



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم الشرف
كلية الدعوة وأصول الدين

استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير دراسة نظرية تطبيقية

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب:

أحمد بن محمد بن قاسم مذكور

الرقم الجامعي (٤٢٩٧٠١٦٠)

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور:

عبد العزيز عزت بن عبد الحكيم بن محمود الوائلي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن بقسم الكتاب والسنة

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م



ملخص الرسالة

عنوان الرسالة: (استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير "دراسة نظرية تطبيقية").
وتتكون من مقدمة، وقسمين، وخاتمة، وفهارس.

احتوت المقدمة على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، إضافةً إلى الدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

واحتوى القسم الأول على الدراسة النظرية التي توزعت على ثلاثة فصول، تحدثت في الفصل الأول عن الأئمة الأربعة (الإمام الفخر الرازي، والقاضي البيضاوي، والعلامة أبي حيان، والعلامة ابن عاشور)، حيث تناولت جوانب مختلفة من حيلم بمختلف مراحلها، والفصل الثاني اشتمل على تعريف الاستدراكات، ونشأ، وأنواعها، مع بيان ذلك بالأمثلة التوضيحية، والفصل الثالث تحدثت فيه عن صيغ ابن عاشور في الاستدراكات، ومنهجه فيها، وذلك من خلال إيراد نماذج من المواضع التي استدرك فيها على من قبله.

واحتوى القسم الثاني على الدراسة التطبيقية التي توزعت على ثلاثة فصول. اشتمل الفصل الأول على دراسة استدراكات ابن عاشور على الفخر الرازي، والفصل الثاني: اشتمل على دراسة استدراكات ابن عاشور على البيضاوي، والفصل الثالث: اشتمل على دراسة استدراكات ابن عاشور على أبي حيان.

ثم الخاتمة واحتوت على أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

ثم ختمتُ الرسالة بفهارس كاشفة عن محتوياتها.

والحمد لله رب العالمين،،،

الطالب:

أحمد بن محمد بن قاسم مذكور

Abstract

Title: "Bin Ashoor Recognitions about Al Razi, Al Bidawi and Abe Hian in his explanation Edition and El Umination" Theoretical practical study It consist, of Introduction, two parts, conclusion and indexes.

Introduction: The subject Importance, reasons of choose, in addition to previous studies, methodology and plan.

First part: The theoretical study in three chapters.

Chapter one discussed the four chiefs (Al- Razi, Al Radi Al Bidawi, Abi Hian, and Bin Ashoor), Through different stages of their life.

Chapter two: definition of recognitions, kinds, with illustrative examples.

Chapter three: Bin Ashoor formulas in recognitions, his methodology through proceeded situations.

Second part: The practical study in three chapters.

First chapter: Bin Ashoor Recognitions About Al Razi.

Chapter two: Bin Ashoor Recognitions About Al Bidawi.

Chapter three: Bin Ashoor Recognitions About Hian.

Conclusion: Included the main Results.

Then followed by indexes to illustrate it's contents.

Graduator: Ahmed Bin Mohammed Bin kasim Mathkor.

شكر وتقدير

الحمد لله المتفضل على الخلق بالنعمة، والصلاة والسلام على من بعثه الله بالحق
لخير الأمم. أما بعد:

فإن شكر صاحب الفضل من مكارم الأخلاق، ففيه اعتراف لأصحاب الفضل
بفضلهم، وبه تزداد روابط الحب والود والإخاء، وبه ينال العبد الأجر والثواب.

وَلَوْ أَنِّي أُوتِيتُ كُلَّ بِلَاغَةٍ وَأَفْنَيْتُ بِحَرْ النَّطْقِ فِي النَّظْمِ وَالنَّثْرِ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْقَوْلِ إِلَّا مُقْصِرًا وَمُعْتَرِفًا بِالْعَجْزِ عَنِ وَاِحِبِّ الشُّكْرِ (١)

فالشكر لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، على توفيقه وتيسيره، وعلى ما أمدني به
من خير عميم، وهمةٍ ومثابرةٍ في تحصيل جانب من علوم كتابه الكريم، فالحمد له ليل
لما كُنْتُ بَعْدَ الْقَوْلِ إِلَّا مُقْصِرًا وَمُعْتَرِفًا بِالْعَجْزِ عَنِ وَاِحِبِّ الشُّكْرِ (١)

ثم الشكر لوالديّ الغاليين، على رعايتهما واهتمامهما، ودعولما التي كان لها
الأثر الواضح في كل مراحل حياتي، وأرجو الله ألا يحرمني من أثر تلك الدعوات بعد
مما تي. فأسأل الله أن يمنّ عليهما بالصحة والعافية، وأن يبارك في عمرهما، وأن يديم برّي
ما ما حييت.

والشكر موصول لزوجتي وأبنائي وجميع أهلي، فأسأل الله أن يثيبهم، ويبارك فيهم.
لما أحاطوني به من رعاية واهتمام طيلة فترة الابتعاث.

ثم الشكر والعرفان لفضيلة شيعي ومعلمي الأستاذ الدكتور/ عبد العزيز عزت بن
عبد الحكيم بن محمود الوايلي - أستاذ التفسير وعلوم القرآن بقسم الكتاب والسنة -
الذي تفضل وتكرّم بالإشراف على هذا البحث، فقد أحاطني بكرم اهتمامه،
وخلاصة فكره وفهمه وعلمه، ففتح لي قلبه وبيته، وأولاني من علمه الشيء الكثير، ولم
يخل عليّ بتوجيهاته القيّمة، ونصائحه الصادقة، وإضافاته العلمية النافعة، - حرصاً

(١) لم أقف على قائل هذا البيت.

منه حفظه الله - أن يخرج البحث في أحسن صورة، فالله أسأل أن يمده بالصحة والعافية، وأن يجزيه عني خير الجزاء.

والشكر موصول لجامعة أم القرى التي تكرّمت بقبولي في مرحلة الدكتوراه، كما هو أيضا لعمادة كلية الدعوة وأصول الدين، ووكالاتها الأفاضل، وقسم الكتاب والسنة، رئيسا وأعضاء.

كما أتوجه بالشكر إلى جامعة الحديدية بالجمهورية اليمنية، التي أتاحت لي فرصة الابتعاث، وإلى إدارة الدراسات العليا، وإدارة الشؤون الأكاديمية، وعمادة كلية التربية، عميداً ونواباً، وإلى قسم القرآن وعلومه، رئيساً وأعضاء، وقسم الدراسات الإسلامية، رئيساً وأعضاء، على ما أحاطوني به جميعاً من متابعة ورعاية واهتمام طيلة فترة الابتعاث. سائلاً المولى **U** أن يحفظهم، ويبارك فيهم، وفي جهودهم.

والشكر موصول لكل من قدّم لي نصحاً، أو توجيهاً، من الأساتذة الأفاضل، والزملاء الأكارم، وأخص بالشكر فضيلة الدكتور/ محمد أديب محمد شكور امير، الأستاذ المساعد بقسم القرآن وعلومه بكلية التربية بالحديدة، الذي أفدت من ملاحظاته وتوجيهاته العلمية القيّمة.

وقبل الختام يسرني أن أتوجه بالشكر العميم إلى القائمين على المكتبات والجهات التي أفدت منها كثيراً في جمع مادة هذا البحث، وهي مكتبة الملك عبد الله بجامعة أم القرى، ومكتبة كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ومكتبة الإسكندرية، والمكتبة المركزية بجامعة الحديدة، ومكتبة كلية التربية بالحديدة.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يغفر لي تقصيري، ويتجاوز عني خطئي، فهذا الجهد المتواضع - لا شك - لم يخلُ من الخطأ والنقص والتقصير، كما أسأله تعالى أن ينفعني بما علّمني، وأن يوفقني لما يحب ويرضى، وأن يجعل أعمالي كلها خالصةً لوجهه الكريم، وأن يتقبلها مني، إنه بي وبالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ. والحمد لله رب العالمين.

الطالب

أحمد بن محمد بن قاسم مذكور

m

الحمد لله رب العالمين إله الأولين والآخرين، وخالق الخلق أجمعين، والصلاة والسلام على من بعثه ربه رحمة للعالمين، وحجة على العباد إلى يوم الدين، وعلى آله وصحبه الذين ساروا على حجه في اتباع القرآن الكريم، الذي كانوا به يهتدون، فسارت رايلم في الآفاق مشرقين ومغربين، أمّا بعد:

فإن غاية الإنسان في هذه الدنيا تحقيقُ العبودية لله رب العالمين، التي عليها مناط التكليف، وعليها تدور رحى الرسالات السماوية كلها، والعلم من أشرف مقامات العبودية إذا كان متعلقاً بنصوص الوحيين الشريفين، إذ هما أصل العلوم ومصدرها وأُسُها.

وعلم التفسير من أجلّ العلوم وأنفعها وأشرفها لتعلقه بكلام الله **U**، وكل ما كان متصلاً بالتفسير ومتعلقاً به كان له من القدر والمنزلة بقدر تعلقه به.

ولما كان الأمر كذلك؛ انبرى علماء الإسلام في شتى الأقطار لدراسة كلام رب العالمين فأفنوا أعمارهم، وندروا حيلم لخدمة الكتاب المبين حتى استخرجوا دُرُره، واقتنصوا شوارده، ولموا من معينه، وارتشفوا من سلسبيله العذب.

وكان من بين هؤلاء المشاعل المضيئة، والكواكب النّواره؛ العلامة محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) صاحب التفسير المشهور: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب ايد"، والمعروف باسم "التحرير والتنوير من التفسير" فلقد أفنى فيه ثمرةً وقته، وعصارة ذهنه، وأودّعه من المباحث المفيدة، والأقوال المحرّرة حتى صار مرجعاً جامعاً مليئاً بالفوائد والعلوم، حيث يقول في مقدمته: ((وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد ونكتاً على قدر استعداده، فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه

خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه همم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير^(١). فالكتاب فيه خلاصات قيّمة، وجمع لكثير مما كُتب قبله من التفاسير.

وكان من بين هذه التفاسير التي استقى منها ابن عاشور وأفاد، واعتمد وأشاد، وأنتقد وأجاد؛ تفسير مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، وتفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للعلامة المفسر عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، وتفسير البحر المحيط لشيخ النحاة العلامة المفسر أبي حيان (ت ٧٤٥هـ)؛ حيث كان كثير النقل عنهم، والإفادة منهم، ونقل عنهم نقولات كثيرة جداً، أقرّهم على كثير منها، واعترض عليهم في بعضها، ولمّا للقول المعترض عليه، والمعترض من قيمة علمية، أحببت أن يكون موضوعٌ بحثي للدكتوراه في الاستدراكات، فيكون ذلك العمل مني إسهاماً في خدمة كتاب الله تبارك وتعالى وقد جعلت عنوانه: "استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة نظرية تطبيقية".

ومن الله أسأل العون، وأستمد منه التوفيق، وأسأله حسنَ القصد فهو المولى المعين، وهو حسبي ونعم الوكيل، وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

قد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك في المقدمة، وهناك نقاط أخرى كثيرة تبين أهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومن أبرزها:

(١) التحرير والتنوير ٢/١.

١ - أن العلامة ابن عاشور - رحمه الله - نقل من تفسير الرازي والبيضاوي وأبي حيان نقولات مهمة، أيدهم في كثير منها، و اعترض عليهم في بعضها، مما يحتاج إلى تحرير، ووقوف على الصواب في ذلك قدر المستطاع.

٢ - أن المستدرک عليهم من أئمة هذا العلم ومن أوعيته الجامعة.

٣ - أن المستدرک وهو العلامة محمد الطاهر بن عاشور، يُعدُّ من العلماء الأجلاء المتأخرين، وله مؤلفات ورسائل كثيرة وإسهامات شتى في فنون مختلفة، مما يدل على علو مرتبته، ومبلغ علمه، ومدى تفننه، وهذا بدوره أضفى على تفسيره عمقاً في المعلومات وتحقيقاً في الأقوال، وتمحيصاً وتوثيقاً للنصوص، ومباحث وفوائد لم يُسبق إليها.

٤ - يُعدُّ تفسير التحرير والتنوير من كتب التفسير الجامعة، عظيم النفع، لما فيه من المباحث المتقنة، والردود المحررة، وفيه كذلك استدراقات وتعقبات على من سبقه وهي كثيرة جداً.

٥ - هذه الدراسة - إن شاء الله - ذات نتائج حميدة ومفيدة للكاتب وملكته التفسير، لأمأ في الحقيقة دراسة تفسيرية مقارنة، لا تكتفي بذكر أحد الاحتمالات، ولا بتقديم أحد الأقوال من غير دليل، بل لابد فيها من جمع الأقوال في المسألة، وتمحيصها وبيان الراجح بالدليل.

٦ - أن بيان هذه الاستدراقات وغيرها كالتعقبات والردود والزيادات - وهي مفرقة في كتب التفسير - له قيمته العلمية، فجمعتها وذكر أدلتها مفصلة تُبرز أن مؤلفات التفسير ليست جامدة تذكر قول من سبقها دون مناقشة، بل ناقشت ووافقت وخالفت، وأضافت وأبدعت، بل وخرجت بجديد لا يخرج عن أصول السلف في الجملة، وما خرج منها نبه عليه من بعده، وكان هذا ديناً في جميع أطوارها.

٧ - يبرز من خلال هذه الدراسة مدى الصلة القوية والارتباط الوثيق بين السابقين في التفسير - ومنهم الرازي والبيضاوي وأبو حيان - والمتأخرين ومنهم الطاهر ابن عاشور، وفي هذا ردُّ على من يُقلِّل من شأن تفسير المتأخرين بحجة أنه مبتوت الصلة بتراث السابقين.

٨ - تعلق هذا الموضوع بتخصصي في التفسير تعلقًا مباشرًا.

وأرجو من الله تعالى أن يعلمني ما ينفعني، وأن ينفعني بما علّمني، وأن يجزل لي ولمشاخي الفضلاء الأجر والثوبة.

أهداف البحث:

- ١) جمع استدراقات ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) على الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، وأبي حيان (ت ٧٤٥هـ)، ودراستها ومناقشتها.
- ٢) الوقوف على منهج ابن عاشور في الاستدراك والاستدلال.
- ٣) الوصول إلى أصوب الأقوال في المسألة بعد عرضها ومناقشتها.

الدراسات السابقة:

لم يتطرق أحد من الباحثين - في حدود اطلاعي - إلى استدراقات ابن عاشور في التفسير على أحد ممن سبقه في دراسة مستقلة، ما عدا رسالة ماجستير بعنوان:
استدراقات الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره على من سبقه في أسباب النزول، جمعًا ودراسةً - لسعيد محمد عباس الشهراني (بحث - اجتياز تكميلي -) بكلية التربية بجامعة الملك سعود قسم الدراسات الإسلامية.
وهذا البحث المشار إليه اقتصر على استدراقات ابن عاشور على من سبقه من المفسرين فيما يتعلق بأسباب النزول فقط، دون التعرض للاستدراقات الأخرى. وكان معتمده على الناحية الحديثية لا التفسيرية.

وأغلب ما بحث في تفسير العلامة ابن عاشور منصباً على الدراسات اللغوية والأصولية، أو ذكر منهجه في التفسير، وتمثلت تلك الدراسات في الآتي:

(١) ابن عاشور ومنهجه في التفسير، للباحث: سعيد مطلق هذب، رسالة ماجستير. جامعة بغداد.

(٢) ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، للباحث: عبد الله بن إبراهيم الريس. رسالة ماجستير.

(٣) أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، للباحث: مشرف بن أحمد بن جمعان الزهراني، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

(٤) أثر السياق في توجيه المعنى في تفسير التحرير والتنوير "دراسة نحوية دلالية"، للباحث: إبراهيم إبراهيم سيد أحمد، رسالة دكتوراه. جامعة عين شمس.

(٥) الاستعارة التمثيلية في التحرير والتنوير، للباحث: علي محمد العطار، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر.

(٦) الإصلاح الاجتماعي في تفسير التحرير والتنوير "دراسة تحليلية"، للباحثة: هالة حمدية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت.

(٧) الإصلاح الفكري والاجتماعي في تفسير ابن عاشور "دراسة موضوعية" للباحث: عبد الرحمن الكردي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بماليزيا.

(٨) الإعجاز عند ابن عاشور، للباحث: محمود البعداني، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٩) الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، للباحث: محمد بن سعد بن عبد الله القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

١٠) التحليل اللغوي في تفسير ابن عاشور "دراسة منهجية وتحليلية لنماذج من سورتي البقرة وآل عمران" للباحث: صالح سبوعي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بماليزيا.

١١) تفسير التحرير والتنوير "دراسة منهجية ونقدية"، للباحث: جمال أبو حسان، رسالة ماجستير. الجامعة الأردنية.

١٢) توظيف القراءات في تفسير التحرير والتنوير، للباحث: محمد علي الرباطي، رسالة ماجستير، جامعة السابع من أبريل - ليبيا.

١٣) الجهود البلاغية لمحمد الطاهر ابن عاشور، للباحث: عبد الرحمن إبراهيم فودة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم.

١٤) خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، للباحث: إبراهيم بن علي الجعيد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

١٥) دراسة أساليب القصر في تفسير التحرير والتنوير، للباحث: حفي محمد عبد الرحيم، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية بأسسوط.

١٦) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفسراً، دراسة في العصر والشخصية والآثار والمصادر والمنهج، للباحث: إبراهيم الوافي، رسالة دكتوراه. جامعة محمد الخامس - الرباط.

١٧) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وفكره الأصولي من خلال تفسير التحرير والتنوير، للباحث: الحسين الزروقي - رسالة ماجستير.

- ١٨) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، هيا بنت ثامر بن مفتاح العلي. نشر: دار الثقافة، الدوحة، ١٩٩٤م.
- ١٩) علوم القرآن عند ابن عاشور "دراسة ونقدا"، للباحث: عماد طه أحمد الراعوش، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك.
- ٢٠) الفعل الإنساني عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، للباحث: محمد تليجاني، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة بتونس.
- ٢١) مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، للباحث: شعيب بن أحمد الغزالي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.
- ٢٢) محمد الطاهر بن عاشور: مذهبه وآراؤه العقدية، للباحثة: حجبية شيدخ، رسالة ماجستير. جامعة الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر.
- ٢٣) مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، للباحث: مخلوف سوابعه، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- ٢٤) المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، د. حوّاس بّري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- ٢٥) المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير، من خلال سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران، جمعًا ودراسة ونقداً، للباحث: أحمد بن محمد بن قاسم مذكور. رسالة ماجستير، جامعة أم القرى. (وقد تم استكمال هذه الدراسة إلى سورة الناس) في رسائل جامعية أخرى.
- ٢٦) المنحى البياني في تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، للباحث: أحمد عزوز، رسالة دكتوراه. جامعة محمد الأول بالمغرب.

(٢٧) منهج ابن عاشور في استدراكاته على الزمخشري في تفسيره، للباحث: محمد عبد السلام الحضيبي، رسالة دكتوراه. الجامعة الوطنية الماليزية.

(٢٨) منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد "دراسة وتقويمًا"، للباحث: محمد حسن سعيد العمري، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود.

ومما سبق يتبين أن تلك الدراسات لم تتطرق أيُّ منها لدراسة استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان.

حدود هذا البحث:

سيكون حدُّ هذا البحث منصبا على استدراكات ابن عاشور في تفسيره - التحرير والتنوير - على الفخر الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب"، وعلى البيضاوي في تفسيره "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، وعلى أبي حيان في تفسيره "البحر المحيط"، وذلك في القرآن كله.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وقسمين، وخاتمة، وفهارس، وهي كما يأتي:
المقدمة وتشمل الآتي:

- ١ - أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- ٢ - أهداف البحث.
- ٣ - الدراسات السابقة.
- ٤ - حدود البحث.
- ٥ - خطة البحث.
- ٦ - المنهج المتبع في البحث.

القسم الأول: الدراسة النظرية، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التعريف بالأئمة الأربعة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (مفاتيح الغيب).

المبحث الثاني: التعريف بالإمام البيضاوي (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل).

المبحث الثالث: التعريف بالإمام أبي حيان (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (البحر المحيط).

المبحث الرابع: التعريف بالعلامة ابن عاشور (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (التحرير والتنوير).

الفصل الثاني: الاستدراكات، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الاستدراكات، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريفها عند أهل اللغة.

المطلب الثاني: تعريفها عند الأصوليين.

المطلب الثالث: تعريفها عند الفقهاء.

المطلب الرابع: تعريفها عند المحدثين.

المطلب الخامس: تعريفها عند المفسرين.

المبحث الثاني: الاستدراكات في التفسير: نشأ، وتطورها.

الفصل الثالث: صيغ الاستدراك عند ابن عاشور ومنهجها فيها. وفيه ثلاثة

مباحث:

المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها.

المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها.

المبحث الثالث: منهج ابن عاشور في الاستدراك.

القسم الثاني: الدراسة التطبيقية:

(استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان) وفيه ثلاثة

فصول:

الفصل الأول: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على الرازي.

وقد بلغت (٥٥) استدراكاً.

الفصل الثاني: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على

البيضاوي.

وقد بلغت (١٨) استدراكاً.

الفصل الثالث: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على أبي

حيان.

وقد بلغت (٩) استدراكات.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

- الفهارس: وتتضمن الآتي:
- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأحاديث القدسية.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس الفرق.
- فهرس القبائل.
- فهرس القراءات الشاذة.
- فهرس المصطلحات والمفردات المشروحة.
- فهرس الأبيات الشعرية.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

المنهج المتبع في البحث:

المنهج المتبع في البحث هو (المنهج الاستقرائي التحليلي)، وتمثل أهم مفرداته وخطواته في التالي:

١ - استعراض تفسير التحرير والتنوير من أوله إلى آخره، وتدوين استدراكات العلامة ابن عاشور على الإمام الرازي، والقاضي البيضاوي، والعلامة أبي حيان، مثل قوله: لا يكاد يستقيم منها .. والصحيح كذا .. والوجه كذا .. وأنا أدفع جوابه .. وهذا الرد باطل .. والأصح كذا .. ونحو ذلك، وكذلك ما كان غير صريح كقوله .. وهذا أرجح .. ثم يذكر بعد ذلك قولاً للرازي، أو البيضاوي، أو أبي حيان بصيغة التمرّيز أو بدواً، أو إيراداً لقول أحدهم والاستدراك عليه بقول لأحد العلماء، وسيأتي بيان ذلك وأمثله في الفصل الثاني من القسم الأول عند الحديث عن منهجه في الاستدراك، بما يتبين به المقصود، من غير إطالة.

٢ - وُضِعَ عنوان لكل استدراك يبين محله قدر الإمكان، مع ذكر الآية موضع الاستدراك مع اسم السورة ورقم الآية في أعلى الصفحة في بداية كل استدراك، وكذا الآيات التي تأتي عَرَضاً في ثنايا البحث؛ سوف يتم وضع اسم السورة ورقم الآية تَلَوَّهَا مباشرةً.

٣ - تقديم ما يقوله الرازي أو البيضاوي أو أبو حيان، ثم إتباعه باستدراك ابن عاشور، ثم في الدراسة لا أتقيد بموطن الاستدراك فحسب، بل أذكر ما قبله وما بعده حسب السياق - إذا تطلب الأمر - حتى تتضح الأقوال، والأدلة التي استدلتها كل واحد منهم.

٤ - وُضِعَ مسائل الاستدراك في كل سورة بأرقام متسلسلة تبدأ في كل سورة بالرقم (١) وتنتهي بحسب قلتها أو كثرتها، وإذا لم يكن في السورة إلا استدراك واحد لن أذكر له رقمًا، وإنما سأذكر اسم السورة والاستدراك تحتها.

٥ - إذا لم يوجد في سورة ما استدراكاتٌ لن أذكرها، بل سوف أتجاوزها إلى ما فيها استدراك أو أكثر.

٦ - تحرير محل النزاع بين ابن عاشور ومن استدرك عليه إذا كان يحتاج إلى بيان وتوضيح، وتترك ما كان واضحاً.

٧ - التنبيه إلى دليل كل إمام فيما ذهب إليه، إن ذكر شيئاً، وإن لم يذكر دليلاً ووجدت ما يؤيد ما ذهب إليه ذكرت ذلك، وذلك عند دراسة الاستدراك.

٨ - إذا ظهر لي ما يُعذر به أحد الأئمة سائبينه، إذ أن القصد من هذا البحث الإنصاف والموضوعية.

٩ - تبين موقفني من كل استدراك، هل كان الصواب حليف ابن عاشور، أو الرازي، أو البيضاوي، أو أبي حيان، وذلك بالدليل والبرهان مراعيّاً الأدلة لكل قول ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

١٠ - ما ظهر لي من الأقوال أنه صواب - بعد إفراغ الوسع وبذل الجهد - فإني أذكره.

١١ - عزو القراءات إلى كتب القراءات مع التنبيه على القراءة الشاذة.

١٢ - الترجمة لكل علم له قول، من غير المشهورين، دون من يرد ذكرهم عرضاً، أمّا الصحابة **y**، فلن أترجم لهم لشهرهم.

١٣ - ضبط ما يحتاج إلى ضبط بالشكل، ويُشكّل فهمه، وما لا فلا.

١٤ - التعريف بالأماكن المبهمة التي تحتاج إلى تعريف.

١٥ - تخريج الأحاديث تخريجاً علمياً موجزاً، فإذا كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما سوف أكتفي بما؛ وإذا كان في غير الصحيحين أو أحدهما، فإني سأذكر تخريجه من بقية الكتب الستة، فإن لم أجده فيها، فمن غيرها، مراعيّاً عدم

الإطالة، والبعد عن الإكثار في ذكر المصادر التي خرّجته، ولكنني أذكر طرفاً منها، مع بيان درجة الحديث من خلال ذكر كلام المتقدمين أو أبرزهم، فإن لم أجد اكتفيت بذكر كلام أبرز المعاصرين، قدر المستطاع.

١٦ - عزو الشواهد الشعرية إلى قائلها، وبيان بحورها.

١٧ - إذا وجدت إشكالاً في النصوص المنقولة، والذي يكون سببه في الغالب النسخ واختلاف النسخ أو الطبعات، فما تبين لي وجزمتُ بصحته فإني أصلحُه في المتن وأنبه عليه في الحاشية، وما لم أجزم بصحته فإني أتركه، مع التنبيه عليه في الحاشية.

١٨ - عند الإحالة إلى صفحة النص المنقول، فإن الإحالة تكون للصفحة التي فيها بدايته، وإن كان هذا النص من صفحات عدة.

١٩ - المعوّل عليه في معرفة طبعات المصادر والمراجع هو الفهرس الخاص بذلك في آخر الرسالة، لصعوبة ذكر الطبعة دائماً عند أول موضع لكثرة عدد المراجع، ولكي لا يتكرر ذلك.

٢٠ - الالتزام بطبعة واحدة لكل كتاب.

٢١ - الاعتماد على الرسم العثماني في كتابة الآيات القرآنية، بقراءة حفص عن عاصم.

والله أسأل أن ينفعنا ويرفعنا بالقرآن، وأن يجعلنا من خدام كتابه العظيم، وأن يرزقنا إخلاص النية وقبول العمل، وأن يهبنا ثواب المسعى إليه والقربى، والله حسبي ونعم الوكيل، وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا مزيدًا، والحمد لله على فضله ونعمائه حمداً كثيراً.

القسم الأول: الدراسة النظرية، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التعريف بالأئمة الأربعة، وفيه أربعة مباحث.

الفصل الثاني: الاستدراكات، وفيه مبحثان.

الفصل الثالث: صيغ الاستدراك عند ابن عاشور ومنهجه فيها.
وفيه ثلاثة مباحث.

الفصل الأول: التعريف بالأئمة الأربعة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي (بإيجاز)، وفيه مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (مفاتيح الغيب).

المبحث الثاني: التعريف بالإمام البيضاوي (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل).

المبحث الثالث: التعريف بالإمام أبي حيان (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (البحر المحيط).

المبحث الرابع: التعريف بالعلامة ابن عاشور (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (التحرير والتنوير).

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي (بإيجاز)، وفيه مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (مفاتيح الغيب).

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته

الإمام الرازي هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، العلامة سلطان المتكلمين في زمانه، فخر الدين أبو عبد الله القرشي البكري التيمي الطبرستاني الأصل، ثم الرازي، ابن خطيبها، المفسر المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة، صاحب المصنفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة، ولد في شهر رمضان (سنة ٥٤٤هـ) وقيل (سنة ٥٤٣هـ)^(١)، ويلقب الرازي بالإمام^(٢) وفخر الدين^(٣) والفخر^(٤).

ولقد توافرت للإمام الرازي عوامل ساعدت على جعله شخصية علمية مرموقة، ومن أهم تلك العوامل نشأته في أسرة اشتهرت بالعلم، يكفي أن والده هو أحد شيوخه، وقد كان شافعي المذهب، أشعري المعتقد، تمتع بقوة في الذاكرة، وحِدّة في الذكاء، وتركيز عند السماع والقراءة، فقد استوعب كتب الأصول، والفلسفة. وقد كان للعصر الذي عاش فيه الأثر الواضح في تكوين شخصيته العلمية، فالنصف الثاني من القرن السادس الهجري كان يمثل فترة عصيبة وحرجة في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والعلمية جراء ما منيت به الخلافة العباسية من ضعف، إلى جانب الحروب الصليبية في الشام، وهجوم التتار في المشرق^(٥).

مرض في آخر حياته وتوفي في غرة شوال سنة (٦٠٦هـ)^(٦)، وذكر القفطي أنه توفي في شهر ذي الحجة^(٧).

(١) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٦٥/٢؛ وطبقات المفسرين للسيوطي ١١٥/١؛ والوافي بالوفيات للصفدي ١٧٥/٤.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ٢٤٠/٥.

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٤٩٣/٣.

(٤) ينظر: روح المعاني للألوسي ٥٢/١.

(٥) ينظر: تاريخ الإسلام للدكتور/ حسن إبراهيم حسن ٣٠/٤.

(٦) الوافي بالوفيات ١٧٧/٤.

(٧) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ١٩٠.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

تلقى الإمام الرازي العلم عن أبيه إلى أن مات، وقد اشتغل في البداية بالفقه، ثم اشتغل بالعلوم الحكمية، وتميز أيما تميز، وكان لمسه مهابة عظيمة^(١).

وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مائة تلميذ، فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتي إليه، وكان شديد الحرص جدا في العلوم الشرعية والحكمة^(٢).

كَانَ من أفاضل أهل زمانه القدماء في الفقه، وعلم الأصول والكلام والحكمة، وردّ على أبي علي بن سينا، واستدرك عليه، وَكَانَ عظيم الشأن ب خراسان^(٣)، وسارت مصنّفاته في الأقطار، واشتغل بالفقهاء، وَكَانَ يطعن على الكرامية^(٤)، ويبين خطأهم، فقيل لهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك، وَكَانَ يركب وحوله السيوف المذبة، ولهُ المماليك الكثيرة، والمرتبة العالية، والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية^(٥).

عبر إلى خوارزم^(٦) بعد ما مهر في العلوم، فجرى بينه وبين المعتزلة^(٧) مناظرات أدت إلى خروجه منها، ثم قصد ما وراء النهر فجرى له أشياء نحو ما جرى بخوارزم فعاد إلى الري^(٨)، ثم اتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري وحظي عنده، ثم بالسلطان الكبير

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لأبي العباس الخزرجي ٤٦٢/١.

(٢) الوافي بالوفيات ١٧٥/٤.

(٣) خراسان: كلمة فارسية معناها بلاد الشمس المشرقة (أي الشرق). وهي بلاد واسعة تشكل الشمال الشرقي في إيران، وتمتد بين جرجان وطبرستان من جهة، وبين ما وراء النهر من جهة أخرى. وكان يتبعها من الناحية السياسية بلاد ما وراء النهر وسجستان (أفغانستان الحالية). ينظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٣٥٠/٢.

(٤) الكرامية: فرقة نشأت في خراسان، تنسب إلى محمد بن كرام، وقد طرد من سجستان بسبب بدعه وضلالاته، ينظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٢٠٢.

(٥) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١.

(٦) خوارزم: من بلاد خراسان. فتحها قتيبة بن مسلم الباهلي ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري ٤٦٤/١؛ واللباب في ذيب الأنساب لابن الجزري ٤٦٦/١.

(٧) المعتزلة: فرقة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وسلكت منها عقليا في مسائل العقيدة. وهم أصحاب واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ). ينظر: أصول وتاريخ الفرق لمصطفى بن محمد ٢٩٦/١.

(٨) الري: مدينة مشهورة من أمهات البلاد. وتقع في الطرف الشمالي الشرقي من إقليم الجبال، وهي قريبة من طهران. ينظر: معجم البلدان ١١٦/٣.

علاء الدين خوارزم شاه محمد بن تكش، ونال عنده أسنى المراتب، واستقر عنده بخراسان^(١).

شيوخه في الحكمة:

قرأ الحكمة على لد الجيلي، والجيلي من كبار الحكماء، وقرأ بعد والده على الكمال السمناني، وقيل على الطبسي صاحب الحائز في علم الروحاني^(٢).

شيوخه في علم الأصول:

ذكر فخر الدين في كتابه الذي سماه "تحصيل الحق" أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي علي الجبائي أولاً، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة^(٣).

شيوخه في الفقه:

وأما اشتغاله في المذهب فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبي محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على القفال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي اسحاق المروزي، وهو على أبي العباس ابن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه^(٤).

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨٦/٨.

(٢) الوافي بالوفيات ١٧٦/٤.

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٥٢/٤.

(٤) المصدر نفسه ٢٥٢/٤؛ والوافي بالوفيات ١٧٥/٤.

تلاميذه: (١)

أما تلاميذه فقد كانوا سادات فضلاء أصحاب تصانيف جلييلة في المنطق والحكمة، كزين الدين الكشي، وقطب الدين المصري بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشمس الدين خسروشاهي بدمشق، و أثير الدين الأري بالروم، وتاج الدين الأرموي، وسراج الدين الأرموي بقونية.

أقوال العلماء فيه:

ما قاله العلماء - رحمهم الله - في الإمام الرازي كثير، نظرًا لمكانته العلمية، وجهده المعروف في ميدان العلم، ومن ذلك ما ذكره الصفدي^(٢) حيث قال: ((اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية، ونظرة دقيقة، وكان عارفا بالأدب، له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعر بالفارسي لعله يكون فيه مجيداً))^(٣).

(١) تاريخ مختصر الدول لابن العربي ص ٢٤٠؛ وعيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٦٢/١.

(٢) خليل بن أيك بن عبد الله الصفدي، صلاح الدين: أديب، مؤرخ، كثير التصانيف الممتعة. ولد في صفد (بفلسطين) وإليها نسبته، وتعلم في دمشق، ولع بالأدب وتراجم الأعيان، وتولى ديوان الإنشاء في صفد ومصر وحلب، ثم وكالة بيت المال في دمشق، فتوفي فيها سنة (٧٦٤هـ) وقيل (٧٦٧هـ) وقيل (٧٦٩هـ) وقيل (٧٧٦هـ) له زهاء مائتي مصنف، منها (الوافي بالوفيات) في التراجم، و(الشعور بالعمور) في تراجم العمور وأخبارهم، و(نكت الهميان) ترجم به فضلاء العميان، و(ألحان السواجع). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٢/٢٠٧؛ الأعلام للزركلي ٢/٣١٥.

(٣) الوافي بالوفيات ٤/١٧٥.

وقال السبكي^(١): ((انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية وابتسمت بדרه
النظيم ثغور الثغور المحمدية...))

وخاض من العلوم في بحار عميقة، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك
الطريقة...))

أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام الذي رد على طوائف
المبتدعة وهذّ قواعدهم...))

وأما علوم الحكماء فلقد تدرع بجلبائها، وتلفع بأثولها، وتسرع في طلبها، حتى
دخل من كل أبوالا^(٢).

وقد عُرف عنه التواضع الجم، ففي إحدى المرات ورد إلى مرو^(٣)، والتقى به عزيز
الدين المروزي^(٤) الذي روى موقفا له مع الإمام الرازي حيث قال: ((كان من جلاله
القدر وعظم الذكر وضخامة الهيبة بحيث لا يراجع في كلامه، ولا يتنفس أحد بين
يديه، فترددت للقراءة عليه فقال لي يوما: أحب أن تصنف لي كتابا لطيفا في

(١) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر: قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث. ولد في القاهرة،
وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي ١ سنة (٧٧١هـ). نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر)
وكان طلق اللسان، قوي الحجّة. قال عنه ابن كثير: جرى عليه من الخن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله.
من تصانيفه: "طبقات الشافعية الكبرى"، و"معيد النعم ومبيد النقم" و"جمع الجوامع". ينظر: الدرر الكامنة
٢٣٢/٣؛ والأعلام للزركلي ١٨٤/٤.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٨٢/٨.

(٣) مرو: هي أشهر مدن خراسان، افتتحها حاتم بن النعمان الباهلي، وهو من قبل عبد الله بن عامر في خلافة
عثمان **t**، ويقال إن الأحنف بن قيس حضر فتحها وذلك في سنة إحدى وثلاثين، وأهلها أشرف من
دهاقين العجم، واما قوم من العرب من الأزدي، وتميم وغيرهم. وهي كانت منازل ولاة خراسان. ينظر:
ومعجم البلدان لياقوت الحموي ١١٢/٥؛ آثار البلاد وأخبار العباد ص ٤٥٦.

(٤) إسماعيل بن الحسين بن محمد بن الحسين بن أحمد ينتهي إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما،
كنيته أبو طالب، عزيز الدين المروزي العلوي النسابة، مولده سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة. وتوفي بعد سنة
(٦١٤هـ). ينظر: الواقي بالوفيات ٦٦/٩، الطبقات السنوية في تراجم الحنفية لتقي الدين الغزي ١٨٣/١؛
بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٤٤٦/١.

أنساب الطالبين لأنظر فيه، فقلت أتريده مشجراً أم منشوراً؟ فقال المشجر لا ينضبظ
بالحفظ، وأنا أريد شيئاً أحفظه، فصنفت له المصنف الفخري، فلما وقف عليه نزل
عن طراحته وجلس على الحصير، وقال: اجلس على هذه الطراحة، فأعظمت ذلك
وخدمته فانتهرني رة عظيمة مزعجة، وزعق عليّ وقال: اجلس بحيث أقول لك،
فتداخني علم الله من هيئته ما لم أتمالك إلا أن جلست حيث أمرني، ثم أخذ يقرأ
علي ذلك الكتاب وهو جالس بين يدي ويستفهمني عما يستغلق عليه إلى أن أناه
قراءة، فلما فرغ منه قال: اجلس الآن حيث شئت، فإن هذا علم أنت أستاذي فيه،
وأنا أستفيد منك وأتلمذ لك، وليس من الأدب إلا أن يجلس التلميذ بين يدي
الأستاذ))^(١).

(١) الوافي بالوفيات ٦٧/٩.

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية

لقد كان الإمام الرازي من أفضل علماء عصره في شتى الفنون، كان عالماً في الفقه وأصوله، والتفسير، وعلوم اللغة، والمنطق، وعلم الكلام، والطب، والحكمة، حتى إن صيته ذاع بين الناس، فتوافد إليه طلاب العلم من أنحاء شتى.

قال عنه ابن خلكان^(١): ((وكل كتبه ممتعة وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها، ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه))^(٢).

ومن أشهر مؤلفاته:

تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً. وشرح سورة الفاتحة في مجلد، وفي علم الكلام المطالب العالية، واية العقول، وكتاب الأربعين، والمحصل، وكتاب البيان، والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب نذير الدلائل وعيون المسائل، وكتاب إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار، وكتاب أجوبة المسائل التجارية، وكتاب تحصيل الحق، وكتاب الزبدة، وغير ذلك، وفي أصول الفقه المحصول، والمعالم، وفي الحكمة الملخص، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح عيون الحكمة، وغير ذلك، وفي

(١) أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الأربلي، أبو العباس: المؤرخ الحجة، والأديب الماهر، صاحب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان)، ولد في إربل (بالقرب من الموصل) سنة (٦٠٨هـ)، وانتقل إلى مصر وتولى نيابة قضائها. وسافر إلى دمشق، وولي قضاء الشام، وعزل بعد عشر سنين. فعاد إلى مصر، ثم رد إلى قضاء الشام، ثم عزل عنه بعد مدة. وولي التدريس في كثير من مدارس دمشق، وتوفي فيها سنة (٦٨١هـ). ينظر: فوات الوفيات للكتبي ١/١٥٣؛ الأعلام ١/٢٢٠.

(٢) وفيات الأعيان ٤/٢٤٩.

الطلسمات السر المكتوم^(١)، وشرح أسماء الله الحسنى، ويقال إن له شرح المفصل في النحو للزمخشري، وشرح الوجيز في الفقه للغزالي، وشرح سقط الزند للمعري، وله مختصر في الإعجاز، ومؤاخذات جيدة على النحاة، وله طريقة في الخلاف، وله في الطب، وشرح الكليات للقانون، وصنف في علم الفراسة، وله مصنف في مناقب الشافعي^(٢).

(١) قال القاضي ابن شهبة: ((ومن تصانيفه على ما قيل كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقده. ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته)). طبقات الشافعية ٦٧/٢، وقال صاحب كشف الظنون: قيل: إنه مختلق عليه فلم يصح أنه له. وقد رأيت في الكتاب أنه للجوالي أبي الحسن علي بن أحمد المغربي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للقسطنطيني ٩٨٩/٢.

(٢) ينظر: وفيات الأعيان ٢٤٩/٤.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (مفاتيح الغيب)

يسمى: مفاتيح الغيب، والتفسير الكبير، ويقع في ثماني مجلدات كبار، وهو مطبوع ومتداول بين أهل العلم.

وتطراً هنا مسألة مهمة تتفرع عنها مسائل بحاجة إلى تحقيق ودراسة، كوما تتعلق
هذا التفسير تعلقاً مباشراً، ألا وهي: هل أتم الرازي تفسيره إلى سورة الناس أم لم
يتمه؟ وإذا ثبت أنه لم يتمه ففي أي موضع توقف؟ ومن الذي أتمه بعده؟ وما
الأسباب التي أدت إلى عدم إتمامه؟

فأقول وبالله التوفيق: أشار ابن قاضي شهبة^(١) إلى هذه المسألة بقوله: ((ومن
تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثني عشرة مجلدة كباراً سماه مفاتيح الغيب))^(٢).

وأكد ذلك ابن خلكان بقوله: ((له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها
تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جدا لكنه لم يكمله))^(٣).

ومن خلال ما سبق يثبت أن الرازي لم يتم تفسيره.

وبما أنه لم يتمه فلا بد من معرفة الموضوع الذي توقف عنده.

(١) ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي، تقي الدين: فقيه الشام في
عصره ومؤرخها وعالمها، من أهل دمشق. اشتهر بابن قاضي شهبة لان أبا جده (نجم الدين عمر الاسدي)
أقام قاضيا بشهبة (من قرى حوران) أربعين سنة. ولد سنة (٧٧٩هـ)، من تصانيفه: (الإعلام بتاريخ
الإسلام)، و(طبقات الشافعية)، و(المنتقى من تاريخ الإسلام للذهبي)، و(مناقب الإمام الشافعي)
و(الكواكب الدرية)، و(طبقات النحاة واللغويين) و(طبقات الحنفية). توفي في دمشق فجأة وهو جالس
يصنف ويكلم ولده سنة (٨٥١هـ). ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ١٦٤/١؛
الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٢١/١١؛ والأعلام للزركلي ٦١/٢.

(٢) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٦٦/٢.

(٣) وفيات الأعيان ٢٤٩/٤.

جاء في تفسير الرازي عند قوله تعالى: [> ? @ A B C

D E F Z الواقعة: ٢٣ - ٢٤: ((توحيد بالدليل وليس مثله شيء توحيد من غير دليل وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره، على أني معترف بأنني أصبت منه فوائد لا أحصيها))^(١).

وجاء أيضا عند الآية نفسها: ((المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها))^(٢).

وهذا يدل على أن هذا ليس من كلام الرازي، معنى ذلك أن الرازي توقف قبل سورة الواقعة يقينا، ويبقى موضع التوقف غير معروف على وجه التحديد، وقد أشار الذهبي إلى أن الرازي توقف عند سورة الأنبياء^(٣).

والذي يظهر لي أن الرازي تجاوز سورة الأنبياء، بل وصل إلى سورة غافر وكان توقفه ما بين هذه السورة وسورة الواقعة، فقد جاء في تفسير سورة غافر: ((وكان الشيخ الإمام الوالد عمر t يقول: "لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب")^(٤)). وهذا الأسلوب يوحي بأن كاتب هذه العبارة هو الرازي ناقلا عن والده، وجاء في تفسير سورة الواقعة: ((المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها))^(٥)، وهذا يدل على أن كاتب هذه العبارة هو شخص غير الرازي. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٣٦/٢٩.

(٢) المصدر نفسه ١٣٦/٢٩.

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون ٢٩٢/١.

(٤) مفاتيح الغيب ٤٢/٢٧.

(٥) المصدر نفسه ١٣٦/٢٩.

أما من أتم تفسير الرازي فقد وردت في ذلك روايتان:

الرواية الأولى: تقول إن الذي أتمه هو: أحمد بن محمد بن أبي الحزم مكّي نجم الدين المخزومي القموي، مات سنة (٧٢٧هـ)^(١).

الرواية الثانية: تقول إن الذي أتمه هو قاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الخويي الدمشقي، مات سنة (٦٣٩هـ)^(٢).

الجمع بين الروايتين: يمكن الجمع بين الروايتين بأن الرازي توفي قبل أن يتم تفسيره، ولعل الأقرب أنه تجاوز سورة غافر كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فعمد الخويي إلى إتمامه، وتوفي قبل أن يتمه أيضاً، فجاء بعده القموي وأتمه إلى سورة الناس. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١/٣٥٩؛ و طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٢٥٤؛ وكشف الظنون ٢/١٧٥٦.

(٢) ينظر: كشف الظنون ٢/١٧٥٦؛ وإكمال الكمال ٢/٢٣٠.

المبحث الثاني: التعريف بالإمام البيضاوي (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل).

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته

الإمام البيضاوي هو: عبد الله بن عمر بن محمد علي البيضاوي الشيرازي القاضي المفتي الفقيه الأصولي النحوي الشافعي. كنيته أبو سعيد، وقيل: أبو الخير.

يلقب بناصر الدين، وبالقاضي لتوليه القضاء في البيضاء^(١) و شيراز^(٢).

ولد في مدينة البيضاء بفارس (سنة ٥٨٥هـ) على خلافٍ في ذلك، وما نشأ وترى على يد والده.

كان إماماً مبرّراً نظّاراً صالحاً متعبّداً زاهداً، صاحب المصنفات، وعالم أذربيجان^(٣) وشيخ تلك الناحية ولي قضاء شيراز^(٤).

وكانت وفاته في بلدة تبريز^(٥) سنة (٦٨٦هـ)، وقيل (٦٩١هـ)^(٦).

رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته.

(١) البيضاء: مدينة كبيرة بأرض فارس، وهي مدينة طيبة كثيرة الخيرات، وافرة الغلات، صحيحة الهواء، عذبة الماء، طيبة التربة، لا تدخلها الحيات والعقارب، ولا شيء من الحيوانات المؤذية. وسميت البيضاء لأن قلعتها بيضاء يرى بياضها من بعيد. ينظر: آثار البلاد وأخبار العباد ص ١٦٤؛ الروض المعطار في خبر الأقطار ١٢٠/١.

(٢) شيراز: مدينة بأرض فارس، صحيحة الهواء، عذبة الماء، كثيرة الخيرات، وافرة الغلات، وهي مدينتها العظمى، ودار مملكة فارس، وينزلها الولاة والعمال، والديوان ولي، وهي مدينة إسلامية بناها محمد بن القاسم بن أبي عقيل ابن عم الحجاج. ينظر: آثار البلاد وأخبار العباد ص ٢١٠؛ الروض المعطار في خبر الأقطار ٣٥١/١.

(٣) أذربيجان: تقع أذربيجان حالياً في الشمال الغربي من إيران. ينظر: معجم البلدان ١٣/٢؛ آثار العباد وأخبار العباد ص ٣٣٩.

(٤) ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٧٢/٢.

(٥) تبريز: أشهر مدن أذربيجان، وهي مدينة عامرة حسنة ذات أسوار محكمة بالآجر والجص، وفي وسطها عدة أبار جارية، والبساتين محيطة. ينظر: معجم البلدان ١٣/٢؛ آثار العباد وأخبار العباد ص ٣٣٩.

(٦) ينظر: البداية والنهاية لابن كثير ٣٠٩/١٣؛ وطبقات الشافعية الكبرى ١٥٧/٨؛ وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٧٢/٢؛ والوافي بالوفيات ٢٠٦/١٧؛ وطبقات المفسرين للأدنه وي ص ٢٥٤.

المطلب الثاني:

حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

بدأ البيضاوي بطلب العلم على يد والده، فقد كان بيت والده بيت علم ودين، وهم أول من تلقى عنهم البيضاوي.

ارتحل إلى شيراز، وسائر بلاد فارس طلبا للعلم، واكتسابا للمعرفة، وتحصيلا للحكمة، وفي شيراز تولى منصب قاضي القضاة.

دخل تبريز وناظر أ، وصادف دخوله إليها مجلس درس قد عقد ل بعض الفضلاء، فجلس في أخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرس نكتة زعم أن أحدا من الحاضرين لا يقدر على جواب، وطلب من القوم حلها والجواب عنها، فإن لم يقدروا فالحل فقط، فإن لم يقدروا فإعادة، فلما انتهى من ذكرها شرع القاضي البيضاوي في الجواب، فقال له: لا أسمع حتى أعلم أنك فهمتها، فخيره بين إعادة بلفظها أو معناها، فبهت المدرس، وقال: أعدها بلفظها، فأعادها ثم حلها، وبين أن في تركيبه إياها خللا، ثم أجاب عنها وقابلها في الحال بمثلها، ودعا المدرس إلى حلها فتعذر عليه ذلك، فأقامه الوزير من مجلسه وأدناه إلى جانبه، وسأله من أنت؟ فأخبره أنه البيضاوي، وأنه جاء في طلب القضاء بشيراز، فأكرمه وخلع عليه في يومه، وردده وقد قضى حاجته^(١).

شيوخه: (٢)

من أشهر شيوخه إلى جانب والده الشيخ محمد بن محمد الكحتائي الصوفي، والشيخ شرف الدين عمر البوشكاني الزكي.

(١) طبقات الشافعية الكبرى ١٥٨/٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٨/٩.

تلاميذه: (١)

ومن أشهر تلاميذه فخر الدين الجاربردي، وزين الدين الهنكي، وكمال الدين المراعي، وعبد الرحمن الأصبهاني، ونور الدين الأردبيلي.

أقوال العلماء فيه:

لا يخفى على مطلع مكانة القاضي البيضاوي العلمية، فقد خلف تاريخاً يشهد له بالخير والصلاح، فهذا هو السبكي يثني عليه بقوله: ((كان إماماً مبرزاً نظاراً خيراً صالحاً متعبداً))^(٢).

وجاء في طبقات الشافعية أنه عالمٌ نَمَى زرع فضله، ونجّمٌ وحاكِمٌ عظمت بوجوده بلاد العجم، برع في الفقه والأصول، وجمع بين المعقول والمنقول، تكلم كل من الأئمة بالثناء على مصنّفاته، ولو لم يكن له غير المنهاج الوجيز لكفاه، قابل الأحكام الشرعية بالاحترام والاحتراز^(٣).

رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/٩.

(٢) المصدر نفسه ٨/١٥٧.

(٣) نقل هذا ابن قاضي شهبة في طبقاته عن ابن حبيب ١٧٢/٢.

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية

خَلَّف القاضي البيضاوي عددا من المؤلفات القيمة في فنون مختلفة، ومن أشهر تلك المؤلفات:

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل في تفسير القرآن. وهو التفسير المشهور.
 - الغاية القصوى في دراية الفتوى^(١).
 - منهاج الوصول إلى علم الأصول^(٢).
 - شرح كافية ابن الحاجب. في النحو.
 - لب اللباب في علم الإعراب^(٣). وهو مختصر الكافية لابن الحاجب.
- وكلها مؤلفات ذات قيمة علمية استفاد منها العلماء وطلبة العلم.

(١) في فروع الشافعية اختصرها من كتاب: (الوسيط المحيط بأقطار البسيط) للإمام أبي حامد الغزالي، وهو كتاب

معتبر اعتنى عليه الفقهاء. ينظر: كشف الظنون ١١٩٢/٢.

(٢) قال الإسنوي: اعلم أن المصنّف أخذ كتابه من (الحاصل) للأرموي، و(الحاصل) أخذه مصنفه من (المحصل)

للفخر. ينظر: كشف الظنون ١٨٧٩/٢.

(٣) يوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية، الأولى برقم: (٦٤٠ - نحو تيمور)، والثانية برقم: (٣٦٤ -

نحو). ينظر: الأعلام للزركلي ١١٠/٤.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)

تفسير القاضي البيضاوي، تفسير متوسط الحجم، جمع فيه صاحبه بين التفسير والتأويل، على مقتضى قواعد اللغة العربية، وقرر فيه الأدلة على أصول أهل السُّنَّة.

وقد اكتسب هذا التفسير قيمة علمية كبيرة لما لمصدره من قوة ورسالة، وفي ذلك يقول صاحب كشف الظنون: ((وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق، ولطائف الإشارات، وضم إليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة، والتصرفات المقبولة، فجلا رين الشك عن السريرة، وزاد في العلم بسطه وبصيرة))^(١).

كما حاز هذا التفسير مرتبة السبق، وتبوأ المنزلة العليا في زمانه، وتلقاه العلماء بالقبول، واحتل المكانة الأولى في الدراسة والتدريس، لأنه كتاب نافع في موضوعه، مفيد لقارئه، عظيم في فنه، مختصر في أسلوبه، دقيق في عبارته، حوى المعاني الكثيرة، والعلوم النافعة^(٢).

ولأهميته وقيمتها العلمية فقد كثر حواشيه، حتى أن صاحب كشف الظنون ذكر لهذا التفسير أكثر من خمسين حاشية^(٣)، وذكر صاحب إيضاح المكنون حوالي سبعين حاشية^(٤).

وقد اهتم البيضاوي في تفسيره هذا - إلى جانب التفسير - بالصناعة النحوية دون توسع، غير مكثّر من الروايات الإسرائيلية، وإذا ذكرها صدر قوله: برؤي، إشعاراً منه بضعفها.

(١) كشف الظنون ١/١٨٧.

(٢) ينظر: القاضي البيضاوي للدكتور/ محمد الزحيلي ص ١٢٤.

(٣) ينظر: كشف الظنون ١/١٨٨.

(٤) إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادي ١/١٣٨.

المبحث الثالث: التعريف بالإمام أبي حيان (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (البحر المحيط).

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته

الإمام أبو حيان: هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي الجياني^(١)، النفزي^(٢)، أثير الدين، أبو حيان، من كبار العلماء بالعربية، والتفسير، والحديث، والتراجم، واللغات.

ولد في العشر الأخير من شوال (سنة ٦٥٤هـ) بغرناطة^(٣).

نشأ بغرناطة وقرأ لـ، وكانت نشأته في بيت علم ودين.

توفي (سنة ٧٤٥هـ) بالقاهرة، ودفن بترتته بالبرقية^(٤).

(١) نسبة إلى مدينة (حيان) في الأندلس. ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار ١/١٨٣؛ اللباب في ذيب الأنساب للجزري ١/٣٢٠.

(٢) نسبة إلى (نْفَرَة) بكسر النون وسكون الفاء: قبيلة من البربر. ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد العكري ٦/١٤٥.

(٣) غرناطة: مدينة بـ الأندلس، ومن أحسن ملأ، معناها عند الأندلسيين: الرمانة. كانت آخر معاقل المسلمين في أسبانيا، وقد خسروها في عهد ملوك بني الأحمر سنة ١٤٩٢م. ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب ١/١٣؛ آثار البلاد وأخبار العباد ص ٥٤٧.

(٤) ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ١/٢٧٨؛ وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ٢/٢٨٥؛ والأعلام للزركلي ٧/١٥٢.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه).

كانت حياة الإمام أبي حيان حياة علمية تربوية اكتسب من خلالها صفات نبيلة جعلت أهل عصره يتفوقون على تقديمه وإمامته.

جال في بلاد المغرب ثم قدم مصر قبل (سنة ٦٨٠هـ)، وأخذ القراءات عن أبي جعفر بن الطباع، والعربية عن أبي الحسن الأبيدي، وأبي جعفر بن الزبير وابن أبي الأحوص...، وبمصر عن البهاء بن النحاس وجماعة، وتقدم في النحو وأقرأ في حياة شيوخه بالمغرب، وسمع الحديث بالأندلس، وأفريقية، والإسكندرية، ومصر، والحجاز من نحو أربعمئة وخمسين شيخاً^(١). وأجاز له خلق من المغرب والمشرق... وأكب على طلب الحديث وأتقنه، وشرع فيه، وفي التفسير والعربية والقراءات والأدب والتاريخ، واشتهر اسمه، وطار صيته، وأخذ عنه أكابر عصره، وتقدموا في حياته^(٢).

ومن أشهر تلاميذه: القاضي تقي الدين أبو الفتح السبكي محمد بن عبد اللطيف، وعلي الأصبحي العنابي الشافعي، وغيرهما كثير^(٣).

أقوال العلماء فيه:

قال الصفدي: ((ولم أر في أشياخي أكثر اشتغالا منه؛ لأني لم أره إلا يسمع، أو يشتغل، أو يكتب، ولم أره على غير ذلك، وله إقبال على الطلبة الأذكياء، وعنده تعظيم، له نظم ونثر، وله الموشحات البديعة، وهو ثبت فيما ينقله، محرر لما يقوله، عارف باللغة، ضابط لألفاظها، وأما النحو والتصريف فهو إمام الدنيا فيهما، لم يذكر معه في أقطار الأرض غيره في العربية، وله اليد الطولى في التفسير والحديث،

(١) نظراً لكثرة شيوخه - رحمه الله - ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ١٤٥/٦؛ والوافي بالوفيات ١٨٢/٥.

(٢) ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ١٤٥/٦.

(٣) وقد أخذ عنه جمع كبير. وللوقوف على من أخذ عنه ينظر أيضاً: غاية النهاية في طبقات القراء ٢٨٥/٢.

والشروط والفروع، وتراجم الناس، وطبقلم وتواريخهم، وحوادثهم، خصوصا المغاربة، وتقييد أسمائهم على ما يتلفظون به من إمالة، وترخيم، وترقيق، وتفخيم، لأسم مجاورو بلاد الفرنج، وأسمائهم قريبة، وألقام كذلك، كل ذلك قد جوده، وقيده، وحرره^(١).

وقال فيه أيضا: ((كان أمير المؤمنين في النحو، والشمس السافرة شتاءً في يوم الصحو، والمتصرف في هذا العلم، فإليه الإثبات والمحو، لو عاصر أئمة البصرة لبصرهم، وأهل الكوفة لكف عنهم أتباعهم الشواذ وحدّهم، نزل منه كتاب سيبويه في وطنه بعد أن كان طريداً، وأصبح به التسهيل بعد تعقيده مفيداً، وجعل سرحة شرحه وجنة راقت النواظر توريداً. ملأ الزمان تصانيف، وأمال عُنق الأيام بالتواليف^(٢))).

وقال الذهبي^(٣): ((هو الإمام العلامة ذو الفنون، حجة العرب، عالم الديار المصرية، وصاحب التصانيف البديعة، وله عمل جيد في هذا الشأن، وكثرة طلب^(٤))).

وقال السبكي: ((شيخ النحاة العلم الفرد والبحر الذي لم يعرف الجزر بل المد، سيبويه الزمان، والمبرد إذا حمي الوطيس بتشاجر الأقران، وإمام النحو الذي لقاصده منه ما يشاء، ولسان العرب الذي لكل سمع لديه الإصغاء، كعبة علم تُحجُّ ولا تُحج،

(١) الوافي بالوفيات ١٧٥/٥.

(٢) أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي ٢٠٠٥/٤.

(٣) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني الأصل الفارقي ثم الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين الذهبي الحافظ الكبير حافظ، مؤرخ، علامة محقق، تركماني الأصل، من أهل ميفارقين، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيرا من البلدان، وكف بصره سنة ٧٤١ هـ. توفي سنة (٧٤٨هـ). تصانيفه كبيرة كثيرة تقارب المائة، منها: (دول الإسلام)، و(المشتبه في الأسماء والأنساب، والكنى والألقاب)، و(العباب) في التاريخ، و(تاريخ الإسلام الكبير) و(سير أعلام النبلاء). ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ١١٠/٢؛ والأعلام للزركلي ٣٢٦/٥.

(٤) نقله عن الذهبي محمد الحسيني في ذيل تذكرة الحفاظ ٢٥/١.

ويقصد من كل فج، تضرب إليه الإبل آباطها، وتفد عليه كل طائفة سفرا لا يعرف
إلا نمارق البيد بساطها))^(١).

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٢٧٦/٩.

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية

لقد ورّث الإمام أبو حيان مؤلفات ضخمة وقيّمة، رفدت المكتبة الإسلامية بعلوم مختلفة، ومن أشهر تلك المؤلفات^(١):

- البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم.
 - إتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب.
 - كتاب الأسفار الملخص من كتاب الصفار شرحاً لكتاب سيبويه.
 - كتاب التجريد لأحكام سيبويه.
 - كتاب التذييل والتكميل في شرح التسهيل.
 - كتاب التنخيل الملخص من شرح التسهيل.
 - كتاب التذكرة.
 - كتاب المبدع في التصريف.
 - كتاب الموفور.
 - كتاب التقريب.
 - كتاب التدريب.
 - كتاب غاية الإحسان.
- وغيرها كثير.

(١) وقد فاقت مؤلفاته الخمسين. ينظر: الوابي بالوفيات ١٨٤/٥.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (البحر المحيط)

يقع هذا التفسير في ثماني مجلدات كبار، وهو مطبوع، ومعتبر عند أهل العلم، ويعتبر المرجع الأول والأهم لمن يريد أن يقف على وجوه الإعراب لألفاظ القرآن الكريم، حيث إن مؤلفه أكثر من مسائل النحو فيه، حتى أصبح الكتاب أقرب ما يكون إلى كتب النحو منه إلى كتب التفسير.

ومع أنه قد غلبت على هذا التفسير الصناعة النحوية، إلا أن مؤلفه لم يهمل ما عداها من النواحي التي لها اتصال بالتفسير، كالمعاني اللغوية للمفردات، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات الواردة مع توجيهها، كما أنه لا يغفل الناحية البلاغية في القرآن، ولا يهمل الأحكام الفقهية عندما يمر بآيات الأحكام.

وينقل في تفسيره كثيراً من تفسير الزمخشري، وتفسير ابن عطية، خصوصاً ما كان من مسائل النحو ووجوه الإعراب، كما أنه يتعقبهما كثيراً بالرد والتفنيد لما قالاه في مسائل النحو على الخصوص.

وإن أبا حيان يعتمد في أكثر نقول كتابه هذا على كتاب التحرير والتجوير لأقوال أئمة التفسير، من جمع شيخه الصالح، القدوة، الأديب، جمال الدين أبي عبد الله، محمد بن سليمان بن حسن بن حسين المقدسي، المعروف بابن النقيب، رحمه الله، إذ هو أكبر كتاب صُنِّف في علم التفسير^(١).

(١) ينظر: التفسير والمفسرون للدكتور محمد الذهبي بتصرف ٣٢١/١.

المبحث الرابع: التعريف بالعلامة ابن عاشور (بإيجاز)، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، وشيوخه، وأقوال العلماء فيه).

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (التحرير والتنوير).

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته

اسمه ونسبه:

هو العلامة الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور^(١).

مولده:

ولد -رحمه الله- في ضاحية المرسى^(٢) في تونس، في جمادى الأولى سنة (١٢٩٦هـ)، الموافق سبتمبر (١٨٧٩م)^(٣).

نشأته، وطلبه للعلم:

نشأ -رحمه الله- في أحضان أبيه، وفي رعاية جدّه الذي كان يحرص على أن يكون خليفتهم في العلم والسّلطان والجاه، حفظ القرآن الكريم، وتعلم اللغة الفرنسية وأتقنها، والتحق بجامع الزيتونة^(٤) سنة (١٣١٠هـ)، وهو في الرابعة عشرة من عمره، فدرّس علوم الزيتونة ونبغ فيها، وأظهر همّةً عاليةً في التحصيل، وساعده على ذلك ذكاؤه النادر، والبيئة العلمية الدينية التي نشأ فيها، وشيوخه العظام في الزيتونة الذين كان لهم باعٌ كبيرٌ في النهضة العلميّة والفكريّة في تونس، وقد برّع في علوم الشريعة، واللّغة، والآداب، والطّب^(٥).

(١) تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ ٣/٣٠٤؛ الأعلام ٦/١٧٤.

(٢) المرسى: ضاحية من ضواحي العاصمة تونس، لها تاريخ قديم. ينظر: معجم البلدان ٥/١٠٧.

(٣) ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين ٣/٣٠٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة ١/١٥٣.

(٤) أسّسه الأمير عبيد الله بن الحبحاب سنة (١١٤هـ) على عهد خلفاء بني أمية، وتم بناؤه سنة (١٤١هـ)، وهو أول جامع أسّس في تونس، ويمثل منارة علمية عظيمة، تخرج منه عددٌ من العلماء. ينظر: تاريخ جامع الزيتونة، محمد بن عثمان الحشاشي ص ٢١؛ جامع الزيتونة، الطاهر المعموري ص ٤٥.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية لشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور ١/١٥٤.

وفاته:

توفي الطاهر بن عاشور - رحمه الله - في الثالث عشر من شهر رجب سنة (١٣٩٣هـ)، الموافق الثاني عشر من شهر أغسطس سنة (١٩٧٣م)، وعمره (٩٧) سنة، بعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي، ودفن بمقبرة الزلاج بمدينة تونس.

رحمه الله تعالى، وجعلنا جميعاً خير خلف لخير سلف^(١).

(١) ينظر: الأعلام ١٦٤/٦؛ تراجم المؤلفين التونسيين ٣٠٧/٣.

المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، وشيوخه، وأقوال العلماء فيه)

كان الطاهر بن عاشور عالمًا مُصلِحًا مُجدِّدًا، لا يستطيع الباحث في شخصيته وعلمه أن يقف على جانب واحدٍ فقط، إلا أن القضية الجامعة في حياته وعلمه ومؤلفاته هي التجديد والإصلاح من خلال الإسلام وليس بعيدًا عنه، ومن ثمَّ جاءت آراؤه وكتاباتُه ثورةً على التقليد والجمود، وثورةً على التَّسَيُّب والضَّياع الفكري والحضاري.

شيوخه:

اكتسب الطاهر ثقافة واسعة شملت التفسير والحديث والقراءات والمصطلح والبيان واللغة والتاريخ والمنطق وعلم العروض، وأعمل فكره فيما حصَّله، وتوسَّع في ذلك وحلَّله، فقد تخرج على أيدي ثلَّة من علماء عصره، امتازوا بثقافة موسوعيَّة في علوم الدِّين، وقواعد اللغة العربية وبلاغتها وبيانا وبديعها، إلى جانب قدرة على التبليغ، ومعرفة بطرق التدريس، والتركيز على تربية الملكات في العلوم، ومن أشهرهم الشَّيخ محمد النَّجَّار، والشَّيخ سالم بوحاجب، والشَّيخ محمد النخلي، والشَّيخ محمد بن يوسف، والشَّيخ عمر بن عاشور، وغيرهم، رحمهم الله تعالى جميعًا.

إن حياة هؤلاء الأعلام كانت حياةً علميةً زاخرةً حافلةً بجلائل الأعمال، فقد أعطوا اتمع التونسي -خصوصًا- عطاءً جزيلا في الدِّين والاجتماع والأدب والسياسة.

وهؤلاء النَّبغاء وإن لم يتركوا مؤلفاتٍ ضخمةً إلا أنَّهم تركوا تلاميذ شهدوا لهم بطول الباع في نقد الآثار، والمناهج، وتتبع الهنات اللغوية، فقد كان الشَّيخ محمد النَّجَّار جامعًا لشقِّي العلوم التي تُدرَّسُ بجامع الزيتونة، والشَّيخ بوحاجب أخصائيًا في

علوم اللّغة والنّحو والبلاغة والأدب، والأستاذ عمر بن عاشور ماهراً في الفقه والمنطق والكلام والفلسفة^(١).

أقوال العلماء فيه:

يقول محمد الطاهر الميساوي^(٢) في مقدّمته على كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ((إن ابن عاشور ليس اسماً عادياً في محيط الثقافة الإسلامية، بل إن اسمه وجهاده قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً بواحدة من أهم مؤسسات هذه الثقافة، وبرمزٍ من أبرز رموزها في النصف الأول من القرن العشرين، ألا وهي جامعة الزيتونة، وهو -بدون شك- آخر العمالقة الذين عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة))^(٣).

كان جَمَّ النشاط، غزيرَ الإنتاج، تُزَيِّنُهُ أخلاقٌ رَضِيَّةٌ، وتواضع، فلم يكن -على سعة اطلاعه، وغزارة معارفه- مغروراً كشأن بعض الأذعياء، ممن لم يبلغ مستواه^(٤).

ويُعَدُّ الطاهر من كبار مفسري القرآن الكريم في العصر الحديث، وقد احتوى تفسيره "التحرير والتنوير" على خلاصة آرائه الاجتهادية والتجديدية.

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور ١/١٥٣.

(٢) محقّق ومؤلّف معاصر، وأستاذ في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(٣) مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي ص ١٨.

(٤) تراجم المؤلفين التونسيين ٣/٣٠٦.

المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية

لا يخفى على كل مُطَّلِعٍ على مؤلفات الطاهر بن عاشور أنه كان ذا عقل جبّار، وذا تدفُّقٍ وتدفُّعٍ في العلم، وكان إذا كتب في أي فنٍّ أو موضوع كأنه يغرف من بحر، وينحت من صخر، كما كان ذا أسلوب مُحْكَمٍ النَّسج، شديد الأُسْر، يُدَكِّرُ بأرباب البيان الأوائل، وإذا كتب استجمع مواهبه العلمية، واللغوية، والأدبية، والاجتماعية، والتاريخية، والتربوية، وغيرها لخدمة غرضه الذي يرمي إليه.

وقد وصلت كتبه ومؤلفاته إلى قرابة الأربعين، هي غاية في الدقة العلميّة، وتدلُّ على تبحُّر الشيخ في شتى العلوم الشرعية والأدبية، ومن أجلّها كتابه في التفسير "التحرير والتنوير"، وكتابه الثمين والفريد من نوعه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وغيرهما كثير.

ولا يزال عددٌ من مؤلفاته مخطوطة، وتنقسم مؤلفاته إلى قسمين منها مؤلفات في العلوم الشرعية، وأخرى في اللغة العربية وآدابها:

■ العلوم الشرعية:

- ١ - آراء اجتهاديّة ومسائل علميّة. (مخطوط).
- ٢ - أصول التقدم في الإسلام. طبعته الشركة التونسية للتوزيع، (د.ت).
- ٣ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. طبعته دار النفائس بعمّان سنة (١٤٢١هـ).

وهذا الكتاب أصله جملة مقالات نشرها الطاهر بن عاشور في مجلة هدى الإسلام^(١) خلال العامين (١٣٥٥، ١٣٥٤هـ) عالج فيها الأوضاع الاجتماعية في العالم الإسلامي.

(١) مجلة اجتماعية كانت تصدر بالقاهرة.

٤ - أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية. طبعته الشركة التونسية للتوزيع سنة (١٩٦٧م).

وهذا الكتاب يتناول مشكلات التعليم وكيفية معالجتها في الوطن العربي.

٥ - الأمالي على مختصر خليل^(١). (مخطوط) وهو موجود في المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس.

٦ - تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة. طبعته الشركة التونسية للتوزيع سنة (١٩٨٥م).

٧ - تعليقات على شرح حديث أم زرع^(٢). (مخطوط).

٨ - تفسير التحرير والتنوير. طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس سنة (١٩٩٧م).

٩ - التوضيح والتصحيح في أصول الفقه للقرافي. طبعته مطبعة النهضة بتونس سنة (١٣٤١هـ).

والعنوان الكامل للكتاب هو: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول.

١٠ - فتاوى ورسائل فقهية. (مخطوط).

١١ - قصّة المولد. طبعته الدار التونسية للنشر سنة (١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م).

ويتناول هذا الكتاب السيرة النبوية المباركة.

(١) مختصر خليل: كتاب في فروع الفقه المالكي، ومؤلفه هو الإمام خليل بن إسحاق بن موسى المالكي المعروف بالجندي، من كبار فقهاء المالكية (ت ٥٧٦هـ). ينظر: الديباج الذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون ٣٥٧/١؛ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١٧٥/٢.

(٢) حديث طويل أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها في كتاب النكاح، باب حسن المعاشرة مع الأهل ١٦٦٨/٣، رقم [٥١٨٩].

١٢ - كَشَفُ الْمُعْطَى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. طبعته الشركة التونسية للتوزيع سنة (١٩٧٥م).

وقد حوى هذا الكتاب تعليقات وإفادات قيّمة.

١٣ - مقاصد الشريعة الإسلامية. طبعته الشركة التونسية للنشر والتوزيع سنة (١٩٨٥).

وهذا الكتاب يعتبر من أهم المؤلفات في أصول الفقه.

١٤ - النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح^(١). طبعته الدار العربية للكتاب بتونس وليبيا سنة (١٩٧٩م).

وهذا الكتاب سار فيه على نمط كتابه (كشف المغطّى).

١٥ - نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم^(٢). طبعته المطبعة السلفية ومكنتتها بمصر سنة (١٣٤٤هـ).

١٦ - الوقف وأثره في الإسلام. مطبوع^(٣).

(١) الجامع الصحيح: أصح كتب الحديث بعد كتاب الله تعالى للإمام محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري.

(٢) ألفه علي عبد الرزاق، وقد حرص العلماء والمفكرون على الرد عليه، وذلك لأنه زعم فيه أن الخلافة ليست في أصول الشريعة، حتى أنه هاجم الخلفاء بما فيهم الخلفاء الأربعة الراشدين **Y**، إلى غير ذلك من المزاعم الباطلة.

(٣) الكتاب مطبوع كما أشارت إلى ذلك د. هيا ثامر في كتابها: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير" ص ٧٦، إلا أنني لم أقف على بيانات طبعه.

● اللغة العربية وآدابها:

١٧- أصول الإنشاء والخطابة. طبعته الدار التونسية للنشر والتوزيع سنة (١٩٨٨م).

وهو كتاب في فنّ الأدب، اهتمّ فيه بالأسلوب في التعبير الذي يهدف إلى الإفهام بأسهل الطرق والأساليب.

١٨- الأمالي على دلائل الإعجاز. (مخطوط) وهو موجود في المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس.

١٩- تحقيق كتاب (الاقضاب في شرح أدب الكتاب) لعبد الله بن محمد البطليوسي. (مخطوط) وهو موجود في المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس.

٢٠- تحقيق كتاب (قلائد العقيان)^(١) و(شرح ابن زكور) له. طبعته الدار التونسية للنشر سنة (١٩٨٩م).

٢١- تحقيق (مقدمة في النحو)^(٢). (مخطوط).

٢٢- تحقيق (شرح القرشي على ديوان المتنبي). (مخطوط).

٢٣- تراجم لبعض الأعلام. (مخطوط).

٢٤- تصحيح وتعليق على كتاب (الانتصار لجالينوس) للحكيم ابن زهر. (مخطوط).

٢٥- تعليق على المَطْوَل^(٣) بحاشية السيالكوتي. (مخطوط).

(١) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان: من تأليف أبي نصر الفتح ابن خاقان، وضمّ تراجم أدبية لمشاهير علماء الأندلس.

(٢) مقدّمة في النحو: من تأليف خلف بن حيّان أبو محرز المعروف بالأحمر.

(٣) كتاب في البلاغة من تأليف مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدّين.

٢٦ - ديوان بشار بن برد (جمع وتحقيق وشرح). طبعته الدار التونسية للتوزيع سنة (١٩٧٦م).

٢٧ - ديوان الحماسة لأبي تمام (شرح وتحقيق). (مخطوط).

٢٨ - ديوان سُحَيْم (جمع وشرح). (مخطوط).

٢٩ - ديوان النابغة الذبياني (شرح وتحقيق). طبعته الدار التونسية للتوزيع سنة (١٩٧٦م).

٣٠ - سرقات المتنبي^(١) (شرح وتحقيق). طبعته الدار التونسية للنشر والتوزيع سنة (١٩٧٠م).

٣١ - غرائب الاستعمال. (مخطوط).

٣٢ - قصيدة الأعشى في مدح المخلّق (شرح وتحقيق). طبعته مطبعة العرب بتونس سنة (١٣٤٨هـ/١٩٢٩م).

٣٣ - مراجعات تتعلق بكتابي (معجز أحمد)، و(اللامع العزيمي)^(٢). (مخطوط).

٣٤ - مُعَلِّقَة امرئ القيس (شرح وتحقيق). (مخطوط).

٣٥ - المقدمة الأدبية للمرزوقي (شرح وتحقيق). طبعته الدار العربية للكتاب بليبيا سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

(١) هذا الكتاب مؤلفه ابن بسّام النَّحوي.

(٢) الكتابان للمعريّ شرح فيهما ديوان أبي الطيّب المتنبي، وسمّي الأول (معجز أحمد) إشارة إلى المتنبي، وسمّي الثاني: (اللامع العزيمي) إشارة إلى عزيز الدولة ثابت بن ثمار بن صالح بن مرداس.

٣٦ - موجز البلاغة. مطبوع^(١).

٣٧ - الواضح في مشكلات شعر المتنبي^(٢) (تحقيق). طبعته الدار التونسية للنشر والتوزيع سنة (١٩٦٨م).

(١) الكتاب مطبوع كما أشارت إلى ذلك د. هيا ثامر في كتابها: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير" ص ٧٦، إلا أنني لم أقف على بيانات طبعه.

(٢) الواضح في مشكلات شعر المتنبي: مؤلفه أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني.

المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (التحرير والتنوير)

يقول مؤلفه ابن عاشور في مقدمة تفسيره: ((وسميته: "تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب ايد"، واختصرت هذا الاسم باسم "التحرير والتنوير من التفسير")^(١).

فهذه تسمية مؤلفه له، ثم اشتهر هذا التفسير باسم "التحرير والتنوير"، و"تفسير التحرير والتنوير".

ويقع في ثلاثين جزءاً، في خمسة عشر مجلداً، طبعة دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس.

وقد بدأ في تأليفه سنة (١٣٤١هـ)، وفرغ منه سنة (١٣٨٠هـ)، وأشار في بدايته إلى أن منهجه هو أن يقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين، تارة لها وأخرى عليها، مُعلِّلاً ذلك بأن الاقتصار على الحديث المعاد في التفسير هو تعطيل لفيض القرآن الكريم الذي ما له من نفاذ، ووصف تفسيره بأنه احتوى أحسن ما في التفاسير، وأن فيه أحسن مما في التفاسير.

وتفسير التحرير والتنوير في حقيقته تفسير بلاغي، اهتم فيه الطاهر بدقائق البلاغة في كل آية من آياته، وأورد فيه بعض الحقائق العلمية ولكن باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفريعا ومسائلها.

وقد نقد الطاهر كثيراً من التفاسير والمفسرين، ونقد فهم الناس للتفسير، ورأى أن أحد أسباب تأخر علم التفسير هو الوله بالتوقف عند النقل، حتى وإن كان ضعيفاً أو فيه كذب، وكذلك اتقاء الرأي ولو كان صواباً حقيقياً، فأصبحت كتب التفسير عالية على كلام الأقدمين، ولا هم للمفسر إلا جمع الأقوال، وهذه النظرة أصبح التفسير تسجيلاً يقيد به فهم القرآن ويضيق به معناه.

(١) التحرير والتنوير ٨/١.

وبعد فراغه منه ختمه بكلمة عظيمة مؤثرة، قال فيها: ((وإن كلام رب الناس حقيق بأن يُخَدَم سعيًا على الرأس، وما أدى هذا الحق إلا قلمٌ مفسِّرٍ يسعى على القرطاس، وإن قلمي استنّ بشوط فسيح، وكم زُجر عند الكلال والإعياء زَجَرَ المنيح، وإذ قد أتى على التمام فقد حق له أن يستريح.

وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاث مائة وألف، وكانت مدة تأليفه تسعًا وثلاثين سنة، وستة أشهر، وهي حقبة لم تخل من أشغال صارفة، ومؤلفات أخرى أفناها وارفة، ومنازعٍ بقريحة شاربة طورًا، وطورًا غارفة، وما خلا ذلك من تشتت بال، وتطور أحوال، مما لم تخلُ عن الشكاية منه الأجيال، ولا كفران لله، فإن نِعَمَهُ أوفى، ومكاييل فضله عَلَيَّ لا تُطْفَف ولا تُكفى.

وأرجو منه - تعالى - لهذا التفسير أن يُنَجِدَ ويغور، وأن ينفع به الخاصة والجمهور، ويجعلني به من الذين يرجون تجارة لن تبور.

وكان تمامه بمنزلي ببلد المرسى شرقي مدينة تونس، وكتب محمد الطاهر بن عاشور^(١).

وقد بيّن في مقدمة تفسيره منهجه^(٢)، والذي يتضح من خلال النقاط الآتية:

- بدأ تفسيره بمقدمات عشر؛ لتكون - كما قال - عونًا للباحث في التفسير.
- حرص على بيان وجوه الإعجاز، ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال.
- اعتنى ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض.

(١) التحرير والتنوير ٣٠/٦٣٦.

(٢) ينظر: مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، محمد بن إبراهيم الحمد ص ٣٧.

- بيّن أغراض جميع السور قبل أن يشرع في تفسيرها.
- اعتنى بتحليل الألفاظ، وتبيين معاني المفردات بضبطها وتحقيقها.
- حرص على استنباط الفوائد، وربطها بحياة المسلمين.
- حرص على استلهاهم العبر من القرآن.
- استدرك على من سبقه من المفسرين في كثير من المسائل.

الفصل الثاني: الاستدراكات، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الاستدراك، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريفه عند أهل اللغة.

المطلب الثاني: تعريفه عند الأصوليين.

المطلب الثالث: تعريفه عند الفقهاء.

المطلب الرابع: تعريفه عند المحدثين.

المطلب الخامس: تعريفه عند المفسرين.

المبحث الثاني: الاستدراكات في التفسير: نشأتها، وتطورها.

المبحث الأول: تعريف الاستدراك، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريفه عند أهل اللغة.

المطلب الثاني: تعريفه عند الأصوليين.

المطلب الثالث: تعريفه عند الفقهاء .

المطلب الرابع: تعريفه عند المحدثين.

المطلب الخامس: تعريفه عند المفسرين.

المطلب الأول: تعريفه عند أهل اللغة

يفهم الأصل اللغوي للاستدراك من خلال فحص دلالات جذره (دَرَكٌ)، وقد جاءت مدلولاته متعددة ومختلفة. ومن أكثرها استعمالاً:

طلبه حتى أدركه أي: لحق به وأدرك منه حاجته، وتدارك القوم: لحق آخرهم بأولهم. وتدارك خطأ الرأي بالصواب واستدركه. واستدرك عليه قوله.

واستدركت ما فات وتداركتُهُ، وتدارك القوم، أي تلاحقوا، أي لحق آخرهم أولهم.

واستدرك الشيء بالشيء: حاول إدراكه به، وأدرك عليه خطأه، واستدرك عليه قوله: أصلح خطأه. ومنه المستدرك للحاكم على البخاري ومسلم.

و(استدرك) ما فات تداركه، والشيء بالشيء تداركه به، وعليه القول: أصلح خطأه، أو أكمل نقصه، أو أزال عنه لبساً^(١).

والدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه. يقال أدركت الشيء أدركه إدراكاً، ويقال فرس درك الطريدة، إذا كانت لا تفوته طريدة. ويقال أدرك الغلام والجارية، إذا بلغا، وتدارك القوم: لحق آخرهم أولهم. وتدارك الثريان، إذا أدرك الثرى الثاني المطر الأول^(٢).

(١) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري ١/١٨٦؛ ومختار الصحاح للرازي ١/٨٥؛ والمحكم والمحيط الأعظم للمرسي

٦/٧٥٠؛ وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ٢٧/١٤٤؛ والمعجم الوسيط ١/٢٨١.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/٢٦٩.

المطلب الثاني: تعريفه عند الأصوليين

عرف الأصوليون الاستدراك بأن يستدرك المتكلم على نفسه بأحد أدوات الاستدراك، وهي:

بل، ولكن، ولكنّ، وعلى، وأدوات الاستثناء^(١).

قال الآمدي^(٢): ((والثاني: ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء... ومنه ما يكون بالغاية... ومنه ما يكون بالاستثناء... ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى: [لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ © يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ] المائدة: ٨٩))^(٣).

وقال ابن أمير حاج الحلبي^(٤): ((لكنّ) للاستدراك حال كوا "خفيفة" من الثقيلة، وعاطفة وثقيلة، وفسر الاستدراك: "بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها" أي لحكمه "فقط" حال كونه "ضدا"، نحو: ما زيد أبيض لكن عمرو أسود "أو نقيضا"، نحو: ما زيد ساكنا لكن عمرو متحرك^(٥).

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزوي لعلاء الدين البخاري ٢٠١/٢.

(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن محمد بن سالم التعلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي، باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد ١٠٠٠، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. خرج إلى "حماة" ومنها إلى "دمشق" فتوفي ١٠٠٠ سنة (٦٣١هـ). له نحو عشرين مصنفا، منها (الإحكام في أصول الأحكام) و(أبكار الأفكار). ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢٩٤/٣، والأعلام للزركلي ٣٣٢/٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٠٢/٢.

(٤) شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير حاج الحلبي الحنفي عالم الحنفية بحلب وصدرهم، كان إماما عالما مصنفا، له: (ذخيرة القصر في تفسير سورة والعصر) و(حلية المي)، وتوفي بحلب في رجب (سنة ٨٧٩هـ)، عن بضع وخمسين سنة. ينظر: شذرات الذهب ٣٢٨/٧، والأعلام للزركلي ٤٩/٧.

(٥) التقرير والتحبير في علم الأصول لابن أمير الحاج الحلبي ٦٦/٢.

قال الزركشي^(١): ((بَلْ) حَرَفٌ إِضْرَابٌ عَنِ الْأَوَّلِ، وَإِثْبَاتٌ لِلثَّانِي، وَتُسْتَعْمَلُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْإِجَابِ، وَيَأْتِي بَعْدَهَا الْمَنْفِيُّ كَمَا يَأْتِي الْمَوْجِبُ. قَالُوا: وَهِيَ أَعْمٌ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ لِمَنْ (لَكِنَّ)، تَقُولُ فِي الْمَوْجِبِ: قَامَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو، وَفِي الْمَنْفِيِّ: مَا قَامَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو، وَقَالَ تَعَالَى: [$z \ y \times$] | { Z الواقعة: ٦٦ - ٦٧ }^(٢).

وعرف الأصوليون الاستدراك: بأنه رفع التَّوَهُّمِ النَّاشِئِ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ. مِثْلُ: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنَّ عَمْرُو. إِذَا تَوَهُّمَ الْمُخَاطَبُ عَدَمَ بَحْيٍ عَمْرٍ أَيْضًا بِنَاءٍ عَلَى مُخَالَطَةِ وَمُلَابَسَةِ بَيْنَهُمَا^(٣).

(١) محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الموصلي الشافعي بدر الدين، ولد سنة (٧٤٥هـ)، ألف تصانيف كثيرة في عدة فنون، (ت ٧٩٤هـ). ينظر: طبقات المفسرين للداوودي ١٦٢/٢؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٣٠٢؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٦٧/٣.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ٤٥/٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ٤٨/٢؛ والتقرير والتحبير ٦٦/٢.

