، فالتفت هذه الرسالة إمتثالاً لأمره وأداءً لشكر شتي من إحسانه وبره، مشتملة على ما دار في خلدي وحضر من كلام القوم عندي مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة، والمرجو من كرم ذي الفضل / [4و] والانصاف المجتنب عن العجب والاعتساف أن يستر بذيل العفو زلاتي ويعذرني عند العثور على عثرائي؛ لأنني معترف بالعجز والقصور، ولعلمه بأنه قد يعرض للجواد الكبوة والعثور. وما أنا أفيض في المقصود مستعيناً بالله في البداية والنهاية ومستعصماً بحبل التوفيق مستنيراً بأنوار الهداية.

اعلم أن سورة التكاثر مكية وآياتها ثمانية، ولها ثمان وعشرون كلمة ومائة وعشرون حرفاً. وليس فيها ناسخ ولا منسوخ. وقد نزلت في حيين من قبيلة قريش بني عبد مناف وبني سهم. لما روي أنه وقع بينهم التفاخر والتباهي بالتكاثر إلى أن أفضى ذلك إلى التعادي والتشاجر، فادعت بنو عبد مناف أنهم أكثر عدداً وأتم عدداً. فلما رأوا بنو سهم أن الموجودين من بني عبد مناف أكثر منهم تركوا النزاع من هذا الوجه وقالوا: إن البغي أهلكنا في الجاهلية، عدواً بالأحياء والأموات! فحين ما عدوهم كما راموا صاروا أزيد من بني عبد مناف.⁴⁶ فلما وقعوا فيما ليس تحته طائل ولا لهم في التزامه حاصل، خاطبهم الله تعالى بقوله الهادي الزاجر ﴿أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ لإيقاظهم من نومة الغفلة بهذه اللومة وإخراجهم إلى فضاء رياض الطاعة من هذه الكلمة. أي شغلهم التباري في الكثرة والتباهي بها مرة بعد مرة حتى أدرجتم الأموات في التعداد عن رأس التعصب والعتاد وأغفلكم عن السعي / [4ظ] في أمور الدين وإقامة وظائف الإسلام وأنساكم ذكر ما ينفعكم الاشتغال في دار الإسلام.

فعبر عن ذكرهم الموتى عند المنازعة بالزيارة تهكمًا بهم واستخفافاً وإهانة لهم؛ لأنهم كانوا عالمين بأن الواجب على زوار القبور أن يجمعوا خواطرهم وقت الزيارة والعبور ويقطعوا نفوسهم عن الشهوات بذكر هادم اللذات. أو تقول: لا مجاز فيه بل لفظ الزيارة مستعمل في معناها الحقيقي لما روي أنهم كانوا يزورون المقابر فيقولون للتفاخر بالإخوان "هذا قبر فلان وهذا قبر فلان". ولعل السبب هذا في نهي النبي صلى الله عليه وسلم أولاً عن زيارة الموتى. ولما رأى ثانياً أن في زيارتها لأهل الاعتبار كثيراً من الجددي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بزيارتها كما روي عن بريدة رضي الله عنه أنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها."⁴⁷ وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت."⁴⁸

⁴⁵ ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ سورة الإسراء 58/17.

⁴⁶ تفسير مقاتل بن سليمان، 819/4.

⁴⁷ صحيح مسلم، كتاب الجنائز، 106، كتاب الأضاحي، 37.

⁴⁸ صحيح مسلم، كتاب الجنائز، 107؛ سنن أبي داود، كتاب الجنائز، 81.

وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما "ألهيكم التكاثر" بالاستفهام⁴⁹ الذي معناه التوبيخ على ما هم عليه والتقريع على عكوفهم بين يديه. يعني لا ينبغي للمسلم أن يفتخر بكثرة الأعوان والأموال إذ؛ كل ذلك على شرف الزوال بل الدنيا سريع الفناء قريبة الانقضاء، تعد بالبقاء ثم تخلف في الوفاء، جديدها / [5و] يبلى وملكها يفنى، وعزيزها يذل وكثيرها يقل، وحيها يموت وخيرها يفوت، ينظر إليها فتنظن أنها ساكنة مستقرة، وهي في الحقيقة تسير بحركة سريعة كأنها مستنفرة فرت من قسورة،⁵⁰ سلامتها تعقب السقم وشبابها يسوق إلى الهرم، وأشجار نعيمها لا تثمر إلا الحسرة والندم، فبينما أصحابها في سرور وإنعام دلت عنهم كأنها أضغاث أحلام،⁵¹ إن ملكك واحدًا جميع ما طلعت عليه الشمس جعلته حصيدًا كأن لم تغن بالأمس،⁵² يزعم أهلها أن فيها سرورًا فينبون على أكنافها قصورًا، ثم يصبح قصورهم قبورًا، وسعيهم هباءً منثورًا ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [سورة الأحزاب 38/33].⁵³ فما تعجب للباقي بالماضي لم يعتبر، ما الآخر بالأول لم يزدجر فكأنهم تاهوا ظلم الغفلة وبیدا الغرور ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [سورة النور 24/40]. روي أنه لما ذكرت الدنيا عند الشيخ الكامل والعالم العاهل الحسن البصري⁵⁴ قدس سره أنشد في وصفها وقال: شعر:

أَحْلَامٌ نَوْمٌ أَوْ كَظَلٌّ زَائِلٌ إِنَّ اللَّيْبَ بِمِثْلِهَا لَا يَخْدَعُ⁵⁵

فلا ينبغي للعاقل أن يلتفت إلى مزخرفاتها ويسوق نفسها إلى ميدان شهواتها بل ينبغي أن يقبل على الله بكل همه ويشغل بالذكر والفكر بكمال عزمه ويتصف بالملكات الملكية ويجعل نفسها عن الرذائل زكية. هذا الذي ذكرنا من أن المراد بزيارة القبور.

أما ذكر الموتى أو معناه الحقيقي على تقرير أن يكون الخطاب خاصًا / [5ظ] بالطائفتين المذكورتين كما هو المشهور. أما إذا كان عامًا موجهاً إلى كل من يتفاخر بكثرة الأجناد وزيادة الأموال والأولاد إذ؛ كم من اثنين يقول أحدهما للآخر ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [سورة الكهف 34/18] فزيارة القبور يكون عبارة عن الموتى كما يقال مجازًا لمن مات "إنه زار قبره ودخل رمسه".⁵⁶ ومعنى الآية الكريمة حينئذ "إنكم أنفقتم نفائس أعماركم في طلب خسائس الدنيا والاستباق إليها لنيل أقداح المني، فألهاكم وشغلكم التكاثر عما يجب عليكم من السعي لعاقبتكم والعمل لآخرتكم إلى أن استوفيتم مدد أعماركم فتمت وقبرتم.

فإن قلت: لا يتوجه الخطاب إلا إلى من يفهم، فلا يصح أن يجعل زيارة القبور عبارة عن الموت وإلا يلزم أن يكون هذا الخطاب موجهاً إلى الموتى؛ لأن صيغة "زرتهم" إخبار عما مضى.

قلت: هذا الوهم مندفع؛ لأن في الكلام عدولاً عن الظاهر وهو الإخبار عن المستقبل بالماضي؛ لأن غير الحاصل في صورة الحاصل بناءً على تحقق وقوعه، وإنه مقطوع لا ريب فيه كما في قوله تعالى ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾ [سورة الأعراف 7/50] وقوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [سورة الزمر 39/30]. ويؤيد هذا الوجه ما روى مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه أنه قال: انتهيت إلى

⁴⁹ الكشاف للزمخشري، 4/785.

