



الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
٣٢
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار: (٢٠٢)

سلسلة الكتب والرسائل الجامعية (١٦٠)

مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور/ علي بن عبد الله بن حمد السكاكر

عضو هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول

الطبعة الأولى

٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ

ح الجامعة الإسلامية ١٤٣٧ هـ

فهرس مكتبه الملك فهء الوطنفة أثناء النشر

السكار، علي بن عبءالله بن حمء

مشكل القرآن الكرفم فف ففسفر ابن عاشور. / علي بن عبءالله بن حمء السكار -

المفءفة المنورة، ١٤٣٧ هـ

٢مء.

ص،	سم							
٩	-	٩٢٣	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(مءموءة)
٧	-	٩٢٤	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(ء١)

١- القرآن - المءكم والمءشابه أ. العءوان

٢٢٦,٦٣ ءفوف ١٤٣٧/١٦٥

رقم الإفءاع: ١٤٣٧/١٦٥

٩	-	٩٢٣	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(مءموءة)
٧	-	٩٢٤	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(ء١)

أصل هءا الكءاب رسالة ءكنورا ه نوقشت فف الجامعة الإسلامفة بالمفءفة المنورة

وحصلء على فقءفر مءماز مع مرءفة الشرف الأولى

الأراء الواردة فف هءا الكءاب تعبء عن رأي كاءبها ولا تعبء بالضرورة عن رأي الجامعة

ءمفع ءقوق الطبع مءفوظة

للجامعة الإسلامفة بالمفءفة المنورة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة معالي مدير الجامعة الإسلامية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن العلم أشرف ما رَغِبَ فيه الراغب، وأفضل ما طلب وجد فيه الطالب، وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب؛ لأن شرفه يثمر على صاحبه، وفضله يَنمى عند طالبه، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] فمنع سبحانه المساواة بين العالم والجاهل لما قد خص به العالم من فضيلة العلم، ومن هنا رغب الشرع وأكد على أهمية طلبه، ومما يدل على فضل العلم أن الله أمر نبيه -صلى الله عليه وسلم- أن يسأله مزيداً من العلم فقال: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١].

وقال -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»^(١)، وقال: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفْقَهُهُ فِي الدِّينِ»^(٢).

فالعلم من أعظم منن الله تعالى على عباده، ومن أعظم العبادات التي يتعبد العبدُ بها ربّه تبارك وتعالى، وهو من أعظم ما ينفق العبد فيها وقته.

ولذلك كان نشر العلم المستمد من الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح وبذله هو الهدف الأسمى لمؤسس هذه الدولة المباركة الملك عبد العزيز -رحمه الله-

(١) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر (٢٠٧٤/٤) رقم (٢٦٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في العلم، باب: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين (١٦٤/١) رقم (٧١)، ومسلم في الزكاة، باب: النهي عن المسألة (٧١٨/٢) رقم (١٠٣٧).

ولأبنائه كذلك من بعده، ففي عهد خدام الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز -حفظه الله- شهد التعليم المزيد من المنجزات والقفزات العملاقة على امتداد الوطن بوصف التعليم ركيزة مهمة من الركائز التي تعتمد عليها الدولة في تحقيق التقدم ومواكبة التطورات العلمية في العالم، فازدهر التعليم العالي وارتقت الجامعات، وزادت أعدادها، ومن هذه الجامعات العملاقة، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، فهي صرح شامخ، يشرف بأن يكون إحدى المؤسسات العلمية والثقافية والدعوية الرائدة، التي تعمل على هدي الشريعة الإسلامية السليمة، فقامت بتنفيذ السياسة التعليمية بتوفير التعليم الجامعي والدراسات العليا، والنهوض بالبحث العلمي والقيام بالتأليف والترجمة والنشر، وخدمة المجتمع في نطاق اختصاصها.

ومن هنا فعمادة البحث العلمي بالجامعة تهتم بالبحوث العلمية نشرًا وجمعًا وترجمةً وتحكيمًا داخل الجامعة وخارجها؛ من أجل النهوض بالبحث العلمي، والتشجيع والحث على التأليف والنشر، ومن ذلك: [مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور] تأليف: الدكتور علي بن عبدالله

بن حمد السكاكر

نسأل الله تعالى أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مدير الجامعة الإسلامية المكلف

أ.د/ إبراهيم بن علي العبيد

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُونُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾

[آل عمران: ١٠٢].

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ءَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ءَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾

[النساء: ١].

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾

[الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد..

فقد كثر التدوين وشاع التأليف في التفسير وتعددت اهتمامات العلماء بالقرآن وعلومه، وتنوعت مصنفاتهم فيه، فمنهم الجامع للأحاديث الواردة في التفسير، ومنهم المفسر لآيات القرآن، وبيان ما استشكل منها، وعني فريق ثالث بأسانيد التفسير، وتميز صحيحها من سقيمها، بينما انبرى فريق رابع للذب عن حياض هذا الكتاب، والمنافحة عن تشريعاته...

فهذا وغيره يُظهر بجلاء ووضوح اهتمام علماء المسلمين بتعظيم كتاب ربهم، وشدة عنايتهم به، ودفاعهم عنه، ولا سيما عندما تتأكد الحاجة إلى ذلك.

فعندما كثر الطاعنون في الكتاب، والمتبعون لما تشابه منه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهام كليلية، وأبصار عليية، ونظر مدخول، مُدْلِينٌ في ذلك بعلل رديئة، وشبهات باطلة^(١) انبرى لهم حراس الشريعة، وأمناء الملة، وعلماء الأمة، فأزالوا الشكوك، وأبطلوا الشبهات، وبينوا المتشابهات، وأوضحوا المستشكلات^(٢).

ولئن كانت هذه بداية التأليف في موضوع المشكل، فإن الأمر بعد ذلك صار أعمّ وأشمل، إذ قصد المؤلفون فيه بالإضافة إلى ذلك بيان ما يشكل فهمه من النصوص، أو تُتَوَهَّمُ استحالته، أو معارضته لغيره، وهو ما وقع شيء منه للصحابة رضي الله عنهم، لكنّه سرعان ما يزول بعرضه على النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يجيبهم عما سألوا، ويدفع عنهم ما استشكلوا^(٣)، ومن ذلك:

ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لَا يَظْلَمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: (ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يُبَيِّنُ لَأَشْرِكَ بِإِلَهِكَ إِنَّكَ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣])^(٤).

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (٢٢).

(٢) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد، حيث عقد أول باب فيه بعنوان: بيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن، وينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق (١/١٦٤).

(٤) أخرجه البخاري (٣/١٢٦٢ ح ٣٢٤٦)، ومسلم (٢/٥٠٢ ح ١٢٤).

وأخرج البخاري ومسلم أيضاً من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه : أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: (أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟) قال قتادة^(١): بلى وعزة ربنا^(٢).

ولمَّا توفي النبي صلى الله عليه وسلم، وانقرض ذلك الجيل -الذي قلَّ عنده استشكال النصوص، لسلامة قصده، وصحة فهمه، ووضوح الخطاب لديه- كثر السؤال عن المشكل واشتدت الحاجة إلى بيانه وكشفه، وهكذا كلما بعد الناس أو الزمان عن آثار النبوة، وانتشر الجهل وقلَّ العلم، وظهرت الأهواء، عظمت الحاجة إلى بيان المشكل وكشفه^(٣).

ثم إن الناس تختلف مداركهم وأفهامهم وآراؤهم، ولا سيما في ما يتعلق بالأمور الدينية والغيبية لقصور علم الناس في جانب علم الله تعالى وحكمته، ولهذا كان في القرآن آيات كثيرة يستشكلها كثير من الناس، وكذلك استشكل كثير من الناس بعضاً من الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، التي روى بعضها كبار الصحابة، أو عدد منهم، وبهذا يتبين أن استشكال النص لا يعني بطلانه.

(١) هو قتادة بن دعامة بن قنادة بن عزيز السدوسي البصري الضرير، حافظ العصر، وقدوة المفسرين والمحدثين، تابعي، وعالم كبير، وكان إماماً في النسب، ورأساً في العربية واللغة وأيام العرب، توفي -رحمه الله- بواسط في الطاعون سنة (١١٧هـ)، وقيل سنة (١١٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٦٩/٥)، وتذكرة الحفاظ (١/١٢٢)، والعبر (١/١١٢)، وشذرات الذهب لابن العماد (١/١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤/١٧٨٤ ح ٤٤٨٢)، ومسلم (١٧/١٥٤ ح ٢٨٠٦).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٧).

ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها إنما هو لحكمة بالغة، وأمر مقصود شرعاً؛ ليلو الله تعالى ما في النفوس، ويمتحن ما في الصدور، وييسر للعلماء أبواباً من الاجتهاد، والجهاد يرفعهم الله بها درجات^(١).
ومن هنا اهتم العلماء بجمع النصوص المشككة في كتاب الله تعالى، ودفع الإشكال عنها^(٢).

ولا يخفى على أهل العلم عموماً وأهل التفسير خصوصاً أن كتاب "التحرير والتنوير" للإمام الطاهر ابن عاشور قد تميز عن غيره من التفاسير المتأخرة بميزات، ويدل على ذلك إمامة مصنفه، وسعة أفقه، وكثرة معارفه، وإن تأخرت طبقة مؤلفه فقد أتيح لصاحبه الاستفادة من تراث وجهود العلماء قبله، فقد عكف -رحمه الله- على هذا التراث فدرسه واستوعبه، ولذلك استطاع أن يضيف ويجدد في هذا الفن، مع سيره على سنن من سبقه، وسلوكه جادة العلماء قبله.

فلأجل هذا بدا لي أن أسهم بجهود متواضع في هذا الجانب، وذلك من خلال جمع ودراسة "مشكل القرآن" عند الطاهر ابن عاشور، وسميته: «مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور - جمعاً ودراسة».

أسباب اختيار الموضوع:

لا يخفى ما لهذا الموضوع من الأهمية، وقد دفعني لاختياره، وقوى عزيمتي لدراسته أسباب كثيرة منها:

(١) ينظر: الأنوار الكاشفة لعبدالرحمن المعلمي اليماني (ص ٢٢٣).

(٢) ينظر على سبيل المثال: مشكل القرآن لابن قتيبة، وتفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء لابن تيمية، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشنقيطي.

- ١- أنه متعلق بأصل من أصول الدين، وهو هذا الكتاب العظيم، فيُسهَم في إزالة ما استُشكِل من آياته.
- ٢- أن الطاهر ابن عاشور أولى مشكل القرآن الاهتمام والعناية، وطول النفس في دراسته، والجواب عن إشكالاته.
- ٣- أن المتأمل في استشكالات الطاهر يجدها في الغالب هي استشكالات للمفسرين نقلها الطاهر عنهم، ومن جملة المفسرين: من كان له اهتمام بالتفسير من الصحابة الكرام كعمر، وابن عباس رضي الله عنهما، ثم من أتى بعدهم كالطبري، وابن العربي، والقرطبي. وكثيراً ما يقول: وهذا استشكله جمع من المفسرين، أو: أشكل على المفسرين هذا القول، أو: هذه الآية قد عدت من المشكل في القرآن.
- ٤- أن الغالب والأكثر في استشكالات الإمام الطاهر لها مكانتها وقوتها، بحكم أنه اطلع على كتب التفاسير التي سبقتة، وكذلك لم يجعل كل مشكل معتبراً إلا ما كان له حظ من النظر.
- ٥- الدرجة العلية، والمكانة السنية، للإمام الطاهر بين علماء التفسير، وما حظي به كتابه من قبول واهتمام.
- ٦- أن الإشكال الطارئ على قارئ القرآن قد يحول بينه وبين التدبر للآيات، وقد أمر الله تعالى بتدبر القرآن: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْفَالِهَا ﴾ [محمد: ٢٤].

- ٧- أن التدبر لا يمكن إلا بفهم المعاني، وفهم المعاني هو غاية علم التفسير، ومن هنا وجب الاعتناء بهذا العلم؛ إذ هو أحد فروع علم التفسير^(١).
- ٨- التعرف على أسباب وأنواع المشكل القرآني، وكذلك التعرف على طرق دفع المشكل فتسلك وتتبع.
- ٩- أن دراسة هذا العلم سبيلٌ إلى زيادة الإيمان؛ لأن النفس تطمئن إلى معاني كتاب الله تعالى، وأنها حقٌ لا اختلاف فيها ولا تضاد.
- ١٠- أن في دراسة هذا العلم ردًّا على الزنادقة، كما فعل الإمام أحمد -رحمه الله- في كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية)؛ حيث قام -في صدر كتابه هذا- بالجمع والتأليف بين آيات ادّعى هؤلاء الزنادقة التعارض بينها^(٢)، وكذلك فعل ابن قتيبة^(٣) في (تأويل مشكل القرآن)، واقتفى أثرهما أبو الحسين الملقب^(٤) في كتابه: (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)،

(١) ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، للدكتور مساعد الطيار (ص ٩٣).

(٢) ينظر: الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد بن حنبل (ص ٥-١٩).

(٣) هو أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، الإمام النحوي اللغوي، صاحب التصانيف النافعة، توفي سنة (٢٧٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٣/ص ٢٩٦)، وشذرات الذهب (ج ٣/ص ٣١٨).

(٤) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملقب الشافعي، فقيه مقرئ متقن ثقة، وصف بأنه كثير التصنيف، وله قصيدة عارض بها قصيدة الخاقاني في التجويد، وله (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، توفي سنة (٣٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (ج ٣/ص ٧٧)، وغاية النهاية (ج ٢/ص ٦٧).

الذي نقل فيه عن مقاتل بن سليمان^(١) عدداً من الصفحات، فيها عدد من الأجوبة، عمّا ادعت الزنادقة أنه من المتناقض، فشكّوا فيه، والعياذ بالله.

١١- أنّ هذا العلم إظهارٌ لجانب من جوانب الإعجاز في القرآن الكريم.

١٢- أنّ هذه الموضوعات إظهارٌ لنوع من أنواع جهاد العلماء، في

الذب عن القرآن الكريم.

١٣- أنّ الوصول إلى الحق مع وجود المشكل لا بد أن يتخلله مزيد

من الصعوبة والمشقة، وذلك يوجب مزيداً من الثواب للباحثين عن الحق في دفع ما استشكل من الآيات.

١٤- أنّ دراسة هذا الموضوع بيانٌ وتعريفٌ بمؤلفات ومناهج الأئمة

في هذا المضمار^(٢).

فتعيّن لهذه الأسباب الاعتناء بهذا الموضوع.

(١) هو مقاتل بن سليمان البلخي، أبو الحسن، قال عبد الله بن المبارك عنه: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة، وقال الذهبي عنه: كبير المفسرين، روى عن مجاهد، وعطاء، وعنه بقية بن الوليد، وعبد الرزاق، له (التفسير)، و(الأشباه والنظائر)، وكلاهما مطبوع، توفي سنة (١٥٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٧/ص٢٠١)، وطبقات المفسرين للداودي (ج٢/ص٣٣٠).

(٢) مشكل القرآن الكريم للدكتور عبد الله المنصور (ص٢٣).

خطة البحث

يتكون هذا البحث من: مقدمة، وتمهيد، وستة فصول، وخاتمة، وفهارس، وذلك على النحو التالي:

المقدمة

وتشتمل على:

- أهمية الموضوع.
- أسباب اختياره.
- خطة البحث.
- المنهج المتبع في البحث.

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب التحرير والتنوير، وبيان قيمته العلمية.

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن.

المطلب الثاني: ضابط المشكل عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: عباراته في بيان المشكل.

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل.

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل.

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور.

الفصل الأول: مشكل المعنى

وفيه خمسة وعشرون مبحثاً، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الْمَ﴾ [البقرة: ١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ [البقرة: ٣٤]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: ١٤٢]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ

يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِرِ﴾ [البقرة: ٢١٠]

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾

[آل عمران: ١١٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ

عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلًا يُورَثُ كَلِّلَةً﴾ [النساء: ١٢] ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلِّلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]

المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَى مَنَّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [المائدة: ٦٩]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]

المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالِكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلُوبُهُمْ وَلَئِنِ اتَّخَذُوا آيَاتِنَا مِنْ دُونِ آيَاتِنَا لَيَحْكُمْنَ عَلَيْهَا وَإِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٠٩]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَالَ النَّارُ مَثْوَىكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٨]

المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ أَكُنْ خَفَى اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة.
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [التوبة: ٢٩]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْدِبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفٌ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٧]

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَلِّكُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل: ١٠١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [النحل: ١٢٤]

المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴾ [الإسراء: ٥٦]

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِيَّ بِشَرٍّ وَلَمْ أَكْ بِغَيًّا ﴾ [مريم: ٢٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١]

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾

[طه: ٥٦]

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ

بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ

غَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ

عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [الحج: ٦٥]

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً

أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾

[النور: ٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَّتِكُمْ عَلَى

الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النور: ٣٣]

المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فِيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [الشعراء: ٢٠٢]

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ ﴾ [القصص: ٤٨]

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]

المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَعَايَةُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ ﴾ [يس: ٤١]

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴾ [الصافات: ٨٨ - ٨٩]

المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧]

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾

[الزخرف: ٨١]

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرِيْبٌ

فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَّرُ إِلَّا نُنَاوِمًا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾

[الواقعة: ١٣ - ١٤]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَمًا

فَطَلْتُمْ نَفَكَهُونَ﴾ [الواقعة: ٦٥]

المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ

عَلَيْهِ مِنْ حَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ [الحشر: ٦]

المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَآ يَفِضْ مَا أَمَرُهُ﴾ [عبس: ٢٣]

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۝١﴾ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ﴿٢﴾
فِيهَا كُتُبٌ قِيمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ نَهُمُ
الْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ [البينة: ١ - ٤]

الفصل الثاني: مشكل اللغة

وفيه ثلاثة عشر مبحثاً وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]

المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا

يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لِيَأْتِيَكَ بِالنَّاسِ عَلَىٰ كَيْفِكَ

حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٥٠]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن

يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ

الْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَتَذَكَّرَ أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]

المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ أُفْتَدِيَ بِهِ﴾ [آل عمران: ٩١]

المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَى مِّنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [المائدة: ٦٩]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]

المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ

أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام: ٨٠]

المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ

بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنفال: ٥]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ

لَا خْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ

مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]

المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا

تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يونس: ١٠٥]

المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٠ - ٣١]

المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ

فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: ٣٩]

المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرِيْبٌ

فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظِنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيَقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢]

المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ [النجم: ١]

المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ عَيْرَ مَدِينٍ ﴿٨٦﴾ تَرْجِعُونَهَا

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الواقعة: ٨٦ - ٨٧]

المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ

بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: ٣]

الفصل الثالث: المشكل في موهم الاختلاف والتناقض

وفيه عشرة مباحث، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: موهم الاختلاف والتناقض في سورة البقرة.

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰرِئَ وَالصَّٰعِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَٰئِكِينَ بِبَابِلَٰ هُمُوتًا وَمَمُوتًا وَمَا يَعْلَمَانِ مِن أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِمَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]

المطلب السادس: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]

المطلب السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

المطلب الثامن: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]

المبحث الثاني: مشكل موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء.
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ۗ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٨]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فِظَلَمِ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٌ أُحِلَّت لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠]

المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة: ١١٩]

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فزِيلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ ﴾ [يونس: ٢٨]

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْهَوْا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَّ عَنْكُمْ شَيْئًا وَلَا تَكُتْرَتُ ﴾ [الأنفال: ١٩]

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ مَا أَوْلَتْهُمْ جَهَنَّمَ كَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩٧]

المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [النمل: ٨٨]

المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ ۗ ۝١١﴾

إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿ [فاطر: ١١]

المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُوَ وَإِنْ تُؤْمِنُوا

وَتَنفِقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْتَأْذِنُكُمْ ۚ وَأَمْوَالِكُمْ ۝٣٦﴾ إِنَّ يَسْئَلَكُمْ مَوْلَاهَا فَيُحْفِكُمْ

تَبَخَّلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ ۝٣٧﴾ هَاتِنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ ۖ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَخِلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ ﴿ [محمد: ٣٦-٣٨]

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿ [النجم: ٣٩]

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في

سورة آل عمران. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ

عِنْدَ رَبِّكُمْ ﴿ [آل عمران: ٧٣]

المبحث الثاني: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة النساء. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيكِ الْفَحِشَةُ مِنْ
نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ [النساء: ١٥]

المبحث الثالث: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة الأنعام. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ
بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]

المبحث الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة الإسراء. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ
الْإِنْسَانُ مَجْجُولًا﴾ [الإسراء: ١١]

المبحث الخامس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات
في سورة الحج. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا
يَغِيظُ﴾ [الحج: ١٥]

المبحث السادس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة يس. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا
يَعْقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨]

المبحث السابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة الحديد. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لِتَلَايَعَلَّمَ أَهْلَ الْكِتَابِ الْآيَاتِ لَا يُقَدِّرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾
[الحديد: ٢٩]

المبحث الثامن: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في
سورة المطففين. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾
[المطففين: ٣٤]

الفصل الخامس: المشكل في النزول

وفيه خمسة مباحث. وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: المشكل في النزول في سورة النساء.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣]

المبحث الثاني: المشكل في النزول في سورة المائدة.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرِّسُولُ بِلَغٍّ مَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ مَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]

المبحث الثالث: المشكل في النزول في سورة الأنعام.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ

فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]

المبحث الرابع: المشكل في النزول في سورة الإسراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ

أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]

المبحث الخامس: المشكل في النزول في سورة فصلت.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ

سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِن ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ

﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾

[فصلت: ٢٢ - ٢٣]

الفصل السادس: المشكل في القراءات.

وفيه ثلاثة مباحث، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: المشكل في القراءات في سورة الأنعام.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى

طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ﴾

[الأنعام: ١٤٥]

المبحث الثاني: المشكل في القراءات في سورة الأنفال.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا﴾
[الأنفال: ٥٩]

المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل.
وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ [النمل: ٦٦]

الخاتمة

وفيها: أهم النتائج، والتوصيات التي توصلت إليها.

الفهارس

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس الأعلام.
- فهرس المراجع والمصادر.
- فهرس الموضوعات.

منهج البحث

سلكت في كتابة هذا البحث المنهج الآتي:

١- قمت بتتبع الآيات التي نص المؤلف على إشكالها، وأجاب عن ذلك، سواء رأى أنها مشكلة، أو نقل ذلك عن غيره، وشارك في الجواب عنه، ثم ميزت نوع إشكال كل آية، وذلك -بعد إعانة الله- بإيراد جميع الإشكالات الواردة في الكتاب.

٢- لما كان ضابط الإشكال مشكلاً، ويصعب تحديده، فما يكون مشكلاً عند شخص قد لا يكون كذلك عند آخر، فقد التزمت ألا أدرج آية في هذا البحث إلا وقد نص الطاهر ابن عاشور على أنها مشكلة، أو ما يقوم مقام النص، معرضاً في ذلك عن ذكر آيات الصفات وعدم إيرادها مع المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب.

٣- اجتهدت في دراسة الآيات المشكلة لتكون بطريقة تتناسب مع الأصل الذي قام عليه البحث، وذلك بتقسيمها على النحو التالي:
أ- أذكر نص كلام الطاهر ابن عاشور في نصه على المشكل عند كل آية أوردها.

ب- تحرير محل الإشكال.

ج- دفع الإشكال.

٤- دفعت الإشكال أولاً بنقل كلام الإمام الطاهر ابن عاشور، ثم الزيادة عليه من كلام غيره بما يوافقه، أو يخالفه إذا تبين لي بالدليل رجحان قول المخالف.

- ٥- لا أذكر ما يتعلق بالآية من مسائل أخرى، ما لم تكن ذات صلة واضحة في دفع الإشكال.
- ٦- عزوت الآيات إلى سورها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.
- ٧- خرجت الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية.
- فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين، أو أحدهما فإني أكتفي بالإحالة إليهما، ولا أذكر تخريج غيرهما إلا لفائدة إسنادية أو متنية.
- أما إذا كان الحديث أو الأثر في غير الصحيحين فإني أجتهد في تخريجه من المصادر الحديثية المشهورة، مع بيان درجته، والحكم عليه من كلام أهل العلم.
- ٨- ترجمت للأعلام غير المشهورين.
- ٩- عرفت بالفرق.
- ١٠- بينت معاني الألفاظ الغريبة، وضبطت ما يحتاج إلى ضبط.
- ١١- وثقت النقول، ونسبتها إلى أصحابها.
- ١٢- التزمت بعلامات الترقيم.
- ١٣- وضعت خاتمة في آخر الرسالة، بينت فيها أهم نتائج وتوصيات هذا البحث.
- ١٤- وضعت عدة فهارس في آخر الرسالة؛ تسهيلاً للوصول إلى ما حوته من مسائل وغيرها، وذلك على النحو التالي:
- أ- فهرس الآيات.
- ب- فهرس الأحاديث.

ج- فهرس الأعلام.

د- فهرس الغريب

هـ- فهرس الأماكن

و- فهرس المراجع والمصادر.

ز- فهرس الموضوعات.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره.

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم.

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "التحرير والتنوير" وبيان قيمته العلمية.

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور

ينبئ كتاب (التحرير والتنوير) عندما تطالعه عن شخصية تشد الانتباه، وتغري بالبحث عن نشأتها وتكوينها العلمي، ولم تبخل المصادر المختلفة بالمعلومات التي تصل الباحثين بهذه الشخصية، خصوصاً أنها من الشخصيات العامة التي كان لها دورها في مختلف مناحي الفكر والعلم والحضارة في تونس، كما امتدت شخصية الطاهر ابن عاشور وذاع صيتها في أقطار مختلفة من العالم الإسلامي، كمصر، وسوريا، وغيرها من البلدان، نتيجة لرحلاته العلمية، وصدى للأبحاث التي كان يقدمها ابن عاشور في مختلف الدوريات العلمية في هذه البلاد.

ومن ثم تولت كثير من الرسائل والبحوث العلمية وغيرها الترجمة لصاحب (التحرير والتنوير)، ودراسة جوانب حياته المختلفة؛ الأمر الذي أغنى عن التوسع في الترجمة له^(١).

(١) اعتنى كثير من الباحثين بشخصية الطاهر ابن عاشور، فمنهم: من أفردها بالتأليف في تراجم مستقلة، تناولت شخصيته، وبيئته الاجتماعية، وحياته العلمية، ونتاجه العلمي، ونواحي شتى من حياته، ومن هؤلاء:

الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، في كتابه: شيخ الإسلام، الإمام الأكبر، محمد الطاهر ابن عاشور.

الدكتور بلقاسم الغالي، في كتابه: شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، وكتابه: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، رائد الفكر الإسلامي. الأستاذ خالد الطباع، في كتابه: محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله، والتفسير وعلومه.

خصته مجلة جوهر الإسلام بعدديها ٣ - ٤ السنة العاشرة (١٣٩٨هـ) تضمنا العديد من المقالات والبحوث والمداخلات حول الشيخ، وحياته، وإنتاجه العلمي والأدبي. =

اسمه ونسبه:

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد ابن عاشور، وهذا الأخير من أشرف الأندلس، قدم إلى تونس، واستقر بها بعد خروج والده من الأندلس فاراً من القهر والتنصير، وكان عالماً عاملاً صالحاً.

وقد برز في عائلة ابن عاشور جد العلامة المفسر محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان من فقهاء عصره، وتقلد مناصب هامة في القضاء والإفتاء والتدريس، إضافة إلى توليه نقابة الأشراف، وله مؤلفات مطبوعة. وأيضاً والده محمد ابن عاشور، الذي تولى رئاسة مجلس دائرة جمعية الأوقاف. أما جدّه لأُمّه، فهو العالم الوزير محمد العزيز بُوعُتُور ١٣٢٥هـ،

= ومنهم: من تناوله في كتب التراجم والأعلام، مثل:

تراجم المؤلفين التونسيين، لمحمد محفوظ.

وكتاب الأعلام، للزركلي.

ومنهم: من ترجم له أثناء تناوله لكتبه في رسائل علمية، أو تحقيق، مثل كتاب:

الشيخ: محمد الحبيب بن الخوجة، في تحقيقه كتاب مقاصد الشريعة للإمام الطاهر.

الشيخ: محمد الطاهر الميساوي في تحقيقه أيضاً مقاصد الشريعة - دار النفائس،

بيروت، الطبعة الأولى.

مقدمة كتاب مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، دراسة دكتوراه،

مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، من الباحث: شعيب بن أحمد الغزال.

ومقدمة كتاب الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال

كتابه التحرير و التنوير، لمحمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

الذي تولى الوزارة الكبرى بعد مصطفى إسماعيل، وتحققت على يديه إصلاحات نالت إعجاب الوزراء وتقدير الأمراء^(١).

مولده ونشأته:

ولد الطاهر ابن عاشور في ضاحية المرسى، قرب العاصمة التونسية، سنة ١٢٩٦هـ، ونشأ في رحاب العلم والجاه، فسلك تعلم القرآن الكريم في سنّ السادسة، فقرأه وحفظه على المقرئ الشيخ محمد الخياري، ثم حفظ المتون العلمية كسائر أبناء عصره من التلاميذ، وتلقّى قواعد العربيّة على الشيخ أحمد بن بدر الكافي، ثم تعلم ما تيسر له من اللغة الفرنسية^(٢).

أبناؤه:

رزق من الأولاد: السيّد محمد الفاضل الذي تولى التدريس بجامع الزيتونة والقضاء، ثم عمادة الكلية الزيتونيّة للشريعة وأصول الدين، وعيّن مفتياً للجمهورية التّونسيّة، وكان عضواً بمجمع اللّغة العربية بالقاهرة، وله مجموعة من الكتب المطبوعة والأبحاث.

وكذلك الأستاذ عبد الملك، وكان موظفاً سامياً، وله بحوث وتحقيقات علميّة نُشرت له بالمجلات التّونسية.

وللشيخ محمد الطاهر أحفادٌ برة أساتذة جامعيّون، منهم الأستاذ الدكتور

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور

للطباع (ص ٢٥).

(٢) ينظر: الأعلام (ج ٦/ص ١٧٤)، وتراجم المؤلفين التونسيين (ج ٢/ص ٧٥).

المؤرخ محمد بن عبد الملك، والأستاذ الدكتور الحقوقي عياض بن محمد
الفاضل الذي رأس الجامعة التونسية^(١).

نشأته العلميّة:

التحق الشاب محمد الطاهر بجامع الزيتونة سنة ١٣١٠هـ، وقرأ فيه علوم
القرآن، والقراءات، والحديث، والفقه المالكي، وأصوله، والفرائض، والسيرة،
والتاريخ، والنحو، واللغة، والأدب، والبلاغة، وعلم المنطق.
كما تعلم الفرنسيّة على يد أستاذه الخاص أحمد بن ونّاس الحمودي.
حصل على شهادة التّطويع - وهو ما يعادل التّعليم الثانوي - من الجامع
الأعظم سنة ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م، وعاد بعدها إلى حضور دروس شيوخه،
فقرأ على الشيخ محمد النخلي الأوسطي في العقيدة، وشرح المحلّي في أصول
الفقه، والمطوّل في البلاغة، والأشمويني في النحو، وعلى الأستاذ عمر ابن الشيخ
تفسير البيضاوي، وعلى الشيخ سالم بوحاجب البخاري والموطأ بشرحيهما^(٢).

شيوخه:

اكتسب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ثقافة واسعة، شملت التفسير،
والحديث، والقراءات، ومصطلح الحديث، والبيان، واللغة، والتاريخ، والمنطق،
وعلم العروض، وأعمل فكره فيما حصله، وتوسع في ذلك، وحلله، فقد تخرج
على أيدي ثلّة من علماء عصره من أعيان علماء تونس وشيوخ جامع الزيتونة،

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور

للطبائع (ص ٢٥).

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

وقد امتازوا بثقافة موسوعية في علوم الدين، وقواعد اللغة العربية، وبلاغتها وبيانها وبديعها، إلى جانب قدرة على التبليغ، ومعرفة بطرق التدريس، والتركيز على تربية الملكات في العلوم، ومن أشهرهم:

١. الشيخ أحمد بن بدر الكافي^(١).
٢. والشيخ أحمد جمال الدين^(٢).
٣. والعلامة الشيخ سالم بوحاجب^(٣)، وله منه إجازة.
٤. والشيخ محمد صالح الشريف^(٤).

-
- (١) تلقى عليه المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتماداً على شرح خالد الأزهري.
ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٠).
- (٢) قرأ عليه "القطر" في النحو، و"الدردير" في الفقه المالكي. ينظر: تراجم المؤلفين (ج ٢/ص ٥٠)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٠).
- (٣) الشيخ سالم بو حاجب؛ فقيه محقق، ولغوي أديب شاعر، له اليد الطولى في المعقولات، ملم بطرف من التاريخ والجغرافيا والرياضيات، كان له مشاركة قوية في علوم السنة، كما شارك في تحرير جريدة الحاضرة مات سنة (١٣٤٢هـ). ينظر: بلقاسم (ص ٤٤-٤٥)، وتراجم المؤلفين التونسيين (ج ٢/ص ٧٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣١-٣٢).
- (٤) الشيخ محمد صالح الشريف (١٢٨٥-١٣٣٨هـ)، قرأ عليه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتاب "شرح الشيخ خالد الأزهري" و"القطر" لابن هشام، و"المكودي على الخلاصة" في النحو، و"السلم" في المنطق، و"مختصر السعد على العقائد النسفية" و"التداوي على التحفة" في الفقه. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، د/ بلقاسم الغالي (ص ٤٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٣-٣٤).

٥. والشيخ عبد القادر التميمي^(١).
٦. والفقيه المتكلم الشيخ عمر ابن الشيخ^(٢)، وله منه إجازة.
٧. والشيخ عمر ابن عاشور^(٣).
٨. والشيخ المقرئ محمد الخياري^(٤).
٩. والشيخ محمد طاهر جعفر^(٥).

- (١) تخرج عليه ابن عاشور في تجويد القرآن الكريم، وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٤).
- (٢) هو عمر بن أحمد بن علي المعروف بابن الشيخ، (١٢٨٥-١٣٣٨ هـ)، أخذ عنه الشيخ ابن عاشور "المواقف" للإيجي، و"تفسير البيضاوي" ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين (ج ٣/ص ٢١٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٤-٣٥).
- (٣) أخذ عنه "لامية الأفعال" وشروحها في الصرح، وتعليق الدماميني على "المغني" لابن هشام في النحو، و"مختصر السعد" في البلاغة، و"الدردير" في الفقه، و"الدرة" في الفرائض. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٥).
- (٤) مقرئ، قرأ عليه في مسجد سيدي أبي حديد القرآن الكريم وحفظه على يديه، وكان قد توجه إليه في أول أمره، ويقع مسجده مجاوراً لبيتهم بنهج الباشا بمدينة تونس. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٥).
- (٥) قرأ عليه "شرح المحلي على جمع الجوامع" في أصول الفقه، و"شرح الشهاب الخفاجي على الشفا للقاضي عياض" في السيرة النبوية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٦).

١٠. والشيخ محمد العربي الدرعي^(١).
 ١١. والعالم الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتور^(٢)، وله منه إجازة.
 ١٢. والشيخ محمد بن عثمان النجار^(٣).
 ١٣. والشيخ محمد التّخلي^(٤).

(١) قرأ عليه "كفاية الطالب على الرسالة" في فقه المالكية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٦).
 (٢) الشيخ محمد العزيز بن محمد الحبيب بوعتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ)، هو جده للأُم، نشأ تحت رعاية والده الشيخ محمد الحبيب، وحفظ القرآن على يديه، التحق بجامع الزيتونة سنة (١٢٥٤هـ)، فتلقى العلوم الدينية والعربية وغيرها من كبار الأساتذة والشيخوخ، تصدر وزارة القلم، ثم عين وزيراً للمال سنة (١٢٨٣هـ). ينظر: تراجم الأعلام (ص ١٤١-١٥٤)، وتونس وجامع الزيتونة (ص ٨٩-٩١)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٧).

(٣) الشيخ محمد بن عثمان النجار (١٢٤٧-١٣١٣هـ)، مدرس في جامع الزيتونة، من مؤلفاته: "مجموع الفتاوى" و"بغية المشتاق في مسائل الاستحقاق"، و"شمس الظهيرة" و"فقه أبي هريرة"، و"تحرير المقال"، درس عليه ابن عاشور كتاب "المكودي على الخلاصة في النحو" و"مختصر السعد في البلاغة" و"المواقف في علم الكلام" بالاشراك مع الشيخ محمد الخضر حسين، و"البيقونية في المصطلح". ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٨).

(٤) من أشهر علماء الزيتونة، برع في العلوم العقلية والنقلية، ووصفه تلميذه عبد الحميد بن باديس فقال: «رجلان يشار إليهما بالرسوخ في العلم، والتحقيق في النظر، والسمو والاتساع في التفكير؛ أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا محمد النخلي القيرواني -رحمه الله-، وثانيهما: العلامة شيخنا محمد الطاهر ابن عاشور، كانا يجذبان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ويناضلان عنها فيمن يقرأ عليهما». ينظر: شيخ الجامع الأعظم، =

١٤ . والشيخ محمود ابن الخوجه^(١)، وله منه إجازة.
رحمهم الله تعالى جميعاً^(٢).

أقرانه:

عايش الإمام الطاهر علماء أجلاء في جامع الزيتونة، منهم:

(١) محمد العزيز بن يوسف جعيط (١٣٨٩هـ)^(٣).

(٢) محمد النخلي (١٣٤٢هـ)^(٤).

(٣) محمد البشير النيفر (١٣٩٤هـ)^(٥).

(٤) محمد الخضر حسين (١٣٧٧هـ)، وغيرهم كثير^(٦).

وكان من أعزّ أقران الشيخ إليه الشيخ الإمام محمد الخضر حسين،

= د/بلقاسم الغالي (ص٤٦-٤٧)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن
عاشور لابن الخوجه (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٩).

(١) شيخ الإسلام، أجاز الشيخ بالرواية. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٩).

(٢) للاستزادة ومعرفة تراجم هؤلاء الأعلام، ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد

الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص٧٦) وشيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي

(ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج٢/ص٥٠).

(٣) علامة كبير، مفتي تونس، شيخ جامع الزيتونة، له مؤلفات مطبوعة. ينظر: محمد

الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٥).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) فقيه، مشارك في العلوم، عارف بالمخطوطات، وأستاذ زيتوني، باشر القضاء، والإمامة،

والخطابة في الزيتونة. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٦).

(٦) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٥)، وتراجم المؤلفين محمد محفوظ (ج٢/ص٥٠).

الذي زامله في الزيتونة دراسة، وتوجُّهاً فكرياً؛ إذ انعقدت بينهما صداقةٌ بدأت سنة ١٣١٧هـ، بلغت في صفائها ومتانتها -على حدِّ قول الإمام- الغاية التي ليس بعدها غاية.

وكان في محطات حياة الشيخين كثيرٌ من التَّشابه، فالشيخ محمد الطاهر تولى مشيخة جامع الزيتونة، في حين تولى الشيخ محمد الخضر حسين مشيخة الجامع الأزهر، وكان كلاهما من المعتمدين بالأدب إلى جانب العلوم الشرعية، وتولى الاثنان الردَّ على الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

وهذه العلاقة جسَّدها الرجلان بقصائد ومراسلات^(١).

تدريسه وتلامذته:

درَّس الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتباً جمّة في جامع الزيتونة، كأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز للجرجاني، ومقدمة ابن خلدون، وموطأ الإمام مالك، وكان أول من درَّس (ديوان الحماسة) فيه، كما كان يقوم بتدريس الحديث النبوي الشريف في ليالي رمضان.

وقد أدخل الشيخ بعض الإصلاحات على التعليم الزيتوني، كتقسيم التعليم إلى المراحل الثلاث المعروفة الآن، وتحديد زمن الحصّة، وتعيين مواد الدراسة، والشيخ المدرِّس لها في كل فصل، مع بيان أوقات الدرس لكل مادة. أما تلامذته، فقد تحمّل عنه العلم جمٌّ غفير من أهل تونس والجزائر، ممَّن كان يقصد الزيتونة، فكان منهم الأديب، والفقهاء، والمؤرِّخ، والصِّحافي،

(١) للاستزادة ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

والاقتصادي، وكبار الوزراء، والكتّاب، ومَن عُرِفَ بالتأليف منهم أذكر:

١. محمد الصّادق ابن الحاج محمود المعروف بـ (بسّيس) (١٣٣٢-١٣٩٨هـ)^(١).

٢. ومحمد الصّادق الشطّبي (١٣١٢-١٣٦٤هـ)^(٢).

٣. وأبو الحسن ابن شعبان (١٣١٥-١٣٨٣هـ)^(٣).

٤. وابنه محمد الفاضل (١٣٢٧-١٣٩٠هـ)^(٤).

(١) الكاتب الأديب المفكر، من أعلام الثقافة الإسلامية، أحرز على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ثم خطة وظيفة التدريس، كان شعلة من الذكاء، دؤوباً على المطالعة المتنوعة، له أكثر من عشرة كتب فضلاً عن كتابته. ينظر: تراجم المؤلفين (ج ١/ص ٩٨-١٠٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٤٥).

(٢) المولود ببلدة الأشراف، فقيه، فرضي، استظهر القرآن، وحفظ كثيراً من المتون، التحق بجامع الزيتونة في سنة (١٣٢٥هـ) وأخذ عن أعلامه، وحاز شهادة التطويح سنة (١٣٣١هـ)، بعد ذلك درّس بجامع الزيتونة، وفي سنة (١٣٤٢هـ) نجح في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى، له: "تهذيب وتخير إيضاح السالك في قواعد الإمام مالك" للونشريسي صاحب "المعيار المعرب"، وطروح التربية والتعليم "والغرة في شرح فقه الدرّة"، و"الباب الفرائض". ينظر: تراجم المؤلفين (ج ٣/ص ١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٤٥-٤٦).

(٣) الأديب الشاعر، المولود في تونس، تحصل على شهادة التطويح سنة (١٣٣٣هـ)، فباشر مهنة التعليم بمدرسة ترشيح المعلمين، ظهر نبوغه في الشعر باكراً؛ فنشرت له الصحف شعره قبل استكمال دراسته بالزيتونة. ينظر: تراجم المؤلفين (ج ٣/ص ١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٤٦).

(٤) المولود في المرسى، بتونس، أحد الأئمة الأعلام في تاريخ تونس المعاصر، =

٥. وعلي بن محمد البوديلمي^(١).
 ٦. ومحمد العيد آل خليفة (١٣٢٣-١٣٩٩هـ)^(٢).
 ٧. وأحمد كريمة (١٢٤٣-١٣٤٧هـ).
 ٨. ومحمد الشاذلي النيفر (١٣٣٠-١٤١٨هـ). رحمهم الله جميعاً^(٣).

- = ومن أعلام الفكر الإسلامي الحديث، كان -رحمه الله- موسوعي الثقافة، وخطيباً لامعاً، وسياسياً محنكاً، اعتنى والده بتربيته وتوجيهه عناية بالغة فيها حزم ولين. ينظر: تراجم المؤلفين (ج ٣/ص ٣٠١-٣١٤)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٤٦-٤٧).
- (١) عالم جزائري، درس على ابن باديس في قسنطينة، ثم توجه إلى جامع الزيتونة بتونس، ثم إلى القرويين بالمغرب، وتحصل على شهادات في العلوم الإسلامية، قيل: إنه ختم تفسير القرآن الكريم بالجامع الأعظم بتلمسان، إضافة إلى دروسه في الحديث الشريف، جمع بين العلم والتصوف. ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، لأبي القاسم سعد الله (ج ٧/ص ٢٣-٢٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٤٧-٤٨).
- (٢) شاعر جزائري، سجل شعره أطوار النهضة الإسلامية في الجزائر، وكان من تلاميذ الزيتونة، شارك في حركة الانبعاث الفكري بالتعليم والنشر في الصحف والمجلات، كما شارك في تأسيس جمعية المسلمين الجزائريين، اختير عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق، له "ديوان محمد العيد خليفة" ينظر: تراجم المؤلفين (٣/١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٤٥-٤٦).
- (٣) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص ٧٦)، شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج ٢/ص ٥٠)، وتونس وجامع الزيتونة لمحمد خضر (ص ١٢٤).