المطلب الثالث: تعريفه عند الفقهاء

عرف الفقهاء الاستدراك بأنه: إصلاح ما حصل في القول أو العمل من خللٍ أو قصورٍ أو فواتٍ.

ومنه عندهم: استدراك نقص الصلّاة بسجود السّهو، واستدراك الصلّاة إذا بطلت بإعادا، واستدراك الصلّاة المنسيّة بقضائها، والاستدراك بإبطال خطأ القول وإثبات صوابه^(١).

ويخصّ الاستدراك الذي بمعنى فعل الشّيء المتروك بعد محله بعنوان « التّدرك » سواءً ترك سهواً أو ترك عمداً.

كقول الرّملي^(٢): ((إذا سلّم الإمام من صلاة الجنّازة تدارك المسبوق باقي التّكبيرات بأذكارها))^(٣)، وقوله: ((لو نسي تكبيرات صلاة العيد فتدكّرهما - وقد شرع في القراءة - فاتت فلا يتداركها))^(٤).

قال الزحيلي^(٥): ((الاستدراك في الإقرار إما أن يكون في الصفة أو في القدر،

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٦٩/٣.

(٢) محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي: فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى. يقال له: الشافعي الصغير، نسبته إلى الرملة (من قرى المنوفية بمصر) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولي إفتاء الشافعية، وجمع فتاوى أبيه، وصنف شروحا وحواشي كثيرة، منها: (عمدة الراجح) شرح على هدية الناصح في فقه الشافعية، و(غاية البيان في شرح زيد ابن رسلان). توفي سنة (١٠٠٤هـ). ينظر: البدر الطالع ١٠٢/٢؛ الأعلام للزركلي ٧/٦.

(٣) مائة المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ٤٨١/٢.

(٤) المصدر نفسه ٣٩٠/٢.

(٥) وهبة الزحيلي، عالم معاصر، ولد في بلدة دير عطية من نواحي دمشق عام (١٩٣٢م)، وكان والده حافظاً للقرآن الكريم عاملاً مجزم به، محباً للسنة النبوية، مزارعاً تاجراً. له عشرات المؤلفات، منها: آثار الحرب في الفقه الإسلامي "مقارنة بين المذاهب الثمانية والقانون الدولي"، وتخرّيج وتحقيق أحاديث ((تحفة الفقهاء للسمرقندي))، وأصول الفقه الإسلامي. ينظر: المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين ٣٦٨/١.

والاستدراك في القدر إما أن يكون في نفس الجنس، أو في غير الجنس، فهذه ثلاثة أنواع للاستدراك^(١).

ثم ذكر أمثلة ذلك ومنها:

الاستدراك في الصفة: بأن يقول: "عليّ قفيز حنطة جيدة، لا بل وسط" فيلزمه الأجود عند الحنفية؛ لأنه غير متَّهم في زيادة الصفة، متَّهم في نقصان الصفة، فكان مستدركاً في الجيد، راجعاً في الوسط، فيصح استدراكه، ولا يصح الرجوع عن الإقرار^(٢).

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور/ وهبه الزحيلي ٢٤٧/٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٢٤٧/٨.

المطلب الرابع: تعريفه عند المحدثين

تأتي الاستدراكات عند المحدثين على أكثر من معنى، ومن أشهرها:

استدراك إمام على إمام أحاديث لم يخرجها في كتابه، مع وجود شرطه فيها، وذلك مثلما فعل الحاكم في المستدرك على الصحيحين، وقد يكون عكس ذلك، فيأتي عالم من العلماء ويستدرك على عالم سبقه إيراده لأحاديث تخالف شرطه الذي اشترطه في مصنفه.

ومن الاستدراكات عند المحدثين ما يكون في الإسناد من إمام على آخر في روايته عن راوٍ لا ينبغي الرواية عنه. أو الرواية عن من عنعن ولم يصرح، ومثال ذلك: قول الدارقطني^(١): ((ولا نعلم إسماعيل روى عن عياض شيئاً))^(٢). قال النووي^(٣) مستدركاً: ((قال الدارقطني: والحديث محفوظ عن الحارث. قلت: وهذا الاستدراك ليس بلازم، فإن إسماعيل بن أمية صحيح السماع عن عياض))^(٤). بل ألف الدارقطني كتاباً في ذلك سماه الاستدراك.

ومثله كذلك رد النووي لاستدراك الدارقطني على قتادة، حيث قال: ((قال الدارقطني وقتادة وإن كان ثقة وزيادة الثقة مقبولة عندنا، فإنه مدلس، ولم يذكر فيه سماعه من سالم، فأشبهه أن يكون بلغه عن سالم فرواه عنه. قلت: هذا الاستدراك

(١) علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن الدارقطني الشافعي: إمام عصره في الحديث، وأول من صنف القراءات وعقد لها أبواباً، ولد بدار القطن (من أحياء بغداد) ورحل إلى مصر، وعاد إلى بغداد فتوفي ١٠ سنة (٣٨٥هـ). من تصانيفه كتاب (السنن)، و(العلل الواردة في الأحاديث النبوية). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/٦٢٢؛ الأعلام للزركلي ٤/٣١٤.

(٢) الإلزامات والتتبع للدارقطني ص ١٩٨.

(٣) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. تعلم في دمشق، وأقام ١٠ زمناً طويلاً. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) وإليها نسبه. من مؤلفاته: (مذيب الأسماء واللغات)، و(منهاج الطالبين). توفي سنة (٦٧٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٩٥؛ الأعلام للزركلي ٨/١٤٩.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٧/٦٢.

مردود؛ لأن قتادة وإن كان مدلساً فقد قدمنا في مواضع من هذا الشرح أن ما رواه البخاري ومسلم عن المدلسين وعنونه، فهو محمول على أنه ثبت من طريق آخر سماع ذلك المدلس هذا الحديث ممن عنونه عنه^(١).

ومن الاستدراكات عند المحدثين ما يكون على رفع موقوف أو وقف مرفوع.

ومنها ما يكون في الحكم على الأحاديث، من تضعيف راوٍ ليس بضعيف، أو توثيق راوٍ ضعيف، ونحو ذلك، وكتب الجرح والتعديل والرجال مليئة بأمثلة ذلك.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٥/٥١، وللنووي استدراكات كثيرة جداً خصوصاً على الدارقطني في شرح مسلم.

المطلب الخامس: تعريفه عند المفسرين

الاستدراك عند المفسرين معناه أن يتعقب مفسرٌ متأخرٌ مفسراً متقدماً في بعض آرائه المتعلقة بالتفسير، ويتبع ذلك التعقب - غالباً - بالتصحيح وترجيح ما يراه المتأخر، وقد يرد المستدرك على المستدرك عليه وقد لا يرد.

ويمكن تعريفه أيضاً بأنه إنباعُ المفسر قولاً يذكره في بيان معنى في القرآن بقول آخر، يصلح خطأه، أو يكمل نقصه، أو يبين لبسه^(١).

وتظهر من خلال التعريف السابق أمور مهمة، منها:

١- أن المقصود هنا هو تناول الاستدراكات المتعلقة بالتفسير دون غيرها.

٢- أن الاستدراكات في التفسير أربعة أنواع، هي:

الأول: إصلاح خطأ القول الأول.

الثاني: تكميل النقص في القول الأول.

الثالث: إزالة اللبس والغموض عنه.

الرابع: ذكر القول الأول عرضاً ثم اختيار خلافه.

(١) ينظر: استدراكات السلف في التفسير لنايف الزهراني ص ٩.

المبحث الثاني: الاستدراكات في التفسير: نشأتها، وتطورها

نشأت الاستدراكات في التفسير مع أول نشأة التفسير وظهوره، إذ هي طريق معتبرة في بيان المعاني وإيضاحها، بل كان أسلوب الاستدراكات في التفسير من أفضل أساليب الرد والتصحيح التي سلكها المفسرون^(١).

وقد كان أول ظهورها منذ العهد النبوي، ويظهر ذلك في بيان رسول الله ﷺ لمعاني القرآن الكريم، فقد أخذ هذا الأسلوب بحظه من البيان النبوي، ومن ثم صار منهجاً متبعاً في تفاسير الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومن بعدهم من أئمة المفسرين، اقتداءً بالهدي النبوي في ذلك، وأخذوا بفوائد هذا الطريق وعوائده الجليلة في التفسير. وقد تنوعت الاستدراكات النبوية، واستدراكات الصحابة على بعضهم^(٢)، وعلى التابعين، وكذا استدراكات التابعين على الصحابة رضوان الله عليهم، وعلى بعضهم، وعلى أتباعهم.

ثم كانت استدراكات أتباع التابعين على سَنَنِ استدراكات التابعين.

وفيما يلي بعض الأمثلة على ما سبق ذكره مما هو متعلق بالتفسير:

١ - الاستدراكات في التفسير ومن أمثلتها:

ما استدركه النبي ﷺ على الصحابة في فهمهم لمعنى الظلم في آية الأنعام كما

روى البخاري عن عبد الله **t** قال: "لما نزلت: [! " # \$ %

(١) كتب في هذا المبحث عدد من الباحثين وقد أفدت منهم بتصرف واختصار وزيادة، ومنهم: نايف الزهراني في رسالته المعنونة بـ "استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى"، وكذلك فهذه السعيد في بحثه: "استدراكات الألوسي على ابن عطية".

(٢) ومن أبرز هؤلاء الصحابة الذين كان لهم نصيب في هذا الميدان أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لكثرة ما استدركته على الصحابة. يراجع في هذا كتاب: الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة للزركشي، وقد طبعه المكتب الإسلامي: بتحقيق سعيد الأفغاني.

Z & الأنعام: ٨٢ قلنا: يا رسول الله أينما لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس كما تقولون
 [# \$ % & Z بشرك. أولم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه: [<
 = > @ A B C D Z لقمان: ١٣»^(١).

كما في قصة عدي بن حاتم **t** في فهمه للخيط الأبيض والأسود من الفجر،
 وتصحيح النبي **r** له ذلك فقد، روى البخاري عن عدي بن حاتم **t** قال: قلت
 يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ قال: «إنك لعريض
 القفا إن أبصرت الخيطين، ثم قال: لا. بل هو سواد الليل وبياض النهار»^(٢).

ففي هذا الحديث استدراك واضح من الرسول صلوات الله وسلامه عليه على
 الصحابي رضوان الله عليه، فقد صحَّح له خطأه في فهم المراد بالخيط الأبيض
 والأسود.

٢ - الاستدراكات في القراءات: وهي تختص بقبول قراءة أو ردّها، أو
 إضافة قراءة أخرى، ومن أمثلتها:

ما جاء عن القاسم بن ربيعة بن عبد الله بن فائق قال: قلت لسعد بن مالك:
 إن سعيد بن المسيب يقرأ: [" # \$ % & ' Z البقرة: ١٠٦، فقال سعد:
 إن الله لم ينزل القرآن على المسيب، ولا على ابنه، ثم قرأ: { ما ننسخ من آية أو
 ننسأها }^(٣).

(١) أخرجه البخاري في باب قول الله تعالى: [Z q p on النساء: ١٢٥، ١٢٦/٣، رقم [٣١٨١].
 (٢) أخرجه البخاري في باب قول الله تعالى: [P N M L K J I H G F E D C
 Z i البقرة: ١٨٧،
 ١٦٤٠/٤، رقم [٤٢٤٠].

(٣) أخرجه أبو بكر بن أبي داود السجستاني في كتاب المصاحف ص ٢٣٧؛ وأخرجه الحاكم في مستدركه
 ٥٦٧/٢، رقم [٣٩٢٤] وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وعلّق الذهبي بقوله:
 على شرط البخاري ومسلم؛ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى ٢٨٩/٦، رقم [١٠٩٩٦].

٣ - الاستدراكات في الإسرائيليات: وهي تختص بقبول شيء من أخبار بني إسرائيل، أو ردها، أو تصحيحها، وممن أمثلتها: قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: [٩ : : Z الصافات: ١٠٧، المفدى إسماعيل، وزعمت اليهود أنه إسحاق، وكذبت اليهود^(١). وغير ذلك كثير.

ولما كانت الاستدراكات في التفسير عند السلف هذه المثابة والانتشار، صار بعد ذلك منهجا مسلوفاً في كثير من كتب التفسير، وربما أفردت كتب خاصة في الاستدراكات على تفاسير متقدمة^(٢)، ولم يخل من ذلك سوى التفاسير المختصرة التي قصد مؤلفوها الاختصار دون التعقيب والرد.

وكلما اشتهر كتاب في التفسير وعظم اهتمام الناس به، كلما كثرت الاستدراكات والتعقبات عليه، ومن أظهر الأمثلة على ذلك تفسير (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لابن جرير الطبري، فقد جمع فيه مؤلفه أقوال مفسري السلف بأسانيدها، وعرض لضعف هذه الأسانيد وعللها عند الحاجة، ودرس متونه دراسة تفسيرية نقدية شاملة، فميز الأقوال وبينها، ورجح ما اختاره منها، مع ذكر وجه ترجيحه، ومأخذ اختياره بالتفصيل والدليل، وقد اشتهر في الناس إمامة مؤلفه،

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه، وعلق الذهبي بقوله: سمعه ابن وهب منه يعني من عمر بن قيس وهو هالك ٦٠٤/٢، رقم [٤٠٣٧]،؛ وينظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٥١٣/١٠، ومثله في تفسير القرآن لابن أبي حاتم برقم [١٨٣٣]، مع ملاحظة أن بعض هذه الأمثلة ربما يكون قولاً مرجوحاً أو ضعيفاً؛ وإنما القصد التدليل لما سبق ذكره.

(٢) نحو كتابي: (مباحث التفسير) أو (الاستدراك) لأحمد بن محمد بن مظفر الرازي (٦٣١هـ)، وهو استدراكات على تفسير الثعلبي.

وكتاب (المتدارك على المدارك) لابن ضياء العدوي، محمد بن أحمد الصاغاتي الحنفي (ت ٨٥٤هـ) عمله على تفسير النسفي، ووصل فيه إلى آخر سورة هود، ينظر: الضوء اللامع ٨٥/٧ .

وتمكنه، واجتهاده في سائر العلوم، فلا غرو أن صار تفسيره أصلا لعامة من بعده،
نقلا وشرحا وذييا واعتراضا.

وكان من أثر منهج بن جرير النقدي في تفسيره أنه استدرك على من سبقه من
المفسرين في مواضيع كثيرة في تفسيره، كما استدرك عليه من تبعه من المفسرين، مما
جمع النقل والتحليل والترجيح، وكان من أبرزهم في هذا الجانب: ابن عطية، وابن
كثير^(١).

ثم أصبح هذا الباب مجالا خصبا للدراسات العليا، حيث سُجلت فيه عدد من
الرسائل العلمية، مثل:

١. استدراقات السلف في التفسير لنايف بن سعيد الزهراني^(٢).

٢. استدراقات ابن عطية على الطبري لشايح بن عبده الأسمري^(٣).

٣. استدراقات العلامة الألوسي على القاضي ابن عطية في التفسير من أول
القرآن إلى خاتمته "دراسة نقدية مقارنة" للباحث فهد بن محمد بن صالح السعيد^(٤).
وغيرها كثير.

(١) من أمثلة استدراقات ابن جرير على المفسرين قبله: ١/١٠٣، ١١٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩/٢، ٥٦/٣،
١٧٠، ٩٣/٥، ٣١/٦، ٩٣/٧، ٤٩/٨، ٢٤٦/١٢، ٤٦/١٣ وغيرها.

ومن أمثلة ذلك في تفسير ابن عطية: ١/٧٨، ٢/٣٨، ٣/٣٢، ٤/١٣٣، ٥/٢٥٨ وغيرها.

ومن أمثلة ذلك أيضا في تفسير ابن كثير: ١/٢٣٢، ٢/٨٥٥، ٣/١٣٧٥، ٤/١٧٦٦، ٥/٢٣٦٧، وغيرها.

(٢) رسالة ماجستير سجلت في جامعة أم القرى، وتم طباعتها ونشرها مؤخرا ككتاب من قِبَل دار ابن الجوزي
بالدمام.

(٣) رسالة دكتوراه سجلت في الجامعة الإسلامية، وتم طباعتها ونشرها ككتاب ضمن منشورات عمادة البحث
العلمي بالجامعة الإسلامية في مجلدين.

(٤) رسالة ماجستير سجلت في جامعة أم القرى.

الفصل الثالث:

صيغ الاستدراك عند ابن عاشور ومنهجه فيها.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها.

المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها.

المبحث الثالث: منهج ابن عاشور في الاستدراك.

المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها

استخدم ابن عاشور في استدراكاته على المفسرين عددا من الصيغ الصريحة، وهي التي يصرح فيها بتخطئة غيره، أو بعد قولهم... إلخ. والأمثلة الآتية توضح ذلك:

١ - التصريح بضعف قول المستدرك عليه. ومثاله:

عند قوله تعالى: [فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ

٦ Z النساء: ٦.

قال مستدركا على الرازي: ((إلا أن الفخر احتج بأن ظاهر الأمر للوجوب. وهو احتجاج واه))^(١).

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [وَإِذَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا

السَّاعَةُ آ إِلَّا ظَنَّا وَمَا نَحْنُ ٣٢ Z الحاثية: ٣٢.

حيث ضعف قول الرازي بعد أن أورد كلامه قائلا: ((وأقول: هذا لا

يستقيم؛ لأنه لو سلم أن فريقا من المشركين كانوا يشكون في وقوع الساعة ولا يجزمون بانتفائه فإن جمهرة المشركين نافون لوقوعها، فلا يناسب مقام التوبيخ تخصيصه بالذين كانوا مترددين في ذلك))^(٢).

(١) التحرير والتنوير ٣٦/٤.

(٢) المصدر نفسه ٣٨٦/٢٥.

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمْ] © Z طه:

.٨٥

فقد خطأ البيضاوي بقوله: ((أخذنا من كلام البيضاوي أن السامري منسوب إلى قبيلة وأما قوله: "من بني إسرائيل" فليس بصحيح))^(١).

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [u t s r q p o n m l k]

{ z y x w v } | ~ وَعَدَسَهَا وَبَصِلَهَا ط قَالَ

أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي © خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا

سَأَلْتُمْ Z البقرة: ٦١.

قال مضعفا ما ذهب إليه أبو حيان: ((وجعل أبو حيان في البحر المحيط جملة:

[فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ Z جوابا للأمر، وزعم أن الأمر كما يجب بالفعل

يجاب بالجملة الاسمية. ولا يخفى أن كلا المعنيين^(٢) ضعيف هاهنا لعدم قصد

الترغيب في هذا الهبوط حتى يعلل أو يعلق، وإنما هو كلام غضب))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ١٦/١٦٢.

(٢) يقصد بالمعنى الأول هو ما أشار إليه قبل ذكر هذا المعنى، وهو أن الفاء في الجملة حرف عطف، وأن الجملة

معطوفة على جملة: (اهبطوا)، أما المعنى الثاني فيقصد به ما ذكره أبو حيان بجعل الجملة جوابا للأمر. ينظر:

التحرير والتنوير ١/٥٠٨.

(٣) المصدر نفسه ١/٥٠٩.

ومثاله أيضا:

K J I H G F E D C B [عند قوله تعالى:]
Y X W U T S R Q P O N M L
Z g f e d b a ` _ ^ \ [Z البقرة: ١٨٤.

وقد استدرك عليه ابن عاشور بقوله: ((قال أبو حيان: واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لكلا يظن أنه وصف لعدة. وفيه نظر))^(١).

٢ - التصريح بوهم المستدرك عليه فيما ذهب إليه. ومثاله:

I H G F E D C B A @ [عند قوله تعالى:]
Z L K J البقرة: ٥١.

قال ابن عاشور: ((ووقع في الكشاف، وتفسير البغوي، وتفسير البيضاوي أن الله وعد موسى أن يؤتيه الشريعة بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون. وهذا وهم، فإن بني إسرائيل لم يعودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم))^(٢).

٣ - التصريح ببعده قول المستدرك عليه عن الصواب. ومثاله:

M L K J I H G F E D C [عند قوله تعالى:]
Z [Z Y X W U T S R Q P N الأنعام: ٣٨.

(١) التحرير والتنوير ١٦٢/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٨٠/١.

فقد استبعد صحة ما ذهب إليه الرازي بقوله: ((وقيل الكتاب القرآن. وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالعرض على هذا التفسير، فقد أورد كيف يشتمل القرآن على كل شيء. وقد بسط فخر الدين بيان ذلك لاختيار هذا القول))^(١).

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [| } ~ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا
بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ ﴿١٠٨﴾
Z الأنعام: ١٠٨.

حيث قال: ((وجواب الفخر عنه بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أم يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فأجرى الله شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى: [! " # Z الفتح: ١٠ هـ. فإن في هذا التأويل بعدا لا داعي إليه))^(٢).

٤ - التصريح بتكلف المستدرك عليه في طلب المعنى، ومثاله:

عند قوله تعالى: [5 6 7 8 9 > < ; =
> ? Z الأنعام: ١٠٣.

استدرك على الرازي بقوله: ((ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسك به نفاة الرؤية، وهم المعتزلة؛ لأن للأمور الآخرة أحوالا لا تجري على متعارفنا، وأخرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في

(١) التحرير والتنوير ٦/٩٠.

(٢) المصدر نفسه ٦/٢٦٣.

الآخرة. ومن حاول ذلك فقد تكلف ما لا يتم كما صنع الفخر في "تفسيره" ^(١).

٥ - نفي صحة ما ذهب إليه المستدرك عليه. ومثاله:

عند قوله تعالى: [وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا © خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ Z الأعراف: ٥٦.

حيث قال: ((وليس المراد أن الدعاء يشتمل على خوف وطمع في ذاته كما فسر به الفخر في السؤال الثالث)) ^(٢).

٦ - التصريح بعدم قناعته بما ذهب إليه المستدرك عليه. ومثاله:

عند قوله تعالى: [C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z الأعراف: ١٨٠.

حيث قال: ((وقد جوّز المفسرون احتمالات أخرى في معنى الإلحاد في أسمائه. منها ثلاثة ذكرها الفخر. وأنا لا أراها ملاقية لإضافة الأسماء إلى ضميره تعالى، كما لا يخفى عن الناظر فيها)) ^(٣).

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [أَنْدَعُونَ بَعْلًا وَاَنذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ Z الصافات: ١٢٥.

حيث قال في استدراكه على الرازي: ((وأجاب الفخر بأن فصاحة القرآن ليست لأجل رعاية هذه التكاليف بل لأجل قوة المعاني وجزالة الألفاظ. اهـ.

(١) التحرير والتنوير ٦/٢٥١.

(٢) المصدر نفسه ٨/١٣٥.

(٣) المصدر نفسه ٨/٣٦٤.

وهو جواب غير مقنع إذ لا سبيل إلى إنكار حسن موقع المحسنات البديعية بعد استكمال مقتضيات البلاغة^(١).

٧ - التصريح بعدم الاعتبار والاعتداد بما ذهب إليه المستدرک عليه.

ومثاله:

عند قوله تعالى: [Z i h g f e t b a ` مريم:

.٧١

حيث يقول: ((وهذه الآية مثار إشكال ومحط قيل وقال، واتفق جميع المفسرين على أن المتقين لا تنالهم نار جهنم، واختلفوا في محل الآية، فمنهم من جعل ضمير {منكم} لجميع المخاطبين بالقرآن، ورووه عن بعض السلف فصدتهم فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله، والأدلة الدالة على سلامة المؤمنين يومئذ من لقاء أدنى عذاب، فسلكوا مسالك من التأويل، فمنهم من تأول ورود بالمرور ارد دون أن يمس المؤمنين أذى، وهذا بعد عن الاستعمال، فإن ورود إنما يراد به حصول ما هو مودع في المورد؛ لأن أصله من ورود الحوض. وفي آي القرآن ما جاء إلا للمعنى المصير إلى

النار كقوله تعالى: [y x w v u t s r

\$ # " ! [{ z

n [+ *) ('& %

Z s r q p o مريم: ٨٦. على أن إيراد المؤمنين إلى النار لا جدوى

له فيكون عبثا. ولا اعتداد بما ذكره له الفخر مما سماه فوائد^(٢).

(١) التحرير والتنوير ٧٩/٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٧١/١٦.

المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدرآكاته، مع أمثلتها

ونماذج منها

كما أن ابن عاشور استخدم صيغاً صريحة في استدرآكته على المفسرين فإنه استخدم أيضاً صيغة واحدة غير صريحة، وهي: ذكره لقول المستدرآك عليه دون أن يرده صراحة، ثم إتباعه بما يدل على اختياره لخلاف ذلك القول. ومثاله:

عند قوله تعالى: [Z [\] ^ Z البقرة: ٦٠.

حيث قال: ((قال العكبري^(١) وأبو حيان إنه استئناف، وهما يريدان الاستئناف البياني^(٢)، ولذلك فصل، كأن سائلاً سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثنتي عشرة عينا فقليل: قد علم كل سبط مشرّم. والأظهر عندي أنه حال جردت عن الواو؛ لأنه خطاب لمن يعقلون القصة))^(٣).

(١) عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين العكبري، ثم البغدادي الأزجي المقرئ، الفقيه، المفسر الفرضي اللغوي، النحوي، الضريّر، محب الدين، أبو البقاء بن أبي عبد الله بن أبي البقاء. ولد ببغداد سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة، من أشهر مصنفاته: تفسير القرآن، البيان في إعراب القرآن، إعراب الشواذ، متشابه القرآن. ينظر: سير أعلام النبلاء ٩٢/٢٢؛ كتاب الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي ١٠٩/٢.

(٢) الاستئناف البياني: هو ما وقع جواباً لسؤال مقدر معنى كقول أبي تمام:

السيفُ أصدقُ أنباءٍ من الكتب... في حدِّه الحدُّ بين الجدِّ واللعبِ

فالشرط الثاني جواب لسؤال ناشئ عن الجملة الأولى، وتقديره: لماذا كان السيف أصدق من الكتب؟ وهذا من مباحث البلاغيين في علم المعاني. ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام ص ٥٠١؛ تعجيل الندى بشرح قطر الندى لعبد الله الفوزان ص ٨١.

(٣) التحرير والتنوير ٥٠٢/١.

ومثاله أيضا:

عند قوله تعالى: [[\] ^ _ ` a b
c d e f g h i j k l m n
o p q r s t u v x y z { ~ تَعَلَّمُونَ }

٦٦ Z آل عمران: ٦٥ - ٦٦.

حيث قال: ((قال الفخر: يعني ولم يصرح في أحد هذين الكتابين بأنه مطابق لشريعة إبراهيم. ا.هـ.

فذكر التوراة والإنجيل على هذا نشر بعد الف؛ لأن أهل الكتاب شمل الفريقين، فذكر التوراة لإبطال قول اليهود، وذكر الإنجيل لإبطال قول النصارى، وذكر التوراة والإنجيل هنا لقصد جمع الفريقين في التخطئة، وإن كان المقصود بادئ ذي بدء هم النصارى الذي مساق الكلام معهم.

والأظهر عندي في تأليف المحاجة ينتظم من مجموع قوله: [a b

c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v x y z وقوله: [s

z y وقوله: [{ | } ~ تَعَلَّمُونَ z فيبطل بذلك دعواهم أم على

دين إبراهيم، ودعواهم أنّ الإسلام ليس على دين إبراهيم، ويثبت عليهم أنّ الإسلام على دين إبراهيم^(١).

وهذا قليل جدا في استدراكاته - رحمه الله - . فإن أغلبها وردت بصيغ

صريحة.

(١) التحرير والتنوير ٣/١١٩.

المبحث الثالث: منهج ابن عاشور في الاستدراك

يتضح منهج ابن عاشور في الاستدراكات من خلال مناقشته للمفسرين في المسائل التي خالفهم فيها. وردوده عليهم.

ويمكن وصف منهجه من خلال النقاط الآتية:

اعتراضه على قول من سبقه وبيان وجه الضعف. ويظهر ذلك عند اعتراضه على الرازي في بيان معنى قوله تعالى: [وَإِذَا أَرَأَىٰ أَنَّهُ اللَّهُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ

الجاثية: ٣٢.

حيث ضعف قول الرازي مبيناً موطن الضعف بعد أن أورد كلامه قائلاً: ((وأقول: هذا لا يستقيم؛ لأنه لو سلم أن فريقاً من المشركين كانوا يشكون في وقوع الساعة ولا يجزمون بانتفائه فإن جمهرة المشركين نافون لوقوعها، فلا يناسب مقام التوبيخ تخصيصه بالذين كانوا مترددين في ذلك))^(١).

إكماله وتتميمه لما فات المستدرك عليه. ويظهر ذلك في إتمامه ما فات

الرازي من جواب عن مسألة متعلقة بالكبائر عند قوله تعالى: [4 3

BA @ ? > = < ; : 9 876 5

M L K J I HG F E D C

ZSR Q P O N الزمر: ٣٣ - ٣٥.

حيث قال: ((وفي مفاتيح الغيب: أن مقاتلاً كان شيخ المرجئة، وهم الذين يقولون لا يضر شيء من المعاصي مع الإيمان...أ.هـ.

(١) التحرير والتنوير ٣٨٦/٢٥. وأمثلة ذلك كثيرة، وقد تم الإشارة إلى بعضها في المبحث الأول ص ٧٨.

ولم يجب عنه في مفاتيح الغيب. وجوابه: لأن الأسوأ محتمل أن أدلة كثيرة أخرى تعارض الاستدلال بعمومها^(١).

هنا يتم ما فات الرازي، ويأتي بالرد بالجواب عن شبهة المرجئة في هذه المسألة.

كما سار على هذا المنهج عند تفسيره صدر سورة البينة.

حيث قال: ((ومما لم يذكره الفخر من وجه الإشكال: أن المشاهدة دلت على أن الذين كفروا لم ينفكوا عن الكفر في زمن ما، وأن نصب المضارع بعد حتى ينادي على أنه منصوب ب {أن} مضمرة بعد {حتى}، فيقتضي أن إتيان البينة مستقبل. وذلك لا يستقيم؛ فإن البينة فسرت ب [ZSRQ]، وإتيان الرسول وقع قبل نزول هذه الآيات بسنين، وهم مستمرين على ما هم عليه: هؤلاء على كفرهم، وهؤلاء على شركهم^(٢))).

وكذلك عند بيان معنى العصر في سورة العصر.

حيث قال: ((قال الفخر: فهو تعالى أقسم بزمانه في هذه الآية، وبمكانه في

قوله تعالى: [HG I J K Z البلد: ٢، وبعمره في قوله: [Z (الحجر: ٧٢. ١. هـ.

ويجوز أن يراد عصر الإسلام كله، وهو خاتمة عصور الأديان لهذا العالم، وقد مثل النبي ﷺ عصر الأمة الإسلامية بالنسبة إلى عصر اليهود وعصر النصارى بما بعد صلاة العصر إلى غروب الشمس بقوله: «مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراً يعملون له إلى الليل، فعملت اليهود إلى نصف النهار، ثم قالوا: لا حاجة لنا إلى أجرك، وما عملنا باطل، واستأجر آخرين بعدهم فقال: أكملوا

(١) التحرير والتنوير ٩٠/٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٤١٤/٣٠.

بقية يومكم ولكم الذي شرطت لهم، فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا:
لك ما عملنا باطل، ولك الأجر الذي جعلت لنا، واستأجر قوماً أن يعملوا بقية
يومهم فعملوا حتى غابت الشمس، واستكملوا أجر الفريقين كليهما فأنتم هم»^(١).
فلعل ذلك التمثيل النبوي له اتصال بالرمز إلى عصر الإسلام في هذه الآية. ويجوز
أن يفسر العصر في هذه الآية بالزمان كله^(٢).

حيث يلاحظ هنا أنه أورد كلام الرازي في المراد بالعصر، ثم أضاف معنيين
آخرين دون أن يخطئ الرازي فيما ذهب إليه.

وكذلك يبرز منهجه هذا عند توضيح ما فات أبا حيان عند قوله تعالى:

Q I O N M L K J I H G F E I C B [
 ` _] \ [Z Y X W U T S R
 Z g f e d b a البقرة: ١٨٤.

حيث قال: ((قال أبو حيان عند قوله تعالى [Z O N M البقرة: ١٨٤، صفة
الجمع الذي لا يعقل...أ.هـ.

ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجاري على جمع مذكر
إذا أثنوه أن يكون مؤنثاً مفرداً، لأن الجمع قد أوّل بالجماعة، والجماعة كلمة مفردة،
وهذا هو الغالب، غير أم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على
صيغة جمع المؤنث، ليكون في معنى الجماعات، وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة،
ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة^(٣).

(١) أخرجه البخاري في باب الإجارة من العصر إلى الليل ٧٩٢/٢، رقم [٢١٥١].

(٢) التحرير والتنوير ٤٦٥/٣٠.

(٣) المصدر نفسه ١٥٩/٢.

اعتماده على السياق في بناء الاستدراك، وتضعيف قول المستدرك عليه بذلك. ويظهر هذا جليا عند استعانته بالسياق في تضعيف ما ذهب إليه البيضاوي

في بيان سبب نزول قوله تعالى: [UT V W Y]
 Z e d c b a ^ _ [Z] الزمر: ٣٦.

حيث قال: ((ووقع في "تفسير البيضاوي" أن سبب نزول هذه الآية هو خبر توجيه النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى هدم العزى... فأنزل الله هذه الآية. وتأول الخطاب في قوله: [Z Y] بأن تخويفهم خالدا أرادوا به تخويف النبي ﷺ. فتكون هذه الآية مدنية، وسياق الآية ناب عنه))^(١).

احتججه بمفسر على مفسر آخر لتقوية استدراكه، وهو ما قرره عند انتصاره للزمخشري على أبي حيان حيث يقول: ((و"لما" هذه أخت "لم" وتدل على أن النفي لا متصل بزمان التكلم وذلك الفارق بينها وبين "لم" أختها. وهذه الدلالة على استمرار النفي إلى زمن المتكلم تؤذن غالبا، بأن المنفي لا متوقع الوقوع. قال في الكشاف: وما في "لما" من معنى التوقع دالٌّ على أن هؤلاء قد آمنوا فيما بعد.

وهي دلالة من مستتبعات التراكيب. وهذا من دقائق العربية.

وخالف فيه أبو حيان. والزمخشري حجة في الذوق لا يدانيه أبو حيان،

ولهذا لم يكن قوله: [h g i j k] تكريرا مع قوله: [b]
 ((Z c))^(٢).

(١) التحرير والتنوير ٩١/٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٢٦/٢٢١.

تضعيفه لأدلة المستدرك عليه دون أن يبين وجوه الضعف فيها. ويظهر ذلك عند رده أدلة الرازي في مسألة موضع الوقف في قوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا] آل عمران: ٧. حيث قال: ((وقيل: الوقف على قوله: {إِلَّا اللَّهُ}، وإن جملة: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} مستأنفة... وإليه مال فخر الدين... وذكر الفخر حججا غير مستقيمة))^(١).

ثم لم يبين موطن ضعف تلك الحجج.

موضوعيته في الاستدلال، فهو يردّ الدليل الذي لا يراه حتى لو كان ذلك الدليل يقوي مذهبه. وظهر ذلك في رده استدلال البيضاوي، حيث قال عند قوله تعالى: [! " # % & ') * + , - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9] البقرة: ٣٨: ((فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل على ذلك كما فعل البيضاوي. ولكننا لا نراها واردة لأجله))^(٢).

في بعض المواطن لا يرى أن أحدا من المفسرين توصل لمعنى الآية، أو أم لم يصيبوا المعنى الدقيق لتفسير الآية، ثم يشرع في بيان المعنى الذي يراه ولم يسبق إليه، فيقول أحيانا: ولم ينثلج صدري لكلام المفسرين.. والحيرة بادية على أقوال المفسرين..

ومثال ذلك ما ذكره في سورة الإسراء في تفسير قوله تعالى: [قُلِ ادْعُوا] قُلِ ادْعُوا © زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ ز الإسراء: ٥٦، حيث قال: ((لم أر لهذه الآية تفسيراً ينثلج له الصدر، والحيرة بادية على أقوال المفسرين في معناها وانتظام موقعها مع سابقها، ولا

(١) التحرير والتنوير ٢٥/٣.

(٢) المصدر نفسه ٤٢٨/١.

حاجة إلى استقراء كلام. ومرجعها إلى طريقتين في محمل [قُلِ ادْعُوا ٥٥]
 زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ Z إحداهما في "تفسير الطبري" وابن عطية عن ابن مسعود
 والحسن. وثانيتها في "تفسير القرطبي" والفخر غير معزوة لقائل.

والذي أرى في تفسيرها أن جملة [قُلِ ادْعُوا ٥٥] زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ Z إلى
 [Z معترضة بين جملة [{ | } ~ Z الإسراء: ٥٥، وجملة:
 [٩ | يدْعُونَ Z الإسراء: ٥٧]^(١).

يقع ابن عاشور - أحيانا - في وهم في نسبة الأقوال، إلا أن هذا قليل،
 وذلك مثل وهمه في قوله: ((وجعل الفخر: التقديم هنا)^(٢) رد الاهتمام بذلك الوعد،
 وذلك من وجوه التقديم، لكنه وجّه تأخيرها في آل عمران بما هو غير
 مقبول^(٣).

وذلك عند مناقشته تقديم (به) عن (قلوبكم) في قوله تعالى: [- . /
 0 1 32 64 987 : < = > ?
 @ Z A الأنفال: ١٠.

فقد اتضح من خلال استعراض ما ذكره الرازي في تفسير هذه الآية أنه لم يُشر
 إلى هذه المسألة.

(١) التحرير والتنوير ١٤/١١٠.

(٢) إشارة إلى تقديم (به) على (قلوبكم) في سورة الأنفال في قوله تعالى: [- . / 0 1 32

Z 4 الآية: ١٠.

(٣) التحرير والتنوير ٩/٣٥.

استدراكه على استدراك غيره من المفسرين، وهذا ما سلكه مع الرازي في مسألة القول بتكرار (الرحمن الرحيم) عند من يرى أن البسملة ليست آية من سورة الفاتحة، حيث قال الرازي: ((واحتج المخالف^(١) بأنه لو كان قوله: [! " # Z \$ آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله: [+ Z, وذلك بخلاف الدليل))^(٢).

ثم استدرك الرازي على من خالفه بقوله: ((والجواب: أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وتأكيد كون الله تعالى رحمانا رحيمًا من أعظم المهمات. والله أعلم))^(٣).

ثم جاء ابن عاشور ليستدرك على الرازي استدراكه فقال: ((وأنا أدفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل، ومقام الرثاء أو التعديد أو التوكيد اللفظي، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد؛ لأنه لا منكر لكونه تعالى رحمانا رحيمًا...))^(٤).

ومن خلال ما سبق بيانه وإيضاحه يتبين منهج ابن عاشور في الاستدراكات على من سبقه من المفسرين.

(١) يقصد من يرى أن البسملة ليست آية من الفاتحة.

(٢) مفاتيح الغيب ١/١٦٥.

(٣) المصدر نفسه ١/١٦٥.

(٤) التحرير والتنوير ١/١٣٩.

القسم الثاني: الدراسة التطبيقية:

(استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان) وفيه ثلاثة

فصول:

الفصل الأول: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على الرازي.

الفصل الثاني: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على

البيضاوي.

الفصل الثالث: استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على أبي

حيان.

الفصل الأول:

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير
والتنوير على الرازي

سورة الفاتحة

١ - مسألة هل البسمة آية من الفاتحة ﴿ ! " # \$ % ﴾ الفاتحة: ١.

قال الرازي: ((المسألة السادسة: في بيان أن التسمية هل هي من القرآن وأما آية من الفاتحة. قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة: إما ليست من الفاتحة، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز: إما آية من الفاتحة. وهو قول ابن المبارك^(١) والثوري^(٢) ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم^(٣) عن ابن جريج^(٤) عن ابن أبي مليكة^(٥) عن أم سلمة أأ قالت: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعد

(١) عبد الله بن المبارك بن واضح الخنظلي بالولاء، التميمي، المروزي أبو عبد الرحمن: الحافظ، شيخ الإسلام، لاهد التاجر، صاحب التصانيف والرحلات. قضى حياته حاجاً ومجاهداً وتاجراً. وجمع الحديث والفقه والعربية، وأيام الناس والشجاعة والسخاء. كان من سكان خراسان، (ت ١٨١هـ) ريت (على الفرات) منصرفاً من غزو الروم. ينظر: ذيب التهذيب لابن حجر ٣٣٤/٥؛ الوافي بالوفيات ٢٢٥/١٧؛ سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٩٥/١٥؛ الأعلام للزركلي ١١٥/٤.

(٢) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث. ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، (ت ١٦١هـ). ينظر: ذيب التهذيب ٩٩/٤؛ الوافي بالوفيات ١٧٤/١٥؛ سير أعلام النبلاء ٢٦٣/١٣؛ الأعلام للزركلي ١٠٤/٣.

(٣) مسلم بن خالد بن فروة، ويقال: ابن المخزومي مولاهم أبو خالد الزنجي المكي الفقيه، منكر الحديث، ووثقه ابن حبان، قال يحيى بن معين: ليس به بأس، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم لا يحتج به، وقال ابن عدي: حسن الحديث أرجو أنه لا بأس به، وقال أبو داود: ضعيف. سنن أبي داود ٥٠/٢، وقال الذهبي: بعض النقاد يرقى حديث مسلم إلى درجة الحسن. (ت ١٧٩هـ). ينظر: ذيب التهذيب ١١٥/١٠؛ سير أعلام النبلاء ١٧٧/٨.

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم أبو الوليد وأبو خالد المكي أصله رومي، صدوق، (ت ١٥٠هـ). ينظر: ذيب التهذيب ٣٥٧/٦؛ سير أعلام النبلاء ٣٢٥/٦.

(٥) عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة زهير بن عبد الله بن جدعان، ويقال أبو محمد التيمي المكي، ثقة، كان قاضياً لابن الزبير ومؤذناً له (ت ١١٧هـ). ينظر: ذيب التهذيب ٢٦٨/٥؛ سير أعلام النبلاء ٨٨/٥.

﴿ ! " # \$ آية ﴾ ، ﴿ & ' (آية ﴾ ، ﴿ 4 3 2 آية ﴾ ، ﴿ 0 / . آية ﴾ ، ﴿ 5 آية ﴾ ، ﴿ 9 8 7 آية ﴾ ، [< ; = > ? @ BA ZC آية^(١) . وهذا نص صريح.

الحجة الثانية: روى سعيد المقبري^(٢) عن أبيه^(٣) عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم»^{(٤)(٥)}.

قال ابن عاشور: ((وأما حجة مذهب الشافعي ومن وافقه بأنا آية من سورة الفاتحة فأمور كثيرة أهاها فخر الدين إلى سبع عشرة حجة، لا يكاد يستقيم منها بعد طرح المتداخل والخارج عن محل النزاع وضعيف السند أو واهيه إلا أمران:

أحدهما: أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «أم الكتاب سبع آيات. أولاهن [! " # \$ Z » . وقول أم سلمة: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة وَعَدَّ [! " # \$ & ' (Z آية).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٣٥٦/١، باب التأمين، رقم [٨٤٨]؛ وابن خزيمة في صحيحه ٢٤٨/١، باب ذكر الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب، رقم [٤٩٣]؛ والدارقطني في السنن ٣٠٧/١، رقم [٢١]؛ والبيهقي في السنن الكبرى ٤٤/٢، رقم [٢٢١٣]، وابن المنذر في الأوسط ١١٩/٣.

(٢) سعيد بن أبي سعيد واسمه كيسان المقبري أبو سعد المدني، ثقة صدوق، قال أبو حاتم: صدوق، وقال عبد الرحمن بن حراش: ثقة جليل، (ت ١١٧هـ). ذيب التهذيب ٣٤/٤؛ سير أعلام النبلاء ٢١٦/٥.

(٣) كيسان أبو سعيد المقبري المدني مولى أم شريك، (ت ١٠٠هـ) ثقة ثبت. ذيب التهذيب ٤٠٦/٨.

(٤) أخرجه الطبراني ٢٠٨/٥، رقم [٥١٠٢]؛ والبيهقي ٤٥/٢، رقم [٢٢١٨]. وقال الدار قطني: إنه موقوف على أبي هريرة t. علل الدار قطني ١٤٩/٨.

(٥) مفاتيح الغيب ١٦١/١.

الثاني: الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله.

والجواب: أما عن حديث أبي هريرة فهو لم يخرججه أحد من رجال الصحيح إنما خرججه الطبراني وابن مردويه والبيهقي، فهو نازل عن درجة الصحيح، فلا يعارض الأحاديث الصحيحة، وأما حديث أم سلمة فلم يخرججه من رجال الصحيح غير أبي داود وأخرججه أحمد بن حنبل والبيهقي، وصحح بعض طرقه، وقد طعن فيه الطحاوي بأنه رواه ابن أبي مليكة، ولم يثبت سماع ابن أبي مليكة من أم سلمة، يعني أنه مقطوع، على أنه روى عنها ما يخالفه، على أن شيخ الإسلام زكريا^(١) قد صرح في حاشيته على تفسير البيضاوي بأنه لم يُرو باللفظ المذكور وإنما روي بألفاظ تدل على أن {بِسْمِ اللَّهِ} آية وحدها، فلا يؤخذ منه كوا من الفاتحة، على أن هذا يفضي إلى إثبات القرآنية بغير المتواتر وهو ما يأباه المسلمون.

وأما عن الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله، فالجواب: أنه لا يقتضي إلا أن البسملة قرآن وهذا لا نزاع فيه. وأما كون المواضع التي رسمت فيها في المصحف مما تجب قراءتها فيها، فذلك أمر يتبع رواية القراء وأخبار السنة الصحيحة فيعود إلى الأدلة السابقة... والحق البين في أمر البسملة في أوائل السور، أما كتبت للفصل بين السور ليكون الفصل مناسباً لابتداء المصحف، ولئلا يكون بلفظ من غير القرآن^(٢).

(١) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى: شيخ الإسلام. قاضي مفسر، من حفاظ الحديث. ولد في سنيكة (بشرقية مصر) سنة (٨٢٣هـ)، وتعلم في القاهرة وكفّ بصره، من مؤلفاته: فتح الرحمن في التفسير، وتحفة الباري على صحيح البخاري، وفتح الجليل تعليق على تفسير البيضاوي. (ت ٩٢٦هـ). ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ٢٥٢/١؛ الأعلام للزركلي ٤٦/٣.

(٢) التحرير والتنوير ١٤٠/١.

الدراسة:

الخلاف في كون البسملة آية من الفاتحة أو لا، خلافٌ طويل وقديم، وتحريير الخلاف في هذه المسألة قد يطول نظرًا لكثرة الأدلة في هذا الباب. لذلك سأركز الحديث حول الاستدراكين اللذين استدرکہما ابن عاشور على الرازي.

الأول: ردّ ابن عاشور حديث أبي هريرة **t** كونه أقل رتبة من الحديث الصحيح، ومن المعلوم من قواعد النقاد أنه إذا حصل تعارض بين روايتين يتم الأخذ بأصح الروايتين، والروايات الأصح ثبت فيها ما يدل على أن البسملة ليست آية من الفاتحة. لأمّا لو كانت آية لما أسرّ رسول الله **r** في صلاته.

فقد ثبت في صحيح البخاري عن أنس **t** أَنَّ النَّبِيَّ **r** وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانُوا يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(١).

كما رد ابن عاشور حديث أم سلمة لانقطاع سنده. إلا أن الذي يظهر أن السند غير منقطع، فقد ذكر ابن حجر في ذيب التهذيب^(٢) أن ابن أبي مليكة روى عن أم سلمة، كما أن الحاكم أورد لهذه الرواية أكثر من شاهد من طرق مختلفة، أغلبها على شرط الشيخين^(٣).

وهذا ما يشير إلى ثبوت بعض الروايات الدالة على الجهر بالبسملة.

الثاني: رد ابن عاشور احتجاج الرازي بأن ما بين الدفتين قرآنا، وهذا يقتضي أن البسملة آية من الفاتحة، وهذا ليس محل نزاع، فلا خلاف في أن البسملة جزء من آية من القرآن، إنما الخلاف في كوا آية من الفاتحة. وكون الأمة أجمعت على

(١) صحيح البخاري ٢٥٩/١، رقم [٧١٠]، باب ما يقول بعد التكبير.

(٢) ينظر: ذيب التهذيب ٢٦٨/٥.

(٣) المستدرک على الصحيحين للحاكم ٣٥٦/١.

أن ما بين الدفتين قرآن لا وجه في ذلك للاستدلال على أن البسملة آية من الفاتحة.

إلا أنه قد ثبت عن بعض السلف خلاف ذلك، فابن عَبَّاسٍ وابن عُمَرَ وابن الزُّبَيْرِ وطَاوُسٌ^(١)، وَعَطَاءٌ^(٢)، وَمَكْحُولٌ^(٣)، وابن المُبَارَكِ يرون أن البسملة آية من الفاتحة، وكان الزهري^(٤) يفتتح صلاته بيسم الله الرحمن الرحيم، فيقول: آية من كتاب الله تركها الناس، كما كان عطاء يقول: لا أدع أبدا بسم الله الرحمن الرحيم في مكتوبة وتطوع إلا ناسيا لأم القرآن، والسورة التي أقرأ بعدها هي آية من القرآن. ويقول ابن المبارك: من ترك بسم الله الرحمن الرحيم من القراءة فقد ترك مائة آية وثلاثة عشر آية^(٥).

(١) طاووس بن كيسان الخولاني الهمداني، بالولاء، أبو عبد الرحمن: من أكابر التابعين تفقها في الدين ورواية للحديث، وتشفوا في العيش، وجرأة على وعظ الخلفاء والملوك. أصله من الفرس، ومولده ومنشأه في اليمن. توفي حاجا سنة (١٠٦هـ) بالمزدلفة أو بمنى، وكان هشام بن عبد الملك حاجا تلك السنة، فصلى عليه. ينظر: الثقات لابن حبان ٣٩١/٤؛ تقريب التهذيب ٢٨١/١؛ الأعلام للزركلي ٢٢٤/٣.

(٢) عطاء بن أبي رباح، سيد التابعين علما وعملا وإتقانا في زمانه بمكة. روى عن عائشة، وأبي هريرة، والكبار. وعاش تسعين سنة أو أزيد. وكان حجة إماما كبير الشأن، أخذ عنه أبو حنيفة وقال: ما رأيت مثله. وقال ابن جريج عن عطاء: إن الرجل ليحدثني بالحديث فأنصت له كأني ما سمعته وقد سمعته قبل أن يولد. (ت ١١٥هـ). ينظر: تقريب التهذيب ٣٩١/١؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ٨٩/٥؛ تذكرة الحفاظ للذهبي ٩٨/١؛ سير أعلام النبلاء ٧٨/٥.

(٣) مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل، أبو عبد الله، الهدلي بالولاء: فقيه الشام في عصره، من حفاظ الحديث. أصله من فارس، ومولده بكابل. قال الزهري: لم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا، رحل في طلب الحديث إلى العراق، فالمدينة، وطاف كثيرا من البلدان، واستقر في دمشق. وتوفي ل (سنة ١١٢هـ). ينظر: تقريب التهذيب ٥٤٥/١؛ تذكرة الحفاظ ١٠٧/١؛ سير أعلام النبلاء ١٥٥/٥؛ الأعلام للزركلي ٢٨٤/٧.

(٤) محمد بن مسلم بن عبد الله ابن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب، من قريش، أول من دون الحديث، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء. تابعي، من أهل المدينة. كان يحفظ ألفين ومائتي حديث، نصفها مسند، نزل الشام واستقر ل. (ت ١٢٤هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ ١٠٨/١؛ وفيات الأعيان ١٧٧/٤؛ ذيب التهذيب ٣٩٥/٩.

(٥) الأوسط لابن المنذر ١٢٥/٣؛ والمصنف لعبد الرزاق ٩١/٢.

فالمشهور إذن - بل والذي تنص عليه الروايات - أن رسول الله ﷺ جهر لـ وأسراً، وقد صحّت في ذلك أحاديث مروية في الصّحاح والمسانيد.

ومن تلك الروايات:

عن أبي هريرة **t** قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تبارك وتعالى: «فَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَضْفَيْنِ، فَنَضْفُهَا لِي، وَنَضْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ. قال رسول الله ﷺ: يقول العبدُ: [& '] (Z يقول الله تبارك وتعالى: حَمِدَنِي عَبْدِي، ويقول العبدُ: [+ Z يقول الله: أثنى عليّ عَبْدِي... الحديث»^(١).

وجه الاستدلال: أنه لم يذكر: ﴿ \$ # " ! ﴾.

«نادى رسول الله ﷺ أبا بن كعب **t** وهو يُصَلِّي فلما فرغ من صَلَاتِهِ حَقَّهُ فَوَضَعَ رسول الله ﷺ يَدَهُ عَلَى يَدِهِ وهو يُرِيدُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ، فقال: إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى تَعْلَمَ سُورَةً مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا، قال أبا: فَجَعَلْتُ أَبْطِي فِي الْمَشْيِ رَجَاءَ ذَلِكَ، ثُمَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ السُّورَةَ الَّتِي وَعَدْتَنِي. قال كَيْفَ تَقْرَأُ إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ؟ قال فَقَرَأْتُ: [& '] (Z حتى أَتَيْتُ عَلَى آخِرِهَا، فقال رسول الله ﷺ هِيَ هَذِهِ السُّورَةُ، وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيتُ»^(٢).

وجه الاستدلال: عدم قراءته بالبسمة.

قول أم سلمة: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة وَعَدَّ [! " # \$ &] (Z آية. وهنا ثبت الجهر بالبسمة.

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، باب: الْقِرَاءَةُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ ٨٤/١، رقم [١٨٨].

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، باب ما جاء في أم القرآن ٨٣/١، رقم [١٨٦].

عن أبي سعيد بن المعلّى **t** قال النبي **r**: «ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد فذهب النبي **r** ليخرج من المسجد فذكرته فقال: [& ' (Z) هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته»^(١).

وجه الاستدلال: عدم قراءة الرسول **r** للبسملة.

عن أنس بن مالك **t** قال: صليت خلف النبي **r**، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بـ [& ' (Z) لا يذكرون ! " # \$ Z في أول قراءة، ولا في آخرها^(٢).

وجه الاستدلال: عدم استفتاح الرسول **r** وخلفائه **y** الصلاة بالبسملة قبل الفاتحة.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله **r** يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بـ [& ' (Z)^(٣).

ومن خلال ما سبق بيانه يظهر - والله أعلم - أن البسملة ليست آية من سورة الفاتحة، وإنما وضعت بين السور للفصل بينها، وهي جزء من آية، تستفتح **a** السور ما عدا سورة التوبة، استنادا على تقديم الأصح على الصحيح، وبذلك يترجح صواب ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة. وهو ما رجحه الشيخ ابن عثيمين^(٤) أيضا، كما أن ما روي من روايات تدل على الجهر بالبسملة في الصلاة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: [وَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَاتِ Z' ٤/١٧٣٨، رقم [٤٤٢٦].

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، باب: حُجَّةٌ مِنْ قَالَ لَا يُجْهَرُ بِالْبَسْمَلَةِ ١/٢٩٩، رقم [٣٩٩].

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، باب: مَا يَجْمَعُ صِفَةَ الصَّلَاةِ وَمَا يُفْتَحُ بِهِ وَيُخْتَمُ بِهِ ١/٣٥٧، رقم [٤٩٨].

(٤) أبو عبد الله محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عبد الرحمن العثيمين الوهبي التميمي. ولد عام ١٣٤٧هـ، في مدينة عنيزة بالمملكة العربية السعودية. بدأ التدريس منذ عام ١٣٧٠هـ في الجامع الكبير

لا دلالة فيها على أن البسملة آية من الفاتحة ، لأما لو كانت آية لما أسرَّ لـ الرسول
 ٣ في أحيان أخرى كما هو معلوم من الروايات الصحيحة. فلا ضير في الجهر لـ
 أو الإسرار، لأنه لو جُزم بآية من الفاتحة لحُكم ببطلان صلاة من صلى ولم يجهر
 بالبسملة عند قراءة الفاتحة، وهذا خلاف ما أجمع عليه أهل العلم، ولحُكم بكفر من
 أنكر كوا آية، وهذا أيضا مما لم يقل به أحد من أهل العلم. وهذا يكون الجمع
 والتوفيق بين الروايات.

ويبقى التنبيه هنا إلى مسألتين مهمتين:

المسألة الأولى: إن ما تقدم ترجيحه لا يعني عدم جواز الجهر بالبسملة في
 الصلاة، ولا ينبغي الإنكار على من جهر لـ، ولا على من أسرَّ لـ، لأن كلتا
 الحالتين ثابتة، ولا مسوّغ للاختلاف في هذه المسألة.

قال الشوكاني^(١): ((وَأَكْثَرُ مَا فِي الْمَقَامِ الْاِخْتِلَافِ فِي مُسْتَحَبِّ أَوْ مَسْنُونٍ،
 فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْجَهْرِ وَتَرْكِهِ يَقْدَحُ فِي الصَّلَاةِ بِبُطْلَانِ الْإِجْمَاعِ، فَلَا يَهْوَلُنْكَ تَعْظِيمُ
 جَمَاعَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِشَأْنِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَالْخِلَافِ فِيهَا. وَلَقَدْ بَالَغَ بَعْضُهُمْ حَتَّى عَدَّهَا
 مِنْ مَسَائِلِ الْأَعْتِقَادِ))^(٢).

بعينزة، عضو هيئة كبار العلماء منذ عام ١٤٠٧هـ حتى وفاته -رحمه الله- في الخامس عشر من شهر شوال
 (سنة ١٤٢١هـ). ينظر: المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين ١/٢٩٨.

(١) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، ولد
 بهجرة شوكان من بلاد حولان باليمن سنة (١١٧٣هـ)، كان يرى تحريم التقليد، له نحو (١١٤) مؤلفاً، من
 أشهرها "فتح القدير" في التفسير، (ت ١٢٥٠هـ). ينظر: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم
 والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني (١٠٨٢/٢)؛ الأعلام (٢٩٨/٦).

(٢) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ٢/٢٢٣.

وقال ابن القيم^(١): ((وَكَانَ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَارَةً وَيُخْفِيهَا أَكْثَرَ مِمَّا يَجْهَرُ بِهَا))^(٢).

المسألة الثانية: اتفق أصحاب المذاهب الأربعة على أن من أنكر أياً في أوائل السور لا يعد كافراً؛ للخلاف المشهور في هذه المسألة^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، أحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وسجن معه، ولم يطلق سراحه إلا بعد موت ابن تيمية، كان حسن الخلق محبوباً عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عدداً عظيماً، وكتب بخطه الحسن شيئاً كثيراً. (ت ٧٥١). ومن أشهر تصانيفه: (إعلام الموقعين) و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١٣٧/٥، الوافي بالوفيات ١٩٥/٢؛ الأعلام ٥٦/٦.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم ١٩٩/١.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٨٥/٨.

٢ - تكرار صفتي الرحمن الرحيم في البسملة والفاتحة

قال الرازي: ((واحتج المخالف^(١) بأنه لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل.

والجواب: أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وتأكيد كون الله تعالى رحمانا رحيمًا من أعظم المهمات. والله أعلم))^(٢).

قال ابن عاشور: ((وهذا الاستدلال نقله الإمام الرازي في تفسيره وأجاب عنه بقوله: إن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وإن تأكيد كونه تعالى رحمانا رحيمًا من أعظم المهمات.

وأنا أدفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل، ومقام الرثاء أو التعديد أو التوكيد اللفظي، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد؛ لأنه لا منكر لكونه تعالى رحمانا رحيمًا، ولأن شأن التوكيد اللفظي أن يقترن فيه اللفظان بلا فصل فتعين أنه تكرير اللفظ في الكلام لوجود مقتضى التعبير عن مدلوله بطريق الاسم الظاهر دون الضمير، وذلك مشروط بأن يبعد ما بين المكررين بعدًا يقصيه عن السمع، وقد علمت أم عدوا في فصاحة الكلام خلوصه من كثرة التكرار، والقرب بين الرحمن والرحيم حين كررا يمنع ذلك))^(٣).

الدراسة:

إن مسألة إثبات أن البسملة آية من الفاتحة أو ليست آية لا تحتاج إلى الاستدلال بالذوق والأسلوب البلاغي، فالقرآن لا يثبت بما يتلاءم مع الذوق بل

(١) يقصد من يرى أن البسملة ليست آية من الفاتحة.

(٢) مفاتيح الغيب ١/١٦٥.

(٣) التحرير والتنوير ١/١٣٩.

ثبوته بتواتر الروايات الصحيحة التي وصل إلينا القرآن بطريقها، فإذا كانت الروايات الصحيحة قد أثبتت أن البسملة ليست آية من الفاتحة فلا داعي للخوض والبحث عن أدلة بلاغية لإثبات ذلك.

بل إن الخوض في مثل هذه الأدلة مع وجود الروايات الصحيحة يضعف الحجة ويفتح باباً جديداً للمعارضة والمناقضة.

وإلا فسورة الرحمن تكرر فيها قوله تعالى: [ز { | } Z الرحمن: ١٣، مرات عديدة، ولم يقدح ذلك في ثبوت قرآنتها، وكذلك سورة المرسلات تكرر فيها: [وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ Z المرسلات: ١٩، كما هو الحال في سورة الكافرون.

وقد ذكر أبو حيان كلاماً موضوعياً في هذا الباب حيث قال: ((وفي تكرار الرحمن الرحيم إن كانت التسمية آية من الفاتحة تنبيه على عظم قدر هاتين الصفتين وتأكيد أمرهما))^(١).

فأشار إلى الحكمة من التكرار مضمناً ذلك بقوله: إن كانت التسمية آية... وهذا مما ينبغي أن يكون عليه المفسر.

وسبقه الطبري^(٢) بقوله: ((ولم يحتج إلى الإبانة عن وجه تكرير الله ذلك في هذا الموضوع إذ كنا لا نرى أن بسم الله الرحمن الرحيم من فاتحة الكتاب))^(٣).

(١) تفسير البحر المحيط ١/١٣٢.

(٢) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري الإمام أبو جعفر، رأس المفسرين على الإطلاق، ولد بآمل سنة (٢٢٤هـ)، كان حافظاً لكتاب الله، بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، له جامع البيان في تفسير القرآن، وهو أجمل التفاسير، وتاريخ الأمم، وذيب الآثار، وغير ذلك من المؤلفات (ت ٣١٠هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ص ٨٢؛ طبقات المفسرين للدواودي ١١٠/٢؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٤٨.

(٣) جامع البيان للطبري ١/٦٤.

وعليه: فإنه لو صحت الروايات التي تثبت أن البسملة آية من سورة الفاتحة لما كان هناك ضير من تكرار صفتي (الرحمن الرحيم) في البسملة والفاتحة، ولما حق لمعارض أن يدفع الدليل النقلي بالدليل العقلي المستند على الأسلوب العربي والبلاغي، لكن أغلب تلك الروايات لم تصح، وإن صحَّ بعضها فالروايات المخالفة لها أصح منها. والله أعلم.

٣ - مراتب العبودية في قوله تعالى:

[2 3 4 5 Z65 الفاتحة: ٥ .

قال الرازي: ((قال أهل التحقيق: العبادة لها ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب، وهذا هو المسمى بالعبادة، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا؛ لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب، وقد جعل الحق وسيلة إلى نيل المطلوب، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق، وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جدا.

والدرجة الثانية: أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته، أو يتشرف بقبول تكليفه، أو يتشرف بالانتساب إليه، وهذه الدرجة أعلى من الأولى، إلا أنها أيضا ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله.

والدرجة الثالثة: أن يعبد الله لكونه إلها وخالقا، ولكونه عبدا له، والإلهية توجب الهيبة والعزة، والعبودية توجب الخضوع والذلة. وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات))^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((وما ادعاه الفخر في سقوط الدرجة الأولى، ونزول مرتبتها قد غلب عليه فيه اصطلاح غلاة الصوفية^(٢)، وإلا فإن العبادة للطمع والخوف هي التي دعا إليها الإسلام في سائر إرشاده، وهي التي عليها جمهور المؤمنين، وهي غاية التكليف))^(٣).

(١) مفاتيح الغيب ٢٠٢/١.

(٢) التحرير والتنوير ١٧٨/١.

(٣) التصوف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري، كنزعات فردية تدعو إلى الزهد، وشدة العبادة، كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري. ثم تطورت تلك النزعات حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ١/٤٥.

الدراسة:

ذهب الرازي إلى تقسيم مراتب العبودية إلى ثلاث درجات، واعتبر أن من عبد الله طمعا في الثواب، أو هربا من العقاب، فقد وقع في أدنى تلك المراتب، ولم يتردد في نعتة بالخسة. إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا الرأي، واعتبر ما نحاه منحى غلاة الصوفية، وأن غاية التكليف تتمثل في عبادة الله تعالى طمعا في ثوابه، وخوفا من عقابه.

وابن عاشور لم ينكر تلك المراتب، بل اعتبر أن من يصل إلى المرتبتين الأخريين فلا شك أنه أكمل وأفضل، ولكنه رأى أن الطمع والخوف لن ينفكا عن المؤمن في جميع المراتب، حيث يقول: ((فإن بلغ المكلف إلى المرتبتين الأخريين فذلك فضل عظيم وقليل ما هم، على أنه لا يخلو من ملاحظة الخوف والطمع في أحوال كثيرة، نعم إن أفاضل الأمة متفاوتون في الاحتياج إلى التخويف والإطماع بمقدار تفاوتهم في العلم بأسرار التكليف ومصالحه، وتفاوتهم في التمكن من مغالبة نفوسهم، ومع ذلك لا محيص لهم عن الرجوع إلى الخوف في أحوال كثيرة والطمع في أحوال أكثر))^(١).

والذي يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الصواب، وذلك للأسباب الآتية:

دلالة القرآن على أن الخشية من عقاب الله تعالى من أمارات العلم والتقوى، يقول تعالى: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ] فَاطِر: ٢٨.

قال الحسن البصري: ((العالم من خشي الرحمن بالغيب، ورغب فيما رغب الله فيه، وزهد فيما سخط الله فيه))^(٢). ثم تلا الآية.

(١) التحرير والتنوير ١/١٧٨.

(٢) عزاه إليه ابن كثير في تفسيره ٣/٥٥٤.

وقال القرطبي في تفسير هذه الآية: ((يقول تعالى ذكره: إنما يخاف الله فيتقي عقابه بطاعته العلماء، بقدرته على ما يشاء من شيء، وأنه يفعل ما يريد، لأن من علم ذلك أيقن بعقابه على معصيته؛ فخافه ورهبه خشية منه أن يعاقبه))^(١).

قوله تعالى: [۞] يَدْعُونَ يَبْنَعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَيْسَ لَهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾ Z الإسراء: ٥٧.

قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: ((لا تتم العبادة إلا بالخوف والرجاء، فبالخوف ينكف عن المناهي، وبالرجاء يكثر من الطاعات))^(٢).

ما ثبت عن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ أَنَّ رَجُلًا كَانَ قَبْلَكُمْ رَغْسَهُ^(٣) اللَّهُ مَا لَا فَقَالَ لِتَنِيهِ لَمَّا حَضِرَ: أَيَّ أَبٍ كُنْتَ لَكُمْ؟ قَالُوا: خَيْرَ أَبِي. قَالَ: فَإِنِّي لَمْ أَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ، فَإِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي، ثُمَّ اسْحَقُونِي، ثُمَّ ذَرُونِي فِي يَوْمِ عَاصِفٍ، فَفَعَلُوا، فَجَمَعَهُ اللَّهُ U فقال: ما حملك؟ قال: مَخَافَتُكَ. فَتَلَقَّاهُ بِرَحْمَتِهِ^(٤).

فهذا الحديث صريح في أن الخوف من الله سبحانه سبب في الرحمة والمغفرة، وأن الله تبارك وتعالى لم يؤاخذ ذلك الرجل بخوفه منه. مع أنه ما عمل خيرا قط، فكيف بمن يخشى الله تعالى وهو يعبد!

وذا يتبين صحة ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة. والله تعالى أعلم.

(١) جامع البيان ١٣٢/٢٢.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٨/٣.

(٣) رغسه: أي أكثر له منه وبارك له فيه. ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد ابن سلام ١٧٠/١. غريب الحديث لابن الجوزي ٤٠٣/١.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في باب [S UT V W X الكهف: ٩، رقم [٣٢٩١]، ١٢٨٢/٣؛ ومسلم في باب: في سعة رحمة الله تعالى وأما سبقت غضبه، رقم [٢٧٥٧]، ٢١١١/٤.

سورة البقرة

١ - المراد بقوله تعالى: ﴿!﴾ البقرة: ١.

قال الرازي: ((والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أأ أسماء السور))^(١).

قال ابن عاشور: ((واختاره الفخر أأ أسماء للسور التي وقعت فيها ... ويُبعدُ هذا القول بعداً ما إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمى، وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يرده اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل الم وآلر وحم، وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها))^(٢).

الدراسة:

اختلف المفسرون في المراد بالحروف المقطعة على عدة أقوال، وقد اختار الرازي أأ أسماء للسور، وهو قول زيد بن أسلم^(٣)، وسيبويه^(٤)، وأبي السعود^(٥)، واستدل أصحاب هذا القول بأن العرب سمت هذه الحروف أشياء، فسموا بلام والد

(١) مفاتيح الغيب ٨/٢.

(٢) التحرير والتنوير ٢٠٩/١.

(٣) زيد بن أسلم العدوي العمري مولاهم، أبو أسامة أو أبو عبد الله: فقيه مفسر، من أهل المدينة، كان مع عمر بن عبد العزيز أيام خلافته، واستقدمه الوليد ابن يزيد، في جماعة من فقهاء المدينة، إلى دمشق، مستفتياً في أمر، وكان ثقة، كثير الحديث، له حلقة في المسجد النبوي. وله كتاب في (التفسير) رواه عنه ولده عبد الرحمن (ت ١٣٦هـ). ينظر: تقريب التهذيب لابن حجر ١/٢٢٢؛ الأعلام ٣/٥٧.

(٤) ذكره الطبري في تفسيره ٢٠٦/١؛ والماوردي في النكت والعيون ٦٣/١.

(٥) ينظر: الكتاب لسبويه ٣/٢٥٧.

(٦) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ١/٢١١.

حارثة بن لام الطائي، وكقولهم للنحاس: صاد، وللقند عين، وللسحاب غين، وقالوا: جبل قاف، وسموا الحوت نونا^(١).

ولا شك أن هذا الاستدلال بعيد، فإن العرب إن سمّت هذه الحروف أشياء لا يلزم من ذلك أن نسمي السور بتلك الحروف، لأن تسمية الأشياء من المباحات، والأمر متروك فيها للبشر بخلاف تسمية سور القرآن، كما لم يثبت ما يدل على تسمية السور بتلك الحروف، ومعلوم أن الغرض من تسمية السورة باسمها هو تمييزها عن غيرها، فكيف يكون التمييز عندما تشترك أكثر من سورة في اسم واحد؟!

ولو كانت الحروف المقطعة أسماء للسور لوردت ولاشتهرت ل، بل الشهرة بخلافها كسورة البقرة وآل عمران، كما أن العرب لم تتجاوز ما سموا به مجموع اسمين كعبلبك، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة، فالقول بأسماء السور خروج عن لغتهم، كما أن القول بذلك يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، كما أن هذه الألفاظ داخلية في السور، وجزء الشيء متقدم على الشيء بالرتبة، واسم الشيء متأخر عنه، فيلزم أن يكون متقدماً متأخراً معاً وهو محال^(٢).

وقد استدرك ابن عاشور على الرازي هذا الرأي، واختار أن الحروف المقطعة سبقت مساق التهجي، مسرودة على نمط التعديد في التهجية؛ تبيكيتاً للمشركين، وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تحدوا بالإتيان بسورة مثله هو كلامٌ مؤلفٌ من عين حروف كلامهم، كأنه يغريهم بمحاولة المعارضة، ويستأنس لأنفسهم بالشروع في ذلك بتهجي الحروف، ومعالجة النطق، تعريضا م بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطيع اللغة، فيلقنها كتهجي الصبيان في أول تعلمهم

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٦/٢.

(٢) ينظر: روح المعاني ٩٩/١.

بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد هذه المحاولة عجزا لا معذرة لهم فيه^(١).

وإلى هذا ذهب المبرد وقطرب والفراء، وأكده الزمخشري^(٢) بقوله: ((وقد علمت أن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله، وهو المطابق للطائف التنزيل واختصاراته، فكان الله عز اسمه عدّد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشارة إلى ما ذكرت من التبكيث لهم وإلزام الحجة إياهم))^(٣).

وقال: ((وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة))^(٤).

وقال الثعلبي^(٥): ((وأحسن الأقاويل فيه وأمتنها أأ إظهار لإعجاز القرآن وصدق محمد ﷺ))^(٦).

قال البيضاوي: ((وسائر الألفاظ التي يتهجى أ أسماء مسميها الحروف التي ركب منها الكلم لدخولها في حد الاسم واعتوار ما يخص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وأبو علي الفارسي... ثم إن مسميها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها افتتحت السورة بطائفة

(١) ينظر: التحرير والتنوير ١/٢١٠.

(٢) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد، أبو القاسم، الخوازمي، الزمخشري من كبار المعتزلة. مفسر، محدث، متكلم، نحوي، مشارك في عدة علوم. ولد في زمخش من قرى خوارزم، وقدم بغداد وسمع الحديث وتفقه، ورحل إلى مكة فجاور أ وسمي جار الله. (ت ٥٣٨هـ). من تصانيفه: (الكشاف) في تفسير القرآن، و(الفائق في غريب الحديث)، و(زبيح الأبرار ونصوص الأخبار). ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ص ١٧٢؛ وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/٢٧٩.

(٣) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١/٧٢.

(٤) المصدر نفسه ١/٦٩.

(٥) أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق النيسابوري الثعلبي، صاحب التفسير المشهور، والعرائس في قصص الأنبياء، كان أوحد زمانه في علم القرآن علما بارعا في العربية حافظا موثقا، كانت وفاته في الحرم سنة سبع وعشرين وأربعمائة. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٨؛ طبقات المفسرين للدودي ١/١٠٦.

(٦) الكشف والبيان للثعلبي ١/١٣٧.

منها إيقاظا لمن تحدى بالقرآن، وتنبئها على أن أصل المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه، وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلا بنوع من الإعجاز، فإن النطق بأسماء الحروف مختص بمن حط ودرس فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة...

وكوا أسماء مسمي لما الحروف أقرب إلى التحقيق، وأوفق للطائف التنزيل، وأسلم من لزوم النقل، ووقوع الاشتراك في الأعلام من واضح واحد فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود بالعلمية^(١).

وكونه أقرب إلى التحقيق لبقاء الألفاظ على أصل وضعها في لغة العرب، واستعمالها في معانيها المتبادرة منها، وأوفق للطائف التنزيل لاشتغالها على التحدي والإعجاز أظهر، وسالم من لزوم النقل، ووقوع الاشتراك في الأعلام من واضح واحد، وهو ما يؤخذ على القول بأسماء للسور التي وقعت في أولها.

ومن خلال هذا العرض يظهر صحة ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة لما سبق بيانه من أقوال وأدلة. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١/٨٥.

٢ - أصل اشتقاق لفظ الصلاة في قوله تعالى:

﴿ 54 3 21 0 / . - ﴾ البقرة: ٣.

قال الرازي: ((قال صاحب الكشاف: الصلاة فعلة من "صلى" كالزكاة من "زكى"، وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلّى حرك الصلويين^(١)، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، وقيل للداعي مصلاً تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد. اهـ.

وأقول ها هنا بحثان:

الأول: إن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، وأكثرها دوراناً على السنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعد الأشياء شهرةً فيما بين أهل النقل، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم أنه خفي وتدارس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزاً، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا هذا، لاحتمال أكانت في زمان الرسول موضوعة لمعانٍ آخر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلاً بإجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل^(٢).

هنا استدرك الرازي على الزمخشري في أصل اشتقاق الصلاة من الصلويين، ورد قوله وأبطله، إلا أن ابن عاشور استدرك على الرازي بقوله: ((وما أورده الفخر في

(١) مُكْتَبِنَا الدَّنْبِ من الناقة وغيرها وأول موصل الفخذين من الإنسان فكأما في الحقيقة مُكْتَبِنَا الغُصْنِ.

ينظر: لسان العرب لابن منظور ٤٦٥/١٤؛ ذيب اللغة للأزهري ١٢/١٦٦.

(٢) مفاتيح الغيب ١/١٩٩.

التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصلوتين يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوتين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ... اهـ. يردده أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولاً من معنى خفي لأن العبرة في الشيعو بالاستعمال وأما الاشتقاق فبحث علمي^(١).

الدراسة:

استدل الرازي على إبطال قول من يرى أن الصلاة مشتقة من الصلوتين بالآتي:

أن هذا الاشتقاق يفضي إلى طعن عظيم في حجية القرآن، كون لفظ الصلاة من أشهر الألفاظ على ألسنة المسلمين، واشتقاقها من الصلوتين أبعد اشتهاً.

الشك الذي قد يحصل للمسلمين في مراد الله تعالى من هذا اللفظ في هذا الزمان خصوصاً باعتبار أنه موضوع لمعنى آخر في زمن الرسول ۳.

ومن قال —ذا ابن الخطيب^(٢)، والنيسابوري^(٤) واعتبره تعسفا^(٥)،

(١) التحرير والتنوير ٢٣١/١.

(٢) محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب: وزير مؤرخ أديب نبيل. كان أسلافه يعرفون ببني الوزير، ولد ونشأ بقرنطة، له مصنفات كثيرة من أشهرها: الاحاطة في تاريخ قرنطة، والإعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام. (ت ٧٧٦هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٢١٣/٥؛ الأعلام ٢٣٥/٦.

(٣) اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الحنبلي ٢٩١/١.

(٤) الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، نظام الدين، ويقال له الأعرج: مفسر، له اشتغال بالحكمة والرياضيات. أصله من بلدة (قم) ومنشأه وسكنه في نيسابور. له كتب: غرائب القرآن ورجائب الفرقان، يعرف بتفسير النيسابوري. (ت ٧٢٨هـ). ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ٤٢٠/١؛ وبغية الوعاة ٥٢٥/١ والأعلام ٢١٦/٢.

(٥) ينظر: غرائب القرآن ورجائب الفرقان للنيسابوري ١٤٥/١.

ووافقه الألوسي^(١).

لكن الدليل الأول مردود بما ذكره ابن عاشور بأنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولاً من معنى خفي؛ لأن العبرة في الشيوخ بالاستعمال. وأما الاشتقاق فبحث علمي مستقل يبحث في أصل اشتقاق الكلمة. والحديث هنا عن المعنى المتحوّل عنه.

وما يؤيد مستند ابن عاشور قول البيضاوي: ((وقيل أصل صلى حرك الصلويين لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده، واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتغاره في الأول لا يقدر في نقله عنه، وإنما سمي الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالراكع الساجد))^(٢).

وذا قال النحاس^(٣)(٤)، والنسفي^(٥)(٦)، وأبو السعود^(٧)(٨).

(١) ينظر: روح المعاني ١/١١٦.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/١١٨.

(٣) أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس: مفسر، أديب. مولده ووفاته بمصر. كان من نظراء نفطويه وابن الأنباري، زار العراق واجتمع بعلمائه، وصنف: (تفسير القرآن) و(إعراب القرآن)، وكانت وفاته (سنة ٣٣٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء ١/٤٠١؛ الأعلام ١/٢٠٨.

(٤) ينظر: معاني القرآن للنحاس ١/٨٣.

(٥) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي حافظ الدين أبو البركات، كان إماماً في جميع العلوم. ومصنفاته في الفقه والأصول أكثر من أن تحصى، وصنف المدارك في التفسير، (ت ٧١٠هـ) في بغداد. ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ١/٢٦٣؛ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٣/١٧.

(٦) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ١/١٣.

(٧) محمد بن محمد أبو السعود العمادي، سلطان المفسرين، أبوه الشيخ محمد بن مصطفى العماد، وقد ولد في شهر صفر سنة ست وتسعين وثمانمائة، قرأ حاشية التجريد، وشرح المفتاح، وشرح المواقف من أوله إلى آخره على أبيه، وكان في مسند المشيخة الإسلامية قريباً إلى ثلاثين سنة، وصنف إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم في التفسير، (ت ٩٨٢هـ). طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٣٩٨؛ الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدين الغزي ص ٣٥.

(٨) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم ١/٣١.

كما يؤيده كتابة الصلاة في المصحف بالواو بدلا من الألف، كما كتبت الزكاة والحياة إشارة إلى أصلهما.

ويقويه أيضا التعبير بقولهم: (كَفَرَ اليهودي) إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه؛ لأنه ينثني على الكاذبين^(١) وهما الكافرتان^(٢). فاستخدام لفظ: (كفر) في معنى الجحود لا يقدر في نقله عن هذا المعنى.

كما أن تجديد الشريعة أمر شاع في المعمورة، ولا شك أن ذلك بحاجة إلى عبارات ومصطلحات ومسميات، فاحتاج إلى وضع ألفاظ، ونقل بعضها عما كانت عليه.

ومن خلال ما سبق يظهر - والله أعلم - أن ما ذهب إليه ابن عاشور تأييدا للزمخشري هو الصواب، فلا مانع أن تكون الصلاة مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر، ويفترق عند عجب الذنب فيكتنفه فيقال حينئذ هما صلوان، وما كان تحرك ذلك العرق إذا لم ينحن المصلي للركوع. فاشتقت الصلاة منه.

وبذلك صار لفظ الصلاة في الشرع منقولا من المعنى اللغوي إلى العرفي الاصطلاحي الشرعي، فصار حقيقة عرفية شرعية.

(١) الكاذبان: لحمتا الفخذ من باطنهما، والواحدة: كاذة. وقال الجوهري: الكاذبان ما نتأ من اللحم في أعالي الفخذ. وهما الأليتان. ينظر: لسان العرب ٥٠٦/٣؛ ذيب اللغة ١٠/١٨٤.

(٢) الكشف ٨٢/١.

٣ - مسألة تعليل أفعال الله تبارك وتعالى عند قوله تعالى:

[هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ Z البقرة: ٢٩ .

قال الرازي: ((قال أصحابنا: إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض؛ لأنه لو كان كذلك كان مستكماً بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله تعالى محال. فإن قيل: فعله تعالى معللٌ بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره؛ قلنا عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور، وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضاً لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه))^(١).

قال ابن عاشور: ((ومنع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عناه إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك، ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية. ويلزم من كون ذلك الغرض سبباً في فعله أن يكون هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب. وقد أوجب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل، وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا، فردّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزم الاستفادة.

وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعيين والوجوب))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ١٤٢/٢ .

(٢) التحرير والتنوير ٣٧٤/١ .

الدراسة:

ذهب الرازي إلى تأييد مذهب الأشاعرة بأنه لا يجوز تعليل أفعال الله تعالى، واستدل على رأيه بأن ذلك ينافي كمال الله سبحانه، فالله Y لا يحتاج إلى تعليل أفعاله لأنه يكون بذلك استكمل كماله بذلك الغرض، وهذا محال على الله تبارك وتعالى. وردّ على من قالوا بتعليل أفعال الله تعالى محتجين بأن أفعاله سبحانه معللة بأغراض غير عائدة إليه بل إلى غيره، ليخرجوا بذلك من إشكالية الوقوع في منافاة كمال الله، واحتج عليهم بما جاء في كلامه آنفًا. إلا أن ابن عاشور لم يؤيد الرازي في اعتراضه.

ويؤكد الرازي مذهبه بقوله في تفسير اللام في قوله تعالى: [r S Z r] عمران: ١٧٨: ((إن اللام غير محمول على الغرض بإجماع الأمة، أما على قول أهل السنة فألم يحيلون تعليل أفعال الله بالأغراض، وأما على قولنا فلائنا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعب والإيلام، بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلا إلا لغرض الإحسان))^(١).

وهذا ما يؤكد مذهبه في هذه المسألة.

وقد استدل الأشاعرة على منع تعليل أفعال الله تبارك وتعالى بما يأتي:

أن في أحكام الله ما ليس مُعلَّلًا، ويقصدون به التعليل بالغرض؛ ولهذا نجد في عبارهم (أفعال الله لا تُعلل بالأغراض).

فكأنهم يقولون: إن الغرض إنما يناسب المخلوق، وأفعال الله لا تعلل بالأغراض؛ لأنه غير محتاج إلى شيء من خلقه. فانصب إنكارهم على تعليلها بالأغراض، وهذا

(١) مفاتيح الغيب ١/١٣١٥.

لا يعني إنكار المقاصد، فالمقاصد ليست تعليلا بالأغراض، وإنما هي تعليل بالحكم والمعاني التي راعاها الله - Y - (١).

إنكارهم للعلة بمعنى الباعث - أيضا -، وقالوا: كيف نقول: إن أحكام الله معللة بمعنى أن هناك علة بعثت الله ودفعته إلى أن يحكم هذا الحكم؛ تنزيها لله - Y - عن أن يوجد ما يبعثه على الفعل.

وقد نقل الإجماع على ذلك الزركشي (٢).

استدلّاهم بقوله تعالى: [لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ] الأنبياء: ٢٣.

والجواب على ذلك:

١ - أن ما قالوه مسلّم به لو كان الغرض المقصود له تعالى من إيجاد الفعل، أو تشريع الحكم راجعا إلى مصلحة أو غرض يتعلق بذاته تعالى، لكن القول بأن الغرض والمصلحة راجعان لمصلحة العباد وحدهم، فهو استكمال لوجود العبد بتحقيق مصلحته، وليس استكمالاً لوجود الله سبحانه.

٢ - يجاب على استدلالهم بقوله تعالى: [لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ] الأنبياء: ٢٣ بأن ظهور برهان الحكمة في أفعاله تعالى مانع من ظهور الحاجة إلى سؤاله. ولا يتعين دلالة الآية على ما قالوا. ويمكن تخرجها على وجهين ينأيان عن غرض الرازي، ولأنه قلما يوجد في القرآن الكريم وكذا في السنة المطهرة فعلا ولا تكليفا من أفعال الله القدرية، أو التكليفية الشرعية إلا مقرونة بالحكمة الباعثة على إيجادها وشرعه.

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه ١١٢/٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١١٢/٤.

والرد عليهم من وجهين:

الأول: كما قال بعض المفسرين بأن الآية وردت في سياق الكلام لإثبات أن شأن الله أعظم من شأن المتخذين من دونه آلهة، كالملائكة والمسيح، فهو سبحانه وتعالى الملك القادر القاهر المتصرف والمدبر لما في السموات والأرض، ليس له شريك يسأله عن أسباب تدييره وتصرفه في ملكه، وأما هؤلاء المتخذون من الناس شركاء لله فهم مملوكون لله، مغلوبون بقهره وسلطانه، وبالقدرة التامة عليهم، فليس المقصود من ذكر النص أفعال الله وأحكامه خالية من المصالح والحكم والعِلل كما أراده الرازي وغيره، ولكن المصالح والحكم متحققة في أفعال الله تعالى، وإنما المقصود من ذكر الآية إظهار الفرق بين شأن الله تعالى الإله الحق المعبود وشأن ما يجعله المشركون والجاهلون آلهة لهم.

الوجه الثاني: أن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل ليس معناه أنه لا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة والمصلحة، ولكن لأنه حكيم متناهٍ في الحكمة، فالحكمة صفة ذاتية له - سبحانه - لا تتخلف عنه بحال. وإذا كان كذلك شأنه - تعالى - فهو حقيق ألا يُسأل عن فعله؛ لأنه **U** منزّه في أفعاله ومشئته عن النقص والخطأ، فأفعاله جميعها حكمة ومصلحة ونفع للبشر، والبشر يسألون عن أفعالهم وتصرفهم لأنهم معرضون للخطأ والضعف والقصور، والحكم بالميل والهوى، فيظلمون أو يفسدون. وهم أحقاء حينئذ أن يسألهم الله عما يفعلون.