⁵⁰ ﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَةٍ﴾ سورة المدثر 74/51.

⁵¹ ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ سورة يوسف 12/44.

⁵² ﴿أَتْنَهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَحَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ﴾ سورة يونس 10/24.

⁵³ إحياء علوم الدين للغزالي، ص 1101.

⁵⁴ وهو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت. 110هـ/728م).

⁵⁵ كتاب الزهد لابن أبي الدنيا، ص 31.

⁵⁶ مفاتيح الغيب للرازي، 32/77.

النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة التكاثر فقال صلى الله عليه وسلم: يقول ابن آدم مالي مالي قال: وهل لك يا ابن آدم من مالك إلا ما أكلت فأفانيت وألبست فأبليت أو تصدقت فأَمْضيت؟!⁵⁷

فإن قلت: إذا لم يكن الخطاب مخصوصاً ببني سهم وبني عبد مناف بل يكون موجهاً إلى جميع/[6و] من شغلته الدنيا بجِدال وخلاف، فما فائدة تخصيص المال بالذكر مع أن شواغله كثيرة الشعب والأطراف، واسعة الأرجاء والأكناف، ولفظ "التكاثر" بعمومه يشتمل سائر الأصناف؟

قلت: فائدة التنبيه على أن أعظمها فتنة وأطمعها محنة وإن كثرت في الحقيقة سبب التنافس والتعادي وعلى باعته إلى التفاخر والتباهي ويدل على قبح نتيجة المال، وكونه موجهاً لتغيير الحال، أنه إن كثر آوى إلى الطغيان الذي لا يكون عاقبة أمره الأخرى وإن قل أفضى إلى الفقر الذي كاد أن يكون كفرًا⁵⁸ ولكون كثرته فتنة عظيمة. قال الله تعالى ﴿كَأَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَىٰ أَنْ رَآهُ اسْتَغَىٰ﴾ [سورة العلق 7-6/96]. وكونها منشأ لطول الأمل ونسيان الأجل ومحلاً لكثرة الزلل وقلة الوجمل وموجبة لشدة الحرص والطمع ومفضية إلى جوع بلا شبع. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كان لابن آدم واديان من ذهب لا يبغي إليها ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب. ويتوب الله على من تاب."⁵⁹ فلا ينبغي للعاقل أن يكون المال محبوبه والاستكثار منه للتفاخر مطلوبه؛ لأن ذلك للصفات الذميمة جامع وعن التخلق بأخلاق الكرام مانع، فعليه أن يسكن في زاوية القناع حتى يدعي لمسكين وفقير ولا يستبدل ﴿الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ [سورة البقرة 61/2] ولا يركن إلى المال الزائل بل يتعظ بقول القائل، شعر:

حَتَّىٰ مَتَىٰ أَنَا فِي حِلٍّ وَتَرْحَالٍ وَطُولٍ سَعْيٍ وَإِذْبَارٍ وَإِقْبَالٍ

ونازح الدار/[6ظ] ما أنفك مُغْتَرَبًا عَنْ الْأَجَبَةِ لَا يَدْرُونَ مَا حَالِي

بِمَشْرِقِ الْأَرْضِ طَوْرًا ثُمَّ مَغْرِبِهَا لَا يَخْطُرُ الْمَوْتُ مِنْ حَرَصٍ عَلَىٰ بَالِي

ولو قَنَعْتُ أَتَانِي الرِّزْقُ فِي دَعَا إِنَّ الْغِنَى الْقُنُوعَ لَا كَثْرَةَ الْمَالِ⁶⁰

نسئل الله تعالى أن يحيي قلوبنا من موت الغفلة والغرور في الدنيا، ويوفقنا لأن يكون من الذين أحسن الحسنَى، ويأخذ بأيدينا عن السقوط في هاوية الهوى، وشرح صدورنا بنور المعرفة والتقوى. إنه مجيب الدعاء ودافع البلاء وسامع الشكوى.

وأما كلمة ﴿كَأَلَّا﴾ فموضوع للردع. تقول لمن قال: "فلان يفعل كذا"، كلاً أي ليس الأمر كما ذكرت ردعاً له وكفاً عن زعم الفاسد وتنبهها على الخطأ فيه. وقد يكون بمعنى حقاً قال الله تعالى ﴿كَأَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَىٰ أَنْ رَآهُ اسْتَغَىٰ﴾ [سورة العلق 7-6/96]. وحينئذ يكون اسماً مبنياً وعلى بناءه موافقته للحرف لفظاً ومعنى. أما موافقته له لفظاً فظاهر وأما معنى فلأن الردع عن الشيء مستلزم لاعتقاد حقيقة نقيضه، واعتقاد حقيقة الشيء مستلزم للردع عن نقيضه فيكون بين الردع والحق ملازمة بهذا الاعتبار. فالمعنى الأصلي لـ "كلاً" إذا كان اسماً لازم لمعناه الأصلي؛ إذ كان حرفاً وبالعكس.

إذا تمهد هذه القاعدة فنقول لكلمة "كلاً" في قوله تعالى ﴿كَأَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ إما متصلة بما قبلها أو لما بعدها. فإن كانت متصلة لما قبلها يكون حرف ردع، أي ليس الأمر الذي ينبغي أن تكونوا عليه هو التفاخر بتكاثر المال والعدد/[7و] والتنافس بتوليد الحسد في الجسد بل الذي ينبغي هو التأمل والتفكير في أحوال القارعة والاستعداد للخلاص منها بقلوب خاشعة إلى الخيرات سارعة إلى الله

⁵⁷ صحيح مسلم، كتاب الزهد والرفائق 3؛ سنن الترمذي، كتاب الزهد 31.

⁵⁸ شعب الإيمان للبيهقي، 13/9.

⁵⁹ صحيح البخاري، كتاب الرقاق 10؛ صحيح مسلم، كتاب الزكاة 116.

⁶⁰ كلثوم بن عمرو العتاني، ص: 135؛ إحياء علوم الدين للغزالي، ص: 1144.

صارعة. وإن كانت متصلة بما بعدها يكون اسمًا بمعنى القسم، أي حقًا سوف تعلمون. فإن قيل: لم لا يجوز أن يتصل بهما معًا؟ قلنا: يجوز عند الشافعية وأما عند الحنفية فلا يجوز؛ لأنه يلزم الجمع بين الحقيقية والمجاز وبين معنى المشترك. وكل منهما ممتنع عندهم كما بين في موضعه.

والعلم هنا إما بمعنى المعرفة فيقتضي مفعولاً واحدًا أو بمعنى الاعتقاد الأخص وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فيقتضي التعدية إلى المفعولين. وباعتبار المعنى الأخص قال أهل التحقيق: إن المعرفة يختص بالتصورات والعلم بالتصديقات. وإنما حذف مفعوله هنا لتعميم الفائدة؛ لأن السامع إذا ألقى إليه فعل ولم يجد له مفعولاً رنت نفسه كل مذهب ممكن فلا يقدر شيئاً إلا وعنده إمكان أن يكون الأمر أعظم منه فيرى لذلك الكلام في نفسه موقعاً تاماً بخلاف ما لم يحذف؛ فإنه إذا عين لشيء اقتصر نفس السامع عليه وربما خف أمره عنده. فعلم من هذا الأصل أن حذفه هنا أبلغ في الإيقاظ وأدخل في النصيحة. ويقدر الكلام على الوجه الأول: سوف تعلمون عاقبة أمركم أو سوف تعلمون مضرة ما أنتم عليه من التفاخر بالتكاثر. وتقديره على [7ظ] الثاني: سوف تعلمون أن التفاخر بالتكاثر باطل قطعاً وأنه لا يجديكم نفعاً.