ثناء العلماء عليه:

يُرَيْنُ الشَّيْخَ - رحمه الله - أخلاقاً رضية، وتواضع جم، فقد اشتهر بالصبر، وعلو الهمة، والاعتزاز بالنفس، وعفة القلم، وحسن المحاضرة، وطيب المعاشرة.

يقول زميله في الطلب وصديقه المقرب الشيخ محمد الخضر حسين: «شب الأستاذ على ذكاء فائق، وألمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم». وقال فيه: «وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، بالإضافة إلى غزارة العلم، وقوة النظر، وصفاء الذوق، وسعة الاطلاع في آداب اللغة»^(١). ويقول عنه أيضاً: «ليس إعجابي بوضاعة أخلاقه، وسماحة آدابه، بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم»^(٢).

ويقول بلقاسم الغالي: «كان في مناقشاته العلمية لا يُجرح أحداً، ولا يحط من قدره، فإذا لاحظ تهاوتاً في الفكر لَمَحَ إلى ذلك تلميحاً، وبرغم الحملات التي شنت ضده لم ينزل عن المستوى الخُلقي الذي يتصف به العلماء، بل لم يُشر إلى خصومه، ولم يَشكُ منهم قط»^(٣).

ويقول الأستاذ محمد الطاهر الميساوي: «ومن ثمَّ فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفنان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضُمَّ في صعيد واحد: اللغوي، والأديب، والمفسر،

(١) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص ١٢٤).

(٢) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص ٨١)، ومحمد الطاهر بن عاشور للطباع (ص ٨١)، ومجلة

جوهر الإسلام عدد ١، السنة ١٩٦٣م (ص ٥٦)، وشيخ الجامع الأعظم (ص ٦٣).

(٣) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥).

والمحدث، والأصولي، والفقيه، والمربي، والمؤرخ، والفيلسوف، والمنطقي، بل وحتى العالم بأمور الطب»^(١).

ويقول فيه الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة: «هو نمط فريد من الأسيخ، لم نعرف مثله بين معاصريه، أو طلابه، أو من كان في درجتهم من أهل العلم، وقد وهبه الله متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتقر على التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات»^(٢).

مذهبه العقدي^(٣):

لا ريب أن ابن عاشور أشعري العقيدة على وجه العموم، ويتضح ذلك جلياً بأمرين:
الأمر الأول: تصريحه بذلك^(٤).

(١) ينظر: مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ص ١٦-١٧).

(٢) ينظر: شيخ الجامع الأعظم (ص ٦٣-٧٤).

(٣) هناك رسالة في منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويمًا، إعداد الطالب: محمد بن حسين بن سعيد العمري، رسالة ماجستير بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

(٤) ينظر: تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَأَمَلَتِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٠] حيث يقول: «فلا بد من تأويل هذا الإتيان عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه». التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٨٤).

الأمر الثاني: تقريره لمذهب الأشاعرة وترجيحه له عند عرض المذاهب في المسألة^(١).

إلا أنه يخالفهم أحياناً، ويقترّب من منهج السلف، وإذا تعرّض لتأويل آية جاء بأقوال السلف، وربما انتصر لهم، وإذا خالفهم في تأويل صفة أتى عليهم، واعتذر لهم دون تعنيف أو تسفيه.

بل أحياناً يكون له في الصفة الواحدة قول يسير فيه على منهج أهل التأويل، وفي موضع آخر يوافق فيها السلف، كما في مسألة الرؤية والجهة^(٢)،

(١) ينظر: ما ذكره في تفسيره في تقدير أفعال العباد، حيث يقول: «التحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد، إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله، وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين، ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة». التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٥٧).

(٢) الأشاعرة لما كانوا يأخذون شيئاً من السنة والشرع وتأثروا بقواعد الجهمية والمعتزلة في كثير من أقوالهم أثبتوا رؤية الله عزوجل في الآخرة للمؤمنين ونفوا أن تكون الرؤية في جهة العلو أو غيرها لأنهم موافقون للمعتزلة في إنكار هذا الأمر، فلهذا لزمهم في إثبات الرؤية إثبات الجهة إذ المرئي لا بد أن يكون في جهة، وفراراً من هذا الإلزام زعموا أن الرؤية ليست رؤية بصر وعين بل هي نوع إدراك وهو كمال ومزيد كشف واستيضاح لذات الله عزوجل يعبر عنه بالرؤية والمشاهدة.

وهذا قول باطل يعلم بطلانه ببديهية العقل حيث لا يمكن للإنسان أن يرى إلا في جهة، والمرئي لا بد أن يكون في جهة. ثم إن الشرع دل على ذلك، والله جل وعلا =

فتراه -على سبيل المثال- يتردد فيها في بعض المواضع^(١)، وفي سورة المطففين عند قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾^(١٥) تجده يثبت الرؤية من غير أن ينفي الجهة^(٢)، ولعلّه رأيه الذي انتهى إليه^(٣).

= قد ثبت له صفة العلو سبحانه ثبوتاً قاطعاً بدلالة القرآن والسنة والعقل والفطرة، فزعم أنه يرى لا في جهة قول معلوم الفساد، كقولهم إنه لا فوق ولا تحت ولا بذي جهة. كما أن تفسيرهم للرؤية بنوع إدراك وكشف وليس هو رؤية بصر وعين تخوض بالباطل وقول لا دليل عليه وتحكم بأمر لم يطلعوا عليه ولم يعاينوه، فعليهم أن يثبتوا دليلهم عليه من القرآن أو السنة، لأنهما جاءا بالرؤية بالعين والبصر، وهم زعموا أنها رؤية قلبية ونوع كشف فعليهم أن يأتوا بالدليل على ذلك أو يكون تحريماً بالباطل وقول بلا علم. ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ٤٤)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (١٦٦)، الموافق للإيجي (ص ٢٩٩)، مجموع الفتاوى (ج ٢/ص ٨٢-٨٩).

(١) ومن أمثلة ذلك ما ذكره في الرؤية عند قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] حيث يقول: «والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلمين، فأثبتته جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة، مع اتفاقهم على أنها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة، وعن مالك -رحمه الله-: "لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الكفار بالحجاب، في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ [المطففين: ١٥]". وعنه أيضاً: "لم ير الله في الدنيا لأنه باقٍ، ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رأوا الباقي بالباقي" ثم يقول: "وقد اتفقنا جميعاً على التنزيه عن المقابلة والجهة". ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤١٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢٠١).

(٣) ينظر: مدخل لتفسير التحرير والتنوير للحمد (ص ٣٨).

وفي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥] نقل عن جمهور الأشاعرة وفي مقدمتهم إمام الحرمين: أن معنى الاستواء (القهر والغلبة والاستيلاء) كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران^(١)

ثم قال: «وهذا التأويل أراه بعيداً؛ لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته، فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه، مع احتمال أن يكون الأخطل قد انتزعه من هذه الآية، وقد قال أهل اللغة: إن معانيه تختلف باختلاف تعديته بعلی أو بإلى، قال البخاري، عن مجاهد: ﴿اسْتَوَى﴾: علا على العرش. وعن أبي العالية: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة:٢٩]: ارتفع فسوى خلقهن^(٢)»^(٣).
ويُلمس له العذر فيما وقع فيه من تأويل وقع فيه كثير من المفسرين، بأنه نشأ في بيئة علمية أشعرية؛ هذا بالنسبة لباب الصفات.

(١) الصحيح أن هذا البيت لا أصل له. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (ج٥/ص١٤٦): «إنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع، لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف بيت من الشعر لا يعرف إسناده، وقد طعن فيه أئمة اللغة!!».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً عنه بصيغة الجزم (١٢٤/٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص١٦٤).

أما منهجه في أبواب العقيدة عدا آيات الصفات؛ فهو يسير فيها في الجملة على طريقة السلف، كإثبات الوجدانية، أو الإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر.

وكذلك الحال بالنسبة لباب الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الشفاعة، ومسائل الحكمة والتعليل، وفي باب الصحابة، وغير ذلك من أبواب العقيدة.

بل إنه يرد على المخالفين في ذلك؛ فتراه يناقش المعتزلة، والخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة، ويُفند رأيهم، وتراه يُخطئ الفلاسفة ويرد عليهم في عدد من المسائل كقولهم بعلم الله بالكلية دون الجزئيات، وقولهم في صدور المعلول عن العلة، أو إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١).

وتراه يُخطئ الشيعة والباطنية وغيرهم في كثير من مخالفاتهم العقديّة، بل يخالف الأشاعرة في عدد من المسائل في باب القدر وغيره، فعلى الرغم من أن ابن عاشور قد نشأ في جوّ يسود فيه المذهب الأشعري، إلا أنه لم يكن ليتحرج من توجيه النقد لما آل إليه المذهب الأشعري^(٢).

كما أنه يُنكر البدع الحادثة، والأباطيل والخرافات، كالتطيرة، وأداء صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، وغيرها مما ورد في التفسير، وإن كان أحياناً يميل إلى تسوية بعض البدع كما في سورة القدر؛ حيث قال في قوله تعالى: ﴿نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ﴾ الآية [القدر: ٤]: «وفي هذا أصل عظيم لإقامة المواكب؛

(١) ينظر: مدخل لتفسير التحرير والتنوير للحمّد (ص ٣٩).

(٢) ينظر: مقدمة الميساوي على مقاصد الشريعة (ص ٧١).

لإحياء ذكرى أيام مجد الإسلام، وأن من كان له عمل في أصل تلك الذكرى ينبغي أن لا يخلو عنه موكب البهجة بتذكارها^(١). كما أنه يرد على أباطيل الصوفية، وإن كان -أحياناً- يورد أقوالاً لبعضهم كابن عربي دون تعليق عليها.^(٢)

مذهبه الفقهي:

نشأ العلامة ابن عاشور في بيئة انتشر فيها المذهب المالكي، وكان من أوائل المتون التي حفظها وهو صغير قبل أن يلتحق بجامع الزيتونة (متن ابن عاشور في الفقه المالكي)^(٣). وسار ابن عاشور على تعلم هذا المذهب السائر في بلده، والتفقه فيه، حتى صار مفتياً عاماً مالكياً عام (١٣٤٢هـ)، ثم كبير أهل الشورى المالكية، ثم شيخ الإسلام للمذهب المالكي عام (١٣٥١هـ). ومع هذا كله لم يكن متعصباً لمذهب المالكية، بل كان ينظر في الأقوال كلها، فينقد ويرجح، ويختار ما يراه موافقاً للدليل وإن خالف المذهب المالكي، وهذا واضح بجلاء في ما يتناوله من مسائل الأحكام في تفسيره. ومن الأمثلة على ذلك: ما ذكره في مسألة (عورة المرأة المسلمة عند المرأة المشتركة)،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٦٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٩/ص ١٣٩).

(٣) ابن عاشور هو: عبد الواحد بن أحمد بن عاشور بن محمد، أبو محمد، الأنصاري، الأندلسي، الفاسي، المالكي (٩٩٠-١٠٤٠هـ) فقيه، عالم مشارك في القراءات، والنحو، والتفسير، والأصول، وعلم الكلام، من تصانيفه "المرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، و"منظومة في فقه المالكية"، و"شرح مختصر خليل" في فروع الفقه المالكي. ينظر: الأعلام (ج ٤/ص ٣٢٣)، ومعجم المؤلفين (ج ٦/ص ٢٠٥).

حيث يقول: «اختلف الفقهاء في جواز نظر النساء المشتركات والكتابات إلى ما يجوز للمرأة المسلمة إظهاره للأجنبي من جسدها، وكلام المفسرين من المالكية وكلام فقهاءهم في هذا غير مضبوط»^(١).

مثال آخر: في مسألة (الفطر في نهار رمضان لمن يباح لهم الفطر). حيث يقول: «إن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه»^(٢).

مثال آخر في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٣٨] يقول ما نصه: «الطهر مذكر؛ فلذلك ذكر معه لفظ ﴿ثَلَاثَةَ﴾، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث لقال ثلاث قرء، حكاه ابن العربي في "الأحكام عن علمائنا - يعني المالكية -، ولم يتعقبه، وهو استدلال غير ناهض»^(٣). بل كان أحيانا يرجح مذهباً مخالفاً لمذهب الإمام مالك.

من ذلك ترجيحه مذهب الإمام أبي حنيفة في طهارة جلد الميتة بالدبغ ما عدا الخنزير؛ لأنه محرم العين، قال: «وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح»، ثم ذكره^(٤).

ومن هنا فهو يعتبر من كبار المجتهدين في الفتوى، ومستقل الرأي، ناقد لآراء الفقهاء، محقق من كبار المحققين لمختلف المسائل العلمية، معرض عن التقليد^(٥).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢١٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٦٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٩١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١١٦).

(٥) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، د. بلقاسم الغالي (ص ١٤٩).

وظائفه:

- تولّى ابن عاشور مناصب علميّة وإداريّة بارزة، وهاهي مرتّبة تاريخيّاً:
- ١٣١٧هـ: بدأ بالتّدريس في جامع الزيتونة.
- ١٣٢٠هـ: نجح في مناظرة الطّبقة الثانية ليتولى التّدريس رسميّاً بالجامع الأعظم.
- ١٣٢١هـ: انتدب للتّدريس بالمدرسة الصادقيّة.
- ١٣٢٣هـ: عُيّن عضواً بمجلس إدارة الجمعيّة الخلدونيّة، وفي نفس العام شارك باللّجنة المكلفة بوضع فهرس للمكتبة الصادقيّة.
- ١٣٢٤هـ: شارك في مناظرة التّدريس للطّبقة الأولى بالزيتونة، وفي نفس السنة عُيّن عضواً في هيئة إدارة الجمعيّة الخلدونيّة.
- ١٣٢٥هـ: عُيّن نائباً أول للحكومة لدى النظارة العلميّة بجامع الزيتونة.
- ١٣٢٦هـ: سُمّي عضواً في لجنة تنقيح برامج التّعليم.
- ١٣٢٧هـ: ترأّس لجنة فهرسة المكتبة الصادقيّة.
- ١٣٢٨هـ: عُيّن عضواً بمجلس الأوقاف الأعلى، وفي نفس السنة اختير حاكماً بالمجلس العقاري.
- ١٣٣١هـ: عُيّن قاضياً مالكيّاً للجماعة بالمجلس الشرعي، وفي نفس السنة عُيّن مفتياً.
- ١٣٤١هـ: سُمّي مفتياً نائباً عن الشيخ باش مفتي، وبعدها بعام عُيّن بمنصب رئيس المفتين.
- ١٣٤٦هـ: رُقّي إلى منصب كبير أهل الشُّورى.
- ١٣٥١هـ: تسلّم منصب شيخ الإسلام المالكي، وعُيّن شيخاً للجامع الأعظم وفروعه، وفُصل من هذا المنصب -ويُقال: استقال- بعد سنة ونصف، ليعودَ إليه سنة ١٣٦٤هـ، وبقي في هذا المنصب إلى ١٣٧٢هـ.

١٣٦٧هـ: عُيِّنَ عميداً لجامع الزيتونة إثر استقلال البلاد، وبقي فيه حتى سنة ١٣٨٠هـ.

كما انتُخب الشيخ عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية بدمشق حالياً) وذلك في سنة ١٣٧٥هـ^(١).

إصلاحاته ورؤيته للإصلاح:

بدأ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بمساعدة ثلثة من الأنصار الأوفياء في تخطيط مراحل الإصلاح، وتطبيق النُظم التي يراها كفيلة بتحقيق الهدف الذي يصبو إليه؛ للخروج بهذا المعهد العظيم من كبوته بعد أن تكلم عن أساليب التعليم الزيتوني ومناهجه بلسان النقد في كتابه: "أليس الصبح بقريب" الذي ألفه سنة (١٩٠٧م-١٣٢١هـ) والذي ضمنه رؤيته للإصلاح، وحدد فيه أسباب تخلف العلوم، مصنفاً كل علم على حدة، واعتبر أن إصلاح حال الأمة لا يكون إلا بإصلاح مناهج التعليم، والقيام على هذا الجانب، وقد كتب كتابه هذا وعمره لم يتجاوز خمساً وعشرين سنة، مما يدل على أن هذا الشيخ الجليل كرس حياته للنهوض بالجامع الأعظم.

يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب" -إيداناً منه بقرب النصر واستعادة الأمة مجدها، وتخلصها من المستعمر الفرنسي الذي باغتها في عقر دارها-: «رأيت الذي يُطْمَعُ في البحث

(١) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص ٧٦)، وشيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

عن موجبات تدني العلوم يرمي بنفسه إلى متسعٍ ربما لا يجد منه مخرجاً في أمد غير طويل، وأيقنتُ أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطةً وثيقةً بأسباب تأخر العلوم»^(١).

ومع أن الشيخ أحسَّ بجسامة المهمة، والبون الشاسع بين واقع المسلمين وما وصلت إليه الأمم الغربية من امتلاك أسباب النهضة والرقى، إلا أنه لم يدخر جهداً ولم يثن عزمه في السير في هذا الطريق المليء بالأشواك، فقد شملت عناية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إصلاح الكتب الدراسية، وأساليب التدريس، ومعاهد التعليم، وقد اهتمت لجان من شيوخ الزيتونة بتشجيع منه بهذا الغرض، ونظرت في الكتب الدراسية على مختلف مستوياتها، وعمل الشيخ على استبدال كتب كثيرة كانت منذ عصور ماضية تدرّس^(٢).

أوليّاته:

للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أوليَّات تمثّل مظهراً من مظاهر تميّزه -رحمه الله-، وهي:

- أوّل من فسّر القرآن كاملاً في إفريقيّة، وذلك في كتابه (التّحرير والتّنوير).
- وهو أوّل من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم (الزيتونة)، وأول من سمّي شيخاً للجامع الأعظم.
- وأوّل من تقلّد جائزة الدولة التقديرية للدولة التونسيّة، ونال وسام الاستحقاق الثّقافي سنة ١٩٦٨ م.

(١) ينظر: أليس الصبح بقريب (ص ١٧٥).

(٢) ينظر: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، لمحمد العزيز ابن عاشور (ص ١٢١).

- وهو أوّل من أحيا التّصانيف في مقاصد الشّريعة في العصر الحديث بعد العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، والشاطبي (٧٩٠هـ).
- وأول من أدخل إصلاحات تعليمية وتنظيمية في الجامع الزيتوني، في إطار منظومة تربية فكرية^(١).

مؤلفاته^(٢):

تنوعت آثار الشيخ -رحمه الله تعالى- من حيث موضوعاتها، فألف في التفسير، والحديث، والأصول، والأدب، واللغة، والتاريخ والتراجم، والدراسات الإسلامية، وقد اتسمت مؤلفاته بنضج الفكرة، وعمق التحليل، والمعالجة العلمية، وبلاغة الأسلوب، وللطاهر نحو أربعين كتاباً، تأليفاً وتحقيقاً، بعضها لم يطبع بعد، وأهمها:

١. تفسيره المسمى بالتحجير والتنوير - مطبوع.

٢. مقاصد الشريعة - مطبوع

(١) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٧٨).

(٢) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، للطباع (ص ٩١).

وقد ذكر د/ علي العطار في رسالته التي أعدها لدرجة الدكتوراه الاستعارة التمثيلية في التحجير والتنوير (ص ٥١) أنه وقف على مكتبة الشيخ الطاهر ابن عاشور وتراثه العلمي، والتقى بأحفاده، فترجم للشيخ ترجمة رائدة فيما يقارب مائتي صفحة، تناول فيها أهم كتبه وتراثه العلمي -والرسالة بكلية اللغة العربية في الأزهر تحت رقم (٤٨/٢٧٢)-. ينظر: مقدمة كتاب خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحجير والتنوير (ص ٢) للدكتور: إبراهيم الجعيد.

٣. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - مطبوع.
٤. تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة - مطبوع.
٥. أليس الصبح بقريب - مطبوع.
٦. النظر الفسيح عند مضيق الأنظار في الجامع الصحيح - مطبوع.
٧. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ - مطبوع.
٨. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب (التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول) - مطبوع.
٩. الوقف وآثاره في الإسلام - مطبوع.
١٠. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق - مطبوع.
١١. موجز البلاغة - مطبوع.
١٢. أصول الإنشاء والخطابة - مطبوع.
١٣. ديوان بشار بن برد - مطبوع.
١٤. سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي - مطبوع.
١٥. شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام - نشرت مقالات في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.
١٦. قصيدة الأعشى الأكبر في مدح الخلق - مطبوع.
١٧. الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني - مطبوع.
١٨. قصة المولد النبوي الشريف - مطبوع.
١٩. تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع - مخطوط.
٢٠. آراء اجتهادية - مخطوط.
٢١. الأمالي على مختصر خليل - مخطوط.

٢٢. قضايا وأحكام شرعية - مخطوط.
٢٣. أصول التقدم في الإسلام - مخطوط.
٢٤. الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني - مخطوط.
٢٥. تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي - مخطوط.
٢٦. شرح ديوان الحماسة - مخطوط.
٢٧. شرح معلقة امرئ القيس - مخطوط.

وفاته:

بعد عطاء علمي متميز في شقّيه التدريس والتصنيف، وبعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي، توفي الطاهر ابن عاشور في ١٣ من شهر رجب، سنة ١٣٩٣هـ، وقيل: ١٣٩٤هـ^(١)، في ضاحية المرسى قرب تونس، ووري التراب في مقبرة الزلاج في مدينة تونس، رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته^(٢).

(١) ذكر تلميذه الشيخ: محمد بن الحبيب بن الخوجه أنه توفي سنة (١٣٩٤هـ)، ولعله أقرب للصواب؛ لأنه أقرب الناس صلة بالشيخ.

(٢) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، للشيخ محمد الحبيب بن الخوجه (ج١/ص١٦٩)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٧٨).

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "التحرير والتنوير"، وبيان قيمته العلمية

أولاً: التعريف بالكتاب من خلال ما يلي:

أ- اسم الكتاب:

يعرف تفسير الطاهر ابن عاشور بـ(التحرير والتنوير)، وهو موافق للاسم المختصر الذي ارتضاه المؤلف، وهو: (التحرير والتنوير من التفسير)، وعنوانه قبل الاختصار: (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد).

وهذا الكتاب في الحقيقة كما وصفه مؤلفه، قد حرر وحقق المسائل، ونور الأذهان، فهو حرر ما تناوله من مسائل ومعانٍ، ولم يكتب بالنقل دون تمحيص، بل نور الأذهان بثناء معلوماته، وعظيم عباراته، وحسن اختياراته.

ب- سبب تأليفه:

إن سبب تأليفه لهذا التفسير الضخم هو المهمة العالية، والأمانى السامية، والأمر كما يبدو جلياً أن أمنيته كانت تراوده وتتوق نفسه إليها حيناً بعد حين، إلا أنه لما تولى القضاء والفتيا كثرت الصوارف، وانشغل بأمر الخاصة والعامة، لكن صاحب العزيمة لا يفتر، بل يتحين الفرص لتحقيق همته في المضي فيما أراد، وهو ما فعله هذا الإمام العظيم.

يقول الطاهر واصفاً هذه الحال: «وفيما أنا بين إقدام وإحجام، أتخيل هذا الحقل مرة القناد^(١)، وأخرى الشام^(٢)، إذا أنا بأملي قد حيل إلي أنه تباعد أو انقضى، إذ قدر أن تسند إلي خطة القضاء^(٣)،

(١) القناد: شجر ذو شوك لا تأكله الإبل إلا في عام جدب. ينظر: تهذيب اللغة (ج ٩/ص ٣٦).

(٢) الشام: نبت ضعيف له خوص أو شبيهه بالخوص. ينظر: الصحاح (ج ٥/ص ١٨٨١).

(٣) تولى القضاء في ٢٦ رمضان ١٣٣١هـ.

فبقيت متلهفاً ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحداث بذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب «البيان»^(١)، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازه، إلى أن أو شك أن تمضي عليه مدة الحياة، فإذا الله قد منَّ بالنقلة إلى خطة الفتيا، وأصبحت المهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك اليأس، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلال أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد»^(٢).

أ- مدة التأليف:

يصف الشيخ الإمام الطاهر مدة تأليفه في آخر كتابه، ويشير إلى ما في هذه المدة من البسط والانقباض، والسعة والضيق، وكأنه يعتذر عن ما يصيب كتابه من نقص أو قصور.

قال -رحمه الله-: «وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف، فكانت مدة تأليفه تسعاً وثلاثين سنة وستة أشهر، وهي حقبة لم تخل من أشغال صارفة،

(١) ذكر ابن رشد أنه شرع في كتابه «البيان والتحصيل»، ثم عاقه عنه تقليد خطة القضاء بقرطبة، فعزم على الرجوع إليه إن أريح من القضاء، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين علي بن يوسف بن تاشفين، فأجابه لذلك، وأعفاه من القضاء؛ ليعود إلى إكمال كتابه، وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب «العنبيية» الذي جمع فيه العتيبي سماع أصحاب مالك منه، وسماع أصحاب ابن القاسم منه. ينظر: مقدمة كتاب البيان والتحصيل (ج ١/ص ٣٠).

(٢) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦).

ومؤلفات أخرى أفنانها وارفة، ومنازع بقريجة شاربة طوراً، وطوراً غارقة، وما خلا ذلك من تشتت بال، وتطور أحوال، مما لم تخل عن الشكاية منه الأجيال، ولا كفران لله، فإن نعمه أوفى، ومكاييل فضله علي لا تطفف ولا تكفا... وكان تمامه بمنزلي ببلد المرسى شرقي مدينة تونس^(١).

ثانياً: قيمته العلمية:

لتفسير الطاهر ابن عاشور قيمة علمية كبيرة، وتبين أهميته من خلال الآتي:

أ- منهج ابن عاشور في تفسيره من حيث الإجمال:

لقد سلك ابن عاشور في تفسيره منهجاً متميزاً، فجاء محتويماً على مزايا عظيمة، متضمناً علوماً كثيرة، وفوائد جمة، وربما كانت عزيزة. وقد بذل في هذا التفسير قصارى جهده، واستجمع قواه العقلية والعلمية؛ فتجلت فيه مواهبه المتعددة، وتبين من خلاله علو كعبه، ووفرة اطلاعه، وعلميته الفذة النادرة، ومنهجه التربوي، ونظراته الإصلاحية. ولقد بين -رحمه الله- في مقدمته الرائعة منهجه بإجمال، ويمكن حصر ذلك بما يلي:

١. بدأ تفسيره بمقدمات عشر؛ لتكون -كما يقول- عوناً للباحث في التفسير، وتعنيه عن مُعاد كثير، وهذه المقدمات العشر ذات صلة بالتفسير وعلوم القرآن، وهي:

المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل.

المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٦٣٦).

المقدمة الرابعة: غرض المفسر.

المقدمة الخامسة: أسباب النزول.

المقدمة السادسة: في القراءات.

المقدمة السابعة: القصص القرآني.

المقدمة الثامنة: ما يتعلق باسم القرآن وآياته.

المقدمة التاسعة: المعاني التي تتحملها جمل القرآن.

المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

٢. اهتم ببيان وجوه الإعجاز، ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال.

اهتم الطاهر بدقائق البلاغة في كل آية من آياته، وأورد فيه بعض

الحقائق العلمية باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفرعاتها ومسائلها.

ومما قاله في تقديمه لكتابه: «قد نحا كثير من المفسرين بعض تلك

الأفنان، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات

القرآن، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب

كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على

ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته، بحسب

مبلغ الفهم وطاقة التدبر».

ثم يقول: «وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز

ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال»^(١).

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

٣. اهتم ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض.

يقول الطاهر: «واهتمت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض»، وبَيَّن أن البحث عن تناسب مواقع السور ليس حقاً على المفسر^(١).

٤. لم يغادر سورة إلا وبين أغراضها، وما تشتمل عليها بإجمال.

يقول: «ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها؛ لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة، كأنها فقر متفرقة، تصرفه عن روعة انسجامه، وتحجب عنه روائع جماله»^(٢).

٥. اهتم بتحليل الألفاظ، وتبيين معاني المفردات بضبط وتحقيق

مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة.

ولعل من أبرز معالم تفسير الشيخ -رحمه الله- غوصه في المباحث اللغوية، واستخراجه الدرر النفيسة التي حملتها الآيات، وما جاءت به من دقائق ولطائف بيانية، ونثره إياها في جنبات تفسيره، لينعم بالنظر إليها كل صيرفيّ خبير، وكل متدبر يبحث عن حسن التصوير.

٦. عُني باستنباط الفوائد، وربطها بحياة المسلمين.

يقول الطاهر: «وهذا الكتاب عسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد ونكتاً على قدر استعداده»^(٣).

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

(٢) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

(٣) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

٧. حَرَصَ عَلَى اسْتِلهَامِ الْعِبْرِ مِنَ الْقُرْآنِ؛ لَتَكُونَ سَبباً فِي النَّهْوِضِ بِالْأُمَّةِ.

ومما لاحظته في تفسير ابن عاشور أنه كان يحرص على إظهار الآداب التي توحى بها الآيات، والمعاني التي تحملها لتربية النفوس وتهذيبها، وهو بهذا يبرز الجانب التربوي في الآيات، الأمر الذي يعدّ من أهم الجوانب التي تظهر بها وظيفة القرآن الأولى، وهي الهداية.

يقول الطاهر: «إن القرآن كتاب جاء لهدى أمة والتشريع لها، وهذا الهدى قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط»^(١).

٨. اهتمامه المميز بآيات الأحكام.

ومما يلفت النظر في تفسير ابن عاشور اهتمامه بآيات الأحكام، فتراه يذكر أقوال الأئمة الأربعة في المسألة، وقد يتعدى ذلك إلى ذكر أقوال غيرهم، ويذكر الاختلافات في المذهب الواحد، ويسرد الأدلة التي استشهد بها كل فريق، مما جاء في الكتاب، أو السنة، أو أقوال الصحابة والتابعين، أو القياس، أو غيرها من الأدلة مما يُستدل به، ويناقش الأدلة نقاشاً يعكس مدى تمكنه وتمرسه في هذا الميدان، ويرجح ما يراه صحيحاً، مستدلاً على مذهبه بأدلة علمية، وهو يقدم من بين الآراء ما استند إلى حديث صحيح.

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٠).

٩. اهتمامه بتحرير المشكل من معاني الآيات:

اهتم الطاهر بمشكل القرآن، ولم يغمض بصره وبصيرته عن ما استشكله السابقون من معاني الآيات، بل إنه يستشكل ما يوجب الاستشكال مما أورده السابقون من غير تنطع أو تكلف، بل عن علم ودراية، فتجده ينقل الاستشكال، ويناقش ما كان قابلاً للنقاش، فيذكر اختلافهم، ويرجح ما يراه صحيحاً بالأدلة.

يقول الطاهر: «فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها، وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نفاذ، ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي تلك الحالتين ضرر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجر بها الجناح الكسير، وهي أن نعلم إلى ما أشاده الأقدمون فنهدبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غمط فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة...».

إلى أن قال: «... والتفاسير وإن كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق».

ثم قال: «... وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم»^(١).

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٧).

وسأبين منهجه في المشكل بتوسع في المبحث الثاني: وهو (منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم).

١٠. يعتمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره على قراءة نافع، مختاراً

رواية عيسى بن مينا المدني الملقب بقالون، لأنها القراءة المدنيّة إماماً ورواية، والمعتمدة في تونس، ثم يذكر القراءات الأخرى.

فهذا مجمل منهجه الذي بيّنه، وسار عليه.

ب- منهجه في تناوله لتفسير سور القرآن.

بعدما ذكر المقدمات العشر بدأ بتفسير الآيات القرآنية في سورها، مرتبة حسب ترتيب المصحف، ونجده يقدم للسورة بمقدمة يذكر فيها أسماء السورة - إن كان لها أكثر من اسم-، ووجه تسميتها، ثم يذكر آراء العلماء في مكة السورة ومدنيتها، ورقمها في ترتيب التزول، ويستشهد في ذلك كله بالآثار والروايات - إن وجد-، ويأتي باختلاف العلماء في عدد آياتها.

وبعد هذا يعرض أغراض السورة، والموضوعات التي تحدثت عنها السورة على شكل نقاط، ثم يبدأ بتفسير الآيات.

وأول ما يبدأ به هو بيان مناسبة الآية للسياق، ونلمح من هذا حرصه

على إظهار الصلات والروابط بين الآيات الكريمة، وإبرازها كنسيج واحد.

ونراه يهتم بالقراءات اهتماماً ملحوظاً، فهو يذكر القراءات، وينسبها

إلى أصحابها، ثم يوجهها، فيذكر ما تحتمله من معانٍ، مع عدم ترجيحه بين

القراءات المتواترة.

وإن كان للآية سبب نزول يذكره مستعيناً به على فهم الآية، وبشكل عام فهو لا يكثر من الاستشهاد بالأحاديث النبوية والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، إلا ما كان له دور في ترجيح معنى على معنى، أو ترجيح مذهب فقهي على آخر.

وحين يذكر الأحاديث النبوية يذكرها محذوفة السند، ويكتفي بذكر الصحابي الذي روى الحديث مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ، وكذلك الآثار الموقوفة على الصحابة، أو أقوال التابعين أو غيرهم، يكتفي بذكر صاحب القول دون سند، وقليلاً ما يعقب عليها بتصحيح أو تضعيف.

ولا يكتفي - رحمه الله - بذكر الخلاف، كأن يختلف الصحابة أو التابعون في مسألة من المسائل، بل ينقل اختلافهم، ويرجح ما يراه صحيحاً بالأدلة، ويكثر هذا في تفسيره لآيات الأحكام.

ج- موقفه من الإسرائيليات:

شأن ابن عاشور شأن معظم المفسرين، حيث ذكر الإسرائيليات، إلا أنه كان مُقلماً منها إذا ما قارناه مع غيره من المفسرين، وكان أحياناً يُحذر منها، ويصفها بالخرافات، من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤]، قال: «وقد أشارت الآية إلى حدث عظيم حلّ بسليمان، واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة، فذكروا قصصاً هي بالخرافات أشبه، ومقام سليمان عن أمثالها أنزه»^(١)،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٢٥٩).

ثم ذكر بعض الروايات الإسرائيلية، إلا أن الغريب أنه بعد وصفه الإسرائيلييات بالخرافات، ورفضه ما جاء من هذا الطريق، ذكر رواية إسرائيلية أخرى من طريق وهب بن منبه، وشهر بن حوشب، وفسّر الآية بناءً على ما جاء فيها^(١). وعلى كل حال، فهو بالنسبة لغيره يُعدّ من المقلّين في هذا المجال. ومما يؤخذ على الشيخ -رحمه الله- أنه كان أحياناً يستدل بما جاء في التوراة لتأييد ما يذهب إليه، فيقول: (وجاء في سفر كذا)، وهذا مما لا يقبل، فالقرآن مهيمن على الكتب السابقة، فكيف يُستدل بها عليه؟!^(٢).

د- مصادره:

من أهم مصادره التي اعتمد عليها ابن عاشور في التفسير: تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، وحواشيه -حاشية الطيبي، والقزويني، والقطب، والتفتازاني-، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وحواشيه -مثل حاشية الخفاجي-، وأبي السعود، والألوسي، وتفسير الشيخ ابن عرفة التونسي. وأهم هذه التفاسير بالنسبة له كان تفسير البيضاوي بحاشية الخفاجي، وكان يرجع باطراد للكشاف وحواشيه؛ لكونه أصل تفسير البيضاوي وأساسه^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٢٦٠).

(٢) يقول الطاهر (ج ١٨/ص ٢٢٢): «قد كان البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فخلعت عنها ثياب ترملةا، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فنظرها يهوذا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هاتي أدخل عليك. فقالت: ماذا تعطيني؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فحبلت منه».

(٣) ينظر: مقدمة مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير (ص ٧٠).

ولعل سبب كثرة نقل الطاهر عن الكشاف يعود إلى اهتمام ابن عاشور بإبراز الجانب البلاغي في الآيات، ومعلوم أن تفسير الكشاف من أبرز التفاسير التي اعتنت بهذا الجانب، إلا أن ابن عاشور لم يكن يوافق الزمخشري على آرائه جميعها، فهو يناقشه ويرد بعض أقواله. ولا تنحصر مصادر ابن عاشور في هذه المذكورة، فهو يستعين بغيرها كذلك، وإنما ذكرت أهمها.

هـ- الدراسات السابقة لتفسير التحرير والتنوير:

لقد اعتنى بعض الباحثين بتراث ابن عاشور العلمي، وشملت هذه العناية دراسة جوانب متعددة من فكره وجهده، فغدا كتابه "التحرير والتنوير" مرتعاً لأصحاب الدراسات العليا والباحثين، وقد وقفت خلال بحثي على عشرات الرسائل الجامعية التي عنيت بتفسير "التحرير والتنوير" وسأذكر بعض أسماء هذه الرسائل، منها:

- (١) منهج ابن عاشور في أصول الاعتقاد، دراسة وتقويم، وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام، للباحث محمد العمري، نوقشت عام ١٤١٧هـ.
- (٢) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، وهو كتاب أصله رسالة دكتوراه للباحثة هيا ثامر العلي، نشرته دار الثقافة في قطر سنة ١٩٩٤م.
- (٣) المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير - دراسة ونقداً - مجموعة رسائل في جامعة أم القرى.

- ٤) استدرآكات الإمام الطاهر ابن عاشور في التفسير على من سبقه في أسباب التّزول: جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، للباحث: سعيد الزهراني.
- ٥) السياق القرآني ودلالته على الترجيح في التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور، لمحمد إبراهيم الشمسان، جامعة أم القرى.
- ٦) الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير والتنوير، محمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.
- ٧) الإعجاز عند ابن عاشور، محمود البعداني، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.
- ٨) قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، لعبير النعيم، رسالة دكتوراة في جامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ.
- ٩) مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير دراسة دكتوراه مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث: شعيب بن أحمد الغزال.
- ١٠) خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير) دراسة مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث: إبراهيم الجعيد.
- ١١) الاستعارة التمثيلية في تفسير (التحرير والتنوير) رسالة علمية مقدمة إلى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر لنيل درجة الدكتوراه من الباحث: علي محمد العطار.
- ١٢) المقاييس البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير)، للدكتور حواس بري، كتاب مطبوع.

وفي الختام يقول الطاهر عن تفسيره "التحرير والتنوير": «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).

(١) مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن

المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل

المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن

تعريف المشكل في اللغة:

المُشكَل: اسم فاعل من أشكل يشكل إشكالاً، فهو مشكل. واسم الفاعل من غير الثلاثي يأتي على زنة مضارعه، بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر^(١). والمعنى اللغوي للمشكل يدور حول: الاختلاط، والالتباس، والاشتباه، والمماثلة^(٢).

تقول: أشكل علي الأمر، أي: اختلط بغيره^(٣). ويقال: حرف مشكل، أي: مشته ملتبس، وأمور أشكال، أي: ملتبسة، وبينهم أشكلة، أي: لبس^(٤). والشُّكْل: الشبه والمثُل، والجمع أشكال، وشُكُول، يقال: هذا أشكُلُّ بكذا، أي: أشبه^(٥).

وأصل الكلمة ما قاله ابن فارس^(٦): «الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل هذا، أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال: أمر مُشْتَبِه»^(٧).

(١) ينظر: شذا العرف في فن الصرف (ص ٩٧).

(٢) ينظر: مشكل القرآن للمنصور (ص ٤٦).

(٣) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (ج ٢/ص ١٥١)، وتهذيب اللغة للأزهري (ج ١٠/ص ٢٥).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١٠/ص ٢٥)، ولسان العرب (ج ١١/ص ٣٥٧)، والمصباح المنير (ص ٣٢١).

(٥) ينظر: مختار الصحاح (ج ١/ص ١٤٥)، والقاموس المحيط (ص ١٣١٧).

(٦) هو أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، صاحب "مقاييس اللغة"، مات سنة (٣٩٥هـ). ينظر: إنباه الرواة (ج ١/ص ١٢٧)،

وسير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ١٠٣)، وشذرات الذهب (ج ٤/ص ٤٨٠).

(٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة: شكل (ج ٣/ص ٢٠٤).

تعريف المشكل في الاصطلاح:

تعددت آراء العلماء في تعريف المشكل اصطلاحاً، وأحب أن أشير إلى أن المشكل الموجود في القرآن هو متعلق بفهم القارئ للآيات، وليس أصلاً في الآيات.

ومعرفة المشكل عند علماء التفسير وعلوم القرآن يتطلب النظر في نوعين من المؤلفات:

الأول: الكتب المؤلفة في تفسير القرآن الكريم.

والثاني: الكتب المؤلفة في علوم القرآن.

ففي الكتب المؤلفة في التفسير نجد أن هناك نوعين من التأليف:

الأول: كتب مفردة في مشكل القرآن، وموهم التعارض بين آياته.

والثاني: كتب عامة، جل اهتمامها هو التفسير؛ إلا أن مؤلفيها ربما

تطرقوا لحل بعض مشكلات القرآن.

فمن الأول: (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة، وكتاب (حل

مشكلات القرآن) لابن فورك، وكتاب (درة التنزيل وغرة التأويل) للخطيب

الإسكافي، وكتاب (دفع إبهام الاضطراب عن آي الكتاب) للشنقيطي^(١).

ومن أشهر الذين اعتنوا بحل بعض مشكلات القرآن في مؤلفاتهم

التفسيرية: القاضي ابن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، وابن العربي في كتابه

(أحكام القرآن)، وأبو عبد الله القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)،

(١) ينظر: مشكل القرآن للمنصور (ص ٥٣-٥٤).

والخازن في كتابه (لباب التأويل في معاني التنزيل)، والألوسي في كتابه (روح المعاني)، والطاهر في (التحرير والتنوير) وقد استفاد ممن سبقه. وفي تلك الكتب لم يتطرقوا لتعريف المشكل، إلا أن مقتضى صنيعهم يدل على أن مصطلح المشكل عندهم عام، يشمل كل إشكال يطرأ على الآية، سواء كان في اللفظ، أم في المعنى، أو كان لتوهم تعارض، أو توهم إشكال في اللغة، أو القراءات التي خالفت قاعدة لغوية من نحو أو تصريف أو إعراب، أو غير ذلك^(١).

وأما كتب علوم القرآن فقد أفرد بعض مؤلفيها أبواباً خاصة لمشكل القرآن، تناولوا فيها تعريف المشكل، وموهم التناقض بين آي القرآن، ومن أبرز من اعتنى بذلك: الزركشي في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، والسيوطي في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)، وابن عقيلة المكي في كتابه (الزيادة والإحسان في علوم القرآن)^(٢).

أما تعريف المشكل من حيث هو كَفَنٌ مُدَوَّنٌ:

فقد تعددت تعاريف العلماء له، مع اختلاف في اللفظ واقتراب في المعنى:

يقول الشاطبي: «ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبيِّن مغزاه»^(٣).

(١) ينظر: المرجع السابق (ص ٥٣-٥٤)، والأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص ١٨).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ١٧٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٤٧٠)، والزيادة والإحسان (ج ٥/ص ١٣٤).

(٣) ينظر: الاعتصام (ج ٢/ص ٧٣٦).

ويقول أبو الوليد الباجي^(١): «المتشابه: هو المشكل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكير وتأمل»^(٢).

ويقول ابن عقيلة^(٣): «هو ما أشكل معناه على السامع، ولم يصل إلى إدراكه إلا بدليل آخر»^(٤).

ويقول الجرجاني^(٥): «المشكل: هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب»^(٦).

ويقول القصير: «كل نص شرعي استغلق وخفي معناه، أو أوهم معارضة نص شرعي آخر، أو أوهم معاني مستحيلة شرعاً أو عقلاً، أو شرعاً وعقلاً»^(٧).
ويلاحظ بجلاء أن هؤلاء الذين عرفوا (المشكل) عرفوه بتعريف عام، يشمل كل إشكال يطرأ على الآية.

(١) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، (٤٠٣-٤٤٧هـ)

فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٨/ص ٥٣٥).