والذي يؤيد ما ذهب إليه ابن عاشور في اعتراضه على الرازي ما يأتي:

أن الترجيح في تحديد عود الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى لا يستلزم الاستفادة أبداً، إنما يستلزم تعلق الإرادة الإلهية في ذلك، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا أن ذلك الأمر متعين وواجب على الله تعالى. ولا ادعاء هنا.

أن الأشاعرة الذين أيّد الرازي مذهبهم في هذه المسألة يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا لأما تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته.

ما نقله أبو إسحاق الشاطبي^(١) في الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ودرء المفاسد، حيث قال: ((والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أا وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره،

فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: [QP O N

c ba [ZX WV UTS R النساء: ١٦٥،

7 6 5 4 [Ze d الأنبياء: ١٠٧، وقال في أصل الخلقة:

B A @ ? > = < ; : 98

. ZC هود: ٧، [ZI H GF E D C الذاريات: ٥٦))^(٢).

تصريح القرآن الكريم بالتعليل في قوله تعالى: [يُرِيدُ اللَّهُ

يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ Z البقرة: ١٨٥.

ألفاظ التعليل في القرآن جاءت بكل الأساليب العربية من غير استثناء.

ومن أمثلة ذلك: قول الله تعالى: [X WV U TS R

. Z ^] \ [Z Y المائة: ٦.

(١) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. من أشهر

مصنفاته: الموافقات في أصول الفقه، كان من أئمة المالكية. (ت ٧٩٠هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان

المائة الثامنة ٦٧/١؛ الأعلام ٧٥/١.

(٢) ينظر: الموافقات في أصول الفقه للشاطبي ٦/٢.

وقول الله تعالى: [أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبْنَاكَ

اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ Z النساء: ١٠٥.

جاء التعليل في السنة المطهرة، ومن ذلك في الرسول ﷺ عن الوصية بأكثر من الثلث؛ لحديث سعد بن أبي وقاص **t**، وعلل ذلك بقوله **r**: «إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»^(١)؛ فهذا تعليل واضح بيّن.

وبعد هذا العرض والدراسة يتبين أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الصحيح، ويندفع قول الرازي بما سبق بيانه. والله تعالى أعلم.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: أَنْ يَتْرُكَ وَرَثَتَهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ ١٠٠٦/٣، رقم

[٢٥٩١]. ومسلم في صحيحه، باب: الوصية بالثلث ١٢٥٠/٣، رقم [١٦٢٨].

٤ - مسألة: إجابة الله لسؤال بني إسرائيل الوارد في قوله تعالى:

[k l n m o p q r s t u v w x y]

{ z | } - وَعَدَّيْهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ

أَدْنَىٰ بِالَّذِي ① خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ Z البقرة: ٦١.

قال الرازي: ((ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى : [أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا

سَأَلْتُمْ Z ، كالإجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء))^(١).

قال ابن عاشور: ((وللمفسرين حيرة في الإشارة إليها، فيؤخذ من كلام الفخر

أن قوله تعالى : [أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ Z هو كالإجابة لما طلبوه. يعني والإجابة إنعام. ولو كان معلقا على دخول قرية من القرى. ولا يخفى أنه بعيد جدا لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه))^(٢).

الدراسة:

ذهب الرازي إلى أن الله تبارك وتعالى أعطى بني إسرائيل ما سألوه، واستدل على

ذلك بأنه لما كان سؤال بني إسرائيل ليس فيه معصية، دل على حصول الإجابة من

موسى **U** لسؤالهم ودعائه بما سألوا، ومن ثم استجابة الله تبارك وتعالى لذلك،

كما يظهر أنه استند على ما توحى به جملة: [أَهْبَطُوا مِصْرًا Z واعتبرها تأكيداً

لاستجابة الله تعالى لطلبهم.

(١) مفاتيح الغيب ٤٥٢/١.

(٢) التحرير والتنوير ٥٠٤/١.

وقد وافق الرازي في ذلك أبو حيان حيث قال: (([أَهْبِطُوا مِصْرًا Z في الكلام حذف على تقدير أن القائل: [أَتَسَبَّدُ لُوك Z هو موسى، وتقدير المحذوف، فدعا موسى ربه فأجابه))^(١).

لكن ابن عاشور استبعد ما ذهب إليه الرازي مستدلا على ذلك بعدم ثبوت ذلك الإعطاء. ووافقه في ذلك عدد من المفسرين.

قال ابن كثير^(٢): ((ولما كان سؤالهم هذا من باب البطر والأشر ولا ضرورة فيه؛ لم يجابوا إليه. والله أعلم))^(٣).

وقال القرطبي^(٤): ((قوله تعالى: [أَهْبِطُوا مِصْرًا Z هذا أمر معناه التعجيز، كقوله تعالى: [" # % \$ & ' Z الإسراء: ٥٠؛ لأسم كانوا في التيه. وهذا عقوبة لهم))^(٥).

(١) تفسير البحر المحيط ٢١٦/١.

(٢) إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين: حافظ مفسر مؤرخ فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة ٧٠٦هـ، ورحل في طلب العلم، وتوفي بدمشق. تناقل الناس تصانيفه في حياته. (ت ٧٧٤هـ). من أشهر مصنفاته: البداية والنهاية، وتفسير القرآن العظيم. ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٤٤٥/١؛ الأعلام ٣٢٠/١.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢٨٢/١.

(٤) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فُرح الأنصاري الخزرجي المالكي، أبو عبد الله القرطبي، مصنف التفسير المشهور (الجامع لأحكام القرآن)، ولد بقرطبة في الأندلس، وتوفي في منية بني خصيب بمصر سنة (٦٧١هـ). ينظر: طبقات المفسرين للداوودي ٢٦٥/١؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٢٤٦؛ الوافي بالوفيات ١٢٢/٢؛ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ٣١٧/١.

(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤٢٩/١.

وهذا هو الراجح لما يأتي:

لم ينقل أحد من المؤرخين أم رجعوا إلى مصر بعد خروجهم منها كما قال أبو حيان وغيره، بل الثابت أن بني إسرائيل خرجوا من مصر، وأمروا بعد خروجهم بدخول الأرض المقدسة لقتال الجبارين، ولعصيلم أمر نبيهم ماتوا جميعاً في التيه، وبقي أبناؤهم فامثلوا أمر الله - تعالى - وهبطوا إلى الشام، وقاتلوا الجبارين، ودخلوا الأرض المقدسة بقيادة يوشع بن نون^(١).

دخولهم في التيه كان عقوبة لهم على نكوصهم عن قتال الجبارين، ليدخلوا الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم. فالتيه والحالة هذه كان بمثابة سجن لهم يعاقبون فيه، كما يشعر بذلك قوله تعالى: [H G E D C B] Z L K J المائدة: ٢٦. فكيف يخرج السجين من سجنه تلبية لبعض رغباته المنكرة!

وبناء على ذلك يكون الأمر في قول موسى لهم: [أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ] للتهديد والتوبيخ والتجهيل.

ليس في الآية ما يشعر بأن موسى - U - طلب من ربه أن يجيبهم إلى رغبتهم.

ما استند إليه الرازي في استيحاءه من جملة: [فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ] أنه دليل على إجابة ما طلبوه يردده أن المراد من هذا الأسلوب هو التعجيز والتحدي^(٢).

كما يردده سياق الآية، فقد أتبع تلك الجملة بقوله تعالى: [μ]

(١) قصص الأنبياء لابن كثير ٩٦/٢؛ الكامل في التاريخ لابن الأثير ١٥٣/١.

(٢) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير للجزائري ٦٢/١.

وَبَاءٌ وَيَعْضَبُ مِنَ اللَّهِ Z، وليس في هذا السياق إشارة إلى الإجابة

البتة.

ومن خلال ما سبق عرضه ودراسته يتبين أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو

الصواب. والله أعلم.

٥ - مسألة تأثير السحر الوارد ذكره في قوله تعالى:

, + *) (& % \$ # " ! [
6 5 4 3 2 1 0 / . -
D C B A @ ? > = < ; : 8 7
S R Q P O M L K J I H G F
a ` _] \ [Z Y W V U T
p n m l k j i h g f e d c b
Z s r q البقرة: ١٠٢.

قال الرازي متحدثاً عن أدلة المثبتين لأثر السحر: ((فقد احتجوا على وقوع

هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية: [O Z W V U T S R Q P بسببه، وأما الأخبار فهي واردة عنه ر متواترة وآحاداً، أحدها ما روي أنه U سُحْر، وأن السحر عمل فيه، حتى قال: «إنه ليخيل إليّ أني أقول الشيء وأفعله، ولم أقله ولم أفعله»^(١)، وأن امرأة يهودية سحرته، وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر، فلما استخرج ذلك زال عن النبي ر ذلك العارض، وأنزل المعوذتان بسببه.

وثانيها أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها: إني ساحرة، فهل لي من توبة؟ فقالت: وما سحرك؟ فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر، فقالا لي: يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا

(١) حديث أنه ر سُحْرَ حَتَّى كَانَ يَخِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَلَمْ يَفْعَلْهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِنْ رِوَايَةِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. أخرجه البخاري في باب هل يعنى عن الدَّمِيِّ إِذَا سَحَرَ ١١٥٩/٣، رقم [٣٠٠٤]؛ ومسلم في باب السحر ١٧١٩/٤، رقم [٢١٨٩]. قَالَ الرَّافِعِيُّ: وَفِي ذَلِكَ نَزَلَتِ الْمَعُودَتَانِ. خلاصة البدر المنير في تخریج كتاب الشرح الكبير للرافعي، لابن الملقن ٢٨٨/٢.

فأبيت، فقالا لي: اذهبي فبولي على ذلك الرماد، فذهبت لأبول عليه، ففكرت في نفسي، فقلت: لا أفعل، وجئت إليهما، فقلت: قد فعلت، فقالا لي: ما رأيت لما فعلت؟ فقلت: ما رأيت شيئاً، فقالا لي: أنت على رأس أمر فاتقي الله ولا تفعلني، فأبيت، فقالا لي: اذهبي فافعلي، فذهبت ففعلت، فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجي فصعد إلى السماء، فجئتهما فأخبرهما، فقالا: إيمانك قد خرج عنك، وقد أحسنت السحر، فقلت: وما هو؟ قالا ما تريدن شيئاً فتصوريه في وهمك إلا كان، فصورت في نفسي حباً من حنطة، فإذا أنا بحب، فقلت: انزرع، فانزرع فخرج من ساعته سنبلًا، فقلت: انطحن، فانطحن من ساعته، فقلت: انخبز، فانخبز، وأنا لا أريد شيئاً أصوره في نفسي إلا حصل. فقالت عائشة: ليس لك توبة. وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب، وهي مشهورة^(١).

قال ابن عاشور: ((وأصول السحر ثلاثة:

الأول: زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهابية بما يعتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابق شاهدها المسحور واعتقدتها فإذا توجه إليه الساحر سخر له وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون: [سَحَرُوا ۚ μ ۚ Z الأعراف: ١١٦ .

الثاني : استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان والمعدن وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية كخاصية الزئبق ومن ذلك العقاقير المؤثرة في العقول صلاحاً أو فساداً والمفترة للعزائم والمخدرات والمرققات على تفاوت تأثيرها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون: [Z S R Q P طه: ٦٩ .

الثالث : الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتموج حتى يخيل الجماد متحركاً وإليه الإشارة بقوله تعالى: [9 8 7 6 5 4 طه: ٦٦ .

(١) مفاتيح الغيب ١٩٤/٣ .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تعدو هذه الأصول الثلاثة وفي بعضها تداخل. ولعلماء الإفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى.

وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية، وهو الذي لا خلاف في إثباته على الجملة دون تفصيل، وما عداها من الأوهام والمزاعم هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائباً عنه فيدعى أنه يؤثر فيه، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم، أو عقد خيوط والنفث عليها برقيات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدميين، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال. أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلائقه وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذات المسحور، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن العربي في القبس أن قريشا لما أشار النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه في التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم المسحور وصورته أو بطالع ميلاده، فذلك كله من التوهّمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يثبت من الشرع، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة، ومن العجائب أن الفخر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقنع^(١).

(١) التحرير والتنوير ٦١٥/١.

الدراسة:

ذهب الرازي إلى أن للسحر تأثيرا يظهر على المسحور، وردّ على المعتزلة المنكرين لحقيقة السحر وناقشهم، واستدلّ عليهم بالآية وبعض الآثار، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه إثبات تأثير السحر، واعتبر أدلته غير مقنعة، وتأول حديث سحر النبي ﷺ بتأول عجيب، حيث قال: ((وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روي في الصحيحين عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي ﷺ، ورؤيا النبي ﷺ أن ملكين أخبراه بذلك السحر^(١)، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصرا، وينبغي التثبت في عباراته ثم في تأويله، ولا شك أن لبيدا حاول أن يسحر النبي ﷺ، فقد كان اليهود سحرة في المدينة، وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي ﷺ في إبطال سحر لبيد، وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم، وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله ﷺ، وإنما عرض للنبي ﷺ عارض جسدي شفاه الله منه، فصادف أن كان مقارنا لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره، وكانت رؤيا النبي ﷺ إنباء من الله له بما صنع لبيد، والعبارة عن صورة تلك الرؤيا كانت مجملة، فإن الرؤى رموز، ولم يرد في الخبر تعبير ما اشتملت عليه، فلا تكون أصلا لتفصيل القصة))^(٢).

فهنا يتبين أن ابن عاشور يرى أن لبيدا حاول سحر رسول الله ﷺ، لكن ذلك السحر لم يؤثر فيه ﷺ، كما حدث لموسى مع السحرة، وتأول ما كان يحدث للرسول ﷺ في فترة السحر بأنه عارض جسدي ألمّ به في تلك الفترة.

وكل هذه تأويلات تنبو بالقصة عن مرادها.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب السحر ٢١٧٤/٥، رقم [٥٤٣٠]؛ ومسلم في صحيحه، باب السحر

١٧١٩/٤، رقم [٢١٨٩].

(٢) التحرير والتنوير ٦١٦/١.

كما أنه اعتبر الآية موضع الدراسة غير صريحة في إثبات حقيقة السحر وتأثيره، وهذا خلاف ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أهل السنة كما سيأتي لاحقاً.

ثم ختم كلامه بالتهوين من الخلاف الواقع في هذه المسألة حيث قال: ((والمسألة بخلافها من مسائل الفروع الفقهية تدخل في عقاب المرتدين والقاتلين والمتحيلين على الأموال، ولا تدخل في أصول الدين. وهو وإن أنكره الملاحدة لا يقتضي أن يكون إنكاره إلحاداً))^(١).

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور غير صحيح، وذلك لما يأتي:

٦ أن تأثير السحر حقيقة ثبتت بالأدلة النقلية والعقلية.

٧ أن أهل السنة وجمهور العلماء من الأمة على إثبات السحر، وأن له حقيقة كحقائق غيره من الأشياء الثابتة، خلافاً لمن أنكره، ونفى حقيقته، وأضاف ما يتفق منه إلى خيالات باطلة لا حقائق لها.

وقد ذكر الله - سبحانه - تأثيره في كتابه العزيز، وذكر أنه مما يُتَعَلَّم، وذكر ما يشير إلى أنه مما يكفر به، وأنه يفرّق به بين المرء وزوجه، وهذا كله لا يمكن أن يكون فيما لا حقيقة له، وكيف يتعلم ما لا حقيقة له؟ وهذا الحديث فيه أيضاً إثباته، وأنه أشياء دفنت وأخرجت، وهذا كله يبطل ما قالوه^(٢).

٨ تظافر أقوال أهل العلم المعبرين في إثبات حقيقة السحر وتأثيره، ومن تلك الأقوال:

٩ قال النووي: ((والصحيح أن له حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ١/٦١٩.

(٢) ينظر: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٧/٤١.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ١٠/٢٢٢.

٨ وقال القرطبي: ((ذهب أهل السنة إلى أن السحر ثابت وله حقيقة، وذهب عامة المعتزلة وأبو إسحاق الإسترابادي من أصحاب الشافعي إلى أن السحر لا حقيقة له، وإنما هو تمويه وتخيل وإيهام، لكون الشيء على غير ما هو به، وإنه ضرب من الخفة والشعوذة، كما قال تعالى: [9 8 7 6 5 4] طه: ٦٦، ولم يقل تسعى على الحقيقة ولكن قال: [5 4]، وقال أيضا: [سَحْرًا] الأعراف: ١١٦، وهذا لا حجة فيه؛ لأننا لا ننكر أن يكون التخيل وغيره من جملة السحر، ولكن ثبت وراء ذلك أمور جوزها العقل، وورد بها السمع، فمن ذلك ما جاء في هذه الآية من ذكر السحر وتعليمه، ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن تعليمه، ولا أخبر تعالى أم يعلمونه الناس، فدل على أن له حقيقة، وقوله تعالى في قصة سحرة فرعون: [دِسْحَرٍ عَظِيمٍ] الأعراف: ١١٦، وسورة الفلق، مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن الأعصم، وهو مما خرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: سحر رسول الله ﷺ يهودي من يهود بني زريق، يقال له لبيد بن الأعصم. الحديث^(١). وفيه أن النبي ﷺ قال لما حل السحر: «إن الله شفاني» والشفاء إنما يكون برفع العلة، وزوال المرض، فدل على أن له حقا وحقيقة، فهو مقطوع به بأخبار الله تعالى ورسوله على وجوده ووقوعه. وعلى هذا أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة ومخالفتهم أهل الحق، ولقد شاع السحر وذاع في سابق الزمان، وتكلم الناس فيه، ولم يبد من الصحابة ولا من التابعين إنكار لأصله^(٢).

(١) سبق تخرجه ص ١٣١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٤٦/٢.

٨ وقال ابن القيم: ((وقد دل قوله: [E D F G H]

الفلق: ٤، وحديث عائشة المذكور على تأثير السحر، وأن له حقيقة، وقد أنكر ذلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، وقالوا إنه لا تأثير للسحر البتة، لا في مرض ولا قتل، ولا حل ولا عقد، قالوا: وإنما ذلك تخيل لأعين الناظرين لا حقيقة له سوى ذلك. وهذا خلاف ما تواترت به الآثار عن الصحابة والسلف، واتفق عليه الفقهاء، وأهل التفسير والحديث، وأرباب القلوب من أهل التصوف، وما يعرفه عامة العقلاء. والسحر الذي يؤثر مرضا وثقلا، وحلا وعقدا، وحبا وبغضا وتزينا، وغير ذلك من الآثار موجود تعرفه عامة الناس، وكثير منهم قد علمه ذوقا بما أصيب به منه))^(١).

(١) التفسير القيم لابن القيم ٢/٢٨٦.

٦ - سبب نزول قوله تعالى:

V U T R Q P O N M L K J [
 \ [Z Y X W] البقرة: ١٠٨.

قال الرازي: ((اختلفوا في المخاطب به على وجوه:

أحدها أم المسلمون وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أنه قال في آخر الآية: [U V W X Z]، وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين.

الثاني: أن قوله: [J K Z] يقتضي معطوفاً عليه، وهو قوله: [لا تَقُولُوا رَاعِنَا] البقرة: ١٠٤، فكأنه قال: "وقولوا انظروا واسمعوا. فهل تفعلون ذلك كما أمرتم، أم تريدون أن تسألوا رسولكم؟".

الثالث: أن المسلمين كانوا يسألون محمداً ﷺ عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها، كما سأل اليهود موسى U ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه.

الرابع: سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط^(١) كما كان للمشركين ذات أنواط، وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة^(٢).

(١) أنواط: العلائق، واحدها نَوَاطٌ، وفي المثل: عاطٍ بغير أنواط. وقالوا: هو منك مناط الثريا: أي مُعَلِّفُهَا، وأنشد

سيبويه: [البحر الطويل] وإن بني حَرْبٍ كما قد عَلِمْتُمْ مناطَ الثريا قد تَعَلَّتْ جُومُهَا

المخصص لابن سيده ٣٧/٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢١٢/٣.

قال ابن عاشور: ((قال الفخر: إن المسلمين كانوا يسألون النبي ﷺ عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى . ا.هـ.

وقد ذكر غيره أسبابا أخرى للنزول، منها: أن المسلمين سألوا النبي ﷺ في غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التي كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها. ونحو هذا مما هو مبني على أخبار ضعيفة، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه))^(١).

الدراسة:

استدرك ابن عاشور على الرازي ما ذكره في سبب نزول الآية، والذي يظهر لمن اطلع على كلام ابن عاشور أن هذا هو القول المختار للرازي، لكن الأمر ليس كذلك، فالرازي نقل هذا القول وغيره عندما استعرض أقوال المفسرين في معنى الآية، ولم يرجح هذا القول، بل رجح أن المخاطبين بالآية هم اليهود، حيث قال: ((القول الثالث المراد اليهود وهذا القول أصح))^(٢).

وبذا يتبين أن استدراك ابن عاشور لا يتوجه هنا إلى الرازي؛ كونه لم يقل بذلك القول أصلا، إنما نقل استدلال بعض المفسرين بذلك السبب وبغيره.

كما أن تضعيف ابن عاشور حمل تلك الروايات غير صحيح، فقد صحت رواية أبي واقد الليثي أنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى حنين ونحن حديثو عهد بكفر، وكانوا أسلموا يوم الفتح، قال: فمررنا بشجرة فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات نواط كما لهم ذات أنواط، وكان للكفار سدرة يعكفون حولها، ويعلقون بأسلحتهم يدعوا ذات أنواط، فلما قلنا ذلك للنبي ﷺ قال: الله أكبر، وقلتم والذي

(١) التحرير والتنوير ١/٦٤٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/٢١٣.

نفسى بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون، لتركن سنن من كان قبلكم. ورواه ابن عيينة ومالك أيضا^(١).

وبالتالي يتضح عدم صحة استدراك ابن عاشور في هذه المسألة من جهتين:

من جهة نسبة القول إلى الرازي بينما هو لم يرجح ذلك القول، بل رجح غيره.

من جهة تضعيف جميع الروايات الواردة في سبب نزول الآية، وقد ثبت صحة بعضها. منها الرواية المذكورة سلفًا، ورواية ابن عباس **t** أما نزلت في عبد الله بن أمية المخزومي ورهط من قريش قالوا: يا محمد اجعل لنا الصفا ذهباً ووّسع لنا أرض مكة، وفجر الأمار خلالها تفجيرًا نؤمن بك^(٢).

(١) رواه أحمد في مسنده ٢١٨/٥، رقم [٢١٩٤٧]؛ والترمذي ٤/٤٧٥، رقم [٢١٨٠] وقال: حديث حسن صحيح؛ وابن أبي عاصم في السنة ٣٧/١، رقم [٧٦]. وقال الألباني: إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين غير يعقوب بن حميد وهو ثقة فيه ضعف يسير وقد توبع. فالحديث صحيح. ظلال الجنة في تخريج السنة للألباني ٣١/١.

(٢) أخرج معناه ابن جرير وعبد بن حميد في جامع البيان ٢/٤٩٠؛ وابن المنذر في الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/٢٦١؛ وابن أبي حاتم في تفسيره ١/٢٩٣ من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد مرسلًا، وأخرجه الطبراني من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس بلفظ: "أتت قريش اليهود فقالوا: أيما جاء به موسى؟ قالوا: العصا ويده" الحديث، إلى أن قال: "فقالوا للنبي **ﷺ**: اجعل لنا الصفا ذهبًا، فنزلت هذه الآية". ورجاله ثقات، إلا الحماني؛ فإنه تكلم فيه، وقد خالفه الحسن بن موسى فرواه عن يعقوب بن جعفر عن سعيد مرسلًا وهو أشبه. الروايات التفسيرية في فتح الباري لعبد إيد الشيخ عبد الباري ١/٣٠١.

قال ابن حجر: وعلى تقدير كونه محفوظًا وصله ففيه إشكال من جهة أن هذه السورة مدنية وقريش من أهل مكة. ثم قال: قلت: ويحتمل أن يكون سؤالهم لذلك بعد أن هاجر النبي **ﷺ** إلى المدينة ولا سيما في زمن الهدنة. فتح الباري ٨/٢٣٥.

٧ - دلالة الفعل (سيقول) في قوله تعالى:

[" \$ # % & ') * + , Z البقرة: ١٤٢ .

قال الرازي: ((أما قوله: [" Z # ففيه قولان:

الأول: وهو اختيار القفال أن هذا اللفظ وإن كان للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل في الماضي أيضاً، كالرجل يعمل عملاً فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم أم سيطعون علي فيما فعلت، ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد فإذا ذكره مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى، فصح على هذا التأويل أن يقال: سيقول السفهاء من الناس ذلك. وقد وردت الأخبار أم لما قالوا ذلك نزلت الآية^(١).

قال ابن عاشور: ((والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال، إذ لا داعي إلى صرفه إلى معنى الماضي. وقد علمتم الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم... وقال الفخر إنه مختار القفال. وكأن الذي دعاهم إلى ذلك أم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية نزلت بعد ذلك وهذا تكلف ينبغي عدم التعويل عليه^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن قوله تعالى: [" Z وإن وضع للاستقبال إلا أنه يستعمل في الماضي، وذكر مثالا لذلك، وبأن الآية ما نزلت إلا بعد حدوث ذلك القول. وقد استدرك عليه ابن عاشور بأن الأولى بقاء السين على الاستقبال، واعتبر القول بخلاف ذلك تكلفاً.

(١) مفاتيح الغيب ٨٣/٤.

(٢) التحرير والتنوير ٧/٢.

والقول في تحقيق المسألة من جانبيين:

الجانب الأول: تحقيق سبب النزول

الجانب الثاني: تحقيق دلالة السين

فأما ما يتعلق بتحقيق سبب النزول فإن أصح ما ورد في ذلك - وهو ما اعتمد عليه الرازي وغيره - هو ما رواه البراء بن عازب **t** قال: كان رسول الله **r** صلى نحو بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا وكان رسول الله **r** يُحِبُّ أَنْ يُوجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: [q p o n m l] البقرة: ١٤٤، فَتَوَجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، وَقَالَ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ وَهُمْ الْيَهُودُ: [' &) * + . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8] فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ **r** رَجُلًا ثُمَّ خَرَجَ بَعْدَ مَا صَلَّى فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَقَالَ: هُوَ يَشْهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ **r** وَأَنَّهُ تَوَجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ فَتَحَرَّفَ الْقَوْمُ حَتَّى تَوَجَّهُوا نَحْوَ الْكَعْبَةِ^(١).

وفي لفظ له: فداروا كما هم قبل البيت، وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس، وأهل الكتاب، فلما ولي وجهه قبل البيت أنكروا ذلك^(٢).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان ١/١٥٥، رقم [٣٩٠].

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان ١/٢٣، رقم [٤٠].

وقد جعل جمهور المفسرين هذا سبباً في نزول الآية، كالبغوي^(١) وابن عطية^(٢) والقرطبي^(٣) وأبي حيان^(٤) وابن كثير^(٥) والسيوطي^(٦).

كما صرح بذلك ابن حجر، وهو أن اليهود لما أنكروا ذلك نزل قوله تعالى:

[" \$ # % Z^(٧) .

وهو رأي ابن عباس ومقاتل^(٨) والزهري والقفال وابن الجوزي^(٩).

وبذلك يتبين أن قوله تعالى: [" \$ # % Z نزل بعد أن أنكروا

من أنكروا تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة.

وأما ما يتعلق بدلالة السين فقد ذكر أهل اللغة أن السين إذا دخلت على

المضارع دلت على الاستقبال، وبما أن القرآن نزل بلغة العرب فإن دلالة: ["

Z هو أمر سيحدث مستقبلاً.

(١) معالم التنزيل للبغوي ١/١٢٤.

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية ٢/٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/١٤٨.

(٤) البحر المحيط ١/٥٩٣.

(٥) تفسير القرآن العظيم ١/١٨٩.

(٦) الدر المنثور ١/٣٤٢.

(٧) فتح الباري ١/٩٨.

(٨) هو مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني أبو الحسن البلخي، كبير المفسرين، كذبوه، ورموه بالتجسيم، قال ابن

المبارك: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة (ت ١٥٠هـ). ينظر: ميزان الاعتدال ٦/٥٠٥؛ تقريب التهذيب

ص ٥٤٥.

(٩) الدر المنثور ١/٣٤٣؛ تفسير مقاتل ١/٨٣؛ الدر المنثور ١/٣٤٥؛ مفاتيح الغيب ٤/٨٣؛ زاد المسير لابن

الجوزي ١/١٥٣.

و(السين وسوف) تدخل على الفعل المضارع فحسب، ويسميان بـ(حرفي تنفيس) أي توسيع، ولذلك أما إذا دخلا على المضارع وسعا نفسه من الحاضر إلى المستقبل^(١).

ويرى ابن هشام أن السين المفردة حرف يختص بالمضارع ويخلصه للاستقبال^(٢). والذي عليه جمهور أهل اللغة أن السين للاستقبال، وهنا يتنازع ما صرح به سبب النزول مع ما قرره أهل اللغة في دخول السين على الفعل. والذي يظهر - والله أعلم - الأخذ بما جاء في سبب النزول، واعتبار نزول الآية متأخرا عن إنكار اليهود، وأن الفعل جاء بصيغة المضارع لكنه دل على الماضي، وذلك للأسباب الآتية:

ما ورد عن بعض أهل اللغة أن السين قد تفيد الاستمرار.

أن الغرض الأول من الآية بيان سفه اليهود.

أن الغرض الثاني تعليم الرسول ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم الرد على المنكرين بأن يكون ردهم: لله المشرق والمغرب.

صحة وقوة سند الرواية التي أخرجها البخاري وغيره.

موافقة السبب للفظ الآية.

احتجاج جمهور المفسرين نذا السبب.

أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال رد الرواية الصحيحة بما اشتهر من قواعد اللغة.

(١) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام ١/١٨٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١/١٨٤.

فالرواية هي الأصل وقواعد العربية تبع لها، والقرآن حكم على قواعد اللغة لا العكس^(١).

أن قاعدة مجيء السين للاستقبال ليست على إطلاقها، فقد تدخل السين على المضارع وتحوله للدلالة على الماضي، مع إفادة استمرار حدوث الفعل.

قال القرطبي: "سيقول" بمعنى قال، جعل المستقبل وضع الماضي، دلالة على استدامة ذلك وألم يستمرون على ذلك القول^(٢).

الاعتماد على الرواية الصحيحة في إثبات سبب النزول لا يُعدّ تكلفاً بل أصلاً من أصول التفسير وقواعده المعتمدة.

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور على الرازي ليس في محله، وأن ما ذهب إليه الرازي هو الصواب لما سبق بيانه من أدلة. والله تعالى أعلم.

(١) قواعد الترجيح عند المفسرين ١/٩٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/١٤٧.

٨ - مذهب الإمام مالك في المراد بالمسجد الحرام في قوله تعالى:

[ml n po iq s t w u x y]

{ z } ~ كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، Z البقرة: ١٤٤.

قال الرازي: ((وقد اختلفوا في أن المراد من المسجد الحرام أي شيء هو؟ فحكى في كتاب "شرح السنة"^(١) عن ابن عباس أنه قال: "البيت قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله لأهل الحرم، والحرم قبله لأهل المشرق والمغرب". وهذا قول مالك))^(٢).

قال ابن عاشور: ((قال الفخر: وهذا قول مالك. وأقول: لا يُعرف هذا عن مالك في كتب مذهبه)).

الدراسة:

نسب الرازي إلى الإمام مالك القول بما رواه ابن عباس، إلا أن ابن عاشور استدرك على الرازي هذه النسبة، ونفى أن يكون هذا مذهب الإمام مالك.

وتحقيق المسألة أن الإمام الرازي جزم بنسبة القول إلى الإمام مالك، إلا أنه بعد التتبع اتضح أن هذا الجزم ليس في محله، وأن نفي ابن عاشور هو الصواب.

فقد جاء في مواهب الجليل: ((نعم حكى عن مالك أنه قال: الكعبة قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله أهل مكة، والحرم قبله أهل الدنيا. وهذا النقل عنه غريب))^(٣).

(١) كتاب شرح السنة للإمام البغوي ٣٣٠/٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠٣/٤.

(٣) مواهب الجليل لمحمد المغربي ٥١٠/١.

فهنا يبين محمد المغربي - وهو من أعمدة الفقه المالكي - غرابة ما نُقِلَ عن الإمام مالك، بل ضعّف البيهقي رواية ابن عباس، حيث قال: ((تفرد به عمر بن حفص وهو ضعيف لا يحتج به))^(١).

وبذلك يمكن القول بصحة استدراك ابن عاشور على الرازي للأسباب الآتية:

عدم ثبوت ذلك عن الإمام مالك في كتب مذهبه.

استغراب محمد المغربي ذلك.

تضعيف المغربي رواية ابن عباس التي ذكرها الرازي ونسب للإمام مالك

القول ١.

كون ابن عاشور مالكي المذهب يجعله مقدّمًا على الرازي - شافعي

المذهب - في تحقيق صحة ما ينسب إلى الإمام مالك.

(١) سنن البيهقي الكبرى، باب: من طلب باجتهاده جهة الكعبة ٩/٢، رقم [٢٠٦٦].

٩ - مسألة التداوي بالمحرمات استنباطا من قوله تعالى:

hg f ed c b a ` _ ^] \ [
 :بقرة: Z w v u t s r q p o n m l k j i
 .١٧٣

قال الرازي: ((اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج، إما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الأدوية المركبة، فأباحه بعضهم للنص والمعنى، أما النص فهو أنه أباح للعربيين شرب أبوال الإبل وألبا للتداوي، وأما المعنى فمن وجوه.

الأول: أن الترياق الذي جعل فيه لحوم الأفاعي مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى: [k j Z المائدة: ٤، غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدر في كونه حجة...))^(١).

الثاني: أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة، والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة، فلم لا يحكم بالعفوى في هذه الصورة للحاجة؟

الثالث: أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا.

قال ابن عاشور: ((ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية. وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتعيينه، أو غلب ذلك في التجربة فالجواز قياسا على أكل المضطر وإلا فلا))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/٥.

(٢) التحرير والتنوير ١٢٠/٢.

الدراسة:

لم يختلف ابن عاشور مع الرازي في جواز التداوي بالمحرم للمضطر، ولكن الخلاف في الاستدلال، فالرازي يرى أن الاستدلال على الجواز من جهتين كما ذكر، من جهة النص ومن جهة المعنى، بينما يرى ابن عاشور أن الاستدلال بالقياس على أكل المضطر، وإلا فلا استدلال بغيره. واشترط في جواز ذلك وقوع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم، أو غلب ذلك في التجربة. وإذا لم يتحقق ذلك فلا يجوز التداوي بالمحرم.

وعند التأمل في استدلالات الرازي وابن عاشور يتبين الآتي:

أن النص الذي استدلل به الرازي لا يتناسب مع التداوي بالمحرم، لأن الراجح في ألبان الإبل وأبوالها أنها ليست نجسة ولا محرمة.

قال الشوكاني: ((وقد ذهب إلى تحريم التداوي بالأدوية النجسة والمحرمة الجمهور، ولا يعارض هذا إذنه ٢ بالتداوي بأبوال الإبل كما ورد في الصحيح؛ لأنها لم تكن نجسة ولا محرمة، ولو سلمنا تحريمها لكان الجمع ممكناً بين العام على الخاص))^(١).

ويبدو أن الرازي اعتبر أبوال الإبل نجسة مستنبطاً ذلك من بي الرسول ٢ عن الصلاة في أعطان الإبل. وليس ذلك بسديد.

قال الشيخ محمود السبكي: ((من زعم أن هذا خاص بأولئك الأقوام لم يصب، إذ الخصائص لا تثبت إلا بدليل. وما ورد أن النبي ٢ عن الصلاة في أعطان الإبل لا يستلزم نجاسة أزبالها وأبوالها، وإنما هي عن ذلك لضررها ونفارها حيث علل النهي بقوله: إيا من الشياطين))^(٢).

(١) الدراري المضية شرح الدرر البهية للشوكاني ٣٩٤/١.

(٢) الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق للسبكي ٤٦٢/١.

استدلال الرازي باستطابة الترياق بحجة أنه داخل في الطيبات استدلالاً
ليس على إطلاقه.

فقد ذكر ابن قدامة أن الترياق لا يباح أكله ولا شربه؛ لأن لحم الحية حرام^(١).
ومن كرهه الحسن وابن سيرين^(٢).

وقال ابن الأثير^(٣): ((إنما كرهه من أجل ما يقع فيه من لحوم الأفاعي والخمر
وهي حرام نجسة، والترياق أنواع، فإذا لم يكن فيه شيء من ذلك فلا بأس به))^(٤).
وعند الشافعية لا يجوز أكل الترياق المعمول بلحوم الحيات إلا في حال
ضرورة^(٥).

أما المالكية فقد أباحوا أكل الحية متى ذكيت في موضع ذكماً، وأمن سُمُّها،
واحتيج لأكلها بسمها لمن ينفعه ذلك لمرضه، فإنه يجوز أكلها^(٦).

ومفهوم هذا أن لحمها متى دخل في الترياق وخالطه فإنه يجوز التداوي به.

ومن خلال ما سبق عرضه يتبين أن استدلال ابن عاشور بالقياس على جواز
التداوي بمحرم عند الضرورة، أولى من استدلال الرازي للأسباب الآتية:

أن النص الذي استدل به الرازي لا ينطبق على التداوي بالمحرم.

(١) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل لابن قدامة ٣٣٧/٩.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٥٧/٥؛ اللسة وجواهر العلم لأبي بكر الدينوري ١٢٢/١.

(٣) علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري أبو الحسن عز الدين ابن الأثير المؤرخ الإمام.
ولد سنة (٥٥٥هـ) من علماء النسب والأدب. ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر في أعالي دجلة، وسكن
الموصل، وتحوّل في البلدان من تصانيفه: "الكامل في التاريخ" مرتب على السنين بلغ فيه إلى سنة
(٦٢٩هـ). و"أسد الغابة في معرفة الصحابة"، و"اللباب" الذي اختصر فيه كتاب "الأنساب" للسمعاني.

توفي سنة (٦٣٠). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٢٩٩/٨؛ الأعلام للزركلي ٣٣١/٤.

(٤) عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم آبادي ٢٥٠/١٠.

(٥) الأم للشافعي ٢٤٤/٢.

(٦) الشرح الكبير لأبي البركات ١١٥/٢.

أن حكم الرازي على الترياق بأنه من الطيبات مطلقا يخالف رأي جمهور الفقهاء.

أن الحديث الذي يميز التداوي بالترياق ضعيف^(١).

أن الفقهاء الذين أجازوا الترياق قيدوه بشرطين:

الأول: خلوه من النجاسات والمحرمات.

الثاني: استخدامه عند الضرورة القصوى.

وبذلك يتبين أن النص في إباحة التداوي بالترياق معدوم، لذلك كان الاستدلال بالقياس في هذه المسألة أولى من البحث عن روايات ضعيفة، أو تأويلات بعيدة. وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور.

(١) فقد روي أن عبد الله بن عمرو **t** قال: سمعت رسول الله **ﷺ** يقول: «ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا، أو تعلقتم تيممة، أو قلت الشعر من قبل نفسي». وقد ضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود، باب في الترياق ص ٣٨٢؛ وينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير ٥١٦/٧.

١٠ - المناسبة في قوله تعالى:

X W V U T S R Q P O N [
g f e d c b a _ ^] \ [Z Y
w v u t s r q p n m l k j i h

{ y x | } ~ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١١٣﴾ البقرة: ٢١٣.

قال الرازي: ((اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا؛ بَيَّنَّ في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بذا الزمان، بل كان حاصِلاً في الأزمنة المتقدمة، لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق، ثم اختلفوا، وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي، والتحاسد، والتنازع في طلب الدنيا. فهذا هو الكلام في ترتيب النظم))^(١).

قال ابن عاشور: ((والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها:

الأول: قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بين في قوله: [9 8 7

: ; البقرة: ٢١٢، أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة؛ بَيَّنَّ في هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد ﷺ بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة؛ لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق، وما كان اختلافهم إلا لسبب البغي والتحاسد في طلب الدنيا. ا.هـ.

فتكون الجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم

الغابرة.

(١) مفاتيح الغيب ١٠/٦.

الثاني: يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى: [أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا

الْجَنَّةَ] البقرة: ٢١٤ أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله: [O N

Z Q P تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها، وما لقوا فيها من الشدائد. ا.هـ.

فالمناسبة على هذا في مدلول قوله تعالى: [9 8 7 : ;

Z < إلخ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة^(١).

والظاهر عندي أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها،

ومقدمة لما بعدها.

فأما الأول فلأما أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق، مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه، مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية، وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين.

وأما الثاني فلأما مُقَدِّمَةٌ لما يردُّ بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذي اختلف فيه الأمم^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن مناسبة الآية لما قبلها هي التشابه بين حال الكفار وحال الأمم السابقة في التنازع في طلب الدنيا، حيث جعل الآية مختصة بالمؤمنين بالحق من الأمم السابقة بدلالة السياق في الآية، ولذا لم يذكر المعنى الثاني، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه متمما بأمر آخر متعلق بمناسبة الآية، ولكن هذا التتميم ارتبط بما

(١) الاستئناف الابتدائي: هو الجملة الواقعة في أول الكلام. ينظر: تعجيل الندى بشرح قطر الندى ص ٨١.

(٢) التحرير والتنوير ٢/٢٨٢.

سيذكر وليس بما قبلها، حيث اعتبرها ابن عاشور مقدمة وتمهيدًا لما بعدها في نفس الآية، من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذي اختلف فيه الأمم، وهو مضمون قوله تعالى: [Z v u t s r q p]، إلى قوله تعالى: [إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ Z]. وهو بذلك جعلها مختصة بالمؤمنين من أمة محمد ﷺ، وأمهدوا إلى الحق.

والتأمل في نظم الآية يتبين له أن ما ذهب إليه ابن عاشور أجمع وأشمل. كونه ربط الآية بما قبلها وبما بعدها، وهذا موضع مهم من مواضع بلاغات القرآن الكريم، حيث يهيئ النفس لما سيرد عليها.

وذا التذييل يتضح أن من خصائص الإسلام أنه مهيمٌ على ما سبقه من الشرائع الإلهية، ومُفضَّلٌ على جميع الأديان، وأن هذه المزية العظمى يجب أن يعترف المشركون وأهل الكتاب، لا أن تكون مثار حسد للنبي ﷺ وأُمَّته.

كما أن هناك إشارة إلى خطورة الحسد والبغي، لأن من سبيل ذلك أن يؤدي إلى الاختلاف، وإذا حصل الاختلاف دَبَّ الضعف إلى الأمة من حيث لا تشعر.

وبذلك يتضح صحة استدراك ابن عاشور في هذا الموضع لما سبق بيانه، إضافة إلى أنه يمكن أن تكون للآية أكثر من وجه في بيان مناسبتها.

١١ - في تعلق الكلام بما قبله في قوله تعالى:

[إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ © يَرْجُونَ
رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢١٨﴾ Z البقرة: ٢١٨ .

قال الرازي: ((في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان:

الأول: أن عبد الله بن جحش قال: يا رسول الله هب أنه لا عقاب فيما فعلنا
فهل نطمع منه أجراً وثوباً فنزلت هذه الآية^(١). لأن عبد الله كان مؤمناً وكان
مهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً.

والثاني: أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله: [! " #

\$ % & Z البقرة: ٢١٦. وبين أن تركه سبب للوعيد؛ أتبع ذلك بذكر من يقوم
به... ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد^(٢).

قال ابن عاشور بعد أن ذكر كلام الرازي: ((والذي يظهر لي أن تعقيب ما
قبلها ما من باب تعقيب الإنذار بالبشارة، وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم،
فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد. وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع^(٣).

الدراسة:

ذكر الرازي أن الآية متعلقة بما قبلها من وجهين، وذكر في الوجه الأول سبب
نزل الآية، وهي رواية صحيحة^(٤).

(١) لباب النقول في أسباب النزول ص ٤٢؛ أسباب النزول للواحد ص ٤٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٤/٦.

(٣) التحرير والتنوير ٣١٩/٢.

(٤) أخرج هذه الرواية ابن جرير الطبري في تفسيره ٣٥٦/٢؛ والطبراني في المعجم الكبير ١٦٢/٢؛ وابن أبي حاتم
في تفسيره ٣٨٨/٢؛ والشوكاني في فتح القدير ٢١٨/١ وصححها، والبيهقي في السنن الكبرى، باب ما
جاء في نسخ العفو عن المشركين ١١/٩، رقم [١٧٥٢٣].

أما الوجه الثاني فهو مناسبة إتباع الوعيد بالوعد.

واستدرك ابن عاشور على الرازي ما ذهب إليه، ولم يشر إلى سبب النزول مع أنه صحيح، وأضاف مناسبتين هما:

الأولى: تنزيه المؤمنين من احتمال ارتدادهم.

الثانية: أجملة معترضة بين آيات التشريع.

والذي يظهر أن ما ذكره الرازي وابن عاشور يصلح كلاهما أن يكون مناسبة للآية. وذلك للأسباب الآتية:

صحة الرواية التي أوردها الرازي، وهي صريحة في بيان سبب النزول.

أن تعقيب الوعيد بالوعد، والإنذار بالبشارة ظاهرة في أساليب القرآن البلاغية التي لا تتمكن المعاني والمقاصد من العقل والقلب أيما تمكّن.

أن اشتغال الآية على مدح المهاجرين بتلك الصفات فيه دلالة واضحة على تنزيههم من الارتداد عن الإسلام.

أنه لا يمنع أن يكون للآية أكثر من مناسبة طالما تلتئم مع المعنى وتقويه

وتبرزه.

١٢ - نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في قوله تعالى:

*) (' & % \$ # " ! [
; : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 √ . - ,
|| H G F E D C B A @ ? > <=
Z S R Q P O N M L K البقرة: ٢٣١.

قال الرازي: ((لقائل أن يقول: فلا فرق بين أن يقول: [&
'Z، وبين قوله: [, - Z؛ لأن الأمر بالشيء ي عن
ضده. فما الفائدة في التكرار؟

والجواب: الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة فلا يتناول كل الأوقات، أما النهي فإنه
يتناول كل الأوقات، فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في
الزمان المستقبل، فلما قال تعالى: [, - Z اندفعت الشبهات،
وزالت الاحتمالات))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقال الفخر: نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في الآية
هي أن الأمر لا يقتضي التكرار، بخلاف النهي. ا.هـ.

وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلمة، وفيها نزاع في علم الأصول،
ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة. على أن هذا العطف
إن قلنا: إن المعروف في الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرر، وحيثما انتفى المعروف
تحقق الضرر، فيصير الضرر مساويا لنقيض المعروف، فلنا أن نجعل نكتة العطف
حينئذ لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف: بطريقي إثبات، ونفي، كأنه

(١) مفاتيح الغيب ٩٤/٦.

قيل: "ولا تمسكوهن إلا بالمعروف"، كما في قول السموأل^(١): [البحر الطويل]

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الطُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الطُّبَاتِ تَسِيلُ^(٢) ((٣)).

الدراسة:

يرى الرازي أن نكتة عطف النهي على الأمر في الآية هي أن الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة فلا يتناول كل الأوقات، أما النهي فإنه يتناول كل الأوقات. إلا أن ابن عاشور استدرك عليه بأن هذه التفرقة بين الأمر والنهي مختلف فيها بين علماء الأصول. وهو استدراك في محله. فالخلاف في ذلك مشهور.

قال علي البزدوي^(٤): ((اختلف العلماء في الأمر بالشيء هل له حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي، فقال بعضهم: لا حكم له فيه أصلاً. وقال الجصاص رحمه الله: يوجب النهي عن ضده إن كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة. وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده. وقال بعضهم: يقتضي كراهة. وهذا أصح عندنا، وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده؟ فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له فيه، وقال الجصاص رحمه الله: إن كان له ضد واحد كان أمراً به، وإن كان له أضداد

(١) السموأل بن غريص بن عاديء الأزدي، شاعر جاهلي حكيم. من سكان خيبر، كان يتنقل بينها وبين حصن

له سماه (الأبلق). أشهر شعره لاميته التي مطلعها: [البحر الطويل]

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكلُّ رداءٍ يرْتدِيهِ جَمِيْلٌ

(ت ٦٥ ق هـ). ينظر: طبقات فحول الشعراء للجمحي ٢٧٩/١؛ الأعلام ١٤٠/٣.

(٢) ينظر: ديوان الحماسة للتبريزي ٢٩/١؛ والكشكول للعالمي ٢٥٩/٢. وأضاف الشاعر هنا الحد إلى الطبات.

وهذا فيه وجهان: أحدهما أن يكون أراد بالطبات السيوف كلها ثم أضاف الحد إليها. والمعنى: تسيل على حد السيوف دماؤنا وليست تسيل على غيرها. وهذا كما يسمى السيف كما هو نصلاً. والثاني أن إضافة الحد إلى الطبات كإضافة البعض إلى الكل، ويكون التقدير: تسيل على الحد من الطبات، وتكون الطبات مضارب السيوف. ينظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٣٣/١.

(٣) التحرير والتنوير ٤٠٣/٢.

(٤) فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي المولود سنة (٤٠٠هـ)، المتوفى سنة (٤٨٣هـ). ينظر:

الطبقات السنوية في تراجم الحنفية ٢٢٠/٢.

لم يكن أمراً بشيء منها. وقال بعضهم: يوجب أن يكون ضده في معنى سنة واجبة^(١).

لكن ابن عاشور عاد ليوجه مقصد الرازي بقوله: ((ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة)).

وقبل مناقشة رأي أهل اللغة في ذلك لا بد من توضيح الآتي:

أولاً: الإمساك بالمعروف: هو إبقاء الزوجة على النكاح بالخير والطريق المرضي في الشرع وذلك بالرجعة.

ثانياً: الإمساك بضرار: مراجعتها وتركها مدة على التعطيل، ثم التطليق وتركها مدة؛ ليقرب انقضاء عدا، ثم مراجعتها. وفي ذلك تطويل العدة عليها، وهو إضرار.

فالإمساك إذاً يكون بالمعروف ويكون بالإضرار، ولكن يبقى السؤال الأهم: ما الحكمة من العطف بالنهي على الأمر طالما أن الأمر بالشيء يُفهمُ النهي عن ضده؟

يظهر أن الحكمة والنكته ترتبط بالنية والقصد، فالأمر بالإمساك بإحسان يتعلق بجانب سلوكي ظاهري، والنهي عن الإمساك بإضرار يتعلق بجانب مقاصدي قلبي، وهذا ما اختاره الرازي، وإن كان ما ذهب إليه ابن عاشور مقبولاً في اللغة أيضاً، ويمكن الأخذ به، إلا أن رأي الرازي أوفق، وذلك لما يأتي:

أن ما ذهب إليه الرازي أليق وأنسب وأوفق مع المقاصد القرآنية في هذه الآية التي تركز في هذا الموضوع على الحفاظ على الاستقرار النفسي للمرأة التي تتعرض لمثل هذا الموقف.

(١) كثر الوصول إلى معرفة الأصول للبيدوي ١/٤٣١.

دخول لام التعليل على قوله: [Z / . يؤكد أن الغرض والمقصد هو المراد من الآية.

أن هذا هو رأي كثير من المفسرين، فقد ذهب إلى ذلك كل من الثوري^(١)، والطبري^(٢)، والبغوي^(٣)، والقرطبي^(٤)، والبيضاوي^(٥)، وابن كثير^(٦).

(١) ينظر: تفسير الثوري ٦٧/١.

(٢) ينظر: جامع البيان ٤٨٠/٢.

(٣) ينظر: معالم التنزيل ٢١٠/١.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٢٣/٣.

(٥) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٢١/١.

(٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢٨٢/١.

١٣ - نكتة تأخير الإكنان عن التعريض بخطبة المعتدة في قوله تعالى:

|| HG FE D CBA @ ? > = [
W V U TSR Q PO N MLK
gfe dcb ` _ ^] \ [Z Y
Z p o n m l k j i h
البقرة: ٢٣٥.

قال الرازي: ((المراد منه أنه أباح التعريض وحرّم التصريح في الحال، ثم قال:

[F HG I Z، والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل. فالآية الأولى إباحة للتعريض في الحال، وتحريم للتصريح في الحال، والآية الثانية^(١) إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة))^(٢).

قال ابن عاشور: ((ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينشج له الصدر))^(٣).

الدراسة:

يرى الرازي أن نكتة تأخير الإكنان عن التعريض بخطبة المعتدة هو عقد النية في القلب على أن يصرح للمعتدة برغبته فيها بعد انقضاء عدا. إلا أن ابن عاشور اعتبر توجيه الرازي غير مقنع، وبيّن المناسبة بقوله: ((وأخر الإكنان، في الذكر، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جاريا على مقتضى ظاهر نظم الكلام: في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق. فلم يتفطن السامع لهذه النكتة، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

(١) إشارة إلى الجزء الثاني من نفس الآية. وهو قوله تعالى: [F HG I Z.

(٢) مفاتيح الغيب ١١٣/٦.

(٣) التحرير والتنوير ٤٣٢/٢.

المخالفة ترمي إلى غرض، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر، وقد زاد ذلك إيضاحاً بقوله عقبه: [$MLK \ ZN$ أي علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما في أنفسكم، فأباح لكم التعريض تيسيراً عليكم، فحصل بتأخير ذكر [$F \ ZG$ فائدة أخرى وهي التمهيد لقوله: [$MLK \ ZN$ وجاء النظم بديعاً معجزاً، ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينثلج له الصدر))^(١).

من خلال هذا العرض وبعد التأمل يتبين أنه لا وجه لاستدراك ابن عاشور على الرازي في هذه المسألة، فإن مؤدى كلام ابن عاشور هو ما توصل إليه الرازي، والذي يؤكد ذلك قول الرازي: ((ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذي لأجله أباح ذلك فقال: [$MLK \ ZN$ لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني. فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج، وأباح له ذلك))^(٢).

فلا تعارض بين ما جاء به ابن عاشور وبين ما جاء به الرازي.

وما ذكره مقبول لالتئامه مع سياق الآيات، وتناسبه مع الذوق، وعدم مخالفته لمقصود هذه الآيات، ومن أهمها التيسير ورفع الحرج والمشقة.

يقول القرطبي: ((رفع الله الجناح عمن أراد تزوج المعتدة مع التعريض ومع الإكنان، وى عن المواعدة التي هي تصريح بالتزويج، وبناء عليه، واتفاق على وعد، ورتخص لعلمه تعالى بغلبة النفوس وطمحها وضعف البشر عن ملكها))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ٤٣١/٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١١٣/٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٩٠/٣.

فالنكتة من تأخير الإكناان عن التعريض بالخطبة هو رفع الحرج والمشقة المرتبطين
بتفكير الإنسان وأمانيه.

١٤ - حكمة تقديم السنّة على النوم في قوله تعالى:

{ ~ نَوْمٌ } | [{y x wvuts }

قال الرازي: ((المسألة الأولى: السنّة ما يتقدم من الفتور الذي يسمى النعاس.

فإن قيل إذ كانت السنّة عبارة عن مقدمة النوم فإذا قال: [{y

~ نَوْمٌ } فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى، وكان ذكر النوم تكريماً؛ قلنا تقدير الآية: لا تأخذه سنة فضلاً عن أن يأخذه النوم))^(١).

قال ابن عاشور: ((والمقصود أن الله لا يحب علمه شيء حجبا ضعيفا، ولا

طويلا، ولا غلبة، ولا اكتسابا، فلا حاجة إلى ما تطلبه الفخر والبيضاوي من أن

تقديم السنة على النوم مراعى فيه ترتيب الوجود، وأن ذكر النوم من قبيل الاحتراس))^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن تقديم السنّة على النوم هو من باب الترقى من الأدنى إلى

الأعلى، أو التصريح بالمفهوم الموافق، وهو فحوى الخطاب بدلالة اللغة والقياس

اللغوي، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا الرأي، ورأى أن لا حاجة إلى هذا

التعليل، مبينا المقصود بما ذكر أعلاه.

وما ذكره ابن عاشور - والله أعلم - أن الكلام من باب التمثيل لا يقصد به

دلالات الألفاظ الوضعية، إذ يقول: لا يحب علمه شيء حجبا ضعيفا ولا طويلا.

فعبّر عن ذلك بالسنة والنوم من باب التمثيل.

ويظهر من خلال ذلك أن في كلامه - رحمه الله - تأويلا لصفتي السنّة والنوم.

(١) مفاتيح الغيب ٨/٧.

(٢) التحرير والتنوير ٤٩٤/٢.

وللمفسرين وأهل البلاغة في هذه المسألة أقوال:

قال أكثرهم: إنما قدم السنّة على النوم اعتباراً للترتيب الزمني لأن السنّة تسبق النوم^(١).

وقال الإمام البقاعي^(٢): ((لما عبر بالأخذ الذي هو بمعنى القهر والغلبة وجب تقديم السنّة كما لو قيل فلان لا يغلبه أمير ولا سلطان))^(٣).

وقال السمين الحلبي^(٤): ((... وإنما جمع بين نفييهما لأنه لا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر، إذ يتصور مجيء النوم دفعة من غير مبادئ الوسن، ومجيء الوسن دون النوم، فلذلك نفي كل واحد منهما على حدته بدليل تكرير: [لا])^(٥).

وقال الشيخ محمد عبده^(٦): ((إن ما ذكر في النظم الكريم ترق في نفي هذا النقض، ومن قال بعدم الترقى فقد غفل عن معنى الأخذ وهو الغلبة والاستيلاء،

(١) اختار هذا الرأي جمع من المفسرين. ينظر: السراج المنير للشريبي ١/١٩١؛ وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ١/٢٤٨؛ وروح البيان لإسماعيل حقي ١/٣٩٧؛ والبحر المديد لابن عجيبة ١/٢٥١؛ وفتح القدير للشوكاني ١/٢٧١؛ وروح المعاني للآلوسي ٣/٨؛ وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان ١/٩٠.

(٢) إبراهيم بن عمر بن حسن الرُّباط ابن علي بن أبي بكر برهان الدين، كنى نفسه بأبي الحسن الخرياوي البقاعي، نزيل القاهرة، ثم دمشق، صاحب المناسبات، ولد تقريباً سنة (٨٠٩هـ) بقرية خربة روحا، (ت ٨٨٥هـ). ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٣٤٧.

(٣) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي ١/٤٩٦.

(٤) أحمد بن يوسف بن محمد، وقيل: عبد الدائم العلامة شهاب الدين أبو العباس الحلبي ثم المصري النحوي المقرئ الفقيه المعروف بابن السمين. قرأ النحو على أبي حيان، والقراءات على ابن الصائغ، وسمع وولي تصدير إقراء النحو بالجامع الطولوني، وأعاد بالشافعي، وناب في الحكم بالقاهرة، وولي نظر الأوقاف، وصنف تصانيف حسنة منها تفسير القرآن مطول. (ت ٧٥٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ١٨/٣؛ غاية النهاية في طبقات القراء ١/١٥٢.

(٥) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للشيخ أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ٤/٣٦٠.

(٦) محمد عبده بن حسن خير الله، مفتي الديار المصرية في عصره، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد، ولد سنة (١٢٦٦هـ)، ألّف "تفسير القرآن الكريم" ولم يتمه، و"رسالة التوحيد" وغير ذلك من المؤلفات، توفي سنة (١٣٢٣هـ)، ودُفن في القاهرة. ينظر: الأعلام ٦/٢٥٢؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة ٣/٤٧٤.

ومن لا تغلبه السنة فقد يغلبه النوم لأنه أقوى، فذكر النوم بعد السنة ترقُّ من نفي الأضعف إلى نفي الأقوى^(١).

ومن خلال عرض ما سبق يمكن القول بأنه لا وجه لاستدراك ابن عاشور على الرازي في هذه المسألة، للأسباب الآتية:

٦ أن ما ذهب إليه الرازي قد قال به جمع كبير من المفسرين.

٧ أن ما ذهب إليه ابن عاشور فيه تأويل لصفتي (السنة والنوم)، وصرف لهما عن الظاهر. والصواب عدم ذلك.

٨ أن ما ذهب إليه الرازي ليس فيه ما يمنع من حيث اللغة أو التفسير.

٩ أن القول بالترتيب الوجودي لا يخالف أصلاً شرعياً ثابتاً.

١٠ قول السيوطي^(٢) متحدثاً عن أسباب التقديم وأساراه: ((ظهر لي منها في الكتاب العزيز عشرة أنواع... وذكر منها النوع السادس وهو: السبق. وهو إما في الزمان باعتبار الإيجاد بتقديم الليل على النهار... والسنة على النوم في قوله: [{ ~ نوم }]^(٣).

(١) نقله رشيد رضا عنه في تفسير المنار ٢٥/٣. وكلام الشيخ محمد عبده قريب مما ذكره الإمام البقاعي ٤٩٦/١، وما ذكره الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي ٣٣٤/٢، واختار هذا الرأي الصاوي في حاشيته على الجلالين/١٦٤.

(٢) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة، نشأ في القاهرة يتيماً (مات والده وعمره خمس سنوات) ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويًا عن أصحابه جميعاً، كأنه لا يعرف أحداً منهم، فألف أكثر كتبه. توفي سنة (٩١١هـ). ينظر: البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع ٣٢٨/١؛ الأعلام ٣٠١/٣.

(٣) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي ٣٧/٢.

قول الزركشي: ((ومن التقديم بالإيجاد تقديم السنة على النوم في قوله: [{ } ~ نَوْمٌ Z لأن العادة في البشر أن تأخذ العبد السنة قبل النوم فجاءت العبارة على حسب هذه العادة))^(١).

أن لأهل اللغة والبلاغة فهما دقيقا في وجوه التقديم والتأخير. وقد أفادوا في هذه المسألة إفادات جمّة، منها:

٨ قال الدكتور فاضل السامرائي: ((سِنَّةٌ هي النعاس الذي يتقدم النوم ولهذا جاءت في ترتيب الآية قبل النوم وهذا ما يعرف بتقديم السبق، فهو سبحانه لا يأخذه نعاس. أو ما يتقدم النوم من الفتور أو النوم. المتعارف عليه يأتي النعاس ثم ينام الإنسان))^(٢).

٨ وقال أيضا: ((وقدم السنّة على النوم لأما أسبق منه، فالنعاس يسبق النوم))^(٣).

٨ وقال أبو البقاء الكفوي: ((وفي قوله تعالى: [{ } ~ نَوْمٌ Z المنفي أولا إنما هو الخاص وثانيا العام ويعرف ذلك من قوله: [{ } ~ نَوْمٌ Z أي لا تغلبه))^(٤).

٨ وقال علي الشحود في حديثه عن تقديم المسند إليه: ((مرتبة المسند إليه، التقديم، وذلك لأن مدلوله هو الذي يخطر أولاً في الذهن، لأنه المحكوم عليه،

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢٤٠/٣.

(٢) من أسرار البيان القرآني ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه ص ٩٥.

(٤) الكليات للكفوي ٤٩٩/١.

والمحكوم عليه سابقاً للحكم طبعاً. فاستحقَّ التقديمَ وضعاً، ولتقديمه دواعٍ شتى منها:

مُراعاةُ الترتيبِ الوجوديِّ، نحو: [{ ~ نَوْمٌ }]^(١).

ونذا يتبين إمكانية القول بالترتيب الوجودي في هذه المسألة.

ويبقى الغرض والقصد ثابتاً عند الجميع وهو: أن نفي السنّة والنوم يتضمن

كمال الحياة والقيومية للمولى تبارك وتعالى، فهو مبین لكمال أنه الحي القيوم.

(١) الخلاصة في علوم البلاغة ١/١٦.

١٥ - الفرق بين البيع والربا عند قوله تعالى:

+ *) (' &% \$# " ! [Z; : 9 8 7 6 4 3 2 1 0 / . - ,

البقرة: ٢٧٥.

قال الرازي: ((القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة، وهي أن من اشترى ثوباً بعشرة ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلال؛ لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين، فهذا في ربا النقد، وأما في ربا النسيئة فكذلك أيضاً؛ لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز، فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر وجب أن يجوز؛ لأنه لا فرق في العقل بين الصورتين، وذلك لأنه إنما جاز هناك لأنه حصل التراضي من الجانبين، فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب أن يجوز أيضاً، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات، ولعل الإنسان أن يكون صفر اليد في الحال، شديد الحاجة، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة، فإذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئاً، فيبقى الإنسان في الشدة والحاجة، أما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعاً في الزيادة، والمديون يرده عند وجدان المال، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال، فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة. فهذا هو شبهة القوم))^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((وأشار الفخر في أثناء تقرير حكمة تحريم الربا إلى تفرقة أخرى... وهذه التفرقة أقرب من تفرقة القفال، لكنها يرد عليها أن انتفاع

(١) مفاتيح الغيب ٧/٧٩.

المقترض بالمال فيه سد حاجته، فهو كانتفاع المشتري بالسلعة، وأما تصديه للمتاجرة بمال القرض أو بالسلعة المشتراة فأمر نادر فيها^(١).

الدراسة:

استدرك ابن عاشور على الرازي تفرقة بين البيع والربا، ورد عليه. لكن الذي ظهر هو أن الرازي لم يذكر ما نقله عنه ابن عاشور باعتباره تفرقة بين البيع والربا، إنما ذكر الشبهة التي تعلق λ من يرى عدم التفريق بين البيع والربا، حتى أنه ختم كلامه بقوله: ((فهذا هو شبهة القوم))^(٢).

وكان جواب الرازي على أصحاب هذه الشبهة بقوله: ((والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد، وهو قوله: [9 8 7 : Z البقرة: ٢٧٥، ووجه الجواب: أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس، وهو من عمل إبليس، فإنه تعالى لما أمره بالسجود لآدم \mathcal{R} عارض النص بالقياس فقال: [* + , - . / Z 2 1 0 الأعراف: ١٢))^(٣).

وبذلك يتضح أن ما أجاب به الرازي عن تلك الشبهة هو غير ما نقله عنه ابن عاشور، ولعله وهم في النقل، فظن أن الشبهة التي أوردها الرازي كانت في معرض التفرقة بين البيع والربا، والأمر ليس كذلك.

وقد أرجع ابن عاشور التفرقة بين البيع والربا إلى التعليل بالمظنة، كون العلة هنا غير منضبطة، فهي مترددة بين الحاجة وبين التفضل، والانتفاع والمتاجرة، حيث يقول: ((فالوجه عندي في التفرقة بين البيع والربا أن مرجعها إلى التعليل بالمظنة؛ مراعاة للفرق بين حالي المقترض والمشتري، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقترض

(١) التحرير والتنوير ٥٥٢/٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٧٩/٧.

(٣) المصدر نفسه ٧٩/٧.

للإنفاق على نفسه وأهله؛ لأُم كانوا يعدون التداين هما وكرهًا، وقد استعاذ منه النبي ﷺ، وحال التاجر حال التفضل. وكذلك اختلاف حالي المسلف والبائع، فحال باذل ماله للمحتاجين؛ لينتفع بما يدفعونه من الربا، فيزيدهم ضيقًا، لأن المتسلف مظنة الحاجة، ألا تراه ليس بيده مال، وحال بائع السلعة تجارةً حال من تجشم مشقة جلب ما يحتاجه المتفضلون، وإعداده لهم عند دعاء حاجتهم إليه، مع بذلهم له ما بيده من المال، فالتجارة معاملة بين غنيين: ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه، وأخذ ما يحتاج إليه، فالمتسلف مظنة الفقر، والمشتري مظنة الغنى، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير، وأحل البيع لأنه إعانة لطلب الحاجات. فتبين أن الإقراض من نوع المواساة والمعروف، وأما مؤكدة التعيين على المواسي وجوبًا أو ندبًا، وأيا ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجرًا على عمل المعروف. فأما الذي يستقرض مالا ليتجر به أو ليوسع تجارته فليس مظنة الحاجة، فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال، فإذا أقرضه فقد تطوع بمعروف. وكفى إذا تفرقة بين الحالين^(١).

وهو تفریق دقیق جدا، زاد المسألة بيانا ووضوحا.

وفيما يتعلق برّد الرازي فلا شك أنه ردٌّ متمكّن، كونه اعتمد فيه على قاعدة: لا قياس مع النص، والنص صريح بتحريم الربا، فلا حاجة لقياسه على البيع وصوره. ولكن لما كان المشركون لا يؤمنون بالنص كان من الأفضل الرد عليهم بما يفهمه العقل ويدركه، ولما كانت شبهتهم مبنية على العقل كان لزاما ردها بالعقل، وما ذكره القفال واضح في هذا الجانب، وما ذكره ابن عاشور أكثر وضوحا، ويمكن الأخذ بكلا التفرقتين.

والله تعالى أعلم.

(١) التحرير والتنوير ٥٥٢/٢.

سورة آل عمران

١ - موضع الوقف في قوله تعالى:

[وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ

Z آل عمران: ٧.

قال الرازي: ((واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال: تم الكلام ههنا، ثم الواو في قوله: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ Z واو الابتداء. وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله... وهو المختار عندنا))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقيل: الوقف على قوله: [إِلَّا اللَّهُ Z، وإن جملة: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ Z مستأنفة... وإليه مال فخر الدين... وذكر الفخر حججا غير مستقيمة))^(٢).

الدراسة:

اختلف المفسرون في محل الوقف في هذه الآية الكريمة على قولين، واختار الرازي الوقف على لفظ الجلالة، معتبرا جملة: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ Z مستأنفة، لكن ابن عاشور استدرك على الرازي هذا القول، واعتبر حجج الرازي غير مستقيمة، ورجح أن جملة: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ Z معطوفة على لفظ الجلالة، حيث يقول: ((فالراسخون في العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل،

(١) مفاتيح الغيب ١٥٢/٧

(٢) التحرير والتنوير ٢٥/٣.

ويعلمونه. ولذا فقولهُ: [وَالرَّاسِخُونَ Z معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف
تشریف عظیم))^(١).

وقد استدلل أصحاب الرأي الأول ومنهم الرازي بما يأتي:

أن هذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس^(٢) والكسائي^(٣)
والفراء^(٤) والنحاس^(٥).

أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال
تعالى: [Z y x w v u | } ~ أَلْفِتْنَةً وَأَبْتَغَاءَ تَأْوِيلِهِ Z. ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك^(٧).

أن الله مدح الراسخين في العلم بأمر يقولون آمنا به وقال في أول سورة
البقرة: [W V U T S R Q P O N M L K J X Z Y \ [البقرة: ٢٦، فهؤلاء الراسخون لو كانوا
عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح^(٨).

(١) التحرير والتنوير ٢٤/٣.

(٢) نقل الطبري قول ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم، ومالك رحمه الله في تفسيره جامع البيان ١٨٢/٣.

(٣) ينظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢٢٧/١. والكسائي هو: علي بن حمزة بن عبد الله الكوفي،
أحد القراء السبعة، إمام في اللغة والنحو والقراءة، له تصانيف عديدة، منها: معاني القرآن، والمصادر
والحروف، والقراءات والنوادر. (ت ١٨٩هـ). ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء ٥٣٥/١؛ وفيات الأعيان
٢٩٥/٣.

(٤) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولى بني أسد، أبو زكريا، إمام الكوفيين في النحو واللغة وفنون
الأدب، ولد بالكوفة، وتوفي بطريق مكة، من مصنفاته: معاني القرآن، المذكر والمؤنث، مشكل اللغة،
(ت ٢٠٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان ١٧٦/٦؛ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٤٩/١٤.

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ١٩١/١؛ وجامع البيان ١٨٢/٣.

(٦) ينظر: معاني القرآن للنحاس ٣٥١/١.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ١٥٣/٧.

(٨) المصدر نفسه ١٥٣/٧.

لو كان قوله: [وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ] معطوفاً على قوله: [إِلَّا اللَّهُ]

لصار قوله: [يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ] ابتداءً، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، بل كان الأولى أن يقال: {وهم يقولون آمنا به} أو يقال: {ويقولون آمنا به} (١).

قوله تعالى: [كُلُّ مِّنْ عِنْدِ] يعني أم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة (٢).

سئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عند بدعة (٣).

أما ما استدل به أصحاب الرأي الثاني، وهو ما اختاره ابن عاشور:

أن هذا أحد قولي ابن عباس (٤) وقول مجاهد (٥) وابن فورك (٧) (٨).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٥٤/٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٥٤/٧.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ٣٠٥/٢؛ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأحمد بن غنيم المالكي ٥١/١.

(٤) جامع البيان ١٨٣/١.

(٥) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي، مولاهم المكي، ثقة إمام في التفسير وفي العلم، (ت ١٠٤هـ)، وله ثلاث وثمانون سنة. ينظر: تقريب التهذيب ١/٥٢٠؛ معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار ١٧/١.

(٦) تفسير مجاهد ١٢٢/١.

(٧) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الأصبهاني؛ أقام بالعراق مدة يدرس العلم، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبنى له مدرسة وداراً، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، بلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريباً من مائة مصنف، دعي إلى مدينة غزنة وحجرت له مناظرات كثيرة. (ت ٤٠٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان ٤/٢٧٢؛ مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي ٣/١٨؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ١/١٩٠.

(٨) نقله عنه ابن عطية في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤٠٤/١.

أن الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة، ووصفهم بالرسوخ، فأذن بأن لهم
مزية في فهم المتشابه؛ لأن المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام^(١).

وبعد هذا العرض يتبين والله أعلم أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الراجح، لما
سبق بيانه من أدلة، إضافة إلى ما يأتي:

أن هذا القول هو اختيار كثير من أهل العلم.

قال النووي: ((واختلف العلماء في الراسخين في العلم هل يعلمون تأويل المتشابه
وتكون الواو في الراسخون عاطفة أم لا ويكون الوقف على: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
إِلَّا اللَّهُ] ثم يتدئ قوله تعالى: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ] وكل
واحد من القولين محتمل، واختاره طوائف، والأصح الأول، وأن الراسخين يعلمونه
لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وقد اتفق
أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد. والله
أعلم^(٢))).

إذا لم يعلم الراسخون في العلم إلا ما يعلمه الجميع ففي أي شيء يكون
رسوخهم؟

أن الله U أنزل علينا القرآن لتدبره لا لنفوضه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وفي صحيح البخاري عن عائشة عن النبي
ﷺ قال: «إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله
فاحذروهم»^(٣)). والمقصود هنا: أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له، ولا

(١) التحرير والتنوير ٢٥/٣.

(٢) شرح النووي على مسلم ٢١٨/١٦.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في باب (منه آيات محكمات) ٤/١٦٥٥، رقم [٤٢٧٣]؛ وأخرجه مسلم في
باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، والتحذير من متبعيه ٤/٢٠٥٣، رقم [٢٦٦٥].

يجوز أن يكون الرسول ٣ وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان: يعلمون أحدهما، ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن، وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون؛ كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه، وفهمه، وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معناه قاطعاً على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فإن السلف قد قال كثير منهم إِم يعلمون تأويله، منهم مجاهد - مع جلاله قدره - والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال: "أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله".

وقول أحمد فيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية^(١) فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، وقوله عن الجهمية إيا تأولت ثلاث آيات من المتشابه، ثم تكلم على معناها؛ دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه، وأن المذموم تأويله على غير تأويله، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم، وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده، وهو التفسير في لغة السلف. ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السلف إن في القرآن آيات لا يعرف الرسول ولا غيره معناها، بل يتلون لفظاً لا يعرفون معناه، وهذا القول اختيار كثير من أهل السنة منهم ابن قتيبة، وأبو سليمان الدمشقي، وغيرهما.

(١) الجهمية: أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتغنيان. ينظر: الفرق بين الفرق ١/١٩٩.

ولأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالإيمان لم يخص الراسخين بل قال: "والمؤمنون يقولون آمنا به" فإن كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر علم أم امتازوا بعلم تأويله فعلموه؛ لأسم عالمون، وآمنوا به؛ لأسم يؤمنون، وكان يعلم به مع العلم أكمل في الوصف، وقد قال عقيب ذلك: [٩]

دِ الْآءِ أُولُوآ أَلَّأَلْبَبِ Z وهذا يدل على أن هنا تذكرًا يختص به أولو الأبواب، فإن كان ما ثم إلا الإيمان بألفاظ فلا يذكر لما يدلهم على ما أريد بالمتشابه. ونظير هذا قوله في الآية الأخرى: [لَنَكِنِ الرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ Z النساء: ١٦٢، فلما وصفهم بالرسوخ في العلم وأسم يؤمنون؛ قرن أسم المؤمنين، فلو أريد هنا مجرد الإيمان؛ لقال: "والراسخون في العلم والمؤمنون يقولون آمنا به"، كما قال في تلك الآية لما كان مراده مجرد الإخبار بالإيمان جمع بين الطائفتين. قالوا: وأما الذم فإنما وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن، فلا يطلبون إلا المتشابه لإفساد القلوب، وهي فتنتها به، ويطلبون تأويله وليس طلبهم لتأويله لأجل العلم والاهتداء...

فكيف يقال: إن المتشابه لا يعرف معناه لا الملائكة ولا الأنبياء ولا أحد من السلف، وهو من كلام الله الذي أنزله إلينا، وأمرنا أن نتدبره ونعقله، وأخبر أنه بيان وهدى، وشفاء ونور، وليس المراد من الكلام إلا معانيه، ولولا المعنى لم يجز التكلم بلفظ لا معنى له. وقد قال الحسن: ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم في ماذا أنزلت وماذا عني ((١)).

ومن خلال ما سبق عرضه يمكن القول إن الوقف على لفظ الجلالة يكون المراد به العلم التام الكامل الإلهي غير المكتسب، والقول بالعطف للراسخين على لفظ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٩٠/١٧.

الجلالة يكون المراد به العلم البشري المكتسب بالاجتهاد في الأوجه المحتملة المتعددة،
حيث لا نصّ على المعنى، ولا يكون في القرآن لفظ مجهول جهالة كلية - فقد حث
الله تبارك وتعالى على تدبره وتفكره.

وبذلك يتبين ترجيح ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة، وهو القول
بالعطف. وهو قول مجاهد وجماعة من المحققين.

٢ - المراد من قوله تعالى:

q p o n | k j i h g f e [
 ~ } | { z x w v u t s r

وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ آل عمران: ٢٠.

قال الرازي: ((في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضوع، وهو

أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الإسلام لا غير، ثم قال: Zf e [

يعني فإن نازعوك في قولك: H[I KJ ZL آل عمران: ١٩، فقل

الدليل عليه أنني أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء

بلوازم الربوبية، فإذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره، ولا أتوقع الخير إلا منه، ولا

أخاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم

الربوبية والعبودية، فصح أن الدين الكامل هو الإسلام. وهذا الوجه يناسب

الآية))^(١).

قال ابن عاشور: ((ما قاله الفخر وحاصله مع بيان أن يكون هذا مرتبطا بقوله:

...ZL KJ I H[

وعندي أن التعليق بالشرط لما اقتضى أنه للمستقبل فالمراد بفعل حاجوك

الاستمرار على المحاجة، أي فإن استمر وفد نجران على محاجتهم فقل لهم قولا

فصلا جامعا للفرق بين دينك الذي أرسلت به وبين ما هم متدينون به. فمعنى

Zj i h [أخلصت عبوديتي له، لا أوجه وجهي إلى غيره، فالمراد أن

(١) مفاتيح الغيب ١٨٤/٧.

هذا كُنه دين الإسـلام، وتبين أنه الدين الخالص، وأم لا يُلقون تدينهم على هذا الوصف^(١).

الدراسة:

أشار ابن عاشور إلى المعنى الذي أورده الرازي لهذه الآية، ولكن الصحيح أن الرازي ذكر طريقين لبيان معناها^(٢). وما نقله ابن عاشور عنه ما هو إلا وجه من خمسة وجوه مرتبطة بالطريق الثاني الذي اعتبره الرازي محاجة وإظهاراً للدليل في قوله تعالى: [h i j .

ومن خلال النظر في كلام كل منهما يتبين أنه يدور في دائرة معنى الآية ولا يخرج عنها، وهو ما ذكره الطبري^(٣)، والقرطبي^(٤)، وابن كثير^(٥).

كما أن ابن عاشور لم يُرد كلام الرازي رداً صريحاً إنما اختار قولاً غير قوله. وكأنه يرى أنه أولى من قول الرازي.

فالرازي ربط الآية بما قبلها، وجعل المحاجة والاستدلال على المخالفين بإثبات لوازم توحيد الربوبية، بينما ابن عاشور جعل الاحتجاج عليهم مرتبطاً باستمرار محاجتهم للرسول ﷺ، وأن الآية وجهت الرسول ﷺ لكيفية الرد عليهم.

وكلا المعنيين تحتملها الآية. وطالما أن كل ما ذُكر محتمل فلا مانع من حمل الجميع على معنى الآية، طالما لا تعارض بين كلا القولين.

(١) التحرير والتنوير ٥٨/٣.

(٢) لم أنقل كلام الرازي كاملاً تجنباً للإطالة، وعدم الحاجة إليه. واكتفيت بنقل كلامه موضع الدراسة. يراجع كلامه كاملاً في تفسيره مفاتيح الغيب ١٨٣/٧.

(٣) ينظر: جامع البيان ٢١٤/٣.

(٤) ينظر: الجامع في أحكام القرآن ٤٥/٤.

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٣٥٥/١.

٣ - من أحكام موالاة الكفار في قوله تعالى:

[لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ
الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ آل عمران: ٢٨ .

قال الرازي: ((فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء، بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين، فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه، وأيضاً فقلوه: [لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ Z فيه زيادة مزية؛ لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مالياً، فالنهي عن اتخاذه مالياً لا يوجب النهي عن أصل مولاته؛ قلنا هذان الاحتمالان وإن قاما في الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاة ذلك على سقوط هذين الاحتمالين))^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((والمعنى: مباعدين المؤمنين أي في الولاية، وهو تقييد للنهي بحسب الظاهر، فيكون المنهي عنه اتخاذ الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين، وذلك عندما يكون في تولي الكافرين إضرار بالمؤمنين... وقيل: لا مفهوم لقوله: [مِنْ دُونِ Z ؛ لأن آيات كثيرة دلت على النهي عن ولاية الكافرين مطلقاً... وإلى هذا الوجه مال الفخر))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ١١/٨ .

(٢) التحرير والتنوير ٧١/٣ .

الدراسة:

يرى الرازي أن قوله تعالى: [مِنْ دُونِ] لا مفهوم له، وأن الآية تدل على عدم جواز موالاته المؤمنين للكفار سواء كانت متزامنة مع موالاته المؤمنين أم بدون ذلك، إلا أن ابن عاشور اعتبر هذا القول ضعيفا، وذهب إلى أن الآية لها مفهوم، وهو أن المنهي عنه اتخاذ الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين.

والذي يظهر أن من وإلى الكفار سواء مع موالاته للمؤمنين أو بغير ذلك فقد برئ الله تعالى منه، إلا إن كان تقيّة، وأن الآية لا مفهوم لها، فقد تقرر في الأصول أن من موانع اعتبار مفهوم المخالفة كون المنطوق نازلا على حادثة واقعة^(١)، والآية هنا نزلت في حادثة محددة.

قال الشنقيطي: ((هذه الآية الكريمة توهم أن اتخاذ الكفار أولياء إذا لم يكن من دون المؤمنين لا بأس به، بدليل قوله: [مِنْ دُونِ]، وقد جاءت آيات أخر تدل على منع اتخاذهم أولياء مطلقا، كقوله تعالى: [k j i h]
[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا] النساء: ٨٩، وكقوله: [ز m l]
وَلِعَبَا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن َ وَالْكَفَّارِ َ Z â المائدة: ٥٧ الآية، والجواب

عن هذا: أن قوله: [مِنْ دُونِ] لا مفهوم له، وقد تقرر في علم الأصول أن دليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة له موانع تمنع اعتباره، منها كون تخصيص المنطوق بالذكر لأجل موافقته للواقع كما في هذه الآية؛ لأنها نزلت في قوم

(١) ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤٩٣/٣.

وَأَلَّوْا الْيَهُودَ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ، فنزلت ناهية عن الصورة الواقعة من غير قصد التخصيص
١، بل موالاة الكفار حرام مطلقاً. والعلم عند الله تعالى))^(١).

وذهب إلى ذلك أبو السعود، حيث يقول: ((من دون المؤمنين في موضع الحال،
أي متجاوزين المؤمنين إليهم استقلالاً أو اشتراكاً، وفيه إشارة إلى أم الأحقاء
بالموالاة، وأن في موالاة مندوحة عن موالاة الكفرة))^(٢).

وقال ابن كثير: ((سبى تبارك وتعالى عباده المؤمنين أن يوالوا الكافرين، وأن
يتخذوهم أولياء يسرون إليهم بالمودعة من دون المؤمنين))^(٣).

وقال البيضاوي: ((إشارة إلى أم الأحقاء بالموالاة وأن في موالاة مندوحة عن
موالاة الكفرة))^(٤).

وقال الزمخشري: ((يعني أن لكم في موالاة المؤمنين مندوحة عن موالاة الكافرين
فلا تؤثرهم عليهم))^(٥).

وبذلك يتبين أن ما ذهب إليه الرازي هو الصواب، لتأييد القاعدة الأصولية
له، وقول أكثر المفسرين به. والله تعالى أعلم.

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ص ٥٤.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٢/٢٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم ١/٣٥٨.

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢/٢٥.

(٥) الكشاف ١/٣٨٠.

٤ - ادعاء اليهود والنصارى بأنهم على دين إبراهيم U عند قوله تعالى:

c b a ` _ ^] \ [[[
 p o n m l k j i l g f e d
 آل Z ﴿تَعْلَمُونَ﴾ | { y x w v u t s r q

عمران: ٦٥ - ٦٦.

قال الرازي: ((اعلم أن اليهود كانوا يقولون إن إبراهيم كان على ديننا، والنصارى كانوا يقولون كان إبراهيم على ديننا، فأبطل الله عليهم ذلك بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده. فكيف يعقل أن يكون يهودياً أو نصرانياً؟

فإن قيل: فهذا أيضاً لازم عليكم لأنكم تقولون إن إبراهيم كان على دين الإسلام، والإسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل، فإن قلت إن المراد أن إبراهيم كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول: فلم لا يجوز أيضاً أن تقول اليهود إن إبراهيم كان يهودياً بمعنى أنه كان على الدين الذي عليه اليهود، وتقول النصارى إن إبراهيم كان نصرانياً بمعنى أنه كان على الدين الذي عليه النصارى؟ فكون التوراة والإنجيل نازلين بعد إبراهيم لا ينافي كونه يهودياً أو نصرانياً هذا التفسير، كما إن كون القرآن نازلاً بعده لا ينافي كونه مسلماً.

والجواب: إن القرآن أخبر أن إبراهيم كان حنيفاً مسلماً وليس في التوراة والإنجيل أن إبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً فظهر الفرق))^(١).

قال ابن عاشور: ((قال الفخر: يعني ولم يصرح في أحد هذين الكتابين بأنه مطابق لشريعة إبراهيم. ا.هـ.

(١) مفاتيح الغيب ٧٧/٨.

فذكر التوراة والإنجيل على هذا نشر بعد اللف؛ لأن أهل الكتاب شمل الفريقين، فذكر التوراة لإبطال قول اليهود، وذكر الإنجيل لإبطال قول النصارى، وذكر التوراة والإنجيل هنا لقصد جمع الفريقين في التخطئة، وإن كان المقصود بادئ ذي بدء هم النصارى الذي مساق الكلام معهم.