وإنما أكد الإنذار بالتكرار حيث قال ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ لوفور حرصهم في أمور الدنيا وتوغلهم في مشاغلها وكمال غرورهم فيه ولشدة غفلتهم عن الآخرة وأهوالها. وفي ﴿ثُمَّ﴾ دلالة على أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول وأشد كما تقول لمن تنصحه: "أقول لك ثم أقول لك". وذلك بتنزيل التعقيب الرتي منزلة التعقيب الزماني. وقيل: لا تكرر هنا؛ لأن الأول هو العلم الذي يحصل عند الموت أو في القبور والثاني هو الذي يحصل يوم البعث والنشور. والأول إشارة إلى العلم الإجمالي والثاني إلى التفصيلي، فإن المسيء حالة البعث يشهد له قلبه بقبح أعماله فيحصل له العلم بذلك إجمالاً ثم عند المحاسبة يعاين صحائف أعماله فيحصل له العلم بما فيها مفصلاً. وفيه بحث إذ؛ لا دلالة في العبارة على هذه الإرادة.

ولما أراد الله تعالى أي ينبههم بطريق آخر عن رقدة الضلالة ويفيض عليهم قطرات سحائب رحمة النصيحة ليظهرهم عن دنس الجهالة استأنف بقوله ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾. وجواب "لو" محذوف. وفي تقدير مفعول "العلم" وجوه: الأول، "لو تعلمون ما باشرتم به علم اليقين"، أي علمًا مثل علمكم بما يستيقنون من الأمور التي صرفتم الهمم إلى معرفتها لما أهلكم التكاثر عن الإمثال بالأوامر والإجتنب عن النواهي. والثاني: "لو تعلمون ما هو الواجب عليكم علمًا يقينًا لتمسكنم به ولفعلتم من الواجب عليكم ما لا يوصف قدره ولا يوصف ذكره"؛ لأن المرء إذا علم أنه لأي أمر خلق وتيقن أنه لماذا جبل لاشتغل به وأعرض عن غيره. والثالث: على تقدير أن يكون اليقين عبارة عن الموت كما في قوله تعالى [8و] ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر 99/15]: لو تعلمون عاقبة أمركم كعلمكم بالموت لما اشتغلتم بالتكاثر ولا متنعم عن التعاند والتنافر وسعيتم لإصلاح الآخر بقلوب حاضرة ورعية وافرة. وإضافة العلم إلى اليقين على تقدير الأول، والثالث إضافة المقدر إلى مفعوله، وعلى الثاني إضافة الموصوف إلى صفته كقولك "مسجد الجامع". وظهر لك مما تلوناه أن حذف المفعول هنا أيضًا للغرض المذكور.

فإن قلت: أي ضرورة دعت إلى جعل الجواب محذوفًا ولم لا يجوز أن يكون قوله تعالى ﴿لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ جوابًا؟ قلت: دلالة "لو" على انتفاء الثاني لاتفاء الأول يقتضي أن يكون المذكور جوابه وإلا يلزم أن لا يحصل رؤية الجحيم وذلك باطل قطعاً؛ لأن رؤيتها بل الورد عليها يوم القيامة ضرورة الحصول كما دلت عليه الآيات الظاهرة والبيانات الباهرة. فالمذكور جواب القسم المحذوف، أي "والله لترون الجحيم".

فإن قلت: ما الفائدة في ذكر هذه الجملة هنا؟ قلت: الفائدة في ذكرها تكرر النتيجة على ضلالتهم بتفخيم الوعيد. وذلك لأن الإنذار لقوله ﴿كَأَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ يتضمن الوعيد بالجحيم فلا يبين بقوله ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ما أنذرهم منه وأوعدهم به صار الوعيد مفخماً؛ لأن في إيضاح الشيء بعد إبهامه تعظيماً له وتحويلاً.

فإن قلت: لم أكرر هذه الجملة بالقسم مع أن المخاطبين لا ينكرونها؟ قلت: لأنهم نزلوا بمنزلة المنكرين حيث لاح منهم أمارات الإنكار وهي غفلتهم عنها واشتغالهم بما يسوق إليها، ولزيادة التفخيم في الوعيد والتغليظ في التهديد أعاد رؤية الجحيم ثانيًا بقوله ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ أي "ثم والله لترون الجحيم مشاهدة وعياناً". ولما كان المراد من الرؤية الثانية هي الرؤية التفصيلية الكشفية [8ط] بدلالة قوله ﴿عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ ولا شك أن مرتبة التفصيل بعد الإجمال وكلما كان التفصيل أكثر كان بعده عن الإجمال أزيد، عطف الثانية على الأولى يتم الدلالة على التعقيب والتراخي تنبيهاً على تفاوت ما بين الرؤيتين وتنزيلاً للبعد التي كان بين المرتبتين منزلة البعد الزمني. ويمكن أن يقال: إن الرؤية الأولى في الموقف قبل السؤال والثانية مشاهدتها حال الوجود عليها. وبينهما امتداد زمان، وكما دلت عليه الأحاديث، فلذلك عطف عليها ب"ثم" إلا أن التوجيه الأول يساعد العبارة والثاني لا يتم إلا بالعناية.

اعلم أن المفسرين ذكروا في قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ أقوالاً شتى بناءً على اختلاف الآيات وتعدد الأخبار في أنه من أي نعيم يسئل وعمن نسئل؟ فنقل عن علي بن أبي طالب وعن عبد الله بن مسعود وعن قتادة والشعبي رضي الله عنهم أنهم قالوا: يسئل كل أحد عن الصحة والأمن.⁶¹

ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: يسئل كل أحد عن صحة البدن والاستماع والأبصار.⁶² ونقل عن مجاهد رحمه الله أنه قال: يسئل كل أحد عن كل لذة من لذات الدنيا⁶³ بدليل ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم إلى مسجد فلم يلبث ساعة إلا وقد دخل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال: ما أخرجكما هذه الساعة؟ قال: الجوع. فقال: والله ما أخرجني إلا الذي أخرجكما. ثم قال: نمشي إلى بيت أبي الهيثم وفي رواية إلى بيت جابر بن عبد الله. ثم قال أحدهما فاطعنهما رطباً واسقيناها من الماء. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هذا من النعيم الذي تسئلون عنه.⁶⁴ وأيضاً قد روي أن عمر رضي الله عنه قال: عن أي النعيم نسئل يا رسول الله؟ وقد أخرجنا من ديارنا وأموالنا.⁶⁵ [9ط] قال صلى الله عليه وسلم: عن ظلال المساكن والأشجار والأخبية التي تقيكم من الحر والبرد وعن الماء البارد في اليوم الحار.⁶⁶ وقيل: لما نزلت هذه الآية قام رجل فقال: هل عليّ من النعيم شيء؟ قال صلى الله عليه وسلم: الظل والنعلان والماء البارد.⁶⁷ وروي عن معاذ رضي الله عنه أنه قال: إن العبد يسئل يوم القيامة عن كل شيء حتى عن كحل عينه.⁶⁸

وعن أبي عسيب أنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعاني فخرجت إليه ثم مر بأبي بكر فدعاه فخرج إليه ثم مر بعمر فدعاه فخرج إليه ثم انطلق يمشي ونحن معه حتى دخل حائطاً لبعض الأنصار فقال لصاحب الحائط اطعنا بسراً، فجاء بعدق ووضع فأكمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ثم دعا بماء فشرب ثم قال: إنكم لمسؤلون عن هذا يوم القيامة. فأخذ عمر العذق وضرب به الأرض حتى تناثر البُسْر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: إنا لمسؤلون عن هذه يوم القيامة؟ قال صلى الله

⁶¹ جامع البيان للطبري، 603/24.