(٢) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (ج ١/ص ١٧٦).

(٣) هو محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي، شمس الدين، المعروف كوالده بعقيلة، مؤرخ، من المشتغلين بالحديث، من أهل مكة، مولده ووفاته فيها سنة ١١٥٠هـ.

ينظر: الأعلام للزركلي (ج ٦/ص ١٣) ومعجم المؤلفين (ج ٨/ص ٢٦٤).

(٤) ينظر: الزيادة والإحسان (ج ٥/ص ١٣٤).

(٥) هو الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، صاحب كتاب التعريفات. ينظر:

الأعلام للزركلي (ج ٥/ص ٧).

(٦) ينظر: التعريفات (ص ٢١٥).

(٧) ينظر: الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص ٢٦).

لذا فإنني عرفته بتعريف أخص استفدته منهم، وزدت عليه بعض الضوابط التي اقتبستها من التفسير اللغوي لكلمة المشكل، مع النظر في الآيات التي استشكلها الطاهر في تفسيره.

فالمشكل هو: كل ما يطرأ على أحد العلماء المعتبرين^(١) في القرآن الكريم من خفاء واشتباه في المراد، بأي سبب من الأسباب^(٢)، بحيث لا يظهر المراد منها إلا بعد التفكير والتأمل.

(١) لأنه ليس كل إشكال معتبر، كما سيأتي.

(٢) سواء كان سبب الإشكال لفظ الآية، أو معناها، أو أمر آخر غيرهما من أنواع المشكل التي ستمر معنا.

المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل

من خلال هذا البحث تبين لي تعدد عبارات الطاهر في تحديد المشكل، مع أن الغالب أنه ينص على الإشكال، أو يذكر عبارات تدل على أنه يريد المشكل، وقد بلغ الجهد مني غايته في التأمل والنظر والمشاورة في تتبع مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور، فأرجو أن أكون قد وُفِّقْتُ للصواب، وقد جمعت من خلال ذلك -بتوفيق الله وعونه- ما يقارب مائة إشكال.

ومن أهم عباراته في هذا الباب:

١. «هذه الآية مثار إشكال».
٢. «قد عُدَّت هذه الآية من مشكلات القرآن».
٣. «سكت عن الآية جميع المفسرين، عدا ابن عطية استشعر إشكالها».
٤. «موضع الآية إشكال عند جميع المفسرين».
٥. «هذه آية مشكلة وليس للمفسرين كلام واضح في اتصالها بما قبلها».
٦. «وموقع الآية ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً».
٧. «والخلاصة أن الآية لا يلتزم منها معنى سليم من الإشكال».
٨. «وأعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين».
٩. «هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً».
١٠. «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وفَّوها حق البيان».
١١. «تخير المفسرون في تفسير الآية».

- ١٢ . «لم يأت المفسرون بوجه ينثلج له الصدر».
- ١٣ . «موقع هذه الآية دقيق ، ومعناها أدق ، وإعرابها تابع لدقة الأمرين».
- ١٤ . «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشدّ غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة».
- ١٥ . «هذا المعنى غريب ولم يُعَنَّ المفسرون والمعربون ببيانه».

المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور

لما كان الإشكال نسيباً، ومعناه واسعاً، والناس يختلفون فيه، فقد يشكل على عالمٍ في علم ما لا يشكل على غيره، لذا لاحظت على الطاهر أنه سلك منهجاً في ما يورده من إشكالات في تفسيره، وقد استتبت بالتبع والتأمل ضابط ذلك عنده من خلال هذا البحث، وهي كالتالي:

١. أن ينص المفسرون السابقون على الإشكال نصاً واضحاً.

وقد سلك الطاهر في هذا الضابط مسلكين:

الأول: أن ينص المفسرون - أو ما يقوم مقام النص - بأن معنى الآية مشكل. والثاني: أن ينقل استشكال أحد المفسرين، كعمر بن الخطاب رضي الله عنه أو مجاهد، أو الزجاج، أو ابن جني، أو ابن الفرس، أو الزمخشري، أو ابن العربي، أو الرازي، أو القرطبي، أو أبي حيان، أو غيرهم، بأن هذه الآية مشكلة. ومن أمثلة ذلك:

يقول الطاهر في معنى الكلالة: «قد عدّ الصحابة معنى الكلالة هنا من مشكل القرآن»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثُونَكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾

[الأنعام: ١٢٨].

يقول الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسرين»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٢٦٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ١٢٦).

وفي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ﴾ [المائدة: ١٠٦] ينقل عن مكي بن أبي طالب: «أن هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً، ومعنى، وحكماً»^(١) (٢).

٢. أن يختلف المفسرون اختلافاً شديداً يصل بالمتأمل إلى

الحيرة عند النظر في أقوالهم:

ومن أمثلة ذلك يقول: «تخير المفسرون في محل هاته الحروف المقطعة الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة ... وأخلف بها أن تكون مثار حيرة، ومصدر أقوال متعددة، وأبحاث كثيرة»^(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مریم: ٧١]. يقول الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال، ومحط قيل وقال»^(٤).

وفي قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلاَ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلاَ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣] يقول الطاهر: «قد أعضل معناها، فتطلب المفسرون وجوهاً من التأويل، وبعض الوجوه ينحل إلى متعدد»^(٥).

(١) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب (ج ١/ص ٤٢٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٠٣).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٥١).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ١٥٥).

٣. أن يأتي المفسرون بتفسير أو توجيه يرى أنه لا ينشج له الصدر، أو يترتب عليه إشكال.

قال الطاهر: «إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ ولم يقل: والخنزير كما قال: ﴿وَمَا أَهْلَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ إلى آخر المعطوفات، ولم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلا بإضافة لفظ لحم إلى الخنزير، ولم يأت المفسرون في توجيه ذلك بوجه ينشج له الصدر»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٠١].

يقول الطاهر: «قد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر»^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦].

يقول الطاهر: «جعل المفسرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف فنشأ إشكال»^(٣).

٤. أن يكون معنى الآية وإعرابها وموقعها دقيقاً أو غريباً، ولم يعتن المفسرون به.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصْرَى﴾ [المائدة: ٦٩].

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٩٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧٠).

يقول الطاهر: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين ... ولنبدأ بموقعها فإنه معقد معناها»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠].

يقول الطاهر: «أمّا قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ﴾ فموقعه غريب، ولم يُعَنَّ المفسرون والمعربون ببيانه»^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فَنِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣].
يقول الطاهر: «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وفّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها، وأسماء من وردت أسماءهم في قضيتها، دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها وأحكامها»^(٣).

٥. أن يكون هناك ما يوهم ظاهره التعارض بين نصوص الكتاب والسنة إيهاماً له حظ من النظر.

في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ١٣-١٤].
يقول الطاهر: «روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه لما نزلت: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ شق ذلك على أصحاب النبي رضي الله عنهم وحزنوا، وقالوا: إذا لا يكون من أمة محمد إلا قليل، فنزلت نصف النهار ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ۝٣٩ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ۝٤٠﴾ فنسخت: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾. وهذا الحديث مشكل ومحمل»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٢٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٤).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

يقول الطاهر: «موقع هذه الآية هنا بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] إلى آخرها في غاية الإشكال، فإن حكمها يخالف في الظاهر حكم نظيرتها التي تقدمت»^(١).

٦. قد يورد الطاهر إشكالاً غير مسبوق إليه، وخاصة في مشكل اللغة.

ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

يقول الطاهر: «قد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق»^(٢).

ب- في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١].

يقول الطاهر: «إن قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد؛ فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى. فيقال: أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿فَذَبْحُوهَا﴾، فما الوجه القالع للإشكال؟»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٧١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ١٧٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٥٧).

٧. أن تكون هناك قراءة متواترة مردودة من قبل عالم معتبر، أو مضعفة، أو منكرة، أو لحن من قرأ بها، أو كره أن يقرأ بها، فيستشكل ذلك.

في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾

[الأنفال: ٥٩] يقول الطاهر: «قرأ ابن عامر وحمزة وحفص وأبو جعفر ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ﴾

بالياء التحتية، وهي قراءة مشكلة؛ لعدم وجود المفعول الأول لحسب،... ثم نقل

عن أبي حاتم: أنه أنكرها، وقال: هي لحن لا تحل القراءة بها»^(١).

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، وتفسير القرطبي (ج ١٠/ص ٥٣)،

والتحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٥٤).

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل

من خلال عملي في هذا البحث تبين لي أن منهج الطاهر في إيراده للمشكل على النحو التالي:

١. أنه لم يتبع كل ما استشكل من الآيات، لأن الإشكال أمر نسبي.
٢. يذكر ما أشكل من آيات القرآن على غيره من العلماء، ثم يجيب عنها.
٣. قد يورد في تفسيره إشكالاً على قول إمام من أئمة التفسير مما للرأي فيه مجال مبيناً وجه الاستشكال.
٤. يسلك طريقتين في إيراده للمشكل:

أ) أن ينص على الإشكال، ثم يحزر محل النزاع وهو الغالب.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقُونَ

وَالنَّصْرَىٰ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [المائدة: ٦٩]

يقول الطاهر: «وقد تحيز الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين

بقوله: ﴿مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؛ إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر؟ وذهب الناظرون في تأويله مذاهب»^(١).

ب) أو يحزر محل النزاع مع ذكر الخلاف، ثم بعد ذلك ينص على الإشكال بقوله: «وهذه الآية مشكّلة».

ومثاله: في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ

أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] يقول الطاهر: «ومن العلماء من قال: إن دخول

الأمة ذات الزوج في ملك جديد غير ملك الذي زوجها من ذلك الزوج يسوغ لمالكها الجديد إبطال عقد الزوجية بينها وبين زوجها، كالتي تباع أو

توهب أو تورث...».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٩).

ثم بدأ يذكر أقوال العلماء في ذلك مع الترجيح.
 ثم بعد ذلك يذكر أن هذه الآية أشكلت على ابن عباس رضي الله عنه، حيث يقول: «وقد نقل عن ابن عباس أنه تحير في تفسير هذه الآية، وقال: لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل»^(١).
 ٥. قد يورد الإشكال وجوابه عن أحد الأئمة، ثم يبين أنه لم يزل الإشكال قائماً.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْفِصَاصُ فِي الْقَنَلِ وَالْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ الآية [البقرة: ١٧٨]
 نقل عن الأزهري قوله: «إن هذه آية مشكلة، وقد فسروها تفسيراً قريبه على قدر أفهام أهل عصرهم». قال الطاهر: «ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنى، وما أزال إشكالاً، وللمفسرين مناح كثيرة في تفسير ألفاظها، ذكر القرطبي خمسة منها، وذكر في الكشاف تأويلاً آخر، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشاف»^(٢).
 ٦. قد يذكر أن الإشكال فات على مفسر، وتنبه له مفسر آخر، مع أن المفسر الأول ذكر المعنى المترتب عليه الإشكال.

في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] يقول: «أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب "الكشاف" ومتابعوه، وتنبه لها أبو حيان، فاستشكلها»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٤١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ١٧٩).

٧. أن يذكر الحديث ثم يورد عليه إشكالاً.

في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] ذكر الطاهر أنه روي عن ابن إسحاق: «أن قريشاً بعثوا النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود يثرب يسألانهم عن أمر النبي ﷺ، فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاثة. وذكروا لهم: أهل الكهف، وذا القرنين، وعن الروح كما سيأتي في سورة الكهف، فسألته قريش عنها فأجاب عن أهل الكهف، وعن ذي القرنين بما في سورة الكهف، وأجاب عن الروح بما في هذه السورة.

ثم يقول: وهذه الرواية تثير إشكالاً في وجه فصل جواب سؤال الروح عن المسألتين الآخرين بذكر جواب مسألة الروح في سورة الإسراء، وهي متقدمة في النزول على سورة الكهف»^(١).

٨. أنه يحدد نوع المشكل، ويبين في الغالب مراد المستشكل من استشكله.

يقول: «وليس تحير عمر ﷺ في أمر الكلاله بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه، ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس»^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] نقل عن القرطبي قوله: «أن هذه الآية من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه»، ثم يقول: «وهو يريد أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٦٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٨١).

٩. قد يذكر في الآية أكثر من إشكال.

في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ

عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] نقل عن الرازي قوله: «هاهنا إشكالان»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ

أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ نُرِيدُ بِهِمْ يَحْشُرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨] يقول:

«معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشد غموضاً»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٢١٣).

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل

سلك الطاهر منهجاً في دفعه المشكل، وجوابه عن الإشكالات التي يوردها، وهذا ظاهر لمن اطلع على تفسيره، فيظهر منهجه من خلال ما يلي:

١. يفسر الآية بتفسير مجمل قبل دفعه للإشكال كالتمهيد لها.
٢. غالباً يصرح في دفعه للإشكال، مثل أن يقول: الوجه القالع للإشكال، أو دفع هذا الإشكال برمته، وغير ذلك من العبارات. ومثال الأول والثاني:

في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] يقول: «وجملة ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ معطوف على الجمل المستأنفة، و(كان) لا تفيد إلا أنه اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن نزول الآية، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم، وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين»، ثم بدأ يذكر الأجوبة في ذلك، ثم ذكر ترجيحه مع الأدلة، وأطال الكلام في توجيه ما ذهب إليه^(١).

٣. نجد أن له ثلاثة مواقف مع أجوبة من سبقه في دفعهم للإشكال، وهي:
- أ) أن يذكر أجوبة من سبقه من غير أن يرد، أو يعترض عليهم، وكأنه يرى أنها أقوال معتبرة؛ لأن الآية تحتل هذه المعاني كلها، لكن يقدم الأولى عنده في دفع الإشكال.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٦).

مثاله: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكْدٌ﴾ [الزخرف: ٨١] يقول: «نظم الآية دقيق ومعضل، وتخته معان جمّة: وأولها وأولاه»، ثم يبدأ بسرد الأجوبة^(١).
 (ب) أو يذكر أجوبة من سبقه، ثم يبين أن فيها تكلفاً وتعسفاً، ثم يذكر اختياره في دفع الإشكال.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] يقول: «وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية»، ثم ذكر أجوبتهم في ذلك، ثم يقول بعد سرد أجوبتهم: «وكل ذلك تمحل لا داعي إليه»، ثم يذكر اختياره بدليله وشواهد^(٢).
 (ج) أنه لا يذكر بعض الأجوبة التي وردت في دفع الإشكال بحجة أنها لا ينثلج بها الصدر.

مثاله: يقول: «وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين في قوله: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٠١]، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل لمجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤] أي: تأمل تأملاً متكرراً»^(٣).

مثال آخر: في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَلَأُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
 الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ
 أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٦٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٢٠).

يقول: «وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مبسوط في تفسير الفخر، وكله تعسفات»، ثم يقول: «والذي أراه في تفسير الآية» ثم يذكر اختياره وأدلته^(١).

٤. يحاول أن يجمع شتات المسألة في دفعه للإشكال، ويلخص الأقوال بإدراج ما يندرج تحت كل قول، وإبعاد ما هو بعيد. مثاله: يقول في الأحرف المقطعة: «والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله، وتوحيد متشاكله، يؤول إلى واحد وعشرين قولاً، ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدأً من استقصاء الأقوال، على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع»، ثم يذكر الأنواع الثلاث وما يندرج تحتها من هذه الأقوال^(٢). مثال آخر: يقول: «وقد أحصيت لهم عشرة تأويلات، بعضها لا يتم، وبعضها بعيد»^(٣).

٥. قد يذكر في الآية أكثر من جواب في دفعه للإشكال.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] يقول بعد ما أورد الإشكال: «ويدفع الإشكال: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة، ثم جمع مع المسألتين الأخريين ثاني مرة. ويجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء، كما سنبينه في سورة الكهف»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ١٦٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٠٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ٧١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

٦. في بعض الأحيان لا يدفع الإشكال، فيكتفي بذكر الأقوال والاعتراضات عليها من غير ترجيح.

مثاله: ينظر إلى الإشكال الذي أورده في قوله تعالى ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صَنَّ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١).
٧. قد يكون في الآية أكثر من مشكل، وكل واحد منهما مترتب على الآخر، فيبدأ بدفع الإشكال الذي يرى أنه بدفعه يمهد لحل الإشكال الآخر.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: ١٥] يقول: «موقع هذه الآية غامض، ومفادها كذلك، ولنبدأ ببيان موقعها، ثم نتبعه ببيان معناها، فإن بين موقعها ومعناها اتصالاً»^(٢).

(١) سورة النمل: ٨٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢١٧).

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور

أولاً: يعتني الطاهر بتحديد نوع الإشكال في الآية، ولأجل هذا قسمت الآيات المشكلة في تفسيره على غرار ذلك، فجعلت الأنواع في ستة فصول؛ وهي الأنواع التي ينص عليها الطاهر في إيرادها للمشكل، أو يفهم منها أنها تدخل تحت هذه الأنواع، وهي كالتالي:

الفصل الأول: في مشكل المعنى.

مثاله: يقول الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسرين»^(١).
ويقول: «قد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية»^(٢).

الفصل الثاني: في مشكل اللغة.

مثاله: نقل الطاهر عن الزجاج أن قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَثْنَانِ﴾ الآية [المائدة: ١٠٦] من أشكال ما في القرآن من الإعراب^(٣).

الفصل الثالث: في مشكل موهم الاختلاف والتناقض.

مثاله: يقول: «وعلى ظاهر هذه الآية إشكال»^(٤).

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات.

مثاله: يقول: «موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتتاحها بواو العطف أعضل، لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها»^(٥).

الفصل الخامس: المشكل في النزول.

مثاله: يقول الطاهر: «بعض المفسرين ذكروا سببا لنزولها، فزادوا بذلك

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٥٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٠).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٢٦٩).

إشكالا، وما أبانوا انفصالا»^(١).

الفصل السادس: المشكل في القراءات.

مثاله: يقول: قرأ ابن عامر وحمزة وحفص وأبو جعفر ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ﴾ [آل عمران: ١٧٨] بالياء التحتية، وهي قراءة مشكلة^(٢).

ثانياً: في بعض الآيات لا يصرح الطاهر في تحديد نوع الإشكال، لكن من خلال تناوله للآية تحريراً ودفعاً يتبين لك نوع المشكل فيها.

ثالثاً: قد تكون هناك آية يدخل تحتها أكثر من نوع، فيشكل تحديدها، لكن أجتهد في وضعها في ما أراه مناسباً.

رابعاً: قد يذكر الطاهر في الآية الواحدة أكثر من نوع من أنواع المشكل، أو يذكر إشكاليين من نوع واحد.

مثال لأكثر من نوع: يقول: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين ... وإعرابها يتعقد إشكاله»^(٣).

مثال لإشكاليين من نوع واحد: في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ

يَطِيرُ بِجَنَاحِيهِ إِلَّا أُمَّمُ امْتَالِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تُرَى إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨] يقول: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشد غموضاً»^(٤).

هذا ما استطعت جمعه عن منهجه في المشكل، وحسبي أني قد اجتهدت، فأرجو أن أكون قد وفقت.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٤/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٥٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٧).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٢١٣).

الفصل الأول: مشكل المعنى

وفيه خمسة وعشرون مبحثاً:

- المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة.
- المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران.
- المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء.
- المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة.
- المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام.
- المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال.
- المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة.
- المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل.
- المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء.
- المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم.
- المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه.
- المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج.
- المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور.

- المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء.
- المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص.
- المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب.
- المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس.
- المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات.
- المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر.
- المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف.
- المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية.
- المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة.
- المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر.
- المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس.
- المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة.

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ

النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِينَ كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ

يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الْقَلَمِ﴾

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «تخير المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة، ومعظمها في السور المكية، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي ﴿تَّ وَالْقَلَمِ﴾، وأخلى بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة»^(١).

ويقول ابن العربي في فوائده رحلته: «ومن الباطن^(٢) علم الحروف المقطعة في أوائل السور، وقد تحصل لي فيها عشرون قولاً وأزيد، ولا أعرف أحداً يحكم عليها بعلم أو يصل منها إلى فهم»^(٣).

ويقول أبو حيان بعدما سرد الأقوال في ذلك: «فانظر إلى هذا الاختلاف المنتشر الذي لا يكاد ينضب في تفسير هذه الحروف، والكلام عليها»^(٤).

ويقول د. حفني محمد شرف: «والكلمة الأخيرة التي أود أن أقولها: أن هذه الفواتح لم نصل بعد إلى حقيقتها»^(٥).

ويقول د. عبد المنعم السيد حسن: «لا أحسب أن المفسرين اختلفوا في مسألة من المسائل المتصلة بتفسير القرآن الكريم كاختلافهم في المراد من الحروف المقطعة التي افتتحت بها طائفة من السور»^(٦).

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٠٦).

(٢) في المطبوع "ومن الباطل" والصحيح ما أثبتته، لأن سياق الكلام لا يفيد معنى "الباطل" فابن العربي ما زال يتحدث عن الباطن في علوم القرآن.

(٣) ينظر: قانون التأويل (ص ١٣٨٥).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٨).

(٥) ينظر: مقدمة كتاب خواطر السوانح في أسرار الفواتح لابن أبي الأصبع (ص ٦٢).

(٦) ينظر: ظاهرة التكرار في القرآن الكريم (ص ١٣٦).

ويقول د. فهد الرومي: «فإن الأحرف المقطعة التي افتتح الله سبحانه وتعالى بعض سور القرآن الكريم بها مما أشكل فهم معانيه، والمراد به، وكثرت الأقوال في ذلك وتعددت»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

قد افتتح الله كتابه الكريم بعشرة أنواع من الفواتح، لا يخرج شيء من السور عنها^(٢)، ومن أشهر هذه الأنواع وأكثرها وروداً الاستفتاح بحروف التهجي، وقد بحثها العلماء من وجوه عدة، وأقوال متعددة. ووجه استشكالهم وتحيرهم فيها راجع إلى أمور، من أهمها:

أولاً: الخلاف القائم في هذه الأحرف، هل هي من المحكم الواضح الدلالة، أو من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله؟. فالذين قالوا إنها من المحكم اختلفوا في تحديدها إلى أقوال كثيرة متناثرة مشهورة.

وأما الذين قالوا إنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله قالوا: يجب الإمساك عن معناها، وعدم الخوض في معرفتها، وهي مما استأثر الله بها في علمه.

ونقل جماعة من المفسرين الخلاف الوارد في ذلك، فنقلوا عن الشعبي والثوري وجماعة من المحدثين: أن هذه الأحرف هي سر الله في القرآن، فهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ولا يجب أن نتكلم فيها.

(١) ذكر ذلك في بحث له نشره في مجلة البحوث الإسلامية العدد (٥٠).

(٢) قد جمعها أبو شامة المقدسي في بيتين هما:

أثنى على نفسه سبحانه بثبو س المدح والسلب لما استفتح السورا

والأمر شرط الندا التعليل والقسم الـ دعاء حروف التهجي استفهم الخبرا

ينظر: نور المسرى في تفسير آية الإسراء لأبي شامة (ص ٢٧-٣٣)، والبرهان في

علوم القرآن (ج ١/ص ١٨١).

ونسب هذا القول إلى أبي بكر، وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-، وإلى غيرهما.

وقال جماعة من العلماء: بل يجب أن نتكلم فيها، ونلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج عليها^(١).

ثانياً: أنه لم يثبت عن الرسول ﷺ حديث صحيح مرفوع في معنى هذه الأحرف، ومن ثم فإن القول في تفسيرها لا سند له من الكتاب، أو السنة المرفوعة الصحيحة.

قال الشوكاني: «فإن قلت: هل ثبت عن رسول الله ﷺ في هذه الفواتح شيء يصلح للتمسك به؟ قلت: لا أعلم أن رسول الله ﷺ تكلم في شيء من معانيها، بل غاية ما ثبت عنه هو مجرد عدد حروفها»^(٢).

ثالثاً: أن افتتاح الكلام بالأحرف الهجائية المقطعة أسلوب لم يكن معروفاً عند العرب ولم يألوه من قبل، وإنما كان أسلوباً جديداً؛ ولذا فلن نجد لها شاهداً من كلام العرب.

قال الشوكاني: «إن كان تفسيره لها بما فسرهما به راجعاً إلى لغة العرب وعلومها فهو كذب بحت، فإن العرب لم يتكلموا بشيء من ذلك»^(٣).

بل ذكر الزجاج وغيره شواهد شعرية في ذلك ستأتي معنا في هذا المبحث. وهناك فريق آخر قال بالتوقف؛ فلم يحددوا هل هي من المحكم أو من المتشابه؟ يقول الشيخ محمد بن عثيمين لَمَّا ذكر الأقوال في المسألة قال: «والقول الرابع: التوقف، وألا نزيد على تلاوتها؛ ونقول: الله أعلم: أَلها معنى، أم لا؛ وإذا كان لها معنى فلا ندري ما هو..»^(٤).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٨) فتح القدير (ج ١/ص ٥٠).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٢).

(٤) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاحة والبقرة) (ج ١/ص ٢١).

وهذا الاختلاف المتباين بين العلماء في تحديدها، والذي جعل كلاً منهم يرجح قوله ويضعف الآخر، مما أدى بالإمام الطاهر إلى استشكالها وجعلها مثار حيرة.

قال ابن كثير: «والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

هذه الأحرف تسمى عند علماء التفسير بالحروف المقطعة، أو حروف التهجي. وعدة جميعها تسعة وعشرون موضعاً، وهي لا تكون إلا في بداية السور المكية، إلا في موضعين وردت فيهما في بداية سورتين مدنيتين، وهما: البقرة وآل عمران.

وقد ذكر الطاهر واحداً وعشرين قولاً، أرجعها إلى ثلاثة أنواع، وهي كالتالي:

النوع الأول: يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كلم أو جمل؛ فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة.

النوع الثاني: يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالاً.

النوع الثالث: تدرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك^(٢).

(١) تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (١ / ٢١٢).

وقبل أن أدفع الإشكال عن هذه الآية يجب تحرير القول في الحروف المقطعة هل هي من المتشابهة أو من المحكم؟.

ونريد بالمتشابهة: الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله.

أولاً: حكى هذا القول بأنها من المتشابهة: الثعلبي وغيره: عن أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود - رضي الله عنهم -^(١).
والقرطبي: عن سفيان الثوري، والربيع بن خيثم^(٢)، وأبي بكر ابن الأنباري^(٣).
وابن أبي حاتم، وجماعة من المحدثين^(٤).
والرازي: عن ابن عباس^(٥).

وحكى السيوطي هذا القول: عن ابن المنذر^(٦)، وأبي الشيخ^(٧)،

-
- (١) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي (ج ١/ص ٥٩)، وبحر العلوم للسمرقندي (ج ١/ص ٦).
(٢) هو الربيع بن خثيم - بضم المعجمة وفتح المثناة - ابن عائذ بن عبد الله الثوري، أبو يزيد الكوفي، ثقة عابد، قال له ابن مسعود: لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك. مات سنة (١٦٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٤/ص ٢٥٨).
(٣) هو الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، محمد بن القاسم بن بشار، أبو بكر ابن الأنباري، المقرئ النحوي (٢٧١-٣٢٨هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٣/ص ١٨١-١٨٦).
(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ١٥٤).
(٥) ينظر: تفسير الرازي (ج ١/ص ٢٦٧).
(٦) هو الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري الفقيه، نزيل مكة، وصاحب التصانيف (ت ٣١٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٤/ص ٤٩٠).
(٧) هو عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، أبو محمد الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ، صاحب التصانيف. مات سنة (٣٦٩هـ) ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٦/ص ٢٧٩). ذكر أخبار أصبهان (ج ٢/ص ٩٠)، وطبقات المفسرين للدواودي (ج ١/ص ٢٤٠-٢٤١).

وعن داود بن أبي هند^(١)، عن الشعبي^(٢)، كلهم بألفاظ متقاربة تفيد بأن الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر، وأن لكل كتاب سرّاً، وسر القرآن أوائل السور، وأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه، فنحن نؤمن بظاهرها، ونكل العلم فيها إلى الله تعالى.

وهذا الجمع الغفير من علماء السلف-أعني به: الصحابة والتابعين- لو ثبت عنهم ذلك بالسند الصحيح المتصل لكفى، ولكنها أقوال مجردة عن الأسانيد ولم يصل إلينا منها شيء، ولم أقف على شيء صحيح منها.

حتى التفاسير التي تعني بالأثر لم يسندوا ذلك، بل أوردوها أقوالاً مجردة، كابن جرير الطبري إمام المسندين في التفسير، حيث نجد يقول: وقال بعضهم: لكل كتاب سرٌّ، وسرُّ القرآن فواتحه^(٣). ولم يسند ذلك إلى أحد، وكذلك ابن أبي حاتم^(٤).

وقال الطاهر: «ونسب هذا القول إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة». ومما يؤكد عدم صحة هذا القول عنهم أننا نجد جملة من الصحابة والتابعين ممن نُقل عنهم أنهم يقولون بأنها من المتشابه قد تناولوا ذلك بالبيان وتأويل هذه الأحرف،

(١) هو داود بن أبي هند القشيري مولاهم، أبو بكر أو أبو محمد البصري، ثقة متقن، كان يهيم بأخرة، مات سنة ١٤٠هـ، وقيل قبلها. ينظر: التقريب (رقم ١٨١٧).

(٢) ينظر: الدر المنثور (ج ١/ص ١٢٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١٠).

(٤) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج ١/ص ٣٤).

وكذلك غيرهم من أئمة السلف، كما ذكر ذلك ابن جرير الطبري في تفسيره بالأسانيد المتصلة عنهم^(١)، ولو كانت الحروف من المتشابه لما نُقل ذلك عنهم، ولما صححها وضعفها وخاض في بيان معناها والترجيح فيها السلف.

قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: «فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه اتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل»^(٢). فلو عدها من المتشابه الكلي لما قال ذلك، بل يجب التسليم ورد علمها إلى الله. وقد أشار د. مساعد الطيار إلى سؤال قد يسأل عنه القارئ، وهو: هل الأحرف المقطعة من المتشابه؟

فقال: «الجواب فيه تفصيل؛ فإن كان المراد أنها من المتشابه النسبي الذي قد يخفى على قوم؛ فنعم. وإن كان المراد أنها من المتشابه الكلي؛ فلا، ومن أدخلها في المتشابه الكلي فقد أخطأ؛ لأن السلف قد تعرّضوا للقول فيها، ولو كانت من المتشابه الكلي لما قالوا فيها شيئاً، وهذا من أدلّ الدليل على خروجها عن أن تكون من المتشابه الكلي الذي لا يعلمه إلا الله»^(٣).

ثم بعد ذلك ماذا تقول في الحشد الحاشد من الأقوال في فواتح السور عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يومنا هذا، هل يجوز أن ندعي أن في قلوبهم زيغاً وأنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؟! أو أنهم جهلة لا يعرفون أنها من المتشابه؟!، فهم قد وقعوا في المحرم والخوض في المتشابه.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢٠٩)، وستأتي أقوالهم في ما بعد.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

(٣) ينظر: مفهوم التفسير للشيخ مساعد الطيار (ص ٨١).

ومن الأدلة على أن هذه ليست من المتشابه الحقيقي: أن الآيات التي أجمع العلماء على أنها من المتشابه لم يتكلم فيها الصحابة ولا من سار على نهجهم من أئمة السلف، ولم يتناولوها بالبيان، بل وكلوا ذلك إلى الله سبحانه وتعالى، كالروح، ووقت الساعة، وحقيقة كنه الأسماء والصفات، وحقيقة نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

قال ابن عطية: «والصواب ما قاله الجمهور، فنفسر هذه الحروف ونلتمس لها التأويل لأننا نجد العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً ووضعاً بدل الكلمات التي الحروف منها، كقول الشاعر:

قلت لها قفي فقالت قاف^(١)

أراد: قالت وقفت.

وكقول القائل:

بالخير خيرات وإن شراً فَا ولا أريد الشر إلا أن تا^(٢)

أراد: وإن شراً فشر، وأراد: إلا أن تشاء.

والشواهد في هذا كثيرة، فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه^(٣).

يقول ابن تيمية: «كلام أهل التفسير من الصحابة و التابعين شامل لجميع القرآن، إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه، لا لأن أحداً من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لم يعلمه، وأيضاً فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً، ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه.

(١) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٦٢)، ونسبه للوليد بن عقبة بن أبي معيط، وتامه: "لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف".

(٢) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٦٣) ونسبه القرطبي وابن عطية: لزهير بن أبي سلمى.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٨٢).

والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف؛ فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره». ثم قال: «وأيضاً، فالكلام إنما المقصود به الإفهام، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل و العبث، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينزله على خلقه لا يريد به إفهامهم»^(١). وبعد أن تبين لنا أن العلماء قد تناولوا ذلك بالبيان وأنها من المحكم نجد أنهم انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: قالوا إن لها معنى؛ واختلف أصحاب هذا القول في تعيينه: هل هو اسم الله **وَعَلَىٰ**، أو اسم للسورة، أو إشارة إلى مدة هذه الأمة، أو نحو ذلك؟.

الفريق الثاني: قالوا: هي حروف هجائية ليس لها معنى إطلاقاً. وسأذكر أشهر وأهم الأقوال الواردة وأترك ما سواها؛ فإن الطاهر ذكر ما يقارب عشرين قولاً، منها ما هو متداخل، ومنها البعيد والغريب؛ لما فيه من شطط وتكلف، أو أقوال تفقد الدليل. قال أبوحيان: «وتكلموا على هذه الحروف بما يشبه اللغز والأحاجي، فتركت نقله؛ إذ لا دليل على شيء مما قالوه»^(٢). فأقول -وبالله أستعين-:

القول الأول: أنها تدل على اسم من أسماء الله، أو على صفة من صفاته.

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (ج ١٧/ص ٣٩٧).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٣٨٩).

روي هذا القول عن علي بن أبي طالب^(١)، وابن عباس^(٢)، وابن مسعود^(٣)،

(١) أخرج الدارمي في الرد على بشر المريسي (ج ١/ص ١٧٤) عن روح بن عبد المؤمن الهذلي المقرئ، ثنا محمد بن مسلم المدني، ثنا نافع بن أبي نعيم، عن فاطمة بنت علي أنها سمعت علياً يقول: «يا كهيعص، اغفر لي».

قلت: وهذا إسناد رجاله ثقات، غير روح بن عبد المؤمن الهذلي؛ قال الحافظ: صدوق. وسماع فاطمة من أبيها مختلف فيه؛ حيث قال العجلي: «فاطمة بنت علي بن أبي طالب لم تسمع من أبيها شيئاً» معرفة الثقات (٢/٤٥٧). وعزاه السيوطي في الإتيان (ج ٣/ص ٢٨) لابن ماجه في تفسيره من طريق نافع ابن أبي نعيم.

(٢) أخرج ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٩/ص ٢٨٣٨) و(ج ٩/ص ٩٣٨) من طريق شعبة، قال: سألت السُّدِّيَّ عن ﴿حَمَّ﴾ و﴿طَسَمَ﴾ و﴿الَمَّ﴾، فقال: قال ابن عباس: «هو اسم الله الأعظم».

فالظاهر في الأثر أن السدي لم يسمع من ابن عباس. قال المنذري: «وفي سماع السدي - هو إسماعيل بن عبد الرحمن القرشي - من عبد الله ابن عباس فيه نظر، وإنما قيل: إنه رآه، ورأى ابن عمر، وسمع من أنس بن مالك...». ينظر: عون المعبود (ج ٨/ص ٢٠٣).

وأخرج الحاكم في مستدركه (ج ٢/ص ٤٣٨، ح ٣٤٦٤) من طريق عمرو بن طلحة القناد، عن شريك، عن سالم الأفطس، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله ﴿كَهَيْعَصَ﴾ قال: «كاف هاد أمين عزيز صادق»، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

(٣) أخرج ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦) عن محمد بن المثني، قال: حدثني أبو النعمان، قال: حدثنا شعبة، عن إسماعيل السُّدِّيِّ، عن مُرَّةِ الهمداني قال: عبدُ الله فذكر نحوه.

وقد أورد البيهقي في كتاب الأسماء والصفات (ص ٩٤) روايات متعددة عن ابن عباس تحت باب: ما جاء في الحروف المقطعات في فواتح السور أنها من أسماء الله ﴿كَهَيْعَصَ﴾. قال السيوطي في الإتيان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٢٧): «أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال: هو اسم الله الأعظم».

وروي عن جماعة من التابعين فيهم: سالم بن عبد الله^(١)، والشعبي^(٢)، والسُدِّي^(٣).
ومن فسرهما بأنها تدل على اسم الله الأعظم فهي تدخل في هذا القول
من وجه، وأنها من العلم المستور من وجه آخر؛ لأن الله أخفى اسمه الأعظم،
وتكون من أسمائه التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده - سبحانه وتعالى -.
ويدخل في هذا القول أيضاً قول من قال بأنها حُرُوفٌ مقطَّعةٌ من
أسماء وأفعال، كلُّ حرفٍ من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر، ﴿الْم﴾
قال: أنا الله أعلم.
روي هذا الوجه عن ابن عباس^(٤)، وابن مسعود وعن ناس من

- (١) أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٢) عن أبيه، ثنا محمد بن عبد العزيز بن أبي
رزمة، ثنا أبي، ثنا عيسى بن عبيد، عن حسين بن عثمان المزني، عن سالم بن عبد
الله، قال: ﴿الْم﴾ و﴿حَم﴾ و﴿ت﴾ ونحوها: أسماء الله مقطعة.
وهذا الأثر رجاله ثقات غير عيسى بن عبيد وهو ابن مالك الكندي؛ قال
الحافظ في تقريب التهذيب (٥٣٠٩): صدوق. وغير حسين بن عثمان حيث لم
يوثقه غير ابن حبان في ثقاته (ج ٦/ص ٢٠٧).
(٢) أخرج ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦) عن محمد بن المثني، قال: حدثنا إسحاق بن
الحجاج، عن عبيد الله بن موسى، عن إسماعيل، عن الشعبي قال: «فواتح السور من
أسماء الله».
(٣) أورد السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ٥٧) عن السدي قال: «فواتح السور كلها من
أسماء الله». وعزاه لأبي الشيخ، والبيهقي في الأسماء والصفات.
(٤) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) من طريق وكيع، عن شريك، عن عطاء بن
السائب، عن أبي الضحى، عن ابن عباس: ﴿الْم﴾ قال: «أنا الله أعلم».
وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ١٦) لوكيع، وعبد بن حميد، وابن جرير،
وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس: من طرق عن ابن عباس، به.

أصحاب النبي ﷺ^(١)، وسعيد بن جبير^(٢).

وروي: أنها حروف مشتقة من حروف هجاء أسماء الله^(٣).

(١) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس وعن مُرّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿الْمَ﴾ قال: «أما ﴿الْمَ﴾ فهو حرف اشتقُّ من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه».

(٢) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) عن أبي عُبيد، قال: حدثنا أبو اليقظان، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير قال: قوله: ﴿الْمَ﴾، قال: «أنا الله أعلم».

(٣) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مُرّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿الْمَ﴾ قال: «أما ﴿الْمَ﴾ فهو حرف اشتقُّ من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه».

والأثر رجاله ثقات، غير إسماعيل السدي فإنه مُختلف فيه، وحديثه عند مسلم وأهل السنن الأربعة، وهو تابعي صدوق، يهيم، ورمي بالتشيع. ينظر: تهذيب الكمال (ج ٣/ص ١٣٢) وتقريب التهذيب (ج ١/ص ٩٧).

وأسباط بن نصر قال عنه ابن حجر في التقريب (ج ١/ص ٧٦): «صدوق، كثير الخطأ، يغرّب».

ونقل السيوطي كلام أبي يعلى الخليلي في كتاب الإرشاد على أشهر التفاسير فقال: «وتفسير إسماعيل السدي يورده بأسانيد إلى ابن مسعود وابن عباس، وروي عن السدي الأئمة مثل الثوري وشعبة، لكن التفسير الذي جمعه رواه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه». ينظر: الإتيان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٢٣٨).

وقال الذهبي: طريق السدي الكبير، عن مرة الهمداني، عن ابن مسعود. وهذا الطريق يُخرِّج منه الحاكم في مستدركه، ويصحح ما يُخرِّجه. وابن جرير يُخرِّج منها في تفسيره كثيراً. ينظر: التفسير والمفسرون للذهبي (ج ٢/ص ٢٢).

ونلاحظ أن الروايات في هذا القول متداخلة.

ففي بعضها أنها اسم الله، وفي بعضها أنها اسم الله الأعظم، وتارة حروف اشتقت من حروف هجاء أسماء الله، وتارة هي قسم وهي من أسمائه. فيمكن جمع هذه الروايات كلها تحت القول الأول، وأنها تدل على اسم من أسماء الله أو على صفة من صفاته.

القول الثاني: قَسَمَ أَسْمَ الله به، وهو من أسمائه: روي عن ابن عباس^(١)،

(١) أخرج الطبري (ج ١/ص ٢٠٧) من طريق عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال: «هو قَسَمَ أَسْمَ الله به، وهو من أسماء الله». والإسناد ظاهره الانقطاع، وهو في الحقيقة من أصح الطرق عن ابن عباس؛ لأن علي بن أبي طلحة أرسل عن ابن عباس ولم يره، لكنه صاحب صحيفة في التفسير كانت بمصر، قال الإمام أحمد: «بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل فيها إلى مصر قاصدًا ما كان كثيرًا». (إعراب القرآن للنحاس ج ٣/ص ١٠٤)، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٢٩٨): «وهذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس. وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس؛ وقد اعتمدها لكون الواسطة بينهما معروفة، وهو إما مجاهد أو سعيد بن جبير». ولهذا قال ابن حجر: «بعد أن عرفت الواسطة وهو ثقة فلا ضير في ذلك».

وقال الذهبي صاحب التفسير والمفسرون (ج ١/ص ٧٨): «وجملة القول: فهذه من أصح الطرق في التفسير عن ابن عباس، وكفى بتوثيق البخاري لها واعتماده عليها شاهداً على صحتها».

فدل ذلك على أن حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس صحيح متصل؛ إذا صح الإسناد إليه.

وعكرمة^(١).

قال القرطبي: «قال الكلبي: هي أقسام أقسم الله تعالى بها لشرفها وفضلها، وهي من أسمائه، وروي عن ابن عباس أيضاً. ورد بعض العلماء هذا القول فقال: لا يصح أن يكون قسماً؛ لأن القسم معقود على حروف مثل: إن وقد ولقد وما، ولم يوجد لها هنا حرف من هذه الحروف، فلا يجوز أن يكون يميناً.

والجواب أن يقال: موضع القسم قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، فلو أن إنساناً حلف فقال: والله هذا الكتاب لا ريب فيه، لكان الكلام سديداً، وتكون ﴿لَا﴾ جواب القسم.

فثبت أن قول الكلبي وما روي عن ابن عباس سديد صحيح. فإن قيل: ما الحكمة في القسم من الله تعالى، وكان القوم في ذلك الزمان على صنفين: مصدق، ومكذب، فالمصدق يصدق بغير قسم، والمكذب لا يصدق مع القسم؟ قيل له: القرآن نزل بلغة العرب، والعرب إذا أراد بعضهم أن يؤكد كلامه أقسم على كلامه، والله تعالى أراد أن يؤكد عليهم الحجة فأقسم أن القرآن من عنده^(٢).

(١) أخرج الطبري (ج ١/ص ٢٠٧) عن يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عثية، قال:

حدثنا خالد الحداء، عن عكرمة، قال: «﴿الْمَ﴾ قسم».

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٥٦).

وقال الأخفش^(١): «إنما أقسم الله بهذه الحروف لشرفها وفضلها؛ لأنها مبادئ كتبه المنزلة، ومباني أسمائه الحسنی»^(٢).

القول الثالث: أنها أسماء للصور التي وقعت فيها^(٣)، روي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم^(٤) عن أبيه، وعليه إجماع الأكثر^(٥)، وإليه ذهب الخليل وسيبويه، واختاره الفخر^(٦).