والأظهر عندي في تأليف المحاجة ينتظم من مجموع قوله: [a b

xwv u t s [وقوله: Z g f e d c

Z y [وقوله: { | } ~ تَعْلَمُونَ Z فيبطل بذلك دعواهم أم على دين إبراهيم، ودعواهم أنّ الإسلام ليس على دين إبراهيم، ويثبت عليهم أنّ الإسلام على دين إبراهيم.

وذلك أنّ قوله: [a b c Z g f e d يدل على

أنّ علمهم في الدين منحصر فيهما، وهما نزلا بعد إبراهيم فلا جائز أن يكونا عين صحف إبراهيم.

وقوله: [s t u v w x y Z يُبطل قولهم: إنّ الإسلام زاد

على دين إبراهيم، ولا يدل على أم على دين إبراهيم؛ لأنّ التوراة والإنجيل لم يرد فيهما التصريح بذلك، وهذا هو الفارق بين انتساب الإسلام إلى إبراهيم وانتساب اليهودية والنصرانية إليه.

وقوله: [{ | Z يدل على أنّ الله أنبأ في القرآن بأنه أرسل محمداً

بالإسلام دين إبراهيم وهو أعلم منكم بذلك، ولم يسبق أن امتنّ عليكم بمثل ذلك في التوراة والإنجيل فأنتم لا تعلمون ذلك، فلما جاء الإسلام وأنبأ بذلك أردتم أن تنتحلوا هذه المزية، واستيقظتم لذلك حسداً على هذه النعمة، فنهضت الحجة عليهم، ولم يبق لهم معذرة في أن يقولوا: إنّ مجيء التوراة والإنجيل من بعد إبراهيم

مشارك الإلزام لنا ولكم؛ فإنّ القرآن أنزل بعد إبراهيم، ولولا انتظام الدليل على الوجه الذي ذكرنا لكأنّ مشترك الإلزام))^(١).

الدراسة:

يرى الرازي أن دفع ادعاء أهل الكتاب بأمر على ملة إبراهيم **U** يكون من جهتين:

الجهة الأولى: أن التوراة والإنجيل انزلا بعد إبراهيم **U**.

والجهة الثانية: أن القرآن صرح بأن إبراهيم **U** كان مسلماً بينما لم يصرّح في التوراة والإنجيل بأنه كان يهودياً أو نصرانياً.

ولا شك أن الدفع لذين الوجهين مقبول لا غبار عليه، إلا أن ابن عاشور أضاف حججاً أخرى قوية كمل ما فات الرازي، وبذلك تقوى الحجة على أهل الكتاب في ردّ ادعائهم. ويمكن إجمال تلك الردود في الآتي:

أن التوراة والإنجيل متأخران في النزول عن بعثة إبراهيم **U**. وهذا دليل عقلي، أشار إليه القرآن في معرض رده على أهل الكتاب.

تصريح القرآن الكريم بنفي اليهودية والنصرانية عن إبراهيم **U**، وغياب هذا التصريح عن التوراة والإنجيل. وهذا دليل تاريخي واقعي.

انحصار علم أهل الكتاب في التوراة والإنجيل لا يؤهلهم إلى الحكم في هذه القضية.

أن علم الله شامل ومحيط وسع كل شيء، وعلم أهل الكتاب محدود بزمنهم، وبذلك لا يعارض قوله تعالى بزعمهم.

أن الدافع لهم هو الحسد والغيرة والنقمة على ما امتاز به الإسلام.

(١) التحرير والتنوير ١١٩/٣.

ومن خلال ما سبق يتبين صحة استدراك ابن عاشور، فهو أضاف ما يتمم
به كلام الرازي. والله تعالى أعلم.

٥ - وجه تأخير (به) عن (قلوبكم) في قوله تعالى:

h g f e d b a ` _ ^] \ [Z []
Z I k j i آل عمران: ١٢٦.

قال ابن عاشور: ((وجعل الفخر: التقديم هنا^(١) رد الاهتمام بذلك الوعد، وذلك من وجوه التقديم، لكنه وجه تأخيره في آل عمران بما هو غير مقبول))^(٢).

الدراسة:

من خلال استعراض ما ذكره الرازي في تفسير هذه الآية لم يظهر لي أنه وجه تأخير (به) عن (قلوبكم)، ولم يُشِرْ إلى هذه المسألة.

ويظهر أن ابن عاشور - قد وهم - فيما ذكر، فالرازي ناقش مسألة أخرى، وهي عطف الفعل (تطمئن) على الاسم (بشرى) ولم يتطرق للمسألة التي أشار إليها

ابن عاشور. حيث قال الرازي: ((ثم قال [Z b a `] وفيه سؤال:

وهو أن قوله: {وَلتَطْمَئِنَّنَّ} فعل، وقوله: {إِلَّا بُشْرَى} اسم، وعطف الفعل على الاسم مستنكر، فكان الواجب أن يقال: إلا بشرى لكم واطمئننا، أو يقال: إلا ليشركم ولتطمئن قلوبكم به. فلم ترك ذلك وعدل عنه إلى عطف الفعل على الاسم؟

(١) إشارة إلى تقديم (به) على (قلوبكم) في سورة الأنفال في قوله تعالى: [0 / 1 32

Z 4 الآية: ١٠.

(٢) التحرير والتنوير ٣٥/٩.

والجواب عنه من وجهين:

الأول: في ذكر الإمداد مطلوبان، وأحدهما أقوى في المطلوبة من الآخر. فأحدهما: إدخال السرور في قلوبهم، وهو المراد بقوله: [$Z \wedge$]، والثاني: حصول الطمأنينة على أن إعانة الله ونصرته معهم فلا يجنبوا عن المحاربة، وهذا هو المقصود الأصلي. ففرق بين هاتين العبارتين تنبيهاً على حصول التفاوت بين هذين الأمرين في المطلوبة. فكونه بشرى مطلوب، ولكن المطلوب الأقوى حصول الطمأنينة؛ فلهذا أدخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال: [$Z \wedge$] ونظيره قوله: [1 2 3 4 5] النحل: ٨، ولما كان المقصود الأصلي هو الركوب أدخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا.

الثاني: قال بعضهم في الجواب: الواو زائدة، والتقدير: "وما جعله الله إلا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم" (١).

كما أن هناك احتمالاً آخر وهو أن يكون الرازي قد ذكر هذه المسألة في كتاب آخر غير مفاتيح الغيب، ولكن هذا الاحتمال لم يصح أيضاً فقد استقصيت ذلك ولم أجد له كلاماً في هذه المسألة، وما يؤكد ذلك أن ابن عاشور لو أراد أن يستدرك على الرازي في غير تفسيره فإنه يشير إلى اسم الكتاب، وإذا سكت ولم يشر دلّ أنه يريد به كتاب التفسير.

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون ابن عاشور غير واهم، وأنه وجد كلام الرازي في نسخة أخرى خلاف النسخة المتوفرة الآن، وما يجعل هذا الاحتمال وارداً هو أن

(١) مفاتيح الغيب ١٨٨/٨.

ابن عادل الحنبلي^(١) ذكر هذه المسألة في تفسيره^(٢)، ولا يخفى على كل مطلع أن ابن عادل ينقل كثيرا من الرازي دون أن يحيل إليه، ولعل هذه المسألة مما نقل. كما أن هناك احتمالا آخر وهو أن يكون ابن عاشور أراد أن يذكر مفسراً آخر فأخطأ وذكر الرازي.

ولكن يبقى جميع ما ذكر لا يعدو كونه احتمالات لا يمكن الجزم بصحتها. لذلك يمكن القول أن استدراك ابن عاشور على الرازي في هذا الموضوع ليس في محله. والله تعالى أعلم.

(١) عمر بن علي، الشهير بابن عادل، الحنبلي الدمشقي، إمام علامة مفسر فاضل، صنف تفسير (اللباب في علوم الكتاب)، كانت وفاته بعد (٨٨٠هـ). ينظر: طبقات المفسرين، الأدنه وي (ص ٤١٨)؛ الأعلام ٥/٥٨٠.

(٢) قال ابن عادل: ((وأخر - هنا - "به" وقدمه في سورة الأنفال؛ لأن الخطاب - هنا - موجود في "لَكُمْ" فأتبع الخطاب الخطاب)). اللباب ٥/٥١٣.

٦ - المراد ب (بعض ما اكتسبوا) في قوله تعالى:

[u v w x y z { | } ~ بِبَعْضٍ

مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ﴿١٥٥﴾ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٥٥﴾ آل عمران: ١٥٥.

قال الرازي: ((أما قوله تعالى: [بِبَعْضٍ مَا كَسَبُوا Z ففيه وجهان:

أحدهما: أن الباء للإلصاق، كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنایات، فبواسطة تلك الجنایات قدر الشيطان على استزلالهم، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه:

الأول: قال الزجاج: إم لم يتولوا على جهة المعاندة، ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا، وإنما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله إلا على حال يرضوا، وإلا بعد الإخلاص في التوبة، فهذا خاطرٌ خطرٌ ببالهم، وكانوا مخطئين فيه.

الثاني: أ م لما أذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان أزلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية، وأوقعهم في الهزيمة؛ لأن الذنب يجر إلى الذنب، كما أن الطاعة تجر إلى الطاعة، ويكون لطفًا فيها.

الثالث: لما أذنبوا بسبب الفشل، ومنازعة بعضهم مع بعض، وقعوا في ذلك الذنب.

والوجه الثاني: أن يكون المعنى استزلمهم الشيطان في بعض ما كسبوا لا في كل ما كسبوا، والمراد منه بيان أ م ما كفروا وما تركوا دينهم، بل هذه زلة وقعت لهم في بعض أعمالهم))^(١).

(١) مفاتيح الغيب ٤٢/٩.

قال ابن عاشور: ((وللمفسرين في قوله: [~ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا] احتمالات ذكرها صاحب الكشاف والفخر، وهي بمعزل عن القصد))^(١).

الدراسة:

أورد الرازي احتمالين للمراد من الآية، وفرّج من الاحتمال الأول ثلاثة وجوه، إلا أن ابن عاشور اعتبر أن ما أورده بعيداً عن مقصد الآية، لأنه يرى أن مقصد الآية بيان سبب الهزيمة الخفي، وهي استئلال الشيطان إياهم، وإلقاء تبعة ذلك الانزام على عواتقهم، وإبطال ما عرض به المنافقون من رمي تبعته على أمر الرسول عليه الصلاة والسلام والخروج، وتحريض الله المؤمنين على الجهاد. وذلك شأن ضعاف العقول أن يشتبه عليهم مقارن الفعل بسببه، وأنه إن كان للأسباب تأثير فسيب مصيبتهم هي أفعالهم التي أملاها الشيطان عليهم وأضلهم، فلم يتفطنوا إلى السبب، والتبس عليهم بالمقارن، ومن شأن هذه الضلال أن يحول بين المخطئ وبين تدارك خطئه، ولا يخفى ما في الجمع بين هذه الأغراض من العلم الصحيح، وتركيب النفوس، وتحبيب الله ورسوله للمؤمنين، وتعظيمه عندهم، وتنفيرهم من الشيطان، والأفعال الذميمة، ومعصية الرسول، وتسفيه أحلام المشركين والمنافقين^(٢).

والذي يظهر أن الرازي لم يذهب بعيداً في تناول معنى الآية، فقد حاول بذلك أن يلمّ بمدلول الآية من أكثر من وجه، اجتهاداً منه في الوصول إلى المعنى المراد، وما أورده هو في إطار المعنى المحتمل للآية، ولكن يظهر أن ابن عاشور أراد الإشارة إلى المقصد الأساس من الآية، وهو الذي أغفله الرازي، وفي ذلك تتميم لما ذكره الرازي لو أضيف إليه.

(١) التحرير والتنوير ٢٦٢/٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٢٦٢/٣.

وبذلك يمكن القول بأن ما قاله الرازي إضافة إلى ما أشار إليه ابن عاشور
يمثل اكتمالا للمعنى المراد، وزيادة إيضاح، خصوصا أن بين ما قرره ابن
عاشور في معنى الآية، وبيان مقصدها، وبين ما ذكره الرازي تلاؤمًا بيّنًا.

كما أن ما ذكره جمهور المفسرين قريب مما أشار إليه الرازي، والذي يؤيد ذلك
ما قاله ابن كثير في تفسير الآية، حيث قال: ((أي ببعض ذنوب السابقة كما قال
بعض السلف: إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها، وإن من جزاء السيئة السيئة
بعدها))^(١).

وقال العز بن عبد السلام^(٢): ((بعض ما كسبوا: محبة الغنائم والحرص على
الحياة، أو استزلمهم بذكر خطايا أسلفوها، فكرهوا القتل قبل أن يتوبوا منها))^(٣).

وقال القرطبي: ((ومعنى [~ } استدعى زللمهم بأن ذكرهم
خطايا سلفت منهم، فكرهوا الثبوت لئلا يقتلوا وهو معنى [يَبْعُضُ مَا كَسَبُوا
وقيل: "استزلمهم" حملهم على الزلل، وهو استفعل من الزلة وهي الخطيئة.
وقيل: زلّ وأزلّ بمعنى واحد.

ثم قيل: كرهوا القتال قبل إخلاص التوبة، فإنما تولوا لهذا، وهذا على القول
الأول.

وعلى الثاني بمعصيتهم النبي ﷺ في تركهم المركز، وميلهم إلى الغنيمة))^(٤).

(١) تفسير القرآن العظيم ٤١٩/١.

(٢) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، شيخ الإسلام وبقية الأعلام، الشيخ عز الدين أبو
محمد السلمي الدمشقي الشافعي، الملقب بسلطان العلماء، ولد سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمس مائة، كان
ناسكًا ورعًا أمارًا بالمعروف، آءً عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم، (ت ٦٦٠هـ). ينظر: الوافي بالوفيات
٥٢٠/١٨؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة ١٠٩/٢.

(٣) تفسير العز بن عبد السلام ٢٩٠/١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢٤٣/٤.

ومن خلال هذا العرض يمكن القول أن ضمّ كلام الرازي في معنى الآية إلى كلام ابن عاشور في مقاصد الآية متمّم ومكملّ بعضه الآخر.

سورة النساء

١ - نكتة إضافة الأموال إلى المخاطبين في قوله تعالى:

[وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي ۞ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا ۞] النساء: ٥.

ذكر الرازي قولين في المراد بالمخاطبين، واختار القول الأول، حيث قال: ((في الآية قولان: الأول: أنا خطاب الأولياء فكأنه تعالى قال أيها الأولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم. فإن قيل فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال: ولا تؤتوا السفهاء أموالهم فلم قال أموالكم؟

قلنا: في الجواب وجهان:

الأول: أنه تعالى أضاف المال إ ليهم لا لأم ملكوه، لكن من حيث ملكوا التصرف فيه. ويكفي في حسن الإضافة أدنى سبب.

الثاني: إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص^(١).

قال ابن عاشور: ((والخطاب في قوله: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ ۞] كمثل الخطاب

في [@ A ۞ النساء: ٢] [t s ۞ النساء: ٤]، هو لعموم الناس المخاطبين

بقوله: [! " # \$ ۞ النساء: ١]، ليأخذ كل من يصلح لهذا الحكم حظه من الامتثال.

والمراد بالأموال أموال المحاجير المملوكة لهم، ألا ترى إلى قوله: [وَاكْسُوهُمْ فِيهَا ۞] وأضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ (يا أيها الناس) إشارة بديعة إلى أن المال

(١) مفاتيح الغيب ١٤٩/٩.

الرائج بين الناس هو حق للمالكه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل تلوح فيه حقوق الملة جمعاء؛ لأن في حصوله منفعة للأمة كلها، لأن ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحه، فمن تلك الأموال ينفق أربابا، ويستأجرون، ويشترون، ويتصدقون، ثم تورث عنهم إذا ماتوا، فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها، فينتفع العاجز والعامل، والتاجر، والفقير، وذو الكفاف، ومتى قلت الأموال من أيدي أناس تقاربوا في الحاجة، والخصاصة، فأصبحوا في ضنك وبؤس، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمة أخرى، وذلك من أسباب ابتزاز عزهم، وامتلاك بلادهم، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم، فلأجل هاته الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين؛ ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة.

وهذه إشارة لا أحسب أن حكيمًا من حكماء الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانا. وقد أبعد جماعة جعلوا الإضافة لأدنى ملابسة، لأن الأموال في يد الأولياء، وجعلوا الخطاب للأولياء خاصة. وجماعة جعلوا الإضافة لأن السفهاء من نوع المخاطبين فكان أموالهم أموالهم. وإليه مال فخر الدين^(١).

الدراسة:

الخلاف في هذه الآية من وجهين:

الأول: في تحديد المخاطبين في الآية. فالرازي رجح أن المخاطبين هم أولياء اليتامى. بينما رجح ابن عاشور أن الخطاب عام.

الثاني: في الحكمة من إضافة الأموال إلى المخاطبين. فالرازي يرى أن هناك حكمتين:

(١) التحرير والتنوير ٢٥/٤.

الأولى: أن الإضافة لا تعني ملكية الأولياء للمال كما قد يُتوهم إنما تعني ملكية التصرف فيه، والإضافة لأدنى ملابسة.

الثانية: إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص. واستدل على ذلك بنظائر من القرآن الكريم. منها:

قوله تعالى [| } ~ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ] التوبة: ١٢٨.

وقوله: [} ~ أَيَّمَانِكُمْ] النساء: ٣٦.

وقوله: [| k] البقرة: ٥٤.

وقوله: [1 2 3 4 5] البقرة: ٨٥.

ثم قال: ((ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا، وكان الكل من نوع واحد. فكذا ههنا. المال شيء ينتفع به نوع الإنسان، ويحتاج إليه، فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء إلى أوليائهم))^(١).

أما ابن عاشور فقد أطل في بيان الحكمة، وخلاصتها: أن الأموال حقوق الملة جمعاء؛ لأن في حصولها منفعة للأمة كلها، ؛ وليكون لها الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة.

وبعد دراسة وتأمل ما ذكر يتبين الآتي:

أن بيان الحكمة من إضافة الأموال إلى المخاطبين ينبني على تحديد من هم المخاطبون بالآية. وجمهور المفسرين وأئمتهم يرون أن الخطاب عام يشمل كل من

(١) مفاتيح الغيب ١٥٠/٩.

يصلح له وأن لفظ: (السفهاء) يمكن أن يشمل المرأة والأطفال وكل من لا يحسن التصرف في المال^(١).

قال الطبري: ((والصواب من القول في تأويل ذلك عندنا، أن الله جل ثناؤه عم بقوله: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم"، فلم يخص سفيهاً دون سفيهه. فغير جائز لأحد أن يؤتي سفيهاً ماله، صبيّاً صغيراً كان أو رجلاً كبيراً، ذكرًا كان أو أنثى))^(٢).

ويؤيد ذلك الاستدلالات الآتية:

٨ أن ظاهر الآية يدل على ذلك. ومعلوم أنه لا يصح صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل. ولا دليل هنا.

٨ أن القول بأن الآية تختص بمخاطبة أولياء اليتامى، وأن الحديث فيها مقتصر على اليتامى يدفع إلى التكلف في تأويل الضمير في قوله: [أَمْوَالِكُمْ] Z. وهو إخراج للنص عن ظاهره، ومحاولة إثبات خلاف الظاهر. ومخالفة لما هو معمول به من أن توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها.

٨ أن سباق الآيات ولحاقها يؤكد أن الخطاب عام وليس خاصاً بأولياء اليتامى، فالآية السابقة تحدثت عن إيتاء النساء صدقان، ولم تتعرض لليتامى، وما يؤكد ذلك أكثر هو الحديث عن اليتامى في الآية التي تليها، فقد نصت صراحة على شأن اليتامى، ووجهت الخطاب إلى أوليائهم لتبين لهم طريقة دفع الأموال إليهم عند استيفائهم الشروط. [حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ

(١) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي ٢٥١/٣؛ وأنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١٤٧/٢؛ وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٥٣/١؛ ونظم الدرر للبقاعي ٢١٥/٢؛ والدر المنثور للسيوطي ٤٣٢/٢؛ وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ١٦٤/١؛ والوسيط لمحمد سيد طنطاوي ٨٥٦/١.

(٢) جامع البيان ٢٤٧/٤.

رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ Z النساء: ٦، ولو كان الحديث في الآية - موضع البحث - عن اليتامى لجاءت هذه الآية بصيغة: {وابتلوهم حتى إذا بلغوا}.

٨ صحة أغلب الروايات التي دلت على أن المخاطبين ليسوا أولياء اليتامى. ومن أشهرها: ما رواه أبو موسى الأشعري t مرفوعاً: «ثلاثة يدعون فلا يستجاب لهم: رجل كانت تحته امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها، ورجل كان له على رجل مال فلم يشهد عليه، ورجل آتى سفيهاً ماله وقد قال الله U: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ Z]»^(١).

٨ ضعف ما استدل به الرازي وغيره من قياس الضمير في قوله تعالى: [أَمْوَالَكُمُ Z على قوله: [I J K Z]^(٢).

ومن خلال ما سبق عرضه يتبين أن الخطاب موجه لعموم الناس المخاطبين، وأن السفهاء لفظ عام يشمل كل شخص لا يحسن التصرف في المال، ذكراً كان أم أنثى، صغيراً أم كبيراً.

(١) رواه الحاكم في المستدرک عن أبي موسى من طريق شعبة، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ينظر: المستدرک ٣٣١/٢، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة: صحيح ٤٢٠/٤، رقم ١٨٠٥.

(٢) قال الجصاص: ((فمن الناس من تأوله على أموالهم كما قال تعالى: {ولا تقتلوا أنفسكم} يعني لا يقتل بعضهم بعضاً، وقال تعالى: [I K Z] والمعنى ليقتل بعضهم بعضاً. وهذا الذي ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة؛ لأن قوله تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ Z] يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما مميّز في اللفظ من الآخر، وأحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ Z] والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم. فلما قال تعالى: [أَمْوَالَكُمُ Z] وجب أن ينصرف ذلك إلى أموال المخاطبين دون السفهاء. وغير جائز أن يكون المراد السفهاء؛ لأن السفهاء لم يتوجه الخطاب إليهم بشيء، وإنما توجه إلى العقلاء المخاطبين. وليس ذلك كقوله تعالى: [K Z] لأن القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد لم يتمييز أحد الفريقين من الآخر في حكم المخاطبة، فلذلك جاز أن يكون المراد فليقتل بعضهم بعضاً)). أحكام القرآن للجصاص ٢١٣/٢.

وبناء على هذا يمكن القول بأن إضافة الأموال إلى المخاطبين إضافة حقيقية، وهي كوم مالكين حقيقيين للمال، مع الاستئناس بما أشار إليه ابن عاشور في بيان الحكمة.

وبهذا يكون استدراك ابن عاشور على الرازي في محله. والله تعالى أعلم.

٢ - دلالة الأمر بالإشهاد في قوله تعالى:

[فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ] النساء: ٦.

قال الرازي: ((قوله: [فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ] أمر. وظاهر الأمر الوجوب))^(١).

قال ابن عاشور: ((إلا أنّ الفخر احتجّ بأنّ ظاهر الأمر للوجوب وهو احتجاج وإيه))^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن الإشهاد على دفع الأموال لليتامى واجب^(٣)، بينما يرى ابن عاشور أنه يحتمل الوجوب، ويحتمل الندب. حيث يقول: ((والأمر هنا يحتمل الوجوب ويحتمل الندب، وبكل قالت طائفة من العلماء لم يسم أصحابا: فإن لوحظ ما فيه من الاحتياط لحق الوصي كان الإشهاد مندوبا لأنه حقه فله أن لا يفعل، وإن لوحظ ما فيه من تحقيق مقصد الشريعة من رفع التهاجر وقطع الخصومات، كان الإشهاد واجبا نظير ما تقدم في قوله تعالى: [\$ % & ' () * Z البقرة: ٢٨٢، وللشريعة اهتمام بتوثيق الحقوق لأن ذلك أقوم لنظام المعاملات))^(٤).

فالرازي يرى أن الأمر بالإشهاد دليل على وجوبه، واستدلّاه مبني على قاعدة: أن الأمر ارد عن قرينة يقتضي الوجوب^(٥). وهو استدلال وجيه إلا أن ابن عاشور

(١) مفاتيح الغيب ١٥٦/٩.

(٢) التحرير والتنوير ٣٦/٤.

(٣) يرى الإمامان الشافعي ومالك وجوب الإشهاد عند دفع المال إلى اليتيم مستدلين بالآية أعلاه. ينظر: الأم للشافعي ٨٦/٧؛ المدونة الكبرى للإمام مالك ٢٥/١٥. ويرى الإمامان أحمد وأبو حنيفة الندب. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٧/٥.

(٤) التحرير والتنوير ٣٦/٤.

(٥) القواعد لأبي الحسن الحنبلي ٥٤٩/٢.

استدرك على الرازي هذا الاستدلال، واعتبره احتجاجا واهيا، ثم علل بقوله: ((لأنه لا أثر لكون الأمر للوجوب أو للندب في ترتب حكم الضمان، إذ الضمان من آثار خطاب الوضع^(١)، وسببه هو انتفاء الإشهاد، وأما الوجوب والندب فمن خطاب التكليف^(٢) وأثرهما العقاب والثواب))^(٣).

فكان الضمان متوقفا على الإشهاد، لأن الوصي غير مصدق في الدفع إلا بيينة.

إذا فابن عاشور خالف الرازي في وجه الاستدلال على وجوب الإشهاد، ورأى أن وجه الاستدلال هنا هو خطاب الوضع، حيث إن الضمان من آثاره، ومرتب عليه.

ويمكن توجيه كلام ابن عاشور بأن الوصي إذا لم يُشهد على دفع المال إلى اليتيم فلن يلحقه إثم إن ترك الإشهاد جاهلا أو ناسيا، إنما يصبح الوصي ضامنا إذا أنكر اليتيم. حينها لا يقبل من الوصي إلا البيينة، وبما أنه لا يملك بيينة فإن الضرر يقع عليه بإلزامه بدفع مال اليتيم مرة أخرى. ولهذا اعتبر ابن عاشور هذا دلالة على وجوب الإشهاد.

قلت: ويمكن القول بأن ما ذكره الرازي صحيح، وأن ما ذكره ابن عاشور صحيح أيضا للأسباب الآتية:

(١) خطاب الوضع هو خطاب بنصب الأسباب كالزوال ورؤية الهلاك ونصب الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث. ومعناه أيضا قول صاحب الشرع: اعلّموا أنه متى وجد كذا فقد وجب كذا أو حرم كذا أو ندب أو غير ذلك. ينظر: حاشية إدرار الشروق على أنوار البروق في أنواع الفروق لابن الشاط ١٧٣/٢.

(٢) خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة. ويشترط فيه علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل، وكونه من كسبه. ينظر: حاشية إدرار الشروق على أنوار البروق في أنواع الفروق ١٧٣/٢.

(٣) التحرير والتنوير ٣٦/٤.

٦ أن ما استند عليه الرازي مستند معتبر تمثل في قاعدة أصولية معتبرة.

٧ لا عبرة بتضعيف ابن عاشور لاستدلال الرازي للسبب السابق.

٨ أن وجه استدلال ابن عاشور هو استدلال أصولي آخر مقوٌ لدلالة الوجوب. وإن كان من جهة أخرى. فهو يرى أن القول بالوجوب مستند على أن الإشهاد من باب تحقيق مقصد الشريعة من رفع التهاجر وقطع الخصومات. ومعلوم اهتمام ابن عاشور بالمقاصد.

٩ أن اتفاق الرازي وابن عاشور على وجوب الإشهاد لا يؤثر عليه اختلافهما في وجه الاستدلال.

١٠ أن زيادة الاستدلالات تقوي الحكم وتعضده.

٣ - مسألة الزواج من الربيبة في قوله تعالى:

X W V U T S [
 ` _ ^] \ [Z Y
 hg f e d c b a
 Zn m l k j i النساء: ٢٣.

قال الرازي: ((عن علي t أنه قال: ((الربيبة^(١)) إذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ثم فارق الأم بعد الدخول فإنه يجوز له أن يتزوج الربيبة))^(٢)،

ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال: [g f

h Z i شرط في كوا ربيبة له كوا في حجره، فإذا لم تكن في تربيته،

ولا في حجره فقد فات الشرط فوجب أن لا تثبت الحرمة...

وأما سائر العلماء فلم قالوا: إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها، سواء كانت

في تربيته أو لم تكن. والدليل عليه قوله تعالى: [r q po

s u t v علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول، وهذا

يقتضي أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول.

وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة

الإنسان تكون في تربيته. فهذا الكلام على الأعم لا أن هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم^(٣).

(١) الربيبة: بنت زوجة الرجل من آخر سميت به؛ لأنه يرببها غالبا كما يربي ولده، ثم اتسع فيه حتى سميت به،

وإن لم يربا. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٩٣/٢٢.

(٢) أخرج هذه الرواية عبد الرزاق في مصنفه عن مالك بن أوس بن حدثان ٢٧٨/٦.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٨/١٠.

قال ابن عاشور: ((وأما جمهور أهل العلم فجعلوا هذا الوصف بياناً للواقع خارجاً مخرج الغالب، وجعلوا الريبة حراماً على زوج أمها، ولو لم تكن هي في حجره. وكأن الذي دعاهم إلى ذلك هو النظر إلى علة تحريم المحرمات بالصهر، وهي التي أشار إليها كلام الفخر المتقدم^(١). وعندني أن الأظهر أن يكون الوصف هنا خرج مخرج التعليل^(٢)، أي لأن في حجوركم، وهو تعليل بالمظنة، فلا يقتضي اطراد العلة في جميع مواقع الحكم^(٣))).

الدراسة:

يرى الإمام الرازي أن الريبة تحرم على زوج الأم بمجرد الدخول بأمرها، سواء كانت في حجره أم لا. وهذا مذهب الجمهور، واعتبر الوصف في قوله تعالى: [hg f Zi خرج مخرج الغالب لا أنه قيد وشرط لحصول الحرمة. وذكر الرأي الآخر المخالف، وهو رأي علي t وأهل الظاهر^(٤)، وهو مبني على اعتبار المفهوم في هذا الوصف.

إلا أن ابن عاشور استدرك على الرازي هذا الاعتبار للوصف، واعتبر أن الوصف للتعليل، وأنه تعليل بالمظنة.

(١) إشارة إلى قول الرازي: ((لو لم يدخل على المرأة أبو الرجل وابنه، ولم تدخل على الرجل امرأته وابنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة. ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح، ولو كان الإذن في دخول هؤلاء دون حكم المحرمة فقد تمتد عين البعض إلى البعض، وتشتد الرغبة، فتحصل النفرة الشديدة بينهما، والإيذاء من الأقارب أشدّ إيلاًماً، ويترتب عليه التطليق، أما إذا حصلت المحرمة انقطعت الأطماع، وانحست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فيبقى النكاح بين الزوجين سليماً عن هذه المفسدة)). مفاتيح الغيب ١٠/١٩.

(٢) خروج الوصف مخرج التعليل بمنزلة قوله: هذا الوصف هو علة الحكم، وذلك لأنه يتمتع في خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ وضع الكلام في غير موضعه. فما أخرجه مخرج التعليل، فحقيقته أنه قد أراد منه إجراء الحكم عليه، واعتباره به. ينظر: الفصول في الأصول للحصص ٤/١٥٨.

(٣) التحرير والتنوير ٤/٨١.

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم ٩/٥٢٧.

وقد اعتمد الرازي قوله بناء على أن أغلب الرئائب يعشن مع أمها بن في حجر الزوج، ولا يؤخذ بمفهوم الآية، فقد اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له^(١). والوصف هنا خرج مخرج العادة والغالب.

فتقييد تحريم الربيبة بكوا في حِجرِ الزوج لا يدل على أنها تكون حلالاً إذا لم تكن في حجره؛ لأن الغالب أن بنت الزوجة تكون مع أمها^(٢).

فقوله: {في حجوركم} قيد. لكنه لا أثر له، وإنما خرج مخرج الغالب، لأن بنت الزوجة تكون غالباً مع أمها. وعلى هذا جمهور العلماء أن بنت الزوجة المدخول ما محرمة بمجرد الدخول بأمها كانت في بيت الزوج وتحت رعايته أو كانت في موضع بعيد لا شأن له^(٣).

ويرى ابن عاشور أن تلك المظنة هي مظنة الحياء الذي قد ينشأ بين زوج الأم والبنت، وهو علة خفية، غير مطردة، وطالما أن العلة غير مطردة فإن الحكم غير مطرد، وأنه إذا زالت علة الحياء المذكور سابقاً انتفى حكم التحريم. وبالتالي فإن ابن عاشور يخالف الجمهور في حكم هذه المسألة، ويفهم من كلامه أن الربيبة إذا كانت في الحجر حُرِّمت على زوج أمها، وإذا لم تكن في الحجر لم تحرم، وهذا قول الظاهرية.

وبالتالي فإن ما ذهب إليه ابن عاشور غير صحيح، وذلك لأدلة الجمهور التي ذكرها الرازي، والمصير إلى قول الجمهور أولى من المصير إلى غيره.

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ١٠٩/٣.

(٢) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول للإمام عبد المؤمن البغدادي ٢٤٩/١.

(٣) تيسير علم أصول الفقه لعبد الله الجديع ٧٦/٢.

٤ - مسألة تمييز الكبائر عن الصغائر عند قوله تعالى:

j i h g f e d c b [

Z n m l k النساء: ٣١.

قال الرازي: ((اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا، فالأكثر قالوا إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لأنه تعالى لما بين في هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر، فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة، فكان ذلك إغراء له بالإقدام على تلك الصغائر، والإغراء بالقبيح لا يليق بالجملة. أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة؛ فيكون ذلك زاجراً له عن الإقدام عليه. قالوا: ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، ووقت الموت في جميع الأوقات، والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة، وأن لا يبين أن الكبائر ليست إلا كذا وكذا، فإنه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة))^(١).

قال ابن عاشور: ((فمن العجائب أن يقول قائل: إن الله لم يميز الكبائر عن الصغائر ليكون ذلك زاجراً للناس عن الإقدام على كل ذنب، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في

(١) مفاتيح الغيب ١٠/٦٢.

ساعات الجمعة، هكذا حكاة الفخر في التفسير، وقد تبين ذهول هذا القائل،
وذهول الفخر عن رده^(١).

الدراسة:

نقل الرازي عن الأكثرية قولهم أن الله تعالى لم يميز بين الكبائر والصغائر وذكر
استدلالات على ذلك.

إلا أن ابن عاشور استدرك عليه ما نقل، واستدرك عليه أيضا عدم رده.

وكان من أهم ما استدرك به ابن عاشور:

قوله تعالى: [b c ed f g Z النساء: ٣١، حيث
قال: ((وقد دلت إضافة [Zd إلى [Zg f e على أن المنهيات
قسمان: كبائر، ودوا، وهي التي تسمى الصغائر، وصفا بطريق المقابلة، وقد سميت
هنا سيئات. ووعد بأنه يغفر السيئات للذين يجتنبون كبائر المنهيات))^(٢).

قوله تعالى: [m n o p q r s النجم: ٣٢.
فسمى الكبائر فواحش وسمى مقابلها اللمم، فثبت بذلك أن المعاصي عند الله
قسمان: معاصي كبيرة فاحشة، ومعاصي دون ذلك يكثر أن يلزم المؤمن ل.

عن أبي هريرة t أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ r قال: «الصَّلَاةُ الْحُمْسُ، وَالْجُمُعَةُ إِلَى
الْجُمُعَةِ، كَقَارَةٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ تُغَشَّ الْكِبَائِرُ»^(٣).

(١) التحرير والتنوير ١٠٣/٤.

(٢) المصدر نفسه ١٠٢/٤.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الصَّلَوَاتِ الْحُمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَرَمَضَانَ إِلَى رَمَضَانَ مُكْفَرَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا
اجْتُنِبَتْ الْكِبَائِرُ ٢٠٩/١. رقم [٢٣٣].

عن أبي هريرة **t** عن النبي **r** قال: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ. قالوا: يا رَسُولَ اللَّهِ وما هُنَّ؟ قال: الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسَّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْعَافِيَاتِ»^(١).

سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن الكبائر قال: ((ما سئى الله عنه في القرآن فهو كبيرة))^(٢).

قال طيسلة بن مياس^(٣): كنت مع النّجّدات^(٤) فأصبت ذنوبا لا أراها إلا من الكبائر، فذكرت ذلك لابن عمر. قال: ما هي؟ قلت كذا وكذا. قال: ليست هذه من الكبائر. هن تسع: الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ نَسْمَةٍ، وَالْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَإِلْحَادُ فِي الْمَسْجِدِ، وَالَّذِي يَسْتَسْخِرُ، وَبِكَاءُ الْوَالِدِينَ مِنَ الْعَقُوقِ. قال لي ابن عمر: أتفرق من النار وتحب أن تدخل الجنة؟

(١) أخرجه البخاري، باب: وما للوصي أن يعمل في مال اليتيم وما يأكل منه يقدر عمّالته ١٠١٧/٣، رقم: [٢٦١٥]. ومسلم، باب بيان الكبائر وأكبرها، ٩٢/١، رقم: [٩٨].

(٢) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لابن حجر ٤١١/١٢.

(٣) طيسلة بن مياس السلمى ويقال: الهذلي، سمع ابن عمر. ينظر: تقريب التهذيب ٢٨٤/١؛ والتاريخ الكبير للبخاري ٣٦٧/٤؛ وذيب الكمال للمزي ٤٦٧/١٣.

(٤) النجّدات: أصحاب نجدة الحروري. وهم أول من كفر أهل القبلة بالذنوب، بل بما يروونه هم من الذنوب، واستحلوا دماء أهل القبلة بذلك، فكانوا كما نعتهم النبي **r** «يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان»، وكفروا علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما ومن والاهما، وقتلوا علي بن أبي طالب مستحلين لقتله، قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي منهم، وكان هو وغيره من الخوارج مجتهدين في العبادة لكن كانوا جهالا فارقوا السنة والجماعة؛ فقال هؤلاء: ما الناس إلا مؤمن أو كافر؛ والمؤمن من فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات، فمن لم يكن كذلك فهو كافر مخلد في النار. ثم جعلوا كل من خالف قولهم كذلك فقالوا: إن عثمان وعلياً ونحوهما حكموا بغير ما أنزل الله وظلموا فصاروا كفارا. ومذهب هؤلاء باطل بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة. ينظر: المفصل في شرح حديث من بدل دينه فاقتلوه لعلي الشحود ١٩٨/٢.

قلت: إي والله. قال أحي والداك؟ قلت: عندي أمي. قال: فوالله لو ألت لها الكلام، وأطعمتها الطعام، لتدخلن الجنة ما اجتنبت الكبائر^(١).

أنه يترتب على إثبات الكبائر والصغائر أحكام تكليفية^(٢).

أما تترتب عليها مسائل في أصول الدين^(٣).

ومن خلال عرض أدلة القولين ودراستها يتبين صحة استدراك ابن عاشور

للأسباب الآتية:

كان الأولى على الرازي أن يردّ على من لم يميز بين الكبائر والصغائر، ويبين وجوه بطلان هذا القول.

صراحة الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف بإثبات الكبائر والصغائر.

أن هذا هو مذهب السلف وجمهور أهل العلم.

أن عدم التمييز بين الصغائر والكبائر يفضي إلى العنت. وهو خلاف مقتضى الحكمة الإلهية من التشريع.

ضعف أدلة الرازي ومن وافقه. وذلك من خلال الآتي:

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب لين الكلام لوالديه ١٧/١. قال الألباني: صحيح الإسناد. صحيح الأدب المفرد ٥/١.

(٢) منها المخاطبة بتجنب الكبيرة تجنبا شديدا، ومنها وجوب التوبة منها عند اقترافها، ومنها أن ترك الكبائر يعتبر توبة من الصغائر، ومنها سلب العدالة عن مرتكب الكبائر، ومنها نقص حكم القاضي المتلبس^أ، ومنها جواز هجران المتجاهر^أ، ومنها تغيير المنكر على المتلبس^أ. التحرير والتنوير ١٠٣/٤.

(٣) منها تكفير مرتكب الكبيرة عند طائفة من الخوارج، واعتباره منزلة بين الكفر والإسلام عند المعتزلة، التحرير والتنوير ١٠٣/٤.

٨ أن الأشياء التي نظروا - ترجع إلى فضائل الأعمال التي لا يتعلق -
تكيلف، فإخفاؤا ها يقصد منه الترغيب في توشي مظلا ليكثر الناس من فعل الخير.
ولا تقاس عليها الكبائر.

٨ إخفاء الأمر المكلف به إيقاع في الضلالة، ولا يقع ذلك من الشارع.

٥ - المناسبة عند قوله تعالى:

- , + *) (' & % \$ # " ! [< ; : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / .
Z = النساء: ٦٦.

قال الرازي: ((اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم في الإخلاص وترك النفاق. والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم. فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة فليقبلوها بالإخلاص، وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقال الفخر: هي توبيخ للمنافقين، أي لو شددنا عليهم التكليف لما كان من العجب ظهور عنادهم، ولكننا رحمناهم بتكليفهم اليسر فليتركوا العناد.

وهي على هذا الوجه تصلح لأن تكون تحريضا للمؤمنين على امتثال الرسول وانتفاء الحرج عنهم من أحكامه، فإنه لم يكلفهم إلا اليسر، كل هذا محمول على أن المراد بقتل النفوس أن يقتل أحد نفسه بنفسه.

وعندي أن ذكر ذلك هنا من براعة المقطع^(٢) يئمة لانتقال الكلام إلى

التحريض على الجهاد الآتي في قوله: [f g h i j Z

(١) مفاتيح الغيب ١٠/١٣٣.

(٢) براعة المقطع: هو أن يكون آخر الكلام الذي يقف عليه المترسل أو الخطيب أو الشاعر مستعدبًا حسنًا، لتبقى لذته في الأسماع. مائة الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين أحمد النويري ٧/١٣٥؛ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها للدكتور/ أحمد مطلوب ص ٢٣٣.

النساء: ٧١ وأن المراد بـ [& Z' : ليقتل بعضكم بعضا فإن المؤمنين يقاتلون قومهم وأقاربهم من المشركين في الجهاد المأمور به بدليل قوله: [2 3 54 76 Z الآية. والمراد بالخروج من الديار المهجرة، أي كتبنا عليهم هجرة من المدينة، وفي هذا تنويه بالمهاجرين والهادين))^(١).

الدراسة:

يرى الرازي أن هذه الآية جاءت في هذا الموقع توييحا للمنافقين، وبيانا لفضل الله ورحمته بالعباد. وهو ظاهر الآية. إلا أن ابن عاشور، رجح أن موقع الآية هو من براعة المقطع، وبيئة لانتقال الكلام إلى التحريض على الجهاد الآتي في قوله: [i h g f] Z' ، وأن المراد بـ: [& Z' ليقتل بعضكم بعضا. ولذلك فهو يرى أا غير مرتبطة بما سبقها من الآيات. حيث يقول: ((لم يظهر وجه اتصاله بما قبله ليعطف عليه، لأن ما ذكر هنا ليس أولى بالحكم من المذكور قبله، أي ليس أولى بالامتثال حتى يقال: لو أنا كلفناهم بالرضا بما هو دون قطع الحقوق لما رضوا، بل المفروض هنا أشد على النفوس مما عصوا فيه))^(٢).

وبنبي أثر مهم للمناسبة على كلا القولين: فعلى قول الرازي يراد من الأمر بالقتل أي أن يقتل كل واحد نفسه. باعتبار الكلام ما زال متعلقا بما قبله وهو الكلام عن المنافقين. أما على رأي ابن عاشور فيراد من القتل أي الجهاد كون المؤمن يقتل قريبه الكافر في المعركة. باعتبار أن الكلام متصل بما بعده، فيكون توطئة وتمهيدا له، وما بعده جاء الحديث فيه عن الجهاد.

(١) التحرير والتنوير ٤/١٧٩.

(٢) المصدر نفسه ٤/١٧٩.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه الرازي أدق وأصوب، فالآية جاءت تذكيرا بفضل الله تعالى على عباده بما امتن به عليهم من رحمة في الأحكام، ولم يكلفهم ما يشق عليهم، كما حدث لمن سبقهم من الأمم، وتوييخا للمنافقين على ما يبدر منهم من شقاق ونفاق وتعنت، فكان الأولى على المؤمنين أن يشعروا هذه النعمة العظيمة التي من الله عليهم ١.

وما أورده ابن عاشور من أن المراد بالآية قتل المسلمين أقارم المشركين في المعارك لا يستقيم لأسباب:

أنه لا دليل على هذا القول.

أنه خلاف قول جمهور المفسرين^(١).

أن (لو) تدل على امتناع الشيء لا امتناع غيره، ووقوعه لوقوع غيره^(٢).

فيكون معنى الآية: أن الله تعالى يخبر أنه لو كتب على عباده الأوامر الشاقة على النفوس من قتل النفوس، والخروج من الديار، لم يفعله إلا القليل منهم والنادر، فليحمدوا ربه وليشكروه على تيسير ما أمرهم به من الأوامر التي تسهل على كل أحد، ولا يشق فعلها^(٣).

لا يخفى ما في هذا القول من البعد والتكلف والتعسف في لي معاني الألفاظ ومدلولها.

قال الألوسي: ((وتفسير ذلك بالتعرض له بالجهاد بعيد))^(٤).

(١) ذهب أغلب المفسرين إلى القول بما ذهب إليه الرازي. ينظر: جامع البيان للطبري ١٦٠/٥؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي ٢٧٢/١؛ زاد المسير لابن الجوزي ١٢٥/٢؛ لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ٥٥٦/١؛ البحر المحيط لأبي حيان ٢٩٧/٣؛ اللباب ٤٧١/٦؛ تفسير روح البيان ١٨٤/٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١٩٨/٥.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١٨٥/١.

(٤) روح المعاني ٧٢/٥.

وقال أبو السعود: ((وقيل معنى اقتلوا أنفسكم تعرضوا للقتل بالجهاد. وهو بعيد))^(١).

وقال القاسمي: ((قال بعض المفسرين: أراد حقيقة القتل والخروج من الديار، وقيل: أراد التعرض للقتل بالجهاد، وأراد الهجرة بالخروج من الديار. والمعنى: لو أمر المنافقون، كما أمر المؤمنون، ما فعلوه. انتهى.

والقول الثاني بعيد، لأنه لا يعدل عن الحقيقة إلا لضرورة، ولمنافاته للآثار المذكور الصريحة في الأول))^(٢).

أنه حصل فصل للآية عن سابقا، وهذا يؤدي إلى الخلل في المعنى الذي يتوصل إليه. ويستغرب هذا من ابن عاشور كونه من أبرز الداعين إلى الربط بين الآيات. ولكن يبقى القصور البشري حاضرا.

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ١٩٨/٢.

(٢) محاسن التأويل ٢٢٢/١.

سورة الأنعام

١ - المراد بالكتاب في قوله تعالى:

RQ P N M L K J I H G F E D C [

Z [Z Y X W U T S

.٣٨

قال الرازي: ((والقول الثاني أن المراد منه القرآن وهذا أظهر؛ لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقيل الكتاب القرآن. وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالعرض على هذا التفسير، فقد أورد كيف يشتمل القرآن على كل شيء. وقد بسط فخر الدين بيان ذلك لاختيار هذا القول))^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن المراد بالكتاب هنا القرآن، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا الرأي، واعتبره بعيدا عن الصواب، ورجح أن يكون المراد به هو اللوح المحفوظ حيث قال: ((فالكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على وفقه))^(٣).

والواقع أن هذا الخلاف مشهور بين المفسرين، ومما يُستدلّ به على قول الرازي ما يأتي:

(١) مفاتيح الغيب ١٢/١٧٧.

(٢) التحرير والتنوير ٦/٩٠.

(٣) المصدر نفسه ٦/٨٩.

أن القرآن أصل كل العلوم والأحكام، وإليه المرجع في كل الأحوال، ويؤيد

هذا قوله تعالى: [؟ @ A B C D E F

Z I H G النحل: ٨٩.

فالقرآن يفسر بعضه بعضاً.

قال الشنقيطي: ((ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أنه نزل على رسوله هذا

الكتاب العظيم تبياناً لكل شيء، وبين ذلك في غير هذا الموضع؛ كقوله: [P

.^(١) ((Z U T S R Q

وقال الماوردي: ((والتأويل الثاني: وهو قول الجمهور: أن الكتاب هو القرآن

الكريم الذي أنزله، ما أحل فيه بشيء من أمور الدين، إما مُفَصَّلًا يَسْتَعْنِي عن التفسير، أو مُجْمَلًا جعل إلى تفسيره سبيلاً))^(٢).

ويقول الثعالبي: ((والكتاب القرآن وهو الذي يقتضيه نظام المعنى في هذه

الآيات))^(٣).

وقبل بيان الراجح لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة، وهي أن لفظ (الكتاب)

قد تكرر ذكره معرّفًا في القرآن الكريم في [١٦٣] موضعًا، وفي كل موضع دلّ على

معنى، وعند التتبع والتأمل تبين أن دلالته تتوقف على السياق الذي يرد فيه، كذلك

على السباق واللاحق، فمثلاً جاء بمعنى القرآن في قوله تعالى: [أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

Z النساء: ١٠٥.

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٤٢٧/٢.

(٢) النكت والعيون للماوردي ١١٢/٢.

(٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي ٥١٨/١.

وجاء بمعنى التوراة في قوله تعالى: [قُلْ يَتَأَهَّلِ الْكُتُبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبِعُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ] آل عمران: ٩٩.

وجاء بمعنى الفرض للدلالة على العدة والمدة في قوله تعالى: [Z Y h g f e d c b â _ ^] \ [Z p o n m l k j i البقرة: ٢٣٥.

وجاء بمعنى اللوح المحفوظ في قوله تعالى: [وَإِنْ مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا مَحْنُ مَهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا] الإسراء: ٥٨.

ولتحقيق معنى (الكتاب) في الآية موضع الدراسة لا بدّ من النظر والتأمل في السباق واللاحق.

والسياق يدل على أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ.

قال ابن القيم: ((وقالت طائفة المراد بالكتاب في الآية اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه كل شيء، وهذا إحدى الروايتين عن ابن عباس، وكان هذا القول أظهر في الآية، والسياق يدل عليه، فإنه قال: [I H G F E D C Z N M L K J والأكل، والتقدير الأول، وأنا لم تخلق سدى بل هي معبدة مذلة قد قدر خلقها وأجلها ورزقها، وما تصير إليه، ثم ذكر عاقبتها ومصيرها بعد فنائها، ثم قال: [X Z Z Y فذكر مبدأها وهايتها، وأدخل بين هاتين الحالتين قوله: [P

Z U T S R Q أي كلها قد كتبت وقدرت وأحصيت قبل أن توجد.
فلا يناسب هذا ذكر كتاب الأمر والنهي وإنما يناسب ذكر الكتاب الأول^(١).

ويؤيد ذلك ما ورد عن ابن عباس **t** في قوله تعالى: [TS R Q P]
Z U ، قال: ((يعني: ما تركنا شيئاً إلا قد كتبناه في أم الكتاب))^(٢).

وما ورد عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في قوله تعالى: [S R Q P]
Z U T قال: ((لم يغفل الكتاب ما من شيء إلا وهو في ذلك الكتاب))^(٣).

ورجح ما ذهب إليه ابن عاشور شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤). وقال به ابن
جزيري^(٥)(٦)، وقتادة^(٧)، ومقاتل^(٨)، والصنعاني^(٩)(١٠)، والطبري^(١١)،

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٤٠/١.

(٢) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٢٨٦/٤؛ وتنوير المقباس من تفسير ابن عباس ١٠٩/١.

(٣) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٢٨٦/٤.

(٤) ينظر: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٢٧/١.

(٥) هو محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي أبو القاسم، فقيه، أصولي، لغوي، مفسر، صاحب التسهيل،

ألف في فنون شتى، (ت ٧٤١هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٨٨/٥؛ الأعلام ٣٢٥/٥.

(٦) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٢٦٩/١.

(٧) ينظر: الدر المنثور ٢٦٧/٣.

(٨) ينظر: تفسير مقاتل ٣٤٥/١.

(٩) عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني: من حفاظ الحديث الثقات، من أهل

صنعاء. كان يحفظ نحواً من سبعة عشر ألف حديث، له (الجامع الكبير) في الحديث، قال الذهبي: وهو

خزانة علم، وكتاب في تفسير القرآن. توفي سنة (٢١١هـ). ينظر: ذيب التهذيب ٢٧٨/٦؛ الأعلام

٣٥٣/٣.

(١٠) ينظر: تفسير القرآن ٢٠٧/٢.

(١١) ينظر: جامع البيان ١٨٨/٧.

وابن أبي زمنين^(١)(٢)، والثعلبي^(٣)، والبغوي^(٤)، والزمخشري^(٥)، وابن كثير^(٦)، وابن عجيبة^(٧)، والقاسمي^(٨)، والسعدي^(٩).

ومن خلال هذا العرض يتبين أن الأدلة المرجحة لقول ابن عاشور أقوى، وبها يترجح ما ذهب إليه، وهو أن المراد بالكتاب في الآية اللوح المحفوظ. وهو ما قال به أغلب أهل العلم من المفسرين.

-
- (١) هو محمد بن عبد الله بن عيسى المري، أبو عبد الله، المعروف بابن أبي زمنين: فقيه مالكي، من الوعاظ الأدباء، من أهل إلبيرة. سكن قرطبة، ثم عاد إلى إلبيرة، فتوفي ١٠٤٦هـ. سئل: لم قيل لكم بنو أبي زمنين؟ فقال: لا أدري. (ت ٣٩٩هـ). له كتب كثيرة في الفقه والمواعظ، منها (أصول السنة)، و(منتخب الأحكام)، و(تفسير القرآن). ينظر: الوافي بالوفيات ٣/٢٦٠؛ الأعلام ٦/٢٢٧.
- (٢) ينظر: تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين ٢/٦٧.
- (٣) ينظر: الكشف والبيان ٤/١٤٦.
- (٤) ينظر: معالم التنزيل ٢/٩٥.
- (٥) ينظر: الكشف ٢/٢٢.
- (٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/١٣٢.
- (٧) ينظر: البحر المديد ٢/٣٥٤.
- (٨) ينظر: محاسن التأويل ١/٢٢٠.
- (٩) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١/٢٥٥.

٢ - مسألة الاستدلال على جواز الرؤية بقوله تعالى:

[5 6 7 8 9 :: < = > ?]

الأنعام: ١٠٣.

قال الرازي: ((احتج أصحابنا هذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته، والمؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه:

الأول: في تقرير هذا المطلوب أن نقول: هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة.

أما المقام الأول فتقريره أنه تعالى تمدح بقوله [5 6 7] وذلك مما يساعد الخصم عليه، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية، وإذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جازر الرؤية لما حصل التمدح بقوله: [5 6 7] ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته، والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها، ولا مدح لشيء منها في كوا بحيث لا تصح رؤيتها، فثبت أن قوله: [5 6 7] يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالى: [5 6 7] يفيد كونه تعالى جازر الرؤية، وتتمام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء، أما إذا كان في نفسه جازر الرؤية، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته، وعن إدراكه، كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة، فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جازر الرؤية بحسب ذاته.

وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة.

الوجه الثاني: أن نقول المراد بالأبصار في قوله: [5 6 7 Z ليس هو نفس الإبصار، فإن البصر لا يدرك شيئاً البتة في موضع من المواضع، بل المدرك هو المبصر، فوجب القطع بأن المراد من قوله: [5 6 7 Z هو أنه لا يدركه المبصرون، وإذا كان كذلك كان قوله: [5 6 7 Z المراد منه: وهو يدرك المبصرين، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الأشياء، فكان هو تعالى من جملة المبصرين، فقوله: [8 9 Z : يقتضي كونه تعالى مبصراً لنفسه، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائر الرؤية في ذاته، وكان تعالى يرى نفسه، وكل من قال إنه تعالى جائر الرؤية في نفسه قال إن المؤمنين يرونه يوم القيامة، فصارت هذه الآية دالة على أنه جائر الرؤية، وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال اختصاراً قلنا قوله تعالى: [8 9 Z : المراد منه إما نفس البصر أو المبصر، وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصراً لأبصار نفسه، وكونه مبصراً لذات نفسه، وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة، ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

الوجه الثالث: في الاستدلال بالآية أن لفظ الأَبْصَارِ صيغة جمع دخل عليها الألف واللام، فهي تفيد الاستغراق، فقوله: [5 6 7 Z يفيد أنه لا يراه جميع الأبصار، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب. إذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب باموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد اموع، ألا ترى أن الرجل إذا قال: إن زيدا ما ضربه كل الناس فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم...

الوجه الرابع: في التمسك هذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول: إن الله تعالى لا يُرى بالعين، وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة، واحتج عليه هذه الآية، فقال: دلت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله

تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً في الجملة، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك؛ ثبت أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة لا تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه.

فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها في إثبات أن المؤمنين يرون الله في القيامة^(١).

قال ابن عاشور: ((ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسك به نفاة الرؤية، وهم المعتزلة؛ لأن للأمور الآخرة أحوالاً لا تجري على متعارفنا، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة. ومن حاول ذلك فقد تكلف ما لا يتم كما صنع الفخر في "تفسيره"^(٢))).

الدراسة:

يرى الرازي أن في هذه الآية دليلاً على جواز رؤية الله تعالى، واستدل على ذلك بعدة أدلة من أكثر من وجه. إلا أن ابن عاشور اعتبر أن الآية لا تدل على جواز الرؤية، واعتبر الرازي متكلفاً في استدلاله على ذلك.

والصحيح أن هذه الآية مما استدلل به أهل العلم على جواز الرؤية يوم القيامة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وكذلك قوله: [5 6 7] .

إنما نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يرى، وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به، وإن علم فكما أنه إذا علم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رئي لا يحاط به رؤية، فكان في

(١) مفاتيح الغيب ١٣/١٠٢.

(٢) التحرير والتنوير ٦/٢٥١.

نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها^(١).

فكلام شيخ الإسلام يوضح أن السلف استدلوا هذه الآية على إثبات الرؤية،

ولا شك أن السلف هم خير من فسّر القرآن، وبين مراده.

واحتج شيخ الإسلام بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما لما أخبر بالرؤية

عارضه السائل بقوله تعالى: [5 6 7] فقال له: أأست ترى السماء؟ فقال: بلى. قال: أتراها كلها؟ قال: لا. فَبَيَّنَ له أن نفي الإدراك لا يقتضي نفي الرؤية^(٢).

وأخرج الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: رأى محمد ربه؟ قال:

رأى محمد ربه. قلت: أليس الله يقول [5 6 7]؟ قال: ويحك، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، وقد رأى ربه مرتين^(٣).

قال ابن حجر بعد أن أورد هذه الرواية: ((وحاصله أن المراد بالآية نفي الإحاطة

به عند رؤياه، لا نفي أصل رؤياه))^(٤).

(١) الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩/٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٣/١. وينظر جامع البيان للطبري ٥٢/٢٧، عند قوله

تعالى: [5 6 7] [5 6 7] النجم: ١٣، عن عكرمة؛ والدر المنثور للسيوطي ٣٣٥/٣، عند تفسير قوله تعالى

[5 6 7] الأنعام: ١٠٣، عن عكرمة، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٦٢/٢، عند تفسير قوله

تعالى: [5 6 7] عن عكرمة أيضاً.

(٣) أخرجه الترمذي ٣٩٥/٥، وقال: حسن غريب من هذا الوجه، وقال الألباني: ضعيف. ينظر: ضعيف سنن

الترمذي ص ٤١٩، وقال الحاكم: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وعلق الذهبي بقوله: بل إبراهيم

متروك. ينظر: المستدرک ٣٤٦/٢.

(٤) الإسراء والمعراج لابن حجر ٤٧/١.

قال الطبري مؤيدا للمستدلين هذه الآية على جواز الرؤية: ((واعتل قائلو هذه
المقالة لقولهم هذا، بأن قالوا: إن الله قال: [9 8 : : ; <
Z = يونس: ٩٠، قالوا: فوصف الله تعالى ذكره الغرق بأنه أدرك فرعون، ولا شك
أن الغرق غير موصوف بأنه رآه، ولا هو مما يجوز وصفه بأنه يرى شيئا. قالوا: فمعنى
قوله: [5 6 7 Z بمعنى: لا تراه، بعيد. لأن الشيء قد يدرك
الشيء ولا يراه، كما قال جل ثناؤه مخبرا عن قيل أصحاب موسى ر لموسى حين
قرب منهم أصحاب فرعون: [! " # \$ % & ' <
Z الشعراء: ٦١، لأن الله قد كان وعد نبيه موسى ر أم لا يُدركون، لقوله:
[! " # \$ % & ' () * + , - .
/ 0 1 2 3 Z طه: ٧٧.

قالوا: فإن كان الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، فكان معلوماً
بذلك أن قوله: [5 6 7 Z من معنى: لا تراه الأبصار بمعزل،
وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار، لأن الإحاطة به غير جائزة^(١).

ومن خلال هذا العرض يتبين أن السلف على أن الآية دليل من مجموع أدلة
على جواز رؤية المولى تعالى يوم القيامة. وهو ما عليه جمهور أهل العلم، خلافاً لما
ذهب إليه ابن عاشور.

وبذلك يتبين عدم صواب ابن عاشور في استدراكه على الرازي في هذه
المسألة.

(١) جامع البيان ٣٠٠/٧.

٣ - مسألة سبّ المشركين لله تبارك وتعالى عند قوله تعالى:

{ ~ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ [

الأنعام: ١٠٨.

قال الرازي: ((واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مُقَرِّين بوجود الإله تعالى فاستحال إقدامهم على شتم الإله، بل ههنا احتمالات:

أحدها: أنه ربما كان بعضهم قائلًا بالدهر ونفي الصانع، فما كان يبالي هذا النوع من السفاهة.

وثانيها: أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم^(١) كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام، فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى. كما في قوله:

[! " \$ # % & Z الفتح: ١٠، وكقوله: [R Q S Z T (الأحزاب: ٥٧))^(٢).

قال ابن عاشور: ((وجواب الفخر عنه بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أم يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فأجرى الله شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى: [! " # Z الفتح: ١٠. هـ. فإن في هذا التأويل بعدا لا داعي إليه))^(٣).

(١) يعود هذا الضمير إلى المشركين.

(٢) مفاتيح الغيب ١١٥/١٣.

(٣) التحرير والتنوير ٢٦٣/٦.

الدراسة:

يرى الرازي استحالة أن يُقدم المشركون على سبّ الله تعالى كقوم مقرين بوجوده، وأورد احتمالات للمراد بالسبّ الوارد في الآية كما ورد أعلاه. إلا أن ابن عاشور اعتبر هذا التأويل بعدًا لا داعي له.

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور في محله، وذلك للأسباب الآتية:

١ أن قول الرازي خلاف ما ذهب إليه جمهور المفسرين.

٢ أن ما ذهب إليه الرازي خلاف ظاهر الآية، وتأويل لا يستقيم، والأصل عدم صرف الآية عن ظاهرها إلا لقرينة، ولا قرينة صارفة هنا.

٣ أن الآية عامة في المشركين، ولا وجه لتخصيصها بالدهريين.

٤ أن سبب النزول يرد ما استبعده الرازي. فقد ثبت عن قتادة^(١) قال: كان

المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله: [|]

~ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ^(٢).

ويؤكد ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك. فنهى الله أن يسبوا أوثام فيسبوا الله عدوًا بغير علم))^(٣).

(١) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصري، مفسر حافظ، قال الإمام أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة،

وكان إلى جانب ذلك إماما في العربية، وأيام العرب والأنساب. مات بواسط، سنة (١١٨هـ). ينظر:

وفيات الأعيان ٤/٨٥؛ والأعلام ٥/١٨٩.

(٢) لباب النقول في أسباب النزول ١/١٠٣.

(٣) أسباب النزول للواحدي ١/١٤٩.

قال ابن عاشور في هذه الرواية: ((وهذا أصح ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوقفه بنظم الآية))^(١).

تأويل الرازي بأن المشركين كانوا يسبون الرسول ﷺ فيكون ذلك سباً لله تبارك وتعالى تأويل بعيد، وما استشهد به أبعد. فإن المشركين وإن كانوا مقرين ومعترفين بوجود الله تعالى إلا لم سيتجرؤون على سب الله تعالى إغاضة للمؤمنين إذا سبوا آلهتهم، وأما ما استشهد به الرازي من القرآن الكريم على توجيه ما ذهب إليه في هذا الموضوع فأبعد من الأول، فالآية الأولى [! " # \$

Z & % \$ # " ! [هي من قبيل: Z & % \$ # " ! [النساء: ٨٠، باعتبار أن الرسول ﷺ مبلّغ عن الله، ثم نصت الآيتان على ذكره مع رب العزة والجلال، ولا وجه لقياسها على الآية المتضمنة النهي عن سب الله، بل القول بما يخرج الآية عن ظاهرها بأقصى درجات التكلف، فكيف يعبر القرآن بذكر اسم لفظ الجلالة (الله) عن الرسول ﷺ؟!]

وأما استشهاده بالآية الثانية فالآية نفسها ترد عليه، لأن الآية لم تقتصر على ذكر الله تعالى فقط، فتتمة الآية فيها عطف للرسول ﷺ على لفظ الجلالة. حيث يقول تعالى: [Q R S T U V W X Y Z الأحراب: ٥٧ فيسقط بذلك احتجاجه بالآية.

وبذلك يتبين صحة ما ذهب إليه ابن عاشور وضعف قول الرازي. والله أعلم.

(١) التحرير والتنوير ٦/٢٦٢.

سورة الأعراف

١ - عند قوله تعالى: [Y XWV UT SR QP]
[Z \] ^ _ `ba` dc fe hg i
kj mli الأعراف: ٣٣.

قال الرازي: ((والنوع الرابع من المحرمات: قوله تعالى: [ba` _ ^]

dc fe hg i kj l Z وفيه سؤال: وهو أن هذا يوهم أن في الشرك بالله ما قد أنزل به سلطاناً. وجوابه: المراد منه أن الإقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع، فلما امتنع حصول الحجة، والتنبيه على صحة القول بالشرك؛ فوجب أن يكون القول به باطلاً على الإطلاق. وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل))^(١).

قال ابن عاشور: ((فلا يتجه ما أورده الفخر من أن يقول قائل: هذا يوهم أن من بين الشرك ما أنزل الله به سلطاناً، واحتياجه إلى دفع هذا الإيهام))^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أنه قد يُتوهم من مفهوم الآية أن هناك شركاً أنزل الله به سلطاناً، وأجاب عن هذا التوهم، بينما ابن عاشور لا يرى داعياً لفرضية ذلك التوهم فضلاً عن الرد عليه. حيث يقول: ((فمعنى نفي تنزيل الحجة على الشركاء: نفي الحجة الدالة على إثبات صفة الشركة مع الله في الإلهية، فهو من تعليق الحكم بالذات والمراد وصفها، مثل: حرمت عليكم الميتة، أي أكلها. وهذه الصلة مؤذنة بتخطئة المشركين، ونفي معذرتهم في الإشراك، بأنه لا دليل يشتهبه على الناس في عدم

(١) مفاتيح الغيب ٥٥/١٤.

(٢) التحرير والتنوير ٧٨/٨.

استحقاق الأصنام العبادة، فعرف الشركاء المزعومين تعريفا لطريق الرسم بأن خاصتهم: أن لا سلطان على شركتهم لله في الإلهية، فكل صنم من أصنامهم واضحة فيه هذه الخاصية، فإن الموصول وصلته من طرق التعريف، وليس ذلك كالوصف، وليس للموصول وصلته مفهوم مخالفة، ولا الموصولات معدودة في صيغ المفاهيم، فلا يتجه ما أورده الفخر من أن يقول قائل: هذا يوهم أن من بين الشرك ما أنزل الله به سلطانا واحتياجه إلى دفع هذا الإيهام^(١).

والشاهد في كلام ابن عاشور أنه ليس للموصول وصلته مفهوم مخالفة، وبالتالي لا داعي بأن يفهم من الآية أن هناك شركاء بحجة. ولا حاجة للرد على من قد يتوهم ذلك.

والسبب في أن ليس للموصول وصلته مفهوم مخالفة لأن هذا القيد وهو: [a Ze dc b لبيان الواقع، فلا اعتبار لمفهوم المخالفة فيه، مثل قوله تعالى: [٩ مَعَ اللَّهِ إِلَهَاءَ آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ] المؤمنون: ١١٧، ومثل قوله تعالى: [Z s r q p آل عمران: ١١٢.

وعليه يصبح المعنى: أن هذه الصلة مؤذنة بتخطئة المشركين، ونفي معذرم في الإشراك، بأنه لا دليل يشتهبه على الناس في عدم استحقاق الأصنام العبادة.

وأحسن ما قيل في معنى الآية ما قاله الطبري، حيث قال: ((حرم ربكم عليكم أن تجعلوا معه في عبادته شُرْكَاً لشيء لم يجعل لكم في إشراككم إياه في عبادته حجة ولا برهاناً، وهو "السلطان")^(٢).

وكون معنى الآية لم يرد فيها أثر صحيح يفسرها فإن جميع ما ذكر يمكن أن يكون تفسيراً لها من وجوه مختلفة. كما أن ما أورده الرازي صحيح أيضاً،

(١) التحرير والتنوير ٧٨/٨.

(٢) جامع البيان ١٦٦/٨.

فهو أجاب عن من قد يتوهم مفهوم الصلة وموصوله، ولم يأت بما يخالف قواعد التفسير في ذلك.

والله تعالى أعلم.

٢ - ما يتطلبه الدعاء في قوله تعالى:

[وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا © خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ] الأعراف: ٥٦.

قال الرازي: ((السؤال الثالث: هل تدل هذه الآية على أن الداعي لا بد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع؟

والجواب: أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتياً بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف، وأيضاً لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة فوجب كونه طامعاً في قبولها فلا جرم قلنا بأن الداعي لا يكون داعياً إلا إذا كان كذلك، فقله: [خَوْفًا وَطَمَعًا] أي أن تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أدبتم حق ربكم))^(١).

قال ابن عاشور: ((وليس المراد أن الدعاء يشتمل على خوف وطمع في ذاته كما فسر به الفخر في السؤال الثالث))^(٢).

الدراسة:

استدرك ابن عاشور على الرازي القول بأن الداعي لا بد أن يجتمع في نفسه الخوف والطمع. ورأى إمكانية حصول الطمع، بخلاف الخوف. وقد علل استدراكه بقوله: ((لأن ذلك وإن صح في الطمع لا يصح في الخوف إلا بسماجة، وفي الأمر بالدعاء خوفاً وطمعاً دليل على أن من حظوظ المكلفين في أعمالهم مراعاة جانب

(١) مفاتيح الغيب ١٤/١١٠.

(٢) التحرير والتنوير ٨/١٣٥.

الخوف من عقاب الله، والطمع في ثوابه. وهذا مما طفحت به أدلة الكتاب
والسنة)).

والذي يظهر أن الفرق بين القولين أن الرازي ربط الخوف والطمع بالدعاء ذاته
من حيث مدى توافر شروط قبول الدعاء من عدمه. واستدل بأن المتكلمين اتفقوا
على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح
عبادته^(١). بينما ابن عاشور يرى أن الخوف والطمع مرتبطان بالداعي نفسه وليس
بالدعاء وحده، فالخوف مرتبط بخوف الداعي من عقاب الله تعالى، والطمع مرتبط
برجائه ثواب الله ورحمته.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الراجح للأسباب الآتية:

أن هذا القول هو الذي تؤيده الآيات الأخرى، كقوله تعالى: [٩]
يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ
عَذَابَهُ ۚ [الإسراء: ٥٧. ولا شك أن تفسير القرآن بالقرآن أولى من تفسيره بغيره.
وكقوله تعالى: [٩] هُوَ قَنِيَّتْ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو
رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ
[الزمر: ٩]

فهذه الآية تدل بكل وضوح أن غرض عباد الله الصالحين الذين يقومون الليل
في صلاة وجد ودعاء يخافون الآخرة وأحوالها وحسلا وعقلا، ويرجون رحمة رم
وجنته وغفرانه.

ولو اكتفي ماتين الآيتين لتوضيح المراد من الآية موضوع الدراسة لكفتنا.

أن هذا هو رأي جمهور المفسرين، وهذه أشهر الأقوال:

(١) مفاتيح الغيب ١٤/١١٠.

٨ قال الطبري: ((وليكن ما يكون منكم في ذلك خوفاً من عقابه، وطمعاً في ثوابه. وإنّ من كان دعاؤه إياه على غير ذلك، فهو بالآخرة من المكذبين، لأنّ من لم يخف عقاب الله ولم يرجُ ثوابه، لم يبالي ما ركب من أمر يسخطه الله ولا يرضاه))^(١).

٨ وقال ابن كثير: ((أي خوفاً مما عنده من وبيل العقاب وطمعاً فيما عنده من جزيل الثواب))^(٢).

٨ وقال القرطبي: ((فيدعو الإنسان خوفاً من عقابه، وطمعاً في ثوابه))^(٣).

٨ وقال البغوي: ((أي خوفاً منه ومن عذابه، وطمعاً فيما عنده من مغفرته وثوابه))^(٤).

٨ وقال السعدي: ((أي: خوفاً من عقابه، وطمعاً في ثوابه))^(٥).

٦ التكلف الشديد الذي تكلفه الرازي في الانتصار لرأيه حاد به عن الصواب. وجعله يخرج عن المراد بالآية. وقد علّق ابن عاشور على ذلك بقوله: ((وقد أتى الفخر في السؤال الثاني^(٦) في تفسير الآية بكلام غير ملائق للمعروف عند علماء الأمة، ونزع به نزع المتصوفة الغلاة))^(١).

(١) جامع البيان ٢٠٧/٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢٢٣/٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٢٧/٧.

(٤) معالم التنزيل ١٦٦/٢.

(٥) تيسير الكريم الرحمن ٢٩١/١.

(٦) أورد الرازي هذا السؤال في معرض مناقشته للمسألة وأجاب عنه بما لا يتوافق وجمهور المفسرين، حيث قال: ((إن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته وذلك لأن المتكلمين فريقان منهم من قال التكليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية فكونه إلهاً لنا وكوننا عبيداً له يقتضي أن يحسن منه أن يأمر عبده بما شاء كيف شاء، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحاً وحسناً، وهذا قول أهل السنة. ومنهم من قال التكليف إنما وردت لكوا في أنفسها مصالح. وهذا هو قول

وأخيراً أختتم بما ذكره البيهقي ، حيث قال: ((و إذا استحکم الرجاء حدث عنه من التخشع والتذلل نحو ما يحدث عن الخوف إذا استحکم؛ لأن الخوف والرجاء متناسبان، إذ الخائف في حال خوفه يرجو خلاف ما يخافه، و يدعو الله عز وجل به، ويسأله إياه، والراجي في حال رجائه خائف ما يرجو، ويستعيذ بالله منه، ويسأله صرفه. و لا خائف إلا و هو راجٍ، و لا راجي إلا وهو خائف... ولأجل تناسب الأمرين قرن الله تعالى ما في غير آية من كتابه فقال: [© خَوْفًا وَطَمَعًا Z الأعراف: ٥٦، فالخوف: الإشفاق، والطمع: الرجاء. وقال في قوم مدحهم، وأثنى عليهم: [وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ Z الإسراء: ٥٧، وقال: [وَيَدْعُونَكَ رَبِّاً وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ Z الأنبياء: ٩، فالرغبة: الرجاء، والرهبية: الخوف))^(٢).

وبناء على ما سبق بيانه يتبين أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الصواب، وأن استدراكه على الرازي صحيح. والله تعالى أعلم.

المعتزلة. إذا عرفت هذا فنقول أما على القول الأول فوجه وجوب بعض الأعمال وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه وبه عما حرمه، فمن أتى هذه العبادات صحت، أما من أتى ما خوفاً من العقاب، أو طمعاً في الثواب؛ وجب أن لا يصح؛ لأنه ما أتى ما لأجل وجه وجوا، وأما على القول الثاني فوجه وجوا هو كوا في أنفسها مصالح، فمن أتى ما للخوف من العقاب أو للطمع في الثواب فلم يأت ما لوجه وجوا فوجب أن لا تصح، فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب أن لا يصح. إذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله: [© خَوْفًا وَطَمَعًا Z الأعراف: ٥٦ يقتضي أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتي بالدعاء لهذا الغرض، وقد ثبت بالدليل فساده، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول؟ والجواب: ليس المراد من الآية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء، ومع الطمع في حصول تلك الشرائط بأسرها. وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل)). مفاتيح الغيب ١١٠/١٤.

(١) التحرير والتنوير ١٣٥/٨.

(٢) شعب الإيمان للبيهقي ٣/٢.

٣ - نكتة تأنيث لفظ (ضلالة) في قوله تعالى:

[Z Y X W V U T \] الأعراف:

.٦١

قال الرازي: ((فإن قالوا: إن القوم قالوا إنا لنرآك في ضلالٍ مُبينٍ؛ فجوابه أن يقال: ليس بي ضلال. فلمَ ترك هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة؟ قلت: لأن قوله: [Z X W V] أي ليس بي نوع من أنواع الضلالة البتة. فكان هذا أبلغ في عموم السلب^(١))).^(٢)

قال ابن عاشور: ((فليس الضلال بمنزلة اسم الجمع للضلالة، خلافا لما في الكشف... وتبعه فيه الفخر... ولا حاجة إلى ذلك، لأن التخالف بين كلمتي ضلال وضلالة اقتضاه التفنن حيث سبق لفظ ضلال، وموجب سبقه إرادة وصفه بـ [Z R] الأعراف: ٦٠، فلو عبر هنالك بلفظ ضلالة لكان وصفها بمبينة غير مألوف الاستعمال، ولما تقدم لفظ: [Z Q] الأعراف: ٦٠، استحسّن أن يعاد بلفظ يغيّره في السورة دفعا لثقل الإعادة؛ فقوله: [Z X W V] رد لقولهم: [O N]^(٣) Z R Q P بمساويه لا بأبلغ منه)).^(٣)

(١) عموم السلب: أن تتقدم أداة العموم ككل وجميع ونحوهما على أداة النفي، وهي غير معمولة للفعل المنفي، فيتوجه النفي إذ ذاك إلى أصل الفعل، ويعم كل فرد من أفراد ما أضيف إليه. مثل: "كل ذلك لم يكن"، وعكسه سلب العموم، وهو أن تتقدم أداة النفي على لفظ العموم، وبذلك يكون البعض غير منفي، ومثاله: "لم أصنع كل ذلك". ينظر: الدر المصون في علم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٤/٢٩٦؛ علوم البلاغة "البيان، المعاني، البديع"، أحمد مصطفى المراغي ص ٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٥٥/٩.

(٣) التحرير والتنوير ١٤٨/٨.

الدراسة:

يرى الرازي في نكتة تأنيث (ضلالة)^(١) أا للدلالة على نفي أي نوع من أنواع الضلال، وهو يشير بذلك إلى دلالتها على المرة الواحدة، إلا أن ابن عاشور استبعد ذلك، ورجح أن تكون نكتة التأنيث هي التفنن وعدم حصول التكرار والإعادة لنفس اللفظة، وهو يشير إلى بقاء الكلمة على المصدرية.

والمأمل يلحظ أن قاعدة عموم السلب التي قال بها الرازي لم تنطبق تماما على الآية، كونه لم يسبق النفي عموم. وبذلك لا يُسلّم للرازي بذلك من هذه الجهة^(٢). كذلك لم يقل بقول ابن عاشور أحد من المفسرين^(٣)، ولا يخفى ما في توجيهه من التكلف، فقد أراد أن يساوي بين لفظي (ضلال) و(ضلالة) بما ليس بمقنع، وأقحم المسألة في باب التفنن إقحاما، وإن كان التفنن له استعمالات كثيرة في القرآن الكريم إلا أن هذا الموضوع ليس من مواضعه. بل هذا الموضوع من مواضع التأكيد والمبالغة. والذي يدل على هذا نص الآية السابقة، فقد جاءت مؤكدة بمؤكدين استخدمهما قوم نوح، وهما: نون التوكيد في قوله: [Z N]، واللام في قوله: [Z O] .

(١) ضلالة مصدر الفعل ضلّ كما في مختار الصحاح ص ١٦٠؛ وكتاب الأفعال لأبي القاسم السعدي ٢/٢٧٩، وكلاهما بنفس المعنى كما جاء في زهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي ١/٤٠٦.

(٢) وقد وجدت الشنقيطي ذكر في أضواء البيان ٣/٥٢ أن النكرة في سياق النفي تدل على عموم السلب وشموله لجميع الأفراد الداخلة تحت العنوان. ولعل الرازي اعتبر ما جاء في الآية عموما للسلب اعتمادا على هذه القاعدة.

(٣) لم أقف على أحد من المفسرين قال هذا القول، لكنني وقفت على كلام لابن أبي الحديد في رده على ابن الأثير في كتاب: "الفلك الدائر على المثل السائر" ص ٢٨٣، حيث قال: ((واعلم أن مراده تعالى بقوله حاكيا عن نوح "ليس بي ضلالة" نفي الضلالة الذي هو المصدر؛ لأنه هو الذي بانتفائه ينتفي كون نوح ضالا انتفاء مطلقا، لا كما توهمه هذا الرجل من أنه عبارة عن المرة الواحدة واللفظ واضح، والمعنى ظاهر، وعند التعمق الزلل)). ولكن هذا التوجيه لم يتبين لي قوته من جهة اعتبار أن لفظ (ضلالة) جاء هنا مصدرا زيدت فيه التاء، فمن خلال تتبع لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم ومعانيها مثل: (نفخة، زجرة، لومة) يتأكد أن لفظ (ضلالة) يصلح أن يكون للدلالة على المرة. ثم إن سياق الآيات يؤكد صحة دلالتها على المرة، إضافة إلى تأييد هذا القول من أئمة التفسير واللغة.

وطالما أن الامام كان مؤكداً هذه الصورة لزم أن يكون الدفاع عن الحقيقة أكد

وأبلغ، فحاء رد نوح **U** هذه الصورة [**Y X WV U T**

Z \ [**Z**] . فنأدهم أولاً ليستجلب سمعهم ويصغوا إليه، ثم نفي

متهم الباطلة معبراً بلفظ: (ضلالة) فجاءت مؤنثة ومنكرة ليرد زعمهم بأنه ليس به

ولا ضلالة واحدة فضلاً عن الضلال الذي زعموه. وعبر عن هذا بأن نفي الواحد

يلزم منه نفي الجنس البتة، وبأن نفي الأدنى يلزم منه نفي الأعلى.

ويؤيد هذا التوجيه أبو حيان بقوله: ((لم يرد النفي منه على لفظ ما قاله فلم

يأت التركيب: {لست في ضلال مبين} بل جاء في غاية الحسن من نفي أن يلتبس

به ويختلط ضلالة ما واحدة. فأني يكون في ضلال! فهذا أبلغ من الانتفاء من

الضلال إذ لم يتعلق به ولا ضلالة واحدة))^(١).

ويقول ابن الأثير: ((وأما الأسماء المفردة الواقعة على الجنس فنحو قوله تعالى في

قصة نوح عليه السلام: [**T S R Q PO NM LK J**

Z ^] فإنه إنما قال:

[**Z X WV**] ولم يقل ليس بي ضلال كما قالوا لأن نفي الضلالة أبلغ من

نفي الضلال عنه كما لو قيل: ألك تمر؟ فقلت في الجواب: ما لي تمر. وذلك أنفي

للتمر. ولو قلت: (ما لي تمر) لما كان يؤدي من المعنى ما أداه القول الأول، وفي هذا

الموضع دقة تحتاج إلى فضل تمام، فينبغي لصاحب هذه الصناعة مراعاته والعناية به.

فإن قيل: لا فرق بين الضلالة والضلال، وكلاهما مصدر قولنا ضلَّ يَضِلُّ

ضلالاً، وضلَّ يَضِلُّ ضلالة، كما يقال: لَدَّ يَلِدُّ لذاذا ولذاذة فالجواب عن ذلك أن

الضلالة تكون مصدراً كما قلت، وتكون عبارة عن المرة الواحدة، تقول: ضلَّ

يضلُّ ضلالة، أي مرة واحدة، كما تقول: ضرب يضرب ضربة، وقام يقوم قومة،

(١) البحر المحيط ٤/٣٢٤.

وأكل يأكل أكلة، والمراد بالضلالة في هذه الآية إنما هو عبارة عن المرة الواحدة من الضلال، فقد نفى ما فوقها من المرتين والمرار الكثيرة^(١).

وقال ابن عجيبة^(٢): ((أي: ليس بي شيء من الضلال، بالغ لهم في النفي كما بالغوا له في الإثبات))^(٣).

وقال ابن جزى: ((إنما قال ضلالة ولم يقل ضلال لأن الضلالة أخص من الضلال كما إذا قيل لك عندك تمر فنقول ما عندي تمرة فتعم بالنفي))^(٤).

وقال البيضاوي: ((أي ليس بي شيء من الضلال. بالغ في النفي كما بالغوا في الإثبات))^(٥).

وإلى ذلك ذهب الزمخشري^(٦)، والنسفي^(٧)، واليسابوري^(٨)، وابن عادل^(٩)، والشريبي^(١٠)، والألوسي^(١١)، والسعدي^(١٢)، ومحمد سيد طنطاوي^(١٣).

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير ٣٠/٢.

(٢) أحمد بن محمد بن المهدي، ابن عجيبة، الحسني الأنجري: مفسر صوفي مشارك. من أهل المغرب، توفي سنة (١٢٢٤هـ) ودفن ببلدة أنجرة (بين طنجة وتطوان) له كتب كثيرة، منها: (البحر المديد في تفسير القرآن أيد)، و(أزهار البستان) في طبقات الأعيان المالكية لم يتمه، و(شرح القصيدة المنفرجة)، و(شرح صلوات ابن مشيش). ينظر: الأعلام ١/٢٤٥؛ معجم المؤلفين ٢/١٦٣.

(٣) البحر المديد ٢/٥٠٤.

(٤) التسهيل لعلوم التنزيل ١/٣٠٤.

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣/٣٠.

(٦) ينظر: الكشاف ٢/١٠٨.

(٧) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٢/١٧.

(٨) ينظر: غرائب القرآن و رغائب الفرقان ٣/٢٦٦.

(٩) ينظر: اللباب في علوم الكتاب ٩/١٨٠.

(١٠) ينظر: السراج المنير ١/٣٨٣.

(١١) ينظر: روح المعاني: ٨/١٥٠.

(١٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١/٢٩٣.

(١٣) ينظر: الوسيط لمحمد سيد طنطاوي ١/١٦٣٠.

ومن خلال ما سبق يتبين أن ما ذهب إليه الرازي أقرب إلى الصواب،
وذلك لما يلي:

٦ أن قول الرازي هو قول أكثر المفسرين.

٧ أن ما ذهب إليه ابن عاشور اجتهاد لم يقل به أحد من المفسرين قبله.

٨ أن ما ذهب إليه الجمهور أولى من الأخذ بقول المخالف.

٩ أنه يوجد في اللغة ما يؤيد قول الرازي.

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور على الرازي غير صحيح.

٤ - المراد بالإلحاد في أسماء الله عند قوله تعالى:

M L K J I IGF E D C [

Z S R Q P O الأعراف: ١٨٠.

قال الرازي: ((قال المحققون الإلحاد في أسماء الله يقع على ثلاثة أوجه:

الأول: إطلاق أسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله. مثل أن الكفار كانوا يسمون الأوثان بآلهة، ومن ذلك أم سموا أصناماً لهم باللات والعزى، والمناة. واشتقاق اللات من الإله، والعزى، من العزيز، واشتقاق مناة من المنان. وكان مسيلمة الكذاب لقب نفسه بالرحمن.

والثاني: أن يسموا الله بما لا يجوز تسميته به. مثل تسمية من سماه أباً للمسيح، وقول جمهور النصارى: أب وابن وروح القدس...