⁶² جامع البيان للطبري، 604/24.

⁶³ جامع البيان للطبري، 610/24.

⁶⁴ شرح مشكل الآثار للطحاوي، 409/1.

⁶⁵ سورة البقرة 2/246.

⁶⁶ مفاتيح الغيب للرازي، 81/32.

⁶⁷ العلل الواردة لدارقطني، 16/12.

⁶⁸ طبقات الشافعية للسبكي، 379/6.

عليه وسلم: نعم إلا من ثلاث، خِرْفَةٌ يُوَارِي الرجل بها أو كسرة يسد بها جوعه أو حجر يدخل فيه من الحر والبرد.⁶⁹ ونقل عن حسن البصري أنه قال: لا يسئل عن النعيم إلا أهل النار⁷⁰ لأنهم تمتعوا بلذات نعم الدنيا وما اشتغلوا بذكر الله وشكره.

وأما الزمخشري⁷¹ فقد قال في **الكشاف**: فإن قلت: ما النعيم الذي يسئل عنه الإنسان ويعاتب عليه؟ فما من أحد إلا وله نعيم؟ قلت: هو نعيم من عكف همته على استيفاء اللذات، ولم يعيش إلا ليأكل الطيب ويلبس اللين ويقطع أوقاته باللهو والطرب لا يعبأ بالعلم والعمل ولا يحمل نفسه مشاقهما؛ فأما **[9ظ]** من تمتع بنعمة الله وأرزاقه التي لم يخلقها إلا لعباده وتقوى بها على دراسة العلم والقيام بالعمل وكان ناهضاً بالشكر، فهو من ذاك بمعزل. وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روي أنه أكل هو وأصحابه تمرًا وشربوا عليه ماءً فقال: الحمد لله الذي أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين.⁷² انتهى كلامه.⁷³ وهو قريب مما ذهب الحسن البصري؛ إذ العلة الموجبة للسؤال على مذهبهما واحدة.

أقول: حاصل مما سبق من تفسير قوله تعالى ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ إلى آخر السورة: إن جواب "لو" محذوف وقوله تعالى ﴿لَتَرَوُنَّ﴾ جواب قسم محذوف. والمراد من النعيم المسؤل عنه نعيم الدنيا، وإن السؤال إنما هو سؤال حساب وعقاب.

وقد اختلج في خلدي أن في تقدير محذوفين إحجافاً بالأصل، وفي الكلام مندرج عنه. وإن نعيم الدنيا بل الدنيا بل الدنيا وما فيها عديم المقدار ساقط الاعتبار كما نقل عن النبي المختار عليه أفضل الصلوات ولكل التحيات: أنها لو كانت تزن عند الله جناح بعوضة لما سقى كافراً منها شربة ماء.⁷⁴ وكما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما الدنيا في الآخرة إلا كمثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم فلينظر بم يرجع إليه.⁷⁵ وإذا كان مقدار الدنيا هذا فكيف يسئل الملك العظيم الخبير عن بعض يسير من شيء حقير؟ فلاح في لوح ضميري أنه يمكن أن يكون قوله تعالى ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ جواب الشرط وأن يكون المراد من النعيم هو التشرف بخلقه الرضوان من الملك المنان والتمتع بالنعيم الأبدية واللذات السرمدية، وأن يكون المراد من السؤال سؤال امتنان وتشريف وإكرام لا سؤال محاسبة وتضييق وإلزام.

فإن قلت: من أين لك هذا التأويل وعمن يحكي هذا المعنى للتزليل؟ ثم استكثرت ذلك من فكري لما عندك من الاستكبار واستعظمت من قدرتي لالتفاتك إلى تعيين الاستحقاق.

قلت: قد نبأني العليم الخبير⁷⁶ وهادني إليه السميع البصير؛ لأن طريق **[10و]** الفيض من جود وجوده المطلق بعد لم ينقطع واطلاع القلوب على المعاني الخفية بأنوار سدائنه لم يمتنع، وليس لأحد أن يقترح في الكلام قبل الوقوف على المرام بل عليه أن يعبر سفائن التوفيق إلى سواحل بحار التوفيق لتكشف له المطالب والسرائر ويرتفع عن وجوه أبكار الأفكار الستائر. فبعد ذلك إن اطلع على شين أو مين فلا عليه أن تزدره بأغماض العين. أعاذنا الله من العجب وسوء الاعتقاد ووفقنا لسلوك منهج السداد!

⁶⁹ شرح مشكل الآثار للطحاوي، 408/1.

⁷⁰ مفاتيح الغيب للرازي، 80/32.

⁷¹ وهو أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (ت. 538هـ./1144م).

⁷² سنن أبي داود، كتاب الأطعمة 52؛ سنن الترمذي، كتاب الدعوات 56.

⁷³ الكشاف للزمخشري، 785-786/4.

⁷⁴ سنن ابن ماجه، كتاب الزهد 3؛ سنن الترمذي، كتاب الزهد 13. (باختلاف يسير)

⁷⁵ صحيح مسلم، كتاب الجنة 55؛ سنن ابن ماجه، كتاب الزهد 3؛ سنن الترمذي، كتاب الزهد 15.

⁷⁶ ﴿قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ سورة النحر 66/3.

ولما كان المقصود وقوعاً على أقسام الإدراك ومراتبه فقبل الخوض منه لا بد من تقسيمه وتحقيق معانيه ليكشف حجاب، فنقول وبالله التوفيق:

الإدراك بلسان أهل الحكمة البحثية قسمان؛ القسم الأول: هو الإدراك الحسولي، وهو إدراك عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة. وهو مورد القسم إلى التصور والتصديق. وتقسيمه إليهما بحيث يندفع عنه الشكوك والشبه هو أن يقال: لا يخلو من أن يكون الحاصل عند العقل إما صورة شيء أو الإذعان بنسبة أحد الشئين إلى الآخر. والأول هو التصور، والثاني هو التصديق. والإذعان بالنسبة بإعتبار حصول النسبة في الذهن أيضاً تصور، لكن خصوصية إذعانها وهي قبول النفس وإقرارها بأن النسبة مطابقة لما في نفس الأمر تصديق. وهو أعم من أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر أو لا؛ لأن النفس إذا ادعت أعني بأنه مطابق لما في نفس الأمر لا يلزم منه أن يكون مطابقاً له؛ لأن المطابقة شيء والإذعان بالمطابقة شيء آخر، ومما يدل على أن التصديق هو الإذعان والقبول قولهما في التصديق الكسبي: إن هذه القضية معلومة التصور مجهولة التصديق. ولا شك أن أجزاء القضية أعني الموضوع والحمول والنسبة / [10ظ] حاصلة قبل القياس وبعده لا يحصل إلا الإذعان بتلك النسبة إيجاباً وسلباً. وأيضاً يدل على أن التصديق ما ذكرنا قول الشيخ في الشفاء في الفصل الثالث من المقالة الأولى من الفن الأول من الجملة الأولى في مدخل المنطق:

وكما أن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنُطق به تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: "إنسان" أو قيل: "فعل كذا"؛ فإنك إذا وقفت على معنى ما يخاطب من ذلك كنت تصورته. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، كما إذا قيل لك: "إن كل بياض عرض" لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. فإذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك فقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون⁷⁷ مع التصور، ولا ينعكس. فالتصور في هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك. كذلك الشيء يجهل من وجهين: أحدهما من جهة التصور والثاني من جهة التصديق.⁷⁸ هذه عبارة الشيخ أبي علي ابن سينا وهي مصرحه بما ذكرنا.