ونقل عن القفال^(٧) أنه قال: وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء،

(١) هو إمام النحو، سعيد بن مسعدة، أبو الحسن البلخي ثم البصري، مولى بني مجاشع، صاحب سيبويه، مات سنة (٢١٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٠/ص ٢٠٦)، والوافي بالوفيات (ج ١٣/ص ٨٦-٨٨).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ٥٩).

(٣) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبد الله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ و﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ و﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فقال: «قال أبي: إنما هي أسماء السُّور».

(٤) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، أخو أسامة، وعبد الله، وفيهم لين، وكان عبد الرحمن صاحب قرآن وتفسير، جمع تفسيراً في مجلد، وكتاباً في النسخ والمنسوخ، مات سنة (١٨٢هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (ص ٨/ج ٣٤٩).

(٥) الذي حكى بأن عليه إجماع أكثر العلماء والمتكلمين: الرازي (ج ١/ص ٢٧٠)، وأبو السعود (ج ١/ص ١٩)، والبيضاوي (ج ١/ص ٨٥)، والزمخشري (ج ١/ص ١١)، والألوسي (ج ١٧/ص ٢٨٣)، وابن عادل (ج ١/ص ٤٥).

(٦) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢١١).

(٧) هو الإمام العلامة، الفقيه الأصولي اللغوي، عالم خراسان، محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي أبو بكر القفال الكبير الشافعي (ت ٣٦٥هـ). ينظر: الأنساب (ج ٧/ص ٢٤٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٣٦-٣٧)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج ٢/ص ١٩٦-١٩٨).

فسموا بلام: والد حارثة بن لام الطائي^(١)، وكقولهم للثَّحَاسِ: صاد، وللنقد: عين، وللسحاب: غين، وقالوا: جبل: قاف، وسموا الحوت: نونا^(٢).
القول الرابع: أنها اسم من أسماء القرآن. روي عن قتادة^(٣)، ومجاهد^(٤)، وابن جريج^(٥)، وزيد بن أسلم^(٦).

- (١) هو حارثة بن لام الطائي، جد الصحابي الجليل عروة بن مضر. ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (ص ٨/ج ٣٤٩).
- (٢) وهذا القول أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبدالله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: ﴿الَّذِينَ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، قال: إنما هي أسماء السُّور.
- (٣) ينظر: تفسير الرازي (ج ١/ص ٢٧٠).
- (٤) أخرج عبد الرزاق في تفسيره (ج ١/ص ٦٢) - ومن طريقه ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٥) وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٢/ص ٥٨٤) - عن معمر، عن قتادة في قوله: ﴿الَّذِينَ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ قال: «اسم من أسماء القرآن».
- وعزه السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ١٦) لعبد بن حميد أيضا.
- (٥) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٥) وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٣) من طريق أبي حذيفة موسى بن مسعود، قال: حدثنا شبل، عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد قال: «﴿الَّذِينَ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ اسم من أسماء القرآن».
- (٦) أخرج ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين بن داود، قال: حدثني حجاج، عن ابن جريج قال: «﴿الَّذِينَ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ اسم من أسماء القرآن». وابن جريج هو الإمام العلامة الحافظ، شيخ الحرم، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد، وأبو الوليد القرشي الأموي، المكي، صاحب التصانيف (ت ١٥٠هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ٤٢٢)، وتهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٤٠٢-٤٠٦).
- (٦) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج ١/ص ٨٦).

قال الإمام الطبري: «في توجيه هذا القول وجهان:

أحدهما أن يكونوا أرادوا أن: ﴿آلَمَ﴾ اسم للقرآن كما الفرقان اسم له. وإذا كان معنى قائل ذلك كذلك، كان تأويل قوله: ﴿آلَمَ﴾ ذلك الكتاب على معنى القسم؛ كأنه قال: والقرآن هذا الكتاب لا ريب فيه. والآخر منهما أن يكونوا أرادوا أنه اسم من أسماء السورة تعرف به كما تعرف سائر الأشياء بأسمائها التي هي لها أمارات تعرف بها. (١)

وقال ابن كثير: «ولعل هذا يرجع إلى معنى قول عبد الرحمن بن زيد: إنه اسم من أسماء السور؛ فإن كل سورة يطلق عليها اسم القرآن، فإنه يبعد أن يكون ﴿آلَمَ﴾ اسماً للقرآن كله؛ لأن المتبادر إلى فهم سامع من يقول: قرأت ﴿آلَمَ﴾ إنما ذلك عبارة عن سورة الأعراف، لا لمجموع القرآن. والله أعلم» (٢).

وقال د. فاروق بن حسين بن محمد: «والراجح أن يقال: إن من ثبت عنه هذا القول أراد أنه اسم من أسماء السور التي تعرف به خصوصاً، وأن الكلام لن يستقيم إذا قيل: ﴿كَهَيْعَصَ﴾ ١ ﴿ذَكَرْ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ، زَكَرِيَّا﴾ القرآن ذكر رحمة ربك... وهكذا في بعض الفواتح الأخرى» (٣).

القول الخامس: فواتح يفتح الله بها القرآن. روي عن مجاهد (٤).

(١) ينظر: تفسير ابن جرير (ج ١/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٧).

(٣) ينظر: فواتح السور (ص ١٥١).

(٤) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٥) من ثلاثة طرق عن مجاهد:

من طريق هارون بن إدريس الأصبم الكوفي، قال: حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، =

القول السادس: هي حروفٌ هجاءٍ موضوع. قال به مجاهد^(١). وهذا القول مال إليه كثير من المعاصرين، منهم الطاهر ابن عاشور، فبعدهما سرد جملة من الأقوال قال: «القول الرابع عشر: أنها سبقت مساق التهجي مسرودة على نمط التعديد في التهجية؛ تبكيتاً للمشركين، وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحدوا بالإتيان بسورة مثله». ثم قال: «وهو الذي نختاره، وتظهر المناسبة لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز»^(٢).

وكذلك الشيخ ابن عثيمين عندما أرجع المسألة إلى أربعة أقوال قال: «وأصح الأقوال فيها أنها حروف هجائية ليس لها معنى على الإطلاق، وهذا مروى عن مجاهد، وحجة هذا القول: أن القرآن نزل بلغة العرب؛ وهذه الحروف ليس لها معنى في اللغة العربية، مثل ما تقول: أَلِفٌ؛ بَاءٌ؛ تَاءٌ؛ ثَاءٌ؛ جِيمٌ؛ حَاءٌ...؛ فهي كذلك حروف هجائية. أما كونه تعالى اختار هذا الحرف دون غيرها، ورتبها هذا الترتيب فهذا ما لا علم لنا به»^(٣).

= ومن طريق القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين، قال: حدثني حجاج، كلاهما عن ابن جريج، عنه به.

ومن طريق أحمد بن حازم الغفاري، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا سفيان، عنه به. ومن طريق المثني بن إبراهيم، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن يحيى بن آدم، عن سفيان، عن ابن أبي نجیح، عنه به.

(١) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٥) قال: حَدَّثْتُ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ أَبِي نُؤَيْرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْمُؤَدَّبُ، عَنْ خُصَيْفٍ، عَنْ مَجَاهِدٍ، قَالَ: «فَوَاتِحُ السُّورِ كُلِّهَا ﴿قَ﴾ و﴿صَ﴾ و﴿حَمَ﴾ و﴿طَسَمَ﴾ و﴿الرَّ﴾ وغير ذلك، هجاء موضوع».

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢١٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاتحة والبقرة) (ج ١/ص ٢٢).

وهو القول الذي اختاره د. فاروق بن حسين بن محمد بقوله: «والراجح من الأقوال: أن فواتح السور أسماء مسميات الحروف الهجائية، مسرودة على نمط التعديد؛ لبيان إعجاز القرآن والتحدي به»^(١).

القول السابع: هي حروف يشتمل كل حرفٍ منها على معانٍ شتى مختلفة. روي عن أبي العالية^(٢)، والربيع بن أنس^(٣).

(١) ينظر: فواتح السور (ص ٢١٧).

(٢) هو ربيع بن مهران، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الأعلام، كان مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم. مات سنة (٥٩٣هـ) وقيل: غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ص ٢٨٤)، وطبقات المفسرين (ج ١/ص ١٧٢).

أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٨٤) من طريق عصام بن رواد بن الجراح العسقلاني، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، في قوله: ﴿الْمَ﴾ قال: «هذه الأحرف الثلاثة من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدة أقوام وآجالهم، وقال عيسى بن مريم عليه السلام: "وعجب فقال: وأعجب أنهم ينطقون بأسمائه ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون به؟" فالألف مفتاح اسمه الله، واللام مفتاح اسمه لطيف، والميم مفتاح اسمه مجيد، فالألف آلاء الله، واللام لطف الله، والميم مجد الله فالألف ستة، واللام ثلاثون، والميم أربعون». قال أبو محمد: وروي عن الربيع بن أنس مثل ذلك.

(٣) هو الربيع ابن أنس البكري أو الحنفي، بصري، نزل خراسان، صدوق له أوهام، ورمي بالتشيع، مات سنة (٥٢٤٠هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ص ٢٣٨-٢٣٩).

أخرج ابن جرير في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٧) من طريق المثني بن إبراهيم الطبري، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي، قال: حدثني أبي، =

القول الثامن: أنها جاءت لتنبية السامعين وإيقاظهم، وهو أن المشركين لما أعرضوا عن سماع القرآن بمكة نزلت ليستغربوها؛ فيفتحون لها أسماعهم، فيستمعون القرآن بعدها، فتجب عليهم الحجة. نسب هذا القول إلى ثعلب^(١)، والأخفش، وأبي عبيدة^(٢)^(٣).

وقال الزرقاني موضحاً ومبيناً هذا القول: «وذلك أن قرع السمع في أول الكلام بما يعيي النفوس فهمه، أو بالأمر الغريب، دافع لها أن تصغي وتتيقظ وتتأمل، وتزداد إقبالاً؛ فهي كوسائل التشويق التي تعرض في مقدمة الدرس على منهج التربية الحديثة في التعليم»^(٤).

= عن الربيع بن أنس، في قول الله تعالى ذكره: ﴿الْمَ﴾ قال: «هذه الأحرف، من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آئته وبلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدّة قوم وآجالهم. وقال عيسى بن مريم: "وعجيب ينطقون في أسمائه، ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون؟". قال: الألف: مفتاح اسمه "الله"، واللام: مفتاح اسمه "الطيف"، والميم: مفتاح اسمه "مجيد". والألف آلاء الله، واللام لطفه، والميم: مجده. الألف سنة، واللام ثلاثون سنة، والميم أربعون سنة».

ومن طريق ابن حميد، قال: حدثنا حكام، عن أبي جعفر، عن الربيع بنحوه.

(١) هو العلامة المحدث، إمام النحو، أحمد بن يحيى بن يزيد، أبو العباس الشيباني مولاهم البغدادي، صاحب "الفصيح" والتصانيف، مات سنة (٢٩١هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٥/ص ٢٠٤)، ومروج الذهب (ج ٢/ص ٤٩٦).

(٢) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى مولاهم البصري، أحد أئمة اللغة والأدب وأيام الناس. قال الجاحظ: كان عارفاً بجميع العلوم. البداية والنهاية (ج ٨/ص ٤٠١)

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٧)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٠).

(٤) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (ج ١/ص ٢٢٩).

ثم نجد أن الرازي أطال القول في أول تفسير سورة البقرة في الحروف المقطعة في أوائل السور، واختار أنها أسماء للسور، واستمر مرتضياً هذا القول في أول آل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر ومريم وطه، وكذا في أول سورة الشعراء والنمل والقصص. فأما أول العنكبوت فابتدأ المفسر بكلام طويل في تثبيت قول جديد حاصله: أن الحروف المقطعة إنما أتت بها لتنبه السامع، قال: «الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره ليلتفت المخاطب. وقد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتاً غير مفهوم، كمن يصفر خلف إنسان ليلتفت إليه، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه ليقبل السامع عليه...»^(١).

القول التاسع: إنما جاءت للإعجاز والتحدي. قاله قطرب^(٢)، والمبرد^(٣)، واختاره جمع من المحققين^(٤)، وذلك لأن الله تعالى إنما ذكرها

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٢/ص ١١٩). وهذا يدل أن القول الأخير ليس من كلام الرازي بل هو من قول القموي الذي أكمل التفسير.

(٢) هو محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، نحوي، عالم بالأدب واللغة، من أهل البصرة، من الموالي، كان يرى رأي المعتزلة النظامية، وهو أول من وضع (المثلث) في اللغة (ت ٢٠٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٣/ص ٥٧٦).

(٣) هو إمام النحو، أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، البصري، النحوي، الأخباري، صاحب "الكامل"، مات المبرد في أول سنة ست وثمانين ومائتين. ينظر: تاريخ بغداد (ج ٣/ص ٣٨٠).

(٤) قال ابن كثير: «قد حكى هذا المذهب الرازي في تفسيره عن المبرد وجمع من المحققين، وحكى القرطبي عن الفراء وقطرب نحو هذا، وقرره الزمخشري في كشافه ونصره أتم نصر، وإليه ذهب الشيخ الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية، وشيخنا الحافظ أبو الحجاج المري، وحكاه لي عن ابن تيمية». ينظر: (ج ١/ص ١٦٠).

احتجاجاً على الكفار، لما تحداهم الرسول ﷺ أن يأتوا بمثل القرآن، أو بعشر سور، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه، أنزلت هذه الأحرف تنبيهاً على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف التي أنتم تتكلمون بها، وأنتم قادرون عليها، وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر^(١).

وساق الحافظ ابن كثير الأقوال في الحروف المقطعة وخلاف العلماء في تفسيرها والحكمة التي اقتضت إيرادها، واستبعد ما لا يساعده الدليل، وقال: «وقال آخرون: بل إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها»^(٢).

وقال الشنقيطي: «وأما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه فهو: أن الحروف المقطعة ذكرت في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها».

ثم قال: «ووجه شهادة استقراء القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائماً عقب الحروف المقطعة الانتصار للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيه»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ١/ص ٢٧٠)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٧).

(٢) تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

(٣) أضواء البيان (ج ٣/ص ٨).

القول العاشر: هي على طريقة حساب الجُمَّل: وهي عشرون حرفاً يجمعها (أبجد، هَوَز، حَطِّي، كَلِمَن، سَعْفُص، قر) فالألف بواحد والباء باثنين وهكذا إلى الياء بعشرة والكاف بعشرين واللام بثلاثين وهكذا إلى القاف بمائة والراء بمائتين. وقد روي في ذلك أثر نقله جملة من المفسرين وضعفوه^(١).

قال ابن حجر: «قد ثبت عن ابن عباس الزجر عن عد أبي جاد، والإشارة إلى أن ذلك من جملة السحر، وليس ذلك ببعيد؛ فإنه لا أصل له في الشريعة»^(٢).

الترجيح:

بعد تحرير أصل الكلام في هذا الإشكال، في مسألة هل الحروف المقطعة من المتشابهة أو من المحكم؟، وتوصلنا إلى التوفيق بين القولين،

(١) قال الطبري في تفسيره (ج ١/ص ٢٠٨): «وقال بعضهم: هي حُرُوف من حساب الجُمَّل، كرهنا ذكر الذي حُكي ذلك عنه؛ إذ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله».

وقال الحافظ ابن كثير -منتقداً هذا القول- في تفسيره (ج ١/ص ٦٩-٧٠): «وأما من زعم أنها دالة على معرفة المُدَد، وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادعى ما ليس له، وطار في غير مطاره، وقد ورد في ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته. وهو ما رواه محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي، حدثني الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، عن جابر بن عبد الله بن رثاب، قال: مر أبو ياسر بن أخطب، في رجال من يهود، برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ﴾... الحديث بطوله.

(٢) ينظر: فتح الباري ابن حجر (ج ١١/ص ٣٥١).

وأنها تعتبر من المتشابه النسبي الذي يعلمه خواص العلماء دون عامتهم، وذلك عند تدبرهم لكلام الله ﷻ، أو يعرفه طلاب العلم عن طريق البحث والدرس، وهي تعتبر كالمتشابهات التي نشأ التشابه فيها من الإجمال والبسط وغيرها. قال ابن فارس عند ذكره للأقوال: «قال آخرون: لكل كتاب سرٌّ، وسرّ القرآن فواتح السور. وأظنّ قائل هذا أراد أن ذلك من السرّ الذي لا يعلمه إلا الخاص من أهل العلم والراسخون فيه»^(١).

وأيضاً فإنّ الناظر في الأقوال المتقدمة يجد أنّها أقوال مأثورة عن السلف، وهم الذين حذرونا من اتباع المتشابه، وهذه الأقوال ثابتة بالأسانيد الصحيحة عنهم، وفي الحقيقة لا يمكن مصادرتها إلا بوجود مخالف لهم في مكانتهم، أو بدليل أقوى منه.

وبعد النظر حذفت من الأقوال ما لا يسعفه الدليل، ولم أذكر إلا أشهرها وأقواها.

وهذه الأقوال المذكورة منها ما هو اختلاف تنوع جمعناها تحت قول واحد - كما مر معنا في الروايات الواردة في القول الأول -، وكذلك القول الثالث والرابع، ومنها ما يصلح أن يكون تعليلاً لتلك الأقوال، أو بياناً للحكمة التي أرادها الله سبحانه في ورودها على هيئة حروف مقطعة، وهو القول الثامن والتاسع.

ومنها ما هو ضعيف، وهو قول واحد ذكرناه للتنبيه عليه؛ لأنه ذكره جملة من المفسرين وارتضوه وهو القول العاشر: بأنّها جاءت على طريقة حساب الجمل؛ فهو مردود كما سبق.

(١) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص ٨٥).

أما بقية الأقوال: فمنها ما يصلح أن يكون من معاني الحروف المقطعة، ومنها ما يصلح أن يكون من الحِكَمِ المتلمسة من ورودها.
فأقول وبالله أستعين - مستنداً إلى ما ذكره الحافظ ابن كثير بعد ذكر الروايات: «فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه إتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل»^(١):-

إنَّ الراجح من الأقوال: أنها حروف هجاء دالة على اسم من أسماء الله^(٢)، أو تدل على قسم أقسم الله بها بنفسه سبحانه وتعالى، وهي اسم للسورة التي وردت فيها، كما سمي بذلك الرسول ﷺ والصحابة بعض السور بالحروف المقطعة^(٣)، وقد افتتح الله بها في بعض سور القرآن مثلها مثل غيرها في بقية السور في أسماء الله، كالرحمن، أو الثناء، كالحمد، أو التنزيه، كسبحان، أو لتنوع في معرفة بدايات السور؛ هذا بالنسبة لذات الحروف.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

(٢) وقد وردت تسمية بعض سور القرآن على لفظ الجلالة ك(غافر، والرحمن، والأعلى).

(٣) كسورة (ق) و(ص) وكما أخرج البخاري في صحيحه (ج ٢/ص ٥، ح ٨٩١)

و(ج ٢/ص ٤٠، ح ١٠٦٨) من طريقين عن سفيان، عن سعد بن إبراهيم، عن عبد

الرحمن بن هرمز، عن أبي هريرة ؓ قال: «كان النبي ﷺ يقرأ في الجمعة في صلاة

الفجر ﴿الْعَمَّ﴾ ﴿تَزِيلُ﴾ السجدة و﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾.

وأخرج أيضا (ج ٦/ص ١٨٥ ح ٤٩٩٣) عن عبد الله بن مسعود: «قد علمت النظائر التي

كان النبي ﷺ يقرؤها من اثنين اثنين في كل ركعة». فقام عبد الله ودخل معه علقمة،

وخرج علقمة فسألناه فقال: «عشرون سورة من أول المفصل على تأليف ابن مسعود،

آخرهن الحواميم، ﴿حَمَّ﴾ الدخان، و﴿عَمَّ بِسَاءَ لُونٍ﴾.

أما الحكمة من ورودها على هيئة الحروف مقطعة فهي: إما لتنبية السامعين وإيقاظهم، أو للإعجاز والتحدي.

ومما يعضد ما اخترته، ويدل دلالة واضحة عليه: اختلاف أقوال السلف وتنوعها في بيانها، فقد ورد عن ابن عباس عدة أقوال في روايات مختلفة، وكذلك ابن مسعود، ومجاهد، والسدي، وغيرهم^(١).

وقد اختار هذا القول وصرح به جماعة من أهل العلم من سلفنا الصالح، إلا أنهم يعممونها في كل ما قيل في معانيها، حتى وإن كانت في حساب الجمل، أو الأقوال التي لا يعضدها دليل قوي، ونحن اقتصرنا على ما ثبت به الدليل عن الرعيل الأول من أقوال الصحابة أو التابعين.

يقول أبو العالية والربيع بن أنس - كما مر معنا في القول السابع - في قول الله تعالى ذكره: ﴿الْمَ﴾، قالوا: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها^(٢).

(١) ينظر ما سبق ذكره في تعداد الأقوال.

(٢) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) قال: حدثني المثني بن إبراهيم الطبري، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي، قال: حدثني أبي، عن الربيع بن أنس، في قول الله تعالى ذكره: ﴿الْمَ﴾، قال: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدّة قوم وآجالهم. وقال عيسى بن مريم: "وعجيب ينطقون في أسمائه، ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون؟". قال: الألف: مفتاح اسمه "الله"، واللام: مفتاح اسمه "لطيف"، والميم: مفتاح اسمه "مجيد". والألف آلاء الله، واللام لطفه، والميم: مجده. الألف سنة، واللام ثلاثون سنة، والميم أربعون سنة.

ومن طريق ابن حميد، قال: حدثنا حكام، عن أبي جعفر، عن الربيع بنحوه.

ويقول ابن قتيبة بعد ما سرد الأقوال: «ولكل مذهب من هذه المذاهب وجه حسن، ونرجو ألا يكون ما أريد بالحروف خارجاً منها إن شاء الله»^(١).

ثم بدأ يوجه الأقوال ويجمع بينها.

وكذلك الطبري^(٢) يرجح كل ما قيل فيها، حتى ما قيل في حساب

الجمّل^(٣)، ما عدا من قال: إنها حروف هجاء ذكرت للاستغناء عن بقية الحروف.

قال الطبري: «والصواب في تأويل ذلك عندي: أن كل حرف منه

يحتوي ما قاله الربيع، وما قاله سائر المفسرين غيره فيه، سوى ما ذكرت من

القول عمّن ذكرت عنه من أهل العربية: أنه كان يوجه تأويل ذلك إلى أنه

حروف هجاء، استغني بذكر ما ذكر منه في مفاتيح السور عن ذكر تنمة

الثمانية والعشرين حرفاً من حروف المعجم، بتأويل: أن هذه الحروف ذلك

الكتاب مجموعة، لا ريب فيه؛ فإنه قول خطأ فاسدٌ، لخروجه عن أقوال جميع

الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين^(٤) من أهل التفسير والتأويل».

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ٢٩٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١٧).

(٣) مع العلم بأنه ضعف هذه الرواية، وكره ذكر الذي حكى عنه ذلك، ثم نجده يرجح أنها

تشمل جميع المعاني بما فيها هذا القول - كما سيأتي في الكلام الذي نقلناه عنه -.

حيث يقول: «وقال بعضهم: هي حروف من حساب الجمّل كرهنا ذكر الذي حكى

ذلك عنه، إذ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله». تفسير الطبري

(ج ١/ص ٢٠٨).

(٤) قال أحمد شاعر في تحقيقه لتفسير الطبري (٢٢/١): الخالفين جمع خالف، خلف قوم

بعد قوم، يخلفون خلفاً، فهم خالفون: جاءوا بعدهم، وتبعوهم على آثارهم. تقول: أنا

خالفته وخالفته: أي: جئت بعده.

ثم قال: «فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن يكون حرفٌ واحدٌ شاملاً للدلالة على معانٍ كثيرة مختلفة؟»

قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدةٌ تشتمل على معانٍ كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمة، وللرجل المتعبّد المطيع لله: أمة، وللدين والملة: أمة. وكقولهم للجزاء والقصاص: دين، وللسلطان والطاعة: دين، وللتذلل: دين، وللحساب: دين، في أشباه ذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها - مما يكون من الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معانٍ كثيرة. وكذلك قول الله جل ثناؤه: ﴿الْم﴾، و﴿الر﴾، و﴿المص﴾، وما أشبه ذلك من حروف المعجم التي هي فواتح أوائل السور، كل حرف منها دالٌّ على معانٍ شتى، شاملٌ جميعها من أسماء الله عز وجل وصفاته ما قاله المفسِّرون من الأقوال التي ذكرناها عنهم. وهنَّ مع ذلك فواتح السور، كما قاله من قال ذلك.

وليس كونُ ذلك من حروف أسماء الله جل ثناؤه وصفاته، بما نعه أن تكون للسور فواتح؛ لأن الله جل ثناؤه قد افتتح كثيراً من سور القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها، وكثيراً منها بتمجيدها وتعظيمها، فغير مستحيل أن يتدئ بعض ذلك بالقسم بها.

فالتي ابتدئ أوائلها بحروف المعجم، أحد معاني أوائلها: أنهنَّ فواتح ما افتتح بهنَّ من سور القرآن، وهنَّ مما أقسم بهنَّ، لأن أحد معانيهنَّ أنهنَّ من حروف أسماء الله تعالى ذكره وصفاته، على ما قدّمنا البيان عنها، ولا شك في صحة معنى القسم بالله وأسمائه وصفاته.

وهنّ من حروف حساب الجُمَّل. وهنّ للشُّور التي افتتحت بهنّ شعائر وأسماء. فذلك يحوى معاني جميع ما وصفنا، مما بيّنا، من وجوهه؛ لأن الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك أو بشيء منه الدلالة على معنى واحد مما يحتمله ذلك دون سائر المعاني غيره، لأبان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانةً غير مشكّلة؛ إذ كان جلّ ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسوله ﷺ ليبيّن لهم ما اختلفوا فيه، وفي تركه ﷺ إبانةً ذلك - أنه مرادٌ به من وجوه تأويله البعض دون البعض - أوضح الدليل على أنه مرادٌ به جميع وجوهه التي هو لها محتمل؛ إذ لم يكن مستحيلاً في العقل وجّهٌ منها أن يكون من تأويله ومعناه، كما كان غير مستحيل اجتماع المعاني الكثيرة للكلمة الواحدة، باللفظ الواحد، في كلام واحد.

ومن أبى ما قلناه في ذلك، سُئل الفرق بين ذلك، وبين سائر الحروف التي تأتي بلفظ واحد، مع اشتغالها على المعاني الكثيرة المختلفة، كالأمّة والدين، وما أشبه ذلك من الأسماء والأفعال، فلن يقول في أحدٍ من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله.

وكذلك يُسأل كلّ من تأوّل شيئاً من ذلك - على وجهٍ دون الأوجه الأخر التي وصفنا - عن البرهان على دَعَوَاهُ، من الوجه الذي يجب التسليم له، ثم يُعارض بقول مُخالفه في ذلك، ويسأل الفرق بينه وبينه: من أصل، أو مما يدل عليه أصل، فلن يقول في أحدهما قولاً إلا ألزم في الآخر مثله^(١).

(١) تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١٧).

وقد ذهب إلى هذا القول - بدون استثناء - ابن فارس بقوله: «وأقرب القول في ذلك وأجمعه قول بعض علمائنا: إن أولى الأمور أن تجعل هذه التأويلات كلها تأويلاً فيقال: إن الله جلّ وعزّ افتتح السور بهذه الحروف إرادةً منه الدلالة بكل حرف منها على معانٍ كثيرة، لا على معنى واحد منها مأخوذاً من اسم من أسماء الله جلّ ثناؤه، وأن يكون الله جلّ ثناؤه قد وضعها هذا الموضع قسماً بها، وأن كل حرف منها في آجال قوم وأرزاق آخرين، وهي مع ذلك مأخوذة من صفات الله جلّ وعزّ في إنعامه وإفضاله ومجده، وأن الافتتاح بها سبب لأن يستمع إلى القرآن من لم يكن يستمع، وأن فيها إعلماً للعرب أن القرآن الدال على صحة نبوة محمد ﷺ هو بهذه الحروف، وأن عجزهم عن الإتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعاملة بينهم دليل على كذبهم وعنادهم وجحودهم، وأن كل عدد منها إذا وقع في أول سورة فهو اسم لتلك السورة.

وهذا هو القول الجامع للتأويلات كلها من غير اطراح لواحد منها، وإنما قلنا هذا لأن المعنى فيها لا يمكن استخراجها عقلاً بحيث يزول به العذر، لأن المرجع إلى أقاويل العلماء، ولن يجوز لأحد أن يعترض عليهم بالطعن وهم من العلم بالمكان الذي هم به، ولهم مع ذلك فضيلة التقدم ومزية السبق. والله أعلم بما أراد من ذلك»^(١).

وقد اعترض ابن كثير على هذا القول بقوله: «ثم شرع يوجه - الإمام الطبري - كل واحد من هذه الأقوال ويوفق بينها، وأنه لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر، وأن الجمع ممكن».

(١) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص ٨٥).

إلى أن قال: «هذا حاصل كلامه موجهًا، ولكن هذا ليس كما ذكره أبو العالية، فإن أبا العالية زعم أن الحرف دل على هذا، وعلى هذا، وعلى هذا معًا، ولفظة الأمة وما أشبهها من الألفاظ المشتركة في الاصطلاح، إنما دل في القرآن في كل موطن على معنى واحد دل عليه سياق الكلام، فأما حمله على مجموع محامله إذا أمكن فمسألة مختلف فيها بين علماء الأصول، ليس هذا موضع البحث فيها، والله أعلم.

ثم إن لفظ الأمة تدل على كل معانيه في سياق الكلام بدلالة الوضع، فأما دلالة الحرف الواحد على اسم يمكن أن يدل على اسم آخر من غير أن يكون أحدهما أولى من الآخر في التقدير أو الإضمار بوضع ولا بغيره، فهذا مما لا يفهم إلا بتوقيف، والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به^(١). فنجد أن اعتراض ابن كثير على الإمام الطبري في الدليل لا في المدلول، وفي توجيهه للقول لا في اختياره؛ لأن ابن جرير بدأ يبين أن كل واحد من هذه الأقوال يمكن أن يوفق بينها، وأنه لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر، وأن الجمع ممكن. ثم بدأ يوجه قوله بأربعة توجيهات وهي كالتالي:

الأول: أن من قال بأنها حروف هجاء ذكرت للاستغناء عن بقية الحروف، هو قول خاطئ فاسد، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل التفسير والتأويل.

فيدل على أن القول الذي ارتضاه هو قول صحيح مستقيم؛ لأنه لم يخرج عن أقوال الصحابة والتابعين.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٨).

الثاني: أن الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك، أو بشيء منه، الدلالة على معنى واحد مما يحتمله ذلك، دون سائر المعاني غيره، لأبان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانة غير مشكّلة؛ إذ كان جلّ ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسوله ﷺ ليبيّن لهم ما اختلفوا فيه، وفي تركه ﷺ إبانة ذلك أوضح دليل على أنه مرادّ به جميع وجوهه التي هو لها محتمل؛ إذ لم يكن مستحيلاً في العقل وجّه منها أن يكون من تأويله ومعناه.

الثالث: أن الكلمة الواحدة تطلق على معان كثيرة، كلفظة الأمة فإنها تطلق ويراد به الدين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢، ٢٣]، وتطلق ويراد بها الرجل المطيع لله، كقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وتطلق ويراد بها الجماعة، كقوله: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّكَاسِ يَسْقُوتُ﴾ [القصص: ٢٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، وتطلق ويراد بها الحين من الدهر كقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] أي: بعد حين.

الرابع: أن من اختار قولاً من الأقوال ورجحه على غيره أنه: يسأل عن البرهان على دَعْوَاهُ، من الوجه الذي يجب التسليم له، ثم تجد من يخالفه بقوله في ذلك فلن يقول في أحدهما قولاً إلا ألزم في الآخر مثله.

فابن كثير -رحمة الله عليه- لم يعترض على ابن جرير في اختياره، إنما اعترض عليه في أحد توجيهاته، وهو الثالث منها.

وكيف يعترض عليه وهو الذي يقول -عندما سرد الأقوال في الأحرف-: إن من ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه اتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل^(١).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

فبهذا القول لم أحملها على كل ما قيل فيها بل اكتفيت بما صح فيها،
ولم أرجح قولاً وأهمل كل ما قيل فيها وهي محتملة، بل توسطت في المسألة
وجمعت بين الأقوال الصحيحة بوجه مقبول، وأبعدت الأقوال التي ليس
عليها دليل معتبر، أو هي أقوال واهية لا يحتج بها لضعفها. والله أعلم.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (٣٤)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية، من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

وجه الإشكال هو أن فعل (كان) الأصل فيه أنه يدل على شيء سابق، وهل سبق إبليس كفار فكان هو من جملتهم؟؛ أو أنه كان كافراً في الأصل فظهر ذلك بعد أمر الله له بالسجود؟؛ فالأجل ذلك اختلفت عبارات المفسرين في تفسير معنى الآية.

قال الطاهر: «وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين، فاحتاجوا أن يتمحلوا»^(٢) بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً للطاعة مبطناً الكفر نفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة، وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٠).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٦).

(٢) تمحل: أي تكلفه واحتال. ينظر: لسان العرب (ج ١١/ص ٦١٦).

ثم قال بعد ذلك: «وكل ذلك تمحل لا داعي إليه؛ لما علمت من أن فعل الماضي يفيد مضي الفعل قبل وقت التكلم».

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: من جهة تحيرهم في حمل فعل (كان) على دلالة الاتصاف بالكفر فيما مضى.

إن فعل كان في الأصل يدل على الماضي، وذكر علماء اللغة أنه يأتي ويخالف أصله في عدة أوجه:

قال أبو بكر الرازي: «(كان) في القرآن تأتي على خمسة أوجه:

- بمعنى الأزل والأبد، كقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]، أي: لم يزل كذلك، وعلى هذا المعنى يتخرج جميع الصفات الذاتية المقترنة بـ(كان).

- وبمعنى الماضي المنقطع، وهو الأصل في معناها، نحو: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾ [النمل: ٤٩].

- وبمعنى الحال، نحو: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

- وبمعنى الاستقبال، نحو: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان: ٧].

- وبمعنى صار، نحو: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾^(١) انتهى.

وهذا هو الإشكال.

(١) ينظر: الإتيان في علوم القرآن (ج ١/ص ١٩٢)، وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٧٤٨)

وزاد: (كان) بمعنى حضر، نحو: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُوْعُسْرَةَ﴾، وبمعنى وقع، نحو: ما شاء الله كان.

ثانياً: من جهة قول الطاهر عند هذه الآية: من البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً للطاعة مبطناً للكفر نفاقاً.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فقد تعددت إلى أربعة أقوال، ذكرها المفسرون في هذه الآية، وهي كالتالي:

القول الأول: أنه سبق في علم الله أنه كان من الكافرين.

قال الطبري: «كان بتعظيمه ذلك، وتكبره على ربه، ومعصيته أمره، ممن كفر في علم الله السابق، فجحد ربوبيته، وأنكر ما عليه الإقرار له به من الإذعان بالطاعة»^(١).

ونقل القرطبي عن جمهور المتأولين: «أن المعنى أي: كان في علم الله تعالى أنه سيكفر؛ لأن الكافر حقيقة والمؤمن حقيقة هو الذي قد علم الله منه الموافاة، قلت: وهذا صحيح، لقوله ﷺ في صحيح البخاري: «وإنما الأعمال بالخواتيم»»^(٢).

القول الثاني: أن كان بمعنى صار.

ورد هذا ابن فورك^(٣) وقال: «تردّه الأصول، والأظهر أنها على باهما،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ١٤٤).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٨/ص ١٢٤، ح ٦٦٠٧) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه. ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٩٧)، وكذلك شرح السنة للبعوي (ج ١/ص ٨٢).

(٣) هو الإمام العلامة الصالح، محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني، له كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة، مات سنة (٤٠٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ٢١٤)، والوافي بالوفيات (ج ٢/ص ٣٤٤).

والمعنى: كان من القوم الكافرين الَّذِينَ كانوا في الأَرْضِ قبل خَلْقِ آدم على ما روي، أو كان في علم الله^(١).

القول الثالث: أنه كان منافقاً، فأظهر الله ذلك عنه بأمره بالسجود^(٢).

ويعترض على هذا القول بأن اصطلاح النفاق والمنافقين لم يظهر إلا في الإسلام.

قال ابن قتيبة: «النفاق: لفظ إسلامي، وهو اسم من الأسماء الشرعية التي وضعها الشرع لم تكن العرب تعرفه قبل الإسلام»^(٣).

ولكن يقال كما قال الطاهر عند قوله تعالى في سورة ص: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ

إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾

فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٤﴾

قال: «قد بدت من إبليس نزعة كانت كامنة في جبلته، وهي نزعة الكبر والعصيان، ولم تكن تظهر منه قبل ذلك؛ لأن الملائكة الذين كان معهم كانوا على أكمل حسن الخلطة، فلم يكن منهم مثير لما سكن في نفسه من طبع الكبر والعصيان، فلما طرأ على ذلك الملائكة مخلوق جديد، وأمر أهل الملائكة الأعلى بتعظيمه، كان ذلك مورباً زناد الكبر في نفس إبليس؛ فنشأ عنه الكفر بالله وعصيان أمره»^(٤).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ٢٠٦)، وتفسير اللباب لابن عادل (ج ١/ص ٢٣٢).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

(٣) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٥٠)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين

(ج ٣/ص ٤٠٨)، لسان العرب (ج ١٠/ص ٣٥٧).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٢/ص ٢٦٠).

القول الرابع: إنه كان كافراً وقت أمره بالسجود.

قال أبو حيان: «الظاهر أن قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ أريد به كُفْرُهُ ذلك الوقت، وإن لم يكن قَبْلَهُ كافراً؛ وَعُطِفَ عَلَى (استكبر)، فُقُوِيْ ذلك؛ لأن الاستكبار عن السجود إنما حصل له وَقْتُ الأَمْرِ»^(١).

وقال الزمخشري: «﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ أريد: وجود كفره ذلك الوقت، وإن لم يكن قبله كافراً؛ لأن (كان) مطلق في جنس الأوقات الماضية، فهو صالح لأيها شئت»^(٢).

ويؤيد هذا القول ما قاله الشيخ ابن عثيمين: «﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ زعم بعض العلماء أن المراد: كان من الكافرين في علم الله، بناءً على أن (كان) فعل ماضٍ؛ والمضى يدل على شيء سابق، لكنَّ هناك تخریجاً أحسن من هذا: أن نقول: إِنَّ (كان) تأتي أحياناً مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيْمًا﴾ [النساء: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾ [النساء: ١٣٤]، وما أشبهها؛ هذه ليس المعنى أنه كان فيما مضى، بل لا يزال؛ فتكون (كان) هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتصاف الموصوف بما دلت عليه الجملة، وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل، ويُجرى الكلام على ظاهره»^(٣).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٥٥).

(٢) ينظر: الكشف (ج ٦/ص ٣٦).

(٣) ينظر: تفسير القرآن (الفاحة والبقرة) للعثيمين (ج ١/ص ١٢٥).

القول الخامس: أنه قد كان قبله قوم كفار، كان إبليس منهم^(١).

فأما مسألة: هل كان قبل إبليس كفار أما لا؟

فقد قال القرطبي فيها: «اختلف هل كان قبل إبليس كافر أو لا؟

ف قيل: لا، وإن إبليس أول من كفر.

وقيل: كان قبله قوم كفار، وهم الجن، وهم الذين كانوا في الأرض^(٢).

وقال أبو حيان: «وصلة آل ظاهرها الماضي؛ فيكون قد سبق إبليس

كفار، وهم الجن الذين كانوا في الأرض، أو يكون إبليس أول من كفر

مطلقاً إن لم يصح أنه كان كفار قبله، وإن صح، فيفيد أول من كفر بعد

إيمانه، أو يراد الكفر الذي هو التغطية للحق^(٣).

فهذه مسألة لا نستطيع الجزم بها؛ لأنه لم يرد هنالك دليل عن

الصادق المصدوق عليه السلام.

أما مسألة: أن الجن سكنوا الأرض قبل الإنس، أو أنهم أفسدوا فيها

وأرسلت الملائكة لقتالهم. نعم دل القرآن على أن الجن خلقوا قبل الإنس،

قال الله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧]، ولكن

القول بأنهم أفسدوا في الأرض وقتلهم الملائكة يحتاج إلى دليل من الوحي.

فهذا الأمر لا أعلم له دليلاً صحيحاً، وإن كان بعض العلماء قاله،

كما أن البحث في هذا لا يفيد شيئاً، ولا يترتب عليه عمل،

(١) حكى هذا القول الماوردي في النكت والعيون (ج ١/ص ٣٥).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ٢٩٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣٥٥).

فلا يضر الجهل به ولا ينفع العلم به، والأولى بالمسلم أن يصرف وقته فيما يترتب عليه عمل وثمره. والذي عليه أكثر أهل العلم أن إبليس أول من سن الكفر، كما قال ذلك النيسابوري في تفسيره^(١) والرازي^(٢).

الترجيح

هذه الآية ليس فيها إشكال، وكل ما قاله المفسرون في هذه الآية محتمل وجائز، إلا قولاً واحداً سأدفعه في آخر المبحث. ومن أحسن من جمع بين هذه الأقوال الرازي بقوله: «إن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك، وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾، فمنهم من قال: معناه: وكان من الكافرين في علم الله تعالى، أي: كان عالماً في الأزل بأنه سيكفر؛ فصيغة (كان) متعلقة بالعلم لا بالمعلوم. والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين، ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا: كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة.

الوجه الثالث: أنها تأتي بمعنى صار، أي: وصار من الكافرين.

وههنا أبحاث، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم: إنه يدل عليه لأن كلمة ﴿مِنَ﴾ للتبعية،

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ١/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين، حتى يكون هو بعضاً لهم، والذي يؤكد ذلك ما روي عن أبي هريرة أنه قال: «إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة، ثم قال لهم: إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فقالوا: لا نفعل ذلك، فبعث الله عليهم ناراً فأحرقتهم، وكان إبليس من أولئك الذين أبوا»^(١).

وقال آخرون: هذه الآية لا تدل على ذلك، ثم لهم في تفسير الآية وجهان: أحدهما: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك، وهو قول الأصم، وذكر في مثاله قوله تعالى: ﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين، فكذا ههنا، لما كان الكفر ظاهراً من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾.

وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية، كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال: إنه فرد من أفراد الحيوان، لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية، وواحد من آحاد هذه الحقيقة، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث: هل كان إبليس أول من كفر بالله؟، والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله^(٢).

(١) قال ابن كثير في تفسيره (ج ١/ص ٢٣١): «وهذا غريب، ولا يكاد يصح إسناده، فإن فيه رجلاً مبهماً، ومثله لا يحتج به، والله أعلم». وفي موضع آخر من تفسيره (ج ٤/ص ٥٣٤) قال: «وفي ثبوت هذا عنه بعد، والظاهر أنه إسرائيلي، والله أعلم».

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

ولكن الإشكال الذي ينبغي رده ودفعه قول من قال: إن إبليس كان كافراً في الأصل عند أمره بالسجود.

ومن قال بهذا القول فهو موافق لقول الجبرية بأن إبليس ليس له اختيار فهو مجبور على الامتناع.

يقول السمرقندي: «وبعضهم قال بظاهر الآية: كان كافراً في الأصل، وهذا قول أهل الجبر. وقالوا: كل كافر أسلم ظهر أنه كان مسلماً في الأصل، وكل مسلم كفر ظهر أنه كان كافراً في الأصل، لأنه كان كافراً يوم الميثاق، ألا ترى أن الله تعالى قال في قصة بلقيس: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [النمل: ٤٣]، ولم يقل: إنها كانت كافرة، وقال في قصة إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾. وقال أهل السنة والجماعة: الكافر إذا أسلم كان كافراً إلى وقت إسلامه، وإنما صار مسلماً بإسلامه إلا أنه غفر له ما قد سلف. والمسلم إذا كفر كان مسلماً إلى ذلك الوقت، إلا أنه حبط عمله»^(١).