والثالث: أن يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه، ولا يتصور مسماه، فإنه ربما كان مسماه أمراً غير لائق بجلال الله. فهذه الأقسام الثلاثة هي الإلحاد في الأسماء))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقد جوّز المفسرون احتمالات أخرى في معنى الإلحاد في أسمائه. منها ثلاثة ذكرها الفخر. وأنا لا أراها ملائمة لإضافة الأسماء إلى ضميره تعالى، كما لا يخفى عن الناظر فيها))^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن الإلحاد في أسماء الله تعالى يقع على ثلاث صور، إلا أن ابن عاشور استدرك على الرازي هذا القول، واعتبر أن الإلحاد له صورة واحدة، ذكرها

(١) مفاتيح الغيب ٥٩/١٥.

(٢) التحرير والتنوير ٣٦٤/٨.

في قوله: ((ومعنى الإلحاد في أسماء الله جعلها مظهرًا من مظاهر الكفر، وذلك بإنكار تسميته تعالى بالأسماء الدالة على صفات ثابتة له، وهو الأحق بكمال مدلولها، فإنهم أنكروا الرحمن... وجعلوا تسميته به في القرآن وسيلة للتشنيع، ولمز النبي عليه الصلاة والسلام بأنه عدّد الآلهة، ولا أعظم من هذا البهتان والجور في الجدال، فحق بأن يسمى إلحادًا؛ لأنه عدول عن الحق بقصد المكابرة والحسد))^(١).

يلاحظ هنا أن ابن عاشور حصر الإلحاد في أسماء الله في إنكار تسميته تعالى بالأسماء الدالة على صفات ثابتة له، كمن ينكر صفة الرحمن أو الرحيم أو الملك... إلخ.

وعند التأمل في الأوجه التي أوردها الرازي يتضح أن أوجه لها شواهد من الواقع، وأنا تتوافق مع المراد بالإلحاد.

ومن خلال استعراض أقوال المفسرين اتضح أن جلّهم يرى أن الإلحاد في أسماء الله تعالى قد يكون له أكثر من وجه، فهذا الطبري يقول: ((وكان إلحادهم في أسماء الله، أم عدلوا ما عَمّا هي عليه، فسموا ما آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها، فسموا بعضها "اللات" اشتقاقًا منهم لها من اسم الله الذي هو "الله"، وسموا بعضها "العزى" اشتقاقًا لها من اسم الله الذي هو "العزير")^(٢).

وذكر القرطبي كلامًا قريبًا من كلام الرازي حيث يقول: ((والإلحاد يكون بثلاثة أوجه:

أحدها: بالتغيير فيها كما فعله المشركون، وذلك أم عدلوا ما عَمّا هي عليه فسموا ما أوثانهم، فاشتقوا اللات من الله، والعزى من العزير، ومناة من المنان. قاله ابن عباس وقتادة.

(١) التحرير والتنوير ٨/٣٦٤.

(٢) جامع البيان ٩/١٣٣.

الثاني: بالزيادة فيها.

الثالث: بالنقصان منها، كما يفعله الجهال الذين يخترعون أدعية يسمون فيها الله تعالى بغير أسمائه، ويذكرون بغير ما يذكر من أفعاله، إلى غير ذلك مما لا يليق به^(١).

وقال آخرون بذلك أيضا^(٢).

ومن خلال ما سبق بيانه يتضح أن ما ذهب إليه الرازي هو الصواب، وأن استدراك ابن عاشور غير صحيح لما سبق بيانه إضافة إلى الآتي:

أن هذا هو رأي جمهور المفسرين.

أنه يستوعب كل وجوه الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته.

أن اللفظ جاء عاما فالأصل بقاؤه على عمومته دون أن يخص في وجه واحد. والله تعالى أعلم.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣٢٨/٧.

(٢) ينظر: الدر المنثور ٦١٦/٣؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٦٩/٢؛ الكشف والبيان ٣١١/٤؛ النكت والعيون ٢٨٢/٢؛ إرشاد العقل السليم ٢٩٦/٣؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٧٠/٢؛ تفسير البحر المحيط ٤٢٧/٤؛ معالم التنزيل ٢١٨/٢؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٧٧/٣؛ لباب التأويل في معاني التنزيل ٣١٩/٢؛ الكشف ١٧٠/٢؛ روح المعاني ١٢١/٩. وغيرهم من المفسرين.

٥ - المراد بالنفس في قوله تعالى:

[A B C D E F الأعراف: ١٨٩.

قال الرازي: ((قوله: [A B C D E F المشهور أأ نفس آدم))^(١).

قال ابن عاشور: ((وتعليق الفعل باسم الجمع، في مثله، في الاستعمال يقع على وجهين:

أحدهما أن يكون المراد الكل لموعي، أي جملة ما يصدق عليه الضمير، أي خلق مجموع البشر من نفس واحدة فتكون النفس هي نفس آدم الذي تولد منه جميع البشر.

وثانيهما أن يكون المراد الكل الجمعي أي خلق كل أحد منكم من نفس واحدة، فتكون النفس هي الأب، أي أبو كل واحد من المخاطبين.

ولفظ [E F وحده يحتمل المعنيين، لأن في كلا الخلقين امتناناً، وفي كليهما اعتباراً وتعاضلاً.

وقد جعل كثير من المفسرين النفس الواحدة آدم، وبعض المحققين منهم جعلوا الأب لكل أحد، وهو المأثور عن الحسن، وقتادة، ومشى عليه الفخر.

والذي يظهر لي أن في الكلام استخداماً في ضميري [N وما بعده إلى قوله: [g h وذا يجمع تفسير الآية بين كلا الرأيين))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٧٢/١٥.

(٢) التحرير والتنوير ٣٨٤/٨.

الدراسة:

يرى الرازي أن المراد بالنفس في الآية آدم **u**، لكن ابن عاشور يرى أن النفس هنا يمكن أن يراد **a** كـ **أب**، ويمكن أن يراد **a** آدم **u**.

إن اختلاف المفسرين في المراد بالنفس هنا انبنى على ما روي من روايات في معنى الآية، وللوصول إلى القول الصحيح لا بد من تحرير موضع الاستدلال ليتبين الصواب في المسألة.

فإن أشهر ما اعتمد عليه أكثر المفسرين في معنى الآية هو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس، في قوله: [**a** **b c d e f g h** الأعراف: ١٩٠، قال: الله هو الذي خلقكم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها آدم حملت، آتاها إبليس، فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة، لتطيعني أو لأجعلن لها قرني إيل، فيخرج من بطنك، فيشقه، ولأفعلن ولأفعلن يخوفهما سمياه عبد الحارث، فأبيا أن يطيعاه، فخرج ميتا، ثم حملت يعني الثانية فآتاها أيضا، فقال: أنا صاحبكما الذي فعلت ما فعلت، لتفعلن أو لأفعلن ولأفعلن يخوفهما، فأبيا أن يطيعانه، فخرج ميتا، ثم حملت الثالثة، فآتاها أيضا، فذكر لهما، فأدرکہما حب الولد، فسمياه عبد الحارث، فذلك قوله: [**a** **b c d e f g h**]^(١).

قال الشيخ ابن عثيمين: وهذه القصة باطلة من وجوه:

الوجه الأول: أنه ليس في ذلك خبر صحيح عن النبي **r**، وهذا من الأخبار التي لا تتلقى إلا بالوحي، وقد قال ابن حزم عن هذه القصة: **إيا رواية خرافة مكذوبة موضوعة.**

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٣٨٨/١؛ وذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ٣١٠/٦.

الوجه الثاني: أنه لو كانت هذه القصة في آدم وحواء؛ لكان حالهما إما أن يتوبا من الشرك أو يموتا عليه، فإن قلنا: ماتا عليه؛ كان ذلك جرما عظيما.

فمن جوز موت أحد من الأنبياء على الشرك فقد أعظم الفرية، وإن كان تابا من الشرك؛ فلا يليق بحكمة الله وعدله ورحمته أن يذكر خطأهما ولا يذكر توبتهما منه، فيمتنع غاية الامتناع أن يذكر الله الخطيئة من آدم وحواء وقد تابا، ولم يذكر توبتهما، والله تعالى إذا ذكر خطيئة بعض أنبيائه ورسله ذكر توبتهم منها، كما في قصة آدم نفسه حين أكل من الشجرة وزوجه، وتابا من ذلك.

الوجه الثالث: أن الأنبياء معصومون من الشرك باتفاق العلماء.

الوجه الرابع: أنه ثبت في حديث الشفاعة أن الناس يأتون إلى آدم يطلبون منه الشفاعة، فيعتذر بأكله من الشجرة وهو معصية، ولو وقع منه الشرك؛ لكان اعتذاره به أقوى وأولى وأحرى.

الوجه الخامس: أن في هذه القصة أن الشيطان جاء إليهما وقال: "أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة"، وهذا لا يقوله من يريد الإغواء، وإنما يأتي بشيء يقرب قبول قوله، فإذا قال: "أنا صاحبكما الذي أخرجكما من الجنة"، فسيعلمان علم اليقين أنه عدو لهما، فلا يقبلان منه صرفا ولا عدلا.

الوجه السادس: أن في قوله في هذه القصة: "لأجعلن له قرني أيل": إما أن يصدقا أن ذلك ممكن في حقه؛ فهذا شرك في الربوبية؛ لأنه لا يقدر على ذلك إلا الله، أو لا يصدقا؛ فلا يمكن أن يقبلا قوله وهما يعلمان أن ذلك غير ممكن في حقه.

الوجه السابع: قوله تعالى: [Z m l k j الأعراف: ١٩٠، بضمير الجمع، ولو كان آدم وحواء؛ لقال: عما يشركان.

فهذه الوجوه تدل على أن هذه القصة باطلة من أساسها، وأنه لا يجوز أن يعتقد في آدم وحواء أن يقع منهما شرك بأي حال من الأحوال، والأنبياء منزهون عن الشرك، مبرءون منه باتفاق أهل العلم^(١).

كما أن الإمام ابن كثير رد جميع الروايات الأخرى وأعلها، ورجح أن المراد بالنفس هي نفس كل أب مشرك، وليس آدم **U**. حيث قال: ((وهذه الآثار يظهر عليها - والله أعلم - أ ما من آثار أهل الكتاب، وقد صح الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»^(٢). ثم أخبرهم على ثلاثة أقسام، فمنها ما علمنا صحته بما دل عليه الدليل من كتاب الله أو سنة رسوله، ومنها ما علمنا كذبه بما دل على خلافه من الكتاب والسنة أيضا، ومنها ما هو مسكوت عنه فهو المأذون في روايته بقوله عليه السلام: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»^(٣) وهو الذي لا يصدق ولا يكذب لقوله: «فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم» وهذا الأثر هو من القسم الثاني أو الثالث فيه نظر، فأما من حدث به من صحابي أو تابعي فإنه يراه من القسم الثالث، وأما نحن فعلى مذهب الحسن البصري رحمه الله في هذا، وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته، وهو كالأستطراد من ذكر الشخص إلى الجنس^(٤).

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ٣٠٨/٢.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي نملة **t**، باب بدء الخلق، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي، رقم [٦٢٥٧] ١٥١/١٤؛ وأحمد في مسنده، رقم [١٧٢٦٤] ١٣٦/٤؛ وعبد الرزاق في مصنفه، رقم [١٠١٦٠] ١١١/٦؛ والبيهقي في السنن الكبرى، باب لا تسمع دلالة مشرك لمن كان أعمى أو غير بصير بالقبلة، رقم [٢٠٧١] ١٠/٢؛ والطبراني في المعجم الكبير، رقم [٨٧٤] ٣٤٩/٢٢؛ وأبو داود في سننه، باب رواية حديث أهل الكتاب، ٣١٨/٣، رقم [٣٦٤٤].

(٣) أخرجه أبو داود في سننه **t** عن أبي هريرة، باب الحديث عن بني إسرائيل، وقال الألباني: صحيح، ينظر: صحيح سنن أبي داود ٤١٢/٢، رقم [٣٦٦٢]؛ وابن حبان في صحيحه، باب ذكر الإباحة للمرأة أن يحدث عن بني إسرائيل وأخبارهم، ١٤٧/١٤، رقم [٦٢٥٤]؛ وأحمد في مسنده، ٤٧٤/٢، رقم [١٠١٣٤].

(٤) تفسير القرآن العظيم ٢٧٥/٢.

وبذلك يتبين عدم صحة ما ذهب إليه كل من الرازي وابن عاشور، وأن الصحيح هو ما ذكره الإمام ابن كثير. وهو أن المراد بالنفس في الآية هي نفس كل أب مشرك. وهو ما ورجحه الشيخ ابن عثيمين.

سورة التوبة

تفسير قوله تعالى:

X WV UT S RQP 0N M [
c b a ` _ ^] \ [Z Y
Zj i hgfe d التوبة: ٢٩.

قال الرازي: ((اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المشركين في إظهار البراءة عن عهدهم، وفي إظهار البراءة عنهم في أنفسهم، وفي وجوب مقاتلتهم، وفي تبيدهم عن المسجد الحرام، وأورد الإشكالات التي ذكروها، وأجاب عنها بالجوابات الصحيحة؛ ذكر بعده حكم أهل الكتاب، وهو أن يقاتلوا إلى أن يعطوا الجزية، فحينئذ يُقَرَّون على ما هم عليه بشرائط، ويكونون عند ذلك من أهل الذمة والعهد. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى ذكر أن أهل الكتاب إذا كانوا موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا أو إلى أن يعطوا الجزية.

فالصفة الأولى ألم لا يؤمنون بالله. واعلم أن القوم يقولون نحن نؤمن بالله. إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة، والمثبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه، فأما الموجود الذي لا يكون جسماً ولا حالاً فيه فهو منكر له، وما ثبت بالدلائل أن الإله موجود ليس بجسم ولا حالاً في جسم فحينئذ يكون المثبه منكرًا لوجود الإله فثبت أن اليهود منكرون لوجود الإله.

فإن قيل فاليهود قسمان، منهم مشبهة ومنهم موحدة، كما أن المسلمين كذلك، فهب أن المشبهة منهم منكرون لوجود الإله، فما قولكم في موحدة اليهود؟

قلنا: أولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية، ولكن إيجاب الجزية عليهم بأن يقال: لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم؛ وجب القول به في حق الكل ضرورة أنه لا قائل بالفرق، وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الإلهية.

فإن قيل: حاصل الكلام أن كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكراً لوجود الله تعالى، وحينئذ يلزم أن تقولوا إن أكثر المتكلمين منكرون لوجود الله تعالى لأن أكثرهم مختلفون في صفات الله تعالى، ألا ترى أن أهل السنة اختلفوا اختلافاً شديداً في هذا الباب...

إذا ثبت هذا فنقول إما أن يكون الاختلاف في الصفات موجباً إنكار الذات أو لا يوجب ذلك. فإن أوجبه لزم في أكثر فرق المسلمين أن يقال إِم أنكروا الإله، وإن لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب النصارى إلى الحلول والاتحاد كوم منكرين للإيمان بالله...

والجواب: أن الدليل دل على أن من قال إن الإله جسم فهو منكر للإله تعالى، وذلك لأن إله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم، فإذا أنكر اسم هذا الموجود فقد أنكر ذات الإله تعالى، فالخلاف بين اسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات، فصح في اسم أنه لا يؤمن بالله، أما المسائل التي حكيتها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق^(١).

قال ابن عاشور: ((وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا من المنوع، وذلك مبسوط في تفسير الفخر. وكله تعسفات))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/١٦.

(٢) التحرير والتنوير ٦٥/١٠.

الدراسة:

أورد الرازي تأويلات عديدة فيما يتعلق بنفي الإيمان عن أهل الكتاب مع أم يؤمنون بالله تعالى، وفيما يتعلق بنفي بقية الصفات الواردة في الآية، وناقشها مناقشة مستفيضة، إلا أن ابن عاشور وصفها بأنا تعسفات.

والذي يظهر أن الآية صريحة في عدم اعتبار إيمان اليهود والنصارى بالله واليوم الآخر إيماناً صحيحاً، لتحريفهم في كتبهم، وعدم إيمانهم برسالة خاتم الأنبياء والمرسلين **٣**. وقد حاول الرازي طرح أسئلة والإجابة عنها، وإن بدا فيها في بعض الأحيان تعسفات إلا أنه أراد زيادة الإيضاح لهذه المسألة في عصرٍ انتشرت فيه الفرق الكلامية، وعمّت الخلافات العقدية.

وقد رجح الرازي أن تكون هذه الآية تتحدث عن أهل الكتاب خاصة دون المشركين، حيث قال: ((ولما ذكر تعالى هذه الصفات الأربعة قال: [—] المشركين، فبين لنا أن المراد من الموصوفين هذه الصفات الأربعة من كان من أهل الكتاب، والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم؛ لأن الواجب في المشركين القتال أو الإسلام، والواجب في أهل الكتاب القتال أو الإسلام أو الجزية))^(١).

إلا أن ابن عاشور قال: ((والذي أراه في تفسير هذه الآية أن المقصود الأهم منها قتال أهل الكتاب من النصارى...، ولكنها أدمجت معهم المشركين؛ لئلا يتوهم أحد أن الأمر بقتال أهل الكتاب يقتضي التفرغ لقتالهم ومشاركة قتال المشركين))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/١٦.

(٢) التحرير والتنوير ٦٥/١٠.

ومن هنا يتبين موضع الخلاف بين القولين، فالرازي يرى اختصاصها بأهل الكتاب، وابن عاشور يرى أما مختصة بالنصارى وأدمج معهم المشركون. وعلل ذلك بما ورد أعلاه.

والذي يظهر أن الآية مختصة بأهل الكتاب كما ذهب إليه الرازي، وذلك للأسباب الآتية:

أن جمهور العلماء يرون أن المشركين يقاتلون حتى يسلموا، بينما أهل الكتاب يقاتلون حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية. والآية أشارت إلى دفع الجزية، ويستنبط من هذا اختصاصها بأهل الكتاب.

لوحظ أن ابن عاشور - بنفسه - قد ذكر مضمون ما ذكر في النقطة السابقة في سورة الأنفال حيث قال: ((وهذه الآية^(١) دالة على ما ذهب إليه جمهور علماء الأمة من أن قتال المشركين واجب حتى يسلموا، وألم لا تقبل منهم الجزية))^(٢).

أن اللحاق يؤكد أن الآية مختصة بأهل الكتاب. يقول تعالى: [

v ut s r q p o n m l

{ قَبْلُ قَاتِلُهُمْ } | { z } w

اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ أَخْذُوا ۖ وَرَهْبَنَهُمُ آرْبَابًا

مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا

وَإِذْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْإِسْلَامَ وَجَعَلْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ حَنَافِيَّةً وَإِسْلَامَ آلِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ التوبة: ٣٠ -

٣١

(١) يقصد قوله تعالى: [وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ دِينًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا] الآية. ٣٩.

(٢) التحرير والتنوير ٦/٢٢٠.

أن هذا هو قول أئمة التفسير:

٨ قال الطبري: ((يقول تعالى ذكره للمؤمنين به من أصحاب رسوله ﷺ:

[M Z، أيها المؤمنون، القوم] [N O P Q R S

[T Z، يقول: ولا يصدّقون بجنة ولا نار، [U V W X Y Z

[\] ^ Z، يقول: ولا يطيعون الله طاعة الحق، يعني: أم لا

يطيعون طاعة أهل الإسلام، [_ ` a b Z، وهم اليهود والنصارى))^(١).

٨ وقال ابن كثير: ((وهذه الآية الكريمة أول الأمر بقتال أهل الكتاب بعدما

تمهدت أمور المشركين، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، واستقامت جزيرة العرب؛ أمر الله ورسوله بقتال أهل الكتابين اليهود والنصارى، وكان ذلك في سنة تسع، ولهذا تجهز رسول ﷺ لقتال الروم ودعا الناس إلى ذلك وأظهره لهم))^(٢).

٨ وقال الثعالبي: ((هذه الآية تضمنت قتال أهل الكتاب. قال مجاهد: وعند

نزول هذه الآية أخذ رسول الله ﷺ في غزو الروم ومشى نحو تبوك))^(٣).

٨ وقال الألويسي: ((أمر بقتال أهل الكتابين إثر أمرهم بقتال المشركين))^(٤).

٨ قال السعدي: ((هذه الآية أمر بقتال الكفار من اليهود والنصارى))^(٥).

ومن خلال ما سبق عرضه يتبين أن ما ذهب إليه الرازي هو الصواب. والله

تعالى أعلم.

(١) جامع البيان ١٠/١٠٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/٣٤٨.

(٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢/١٢٥.

(٤) روح المعاني ١٠/٧٨.

(٥) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١/٣٣٤.

سورة يونس

معنى لام [لِيُضِلُّوْا] في قوله تعالى:

[وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا
يُؤْمِنُوْا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ] ﴿٨٨﴾ يونس: ٨٨.

قال الرازي: ((وجب تأويل هذه الكلمة وذلك من وجوه:

الأول: أن اللام في قوله: [لِيُضِلُّوْا] لام العاقبة كقوله تعالى: [G

H I J K L M Z القصص: ٨، ولما كانت عاقبة قوم فرعون
هو الضلال وقد أعلمه الله تعالى - لا جرم - عبر عن هذا المعنى ذا اللفظ.

الثاني: أن قوله: [رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ] أي: لئلا يضلوا عن سبيلك،

فحذف (لا) لدلالة المعقول عليه، كقوله: [Z S R Q P O النساء:

١٧٦، والمراد: أن لا تضلوا، وكقوله تعالى: [Z M L K J I H

الأعراف: ١٧٢، والمراد: لئلا تقولوا. ومثل هذا الحذف كثير في الكلام.

الثالث: أن يكون موسى **U** ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالإنكار

والتقدير، كأنك آتيتهم ذلك الغرض فيم لا ينفقون هذه الأموال إلا فيه، وكأنه

قال: آتيتهم زينة وأمواً لأجل أن يضلوا عن سبيل الله، ثم حذف حرف الاستفهام

كما في قول الشاعر: [البحر الكامل]

كَذَّبْتَكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطِ
عَلَسَ الظَّلَامِ مِنَ الرَّبَابِ حَيَالًا^(١)

أراد: أكذبتك؟ فكذا ههنا.

الرابع: قال بعضهم: هذه اللام لام الدعاء، وهي لام مكسورة تجزم المستقبل، ويفتح ل الكلام، فيقال ليغفر الله للمؤمنين، وليعذب الله الكافرين. والمعنى: ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك.

الخامس: أن هذه اللام لام التعليل، لكن بحسب ظاهر الأمر لا في نفس الحقيقة، وتقديره أنه تعالى لما أعطاهم هذه الأموال، وصارت تلك الأموال سبباً لمزيد البغي والكفر أشبهت هذه الحالة حالة من أعطى المال لأجل الإضلال، فورد هذا الكلام بلفظ التعليل لأجل هذا المعنى.

السادس بينا في تفسير قوله تعالى: [j i k Z البقرة: ٢٦، في أول سورة البقرة إن الضلال قد جاء في القرآن بمعنى الهلاك. يقال: ضل الماء في اللبن أي هلك فيه.

إذا ثبت هذا فنقول قوله: [رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ Z معناه ليهلكوا ويموتوا.

ونظيره قوله تعالى: [! " # \$ % ') * + ,

- Z التوبة: ٥٥، فهذا جملة ما قيل في هذا الباب^(٢).

(١) قاله الأخطل. ينظر: ديوان الأخطل ص ٢٠٠؛ الجليس الصالح والأنيس الناصح للمعاني بن زكريا ١/٣٠٢؛

الكامل في اللغة والأدب للمبرد ٢/١٨١؛

(٢) مفاتيح الغيب ١٧/١٢٠.

وقد قرر ابن عاشور أن اللام للعاقبة فقال:

((وقد تردد المفسرون في محل اللام في قوله: [لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ^ط Z، والذي سلكه أهل التدقيق منهم أن اللام لام العاقبة. ونقل ذلك عن نحاة البصرة: الخليل وسيبويه، والأخفش، وأصححهما، على نحو اللام في قوله تعالى: [H G I A Z K J القصص: ٨، فاللام الموضوعه للتعليل مستعارة لمعنى الترتب والتعقيب الموضوع له فاء التعقيب، على طريقة الاستعارة التبعية في متعلق معنى الحرف، فشبه ترتب الشيء على شيء آخر ليس علة فيه، بترتب المعلول على العلة، للمبالغة في قوة الترتب، حتى صار كأنه مقصود لمن ظهر عنده أثره، فالمعنى: إنك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالاً فضلوا بذلك وأضلوا^(١))).

ثم استدرك ابن عاشور على الرازي وغيره من المفسرين فقال:

وللمفسرين وجوه خمسة أخرى:

أحدها: أن يكون للتعليل، وأن المعنى: إنك فعلت ذلك استدراجاً لهم، ونسب إلى الفراء، وفسر به الطبري.

الثاني: أن الكلام على حذف حرف، والتقدير: لئلا يضلوا عن سبيلك، أي فضلوا. حكاه الفخر.

الثالث: أن اللام لام الدعاء. روي هذا عن الحسن. واقتصر عليه في "الكشاف". وقاله ابن الأنباري. وهو أبعد الوجوه وأثقلها.

(١) التحرير والتنوير ١١/١٦٤.

الرابع: أن يكون على حذف همزة الاستفهام. والتقدير: ليضلوا عن سبيلك آتيناهم زينة وأموالاً تقريراً للشنعة عليهم، قاله ابن عطية^(١). ويكون الاستفهام مستعملاً في التعجب، قاله الفخر.

الخامس: تأويل معنى الضلال بأنه الهلاك، قاله الفخر.

وهي وجوه ضعيفة متفاوتة الضعف فلا داعي للإطالة بتقريرها^(٢).

الدراسة:

تبين مما سبق خلاف المفسرين فيما تفيده اللام في قوله: [لِضُلُوعِن سَبِيلِكْ] على أقوال عدة جمعها ابن عاشور، فلا حاجة لإعادا، ولكن يبقى بيان المعنى الراجح، وهل الصواب مع ابن عاشور في استدراكه على الرازي وغيره؟ أم أنه مع غيره.

والذي يظهر أن أقوى الأقوال: أنها للتعليل، والثاني: أنها للعاقبة.

وأما الأقوال الأخرى فضعيفة، فالقول الثاني بأعلى تقدير حذف حرف، قول ضعيف.

قال النحاس: ((وقد زعم قوم أن المعنى ربنا إنك آتيت فرعون وملاؤه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا؛ لأن لا يضلوا عن سبيلك، وحذف (لا) كما قال: [P O Z S R Q النساء: ١٧٦، والمعنى: أن لا تضلوا. قال أبو جعفر: ظاهر هذا

(١) عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن غالب بن تمام بن عطية الإمام الكبير قدوة المفسرين أبو محمد الغرناطي القاضي، وكان فقيها عارفا بالأحكام والحديث والتفسير بارع الأدب بصيرا بلسان العرب واسع المعرفة، وله يد في الإنشاء والنظم والنثر، وكان يتوقد ذكاء، وله التفسير المشهور (المحرر الوجيز)، (ت ٥٤٦هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ص ٥٠؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص ١٧٥.

(٢) التحرير والتنوير ١١/١٦٤.

الجواب حسن، إلا أن العرب لا تحذف لا، إلا مع أن، فمؤه صاحب هذا الجواب بقوله (U : [R S Z))^(١).

والقول الثالث بأ للدعاء أضعف من سابقه، فالمعنى لا يستقيم عليه، وهو قول الزمخشري^(٢).

قال الألويسي:

((ويشعر كلام الزمخشري باختيار كوا للدعاء، وفي الانتصاف أنه اعتزال أدق من ديبب النمل، يكاد الاطلاع عليه يكون كشفاً))^(٣).

وكذلك القول الرابع والخامس ليس عليهما دليل من الشرع، ولا اللغة، والتكلف فيهما ظاهر.

ويبقى القولان المشار إليهما سابقا - التعليل والعاقبة - ومعنى الآية يستقيم على كلا القولين، وقد اقتصر البغوي^(٤)، والثعالبي^(٥)، عليهما، وأما كوا للتعليل، أي كي يضلوا، وأن ذلك استدراج لهم، فهو ما رجحه الطبري^(٦)، والألويسي^(٧)، وفسرها بذلك الفراء^(٨)، وابن كثير^(٩).

(١) إعراب القرآن للنحاس ٢/٢٦٦.

(٢) ينظر: الكشاف ٢/٣٤٧.

(٣) روح المعاني ١١/١٧٢.

(٤) ينظر: معالم التنزيل ٢/٣٦٥.

(٥) ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢/١٩٠.

(٦) ينظر: جامع البيان ١١/١٥٧.

(٧) ينظر: روح المعاني ١١/١٧٢.

(٨) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/٤٧٧.

(٩) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/٤٣٠.

والذي يظهر أن الصواب والله أعلم مع ابن عاشور فيما ذهب إليه، وفيما استدركه على من سبقه، وأن اللام في الآية للعاقبة، لما يلي:

١ - أنه قول الجمهور وخصوصا من أهل اللغة، فقد رجحه: النحاس^(١)، (والزجاج، والقُرطبي)^(٢)، وابن الجوزي^(٣)، والشوكاني^(٤).
ومن أهل اللغة: الخليل بن أحمد^(٥)، وسيبويه^(٦)، والأزهري^(٧)، وابن فارس^(٨)، والأخفش^(٩)، والمرادي^(١٠)، وابن هشام^(١١)، وابن منظور^(١٢)، والزبيدي^(١٣).

قال النحاس: ((وأصح ما قيل فيها وهو مذهب الخليل وسيبويه أنه لما آل أمرهم إلى هذا كان كأنه لهذا، وسمي لام العاقبة أي لما كان عاقبة أمرهم قد آل إلى هذا كان بمنزلة ما كان الأول من أجله))^(١٤).

(١) ينظر: معاني القرآن للنحاس ٣/٣١٠.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/٣٧٤.

(٣) ينظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ١/٥٣٩.

(٤) ينظر: فتح القدير للشوكاني ٢/٤٦٨.

(٥) ينظر: الجمل في النحو للخليل بن أحمد الفراهيدي ص ٢٧٥.

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/٢٦٦.

(٧) ينظر: نذيب اللغة ١٥/٢٩٣.

(٨) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص ٧٦.

(٩) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/٣٨.

(١٠) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي ص ١٩.

(١١) ينظر: معني اللبيب ١/٢٨٢.

(١٢) ينظر: لسان العرب ١٢/٥٥٧.

(١٣) ينظر: تاج العروس ٣٣/٤٥٠.

(١٤) إعراب القرآن للنحاس ٢/٢٦٦.

قال ابن فارس^(١): ((ومن اللامات لام العاقبة. قوله جل ثناؤه: [G

H I J K L M Z القصص: ٨ وفي أشعار العرب ذلك كثير:
[البحر البسيط]

جاءت لتطعمه لحماً ويفجعها بابن فقد أطعمت لحماً وقد فجعا^(٢)

وهي لم تجيء لذلك، كما أم لم يلتقطوه لذلك، لكن صارت العاقبة ذلك.

ومن الباب قوله جل ثناؤه: [رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَن سَبِيلِكَ Z أي: أتيتهم زينة الحياة فأصارهم ذلك أن ضلوا.. هي لام العاقبة))^(٣).

٢ - أن ذلك شائع ذائع في اللغة، ومما قالته العرب في مثله: [البحر البسيط]

وللمنايا تُرِّي كلُّ مُرْضِعَةٍ وللخراب يُجِدُّ الناسُ عمراناً^(٤)

وقال آخر: [البحر الطويل]

وللموت تغدو الوالدات سخاهاً كما لخراب الدور تُبنى المساكن^(٥)

(١) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب. قرأ عليه البديع الحمذاني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان، أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها سنة (٣٩٥هـ)، وإليها نسبته. من تصانيفه: (مقاييس اللغة)، و (لمل)، و (الصاحبي). ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزآبادي ٦١/١؛ الأعلام ١/١٩٣.

(٢) ديوان الأعشى ص ٣٢.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة ص ٧٦.

(٤) ينظر: حجة الملس وأنس الملس لابن عبد البر ص ٢٤٦؛ والجلس الصالح والأئيس الناصح ص ٤٦٠. ولم أقف على قائل هذا البيت.

(٥) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادي ٥٣٠/٩؛ المذاكرة في ألقاب الشعراء للشناشي ص ٢٦. ولم أقف على قائله.

وقال آخر: [البحر المتقارب]

فإن يكن الموت أفناهم فلموت ما تَلِدُ الوالده^(١)
أرادوا في كل ذلك: عاقبة الأمر ومصيره إلى ذلك^(٢).

٣ - الأصل في الكلام حمله على الحقيقة. والقول بأنها للتعليل خلاف الحقيقة، ويكون معناه:

لأجل أن يضلوا عن سبيلك، وحملها على هذا لا يستقيم، فاللام للتعليل لا حقيقة، بل مجازاً، لأن الله تعالى آتاهم ذلك ليؤمنوا ويشكروا نعمته، فتوسلوا به إلى مزيد البغي والكفر، فأشبهت هذه الحالة حال من أعطى المال لأجل الإضلال، فورد الكلام بلفظ التعليل بناء على هذه المشاة.

وأما القول إنها للعاقبة، فيكون معناه:

ربنا إنك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالاً فضلوا بذلك وأضلوا، وهذا معنى حقيقي، لا يحتاج إلى تأويل، ولا شك أنه أولى بتفسير الآية من التفسير القائل بلأز.

(١) ينظر: حجة الملس وأنس للملص ص٢٤٦؛ والجلس الصلح والأنيس الناصح ص٤٦٠. ولم أف على قائل هذا البيت.

(٢) ينظر: زاد المسير ٥٦/٤.

سورة النحل

المناسبة عند قوله تعالى:

Z u t s r q p o n m [النحل: ٩٨.

قال الرازي: ((اعلم أنه لما قال قبل هذه الآية: [g f

Z k j i h النحل: ٩٧؛ أرشد إلى العمل الذي به تخلص أعماله

عن الوسواس فقال: [s r q p o n m

.^(١)((Z t

قال ابن عاشور: ((موقع فاء التفريع هنا خفي ودقيق، ولذلك تصدي بعض

حذاق المفسرين إلى البحث عنه... فقال فخر الدين: لما قال: [f

Z k j i h g أرشد إلى العمل الذي تخلص به الأعمال

من الوسواس. اهـ. وزاد أبو السعود: لما كان مدار الجزاء هو حسن العمل؛ رتب

عليه الإرشاد إلى ما به يحسن العمل الصالح بأن يخلص من شوب الفساد.

وفي كلاميهما من الوهن أنه لا وجه لتخصيص الاستعاذة بإرادة قراءة

.^(٢)((القرآن).

الدراسة:

يرى الرازي أن مناسبة الآية لما قبلها هو إرشاد الرسول ﷺ وأتمته بالاستعاذة عند

القيام بأي عمل ليتخلصوا من الوسواس بعد أن ذكر الجزاء على الأعمال.

(١) مفاتيح الغيب ٩١/٢٠.

(٢) التحرير والتنوير ٢٢٠/١٣.

إلا أن ابن عاشور لم يرتضِ هذا القول، بحجة أن الرازي جعل الاستعاذة عامة عند كل عمل، واستحسن ما نقله عن الطيبي في مناسبة هذه الآية، حيث قال ناقلاً عنه: ((وقال شرف الدين الطيبي: قوله تعالى: [Zo n m متصل بالفاء بما سبق من قوله تعالى: [E D C B A @ ?] النحل: ٨٩، وذلك لأنه تعالى لما منّ على النبي ﷺ بإنزال كتاب جامع لصفات الكمال، وأنه تبيان لكل شيء، ونبه على أنه تبيان لكل شيء بالكلمة الجامعة، وهي قوله تعالى: [N M L K] النحل: ٩٠، الآية، وعطف عليه: [^ _ `] Za النحل: ٩١، وأكد ذلك التأكيد، قال بعد ذلك: [n m] Zo، أي إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشريف الجامع الذي نبهت على بعض ما اشتمل عليه، ونازعك فيه الشيطان مزرة ونفته فاستعد بالله منه. والمقصود إرشاد الأمة. اهـ.

وهذا أحسن الوجوه. وقد انقذ في فكري قبل مطالعة كلامه ثم وجدته في كلامه فحمدت الله وترجمت عليه. وعليه فما بين جملة: [@ ?] Z B A إلخ، جملة معترضة. والمقصود بالتفريع الشروع في التنويه بالقرآن^(١). انتهى كلام ابن عاشور.

والذي يظهر أن ابن عاشور قد وهم في فهم كلام الرازي، لأن الرازي لم يجعل الاستعاذة عامة في كل الأعمال - كما نقل ابن عاشور - بل خصها بقراءة القرآن الكريم، وكلام الرازي يؤكد هذا، فقد قال بعد أن بيّن مناسبة الآية لما قبلها: ((المسألة الأولى: الشيطان ساعٍ في إلقاء الوسوسة في القلب حتى في حق الأنبياء بدليل قوله

(١) التحرير والتنوير ٢٢١/١٣.

تعالى: [X Y Z] \ [^ _ ` a b c d

e f Z الحج: ٥٢، والاستعاذة بالله مانعة للشيطان من إلقاء الوسوسة بدليل

قوله تعالى: [Y Z] \ [^ _ ` a b

c d الأعراف: ٢٠١، فلهذا السبب أمر الله تعالى رسوله بالاستعاذة عند

القراءة حتى تبقى تلك القراءة مصونة عن الوسوسة^(١).

ولعل ابن عاشور سَهَا عن متابعة ما كتبه الرازي بعد بيان مناسبة الآية فالتبس عليه الأمر.

وقد ذهب ابن عاشور إلى ارتضاء ما نقله عن الطيبي، واعتبره من أحسن الوجوه التي ذكرها المفسرون في بيان مناسبة هذه الآية لما قبلها، ولكن قول الطيبي فيه من التكلف في ربط الآية بما قبلها ما لا يخفى على متأمل، فقد ربط الآية بقوله تعالى:

[? @ A B C D E F G H

النحل: ٨٩. وهي سابقة بنحو تسع آيات، واضطره هذا الربط إلى التعسف في جعل الآيات الواقعة بين الآية (٨٩) والآية (٩٨) موضع الدراسة كلها جملة معترضة.

ولم يذهب إلى هذا القول أحد من المفسرين، فجلّ من تكلم في مناسبة هذه الآية لما قبلها ربطها بالآية التي سبقتها.

يقول الألوسي: ((هذا وإذا قد انتهى الأمر إلى مدار الجزاء وهو صلاح العمل

وحُسنه؛ رتب عليه بالفاء الإرشاد إلى ما به يحسن العمل الصالح، ويخلص عن

شوب الفساد ف قيل: [m n o p q Z. أي إذا أردت قراءة

القرآن فاسأله عز جاره أن يعيدك من وساوس الشيطان الرجيم^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٩٢/٢٠.

(٢) روح المعاني ٢٢٨/١٤.

ولا شك أن قراءة القرآن من العمل الصالح.

وعليه يمكن القول أن الجميع متفق أن الاستعاذة تكون عند قراءة القرآن، ولكن اختلاف ابن عاشور مع الرازي وغيره كان في تحديد موضع ربط الآية بما سبقها، والذي يظهر أن ما ذهب إليه الرازي ألطف وأنسب مما اختاره ابن عاشور كونه أبعد عن التكلف، والتكلف في طلب المناسبة غير مقبول كما قرره المهتمون بهذا العلم الجليل. والله تعالى أعلم.

سورة مريم

المراد بالورود في قوله تعالى:

[ba ` t e c f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z] مريم: ٧١.

قال الرازي: ((فإن قيل: إذا لم يكن على المؤمنين عذاب في دخولهم النار فما الفائدة في ذلك الدخول؟ قلنا: فيه وجوه:

أحدها: أن ذلك مما يزيدهم سروراً إذا علموا الخلاص منه، **وثانيها:** أن فيه مزيد غم على أهل النار حيث يرون المؤمنين الذين هم أعداؤهم يتخلصون منها وهم يبقون فيها، **وثالثها:** أن فيه مزيد غم على أهل النار من حيث تظهر فضيحتهم عند المؤمنين، بل وعند الأولياء، وعند من كان يخوفهم من النار، فما كانوا يلتفتون إليه، **ورابعها:** أن المؤمنين إذا كانوا معهم في النار ييكتوم فزاد ذلك غما للكفار، وسروراً للمؤمنين، **وخامسها:** أن المؤمنين كانوا يخوفوم بالحشر والنشر، ويقيمون عليهم صحة الدلائل، فما كانوا يقبلون تلك الدلائل، فإذا دخلوا جهنم معهم أظهروا لهم أم كانوا صادقين فيما قالوا، وأن المكذبين بالحشر والنشر كانوا كاذبين، **وسادسها:** أم إذا شاهدوا ذلك العذاب صار ذلك سبباً لمزيد التذاذهم بنعيم الجنة))^(١).

قال ابن عاشور: ((وهذه الآية مثار إشكال ومحط قيل وقال، واتفق جميع المفسرين على أن المتقين لا تنالهم نار جهنم، واختلفوا في محل الآية، فمنهم من جعل ضمير {منكم} لجميع المخاطبين بالقرآن، ورووه عن بعض السلف فصدتهم فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله، والأدلة الدالة على سلامة المؤمنين يومئذ من لقاء أدنى عذاب، فسلكوا مسالك من التأويل، فمنهم من تأول الورود بالمرور لرد دون أن يمس المؤمنين أذى، وهذا بعد عن الاستعمال، فإن الورود إنما يراد به حصول ما

(١) مفاتيح الغيب ٢٠٨/٢١.

هو مودع في المورد؛ لأن أصله من ورود الحوض. وفي آي القرآن ما جاء إلا المعنى

المصير إلى النار كقوله تعالى: [x wv ut sr

\$ # " ! [{ z y | } الأنبياء: ٩٨، وقوله: [

n [*) ('& % Z + هود: ٩٨، وقوله: [

Zs r q p o مریم: ٨٦. على أن إيراد المؤمنين إلى النار لا جدوى

له فيكون عبثاً. ولا اعتداد بما ذكره له الفخر مما سماه فوائد^(١).

الدراسة:

يرى الرازي أن الخطاب في الآية يشمل كل المخاطبين، واستدل على ذلك بأنه

جاء في الآية التالية لها: [Zs r qp o n m l k

مریم: ٧٢. وفسّر الورود بمعنى الدخول، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه ورجح أن

الخطاب لا يدخل فيه المؤمنون، واستدل بأدلة مرّ ذكرها في ثنايا كلامه، ثم قلّل مما

استنبطه الرازي من فوائد تتعلق بورود المؤمنين ونفى الاعتداد به.

وقد اختلف المفسرون في تعيين المراد من الورود على عدة أقوال، من أشهرها:

القول الأول: أن المراد بالورود الدخول، ولكن الله يصرف أذاها عن عباده

المتقين عند ذلك الدخول. وهو رأي ابن عباس رضي الله عنهما. ومن أدلة هذا

القول قوله تعالى: [! " # \$ % '&)

* Z + هود: ٩٨.

(١) التحرير والتنوير ٧١/١٦.

القول الثاني: أن المراد به الجواز على الصراط؛ لأنه جسر منصوب على متن

جهنم. واستُدِلَّ على هذا بالآية التي تلت آية الورود، وهي قوله تعالى: [k |

.Zr q p o n m

القول الثالث: أن الورود المذكور هو الإشراف عليها والقرب منها. واستُدِلَّ

على هذا بقوله تعالى: [- / . Z O القصص: ٢٣، أي اقترب وشارف.

والذي يظهر أن الأقوال كلها محتملة ومتداخلة، واختار الرازي القول الأول

منها، لكن ابن عاشور لم يرتضِ أي قولٍ من هذه الأقوال. مستدلاً على ذلك

بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن الخطاب في: [Za ` التفات عن الغيبة في قوله

تعالى: [Z D و [Z G ، واعتبر أن جعل الخطاب لجميع

المخاطبين يؤدي إلى فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله تعالى، واستدل على ذلك بأن

ابن عباس رضي الله عنهما كان يقرأ: {وإن منهم} ^(١).

مناقشة الاستدلال:

ليس ثمة ما يؤيد أن الخطاب هنا فيه التفات عن الغيبة، بل هو خطاب عام

يشمل الكفار والمؤمنين، والذي يدل على عمومته قوله تعالى: [m | k

.Zr q p o n . فدلَّ على أن الجميع يردون ثم يكون منهم

الناجون والباقون فيها، ثم لو كان الخطاب خاصاً بالكفار فما الفائدة من التفصيل

في بيان من ينجو ومن لا ينجو، طالما أن الكفار كلهم غير ناجين منها بالاتفاق.

(١) التحرير والتنوير ٦٩/١٦.

أما ما ذكره من أن الخطاب العام يؤدي إلى فساد في المعنى فغير صحيح، ولو كان فاسدا لما قال به ابن عباس رضي الله عنهما، وهو ترجمان القرآن.

وأما قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فليست حجة، كوما لم تثبت حجيتها لدى أئمة القراءات، وإنما نقلها الزمخشري في تفسيره ولم يسندها^(١). إلى جانب أن ابن عباس قد قال في تفسير الآية^(٢) خلاف ما استنبطه ابن عاشور من هذه القراءة.

وأما القول بمنافاة حكمة الله فغير مقبول، لأن الآية التي تليها تبطل هذا الادعاء. يضاف إلى ذلك أن الوجه التفسيري الموافق لرسم المصحف أولى من الوجه المخالف له.

وبذلك يتبين أن الخطاب عام يشمل المؤمنين والكفار.

الدليل الثاني: إن الورد إنما يراد به حصول ما هو مودع في المورد؛ لأن أصله

من ورود الحوض، بدلالة عدد من الآيات منها: [u t s r | { z y x w v } Z الأنبياء: ٩٨. ولو كان ورود المؤمنين النار بدون أن يمسه حرها لكان عبثا.

مناقشة الاستدلال:

الورد المذكور في هذه الآية وما شأها يخص الكفار، والآيات صريحة في ذلك، أما الآية موضع الدراسة فقد بدأت عامة، ولكن الآية التي بعدها حكمت بإنجاء المؤمنين، وإنجأؤهم يعني عدم تعرضهم للنار، وهذا لا يعجز عنه رب العباد.

ويؤيده تفسير الرسول ﷺ للآية. فقد ثبت عن جابر بن عبد الله **t** أنه قال أخبرتني أم مبشر أأ سمعت النبي **r** يقول عند حفصة: «لا يدخل النار إن شاء

(١) الكشاف ٣/٣٦.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: وإن منكم إلا واردها قال: يرُدُّها البر والفاجر. الدر المنثور ٥/٥٣٥.

الله من أصحاب الشجرة أحد. الذين بايعوا تحتها». قالت: بلى يا رسول الله.
فانتهرها، فقالت حفصة: [Zc ba `] فقال النبي r: «قد قال الله
U: [Zr qp o n m l k]»^(١).

وفي هذا بيان واضح أن الآية اللاحقة تفسر وتوضح السابقة. والعبرة
بنتيجة الورود لا الورود ذاته.

أما ادعاء العبثية في ذلك فهو أمر محال على الله تعالى، بل في ذلك حكم
عظيمة. وما ذكره الرازي من حكم وفوائد تكفي لرد ادعاء العبثية، ولم يبين ابن
عاشور وجه عدم الاعتداد بتلك الفوائد. ولا وجه لردها.

ومن خلال هذا العرض يتبين أن الخطاب في الآية عام يشمل الكفار
والمؤمنين، وأن الآية التالية وضحت مصير كل فريق، وأن ورود المؤمنين النار
لا يعني نيلهم من عذابها، فقدرة الله تجعلها محرقة للكفار، غير محرقة
للمؤمنين، وبذلك يمكن القول إن ما ذهب إليه الرازي هو الصواب، وأن
استدراك ابن عاشور غير صحيح لما سبق بيانه.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، باب: من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان y، رقم [٢٤٩٦]
.١٩٤٢/٤

سورة العنكبوت

المراد بقوله تعالى:

[مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٥﴾ Z العنكبوت: ٥.

قال الرازي: ((ذكرنا في مواضع أن الأصول الثلاثة وهي: الأول وهو الله تعالى ووحدانيته، والأصل الآخر وهو اليوم الآخر، والأصل المتوسط وهو النبي المرسل من الأول الموصل إلى الآخر لا يكاد ينفصل في الذكر الإلهي بعضها عن بعض فقوله: [Z y x wv ut s العنكبوت: ٢، فيه إشارة إلى الأصل الأول، يعني أظنوا أنه يكفي الأصل الأول، وقوله: [Z { | } ~ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ Z العنكبوت: ٢-٣، يعني بإرسال الرسل، وإيضاح السبل، فيه إشارة إلى الأصل الثاني، وقوله: [أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ Z العنكبوت: ٤، مع قوله: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ Z فيه إشارة إلى الأصل الثالث وهو الآخر...))

يمكن أن يكون المراد بأجل الله الموت، ويمكن أن يكون هو الحياة الثانية بالحشر...

قوله: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا Z شرط، وجزاؤه: [فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ Z، والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط، فمن لا يرجو لقاء الله لا يكون أجل الله آتياً له. وهذا باطل. فما الجواب عنه؟ نقول: المراد من ذكر إتيان الأجل وعد المطيع بما بعده من الثواب، يعني من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت بثواب الله يثاب على طاعته عنده، ولا شك أن من لا يرجوه لا يكون أجل الله آتياً على وجه يثاب هو^(١).

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/٢٨.

قال ابن عاشور: ((هذا مسوق للمؤمنين خاصة لأُم الذين يرجون لقاء الله، فالجملة مفيدة التصريح بما أوماً إليه قوله: {أَنْ يَسْبِقُونَا} من الوعد بنصر المؤمنين على عدوهم مبينة لها ولذلك فصلت.

ورجاء لقاء الله: ظن وقوع الحضور لحساب الله.

و{أَجَلَ اللَّهِ} يجوز أن يكون الوقت الذي عينه الله في علمه للبعث والحساب فيكون من الإظهار في مقام الإضمار، ومقتضى الظاهر أن يقال فإنه لآت فعدل إلى الإظهار كما في إضافة {أَجَلَ} إلى اسم الجلالة من الإيماء إلى أنه لا يخلف. والمقصود الاهتمام بالتحريض على الاستعداد. ويجوز أن يكون المراد بـ {أَجَلَ اللَّهِ} الأجل الذي عينه الله لنصر المؤمنين وانتهاء فتنة المشركين إياهم باستئصال مساعير تلك الفتنة، وهم صناديد قريش وذلك بما كان من النصر يوم بدر ثم ما عقبه إلى فتح مكة فيكون الكلام تثبيتاً للرسول ﷺ وللمؤمنين حين استبطأ المؤمنون النصر للخلاص من فتنة المشركين حتى يعبدوا الله لا يفتنوه في عبادته. والمعنى عليه: إن كنتم مؤمنين بالبعث إيقاناً ينبعث من تصديق وعد الله به فإن تصديقكم بمجيء النصر أجدر لأنه وعدكم به، فـ {مَنْ} شرطية، وجعل فعل الشرط فعل الكون للدلالة على تمكن هذا الرجاء من فاعل فعل الشرط.

ولهذا كان قوله: [فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ] جواباً لقوله: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ] باعتبار دلالة على الجواب المقدر؛ ليلتئم الربط بين مدلول جملة الشرط ومدلول جملة الجزاء. ولولا ذلك لاحتل الربط بين الشرط والجزاء إذ يفضي إلى معنى من لم يكن يرجو لقاء الله فإن أجل الله غير آت. وهذا لا يستقيم في مجاري الكلام فلزم تقدير شيء من باب دلالة الاقتضاء^(١).

(١) دلالة الاقتضاء: أي إن صحة الكلام اقتضت هذا المقدر، بحيث تتوقف دلالة اللفظ على إضمار، ومنه ما يتوقف عليه تمام البلاغة لتجري على القواعد العربية. ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة لصلاح الدين العلائي ص ١٤٩؛ مباحث في علوم القرآن لمناع القطان ص ٢٥٨.

ولو كان المراد من {أَجَلَ اللَّهِ} الموت لما كان وجه للإعلام بإتيانه بَلَهْ تأكيداً، وكذا لو كان المراد منه البعث لكان قوله [مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ] كافياً، فهذا وجه ما أشارت إليه الآيات بالمنطوق والاقضاء، والعدول بها عن هذا المهيع وإلى ما في الكشاف ومفاتيح الغيب أخذاً من كلام أبي عبيدة تحويل لها عن مجراها، وصرف كلمة الرجاء عن معناها، وتفكيك لنظم الكلام عن أن يكون آخذاً بعبه بحجز بعض^(١).

الدراسة:

يرى الرازي أن المراد بلقاء الله هو اليوم الآخر، والمراد بأجل الله أحد معنيين:

الأول: الموت.

والثاني: الحشر.

وأجاب عن انعدام المعلق بالشرط عند عدم الشرط في قوله تعالى: [مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ] بما ورد في سياق حديثه آنفاً.

إلا أن ابن عاشور استدرك على الرازي القول إن المراد بأجل الله الموت، ورجح أن يكون المراد به النصر في يوم بدر. وبني عليه معنى الآية.

وجعل المعنى: إن كنتم مؤمنين بالبعث إيقاناً ينبعث من تصديق وعد الله به؛ فإن تصديقكم بمجيء النصر أجدر لأنه وعدكم به.

ويلاحظ أنه قدّر كلمة (تصديقكم) من باب دلالة الاقتضاء ليستقيم المعنى، خروجاً من إشكالية اختلال الربط بين الشرط وجزائه، لكي لا يفضي إلى معنى: من لم يكن يرجو لقاء الله فإن أجل الله غير آت.

(١) التحرير والتنوير ١٣٣/٢٠.

إلا أن الرازي قد أجاب عن هذا الإفضاء بقوله: ((قوله: [مَن كَانَ يَرْجُوا Z شرط، وجزاؤه: [فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ Z، والمعلق بالشرط عدم الشرط، فمن لا يرجو لقاء الله لا يكون أجل الله آتياً له. وهذا باطل. فما الجواب عنه؟ نقول: المراد من ذكر إتيان الأجل وعد المطيع بما بعده من الثواب، يعني من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت بثواب الله يثاب على طاعته عنده، ولا شك أن من لا يرجوه لا يكون أجل الله آتياً على وجه يثاب هو))^(١).

وقد بنى ابن عاشور استدراكه هذا على وهم توهمه، فقد أشار إلى أن الرازي اختار قول أبي عبيدة في معنى الرجاء، إشارة منه إلى معنى الخوف، والصحيح أن الرازي لم يختار هذا القول، بل ضعفه، حيث قال: ((قال بعض المفسرين المراد من الرجاء الخوف والمعنى من قوله: [مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ Z من كان يخاف الله، وهو أيضاً ضعيف، فإن المشهور في الرجاء هو توقع الخير لا غير))^(٢).

أما ما ذهب إليه ابن عاشور من أن المراد بأجل الله النصر في يوم بدر فهو بعيد، وسياق الآيات لا يساعد على ذلك. بل جمهور المفسرين على خلاف هذا القول.

والآية يوضح معناها قوله تعالى: [كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ]

بِعِبَادَةِ رَبِّهِ Z الكهف: ١١٠.

وقوله تعالى: [نَمْلٍ أَوْ كَيْفَ تَتَذَكَّرُونَ]

تَعَلَّمُونَ Z نوح: ٤.

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٥/٢٨.

ويلاحظ أنه لم يرد (أجل) مضافاً إلى الله تعالى إلا في موضعين فقط، فالموضع الأول الآية موضع الدراسة، والموضع الثاني في الآية آفة الذكر، وكلا السياقين يشيران إلى أن المراد به الموت أو البعث.

والمختار في معنى الآية: من كان يرجو الله يوم لقائه، ويطمع في ثوابه، فإن أجل الله الذي أجله لبعث خلقه للجزاء والعقاب لآت قريباً^(١).

وبنحو ذلك قال ابن كثير، حيث قال عند قوله تعالى: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ] ((يقول تعالى: أي في الدار الآخرة، وعمل الصالحات ورجا ما عند الله من الثواب الجزيل، فإن الله سيحقق له رجاءه ويوفيه عمله كاملاً موفراً، فإن ذلك كائن لا محالة لأنه سميع الدعاء بصير بكل الكائنات، ولهذا قال تعالى: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ]))^(٢).

وقال السعدي: ((يعني: يا أيها المحب لربه، المشتاق لقربه ولقائه، المسارع في مرضاته، أبشر بقرب لقاء الحبيب، فإنه آت، وكل آت إنما هو قريب، فتزود للقاءه، وسر نحوه، مستصحبا الرجاء، مؤملاً الوصول إليه، ولكن، ما كل من يدعي يُعطى بدعواه، ولا كل من تمنى يعطى ما تمناه، فإن الله سميع للأصوات، عليم بالنيات، فمن كان صادقاً في ذلك أناله ما يرجو، ومن كان كاذباً لم تنفعه دعواه، وهو العليم بمن يصلح لحبه ومن لا يصلح))^(٣).

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور على الرازي في هذه المسألة غير صحيح لما يأتي:

أنه لم يقل أحد من المفسرين بقوله.

(١) ذهب إلى هذا المعنى الطبري في تفسيره جامع البيان ١٣٠/٢٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٤٠٥/٣.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٦٢٦/١.

أن جمهور المفسرين على خلاف ما ذهب إليه ابن عاشور.

أن ما ذهب إليه ابن عاشور صرف للآية عن ظاهرها، ولا قرينة على صرفها.

ورود آيات أخرى توضح المراد من الآية، ولا شك أن تفسير القرآن بالقرآن أولى من تفسيره بالرأي والاجتهاد.

أن استدراك ابن عاشور على الرازي مبني على وهم، وقد سبق بيان ذلك.

تنبيه:

الذي ينبغي بيانه: هل ابن عاشور والرازي يتأولان لقاء الله أم يفسرانه على ظاهره؟

فالذي يظهر أن ابن عاشور يؤول اللقاء بينما الرازي يأخذ بظاهر الآية دون تأويل.

يقول ابن عاشور: ((ولقاء الله هو ظهور آثاره، رضاه وغضبه دون تأخير ولا إهمال ولا وقاية، بأسباب عادية من نظام الحياة الدنيا، فلما كان العالم الأخروي وهو ما بعد البعث عالم ظهور الحقائق بآثارها دون موانع، وتلك الحقائق هي مراد الله الأعلى الذي جعله عالم كمال الحقائق، جعل المصير إليه ممثلاً للقاء صاحب الحق بعد الغيبة والاستقلال عنه زماناً طويلاً، فلذلك سمي البعث ملاقاتاً لله، ولقاء الله ومصيراً إلى الله، ومجيئاً إليه، في كثير من الآيات والألفاظ النبوية، وإلا فإن الناس في الدنيا هم في قبضة تصرف الله لو شاء لقبضهم إليه ولعجل إليهم جزاءهم. ولكنه لما أمهلهم واستدرجهم في هذا العالم الدنيوي ورغب ورهب، ووعد وتوعد، كان حال الناس فيه كحال العبيد يأتيهم الأمر من مولاهم الغائب عنهم، ويرغبهم ويحذرهم، فمنهم من يمثل ومنهم من يعصي، وهم لا يلقون حينئذ جزاء عن طاعة ولا عقاباً عن معصية لأنه يملأ لهم ويؤخرهم، فإذا طوي هذا العالم، وجاءت الحياة

الثانية، صار الناس في نظام آخر، وهو نظام ظهور الآثار دون ريث، قال تعالى:
 [Ze d cb الكهف: ٤٩ ، فكانوا كعبيد لقوا رسم بعد أن غابوا
 وأمهلوا. فاللقاء استعارة تمثيلية: شبهت حالة الخلق عند المصير إلى تنفيذ وعد الله
 ووعيده بحالة العبيد عند حضور سيدهم بعد غيبة ليجزيهم على ما فعلوه في مدة
 المغيب. وشاع هذا التمثيل في القرآن وكلام الرسول ﷺ، كما قال: «من أحب لقاء
 الله أحب الله لقاءه»^(١)، وفي القرآن: [لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ Z غافر: ١٥]]^(٢).

فهذا تأويل صريح، وصرف للفظ عن ظاهره.

أما الرازي فيرد على المعتزلة بقوله: ((وأما في قوله تعالى: [أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ Z
 لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره، ولا في إضمار هذه الزيادة، فلا جرم وجب
 تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من
 جواز الرؤية بيننا ضعفها، وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه))^(٣).

ويتبين من هنا أن الرازي يصرح بأن المراد من لقاء الله هو رؤيته سبحانه.
 وهو الصواب.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه عن عبادة بن الصامت t، باب من أحب لقاء الله أحب الله
 لقاءه، رقم [٦١٤٢] ٢٣٨٦/٥؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه
 ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم [٢٦٨٣] ٢٠٦٥/٤.

(٢) التحرير والتنوير ٦/٦٥.

(٣) مفاتيح الغيب ٣/٤٨.

سورة الصفات

التعبير القرآني في قوله تعالى:

[أَنْدَعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ ﴿١٢٥﴾ Z الصفات: ١٢٥ .

قال الرازي: ((كان الملقب بالرشيد الكاتب يقول: لو قيل: "أندعون بعلاً وتَدَعُونَ أحسن الخالقين". أوهم أنه أحسن؛ لأنه كان قد تحصل فيه رعاية معنى التحسين. وجوابه: أن فصاحة القرآن ليست لأجل رعاية هذه التكاليف، بل لأجل قوة المعاني وجزالة الألفاظ))^(١).

قال ابن عاشور: ((وأجاب الفخر بأن فصاحة القرآن ليست لأجل رعاية هذه التكاليف بل لأجل قوة المعاني وجزالة الألفاظ. اهـ.

وهو جواب غير مقنع إذ لا سبيل إلى إنكار حسن موقع المحسنات البديعية بعد استكمال مقتضيات البلاغة))^(٢).

الدراسة:

نقل الرازي عن الرشيد قوله إن الآية كان يصلح فيها الجناس^(٣)، وقد أجاب الرازي عن كلامه بجواب لم يرتضه ابن عاشور.

ولا شك أن الذي عليه علماء التفسير أن القرآن اشتمل على أفصح أنواع البلاغة، ولكن لا يمكن لأي شخص أن يأتي بأفضل من تعبيرات القرآن الكريم، أو أن يستبدلها، فقد نزل القرآن بأفصح عبارة، وأبلغ أسلوب.

(١) مفاتيح الغيب ١٤١/٢٦.

(٢) التحرير والتنوير ٧٩/٢٣.

(٣) الجناس: أن يتشابه اللَّفْظَانِ فِي النُّطْقِ وَيُخْتَلَفَا فِي الْمَعْنَى. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ٣٥٤/١؛ البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونا لعبد الرحمن الميداني ٤٨٥/٢.

وللرازي وجهة نظر في جوابه، ولعله يريد به دفع التكلف في طلب المحسنات
البديعية في القرآن الكريم، على حساب الدلالات المعنوية، مبينا أن الهدف هو قوة
المعاني وجزالة الألفاظ.

وبخلافه أراد ابن عاشور إظهار الاهتمام بالمحسنات البديعية على أن تستكمل
مقتضيات البلاغة.

ولكن الصحيح أنه إذا تعارض في علم البديع مراعاة أمر لفظي وأمر معنوي
فالمعنوي أولى.

قال الزركشي ((قال بعضهم: مراعاة المعاني أولى من مراعاة الألفاظ، فلو كان
أتدعون وتدعون كما قال هذا القائل^(١) لوقع الإلباس على القارئ فيجعلهما بمعنى
واحد تصحيحاً منه، وحينئذ فينخرم اللفظ إذا قرأ: "وتدعون" الثانية بسكون الدال،
لا سيما وخط المصحف الإمام لا ضبط فيه ولا نقط))^(٢).

وقال السبكي: ((وإن حصل الجنس اللفظي لأن معناه "ودع": ترك الشيء
متطلعاً إليه، بخلاف "يذر"؛ فإن معناه يترك غير ملتفت، ومعنى: [وتَدْرُونَ
أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ] تتركون "أحسن الخالقين" ركم غير ملتفتين إليه، ولا متعلقين
القلب به البتة))^(٣).

ولو استخدم الجنس بحيث يقال: {أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَدْعُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ}
سَيَقَوُّتُ معنى مقصوداً، والدلالة عليه أولى من الاحتفاء بمَحْسِنٍ لفظي، وذلك لأن
كلمة "تَدْعُونَ" تدلُّ على أنّ المتروك شيءٌ معنئٌ به، بشهادة الاشتقاق، إذ مادة

(١) يقصد به الرشيد الكاتب.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤٥٢/٣.

(٣) الأشباه والنظائر للسبكي ص ٣٧٠.

الكلمة ليست موضوعة لمطلق التَّرك، بل هو ترك مقرون بالاعتناء بحال المتروك،
ومنه ترك الوديعة، ولذلك يُختار لها من هو مؤتمنٌ عليها، وتودعُ لتستعادَ بعد حين.

والمخاطبون عبَّادُ "بعل" غير مهتمين ولا معتنين بالله ربِّ العالمين، أحسنِ
الخالقين.

بخلاف عبارة: "تَذَرُونَ" فإنَّ مآدا موضوعة لمطلق الترك أو للترك مع إعراضٍ
وإهمالٍ وعدم اعتناءٍ بالمتروك مطلقاً.

ولما كان سياق النصِّ يُناسبه معنى: "وَتَذَرُونَ" دون "وَتَدْعُونَ" كان الاختيار
القرآني مُرَجَّحاً جانب المعنى على جانب المِحْسَن اللَّفْظِي، إذ حال المخاطبين من
أهل الشرك والكُفر الذين كانوا يعبدون بعلاً حال المدبر المتويِّ الذي بلغ الغاية في
توليئه عن ربِّه وما جاء به الرسول^(١).

ومن هنا يظهر أن الاهتمام بقوة المعاني أولى من الاهتمام بالمحسنات
اللفظية. وأن جواب الرازي أقرب للصواب، وأنه لم ينكر المحسنات البديعية،
إنما أراد أن يثبت أن بلاغة القرآن الكريم وفصاحته لا يجب حصرها في زاوية
تلك المحسنات وإغفال الجوانب المعنوية. فالجوانب المعنوية أولى
بالاهتمام. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونا ٥٠٢/٢.

سورة ص

المقصود من البشارة في قوله تعالى:

[جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ ۚ]

ص: ١١.

قال الرازي: ((والأصوب عندي حمله على يوم فتح مكة))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقال الفخر: إشارة إلى فتح مكة...))

ولعل اختيار اسم الإشارة البعيد رمز إلى أن هذا الالتزام سيكون في مكان بعيد غير مكة. فلا تكون الآية مشيرة إلى فتح مكة^(٢).

الدراسة:

اختلف المفسرون في المقصود من البشارة بزينة الأحزاب، ورجح الرازي أن المقصود هو فتح مكة، واستدل على ذلك بقوله: ((لأن المعنى أم جند سيصيرون منهزمين في الموضع الذي ذكروا فيه هذه الكلمات، وذلك الموضع هو مكة، فوجب أن يكون المراد أم سيصيرون منهزمين في مكة، وما ذاك إلا يوم الفتح))^(٣).

إلا أن ابن عاشور رجح خلاف هذا الرأي، ورأى أن المقصود لزام المشركين في غزوة بدر أو الخندق، واستدل على ذلك بقوله: ((وعادة الأخبار الجارية مجرى البشارة أو النذارة بأمر مغيب أن تكون مرموزة، والرمز في هذه البشارة هو اسم الإشارة من قوله: {هُنَالِكَ}، فإنه ليس في الكلام ما يصلح لأن يشار إليه بدون تأؤل، فلنجعله إشارة إلى مكان أطلع الله عليه نبيه ﷺ وهو مكان بدر. ويجوز أن يكون لفظ {الأحزاب} في هذه الآية إشارة خفية إلى لزام الأحزاب أيام الخندق،

(١) مفاتيح الغيب ١٥٨/٢٦.

(٢) التحرير والتنوير ١٢٠/٢٣.

(٣) مفاتيح الغيب ١٥٨/٢٦.

فإِذا عرفت بغزوة الأحزاب. وسمّاهم الله {الأحزاب} في السورة التي نزلت فيهم، فتكون تلك التسمية إلهامًا كما ألهم الله المسلمين فسموا حجة النبي ﷺ حجة الوداع وهو يومئذ بينهم سليم المزاج^(١).

وردّ ما ذهب إليه الرازي باسم الإشارة البعيد، للدلالة على أن هذا الإِزام سيكون بعيدا عن مكة.

والذي عليه جمهور المفسرين أن المقصود هذه البشارة يوم بدر، فقد قال بذلك ابن عباس^(٢)، ومجاهد^(٣)، وقتادة^(٤)، ومقاتل^(٥)، وابن أبي زمنين^(٦)، والطبري^(٧)، والعز بن عبد السلام^(٨)، وابن جزري^(٩)، والقرطبي^(١٠)، والخازن^(١١)^(١٢)، وابن كثير^(١٣)، والشوكاني^(١٤).

(١) التحرير والتنوير ٢٣/١٢٠.

(٢) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ١/٣٨١.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٧/٣٧٠.

(٤) ينظر: جامع البيان ٢٣/١٣٠.

(٥) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٣/١١٤.

(٦) ينظر: تفسير القرآن العزيز ٤/٨٣.

(٧) ينظر: جامع البيان ٢٣/١٣٠.

(٨) ينظر: تفسير العز بن عبد السلام ٣/٧٣.

(٩) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٢/٢٤٨.

(١٠) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/١٥٣.

(١١) علي بن محمد بن إبراهيم الشيعي علاء الدين المعروف بالخازن، عالم بالتفسير والحديث، من فقهاء الشافعية. بغدادي الأصل، نسبته إلى " شبيحة " بالحاء المهملة، من أعمال حلب. ولد ببغداد، وسكن دمشق مدة، وكان خازن الكتب بالمدرسة السميّساطية فيها. وتوفي بحلب سنة (٧٤١هـ). له تصانيف، منها: "لباب التأويل في معاني التنزيل" في التفسير، يعرف بتفسير الخازن. ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي ١/٢٦٧؛ الأعلام ٥/٥.

(١٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل ٦/٤٢.

(١٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/٢٩.

(١٤) ينظر: فتح القدير ٤/٤٢٢.

وهذا هو الراجح للأسباب الآتية:

٦ أن هذا هو رأي جمهور المفسرين.

٧ دلالة اسم الإشارة للبعيد، وهذا يناسب يوم بدر.

٨ القول بأن المراد به فتح مكة يتعارض مع استخدام اسم الإشارة للبعيد.

٩ الروايات الواردة عن أئمة المفسرين من التابعين ترجح أنه يوم بدر.

١٠ لم يحصل للمشركين أي عذاب في فتح مكة، بل عُفي عنهم، مما يدل على

أن ما جاء في الآية لا يراد به فتح مكة.

وبذلك يتبين صحة استدراك ابن عاشور على الرازي في هذه المسألة.

سورة الزمر

١ - معنى اتخاذ الولد في قوله تعالى:

{ Z | } ~ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ ۖ ﴿٤٠﴾

اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤٠﴾ Z الزمر: ٤.

قال الرازي: ((والمراد من هذا الكلام إقامة الدلائل القاهرة على كونه منزهاً عن الولد. وبيانه من وجوه: الأول: أنه لو اتخذ ولداً لما رضي إلا بأكمل الأولاد، وهو الابن. فكيف نسبتهم إليه البنت؟))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقال ابن عطية: "معنى اتخاذ الولد اتخاذ التشريف والتبني، وعلى هذا يستقيم قوله: {لأصطفى}، وأما اتخاذ المعهود في الشاهد يعني اتخاذ النسل فمستحيل أن يتوهم في جهة الله، ولا يستقيم عليه قوله: {لأصطفى}. ومما يدل على أن معنى أن يتخذ الاصطفاء والتبني قوله: {مِمَّا يَخْلُقُ} أي من محدثاته" اهـ.

وتبعه عليه الفخر... والذي سلكه ابن عطية وإن كان أقرب وأوضح من مسلك "الكشاف" في تقرير الدليل لكنه يشاركه في أنه لا يصل الآية بالآيات التي قبلها، وينبغي أن لا تقطع بينها الأواصر، وكم ترك الأول للآخر))^(٢).

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/٢١١.

(٢) التحرير والتنوير ٢٤/١٨.

الدراسة:

وافق الرازي ابن عطية في القول بأن المراد من اتخاذ الولد هو اتخاذ التشريف والتبني والاصطفاء، وهو إشارة إلى التنزيه المطلق لرب العباد، وإن كان ابن عاشور استحسّن ما ذهب إليه ابن عطية إلا أنه استدرك عليه عدم ربط الآيات بما قبلها، وهو ما وقع فيه الرازي أيضا.

وما استدركه ابن عاشور استدراك صحيح، فإن ربط الآيات بما قبلها وبما بعدها يزيد من وضوح الآيات، ويساعد على فهم مرادها. خصوصا إذا كان الربط ممكنا غير متكلف.

وإن كان بعض المفسرين^(١) قد اعتبروا الآية استثناء إلا أن موقعها ظاهره الربط بما قبلها، فموقعها موقع الاحتجاج على أن المشركين كاذبون وكافرون في اتخاذهم أولياء من دون الله، وفي قولهم: [$z f e d c \quad b a$ الزمر: ٣.

وأن الله حرمهم الهدى وذلك ما تضمنه قوله قبله: [$v u t \quad s r q$

$z x \quad w$ الزمر: ٣، فقصد إبطال شركهم بإبطال أقواه، وهو عدهم في

جملة شركائهم شركاء زعموا لهم بنوة الله تعالى، حيث قالوا: [$z v u t$

البقرة: ١١٦، فإن المشركين يزعمون اللات والعزى ومناة بنات الله تعالى: [] }

~ وَالْعَزَى (١٩) وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ (٢١) Z النجم:

١٩ - ٢١.

(١) يرى الألوسي أن الآية استثناء حيث قال: ((استئناف مسوق لتحقيق الحق، وإبطال القول بأن الملائكة بنات الله، وعيسى ابنه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ببيان استحالة اتخاذ الولد في حقه سبحانه على الإطلاق؛ ليندرج فيه استحالة ما قيل اندراجا أوليا)). روح المعاني ٢٣/٢٣٦.

وقد بني الدليل على قاعدة استحالة الولد على الله تعالى، إذ بني القياس الشرطي على فرض اتخاذ الولد لا على فرض التولد، فاقضى أن المراد باتخاذ الولد التبني لأن إبطال التبني إذا الاستدلال يستلزم إبطال تولد الابن بالأولى^(١).

وفي هذا الربط زيادة إيضاح، ومزيد تمكن للمعنى. وبذلك يتبين صحة ما ذهب إليه ابن عاشور.

(١) ينظر: التحرير والتنوير ١٦/٢٤.

٢ - الرد على المرجئة في استدلالهم بقوله تعالى:

> = < ; : 9 876 5 43 [
J I HG F E D C B A @ ?
- ٣٣ - ZSR Q P O N M L K

.٣٥

قال الرازي: ((واعلم أن مقاتلاً كان شيخ المرجئة، وهم الذين يقولون لا يضر شيء من المعاصي مع الإيمان، كما لا ينفع شيء من الطاعات مع الكفر، واحتج هذه الآية فقال: إيا تدل على أن من صدق الأنبياء والرسل فإنه تعالى يُكفّر عنهم أسوأ الذي عملوا، ولا يجوز حمل هذا الأسوأ على الكفر السابق، لأن الظاهر من الآية يدل على أن التكفير إنما حصل في حال ما وصفهم الله بالتقوى، وهو التقوى من الشرك، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد منه الكبائر التي يأتي ما بعد الإيمان، فتكون هذه الآية تنصيهاً على أنه تعالى يُكفّر عنهم بعد إيمان أسوأ ما يأتون به. وذلك هو الكبائر))^(١).

قال ابن عاشور: ((وفي مفاتيح الغيب: أن مقاتلاً كان شيخ المرجئة، وهم الذين يقولون لا يضر شيء من المعاصي مع الإيمان...أ.هـ

ولم يجب عنه في مفاتيح الغيب))^(٢).

الدراسة:

أورد الرازي شبهة المرجئة عند هذه الآية، المتمثلة في تفسير (أسوأ) بأن المراد به الكبائر، ولم يُجِب عن هذه الشبهة، فاستدرك عليه ابن عاشور وكمّل ما فاتته، حيث

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/٢٤٤.

(٢) التحرير والتنوير ٢٤/٩٠.

أجاب عن تلك الشبهة بقوله: ((وجوابه: لأن الأسوأ محتمل أن أدلة كثيرة أخرى تعارض الاستدلال بعمومها))^(١).

قلت: وابن عاشور كذلك لم يذكر تلك الأدلة المعارضة للاستدلال بعموم الآية.

وتلك الأدلة منها قوله تعالى: [

Y XW V U T S [Z f e d c b a _ ^] \ [Z

الأحقاف: ١٦.

يقول ابن القيم: ((التكفير يتضمن الستر والإزالة، وعند الأفراد يدخل كل منهما

في الآخر... فقوله تعالى: [9 8 : محمد: ٢ يتناول صغائرها

وكبائرها، ومحوها ووقاية شرها، بل التكفير المفرد يتناول أسوأ الأعمال كما قال

تعالى: [Z L K J I H G وإذا فهم هذا فهم السر في

الوعد على المصائب، والهموم والغموم، والنصب والوصب بالتكفير دون المغفرة

كقوله في الحديث الصحيح: «ما يصيب المؤمن من هم ولا غم ولا أذى حتى

الشوكة يشاكها إلا كفر الله لـ من خطاياها»^(٢) فإن المصائب لا تستقل بمغفرة

الذنوب ولا تغفر الذنوب جميعها إلا بالتوبة أو بحسنات تتضاءل وتتلاشى فيها

الذنوب))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ٩٠/٢٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في باب ما جاء في كفارة المرضى بلفظ: «ما يصيب المسلم من نصب ولا

وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله لـ من خطاياها» ٢١٣٧/٥، رقم

[٥٣١٨]؛ وأخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن.

١٩٩٢/٤، رقم [٢٥٧٣].

(٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم ٣١٢/١.

وقال العز بن عبد السلام: ((أسوأ الذي عملوا قبل الإيمان والتوبة، أو الصغائر
لأم قد اتقوا الكبائر))^(١).

وبذلك يتضح أن الكبائر لا تمحوها الحسنات بل لا بد من التوبة منها.

وبذلك يكتمل المعنى، ويتضح المراد.

ومن خلال هذا العرض يتبين صحة استدراك ابن عاشور.

(١) تفسير العز بن عبد السلام ٩٩/٣.

سورة الجاثية

المراد بالظن في قوله تعالى:

[وَإِذَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَالسَّاعَةُ لَا تَعْلَمُ]

إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُوقِنِينَ ﴿٣٢﴾

قال الرازي: ((أقول: الأغلب على الظن أن القوم كانوا في هذه المسألة على قولين، منهم من كان قاطعاً بنفي البعث والقيامة، وهم الذين ذكرهم الله في الآية المتقدمة بقوله: [> = < ; ؟ @ Z الجاثية: ٢٤، ومنهم من كان شاكاً متحيراً فيه لأمر لكثرة ما سمعوه من الرسول ﷺ، ولكثرة ما سمعوه من دلائل القول بصحته صاروا شاكين فيه، وهم الذين أرادهم الله هذه الآية، والذي يدل عليه أنه تعالى حكى مذهب أولئك القاطعين، ثم أتبعه بحكاية قول هؤلاء فوجب كون هؤلاء مغايرين للفريق الأول))^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((ولا يستقيم أن يطلق الظن هنا على الإيقان بعدم حصوله فيعضل معنى قولهم: [> = < ; ؟ @ Z الجاثية: ٢٤، وإن القوم كانوا فريقين، وأن الذين قالوا: [> = < ; ؟ @ Z الجاثية: ٢٤، ومنهم من كان شاكاً متحيراً فيه وهم الذين أراد الله هذه الآية اه.

وأقول: هذا لا يستقيم؛ لأنه لو سلم أن فريقاً من المشركين كانوا يشكون في وقوع الساعة ولا يجزمون بانتفائه فإن جمهرة المشركين نافون لوقوعها، فلا يناسب مقام التوبيخ تخصيصه بالذين كانوا مترددين في ذلك.

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/٢٣٥.

والوجه عندي في تأويله: إما يكون هذا حكاية لاستهزائهم بخبر البعث، فإذا قيل لهم: {السَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا}؛ قالوا استهزاء: {إِنَّ نَظْرُنَّ إِلَّا ظَنًّا}، ويدل عليه قوله عقبه: [& ') (*) Z + الجاثية: ٣٣]^(١).

الدراسة:

استدرك ابن عاشور على الرازي قوله بوجود فريقين من المشركين، أحدهما قاطع بنفي البعث، والآخر متردد فيه، وأن هذه الآية تحكي عن الفريق الثاني، واستدل الرازي بما سبق هذه الآية من الآيات. ورأى ابن عاشور أن هذا يخالف الغرض من الآية وهو التوبيخ، كون السواد الأعظم من المشركين كانوا منكرين البعث إنكاراً قاطعاً. ورجح أن هذه الآية حكاية لاستهزائهم بالبعث، واستدل على ذلك بالآية اللاحقة.

والذي يظهر أن القول بوجود فريقين من المشركين، فريق منكر وآخر متردد قول مرجوح، فلم يثبت ما يدل على ذلك، بل ما ثبت هو إجماعهم على إنكار خبر البعث والنشور، والآيات الكريمة تشهد بذلك وتؤكد، قال تعالى: [> = < ; @ ? Z F E D C B A الجاثية: ٢٤، وقال أيضاً حاكياً عنهم:

[إِنَّ هِيَ إِلَّا حِكْمَانَا الَّذِي نَمُوتُ وَنَحْيَا] μ ¶ Z المؤمنون: ٣٧، وقال سبحانه: [9 8 7 6 4 3 2 Z : ق: ٣، بل جادلهم

القرآن الكريم في أكثر من موضع، قال تعالى: [كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ] μ ¶ Z يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

﴿٢٨﴾ Z البقرة: ٢٨، وقال في سورة أخرى: [Z { | } ~ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَبِيدٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ ۞ كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴿٩﴾ Z فاطر: ٩.

(١) التحرير والتنوير ٣٨٦/٢٥.

ولم يستثن القرآن منهم أحدا. لكن إذا كان الأمر كذلك فما هو التأويل الأنسب للظن الوارد في الآية؟

والجواب: يظهر أن التأويل الأنسب للآية يعتمد على سياق الآيات، فالآيات السابقة تحدثت عن مقالة المشركين في إنكارهم البعث، قال تعالى: [< ; =

> @ ? C B A E D F الجاثية: ٢٤، ثم أتى الرد عليهم

بأفصح عبارة [ed gf ih kj nm po q

r ts u v الجاثية: ٢٦، ثم انتقل السياق إلى عرصات الحساب

[وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةٍ الجاثية: ٢٨، ثم يبدأ التوبيخ للمشركين المكذبين على ما كانوا

يفعلونه من حماقات في الدنيا [وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ

فَأَسْتَكْبِرُتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا تُجْرِمِينَ ﴿٣١﴾ الجاثية: ٣١، ثم يعطف عليه [وَإِذَا نَادَىٰ إِنَّ

اللَّهُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا ظَنَّا وَمَا نَحْنُ

بِالْمُحَرِّفِينَ ﴿٣٢﴾ الجاثية: ٣٢. فيأتي الخطاب في سياق التوبيخ والتذكير بسلوكهم

المنحرف في الدنيا، واعتقادهم الباطل في قضية البعث.

ويلاحظ في التعبير بالظن هنا أنه جاء في معرض تذكيرهم بما كانوا يقولونه في

الدنيا ويعتقدونه، فيحمل قولهم هذا على السخرية والاستهزاء وليس على الشك

والتردد طالما أن اعتقادهم في حقيقة البعث كان اعتقادا جازما بنفيه وإنكاره،

وكذلك لا يحمل على أن المراد به فريق متردد من المشركين، طالما لم يثبت وجود

ذلك الفريق، والذي يدل على إرادهم بقولهم هذا السخرية هو اللحاق، يقول

تعالى: [! " # \$ % & ') * + , الجاثية:

٣٣، فأشار إلى نيلهم العقاب في الآخرة التي كانوا يستهزؤون بوقوعها، بل جاء

عقب هذه الآية ما يؤكد قصد استهزائهم بالبعث، وهو قوله تعالى: [< =

L K J I H G F E D C B A @ ? >

Z M الجائبة: ٣٥.

وبذلك يتبين صحة استدراك ابن عاشور على الرازي في هذه المسألة لما سبق بيانه. والله تعالى أعلم.

سورة الواقعة

دلالة الإشارة في قوله تعالى:

[3 4 5 6 7 Z الواقعة: ٨١.

قال الرازي: ((هذا) إشارة إلى ماذا؟ فنقول: المشهور أنه إشارة إلى القرآن، وإطلاق الحديث في القرآن على الكلام القديم كثير...

الوجه الثاني: أنه إشارة إلى ما تحدثوا به من قبل في قوله تعالى: [وَكَانُوا

يَقُولُونَ أَيَّدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَيَّنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوْءَابَاؤُنَا الْأَوْلُونَ Z الواقعة: ٤٧ - ٤٨، وذلك لأن الكلام مستقل منتظم، فإنه تعالى رد عليهم ذلك بقوله

تعالى: [قُلْ إِيَّاكَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ Z الواقعة: ٤٩، وذكر الدليل عليهم بقوله:

[? @ Z الواقعة: ٥٧، وبقوله: [Z G F E D الواقعة: ٥٨،

[hg i j Z الواقعة: ٦٣، وأقسم بعد إقامة الدلائل بقوله: [فَلَا

أُقْسِمُ Z الواقعة: ٧٥، وبين أن ذلك كله إخبار من الله بقوله: [! Z

الواقعة: ٧٧، ثم عاد إلى كلامهم وقال: أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ الَّذِي تَتَحَدَّثُونَ بِهِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ

لأصحابكم، تعلمون خلافه، وتقولونه، أم أنتم به جازمون، وعلى الإصرار

عازمون؟))^(١).

قال ابن عاشور: ((وأطبق المفسرون عدا الفخر على أن اسم الإشارة وبيانه

بقوله: [3 4 Z مشير إلى القرآن... فجعل الإشارة من قوله: [3

Z 4 إشارة إلى ما تحدثوا به من قبل في قوله تعالى: [وَكَانُوا يَقُولُونَ أَيَّدَا

مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَيَّنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوْءَابَاؤُنَا الْأَوْلُونَ ﴿٤٨﴾ Z.

(١) مفاتيح الغيب ١٧١/٢٩.

وإنه لكلام جيّد ولو جعل المراد من {هذا الحديث} جميع ما تقدم من أول السورة أصلاً وتفريعاً، أي من هذا الكلام الذي قرع أسماعكم، لكان أجود. وإطلاق الحديث على خبر البعث أوضح؛ لأن الحديث يراد به الخبر الذي صار حديثاً للقوم^(١).

الدراسة:

ذهب جمهور المفسرين إلى أن المراد بالحديث هنا هو القرآن الكريم، ولم يخالف في ذلك إلا الرازي، وأيده في ذلك ابن عاشور، إلا أنه استدرك عليه حصر عود اسم الإشارة إلى حديث المشركين الذي مضى ذكره، ورأى أن الأولى والأجود أن يكون المراد بالحديث جميع ما تقدم من السورة، ورجح أن المراد بالحديث هو البعث وليس القرآن.

والذي يظهر أن المستدرك والمستدرك عليه خالفاً رأي الجمهور، وابتعدا عن المقصود من الآية بعدا شاسعا، بل ما ذهب إليه ابن عاشور أشدّ بعدا، وأشدّ تكلفا.

وعليه فإن الصواب هو أن الإشارة في الآية تعود إلى القرآن الكريم، وذلك للأسباب الآتية:

١- أن ما ذهب إليه الرازي، وابن عاشور، مع ما بينهما من فارق يخالف ظاهر الآية.

٢- أن الآيات السابقة لهذه الآية تتحدث صراحة عن القرآن الكريم، فالحديث ما زال متصلاً بالقرآن، [فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ

تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ ! " # \$ % & ' () * +

(١) التحرير والتنوير ٤٤٢/١٤.