وكذلك عبارة الفاضل المحقق أثير الدين الأبهري⁷⁹ في فاتحة كتاب منطق تنزيل الأفكار يؤيد ما قدمناه وهي ما قال: من أن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وهو إما تصور فقط كتصور معنى الإنسان أو تصور معه تصديق كما إذا تصورنا معنى قولنا "الإنسان حيوان" ثم صدقناه، فالتصور هنا أن يحصل في العقل تصور الطرفين مع التأليف عنها، والتصديق / [11و] أن يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء أنفسها.⁸⁰

فإذا انتقش في ذهنك ما قرعنا به صماحك نقشاً جلياً ظهر لك أن التصديق هو الإذعان والقبول، وأن التصور هو المعنى الحادث في النفس سواء كان مفرداً ومركباً وسواء كان المركب قضية أو أمراً ونهياً أو استفهاماً أو تنبيهاً أو غير ذلك.

واعلم أنه لا يدخل لتقسيم الإدراك الحسولي إلى القسمين المذكورين في تأويل الآية الكريمة إلا أنه لما كان العام مناسباً للنسبة عليه ليعلم أن المنقسم إليهما هو هذا النوع من الإدراك لا المطلق وإلا لم يكن القسم حاصراً، وكان البحث فيه من مطارح أفهام الأكدياء، وقد

77 - به بعد وكل تصديق فيكون

78 الشفاء المنطق لابن سينا، ص، 17.

79 أثير الدين مفضل بن عمر السمرقندي الأبهري (ت. 663هـ/ 1268م. ق). وهو الحكيم الفيلسوف، الرياضي المنطقي.

80 تنزيل الأفكار للأبهري، ص، 1ظ.

أفضى إقدام عقول العلماء. لذلك اضطربت فيه أقوالهم واختلفت آراؤهم أوردناه كشفًا للحق الصريح بلا رمز ولا تلويح وإمالة للشبه المورد عليه بأتم بيان وأحسن توضيح.

القسم الثاني هو الإدراك الحضورى. ولهم في تعريفه عبارتان: الأولى؛ حضور ذات المدرك عند المدرك. والثانية؛ عدم غيبة ذات المدرك عن المدرك كعلم البارى تعالى وعلم المجردات بأنفسها وعلمنا بأنفسنا. وأظن أن العبارة الثانية أعم من الأولى لشمولها إدراك المجرد نفسه؛ إذ لا يقال فيه أن نفس المجرد حاضرة عنده بل يقال: إنها غير غائبة عنه أو هو غير غائبة عن نفسه. ولعل السبب في أنه لا يقال: إنها حاضرة عنده هو أن الحضور أمر إضافي يحتاج إلى أمرين متضايفين، وذلك منتف في إدراك المجرد نفسه؛ إذ لا تغاير بين الشيء ونفسه. وأما بلسان أهل الحكمة الذوقية وهم الحكماء المتأهلون الذين هم أرباب الرياضات وأصحاب المجاهدات فتلاثة أقسام: القسم الأول؛ علم اليقين: وهو حضور المعقولات عند المدرك بحيث يكون مشاهدًا إيها. والقسم الثاني: عين اليقين، وهو أن يصير النفس بسبب / [11ظ] التصفية والتجرد بحيث يشاهد المعقولات في المفارق المفيض إيها كما هي فيه. والقسم الثالث؛ حق اليقين: وهو أن يتكامل النفس وتصير بحيث يتصل بالمفارق المفيض اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاته ذاتة تلاقياً روحانياً.⁸¹

فاستوضح معاني هذه الأقسام الثلاثة واستكشف الفرق بينهما بالتمثيل الذي ذكره المشايخ الكمل في رسائلهم حيث قالوا: إن مشاهدة الفحم كلما حوله بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين. ومعاينة جرم النار التي تفيض منها ذلك النور على ما يقبل الإضاءة بمثابة عين اليقين. وتأثير النار في الفحم لتمحو هويته وتصيره ناراً بمثابة حق اليقين. وقيل: علم اليقين، هو ظهور الشيء للقلب باستيلاء الفكر والنظر عليه من غير بقاء شك. وعين اليقين، هو رؤيته العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان ومشاهدة الغيوب وملاحظة الأسرار لا بجالب الأفكار. وحق اليقين، هو اجتماعهما. وقال الإمام القشيري: علم اليقين ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب المعارف.⁸²

وقال الشيخ الكامل شهاب الحق والدين⁸³: علم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال، وعين اليقين ما كان من طريق الكشف والنوال، وحق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود رائد الوصال.⁸⁴ وما قيل علم اليقين عقد ذهني مطابق بلا اضطراب، وعين اليقين مشاهدة بلا احتجاب، وحق اليقين اتحاد بعد الاقتراب. أتم من التفاسير المذكورة وأوضح. / [12و] وذلك غير خفي على أهل الذوق.

وقيل: علم اليقين كمال المعرفة، وعين اليقين مقام الجمع، وحق اليقين جمع الجمع. فعلم اليقين لعوالي الأولياء وعين اليقين لخواص الأولياء وحق اليقين بلسان التوحيد للأنبياء. وهذه الرمز أدل على السر الذي كشفناه؛ لأن كمال المعرفة وهو ملاحظة الأشياء بالله، ومقام الجمع هو مشاهدة الحق وطرح ما سواه، وجمع الجمع هو الاستهلاك بالكلية والاستغراق في عظمة البارى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المسمى بعلم اليقين عند الطائفة الثانية وهو أهل الذوقية، هو الذي عبر عنه الطائفة الأولى بالعلم بالمعنى الأخص وهو أشرف من أنواع الإدراك الحسولي وأكمل إدراكه، وله طرفان: أعلى وهو الذي يقال له بلسان الشريعة النبوية والطريقة المصطفوية الإدراك الإحساني، وهو أن يعلم الشيء علمًا تامًا كأنك تشاهده كشفًا وتعاينه حسًا. وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم

⁸¹ شرح حكمة العين لمباركشاه البخاري، ص. 26.

⁸² الرسالة القشيرية للقشيري، ص. 286.

⁸³ وهو شهاب الدين أبو حفص عمر البكري السهروردي (ت. 632هـ./ 1234م).

⁸⁴ عوارف المعارف للسهروردي، 562/1.

بقوله "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".⁸⁵ وهو الذي يقال له بهذا اللسان الإدراك الإيماني الغيبي. وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره.⁸⁶

ويمكن أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم: "إن لم تكن تراه فإنه يراك" إشارة إلى الإدراك الإيمان الغيبي وأن يكون تبييناً للتسبب الذي يحصل به الإدراك الإحسان. أما الأول، فبأن يكون الفعل الذي دخل عليه الجازم من الأفعال الناقضة النواسخ للمبتدأ فيكون مجموع قوله صلى الله عليه وسلم "إن لم تكن تراه فإنه يراك" شرطاً وجزاءً. وهذا هو الوجه الذي يتبادر إليه أذهان علماء الظاهر. ومعناه حينئذ أنه إن لم يتيسر لك الإدراك / [12ظ] الإحساني، وهو أن تعبد الله كأنك تراه، فلا بد من الإدراك الإيماني الغيبي بأن يعتقد أن الله تعالى محيط بك وبأعمالك وأقوالك وأحوالك إحاطة علمية وسمعية وبصرية على وجه يليق بالله عزّ شأنه.