وقال القاسم بن سلام في معرض رده على المرجئة: «وقد تأوّل

بعضهم قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ أنه كان كافراً قبل ذلك، ولا وجه لهذا عندي؛ لأنه لو كان كافراً قبل أن يؤمر بالسجود لما كان في عداد الملائكة، ولا كان عاصياً إذا لم يكن ممن أمر بالسجود، وينبغي في هذا القول أن يكون إبليس قد عاد إلى الإيمان بعد الكفر؛ لقوله: ﴿رَبِّ يَا أَعْوَيْنِي﴾

[الحجر: ٣٩]، وقوله: ﴿خَلَقْنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]»^(٢).

(١) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي (ج ١/ص ٤٣).

(٢) ينظر: كتاب الإيمان (ص ٢٤).

قال الإمام النووي: «فأما كفر إبليس بسبب السجود فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾»^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جاء في حديث: إن أكبر الكبائر الكفر والكبر»^(٢)، وهذا صحيح؛ فإن هذين الذنبتين أساس كل ذنب في الإنس والجن؛ فإن إبليس هو الذي فعل ذلك أولاً، وهو أصل ذلك، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: ٧٤]، وقال: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود، قال الرسول ﷺ: «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء»^(٣) فجعل الكبر يصاد الإيمان»^(٤).

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ٢/ص ٧٠).

(٢) لا يوجد حديث بهذا النص، ولعل شيخ الإسلام يقصد أنه قد جاءت أحاديث كثيرة متفرقة تنص على أن الكفر - وهو الشرك - من أكبر الكبائر التي تخرج من الملة. كما جاء في البخاري (ج ٢/ص ١٧٢، ح ٢٦٥٤)، ومسلم (ج ١/ص ٦٣، ح ٨٧) عن أبي بكره ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين».

وكذلك الكبر من الكبائر كما في صحيح مسلم (ج ١/ص ٦٤، ح ٩١) عن النبي

ﷺ أنه قال: «لا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال ذرة من كبر».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ٣٢٨، ح ٢٧٦).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٨/ص ٣٣٠).

وقبل أن أختتم المبحث: أذكر لطيفة ذكرها الطاهر، وهي تعتبر في قواعد التفسير بوجوه المخاطبات، وهو تنوع ضروب الخطاب، والتصرف فيها بألوان التصرف تحسیناً في الكلام أو تقريراً للمعاني المختلفة^(١). وما سيذكره الطاهر يعتبر أسلوباً من أساليب أوجه المخاطبات في القرآن وهو الالتفات من اللفظ الظاهر إلى الغائب؛ وذلك للتفنن بالخطاب، أو تقرير معانٍ غائبة.

قال الطاهر: «والذي أراه أحسن الوجوه في معنى ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾: أن مقتضى الظاهر أن يقول: "وكفر"، كما قال: ﴿أَبِيْ وَاسْتَكْبَرَ﴾، فعدل عن مقتضى الظاهر إلى ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ للدلالة (كان) في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها، والمعنى: أبي واستكبر وكفر كفرة عميقاً في نفسه، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِذْ لَأَيُّكُمْ كٰفِرٌ﴾ [النمل: ٤١] دون أن يقول: "أم لا تهتدي"؛ لأنها إذا رأته آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء.

وأما الإتيان بخبر ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ دون أن يقول: "وكان كافراً" فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة يثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه، مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة؛

(١) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٢٧٠).

لأنه بمقدار ما يرى من كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النمل: ٢٧]، وقوله الذي ذكرناه آنفاً: ﴿أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾، وهو دليل كنائي، واستعمال بلاغي، جرى عليه نظم الآية، وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر^(١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٧).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتَهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (١٤٢)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «أما الذين فسروا ﴿السُّفَهَاءُ﴾ باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية؛ لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس، وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة؛ لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه؛ لأنهم إنما يطعنون في التحول عن استقبال بيت المقدس؛ لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

لتعلم أولاً أن السواد الأعظم من المفسرين بينوا أن ﴿السُّفَهَاءُ﴾ في هذه الآية هم: اليهود، وهذا فيه إشكال عند الطاهر، وهو: أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس، وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة.

فيرى الطاهر أن القبلة في قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّيْتَهُمْ عَن قِبَلِهِمْ﴾ هي الكعبة، وذلك ظاهر من قوله عندما قال: «فكانت مثاراً لأن يقول المشركون: ما ولى محمداً وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة، أي: استقبال الكعبة، مع أنه يقول: إنه على ملة إبراهيم، ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس؟»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

فيكون على قوله هذا أن المشركين هم السفهاء الذين اعترضوا على تحويل القبلة من مكة إلى بيت المقدس بعد ما هاجر، وذلك أن النبي ﷺ كان يصلي في مكة باتجاه الصخرة، ويجعل الكعبة أمامه.

قال ابن كثير: «وقد جاء في هذا الباب أحاديث كثيرة، وحاصل الأمر: أنه قد كان رسول ﷺ أمرَ باستقبال الصخرة من بيت المقدس، فكان بمكة يُصَلِّي بين الركنين؛ فتكون بين يديه الكعبة وهو مستقبل صخرة بيت المقدس، فلما هاجر إلى المدينة تَعَدَّرَ الجمعُ بينهما، فأمره الله بالتوجه إلى بيت المقدس، قاله ابن عباس والجمهور»^(١).

فلما توجه نحو بيت المقدس في أول الهجرة اعترضوا عليه.

فالذين قالوا بأن السفهاء هم اليهود وقعوا في حيرة من أمرهم؛ لأنه كيف يمكن أن اليهود يطعنون في التحول من الكعبة إلى بيت المقدس، وأن يعترضوا على التحول إلى قبلتهم، وهذا محال؛ لأنه محل فخر واعتزاز لهم، فلا يمكن أن يقولوا ذلك.

وإذا كان هذا الاعتراض من اليهود بعد تحويل القبلة إلى الكعبة فكيف يعترضون على أمر لم ينزل نسخه بعد؟ لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول، فكيف يقول اليهود هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه، وأن هذه الآية متقدمة على آية نسخ القبلة وهي قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ

فَلَنُؤَلِّبَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٥٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

الذي حمل الطاهر على هذا القول - واستشكاله لأقوال المفسرين،
ووصفهم بأنهم تحيروا في توجيه هذه الآية - إشكالان:

أحدهما: أنه حمل ﴿السُّفَهَاءُ﴾ على أنهم كفار قريش، والقبلة المتولى
عنها في قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّيْنَاهُمْ مِنْ قِبَلِهِمُ الْقِبْلَةَ الْكَاذِبَةَ﴾ بمكة، وهي: الكعبة.
فيكون تفسير الآية على قول الطاهر أن كفار قريش اعترضوا على
النبي ﷺ وأصحابه في توليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة - وهي
الكعبة - إلى بيت المقدس بعد هجرته ﷺ هو وأصحابه إلى المدينة.

وعامة المفسرين اختلفت عباراتهم في المراد بـ ﴿السُّفَهَاءُ﴾، لكن
اتفقت أقوالهم بأن القبلة المتولى عنها أو التي كانوا عليها في أول الهجرة هي
بيت المقدس، ثم أمرهم الله بالتحول إلى الكعبة.

وفي الحقيقة لم يتحيروا، بل وجهوا أقوالهم بأوجه معقولة مقبولة، وأما
القول الذي اختاره الطاهر في القبلة لم يوافق عليه أحد من المفسرين، وهو
الذي أوقعه في الحيرة والتكلف.

وقبل أن نجيب على استشكالات الطاهر يجب علينا أن نبين أقوال
العلماء في المراد بـ ﴿السُّفَهَاءُ﴾، فقد اختلف فيهم على أقوال أربعة:
القول الأول: هم اليهود.

قال به: البراء^(١) وابن عباس^(٢) ومجاهد^(٣)، وقال ابن حجر في الفتح: «أخرج ذلك الطبري عنهم بأسانيد صحيحة»^(٤).

القول الثاني: هم المنافقون.

قال به: السدي^(٥).

القول الثالث: هم كفار قريش.

قال به: الزجاج^(٦).

القول الرابع: عامة في جميع ما سبق من الأقوال.

قال به الرازي^(٧) وابن كثير^(٨)، وابن حجر^(٩).

(١) أخرج البخاري (ج ٢/ص ٨٨، ح ٣٩٩) من حديث البراء بن عازب -رضي الله عنهما- قال: «كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله: ﴿قَدْ زَرَى ثَقَلَبٌ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ﴾، فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء من الناس -وهم اليهود-: ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِنَّ صِرْطَ مُسْتَقِيمٍ﴾».

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٦١٨).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٦١٨).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (ج ١٢/ص ٣١٠).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ١٤٨)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٥٢).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ١٤٨)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٥٢).

(٧) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٣٨٤).

(٨) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٥٢).

(٩) ينظر: فتح الباري (ج ١٢/ص ٣١٠).

والصحيح القول الرابع بأنها عامة في جميع من اعترض على النبي ﷺ في تحويل القبلة من جميع الطوائف.

وقد استدل الرازي^(١) على عموم اللفظ بدليل عقلي، ونقلني. فأما الدليل العقلي فقال: إذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفيهاً، فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم، فلا كافر إلا وهو سفيه، فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود، وعلى المشركين، وعلى المنافقين، وعلى جملتهم.

وقال كذلك: إنه يدخل فيه الكل؛ لأن لفظ ﴿السُّفَهَاءُ﴾ لفظ عموم، دخل فيه الألف واللام.

ثم قال: والنص أيضاً يدل عليه وهو قوله: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠] فوجب أن يتناول الكل. قال القاضي: «المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة، وإذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيداً، قلنا: هذا القدر لا ينافي العموم، ولا يقتضي تخصيصه، بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك؛ لأن الأعداء مجبولون على القدح والطعن، فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً ألبتة»^(٢).

بعد أن اتضح أن ﴿السُّفَهَاءُ﴾ لفظ عام يتناول كل من اعترض على أمر القبلة وتحويلها من بيت المقدس إلى الكعبة، فقد يسأل سائل: ما موجب اعتراض كفار قريش مع أن القبلة حولت إلى مكة؟.

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٣٨٤).

(٢) ينظر: تفسير ابن عطية (ج ٤/ص ٨٠).

وقد أجاب العلماء على هذا التساؤل بقولهم:

أما كفار قريش قالوا لما حولت القبلة: رجع محمد إلى قبلتنا، وسيرجع إلى ديننا وموافقتنا؛ فإنه علم أنا على الحق، ولو ثبت عليه لكان أولى به. وذلك لأنه ﷺ كان متوجهاً إلى الكعبة حينما كان في مكة باتجاه الصخرة، ثم لما هاجر لم يستطع أن يجمع بينهما، فاتجه نحو بيت المقدس، حتى جاء تحويل القبلة إلى الكعبة.

وأما أهل النفاق فقالوا: إن كان أولاً على الحق فالذي انتقل إليه باطل، أو العكس، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء، وأن هذا التحويل لمجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة.

وأما اليهود فقالوا: خالف قبلة الأنبياء، ولو كان نبياً لما خالف، وذلك لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول ﷺ لهم في القبلة، وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية، فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آبائه، واشتاق إلى دينهم، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة^(١).

ثم قال الطاهر مفنداً قول البراء بن عازب بأنهم اليهود، كما جاء ذلك في صحيح البخاري في ما سبق؛ بأن لفظة اليهود مدرجة في الحديث وليست من قول البراء.

(١) بنحو هذه الأقوال ذكرها الرازي في تفسيره (ج ٢/ص ٣٨٤)، وابن القيم في زاد المعاد

(ج ٣/ص ٥٩)، وابن حجر في فتح الباري (ج ٨/ص ١٧١).

قال الطاهر: روى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء^(١)، عن إسرائيل^(٢)، عن أبي إسحاق^(٣)، عن البراء حديث تحويل القبلة، ووقع فيه «فقال السفهاء وهم اليهود ﴿مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾»، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد^(٤)، عن زهير^(٥)، عن أبي إسحاق، عن البراء بغير هذه الزيادة، ولكن قال عوضها: "وكانت اليهود قد أعجبهم؛ إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك"، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم، عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد؛ لأن مسلماً والترمذي والنسائي قد رواوا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل^(٦)، ولم يكن فيه إحدى الزيادتين، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ بمعنى التحقيق لا غير، أي: قد قال السفهاء ما ولاهم.

(١) هو عبد الله بن رجاء المكي، أبو عمران البصري، نزيل مكة، ثقة، مات سنة (١٩٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص ٣٠٢).

(٢) هو إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني، أبو يوسف الكوفي، ثقة، مات سنة (١٦٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص ١٠٤).

(٣) هو أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، أبو إسحاق البصري، ثقة، مات سنة (١١٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص ٧٧).

(٤) هو عمرو بن خالد بن فروخ التميمي، أبو الحسن الحراني، ثقة، مات سنة (٢٢٩هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص ٤٢٠).

(٥) هو زهير بن معاوية بن حديج، أبو خيثمة، ثقة ثبت، مات سنة (١٧٣هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص ٢١٨).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ٣٧٤، ح ٥٢٥)، والترمذي في سننه (ج ٢/ص ١٦٩، ح ٣٤٠)، والنسائي في المجتبى (ج ١/ص ٢٤٢، ح ٢٤٣).

وللرد على ما تقدم من دعوى الإدراج، يقال:
 أولاً: دعوى الإدراج ليست بصحيحة؛ لأن الزيادة ثابتة في صحيح
 البخاري بأكثر من طريق عن البراء^(١).
 وجاء عند النسائي من غير طريق إسرائيل عن أبي إسحاق، وعمرو
 بن خالد، بسنده عن شريك عن أبي إسحاق عن البراء: في قوله: ﴿سَيَقُولُ
 السُّفَهَاءُ﴾، قال: هم أهل الكتاب^(٢).
 وجاءت هذه الرواية عند الطبري من عدة طرق، عن أكثر من
 صحابي، بأسانيد صحيحة، كما أشار إلى ذلك ابن حجر^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٧، ح ٤٠) من طريق عمرو بن خالد قال:

حدثنا زهير، قال: حدثنا أبو إسحاق عن البراء به.

وكذلك (ج ٢/ص ١٩٢) من طريق عبد الله بن رجاء قال: حدثنا إسرائيل، عن

أبي إسحاق، عن البراء بن عازب.

ولا يمكن أن يتواطأ الراويان على الإدراج.

(٢) ينظر: سنن النسائي الكبرى (ج ٦/ص ٢٩٠).

(٣) أخرج الطبري في تفسيره (ج ٢/ص ٦١٦) من طريق زهير وإسرائيل، عن أبي إسحاق،

عن البراء: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾ قال: اليهود.

وأخرج (ج ٢/ص ٦١٦) من طريق الحماني، عن شريك، عن أبي إسحاق، عن

البراء في قوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾ قال: أهل الكتاب.

وأخرج (ج ٢/ص ٦١٦) من طريق أبي صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي

بن أبي طلحة، عن ابن عباس قال: اليهود.»

وهذا التحريج المطول الذي ذكره الطاهر - بالنسبة للتفسير - لاقيمة له من حيث الصناعة الحديثة لإثبات الإدراج في الحديث، ولا بد في ذلك من نص عالم متخصص من الحفاظ على ذلك الإدراج، أو التبع الكامل لجميع طرق الحديث، ثم عرضها على قواعد أهل المصطلح للوصول لتلك الدعوى العريضة.

أما استشكال الطاهر الآخر: في قوله: «الأصل موافقة التلاوة للنزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه». فقد حكى جمع من السلف بأن هذه الآية متقدمة في الترتيب والتلاوة، متأخرة في النزول عن آية تحويل ونسخ القبلة.

يقول الإمام الزركشي: «مسألة: لا يشترط في النسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ في التلاوة». وهذا كالأية الدالة على البقاء بالبيت سنة، متأخرة عن الدالة على البقاء أربعة أشهر وعشراً؛ لأنها متقدمة في النزول على أربعة أشهر وعشراً، ولكن كتابتها في المصحف جاءت على خلاف ما وقع به النزول، كذلك ما نقله المفسرون وشبهوه لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ مِنْ قَبْلِهِمْ آلِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾، وهذا نزل بعد أن تولوا عن القبلة الأولى، وتوجهوا إلى الكعبة، ثم جاء بعد ذلك: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ يدل على أنه لم يحول بعد، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ نزل قبل التحويل، وقوله: ﴿مَا وَلَّيْنَاهُمْ﴾ نزل بعد التحويل، فلم يأت الترتيب في الكتابة على مقتضى النزول، فتفهم هذا الفصل فإنه دقيق المسألة، عزيز الأمثلة^(١).

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٥/ص ٦٦).

ويقول أبو حيان: «وذهب قوم إلى أنها متقدمة في التلاوة، متأخرة في النُّزول»^(١).

ويقول الرازي: «التقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النُّزول؛ إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النُّزول، وإنما ترتيب التلاوة في المصحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى»^(٢).

وقال الماوردي في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾: «هذه الآية متقدمة في النُّزول على قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾»^(٣).
وقال ابن عادل في اللباب: «قال العلماء: هذه الآية متقدمة في النُّزول على قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾»^(٤).

وقال ابن حجر في معرض حديثه عن الآيتين في سورة البقرة، وهما: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]: «وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ، وقد قيل: إنه لم يقع نظير ذلك إلا هنا وفي الأحزاب،

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٤٩).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٣/ص ٣٥٩).

(٣) ينظر: النكت والعيون (ج ١/ص ١٠٣).

(٤) ينظر: تفسير اللباب لابن عادل (ج ٢/ص ١٦٧).

على قول من قال: إن إحلال جميع النساء هو الناسخ، وقد ظفرت بموضع أخرى، منها في البقرة أيضاً قوله: ﴿فَأَيُّنَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ فإنها محكمة في التطوع، مخصصة لعموم قوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، كونها مقدمة في التلاوة، ومنها في البقرة أيضاً قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] على قول من قال: إن سبب نزولها أن اليهود طعنوا في تحويل القبلة؛ فإنه يقتضى أن تكون مقدمة في التلاوة متأخرة في النزول، وقد تتبعت من ذلك شيئا كثيراً ذكرته في غير هذا الموضع، ويكفى هنا الإشارة إلى هذا القدر^(١).

وقال في العجاب: «حكى يحيى بن سلام عن تفسير الحسن البصري، ونبه

على أن هذه الآية سابقة على ما قبلها في التأليف، وهي بعدها في التنزيل»^(٢).

فيكون تفسير هذه الآية كما قال أبو جعفر:

«فتأويل الكلام إذا - إذ كان ذلك معناه -: سيقول السفهاء من الناس لكم، أيها المؤمنون بالله ورسوله، - إذا حوّلتم وجوهكم عن قبلة اليهود التي كانت لكم قبلة قبل أمري إياكم بتحويل وجوهكم عنها شطّر المسجد الحرام -: أي شيء حوّل وجوه هؤلاء، فصرفها عن الموضع الذي كانوا يستقبلونه بوجوههم في صلاتهم؟»

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ١٩٤).

(٢) ينظر: العجاب في بيان الأسباب (ج ١/ص ٣٨٩).

فأعلم الله - جل ثناؤه - نبيّه ﷺ ما اليهود والمنافقون قائلون من القول عند تحويل قبلته وقبلة أصحابه عن الشام إلى المسجد الحرام، وعلمه ما ينبغي أن يكون من ردّه عليهم من الجواب. فقال له: إذا قالوا ذلك لك يا محمد، فقل لهم: لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»^(١).

ويقول أبو حيان: «﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ ظاهر في الاستقبال، وأنه إخبار من الله تعالى لنبيه ﷺ أنه يصدر منهم هذا القول في المستقبل، وذلك قبل أن يؤمروا باستقبال الكعبة، وتكون هذه الآية متقدمة في النزول على الآية المتضمنة الأمر باستقبال الكعبة، فتكون من باب الإخبار بالشيء قبل وقوعه، ليكون ذلك معجزاً، إذ هو إخبار بالغيب»^(٢).

وقال الشوكاني: «﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ بمعنى: قال، وإنما عبّر عن الماضي بلفظ المستقبل للدلالة على استدامته، واستمراره عليه، وقيل: إن الإخبار بهذا الخبر كان قبل التحول إلى الكعبة، وأن فائدة ذلك أن الإخبار بالمكروه إذا وقع قبل وقوعه كان فيه تهوين لصدمته، وتخفيف لروعته، وكسراً لسؤرته»^(٣).

وقال الزمخشري: «إن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن مفاجأة المكروه أشد، والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع؛ لما يتقدمه من توطين النفس، وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم، وأردُّ لشغبه»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٦١٨).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٤٨).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ١٩٢).

(٤) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٩٩).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ

اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلْتِكَةِ ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «قوله تعالى: ﴿ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ أشد إشكالاً من إسناد الإتيان إلى الله تعالى؛ لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل الطاهر -عفا الله عنه- هذه الآية، وجعلها من المتشابه، والذي دفعه لهذا الاستشكال هو مذهبه العقدي، وراج عليه كما راج على كثير من المفسرين في مثل هذه الآيات، واستشكاله فيها من وجهين:

الوجه الأول: في إسناد الإتيان إلى الله تعالى.

قال: «الإتيان هو: حضور الذات في موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه، وأسند الإتيان إلى الله تعالى في هذه الآية على وجه الإثبات؛

(١) سورة البقرة: ٢١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (٢ / ٢٨٦).

تنبيه: هذه الآية من مشكل آيات الصفات عند غير السلف، وقد التزمت أن لا أورد مثل هذه الإشكالات تمشياً على منهج أهل السنة، لكنني أوردت هذا الإشكال، لأمر: أولاً: ليعلم ما هو منهج أهل السنة في أسماء الله وصفاته ويقاس عليه بقية ما استشكله غيرهم.

ثانياً: لا تخلو الآية من بعض الإشكالات في التقديم والتأخير أو آيات أخرى يوهم أنها تعارض هذه الآية.

ثالثاً: تكلف الطاهر في دفع بعض الإشكالات عن الآية، مما لا تحتمله الآية أصلاً.

فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان، والله منزّه عنه، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي، فإن كان الكلام خبيراً أو تحكماً فلا حاجة للتأويل؛ لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة، وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل؛ لأن الله تعالى موجود في نفس الأمر، لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث، كالتنقل والتمدد لما علمت، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه، وهذا التأويل إما في معنى الإتيان، أو في إسناده إلى الله، أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون.

وأما الوجه الثاني: اقتضاء إتيان الله بالظرفية وهي ﴿فِي ظِلِّ مَنْ

الْغَمَامِ﴾، وهي مستحيلة على الله تعالى، وتأويله إما بأن ﴿فِي﴾ بمعنى الباء، أي: يأتيهم بظلل من الغمام، وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق، أو الريح العاصفة، أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيوياً، أو في ظلل من الغمام تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه.

وقد ذكر صاحب مغني اللبيب أن حرف الجر (في) له عشرة معان،

ومن معانيه الظرفية، وهي إما مكانية أو زمانية^(١).

فحملها في هذه الآية على الظرفية هو وجه الإشكال؛ لأن فيه تحديد كيفية مجيء الله، ومن عقيدة أهل السنة والجماعة أن كيفية الأسماء والصفات وكنهها مجهولة، والإيمان بها واجب.

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٢٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

هذه الآية من الآيات الدالة على صفات الله الاختيارية التي يفعلها بمشيئته سبحانه وتعالى، كالاتواء، والتزول، والمجيء، والخلق، والرزق، ونحو ذلك، وآيات الصفات ليست من المتشابه من حيث المعنى، ولكنها من المتشابه الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله من حيث الكيفية.

أما دفع الوجه الأول: وهو نسبة الإتيان إلى الله.

فإننا ثبت ما أثبتته الله لنفسه وما أثبتته له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ، وقد تكلم علماء السلف في مثل هذه الآيات، وبينوا فيها وجه الحقيقة، والمعنى الذي يليق بجلال الله وعظمته على مبدأ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل؛ فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ليس كمثل شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»^(١).

ومن ذلك مجيء الله للفصل بين عباده يوم القيامة، وهو ثابت بالكتاب والسنة،

قال ﷺ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٥/ص ١٩٥).

وقوله عز اسمه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وقال النبي ﷺ في حديث طويل: «حتى إذا لم يبق إلا من يعبد الله أتاهم رب العالمين»^(١). فيجب إثبات الإتيان له من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وهو محيي حقيقي يليق بالله تعالى.

وهذه صفة من الصفات الفعلية التي يفعلها الله تعالى إذا شاء، وأهل السنة لم يشبهوا محيي الله بمحيي الخلق كما فعلت المشبهة، وكذلك لم يؤولوا ويحرفوا كما فعلت المعطلة^(٢).

ثم ذكر شيخ الاسلام بعد ذلك في موضع آخر رد إسحاق بن راهويه على بعض الجهمية بحضرة الأمير عبد الله بن طاهر: أمير خراسان^(٣). «قال أبو عبد الله الرباطي: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق بن راهويه، فسئل عن حديث النُّزول، أصحيح هو؟ فقال: نعم. فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينزل؟ قال: أثبته فوق حتى أصف لك النُّزول فقال له الرجل: أثبته فوق. فقال له إسحاق: قال الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. فقال الأمير: عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا يوم القيامة. فقال إسحاق: أعز الله الأمير، من يحيي يوم القيامة من يمنعه اليوم!».

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (ج ٦/ص ٤٤، ح ٧٤٣٩) ومسلم (ج ١/ص ١٦٧، ح ١٨٣) كلاهما من طريق عطاء بن يسار، عن أبي سعيد به مرفوعاً.

(٢) نحو هذا الكلام قرره شيخ الإسلام الصابوني في "عقيدة السلف أصحاب الحديث" (ص ٢٧).

(٣) هو الأمير عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب، الأمير العادل، أبو العباس، حاكم خراسان وما وراء النهر، مات سنة ثلاثين ومئتين، وله ثمان وأربعون سنة. ينظر: تاريخ الطبري (ج ٩/ص ٦١٣)، وتاريخ بغداد (ج ٩/ص ٤٨٣).

ثم ذكر قول الفضيل بن عياض: إذا قال الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. أراد الفضيل بن عياض - رحمه الله - مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية، فلا يتصور منه إتيانٌ ولا محيءٌ ولا نزولٌ ولا استواءٌ ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه. ومثل ذلك يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف أنهم قالوا في حديث النزول: يفعل الله ما يشاء»^(١).

وقال ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾»، يعني: يوم القيامة لفصل القضاء بين الأولين والآخرين، فيجزى كل عامل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ولهذا قال تعالى: ﴿ وَقَضَى الْأَمْرَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾»^(٢).

يقول الشيخ السعدي في تفسيره لهذه الآية: «هذه الآية وما أشبهها دليل لمذهب أهل السنة والجماعة، المثبتين للصفات الاختيارية، كالاستواء، والنزول، والمحيء، ونحو ذلك من الصفات التي أخبر بها تعالى عن نفسه، أو أخبر بها عنه رسوله ﷺ، فيثبتونها على وجه يليق بجلال الله وعظمته،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٥/ص ٣٧٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٦٦).

من غير تشبيه ولا تحريف، خلافاً للمعطلة على اختلاف أنواعهم، من الجهمية، والمعتزلة، والأشعرية ونحوهم، ممن ينفي هذه الصفات، ويتأول لأجلها الآيات بتأويلات ما أنزل الله عليها من سلطان، بل حقيقتها القدر في بيان الله وبيان رسوله، والزعم بأن كلامهم هو الذي تحصل به الهداية في هذا الباب، فهؤلاء ليس معهم دليل نقلي، بل ولا دليل عقلي.

أما النقلي: فقد اعترفوا أن النصوص الواردة في الكتاب والسنة، ظاهرها بل صريحها، دال على مذهب أهل السنة والجماعة، وأنها تحتاج لدلالاتها على مذهبهم الباطل أن تخرج عن ظاهرها، ويزاد فيها وينقص، وهذا كما ترى لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وأما العقل: فليس في العقل ما يدل على نفي هذه الصفات، بل العقل دل على أن الفاعل أكمل من الذي لا يقدر على الفعل، وأن فعله تعالى المتعلق بنفسه والمتعلق بخلقه هو كمال، فإن زعموا أن إثباتها يدل على التشبيه بخلقه، قيل لهم: الكلام على الصفات، يتبع الكلام على الذات، فكما أن الله ذاتاً لا تشبهها الذوات، فله صفات لا تشبهها الصفات، فصفاته تبع لذاته، وصفات خلقه تبع لذواتهم، فليس في إثباتها ما يقتضي التشبيه بوجه.

ويقال أيضاً لمن أثبت بعض الصفات ونفى بعضاً، أو أثبت الأسماء دون الصفات: إما أن تثبت الجميع كما أثبتته الله لنفسه وأثبتته رسوله، وإما أن تنفي الجميع وتكون منكراً لرب العالمين، وأما إثباتك بعض ذلك ونفيك لبعضه فهذا تناقض، ففرق بين ما أثبتته، وما نفيتته، ولن تجد إلى الفرق سبيلاً. فإن قلت: ما أثبتته لا يقتضي تشبيهاً، قال لك أهل السنة: والإثبات لما نفيتته لا يقتضي تشبيهاً.

فإن قلت: لا أعقل من الذي نفيته إلا التشبيه، قال لك النفاة: ونحن لا نعقل من الذي أثبته إلا التشبيه، فما أجبت به النفاة، أجابك به أهل السنة لما نفيته.

والحاصل أن من نفى شيئاً وأثبت شيئاً مما دل الكتاب والسنة على إثباته، فهو متناقض، لا يثبت له دليل شرعي ولا عقلي، بل قد خالف المعقول والمنقول^(١).

وإن قيل: كيف توجهون الآيات الواردة بأن الآتي هو أمر الله كما في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَّ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣]، أليس بأن الذي يأتي هو أمر الله وليس الله نفسه؟

فجيب على ذلك بما أجاب عليه فضيلة الشيخ ابن عثيمين في تفسيره. حيث يقول: «والمراد هو إتيان الله نفسه؛ ولا يعارض ذلك أن الله قد يضيف الإتيان إلى أمره، مثل قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل: ١]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَّ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾؛ لأننا نقول: إن هذا من أمور الغيب، والصفات توقيفية؛ فتتوقف فيها على ما ورد، فالإتيان الذي أضافه الله إلى نفسه يكون المراد به إتيانه بنفسه، والإتيان الذي أضافه الله إلى أمره يكون المراد به إتيان أمره؛ لأنه ليس لنا أن نقول على الله ما لا نعلم، بل علينا أن نتوقف فيما ورد على حسب ما ورد»^(٢).

فبعد هذه الطائفة من أقوال السلف نجد أن هذه الآية ظاهرة الدلالة لمن تأمل نصوص الكتاب والسنة على وفق فهم السلف الصالح لها، فمذهبهم في إثبات الأسماء والصفات أعلم وأسلم وأحكم.

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص ٩٤).

(٢) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٣/ص ١٦).

أما الإشكال الآخر الذي قال عنه الطاهر إنه أشد إشكالاً من الإتيان، وهو حمل إتيان الله على الظرفية، وأنه يأتي في ظلل من الغمام. فإني أتساءل وأقول: ما الموجب لاستشكال الطاهر لهذا القول؟ مع العلم أنني لم أجد أحداً قال به من المفسرين أو من غيرهم، وذلك لأنه يستحيل على الذات المقدسة أن تحل في ظلة، فمن أين أتى بهذا الإشكال. لكن الأمر الذي يستدعي الحيرة هو ما ذكره الطاهر من التأويلات في حمل معنى الآية على أوجه لم يسبق بها وهي بعيدة كل البعد، ولم يقل بها أحد من المفسرين.

ومن هذه التأويلات المذكورة هو قوله: «إما أن تحمل على كلامه تعالى، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالاكتشاف الوجداني». فلم يكتف بما تناقلته كتب التفاسير من تأويل خاطئ لهذه الآية وهو قولهم: «على أن يأتيهم أمر الله تعالى أو عذابه في ظلل من الغمام»، بل زاد ما زاد من الاحتمالات البعيدة كل البعد عن مفهوم هذه الآية. لكن القول الذي ينبغي أن يحزر وينظر فيه هو ما ذكره الطاهر أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وأن الملائكة هي التي تأتي في ظلل من الغمام، وبما أن هذا القول صادر عن أحد كبار التابعين - وهو أبو العالية - فقد حاولت دفع هذا الإشكال^(١).

(١) قد ذكرت في منهجي في هذا البحث عدم ذكر آيات الصفات وإيرادها في المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ولكن هذا القول هو الذي دفعني لذلك، وكذلك حتى يكون في هذه الآية توضيحاً لمنهج السلف في هذه الآية، ويقاس عليها بقية آيات الصفات.

أقول وبالله أستعين:

قد أشار ابن جرير الطبري في تفسيره إلى هذا الخلاف حيث قال: «اختلف أهل التأويل في قوله: ﴿ظُلِّلَ مِنَ الْغَمَامِ﴾، وهل هو من صلة فعل الله -جل ثناؤه-؟، أو من صلة فعل الملائكة؟، ومن الذي يأتي فيها؟. فقال بعضهم: هو من صلة فعل الله، ومعناه: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وأن تأتيهم الملائكة. فالذين قالوا أنه من صلة فعل الله وأنه هو الآتي، منهم: مجاهد، وقتادة، وعكرمة.

وأما القول الآخر: أنه من صلة فعل الملائكة، وإنما تأتي الملائكة فيها، وأما الرب تعالى ذكره فإنه يأتي فيما شاء، ذكر ذلك عن الربيع بن أنس^(١). ثم قال أبو جعفر: «وأولى التأويلين بالصواب في ذلك تأويل من وجّه قوله: ﴿فِي ظُلِّلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ إلى أنه من صلة فعل الرب وَعَلَيْكَ، وأن معناه: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وتأتيهم الملائكة^(٢)».

(١) وقد ذكر هذا القول البيهقي بسنده عن أبي العالية، أخرج ذلك في الأسماء والصفات (ج ٢/ص ٤٧٧) عن أبي عبد الله الحافظ، وأبي سعيد بن أبي عمرو قالوا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحمد بن الفضل الصائغ، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع، عن أبي العالية، في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ يقول: الملائكة يجيئون في ظلل من الغمام، والله وَعَلَيْكَ يجيء فيما يشاء).

(٢) ينظر: الطبري (ج ٤/ص ٢٦٤).

وقد جاء في الأحاديث ما يدل على ذلك ويرجح، فقد جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً أربعين سنة شاخصة أبصارهم ينتظرون فصل القضاء، قال: وينزل الله عز وجل في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي، ثم ينادي منادٍ أيها الناس: ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه وألاً تشركوا به شيئاً أن يولي كل أناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا، أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى. فينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا، قال: فينطلقون ويمثل لهم أشباه...» الحديث^(١).

ومما يرجح ذلك وينبغي التنبيه عليه: أن الأصل في كلام الله تقديم ما قدمه الله وتأخير ما أخره الله، وأن كل تقديم وتأخير في الكلام هو خلاف الأصل، وأن كل كلام قاله قائل فهو على ما كان عليه من أصل وضعه، وكلام الله سبحانه وتعالى أولى في هذا الأصل؛ فهو على سياقه وترتيبه.

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (ج٩/ص٤١٧، ح٩٧٦٣)، والحاكم في المستدرک (ج٤/ص٦٣٢، ح٨٧٥١) من طرق عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة، عن مسروق، عنه به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه بهذا اللفظ». ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي مجمع الزوائد (ج١٠/ص٦٢٠): «رواه الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح غير أبي خالد الدالاني، وهو ثقة». وقال المنذري في الترغيب والترهيب (ح٣٥٩١): «رواه ابن أبي الدنيا والطبراني من طرق أحدها صحيح واللفظ له، والحاكم وقال: صحيح الإسناد». وحسنه الإمام ابن القيم في حادي الأرواح (ج١/ص٢١٥) وقال: «هذا حديث كبير حسن، رواه المصنفون في السنة، كعبد الله بن أحمد و الطبراني»، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (ج٣/ص٢٢٧).

وإذا ورد في معنى الآية قولان: قول يقول بالترتيب، وقول بالتقديم والتأخير، يقدم القول بالترتيب؛ لأنه الأصل^(١).
يقول أبو جعفر النحاس: «ولا يقع التقديم والتأخير إلا بتوقيف، أو دليل قاطع»^(٢).

قال الطبري: «إنما يحتال معنى التأويل المخرج بالتقديم والتأخير إذا لم يكن له وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخير، فأما وله في موضعه وجه صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير»^(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «التقديم والتأخير خلاف الأصل، فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه، لا تغيير ترتيبه»^(٤).

فإذا كان هذا من صلة الله سبحانه يوصف به مجيئه يوم القيامة، فعلى أي المعاني يحمل حرف الجر (في)؟

فيجاب على ذلك: بأن يحمل على الوجه الذي يليق بجلال الله وعظمته. وقد ذكر ابن هشام في مغني اللبيب أن من معانيها المصاحبة، وذلك

كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾ [الأعراف: ٣٨]، أي: معهم^(٥).

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٢٥١).

(٢) ينظر: القطع والائتناف (ص ٥٤٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٥٤٤).

(٤) ينظر: الفتاوى (ج ١٦/ص ٢١٨).

(٥) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٢٣).

يقول الشيخ ابن عثيمين: «وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ أي: يأتيهم الله نفسه، هذا ظاهر الآية، ويجب المصير إليه؛ لأن كل فعل أضافه الله إليه فهو له نفسه، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل من عند الله. قوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ ﴿فِي﴾ معناها (مع)؛ يعني: يأتي مصاحباً لهذه الظلل؛ وإنما أخرجناها عن الأصل الذي هو الظرفية لأننا لو أخذناها على أنها للظرفية صارت هذه الظلل محيطة بالله عَلَيْهِ، والله أعظم وأجلّ من أن يحيط به شيء من مخلوقاته، ونظير ذلك أن نقول: جاء فلان في الجماعة الفلانية، أي: معهم، وإن كان هذا التنظير ليس من كل وجه؛ لأن فلاناً يمكن أن تحيط به الجماعة، ولكن الله لا يمكن أن يحيط به الظلل، وهذا الغمام يأتي مقدمة بين يدي مجيء الله عَلَيْهِ، كما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ﴾ [الفرقان: ٢٥]؛ فالسمااء تشقق - لا تنشق - كأنها تنبعث من كل جانب.

وقيل: إن ﴿فِي﴾ بمعنى الباء؛ فتكون كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُّ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢]، وهذا قول باطل لمخالفته ظاهر الآية^(١).

(١) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٣/ص ١٢).

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى

مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «(من الخيرة التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين بكونهم فيما مضى من الزمان أمة بمعنى كونهم كذلك في علم الله تعالى وقدره، أو ثبوت هذا الكون في اللوح المحفوظ، أو جعل كان بمعنى صار)^(٢)».

ثانياً: تحريز محل الإشكال

إن التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين فيما مضى من الزمان أمة؛ بسبب أنهم جعلوا (كان) على أصلها، فوجهوا أقوالهم إلى هذه المعاني التي ذكرها الطاهر.

وإن كانت هذا الأقوال من حيث الجملة صحيحة ولا خلاف فيها، إلا أن الطاهر -رحمة الله عليه- سبب تحيره وإشكاله هو أن بيان المفسرين لهذه الآية عام، وهو لا يدل على أمة معينة، أي: هل كان في علم الله الصحابة خير أمة، أم هي عامة في جميع أمة محمد ﷺ، وهذا الإشكال ينطبق تماماً على من قال: إنه كان مكتوباً في اللوح المحفوظ، ويقال مثل ذلك في صار.

أو أن تحيره حمل (كان) هنا على باهما يتطرق له الاحتمال الذي ذكره ابن جرير عندما قال: «قد يسأل سائل فيقول: وكيف قيل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وقد زعمت أن تأويل الآية: أن هذه الأمة خير الأمم التي مضت، وإنما يقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ لقوم كانوا خياراً فتغيروا عما كانوا عليه؟»^(٣).

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٥٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ١٠٦).

أو أن هذا المعنى لا يفيد معنى جديداً؛ لأن كل شيء في علم الله، وهو في اللوح المحفوظ.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أدفع الإشكال يجب أن نعلم أن (كان) الناقصة قد تستعمل تامةً، فتكتفي بمرفوعها؛ فاكتفاء "كان وأحواتها" بمرفوعها يجعلها تامة، وعدم اكتفائها بمرفوعها يجعلها ناقصة، فإن معنى تمامها: دلالتها على الحدث والزمان، ومعنى نقصانها: عدم دلالتها على الحدث، وتجردها للدلالة على الزمان عن منصوبها، نحو: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أي: إن وُجد أو إن حصل ذو عُسْرَةٍ.

ومثلها أحواتها^(١).

فالفعل (كَانَ) قد يكون تاماً، أو ناقصاً، أو زائداً^(٢)، على ما هو مشروح في كتب النحو.

(١) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (ج ١/ص ٤٩٨).

(٢) لم أعد قول من قال إنها زائدة ضمن الأقوال؛ لأن (كان) الزائدة لا تأتي في بداية الكلام، ولا بد أن تكون بين شيئين متلازمين. ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٣١)، وأوضح المسالك (ج ١/ص ٢٥٧).

قال ابن الأنباري: «هذا القول ظاهر الاختلال، لأن (كان) تلغى متوسطة ومؤخرة، ولا تلغى متقدمة، تقول العرب: عبد الله كان قائم، وعبد الله قائم كان، على أن (كان) ملغاة، ولا يقولون: كان عبد الله قائم على إلغائها، لأن سبيلهم أن يبدوا بما تنصرف العناية إليه، والمعنى لا يكون في محل العناية، وأيضاً لا يجوز إلغاء الكون في الآية لانتصاب خبره، وإذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى». ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٣٢٤).

واختلف المفسرون في قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾ إلى أقوال:
القول الأول: أن (كان) هنا ناقصة.

والذين حملوها على هذا المعنى اختلفت تأويلاتهم في معنى الآية إلى عدة وجوه، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أنها على بابها؛ فتكون هذه الخيرية لأصحاب النبي ﷺ دون غيرهم.

فيكون المراد بالأمّة الجماعة، وأهل العصر النبوي^(١). وقد ورد بذلك آثار عن عمر وابن عباس.

أما أثر عمر فقوله: «إن هذه الآية تكون لأولنا، ولا تكون لآخرنا»^(٢). وقال أيضاً: «لو شاء الله لقال: أنتم خير أمة؛ فكنا كلنا، ولكن قال:

﴿كُنْتُمْ﴾؛ فهي خاصة لأصحاب محمد ﷺ، ومن صنع مثل صنيعهم»^(٣).
وأما أثر ابن عباس ﷺ: فقد قال في هذه الآية: «هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ١٠٠)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٥١٢).
(٢) أخرجه ابن جرير (ج ٧/ص ١٠٠)، وابن أبي حاتم (ج ٣/ص ٧٣٢) من طريق أسباط، عن السدي به. وهذا الأثر إسناده ضعيف؛ لأنه من طريق السدي، وفيه علة أخرى، وهي انقطاع السند؛ فإن السدي المتوفى سنة ١٢٧ هـ لم يلق من الصحابة إلا أنس بن مالك. ينظر: العجائب في بيان الأسباب (ج ١/ص ٢١٢)، وفتح الباري (ج ٨/ص ٢٢٥).

(٣) أخرجه الطبري كذلك بعد الأثر السابق من طريق السدي عن عمر ﷺ.
(٤) أخرجه عبد الرزاق (ج ١/ص ١٣٠)، وابن جرير (ج ٥/ص ٦٧١)، وابن أبي حاتم (ج ٢/ص ٢٩٤)، والحارث في مسنده (ج ٢/ص ٧١٨، ح ٧٠٧)، والحاكم (ج ٢/ص ٢٩٤، ح ٦٩٦٤)، من طرق عن إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن سعيد بن جبير، عنه، به. وصححه الحاكم، وقال: على شرط مسلم. وأقره الذهبي. وقال ابن حجر: «وهذا إسناده جيد، وهذا أخص من الذي قبله». كما صححه الشيخ أحمد شاكر في تفسير الطبري. ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٢٢٥).