Z 7 6 5 4 3 2 1 0 / . - ,

الواقعة: ٧٥ - ٨١.

أن التعبير بلفظ (الحديث) في القرآن الكريم جاء في أكثر من موضع
للدلالة على القرآن الكريم، ومن تلك المواضع:

٨ قوله تعالى: [4 5 6 7 8 9 8 : ; < = > Z? الكهف: ٦.

٨ وقوله تعالى: [9 8 : ; < = > Z الزمر: ٢٣.

٨ وقوله تعالى: [Z o n m l k النجم: ٥٩.

٨ وقوله تعالى: [Z 2 1 0 / . القلم: ٤٤.

٨ وقوله تعالى: [Fَيْأَيُّ بَعْدَهُ Z المرسلات: ٥٠.

والقول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدم ذلك.

أن حمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله
أولى من الخروج به عن ذلك^(١).

أن قول الرازي وابن عاشور فيه مخالفة صريحة لما ورد من سبب نزول هذه
الآية، فقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «مطر الناس على عهد
رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أصبح من الناس شاكراً ومنهم كافر»، قالوا:
هذه رحمة وضعها الله تعالى، وقال بعضهم: لقد صدق نوء كذا، فنزلت هذه

(١) قواعد الترجيح عند المفسرين ١/١٧٢.

الآيات: [فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ Z حتى بلغ:] 8 9
: ; < Z^(١).

وفي هذا دلالة واضحة أن الخطاب للمؤمنين وليس لمنكري البعث. والقاعدة
الترجيحية تقول: إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه
التفسير^(٢).

وبذلك يتبين أن المراد بالحديث هو القرآن الكريم، وأن ما ذهب إليه
الرازي بعيد، وما ذهب إليه ابن عاشور أبعد. والله تعالى أعلم.

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ٨٤/١، رقم [٧٣]؛ وأورده الواحدي في
أسباب النزول ٢٧٠/١.

(٢) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢٤١/١.

سورة الحاقة

المراد باليمين في قوله تعالى:

[W V X Y Z] \ [^ _] الحاقة: ٤٤ - ٤٥ .

قال الرازي: ((في الآية وجوه:

الأول معناه لأخذنا بيده، ثم لضربنا رقبتَه. وهذا ذكره على سبيل التمثيل بما يفعله الملوك بمن يتكذب عليهم فيم لا يمهلونَه، بل يضربون رقبتَه في الحال، وإنما خص اليمين بالذكر؛ لأن القتال إذا أراد أن يوقع الضرب في قفاه أخذ بيساره، وإذا أراد أن يوقعه في جيده، وأن يلحقه بالسيف، وهو أشد على المعمول به ذلك العمل، لنظره إلى السيف أخذ بيمينه. ومعناه لأخذنا بيمينه. كما أن قوله: [a b c] لقطعنا وتينه، وهذا تفسير بيّن، وهو منقول عن الحسن البصري.

القول الثاني أن اليمين بمعنى القوة والقدرة، وهو قول الفراء^(١) والمبرد والزجاج وأنشدوا قول الشماخ: [البحر الوافر]

إِذَا مَا رَايَةً رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ^(٢)

والمعنى لأخذ منه اليمين أي سلبنا عنه القوة، والباء على هذا التقدير صلة زائدة^(٣).

(١) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولى بني أسد (أو بني منقر) أبو زكرياء، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة، ولد بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، توفي في طريق مكة سنة (٢٠٧هـ). ينظر: البلغة تراجم ثمة النحو واللغة ١/٢٣٨؛ والأعلام للزركلي ٨/١٤٥.

(٢) ديوان الشماخ بن ضرار ١/٧١.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/١٠٤.

قال ابن عاشور مستدركا: ((وقال الفخر: قيل: اليمين بمعنى القوة والقدرة، والمعنى: لأخذنا منه باليمين، أي سلبنا عنه القوة، والباء على هذا التقدير صلة زائدة. واعلم أن حاصل هذا أنه لو نسب إلينا قولاً لم نقله لمنعناه عن ذلك: إما بواسطة إقامة الحجة فإننا نقيض له من يعارضه فيه، وحينئذ يظهر للناس كذبه فيه، فيكون ذلك إبطالا لدعواه وهدماً لكلامه، وإما بأن نسلب عنه القدرة على التكلم بذلك القول، وهذا هو الواجب في حكمة الله تعالى لئلا يشتبه الصادق بالكاذب. ا.هـ.

فركب من تفسير اليمين بمعنى القوة، أن المراد قوة المتقوّل لا قوة الله، وانتزع من ذلك تأويل الباء على معنى الزيادة، ولم يسبقه بهذا التأويل أحد من المفسرين، ولا تبعه فيه من بعده فيما رأينا. وفيه نظر، وقد تبين بما فسرنا به الآية عدم الاحتياج إلى تأويل الفخر))^(١).

الدراسة:

يرى الرازي أن الباء في قوله تعالى: [\wedge حرف صلة زائدة، وأن المراد بالآية: لسلبنا عنه القوة، إلا أن ابن عاشور اعتبر هذا القول فيه نظراً.

وحجة ابن عاشور في ردّ ما ذهب إليه الرازي من وجهين:

الأول: أنه لم يسبقه إلى هذا القول أحد من المفسرين، ولم يتبعه أحد بعده، فدلّ أنه خالف جمهور المفسرين.

الثاني: أن ما فسّر به ابن عاشور الآية يردّ ما ذهب إليه الرازي، حيث يقول:

((ومعنى [\wedge] لأخذناه بقوة، أي دون إمهال فالباء للسببية. واليمين: اليد اليمنى كني \wedge عن الاهتمام بالتمكن من المأخوذ، لأن اليمين أقوى

(١) التحرير والتنوير ٢٩/١٣٧.

عملا من الشمال لكثرة استخدامها فنسبة التصرف إليها شهيرة. والمعنى: لأخذناه
أخذا عاجلا فقطعنا وتينه، وفي هذا ويل لصورة الأخذ فلذلك لم يقتصر على نحو:
لأهلكناه^(١).

وقد وجّه الرازي تفسيره للآية بأن المراد منها هو سلب قدرة الخصم فلا يقدر
على إثبات ادعائه، حيث يقول: ((لو نسب إلينا قولاً لم نقله لمنعناه عن ذلك، إما
بواسطة إقامة الحجة، فإننا كنا نُقَيِّضُ له من يعارضه فيه، وحينئذ يظهر للناس كذبه
فيه، فيكون ذلك إبطالاً لدعواه، وهدماً لكلامه، وإما بأن نسلب عنده القدرة
على التكلم بذلك القول. وهذا هو الواجب في حكمة الله تعالى لئلا يشتهب الصادق
بالكاذب^(٢))).

وقبل بيان الراجح لا بدّ من الإشارة إلى ما ذكره ابن عاشور بأن كلام الرازي لم
يقبل به أحد قبله، ولا بعده، فإن هذا وهم من ابن عاشور، فقد أشار إلى هذا القول
ابن عطية حيث قال: ((اختلف في معناه، فقال ابن عباس: باليمين: بالقوة، ومعناه:
لنلنا منه عقابه بقوة منا، أو يكون المعنى لنزعنا قوته^(٣))).

وقال الماوردي: ((فيه خمسة تأويلات: أحدها: لأخذنا منه قوّته كلها، قاله
الربيع^(٤))).

وأشار القرطبي إلى هذا المعنى بقوله: ((وقال لأخذنا منه باليمين أي: بالقوة
والقدرة، أي لأخذنا قوته وقدرته^(٥))).

(١) التحرير والتنوير ١٣٥/٢٩.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠٥/٣٠.

(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣٦٣/٥.

(٤) النكت والعيون ٨٦/٦.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٢٧٨/١٥.

كما جاء في تفسير روح البيان: ((وقيل المعنى حينئذ لأخذنا منه اليمين وسلبنا منه القوة والقدرة على التكلم بذلك على أن الباء صلة، أي زائدة))^(١).

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور على الرازي في معنى الآية في محله، وأن ما ذهب إليه الرازي قول مرجوح للأسباب الآتية:

اختيار الرازي أن الباء في قوله تعالى: [Z^{\wedge} زائدة لا يصح لما يأتي:

٨ أنه خلاف ما قاله جمهور أهل التفسير واللغة.

٨ أن الأولى حمل الباء على التأصيل لا على الزيادة، لأنه لا يعدل عن الأصل إلا بدليل يرجع إليه، ولأن التأسيس أولى من التأكيد^(٢).

٨ أن القول بسلب قدرة الخصم بحيث يصبح عاجزا عن إثبات ادعائه خلاف ما عليه جمهور المفسرين.

٨ لو كانت الباء زائدة لجاءت مع لفظ (الوتين) أيضا، مما يدل على أنها وضعت مع لفظ (باليمين) ولم توضع مع لفظ (الوتين) لحكمة معنوية أراد الله الإشارة إليها في الآية.

٨ أن ما ذهب إليه ابن عاشور موافق لرأي ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية، فقد ثبت أنه قال: ((اليمين هنا القوة، ومعناه لو تقول علينا لأخذناه بقوتنا))^(٣). ولا شك أن الرجوع إلى الأثر أولى من تركه.

(١) روح البيان ١٠/١١٥.

(٢) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٤٩٥.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل ٢/٤٨٢.

جاء في المفهم عند قوله تعالى: [\] ^ أن اليد عبارة عن القدرة،
وتسميتها باليمين على أن القدرة والبطش والتصرف إنما هو باليمين^(١).

ومن خلال ما سبق يتبين صواب ما ذهب إليه ابن عاشور، وهو أن الآية
معناها: لأخذناه بالقوة. وأن الباء أصلية وليست زائدة. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب الزكاة ٣/٣٧.

سورة المدثر

المراد بالتسعة عشر في قوله تعالى:

X W V U T S R Q P O N M L K J I [

Z Y المدثر: ٢٧ - ٣٠.

قال الرازي: ((ذكر أرباب المعاني في تقدير هذا العدد وجوهاً:

أحدها وهو الوجه الذي تقوله أرباب الحكمة أن سبب فساد النفس الإنسانية في قوا النظرية والعملية هو القوى الحيوانية والطبيعية.

أما القوى الحيوانية فهي الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة والشهوة والغضب ومجموعهما اثنتا عشرة.

وأما القوى الطبيعية فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة وهذه سبعة. فالمجموع تسعة عشر، فلما كان منشأ الآفات هو هذه التسعة عشر لا جرم كان عدد الزبانية هكذا.

وثانيها أن أبواب جهنم سبعة، فستة منها للكفار، وواحد للفساق، ثم إن الكفار يدخلون النار لأمر ثلاثة: ترك الاعتقاد، وترك الإقرار، وترك العمل، فيكون لكل باب من تلك الأبواب الستة ثلاثة، ولموع ثمانية عشر، وأما باب الفساق فليس هناك زبانية بسبب ترك الاعتقاد، ولا بسبب ترك القول، بل ليس إلا بسبب ترك العمل، فلا يكون على بلم إلا زبانية واحدة، فلموع تسعة عشر.

وثالثها أن الساعات أربعة وعشرون، خمسة منها مشغولة بالصلوات الخمس، فيبقى منها تسعة عشر مشغولة بغير العبادة، فلا جرم صار عدد الزبانية تسعة عشر^(١).

واستدرك عليه ابن عاشور بقوله: ((وفي تفسير الفخر: ذكر أرباب المعاني في تقدير هذا العدد وجوها: أحدها قول أهل الحكمة إن سبب فساد النفس هو القوى الحيوانية والطبيعية... إلخ.

والذي أراه أن الملائكة التسعة عشر موزعون على دركات سقر أو جهنم لكل درك ملك، فلعل هذه الدركات معين كل درك منها لأهل شعبة من شعب الكفر، ومنها الدرك الأسفل الذي ذكره الله تعالى: [إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ] النساء: ١٤٥، فإن الكفر أصناف منها إنكار وجود الله، ومنها الوثنية، ومنها الشرك بتعدد الآلهة، ومنها عبادة الكواكب، ومنها عبادة الشياطين والجن، ومنها عبادة الحيوان، ومنها إنكار رسالة الرسل، ومنها لوسية المانوية والمزدكية والزندقة، وعبادة البشر مثل الملوك، والإباحية ولو مع إثبات الإله الواحد.

وفي ذكر هذا العدد تحد لأهل الكتابين يبعثهم على تصديق القرآن إذ كان ذلك مما استأثر به علماءهم^(٢).

الدراسة:

نقل الرازي عمن وصفهم بأرباب المعاني ثلاثة وجوه في الحكمة من جعل عدد خزنة جهنم تسعة عشر. ثم جاء ابن عاشور ورجح أن يكون عددهم بعدد دركات جهنم.

(١) مفاتيح الغيب ١٧٩/٣٠.

(٢) التحرير والتنوير ٢٩/٢٩٠.

والذي يظهر أن كلا القولين لا مستند له، وكلها اجتهادات لا نص عليها، ولم يتطرق لبيان هذه المسألة أغلب المفسرين، ومن حاول ذلك جاء بتكلفات أخرى، ولا مبرر لإيرادها ومناقشتها في هذه الدراسة. كون البحث والتدقيق في مثل هذه المسائل لا تترتب عليه أدنى فائدة.

ويكفي إيراد مثال واحد لمثل تلك التكلفات، وهو ما قاله الماوردي، حيث قال: ((وأخبر الله عنهم هذا العدد، وكان الاقتصار عليه دون غيره من الأعداد إخباراً عن وكل ل وهو هذا العدد، وموافقة لما نزل به التوراة والإنجيل من قبل.

وقد يلوح لي في الاقتصار على هذا العدد معنى خفي يجوز أن يكون مراداً، وهو أن تسعة عشر عدد يجمع أكثر القليل من العدد وأقل الكثير، لأن العدد آحاد وعشرات ومئون وألوف، والآحاد أقل الأعداد، وأكثر الآحاد تسعة، وما سوى الآحاد كثير، وأقل الكثير عشرة، فصارت التسعة عشر عدداً يجمع من الأعداد أكثر قليلها، وأقل كثيرها، فلذلك ما وقع عليها الاقتصار والله أعلم للنزول عن أقل القليل وأكثر الكثير فلم يبق إلا ما وصفت. ويحتمل وجهاً ثانياً: أن يكون الله حفظ جهنم حتى ضبطت وحفظت بمثل ما ضبطت به الأرض وحفظت به من الجبال حتى رست وثبتت، وجبال الأرض التي أرسيت ل واستقرت عليها تسعة عشر جبلاً، وإن شعب فروعها تحفظ جهنم بمثل هذا العدد، لأما قرار لعصاة الأرض من الإنس والجن، فحفظت مستقرهم في النار بمثل العدد الذي حفظ مستقرهم في الأرض، وحد الجبل ما أحاطت به أرض تتشعب فيها عروقه ظاهره ولا باطنه، وقد عد قوم جبال الأرض فإذا هي مائة وتسعون جبلاً، واعتبروا انقطاع عروقها رواسي وأوتاداً، فهذان وجهان يحتملهما الاستنباط، والله أعلم بصواب ما استأثر بعلمه.

وذكر من يتعاطى العلوم العقلية وجهاً ثالثاً: أن الله تعالى حفظ نظام خلقه ودبر ما قضاه في عباده بتسعة عشر جعلها المدبرات أمراً، وهي سبعة كواكب، واثنان عشر

برجاءً، فصار هذا العدد أصلاً في المحفوظات العامة، فلذلك حفظ جهنم. وهذا مدفوع بالشرع وإن راق ظاهره))^(١).

ولعل أجود ما قيل في هذا الباب ما قاله ابن عطية بعد أن نقل قول البعض في بيان ذلك، حيث قال: ((والبسملة تسعة عشر حرفاً. فقال بعض الناس إن رواية بلغتهم أن ملائكة النار الذين قال الله فيهم: [$ZY \times WV$] إنما ترتب عددهم على حروف بسم الله الرحمن الرحيم، لكل حرف ملك، وهم يقولون في كل أفعالهم: بسم الله الرحمن الرحيم. فمن هنالك هي قوم، وباسم الله استضلعوا.

قال القاضي أبو محمد عبد الحق **t**: وهذه من ملح التفسير وليست من متين العلم، وهي نظير قولهم في ليلة القدر إا ليلة سبع وعشرين مراعاة للفظة هي في كلمات سورة [Z] ! ، ونظير قولهم في عدد الملائكة الذين ابتدروا قول القائل: "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه" فلما بضعة وثلاثون حرفاً، قالوا: فلذلك قال النبي **ﷺ** لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدروا أيهم يكتبها أول))^(٢).

وكذلك ما قاله الثعالبي بعد أن ذكر تكلف بعض المفسرين في بيان الحكمة من تحديد عدد خزنة جهنم: ((ولا يخفى عليك لين ما بلغ هؤلاء، ولقد أغنى الله تعالى بصحيح الأحاديث وحسنها عن موضوعات الوراقين، فجزى الله نقاد الأمة عنا خيراً))^(٣).

(١) النكت والعيون ١٤٤/٦.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٦١/١.

(٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢٠/١.

ولا يخفى أن غياب النص في بيان الحكمة من تحديد عدد خزنة جهنم هو ما جعل بعض المفسرين يتكلف في بيان ذلك عن المراد. والصحيح أنه مما لا داعي موجب للبحث فيه.

وهو ما أشار إليه في غرائب القرآن بقوله: ((وذكر العلماء في تخصيص هذا العدد وجوها فقال المشرعون: هذا مما لا يصل إليه عقول البشر، كأعداد السموات والأرضين، والكواكب، وأيام السنة والشهور، وأعداد الزكاة، والكفارات، والصلوات))^(١).

(١) غرائب القرآن و رغائب الفرقان ٣٩٢/٦.

سورة البينة

١ - استشكال المفسرين في المراد من قوله تعالى:

O N M L K J I H G F E D [^] \ [Z Y X W V U T S R Q P
Zg f e dcba` _

قال الرازي: ((قال الواحدي في كتاب البسيط: هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً، وقد تخطب فيها الكبار من العلماء، ثم إنه رحمه الله تعالى لم يلخص كيفية الإشكال فيها. وأنا أقول: وجه الإشكال أن تقدير الآية: "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ الَّتِي هِيَ الرِّسُولُ"، ثم إنه تعالى لم يذكر أم منفكون عن ماذا، لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إن كلمة: (حتى) لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول، ثم قال بعد ذلك: [\] ^ _ ba`

Zg f e dc وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول عليه السلام، فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر. هذا منتهى الإشكال فيما أظن^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((ومما لم يذكره الفخر من وجه الإشكال: أن المشاهدة دلت على أن الذين كفروا لم ينفكوا عن الكفر في زمن ما، وأن نصب المضارع بعد حتى ينادي على أنه منصوب ب {أن} مضمرة بعد {حتى}، فيقتضي أن إتيان البينة مستقبل. وذلك لا يستقيم؛ فإن البينة فسرت ب [RQ

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/٣٧.

Z S ، وإتيان الرسول وقع قبل نزول هذه الآيات بسنين، وهم مستمرّون على ما هم عليه: هؤلاء على كفرهم، وهؤلاء على شركهم^(١).

الدراسة:

نقل الرازي عن الواحدي استشكال المفسرين لمعنى هذه الآيات، واستدرك عليه بتوضيح ذلك الإشكال، إلا أن ابن عاشور جاء ليستدرك أيضا على الرازي عدم إيراده وجهها آخر من الوجوه المشكّلة في الآيات، ثم وجهه، وهو وجه وارد. وبه كمل ابن عاشور ما فات الرازي.

ولمزيد من الإيضاح لا بد من دفع الإشكاليين اللذين ذكرهما الرازي وابن عاشور، ليتضح المعنى الصحيح للآيات.

الإشكال الأول: المتبادر من معنى الآية الأولى هو أن الكفار لن يتركوا كفرهم حتى يأتي الرسول ٢، فإذا جاء انفكوا عن كفرهم.

ثم جاءت الآية الرابعة لتفيد أن الكفار ازداد كفرهم عند مجيء الرسول ٢. ولا يخفى ما بين الآيتين من تناقض في الظاهر.

الإشكال الثاني: أن الكفار والمشركين لم ينفكوا أبدا من كفرهم، وأن الآية دلت على مجيء البينة - التي أوّلت بالرسول ٢ - في المستقبل، ومعلوم أن مجيء الرسول ٢ لم يكن في المستقبل بل كان قبل نزول هذه الآيات بسنين. وهذا ظاهره التعارض.

وطالما وُجد ما ظاهره التعارض فلا بد من صرف الآية عن ظاهرها ليستقيم المعنى، وقد لخص ابن عاشور دفع هذين الإشكاليين بخمسة تأويلات^(٢):

الأول: تأويل الجملة بأسرها بأن يؤول الخبر إلى معنى التوبيخ والتعجيب.

(١) التحرير والتنوير ٤١٤/٣٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٤١٥/٣٠.

الثاني: تأويل معنى {مُنْفَكِّينَ} بمعنى الخروج عن إمهال الله إياهم ومصيرهم إلى مؤاخضهم.

الثالث: تأويل متعلق {مُنْفَكِّينَ} بأنه عن الكفر، أو عن الاتفاق على الكفر، أو منفكين عن الشهادة للرسول ۳ بالصدق قبل بعثته، أو منفكين عن الحياة، أي هالكين.

الرابع: تأويل {حتى} أأ بمعنى {إن} الاتصالية. والتقدير: وإن جاعم البينة.

الخامس: تأويل {رسول} بأنه رسول من الملائكة يتلو عليهم صحفا من عند

الله، فهو في معنى قوله تعالى: [{ z y xw v u }]
{ Z النساء: ١٥٣... وهو يقتضي صرف الخبر إلى التهكم.

وأحسن ما قيل في هذه الآية هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال:

((فقوله: [{ Z L K J I H G F E D }] البينة: ١،

أي: لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم - يفعلون ما يهونونه لا حَجْر عليهم، كما أن المنفك لا حَجْر عليه. وهو لم يقل: [مفكوكين] بل قال: {مُنْفَكِّينَ}. وهذا أحسن، فإنه نفي لفعالهم. ولو قال: [مفكوكين]، كان التقدير: لم يكونوا مسيئين مُخَلَّين، فهو نفي لفعال غيرهم. والمقصود أَم لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون، ولا ترسل إليهم رسل، بل يفعلون ما شاؤوا مما واه الأنفس.

والمعنى: أن الله ما يخليهم ولا يتركهم. فهو لا يفكهم حتى يبعث إليهم رسولا.

وهذا كقوله: [{ Z o n m l k j }] القيامة: ٣٦، لا يؤمر ولا ينهى.

أي: أيظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون البتة. بل لا بد أن يؤمر وينهى^(١).

وهذا أكمل وأوضح وأبين. والله تعالى أعلم.

(١) مجموع الفتاوى ٤٨٢/١٦.

٢ - تأويل لفظ (تفرق) في قوله تعالى:

[\] ^ _ ` d c b a e f g البينة: ٤.

قال الرازي: ((المقصود من هذه الآية تسليية الرسول ﷺ، أي لا يغمنك تفرقهم، فليس ذلك لقصور في الحجة بل لعنادهم، فسلفهم هكذا كانوا لم يتفرقوا في السبت وعبادة العجل إلا من بعد ما جاءتهم البينة. فهي عادة قديمة لهم))^(١).

قال ابن عاشور مستدركا: ((وقد أطبقت كلمات المفسرين على أن معنى قوله

تعالى: [\] ^ _ ` d c b a e f أم ما تفرقوا عن اتباع الإسلام، أي تباعدوا عنه إلا من بعد ما جاء محمد ﷺ... سوى أن الفخر ذكر كلمات تنبئ عن مخالفة المفسرين في محمل تفرق الذين أوتوا الكتاب، فإنه بعد أن قرر المعنى بما يوافق كلام بقية المفسرين أتى بما يقتضي حمل التفرق على حقيقته، وحمل البينة الثانية على معنى مغاير لمحمل {البينة} الأولى... وهو معارض لأول كلامه))^(٢).

الدراسة:

خلاصة خلاف المفسرين في معنى هذه الآية تنحصر في قولين:

القول الأول: أن المقصود بالآية الإخبار عن أهل الكتاب في زمن أنبيائهم، وأن البينة هنا غير البينة في الآية الأولى، فهناك يراد ﷺ، وهنا يراد ﷺ الحجة.

القول الثاني: أن المقصود بالآية: وما اختلف أهل الكتاب في عهد النبوة إلا بعد مجيء الرسول ﷺ، فمنهم من صدق به، ومنهم من كذب. وهذا ما ذهب إليه أغلب المفسرين، ومال إليه الرازي في بداية حديثه عن الآية حيث قال: ((في هذه

(١) مفاتيح الغيب ٤١/٣٢.

(٢) التحرير والتنوير ٤٢٣/٣٠.

الآية سؤال وهو أنه تعالى ذكر في أول السورة أهل الكتاب والمشركين، وههنا ذكر أهل الكتاب فقط، فما السبب فيه؟ وجوابه من وجوه: أحدها: أن المشركين لم يقرأوا على دينهم، فمن آمن فهو المراد، ومن لم يؤمن قتل، بخلاف أهل الكتاب الذين يقرأون على كفرهم ببذل الجزية، وثانيها: أن أهل الكتاب كانوا عالمين بنبوة محمد ﷺ بسبب أم وجدوها في كتبهم، فإذا وُصِفوا بالتفرق مع العلم كان من لا كتاب له أدخل في هذا الوصف))^(١).

إلا أنه ذكر في آخر مسألة في الآية أن الغرض من الآية تسلية الرسول ﷺ.

وهنا كان استدراك ابن عاشور عليه لأنه جاء بنقيض ما ذهب إليه في بداية تفسير الآية كما فهم ابن عاشور.

وهو استدراك غريب، بحاجة إلى تحرير، وقد علل ابن عاشور ذلك بقوله: ((ولعله بدا له هذا الوجه وشغله عن تحريره شاغل، وهذا مما تركه الفخر في المسودة))^(٢).

وتظهر غرابة هذا الاستدراك في فهم ابن عاشور لكلام الرازي، فالرازي قد قرر عند تفسيره الآية الأولى معنى هذه الآية بوضوح تام، حيث قال: ((ثم قال بعد ذلك: [\] ^ _ ` a b c d e f` وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول عليه السلام، فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر. هذا منتهى الإشكال فيما أظن، والجواب عنه من وجوه: أولها وأحسنها الوجه الذي لخصه صاحب الكشاف وهو أن الكفار من الفريقين أهل الكتاب وعبداء الأوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد ﷺ لا ننفك عما نحن عليه من ديننا، ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل، وهو محمد عليه السلام، فحكى الله تعالى ما كانوا يقولونه، ثم قال:

(١) مفاتيح الغيب ٤١/٣٢.

(٢) التحرير والتنوير ٤٢٣/٣٠.

[\] ^ _ ` Z يعني أم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق
على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء
الرسول^(١).

فكلامه هنا واضح أن المراد بالآية أهل الكتاب في زمن الرسول ﷺ، وأن المراد
بالحجة هو رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وما ذكره الرازي من أن مقصود الآية تسليية الرسول ﷺ وتذكير له بما فعله أهل
الكتاب في أنبيائهم لا يتعارض مع ما ذهب إليه أولاً، فقوله هذا يمكن أن يكون فيه
إدماج للمعنى مع المقصد، واستنباط لطيف من الآية، فكون الآية فيها تسليية لا
يعني ذلك مخالفته لما ذهب إليه.

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور قد انبنى على وهم. والله تعالى أعلم.

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/٣٧.

سورة العصر

المراد بالعصر في قوله تعالى:

+ *) (' & % \$ # " ! [Z 1 O / - , العصر: ١-٣.

قال الرازي: ((اعلم أم ذكروا في تفسير العصر أقوالاً:

الأول: أنه الدهر... والقول الثاني: وهو قول أبي مسلم المراد بالعصر أحد طرفي النهار... القول الثالث: وهو قول مقاتل أراد صلاة العصر... القول الرابع: أنه قسم بزمان الرسول عليه السلام))^(١).

قال ابن عاشور: ((قال الفخر: فهو تعالى أقسم بزمانه في هذه الآية،

وبمكانه في قوله تعالى: [HG I J K Z البلد: ٢، وبعمره في قوله: [Z (الحجر: ٧٢.١ هـ.

ويجوز أن يراد عصر الإسلام كله، وهو خاتمة عصور الأديان لهذا العالم، وقد مثل النبي ﷺ عصر الأمة الإسلامية بالنسبة إلى عصر اليهود وعصر النصارى بما بعد صلاة العصر إلى غروب الشمس بقوله: «مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراً يعملون له إلى الليل، فعملت اليهود إلى نصف النهار، ثم قالوا: لا حاجة لنا إلى أجرك، وما عملنا باطل، واستأجر آخرين بعدهم فقال: أكملوا بقية يومكم ولكم الذي شرطت لهم، فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل، ولك الأجر الذي جعلت لنا، واستأجر قوماً أن يعملوا بقية يومهم فعملوا حتى غابت الشمس، واستكملوا أجر الفريقين كليهما فأنتم

(١) مفاتيح الغيب ٨٠/٣٢.

هم»^(١). فلعل ذلك التمثيل النبوي له اتصال بالرمز إلى عصر الإسلام في هذه الآية. ويجوز أن يفسر العصر في هذه الآية بالزمان كله^(٢).

الدراسة:

ذكر الرازي أكثر من معنى (للعصر)، إلا أن ابن عاشور أضاف معنيين آخرين، هما: أن يكون المراد به عصر الإسلام كله، أو الزمان كله. فعلى المعنى الأول يكون العصر خاصا بزمان الأمة الإسلامية منذ بدء الإسلام، وليس مقصورا على عهد الرسول ﷺ، وعلى المعنى الثاني لا فرق بينه وبين ما نقله الرازي في المعنى الأول وهو الدهر. وهذا استدراك من باب التتميم وإكمال النقص.

والذي يظهر أن جميع المعاني محتملة، إلا أن أقرأ معنيان:

الأول: أن العصر بمعنى الدهر أو الزمان عموما، وذلك لعموم اللفظ، ولما جاء موقوفا على علي **t**، ومرفوعا من قراءة شاذة: "والعصر ونوائب الدهر"^(٣)، وحُمل على التفسير، إذ لم يصح قرآنا. والقراءة الشاذة يمكن أن تكون مفسرة. كما روي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وقد رجح هذا المعنى ابن كثير والواحدي والقرطبي^(٤)، والقاسمي^(٥)، والشوكاني^(٦).

(١) أخرجه البخاري في باب الإجارة من العصر إلى الليل ٧٩٢/٢، رقم [٢١٥١].

(٢) التحرير والتنوير ٤٦٥/٣٠.

(٣) رواها الطبري في تفسيره ٥٩٠/٢٤، وصرح النيسابوري بشذوذها في غرائب القرآن ٥٥٨/٦، وكذا القرطبي في تفسيره ١٨٠/٢٠.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧٨/٢٠.

(٥) ينظر: محاسن التأويل ٤٩١/٥.

(٦) ينظر: فتح القدير ٤٩١/٥.

وقال الطبري: ((والصواب من القول في ذلك: أن يقال: إن ربنا أقسم بالعصر

[Z اسم للدهر، وهو العشيّ والليل والنهار، ولم يخص مما شمله هذا الاسم معنى دون معنى، فكلّ ما لزمه هذا الاسم، فداخل فيما أقسم به جلّ ثناؤه))^(١).

الثاني: أن العصر بمعنى عصر الإنسان، ومدة حياته، وذلك لسياق الآيات، فهي تشير إلى الإنسان صراحة.

والذي يظهر أن هذين القولين هما الأقرب للصواب، وهو ما اختاره الشنقيطي^(٢)، ورجحه من بين كل الأقوال.

(١) جامع البيان ٢٨٩/٣٠.

(٢) ينظر: أضواء البيان ٨٨/٩.

سورة الكافرون

حكم التمثل^(١) بقوله تعالى:

[< = > ? @ Z الكافرون: ٦.

قال الرازي: ((جرت عادة الناس بأن يتمثلوا هذه الآية عند المتاركة، وذلك غير جائز؛ لأنه تعالى ما أنزل القرآن ليمثل به، بل ليتدبر فيه، ثم يعمل بموجبه))^(٢).

قال ابن عاشور مستدركا: ((ووقع في "تفسير الفخر": هنا جرت عادة الناس بأن يتمثلوا هذه الآية عند المتاركة، وذلك غير جائز؛ لأن تعالى ما أنزل القرآن ليمثل به، بل ليتدبر فيه، ثم يعمل بموجبه ا.هـ.

وهذا كلام غير محرر؛ لأن التمثل به لا ينافي العمل بموجبه، وما التمثل به إلا من تمام بلاغته، واستعداد للعمل به))^(٣).

الدراسة:

لا يرى الرازي القول بالتمثل والاقْتباس، واستدل على ذلك بأن التمثل ينافي الحكمة من إنزال القرآن، وهي حكمة التدبر والعمل به، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا القول، واعتبر التمثل من تمام بلاغة القرآن الكريم.

(١) التمثل: ويسمى الاقتباس، وهو تضمين الشعر أو النثر بعض القرآن لا على أنه منه، بالأى يقال فيه: قال الله تعالى ونحوه. ينظر: الإتقان في علوم القرآن ٢٩٦/١؛ والتعريفات للجرجاني ٤٩/١؛ والإيضاح في علوم البلاغة ٣٨١/١.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٧/٣٢.

(٣) التحرير والتنوير ٥١٢/٣٠.

ويرى جمهور العلماء جوازه. وهو رأي ابن عبد البر^(١)، والقاضي عياض^(٢)، والباقلاني^(٣)، واتفقت المالكية والشافعية على جوازه، غير أم كرهوه في الشعر خاصة^(٤).

وسئل عنه الشيخ عز الدين ابن عبد السلام فأجازه^(٥).

يقول السيوطي: ((وحاصله الاتفاق على جواز ضرب الأمثال من القرآن واقتباسه في النثر، والاختلاف في اقتباسه في الشعر، فالأكثر جوزه واستعملوه... ولم أقف على نقل بتحريمه لأحد من الشافعية، ومحل ذلك كله في غير الهزل والخلاعة ولون))^(٦).

وكلام السيوطي هنا يؤكد اتفاق الشافعية على جواز التمثيل من القرآن الكريم.

بل استعمله الإمام مالك أيضا، فقد كان إذا سئل عن مسألة يظن أن صاحبها غير متعلم، وأنه يريد المغالطة يقول: ((وللبسنا عليهم ما يلبسون))^(٧).

أما فقهاء الحنفية فقد استعملوا الاقتباس والتمثيل في كتبهم. حيث جاء في حاشية ابن عابدين^(٨) مطلب بعنوان: الاقتباس من القرآن جائز عندنا. وجاء تحت هذا المطلب:

تنبيه: قولهم: أن تضع الحرب أوزارها اقتباس من القرآن. وبه يستدل على جوازه عندنا.

(١) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر ٢٢٣/٢.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٦٨/٦.

(٣) ينظر: إعجاز القرآن للباقلاني ٢٠٥/١.

(٤) ينظر: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني ٦٥/٣.

(٥) ذكر ذلك السيوطي في الإتقان ٢٩٦/١.

(٦) الحاوي للفتاوي للسيوطي ٢٦٦/١.

(٧) تاريخ مدينة دمشق لابن هبة الله ٣٤/٢١.

(٨) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٥٢/٤.

والاستشهادات كثيرة في هذه المسألة، حاصلها جواز اقتباس الأمثلة من القرآن، إلا أنه يجب أن يُصان كلام الله الذي هو القرآن عن الابتذال، ويحرم إذا كان فيه شيء من الاستهزاء. والذي يُستغرب على الرازي أنه منع ذلك، وخالف أئمة مذهبه، وغيرهم من الأئمة المعترين.

ومن خلال هذا العرض يتبين أن استدراك ابن عاشور صحيح، وأن ما ذهب إليه الرازي قول مرجوح. والله تعالى أعلم.

سورة الإخلاص

معنى الضمير (هو) في قوله تعالى:

[! " # \$ % Z الإخلاص: ١ .

قال الرازي: ((اعلم أن قوله: [! " # \$ Z ألفاظ ثلاثة، وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات الطالبين.

فالمقام الأول: مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله، وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، فلا جرم ما رأوا موجوداً سوى الله؛ لأن الحق هو الذي لذاته يجب وجوده، وأما ما عداه فممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو كان معدوماً، فهؤلاء لم يروا موجوداً سوى الحق سبحانه، وقوله: (هُوَ) إشارة مطلقة، والإشارة وإن كانت مطلقة إلا أن المشار إليه لما كان معيناً انصرف ذلك المطلق إلى ذلك المعين، فلا جرم كان قولنا هو إشارة من هؤلاء المقربين إلى الحق سبحانه، فلم يفتقروا في تلك الإشارة إلى مميز؛ لأن الافتقار إلى المميز إنما يحصل حين حصل هناك موجودان، وقد بينا أن هؤلاء ما شاهدوا بعيون عقولهم إلا الواحد فقط، فلهذا السبب كانت لفظة (هُوَ) كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء.

المقام الثاني: وهو مقام أصحاب اليمين، وهو دون المقام الأول، وذلك لأن هؤلاء شاهدوا الحق موجوداً، وشاهدوا الخلق أيضاً موجوداً، فحصلت كثرة في الموجودات، - فلا جرم - لم يكن هو كافياً في الإشارة إلى الحق، بل لا بد هناك من مميز به يتميز الحق عن الخلق، فهؤلاء احتاجوا إلى أن يقرنوا لفظة (هو)، فقليل لأجلهم: (هو الله) لأن الله هو الموجود الذي يفتقر إليه ما عداه، ويستغني هو عن كل ما عداه.

والمقام الثالث: وهو مقام أصحاب الشمال، وهو أحسن المقامات وأدوا، وهم الذين يجوزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وأن يكون الإله أكثر من واحد، فقرن لفظ الأحد بما تقدم، ردا على هؤلاء، وإبطال لمقالاتهم، فقيل:

[! " # Z\$]^(١).

قال ابن عاشور: ((ومن العلماء من عد ضمير (هو) في هذه السورة اسما من أسماء الله الحسنى، وهي طريقة صوفية درج عليها فخر الدين الرازي في "شرح الأسماء الحسنى" نقله ابن عرفة عنه في "تفسيره"، وذكر الفخر ذلك في "مفاتيح الغيب". ولا بد من المزج بين كلاميه.

وحاصلهما قوله: [! " # Z\$] فيها ثلاثة أسماء لله تعالى تنبئها على ثلاثة مقامات)^(٢).

الدراسة:

يرى الرازي أن قوله تعالى: [! " # Z\$] احتوى على ثلاثة أسماء للخالق سبحانه، وأطال الحديث في هذا الشأن، وجعل لكل اسم مقاما مختصا به، إلا أن ابن عاشور أوما إيماءً إلى قول الرازي، فهم منه أنه لم يرتض هذا القول، خصوصا أنه جوّز أن يكون الضمير (هو) ضمير الشأن لإفادة الاهتمام بالجملة التي بعده، بحيث إذا سمعه الذين سألوا تطلعوا إلى ما بعده.

أو أن يكون عائدا إلى الرب في سؤال المشركين حين قالوا: انسب لنا ربك^(٣).

(١) مفاتيح الغيب ١٦٤/٣٢.

(٢) التحرير والتنوير ٥٣٦/٣٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ٥٣٦/٣٠.

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن أسماء الله توقيفية، وأنه لا يجوز أن يُسمّى الله تعالى إلا بنص من القرآن أو السنة الصحيحة، ولا شك أن السنة مفسرة للقرآن، ولم يثبت ما يدلّ على أن (هو) اسم من أسماء الله الحسنى.

ولعلّ سبب نزول السورة بيّن المقصود بشكل أوضح، فقد ثبت أن اليهود أتوا النبي ﷺ فقالوا: صف لنا ربك الذي تعبد، فأنزل الله عز وجل: [! " # Z\$ إلى آخرها، فقال «هذه صفة ربي عز وجل»^(١).

ولم يتطرق صلوات الله وسلامه عليه إلى أي تفصيل لذلك، كما أنه لم يثبت ذلك عن الصحابة رضوان الله عليهم، ولا عن التابعين، عدا تكلفات تكلفها بعض المفسرين.

وجاء في حديث عبد الله بن بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ رَجُلًا يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «لَقَدْ سَأَلَ اللَّهُ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ»^(٢).

ويلاحظ أن الصحابي رضوان الله عليه لم يدع الله بـ (هو) فلم يقل: الهو الله الأحد، بل جاء بضمير يناسب السياق، مما يدل على أن الذي ورد في السورة ضمير أيضا وليس اسما من أسمائه تعالى.

وهذا ما يؤكد عدم صحة تسمية الله تبارك وتعالى بـ (هو).

(١) أخرجه البيهقي في "كتاب الأسماء والصفات" عن ابن عباس ٣٨/٢، رقم [٦٠٦]، وحسنه ابن حجر في فتح الباري ٣٥٦/١٣.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، باب اسم الله الأعظم ١٢٦٧/٢؛ رقم [٣٨٥٧]، وصححه الألباني؛ والحاكم في المستدرک ٦٨٤/١، رقم [١٨٥٩]؛ والترمذي في سننه ٥١٥/٥، رقم [٣٤٧٥]؛ وابن حبان في صحيحه، وقال الأرئوط: إسناده صحيح ١٧٤/٣، رقم [٨٩٢].

كما صح من حديث أبي هريرة **t** أن النبي **r** قال: «قال الله تعالى: كذبي ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذبيه إياي فقلوه: لن يعيدني كما بدأي، وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته، وأما شتمه إياي فقلوه: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد»^(١).

ولم يُسمَّ الله تعالى نفسه (هو). وكفى بذلك بيانا.

قال أبو السعود عند تفسيره لهذه الآية: ((الضمير للشأن، ومدار وضعه موضعه مع عدم سبق ذكره الإيدان بأنه من الشهرة والنباهة بحيث يستحضره كل أحد، وإليه يشير كل مشير، وإليه يعود كل ضمير، كما ينبيء عنه اسمه الذي أصله القصد، أطلق على المفعول مبالغة، ومحلّه الرفع على الابتداء، خبره الجملة بعده، ولا حاجة إلى الربط، لأنّ عين الشأن الذي عبر عنه بالضمير، والسر في تصدير الجملة به التنبيه من أول الأمر على فخامة مضموا، وجلالة حيزها، مع ما فيه من زيادة تحقيق وتقرير، فإنّ الضمير لا يفهم منه من أول الأمر إلا شأن مبهم، له خطر جليل، فيبقى الذهن مترقبا لما أمامه، مما يفسره ويزيل إمامه، فيتمكن عند وروده له فضل تمكن))^(٢).

وقال في السراج المنير: ((تنبيه: (هو) ضمير الشأن، وهو مبتدأ، وخبره (الله)، و(أحد) بدل، أو خبر ثانٍ يدل على مجامع صفات الجلال، كما دلّ الله تعالى على جميع صفات الكمال))^(٣).

ومثل ذلك قال البيضاوي^(٤) وأبو حيان^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: تفسير قوله تعالى: [! " # \$ Z ٤/١٩٠٣، رقم [٤٦٩١].

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٢١٢/٩.

(٣) السراج المنير ٤٤٦/٤.

(٤) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٤٧/٥.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٥٢٩/٨.

ومجيء (هو) قبل لفظ الجلالة (الله)، مما يزيد قول الرازي بعدا.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الصحيح، فالضمير (هو) لا يخرج عن أحد وجهين:

الوجه الأول: أنه ضمير الشأن؛ لأنه موضع تعظيم، والجملة بعد خبره مفسرة.

الوجه الثاني: أنه ضمير عائد على ما يفهم من السياق، فإنه يروى في سبب النزول أم قالوا: صف لنا ربك وانسبه.

ولا داعي للغوص في هذه المسألة. والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني:

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير
والتنوير على البيضاوي

سورة البقرة

١ - المراد بالشهداء في قوله تعالى:

[وَإِنْ نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾] البقرة: ٢٣.

قال البيضاوي: ((فإنه أمر بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم. والشهداء جمع شهيد؛ بمعنى الحاضر، أو القائم بالشهادة، أو الناصر، أو الإمام))^(١).

قال ابن عاشور: ((ولا يطلق الشهيد على الإمام والقُدوة. وأثبت البيضاوي. ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين... فالمراد هنا: ادعوا آهتكم))^(٢).

الدراسة:

استدرك ابن عاشور على البيضاوي تفسيره للشهيد في الآية بأن من معانيه: الإمام. ورجح أن يكون المراد: ادعوا آهتكم، وليس ادعوا من ينصركم ويعينكم.

حيث لم يبيّن البيضاوي وجه استدلاله على هذا المعنى، إلا أن ابن عاشور اجتهد في بيان السبب الذي جعل البيضاوي يرى هذا المعنى بقوله: ((ولعله انجر إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية، فتوهمه معنى وضعياً))^(٣). فقد قال الزمخشري: ((والشهداء: جمع شهيد بمعنى الحاضر، أو القائم بالشهادة))^(٤). وهذا لا يؤيد البيضاوي فيما ذهب إليه، كما أنه لم يقل بذلك أحد من المفسرين قبله، ومثلهم أهل اللغة، فلم يشيروا إلى هذا المعنى البتة، إلا أن ما فات على ابن

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢٣٢/١.

(٢) التحرير والتنوير ٣٣٤/١.

(٣) المصدر نفسه ٣٣٤/١.

(٤) الكشاف ١٢٩/١.

عاشور هو أن الألوسي قد ذكر هذا المعنى في تفسيره، حيث قال: ((كل من يعتد بحضوره ممن له الحل والعقد، ولذا سموا غيره مُخَلَّفًا، وجاء بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة، والناصر والإمام أيضا))^(١)، وقد ذكر ابن الجوزي سبعة أوجه لمعنى الشهيد في القرآن الكريم، ولم يذكر من ضمنها الإمام والقُدوة^(٢). بل ذكر الآية موضع الدراسة في الوجه الذي يدل على الشريك والصنم^(٣).

ورجح ابن عاشور أن يكون المراد: ادعوا آلهتكم، وهذا ما ذهب إليه مقاتل^(٤)، والفراء^(٥)، والثعلبي^(٦)، والواحدي^(٧)، والبغوي^(٨)، وابن الجوزي^(٩)، والنسفي^(١٠)، والخازن^(١١)، وأبو حيان^(١٢)، وابن عادل^(١٣)، والسمرقندي^(١٤)، و(المحلي والسيوطي)^(١٥).

(١) روح المعاني ١/١٩٥.

(٢) ينظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص ٣٧٨.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٧٩.

(٤) ينظر: تفسير مقاتل ١/٣٧.

(٥) ذكره القرطبي في تفسيره ١/٢٣٢.

(٦) ينظر: الكشف والبيان ١/١٦٨.

(٧) ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/٩٦.

(٨) ينظر: معالم التنزيل ١/٥٥.

(٩) ينظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص ٣٧٩؛ تذكرة الأريب في تفسير الغريب لابن الجوزي

١/٥٢.

(١٠) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ١/٢٨.

(١١) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل ١/٣٩.

(١٢) ينظر: البحر المحيط ١/٢٤٧.

(١٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب ١/٤٣٦.

(١٤) ينظر: بحر العلوم ١/٦٠.

(١٥) ينظر: تفسير الجلالين ١/٦.

ورجح ابن عاشور هذا المعنى بدلالة القرينة في قوله تعالى: [مِنْ دُونِ اللَّهِ] على أن المراد: ادعوه من دون الله، كدأبكم في الفزع إليهم عند مهماتكم، معرضين بدعائهم، واستنجاههم عن دعاء الله واللجأ إليه^(١).

ويقويه ما قاله النيسابوري: ((إن كان الأمر كما تقولون من أأ تستحق العبادة لما أأ تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد إلى فاقة شديدة فتعجلوا الاستعانة ، وإلا فاعلموا أنكم مبطلون. فيكون في الكلام محاجة من جهتين: من جهة إبطال كوا آلهة، ومن جهة إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن))^(٢).

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور صحيح، وذلك للأسباب الآتية:

١- أن ما ذهب إليه البيضاوي لم يقل به جمهور المفسرين.

٢- أنه مخالف لما جاء في كتب اللغة. والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين.

٣- قوة القرينة التي اعتمد عليها ابن عاشور في ترجيحه.

٤- أن ما رجحه ابن عاشور يساعد على اشتمال الآية على غرضين مدمجين، هما التوبيخ على الشرك من جهة، وتعجيزهم من جهة أخرى، وفي ذلك إظهار لبلاغة القرآن، وقوة معانيه.

والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: التحرير والتنوير ١/٣٣٤.

(٢) غرائب القرآن و رغائب الفرقان ١/١٩٤.

٢ - المراد بالجنة في قوله تعالى:

[وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ] © الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا

تَقْرَبَا هَذِهِ ﴿٣٥﴾ البقرة: ٣٥.

قال البيضاوي: ((والجنة دار الثواب لأن اللام للعهد ولا معهود غيرها. ومن زعم أنها لم تخلق بعد قال: إنه بستان كان بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله تعالى امتحانا لآدم، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند، كما في قوله تعالى: [أَهْبَطُوا مِصْرًا] البقرة: ٦١))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة فالذي ذهب إليه جمهور السلف أأ جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأأ موجودة في العالم العلوي عالم الغيب أي في السماء وأنا أعدها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذي تقلده أهل السنة من علماء الكلام وأبو علي الجبائي وهو الذي تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم. ولا تعدو أأ ظواهر كثيرة لكنها تفيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير في العقيدة.

وذهب أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر وأبو القاسم البلخي والمعتزلة عدا الجبائي إلى أأ جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه، ونقل البيضاوي عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذي ذكر ما يسمى في التوراة باسم عدن))^(٢).

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢٩٦/١.

(٢) التحرير والتنوير ٤١٥/١.

الدراسة:

الذي يقرأ كلام ابن عاشور فيما نقله عن البيضاوي يتوهم أنه يقول بما قاله المعتزلة في تحديد معنى اللجنة المذكورة في الآية، وهذا غير صحيح، فالبيضاوي يرى قول جمهور السلف في المراد باللجنة، وهو واضح من كلامه.

وما ذكره ابن عاشور لا يتوجه إلى البيضاوي لما يأتي:

أن البيضاوي لم يقل برأي المعتزلة، فما الداعي للإشارة إليه دون بيان موقفه.

ما نقله البيضاوي يُشعر بتضعيفه لقول المعتزلة، حيث بيّن الراجح أولاً بقوله: ((والجنة دار الثواب لأن اللام للعهد ولا معهود غيرها))، ثم قال: ((ومن زعم أن الله تعالى امتحانا لآدم، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند، كما في قوله تعالى: [أَهْبِطُوا مِصْرًا])).

ولا شك أن رأي الجمهور هو الصحيح في هذه المسألة، وتعضده قاعدة: لا يصح حمل الآية على تفسيرات وتفصيلات لأمر مغيبة لا دليل عليها من القرآن والسنة^(١).

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور في غير محله كونه بناه على قول لم يقل به البيضاوي.

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/٢٢٥.

٣ - الاستدلال على عدم وجوب الهدى على الله بقوله تعالى:

[! " # % & ' () * + , - .

/ 0 1 2 3 Z البقرة: ٣٨.

قال البيضاوي: ((والمعنى إن يأتيكم مني هدى بإنزال أو إرسال فمن تبعه منكم نجا وفاز. وإنما جيء بحرف الشك وإتيان الهدى كائن لا محالة لأنه محتمل في نفسه غير واجب عقلا))^(١).

قال ابن عاشور: ((والإتيان في قوله تعالى: [& ' Z بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيذان ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول، وتعريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها، كما يقول السيد لعبده إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه، ثم اعتذر له فرضي عنه: إن أوصيتك يوما آخر بشيء فلا تعد لمثل فعلتك، يعرض له بأن تعلق الغرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه، إذ لعله قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشاف حجبه عنه توجيه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل، للاستغناء عنها مدى العقل في الإيمان بالله، مع كون هدى الله تعالى الناس واجبا عندهم، وذلك التكلف كثير في كتابه، وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل، على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يغني فيه العقل عن الرسالة عندهم، بل معظمه هدى التكليف، وكثير منها لا قبل للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضا واجب على الله إبلاغه للناس، فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله، فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي، ولكننا لا نراها واردة لأجله))^(٢).

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٠٢/١.

(٢) التحرير والتنوير ٤٢٨/١.

الدراسة:

يرى البيضاوي أن الآية المذكورة دليلٌ على عدم وجوب الهدى على الله تعالى، لينتصر بذلك على مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب، إلا أن ابن عاشور استدرك على البيضاوي الاستدلال هذه الآية. ورأى أنها ليست واردة لأجل ذلك. وفي هذا الاستدراك إشارة واضحة إلى استقلالية ابن عاشور في الاستدلال، وعدم تعصبه لمذهبه الأشعري، وقد ظهر هذا في أكثر من موضع في تفسيره.

والذي يتبين أن استدراك ابن عاشور في هذه المسألة غير صحيح، وذلك

لما يأتي:

أن الآية تتجه إلى الاستدلال على القول بعدم إيجاب الهدى على الله. ووجه الاستدلال فيها قوله تعالى: (مني هدى) فهي تدل أن الهدى من الله لا يملكه أحد غيره، بدلالة تقديم (مني) على (هدى). فالابتلاء بعبادة الله (بإتيان الهدى والدعوة لاتباعه) يقع للناس ببلوغ الرسالات إليهم في الدنيا، وطالما أنه ابتلاء فكيف يكون واجبا عليه تعالى. وهذا الذي دلت عليه الآية.

ممن استدلت على ذلك من المفسرين الألوسي أيضا. حيث قال: ((كما أن النون إذا كانت تأكيدا له في آخره وجيء بحرف الشك إذ لا قطع بالوقوع فإنه تعالى لا يجب عليه شيء، بل إن شاء هدى، وإن شاء ترك. وقيل بالقطع واستعمال (إن) في مقامه لا يخلو عن نكتة، كتنزيل العالم منزلة غيره بعدم جريه على موجب العلم، ويحسنه سبق ما سيق وقوعه من آدم، وقيل: إن زيادة (ما) والتوكيد بالثقيلة لا يتقاعد في إفادة القطع عن (إذا). نعم لا ينظر فيه إلى الزمان، بل إلى أنه محقق الوقوع أم وقته. وأنت تعلم أن ما اخترناه أسلم وأبعد عن التكلف مما ذكر))^(١).

(١) روح المعاني ١/٢٣٩.

٤ - مسألة عودة بني إسرائيل إلى مصر في قوله تعالى:

K J I HG F EDC B A @ [
 ZUT S R QPO N ML البقرة: ٥١ - ٥٢.

قال البيضاوي: ((لما عادوا إلى مصر بعد هلاك فرعون وعدا لله موسى أن يعطيه التوراة، وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذي الحجة، وعبر عنها بالليالي لأما غرر الشهور))^(١).

قال ابن عاشور: ((ووقع في الكشاف، وتفسير البغوي، وتفسير البيضاوي أن الله وعد موسى أن يؤتيه الشريعة بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون. وهذا وهم، فإن بني إسرائيل لم يعودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم))^(٢).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن بني إسرائيل عادوا إلى مصر بعد هلاك فرعون، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا القول، ونفى عودة بني إسرائيل إلى مصر بعد خروجهم منها.

والذي يظهر أن بني إسرائيل لم يعودوا إلى مصر بعد هلاك فرعون، ويُستدل على ذلك بما يأتي:

قول الله تعالى حاكياً عن فرعون: [فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ

فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/٣٢٣.

(٢) التحرير والتنوير ١/٤٨٠.

جَاءَ وَعَدُّ الْأَخْرَةِ جِنًا بِكُمْ لَفِيْفًا ﴿١٠٤﴾ الإسراء: ١٠٣ - ١٠٤. والأرض المذكورة هنا

هي أرض القدس والشام. يقول ابن عجيبة: (([وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ
أَسْكِنُوا الْأَرْضَ] التي أراد أن يستفزكم هو منها. أو أرض الشام. وهو الأظهر، إذ
لم يصح أن بني إسرائيل رجعوا إلى مصر بالسكنى))^(١). وبذلك قال ابن جزري^(٢).

ومن المعلوم أن تفسير القرآن بالقرآن أولى من أن يسار إلى غيره.

قوله تعالى: [Y X W V U T S [^ _ \]
h g f e d c b a
w v u t s r p o n m l k j i
Z | { z y x
يونس: ٩٢ - ٩٣.

قال الثعلبي: ((ولقد بوأنا (أنزلنا) بني إسرائيل (بعد هلاك فرعون) مبيأ
(منزل) صدق يعني (خير)، وقيل الأردن وفلسطين، وهي الأرض المقدسة التي بارك
الله فيها لإبراهيم وذريته))^(٣).

فهذا يدل على أم استقروا بالأرض المقدسة.

قوله تعالى: [G F E D C B A @ [^ _] \ [Z Y X W
V U T S R Q P O N M L K J I H
الدخان: Z b a

٢٣ - ٢٨.

(١) البحر المديد ٤/١٨٦.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل ١/٦٨.

(٣) الكشف والبيان ٥/١٤٨.

يقول ابن عطية: ((وقال قتادة: القوم الآخرون هو بنو إسرائيل. وهذا ضعيف؛ لأنه لم يرو أن بني إسرائيل رجعوا إلى مصر في شيء من ذلك الزمان، ولا ملكوها قط، إلا أن يريد قتادة أم وراثتها نوعها في بلاد الشام))^(١).

يقول الشرييني^(٢): ((وقول البيضاوي: إن ذلك الوعد لما عادوا إلى مصر بعد هلاك فرعون تبع في ذلك "الكشاف"، ولم يُعرف ذلك لغيرهما، وإنما كانوا بالشام؛ لأن إتيان موسى للميقات كان بطور سينا، وهو بالشام لا بمصر، وقد قال البهاء بن عقيل في "تفسيره": لم يصّرح أحد من المفسرين والمؤرخين بأمر دخلوا مصر بعد خروجهم منها))^(٣).

قال الطبري: ((ونجينا موسى وبني إسرائيل، وقلنا لهم (مِنْ بَعْدِ) هلاك فرعون (اسْكُنُوا الْأَرْضَ) أرض الشام))^(٤).

ذكر ابن الجوزي أن ابن عباس رضي الله عنهما قال بأن المراد بالأرض هي فلسطين^(٥).

لم ينقل أحد من المؤرخين أم رجعوا إلى مصر بعد خروجهم منها كما قال أبو حيان وغيره، بل الثابت أن بني إسرائيل خرجوا من مصر، وأمروا بعد خروجهم بدخول الأرض المقدسة لقتال الجبارين، و لعصيلم أمر نبيهم ماتوا جميعاً في التيه،

(١) المحرر الوجيز ٧٣/٥.

(٢) محمد بن أحمد الشرييني، القاهري، الشافعي، المعروف بالخطيب الشرييني (شمس الدين) فقيه، مفسر، متكلم نحوي، صرفي. توفي سنة (٩٧٧هـ). من تصانيفه: (السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير) في التفسير، و(الفتح الرباني في حل ألفاظ تصريف عز الدين الزنجاني)، و(مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للنووي)، و(فتح الخالق المالك في حل ألفاظ كتاب ألفية ابن مالك) في النحو، و(شرح منهاج الدين للجرجاني في شعب الإيمان). ينظر: الأعلام للزركلي ٦/٦؛ معجم المؤلفين ٢٦٩/٨.

(٣) السراج المنير ٥٧/١.

(٤) جامع البيان ١٧٦/١٥.

(٥) زاد المسير ٩٥/٥.

وبقي أبنائهم فامتلوا أمر الله - تعالى - وهبطوا إلى الشام، وقاتلوا الجبارين، ودخلوا الأرض المقدسة بقيادة يوشع بن نون^(١).

ومن خلال ما سبق يتبين أن المراد بالأرض ليست مصر، وأن بني إسرائيل لم يعودوا إليها بعد هلاك فرعون.

وعليه فإن استدراك ابن عاشور في محله. والله تعالى أعلم.

(١) قصص الأنبياء لابن كثير ٩٦/٢؛ الكامل في التاريخ ١٥٣/١.

٥ - المراد بـ (عند ربكم) في قوله تعالى:

[وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا

أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ ۖ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا

البقرة: ٧٦ .

قال البيضاوي: ((ليحاجوكم به عند ربكم) ليحتجوا عليكم بما أنزل ربكم في كتابه، جعلوا محاجتهم بكتاب الله، وحكمه محاجة عنده، كما يقال عند الله كذا، ويراد به أنه جاء في كتابه وحكمه، وقيل: عند ذكر ربكم، أو بين يدي رسول ربكم، وقيل: عند ربكم في القيامة. وفيه نظر، إذ الإخفاء لا يدفعه))^(١).

قال ابن عاشور: ((والأظهر أن قوله: {عِنْدَ رَبِّكُمْ} ظرف على بابه، مراد منه عندية التحاكم المناسب لقوله: {يُحَاجُّوكُمْ}، وذلك يوم القيامة لا محالة، أي يجعلون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم، وعلى تبعثكم في عدم الإيمان به، وذلك جار حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمشي الحيل عليه، وفي أنه إنما يأخذ المسببات من أسبابا الظاهرية، فلذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرعهم... فما ظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا تعلموهم لئلا يحاجوكم عند الله يوم القيامة! وبهذا يندفع استبعاد البيضاوي وغيره أن يكون المراد بعند ربكم يوم القيامة، بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله، حتى سلكوا في تأويل معنى قوله: {عند ربكم} مسالك في غاية التكلف قياسا منهم لحال اليهود على حال عقائد الإسلام، ففسروا {عند} بمعنى الكتاب، أو على حذف مضاف، أو حذف موصول))^(٢).

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٤٨/١ .

(٢) التحرير والتنوير ٥٥٣/١ .

الدراسة:

تأول البيضاوي (عند ربكم) بكتاب ربكم، وضعف القول بأن المراد به يوم القيامة، مستدلا بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا التأويل، ورجح الأخذ بظاهر الآية، وعدم تأويلها، ورأى أن المراد به: يوم القيامة.

والذي يظهر أن الآية جاءت في معرض الحكاية عن حال اليهود، ومدى تفكيرهم في التحايل على المؤمنين، بل على رب العالمين، وكأن الله - تعالى - لا يعلم بما تخفي صدورهم. وطالما أن هذا هو دأبهم، و شأبهم، فلا غرابة أن يقولوا ذلك على الحقيقة. فلقد ظنوا أم لو أخبروا المؤمنين بأن كتام أثبت صدق نبوة محمد ﷺ؛ فإن المؤمنين سيحاجوهم باعترافهم هذا يوم القيامة.

وللمفسرين في المراد من قوله تعالى: (عند ربكم) ثلاثة أقوال^(١):

الأول: [لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ، عِنْدَ رَبِّكُمْ] Z فَحُذِفَ ذَكَرَ الْكِتَابِ إِجْازًا.

الثاني: [لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ، عِنْدَ رَبِّكُمْ] Z فَتَظْهَرُ لَهُ الْحُجَّةُ عَلَيْكُمْ، فَيَكُونُوا أُولَى بِاللَّهِ مِنْكُمْ.

الثالث: [لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ، عِنْدَ رَبِّكُمْ] Z يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى [ثُمَّ

إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ] Z الزمر: ٣١. وهو ما ذهب إليه ابن عاشور.

وما ذهب إليه هو الأرجح، لما يلي:

أن ظاهر الآية يدل على ذلك.

(١) النكت والعيون ١/١٤٩.

أن الأصل الأخذ بظاهر الآية إلا إذا وجد صارف. ولا صارف هنا.

قال أبو حيان عند هذه الآية: ((والأولى حمل اللفظ على ظاهره من غير تقديم ولا تأخير، إذا أمكن ذلك))^(١).

أن سياق الآيات يدل على أن الآية تحكي حال أولئك اليهود على الحقيقة، وهو اعتقادهم بأنهم يحتالون على الله. يقول تعالى بعد هذه الآية: [!
" & % \$ # ') * Z البقرة: ٧٧. وفيها ردُّ على
ظنهم القبيح.

الأصل أن اليهود يظنون أن الله تعالى كالبشر - تعالى عن ذلك - وأم
يخشون من محاجة المؤمنين لهم يوم القيامة عنده بما أخبروهم به من صدق نبوة محمد
ﷺ، سذاجة منهم بأن الله قد يحتاج إلى ذلك.

يؤيده قول الطبري: ((وإذا كان ذلك كذلك، فالواجب أن يكون تلاومهم،
كان فيما بينهم، فيما كانوا أظهره لرسول الله ﷺ ولأصحابه من قولهم لهم: آمنا
بمحمد ﷺ وبما جاء به. وكان قيلهم ذلك، من أجل أم يجدون ذلك في كتبهم،
وكانوا يخبرون أصحاب رسول الله ﷺ بذلك. فكان تلاومهم - فيما بينهم إذا خلوا
- على ما كانوا يخبرون بما هو حجة للمسلمين عليهم عند رجم. وذلك أم كانوا
يخبرون عن وجود نعت محمد ﷺ في كتبهم، ويكفرون به، وكان فتح الله الذي
فتحته للمسلمين على اليهود، وحكمه عليهم لهم في كتابهم، أن يؤمنوا بمحمد ﷺ
إذا بعث. فلما بعث كفروا به، مع علمهم بنبوته))^(٢).

وبذلك يتبين صحة ما ذهب إليه ابن عاشور. والله تعالى أعلم.

(١) البحر المحيط ٤٤١/١.

(٢) جامع البيان ٣٧٢/١.

٦ - إبطال القرآن دعوى اليهود والنصارى في قوله تعالى:

- , + *) (' & % \$ # " ! [
 ; : 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / .
 Z = < البقرة: ٩٤ - ٩٥ .

قال البيضاوي في بيان معنى [(* + , Z : ((خاصة بكم
كما قلت: [وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا Z البقرة:
(١١١))^(١) .

قال ابن عاشور: ((إبطال لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم: [b
Z f e d c البقرة: ٩١، الذي أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة
محمد ﷺ بعدر أم متصلبون في التمسك بالتوراة لا يعدوا، وأم بذلك استحقوا
محبة الله إياهم، وتكون الآخرة لهم، فلما أبطلت دعوى إيمان بما أنزل عليهم
بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفطائع مع
أنبيائهم، والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل؛ عقّب ذلك
بإبطال ما في عقائدهم من أم أهل الانفراد برحمة الله ما داموا متمسكين بالتوراة،
وأن من خالفها لا يكون له حظ في الآخرة، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا
طريقة الإحالة على ما عقدوا عليه اعتقادهم من الثقة بحسن المصير، أو على شكهم
في ذلك، فإذا ثبت لديهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم بالتوراة غير ثابت على
حقه، وذلك أشد ما يفت في أعضادهم، ويسقط في أيديهم؛ لأن ترقب الحظ
الأخروي أهم ما يتعلق به المعتقد المتدين، فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعيم
المقيم.

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٦٣/١ .

وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أم

يجعلون الجنة خاصة م مثل قولهم: [\$ % & ' Z المائدة: ١٨،

وقولهم: [وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا وَإِلَىٰ هَذَا مَالِ

القرطبي والبيضاوي. وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا رد المناسبة في رد معتقد

لهم باطل أيضا لا في خصوص الغرض المسوق فيه الآيات المتقدمة، بناء على أن

الآيات لا يلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة، ونحن لا نساعد على ذلك، فعلى

هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية في

آيات أخرى، وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم

للمناسبة بجمع رد جميع دعاويهم. ولكن فيما ذكرناه غنية^(١).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن قوله تعالى: [! " # \$ % & ')

(* + , - . / 0 1 Z جاء ردا على

اليهود والنصارى في قولهم الذي حكاه الله تعالى عنهم: [وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ

إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا Z إلا أن ابن عاشور استدرك عليه ذلك، ورأى أن

الآية إبطال لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم: [e d c b

.Zf

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور على البيضاوي لا يصح، وذلك لما يأتي:

أن ما ذهب إليه البيضاوي هو قول جمهور المفسرين كما سيأتي بيانه.

ما ذهب إليه البيضاوي يؤيده سبب نزول الآية، وسيأتي ذكره.

(١) التحرير والتنوير ١/٥٩٥.

ضعّف ابن عاشور ما ذهب إليه البيضاوي بسبب عدم تمام المناسبة - كما ذكر - فالبيضاوي جعل الآية ردا على دعوى ادعاها اليهود والنصارى في آية متأخرة، فالآية التي جاء فيها رد الدعوى برقم (٩٤) بينما الآية التي حكمت دعواهم رقمها (١١١)، وهذا ما لا يراه ابن عاشور.

ويردّ عليه بأنه لا يمنع أن يأتي الردّ لجملة من الدعاوى المتفرقة في القرآن الكريم فضلا عن الواردة في نفس السورة وإن تأخرت.

ما رجحه ابن عاشور اعتمد فيه على الغرض الذي سيقّت له الآيات السابقة في نفس السورة.

وهو مقبول، ولكنه لا يردّ ما أورده البيضاوي، بل يمكن أن يضمّ إليه.

والذي يتبين أن البيضاوي اعتمد فيما ذهب إليه على ما ورد في سبب نزول الآية، أما ابن عاشور فاعتمد على وجه التناسب في الآيات، والغرض المسوق في الآيات السابقة.

ومن تلك الروايات الواردة في سبب نزول الآية ما أخرجه ابن جرير عن أبي العالية قال: [وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى] وقالوا [& % \$ # " !] فأُنزل الله: [') * + , - . / 0 1 Z فـم يفعلوا^(١) .

وأخرج ابن جرير أيضا عن قتادة مثله^(٢). وإذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير^(٣).

(١) جامع البيان ٤٢٥/١؛ ولباب النقول ص ٢١.

(٢) جامع البيان ٤٢٥/١.

(٣) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢٤١/١.

قال ابن كثير: ((ونظير هذه الآية قوله تعالى في سورة الجمعة [u t

صَدِّقِينَ ﴿٦﴾ وَلَا يَنْمُونَهُ ﴿٧﴾ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٧﴾ قُلْ

فِي تَبَتُّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ الجمعة: ٦ - ٨. فهم عليهم لعائن الله تعالى، لما زعموا

أُم أَبْنَاءَ اللَّهِ وَأَحْبَاؤُهُ، قالوا: لن يدخل الجنة إلا من كانوا يهوداً أو نصارى، دعوا

إِلَى الْمِبَاهِلَةِ وَالِدَعَاءِ عَلَى أَكْذَبِ الطَّائِفَتَيْنِ مِنْهُمْ أَوْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، لما نكلوا عن

ذَلِكَ، علم كل أحد أ م ظالمون، لأ م لو كانوا جازمين بما هم فيه، لكانوا أقدموا

عَلَى ذَلِكَ، فلما تأخروا، علم كنم))^(١).

لقد زعم اليهود أُم هم الشعب المختار من بين شعوب الخلق، وادعوا أن الدار

الآخرة وقف عليهم، وخالصة لهم من دون الناس، فخطب الله رسوله في هذه

السورة ليرد عليهم ويتحداهم بقوله: [' & % \$ # " !

(* + , - . / 0 1 Z ، ثم قال: [3

4 5 6 7 8 : ; < = Z فهذا النظم الكريم يبطل

مزاعم اليهود بطلب يبدو لكل ناظر أنه هين وهو أن يتمنوا الموت لو كانوا صادقين

في ادعائهم أن نعيم الآخرة وقف عليهم^(٢).

(١) تفسير القرآن العظيم ١/١٢٨.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد الزرقاني ٢/٢٧٥.

وممن ذهب إلى اختيار البيضاوي الفراء^(١)، والطبري^(٢)، وابن أبي حاتم^(٣)، وابن
أبي زمنين^(٤)، والثعلبي^(٥)، والواحدي^(٦)، والبغوي^(٧)، والزمخشري^(٨)، وابن عطية^(٩)،
والرازي^(١٠)، والقرطبي^(١١)، والنسفي^(١٢)، والنيسابوري^(١٣)، والحازن^(١٤)، وأبو
حيان^(١٥)، وابن عرفة^(١٦)، والثعالبي^(١٧)، وابن عادل^(١٨)،
والسيوطي^(١٩)، والشوكاني^(٢٠)، والألوسي^(٢١)، والقاسمي^(٢٢)، والسعدي^(٢٣).

-
- (١) ينظر: معاني القرآن ٦٢/١.
 - (٢) ينظر: جامع البيان ٤٢٦/١.
 - (٣) ينظر: تفسير القرآن ١٧٧/١.
 - (٤) ينظر: تفسير القرآن العزيز ١٦١/١.
 - (٥) ينظر: الكشف والبيان ٢٣٧/١.
 - (٦) ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١١٩/١.
 - (٧) ينظر: معالم التنزيل ٩٥/١.
 - (٨) ينظر: الكشاف ١٩٢/١.
 - (٩) ينظر: المحرر الوجيز ١٨١/١.
 - (١٠) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٢/٣.
 - (١١) ينظر: الجامع في أحكام القرآن ٣٢/٢.
 - (١٢) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٥٨/١.
 - (١٣) ينظر: غرائب القرآن و رغائب الفرقان ٣٣٧/١.
 - (١٤) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل ٨٣/١.
 - (١٥) ينظر: البحر المحيط ٤٧٧/١.
 - (١٦) تفسير ابن عرفة ٣٧٥/١.
 - (١٧) ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٨٩/١.
 - (١٨) ينظر: اللباب في علوم الكتاب ٢٩٤/٢.
 - (١٩) ينظر: الدر المنثور ٢١٩/١.
 - (٢٠) ينظر: فتح القدير ١١٥/١.
 - (٢١) ينظر: روح المعاني ٣٢٧/١.
 - (٢٢) ينظر: محاسن التأويل ١٦٦/١.
 - (٢٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٥٩/١.

ومن خلال هذا العرض يترجح صحة قول البيضاوي، كما يمكن أن يضم إليه قول ابن عاشور من وجه آخر. فقد وجه قوله بكلام لائق بالعرض المسوق في الآيات المتقدمة، وهو توجيه مقبول.

٧ - موجب الفصل بين الجملتين في قوله تعالى:

1 0 / . ; + *) (' & % \$ # " [
 @ ? > = < ; : 9 8 7 6 5 4 3 2
 Z I H G F E D C B A البقرة: ١٠٦ - ١٠٧.

قال البيضاوي: (([) . Z / الخطاب للنبي ﷺ والمراد هو وأمته، لقوله: [@ Z A وإنما أفردته لأنه أعلمهم، ومبدأ علمهم [9 : ; < = > Z يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو كالدليل على قوله: [5 4 3 2 1 0 Z، أو على جواز النسخ؛ ولذلك ترك العاطف))^(١).

قال ابن عاشور: ((قال البيضاوي: هو متنزل من الجملة التي قبله منزلة الدليل لأن الذي يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرًا على كل شيء، ولذا فصلت هذه الجملة عن التي قبلها.

وعندي أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى؛ لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ - كلاهما - مقام تكرير لما به التقرير والإنكار، تعديداً على المخاطب))^(٢).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن سبب فصل جملة: [9 8 7 : ; < = > Z أما كالدليل على الجملة التي قبلها [4 3 2 1 0 / .

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٧٩/١.

(٢) التحرير والتنوير ٦٤٧/١.

5 Z إلا أن ابن عاشور يرى أن الجملة الثانية تكريراً للجملة الأولى لمزيد بيانا وتأكيدها.

ولا شك أن الأسلوب الخطابي يبني على أسس وقواعد متينة، تقويّه وتحسّنه، وإن من أبرز مميزات الأسلوب القرآني التكرار واستخدام المترادفات.

وتدخل هذه المسألة في باب الفصل والوصل^(١)، وهي ضمن مواضع الفصل، فقد فصلت الجملة الثانية عن الأولى، وسبب فصلها كمال الاتصال، فالجملة الثانية مؤكدة للأولى، إذ لو عُطفت بحرف العطف - الواو - لكانت كما لو أأ عطفت على نفسها.

ولكن يبقى الخلاف بين البيضاوي وابن عاشور في سبب هذا الفصل.

فلو قيل إن الجملة الثانية تنزلت منزلة الدليل على الجملة الأولى - كما يرى البيضاوي - فإن هذا القول يستقيم من جهة أن الجملة الأولى قررت قدرة الله تعالى على كل شيء، والجملة الثانية دللت على تلك القدرة بأن الله له ملك السموات والأرض، ومن كان يملك السموات والأرض فهو على كل شيء قدير.

وفي هذا الموضع يقول محمد سيد طنطاوي: ((فالآية واقعة موقع الدليل على ما تضمنته الجملة السابقة من إحاطة قدرته - سبحانه - بكل شيء))^(٢).

ولو قيل إن الجملة الثانية جاءت تكريراً للجملة الأولى - كما يرى ابن عاشور - فإن هذا القول يستقيم أيضا من جهة أن الجملة الأولى قررت قدرة الله تعالى على كل شيء، وجاءت الجملة الثانية بنفس المدلول والمعنى، فصارت مؤكدة ومبينة للأولى.

(١) الوصل عطف بعض الجمل على بعض بالواو، والفصل تركه. الإيضاح في علوم البلاغة ١/١٤٥.

(٢) الوسيط في التفسير ١/١٨٢.

يقول ابن عاشور في هذا الموضوع: ((ولكون هاته الجملة تنزل منزلة البيان للأولى فصلت عنها))^(١).

والتكرار ليس كله مذموما، خصوصا في القرآن الكريم، ففيه فوائد وحكم جمّة. يقول بديع الزمان النورسي: ((مَا كُلُّ مَا يَتَأَلَّأُ يُحْرِقُ، فَإِن التَّكْرَارُ قَدْ يُمْلَأُ، لَا مَطْلَقًا. بَلْ قَدْ يُسْتَحْسَنُ وَقَدْ يُسَامُ. فَكَمَا أَنَّ فِي غِذَاءِ الْإِنْسَانِ مَا هُوَ قُوَّةٌ كَلِمَا تَكَرَّرَ حَلَا وَكَانَ آنَسًا، وَمَا هُوَ تَفَكُّهُ إِنْ تَكَرَّرَ مُلٌّ وَإِنْ تَجَدَّدَ أُسْتُلِدَّ، كَذَلِكَ فِي الْكَلَامِ مَا هُوَ حَقِيقَةُ وَقُوَّةٍ، وَقُوَّةٌ لِلْأَفْكَارِ، وَغِذَاءٌ لِلْأَرْوَاحِ، كَلِمَا اسْتَعِيدَ أُسْتَحْسَنَ وَاسْتَوْنَسَ بِمَأْلُوفِهِ كَضِيَاءِ الشَّمْسِ. وَفِيهِ مَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ الزَّيْنَةِ وَالتَّفَكُّهِ، لَذْتُهُ فِي تَجَدُّدِ صَوْرَتِهِ، وَتَلَوْنِ لِبَاسِهِ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه كما أن القرآن بمجموعه قوّة، وقوّة للقلوب، لا يُمَلُّ على التكرار، بل يُسْتَحْلَى على الإكثار منه، كذلك في القرآن ما هو روح لذلك القوت كلما تكرر تألّأ، وفارت أشعة الحق والحقيقة من أطرافه، وفي ذلك البعض ما هو أسّ الأساس والعقدة الحياتية... فيا هذا شاور مذاقك إن كنت ذا مذاق!!^(٢).

وعلى ذلك فإن كلا القولين مقبول من وجه، ويمكن الأخذ بكليهما. ويؤيد هذا ما ذكره أبو السعود، حيث يقول: ((وهو إما تكرير للتقرير وإعادة للاستشهاد على ما ذكر، وإنما لم يعطف أن مع ما في حيزها على ما سبق من مثلها رومًا لزيادة التأكيد، وإشعارا باستقلال العلم بكل منهما، وكفايته في الوقوف على ما هو المقصود، وإما تقرير مستقل للاستشهاد على قدرته تعالى على جميع الأشياء، أي ألم تعلم أن الله له السلطان القاهر، والاستيلاء الباهر، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلي فيهما، إيجابًا وإعدامًا، وأمرًا وينا، حسبما تقتضيه مشيئته، لا

(١) التحرير والتنوير ٦٤٦/١.

(٢) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز لبديع الزمان النورسي ٣٤/١.

معارض لأمره، ولا معقب لحكمه، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شيء من الأشياء))^(١).

وبذلك يتبين أن كلا القولين يمكن اعتباره. والله تعالى أعلم.

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ١/٤٣.

٨ - معنى (أم) في قوله تعالى:

U S R Q P O N M L K J [

. ١٠٨ البقرة: Z] \ [Z Y X W V

قال البيضاوي: ((أم معادلة للهمزة في: [7 8 Z البقرة: ١٠٧، أي: ألم تعلموا أنه مالك الأمور، قادر على الأشياء كلها، يأمر وينهى كما أراد، أم تعلمون وتقترحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى (U))^(١).

قال ابن عاشور: ((ولا يصح كون (أم) هنا متصلة^(٢) لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم^(٣)).

وقد جوز القزويني في الكشف على الكشاف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح، وتبعه البيضاوي، وتكلفنا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربي))^(٤).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن (أم) هنا متصلة، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه، ومنع القول بذلك لأن الاستفهامين السابقين لها ليسا على حقيقتهما.

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣٨٠/١.

(٢) أم المتصلة: هي التي يكون ما بعدها متصلاً بما قبلها، ومشاركاً له في الحكم، وتقع بعد همزة الاستفهام مثل: "أعلي في الدار أم خالد؟" أو بعد همزة التسوية، مثل: [\$ % & ') * + Z البقرة: ٦، وسميت متصلة لأن ما قبلها وما بعدها لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر.

أما أم المنقطعة: فهي التي تكون لقطع الكلام الأول واستئناف ما بعده، ومعناه الإضراب. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونا ٥٦٤/١.

(٣) إشارة إلى قوله: ((وهي هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها في معنى الخبر؛ لأما للتقرير كما تقدم، إلا أن وقوعهما في صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدها كما هو الغالب، والاستفهام الذي بعدهما هنا إنكار وتحذير)). التحرير والتنوير ٦٤٨/١.

(٤) المصدر نفسه ٦٤٨/١.

ورجح أن تكون منقطعة، لأنها جاءت عاطفة لجملة على جملة، فدلّت على انتقال من الكلام السابق إلى كلام آخر، فصارت بمعنى بل الانتقالية.

ولو كانت (أم) عطفت أحد مفردين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهاماً حقيقياً أو مسوياً بينهما في احتمال الحصول فهي بمعنى أو العاطفة، وفي هذه الحال تكون متصلة. لكن الذي حصل أن عطفت جملة وليس مفرداً، والاستفهامان السابقان ليسا على حقيقتهما، فقد جاءا بمعنى الخبر، لأنها أفادا التقرير، وبذلك فهي منقطعة بمعنى بل.

وهذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين وأهل اللغة.

يقول ابن سيده عند هذه الآية: ((وأم: هنا منقطعة، وتتقدر المنقطعة ببل والهمزة، فالمعنى: بل أتريدون، ف (بل) تفيد الإضراب عما قبله، ومعنى الإضراب هنا: هو الانتقال من جملة إلى جملة))^(١).

ويقول أبو البقاء العكبري: ((أم هنا منقطعة، إذ ليس في الكلام همزة تقع موقعها... والتقدير: (بل أتريدون أن تسألوا)، فخرج ب (أم) من كلام إلى كلام آخر))^(٢).

وقال السمين الحلبي: ((أم منقطعة. هذا هو الصحيح في الآية))^(٣).

وقال القرطبي: ((هذه أم المنقطعة التي بمعنى بل أي بل تريدون ومعنى الكلام التوبيخ))^(٤).

(١) إعراب القرآن لابن سيده ١/١٢٦.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ١/١٠٤.

(٣) الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٢/٦٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢/٦٩.

وقال ابن عادل الحنبلي: ((و"أم" في قوله: [J K منقطعة. هذا هو الصحيح في الآية))^(١).

وقال الواحدي: ((أي: بل أتريدون))^(٢).

وزاد المسألة أبو السعود إيضاحاً فقال: (([J K تجريد للخطاب عن النبي، وتخصيص له بالمؤمنين، وأم منقطعة، ومعنى بل فيها الإضراب، والانتقال من حملهم على العمل بموجب علمهم بما ذكر عند ظهور بعض مخابيل المساهلة منهم في ذلك، وأمارات التأثر من أقاويل الكفرة إلى التحذير من ذلك، ومعنى الهمزة إنكار وقوع الإرادة منهم واستبعاده، لما أن قضية الإيمان وازعة عنها، وتوجيه الإنكار إلى الإرادة دون متعلقها للمبالغة في إنكاره واستبعاده ببيان أنه مما لا يصدر عن العاقل إرادته، فضلاً عن صدور نفسه، والمعنى: بل أتريدون أن تسألوا وأنتم مؤمنون))^(٣).

وقال أبو حيان: ((وأم هنا منقطعة، وتتقدر المنقطعة ببل والهمزة، فالمعنى: بل أتريدون، ف (بل) تفيد الإضراب عما قبله، ومعنى الإضراب هنا: هو الانتقال من جملة إلى جملة، لا على سبيل إبطال الأولى))^(٤).

ومن خلال هذا العرض يتبين صواب ما ذهب إليه ابن عاشور للأسباب الآتية:

أن من شروط (أم) المنقطعة عطف المفرد على المفرد، وهذا الشرط قد سقط في هذه الآية، حيث عطفت الجملة على الجملة.

(١) اللباب في علوم الكتاب ٣٨٣/٢.

(٢) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١٢٤/١.

(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ١٤٤/١.

(٤) تفسير البحر المحيط ٥١٦/١.

أن هذا هو رأي أغلب أهل اللغة والتفسير.

أن الاستفهامين السابقين للآية، وهما: [4 3 2 1 0 / .

5 Z البقرة: ١٠٦، و [9 8 7 : < = > Z البقرة:

١٠٧، ليسا حقيقيين، بل هما في معنى الخبر، وأفادا التقرير. وهذا يؤكد أن (أم) هنا منقطعة.

أن هذا القول يلائم مناسبة الانتقال، فهي مناسبة تامة، لأن التقرير الذي

قبل الآية مراد منه التحذير من الغلط، وأن يكونوا كمن لا يعلم، والاستفهام الذي بعدها مراد منه التحذير كذلك، والمحذر منه في الجميع مشترك في كونه من أحوال اليهود المذمومة.

٩ - دلالة لفظ (الوالدات) في قوله تعالى:

{ Z [~ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى
 الْمَوْلُودِ ٥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ٤ لَا تَكْلَفُنَّ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ١١ ٥
 بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدٌ ٤ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ٥ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ
 مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرَضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
 سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ٥ وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا ٥ اللَّهُ ٥ تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ٥ Z البقرة:
 .٢٣٣

قال البيضاوي: ((والوالدات يعم المطلقات وغيرهن))^(١).

قال ابن عاشور: ((والوالدات عام، لأنه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقريئة سياق الآي التي قبلها... ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم، سواء كن في العصمة، أو بعد الطلاق، كما في القرطبي، والبيضاوي))^(٢).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن لفظ (الوالدات) عام يشمل من كن في العصمة والمطلقات، إلا أن ابن عاشور يرى أنه خاص بالمطلقات.

ويُستدل على رأي ابن عاشور بما يأتي:

أن مناسبة الآية لما قبلها تؤيد القول بتخصيص الوالدات بالمطلقات. فالمناسبة انتقال من أحكام الطلاق والبينونة؛ فإنه لما بي عن العضل، وكانت بعض

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٢٤/١.

(٢) التحرير والتنوير ٤٠٩/٢.

المطلقات لهن أولاد في الرضاعة ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات، فلذلك ناسب التعرض لوجه الفصل بينهم في ذلك، فإن أمر الإرضاع مهم، لأن به حياة النسل، ولأن تنظيم أمره من أهم شئون أحكام العائلة^(١).

ولا شك أن إدراك المناسبات القرآنية بين الآيات واستنباطها تساعد على الترجيح، كوا مرتبطة بالسياق القرآني.