وأما الثاني فبأن يكون الفعل الذي دخل عليه الجازم من الأفعال التامة فيكون قوله "إن لم تكن تراه" شرطاً وقوله "تراه" جزاءً. وقوله "إنه يراك" إشارة إلى ثبوت هذه الملازمة، فلكونه علمه لثبوت هذا الحكم صدرّ بالفناء السببية. وهذا الوجه ليس قماً يطلع عليه كل الأذهان في كل وقت وآن، بل يلوح إلا على قلب من سقيه حمياً الحب حر عن الصبابة وإماطت شطر سلطانها عن قلبه حجاباً بأن قطعت عنه علائق الجسمانية الرديّة، وإذاقته حلاوة الأسرار الغيبية ويتمتع بركة أنفاس الفقراء والصالحين وشرب زلال المغزو من كأس العلماء الراسخين.

ثم إذا احتجبت سماء القلب عن غيم الغيب وأشرقت شمس المشاهدة من سراج المقابلة، ظهر فيه هذا الوجه الشريف والمعنى اللطيف. جعلنا الله وإياك من أهل الشوق وأرباب الدوق.

فعلى هذا الوجه الثاني، يصير معنى قوله "إن لم تكن تراه" إن لم تثبت "أى إن لم تر لنفسك وجوداً ولقدارك اعتباراً بل تعتقد أنها أقل من كل قليل وأذل من كل ذليل، بل ترفع هذا الاعتقاد عن اليقين أيضاً، بل لا تلاحظ رفعك أيضاً بل تخرج عن إماتيتك وتدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم "موتوا قبل أن تموتوا"⁸⁷ وتعد من الأحياء الموتى والمتقين الصدق والمتبهين التقوى.

"تراه" أي ترى ربك رؤية إحسانية. ولهذا قال الشيخ أبي الحسين النوري⁸⁸: إذا فقدت قلبي وجدت ربي وإذا وجدت قلبي فقدت ربي. فأنا بين الوجد والفقد منذ عشرين سنة.⁸⁹ فمن أحرقت الحجب الظلمانية وتقطعت / [13و] العلائق الجسمانية انكشفت المغيبات وتكملت ما تبين بالمعلومات. ومتى اتعست القلوب في الأوصاف البشرية احتجبت عن المعاني السرية. ولذلك قيل: لولا كثافة الأرض لكان القمر أبداً بدرّاً، ولولا الحجب النفسانية لكان الليالي كلها قدراً.

وقوله صلى الله عليه وسلم "إنه يراك" إثبات هذه الملازمة؛ لأن الحجاب المانع من الرؤية الإحسانية إما أن يكون من الجانبين معاً أو من أحد الجانبين، فبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "إنه يراك" أنه لا حجاب من جانب الرب؛ لأن جميع الأشياء منكشفة له وهو محيط بما على الإجمال والتفصيل من الأزل إلى الأبد. فتعين أن يكون الحجاب من جانب العبد، وهو رؤية نفسه وإثبات أنانيته ماذا نفاه وأماها بإسقاط أوصافه البشرية واستهلاكه بكليّة في وجود الحق بغيبته عن كل شيء سواه، فلا يرى لنفسه ولا غيره فعلاً إلا بالحق. ولا شك حينئذ في حصول الإدراك الإحساني. وإلى الإدراك الإحساني لا الإيماني الغيبي أشار من قال: التوحيد إسقاط

⁸⁵ صحيح البخاري، كتاب التفسير، 31؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، 1.

⁸⁶ صحيح البخاري، كتاب التفسير، 31؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، 1.

⁸⁷ غير ثابت. الأسرار المرفوعة لعلي القاري، ص. 348.

⁸⁸ وهو أبو الحسين أحمد بن محمد البغدادي النوري (ت. 295هـ/908م).

⁸⁹ الرسالة القشيرية للإمام القشيري، ص. 247.

الآليات، يعني إنما يكون الإنسان موحدًا بالتوحيد الإحساني إذا لم يقل "لي" و "بي" و "مني" ⁹⁰ وأمثاله ولتوقف هذا الإدراك على رفع هذا الحجاب.

سئل ربه الشيخ الواصل العارف الكامل منصور بن الحلاج قدس سره ⁹¹ عن رفعه فقال:

بيني وبينك إني ينازعني فأرفع بفضلك إني من البين. ⁹²

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف شرف الدين: ⁹³

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن وها أنت حي إن تكن صادقًا مُتِّ

هو الحب إن لم تقض لم تقض مأرباً من الحب فاختر ذاك أو خلِّ خُلَّتِي

فقلت لها: روعي لديك وقبضها إليك وحالي أن تكون بقبضتي. ⁹⁴

/ [13ظ] ولما استجيب سؤال الشيخ ورفعت أنايته أخبر ما كشف له بقوله: شعر:

بدا لك سرٌّ طال عنك اكتناؤه ولا ح صباح كنت أنت ظلامه

وأنت حجاب القلب عن سرِّ غيبه ولولاك لم يطبع عليه ختامه

فإن غبت عنه حلَّ فيه وطنبت على منكب الكشف المصون خيامه

وجاء حديث لا يُملُّ سماعه شهِّي علينا نثره ونظامه ⁹⁵

وإلى الترقى بين الإدراك الإيمان الغيبي إلى الإدراك الإحساني الكشفي أشار الإمام الصمداني والعالم الرباني الشيخ الشبلي ⁹⁶ قدس الله سره العلي:

ذكرتك لا أني نسيئت لمحَّة وأيسر ما في الذكر ذكر لساني

وكيدت بلا وجد أموت من الهوى وهام علي القلب بالحفقان

فلما أراني الوجد أنك حاضري شهيدك موجوداً بكل مكان

فخاطبت موجوداً بغير تكلم ولاحظت معلوما بغير عيان ⁹⁷

⁹⁰ الرسالة القشيرية للإمام القشيري، ص. 623.

⁹¹ وهو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج البضاوي (ت. 309هـ./922م).

⁹² تفسير الشيخ الأكبر، 2/227.

⁹³ وهو أبو حفص أو أبو القاسم شرف الدين عمر بن علي بن المرشد الحموي المصري المعروف بابن الفارض (ت. 632/1235).

⁹⁴ شرح تأثية ابن الفارض الكبرى لداود القيصري، ص. 28.

⁹⁵ محاسن المجالس لابن العريف، ص. 76؛ فتوحات المكية لابن العربي، 3/214-215؛ مدارج السالكين لابن القيم الجوزية، 2/525؛ إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة،

ص. 513.

⁹⁶ وهو أبو بكر دلف بن جحدر (جعفر بن يونس) الشبلي (ت. 334/946).

⁹⁷ ديوان أبي بكر الشبلي، ص. 127.

فعلم مما فتحنا لك من السر الشريف أن الإدراك الإحساني الكشفي متوسط بين الإدراك الإيماني الغيبي والإدراك الحضورى العياني، وهو الذي يقال له عين اليقين ويراد به في الشريعة المحمدية الباقية الأبدية معاينة ما سيكتسي لباس الظهور يوم الحشر والنشور من الجنة ما فيها كما نطق به كتاب الله المبين وأخبر منه رسوله الأمين صلى الله عليه وسلم.