الوجه الثاني: أنها ليست على باهما، فهي لا تدل على الانقطاع ولا على الاستمرار.

قال الطاهر: «وفعل (كان) يدل على وجود ما يسند إليه في زمن مضى، دون دلالة على استمرار، ولا على انقطاع، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، أي: وما زال، فمعنى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾: وجدتم على حالة الأخيرية على جميع الأمم»^(١).

الوجه الثالث: أن المراد: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو في الأمم السالفة، المذكورين بأنكم خير أمة^(٢).

الوجه الرابع: أنها بمعنى: "صرتم"، و(كان) تأتي بمعنى: "صار" كثيراً^(٣).
القول الثاني: إن فعل (كان) ههنا تام، بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر، والمعنى: حدثتم خير أمة، ووجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ بمعنى الحال، وهذا قول جمع من المفسرين^(٤).

مناقشة الأقوال:

الذين قالوا بأن هذه الخيرية خاصة بأصحاب محمد ﷺ استدلوا بحديث عمر رضي الله عنه، وهو أصرح شيء في الباب، لكن سبق وأن بينت ضعفه وانقطاعه.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٤٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٥/ص ٤٦٤).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٥/ص ٤٦٤).

(٤) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ٨/ص ٣٢٣).

وأما رواية ابن عباس فهي تحمل على التفسير بالمثال^(١) وليس على التخصيص. أي: من جملة الذين وصفوا بهذا الوصف هم الصحابة رضي الله عنهم الذين هاجروا، وهم خير القرون، والمهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام هي من أعظم الأمر بالمعروف؛ لأنه أمر بالإسلام ودخول فيه، وهي نهي عن المنكر لأنه مفارقة للشرك وأهله.

أما الوجه الثاني: فقد قال أبو حيان - في معرض رده على الزمخشري في قوله: «إن (كان) لا تدل على انقطاع طارئ»-: «أن الصحيح إن (كان) كسائر الأفعال، يدل لفظ المضى منها على الانقطاع، ثم قد تستعمل حيث لا يكون انقطاع، وفرق بين الدلالة والاستعمال؛ ألا ترى أنك تقول: "هذا اللفظ يدل على العموم"، ثم تستعمل حيث لا يراد العموم، بل المراد الخصوص.

وقوله: "كأنه قال: وجدتم خير أمة"، هذا يعارض: إنها مثل قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾؛ لأن تقديره: "وجدتم خير أمة" يدل على أنها التامة، وأن ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ حال، وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ لا شك أنها - هنا - الناقصة؛ فتعارض^(٢).

(١) قال شيخ الإسلام في مقدمة أصول التفسير (ص ٢٧): «إن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق» وذكر لذلك أمثلة، ثم قال: «إذا عرف هذا، فقول أحدهم: "نزلت في كذا" لا ينافي قول الآخر: "نزلت في كذا"؛ إذا كان اللفظ يتناولهما، كما ذكرناه في التفسير بالمثال».

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٣٠).

أما الوجه الثالث والرابع: هو وجه تحير الطاهر، وكأنه يتساءل: ما الداعي إلى التجاء المفسرين إلى هذا المعنى.

فأقول: إن الذي حملهم على قولهم: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، وصرتم. هو جعلهم (كان) هنا الناقصة، وهذا هو الذي أدى بهم إلى هذا المعنى وإلى هذا القول. وهذا المدلول صحيح؛ لكن حمله على هذا الدليل فيه نظر.

ونحن نعلم أن كل شيء هو في علم الله هو مكتوب في اللوح المحفوظ، وهذا يدل عليه آيات كثيرة، منها: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]. لكن حمل المعنى على هذا القول، وجعل الآية تدل عليه هو وجه الإشكال؛ لأن فيه من الأقوال ما هو أولى وأقرب بالنظر من هذا المعنى. فحمل (كان) على معنى صار يدل على أن الأمة لم تكن خير أمة إلا بعد نزول هذه الآية، فصارت خير أمة، والصحيح خلافه؛ لأن ما قبل (صار) يخالف ما بعدها، ومعنى (صار): التحول من صفة إلى صفة أخرى، كما ذكر ذلك علماء النحو^(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه الأقوال نجد أن المفسرين ذكروا هذه الأقوال، وأجمعوا أن هذه الآية عامة في أمة محمد ﷺ - وسنذكر ذلك -، لكنهم أغفلوا القول الراجح في معنى الفعل (كان) في هذه الآية. فينبغي أن نبين ما هو الوجه الصحيح في معنى الفعل (كان) المترتب عليه دلالة المعنى للآية.

(١) ينظر: شرح ابن عقيل (ج ١/ص ٢٦٨).

فالقول الراجح هو القول الثاني: إن فعل (كان) ههنا تام بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر، والمعنى: وجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ بمعنى الحال، وهذا قول جمع من المفسرين كما نقلنا ذلك سابقاً^(١).

وذلك لأمر منها:

أولاً: أن السبب في خيرية هذه الأمة المذكورة في هذه الآية ليس لكونهم صحبوا النبي ﷺ، أو بشيء آخر امتثلوه، بل هو بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وإيمانهم بالله. والصحابة الكرام ﷺ قد امتثلوا هذه الآية ووفوا شروطها، فكانوا هم أولى الناس بهذه الخيرية. فيكون تقدير الآية إذًا: وجدتم في هذه الحال خير أمة أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر مؤمنين بالله. وهذا القول يرجح بشدة أن يكون فعل (كان) هنا تاماً.

قال الشوكاني: «وهذا يقتضي أن يكون ﴿تَأْمُرُونَ﴾ وما بعده في محل نصب على الحال، أي: كنتم خير أمة حال كونكم أمرين ناهين مؤمنين بالله وبما يجب عليكم الإيمان به من كتابه ورسوله وما شرعه لعباده؛ فإنه لا يتم الإيمان بالله سبحانه إلا بالإيمان بهذه الأمور»^(٢).

قال القاضي عبد الحق: «وهذه الخيرية التي فرضها الله لهذه الأمة إنما يأخذ بحظه منها من عمل هذه الشروط من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وما بعده أحوال في موضع نصب»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ٨/ص ٣٢٣).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٦٠).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥١٣).

ثانياً: أن القول بأنها (كان) الناقصة قد يتطرق لها عدة احتمالات، ذكرها المفسرون وأجابوا عنها، أما إذا قلنا بأنها بمعنى (كان) التامة فلا يتطرق لها أدنى احتمال.

والقول الذي لا يوجب الاحتمال إذا كان صحيحاً وقال به المفسرون ولم يضعفوه يقدم على غيره من الأقوال.

ومن الاعتراضات المترتبة على أنها الناقصة: ما ذكره ابن جرير الطبري عندما قال: «فإن سأل سائل فقال: وكيف قيل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وقد زعمت أن تأويل الآية: أن هذه الأمة خير الأمم التي مضت، وإنما يقال: "كنتم خير أمة" لقوم كانوا خياراً فتغيروا عما كانوا عليه؟»

قيل: إن معنى ذلك بخلاف ما ذهب إليه، وإنما معناه: أنتم خير أمة، كما قيل: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾ [الأنفال: ٢٦]، وقد قال في موضع آخر: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَرْتُمْ﴾ [الأعراف: ٨٦]. فإدخال (كان) في مثل هذا وإسقاطها بمعنى واحد؛ لأن الكلام معروف معناه.

ولو قال أيضاً في ذلك قائل: ﴿كُنْتُمْ﴾ بمعنى التمام، كان تأويله: خلقتكم خير أمة، أو: وجدتكم خير أمة، كان معنى صحيحاً. وقد زعم بعض أهل العربية أن معنى ذلك: كنتم خير أمة عند الله في اللوح المحفوظ أخرجت للناس.

والقولان الأولان اللذان قلنا أشبه بمعنى الخبر الذي رويناها قبله^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ١٠٦).

ومن الاحتمالات: أن تأتي بمعنى: في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو صار، وقد سبق أن بينّا ذلك، وكأن ابن جرير في الكلام السابق لم يرتض هذا القول.

وحمل ﴿كُنْتُمْ﴾ على التمام يدل دلالة تامة على أنها عامة في كل قرن وكل عصر، من زمن الصحابة إلى قيام الساعة، لمن أدى شرطها. وذهب إلى القول بأنها عامة في جميع أمة محمد ﷺ ابن جرير، وابن كثير، وغيرهم من المفسرين، لكن بشرط أن نؤدي حق الله فيها. ويدفع بهذا القول تحير الطاهر؛ لأن هذا القول الذي اخترته لا يمكن حمله على المعاني التي ذكرها الطاهر عن المفسرين، واستشكل التجاء المفسرين إليها.

قال الحسن في قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾: «نحن آخرها، وأكرمها على الله». ثم قال أبو جعفر: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قال الحسن، وذلك أن الرسول ﷺ يقول: «ألا إنكم وفيتم سبعين أمة، أنتم آخرها وأكرمها على الله»^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٤).

والحديث أخرجه أحمد (ج٣٣/ص٢٢٨، ح١٩١٦٤)، والترمذي (ج٥/ص٢٢٦، ح٣٠٠)، وابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٣، ح٤٢٨٨)، والدارمي (ج٢/ص٢٠٧، ح٢٨٠٢) من طرق عن حكيم بن معاوية البهزي عن أبيه. وقال الترمذي: «حديث حسن»، وقال ابن حجر في الفتح (ج٨/ص٢٢٥): «وهو حديث حسن صحيح».

ولهذا قال ابن كثير: «والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قَرْنٍ بحسبه، وخير قروئهم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. والمعنى: وجدتم يا معشر المسلمين العاملين بتعاليم الإسلام وآدابه وسنته وشريعته خير أمة أخرجت وأظهرت للناس، من أجل إعلاء كلمة الحق وإزهاق كلمة الباطل، ونشر الإصلاح والنفع في الأرض». ثم بعد ذلك ذكر أحاديث كثيرة في فضلها.

ثم قال: «فهذه الأحاديث في معنى قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، فمن اتصف من هذه الأمة بهذه الصفات دخل معهم في هذا الثناء عليهم والمدح لهم، كما قال قتادة: بَلَعْنَا أَنْ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ فِي حِجَّةٍ حَجَّهَا رَأَى مِنَ النَّاسِ سُرْعَةً فَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ثم قال: من سرّه أن يكون من تلك الأمة فليؤدّ شرط الله فيها^(١).

ومن لم يتصف بذلك أشبه أهل الكتاب الذين ذمهم الله بقوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩]، ولهذا مدح الله تعالى هذه الأمة على هذه الصفات^(٢).

(١) أخرجه ابن جرير (ج ٧/ص ١٠٢) عن بشر قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا سعيد، عن قتادة قال: دُكِرَ لَنَا أَنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بِهِ. وَالْأَثَرُ فِيهِ انْقِطَاعٌ بَيْنَ قَتَادَةَ وَعَمَرَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ مِنَ السِّيَاقِ.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ١٠٣).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ

عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب الكشاف ومتابعوه، وتنبه لها أبو حيان، فاستشكلها حتى اضطرّ إلى تأول النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إن الله يخلص بينكم بالامتحان، حتى يميز»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

استشكل هذه الآية جمع من المفسرين، منهم: أبو حيان، والسمين الحلبي، وابن عادل، قالوا: الغاية هنا مشكلة على ظاهر اللفظ. قال أبو حيان: «(حتى) للغاية المجردة، والتقدير: إلى أن يميزها، كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ؛ لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط، وصار نظير ما أضرب زيدا إلى أن يجيء عمرو، فمفهومه: إذا جاء عمرو ضربت زيدا، وليس المراد من الآية هذا المعنى.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بقوله: وإنما هي غاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له. ومعنى ﴿﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾﴾: أي: أنه تعالى يخلص ما بينكم بالابتلاء والامتحان، إلى أن يميز الخبيث من الطيب»^(٣).

(١) سورة آل عمران: ١٧٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ١٧٩).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ١٣١).

وتابعه على هذا الجواب السمين الحلبي^(١)، وابن عادل^(٢)، الألوسي^(٣)، وابن عطية^(٤) قبلهم.

لكن هذا الجواب اعترض عليه الطاهر بقوله: «تنبه لهذه الغاية أبو حيان، فاستشكله حتى اضطرَّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتى يميز. وأخذ هذا التأويل من كلام ابن عطية، ولا حاجة إليه، على أنّه يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن من هذا»^(٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: لنعلم أن (حتى) حرف يأتي لأحد ثلاثة معان: انتهاء الغاية - وهو الغالب -، والتعليل، وبمعنى إلا في الاستثناء^(٦)، وهذا أقلها، وقلّ من يذكره^(٧).
وسبب استشكال العلماء لهذه الآية هو: أن مفهوم المخالفة لهذه الآية مشكل على ظاهره؛ لأجل ذلك تنبه إلى دفع الإشكال أبو حيان ومن جاء بعده، كما سبق وأن بينا ذلك عند تحرير الإشكال.

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٥٠٨).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٦/ص ٨٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٣/ص ٣٣٤).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٨٢).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ١٧٩).

(٦) مثال الاستثناء قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا﴾. ينظر: الإتيان في علوم

القرآن (ج ١/ص ٤٧٠).

(٧) ينظر: مغني اللبيب (ص ١٦٦).

فكان الطاهر لم يرض بجواب أبي حيان في دفعه للإشكال. وقال: «ولا حاجة إليه، على أنه يمكن أن يتأول تأويلاً أحسن، وهو أن يجعل مفهوم الغاية^(١) معطّلاً؛ لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم، ولكن فيما ذكرته وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رقيق».

والذي ذكره الطاهر هو قوله: ﴿حَتَّى يَمِيرَ الْحَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ غاية للبحود المستفاد من قوله: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ﴾ المفيد أنّ هذا الوذر لا تتعلّق به إرادة الله بعد وقت الإخبار، ولا واقعاً منه تعالى إلى أن يحصل تمييز الخبيث من الطيب، فإذا حصل تمييز الخبيث من الطيب صار هذا الوذر ممكناً، فقد تتعلّق الإرادة بحصوله وبعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة».

ثم قال بعد ذلك: «و(حتى) لها استعمال خاصّ بعد نفي الجحود، فمعناها تنهية الاستحالة، ذلك أنّ الجحود أخصّ من النفي؛ لأنّ أصل وضع الصيغة الدلالة على أنّ ما بعد لام الجحود منافعٍ لحقيقة اسم كان المنفية^(٢)، فيكون حصوله كالمستحيل، فإذا غيّا المتكلم بغاية كانت تلك الغاية

(١) مفهوم الغاية: هو دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بغاية على انتفاء الحكم بعد هذه الغاية.

ينظر: إرشاد الفحول (ج ٢/ص ٤٦)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله

(ص ٢٦١)، وتلخيص الأصول للزاهدي (ص ١٥).

(٢) لعله خبر كان؛ لأنه لا يستقيم الكلام إلا بهذا، ولأن لفظ الجلالة اسم كان، وخبر «كان» محذوف، وهذه اللام في ﴿يَذَرَ﴾ تُسَمَّى لام الجحود ينتصب الفعل بعدها بإضمار (أن) وجوباً، فينسبك منها ومن الفعل مصدرٌ مُنَجَّرٌ بهذه اللام، وتتعلّق هذه اللام بذلك الخبر المحذوف، والتقدير: وما كان الله مريداً ليذر أعمالكم. ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٥٠٧)، ومشكل إعراب القرآن للخراط (ج ١/ص ٧٣).

غاية للاستحالة المستفادة من الجحود، وليست غاية للنفي حتى يكون مفهومها أنه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفيًا، وهذا كله ملح لأصل وضع صيغة الجحود من الدلالة على مبالغة النفي، لا لغلبة استعمالها في معنى مطلق النفي)).

والمتأمل في كلام الطاهر يجده جعل مفهوم الغاية في هذه الآية راجعاً إلى خبر كان المحذوف، وتقديره: ما كان الله مريداً أن يذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب. فإذا ابتلاكم واختبركم وحصل ما أراد الله - وهو تمييز الخبيث من الطيب - صار هذا الودر - وهو ترككم مختلطين - ممكناً، فقد تعلق الإرادة بحصوله أو بعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة، والاستحالة هي أن يترككم مختلطين من غير تميز.

وليست (حتى) غاية للنفي حتى يكون مفهومها أنه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفيًا، وهو أن بعد التمييز والاختبار سترجعون مختلطين، لا يفرق بين الخبيث منكم والطيب. فعلى قول الطاهر: يستحيل أن يترككم مختلطين حتى يميز الخبيث من الطيب، أما بعد التمييز فالأمر تحت إرادة الله ومشيئته، إن شاء جعلكم على ما أنتم عليه، وإن لم يشأ فلا.

= فيكون المعنى الذي أرادَه الطاهر: أن ما بعد لام الجحود منافٍ لحقيقة خبر (كان) المنفية وهو إرادة الله تعالى، فيكون حصول ترك المؤمنين على ما هم عليه من الاختلاط وعدم التمييز بين المؤمن والمنافق كالمستحيل؛ لأنه يخالف ما أرادَه الله سبحانه.

ثم ذكر فائدة وقوع (حتى) بعد لام الجحود، وأنها تفيد الاستحالة، وهي أن الله لا يريد، ويستحيل أن يريد أن تكونوا على ما أنتم عليه مختلطين، وأن تستمروا على هذا الأمر قبل أن يميز الخبيث من الطيب.

وقفه مع استدراك الطاهر على أبي حيان

إن استدراك الطاهر على أبي حيان عندما قال عنه: إنّه استشكلها حتى اضطرّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتى يميز.

وقد قال أبو حيان قبل ذلك: (حتى) للغاية المحرّدة، والتقدير: إلى أن يميزها كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ، لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط.

فكان الطاهر يعترض على هذا القول ويقول: لماذا تلجأ إلى تأويل النفي بالإثبات، وهو يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن بأن يجعل الكلام على ظاهره، ويجعل مفهوم الغاية هنا ملغاة، وانتهى الإشكال ولكن فيما ذكرته - أي ما اختاره الطاهر - وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق.

أقول: الذي يظهر أن أبا حيان لم يُؤوّل النفي بالإثبات، بل جعل الكلام على ظاهره، وقدر محذوفاً في صيغة الإثبات، كما قدر الطاهر في جوابه عن هذا الإشكال محذوفاً آخر.

وقد جعل أبو حيان الغاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له.

فعلى تقديره تكون الغاية لما يفهمه النفي السابق، كأنه قيل: ما يتركهم على ذلك الاختلاط، بل يقدر الأمور ويرتب الأسباب، حتى يعزل المنافق عن المؤمن، وليس غاية للكلام السابق نفسه؛ إذ يصير المعنى أنه تعالى لا يترك المؤمنين على ما أنتم عليه إلى هذه الغاية، ويفهم منه كما قال السمين: إنه إذا وجدت الغاية ترك المؤمنين على ما أنتم عليه، وليس المعنى على ذلك^(١).

وأما قول أبي حيان بأن هذا المفهوم على ظاهر اللفظ مشكل، وقول الطاهر: يمكن أن يجعل مفهوم الغاية معطّلاً لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم. فأقول لكلا الإمامين: إن ظاهر هذا اللفظ ليس بمشكل، ويمكن إعمال مفهومه من دون تعطيل، وسنوضح ذلك عند الترجيح.

وأما قول الطاهر: «ولكن فيما ذكرته -أي ما اختاره- وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق».

في الحقيقة إن ما ذكره الطاهر لا يستطيع القارئ فهمه حتى يعمل فيه عقله، ويعيد النظر في قوله مرة بعد مرة، وقوته اللغوية والبلاغية جعلته يقول ما يقول على ما فيه من تكلف ظاهر، مع أن كبار المفسرين كانت هذه الآية عندهم واضحة فلم يقفوا عندها كما وقف الطاهر، بل فسروها بالقرآن وبمثيلتها من الآيات.

قال أبو جعفر: «يعني بقوله: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ما كان الله ليدع المؤمنين ﴿عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ من التباس المؤمن منكم بالمنافق، فلا يعرف هذا من هذا، ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ يعني بذلك: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ﴾ وهو

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٥٠٨).

المنافق المستترُّ بالكفر ﴿مِنَ الطَّيِّبِ﴾ وهو المؤمن المخلص الصادق الإيمان، بالحن والاختبار، كما ميّز بينهم يوم أحد عند لقاء العدو عند خروجهم إليهم^(١).

وقال القرطبي: «وقيل: الخطاب للمؤمنين. أي وما كان الله ليذكركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق، حتى يميز بينكم بالحنّة والتكليف؛ فتعرفوا المنافق الخبيث، والمؤمن الطيب. وقد ميز يوم أحد بين الفريقين. وهذا قول أكثر أهل المعاني»^(٢).

وقال ابن كثير: «قال تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾، أي: لا بُدَّ أن يعقد سبباً من الحنّة، يظهر فيه وليه، ويفتضح فيه عدوه، يُعرف به المؤمن الصابر، والمنافق الفاجر، يعني بذلك: يوم أحد الذي امتحن به المؤمنين، فظهر به إيمانهم وصبرهم وجلدهم وثباتهم وطاعتهم لله ولرسوله ﷺ، وهتك به ستر المنافقين، فظهر مخالفتهم ونكولهم عن الجهاد وحيانتهم لله ولرسوله ﷺ، ولهذا قال: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾»^(٣).

فهذا قول كبار المفسرين وعامتهم، أجروا اللفظ على ظاهره، من دون أي تعنت وتكلف، وحكى القرطبي بأنه قول عامة أهل المعاني.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ٤٢٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٤/ص ٢٨٩).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ١٧٣).

فالذي يترجح من معنى هذه الآية:

أن الله سيبتليكم ويختبركم حتى يتميز الخبيث من الطيب، ويعلم المجاهد الصابر من المنافق الكاذب، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

أي: ولنختبرنكم بالأوامر والنواهي، حتى يتبين المجاهد الصابر من غيره. وليست الغاية من التمييز معرفة الخبيث من الطيب، فإذا وقعت الغاية وتميز الخبيث من الطيب رجعت إلى ما كنتم عليه من الاختلاط. بل الغاية من التمييز في الدنيا هو أن الله سيظهر الخبيث - وهو المنافق - بأمارات تعرفونها أنتم أيها المؤمنون، وتكون علامة عليهم، مثل تخلفهم عن الجهاد، وصلاة الجماعة، أو البخل وعدم الإنفاق في سبيل الله، فلن يترك الأمر ملتبساً عليكم لا تفرقون بين الخبيث والطيب، بل ستعرفون وتميزون بينهم.

فيكون مفهوم المخالفة: إذا وقع الاختلاط فيما بينكم بعد ذلك من غزو، وهم قد تخلفوا عنه، أو أي نوع من الابتلاء والاختبار، تكونون قد عرفتم الخبيث من الطيب، فتحذرونه وتحذرون منه، ولا تطيعونهم ولا توالونهم، وأما الطيب فتوالونه وتناصرونه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتَى الْجَمْعَانَ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٣١) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا فَنُتَلِّوْا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٦-١٦٧]، وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِينَ وَالْمُنٰفِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب: ١]، وكما قال عنهم في سورة المنافقين: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاذْرَهُمْ فَتِلْهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤].

وأما الغاية من التمييز في الآخرة هو قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٢٤]، وقوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ﴾ (١٤١) ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّادِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١-١٤٢].

قال ابن كثير: «أي: إنما يختبر عباده بالخوف والزلال؛ ليميز الخبيث من الطيب، فيظهر أمر هذا بالفعل، وأمر هذا بالفعل، مع أنه تعالى يعلم الشيء قبل كونه، ولكن لا يعذب الخلق بعلمه فيهم، حتى يعملوا بما يعلمه فيهم»^(١).

أو تكون (حتى) في هذه الآية غائية تعليلية.

غائية باعتبار ما ذكرناه سابقاً، تعليلية أي: أن هذا الابتلاء والاختبار من أجل أن يعرف الصادق مع الله من الكاذب.

أي: لن يترككم مختلطين إلى أن يبتليكم ويختبركم من أجل أن يعرف الخبيث من الطيب.

فتكون هذه الآية كقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقِنُّونَكُمْ حَتَّى يَرْدُوكُمْ

عَنْ دِينِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧].

يقول الطاهر: «(حتى) للغاية، وهي هنا غاية تعليلية، والمعنى: أن

فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم»^(٢).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٣٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٣١).

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ

كَأَنَّ﴾، ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ

كَأَلَّةً﴾^(١)، ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^(٢)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد عدّ الصحابة معنى الكلاله هنا من مشكل القرآن، حتى قال عمر بن الخطاب: "ثلاث لأن يكون رسول الله بيّنهن أحبّ إليّ من الدنيا: الكلاله، والربا، والخلافة"»^(٣).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن وجه الإشكال ليس في معنى الآية، إنما هو في فهم عمر رضي الله عنه للآية، مع أنّها ظاهرة الدلالة، وزادها وضوحاً بيان النبي صلى الله عليه وآله لها عند ما سأله عنها عمر رضي الله عنه، فقد ثبت عنه رضي الله عنه أنه قال: ما سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن شيء أكثر مما سألته عن الكلاله، حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال لي: «يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء»^(٤).

(١) سورة النساء: ١٢.

(٢) سورة النساء: ١٧٦.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٢٦٤).

والأثر أخرجه ابن ماجه (ج ٢/ص ٩١١، ح ٢٧٢٧)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (ص ١٢، ح ٦٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج ٦/ص ٥٦٠، ح ٢٢٤٣٤) من طريق عمرو بن مرة، عن مرة بن شرحبيل الهمداني عنه به. قال أبو حاتم: «حديث مرة بن شرحبيل عن عمر بن الخطاب مرسل، وقال: مرة لم يدركه». المراسيل لابن أبي حاتم (ج ١/ص ٢٠٨)، وضعفه الألباني في ضعيف ابن ماجه (ج ١/ص ٢١٩). ولكن جاء عند البخاري بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ كما سيأتي في (ص ٢٠٦): "ثلاث وددت أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجدة، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا".

(٤) أخرجه مسلم مطولاً في صحيحه (ج ٢/ص ٨١، ح ٥٦٧).

وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن المراد بالكلالة: «من يرثه من حواشيه لا أصوله ولا فروع». لا أصوله ولا فروع.

وعن أبي بكر الصديق: أنه سئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلالة من لا ولد له ولا والد. فلما ولي عمر بن الخطاب قال: إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر في رأي رآه^(١).

ثم قال بعد ذلك: قال ابن أبي حاتم في تفسيره - بسنده إلى ابن عباس - أنه يقول: كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب، فسمعتة يقول: القول ما قلت، قلت: وما قلت؟ قال: الكلالة من لا ولد له ولا والد^(٢).

(١) هذا الأثر مشهور عن أبي بكر؛ أخرجه الطبري (ج ٨/ص ٥٤)، وابن المنذر في تفسيره (ج ٢/ص ٥٩٢)، والبيهقي (ج ٦/ص ٢٢٥، ح ١٢٦٢٩) من طريق سفيان بن عيينة، عن عاصم الأحول، عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلالة.. فذكره. ورجاله ثقات، إلا أن الشعبي لم يدرك أبا بكر؛ فقد ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٥/ص ٦٨).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٣/ص ٨٨٧)، والطبري في تفسيره (ج ٧/ص ٤٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج ١١/ص ٤١٥، ح ٣٢٢٥٤)، من طريق ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن الحسن بن محمد، عنه به.

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه (ج ١٠/ص ٣٠٣، ح ١٩١٨٨)، وابن جرير في التفسير (ج ٤/ص ٢٨٦)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٣٢، ح ٣١٨٧)، والطحاوي في مشكل الآثار (ج ١١/ص ٣٧٧، ح ٤٥٤٨)، والبيهقي (ج ٦/ص ٢٢٥، ح ١٢٠٥٨) من طريق ابن عيينة، قال: سمعت سليمان الأحول، يحدث عن طاوس، قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كنت آخر الناس عهداً بعمر فسمعتة يقول: القول ما قلت. قلت: وما قلت؟ قال: قلت: «الكلالة من لا ولد له». وقال الحاكم: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

وهكذا قال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وصح من غير وجه عن عبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وبه يقول الشعبي، والنخعي^(١)، والحسن البصري، وقتادة، وجابر بن زيد^(٢)، والحكم، وبه يقول أهل المدينة والكوفة والبصرة، وهو قول الفقهاء السبعة، والأئمة الأربعة، وجمهور السلف والخلف، بل جميعهم، وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، وورد فيه حديث مرفوع.

قال أبو الحسين ابن اللبان^(٣): "وقد روي عن ابن عباس ما يخالف ذلك، وهو أنه لا ولد له".

والصحيح عنه الأول، ولعل الراوي ما فهم عنه ما أراد^(٤).

- = قال البيهقي معقباً على هذه الرواية: «والذي روينا عن عمر وابن عباس في تفسير الكلاله أشبه بدلائل الكتاب والسنة من هذه الرواية، وأولى أن يكون صحيحاً؛ لانفراد هذه الرواية وتظاهر الروايات عنهما بخلافها، والله أعلم».
- وقال الطحاوي في: «وكان الذي في ذلك من عمر يعني: الولد أن يكون كلاله، والوقوف عن الوالد، هل هو كلاله أو لا؟»، وقد روي عنه عليه السلام في ذلك خلاف ما في هذا الحديث».
- (١) هو الإمام الحافظ، فقيه العراق، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة، أبو عمران النخعي، اليماني ثم الكوفي (ت ٩٦هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ (ج ١/ص ٦٩)، وشذرات الذهب (ج ١/ص ١١١).
- (٢) هو جابر بن زيد الأزدي اليماني، مولاهم، أبو الشعثاء البصري، الخوفي (ت ٩٣هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٢/ص ٣٨).
- (٣) هو الإمام العلامة الكبير، إمام الفرضيين في الآفاق، محمد بن عبد الله بن الحسن، أبو الحسين ابن اللبان البصري الشافعي (ت ٤٠٢هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٥/ص ٤٧٢)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ٢١٧).
- (٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٣٠).

وهذا هو نص الآية التي في آخر سورة النساء في انتفاء الولد، ويظهر منها عند التأمل انتفاء الوالد؛ لأن الأخت لا يفرض لها النصف مع الوالد، قال تعالى

في الآية: ﴿إِنَّ أُمَّرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ، وَوَلَدٌ، وَلَهُ، أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾.

قال الشنقيطي في بيان قول النبي ﷺ لعمر: «يكفيك آية الصيف في آخر سورة النساء»: «فهذا من أوضح البيان؛ لأن مراد النبي ﷺ بآية الصيف: ﴿إِنَّ أُمَّرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ، وَوَلَدٌ﴾، والآية تبين معنى الكلالة بياناً شافياً؛ لأنها أوضحت أنها: ما دون الولد والوالد.

فبينت نفي الولد بدلالة المطابقة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ، وَوَلَدٌ﴾، وبينت نفي الوالد بدلالة الالتزام في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ، أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾؛ لأن ميراث الأخت يستلزم نفي الوالد^(١).

ومع هذا البيان النبوي الواضح لهذه الآية الكريمة، فقد صح عنه أن الكلالة لم تنزل مشكلة عليه^(٢).

ثم استشكل العلماء بعد ذلك استشكل عمر ﷺ ما هو مع بيان النبي ﷺ له؟، وقد ذكروا في ذلك أجوبة وتخریجات عديدة، منها القريب المحتمل، ومنها البعيد المتكلف، وهذا ما سنوضحه في دفع الإشكال.

(١) في النسخة المطبوعة لتفسير أضواء البيان: (يستلزم نفي الولد)، والصحيح ما أثبتته؛

لأنه ظاهر كلام الشيخ.

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٤١٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

لنعلم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أفقه وأعلم الصحابة، كيف لا!! والنبي صلى الله عليه وسلم يقول عنه: «إن الله وضع الحق على لسان عُمر يقول به»^(١). وجاء عند البخاري في باب مناقب عمر رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بيننا أنا نائم شربت -يعني- اللبن، حتى أنظر إلى الري يجري في ظفري أو في أظفاري، ثم ناولت عمر». فقالوا: يا رسول الله، فما أولته؟ قال: «العلم»^(٢). وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر»^(٣). ولما مات قال ابن مسعود: «إني لأحسب تسعة أعشار العلم ذهب يوم ذهب عمر»^(٤).

- (١) أخرجه أبو داود (ج ٣/ص ١٠٠، ح ٢٩٦٤)، وابن ماجه (ج ١/ص ٤٠، ح ١٠٨) من طريق محمد بن إسحاق، عن مكحول، عن غضيف بن الحارث، عن أبي ذر به، وصححه الألباني: في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج ٦/ص ٤٦٢).
- (٢) صحيح البخاري (ج ٥/ص ١٠، ح ٣٦٨١).
- (٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٧٤، ح ٣٤٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال النووي: واختلف تفسير العلماء للمراد بـ«محدثون»، فقال ابن وهب: ملهمون، وقيل: مصييون وإذا ظنوا فكأنهم حدثوا بشي، وقيل: تكلمهم الملائكة، وجاء في رواية: «متكلمون». وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم، وفيه إثبات كرامات الأولياء. ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٦٦).
- (٤) رواه الطبراني في الكبير (١٧٩/٩، ح ٨٨٠٩) من طريق أبي يزيد القراطيسي، عن أسد بن موسى، عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي وائل به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٩/ص ٦٩): «رواه الطبراني بأسانيد، ورجاله رجال الصحيح، غير أسد بن موسى وهو ثقة».

وليست هذه الرواية التي ذكرها الطاهر في تردد عمر الفاروق وتحييره في الكلالة نقصاً في حقه، أو تدل على جهله وعدم معرفته بالأحكام الشرعية كما طعن في ذلك الطاعنون في الخليفة الراشد^(١)، بل تدل على فهمه للنصوص والتكلم عن فهم وعلم، لا تخرص وظن، والآثار التي ذكرناها تكفي في فضله وقدره في شهادة النبي ﷺ له بالفضل والعلم. فلأجل ذلك استشكل العلماء استشكال عمر ما هو؟ وأي أمر في الكلالة دعى لتحييره؟، فأجابوا عن ذلك بأجوبة كثيرة، كلها تدل على تلمس سر استشكاله مع كمال علم الفاروق وفضله. والأقوال هي كالتالي:

القول الأول: التوقف، وعدم معرفة سبب تحييره.

قال الثعالبي: «وكان أمر الكلالة عند عمر بن الخطاب ﷺ مشكلاً، والله أعلم ما الذي أشكل عليه منها، وقول النبي ﷺ له: «تكفيك منها آية الصيف التي نزلت في آخر سورة النساء» بيان فيه كفاية»^(٢).

القول الثاني: أن عمر لم يفهم معنى الكلالة.

قال ابن حزم في معرض كلام له في فهم معاني القرآن: «يختلف في الوضوح - أي القرآن -، فيكون بعضه جلياً، وبعضه خفياً فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم عن فهمه، كما قال علي بن أبي طالب ﷺ: "إلا أن يؤتي الله رجلاً فهماً في دينه"^(٣)، وكما تعذر على عمر ﷺ - وهو الغاية في العلم بنص النبي ﷺ على ذلك فيه - فهم آية الكلالة،

(١) ينظر: ما كتبه الشيعي د/محمد التيجاني السماوي، في كتابه (ثم اهتديت) (ص ١٤٦)، وقد ملأه بحقده الدفين على الصحابة الكرام ﷺ.

(٢) ينظر: تفسير الثعالبي (ج ١/ص ٤٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٦٩، ح ٣٠٤٧) جواباً من علي رضي الله عنه على قول السائل: «هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ - وقال مرة: ما ليس عند الناس؟».

فمات وهو يُقر أنه لم يفهمها، وفهمها غيره من الصحابة رضي الله عنهم، وانتهره عليه السلام، وأخبره بأنها بينة يكفي من فهمها الآية التي نزلت في الصيف»^(١). ويقول الشنقيطي: «وكثرة علم العالم لا تستلزم اطلاعه على جميع النصوص، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو عجز عن أن يفهم معنى الكلالة حتى مات رضي الله عنه، وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم عنها كثيراً فبينها له ولم يفهم»^(٢). فالعالم مهما بلغ من العلم فإنه لا يحيط به، ويخفى عليه أشياء، وليس في الصحابة أعلم من عمر بعد أبي بكر، ومع هذا أشكلت عليه هذه المسائل الثلاث، وتمنى أنه استوثق في علمه بهن من النبي صلى الله عليه وسلم. وليس معنى هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبينهن، فقد أتم الرسالة، وأدى الأمانة، وبلغ عن الله ما هو أخفى وأقل شأنًا منهن، ولكن ليس لأحد يحيط بجميع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم^(٣).

القول الثالث: أن إشكاله في دلالات اللفظ.

قال ابن عطية: «وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تكفيك منها آية الصيف» بيان فيه كفاية وجلاء، ولا أدري ما الذي أشكل منها على الفاروق رضي الله عنه، إلا أن تكون دلالة اللفظ، ولذلك قال بعضهم: الكلالة: الميت نفسه، وقال آخرون: الكلالة: المال، إلى غير ذلك من الخلاف»^(٤).

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (ج ١/ص ٨٥).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٥٦٨).

(٣) ينظر: تيسير العلام (ج ٢/ص ٢١٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٥).

وقال ابن العربي: «فإذا كان هذا أمراً وقف في وجه عمر، فمتى يُسْفَرُ لنا عن وجه النظر؟ لكن الآن نَرُدُّ في اقتحام هذا الوَعْرِ بِنَيْتِ وعلم، فنقول فيهما - والله الموفق المنعم-: إن الكلالة - وإن كانت معروفة - لغةٌ مُتَوَارِدَةٌ على معانٍ متماثلة ومتضادة، فعلينا أن نتبصر مواردها في الشريعة فنقول ...»^(١).

ثم بدأ يفصل القول في المراد بالكلالة واشتقاقها، والخلاف فيها، وما الفرق بين الكلالة في الآية الأولى والكلالة في الآية الثانية.

قال القرافي^(٢): «استشكل جماعة استشكل عمر رضي الله عنه لها؛ فإنها بينة، غير أن اللفظ لا دلالة له على خصوص كونه اسماً للميت، أو المال، أو الورثة، ولا على إخوة لأم، أو أشقاء، أو لأب، فلعله موضع الإشكال»^(٣).

وقال الجصاص: «فلما اختلف السلف في الكلالة على هذه الوجوه، وسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن معناها، فوكله إلى حكم الآية وما في مضمونها، وقد كان عمر رجلاً من أهل اللسان لا يخفى عليه ما طريق معرفته اللغة. ثبت أن معنى اسم الكلالة غير مفهوم من اللغة، وأنه من متشابهه الآي التي أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالحكم ورده إليه، ولذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم عمر عن سؤاله في معنى الكلالة، ووكله إلى استنباطه والاستدلال عليه»^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢١٤).

(٢) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلىن الصنهاجي البهشمي البهنسي المصري (ت ٦٨٠هـ). ينظر: الديباج المذهب (ج ١/ص ٦٦).

(٣) ينظر: الذخيرة (ج ١٣/ص ٣٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج ٣/ص ١٩).

القول الرابع: أن إشكاله في حكم الكلالة والمسائل التي تندرج تحتها.
 فاستشكال عمر رضي الله عنه ليس في المعنى ولا دلالات اللفظ أو الفهم، إنما هو في الأحكام التي تندرج تحت الكلالة في الموارث.
 قال ابن كثير: «وقد أُشكِلَ حُكْمُ الكلالَةِ على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه»^(١).

وقال الطاهر: «ليس تحير عمر في أمر الكلالة بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه، ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس»^(٢).
الترجيح:

نقول: إن استشكال عمر رضي الله عنه عندما قال: «ثلاث وددت لو أن النبي صلى الله عليه وسلم بينها» عام، ولم يحدد نوعية استشكاله، وما مراده من البيان الذي يريد من الرسول صلى الله عليه وسلم.

والذي يظهر لي -والعلم عند الله- أنه يريد بياناً كافياً شافياً شاملاً قاطعاً لكل خلاف ونزاع في معنى الكلالة وفي أحكامها ومسائلها، وهذا يدل على فطنته وفراسته، وأن فيها أموراً متشابهة، ومسائل شائكة، كمسألة المشركة أو ما تسمى بالحجرية^(٣)، أو توريث الإخوة مع الجد، والنبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يحيل ذلك للاستنباط والفهم.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٦٥).

(٣) المشركة من أشهر مسائل الفرائض. أركانها: زوج وأم أو جدة فأكثر وإخوة لأم وأشقاء ذكور محض أو ذكور وإناث، وأقلهم ذكر واحد أو ذكر وأنثى لا إناث فقط ولا إخوة لأب، وسميت هذه المسألة بالمشركة لقول بعض أهل العلم بتشريك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث، والجمهور منعوا ذلك. وسميت الحجرية: لأن الإخوة الأشقاء قالوا لعمر: (هَبْ أبانا حجراً في اليم). ينظر: الفوائد الجليلة في المباحث الفرضية (ص ٢٩).

جاء في الحديث الذي رواه مسلم: أن عمر رضي الله عنه قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي من الكلاله، ما راجعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء ما راجعته في الكلاله؟ وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه؟ حتى طعن بأصبعيه في صدري، وقال: «يا عمر ألا يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء!»، وإني إن أعش أقض فيها بقضية يقضي بها من يقرأ القرآن ومن لا يقرأ القرآن^(١).

قال النووي: «وأما قوله: وإني إن أعش ... إلى آخره، هذا من كلام عمر، لا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما أحر القضاء فيها لأنه لم يظهر له في ذلك الوقت ظهوراً يحكم به، فأخره حتى يتم اجتهاده فيه، ويستوفي نظره، ويتقرر عنده حكمه، ثم يقضي به، ويشيعه بين الناس.

ولعل النبي صلى الله عليه وسلم إنما أغلظ له لخوفه من اتكاله واتكال غيره على ما نص عليه صريحاً، وتركهم الاستنباط من النصوص، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]؛ فالاعتناء بالاستنباط من أكد الواجبات المطلوبة؛ لأن النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها، والله أعلم^(٢).

وقال الجصاص: «فقد وكل النبي صلى الله عليه وسلم الأمة في كثير مما ورد به لفظ القرآن المفتقر إلى البيان إلى النظر والاستدلال، كما قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في الكلاله: «يكفيك آية الصيف»، وفي أشياء كثيرة من الربا وغيره^(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١١/ص ٥٧).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (ج ١/ص ١٤٣).

وقال الماوردي: «وإنما لم يزد النبي ﷺ في بيان الكلاله لأن في الآية من الإشارة ما يكتفي به المجتهد، وقد كان عمر رضي الله عنه من أهل الاجتهاد، وإن قصر عن إدراكه لعارض»^(١).

وقد أراد عمر رضي الله عنه النص القاطع في أحكام الكلاله؛ لأن العمل بالنص إصابة محضة بخلاف الاجتهاد.

جاء في الحديث أنه قال رضي الله عنه: «ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجدد، والكلالاه، وأبواب من أبواب الربا»^(٢). قال ابن حجر: «"وددت" أي: تمنيت، وإنما تمنى ذلك لأنه أبعد من محذور الاجتهاد وهو الخطأ فيه، فثبت على تقدير وقوعه ولو كان مأجوراً عليه، فإنه يفوته بذلك الأجر الثاني، والعمل بالنص إصابة محضة.

وقوله: "لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً" في رواية مسلم: "عهداً ينتهي إليه" وهذا يدل على أنه لم يكن عنده عن النبي ﷺ نص فيها»^(٣). وقال ابن العربي: «وكان عمر يطلب من النبي ﷺ النص القاطع للعذر، وهو التاميم، يحمله على البيان الواقع مع الإطلاق الذي وكل فيه إلى الاجتهاد بالأخذ من اللغة ومقاطع القول ومرابط البيان ومفاصله، وهذا نص في جواز الاجتهاد، ونص في التكلم بالرأي المستفاد عند النظر الصائب»^(٤).

(١) ينظر: الحاوي الكبير (ج ٨/ص ٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٧/ص ١٠٦، ح ٥٥٨٨)، ومسلم بلفظ قريب منه في صحيحه (ج ٤/ص ٢٣٢٢، ح ٣٠٣٢) من حديث عمر رضي الله عنه.

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٥٠).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢١٤).