قريظة سياق الآي التي قبلها من قوله: [H I

Z L K J البقرة: ٢٢٨، ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة

على اتحاد السياق، فقوله: [Z { البقرة: ٢٣٣، معناه: والوالدات منهن، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي المطلقات اللاتي لهن أولاد في سن الرضاعة^(٢).

ومعلوم أن السياق القرآني يُلجأ إليه في فهم المراد من الآية، كون القرآن عقد مترابط، يساعد ترابطه على فهمه، وإدراك معانيه.

يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللاتي في العصمة قوله تعالى: [وَعَلَى

الْمَوْلُودِ © رَزَقْنَهُنَّ Z البقرة: ٢٣٣ الآية، فإن اللاتي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة^(٣).

(١) التحرير والتنوير ٤٠٨/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٠٩/٢.

(٣) المصدر نفسه ٤١٠/٢.

أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم، إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة. مما يدل على أن المقصود بالآية الوالدات المرضعات^(١).

أن تعليل الحكم بالنهي عن المضارة بالولد يدل على أن المراد بالوالدات المطلقات؛ لأن التي في عصمة الزوجية لا تضار ولدها.

وبهذه الاستدلالات يتبين صحة ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة، كما يؤيد ذلك أنه موافق لأغلب علماء التفسير المعتبرين، الذين قالوا بأن (الوالدات) يقصد بهن المطلقات. فقد ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير^(٢)، ومجاهد^(٣)، والسدي^(٤)، والضحاك^(٥)، ومقاتل^(٦)، والطبري^(٧)، والقرطبي^(٨)، والثعالبي^(٩).

(١) ينظر: التحرير والتنوير ٤٠٩/٢.

(٢) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦٨٧/١.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ١٠٩/١.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦٠/٣.

(٥) ينظر: المصدر نفسه ١٦٠/٣.

(٦) ينظر: تفسير مقاتل ١٢٣/١.

(٧) ينظر: جامع البيان ٤٩٠/٢.

(٨) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦٠/٣.

(٩) ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن ١٧٩/١.

١٠ - توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى:

i h g f e d c b a ` _ ^] \ [
Z r q p o m l k j البقرة: ٢٥٤.

قال البيضاوي في توجيه رفع (بيع، خلة، شفاعت): ((وانما رفعت ثلاثتها مع قصد التعميم لأما في التقدير جواب: هل فيه بيع أو خلة أو شفاعت؟))^(١).

قال ابن عاشور: ((ومن التكلف هنا قول البيضاوي إن وجه قراءة الرفع وقوع النفي في تقدير جواب لسؤال قائل: هل البيع فيه أو خلة أو شفاعت؟))^(٢).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن سبب القراءة بالرفع في الآية هو أما وقعت جوابا لسؤال مقدر، إلا أن ابن عاشور اعتبر ذلك تكلفاً.

والخلاف هنا واقع في توجيه قراءة الرفع، فقد وجه علماء القراءات ذلك بتوجيهين:

التوجيه الأول: أم جعلوه جوابا لقول قائل: هل فيه بيع هل فيه خلة؟ فلم يعمل لا لأن هل غير عامله^(٣).

وهنا يكون الرفع على الابتداء.

التوجيه الثاني: أم جعلوا (لا) عاملة عمل ليس^(٤).

وهنا يكون (بيع) اسمها مرفوع، وما بعده معطوف عليه.

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٥١/١.

(٢) التحرير والتنوير ٤٩٠/٢.

(٣) ينظر: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ٩٩/١؛ حجة القراءات لابن زنجلة ١٤١/١.

(٤) ينظر: الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٣٢٣/٢.

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور صحيح، وذلك أنه لا داعي لتقدير سؤال طالما وأن (لا) تعمل عمل ليس، وذلك أن القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار^(١)، خصوصا أنه لا حاجة إلى مثل ذلك الإضمار. والله تعالى أعلم.

قال أبو حيان: ((متى أمكن حمل الكلام على غير إضمار ولا افتقار، كان أولى أن يسلك به الإضمار والافتقار، وهكذا تكون عادتنا في إعراب القرآن، لا نسلك فيه إلا الحمل على أحسن الوجوه، وأبعدها من التكلف، وأسوغها في لسان العرب))^(٢).

وهذا الاستدراك من باب ذكر الأرجح على المرجوح فقط، لأن علماء القراءات وجهوا هذه القراءة بوجهين كما سبق بيانه.

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٢٢٤.

(٢) البحر المحيط ١/١٥٩.

١١ - حكمة تقديم السنّة على النوم في قوله تعالى:

{ ~ نَوْمٌ } | { y x wvuts [البقرة: ٢٥٥.

قال البيضاوي: ((السنّة فتور يتقدم النوم، قال ابن الرقاع: [البحر الكامل]

وَسَنَانُ أَقْصَدَهُ النَّعَاسُ فَرَنَّقَتْ فِي عَيْنِهِ سِنَةٌ وَلَيْسَ بِنَائِمٍ^(١)

وتقديم السنّة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود^(٢).

قال ابن عاشور: ((والمقصود أن الله لا يحجب علمه شيء حجباً ضعيفاً ولا طويلاً ولا غلبة ولا اكتساباً، فلا حاجة إلى ما تطلبه الفخر والبيضاوي من أن تقديم السنّة على النوم مراعى فيه ترتيب الوجود، وأن ذكر النوم من قبيل الاحتراس^(٣)).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن تقديم السنّة على النوم هو من باب ترتيب الوجود، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا الرأي، ورأى أن لا حاجة إلى هذا التعليل، مبيناً المقصود بما ذكر أعلاه.

وللمفسرين وأهل البلاغة في هذه المسألة أقوال قد تم استعراضها، ومناقشتها عند دراسة استدراك ابن عاشور في ذات المسألة على الرازي في الفصل السابق^(٤)، وتبين بعد الدراسة أن جميع ما ذكر يصلح أن يكون تعليلاً لتقديم السنّة على النوم، وأنه لا وجه لاستدراك ابن عاشور على البيضاوي في هذه المسألة أيضاً، للأسباب الآتية:

(١) ديوان عدي بن الرقاع ص ٥٩.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٥٢/١.

(٣) التحرير والتنوير ٤٩٤/٢.

(٤) يراجع: ص ١٦١ من هذا البحث.

٦ أن ما ذهب إليه البيضاوي قد قال به جمع من المفسرين^(١).

٦ أن ما ذهب إليه البيضاوي ليس فيه ما يمنع من حيث اللغة أو التفسير.

٦ أن القول بالترتيب الوجودي لا يخالف أصلا شرعيا ثابتا.

٦ قول السيوطي متحدثا عن أسباب التقديم وأسارره: ((ظهر لي منها في الكتاب العزيز عشرة أنواع: وذكر منها النوع السادس وهو: السبق وهو إما في الزمان باعتبار الإيجاد بتقديم الليل على النهار والظلمات على النور... والسنة على النوم في قوله: [{ } ~ نَوْمٌ Z]). وذكر أيضا النوع العاشر: وهو التدلي من الأعلى إلى الأدنى وخرج عليه أيضا نفس الآية^(٢).

٦ قول الزركشي: ((ومن التقديم بالإيجاد تقديم السنة على النوم في قوله: [{ } ~ نَوْمٌ Z] لأن العادة في البشر أن تأخذ العبد السنة قبل النوم فجاءت العبارة على حسب هذه العادة))^(٣).

٦ أن لأهل اللغة والبلاغة فهما دقيقا في وجوه التقديم والتأخير. وقد أفادوا في هذه المسألة إفادات جمّة، منها:

٨ قال الدكتور فاضل السامرائي: ((سنة: هي النعاس الذي يتقدم النوم؛ ولهذا جاءت في ترتيب الآية قبل النوم وهذا ما يعرف بتقديم السبق، فهو سبحانه لا

(١) ينظر: روح المعاني للألوسي ٨/٣، و إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٢٤٨/١؛ وفتح القدير للشوكاني ٢٧١/١؛ وروح البيان لإسماعيل حقي ٣٩٧/١؛ والبحر المديد لابن عجيبة ٢٥١/١، وفتح البيان في مقاصد القرآن ٩٠/١، والسراج المنير للشربيني ١٩١/١.

(٢) الإيقان في علوم القرآن ٣٧/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٧/٢.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٢٤٠/٣.

١٢ - المراد بالكرسي في قوله تعالى:

{ ~ نَوْمٌ لَهُ، مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي
 الْأَرْضِ ۖ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ ۙ مَا حَلْفُهُمْ وَلَا
 يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ
 حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ } Z البقرة: ٢٥٥.

قال البيضاوي: ((ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد. وقيل: كرسيه مجاز عن علمه
 أو ملكه، مأخوذ من كرسي العالم والملك، وقيل: جسم بين يدي العرش؛ ولذلك
 سمي كرسيًا محيطًا بالسماوات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما السماوات
 السبع والأرضون السبع من الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وفضل العرش على الكرسي
 كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة»^(١). ولعله الفلك المشهور بفلك
 البروج^(٢))).^(٣)

واستدرك عليه ابن عاشور بقوله: ((قال البيضاوي: "ولعله الفلك المسمى
 عندهم بفلك البروج". قلت: أثبت القرآن سبع سماوات ولم يبين مسماتها في

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره ٣/ ٣٩٩ عن أبي ذر **t**؛ وأخرجه السيوطي في الدر المنثور ١/ ٣٢٨؛
 والبيهقي في الأسماء والصفات ٢/ ٣٠٠، وقال: تَقَرَّرَ بِهِ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ السَّعْدِيُّ، وَلَهُ شَاهِدٌ بِإِسْنَادٍ أَصَحَّ،
 وَأوردته البغوي في معالم التنزيل بدون إسناد ١/ ٢٣٩؛ وورد في العظمة لأبي الشيخ ٢/ ٥٨٧؛ ورواه ابن حبان
 في صحيحه ٢/ ٧٧؛ والمهشمي في موارد الظمان ص ٥٣؛ وأوردته الألباني في السلسلة الصحيحة ١/ ٢٢٣،
 برقم [١٠٩].

(٢) فلك البروج: القمر والكواكب الخمسة: عطارد، والزهرة، والمريخ، والمشتري، وزحل. ينظر: الأزمنة والأمكنة
 للمرزوقي ١/ ٧٣.

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٥٥٥.

قوله: [; < = > ? @ A B C D E F G H
I J K L نوح: ١٥ - ١٦))^(١).

الدراسة:

تأول البيضاوي معنى الكرسي على أكثر من تأويل، ثم وضح معنى سعة الكرسي للسماوات والأرض بصيغة غير جازمة بأن المراد بالسماوات فلك البروج، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه تسمية السماوات السبع بذلك، واحتج عليه بأنه لم يرد في القرآن الكريم أية تسمية تفصيلية للسماوات.

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور متوجه إلى إيراد البيضاوي لهذا القول وعدم رده، وكأنه أراد من البيضاوي أن يستدرك على هذا القول بدلا من إيراده دون تعليق.

والذي يظهر في هذه المسألة أن الصواب مع ابن عاشور، وذلك لما يأتي:

١- أن احتجاجه اعتمد على القرآن، وهو أقوى من احتجاج البيضاوي بالقول بالرأي لرد في هذه المسألة. والنقل مقدم على العقل.

٢- ما ورد في القرآن من ذكر للسماوات ورد بصيغة العموم، ولم يرد تفصيل لاسم كل سماء، وما لم يفصله القرآن، ولم يفصله دليل آخر فالأولى تناوله على عمومه.

٣- لم يقل هذه التسمية أحد من السلف، ولا من جمهور المفسرين، ومن ذكر فلك البروج ذكره كتوضيح لما يحتوي عليه من الكواكب، وليس كتسمية للسماوات.

(١) التحرير والتنوير ٢/٤٩٧.

اضطراب أقوال من تناول هذه المسألة من المفسرين، فأبو السعود يقول عند بيان هذا المعنى: ((ولعله الفلك الثامن))^(١). ومنشأ هذا الاضطراب عدم النص.

أن السيوطي قد اعترض على البيضاوي في حاشيته على هذا القول^(٢).

وبالتالي يتبين صحة استدراك ابن عاشور على البيضاوي في هذه المسألة.

تنبيه:

الكرسي جسم بين يدي العرش، أعظم من السموات السبع والأرضين ودون العرش.

وفي تفسير ابن جزى الكلبي: الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، وهو أعظم من السموات والأرض، وهو بالنسبة للعرش كأصغر شيء^(٣).

وروى الإمام الطبري في تفسيره عن أبي ذر **t** أنه سأل النبي **r** عن الكرسي فقال: «يا أبا ذر ما السموات السبع والأرضين السبع عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة»^(٤).

وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالكرسي: العرش. وقد أورد ابن جرير هذا الرأي وعزاه إلى الحسن، وسعيد بن جبير^(٥).

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٢٤٨/١.

(٢) نقل اعتراض السيوطي على البيضاوي ابن عجيبة في البحر المديد ٢٥١/١.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل ١٢٢/١.

(٤) سبق تخريجه ص ٣٦٠. ينظر: جامع البيان ١٠/٣.

(٥) المصدر نفسه ١٠/٣.

قال ابن كثير: ((وروى ابن جرير عن الحسن البصري أنه كان يقول الكرسي هو العرش.

والصحيح أن الكرسي غير العرش، والعرش أكبر منه كما دلت على ذلك الآثار والأخبار))^(١).

(١) تفسير القرآن العظيم ٣١١/١. وينظر: المقصد السني في تفسير آية الكرسي للدكتور أحمد الشرقاوي ٢٤/٢.

١٣ - الفرق بين البيع والربا في قوله تعالى:

+ *) (' &% \$# " ! [
= < : 9 8 7 6 4 3 2 1 0 / . - ,
L K J I H G F E D C B A @ ? >
Z S R Q P N M البقرة: ٢٧٥.

قال البيضاوي: ((أي ذلك العقاب بسبب أم نظموا الربا والبيع في سلك واحد لإفضائهما إلى الربح فاستحلوه استحلاله، وكان الأصل إنما الربا مثل البيع، ولكن عكس للمبالغة، كأم جعلوا الربا أصلا وقاسوا به البيع، والفرق بين، فإن من أعطى درهمين بدرهم ضيع درهما، ومن اشترى سلعة تساوي درهما بدرهمين، فلعل مساس الحاجة إليها أو توقع رواجها يجبر هذا الغبن))^(١).

قال ابن عاشور: ((وهذه التفرقة أقرب من تفرقة القفال، لكنها يرد عليها أن انتفاع المقترض بالمال فيه سد حاجته، فهو كانتفاع المشتري بالسلعة، وأما تصديه للمتاجرة بمال القرض أو بالسلعة المشتراة فأمر نادر فيها.

فالوجه عندي في التفرقة بين البيع والربا أن مرجعها إلى التعليل بالمظنة، مراعاة للفرق بين حالي المقترض والمشتري، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقترض للإنفاق على نفسه وأهله، لأم كانوا يعدون التداين هما وكربا، وقد استعاذ منه النبي ﷺ، وحال التاجر حال التفضل. وكذلك اختلاف حالي المسلف والبائع، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقا، لأن المتسلف مظنة الحاجة، ألا تراه ليس بيده مال، وحال بائع السلعة تجارة حال من تجشم مشقة جلب ما يحتاجه المتفضلون، وإعداد له عند دعاء حاجتهم إليه مع بذلهم له ما

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٧٤/١.

بيده من المال، فالتجارة معاملة بين غنيين: ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وأخذ ما يحتاج إليه، فالمتسلف مظنة الفقر، والمشتري مظنة الغنى، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير وأحل البيع لأنه إعانة لطلب الحاجات. فتبين أن الإقراض من نوع المواساة والمعروف، وأما مؤكدة التعيين على الموساي وجوبا أو ندبا، وأيا ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجرا على عمل المعروف. فأما الذي يستقرض مالا ليتجر به أو ليوسع تجارته فليس مظنة الحاجة فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال فإذا قرضه فقد تطوع بمعروف. وكفى نذا تفرقة بين الحالين))^(١).

الدراسة:

سبق دراسة هذه المسألة في الفصل السابق، حيث استدرك ابن عاشور هذه التفرقة على الرازي والبيضاوي في آن واحد.

واتضح من خلال الدراسة أن كلا التفرقتين مقبولة من وجه^(٢).

(١) التحرير والتنوير ٥٥٢/٢.

(٢) يراجع: ص ١٦٦ من البحث.

سورة هود

مسألة جعل (أو) بمعنى (و) في قوله تعالى:

~ } | { zy xw v u t [

تَفَعَّلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ © (٨٧) Z هود: ٨٧.

قال البيضاوي: (([] ~ تَفَعَّلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا Z عطف على (ما)، أي: وأن نترك فعلنا ما نشاء في أموالنا))^(١).

قال ابن عاشور: ((و(أو) من قوله: [] ~ تَفَعَّلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا Z لتقسيم ما يأمرهم به؛ لأن منهم من لا يتجر فلا يطفف في الكيل والميزان، فهو قسم آخر متميز عن بقية الأمة بأنه مأمور بترك التطفيف. فقوله: [] ~ تَفَعَّلَ Z عطف على [] { | Z ، أي: أن نترك فعل ما نشاء في أموالنا فنكون طوع أمرك نفعل ما تأمرنا بفعله، ونترك ما تأمرنا بتركه.

وبهذا تعلم أن لا داعي إلى جعل (أو) بمعنى (و) والجمع، كما درج عليه كثير من المفسرين مثل البيضاوي والكواشي))^(٢).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن (أو) جاءت هنا بمعنى (و)، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا القول، ورأى إبقائها على أصلها الدال على التقسيم.

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢٥٣/٣.

(٢) التحرير والتنوير ٣١٣/١١.

قال الثعلبي في معنى هذه الآية: ((يعني: أو أن نترك أن نفعل في أموالنا ما نشاء))^(١).

ومثله قال الفراء^(٢)، وابن أبي زمنين^(٣)، والنسفي^(٤)، وأبو السعود في تفسيره^(٥).

وقال إسماعيل حقي^(٦): ((و(أو) لأن ما كلفهم به شعيب هو مجموع الأمرين لا أحدهما))^(٧).

وقال أبو البقاء العكبري: ((والتقدير: أصولاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نترك أن نفعل))^(٨).

وبالمقابل فقد قال بقية المفسرين، وجمع من أهل اللغة بقول البيضاوي، ومن ذلك ما جاء في تاج العروس^(٩)، و نذيب اللغة^(١٠).

ومن خلال هذا العرض يمكن الأخذ بكلا القولين وذلك لما يأتي:

أن معنى الآية يستقيم في كلا الحالتين. سواء على الجمع أو التقسيم.

(١) الكشف والبيان ١٨٦/٥.

(٢) زاد المسير ١٤٩/٤.

(٣) تفسير القرآن العزيز ٣٠٥/٢.

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ١٦٨/٢.

(٥) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم ٢٣٢/٤.

(٦) إسماعيل حقي بن مصطفى الاسلامبولي الحنفي الحلوتي، المولى أبو الفداء: متصوف مفسر. تركي مستعرب. ولد في آيدوس، وسكن القسطنطينية، وانتقل إلى بروسة، وكان من أتباع الطريقة (الخلوتية) فنفي إلى تكفور طاغ، وأوذى، وعاد إلى بروسة فمات فيها سنة (١١٢٧هـ). له كتب عربية وتركية. فمن العربية (روح البيان في تفسير القرآن) يعرف بتفسير حقي، و(الرسالة الخليلية). ينظر: الأعلام للزركلي ٣١٣/١.

(٧) روح البيان ١٠٩/٤.

(٨) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات للعكبري ٤٤/٢.

(٩) ينظر: تاج العروس ١١٩/٣٧.

(١٠) ينظر: نذيب اللغة ٤٧٢/١٥.

أنه طالما أمكن الجمع بين المعنيين، والتوفيق بينهما، كان أولى من ترك أحدهما.

أن كلا القولين مشهور لدى المفسرين وأهل اللغة.

أن (أو) قد تأتي على ظاهرها، وقد تأتي بمعنى (الواو)، ومن أمثلة الأخير

قول الله تعالى: [وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ]  الصافات: ١٤٧. أي: ويزيدون.

وعليه فالأمر سيان إن أُريد بـ (أو) التقسيم، أو معنى (الواو). والله تعالى أعلم.

سورة طه

حقيقة نسبة السامري المذكور في قوله تعالى:

[قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمْ]

طه: ٨٥ .

قال البيضاوي: ((والسامري منسوب إلى قبيلة من بني إسرائيل يقال لها السامرة^(١))).^(٢)

قال ابن عاشور: ((أخذنا من كلام البيضاوي أن السامري منسوب إلى قبيلة وأما قوله: "من بني إسرائيل" فليس بصحيح)).^(٣)

الدراسة:

يرى البيضاوي أن السامري منسوب إلى قبيلة السامرة من بني إسرائيل، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا القول، وأبطل انتماء قبيلة (السامرة) إلى بني إسرائيل، واستدل على ذلك بأن تلك القبيلة لم تكن موجودة في عهد موسى **U**، حيث قال: ((لأن السامرة أمة من سكان فلسطين في جهة نابلس^(٤) في عهد الدولة الرومية البيزنطية، وكانوا في فلسطين قبل مصير فلسطين بيد بني إسرائيل، ثم امتزجوا بالإسرائيليين، واتبعوا شريعة موسى **U** مع تخالف في طريقتهم عن طريقة اليهود.

(١) قبيلة السامرة: تُعرف بالأمساسية. وهم الأبدال الذين بدّهم بخت نصر بالشام حين أسر اليهود وأجلاها، وكانت السامرة أعانوه ودلوه على عورات بني إسرائيل، فلم يحارم ولم يقتلهم ولم يسبهم وأنزلهم فلسطين من تحت يده، ومذاهبهم ممتزجة من اليهودية ولوسية، وعامتهم يكونون بموضع من فلسطين يُسمى نابلس، وكنائسهم، ولا يدخلون حدّ بيت المقدس منذ أيام داود النبي **U**، لأنهم يدعون إنه ظلم واعتدى وحوّل الهيكل المقدس من نابلس إلى إيليا، وهو بيت المقدس، ولا يمسون الناس، وإذا مسوهم اغتسلوا، ولا يقرّون بنبوة من كان بعد موسى **U** من أنبياء بني إسرائيل. المواعظ والاعتبار للمقرئ ٢٥٤/٣.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٦٥/٤.

(٣) التحرير والتنوير ١٦٢/١٦.

(٤) نابلس: مدينة مشهورة بأرض فلسطين بين جبلين مستطيلة لا عرض لها. ينظر: معجم البلدان ٢٤٨/٥؛ آثار البلاد وأخبار العباد للقزويني ص ٢٧٧.

فليس هو منسوباً إلى مدينة السامرة القريبة من نابلس؛ لأن مدينة السامرة بناها الملك عمري ملك مملكة إسرائيل (سنة ٩٢٥) قبل المسيح، وجعلها قصبة مملكته، وسماها "شوميرون"؛ لأنه بناها على جبل اشتراه من رجل اسمه شامر بوزنتين من الفضة، فعربت في العربية إلى سامرة، وكان اليهود يعدوا مدينة كُفر وجور، لأن عمري بانيها وابنه آخاب قد أفسدوا ديانة التوراة وعبدا الأصنام الكنعانية. وأمر الله النبي إلياس بتوبيخهما والتثوير عليهما، فلا جرم لم تكن موجودة زمن موسى ولا كانت ناحيتها من أرض بني إسرائيل زمن موسى ^(١).

وذكر ابن عاشور أكثر من احتمال لنسبة السامري ^(٢):

الاحتمال الأول: نسبة إلى قرية اسمها (السامرة) من قرى مصر.

الاحتمال الثاني: أنه من أهل كرمان (نابلس).

الاحتمال الثالث: أن الياء من السامري غير ياء النسب بل حرفاً من اسم مثل: ياء علي وكوسي، فيكون اسماً أصلياً أو منقولاً في العبرانية، وتكون اللام في أوله زائدة.

والذي يمكن تأكيده أن السامري لم يكن من بني إسرائيل، وهو ما رجحه ابن عاشور.

قال ابن كثير: ((وكان السامري من قوم يعبدون البقر جيران لبني إسرائيل ولم يكن من بني إسرائيل)) ^(٣).

والذي يظهر أن جميع الاحتمالات لا دليل صريح عليها، إلا ما أورده بعض المؤرخين، أو ما جاء في بعض الروايات الإسرائيلية.

(١) التحرير والتنوير ١٦٢/١٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٦٢/١٦.

(٣) البداية والنهاية ٣٠٥/١.

وهي احتمالات متفاوتة الضعف. فلاحتمال الثاني ضعيف لما سبق بيانه من أن مدينة (سامرة) لم تكن موجودة في عهد موسى **U**.

كما أن الاحتمال الثالث فيه ضعف من أكثر من وجه:

٦ أن هذا القول لم يقل به أحد من أهل التاريخ والأنساب.

٦ أن ما ورد في كتب التاريخ والتفسير يؤيد أن الياء للنسب.

٦ أنه لا يقبل القياس على (كرسي) و (علي) لانعدام العلة المشتركة.

ومثلهما الاحتمال الأول.

إلا أنه ورد في كتب التاريخ ومعاجم البلدان وجود جزيرة باسم السامري، يقطنها يهود منتسبون إلى السامري.

وهي جزيرة في بحر القلزم^(١)، حيث يسكنها قوم من اليهود السامرية، وعلامتهم أن يقول أحدهم إذا لاقى إنساناً: لا مساس، وهذه اللفظة يعرف أم من اليهود المنسويين إلى السامري صاحب العجل في زمن موسى **U**^(٢).

والذي يمكن قوله إن السامري ليس من بني إسرائيل لما سبق بيانه، وهو ما رجحه ابن عاشور. أما تحديد نسبته فتبقى محل خلاف، لعدم وجود الدليل الصريح الذي يحسم نسبته.

ويؤيد ما رجحه ابن عاشور ما ورد عن ابن عباس **t** قال: ((لما توجه موسى لميقات ربه خطب هارون بني إسرائيل فقال: إنكم خرجتم من مصر ولقوم فرعون

(١) وهو الذي يطلق عليه البحر الأحمر في الوقت الحاضر. وهو الذي يفصل بين قارتي آسيا وإفريقيا، وتطلّ عليه عدة دول.

(٢) ينظر: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق لأبي عبد الله الحموي الحسني ١/١٣٦؛ والروض المعطار في خبر الأقطار ١/١٦٥.

عندكم ودائع وعواري، وأنا أرى أن تحفر حفيرة وتلقى فيها ما كان عندكم من متاعهم فحرقه.

وكان السامري من قوم يعبدون البقر وكان من جيران بني إسرائيل، فاحتمل معهم فرأى أثرا فأخذ منه قبضة...^(١).

وعلى كلِّ فإن معرفة نسبه أو الجهل لا تترتب عليها فائدة عظيمة.

وبذلك يتبين صحة استدراك ابن عاشور في هذه المسألة.

(١) ذكر هذه الرواية ابن حجر في فتح الباري ٤٣٣/٨.

سورة الأحزاب

مفاد الوعد في قوله تعالى:

w v u t s r [} | { z y x

~ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ © وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ الأحزاب: ٣٥.

قال البيضاوي: (([وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ © وَالذَّاكِرَاتِ Z بقلموم

وَأَلَسْتَهُمْ، [أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً Z لما اقتربوا من الصغائر؛ لأهم مكفرات... والآية وعد لمن ولأمثالهم على الطاعة، والتدرع هذه الخصال... وعطف الإناث على الذكور لاختلاف الجنسين، وهو ضروري، وعطف الزوجين على الزوجين لتغاير الوصفين، فليس بضروري، ولذلك ترك في قوله: (مسلمات) (مؤمنات)، وفائدته: الدلالة على أن أعداد المعد لهم للجمع بين هذه الصفات))^(١).

قال ابن عاشور: ((وقد سكت جمهور المفسرين عن التصدي لبيان مفاد هذا

الوعد، ولم يعرج عليه فيما رأيت سوى صاحب "الكشاف" فجعل معنى قوله:

[أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا Z إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما، وجعل واو العطف بمعنى المعية، وجعل العطف على

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٤/٣٧٥.

اعتبار المغايرة بين المتعاطفات في الأوصاف لا المغايرة بالذوات، وهذا تكلف،
وصنع باليد. وتبعه البيضاوي وكثير))^(١).

الدراسة:

يرى البيضاوي أن الوعد في الآية [أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] هو
لمن جمع كل الصفات الواردة في الآية، إلا أن ابن عاشور استدرك هذا القول، واعتبر
أن الوعد خبر لكل صفة، وكأنه قال: (إن المسلمين والمسلمات لهم مغفرة...)،
(والمؤمنين والمؤمنات لهم مغفرة)... وهكذا.

واعتمد في رأيه هذا على أن (واو) العطف تفيد التشريك في الحكم، حيث
يقول: ((واعلم أن عطف الصفات بالواو المفيد مجرد التشريك في الحكم دون حربي
الترتيب: الفاء وثم، شأنه أن يكون الحكم المذكور معه ثابتاً لكل واحد اتصف
بوصف من الأوصاف المشتق منها موصوفه؛ لأن أصل العطف بالواو أن يدل على
مغايرة المعطوفات في الذات))^(٢).

لكن الذي يظهر خلاف ما ذهب إليه ابن عاشور، خصوصاً أن البيضاوي نصّ
صراحة على أن الوعد بالمغفرة في الآية يختص بصغائر الذنوب، ويستتبط من قوله
هذا أن الكبائر لا تغتفر إلا بالتوبة.

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن كثير، فقد ذكر أن قوله تعالى: [أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً
وَأَجْرًا عَظِيمًا] خبر لجميع ما سبق من صفات، حيث قال في تفسيره: ((خبر
عن هؤلاء المذكورين كلهم، أي أن الله تعالى قد أعد لهم، أي: هيأ لهم مغفرة منه
لذنوبهم، وأجراً عظيماً وهو الجنة))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ٢١/٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه ٢١/٢٥٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٣/٤٩٠.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن العطف في الآية هو من باب عطف المتغيرات في الأوصاف وليس في الذوات، وقال بعد ذكر الآية: ((فإنه من صدق وصبر ولم يسلم ولم يؤمن لم يكن ممن أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا))^(١).

ويرى الشوكاني ذلك أيضا حيث يقول: ((والخبر لجميع ما تقدم هو قوله: [أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] أي مغفرة لذنوب التي أذنبوها، وأجرًا عظيمًا ما على طاعلم التي فعلوها، من الإسلام، والإيمان، والقنوت، والصدق، والصبر، والخشوع، والتصدق، والصوم، والعفاف، والذكر، ووصف الأجر بالعظم للدلالة على أنه بالغ غاية المبالغة، ولا شيء أعظم من أجر هو الجنة، ونعيمها الدائم الذي لا ينقطع، ولا ينفد))^(٢).

وللبقاعي كلام متمكن في ذلك حيث يقول: ((وإعداد الأجر يدل على أن المراد هذه الأوصاف اجتماعها؛ لأن مظهر الإسلام نفاقاً كافر، وتارك شيء، والرسوخ في كل وصف منها زيادة على التمكن الذي أفاده التعبير بالوصف دون الفعل، وحينئذ تعدم الكبائر، فيتأتى تكفير الصغائر، فتأتي المغفرة والأجر))^(٣).

ومن خلال هذا العرض يتبين أن استدراك ابن عاشور غير صحيح، وأن ما ذهب إليه البيضاوي هو الراجح. وذلك للأسباب الآتية:

١- أن العطف بالواو في الآية هم من باب المغايرة بين الصفات لا الذوات.

٢- أن أغلب المفسرين الذين ناقشوا هذه المسألة رجحوا أن يكون قوله تعالى:

[أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] خبراً لجميع ما تقدم من صفات، وليس خبراً لكل صفة على حدة كما ذكر ابن عاشور.

(١) مجموع الفتاوى ١٦/١٢٨.

(٢) فتح القدير ٤/٢٨٢.

(٣) نظم الدرر ٦/١٠٦.

أن مغفرة الكبائر لا تكون إلا بالتوبة، وها مقرر في مواضع أخرى، ويمكن
قصر المغفرة الواردة في الآية على صغائر الذنوب كما نصّ على ذلك أغلب
المفسرين. والله تعالى أعلم.

سورة الزمر

سبب نزول قوله تعالى:

٘ _ ^ \ [Z Y W V UT [Ze d cba الزمر: ٣٦.

قال البيضاوي: ((وقيل إنه بعث خالد ليكسر العزى، فقال له سادا: أحذرکها، فإن لها شدة، فعمد إليها خالد فهشم أنفها. فنزل تخويف خالد منزلة تخويفه؛ لأنه الأمر له بما خوف عليه))^(١).

قال ابن عاشور: ((ووقع في "تفسير البيضاوي" أن سبب نزول هذه الآية هو خبر توجيه النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى هدم العزى... فأنزل الله هذه الآية. وتأول الخطاب في قوله: [Z Y بأن تخويفهم خالدًا أرادوا به تخويف النبي ﷺ. فتكون هذه الآية مدنية، وسياق الآية نابٍ عنه.

ولعل بعض من قال هذا إنما أراد الاستشهاد لتخويف المشركين النبي ﷺ من أصنامهم بمثال مشهور))^(٢).

الدراسة:

عند الرجوع إلى تفسير البيضاوي تبين أن البيضاوي ذكر سببين في نزول الآية، وهما أن قريشا قالوا للرسول ﷺ إنا نخاف أن تخيلك آلهتنا بعبك إياها، والسبب الثاني الذي أشار إليه ابن عاشور في معرض استدراكه.

وقد اتضح من خلال تتبع موقف المفسرين من بيان سبب نزول هذه الآية أم انقسموا إلى أربعة أقسام:

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٦٨/٥.

(٢) التحرير والتنوير ٩١/٢٤.

القسم الأول: اکتفوا بذكر السبب الأول^(١).

القسم الثاني: اکتفوا بذكر السبب الثاني^(٢).

القسم الثالث: ذكروا السببين دون ترجيح أحدهما^(٣). ومنهم البيضاوي.

القسم الرابع: لم ينصوا على سبب نزول للآية، واکتفوا ببيان معناها فقط^(٤).

والذي تبين أن البيضاوي ناقلٌ ذلك عن قبله، دون الجزم بترجيح أحدهما. وهذا ملاحظ لدى عدد من المفسرين.

ويظهر أن ابن عاشور استدرك على البيضاوي مجرد ذكره للسبب الثاني، وتأوله

الخطاب في قوله: [ZY بأن تخويفهم حالدا أرادوا به تخويف النبي **ر**.

وعلى كلِّ فإن الذي يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور أولى، لما يأتي:

١ أن السورة مكية، وسبب النزول الثاني يدلُّ على أن الآية مدنية. وفي ذلك تعارض بين. فالأولى اعتبار السبب الأول لتجنب التعارض.

٢ أن أغلب المفسرين ذكروا في سبب نزول الآية أن قريشا قالوا للرسول **ر** إنا نخاف أن تخبلك آلهتنا بعيك إياها. ولم يشيروا إلى السبب الثاني.

٣ أن البيضاوي ذكر الرواية بصيغة التمريض لا الجزم. مما يدل على عدم اختياره لها على الرواية الأولى.

(١) قال بذلك مقاتل ١٣٣/٣، والصنعاني ١٧٣/٣، والثعلبي ٢٣٧/٨، والواحي ٩٣٤/٢، والرازي ٢٤٥/٢٦، والنسفي ٥٥/٤، وابن عادل الحنبلي ٥١٧/١٦، وأبو السعود ٢٥٥/٧، والألوسي ٥/٢٤، والقاسمي ٢٢٠/٣.

(٢) ومنهم ابن أبي حاتم ٣٢٥١/١٠، وابن عطية ٥٣٢/٤، وأبو حيان ٤١٣/٧.

(٣) قال بذلك الطبري ٦/٢٤، والزنجشيري ١٣١/٤، والقرطبي ٢٥٨/١٥، والبيضاوي ٦٨/٥.

(٤) ومنهم ابن عباس كما في تنوير المقباس ٣٨٨/١، ومجاهد ٥٥٨/٢، وابن كثير ٥٥/٤؛ والشوكاني ٤٦٥/٤، والسعدي ٧٢٥/١.

أن هذه الرواية مرسلة. فقد رويت عن قتادة كما سبق ذكره.

أن الرواية الأولى هي التي اقتصر عليها ابن حجر^(١)، وأغلب المفسرين.

وبهذا يتبين أن استدراك ابن عاشور على البيضاوي في هذه المسألة

صحيح.

(١) ينظر: فتح الباري ٥٤٨/٨.

سورة البلد

معنى (حل) في قوله تعالى:

[B C D E F G H I J K Z البلد: ١-٢ .

قال البيضاوي: ((أقسم سبحانه بالبلد الحرام وقيده بجلول الرسول ﷺ فيه إظهارا لمزيد فضله، وإشعارا بأن شرف المكان بشرف أهله، وقيل: (حل) مستحل تعرضك فيه كما يستحل تعرض الصيد في غيره، أو حلال لك أن تفعل فيه ما تريد ساعة من النهار. فهو وعد بما أحل له عام الفتح))^(١).

قال ابن عاشور: ((وحكى ابن عطية عن بعض المتأولين: أن معنى: [HG

ا Z J أنه حال، أي ساكن إذا البلد. ا.هـ.

وجعله ابن العربي قولاً ولم يعزه إلى قائل، وحكاه القرطبي والبيضاوي كذلك))^(٢).

الدراسة:

أورد البيضاوي معنيين لقوله تعالى: [HG ا Z J، ومال إلى أن معناه من الحلول، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه وعلى غيره من المفسرين الذين قالوا إذا القول، واعتبره قولاً ضعيفاً لعدم وروده في اللغة على هذا المعنى، حيث قال: ((وهو يقتضي أن تكون جملة [ZHG في موضع الحال من ضمير [ZC فيكون القسم بالبلد مقيداً باعتبار بلد محمد ﷺ، وهو تأويل جميل لو ساعد عليه ثبوت استعمال [ZH بمعنى: حال، أي مقيم في مكان، فإن هذا لم يرد في كتب

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٤٩٢/٥ .

(٢) التحرير والتنوير ٣٠/٣٠٨ .

اللغة: "الصحاح"، و"اللسان"، و"القاموس"، و"مفردات الراغب". ولم يعرج عليه صاحب "الكشاف"، ولا أحسب إعراضه عنه إلا لعدم ثقته بصحة استعماله^(١).

يقول الشنقيطي: ((وقد اختلف في المراد بـ (حِلٌّ) هل هو من الإحلال بالمكان، أو هو من التحلل ضد الإحرام؟

فأكثر المفسرين أنه من الإحلال ضد الإحرام، واختلفوا في المراد بالإحلال هذا.

ف قيل هو إحلال مكة له في عام الفتح ولم تحل لأحد قبله ولا بعده.

وقيل: {حِلٌّ}: أي حلال له ما يفعل بمكة غير آثم بينما هم آثمون بفعلهم.

وقيل: {حِلٌّ}: أي أن المشركين معظّمون هذا البلد، وحرّمته في نفوسهم، ولكنهم مستحلون إيذاءك وإخراجك^(٢).

والذي يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور هو الصواب، وذلك لما يلي:

أن قوله موافق لجمهور المفسرين، فقد قال به كل من ابن عباس^(٣)، ومجاهد^(٤)، وقتادة^(٥)، وابن زيد^(٦)، وعطاء^(٧)، والضحاك^(٨)، والصنعاني^(٩)،

(١) التحرير والتنوير ٣٠/٣٠٨.

(٢) أضواء البيان ٨/٥٣٠.

(٣) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ١/٥١١.

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ٢/٧٥٨.

(٥) رواه عنه الطبري. ينظر: جامع البيان ٣٠/١٩٤.

(٦) رواه عنه الطبري. ينظر: المصدر نفسه ٣٠/١٩٤.

(٧) رواه عنه الطبري. ينظر: المصدر نفسه ٣٠/١٩٤.

(٨) رواه عنه الطبري. ينظر: المصدر نفسه ٣٠/١٩٤.

(٩) ينظر: تفسير الصنعاني ٣/٣٧٣.

والطبري^(١)، وابن أبي زمنين^(٢)، والثعلبي^(٣)، والراغب الأصفهاني^(٤)، والبغوي^(٥)،
والزمخشري^(٦)، وابن عطية^(٧)، والقرطبي^(٨)، وابن جزيري^(٩)، وابن كثير^(١٠)، وأبي
السعود^(١١)، وابن عجيبة^(١٢)، والألوسي^(١٣).

أن هذا هو القول الذي تؤيده الروايات الصحيحة، ومنها:

٨ ورد به الحديث المتفق على صحته. "إن هذا البلد حرم الله يوم خلق
السموات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة لا يعضد شجره ولا يحتلى
خلاه، وإنما أحلت لي ساعة من ليل وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس،
ألا فليبلغ الشاهد الغائب" وفي لفظ آخر: "فإن أحد ترخص بقتال رسول الله
فقولوا إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم".

٨ عن ابن عباس رضي الله عنهما: [HG | ZJ] يعني بذلك: نبي
الله ﷺ، أحل الله له يوم دخل مكة أن يقتل من شاء، ويستحيي من شاء، فقتل

(١) ينظر: جامع البيان ١٩٤/٣٠.

(٢) ينظر: تفسير ابن زمنين ١٣٣/٥.

(٣) ينظر: الكشف والبيان ٢٠٦/١٠.

(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن ٢٥٦/١.

(٥) ينظر: معالم التنزيل ٤٨٨/٤.

(٦) ينظر: الكشاف ٧٥٧/٤.

(٧) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤٨٣/٥.

(٨) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦٠/٢٠.

(٩) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٥٧٣/٢.

(١٠) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٥١٢/٤.

(١١) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ١٦٠/٩.

(١٢) ينظر: البحر المديد ٤٦٧/٨.

(١٣) ينظر: روح المعاني ١٣٣/٣٠.

يومئذٍ ابن خَطَلٍ صَبْرًا، وهو آخذ بأستار الكعبة، فلم تحلّ لأحد من الناس بعد رسول الله ﷺ أن يقتل فيها حراماً حرّمه الله، فأحلّ الله له ما صنع بأهل مكة^(١).

أن للآية نظائر قرآنية تؤيد المعنى الذي ذهب إليه ابن عاشور، ومنها قوله

تعالى: [إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَمِيّتُونَ ﴿٣٠﴾] الزمر: ٣٠.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره. جامع البيان ٣٠/١٩٤.

الفصل الثالث

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير

والتنوير على أبي حيان

سورة البقرة

١ - الموقع الإعرابي لجملة: [Z [\] ^ Z

في قوله تعالى:

V UT R Q P O N M L K [
 f edc ba ` ^] \ [ZX W
 .Zj i h g البقرة: ٦٠.

قال أبو حيان عند قوله تعالى: [Z [\] ^ Z ((جملة

استئناف تدل على أن كل سبط منهم قد صار له مشرب يعرفه فلا يتعداه لمشرب غيره ، وكأنه تفسير لحكمة الانقسام إلى اثني عشرة عيناً ، وتنبه عليها))^(١).

قال ابن عاشور: ((قال العكبري وأبو حيان إنه استئناف، وهما يريدان

الاستئناف البياني، ولذلك فصل، كأن سائلا سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثني عشرة عيناً ف قيل: قد علم كل سبط مشرب. والأظهر عندي أنه حال جردت عن الواو؛ لأنه خطاب لمن يعقلون القصة، فلا معنى لتقدير سؤال))^(٢).

الدراسة:

يرى أبو حيان أن الجملة استئناف بياني، مبني على سؤال، إلا أن ابن عاشور

استدرك عليه هذا القول، واعتبر أما حال، واستدل على ذلك بأن الخطاب موجه لمن يعقل، وأنه لا حاجة إلى تقدير سؤال.

(١) البحر المحيط ١/٣٩١.

(٢) التحرير والتنوير ١/٥٠٢.

ولم يتطرق أغلب المفسرين للموقع الإعرابي لهذه الجملة. والذي يظهر من خلال سياق الآيات، وربط المعاني بعضها ببعض، أن الجملة حال للأسباط.

وذا أوماً الطبري، حيث قال: ((إن الله كان جعل لكل سبط من الأسباط الاثني عشر عينا من الحجر الذي وصف صفته في هذه الآية، يشرب منها دون سائر الأسباط غيره، لا يدخل سبط منهم في شرب سبط غيره. وكان مع ذلك لكل عين من تلك العيون الاثني عشرة، موضع من الحجر قد عرفه السبط الذي منه شربه. فلذلك خص جل ثناؤه هؤلاء بالخبر عنهم: أن كل أناس منهم كانوا عالمين بمشربهم دون غيرهم من الناس))^(١).

وكان الألوسي قد وافق أبا حيان إلا أنه عاد وقال: ((ويحتمل أن تكون الجملة حالية لا صفة لقوله تعالى: [$Z \times W V$] لئلا يحتاج إلى تقدير العائد، وليفيد مقارنة العلم بالمشارب للانفجار))^(٢).

وقد رجح الدكتور أحمد الخراط^(٣) أن الجملة حال، حيث يقول: ((وجملة [Z \ [$Z W V$] من Z]))^(٤).

ولا شك أن اعتبار الجملة حالية أنسب وأوفق، فهي تحكي حال الأسباط حين أصبحوا عالمين بمواضع مشارم، وليس استثناء مبنيا على سؤال مقدر. فهذا التقدير لا حاجة إليه طالما والجملة يمكن اعتبارها حالا على أصلها.

(١) جامع البيان ٣٠٧/١.

(٢) روح المعاني ٢٧١/١.

(٣) عالم وداعية معاصر، ومستشار بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

(٤) اتبي من مشكل إعراب القرآن للدكتور/ أحمد الخراط ص ٩.

وقد حذفت الواو الحالية من الجملة كما هو شأن حذف كثير من الأدوات،
كحذف أداة الاستفهام في قوله تعالى: [| } ~ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ
ذُرِّيَّتِي \bar{Z} البقرة: ١٢٤، وغيرها. وهذا ما يسمى بالاختزال^(١).
ومن خلال هذا العرض يتبين صحة استدراك ابن عاشور على أبي حيان.
والله تعالى أعلم.

(١) الاختزال: هو كلُّ حذف في الكلام لا يدخل في واحد من "الاقطع - الاكتفاء - التضمين - الاحتباك".
وقد تتبّع البلاغيون والنحويّون والمفسّرون هذا الحذف المسمّى بالاختزال فوجدوا أنّه يشمّل حذف الاسم،
والفعل، والحرف، وحذف جملة، أو عدّة جملٍ، وحذف كلام طويل في قصّة ذات أحداث كثيرة. ينظر:
البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنوا ٥٧/٢.

٢ - الموقع الإعرابي لجملة: [فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ Z

في قوله تعالى:

y x w v u t s r q p o n m l k [

{ z | } ~ وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي

هُوَ أَذْيَبٌ بِاللَّذِي ۗ © خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ ۗ

وَبَاءُ وَيَعْضَبُ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ ۗ

بِعَايَتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ Z

البقرة: ٦١ .

قال أبو حيان: ((هذه الجملة جواب للأمر، كما يجاب بالفعل لزوم))^(١).

قال ابن عاشور: ((وجعل أبو حيان في البحر المحيط جملة: [فَإِنَّ لَكُمْ مَا

سَأَلْتُمْ Z جوابا للأمر، وزعم أن الأمر كما يجاب بالفعل يجاب بالجملة

الاسمية. ولا يخفى أن كلا المعنيين^(٢) ضعيف هاهنا لعدم قصد الترغيب في هذا

المهبط حتى يعلل أو يعلق، وإنما هو كلام غضب))^(٣).

(١) تفسير البحر المحيط ١/٣٩٧.

(٢) يقصد بالمعنى الأول هو ما أشار إليه قبل ذكر هذا المعنى، وهو أن الفاء في الجملة حرف عطف، وأن الجملة

معطوفة على جملة: (اهبطوا)، أما المعنى الثاني فيقصد به ما ذكره أبو حيان بجعل الجملة جوابا للأمر. ينظر:

التحرير والتنوير ١/٥٠٨.

(٣) المصدر نفسه ١/٥٠٩.

الدراسة:

يرى أبو حيان أن الجملة جاءت واقعة في جواب الأمر، إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا القول، ورجح أن تكون الفاء للتعقيب، وأما عطفت الجملة على قوله تعالى: [أَهْبِطُوا مِصْرًا Z].

وضَعَّف ابن عاشور رأي أبي حيان بحجة أن جواب الأمر لا يكون إلا جملة فعلية، وهنا جاء جملة اسمية، وبحجة أن الكلام جاء في معرض الغضب لا الترغيب. ولم يتطرق أكثر المفسرين لبيان موقع هذه الجملة، إلا أن من حاول بيان ذلك لم يخرج عن أحد أربعة أقوال:

الأول: أما استثنائية لا محل لها في حيز القول. وهو قول الدكتور الخراط^(١).

الثاني: أما للتعليل، فقد عللت الأمر بالهبوط. وهو رأي الألوسي^(٢).

الثالث: أما جواب للأمر، كما يجاب بالفعل لزوم. وهو قول أبي حيان^(٣). واعتبر أن في ذلك محذوفين: أحدهما: ما يربط هذه الجملة بما قبلها، وتقديره: فإن لكم فيها ما سألتهم. والثاني: الضمير العائد على ما، تقديره: ما سألتموه، واعتبرا أن شروط جواز الحذف فيه موجودة.

الرابع: أما معطوفة بفاء التعقيب على جملة: [أَهْبِطُوا مِصْرًا Z] وهو رأي ابن عاشور^(٤).

أما القول الأول فضعفه ظاهر بيّن، ذلك لأن الجملة مرتبطة بوشاح ما قبلها ارتباطاً قوياً، وربطها أولى من القول باستثنائها.

(١) ينظر: التبي من مشكل إعراب القرآن الكريم ص ٩.

(٢) ينظر: روح المعاني ١/٢٧٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١/٣٩٧.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير ١/٥٠٨.

وأما القول الثاني بأما للتعليل فليس بالقوي، إذ ليس الأمر بالهبط بمحتاج إلى التعليل بمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله: [أَهَيْطُوا مَصْرًا Z، ولأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعليل الأمر^(١). ويمنع من ذلك دخول الفاء على إن^(٢).

وأما القول الثالث فهو الأقرب للصواب كما سيأتي بيانه لاحقاً.

أما القول الرابع فلم يقل به غير ابن عاشور، وهو مبني على عدم تحقق إجابة بني إسرائيل لما سألوه.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه أبو حيان هو الأقرب للصواب، وذلك للأسباب الآتية:

أن القول بأن الجملة واقعة في جواب الطلب هو الأنسب للسياق، والأوفق في المعنى.

أن ردّ هذا القول بحجة أن النحويين لم يقولوا بمجيء الجملة الاسمية في جواب الطلب حجة واهية، فالقرآن هو الحجة على اللغة وليس العكس.

(١) ينظر: التحرير والتنوير ١/٥٠٨.

(٢) يقول الجرجاني في هذا الباب: ((واعلم أن من شأن "إن" إذا جاءت على هذا الوجه أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلاً، و(أنّ) تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيبياً. فأنت ترى الكلام ما مستأنفاً غير مستأنف، مقطوعاً موصولاً معاً. أفلا ترى أنك لو أسقطت "إن" من قوله: إنّ ذاك النجاح في التبكير، لم تر الكلام يلتئم، ولرايت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى، ولا تكون منها بسبيل حتى تجيء بالفاء فتقول: بكرا صاحبي قبل الهجير، فذاك النجاح في التبكير، ومثله قول بعض العرب - الرجز -:

(فَعَنَّهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ ... إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْخِدَاءُ)

فانظر إلى قوله: إن غناء الإبل الخداء، وإلى ملاءمته الكلام قبله، وحسن تشبثه به، وإلى حسن تعطف الكلام الأول عليه. ثم انظر إذا تركت "إن" فقلت: فغننها وهي لك الفداء غناء الإبل الخداء، كيف تكون الصورة، وكيف ينبو أحد الكلامين عن الآخر، وكيف يشتم هذا، ويعرق ذاك، حتى لا تجد حيلة في اثتلافهما، حتى تجتلب لهما الفاء فتقول: فغننها وهي لك الفداء فغننا الإبل الخداء، ثم تعلم أن ليست الألفة بينهما من جنس ما كان، وأن قد ذهبت الأنسة التي كنت تجد، والحسن الذي كنت ترى)). دلائل الإعجاز ص ٢١٢.

ترجيح هذا القول لا يعني بالضرورة تحقق ما سأله بنو إسرائيل، فالجملة تحكي بأسلوب التهكم م، والتعجيز لهم، وأنه يقول لهم: اهبطوا مصرًا إن كنتم تستطيعون، فإذا استطعتم الهبوط فإن لكم ما سألتكم.

وبذلك يتبين أن استدراك ابن عاشور في غير محله، وأن ما ذهب إليه أبو حيان هو الأقرب للصواب. والله تعالى أعلم.

٣ - خبر (لا) في جملة: [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ] Z

من قوله تعالى:

[وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ] Z البقرة: ١٦٣.

قال أبو حيان: ((توكيد لمعنى الوحداية ونفى الإلهية عن غيره. وهي جملة جاءت لنفي كل فرد فرد من الآلهة، ثم حصر ذلك المعنى فيه تبارك وتعالى، فدلّت الآية الأولى على نسبة الواحدية إليه تعالى، ودلت الثانية على حصر الإلهية فيه من اللفظ الناص على ذلك، وإن كانت الآية الأولى تستلزم ذلك، لأن من ثبتت له الواحدية ثبتت له الإلهية. وتقدم الكلام على إعراب الاسم بعد (لا) في قوله: %

البقرة: ٢، والخبر محذوف، وهو بدل من اسم (لا) على الموضع، ولا يجوز أن يكون خبراً. كما جاز ذلك في قولك: (زيد ما العالم إلا هو)، لأن (لا) لا تعمل في المعارف، هذا إذا فرعنا على أن الخبر بعد (لا) التي يبنى الاسم معها هو مرفوع ١، وأما إذا فرعنا على أن الخبر ليس مرفوعاً ٢، بل هو خبر المبتدأ الذي هو (لا) مع المبني معها، وهو مذهب سيبويه، فلا يجوز أيضاً، لأنه يلزم من ذلك جعل المبتدأ نكرة، والخبر معرفة، وهو عكس ما استقر في اللسان العربي. وتقدير البدل فيه أيضاً مشكل على قولهم: إنه بدل من إله، لأنه لا يمكن أن يكون على تقدير تكرار العامل، لا تقول: لا رجل إلا زيد. والذي يظهر لي فيه أنه ليس بدلاً من إله، ولا من رجل في قولك: لا رجل إلا زيد، إنما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف، فإذا قلنا: لا رجل إلا زيد، فالتقدير: لا رجل كائن أو موجود إلا زيد. كما تقول: ما أحد يقوم إلا زيد، فزيد بدل من الضمير في يقوم لا من أحد، وعلى هذا يتمشى ما ورد من هذا الباب، فليس بدلاً على موضع اسم (لا)، وإنما هو بدل مرفوع من ضمير مرفوع، ذلك الضمير هو عائد على اسم لا. ولولا تصريح النحويين أنه يدل على الموضع من اسم لا، لتأولنا كلامهم على أم يريدون بقولهم

بدل من اسم (لا)، أي من الضمير العائد على اسم لا. قال بعضهم: وقد ذكر أن (هو) بدل من (إله) على المحل، قال: ولا يجوز فيه النصب ها هنا، لأن الرفع يدل على الاعتماد على الثاني، والمعنى في الآية على ذلك، والنصب على أن الاعتماد على الأول. انتهى كلامه.

ولا فرق في المعنى بين: ما قام القوم إلا زيد، وإلا زيداً، من حيث أن زيداً مستثنى من جهة المعنى. إلا أم فرقوا من حيث الإعراب، فأعربوا ما كان تابعاً لما قبله بدلاً، وأعربوا هذا منصوباً على الاستثناء، غير أن الإتيان أولى للمشكلة اللفظية، والنصب جائز، ولا نعلم في ذلك خلافاً.

وقال في المنتخب: لما قال تعالى: [وَاللَّهُكُمُّ إِلَهٌُ وَحْدٌ Z]، أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول: هب أن إلهنا واحد، فلعل إله غيرنا مغاير لإلهنا - فلا جرم - أزال ذلك الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال: [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ Z]. فقوله: [لَا إِلَهَ Z] يقتضي النفي العام الشامل، فإذا قال بعده: (إلا الله)، أفاد التوحيد التام المطلق المحقق. ولا يجوز أن يكون في الكلام حذف، كما يقوله النحويون، والتقدير: لا إله لنا، أو في الوجود، إلا الله، لأن هذا غير مطابق للتوحيد الحق، لأنه إن كان المحذوف لنا، كان توحيداً لإلهنا لا توحيداً للإله المطلق، فحينئذ لا يبقى بين قوله: [وَاللَّهُكُمُّ إِلَهٌُ وَحْدٌ Z]، وبين قوله: [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ Z] فرق، فيكون ذلك تكراراً محضاً، وأنه غير جائز. وأما إن كان المحذوف في الوجود، كان هذا نفيّاً لوجود الإله الثاني. أما لو لم يضم، كان نفيّاً لماهية الإله الثاني، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والإعراض عن هذا الإضمار أولى، وإنما قدم النفي على الإثبات، لغرض إثبات التوحيد، ونفي الشركاء والأنداد. انتهى الكلام.

قال أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي في (ريّ الظمان): هذا كلام من لا يعرف لسان العرب. فإن (لا إله) في موضع المبتدأ، على قول سيبويه، وعند غيره اسم (لا)، وعلى التقديرين، لا بد من خبر للمبتدأ، أو لـ(لا)، فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد. وأما قوله: إذا لم يضمّر كان نفيًا للماهية، قلنا: نفي الماهية هو نفي الوجود، لأن نفي الماهية لا يتصوّر عندنا إلا مع الوجود، فلا فرق عنده بين لا ماهية ولا وجود، وهذا مذهب أهل السنة، خلافًا للمعتزلة، فلم يثبتون الماهية عرية عن الوجود، والدليل يأبى ذلك. انتهى كلامه.

وما قاله من تقدير خبر لا بد منه، لأن قوله: (لا إله)، كلام، فمن حيث هو كلام، لا بد فيه من مسنده ومسند إليه. فالمسند إليه هو إله، والمسند هو الكون المطلق، ولذلك ساغ حذفه، كما ساغ بعد قولهم: لولا زيد لأكرمتك، إذ تقديره: لولا زيد موجود، لأما جملة تعليلية، أو شرطية عند من يطلق عليها ذلك، فلا بد فيها من مسند ومسند إليه، ولذلك نقلوا أن الخبر بعد لا، إذا علم، كثر حذفه عند الحجازيين، ووجب حذفه عند التميميين. وإذا كان الخبر كونا مطلقاً، كان معلوماً، لأنه إذا دخل النفي المراد به نفي العموم، فالمبتدأ إلى الذهن هو نفي الوجود، لأنه لا تنتفي الماهية إلا بانتفاء وجودها، بخلاف الكون المقيد، فإنه لا يتبادر الذهن إلى تعيينه، فلذلك لا يجوز حذفه نحو: لا رجل يأمر بالمعروف إلا زيد، إلا أن دل على ذلك قرينة من خارج فيعلم، فيجوز حذفه^(١).

قال ابن عاشور: ((واعلم أن قوله: [إِلَّا هُوَ] استثناء من الإله المنفى، أي أن جنس الإله منفى إلا هذا الفرد، وخبر "لا" في مثل هاته المواضع يكثر حذفه؛ لأن (لا) التبرئة مفيدة لنفي الجنس، فالفائدة حاصلة منها، ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفي بحالة، نحو: لا رجل في الدار، غير أم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم (لا) خبراً. ألا ترى أم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد

(١) البحر المحيط ١/٦٣٧.

الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع (لا)، نحو: الاستثناء في (لا إله إلا الله)، ونحو التكرير في قوله: لا نسب اليوم ولا خلة. ولأبي حيان هنا تكلفات^(١).

الدراسة:

أورد أبو حيان كلاماً طويلاً في بيان خبر (لا)، اشتمل على نقولات وتحليلات، وقد استدرك عليه ابن عاشور ذلك، وعدّه من التكلف.

والذي يظهر لكل متأمل ومُدرك، وجود تلك التكلفات في كلام أبي حيان، فقد أطال في مناقشة المسألة، وتعسف في ذلك كثيراً.

كما يظهر أن ما ذهب إليه ابن عاشور أولى وأقرب للفهم، وهو أن خبر (لا) هنا محذوف دلّ عليه ما في {لا} من معنى النفي؛ لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة.

وقد ردّ ابن عاشور على من قال بأن تقدير الخبر بـ (موجود) يوهم أنه قد يوجد إله ليس موجوداً وقت التكلم بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله رداً على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن، وأما انتفاء وجود إله في المستقبل فمعلوم، لأن الأجناس التي لم توجد لا يترقب وجودها من بعد، لأن مثبتي الآلهة يشبتون لها القدم، فلا يتوهم ترايدها.

كما بيّن - رحمه الله - أن هذا القول فيه تكلف، وأن المقدرات لا مفاهيم لها، فليس تقدير (لا إله موجود) بمنزلة النطق بقول: (لا إله موجود)، وبيّن أن التقدير لإظهار معاني الكلام، وتقريب الفهم^(٢).

ومن خلال هذا العرض يتبين أن استدراك ابن عاشور على أبي حيان في هذه المسألة صحيح. والله تعالى أعلم.

(١) التحرير والتنوير ٧٥/٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٧٤/٢. بتصرف.

٣ - صفة جمع (أيام) في قوله تعالى:

ION ML K J I H G F E IC B [
 _] \ [Z Y X W U T S R Q
 . ١٨٤ Zg f e db a ` البقرة:

قال أبو حيان: ((وصفة الجمع الذي لا يعقل تارة يعامل معاملة الواحدة المؤنثة، وتارة يعامل معاملة جمع الواحدة المؤنثة.

فمن الأول: [V W Z البقرة: ٨٠.

ومن الثاني: [< = > آل عمران: ٢٤.

فمعدودات: جمع لمعدودة. وأنت لا تقول: يوم معدودة، إنما تقول: معدود، لأنه مذكر، لكن جاز ذلك في جمعه))^(١).

قال ابن عاشور: ((قال أبو حيان عند قوله تعالى...: [Z ON M صفة الجمع الذي لا يعقل...))

ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجاري على جمع مذكر إذا أنهت أن يكون مؤنثاً مفرداً، لأن الجمع قد أول بالجماعة، والجماعة كلمة مفردة، وهذا هو الغالب، غير أم إذا أرادوا التنبية على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث، ليكون في معنى الجماعات، وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى: [Q

(١) البحر المحيط ٣٩/٢.

Z W V U T S R البقرة: ٨٠، لأحم يقللوا غرورا أو تعزيرا،
وقال هنا: {مَعْدُودَاتٍ} (لأما ثلاثون يوما)^(١).

الدراسة:

استدراك ابن عاشور على أبي حيان في هذه المسألة هو من باب التتميم وإكمال النقص، وأشار إلى ذلك بقوله: ((ويظهر أنه ترك فيه تحقيقا...)).

ورجح أن معدودات جمع معدودة، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: [R Q
Z W V U T S وكان اليهود وصفوا الأيام بكلمة
(معدودة) - وهي مفردة تدلّ على القلة كما رجع ابن عاشور - تقليلا من شأن
النار، وغرورا، وأنه جاء في قوله تعالى: [G F E I C B
Z O N M L K J I H التعبير بـ (معدودات) لأن شهر رمضان
قد يبلغ ثلاثين يوما، وهذا العدد كثير.

ويردّ على ابن عاشور بأن استدلاله غير منضبط، فقد جاء في آية أخرى:
[D C B A @ ? > = < ; : 9 8 7 6
Z F E آل عمران: ٢٤، فهنا جاءت الأيام موصوفة على لسان اليهود
أنفسهم بـ (معدودات)، وهذا يُبطل استدلال ابن عاشور.

والذي يظهر أن معدودات جمع قلة، فهي تفيد القلة، أما معدودة فهي جمع
كثرة، وهي أكثر من معدودات (والقاعدة العامة أنه إذا وُصِفَ الجمع غير العاقل
بالمفرد فإنه يفيد الكثرة)، ومثال ذلك: (أر جارية) و (أر جاريات) فالجارية أكثر
من حيث العدد من الجاريات، وأشجار مثمرة أكثر من مثمرات وجبال شاهقة أكثر
من شاهقات.

(١) التحرير والتنوير ١٥٩/٢.

والذي يظهر أن اليهود قالوا الاثني معاً، ففي سورة البقرة لما ذُكروا بما فعلوه من

آثام [$\mu \quad \eta$] وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ

يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ Z البقرة: ٧٥، قالوا: معدودة،

فهم يحرفون الكلم بعدما عقلوه، وهناك أمور عديدة يعرفون λ ويذكروا، وقال

تعالى يتوعدهم: [7 8 9 : ; < = > ? @

N M L K J I H G E D C B A

Z P O البقرة: ٧٩، فجاء ردهم (أياماً معدودة)، أما في سورة آل عمران

[! " # \$ % & ' (* + , - . /

0 1 2 3 4 5 Z آل عمران: ٢٣، لم يكن هناك تذكير بالأفعال

والتوعد بالحساب، فلما ذُكروا λ قالوا أياماً معدودات؛ لأن الآثام التي ذُكروا λ

أقل. ومنهم من يقول أن قسماً قالوا: (أياماً معدودة)، والقسم الآخر قال: (أياماً معدودات).

وقوله: [V W Z البقرة: ٨٠، وفي آل عمران] > Z آل

عمران: ٢٤؛ لأن الأصل في الجمع إذا كان واحده مذكراً أن يقتصر في الوصف على

التأنيث، نحو قوله: [k l m n o p q r s t

u Z w v الغاشية: ١٣-١٦، وقد يأتي سرر مرفوعات على تقدير ثلاث سرر

مرفوعة، وتسع سرر مرفوعات، إلا أنه ليس بالأصل فجاء في البقرة على الأصل وفي

آل عمران على الفرع^(١).

(١) بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي ١/١٤٧؛ أسرار التكرار في القرآن للكرماني

ويقول الدكتور فاضل السامرائي: ((معدودات جمع قلة، وهي تفيد القلة، (وهي أقل من (١١)، أما معدودة فهي تدل على أكثر من (١١)، وقد قال تعالى في سورة يوسف عليه السلام [W X Y Z { | } ~ الزَّهْدِيك ﴿٢٠﴾ Z يوسف: ٢٠، أي أكثر من ١١ درهما، ولو قال معدودات لكانت أقل.

ومثاله أيضا قوله تعالى [6 7 8 9 : ; < = > ? @ A B C D E F Z آل عمران: ٢٤، اختيار كلمة (معدودات) في هذه الآية لأن الذنوب التي ذُكرت في هذه الآية أقل. وقال تعالى في سورة البقرة [R Q S T U V W Y Z \] ^ _ ` a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z البقرة: ٨٠، واختيار كلمة (معدودة) في هذه الآية لأن الذنوب التي ذُكرت في هذه الآية أكثر^(١).

وقال السيوطي: (([B C Z ونكتة التقليل، في هذه الآية التسهيل على المكلفين))^(٢).

ومن خلال هذا العرض يتبين أن استدراك ابن عاشور في هذه المسألة غير صحيح، فقد خالف جمهور أهل التفسير واللغة، فالصواب أن معدودة تدل على الكثرة، ومعدودات على القلة.

(١) من أسرار التعبير القرآني ص ٢٥.

(٢) الإتيان في علوم القرآن ١٠٧/٢.

٤ - الحكمة من وصف (أيام) بـ (أخر) في قوله تعالى:

ION ML K J I H G F E IC B [
 _] \ [Z Y X W U T S R Q
 . ١٨٤ Zg f e db a ` البقرة:

قال أبو حيان: ((وإن كان جائزاً فصيحاً كالوصف بأخر لأنه كان يلبس أن يكون صفة لقوله: (فَعِدَّةٌ)، فلا يدرى أهو وصف لعدة، أم لأيام، وذلك لخفاء الإعراب لكونه مقصوراً))^(١).

وقد استدرك عليه ابن عاشور بقوله: ((قال أبو حيان: واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لثلا يظن أنه وصف لعدة. وفيه نظر))^(٢).

الدراسة:

يرى أبو حيان أن الحكمة من وصف أيام بـ (أخر) لرفع الالتباس الذي قد يقع بحيث لا يُفهم أهو وصف لـ (عدة) أم لـ (أيام)، فلذلك جاء الوصف هذه الصيغة.

إلا أن ابن عاشور استدرك عليه ذلك، واستدلّ على قوله بأن ذلك الظن لا يوقع في لبس؛ ورجح أن يكون العدول عن أخرى لثلاثة أسباب:

الأول: مراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ.

الثاني: وصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع؛ إذ كل جمع مؤنث^(٣).

الثالث: لأن عدة الأيام هي أيام فلا يعنى بدفع هذا الظن.

(١) البحر المحيط ٣٩/٢.

(٢) التحرير والتنوير ١٦٢/٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ١٦٢/٢.

ومن قال بقول أبي حيان السمين الحلبي، حيث يقول: ((إنما أُوتِرَ هنا معاملته
معاملة الجَمْعِ لأنه لو جِيءَ به مُفْرَداً فقليل: (عِدَّةٌ من أيامٍ أخرى) لأُوْهِمَ أنه وصفٌ
لِعِدَّةٍ فيفوتُ المقصودُ))^(١).

وقد أجاز أهل اللغة مجيء وصف هذا الجمع بأخر وبأخرى.

ويؤيد ما ذهب إليه ابن عاشور النحاس حيث يقول: ((ويقال إنما يقال يوم آخر
ولا يقال أخرى، وأخر إنما هي جمع أخرى. ففي هذا جوابان:

أحدهما: أن نعت الأيام يكون مؤنثاً؛ فلذلك نعتت بأخر.

والجواب الآخر: أن يكون آخر جمع أخرى، كأنه أيام أخرى، ثم كثرت فقليل
أيام أخرى))^(٢).

ويقول ابن سيده: ((ولو جاء على المطابقة للجمع لكان التركيب الحسن على
وزن الأخر كقوله [ZON ML لأن جمع ما لا يعقل يخبر عنه ويوصف
بجمع المؤنثات وإن كان المفرد مذكراً))^(٣).

كما يؤيده ما قاله ابن الحاجب عن صفة جمع ما لا يعقل في أمالي القرآن،
حيث قال: ((أنت فيها بالخيار؛ إن شئت عاملتها معاملة الجمع المؤنث؛ وإن شئت
عاملتها معاملة المفرد المؤنث؛ فتقول: هذه الكتب الأفاضل، والفُضَلِيَّاتِ، والفُضَلِ،
والفُضَلَى. فالأفاضل على لفظه في التذكير. والفُضَلِيَّاتِ والفُضَلِ إجراء له مجرى جمع
المؤنث؛ لكونه لا يعقل. و"الفُضَلَى" إجراء له مجرى الجماعة. وهذا جار في

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٢٧٢/٢.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٢٨٥/١.

(٣) إعراب القرآن لابن سيده ١٤٨/٥.

الصفات والأخبار، والأحوال؛ ولذلك جاء: "أخر" نعتاً للأيام - يعنى قوله تعالى:
[ZON ML البقرة: ١٨٤، جمع: أخرى، ولولا ذلك لم يستقم^(١)].

والذي يظهر أن استدراك ابن عاشور صحيح لما سبق بيانه، ويُضاف إلى
كلامه أن اللبس يصرفه سياق الآية، ويجعل (أخر) وصفا واضحا للأيام، ذلك أن
الآية تحدثت عن الأيام المعدودات، وعن حال من يفطر لعذر، ثم بينت حكم
قضائها، فالحديث عن الأيام متصل بعبه ببعض. إلى جانب أن الأقرب إلى
الوصف هو الأيام.

كما أنه يمكن الجمع بين القولين، وذلك أنه اختير وصف الأيام بصيغة
الجمع (أخر) بدلاً من أخرى، لثلاثة أسباب:

الأول: عدم الالتباس بأن تكون أخرى صفة للعدة.

الثاني: مراعاة صيغة الجمع في الموصوف.

الثالث: خفة اللفظ.

لأنه سيكون هناك لبس للإنسان العادي القارئ لكتاب الله في حال وصفها
على أخرى لكوا مؤنثة، فيوافق الجمع الجمع، مع خفة في اللفظ.

(١) أمالي القرآن ٢٥/١؛ النحو الوافي لعباس حسن ٤٤٦/٣.

سورة فاطر

وجه مجيء الفعل المضارع بعد ضمير الفصل (هو) في قوله تعالى:

[مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ۖ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
يَرْفَعُهُ ۗ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْوَءُ] Z

فاطر: ١٠.

قال أبو حيان: ((و(هو) مبتدأ، و(يبور) خبره، والجمله خبر عن قوله: [وَمَكْرُ
أُولَئِكَ] وَأجاز الحوفي وأبو البقاء أن يكون (هو) فاصلة، و(يبور) خبر، و(مكر
أولئك) والفاصلة لا يكون ما بعدها فعلاً، ولم يذهب إلى ذلك أحد فيما علمناه إلا
عبد القاهر الجرجاني في شرح الإيضاح له، فإنه أجاز في (كان زيد هو يقوم) أن
يكون هو فصلاً ورد ذلك عليه))^(١).

واستدرك ابن عاشور على أبي حيان بقوله: ((والضمير المتوسط بين [وَمَكْرُ
أُولَئِكَ] وبين [يُبْوَءُ] ضمير فصل إذ لا يحتمل غيره. ومثله قوله تعالى: [}
~ أَنْ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ۚ التوبة: ١٠٤.

والراجح من أقوال النحاة قول المازني: إن ضمير الفصل يليه الفعل المضارع،
وحجته قوله: [وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْوَءُ] دون غير المضارع، ووافقه عبد القاهر
الجرجاني في "شرح الإيضاح" لأبي علي الفارسي، وخالفهما أبو حيان وقال: لم
يذهب أحد إلى ذلك فيما علمنا. وأقول: إن وجه وقوع الفعل المضارع بعد
ضمير الفصل أن المضارع يدل على التجدد، فإذا اقتضى المقام إرادة إفادة
التجدد في حصول الفعل من إرادة الثبات والدوام في حصول النسبة الحكمية لم

(١) البحر المحيط ٢٩٠/٧.

يكن إلى البليغ سبيل للجمع بين القصدين إلا أن يأتي بضمير الفصل ليفيد الثبات والتقوية لتعذر إفادة ذلك بالجملة الاسمية^(١).

الدراسة:

يرى أبو حيان أن (هو) ليس ضمير فصل، وجعله مبتدأ، كما يرى أنه لا يأتي بعد ضمير الفصل فعل. وزعم أنه لم يذهب إلى خلاف ذلك أحد إلا الجرجاني، وقد استدرك عليه ابن عاشور ذلك، وبين أن الراجح من أقوال أهل اللغة هو خلاف قول أبي حيان.

وضمير الفصل يفصل في الأمر حين الشك؛ فيرفع الإمام، ويزيل اللبس؛ بسبب دلالة على أن الاسم بعده خبر لما قبله؛ من مبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، وليس صفة، ولا بدلا، ولا غيرهما من التوابع والمكملات التي ليست أصيلة في المعنى الأساسي، كما يدل على أن الاسم السابق مستغن عنها، لا عن الخبر. وفوق ذلك كله يفيد في الكلام معنى الحصر والتخصيص.

والصحيح أن هناك من ذهب إلى خلاف مذهب أبي حيان غير عبد القاهر الجرجاني، ومن أولئك المازني كما أشار ابن عاشور، ويدلّ عليه قول الله تعالى:
[وَمَكْرُؤُكُم بِئْسَ مَا يَكُونُ] وهو نص صريح في إيضاح هذه المسألة.

وقد اشترط أهل اللغة في ضمير الفصل أن يكون ما بعده خبراً لمبتدأ، وألحق الجرجاني الفعل المضارع بالاسم لتشابههما في امتناع دخول (ال) عليهما، فذكر في شرح الإيضاح أنه لا فرق بين كون امتناع (ال) لعارض كأفعل من كذا، والمضارع كمثلك وغلام زيد، أو لذاته كالفعل المضارع.

(١) التحرير والتنوير ١٣٢/٢٢.

وقد يستدل لقول الجرجاني بقوله تعالى: [وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي ©
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي Z سبأ: ٦، فعطف (يهدي) على (الحق) الواقع
خبراً بعد الفصل^(١).

كما يستدل له بقوله تعالى: [zy { | } Z البروج: ١٣. وبقوله
تعالى: [} ~ أَنْ اللَّهُ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ Z التوبة: ١٠٤.
وقد جاء أنَّ الضمير الذي يقع فصلاً له ثلاثة شرائط^(٢):

أحدها: أن يكون من الضمائر المنفصلة المرفوعة الموضع، ويكون هو الأول في
المعنى.

الثاني: أن يكون بين المبتدأ وخبره، أو ما هو داخل على المبتدأ وخبره من
الأفعال والحروف، نحو إن وأحوالاً، وكان وأحوالاً، وظننت وأحوالاً.

الثالث: أن يكون بين معرفتين، أو معرفة وما قارا من النكرات.

ولا شك أن الفعل المضارع من أنواع الخبر.

جاء في لباب الإعراب: وإذا كان الخبر معرفة أو مضارعاً لها في امتناع دخول
حرف التعريف عليه، كـ (أفعل من كذا)، والفعل المضارع، جاز تخلل ضمير الفصل
بينهما، وهو أحد الضمائر المنفصلة المرفوعة، مطابقاً للمبتدأ، إيذاناً بأنه خبر لا
نعت^(٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب ص ٦٤٣.

(٢) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١١٠/٣.

(٣) لباب الإعراب للاسفراييني ص ٤١٠.

وجاء في الإنصاف: وذهب البصريون إلى أنه يسمى فصلا لأنه يفصل بين
النعت والخبر إذا كان الخبر مضارعا^(١).

وإلى ذلك ذهب الزجاج، حيث يقول في إعراب هذه الجملة: ((وأما قوله تعالى:
[وَمَكَرَ أُولَئِكَ هُوَ يُبَوِّرُ] فإن (هو) فصل، و(يبور) خبر المبتدأ الذي هو مكر
أولئك))^(٢).

وبه قال أبو البقاء العكبري^(٣).

ومن خلال ما سبق يتبين صواب ما ذهب إليه ابن عاشور، لما سبق بيانه
من أقوال أهل اللغة، إضافة إلى ما يلي:

أنه لا يوجد ما يمنع من جعل (هو) ضمير فصل إذا جاء بعده فعل
مضارع، وقد وردت آيات تؤيد ذلك.

أن المضارع يدل على التجدد، فإذا اقتضى المقام إرادة إفادة التجدد في
حصول الفعل من إرادة الثبات والدوام في حصول النسبة الحكمية لم يكن إلى البليغ
سبيل للجمع بين القصدتين إلا أن يأتي بضمير الفصل ليفيد الثبات والتقوية لتعذر
إفادة ذلك بالجملة الاسمية.

سعة أفق اللغة ومداركها.

(١) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات عبد الرحمن الأنباري
٧٠٦/٢.

(٢) إعراب القرآن ١/١٢٢.

(٣) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات ١٩٩/٢.

سورة غافر

مرجع الضمائر في قوله تعالى:

n † k j i h g f e d c b [
 | { z y x w v u t s r q p o
 } ~ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ ٥ كَانُوا

بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾ Z غافر: ٨٢ - ٨٣.

قال أبو حيان: ((والضمير في [~ Z عائد على k j

Z] وجاء قوله: [مِّنَ الْعِلْمِ Z على جهة التهكم م، أي في الحقيقة لا علم لهم... أو اعتقدوا أن عندهم علماً يستغنون به عن علم الأنبياء.

وعلى هذين القولين تكون الضمائر متناسقة عائدة على مدلول واحد.

وقيل: الضمير في [فَرِحُوا Z، وفي [بِمَا عِنْدَهُمْ Z عائد على الرسل، أي فرحت الرسل بما أوتوا من العلم، وشكروا الله عليه، لما رأوا جهل من أرسلوا إليهم واستهزاءهم بالحق، وعلموا سوء عاقبتهم.

وقيل: الضمير في [فَرِحُوا Z عائد على الأمم، وفي [بِمَا عِنْدَهُمْ Z عائد على الرسل، أي فرح الكفار بما عند الرسل من العلم فرح ضحك واستهزاء^(١).

قال ابن عاشور: ((واعلم أن المفسرين ذهبوا في تفسير هذه الآية طرائق قديما، ذكر بعضها الطبري عن بعض سلف المفسرين. وأها "صاحب الكشاف" إلى

(١) البحر المحيط ٤٥٧/٧.

ست، ومال صاحب "الكشاف" إلى إحداها، وأبو حيان إلى أخرى ولا حاجة إلى جلب ذلك^(١).

الدراسة:

ذكر أبو حيان أكثر من توجيه لدلالة الضمائر في الآيتين، ولكنه مال إلى الرأي الأول الذي أورده، وهو أن الضمائر متناسقة عائدة على مدلول واحد. والدليل على اختياره لهذا القول أنه صَدَّرَ به كلامه، وأنه أتبع بقية الأقوال بصيغة التمريض لا الجزم.

إلا أن ابن عاشور استدرك عليه ذلك. ورأى أن تفسيره للآية أحسن، حيث قال في تفسيرها: ((الآية مفرعة على جملة [Z p o n] غافر: ٨٢، أي كانوا كذلك إلى أن جاءهم رسل الله إليهم بالبينات فلم يصدقوهم فرأوا بأسنا...))

والطريقة التي يرجح سلوكها هي أن هنا ضمائر عشرة هي ضمائر جمع الغائبين، وأن بعضها عائد لا محالة على [Z I k j]، وأن وجه النظم أن تكون الضمائر متناسقة غير مفككة؛ فلذا يتعين أن تكون عائدة إلى معاد واحد، فالذين [فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ Z هم] ~ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ Z ، وهم [وَحَاقَ بِهِمْ ٥ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ Z ، والذين رأوا بأس الله، فما بنا إلا أن نبين معنى [فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ Z .

فالفرح هنا مكنى به آثاره وهي الازدهاء كما في قوله تعالى: [إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ Z القصص: ٧٦، أي بما أنت فيه، مكنى به هنا عن تمسكهم بما هم عليه،

(١) التحرير والتنوير ٢٤/٢٥٨.

فالمعنى: أم جادلوا الرسل، وكابروا الأدلة، وأعرضوا عن النظر. وما عندهم من العلم هو معتقدم الموروثة عن أهل الضلالة من أسلافهم^(١).

والذي يظهر أنه لا وجه لاستدراك ابن عاشور على أبي حيان في هذه المسألة وذلك لما يأتي:

٦ أن ما مال إليه أبو حيان هو ذاته ما رجحه ابن عاشور.

٧ أن الأقوال التي أوردها أبو حيان لم يجزم بصحتها، ولم يرجحها. بل مال إلى خلافها.

٨ إن ما جاء به ابن عاشور هو من باب التتميم، وزيادة الإيضاح لما قال به أبو حيان.

(١) التحرير والتنوير ٢٤/٢٥٨.

سورة الحجرات

دلالة (لَمَّا) في قوله تعالى:

j i h g f e d c ba_ ^] [
 Zz y xwu t sr qp on mlk

الحجرات: ١٤.

قال أبو حيان: ((وأما "لما" ، فإِذا تدل على نفي الشيء متصلاً بزمان الإخبار،

ولذلك امتنع: (لما يقيم زيد) وقد قام. للتكاذب. والظاهر أن قوله: [h g

Zk j i ليس له تعلق بما قبله من جهة الإعراب.

وقال الزمخشري: فإن قلت: هو بعد قوله: [Zc ba] يشبه التكرير من

غير استقلال بفائدة متجددة؛ قلت: ليس كذلك، فإن فائدة قوله: [Zc b

هو تكذيب دعواهم، وقوله: [Zk j i h g] توقيت لما أمروا به

أن يقولوه، كأنه قيل لهم: [Zf e d] حين لم يثبت مواطأة قلوبكم

لألستكم، لأنه كلام واقع موقع الحال من الضمير في قوله: [Ze .ا.هـ.

والذي يظهر أم أمروا أن يقولوا: [Zf e] غير مقيد بحال، وأن

[Zj i h g] إخبار غير قيد في قولهم.

وقال الزمخشري: وما في "لما" من معنى التوقع دال على أن هؤلاء قد آمنوا فيما

بعد. ا.هـ.

ولا أدري من أي وجه يكون ما نُفِي بـ (لما) يقع بعد! و(لما) إنما تنفي ما كان متصلاً بزمان الإخبار، ولا تدل على ما ذكر))^(١).

واستدرك عليه ابن عاشور بقوله: ((و"لما" هذه أخت "لم" وتدل على أن النفي لا متصل بزمان التكلم وذلك الفارق بينها وبين "لم" أختها. وهذه الدلالة على استمرار النفي إلى زمن المتكلم تؤذن غالباً، بأن المنفي لا متوقع الوقوع. قال في الكشاف وما في "لما" من معنى التوقع دالاً على أن هؤلاء قد آمنوا فيما بعد.

وهي دلالة من مستتبعات التراكيب. وهذا من دقائق العربية.

وخالف فيه أبو حيان. والزمخشري حجة في الذوق لا يدانيه أبو حيان،

ولهذا لم يكن قوله: [h g j i k] تكريراً مع قوله: [b]
((ZC))^(٢).

الدراسة:

يرى أبو حيان أن المنفي بـ "لما" لا يمكن وقوعه، واعتبره دالاً على زمن الإخبار فقط، وناقش أبو حيان الزمخشري في هذه المسألة، إلا أن ابن عاشور استدرك على أبي حيان في هذه المسألة، وانتصر للزمخشري.

وتأتي "لما" على أكثر من وجه، ومن تلك الأوجه أن تكون حرف جزم فتختص بالمضارع وتنفيه وتقلبه ماضياً كـ "لم"، لكن يفتقران من أوجه، ومنها:

أما لا تقترن بأداة شرط، فلا يقال: إنَّ لَمَّا يَقم. ونفيها مستمر إلى الحال

وقريب منه، ومتوقع ثبوته، قال ابن مالك في: [V W X] المعنى: لم

(١) البحر المحيط ١١٦/٨.

(٢) التحرير والتنوير ٢٦/٢٢١.

يذوقوه، وذوقه لهم متوقع. وبذلك قال الزمخشري في قوله تعالى: [h g

.Zk j i

ويرد على أبي حيان بأن "لما" ليست لنفي المتوقع، حيث يستبعد توقعه، وإنما هي لنفي الفعل المتوقع، كما إن "قد" لإثبات الفعل المتوقع، وهذا معنى قول النحويين: إ م موافقة ل "قد فعل" أي: يجاب م في النفي حيث يجاب ب "قد" في الإثبات. ولهذا قال ابن السراج: جاءت "لما" بعد فعل، يقول القائل: لما يفعل، فتقول قد فعل^(١).

وردّ السمين الحلبي على أبي حيان بقوله: قال الشيخ: "ولا أدري من أيّ وجه يكون المنفي بـ"لَمَّا" يقع بعد "؟ قلت: لأما لنفي قد فعَل، و "قد" للتوقع^(٢).

كما ردّ عليه الألوسي بقوله: ((حال من ضمير قولوا كأنه قيل: قولوا أسلمنا مادتم على هذه الصفة، وفيه إشارة إلى توقع دخول الإيمان في قلوبهم بعد، فليس هذا النفي مكررا مع قوله تعالى: [Z C b وقيل: الجملة مستأنفة، ولا تكرار أيضا؛ لأن "لما" تفيد النفي الماضي المستمر إلى زمن الحال بالإجماع، وتفيد أن منفيها متوقع، خلافا لأبي حيان و"لم" لا تفيد شيئا من ذلك بلا خلاف))^(٣).

كما ذهب إلى ذلك الفيروزبادي^(٤)، وابن عادل الحنبلي^(٥)، وأبو السعود^(٦)،

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/٣٨٢.

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون ١٠/١٣.

(٣) روح المعاني ٢٦/١٦٨.

(٤) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٣/١٢٢.

(٥) اللباب في علوم الكتاب ١٧/٥٥٩.