وإلى هذا المقام كان مسير ظاهر الشريعة، وأما حق اليقين فمقام خاص للأنبياء وكمل الأولياء بتبعيتهم وقت الوصول إلى مرتبة التجلي العلي الأزلي والحل القربي للتقوى والمشاهدة للأعيان الثابتة والشؤون الذاتية كما هي عليها، والحق تعالى في الأزل وعلم مقتضياتها ثم أوجد كلاً منها في وقته المناسب وسيوجد ما بقي إلى الأبد في دار الدنيا وفي الآخرة. إذا تمهد هذا الأصل الشريف وتقرر حان حين الشروع في التوجيه الذي [14و] ظهر لي وتيسر فأقول وبالله التوفيق:

قوله تعالى ﴿كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ إشارة إلى أعلى طرف اليقين لا إلى أنزله، يعني إشارة إلى الإدراك الإحساني لا الإيماني في الغيبي. وقوله تعالى ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ جواب الشرط. والمراد برؤية الجحيم هي الرؤية الإحسانية لا الرؤية العيانية. وحاصل المعنى حينئذ: لو وصلتكم إلى اليقين الذي هو المقام الإحساني لرأيتم الجحيم رؤية علمية إحسانية فلا حاجة إلى تقدير المحذوف في الآية الكريمة على هذا التوجيه. وهو وجه صحيح مستنبط من الأحاديث النبوية وآثار الصالحين. وقد أخبر حارثة عن هذه الرؤية الإحسانية فيما روي من ابن عباس أنه قال: بينما يمشي النبي صلى الله عليه وسلم إذا استقبله شاب من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمناً بالله حقاً. قال النبي صلى الله عليه وسلم: أنظره بقوله، فإن لكل قول حقيقة. فقال: يا رسول الله! عَزَفَتْ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَأَسْهَرْتُ لَيْلِي وَأَطَمَأْتُ نَهَارِي وَكَأَنِّي أَنْظُرُ عَرْشَ رَبِّي بَارِزاً وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِيهَا وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَضَاغَوْنَ فِيهَا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أصبت فالزم فإنك عبد نور الإيمان في قلبه. فقال يارسول الله: ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله: أخبرني عن ابني، فإن يك في الجنة فلن أبكي ولن أجزع وإن يك غير ذلك لبكيت ما عشت في الدنيا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنها ليست بجنة واحدة ولكنها جنة في جنان والحارث [14ظ] في الفردوس الأعلى.⁹⁸

وكذلك أخبر عن تلك الرؤية معاذ بن جبل على ما روي أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبكي فقال له رسول الله: كيف أصبحت يا معاذ؟ قال: أصبحت مؤمناً بالله حقاً. فقال صلى الله عليه وسلم: إن لكل قول مصداقاً ولكل حق حقيقة فما مصداق ما تقول؟ قال: يا نبي الله ما أَصْبَحْتُ صَبَاحًا قَطُّ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنِّي لَا أُمْسِي وَمَا أُمْسَيْتُ مَسَاءً قَطُّ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنِّي لَا أَصْبَحُ وَلَا خَطَوْتُ خُطْوَةً إِلَّا ظَنَنْتُ أَنِّي لَا أَتْبَعُهَا أُخْرَى، وكأني أنظر إلى كل أمة جاثية، وكل أمة تُدْعَى إلى كتابها⁹⁹ معها نبيها، وأوثانها التي كانت تعبد من دون الله، وكأني أنظر إلى عقوبة أهل النار وثواب أهل الجنة. فقال صلى الله عليه وسلم: عرفت فالزم.¹⁰⁰

لله در معاذ! فإنه شاهد يعني قلبه ما أخبر الله تعالى بقوله ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة الصافات 22/37] وبقوله تعالى ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وبُزْزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [سورة الشعراء 90/26-91] وسمع بأذني قلبه قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة النحل 61/16] وقوله تعالى ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [سورة لقمان 34/31].

⁹⁸ كتاب تعظيمة قدر الصلاة للمروزي، 1/359-360، بحر الفوائد للكلاباذي، ص. 101-102، شعب الإيمان للبيهقي، 13/158-159.

⁹⁹ سورة الجاثية 28/45.

¹⁰⁰ كتاب الضعفاء للعقيلي، 2/691، حلية الأولياء للإصبهاني، 1/313-314.

وأما قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَازَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ إشارة إلى الرؤية العيانية. وهو الإدراك الحضوري كما بيناه أي "لترؤن الجحيم في الآخرة" وتكون هذه الرؤية في الآخرة. عطفت هذه الجملة على الأولى ب"ثم"، يعني يوم القيامة تشاهدون ذات الجحيم وتعاينون هويتها كما دل عليه قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [سورة مريم 71/19].

فإن قلت: هذه الرؤية ضرورية الوقوع فلو عطفت هذه الجملة على الجزء لزم المحذور الذي سبق التنبيه عليه. قلت: إنما يلزم ذلك إن لو كان كل من المعطوف والمعطوف / [15و] عليه جزءاً مستقلاً وليس كذلك، بل الجزء مجموعها وانتفاء المجموع على تقدير انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء كل جزء. وذلك ظاهر إلا أنه بقي الإشكال في لحوق نون التوكيد. فإن شرطه أن يتصل بالفعل الطلبي أو جواب القسم وهو منتف على هذا التوجيه. وهذا أمر سهل؛ لأنه مناقشة لفظية لا يعبأ بها عند وضوح المعنى.

وقوله تعالى ﴿ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ إشارة إلى سؤال الإمتنان بعد التشريف بالإنعام والإحسان. يعني ثم إذا عبرتم عنها إلى الجنة وتنعتم بنعيمها وتلذذتم باللذات الحقيقية وهي مشاهدة بجمال الله تعالى ومعاينة جلاله تسئلون عن ذلك النعم. فيقال لكم: "كيف أنتم في هذا النعيم بعد ما قاسيتم أهوال ورود الجحيم". وكثيراً ما يجري ذلك في المحاورات بين المحسن والذي أحسن إليه.

هذا آخر ما أردت إيراده حامداً لله وحده ومصلياً على رسوله بعده. وكان يمكن أن أبسط الكلام بسطاً أزيد من هذا المقدار إلا إنني أقتصرت عليه مخافة من الإملال وتعادياً من الإكثار.

اللهم إنا نسئلك أن تبصرنا بنور اليقين وتحشرنا في زمرة المتقين بمحمد وآله وصحبه أجمعين، آمين! والحمد لله رب العالمين.

تمت هذه الرسالة بعون الله وحسن توفيقه بعد صلوة العشاء من ليلة الجمعة الرابع عشر من ذي الحجة حجة تسعة عشر وتسع مائة الحمي ببلدة الطيبة أدرنة حميت عن مكاسد الزمان ومكاسد أخدان، وكان الإتمام المذكورة عل يد أحوج الناس إلى المهيمن المنان سعد الله بن عيسى بن أميرخان. رفعه الله لمراحيه وجعل حاله في المستقبل خيراً من ماضيه. والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على سيدنا المصطفى وعلى آله الكرام وأصحابه العظام إلى قيام الساعة وساعة القيام.

المصادر

إحياء علوم الدين؛

تأليف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. 505هـ./1111م).

دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت 1426هـ./2005م.

الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة،

تأليف: نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري (ت. 1014هـ./1605م).

(تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ) المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت، 1406هـ./1986م.

إيقاظ الهمم في شرح الحكم،

تأليف: أحمد بن محمد بن عجيبة (ت. 1224هـ./1809م).

(تقديم و مراجعة: محمد أحمد حسب الله)، دار المعارف، القاهرة، ليس له تاريخ.

بحر الفوائد،

تأليف: أبو بكر محمد بن إسحاق إبراهيم يعقوب الكلاباذي البخاري (ت. 380هـ./990م)

(تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل - أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ./1999م.

تفسير الشيخ الأكبر العارف بالله تعالى العلامة محيد الدين بن عربي،

تأليف: أبو عبد الله محي الدين محمد بن علي بن محمد العربي (ت. 638هـ./1240م).