(٦) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٨/١٢٣.

والشوكاني^(١)، والسعدي^(٢)، ومحمد سيد طنطاوي^(٣)، وأوماً إلى ذلك الرازي^(٤)، وابن كثير^(٥).

قال المبرد: إذا قال القائل: "لم يأتي زيد"، فهو نفي لقولك أتاك زيد، وإذا قال: "لما يأتي"، فمعناه: أنه لم يأتي بعد، وأنا أتوقعه^(٦). قال النابغة^(٧): [الكامل]

أَفَدَ التَّرْحُلُ غَيْرَ أَنْ رَكَابَنَا ... لَمَا تَزُلُ بِرِحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ^(٨)

وقال ابن عجيبة: ((والتعبير بـ "لما" يدل على أن الإيمان متوقَّع من بعضهم وقد وقع))^(٩).

وقال النيسابوري عند هذه الآية: ((وفيه فائدة زائدة، هي أن يعلم أن الإيمان متوقَّع منهم؛ لأن «لما» حرف فيه توقع وانتظار))^(١٠).

ومن خلال ما سبق يتبين أن الجمهور يقولون: (لم) و(لما) كلاهما أداة نفي، ولكن يفترقان في المعنى، (لم) للنفي القاطع، و(لما) تنفي مع وجود احتمال أن المنفي سيوجد فيما بعد، أو أنه سيوجد بالتدريج، ويمثل لذلك بمثال: أثمرت الشجرة ولما تينع الثمرة، والثمرة موجودة ولكن الإيناع ونضجها لم يحصل، ولما قالوا: ولما تنضج

(١) فتح القدير ٦٨/٥.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٨٠٢/١.

(٣) التفسير الوسيط ٣٩٤٦/١.

(٤) مفاتيح الغيب ١٢٢/٢٨.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢٢٠/٤.

(٦) تفسير اللباب لابن عادل ٦٧٩/١.

(٧) هو نابغة بني ذبيان، واسمها زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع بن غيظ بن مرة بن عوف بن سعد بن ذبيان، ويكنى أبا أمامة. من شعراء الجاهلية، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. (ت ١٨٨ ق.هـ) تقريباً. ينظر: طبقات فحول الشعراء ٥١/١؛ الأعلام ٥٥/٣.

(٨) ديوان النابغة الذبياني ص ٢٣.

(٩) البحر المديد ٢٥٥/٧.

(١٠) غرائب القرآن و رغائب الفرقان ١٦٩/٦.

الثمرة. معناها: أن النضج آتٍ، لكن بالتدريج، وهكذا في هذه الآية، يقول الجمهور: هم لم يؤمنوا ولكن سيأتي الإيمان إليهم تدريجياً، فالنفي هنا عن وجود الإيمان بالفعل عند قولهم: (آمناً)، قال لهم: لا، ليس الآن، أنتم في أول الطريق، فقولوا: (أسلمنا)؛ يعني: هذا يصدق عليكم سواء استسلاماً وإسلاماً لغوياً، أو استسلاماً حقيقياً، وعلى هذا فإن قوله: [k j i h g نفي لوجود الإيمان في تلك اللحظة مع احتمال مجيئه إليهم، وأن يدخل في قلوبهم تدريجياً.

وبذلك يتبين صحة استدراك ابن عاشور.

سورة الذاريات

توجيه قراءة (الحبك) في قوله تعالى:

[! " # \$ Z الذاريات: ٧.

قال أبو حيان: ((وقرأ أبو مالك أيضاً: (الحبك) بكسر الحاء وضم الباء، وذكرها ابن عطية عن الحسن...))

وقال ابن عطية: هي قراءة شاذة غير متوجهة، وكأنه أراد كسرها، ثم توهم الحبك قراءة الضم بعد أن كسر الحاء وضم الباء، وهذا على تداخل اللغات، وليس في كلام العرب هذا البناء. اهـ.

وعلى هذا تأول النحاة هذه القراءات، والأحسن عندي أن تكون مما اتبع فيه حركة الحاء لحركة [Z " في الكسرة، ولم يعتد باللام الساكنة، لأن الساكن حاجز غير حصين^(١).

قال ابن عاشور: ((واعلم أن روايةً رويت عن الحسن البصري أنه قرأ [Z # بكسر الحاء وضم الباء، وهي غير جارية على لغة من لغات العرب. وجعل بعض أئمة اللغة (الحبك) شاذاً، فالظن أن راويها أخطأ؛ لأن وزن فعل بكسر الفاء وضم العين وزن مهمل في لغة العرب كلهم؛ لشدة ثقل الانتقال من الكسر إلى الضم مما سلمت منه اللغة العربية. ووجهت هذه القراءة بأما من تداخل اللغات، وهو توجيه ضعيف؛ لأن إعمال تداخل اللغتين إنما يقبل إذا لم يفض إلى زنة مهجورة؛ لأما إذا هجرت بالأصالة فهجرها في التداخل أجدر، ووجهها أبو حيان باتباع حركة الحاء

(١) البحر المحيط ١٣٣/٨.

لحركة تاء [Z " وهو أضعف من توجيهه تداخل اللغتين. فلا جدوى في التكلف))^(١).

الدراسة:

اتفق ابن عاشور مع أبي حيان أن قراءة (الحَبْك) بكسر الحاء وضم الباء قراءة شاذة، إلا أنها اختلفت في توجيه هذه القراءة، فأبو حيان يرى أن سبب كسر الحاء هو مما أتبع لحركة التاء في كلمة: [Z ". إلا أن ابن عاشور استدرك عليه هذا التوجيه، واعتبره أضعف من التوجيه الذي يقول: إنه من تداخل اللغات. كما اعتبر ذلك تكلفاً لا جدوى منه. وبذلك يكون قد ضعف كلا القولين، ولم يذكر لهذه القراءة توجيهها. إلا أنه أشار إلى أن الراوي قد يكون اخطأ في ضبطها.

يقول السمين الحلبي في هذه القراءة: ((وقرأ الحسن وعبد الوارث عن أبي عمرو "خُمْسَه" وهو تخفيفٌ حسن. وقرأ الجعفي "خُمْسَه"، قالوا: وتخرجها أنه أتبع الحاء لحركة ما قبلها، وهي هاء الجلالة من كلمة أخرى مستقلة، قالوا: وهي كقراءة مَنْ قرأ "والسما ذَاتِ الحَبْك" بكسر الحاء إتباعاً لكسرة التاء من "ذات" ولم يَعْتَدُوا بالساكن وهو لأم التعريف لأنه حاجزٌ غيرُ حصين. ليت شعري وكيف يَقْرَأ الجعفي والحالة هذه؟ فَإِنَّهُ إِنْ قرأ كذلك مع ضم الميم فيكون في غاية الثقل لخروجه من كسرٍ إلى ضم، ولكن الذي قرأ "ذَاتِ الحَبْك" يُبْقِي ضَمَّةَ الباء فيؤدِّي إلى فِعْلٍ بكسر الفاء وضمِّ العين وهو بناءٌ مرفوض))^(٢).

وقال ابن عطية: ((وقرأ الحسن أيضا فيما روي عنه (الحبك) بكسر الحاء وضم الباء وهي لغة شاذة غير متوجهة))^(٣).

(١) التحرير والتنوير ١٠/٢٧.

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٤٢/١٠.

(٣) المحرر الوجيز ١٧٢/٥.

وممن قال بشذوذها ابن هشام^(١).

وعدها ابن جني قراءة أبي مالك الغفاري، وقال: ((وأما "الحَبِيبُ" بكسر الحاء وضمّ الباء فأحسبه سهواً، وذلك أنه ليس في كلامهم "فِعْلٌ" بكسر الفاء وضمّ العين، وهو المثال الثاني عشر من تركيب الثلاثي، فإنه ليس في اسم ولا فعل أصلاً البتّة. أو لعلّ الذي قرأ به تداخلت عليه القراءتان بالكسر (الحَبِيبُ) والضمّ (الحَبِيبُ))^(٢).

ولم أجد لهذه القراءة غير التوجيهين اللذين ذكرهما ابن عاشور وضعفهما.

والذي يظهر أنه طالما أن هذه القراءة شاذة، وقد قرّر شذوذها أهل القراءات والتفسير واللغة، فإنه لا طائفة من البحث في توجيه القراءة بها. وهو ما ذهب إليه ابن عاشور.

وبذلك يتبين صحة استدراك ابن عاشور. والله تعالى أعلم.

(١) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٣٦١/٤. وابن هشام هو: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام: من أئمة العربية. قال ابن خلدون: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه. من مؤلفاته: (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك)، و(مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) وغيرها. توفي سنة (٧٦١هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٩٣/٣؛ الأعلام ١٤٧/٤.

(٢) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات لابن جني ١٢٠/٤؛ الشواذ للباطرقاني ٢٢٠/٢.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمدته على ما منّ به وتفضل، حمداً طيباً مباركاً فيه، على توفيقه لي بإتمام هذا البحث، الذي أسأل الله تعالى أن يرجح به كفة ميزان أعمالي يوم الدين.

وبعد: فإني بعد أن وصلت إلى اية مطاف هذا البحث ظهرت لي نتائج مهمة، مثلت عُصارة لب هذا البحث، وخلاصته، ومن أهمها:

أن الطاهر بن عاشور قد أثبت استقلاليته في استدراكاته على المفسرين قبله، ولم يكن مقلداً ولا متعصباً.

أن الطاهر بن عاشور إمام في التفسير، فقد كان يقف في بعض الأحيان حكماً بين المفسرين بكل تجرد وموضوعية. وقد قال عن نفسه: ((فجعلت حقاً عليّ أن أبادي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ))^(١).

كما وقف حكماً بين التفتزاني والجرجاني عند قوله تعالى: [F E D C

Z G البقرة: ٥. حيث يقول: ((وقد انتصر سعد الدين التفتزاني لوجه التمثيلية وانتصر السيد الجرجاني لوجه التبعية، واشتد السيد في إنكار كوا تمثيلية... كما أطال السعد في حاشية الكشاف وفي المطول، وتراشقا سهام المناظرة الحادة. ونحن ندخل في الحكومة بين هذين العلمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب))^(٢).

(١) التحرير والتنوير ٧/١.

(٢) التحرير والتنوير ٢٤٠/١. وهذا المثال أوردته هنا كونه صرح فيه بما تم استنباطه من خلال دراسة الاستدراكات الواردة في هذا البحث.

أن الطاهر بن عاشور قد وافقه الصواب في كثير من استدلالاته، ولم يوافق في بعضها.

أبان البحث أن ابن عاشور كان يستدرك - أحيانا - فيما لا يستدرك عليه.

أبان البحث أن ابن عاشور متمرس في شتى العلوم، وأن لديه قدرة فائقة على المناقشة والاختيار من بين الأقوال.

أن استدلالات ابن عاشور على من قبله من المفسرين شملت جوانب متعددة، كالتفسير، واللغة، والبلاغة، والفقه، والأصول، والعقيدة. وجميعها ذات علاقة بالتفسير.

أن ابن عاشور لم يلتزم طريقة واحدة في استدلالاته على المفسرين، بل استخدم طرقا متعددة.

أن ابن عاشور كان متأدبا في ردوده واستدلالاته، ولم يستخدم عبارات التجريح والتشنيع عند تخطئة غيره.

أن ابن عاشور لم يلتزم برأي الجمهور في بعض المسائل، بل كان لا يتردد في مخالفتهم إذا رأى أن لديه من الأدلة ما يؤيده على ذلك.

اهتمام ابن عاشور بالاستدلال بمقاصد الشريعة، بل والترجيح على ضوئها. وقد ألفت في ذلك كتابه الشهير: مقاصد الشريعة.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

الفهارس

وتتضمن الآتي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأحاديث القدسية.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس الفرق.
- فهرس القبائل.
- فهرس القراءات الشاذة.
- فهرس المصطلحات والمفردات المشروحة.
- فهرس الأبيات الشعرية.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

الآية ورقمها

سورة الفاتحة

﴿ ! " # \$ % ﴾ الفاتحة: ١ ٩٥

[2 3 4 5 6 Z الفاتحة: ٥ ١٠٧

سورة البقرة

﴿ ! " ﴾ البقرة: ١ ١١٠

﴿ % & ' ﴾ البقرة: ٢ ٣٩١

﴿ - . / 0 1 2 3 4 5 ﴾ البقرة: ٣ ... ١١٤

﴿ DC FE G ﴾ البقرة: ٥ ٤١٧

[وَإِن ۙ مُّۙ ۙ نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتَوْا بِسُورَةٍ مِّمَّنْهُ ۚ وَادْعُوا

شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ البقرة: ٢٣ ٣٢٣

[W V U T S R Q P O N M L K J

X ZY [\] البقرة: ٢٦ ١٧٠، ٢٥٢

[كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ۚ

يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ البقرة: ٢٨ ٢٨٨

[هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ البقرة: ٢٩ ١١٨

/ . - , + *) (' & % \$ # " ! [٣٢٨..... البقرة: ٣٨ Z 3 2 1 0

K J I H G F E D C B A @ [

٣٣٠ ، ٨٠..... البقرة: ٥١ Z L

٣٣٠..... البقرة: ٥٢ Z U T S R Q P O N M [

١٩٤..... البقرة: ٥٤ Z I k [

U T R Q P O N M L K [

٣٨٤ ، ٨٤..... البقرة: ٦٠ Z ^] \ [Z X W V

y x w v u t s r q p o n m l k [

٣٨٧ ، ٣٢٦ ، ١٢٤ ، ٧٩..... البقرة: ٦١ Z Z

وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ

٣٩٧..... البقرة: ٧٥ Z ﴿٧٥﴾ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

[وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُوبِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا

أَتَحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ ۖ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا

٣٣٤..... البقرة: ٧٦ Z ﴿٧٦﴾ أَتَحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ ۖ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا

٣٣٦..... البقرة: ٧٧ Z *) (' & % \$ # " ! [

C B A @ ? > = < ; : 9 8 7 [

Z P O N M L K J I H G E D

٣٩٧..... البقرة: ٧٩

٣٩٨ ، ٣٩٧ ، ٣٩٥ ٨٠ البقرة: Z W V [

١٩٤ ٨٥ البقرة: Z 5 4 3 2 1 [

٣٣٧ ٩١ البقرة: Z f e d c b [

- , + *) (' & % \$ # " ! [

; : 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / .

٣٣٧ ٩٥ - ٩٤ البقرة: Z = <

, + *) (' & % \$ # " ! [

١٢٨ ١٠٢ البقرة: Z . -

١٣٥ ١٠٤ البقرة: Z لَا تَقُولُوا رَاعِنَا [

٣٥٠ ، ٣٤٣ ، ٧٤ ١٠٦ البقرة: Z ' & % \$ # " [

EDC BA @! = < ; : 9 8 7 [

٣٥٠ ، ٣٤٣ ١٠٧ البقرة: Z I H G F

V U 8 R Q P O N M L K J [

٣٤٧ ، ١٣٥ ١٠٨ البقرة: Z] \ [Z Y X W

٣٣٧ ١١١ البقرة: Z وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِي [

٢٨٢ ١١٦ البقرة: Z v u t s [

٣٨٦ ١٢٤ البقرة: Z ~ } | لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي [

١٣٨ ... ١٤٢ البقرة: Z , + *) (' & % \$ # " [

١٤٣ ، ١٣٩ ١٤٤ البقرة: Z q p o n m l [

[وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١١٣﴾ Z البقرة: ١٦٣ ٣٩١

i l g f e d c b a ` _ ^] \ [

١٤٥. ١٧٣ Z w v u t s r q p o n m l k j

ION ML K J I H G F E D C B [

٤٠١ ، ٣٩٩ ، ٣٩٥ ، ٨٨ ١٨٤ Z W U T S R Q

١٢٢ ١٨٥ Z البقرة: ١٨٥ ﴿ أَلَيْسَ لَكَ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾

١٤٩ ٢١٢ Z ; : 9 8 7 [

Y X W V U T S R Q P O N [

١٤٩ ٢١٣ Z ` _ ^] \ [Z

١٥٠ ٢١٤ Z البقرة: ٢١٤ ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ ﴾

١٥٢ ٢١٦ Z & % \$ # " ! [

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ﴿ يَرْجُونَ رَحْمَتَ

١٥٢ ٢١٨ Z البقرة: ٢١٨ ﴿ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿٢١٨﴾

٣٥٢ ٢٢٨ Z L K J I H [

, *) (' & % \$ # " ! [

١٥٤ ٢٣١ Z / . -

~ } | { z [لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ

٣٥٢ ، ٣٥١ ... ٢٣٣ Z البقرة: ٢٣٣ ﴿ رِزْقَهُنَّ وَكَسَوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تَكْلَفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾

e d c b ` _ ^] \ [Z Y [

٢١٥ ، ١٥٨ ٢٣٥ Z p o n m l k j i h g f

j i h g f e d c b a ` _ ^] \ [

٣٥٤..... ٢٥٤ البقرة Z r q p o m l k

٣٥٩ ، ٣٥٦ ، ١٦١٢٥٥ البقرة Z { ~ نَوْمٌ } | { y x w v u t s [

, + *) (' & % \$ # " ! [

٣٦٣ ، ١٦٧ ، ١٦٦..... ٢٧٥ البقرة Z ٥ 4 3 2 1 0 / .-

١٩٨..... ٢٨٢ البقرة Z *) (' & % \$ [

سورة آل عمران

[وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتًا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ آلِ

عمران: ٧..... ١٦٩ ، ٩٠.....

١٧٦..... ١٩ آل عمران Z L K J I H [

r q p o n | k j i h g f e [

{ z x w v u t s } | { ~ وَاللَّهُ بَصِيرٌ } ~ وَاللَّهُ بَصِيرٌ

١٧٦..... ٢٠ آل عمران Z ﴿٢٠﴾ بِالْعِبَادِ

/ . - , + *) (' & % \$ # " ! [

٣٩٧..... ٢٣ آل عمران Z 5 4 3 2 1 0

٣٩٨ ، ٣٩٧ ، ٣٩٦ ، ٣٩٥ ٢٤ آل عمران Z > = < [

[لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ آلِ

مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتًا وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ

١٧٨..... ٢٨ آل عمران Z ﴿٢٨﴾ الْمَصِيرُ

d c b a ` _ ^] \ [[
 r q p o n m l k j i g f e

{ ~ تَعَامُونَ ﴿٦٦﴾ Z آل عمران: | { y x w v u t s

١٨١، ٨٥..... ٦٦ - ٦٥

[قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن ءَامَنَ تَبِعُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ

شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٩﴾ Z آل عمران: ٩٩..... ٢١٥

[p q r s Z آل عمران: ١١٢..... ٢٢٧

i h g f e d b a ` _ ^] \ [Z [

١٨٥..... ١٢٦ Z آل عمران: ١٢٦

{ ~ يَبْعُضُ مَا } | { z y x w v u [

كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ﴿١٥٥﴾ Z آل عمران: ١٥٥..... ١٨٨

[r s Z آل عمران: ١٧٨..... ١١٩

سورة النساء

[! " # \$ Z النساء: ١..... ١٩٢

[@ A Z النساء: ٢..... ١٩٢

[s t Z النساء: ٤..... ١٩٢

[وَلَا تَوَدُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمُ الَّتِي ﴿١٥٥﴾ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ

قَوْلًا Z النساء: ٥..... ١٩٢

[فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ Z النساء: ٦..... ١٩٨، ١٩٥، ٧٨

Y X W V U T S [b a ` _ ^] \ [Z

٢٠١..... ٢٣: النساء ZC

k j i h g f e d c b [

٢٠٥ ، ٢٠٤..... ٣١: النساء Zn m l

١٩٤..... ٣٦: النساء Z ~ أَيَمَّنُكُمْ } [

. - , + *) (' & % \$ # " ! [

٢٠٩..... ٦٦: النساء ZO /

٢٠٩..... ٧١: النساء Zj i h g f [

٢٢٥..... ٨٠: النساء Z & % \$ # " ! [

١٧٩..... ٨٩: النساء Zm l k j i h [

أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن

لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ Z النساء: ١٠٥..... ١٢٣ ، ٢١٤

٣٠١..... ١٤٥: النساء Z النَّارِ مِنَ الْأَسْفَلِ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ [

٣٠٧..... ١٥٣: النساء Z } | { z y xw v u [

١٧٤..... ١٦٢: النساء Z أَنْزَلَ إِلَيْكَ [لَنْكِنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ [

: النساء Z X W V U T S R Q P O N [

١٢٢..... ١٦٥

٢٥٤ ، ٢٥١..... ١٧٦: النساء Z S R Q P O [

سورة المائدة

١٤٥ المائدة: ٤ Z I k j [

\ [Z Y X W V U T S R [

١٢٢ المائدة: ٦ Z ^]

١٢١ المائدة: ١٧ Z مَا يَشَاءُ [

٣٣٨ المائدة: ١٨ Z ' & % \$ [

١٢٦ المائدة: ٢٦ Z L K J I H G E D C B [

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن

١٧٩ المائدة: ٥٧ Z â وَٱلْكَفَّارَ à [

٦٦ المائدة: ٨٩ Z لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيْ ءَايْمَانِكُمْ [

سورة الأنعام

RQ P N M L K J I H G F E D C [

٢١٣ ، ٨٠ الأنعام: ٣٨ Z [Z Y X W U T S

٧٣ الأنعام: ٨٢ Z & % \$ # " ! [

Z ? > = < ; 9 8 7 6 5 [

٢١٨ ، ٨١ الأنعام: ١٠٣

[| } ~ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسْجُدُونَ لَهُ ءَعْدُوٓا۟ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا

٢٢٣ ، ٨١ الأنعام: ١٠٨ Z لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ [

سورة الأعراف

١٦٧..... الأعراف: ١٢ Z 2 1 0 / . - , + *) [

^] \ [Z Y XWV UT SR QP [

٢٢٦..... الأعراف: ٣٣ Ze dc ba ` _

[وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا © خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ

قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ Z ` الأعراف: ٥٦ ٨٢ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢

٢٣٣..... الأعراف: ٦١ ZX WV U T [

١٣٣ ، ١٢٩..... الأعراف: ١١٦ Z ¶ μ ` سَحَرُوا [

٢٥١..... الأعراف: ١٧٢ ZM LK J IH [

PO IM LK J I IG F E D C [

٢٣٨ ، ٨٢..... الأعراف: ١٨٠ ZS R Q

٢٤١..... الأعراف: ١٨٩ ZF E DC B A [

٢٤٤ ، ٢٤٢ الأعراف: ١٩٠ Zh gf ed c b a [

cba ` _ ^] \ [Z Y [

٢٦١..... الأعراف: ٢٠١ Zd

سورة الأنفال

ξ : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / . - [

٩١ الأنفال: ١٠ ZA @ ? > =

سورة التوبة

Y X W V U T S R Q P O N M [

٢٤٦..... ZZ التوبة: ٢٩

ut s r q p onml k [

{ ~ قَبْلُ } | { z } w v

© قَنَلَهُمُ اللَّهُ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ أَخَذُوا

وَرَهْبَنَهُمُ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا

μ ¶ وَحَدًّا إِلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا

٢٤٩..... Z ﴿٣١﴾ التوبة: ٣٠ - ٣١

٢٥٢..... Z % \$ # " ! [

٤٠٤ ، ٤٠٢..... Z التوبة: ١٠٤ { ~ } [

١٩٤..... Z التوبة: ١٢٨ { ~ } [

سورة يونس

[وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ

٢٥١..... Z يونس: ٨٨ عَنْ سَبِيلِكَ

٢٢٢..... Z = < ; : 98 [

_ ^] \ [Y X W V U T S [

k j i h g f e d c b a `

٣٣١..... Z يونس: ٩٢ - ٩٣

سورة هود

? > = < ; : 98 7 6 5 4 [

١٢٢..... ٧: هود Z C B A @

~ } | { zy xw v u t [

٣٦٥..... ٨٧: هود Z هُوَ مَا نَشَأُ هود: ٨٧

٢٦٤ ، ٨٣..... ٩٨: هود Z' & % \$ # " ! [

سورة يوسف

٣٩٨..... ٢٠: يوسف Z { z y x w [

سورة الحجر

٣١١ ، ٨٧..... ٧٢: الحجر Z ([

سورة النحل

١٨٦..... ٨: النحل Z 5 4 3 2 1 [

٢٦١ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢١٤ ٨٩: النحل Z D C B A @ ? [

٢٦٠..... ٩٠: النحل Z O N M L K [

٢٦٠..... ٩١: النحل Z a ` _ ^] [

سورة الإسراء

١٢٥..... ٥٠: الإسراء Z ' & % \$ # " [

٩٠..... ٥٦: الإسراء Z زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ © قُلْ ادْعُوا [

٢٣٢ ، ٢٣٠ ، ١٠٩ ، ٩١..... ٥٧: الإسراء Z يَدْعُونَ ﴿٩١﴾ [

[وَإِنْ مِّنْ قَرِيْبَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوْهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوْهَا عَذَابًا

شَدِيْدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوْرًا ﴿٥٨﴾ Z الإسراء: ٥٨..... ٢١٥

[فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ

لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿١٠٤﴾ Z الإسراء:

٣٣٠..... ١٠٤ - ١٠٣

سورة الكهف

[4 5 6 7 8 9 98 ; < = > ? Z

الكهف: ٦..... ٢٩٣

[Z e d c b الكهف: ٤٩..... ٢٧٤

[â كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ َ ç è é ê ë عِبَادَةَ رَبِّهِ Z î الكهف: ١١٠ ٢٧١

سورة مريم

[` b a c d e f g h i Z مريم: ٧١..... ٢٦٣ ، ٨٣

[k l m n o p q r s Z مريم: ٧٢..... ٢٦٤

[n p o q r s Z مريم: ٨٦..... ٢٦٤ ، ٨٣

سورة طه

[4 5 6 7 8 9 Z طه: ٦٦..... ١٣٣

[P Q R S Z طه: ٦٩..... ١٢٩

[! " # \$ % & ' () * + , - .

[/ 0 1 2 3 Z طه: ٧٧..... ٢٢٢

[Z © طه: ٨٥..... ٣٦٨ ، ٧٩

سورة الأنبياء

[وَيَدْعُونَكَ رَغْبًا وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ Z الأنبياء: ٩ ٢٣٢

[لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ Z الأنبياء: ٢٣ ١٢٠

[sr ut vw x y z |

{ Z الأنبياء: ٩٨ ٨٣، ٢٦٤، ٢٦٦

[` ba c d e Z الأنبياء: ١٠٧ ١٢٢

سورة الحج

[X Y Z \] ^ _ ` a b c e d

Z الحج: ٥٢ ٢٦١

سورة المؤمنون

[إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا μ ¶ Z المؤمنون: ٣٧ .. ٢٨٨

[¶ مع الله إلهاء آخر لا بُرْهَنَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ Z المؤمنون:

١١٧ ٢٢٧

سورة الشعراء

[! " # \$ % & ' (Z الشعراء: ٦١ ٢٢٢

سورة القصص

[HG I J K L M Z القصص: ٨ ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٧

[- . / O Z القصص: ٢٣ ٢٦٥

[إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ Z القصص: ٧٦ ٤٠٧

سورة العنكبوت

٢٦٨..... ٢ العنكبوت: Z y x wv ut s [

٢٦٨..... ٣ العنكبوت: Z ~ فتنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ [

٢٦٨..... ٤ العنكبوت: Z أمَّ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ [

٢٦٨..... ٥ العنكبوت: Z مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ [

سورة لقمان

٧٤ ١٣ لقمان: Z D C B A @ > = < [

سورة الأحزاب

x w v u t s r [

٣٧٢..... ٣٥ الأحزاب: Z z y

٢٢٥ ، ٢٢٣..... ٥٧ الأحزاب: Z T S R Q [

سورة سبأ

[وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي © إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي Z سبأ:

٤٠٤..... ٦

سورة فاطر

[Z { | } ~ سَحَابًا فَسَقَّنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَمِيَّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ

٢٨٨..... ٩ فاطر: Z © كَذَلِكَ النُّشُورُ ٩

٤٠٢..... ١٠ فاطر: Z مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ

١٠٨..... ٢٨ فاطر: Z إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ

سورة الصافات

٧٥ ١٠٧ الصافات: Z ; : 9 [

[أُنذَعُونَ بَعْلًا وَتَذُرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ Z الصفات: ١٢٥..... ٨٢، ٢٧٥

[وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ Z الصفات: ١٤٧..... ٣٦٧

سورة ص

[جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْرُومٌ μ ¶ Z ص: ١١..... ٢٧٨

سورة الزمر

[`ba edc Z الف الزمر: ٣..... ٢٨٢

[{ z | } ~ وَلَدًا لَأَصْطَفِيَ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ Z الزمر: ٤..... ٢٨١

[هُوَ قَنِيَّتٌ ءَانَاءَ الْيَلِّ سَاجِدًا وَقَائِمًا Z الزمر: ٩..... ٢٣٠

[98 : ; < = > Z الزمر: ٢٣..... ٢٩٣

[إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ Z الزمر: ٣٠..... ٣٨٢

[ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخَصِمُونَ ﴿٣١﴾ Z الزمر: ٣١..... ٣٣٥

[43 5 6 7 8 9 : ; < = >

J I HG F E D C B A @ ?

[Z L K الزمر: ٣٣ - ٣٥..... ٨٦، ٢٨٤

[Z \ [Z Y W V U T الزمر: ٣٦، ٨٩..... ٣٧٦

سورة غافر

[لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ Z غافر: ١٥..... ٢٧٤

[n † kj i h g f e d c b

| { z y x w v u t s r q p o

سورة الأحقاف

^] \ [Z Y XW V U T S [

٢٨٥..... ١٦: الأحقاف Z f e d c b a

سورة محمد

٢٨٥..... ٢: محمد Z: 9 8 [

سورة الفتح

٢٢٣، ٨١..... ١٠: الفتح Z # " ! [

سورة الحجرات

٤٠٩..... ١٤: الحجرات Z f e d c b a ^] [

سورة ق

٢٨٨..... ٣: ق Z: 9 8 7 6 4 3 2 [

سورة الذاريات

٤١٤..... ٧: الذاريات Z \$ # " ! [

١٢٢..... ٥٦: الذاريات Z | H G F E D C [

سورة النجم

© { ~ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (٢٠) أَلَكُمُ الذِّكْرُ وَلَهُ (٢١) [

٢٨٢..... ٢١ - ١٩: النجم Z (٢١) [

٢٠٥..... ٣٢: النجم Z s r q p o n m [

٢٥٣..... ٥٩: النجم Z o n m l k [

سورة الرحمن

١٠٥..... ١٣: الرحمن Z } | { z [

سورة الواقعة

٣٤ الواقعة: Z F E DCB [

[وَكَانُوا يَقُولُونَ أَيُّدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوْءَابَاؤُنَا

٢٩١ الواقعة: Z ٤٧ - ٤٨

[قُلْ إِيَّاكَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ الواقعة: Z ٤٩

٢٩١ الواقعة: Z @ ?

٢٩١ الواقعة: Z G F ED

٢٩١ الواقعة: Z j i hg

٦٧ الواقعة: Z } | { z y x

٢٩٢ ، ٢٩١ الواقعة: Z أَقْسِمُ ٧٥

٢٩٢ ، ٢٩١ الواقعة: Z " !

٢٩٣ ، ٢٩١ الواقعة: Z 7 6 5 4 3

سورة الجمعة

[t u v w x y z } | { ~ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦﴾ وَلَا يَنْمُنُونَهُ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٧﴾

قُلْ مَنْ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ

٣٤٠ الجمعة: Z ٨ - ٦ - ٨ تعملون ﴿٨﴾ وَالشَّهَادَةَ فَيُنشِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

سورة القلم

٢٩٣ القلم: Z 2 1 0 / . [

سورة الحاقة

٢٩٥..... ٤٥ - ٤٤ الحاقة: Z _ ^] \ [Z Y X W V [

سورة نوح

~ }|{ zy xwv uts r qp o nml [

٢٧١..... ٤ نوح: Z ﴿٤﴾ تَعْلَمُونَ

I H G F E D C B A @ ? > = < ; [

٣٦٠..... ١٦ - ١٥ نوح: Z K J

سورة المدثر

ZY X WV U T S R Q P O N M L K J I [

٣٠٠..... ٣٠ - ٢٧ المدثر:

سورة القيامة

٣٠٧..... ٣٦ القيامة: Z o n m l k j [

سورة المرسلات

١٠٥..... ١٩ المرسلات: Z وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

٢٩٣..... ٥٠ المرسلات: Z ﴿٥٠﴾ فِي أَيِّ بِئْرٍ أَعْتَدْتُمُ

سورة البروج

٤٠٤..... ١٣ البروج: Z } | { zy [

سورة الغاشية

Zwv u t s r qp o n m l k [

٣٩٧..... ١٦ - ١٣ الغاشية:

سورة البلد

٣٧٩..... ١ البلد: Z F E D C B [

٣٧٩ ، ٣١١ ، ٨٧ ٢ البلد ZK J I HG [

سورة البينة

P O N M L K J I HG F E D [

_ ^] \ [Z Y X W V U T S R Q

٣٠٨ ، ٣٠٧ ، ٣٠٥ ٤ - ١ البينة Zg f e d c b a `

سورة العصر

, + *) (' & % \$ # " ! [

٣١١ ٣ - ١ العصر ZO / . -

سورة الكافرون

٣١٤ ٦ الكافرون Z @ ? > = < [

سورة الإخلاص

٣١٧ ١ الإخلاص Z % \$ # " ! [

سورة الفلق

١٣٤ ٤ الفلق ZH G F E D [

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
٢٠٦	اجْتَبَيْتُوا السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ.....
٢٤٤	إذا حدثكم أهل الكتاب
١٧٢	إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه
٢٩٣	أصبح من الناس شاكر ومنهم كافر
١٠٠	أَلَا أَعْلَمُكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ
٢٠٥	الصَّلَاةُ الْخَمْسُ، وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ.....
٩٦	الكتاب سبع آيات.....
١٣٦	الله أكبر، وقتلتم والذي
١٣٣	إن الله شفاني
١٠٩	أَنَّ رَجُلًا كَانَ قَبْلَكُمْ رَغَسَهُ
١٢٣	إنك إن تذر ورثتك أغنياء
٧٤	إنك لعريض القفا
١٢٨	إنه ليخيل إليّ أني أقول الشيء وأفعله
١٠٠	إِنِّي لِأَرْجُو أَنَّ لَا تُخْرِجَ مِنَ الْمَسْجِدِ
١٩٦	ثلاثة يدعون فلا يستجاب لهم
٢٤٤	حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج
٩٦	فاتحة الكتاب سبع آيات
٢٦٦	لا يدخل النار
٣١٩	لَقَدْ سَأَلَ اللَّهُ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ.....
٧٤	ليس كما تقولون
٣٥٩	ما السموات السبع والأرضون السبع من الكرسي
٢٨٥	ما يصيب المؤمن من هم ولا غم ولا أذى.....
٣١١، ٨٧	مثل المسلمين واليهود والنصارى
٢٧٤	من أحب لقاء الله

٣١٩ هذه صفة ربي عز وجل

٣٦١ يا أبا ذر ما السموات السبع والأرضين

فهرس الأحاديث القدسية

الصفحة	طرف الحديث
١٠٠	قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي
٣٢٠	كذبي ابن آدم ولم يكن له ذلك

١٤٣	البيت قبلة لأهل المسجد (ابن عباس)
٢٤٢	الله هو الذي خلقكم من نفس واحدة (ابن عباس)
٧٤	إن الله لم ينزل القرآن على المسيب (سعد بن مالك)
٧٤	إن سعيد بن المسيب يقرأ (القاسم بن ربيعة)
١٧٣	أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله (ابن عباس)
٢٢١	رأى محمد ربه (ابن عباس)
١٣٣ ، ١٣١	سحر رسول الله (عائشة)
١٠١	صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ (أنس بن مالك)
٢٢٤	قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا (ابن عباس)
٩٦ ، ٩٥	قرأ رسول الله (أم سلمة)
٢٢٤	كان المسلمون يسبون أصنام الكفار (قتادة)
١٣٩	كان رسول الله صلى نحو بيت المقدس (البراء بن عازب)
١٠١	كان رسول الله يستفتح الصلاة (عائشة)
٢١٦	لم يغفل الكتاب ما من شيء (عبد الرحمن بن زيد)
٣٧٠	لما توجه موسى لميقات ربه (ابن عباس)
٢٠٦	ليست هذه من الكبائر (ابن عمر)
٢٠٦	ما سى الله عنه في القرآن فهو كبيرة (ابن عباس)
٧٥	المفدي إسماعيل (ابن عباس)
١٥٢	هب أنه لا عقاب فيما فعلنا (عبد الله بن جحش)
١٢٨	وما سحرك؟ (عائشة)
٩٨	يَقْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (أنس)

فهرس الأعلام المترجم لهم

العلم	الصفحة
ابن أبي مليكة	٩٨ ، ٩٧ ، ٩٥
ابن الأثير	٢٣٥ ، ٢٣٤ ، ١٤٧
ابن الأنباري	٢٥٣
ابن الخطيب	١١٥
ابن القيم	٢٨٥ ، ٢١٥ ، ١٣٤ ، ١٠٣
ابن المبارك	١٤٠ ، ٩٩ ، ٩٥
ابن أمير حاج	٦٦
ابن جريج	٩٩ ، ٩٥
ابن جزّي	٢١٦
ابن خلكان	٣٣ ، ٣١
ابن عادل الحنبلي	٣٤٩ ، ١٨٧
ابن عجيبة	٤١٢ ، ٣٦١ ، ٣٣١ ، ٢٣٦
ابن عطية	٤٨ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ١٧١ ، ٢٥٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣٣٢ ، ٣٧٩
	٤١٥ ، ٤١٤
ابن فارس	٢٥٧
ابن قاضي شهبة	٣٩ ، ٣٣
ابن كثير	٢٩ ، ٧٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٥ ، ١٨٠ ، ١٩٠ ، ٢٣١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠
	٣٧٣ ، ٣٦٩ ، ٣٦٢ ، ٣٤٠ ، ٣١٢ ، ٢٧٢
ابن هشام	٤١٦ ، ١٤١
أبو البقاء الكفوي	٣٥٨ ، ١٦٤
أبو السعود	٣٤٩ ، ٣٤٥ ، ٣٢٠ ، ٢٥٩ ، ٢١٢ ، ١٨٠ ، ١١٦
أبو حيان	١٩ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠٥ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٣٥ ، ٣٣٢
	٣٩٥ ، ٣٩٤ ، ٣٩١ ، ٣٩٠ ، ٣٨٩ ، ٣٨٨ ، ٣٨٧ ، ٣٨٤ ، ٣٥٥ ، ٣٤٩ ، ٣٣٦
	٤١٤ ، ٤١٠ ، ٤٠٩ ، ٤٠٨ ، ٤٠٧ ، ٤٠٦ ، ٤٠٣ ، ٤٠٢ ، ٣٩٩
إسحاق	٧٥

إسماعيل حقي ٣٦٦
 الألوسي ٢٥٥، ٧٣
 الآمدي ٦٦
 البغوي ٢٥٥
 البقاعي ١٦٣، ١٦٢
 البيضاوي .. ٣، ٨، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١
 الثعلبي ٣٦٦، ٣٣١، ١١٢، ٧٥
 الثوري ١٥٧، ٩٥
 الحسن ٢٥٣، ٦٦
 الخازن ٢٧٩
 الدارقطني ٧١، ٧٠
 الذهبي ٢٢١، ٢١٦، ٩٥، ٧٥، ٧٤، ٤٨، ٤٥، ٣٤
 الرازي ١، ٣، ٨، ٩، ١٠، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩

٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،
٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ،
٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،
٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ،
٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ،
٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ،

٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٥٦ ، ٣٦٤ ، ٤١٢

الرمليّ ٦٨
الزحيلي ٦٩ ، ٦٨ ، ٤١
الزركشي ٣٥٧ ، ٢٧٦ ، ١٦٤ ، ١٢٠ ، ٦٧
الزخشري ٤١٤ ، ٤٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٨٠ ، ٢٣٦ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ، ٣٢٣ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ،
٤١١

زكريا ٢٥٢ ، ١٧٠ ، ٩٧ ، ٧٠
الزهري ٩٩
زيد بن أسلم ٢١٦ ، ١١٠
السبكي ٢٧٦ ، ١٤٦ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٣٩ ، ٢٩
سعيد المقبري ٩٦
السموأل ١٥٥
السمين الحلبي ٤١٥ ، ٤١١ ، ٤٠٠ ، ٣٤٨ ، ١٦٢
السيوطي ٣٩٨ ، ٣٦١ ، ٣٥٩ ، ٣٥٧ ، ٣١٥ ، ١٦٣
الشاطبي ١٢٢
الشربيني ٣٣٢
الشوكاني ٣٧٤ ، ١٤٦ ، ١٠٢
الصفدي ٤٤ ، ٢٨
الطاهر ٥٣ ، ٥٠

الطبري.... ٧٥، ٧٦، ٩١، ١٠٥، ١١٠، ١٥٢، ١٧٠، ١٧٧، ١٩٥، ٢٢٢، ٢٢٧،
٢٣١، ٢٣٩، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٧٢، ٣١٢، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٥٩، ٣٦١،
٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٥، ٤٠٦

طيسلة بن مياس ٢٠٦
العز بن عبد السلام ١٩٠، ٢٧٩، ٢٨٦
العكبري ٨٤، ٣٤٨، ٣٦٦، ٣٨٤، ٤٠٥
علي البزودي ١٥٥
الفراء ٢٧، ٢٩٥، ٣٤١، ٣٦٦
قتادة ٧٠، ٧١، ٢٢٤، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٧٨
القرطبي ٩١، ١٠٩، ١٢٥، ١٣٣، ١٤٢، ١٥٩، ١٩٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٩٧، ٣٢٤،
٣٣٨، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٧٩

مجاهد..... ١٣٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ٢٥٠، ٣٥٣، ٣٨٠
محمد الطاهر ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ٥٠، ٥٣، ٥٦، ٥٩، ٦١
محمد عبده ١٦٢، ١٦٣
المروزي ٢٧، ٢٩، ٩٥
مسلم. ٢٦، ٧٠، ٧١، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٢٠، ١٣٢، ١٣٥، ١٧٢، ٢٠٥، ٢٦٧،
٢٧٤، ٢٨٥، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣١١، ٣١٥، ٣٢٦

مقاتل..... ١٤٠، ٢١٦، ٢٧٩، ٣١١، ٣٢٤، ٣٥٣، ٣٧٧
الميساوي ٥٣
النايعة ٥٨، ٤١٢
النحاس ٤٤، ١١٦، ٢٥٦، ٤٠٠
النسفي ٧٥، ١١٦
النوي ٧٠، ٧١، ١٣٢، ١٧٢، ٣١٥

فهرس الأماكن والبلدان

المكان أو البلد	الصفحة
أذريجان.....	٣٧.....
بحر القلزم.....	٣٧٠.....
البصرة.....	٢٥٣.....
البيضاء.....	٣٧.....
تبريز.....	٣٨ ، ٣٧.....
تونس.....	٥٠.....
خراسان.....	٩٥ ، ٢٩ ، ٢٧.....
خوارزم.....	١١٢ ، ٢٧ ، ٢٦.....
الري.....	٢٥٧ ، ١٧١ ، ٢٦.....
شيراز.....	٣٨ ، ٣٧.....
غرناطة.....	١٢٢ ، ١١٥ ، ٤٣.....
المرسى.....	٦١ ، ٥٠.....
مرو.....	٢٩.....
نابلس.....	٣٦٩ ، ٣٦٨.....

فهرس الفرق

الصفحة	الفرقة
١٧٣.....	الجهمية.....
١٠٨ ، ١٠٧.....	الصوفية.....
٢٦.....	الكزامية.....
٢٦.....	المعتزلة.....
٢٠٦.....	النجدات.....

فهرس القبائل

الصفحة

القبيلة

السامرة ٣٦٩ ، ٣٦٨

فهرس القراءات الشاذة

الصفحة	القراءة
٤١٦، ٤١٥، ٤١٤	الحِيك
٣١٢.....	والعصر ونوائب الدهر.

فهرس المصطلحات والمفردات المشروحة

المصطلح أو المفردة	الصفحة
الاستدراك.....	٣، ١٩، ٦٢، ٦٥، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٩٢، ٩٨، ١٠٨، ١١١، ١١٤
	١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٥، ١٦١، ١٦٧، ١٦٩، ١٩٩، ٢٠٢
	٢٠٥، ٢١٣، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٥٣، ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٨٢، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١٤
	٣٢٣، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٤٧، ٣٥٦، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٨
	٣٧٣، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٨٨، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠٣، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٥
الاستئناف الابتدائي.....	١٥٠
الاستئناف البياني.....	٨٤، ٣٨٤
الاختزال.....	٣٨٦
براءة المقطع.....	٢٠٩، ٢١٠
التمثل.....	٣١٤
الجناس.....	٢٧٥، ٢٧٦
خطاب التكليف.....	١٩٩
خطاب الوضع.....	١٩٩
دلالة الاقتضاء.....	٢٦٩، ٢٧٠
ذات أنواع.....	١٣٥، ١٣٦
الريبية.....	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣
الصلوين.....	١١٤، ١١٥، ١١٦
ضلالة.....	٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦
عموم السلب.....	٢١٩، ٢٣٣، ٢٣٤
الفصل والوصل.....	٣٤٤
فلك البروج.....	٣٥٩، ٣٦٠
الكاذتان.....	١١٧
الكافرتان.....	١١٧

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة	البيت الشعري
٢٩٥.....	إِذَا مَا رَايَةٌ زُفَعَتْ لِمَجْدٍ (الشماخ)
٤١٢.....	أَفِدَّ التَّرْحُلُ غَيْرَ أَنَّ رِكَابَنَا (النابعة الذبياني)
١٥٥.....	تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا (السموأل)
٢٥٧.....	جَاءَتْ لِنُطْعَمَهُ لِحْمًا (الأعشى)
٢٥٨.....	فَإِنْ يَكُنْ المَوْتُ أَفْنَاهُمْ (مجهول)
٢٥٢.....	كَذَبْتِكَ عَيْنُكَ أُمَّ رَأَيْتَ بِوَأْسِطِ (الأحطل)
٣٥٦.....	وَسَنَانُ أَقْصَدَهُ النُّعَاسُ فَرْتَقَتْ (ابن الرقاع)
٢٥٧.....	وَلِلْمَنِيَا تُرْبِي كُلُّ مُرْضِعَةٍ (مجهول)
٢٥٧.....	وَلِلْمَوْتِ تَعْدُو الوَالِدَاتُ سِخَاهَا (مجهول)

فهرس المصادر والمراجع

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) الإلتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر - لبنان - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: سعيد المندوب.
- (٣) آثار البلاد وأخبار العباد، تأليف: الإمام زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، دار بيروت - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٤) الإحاطة في أخبار غرناطة، تأليف: أبو عبد الله بن سعد بن أحمد السلماني (لسان الدين ابن الخطيب)، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. يوسف علي طويل.
- (٥) أحكام القرآن، تأليف: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
- (٦) الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الأمدي أبو الحسن، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي.
- (٧) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تأليف: جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي، تصحيح: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة - مصر.
- (٨) الأدب المفرد، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤٠٩ - ١٩٨٩، الطبعة: الثالثة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- (٩) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠) الأزمنة والأمكنة، تأليف: أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

١١) أساس البلاغة، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢) أسباب النزول، تأليف: لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٤ شارع جواد حسني - القاهرة.

١٣) استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، تأليف: نايف بن سعيد بن جمعان الزهراني (رسالة ماجستير).

١٤) الإسراء والمعراج، تأليف: للحافظ ابن حجر العسقلاني، بيروت لبنان.

١٥) أسرار التكرار في القرآن، تأليف: محمود بن حمزة بن نصر الكرمانلي، دار الاعتصام - القاهرة - ١٣٩٦، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد القادر احمد عطا.

١٦) الأسماء والصفات، تأليف: البيهقي أحمد بن الحسين أبو بكر (ت ٤٥٨ هـ)، المحقق: عبد الله بن محمد الحاشدي، الناشر: مكتبة السوادني - جدة، الطبعة الأولى.

١٧) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تأليف: بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي.

١٨) الأشباه والنظائر، تأليف: الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- ١٩) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، الطبعة : ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٢٠) إعجاز القرآن، تأليف: أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، دار المعارف - مصر - ١٩٩٧م، الطبعة الخامسة، تحقيق: السيد أحمد صقر.
- ٢١) إعراب القرآن، تأليف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.زهير غازي زاهد.
- ٢٢) الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت.
- ٢٣) أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي، تأليف: خليل بن أيك الصفدي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٤) الأفعال، تأليف: أبي القاسم علي بن جعفر السعدي، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الأولى.
- ٢٥) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تأليف: العلامة القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي ٥٤٤هـ.
- ٢٦) الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تأليف: الأمير الحافظ ابن ماكولا، دار الكتاب الإسلامي الفارق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة.
- ٢٧) الإلزامات والتتبع، تأليف: أبو الحسن الدارقطني، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية.

(٢٨) الأم، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

(٢٩) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض، المكتبة العلمية - لاهور، باكستان.

(٣٠) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي، دار الفكر - دمشق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٣١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تأليف: البيضاوي، دار النشر: دار الفكر - بيروت.

(٣٢) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تأليف: أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، دار طيبة - الرياض، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف.

(٣٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار النشر: دار الجيل - بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، الطبعة: الخامسة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٣٤) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، تأليف: جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.

(٣٥) إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون تأليف: إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني، عني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

- (٣٦) الإيضاح في علوم البلاغة، تأليف: الخطيب القزويني، دار إحياء العلوم - بيروت - ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م، الطبعة: الرابعة، تحقيق: الشيخ يوحنا غزوي.
- (٣٧) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن ماذر الزركشي (المتوفى : ٧٩٤ هـ)، المحقق : د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (٣٨) البحر المديد، تأليف: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م - ١٤٢٣ هـ.
- (٣٩) البداية والنهاية، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف - بيروت.
- (٤٠) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: العلامة محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة - بيروت.
- (٤١) البرهان في علوم القرآن، تأليف: محمد بن ماذر بن عبد الله الزركشي أبي عبد الله، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- (٤٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المكتبة العلمية - بيروت.
- (٤٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة العلوم والحكم - ١٤٠٨، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. موسى سليمان الدويش.
- (٤٤) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا.

- (٤٥) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنوا، تأليف: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- (٤٦) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت - ١٤٠٧ هـ، الطبعة: الأولى.
- (٤٧) حجة اللس وأنس اللس، تأليف: الإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- (٤٨) تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- (٤٩) تاريخ الإسلام، تأليف: د. حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٧ م.
- (٥٠) التاريخ الكبير، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبي عبد الله البخاري الجعفي، دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.
- (٥١) تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- (٥٢) تاريخ جامع الزيتونة، تأليف: محمد بن عثمان الحشائشي، تقديم وتحقيق: الجيلاني بن الحاج يحيى، المعهد القومي للآثار، [د.ط]، ١٩٧٤ م.
- (٥٣) تاريخ مختصر الدول، تأليف: غريغوريوس الملطى (ابن العبري). (بدون بيانات طبع).

- ٥٤) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تأليف: أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.
- ٥٥) التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٥٦) تذكرة الأريب في تفسير الغريب، تأليف: عبد الرحمن بن علي المعروف (بابن الجوزي)، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ٥٧) تذكرة الحفاظ، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى.
- ٥٨) تراجم المؤلفين التونسيين، تأليف: محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- ٥٩) تعجيل الندى بشرح قطر الندى، تأليف: عبد الله بن صالح الفوزان، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٦٠) التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- ٦١) تفسير ابن عرفة المالكي، تأليف: أبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الوردغمي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس، ١٩٨٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. حسن المناعي.
- ٦٢) تفسير البحر المحيط، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، والدكتور زكريا عبد ايد النوقي، والدكتور أحمد النجولي الجمل.

- (٦٣) تفسير الجلالين، تأليف: محمد بن أحمد + عبد الرحمن بن أبي بكر المحلي + السيوطي، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى.
- (٦٤) تفسير روح البيان، تأليف: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوئي، دار إحياء التراث العربي.
- (٦٥) تفسير السراج المنير، تأليف: محمد بن أحمد الشربيني شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت.
- (٦٦) تفسير سفيان الثوري، تأليف: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى.
- (٦٧) تفسير القرآن، تأليف: الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي، دار ابن حزم - بيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي.
- (٦٨) تفسير القرآن، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، المكتبة العصرية - صيدا، تحقيق: أسعد محمد الطيب.
- (٦٩) تفسير القرآن، تأليف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مكتبة الرشد - الرياض - ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد.
- (٧٠) تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، تأليف: محمد رشيد رضا، دار المنار، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م، الطبعة الثانية.
- (٧١) تفسير القرآن العزيز، تأليف: أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز.

(٧٢) تفسير القرآن العظيم، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر - بيروت، ١٤٠١هـ.

(٧٣) التفسير القيم لابن القيم، جمع وإعداد: محمد أويس الندوي، لجنة التراث العربي - بيروت، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

(٧٤) تفسير مجاهد، تأليف: مجاهد بن جبر المخزومي التابعي أبو الحجاج، دار المنشورات العلمية - بيروت، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي.

(٧٥) تفسير مقاتل بن سليمان، تأليف: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد فريد.

(٧٦) التفسير والمفسرون، تأليف: د. محمد حسين الذهبي، آوند دانش للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

(٧٧) التفسير الوسيط، تأليف: محمد سيد طنطاوي، القاهرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، الطبعة الأولى.

(٧٨) تقريب التهذيب، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الرشيد - سوريا، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوامة.

(٧٩) التقرير والتحبير في علم الأصول، تأليف: ابن أمير الحاج، دار الفكر - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٨٠) تمام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراية - السعودية، ١٤٠٩هـ، الطبعة الثالثة.

(٨١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

(٨٢) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، تأليف: الفيروزبادي، دار الكتب العلمية - لبنان.

(٨٣) ذيب التهذيب، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، الطبعة: الأولى.

(٨٤) ذيب الكمال، تأليف: يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزني، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

(٨٥) ذيب اللغة، تأليف: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب.

(٨٦) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تأليف: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

(٨٧) تيسير التحرير، تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر - بيروت.

(٨٨) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف: عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- ٨٩) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، تأليف: الإمام عبد المؤمن بن عبد الحقّ البغدادي الحنبلي، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان.
- ٩٠) تيسير علم أصول الفقه، تأليف: عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان - بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، الطبعة الأولى.
- ٩١) الثقات، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار الفكر - ١٣٩٥ - ١٩٧٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.
- ٩٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول، تأليف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.
- ٩٣) جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٩٤) جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي، تأليف: الطاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، [د.ط.]، ١٩٨٠ م.
- ٩٥) الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- ٩٦) الجامع الصحيح سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين.
- ٩٧) الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب - القاهرة.

- ٩٨) جامع لطائف التفسير، تأليف: عبد الرحمن بن محمد القماش.
- ٩٩) المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تأليف: المعافى بن زكريا بن طرار، تحقيق: محمد مرسي الخولي، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٠٠) الجمل في النحو، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، الطبعة الخامسة، تحقيق: د. فخر الدين قباوة.
- ١٠١) الجنى الداني في حروف المعاني، تأليف: الحسن بن قاسم بن عبد الله ابن أم قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، المكتبة العربية - حلب، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ١٠٢) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.
- ١٠٣) حاشية إدرار الشروق على أنوار البروق في أنواء الفروق لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي، تأليف: أبي القاسم المعروف بابن الشاط قاسم بن عبد الله الأنصاري.
- ١٠٤) حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة (حاشية ابن عابدين)، تأليف: ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٠٥) حاشية الصاوي على الجلالين، تأليف: الإمام أحمد بن محمد الصاوي المصري المالكي، دار إحياء التراث العربي.
- ١٠٦) الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن.

١٠٧) حجة القراءات، تأليف: ابن زنجلة.

١٠٨) الحجة في القراءات السبع، تأليف: الحسين بن أحمد بن خالويه أبي عبد الله، دار الشروق - بيروت - ١٤٠١هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم.

١٠٩) خريدة القصر وجريدة العصر، تأليف: محمد بن محمد بن حامد عماد الدين الكاتب، المعروف (بالعماد الأصبهاني)، تحقيق: محمد حجة الأثري، وزارة الإعلام - بغداد، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١١٠) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد نبيل طريفي واميل بديع اليعقوب.

١١١) خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، مكتبة الرشد - الرياض، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: حمدي عبد ايد إسماعيل السلفي.

١١٢) الخلاصة في علوم البلاغة، تأليف: علي بن نايف الشحود.

١١٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تأليف: أحمد بن يوسف المعروف بالسامين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١١٤) الدر المنثور، تأليف: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت - ١٩٩٣م.

١١٥) درء تعارض العقل والنقل، تأليف: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار الكنوز الأدبية - الرياض، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد رشاد سالم.

١١٦) الدراري المضية شرح الدرر البهية، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، دار الجليل - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

١١٧) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد/ الهند، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان.

١١٨) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تأليف: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حسن هاني فحص.

١١٩) دفع إيهاام الاضطراب عن آيات الكتاب، تأليف: العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، وقف: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.

١٢٠) دلائل الإعجاز، تأليف: الإمام عبد القاهر الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. التنجي.

١٢١) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٢٢) الدين الخالص (إرشاد الخلق إلى دين الحق) تأليف: محمود محمد خطاب السبكي، تنقيح وتصحيح: أمين محمود خطاب، المتوفى سنة ١٣٨٧ هـ، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨٠ م.

١٢٣) ديوان الأخطل، تأليف: غياث بن غوث بن الصامت الأخطل، شرح: إيمان البقاعي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، الطبعة الأولى.

١٢٤) ديوان الأعشى، شرح: محمد حمود، دار الفكر اللبناني - بيروت.

١٢٥) ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، تأليف: الشماخ بن ضرار بن حرملة الشماخ، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف - القاهرة، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

١٢٦) ديوان عدي بن الرقاع العاملي، تأليف: عدي بن زيد بن مالك عدي بن الرقاع، جمع: حسن محمد نور الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٠ م، الطبعة الأولى.

١٢٧) ديوان النابغة الذبياني، تأليف: زياد بن معاوية بن ضباب المعروف (بالنابغة الذبياني)، تحقيق: علي فاعور، دار الفكر - بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، الطبعة الأولى.

١٢٨) ذيل (تذكرة الحفاظ للذهبي) لتلميذه أبي المحاسن الحسيني الدمشقي، تأليف: محمد بن علي بن الحسن الحسيني الدمشقي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٢٩) الرسالة التدمرية، تأليف: ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

١٣٠) الروايات التفسيرية في فتح الباري، تأليف: عبد ايد الشيخ عبد الباري، وقف السلام الخيري، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.

١٣١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٣٢) الروض المعطار في خبر الأقطار، تأليف: محمد بن عبد المنعم الحَميري، المحقق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت، طبع على مطابع دار السراج، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م.

١٣٣) زاد المسير في علم التفسير، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثالثة.

١٣٤) زاد المعاد في هدى خير العباد، تأليف: ابن قيم الجوزية، حققه شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٨٦م.

١٣٥) السلسلة الصحيحة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض.

١٣٦) السنة، تأليف: عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

١٣٧) سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٣٨) سنن أبي داود، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٣٩) سنن البيهقي الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٤٠) سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة - بيروت - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

١٤١) السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن.

١٤٢) سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة: التاسعة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.

١٤٣) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، دار بن كثير - دمشق - ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط.

١٤٤) شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، شرح: يحيى بن علي بن محمد التبريزي، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة.

١٤٥) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تأليف: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.

١٤٦) شرح السنة، تأليف: الحسين بن مسعود البغوي، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش.

١٤٧) الشرح الكبير، تأليف: سيدي أحمد الدردير أبي البركات، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد عlish.

١٤٨) شرح الكوكب المنير، تأليف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٤٩) شرح المفصل، تأليف: يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبي البقاء، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٥٠) شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.

١٥١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

١٥٢) الشواذ، تأليف: الباطرقاني.

١٥٣) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، تأليف: هيا بنت ثامر بن مفتاح العلي، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٩٤م.

١٥٤) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تأليف: الإمام أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تعليق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٥٥) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

١٥٦) صحيح ابن خزيمة، تأليف: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩٠ - ١٩٧٠، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.

١٥٧) صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٥٨) صحيح سنن أبي داود، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٥٩) صحيح مسلم بشرح النووي، تأليف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢، الطبعة: الثانية.

١٦٠) صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٦١) ضعيف سنن أبي داود، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٦٢) ضعيف سنن الترمذي، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٦٣) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

١٦٤) الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تأليف: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٦٥) طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو.

١٦٦) طبقات الشافعية، تأليف: أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شعبة، عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.

١٦٧) الطبقات الكبرى، تأليف: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، دار صادر - بيروت.

١٦٨) طبقات المفسرين، تأليف: أحمد بن محمد الأذنه وي، مكتبة العلوم والحكم - السعودية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

- ١٦٩) طبقات المفسرين، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة وهبة - القاهرة - ١٣٩٦هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد عمر.
- ١٧٠) طبقات فحول الشعراء، تأليف: محمد بن سلام الجمحي، دار المدني - جدة، تحقيق: محمود محمد شاكر.
- ١٧١) ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٧٢) العظمة، تأليف: عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد، دار العاصمة - الرياض - ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري.
- ١٧٣) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تأليف: أبو الحسن علي بن عمّار ابن أحمد بن مهدي الدارقطني، دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، تحقيق وتخريج: د. محفوظ الرحمن زين الله.
- ١٧٤) علوم البلاغة "البيان، المعاني، البديع"، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، المكتبة الحديثة - القاهرة، ١٣٣٤هـ.
- ١٧٥) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تأليف: أحمد بن يوسف السمين الحلبي، عالم الكتب، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى.
- ١٧٦) عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي) لشهاب الدين الخفاجي (ت ١٠٦٩هـ)، دار صادر - بيروت.
- ١٧٧) عون المعبود شرح سنن أبي داود، تأليف: محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٥م، الطبعة: الثانية.

١٧٨) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تأليف: موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، دار مكتبة الحياة - بيروت، تحقيق: الدكتور نزار رضا.

١٧٩) غاية النهاية في طبقات القراء، تأليف: شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١٨٠) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تأليف: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ زكريا عميران.

١٨١) غريب الحديث، تأليف: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.

١٨٢) غريب الحديث، تأليف: القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

١٨٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

١٨٤) فتح البيان في مقاصد القرآن، تأليف: الشيخ صديق حسن خان، مطبعة العاصمة بالقاهرة، سنة ١٩٦٥م.

١٨٥) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر - بيروت.

١٨٦) الفرق بين الفرق، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

١٨٧) الفصول المفيدة في الواو المزيدة، تأليف: صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي، دار البشير - عمان - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حسن موسى الشاعر.

١٨٨) الفصول في الأصول، تأليف: الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠هـ)، المحقق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٨٩) الفقه الإسلامي وأدلته، تأليف: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق.

١٩٠) الفلك الدائر على المثل السائر، تأليف: ابن أبي الحديد، ضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٩١) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات، تأليف: عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، دار العربي الاسلامي - بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. إحسان.

١٩٢) فوات الوفيات، تأليف: محمد بن شاكر بن أحمد الكتيبي، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود.

١٩٣) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تأليف: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ.

١٩٤) القاضي البيضاوي، تأليف: الدكتور/ محمد الزحيلي.

١٩٥) قصص الأنبياء، تأليف: الإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة - عابدين، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٩٦) قواعد الترجيح عند المفسرين، تأليف: حسين بن علي بن حسين الحرابي، دار القاسم - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

١٩٧) القواعد، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد البعلي الحنبلي، دراسة وتحقيق: ناصر بن عثمان بن عمير الغامدي، مكتبة الرشد ناشرون - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

١٩٨) القول المفيد على كتاب التوحيد، تأليف: العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، محرم ١٤٢٤ هـ.

١٩٩) الكامل في التاريخ، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥ هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الله القاضي.

٢٠٠) الكامل في اللغة والأدب، تأليف: محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٠١) الكتاب، تأليف: أبي البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت.

٢٠٢) كتاب البلدان، تأليف: أحمد بن يعقوب اليعقوبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

٢٠٣) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، تأليف: أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.

٢٠٤) كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تأليف: (ابن رجب) الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي، دار المعرفة - بيروت.

٢٠٥) كتاب المصاحف، تأليف: أبو بكر بن أبي داود السجستاني عبد الله بن سليمان بن الأشعث، الفاروق الحديثة - القاهرة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد بن عبده.

٢٠٦) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف: أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد - الرياض، ١٤٠٩ هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٢٠٧) كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبي العباس، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٢٠٨) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.

٢٠٩) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٢١٠) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٢١١) الكشف والبيان، تأليف: أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، الطبعة الأولى، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ/ نظير الساعدي.

٢١٢) الكشكول، تأليف: ماء الدين محمد بن حسين العاملي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري.

٢١٣) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف: أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.

٢١٤) كنز الوصول إلى معرفة الأصول، تأليف: علي بن محمد البزدوي الحنفي، دار النشر: مطبعة جاويد بريس - كراتشي.

٢١٥) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تأليف: نجم الدين الغزي، تحقيق: د. جبرائيل سليمان جبور، دار الفكر - بيروت.

٢١٦) لباب الإعراب، تأليف: تاج الدين محمد بن محمد بن أحمد الاسفراييني، دراسة وتحقيق: ماء الدين عبد الوهاب عبد الرحمن، دار الرفاعي - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.

٢١٧) لباب التأويل في معاني التنزيل، تأليف: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٢١٨) اللباب في ذيب الأنساب، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، دار صادر - بيروت - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٢١٩) اللباب في علوم الكتاب، تأليف: أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض.

٢٢٠) لباب النقول في أسباب النزول، تأليف: جلال الدين السيوطي، ضبطه وصححه: الأستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٢٢١) لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى.

٢٢٢) مباحث في علوم القرآن، تأليف: مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٢٣) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تأليف: أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، المكتبة العصرية للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

٢٢٤) اللسة وجواهر العلم، تأليف: أبي بكر أحمد بن مروان بن محمد الدينوري القاضي المالكي، دار ابن حزم - بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولى.

٢٢٥) اتبي من مشكل إعراب القرآن، تأليف: د. أحمد الخراط.

٢٢٦) محاسن التأويل، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، تعليق وتصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العلمية - بيروت، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

٢٢٧) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون، وزارة الأوقاف المصرية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٢٢٨) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

٢٢٩) المحكم والمحيط الأعظم، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الحميد هندراوي.

- ٢٣٠) المحلى، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبي محمد، دار النشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.
- ٢٣١) مختار الصحاح، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٤١٥ - ١٩٩٥، تحقيق: محمود خاطر.
- ٢٣٢) المخصص، تأليف: أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل إبراهيم جفال.
- ٢٣٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٣ م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.
- ٢٣٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تأليف: عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبي البركات النسفي.
- ٢٣٥) مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٢٣٦) المدونة الكبرى، تأليف: مالك بن أنس، دار صادر - بيروت.
- ٢٣٧) المذاكرة في ألقاب الشعراء، تأليف: النشابي الإبلي.
- ٢٣٨) مرآة الجنان وعبرة اليقظان، تأليف: أبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

(٢٣٩) المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

(٢٤٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة - مصر.

(٢٤١) مُشكِلُ إعراب القرآن، أ.د. أحمد بن محمد الخراط.

(٢٤٢) المصنف، تأليف: أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٣، الطبعة الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

(٢٤٣) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار العاصمة - دار الغيث - السعودية، ١٤١٩ هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري.

(٢٤٤) معالم التنزيل، تأليف: البغوي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.

(٢٤٥) معاني القرآن، تأليف: أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٢٤٦) معاني القرآن، تأليف: سعيد بن مسعدة الأشعبي (الأخفش الأوسط)، تحقيق: فائز فارس، الشركة الكويتية لصناعة الدفاتر والورق المحدودة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٢٤٧) معاني القرآن الكريم، تأليف: أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس، دار النشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة - ١٤٠٩ هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد علي الصابوني.

(٢٤٨) معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تأليف: أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، الطبعة الأولى.

(٢٤٩) المعجم الأوسط، تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.

(٢٥٠) معجم البلدان، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي أبي عبد الله، دار الفكر - بيروت.

(٢٥١) المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، تأليف: أعضاء ملتقى أهل الحديث، مصدر الكتاب: ملتقى أهل الحديث، [الكتاب عبارة عن كتاب إلكتروني تم إدخاله إلى الموسوعة الشاملة ولا يوجد مطبوعاً]، أعده للموسوعة: خالد الكحل.

(٢٥٢) المعجم الكبير، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة الزهراء - الموصل، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد ايد السلفي.

(٢٥٣) معجم لغة الفقهاء، تأليف: أ.د. محمد روا قلعة جي، ود. حامد صادق قنبي، دار النفائس بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢٥٤) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.

(٢٥٥) معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، تأليف: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- (٢٥٦) معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٢٥٧) المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.
- (٢٥٨) مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تأليف: أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي، بدر الدين العيني، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى.
- (٢٥٩) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبي محمد، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.
- (٢٦٠) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تأليف: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار الفكر - دمشق، ١٩٨٥م، الطبعة: السادسة، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله.
- (٢٦١) مفاتيح الغيب، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى.
- (٢٦٢) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية - بيروت.
- (٢٦٣) المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
- (٢٦٤) المفصل في شرح حديث من بدل دينه فاقتلوه، إعداد: علي بن نايف الشحود.

٢٦٥) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تأليف: الإمام أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، حققه وعلق عليه: محيي الدين ديب مستور وآخرين، دار ابن كثير - دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٦٦) مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر، [د.ط.]، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٢٦٧) مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس: الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

٢٦٨) المقصد السني في تفسير آية الكرسي، تأليف: د. أحمد بن محمد الشرقاوي، (بحث).

٢٦٩) من أسرار البيان القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر - عمان، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٧٠) مناهل العرفان في علوم القرآن، تأليف: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر - لبنان - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الطبعة: الأولى.

٢٧١) موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي أبي الحسن، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة.

٢٧٢) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تأليف: أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ، تحقيق: محمد وينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٧٣) الموافقات في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

(٢٧٤) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تأليف: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ، الطبعة الثانية.

(٢٧٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت.

(٢٧٦) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تأليف: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية.

(٢٧٧) موطأ الإمام مالك، تأليف: مالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي، دار إحياء التراث العربي - مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢٧٨) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

(٢٧٩) النحو الوافي، تأليف: عباس حسن، الناشر: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.

(٢٨٠) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تأليف: جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي.

(٢٨١) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تأليف: أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسني، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

٢٨٢) النشر في القراءات العشر، تأليف: ابن الجزري، أشرف على تصحيحه ومراجعته: علي محمد الضباع - شيخ عموم المقارئ بالديار المصرية، دار الفكر - بيروت.

٢٨٣) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي.

٢٨٤) النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

٢٨٥) مائة الأرب في فنون الأدب، تأليف: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، الطبعة الأولى.

٢٨٦) مائة المحتاج إلى شرح المنهاج، تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة - بيروت - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٢٨٧) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣ م.

٢٨٨) الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار إحياء التراث - بيروت - ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، تحقيق: أحمد الأرنبوط وتركي مصطفى.

٢٨٩) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: علي بن أحمد الواحدي أبي الحسن، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت ١٤١٥ هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

٢٩٠) وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تأليف: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار الثقافة - بيروت، تحقيق: إحسان عباس.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
ملخص الرسالة	٣
Abstract	٤
شكر وتقدير	٥
مقدمة	٧

القسم الأول

الدراسة النظرية

الفصل الأول: التعريف بالأئمة الأربعة

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي (بإيجاز)	٢٤
المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته	٢٥
المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه)	٢٦
المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية	٣١
المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (مفاتيح الغيب)	٣٣
المبحث الثاني: التعريف بالإمام البيضاوي (بإيجاز)	٣٦
المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته	٣٧
المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، وأقوال العلماء فيه)	٣٨
المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية	٤٠
المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)	٤١
المبحث الثالث: التعريف بالإمام أبي حيان (بإيجاز)	٤٢
المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته	٤٣

- المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه،
وأقوال العلماء فيه)..... ٤٤
- المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية ٤٧
- المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (البحر المحيط) ٤٨
- المبحث الرابع: التعريف بالعلامة ابن عاشور (بإيجاز)..... ٤٩
- المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته، ووفاته..... ٥٠
- المطلب الثاني: حياته العلمية (طلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه،
وأقوال العلماء فيه)..... ٥٢
- المطلب الثالث: مؤلفاته، وآثاره العلمية ٥٤
- المطلب الرابع: التعريف بتفسيره (التحرير والتنوير) ٦٠

الفصل الثاني: الاستدراكات

- المبحث الأول: تعريف الاستدراكات ٦٤
- المطلب الأول: تعريفها عند أهل اللغة ٦٥
- المطلب الثاني: تعريفها عند الأصوليين ٦٦
- المطلب الثالث: تعريفها عند الفقهاء ٦٨
- المطلب الرابع: تعريفها عند المحدّثين ٧٠
- المطلب الخامس: تعريفها عند المفسرين ٧٢
- المبحث الثاني: الاستدراكات في التفسير: نشأتها، وتطورها ٧٣

الفصل الثالث:

صيغ الاستدراك عند ابن عاشور ومنهجها فيها

- المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها ٧٨
- المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدراكاته، مع أمثلتها ونماذج منها ٨٤
- المبحث الثالث: منهج ابن عاشور في الاستدراك ٨٦

القسم الثاني: الدراسة التطبيقية

الفصل الأول

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على الرازي

سورة الفاتحة

- مسألة هل البسمة آية ﴿ ! " # \$ % ﴾ الفاتحة: ١ ٩٥
- تكرار صفتي الرحمن الرحيم في البسمة والفاتحة ١٠٤
- مراتب العبودية في قوله تعالى: [2 3 4] Z65 الفاتحة: ٥ ١٠٧

سورة البقرة

- المراد بقوله تعالى: ﴿ ! " ﴾ البقرة: ١ ١١٠
- أصل اشتقاق لفظ الصلاة في قوله تعالى: ﴿ - . / 0 1 ﴾ ١١٤
- 54 3 2 ﴿ البقرة: ٣ ١١٤

مسألة تعليل أفعال الله تبارك وتعالى عند قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

- Z ﴿ ٢٩ ﴾ البقرة: ٢٩ ١١٨
- مسألة تأثير السحر الوارد ذكره في قوله تعالى: [! " # \$ % &] ١٢٨
- Z' البقرة: ١٠٢ ١٢٨

- مسألة: إجابة الله لسؤال بني إسرائيل الوارد في قوله تعالى: [k l m n] ١٢٤
- Zr q po البقرة: ٦١ ١٢٤
- سبب نزول قوله تعالى: [J K L M N O P Q R] ١٣٥
- ZS البقرة: ١٠٨ ١٣٥
- دلالة الفعل (سيقول) في قوله تعالى: [" # \$ % & ' () *] ١٣٨
- Z % \$ # " [في قوله تعالى: [n m l] ١٤٢
- مذهب الإمام مالك في المراد بالمسجد الحرام في قوله تعالى: [n m l] ١٤٣
- Z q po البقرة: ١٤٤ ١٤٣
- مسألة التداوي بالمحرمات استنباطا من قوله تعالى: [\] ^ _ ١٤٥
- Zg f e d c b a ` البقرة: ١٧٣ ١٤٥
- المناسبة في قوله تعالى: [Z Q P O N] ٢١٣ ١٤٩
- في تعلق الكلام بما قبله في قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا] ٢١٨ ١٥٢
- وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ © يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ Z البقرة: ٢١٨ ١٥٢
- نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في قوله تعالى: [! " # \$ % & ' () *] ٢٣١ ١٥٤
- Z *) (' & % البقرة: ٢٣١ ١٥٤
- نكتة تأخير الإكناح عن التعريض بخطبة المعتدة في قوله تعالى: [> =] ٢٣٥ ١٥٨
- Z I H G F E D C B A @ ? البقرة: ٢٣٥ ١٥٨

حكمة تقديم السنّة على النوم في قوله تعالى: [y x w v u t s

١٦١ ٢٥٥ } ~ نَوْمٌ Z البقرة: ٢٥٥

الفرق بين البيع والربا عند قوله تعالى: [' & % \$ # " !

١٦٦ ٢٧٥) (* + , - Z البقرة: ٢٧٥

سورة آل عمران

موضع الوقف في قوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ

١٦٩ ٧ } ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ Z آل عمران: ٧

المراد من قوله تعالى: [o n k j i h g f e

١٧٦ ٢٠ } Z آل عمران: ٢٠

من أحكام موالاتة الكفار في قوله تعالى: [لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن

١٧٨ ٢٨ } دُونَ Z آل عمران: ٢٨

ادعاء اليهود والنصارى بأُم علي دين إبراهيم u عند قوله تعالى: [[

١٨١ ٦٥ } \] ^ _ Z آل عمران: ٦٥

وجه تأخير (به) عن (قلوبكم) في قوله تعالى: [Z [] \ [] ^ _

١٨٥ ١٢٦ } Z ba آل عمران: ١٢٦

المراد بـ (بعض ما اكتسبوا) في قوله تعالى: [z y x w v u

١٨٨ ١٥٥ } | { ~ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا Z آل عمران: ١٥٥

سورة النساء

نكتة إضافة الأموال إلى المخاطبين في قوله تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي

١٩٢ © اللَّهُ لَكُمْ قِيمًا Z النساء: ٥

دلالة الأمر بالإشهاد في قوله تعالى: [فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ

١٩٨ وَكَفَى بِاللَّهِ à ٦ Z النساء: ٦

مسألة حكم الزواج من الربيبة في قوله تعالى: [h g f

٢٠١ Zn m l k j i Z النساء: ٢٣

مسألة تمييز الكبائر عن الصغائر عند قوله تعالى: [f e d c b

٢٠٤ Zh g Z النساء: ٣١

المناسبة عند قوله تعالى: [) (' & % \$ # " !

٢٠٩ ZO / . - , + * Z النساء: ٦٦

سورة الأنعام

المراد بالكتاب في قوله تعالى: [L K J I H G F E D C

٢١٣ Z U T S R Q P N M الأنعام: ٣٨

مسألة الاستدلال على جواز الرؤية بقوله تعالى: [8 7 6 5

٢١٨ Z ? > = < ; 9 الأنعام: ١٠٣

مسألة سبّ المشركين لله تبارك وتعالى عند قوله تعالى: [~ } |]

يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ Z الأنعام: ١٠٨ ٢٢٣

سورة الأعراف

عند قوله تعالى: [Z Y XWV UT SRQP [

٢٢٦ ٣٣ الأعراف: Ze dc ba` _ ^] \

ما يتطلبه الدعاء في قوله تعالى: [وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

© خَوْفًا وَطَمَعًا Z الأعراف: ٥٦ ٢٢٩

نكتة تأنيث لفظ (ضلالة) في قوله تعالى: [Y X WV U T

٢٣٣ ٦١ الأعراف:] \ [Z

المراد بالإلحاد في أسماء الله عند قوله تعالى: [I IGF E D C

٢٣٨ ١٨٠ الأعراف: ZM LK J

المراد بالنفس في قوله تعالى: [ZF E DC B A ٢٤١ . ١٨٩ الأعراف:

سورة التوبة

تفسير قوله تعالى: [UT S RQP ON M

٢٤٦ ٢٩ التوبة: ZZ YX WV

سورة يونس

معنى لام [لِيُضِلُّوْا] في قوله تعالى: [وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ
وَمَلَآئِهِ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ] يونس: ٨٨..... ٢٥١

سورة النحل

المناسبة عند قوله تعالى: [t s r q p o n m]
Z u النحل: ٩٨..... ٢٥٩

سورة مريم

المراد بالورود في قوله تعالى: [i h g f e k b a `]
Z j مريم: ٧١..... ٢٦٣

سورة العنكبوت

المراد بقوله تعالى: [مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ]
Z العنكبوت: ٥..... ٢٦٨

سورة الصافات

التعبير القرآني في قوله تعالى: [أَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ]
Z الصافات: ١٢٥..... ٢٧٥

سورة ص

المقصود من البشارة في قوله تعالى: [جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ ۚ]

ص: ١١ ٢٧٨

سورة الزمر

معنى اتخاذ الولد في قوله تعالى: [Z { | } ~ وَلَدًا لَأَصْطَفِيَ مِمَّا يَخْلُقُ

مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ ۗ ﴿٤﴾ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤﴾ Z الزمر: ٤ ٢٨١

الرد على المرجئة في استدلالهم بقوله تعالى: [876 5 4 3

E D C A @ ? > = < ; : 9

P O N M L K J I H G F

٢٨٤ Z S R Q الزمر: ٣٣ - ٣٥

سورة الجاثية

المراد بالظن في قوله تعالى: [وَإِذَا أَيْنَأُ لِنُؤُودٍ لِّئَلَّا تُصِيبَهُ كَلِمَةٌ مِّنْهُنَّ لَأَوْتَاهَا إِنْ يُشَاءُ ۚ]

مَا أَلْسِنَةٌ أَوْ يَدٌ مِّنْهُمْ ۚ إِنِّي أَظُنُّ أَنَّهَا إِنَّا صِغَارٌ ۚ ﴿٣٢﴾ Z الجاثية: ٣٢ ٢٨٧

سورة الواقعة

دلالة الإشارة في قوله تعالى: [7 6 5 4 3 Z الواقعة: ٨١ ٢٩١

سورة الحاقة

المراد باليمين في قوله تعالى: [V W X Y Z [\] ^

_____ الحاقة: ٤٤ - ٤٥ ٢٩٥

سورة المدثر

المراد بالتسعة عشر في قوله تعالى: [V W X Y Z المدثر: ٢٧ - ٣٠ ٣٠٠

سورة البينة

استشكال المفسرين في المراد من قوله تعالى: [D E F G H I

J K L M N O P Z البينة: ١ ٣٠٥

تأويل لفظ (تفرق) في قوله تعالى: [\] ^ _ ` a b c d

e f g Z البينة: ٤ ٣٠٨

سورة العصر

المراد بالعصر في قوله تعالى: [! " Z العصر: ١ ٣١١

سورة الكافرون

حكم التمثيل بقوله تعالى: [< = > ? @ Z الكافرون: ٦ ٣١٤

سورة الإخلاص

معنى الضمير (هو) في قوله تعالى: [! " # \$ % Z الإخلاص: ١ ٣١٧

الفصل الثاني

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على البيضاوي

سورة البقرة

المراد بالشهداء في قوله تعالى: [وَإِنْ] وَإِنْ ۞ نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا

بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ البقرة: ٢٣ ٣٢٣

المراد بالجنة في قوله تعالى: [وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ] أَلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا

حَيْثُ شِئْتُمَا ۚ البقرة: ٣٥ ٣٢٦

الاستدلال على عدم وجوب الهدى على الله بقوله تعالى: [!]

% & ' () * + , - . / 0 1 2

3 ۚ البقرة: ٣٨ ٣٢٨

مسألة عودة بني إسرائيل إلى مصر في قوله تعالى: [@]

E F G H I J K ۚ البقرة: ٥١ - ٥٢ ٣٣٠

المراد بـ (عند ربكم) في قوله تعالى: [وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا

بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ

رَبِّكُمْ أَفَلَا ۚ البقرة: ٧٦ ٣٣٤

إبطال القرآن دعوى اليهود والنصارى في قوله تعالى: [! " # \$ %]

% & ' () * + , - . / 0 1 2

3 4 5 6 7 8 ۚ البقرة: ٩٤ - ٩٥ ٣٣٧

موجب الفصل بين الجملتين في قوله تعالى: [' & % \$ # "]
 : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / . ; + *)

٣٤٣..... البقرة: ١٠٦-١٠٧ > Z = < ;

P O N M L K J [معنى (أم) في قوله تعالى:]

٣٤٧..... البقرة: ١٠٨ Z S R Q

دلالة لفظ (الوالدات) في قوله تعالى: [z { | } ~ ط

٣٥١..... البقرة: ٢٣٣ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ Z

توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: [\] ^ _ ` ba

٣٥٤..... البقرة: ٢٥٤ Z m l k j i h g f e d c

حكمة تقديم السنّة على النوم في قوله تعالى: [{ y x w v u t s

٣٥٦..... البقرة: ٢٥٥ } ~ نَوْمٌ Z |

المراد بالكروسي في قوله تعالى: [وَسِعَ كُرْسِيُّهُ أَلْسَمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا يَئُودُهُ

٣٥٩..... البقرة: ٢٥٥ Z ﴿٢٥٥﴾ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

الفرق بين البيع والربا في قوله تعالى: [/ ٥ 4 3 2 1 0

٣٦٣..... البقرة: ٢٧٥ Z ; : 9 8 7

سورة هود

مسألة جعل (أو) بمعنى (و) في قوله تعالى: [v u t]

{ ~ نَفَعَلْ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَؤُا إِنَّكَ لَأَنْتَ } | { zy xw }

أَلْحَلِيمُ © Z هود: ٨٧ ٣٦٥

سورة طه

حقيقة نسبة السامري المذكور في قوله تعالى: [قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ]

وَأَضَلَّهُمُ © Z طه: ٨٥ ٣٦٨

سورة الأحزاب

مفاد الوعد في قوله تعالى: [أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] الأحزاب: ٣٥ ٣٧٢

سورة الزمر

سبب نزول قوله تعالى: [Z Y W V U T]

Ze d cba ` _ ^ \ ٣٧٦ الزمر: ٣٦

سورة البلد

معنى (حلث) في قوله تعالى: [ZK J I HG] البلد: ٢ ٣٧٩

الفصل الثالث

استدراكات ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على أبي حيان

سورة البقرة

الموقع الإعرابي لجملة: [Z [\] ^ Z البقرة: ٦٠ ٣٨٤

الموقع الإعرابي لجملة: [فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ Z البقرة: ٦١ ٣٨٧

خبر (لا) في جملة: [وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Z

البقرة: ١٦٣ ٣٩١

صفة جمع (أيام) في قوله تعالى: [B I H G F E C

Z O N M L K J البقرة: ١٨٤ ٣٩٥

الحكمة من وصف (أيام) بـ (أخر) في قوله تعالى: [B F E C

Z O N M L K J I H G البقرة: ١٨٤ ٣٩٩

سورة فاطر

وجه مجيء الفعل المضارع بعد ضمير الفصل (هو) في قوله تعالى: [وَمَكْرُأُولِيكَ هُوَ

Z فاطر: ١٠ ٤٠٢

سورة غافر

مرجع الضمائر في قوله تعالى: [b d c e f g h i

k j n o p q r s t u v w x

z y { | } ~ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ

وَحَاكَّ بِهِمْ ۖ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾ غافر: ٨٢ - ٨٣ ٤٠٦

سورة الحجرات

دلالة (لما) في قوله تعالى: [^ _ ` a b c d e f g

h i j k Z الحجرات: ١٤ ٤٠٩

سورة الذاريات

توجيه قراءة (الحَبِئِك) في قوله تعالى: [! " # \$ Z الذاريات: ٧ ٤١٤

الخاتمة ٤١٦

الفهارس ٤١٩

فهرس الآيات القرآنية ٤٢٠

فهرس الأحاديث النبوية ٤٤٠

فهرس الأحاديث القدسية ٤٤٢

فهرس الآثار ٤٤٣

فهرس الأعلام المترجم لهم ٤٤٤

فهرس الأماكن والبلدان ٤٤٨

فهرس الفرق ٤٤٩

٤٥٠	فهرس القبائل
٤٥١	فهرس القراءات الشاذة
٤٨٧	فهرس المصطلحات والمفردات المشروحة
٤٥٣	فهرس الأبيات الشعرية
٤٥٤	فهرس المصادر والمراجع
٤٨٧	فهرس الموضوعات