لا يوجد مكان وتاريخ للنشر.

تفسير مقاتل بن سليمان؛

تأليف: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت. 150هـ./767م).

تحقيق: عبد الله محمود شاكر، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1426هـ./2002م.

تنزيل الأفكار،

تأليف: أثير الدين مفضل بن عمر السمرقندي الأبهري (ت. 663هـ./1268م؟)

مكتبة السليمانية، لا له لي، رقم: 2562.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن،

تأليف: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. 310هـ./923م).

(تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي)، دار عالم الكتب، الرياض 1434هـ./2016م.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،

تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن إسحق الإصبهاني (ت. 430هـ./1038م).

(تحقيق: سامي أنور جاهين)، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ./2009م.

ديوان أبي بكر الشبلي،

تأليف: جعفر بن يونس المشهور بدلف بن جحدر (ت. 334هـ./946م).

(تحقيق: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي)، الطبعة الأولى، بغداد، 1386هـ./1968م.

الرسالة القشيرية،

تأليف: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. 465هـ./1072م).

(عني به: أنس محمد عدنان الشرفادي)، دار المنهاج، الطبعة الأولى، بيروت، 1438هـ./2017م.

شرح حكمة العين،

تأليف: ميرك شمس الدين محمد بن مبارکشاه (ت. 784هـ./1382م).

مؤسسة چاب وانتشارات وكرافيك دانشگاه فردوسي، اسفندماه 1253هـ.

شرح تأيية ابن الفارض الكبرى،

تأليف: داود بن محمود بن محمد القيصري (ت. 751هـ./1350م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ./2004م.

شرح مشكل الآثار؛

تأليف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت. 321هـ./933م).

تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت 1415هـ./1994م.

شعب الإيمان

تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. 458هـ./1066م).

(تحقيق: مختار أحمد الندوي)، مكتبة الرشد، الرياض، 1423هـ./2003م.

الشفاء: المنطق

تأليف: أبو علي حسين بن عبد الله بن علي بن سينا (ت. 428/1037).

(تحقيق: الأب قنواني، محمود الخضيرى، فؤاد الإهواني)، نشرة وزارة العمومية، الطبعة الثانية، القاهرة 1433هـ./2012م.

الشفاء: الإلهيات

تأليف: أبو علي حسين بن عبد الله بن علي بن سينا (ت. 428هـ./1037م).

(تحقيق: سعيد زايد - الأب قنواني)، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ./1960م.

طبقات الشافعية الكبرى؛

تأليف: أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت. 771هـ./1370م).

(تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو)، دار إحياء الكتب العربية.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية؛

تأليف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ت. 385هـ./995م).

دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1428.

عوارف المعارف،

تأليف: شهاب الدين أبو حفص عمر البكري السهروردي (ت. 632هـ./1234م).

(تحقيق: بلال محمد حاتم السقا)، دار التقوى، الطبعة الأولى، دمشق، 1443هـ./2022م.

الفتوحات المكية،

تأليف: أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العربي الحاتمي الطائي (ت.638هـ./1240م).

دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ليس له تاريخ.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛

تأليف أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت.1144/538هـ.)

دار الكتب العلمية، بيروت 1995/1415.

كتاب تعظيمة قدر الصلاة،

تأليف: أبو عبد الله محمد بن نصر بن يحيى المروزي (ت.294هـ./906م)

(تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، 1406هـ.)

كتاب الزهد،

تأليف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا القرشي البغدادي (ت.281هـ./894م).

دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق، 1420هـ./1999م.

كتاب الضعفاء،

تأليف: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى من حماد العقيلي (ت.322هـ./934م).

(تحقيق: حمدي بن عبد المجيد بن اسماعيل السلفي)، دار الصميعي، الرياض، 1420هـ./2000م.

كلثوم بن عمر العتاي (ت.220هـ./835م)،

تأليف: الدكتور محمد بن سعد بن حسين، الرياض، 1406هـ./1986م.

مدارج السالكين في منازل السائرين،

تأليف: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت.751هـ./1350م).

(تحقيق: نبيل بن نصار السندي)، دار ابن حزم، بيروت، 1441هـ./2019م.

مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)؛

تأليف: أبو عبد الله محمد بن فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت.1210/606هـ.)

دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت 1981/1401

محاسن المجالس،

تأليف: أبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي (ت.536هـ./1141م.) Par: Miguel Asin Palacios, Paris 1933

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin ve esmâü'l-müellifin*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1951.
- Çalış, Halim. “‘Ayn al-A'yân: The First Prominent Qur'anic Commentary in Ottoman History”. *Australian Journal of Islamic Studies* 7/1 (2022), 29-53.
- Çelebi, Hızır Bey. *Yâsin-i Şerif Tefsiri*. ed. Ayşe Hümeysra Arslantürk. İstanbul: Eksen Matbaası, 1997.
- Çetin, Metin. “Tekâsür Sûresi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (2022), 69-92.
- Çiçek, Mehmet. *Molla Fenari ve Fazlur Rahman'ın Kur'an'a Yaklaşımları*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Efendi, Mecdi. *Hadâ'iku's-Şekâ'ik*. İstanbul: Dâru't-Tıbaatî'l-Âmire, 1269.
- Fazloğlu, İhsan. “Kadıẓâde-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/98. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fenârî, Molla. *'Aynü'l-A'yân*. Dersaadet: Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Gökkır, Bilal. “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası ‘Taberî’den İbn Kesir’e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - X/28* (2006), 163-178.
- Görgün, Tahsin. “Molla Fenârî: Düşüncesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Güney, Ahmet Faruk. “Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”. *DİVAN İlmî Araştırmalar* 18 (2005), 193-244.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415.
- İbnü'l-İbrî. *Târîhu Muhtaşari'd-Duvel*. ed. Antûn Sâlihânî el-Yesû'î. Beyrut: Dâru'r-Râ'idi'l-Lübnânî, 1994.
- İnce, Eyüp. “Tekâsür Sûresinin İçerdiği Tasavvufî Manalar: Geçici Dünya Hayatının İzdüşümleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/44 (2024), 150-166.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Koca, Muhammet Ali. “Osmanlı Kuruluş Döneminde Kelâm ve Felsefe Alanında Neler Konuşuluyor? Molla Fenârî'nin Safersah er-Rûmî'ye Yönelttiği Beş Soru”. *Nizamiye Medreselerinden Günümüze İslam Dünyasında Felsefe ve Kelâm Uluslararası Sempozyumu* (31 Ekim–2 Kasım 2024): Özetler Kitabı, 2024.

- Konuk, Ahmed Avni. *Fuṣūṣu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Monahoyuzâde Kâsım b. Ahmed er-Resmî. *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY0000006853, 5 yk., 19 st.
- Muhammed, Mustafa. *Sûre-i Mülk Tefsiri*. ed. Mustafa Özel. İzmir, 2005.
- Mustafa b. Muhammed. *Tefsîru Sûre-i Mülk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Kitaplığı, 3779.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Şadri'l-İslâm hattâ'l-'Aşri'l-Hâdir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Erba'în fi uşûli'd-dîn*. ed. Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezher, ts.
- Saferşah el-Hanefî er-Rûmî. *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa Bölümü, 1596, 2b-15a.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.
- Süleyman, Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1978.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 2003.
- Yılmaz, Okan Kadir (ed.). *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Tefsîr-i Sûre-i Tekâsür*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Gönenli Mehmed Efendi, 00092-014, 10b-11a yk., muhtelif st.
- Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 385-001, 1-4 yk., 13 st.