ولأجل ذلك قال النبي ﷺ عن عمر: «لن يفهمها» -أي: الكلاله-، كما جاء في الحديث عن سعيد بن المسيب: أن عمر سأل رسول الله ﷺ كيف يورث الكلاله قال: «أوليس قد بين الله ذلك» ثم قرأ: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً﴾ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فأنزل الله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَلَةِ﴾ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فقال لحفصة: إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فاسأليه عنها، فسألته؟ فقال: «أبوك ذكر لك هذا؟!، ما أرى أباك يعلمها أبداً»، فكان يقول: ما أراني أعلمها أبداً وقد قال رسول الله ﷺ ما قال^(١).

والنبي ﷺ قال لحفصة: «إنه لن يعلمها»؛ لأنه حرص على النص القاطع للعدر، والنبي ﷺ يريد أن يحيل أمته على الاستنباط الشرعي المستمد من نصوص الكتاب والسنة.

أما من قال بأن عمر لم يفهم معنى الكلاله، فهذا صحيح في بداية أمره، لكن فهمه بعد ذلك هو الذي جرّه للاستشكال؛ لأنه لو كان لم يفهم الكلاله لما أوتر عنه شيء فيها، فقد جاء عنه أنه قال: «أتى علي زمان ما أدري ما الكلاله؟! وإذا الكلاله من لا أب له ولا ولد»^(٢).

(١) رواه ابن راهويه وابن مردويه كما في الدر المنثور (ج٢/ص٧٥٣)، وأورده الحافظ ابن حجر في المطالب العالیه (ج١/ص٤٤١)، وقال: «صحيح إن كان ابن المسيب سمعه من حفصة».

(٢) أخرجه الطبري في التفسير (ج٨/ص٥٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج٦/ص٢٢٤) عن عدد من الصحابة منهم ابن عباس وحذيفة ؓ. وقد صححه الألباني في حاشية السلسلة الضعيفة (ج١٠/ص١٨٣).

أما من قال: إن استشكاله في دلالات اللفظ، فأقول: إن الاختلاف في دلالات الكلالة هل هي تطلق على الوارث أو الموروث؟ فإن هذا من اختلاف التنوع، ولا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن مآل القول واحد، وليس هناك موجب للتحير والاستشكال.

قال صاحب الكشاف: «إن الكلالة تنطلق على ثلاثة: على من لم يخلف ولداً ولا والدًا، وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلفين، وعلى القرابة من غير جهة الولد والوالد»^(١).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥١٦).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد نُقل عن ابن عباس أنه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"»^(٢).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

عد جماعة من العلماء هذه الآية من مشكل القرآن، وقد التبت على كثير منهم.

قال ابن جرير: «وقد ذكر ابن عباس وجماعة غيره أنه كان ملتبساً عليهم تأويل ذلك»^(٣).

قال ابن العربي: «كان ابن عباس لا يعلمها. وقال مجاهد: "لو أعلم أحداً يفسر هذه الآية لضربت إليه أكباد الإبل"».

ثم قال بعد ذلك: «وذلك لا يدرىه -أي: معرفة استشكال الآية- إلا من ابتلي بالقرآن ومعانيه، وتصدى لضم منتشر الكلام، وترتيب وضعه، وحفظ معناه من لفظه»^(٤).

(١) النساء: ٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦٠). وسيأتي الكلام عن هذا الأثر عند (دفع الإشكال).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ١٦٥).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٧٧).

إن الإشكال والغموض في الآية واقع في أمرين:

الأول: العموم في المحصنات، والثاني: العموم في ملك اليمين.

أما الإشكال الأول؛ أن لفظ "المحصنات" يأتي على عدة أوجه ومعانٍ:

قال ابن جرير: «إن الإحصان يكون بالحريّة، كما قال جل ثناؤه:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

ويكون بالإسلام، كما قال تعالى ذكره: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ

بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

ويكون بالعفة، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا

بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ [النور: ٤].

ويكون بالزواج كما قال جل ثناؤه ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]،^(١).

وقال ابن عطية بعدما ذكر معاني لفظة المحصنات في القرآن: «وحيثما

وقعت اللفظة في القرآن فلا تجدها تخرج عن هذه المعاني، لكنها قد تقوى

فيها بعض هذه المعاني دون بعض بحسب موضع وموضع»^(٢).

وأما الإشكال الآخر فهو: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، وهو مترتب

على الإشكال الأول؛ لأن المستثنى من جنس المستثنى منه، فإن لم يكن من

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ١٦٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤١).

جنسه فهو استثناء منقطع^(١).

لكن الاستثناء في ملك اليمين يدخل في جنس المحصنات؛ لأن الأمة قد تكون مسلمة عفيفة ذات زوج، وكل ذلك من معاني الإحصان، فالأمة داخلة في (المحصنات) من حيث العموم.

قال ابن القيم: «وهذا- أي: الإشكال في الآية- من أشكال مواضع الاستثناء»^(٢).

فإن مفهوم الآية مطلق، ويترتب عليه دلالات متعددة، وهي: أن مجرد بيع أو هبة ملك اليمين يحل للمشتري أو الموهوب نكاحها، حتى وإن كانت ذات زوج، فانتقال الملك طلاق.

قال ابن كثير: «وقد ذهب جماعة من السلف إلى أن بيع الأمة يكون طلاقاً لها من زوجها، أخذاً بعموم هذه الآية»^(٣).

وقال ابن العربي: « وأما من قال: إنها في الإماء كلهن، فإن ملك الأمة المتجدد على النكاح يبطله، فموضع إشكال عظيم، ولأجله تردد فيه أصحاب محمد ﷺ»^(٤).

أو أنه عام في نكاح كل أمة ما لم تكن ذات زوج إن لم تكن مسببة؛ فيكون الاستثناء منقطعاً.

(١) ينظر: دليل السالك إلى ألفية ابن مالك (ج ١/ص ٢٣٧).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٣/ص ٥٨٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٥٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٧٧).

أو أنه ليس المراد بملك اليمين الإماء خاصة، بل عامة في كل من ملكت رقبتها بنكاح من حرائر، أو شراء من أمة.

قال ابن العربي: «ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ في الإماء، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم».

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل التكلم في دفع الإشكال نتكلم عن الأثر الذي ذكره الطاهر بقوله: «وقد نقل عن ابن عباس أنه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"».

قال الطاهر: «ولعله يعني من يعلم تفسيرها عن النبي ﷺ».

الأثر الذي أورده الطاهر عن ابن عباس رضي الله عنه لم أجد من خرجه عن ابن عباس، ولعل الطاهر وهم في إيراده عن ابن عباس، والثابت أنه منقول عن مجاهد^(١). لكن ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أثر خرجه الطبري في تفسيره بسنده عن عمرو بن مرة قال: «قال رجل لسعيد بن جبير: أما رأيت ابن عباس حين سُئِلَ عن هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

(١) أخرج الطبري من طريق هشيم، عن عبد الرحمن بن يحيى، عن مجاهد أنه قال: «لو أعلم من يفسّر لي هذه الآية، لضربت إليه أكباد الإبل، قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إلى آخر الآية». ينظر: تفسير ابن جرير (ج ٨/ص ١٦٥، ح ٩٠١٤). وفيه عبد الرحمن بن يحيى. قال عنه الذهبي: «هو الصديقي، أخو معاوية، يروي عنه هشيم، لينه أحمد بن حنبل». ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج ٤/ص ٣٢٧).

فلم يقل فيها شيئاً؟ قال: فقال: كان لا يعلمها»^(١).

أما ما جاء في هذا الأثر أن ابن عباس كان لا يعلمها ففيه نظر؛ لجهالة الرجل الذي روى عنه عمرو بن مرة.

قال ابن عطية: «ولا أدري كيف نسب هذا القول إلى ابن عباس»^(٢).

ومن الأدلة على عدم ثبوت هذا عن ابن عباس: أنه قد ورد عنه روايات كثيرة تبين معاني هذه الآية، منها:

ما جاء عند الطبري وابن أبي حاتم في تفسيريهما عن ابن عباس في قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، يقول: «كل امرأة لها زوجٌ فهي عليك حرام، إلا أمةٌ ملكتها ولها زوجٌ بأرض الحرب، فهي لك حلال إذا استبرأتهما»^(٣).

وعنه أيضاً في هذه الآية قال: «كل ذات زوجٍ إتيانها زنا، إلا ما سبيت»^(٤).

-
- (١) أخرجه القاسم بن سلام في فضائل القرآن (ج٢/ص٢٥٦، ح٦٩٠)، والطبري في تفسيره (ج٨/ص١٦٥، ح٩٠١٣). ورجاله ثقات. إلا أن فيه مجهولاً.
- (٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤١).
- (٣) أخرجه الطبري (ج٨/ص١٥٢)، وابن أبي حاتم (ج٣/ص٩١٦) من طريق عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية، عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وإسناده صحيح.
- (٤) الأثر أخرجه الحاكم في المستدرک (ج٢/ص٣٠٤)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (ج٧/ص١٦٧)، من طريق عبد الوهاب بن عطاء ثنا شعبة عن أبي حصين عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج٢/ص٤٧٩) إلى ابن أبي شيبه، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر.

وعنه فيها: «لا يحل له أن يتزوج فوق أربع نسوة، فما زاد منهن فهن عليه حرام، كأمه وابنته وأخته»^(١).

لكن حكى كثير من المفسرين - كما سبق بيانه - أن في هذه الآية غموضاً وإشكالاً من حيث العموم، فقد أورد ابن جرير الطبري في هذه الآية ثمانية أقوال، أوردتها بإيجاز ولكل قول قائل به:

القول الأول: هن ذوات الأزواج غير المسيئات منهن. وملك اليمين: السبايا اللواتي فرّق بينهن وبين أزواجهن السبّاء، فحللن لمن صرّن له بملك اليمين، من غير طلاق كان من زوجها الحرّي لها.

القول الثاني: المحصنات ذوات الأزواج في هذا الموضع، بل هنّ كل ذات زوج من النساء، حرامٌ على غير أزواجهن، إلا أن تكون مملوكة اشتراها مشترٍ من مولاها، فتحلّ لمشتريها، ويُبطل بيع سيدها إياها النكاح بينها وبين زوجها.

القول الثالث: معنى المحصنات في هذا الموضع: العفائف. قال أصحاب هذا القول: وتأويل الآية: والعفائف من النساء حرام أيضاً عليكم، إلا ما ملكت أيماكم منهن بنكاح وصدّاق وشهودٍ، من واحدةٍ إلى أربع.

القول الرابع: المحصنات في هذا الموضع: ذوات الأزواج، غير أن الذي حرّم الله منهن في هذه الآية الزنا بهنّ، وأباحهن بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ بالنكاح أو الملك.

(١) أخرجه عبد بن حميد في تفسيره كما في تعليق التعليق (ج ٤/ص ٤٠٠). قال ابن حجر في فتح الباري (ج ٩/ص ١٥٤): «وصله الفريابي، وعبد بن حميد بإسناد صحيح عنه».

القول الخامس: هن الحرائر.

القول السادس: هن العفائف وذوات الأزواج، وحرامٌ كُلُّ من الصنفين إلا بنكاحٍ أو ملكٍ يمين.

القول السابع: أن هذه الآية نزلت في نساء كنَّ يهاجرن إلى رسول الله ﷺ ولهن أزواج، فيتزوجهن بعض المسلمين، ثم يقدم أزواجهن مهاجرين، فنهي المسلمون عن نكاحهن.

القول الثامن: هن نساء أهل الكتاب.

وقد جمع ابن العربي هذه الأقوال كلها تحت قول واحد حيث يقول: «المسألة السادسة: في تنزيل الأقوال وتقديرها: أما من قال: إنهن ذوات الأزواج، فذوات الأزواج على قسمين: مسلمات، وكافرات.

والمسلمات على قسمين: حرائر، وإماء؛ فيعمهنَّ التحريم على هذا التأويل، ويرجع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ إلى بعضهن، وهن الإماء، أو إلى بعض البعض، وهن المسيبات، فإن رجع إلى الإماء جملةً فعليه يترتب أن بيع الأمة المزوجة فراق بينها وبين زوجها، وإن رجع إلى المسيبات - وفيه وردت الآية - فيكون التقدير: حرمتنا عليكم كل ذات زوج، إلا من سبيتم.

وعلى أنهن جميع الإماء يكون التقدير: حرمتنا عليكم كل ذات زوج إلا ما ملكتم^(١).

(١) لم أجد أحداً من المفسرين جعل المحصنات في هذه الآية في الإماء وحدهن.

وأما من قال: إنهن جميع النساء؛ فيكون تنزيل الآية عنده: حرمتنا عليكم من تقدم تحريماً مُدَبَّرًا، وحرمتنا عليكم جميع النساء إلا بملك نكاح أو شراء، وكلهن ما ملكت إيمانكم^(١).

وأما من قال: إنهن جميع النساء إلا أربع، فدعوى أن هذه الآية نزلت بعد الآية الأولى في ابتداء السورة في الأربع، فإن ثبت ذلك تعذر ذلك له لفظاً وبطل معنى.

ثم قال: «وقول مجاهد مقدر بنوع ونحو مما تقدم»^(٢).

ثم بعد ذلك اعترض على بعض الأقوال فقال: «المسألة السابعة: في الاعتراض على الأقوال:

أما من خصصها في بعض النساء فيعترض عليه أن البعض يبقى حلاً، والآية إنما جاءت لبيان المحرمات والمحللات منهن، فإن بقي من الأزواج له من الحرائر أو من المسلمات، أو كل تأويل يقتضي بقاء بعضهن فذلك بعيد في التأويل مفسر للتأويل.

وأما من عمم جميع المسائل إلا الأربع فمبني على دعوى لا برهان عليها.

وأما من عمم في الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ

أَيْمَانُكُمْ﴾ في الإماء، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم^(٣).

(١) هذا القول هو الذي اختاره ابن جرير الطبري.

(٢) أي: إن إشكال مجاهد في ما تحتمله الآية من التقديرات السابقة التي ذكرها ابن العربي.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٩٠).

الترجيح:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ المراد بالمحصنات في هذه الآية عام مخصوص، عام في جميع النساء، مخصوص بالمتزوجات، فجميع النساء المتزوجات حرام عليكم، سواء كن مسلمات أو كتابيات، حرائر أو إماءً، وهو معطوف على المحرمات المذكورة قبله، والمعنى: إنه لا يحل نكاح المرأة إذا كانت في عصمة الرجل، ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يريد السبايا في أشهر الأقوال، والاستثناء متصل، والمعنى: إن المرأة الكافرة إذا كان لها زوج، ثم سبيت، جاز لمن ملكها من المسلمين أن يطأها، ودليل ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس^(١) فلقوا العدو، فقاتلوهم، وظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا؛ فكان ناس من أصحاب النبي ﷺ تخرجوا من غشيانهم من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله ﷻ في ذلك: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، أي: فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن^(٢).

وجاء في رواية أخرى عن أبي سعيد ﷺ: أن النبي ﷺ قال في سبايا أوطاس: «لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة»^(٣).

(١) أوطاس: واد في ديار هوازن، قريب من الطائف، فيه كانت وقعة حنين بين النبي ﷺ وهوازن.

انظر: معجم البلدان (ج ١/ص ٢٨١)، ومراصد الإطلاع على الأمكنة والبقاع (١/١٣٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ١٧٠، ح ١٤٥٦).

(٣) أخرجه أبو داود (ج ٢/ص ٦١٤، ح ٢١٥٧)، والحاكم (ج ٢/ص ١٩٥، ح ٢٧٤١)

من طريق شريك، عن قيس بن وهب، عن أبي الوداك، عنه به، وصححه الألباني في

إرواء الغليل (ج ١/ص ٢٠٠).

قال الشافعي: «والآية تدل على أنه لم يرد بالإحصان الحرائر، فبين أنه إنما قصد بالآية: ذوات الأزواج، ثم دل الكتاب وإجماع أهل العلم أن ذوات الأزواج من الحرائر والإماء محرمات على غير أزواجهن حتى يفارقهن أزواجهن بموت، أو فرقة، أو طلاق، أو فسخ نكاح، إلا السبايا؛ فإنهن مفارقات لهم بالكتاب والسنة والإجماع»^(١).

قال القرطبي: «وهذا نص صحيح صريح في أن الآية نزلت بسبب تخرج أصحاب النبي ﷺ عن وطء المسبيات ذوات الأزواج؛ فأنزل الله تعالى في جوابهم: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. وبه قال مالك، وأبو حنيفة، وأصحابه، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وهو الصحيح إن شاء الله تعالى»^(٢).

قال ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ أي: وحرم عليكم الأجنبية المحصنات، وهن المتزوجات، ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يعني: إلا ما ملكتموهن بالسبي، فإنه يحل لكم وطؤهن إذا استبرأتموهن، فإن الآية نزلت في ذلك»^(٣).

ورجح هذا القول الشنقيطي وقال: «وهذا القول هو الصحيح، وهو الذي يدل القرآن لصحته»^(٤).

وهنا مسألتان بحاجة إلى بيان؛ للاحتجاج لهما بهذه الآية:

المسألة الأولى: من قال إن ملك اليمين يشمل الحرائر والإماء

احتجاجاً بهذه الآية:

(١) تفسير الإمام الشافعي (ج ٢/ص ٥٧٤)، تحقيق: أحمد الفران.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١١٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٥٦).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٧).

قال الطبري: «إن الله تعالى لم يخص بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ المملوكات الرقاب، دون المملوك عليها بعقد النكاح أمرها، بل عمّ بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ كلا المعنيين - أعني: ملك الرقبة، وملك الاستمتاع بالنكاح-؛ لأن جميع ذلك ملكته أيماننا، أما هذه فملك استمتاع، وأما هذه فملك استخدام واستمتاع وتصريف فيما أبيح لمالكها منها»^(١).

قال ابن العربي مبيناً إشكال هذا القول ومعتزلاً عليه: «وأما من عمم

الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ في الإماء، أو الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم».

ثم قال: «المسألة الثامنة: في المختار: وهذا المشكل هو الذي ملنا إليه

قديماً وحديثاً، وذلك أن من قال: إن قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

راجع إلى الشراء والنكاح فيعترض عليه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا

مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٦]، فقد ميّز بينهما، ولم

يطلق قط أحد من أرباب الشريعة على الحرة في ملك النكاح بأنها ملك

اليمين، فإنها تملك منه ما يملك منها، أما إنه له عليه درجة، ولكن نقول:

إن قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يرجع إلى الإماء، وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ

مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ يرجع إلى من عدا المنصوص من تحريمهن»^(٢).

وقال الشنقيطي: «إن حمل ملك اليمين على ما يشمل ملك النكاح،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ١٦٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٧٧).

وملك اليمين لم يرد في القرآن إلا بمعنى الملك بالرق، كقوله: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّن فَنِيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقوله: ﴿وَالصَّاحِبِ بِالجَنَابِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥-٦، والمعارج: ٢٩] في الموضوعين، فجعل ملك اليمين قسماً آخر غير الزوجية، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَبْنِعُونَ الكِنَبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فهذه الآيات تدل على أن المراد بما ملكت أيمانكم: الإماء دون المنكوحات، كما هو ظاهر^(١).

المسألة الثانية: هل بيع الأمة يعتبر طلاقاً أخذاً من عموم هذه الآية؟.

هذه المسألة تكلم فيها الفقهاء وأصحاب المذاهب، واختلفوا فيها اختلافاً

كثيراً، لكن الذي يعيننا في هذه المسألة هل هذه الآية حجة لمن قال بهذا القول؟.

يقول أبو حيان: «الذي يقتضيه لفظ الإحصان أن تعلق بالقدر

المشترك بين معانيه الأربعة، وإن اختلفت جهات الإحصان، ويحمل قوله:

﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ على ظاهر استعماله في القرآن وفي السنة،

وعرف العلماء من أن المراد به الإماء، ويعود الاستثناء إلى ما صح أن يعود

عليه من جهات الإحصان، وكل ما صح ملكها ملك يمين حلت لمالكها

من مسبية أو مملوكة مزوجة^(٢).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٧).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٢٢٢).

وقال الشوكاني بعد ما أورد أثر مجاهد: «معنى الآية -والله أعلم- لا سترة به: أي: حرمت عليكم المحصنات من النساء، أي: المزوجات، أعم من أن يكن مسلمات أو كافرات، إلا ما ملكت أيمنكم منهن، إما بسبي؛ فإنها تحل ولو كانت ذات زوج، أو بشراء؛ فإنها تحل ولو كانت مزوجة، وينفسخ النكاح الذي كان عليها بخروجها عن ملك سيدها الذي زوجها، وسيأتي ذكر سبب نزول الآية إن شاء الله، والاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»^(١).

ف نجد أن أبا حيان والشوكاني وقبلهما جماعة من السلف -رحمهم الله- كما نقل ذلك عنهم ابن كثير جعلوا هذه الآية عامة في ملك اليمين، وأنه ينفسخ عنها النكاح من زوجها بمجرد خروجها من ملك سيدها؛ فيباح للمشتري أن يطأها؛ لأنها انتقلت إلى ملكه، فهو يملك الرقبة والبضع.

قال القرطبي في رده على أن يبيع الأمة طلاقها: «وهذا يرده حديث بريرة؛ لأن عائشة -رضى الله عنها- اشترت بريرة، وأعتقتها، ثم خيرها النبي ﷺ، وكانت ذات زوج؛ وفي إجماعهم على أن بريرة قد خيرت تحت زوجها مغيث بعد أن اشترتها عائشة فأعتقتها، لدليل على أن يبيع الأمة ليس طلاقها^(٢)، وعلى ذلك جماعة فقهاء الأمصار من أهل الرأي والحديث، ولا طلاق لها إلا الطلاق.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٦٧٥).

(٢) جاء في صحيح البخاري (ج ٥/ص ١٢٨، ح ١٤٩٣): أن عائشة أرادت أن تشتري بريرة، فأبى مواليتها إلا أن يشترطوا الولاء، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «اشتريتها، وأعتقيها؛ وإنما الولاء لمن أعتق». وفي رواية عند البخاري (ج ٥/ص ٢٠٢٣، ح ٤٩٧٩): أن زوج بريرة عبد أسود يقال له مغيث، كأبي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً؟». فقال النبي ﷺ: «لو راجعته». قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع». قالت: لا حاجة لي فيه.

وقد احتج بعضهم بعموم قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، وقياساً على المسييات، وما ذكرناه من حديث بريرة يخصه ويرده، وأن ذلك إنما هو خاص بالمسييات على حديث أبي سعيد، وهو الصواب والحق إن شاء الله تعالى^(١).

وقال الجصاص: «فإن قيل: أنتم لا تعتبرون السبب، وإنما تراعون حكم اللفظ إن كان عاماً؛ فهو على عمومه حتى تقوم دلالة الخصوص، فهلا اعتبرت ذلك في هذه الآية، وجعلتها على العموم في سائر من يطراً عليه الملك من النساء ذوات الأزواج، فينتظم السبايا وغيرهن؟ قيل له: الدلالة ظاهرة في الآية على خصوصها في السبايا؛ وذلك لأنه قال: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، فلو كان حدوث الملك موجباً لإيقاع الفرقة لوجب أن تقع الفرقة بينها وبين زوجها، إذا اشترتها امرأة أو أخوها من الرضاة لحدوث الملك^(٢).

قال الكيا الهراسي: «وظن هؤلاء أن الآية عامة، ولا نظر إلى خصوص السبب، والصحيح أن ذلك مختص بالسبي الوارد على نكاح غير محترم^(٣).

قال ابن الفرس^(٤): «وجمهور العلماء على أن انتقال الملك في الأمة لا يكون طلاقاً، وقصروا الآية على سببا أهل الحرب، وأن لا طلاق لها إلا الطلاق^(٥).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٥/ص ١٢٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج ٣/ص ٨١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي (ج ٢/ص ٩٥).

(٤) هو أبو محمد، عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف "بابن الفرس الأندلسي" صاحب كتاب أحكام القرآن، مات سنة (٥٥٩٧هـ). ينظر: ابن فرحون في الدياج المذهب (ج ٢/ص ١٣٣).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (ج ٢/ص ١٣٨).

وقال الشنقيطي: «فإن قيل: عموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ لا يختص بالمسيبات، بل ظاهر هذا العموم أن كل أمة متزوجة إذا ملكها رجل آخر فهي تحل له بملك اليمين، ويرتفع حكم الزوجية بذلك الملك، والآية وإن نزلت في خصوص المسيبات - كما ذكرنا - فالعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب.

فالجواب: أن جماعة من السلف قالوا بظاهر هذا العموم، فحكموا بأن بيع الأمة مثلاً يكون طلاقاً لها من زوجها، أخذاً بعموم هذه الآية، ويروى هذا القول عن ابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وجابر بن عبد الله، وسعيد بن المسيب، والحسن، ومعمر، كما نقله عنهم ابن كثير وغيره، ولكن التحقيق في هذه المسألة هو ما ذكرنا من اختصاص هذا الحكم بالمسيبات دون غيرها من المملوكات بسبب آخر غير السبي، كالبيع مثلاً وليس من تخصيص العام بصورة سببه. وأوضح دليل في ذلك قصة بريرة المشهورة مع زوجها مغيث^(١).

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية بعد ذكره أقوال الجماعة التي ذكرنا في أن البيع طلاق، ما نصه: «فهذا قول هؤلاء من السلف - رحمهم الله -، وقد خالفهم الجمهور قديماً وحديثاً، فرأوا أن بيع الأمة ليس طلاقاً؛ لأن المشتري نائب عن البائع، والبائع كان قد أخرج عن ملكه هذه المنفعة وباعها مسلوبة عنها، واعتمدوا في ذلك على حديث بريرة المخرج في الصحيحين وغيرهما؛ فإن عائشة أم المؤمنين اشترتها وَجَّزَتْ عَتَقَهَا، ولم يفسخ نكاحها من زوجها مغيث، بل خيرها النبي ﷺ بين الفسخ والبقاء،

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٨).

فاختارت الفسخ، وقصتها مشهورة، فلو كان بيع الأمة طلاقها - كما قال هؤلاء - لما خيرها النبي ﷺ، فلما خيرها دل على بقاء النكاح»^(١).

وقال ابن العربي: «وأما من قال: إنها في الإماء كلهن، فإن ملك الأمة المتجدد على النكاح يبطله، فموضع إشكال عظيم، ولأجله تردد فيه أصحاب محمد ﷺ، بيد أن الظاهر أن ملكاً متجدداً لا يبطل نكاحاً متأكداً، ولو أنه ملك منفعة رقيتها لرجل بالإجارة، ثم يبيعها ما أبطل الملك المتجدد ملك منفعة الرقبة؛ فملك منفعة البضع أولى أن يبقى، فإن أحق الشروط أن يوفى به ما استحل به الفروج، فعقد الفرج نفسه أحق بالوفاء به من عقد منفعة الرقبة.

والذي يقطع العذر أن النبي ﷺ خيّر بريرة، ولم يجعل ما طرأ من العتق عليها، ولا ما ملكت من نفسها، مبطلاً لنكاح زوجها، وعليه يحمل كل ملك متجدد.

وقد بيناه في مسائل الخلاف، وفيما أشرنا إليه هاهنا من الأثر والمعنى كفاية لمن سدّد النظر، فوضح أن المراد بالمحصنات الجميع، وأن المراد بملك اليمين السبي الذي نزلت الآية في بيانه»^(٢).

وردّ ابن القيم هذا المذهب بثلاثة أمور:

الأول: أنه لو كان هذا القول صحيحاً - بيع الأمة طلاقها - لكان وطؤها حلالاً لسيدها إذا زوجها؛ لأنها ملك يمينه، فكما اجتمع ملك سيدها لها وحلها للزوج فكذلك يجتمع ملك مشتريها لها وحلها للزوج،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٥٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٩٣).

وتناول اللفظ لهما واحد ما دامت مزوجة وينتقل إلى المشتري ما كان يملكه، فملكها المشتري مسلوبة منفعة البضع.

الثاني: أن المشتري خليفة البائع، فانتقل إليه بعقد الشراء ما كان يملكه بائعها، وهو كان يملك رقبته مسلوبة منفعة البضع، فإذا فارقها زوجها رجع إليه البضع، كما كان يرجع إلى بائعها كذلك، فهذا محض الفقه والقياس.

الثالث: أنه قد ثبت في الصحيحين أن عائشة -رضي الله عنها- اشترت بريرة، وكانت مزوجة، فعتقتها، وخيرها النبي ﷺ، ولو بطل النكاح بالشراء لم يخيرها، وهذا مما أخذ الأئمة الأربعة وغيرهم فيه برواية ابن عباس، وتركوا رأيه، فإنه راوي الحديث، وهو ممن يقول بيع الأمة طلاقها^(١).

وبعد هذه الأقوال المتناثرة يتبين أن بيان النبي ﷺ للآية ومعرفة سبب نزول الآية يدفع كثيراً من الإشكالات والاحتمالات، وحسبك به.

وما أحسن قول ابن العربي في بيان قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]: «يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّبْعُ الْمَثَانِي: السَّبْعُ مِنَ السُّورِ، وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْآيَاتِ، لَكِنِ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ كَشَفَ قِنَاعَ الْإِشْكَالِ، وَأَوْضَحَ شِعَاعَ الْبَيَانِ، فَفِي الصَّحِيحِ عِنْدَ كُلِّ فَرِيقٍ وَمِنْ كُلِّ

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٣/ص ٥٨٠).

وقال ابن القيم في إغاثة اللهفان (ج ١/ص ٢٩٣): «إن العبرة بما رواه الصحابي لا بقوله إذا خالف الحديث، ولهذا أخذ برواية ابن عباس في حديث بريرة، وأن بيع الأمة لا يكون طلاقاً لها؛ لأن رسول الله ﷺ خيرها، ولو انفسخ النكاح ببيعها لم يخيرها، مع أن مذهب ابن عباس: أن بيع الأمة طلاقها، واحتج بظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، فأباح وطء مملوكته المزوجة، ولو كان النكاح باقياً لم ينفسخ لم يباح له وطؤها، والجمهور خالفوه في ذلك، واحتجوا بحديثه وتركوا رأيه؛ لروايته فإن روايته معصومة، ورأيه غير معصوم».

طريق أنها أم الكتاب والقرآن العظيم، حسبما تقدم من قول النبي ﷺ لأبي بن كعب: «السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ»^(١).

وبعد هذا: فالسبع المثاني كثير، والكل محتمل، والنص قاطع بالمراد، قاطع بمن أراد التكليف والعناد، وبعد تفسير النبي ﷺ فلا تفسير، وليس للمتعرض إلى غيره إلا النكير.

وقد كان يمكن لولا تفسير النبي ﷺ أن أُحَرِّرَ في ذلك مقالاً وجيزاً، وأُسبِك من سنام المعارف إبريزاً^(٢)، إلا أن الجوهر الأعلى من عند النبي ﷺ أولى وأعلى^(٣).

قال السيوطي: في فصل معرفة سبب النزول: «وقد زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك، بل له فوائد ... منها: أن اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته؛ فإن دخول صورة السبب قطعي، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع.

ومنها: الوقوف على المعنى، وإزالة الإشكال»^(٤).

ونقل السيوطي قول الواحدي: بأنه لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٩١٣، ح ٤٧٢٠).

(٢) الإبريز: هو الذهب الخالص. ينظر: القاموس المحيط (ص ٥٠٣).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ١٤٢).

(٤) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ١٠٨).

(٥) ينظر: أسباب النزول الواحدي (ج ١/ص ٨).

المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ

وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا

وَالصَّادِقُونَ وَالنَّصْرِيُّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١﴾﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ

إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ

فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا

إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ ﴿١١٦﴾ فَإِنْ عُرِيَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَءَاخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ

الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَدْنَا أَحَقَّ مِنْ شَهَدَتِهِمَا وَمَا

أَعْتَدْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١١٧﴾ ذَلِكَ أَدَّىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُونَ أَنْ

تُرَدَّ أَيْمَانُ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿١١٨﴾﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالذَّمُّ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ﴾ ولم يقل: "والخنزير"، كما قال: ﴿وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ إلى آخر المعطوفات. ولم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلا بإضافة لفظ لحم إلى الخنزير. ولم يأت المفسرون في توجيه ذلك بوجه ينثلج له الصدر»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

سبب استشكال الطاهر هو انصراف كثير من المفسرين في تفسير هذه الآية عن ظاهر القرآن، وتحريمهم أشياء كثيرة زائدة عن النص القرآني، كشحمة وعينه وجلده، مع أن تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم، وقد ذكر المفسرون أوجهاً كثيرة في سبب اقتصار النص القرآني على تحريم لحم الخنزير دون تحريم بقية أجزائه، مع العلم أنهم حكوا الإجماع في تحريمها، وكل الأوجه المذكورة يرى الطاهر أنها لا ينثلج لها الصدر.

ثالثاً: دفع الإشكال

أجمعت الأمة على حرمة أكل لحم الخنزير إلا لضرورة؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٩٠).

والذي عليه الأئمة الأربعة وعامة أهل العلم: هو تحريم شحمه تبعاً
للحمه، وحكى الإمام القرطبي والعلامة الشوكاني وغيرهما من المفسرين إجماع
الأمة الإسلامية على ذلك^(١).

وقد ذكر المفسرون جملة من التوجيهات في الفائدة من التنصيص على
تحريم اللحم دون غيره بأوجه كثيرة معتبرة؛ لكن الطاهر -رحمة الله عليه- يرى أن
هذه التوجيهات التي ذكرها المفسرون لا ينتلج لها الصدر لبعدها، أو لتكلفتها، أو
لا يفيدها النص القرآني، ثم دفع ذلك بتوجيه قرر فيه مذهبه المالكي.

لكن بعض الأوجه التي ذكرها العلماء في تحريم الشحم وما في حكمه
استناداً إلى هذه الآية قد تكون قريبة متناولة، والطاهر -رحمة الله عليه-
يحتمل أنه لم يطلع على جميع الأقوال المذكورة، بل يبدو أنه اقتصر على
توجيهين، أحدهما لابن عطية، والآخر للألوسي، وقد اعترض عليهما.
وسأذكر توجيهات العلماء في هذه الآية، وأوضح القريب منها
والراجع -بإذن الله-.

وأبرز توجيهات العلماء في الفائدة من التنصيص على اللحم دون
غيره ست توجيهات، وهي كالتالي:

الأول: أنه خص ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه.

الثاني: أن فيه إظهار حرمة ما استتطابوه وفضلوه على سائر اللحوم،
واستعظموا وقوع تحريمه.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٢٢٢)، وفتح القدير (ج ١/ص ٢١٩).

الثالث: أن فيه إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان.

الرابع: أنه إذا أطلق اللحم فإنه يعم، ويدخل فيه الشحم.
الخامس: أنه خص لحم الخنزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكى.

السادس: أنه خص لحم الخنزير بالذات مراغمة للكفار.
نسبة الأقوال والكلام عليها:

القول الأول: قال ابن عطية: «وخص ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه، ذكي أو لم يذك، وليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها، وأجمعت الأمة على تحريم شحمه»^(١).

القول الثاني: قال الألوسي: «ولعل السر في إقحام لفظ اللحم هنا إظهار حرمة ما استتبابوه وفضلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه»^(٢).

القول الثالث: قال الطاهر: «ويبدو لي أنّ إضافة لفظ لحم إلى الخنزير للإيماء إلى أنّ المحرم أكل لحمه؛ لأنّ اللحم إذا ذكر له حكم فإنما يراد به أكله، وهذا إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان في طهارة شعره إذا انتزع منه في حياته بالجزّ، وطهارة عرقه، وطهارة جلده بالدبغ، إذا اعتبرنا الدبغ مطهراً جلد الميتة، اعتباراً بأنّ الدبغ كالذكاة،

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٢٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٢/ص ٩٩).

وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدبغ عن داود الظاهري^(١)، وأبي يوسف^(٢)؛ أخذاً بعموم قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»^(٣).

وهذه الأقوال الثلاثة فيها ما فيها من البعد، وعليها ما عليها من الاعتراضات.

أما توجيه ابن عطية فقد اعترض عليه الألويسي بقوله: «وقيل: خص اللحم ليدل على تحريم عينه ذكي أو لم يذك، وفيه ما لا يخفى -أي: من الغموض-». قال الطاهر: «ومراد ابن عطية بهذا: ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة، وفيه بعد»^(٤).

وتوجيه ابن عطية لا أرى فيه كبير فائدة في المعنى؛ لأنه لو أراد تحريم عينه لذكر تحريم الخنزير دون ذكر اللحم، فذكر اللحم يصرفه عن تحريم العين، أما قوله: «وخص اللحم ليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف» فسياقي تقريره.

(١) هو الإمام المشهور داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان، الفقيه الظاهري الكوفي (ت ٢٧٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٨/ص ٣٦٩).

(٢) هو الإمام المجتهد، العلامة المحدث، قاضي القضاة، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبیب بن سعد بن بجير بن معاوية، أبو يوسف الأنصاري الكوفي (ت ١٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٨/ص ٥٣٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٩٣).

والحديث عند مسلم (ج ١/ص ٢٧٧، ح ٣٦٦)، ولفظه: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ». وعند النسائي (ج ٧/ص ١٧٣، ح ٧٧٣)، والترمذي (ج ٤/ص ٢٢١، ح ١٧٢٨)، وابن ماجه (ج ٢/ص ١١٩٣، ح ٣٦٠٩)، بلفظ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ». واستثنى من ذلك جلد الآدمي لحرمته وصوناً لكرامته، والخنزير لنجاسة عينه. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ١/ص ١٢١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١١٩).

وأما توجيه الألوسي فقد قال عنه الطاهر: «يريد أن ذكر اللحم لزيادة التغليف، أي: اللحم الذي تذكرونه بشراهة». ثم قال: «ولا أحسب ذلك؛ لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب». والأمر كما ذكر الطاهر أن العرب لم تكن تتفاخر وتتباهى في أكل الخنزير وتعظيم لحمه؛ لأن الذين كانوا يأكلونه هم نصارى العرب^(١)، وقد استشرى ذلك في بعض العرب.

أما توجيه الطاهر فهو لم يتعرض لشحم الخنزير كما تعرض له جميع المفسرين، بل اقتصر على التنويه على استعمال واستخدام أجزائه وطهارة عينه، وفي هذا مسائل خلافية بين العلماء، وقد ذكر العلماء لتحريم ذلك أدلة وتوجيهات كثيرة، ولم يقيسوه على اللحم، بل بنوا ذلك على مسألة مرجع الضمير في قوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، وعلى أحاديث من السنة، وسيأتي تحرير القول فيها.

القول الرابع: الشحم داخل في ذكر اللحم.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فما له ذكر لحم الخنزير دون شحمه؟ قلت: لأن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ بدليل قولهم: لحم سمين، يريدون أنه شحم»^(٢).

(١) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ليس نصارى العرب بأهل كتاب ولا تحل لنا ذبائحهم، ولا تحل لنا ذبائح بني تغلب؛ لأنهم لم يأخذوا من دين أهل الكتاب إلا شرب الخمر وأكل الخنزير». ينظر: كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار (ج ٢/ص ٥٢٠).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٢٤١).

قال ابن العربي: «اتفقت الأمة على أن لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يذبح للقصد إلى لحمه»، قال: «وقد شغفت المبتدعة بأن تقول: فما بال شحمه، بأي شيء حرم؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنه من قال لحماً فقد قال شحمًا، ومن قال شحمًا فلم يقل لحماً؛ إذ كل شحم لحم، وليس كل لحم شحمًا من جهة اختصاص اللفظ، وهو لحم من جهة حقيقة اللحمية، كما أن كل حمد شكر، وليس كل شكر حمداً من جهة ذكر النعم، وهو حمد من جهة ذكر فضائل المنعم»^(١).

وقال القرطبي: «أجمعت الأمة على تحريم شحم الخنزير، وقد استدل مالك وأصحابه على أن من حلف ألا يأكل شحمًا فأكل لحماً لم يحنث بأكل اللحم، فإن حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحمًا حنث؛ لأن اللحم مع الشحم يقع عليه اسم اللحم، فقد دخل الشحم في اسم اللحم، ولا يدخل اللحم في اسم الشحم، وقد حرم الله تعالى لحم الخنزير فتاب ذكر لحمه عن شحمه؛ لأنه دخل تحت اسم اللحم، وحرم الله تعالى على بني إسرائيل الشحوم بقوله: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فلم يقع بهذا عليهم تحريم اللحم، ولم يدخل في اسم الشحم، فلهذا فرق مالك بين الحالف في الشحم والحالف في اللحم، إلا أن يكون للحالف نية في اللحم دون الشحم فلا يحنث، والله تعالى أعلم»^(٢).

(١) قاله ابن العربي في أحكامه (ج ١/ص ٥٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ٢٢٢).

وقال ابن عثيمين: «تحریم لحم الخنزير هو شامل لشحمه وجميع أجزائه؛ لأن اللحم المضاف للحيوان يشمل جميع أجزائه، لا يختص به جزء دون جزء، اللهم إلا إذا قُرُن بغيره، مثل أن يقال: "اللحم، والكبد"، أو "اللحم، والأمعاء"، فيخرج منه ما خصص»^(١).

وقد اعترض أبو حيان على الزمخشري بقوله: «وقولهم هذا ليس بدليل على أن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ لأن وصف الشيء بأنه يمازجه شيء آخر، لا يدل على أنه مندرج تحت مدلول ذلك الشيء، ألا ترى أنك تقول مثلاً رجل لابن، أو رجل عالم؟ لا يدل ذلك على أن اللبن أو العلم داخل في ذكر الرجل، ولا أن ذكر الرجل مجرداً عن الوصفين يدل عليهما».

أقول: إن قول العرب: لحم سمين، قد تعارف عندهم بأنهم يريدون أنه شحيم أو كثير الشحم، بخلاف ما ذكره أبو حيان من رجل لابن أو رجل عالم أنه لا يدل على أن العلم واللبن داخل في ذكر الرجل؛ لأن العرب لا تعرف ذلك ولم تتعارف عليه.

ثم اعترض أبو حيان على قول من قال: بأن اللحم يعم الشحم وغيره - كابن عطية وابن العربي وغيرهم - بقوله: «إنه ليس كما ذكر، لأن ذكر اللحم لا يعم الشحم وما هناك من الغضاريف، لأن كلاً من اللحم والشحم وما هناك من غضروف وغيره ليس له اسم يخصه، وإذا أطلق ذلك الاسم لم يدخل فيه الآخر، ولا يدل عليه، لا بمطابقة ولا تضمن، فإن تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم، إذ لو أريد المجموع لدل بلفظ يدل على المجموع»^(٢).

(١) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٢/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٤٠).

لكن أقول: لقد أجمع العلماء قديماً وحديثاً على ذلك، وتعارفوه، وتناقلوه في كتبهم، ولم يعترضوا على ذلك، مما يدل دلالة تامة على دخول اللحم في الشحم لا العكس، وهو المفهوم من لغة العرب. قال ابن كثير: «والأظهر أن اللحم يعم جميع الأجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب، ومن العرف المطرد»^(١).

القول الخامس: خص لحم الخنزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكى.

قال أبو حيان: «ظاهره أن المحرم منه هو لحمه فقط، وقد ذهب إلى ذلك داود رأس الظاهرية، فقال: المحرم اللحم دون الشحم»^(٢)، وقال غيره من سائر العلماء: المحرم لحمه وسائر أجزائه، وإنما خص اللحم بالذكر - والمراد جميع أجزائه - لكون اللحم هو معظم ما ينتفع به، كما نص على قتل الصيد على المحرم،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٦).

(٢) نسبة هذا القول للظاهرية فيه نظر؛ فإنه لم يخالف فيه أحد منهم، بل نقل ابن حزم الظاهري في المحلى (ج ٧/ص ٣٩٠، ٣٩١، ٤٣٠) حكاية الإجماع على تحريم كل أجزائه، وأقرها حيث قال: «لا يحل أكل شيء من الخنزير، لا لحمه، ولا شحمه، ولا جلده، ولا عصبه، ولا غضروفه»، ونسبة أبي حيان وبعض الحنابلة - كما في مطالب أولي النهى (ج ٦/ص ٣٢١) - هذا القول إلى داود الظاهري بأن ما عدا اللحم من الخنزير جائز فيها نظر، فإن ابن حزم قد أحاط بمذهب داود إمام الظاهرية، وليس بمعقول أن يغفله في هذه المسألة وإن خالفه، بل ليس بمعقول أن يسلم حكاية الإجماع إذا كان داود قد ذهب إلى حل ذلك، ومن عادة ابن حزم إذا خالف داود أن يحكي مذهبه ويبيد مخالفته له. للاستزادة ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ٥/ص ١٤٠).

والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، وكما نص على ترك البيع ﴿إِذَا نُودِيَ
لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩] لأنه كان أعظم ما كانوا يبتغون به
منافعهم، فهو أشغل لهم من غيره، والمراد جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة^(١).
وقال ابن عرفة: «إن قلت: هلا قيل: إنما حرم عليكم لحم الميتة كما
قال: لحم الخنزير؟

قلت: الجواب عن ذلك أن الخنزير غير مقدور عليه إلا بالاصطياد،
والاصطياد في غالب أمره إنما يكون للحمه، فعلق بما هو المقصود فيه غالباً،
بخلاف الميتة؛ فإن النفوس تفر منها وتكره لحمها فالحرم جميعها^(٢).

القول السادس: خص لحم الخنزير بالذات مراغمة للكفار.

قال الكيا الهراسي: «خص اللحم بالذكر، ولم يقل: "حرمت الخنزير"
كما قال: "حرمت الميتة" لأنه معظم ما يقصد منه، وفيه مراغمة للكفار
الذين يتدينون بأكل لحمه، بتخصيص اللحم الذي هو أعظم مقاصدهم
من الخنزير بالتحريم^(٣).

والذي يترجح في هذا:

أن ذكر اللحم هنا دون غيره لأنه المقصود للأكل، فلا دلالة في ذكره على
إباحة شيء آخر من الخنزير ولا على عدمها، وأما نجاسة عينه وجلده وبقية
أجزائه فإنه يستدل لها بأدلة أخرى، لا بالتنصيص على تحريم لحم الخنزير.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٤٠).

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة (ج ١/ص ٢١٦). وقال بهذا القول من قبل الفخر الرازي

(ج ١/ص ٧٣٠)، وأبو السعود (ج ١/ص ١٩١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للکيا الهراسي (ج ١/ص ٣١).

وقد يستفاد من هذه الآية بأن تحريم القرآن لأكل لحم الخنزير يشمل غيره بالتحريم مما يؤكل منه كشحمه وأحشائه وغير ذلك، بخلاف ما يستخدم ويستفاد منه من غير أكل على خلاف بين العلماء.
لكن ما فائدة تخصيص اللحم بالذكر، وما هو مأخذ العلماء في تحريم بقية أجزاء الخنزير؟

فأقول: لما ذكر الله في هذه الآية المطعومات والمأكولات المحرمة ذكر منها لحم الخنزير وخصه بالذكر لأمر متعددة ذكرها العلماء. وهي:
أن اللحم معظم ما ينتفع به ويقصد من أجله أكل الخنزير، بخلاف شحمه وغضاريفه فإنه تبع.

قال ابن عادل في اللباب: «إنما خص اللحم دون غيره - وإن كان غيره مَقْصُوداً بالتحريم-؛ لأنه أهم ما فيه، وأكثر ما يُقصد منه اللحم كغيره من الحيوانات، على هذا فلا مَفْهُوم لتخصيص اللحم بالذكر، ولو سَلَّمَه، فإنه يكون من باب مَفْهُوم اللَّقْب، وهو ضَعِيفٌ جداً»^(١).

أو لما تعارف عليه بأن اللحم شامل لشحم وغيره.
أو مراغمة للكفار، وهم النصارى الذين يتظاهرون بتدينهم في أكله.
أو بقياس الشحم وغيره على اللحم في التحريم؛ لأن علة تحريم أكله هي الضرر الجسمي والأدبي - كما ذكر ذلك المفسرون وحققه الأطباء-، فهي متحققة في كل ما يؤكل منه، فيكون تحريم اللحم بالنص وتحريم غيره بالقياس المساوي.

قال ابن كثير: «ويدخل شحمه في حكم لحمه إما تغليبا، أو أن اللحم يشمل ذلك، أو بطريق القياس على رأي»^(٢).

(١) ينظر: تفسير اللباب (ج ٧/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٨١).

أو أن القرآن حرم اللحم والسنة بينت تحريم بقية أجزاء الخنزير، كما أن القرآن ذكر تحريم الميتة، والسنة أحلت البعض منها، وهو السمك والجراد، وحرم الدم وإنما المراد به بعض الدم؛ لأنه لم يدخل فيه الكبد والطحال، وذكر لحم الخنزير فانصرف النهي إلى اللحم وغيره، كما جاء في الحديث الصحيح: عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم الفتح فقال: إن الله ورسوله حرم عليكم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام ...» الحديث^(١)، فجعل الخنزير قرين الخمر والميتة، ولم يستثن شحمه، بل أطلق تحريم بيعه، كما أطلق تحريم الخمر والميتة.

وجاء في الحديث الآخر عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخُمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ»^(٢)، فحرم الخنزير ولم يستثن منه شيئاً وحرّم ثمنه.

قال الطبري: «وأما قوله: ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ فإنه يعني: وحرّم عليكم لحم الخنزير، أهليّه وبرّيّه، فالميتة والدم مخرجهما في الظاهر مخرج عموم، والمراد منهما الخصوص، وأما لحم الخنزير، فإن ظاهره كباطنه، وباطنه كظاهره، حرام جميعه، لم يخص منه شيء»^(٣).

(١) أخرجه البخاري (ج ٣/ص ٨٤، ح ٢٢٣٦)، ومسلم (ج ٣/ص ١٢٠٧، ح ١٥٨١).

(٢) أخرجه أبو داود (ج ٣/ص ٢٩٧، ح ٣٤٨٧) من طريق عبد الوهاب بن بخت، عن

أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن

أبي داود (ج ٧/ص ٤٨٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٤٩٣).

وعن بُرَيْدَةَ بن الخَصِيبِ الأَسْلَمِيِّ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من لعب بالنردشير^(١) فكأما صبغ يده في لحم الخنزير ودمه»^(٢).

قال ابن كثير: «فإذا كان هذا التنفير لمجرد اللمس فكيف يكون التهديد والوعيد الأكيد على أكله والتغذي به»^(٣).

أو حرموا ذلك بعود مرجع الضمير إلى المضاف إليه، وهو الخنزير كما في آية سورة الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

فيكون تحريم أكل لحم الخنزير جاء بالنص، كما قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾، وتحريم بقية أجزائه من الشحم والكبد والطحال وغيرها، مأخوذ من قوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، فمرجع الضمير يعود على لفظ الخنزير لا على لفظ اللحم، خلافاً لابن كثير^(٤).

(١) والنردشير: هو النرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين، تعتمد على الحظ، وتنقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفص، وتعرف عند العامة ب: الطاولة. ينظر: المعجم الوسيط (ج ٢/ص ٩١٢). وفي فيض القدير (ج ٦/ص ٢٨٥): «هو النرد، ومعناه الفرس حلو، قيل: سبب حرمة أن واضعه سابور بن أردشير أول ملوك ساسان. وقد اتفق السلف على حرمة اللعب به ونقل ابن قدامة عليه الإجماع». وهو ما يعرف الآن بالزهر، الذي تلعب به الطاولة.

(٢) أخرجه مسلم (ج ٤/ص ١٧٧٠، ح ٦٠٣٣).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٦).

(٤) قال ابن كثير في تفسيره (ج ٣/ص ١٦): «ولا يحتاج إلى تحذلق الظاهرية في جمودهم هاهنا وتعسفهم في الاحتجاج بقوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾ يعنون قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] أعادوا الضمير فيما فهموه على الخنزير، حتى يعم جميع أجزائه، وهذا بعيد من حيث اللغة، فإنه لا يعود الضمير إلا إلى المضاف دون المضاف إليه».

فيشمل جميع أجزاء الخنزير بأنه رجس ونجس، وكل رجس ونجس حرام، لكن خص اللحم بالذكر لأنه معظم ما ينتفع به، وهو المقصود لأجله؛ لأن تحريم اللحم معلوم بالنص عليه، فلو عاد الضمير عليه لزم خلو الكلام من فائدة التأسيس، فعوده إلى كلمة "خنزير" يفيد الكلام معنى جديداً، وهو تحريم بقية أجزائه، وهذا جائز في اللغة عند وجود قرينة تدل على ذلك.

قال الشنقيطي: «إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معاً وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا للدليل يجب الرجوع إليه»^(١)، فلو أعدنا الضمير على اللحم فإن كلمة رجس تفيد تأكيد حرمة ونجاسة لحمه، بخلاف لو أعدناه على الخنزير فإن ذلك يفيد تأسيس معنى جديد، وهو تحريم بقية أجزائه.

ومما يؤيد ذلك ما ذكره الزركشي: في أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، وإذا جاء مضاف ومضاف إليه وذكر بعدهما ضمير عاد إلى المضاف؛ لأنه المحدث عنه دون المضاف إليه، نحو: لقيت غلام زيد فأكرمته، فالضمير للغلام ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، وعند التعارض راعى ابن حزم والماوردي الأصل الأول، فقالا: إن الضمير في قوله: ﴿أَوْلَحَمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ﴾ يعود على الخنزير دون لحمه؛ لقربه، وقواه بعض المتأخرين؛ لأن قولهم بأن الضمير للمضاف دون المضاف إليه ليس بأصل مطرد، فقد يعود إلى المضاف إليه، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤].

(١) ذكر هذه القاعدة في مواطن عدة في أضواء البيان منها، ينظر: (ج٦/ص٧٥٥)، (ج٧/ص٤٤٢). والمراد بالتأسيس: حمل الزيادة في اللفظ على زيادة المعنى. والتأكيد: حمل الزيادة على تأكيد المعنى السابق. ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ج١/ص٣٠١).

وللجمهور أن يقولوا: وكذا عوده للأقرب ليس بمطرد؛ فقد يخرج عن الأصل لدليل، وإذا تعارض الأصلان تساقطا، ونظر في الترجيح من خارج؛ بل قد يقال عوده إلى ما فيه العمل بهما أولى، كما يقوله الماوردي أن الضمير يعود إلى الخنزير؛ لأن اللحم موجود فيه.

من الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ [الشعراء: ٤]، فأخبر خاضعين عن المضاف إليه، ولو أخبر عن المضاف لقال: خاضعة، وقوله تعالى: ﴿ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴾ [غافر: ٣٧]، فقد عاد الضمير في قول المحققين للمضاف إليه وهو موسى^(١).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣٩)، ونحو هذا القول قاله السيوطي في الإتيان (١/٥٥٠).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢٦)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين، فموقعها أدق من موقع نظيرتها المتقدمة في سورة البقرة، فلم يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختصّ بموقع هذه، ومعناها يزيد دقة على معنى نظيرتها تبعاً لدقة موقع هذه، ولنبدأ بموقعها فإنه معقد معناها»^(١).

ثانياً: تحريش محل الإشكال

ذكر الطاهر ثلاث إشكالات في الآية وهي:

الأول: دقة معنى الآية باعتبار موقع الآية لسابقتها.

والثاني: دقة وخفاء إعراب كلمة "الصابغون"، وما موجب رفعها؟ مع

أنها معطوفة في الظاهر على اسم (إن) المنصوب.

والثالث: ما يوهم من ظاهره التعارض حيث إنه ذكر ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ومن جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر!.

وستكلم عن كل مشكل وكل جزئية من هذه الآية في مبحثه إن شاء الله.

لكن الذي يهمنا في هذه الآية هو الإشكال الأول: ما المعنى المراد في

هذه الآية بشكل عام؟ لأن الظاهر وصفه بقوله: «ومعناها يزيد دقة على

معنى نظيرتها - آية البقرة - تبعاً لدقة موقع هذه».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الآية ليس كما ذكر الطاهر من أن معناها دقيق وخفي، وأنها تحتاج إلى زيادة بيان، وأن الذي زاد من تعقيدها موقع الآية من سابقتها. قال الطاهر عندما تناول هذه الآية بالدفع: «إن موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين، فموقعها أدق من موقع نظيرتها المتقدمة في سورة البقرة [٦٢]، فلم يكن ما تقدم من البيان في نظيرتها بمنع عن بيان ما يختص بموقع هذه، ومعناها يزيد دقة على معنى نظيرتها تبعاً لدقة موقع هذه...، فحق علينا أن نخصها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنه معقد معناها»^(١).

إن هذه الآية واضحة المعنى، ظاهرة الدلالة، ولم يشكل معناها على أحد من المفسرين، بل بينها ووضوحها من غير خفاء ولا غموض. ولكن يلاحظ أن أكثر ما تناوله المفسرون بالدفع والبيان في هذه الآية هو إعراب كلمة (الصابئون)، فقد أطنبوا فيها وفي إشكالها.

أما الإشكال الذي أورده من اقتران الآية السابقة -وهي قوله تعالى:

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٦٨﴾ - بهذه الآية فيرد عليه بقول ابن جرير: «وهو أن هذا أمر من الله تعالى ذكره، نبيه محمداً ﷺ بإبلاغ اليهود والنصارى الذين كانوا بين ظهرائي مهاجرة، يقول تعالى ذكره له: ﴿ قُلْ يَا مُحَمَّد،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

لهؤلاء اليهود والنصارى ﴿يَتَّاهَلُ الْكُتُبِ﴾ التوراة والإنجيل، ﴿لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ مما تدعون أنكم عليه مما جاءكم به موسى عليه السلام معشر اليهود، ولا مما جاءكم به عيسى معشر النصارى، ﴿حَتَّى تَقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ مما جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم من الفرقان، فتعملوا بذلك كله، وتؤمنوا بما فيه من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديقه، وتقرؤوا بأن كل ذلك من عند الله، فلا تكذبوا بشيء منه، ولا تفرقوا بين رسل الله؛ فتؤمنوا ببعض وتكفروا ببعض؛ فإن الكفر بواحد من ذلك كفر بجميعه؛ لأن كتب الله يصدق بعضها بعضاً، فمن كذب ببعضها فقد كذب بجميعها).

ثم قال بعد ذلك في قوله: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا﴾: «وأقسم الله: ليزيدن كثيراً من هؤلاء اليهود والنصارى الذين قص قصصهم في هذه الآيات، الكتاب الذي أنزلته إليك، يا محمد تجاوزاً وغلوّاً في التكذيب لك، على ما كانوا عليه لك من ذلك قبل نزول الفرقان، ﴿وَكُفْرًا﴾ يقول: وجحوداً لنبوتك.

ثم قال تعالى ذكره لنبيه: لا تحزن يا محمد على تكذيب هؤلاء الكفار من اليهود والنصارى من بني إسرائيل لك، فإن مثل ذلك منهم عادة وخلق في أنبيائهم، فكيف فيك؟^(١).

ثم قال الله بعد ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٠/ص ٤٧٣).

فما معنى هذه الآية بالنسبة لسابقتها؟:

القول الأول: قال الطاهر: «فاعلم أنّ هذه الجملة يجوز أن تكون

استئنافاً بيانياً ناشئاً على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله: ﴿قُلْ

يَتَّأَهَّلَ الْكُتَّابُ لِسَمِّ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىٰ تَقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾.

فيسأل سائل عن حال من انقضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام:

هل هم على شيء؟ أو ليسوا على شيء؟ وهل نفعهم اتباع دينهم أيامئذٍ؟.

فوقع قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ الآية جواباً لهذا

السؤال المقدّر^(١).

وتوجيه الطاهر فيه نظر، بل الآية تدل على خلاف ذلك، ومفهوم

المخالفة لهذه الآية هو الثناء على من أقام التوراة والإنجيل وقام بهما حق

القيام ورعاهما حق رعايتهما، والله وعد أهل الكتاب بالخير والرزق إن آمنوا

وعملوا بالتوراة والإنجيل، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ

وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٦٦]، والتوراة مبشرة بالرسول النبي

الأمي، والقرآن مصدق بما جاء به موسى، فيكون من آمن بذلك فهو

مؤمن، سواء أهل الكتاب السابقون أو اللاحقون الموجودون بعد بعثة محمد

ﷺ، ومن كفر بذلك فقد خاب وخسر؛ لأنه لم يقيم التوراة والإنجيل.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

يقول شيخ الإسلام: «وكل من تدين بدين أهل الكتاب فهو منهم، سواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل، وسواء كان دخوله قبل النسخ والتبديل أو بعد ذلك، وهذا مذهب جمهور العلماء»^(١).

والقول الآخر للطاهر: أنه يجوز أن تكون هذه الجملة مؤكدة لجملة

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا﴾ [المائدة: ٦٥]، فبعد أن أتبع تلك الجملة بما أتبع به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيداً للوعد، ووصلاً لربط الكلام، وليلحق بأهل الكتاب الصابئون، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنات النعيم^(٢).

وقد سبق بيان القاعدة التفسيرية: أنه إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معاً وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا لدليل يجب الرجوع إليه^(٣).

وهذه الآية تفيد معنى جديداً، وهو ما سنبينه في القول الراجح بإذن الله.

القول الثاني: لما كان ما مضى في هذه السورة غالباً في فضائح أهل الكتاب، لا سيما اليهود، وبيان أنهم عضوا على الكفر، ومردوا على الجحد، وتمرنوا على البهت، وعتوا عن أوامر الله، كان ذلك موجباً لأنه ربما حدث في الخاطر أنه إن آمن منهم أحد ما يقبل، أو لأن يقولوا هم: ليس في دعائنا حينئذ فائدة فلا تدعنا.

(١) ينظر: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ج ٢/ص ٢٠٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٧٥٥)، و(ج ٧/ص ٤٤٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين

(ج ١/ص ٤٧٣)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص ٣٠١).

فأخبر الله أن الباب مفتوح لهم ولغيرهم من جميع أهل الملل، وأنه ليس بين الإنسان وبين أن يكون من أهله إلا عدم الإخلاص، فإذا أخلص أذن في دخوله ونودي بقبوله^(١).

وقد قال الطاهر: «إن الله بين في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم، وأن اللجأ إليه أمر هين عليهم، وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات»^(٢).

ويؤيد ذلك ما قاله ابن كثير: «إن المقصود من هذه الآية: أن كل فرقة آمنت بالله وباليوم الآخر - وهو المعاد والجزاء يوم الدين - وعملت عملاً صالحاً، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون موافقاً للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها المبعوث إلى جميع الثقليين، فمن اتصف بذلك ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ فيما يستقبلونه، ولا على ما تركوا وراء ظهورهم ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾»^(٣).

وهذا قول حسن، والقول الآتي أحسن منه وأقرب لموضوع الآية.

القول الثالث: إن القرآن مثاني، وأن الله يذكر غالباً في كتابه الضد بعد الكلام على ضده، فإذا ذكر حال أهل الجنة ذكر حال أهل النار، وإذا ذكر الأبرار ذكر الفجار، ففي هذه الآية لما ذكر الله حال أهل الكتاب الذين لم يقيموا التوراة والإنجيل وأنهم ليسوا على شيء ووصفهم بالكفر فهذا كله ترهيب لهم، ثم ثنى بذكر حال الطائفة الأخرى الذين يقيمون التوراة والإنجيل ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات، وهذا ترغيب.

فقد وفّت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتزان الترغيب بالترهيب.

(١) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٢) ذكر هذا القول في سورة البقرة، ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٥٦).

فمجيء ﴿إِنَّ﴾ هنا مجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه؛ لدفع توهم أن ما سبق من المذمات شامل لجميع أهل الكتاب، فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلَّت كانوا مثلهم في الضلال^(١).

وهذا الذي يظهر لي والعلم عند الله، يقول الخازن: «لما بين الله وَجَّكَ أَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ مَا لَمْ يُؤْمِنُوا، بَيْنَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ عَامٌ فِي كُلِّ أَهْلِ الْمَلَلِ، وَأَنَّهُ لَا يَحْصُلُ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ فَضِيلَةٌ وَلَا مَنْقِبَةٌ إِلَّا إِذَا آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلَ صَالِحاً يَرْضَاهُ اللَّهُ، وَمِنَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ الْإِيمَانُ بِمُحَمَّدٍ ﷺ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتِمُّ الْإِيمَانُ إِلَّا بِهِ»^(٢).

قال البقاعي: «لما أخبر عن كثير منهم بالزيادة في الكفر، رغب القسم الآخر على وجه يعم غيرهم». وقال: «هذا قول حسن»^(٣).

ويقول الألوسي: «﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ كلام مستأنف مسوق للترغيب في الإيمان والعمل الصالح»^(٤).

أما مناسبة ذكر بقية الطوائف مع أهل الكتاب؛ فليخبر الله سبحانه جميع أهل الأديان أن الطريق الموصل إلى مرضات الله وجنته وأن العمل الذي يقبله الله من الناس، أياً كان وصفهم وعنوانهم وما كانوا عليه قبل بعثة النبي ﷺ، والذي يلتقي عليه المتفرقون في الملل والنحل هو: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

(٢) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ٧٥).

(٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٧٨).

وصلاح العمل متضمن: الإخلاص، والاتباع.
أما ذكر المسلمين، فتشريف لهم وللاهتمام بحالهم.
وأما غيرهم فكما قال البقاعي: «إنه لما طال الكلام معهم كان ربما
ظن أن الأمر ترغيباً وترهيباً وأمرأً ونهيأً خاص بهم، فوقع الإعلام بأنهم
وغيرهم من جميع الفرق في ذلك سواء، تشريفاً لمقدار هذا النبي الكريم بعموم
الدعوة وإحاطة الرسالة»^(١).

وقال الطاهر: «ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من
الأمم؛ ليكون ذلك تأنيساً لوحشة أهل الكتاب من القوارع السابقة في
الآيات الماضية، وإنصافاً للصالحين منهم، واعترافاً بفضلهم، وتبشيراً لصالح
الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتلوا
لأنبيائهم، ومثل الحواريين، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن
سَلَام، وصهيب»^(٢).

(١) ينظر: نظم الدرر (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ءَارَبْتُمْ لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهْدَةَ اللَّهِ إِنَّآ إِذًا لِّلْمَنِ الْآثِمِينَ ﴿١٠٦﴾ فَإِنْ عُرِيَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَءَاخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَىٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهْدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَدَتَيْهِمَا وَمَا ءَعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لِّلْمَنِ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ذَلِكَ ءَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهْدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنٌ بَعْدَ ءَيْمَنِهِمْ ءَأَنْقُوا اللَّهَ ءَأَسْمَعُوا ءَاللَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٠٨﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وقال الفخر: رَوَى الواحدى عن عمر: "هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام"»^(١). وقال ابن عطية عن مكي بن أبي طالب: "هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً ومعنى وحكماً"^(٢)»^(٣).

(١) ذكر ذلك الواحدى في تفسيره البسيط (ج٧/ص٥٨٣)، وينظر: مفاتيح الغيب

(ج١٢/ص١٠١).

(٢) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع (ج١/ص٤٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٤).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

هذه الآية فيها استشكالات مترابطة، وسنبين في هذا الموضع ما أشكل من حيث المعنى، وما ترتب عليه من أحكام.

ووجه الإشكال في هذه الآية جاء بسبب إيجاز العبارة، مع ما تحمله من معانٍ غامضة، وأحكام كثيرة، ولذلك قال ابن العربي: «إن البيان من الله تعالى في هذه الآية للأحكام جاء على صفة غريبة، وهو سياقه على الإشارة إلى القصة، ولذلك جاء بانتقالات كثيرة»^(١).

ولأجل ذلك اختلف المفسرون في التقديرات التي تحملها الآية تبعاً لاختلاف مذاهبهم الفقهية.

وكذلك جاء الإشكال من جهة الاشتراك الحاصل في بعض مفردات

الآية: وهي ﴿شَهْدَةٌ﴾، ﴿أَوْ﴾، ﴿مِنْكُمْ﴾، ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾.

وكذلك حصل الخلاف في بقاء حكمها أو نسخها؛ مع العلم بأن سورة المائدة من أواخر السور نزولاً.

قال الرازي: «والحكم الذي في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء، والله أعلم بأسرار كلامه»^(٢).

وكذلك اختلف الروايات في سبب نزولها، وما هو السقيم والصحيح منها.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال عن الآية سنقف وقفيتين:

الوقفة الأولى: مع سبب النزول.

الوقفة الثانية: في معنى الآية إجمالاً.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٤٢١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ١٠١).

الوقفة الأولى: في سبب نزولها:

اتفق المفسرون على أن سبب نزول هذه الآيات هي حادثة تميم الداري وعدي بن بدء - قبل إسلامهما -^(١) مع السهمي المسلم.

فقد روى جماعة من التابعين أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآية، كما نقل ذلك المفسرون في تفاسيرهم^(٢).

قال ابن عطية والقرطبي: «لا نعلم خلافاً أن هذه الآيات نزلت بسبب تميم الداري وعدي بن بدء»^(٣).

إلا أنهم اختلفوا في تعدد الروايات فيها، وفي ألفاظ الحادثة.

قال ابن العربي: «وفي سبب نزول الآية روايات مختلفة من طرق كثيرة، لو سردناها بطرقها، وسطرناها بنصوصها، وكشفنا عن أحوال روايتها بالتجريح والتعديل لاتسع الشرح، وطال على القارئ البرح، فلذا نذكر لكم من ذلك أيسره»^(٤).

قال ابن عطية: «تختلف ألفاظ هذه القصة في الدواوين، وما ذكرته هو عمود الأمر»^(٥).

(١) تميم الداري أسلم وحسن إسلامه، وهو صاحب حديث الجساسة في صحيح مسلم.

أما عدي بن بدء فقد اختلف في إسلامه. قال ابن عطية: «ولم يصح لعدي صحبة فيما علمت، ولا ثبت إسلامه، وقد صنفه في الصحابة بعض المتأخرين، وضعف أمره، ولا وجه عندي لذكره في الصحابة». ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ١٢٨).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٤)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٣٨٩).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦).

ولذا فسأقتصر على رواية البخاري، وأتبعها برواية الترمذي لشمولها.

أما رواية البخاري:

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «كان تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء يختلفان إلى مكة بالتجارة، فخرج معهما رجل من بني سهم، فتوفي بأرض ليس فيها مسلم، فأوصى إليهما، فدفعنا تركته إلى أهله، وحبسا جاماً^(١) من فضة مخوّصاً بالذهب، ففقداه أوليائه، فأتوا رسول الله ﷺ فحلفهما: ما كتمنا، ولا أضعنا، ثم عرف الجاه بمكة، فقالوا: اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي، فحلفا بالله: إن هذا لجاه السهمي، ولشهادتنا أحق من شهادتهما، وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين، فأخذ الجاه، وفيهما نزلت هذه الآية»^(٢).

(١) قوله: «جاماً» بالجمع وتخفيف الميم، هو: إناء يشرب به، عليه صفائح الذهب مثل خوص

النخل. ينظر: النهاية في غريب الحديث (ج ٢/ص ٨٧)، وفتح الباري (ج ٥/ص ٤١١).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٤/ص ١٣، ح ٢٧٨٠)، وأبو داود (ج ٣/ص ٣٣٧، ح ٣٦٠٨)،

والترمذي (ج ٥/ص ٢٥٩، ح ٣٠٦٠)، من طريق ابن أبي زائدة، عن محمد بن أبي القاسم،

عن عبد الملك بن سعيد بن جبير، عن أبيه عن ابن عباس به، بلفظ قريب من هذا.

وأخرجه بهذا اللفظ الدارقطني في سننه (ج ٤/ص ١٦٨، ح ٣٠) من طريق يحيى بن زكريا بن

أبي زائدة، عن محمد بن أبي القاسم، به.

وأما رواية الترمذي:

فعن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ قال: «برئ منها الناس غيري وغير عدي بن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام، فأتيا الشام لتجارتهما، وقدم عليهما مولى لبني هاشم يقال له: بديل بن أبي مريم بتجارة، ومعه جام من فضة يريد به الملك، وهو عظم تجارته، فمرض، فأوصى إليهما، وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجاه فبعناه بألف درهم، ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء، فلما قدمنا إلى أهله، دفعنا إليهم ما كان معنا، وفقدوا الجاه فسألونا عنه، فقلنا: ما ترك غير هذا، وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة تأثمت من ذلك، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر، وأدبت إليهم خمسمائة درهم؛ وأخبرتهم: أن عند صاحبي مثلها، فأتوا به رسول الله ﷺ، فسألهم البينة، فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يقطع به على أهل دينه، فحلف، فأنزل الله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ﴾ فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا، فنزعت الخمسمائة درهم من عدي بن بداء»^(١).

(١) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٢٥٨، ح ٣٠٥٩) من طريق الحسن بن أحمد بن أبي شعيب الحراني، عن محمد بن سلمة الحراني، عن محمد بن إسحاق، عن أبي النضر، عن باذان مولى أم هانئ، عن ابن عباس عن تميم الداري به. قال أبو عيسى: «هذا حديث غريب، وليس إسناده بصحيح». وقال الألباني في ضعيف سنن الترمذي (ج ١/ص ٣٧٢): «ضعيف جداً». وقال الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨١): «وهذا الحديث إن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقي بالقبول». فأقول: ليست الشهرة تثبت بها صحة الأحاديث، وخاصة أحاديث الأحكام.

قال ابن كثير: «وقد ذكر هذه القصة مرسله غير واحد من التابعين، منهم: عكرمة، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وذكروا أن التحليف كان بعد صلاة العصر، وكذا ذكرها مرسله: مجاهد، والحسن، والضحاك، وهذا يدل على اشتهاها في السلف وصحتها».

ثم قال ابن كثير: «ومن الشواهد لصحة هذه القصة: ما رواه ابن جرير بسنده عن الشعبي، أن رجلاً من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقاً^(١)، ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، قال: فقدا الكوفة، فأتيا الأشعري -يعني: أبا موسى الأشعري رضي الله عنه- فأخبراه، وقدما بتركته ووصيته، فقال الأشعري: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد النبي ﷺ قال: فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلاً ولا كتما ولا غيراً، وإنها لوصية الرجل وتركته. قال: فأمضى شهادتهما»^(٢).

(١) (دقوقاء) بفتح أوله وضم ثانيه وبعد الواو كاف أخرى وألف ممدودة ومقصورة، مدينة بين إربل وبغداد. ينظر: معجم البلدان (ج ٢/ص ٤٥٩).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ١١/ص ١٧٤) ابن أبي شيبة (ج ٤/ص ٤٩٥، ح ٢٢٨٨٩)، وعبد الرزاق (ج ٨/ص ٣٦٠، ح ١٥٥٣٩)، وأبو داود (ج ٣/ص ٣٣٧، ح ٣٦٠٥)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (ج ١١/ص ٤٦٢)، والبيهقي (ج ٣/ص ٢٧٨)، والحاكم (ج ٢/ص ٣١٤) من طرق عن زكريا، عن الشعبي به. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. وقال الحافظ ابن حجر عن إسناد أبي داود: «رجاله ثقات». ينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤٨٣)، ونيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

قال ابن كثير: «فقوله: "هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله ﷺ" الظاهر -والله أعلم- أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء، قد ذكروا أن إسلام تميم بن أوس الداري ﷺ كان في سنة تسع من الهجرة، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخرًا، يحتاج مدعي نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام، والله أعلم».

وقد ذكر ابن جرير لهذه القصة سندين قال عنهما ابن كثير: «وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي، عن أبي موسى الأشعري»^(١).

والذي يهمنا في هذه القصة وإن اختلفت ألفاظها ما يلي:

- أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآيات الثلاث.
- أنها كانت بين رجل مسلم من بني سهم، ووصيين نصرانيين، وهما تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء.
- أنهم كانوا في سفر وتوفي المسلم في أرض ليس فيها أحد من المسلمين.
- أن الرجلين الوصيين أو الشاهدين الكافرين حبسا جاماً من فضة، وكتما ما فعلا، وأنهما قد خاننا.

فهذه الأمور الأربعة اتفقت الروايات في ذكرها، وفي ألفاظها، وفي صحتها، وهو ما سادفح به إشكال هذه الآية -إن شاء الله-.

المعنى الإجمالي للآيات:

ذكر غير واحد من المفسرين أن هذا نداء من الله للمسلمين، بأن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين أو وصيين بما معه، أو يحلفهما -على الخلاف الوارد-، وأن يكونا من ذوي دينه أو نسبه،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٩).

فإن لم يجدهما بأن كان في سفر فأحران من غيرهم، ثم إن وقع ارتياب في صدقهما أقسما على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت، وأنهما ما كذبا ولا بدّلا، فإن اطلع و عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خانا حلف رجلان من أولياء الميت، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما^(١).

أولاً: قوله تعالى: ﴿شَهَدَةُ بَيْنِكُمْ﴾

وردت كلمة (شَهَد) في كتاب الله تعالى بأنواع مختلفة، منها:

بمعنى: الحضور؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾

[البقرة: ٢٨٢].

وبمعنى: قضى، أي: أعلم؛ كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

وبمعنى: أقر؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ [النساء: ١٦٦].

وبمعنى: حكم؛ قال الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾

[يوسف: ٢٦]^(٢).

وبمعنى: حلف؛ كما في اللعان.

ثانياً: اختلف في معنى الشهادة في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

شَهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ على أي المعاني تحمل؟ وذلك على

ثلاثة أقوال، وهي كالتالي:

(١) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (ج ١/ص ٣٨٩)، وتفسير الألوسي (ج ٥/ص ١٧٥).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٦/ص ٣٤٧).

القول الأول: هي الشهادة التي تقام بها الحقوق عند الحكم، وهي التي تحفظ فتؤدى. اختاره ابن عطية^(١)، وقال ابن كثير: «وهو ظاهر سياق الآية الكريمة»^(٢).

القول الثاني: الحضور للوصية، يقال: شهدت وصية فلان، أي: حضرتها^(٣).
القول الثالث: اليمين؛ فيكون المعنى: يمين ما بينكم أو أيمان بينكم أن يحلف اثنان. وهو اختيار الطبري والقفال^(٤).

وقال الطبري: إنه لا يعلم لله حكم يجب فيه على الشاهد يمين. ثم قال: «سميت اليمين شهادة؛ لأنه يثبت بها الحكم كما يثبت بالشهادة». وضعف هذا القول ابن عطية.

وقال ابن كثير معقباً على قول ابن جرير: «هذا لا يمنع الحكم الذي تضمنته هذه الآية الكريمة، وهو حكم مستقل بنفسه، لا يلزم أن يكون جارياً على قياس جميع الأحكام، على أن هذا حكم خاص بشهادة خاصة في محل خاص، وقد اغتفر فيه من الأمور ما لم يغتفر في غيره، فإذا قامت قرائن الريبة حلف هذا الشاهد بمقتضى ما دلت عليه هذه الآية الكريمة»^(٥).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١١٢)، والمحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٢٥).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٧)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٨).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

وقال الشوكاني: «إن اليمين لا يشترط فيها عدد ولا عدالة، بخلاف الشهادة»^(١).

ويرد على من تأول الشهادة باليمين: بأن الشهادة التي تطلق ويراد بها اليمين هي الشهادة التي يضاف معها لفظ الجلالة مسبوقاً بحرف القسم، وهو (الباء)، كقولك: أشهد بالله، كما جاء ذلك في سورة النور: ﴿فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ﴾ [النور: ٦]، وقوله: ﴿وَيَذُرُّهَا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ﴾ [النور: ٨].

وتقدير الآية على هذا القول: "يقسم اثنان ذوا عدل منكم"، والشرع لا يستحلف إلا من وجد منه ريبة، أو يخشى منه كتمان، أما ذوو العدل والأمانة فإنه لا وجه لاستحلافهم؛ فإن قولهم وعدالتهم تغني عن استحلافهم. قال ابن القيم: «أما قول من قال: إن المراد بالشهادة أيمان الأوصياء للورثة، فباطل من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه قال: ﴿شَهَدَةُ بَيْنَكُمْ﴾ ولم يقل: أيمان بينكم.

الثاني: أنه قال: ﴿اِثْنَانِ﴾، واليمين لا تختص بالاثنين.

الثالث: أنه قال: ﴿ذَوَا عَدَلٍ مِّنْكُمْ﴾، واليمين لا يشترط فيها ذلك.

الرابع: أنه قال: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾، واليمين لا يشترط فيها

شيء من ذلك.

الخامس: أنه قيد ذلك بالضرب في الأرض، وليس ذلك شرطاً في اليمين.

(١) ينظر: نيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

السادس: أنه قال: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَدَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾، وهذا لا يقال في اليمين في هذه الأفعال؛ بل هو نظير قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

السابع: أنه قال: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ﴾، ولم يقل: بالآيمان.

الثامن: أنه قال: ﴿أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانُهُمْ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ﴾ فجعل الآيمان قسيماً للشهادة، وهذا صريح في أنها غيرها.

التاسع: أنه قال: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَدَاتِهِمَا﴾، فذكر اليمين والشهادة ولو كانت اليمين على المدعى عليه لما احتاجا إلى ذلك، ولكفاهما القسم أهما ما خانا.

العاشر: أن الشاهدين يحلفان بالله ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَدَةَ اللَّهِ﴾، ولو كان المراد بها اليمين لكان المعنى: يحلفان بالله لا نكتم اليمين، وهذا لا معنى له ألبتة، لأنه كيف يقال: احلف أنك لا تكتم حلفك!!

الحادي عشر: أن المتعارف من الشهادة في القرآن والسنة إنما هو الشهادة المعروفة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ونظائره...

فإن قيل: فقد سمي الله آيمان اللعان شهادة في قوله: ﴿فَشَهَدَةُ أَحْدِهِمْ أَرْبَعٌ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ﴾ [النور: ٦]، وقال: ﴿وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ﴾ [النور: ٨].

قيل: إنما سمي إيمان الزوج شهادة لأنها قائمة مقام البيعة، ولذلك ترجم المرأة إذا نكلت، وسمى أيمانها شهادة لأنها في مقابلة شهادة الزوج. وأيضاً: فإن هذه اليمين خصت من بين الأيمان بلفظ الشهادة لله؛ تأكيداً لشأنها وتعظيماً لخطرها.

الثاني عشر: أنه قال: ﴿شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ ومن المعلوم أنه لا يصح أن يكون إيمان بينكم إذا حضر أحدكم الموت؛ فإن الموصي إنما يحتاج للشاهدين لا إلى اليمين. الثالث عشر: أن حكم رسول الله ﷺ الذي حكم به، وحكم به الصحابة بعده هو تفسير الآية قطعاً، وما عداه باطل، فيجب أن يرغب عنه^(١).

الترجيح:

إن معنى الشهادة في هذه الآية يحدد من المقصود بالاثنتين؟ هل هما الشاهدان؟ أو الوصيان؟. فإن كان المراد بالاثنتين الشاهدين فالشهادة هنا على باهما، أي: شهادة اثنين.

وإن كان المراد بهما الوصيين فتكون الشهادة هنا إما الحضور، وإما الأيمان، أي: حضور وصيين اثنين، أو إيمان وصيين اثنين. والذي يظهر عند التأمل -والعلم عند الله- أن المراد بالشهادة في هذه الآية أنها الحضور، والاثنان إما أن يكونا الشاهدين أو الوصيين.

(١) ينظر: الطرق الحكيمة (ص ٢٧٢).

فيكون المعنى: يحضر ويشهد فيما بينكم حين كتابة الوصية شاهدان، يشهدان على ما فيها، أو وصيان يقومان بتوزيع التركة على مستحقيها، ولا يكتمان ما فيها ألبتة.

فالاثنتان اللذان يحضران الوصية، إما أن يكونا وصيين عليها ويقوما بها، أو يشهدا بما فيها، بحسب حال الوصية والموصي.

وأما الاستحلاف عليها فإنه لا يكون إلا عند الحاجة أو الريبة إذا كانا وصيين، أو من الكافرين إذا كانا شاهدين. قال ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -: «إنَّ اليمين إنما تكون إذا كانا من غيرنا، فإن كانا مسلمين فلا يمين»^(١).

قال الطاهر: «فمنهم من خصَّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين، ومنهم من اعتبر بعلّة مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فقاس عليه تحليف الشاهدين إذا تطرقت إليهما الريبة ولو كانا مسلمين، وهذا لا وجه له؛ إذ قد شرط الله فيهما العدالة، وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعدّرت العدالة، أو ضعفت في بعض الأوقات، ووقع الاضطرار إلى استشهاد غير العدول، كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليوم، فلا يبعد أن يكون تحليف الشاهد المستور الحال وجّه في القضاء»^(٢). ويؤيد هذا القول ما ذكره ابن كثير عندما ساق الخلاف في المراد بالاثنتين.

(١) أخرجه الطبري (ج ١١/ص ٢٠٥) وقال السيوطي: «أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس». ينظر: الدر المنثور (ج ٣/ص ٢٢٢)، وتفسير السراج المنير (ج ١/ص ٣٢١)، وزاد المسير (ج ٢/ص ٤٤٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٧).

وقال: «هل المراد به أن يوصي إليهما، أو يشهدهما؟ على قولين: أحدهما: أن يوصي إليهما، والقول الثاني: أنهما يكونان شاهدين. وهو ظاهر سياق الآية الكريمة، فإن لم يكن وصي ثالث معهما اجتمع فيهما الوصفان: الوصاية والشهادة، كما في قصة تميم الداري، وعدي بن بداء»^(١). وقد قيل: إنما استحلف الشاهدان لأنهما صاروا مدعى عليهما، حيث ادعى الورثة أنهما خانا في المال^(٢).

وقال الطاهر: «وهذان الشاهدان هما وصيان من الميِّت على صفة وصيِّته وإبلاغها، إلا أن يجعل الموصي وصياً غيرهما، فيكونا شاهدين على ذلك»^(٣).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾

﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ من قبيلتكم ومن حيِّكم، أو من المسلمين منكم. وقوله: ﴿أَوْ آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: أو شهادة آخريْن من غير قبيلتكم وحيِّكم، أو من غير المسلمين منكم.

قال القرطبي: «هذا الفصل هو المشكل في هذه الآية»^(٤).

اختلف المفسرون في هذه الآية اختلافاً حاصله راجع إلى قولين:

القول الأول: أنها منسوخة، وهي في قبول شهادة الكافر.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٥٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨١).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩).

قال به زيد بن أسلم^(١)، والنخعي، ومكحول^(٢)، ومالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وغيرهم من الفقهاء؛ إلا أن أبا حنيفة خالفهم فقال: تجوز شهادة الكفار بعضهم على بعض، ولا تجوز على المسلمين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]؛ فهؤلاء زعموا أن آية الدين من آخر ما نزل، وأن فيها ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾؛ فهو ناسخ لذلك، ولم يكن الإسلام يومئذ إلا بالمدينة، فجازت شهادة أهل الكتاب، والإسلام اليوم طبق الأرض؛ فسقطت شهادة الكفار.

واحتجوا كذلك بقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾، والكفار ليسوا مرضيين ولا عدولاً؛ فشهادتهم غير مقبولة في حال من الأحوال^(٣). ولأن إجماع الأمة على أن شهادة الفاسق لا تجوز؛ فشهادة الكفار وأهل الذمة لا تجوز بطريق الأولى، والكفر أشد الفسق^(٤).
القول الثاني: أنها محكمة، وهو قول الأكثر^(٥)، واختلفوا في معنى ذلك على مذهبين:

-
- (١) هو الإمام الحجة القدوة، زيد بن أسلم أبو عبدالله العدوي العمري المدني الفقيه (ت ١٣٦هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ص ٣٩٥).
- (٢) هو عالم أهل الشام، يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبو أيوب، وقيل: أبو مسلم الدمشقي، الفقيه (ت ١١٢هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٥/ص ١٥٥).
- (٣) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).
- (٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، والكشاف (ج ١/ص ٧١٩)، وتفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).
- (٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٥).

المذهب الأول: أنها في شهادة المسلم من غير قبيلة الموصي.

وقال به الزهري والحسن وعكرمة.

ويكون معنى قوله: ﴿مِنْكُمْ﴾ أي: من عشيرتكم وقرابتكم، وجعل الأقراب أولى؛ إذ هم أحق بحال الوصية، وأدرى بصورة العدل فيها، ولأنهم أعلم بأحوال الميت، وبما هو أصلح، وهم له أنصح وأضبط وأبعد عن النسيان.

ومعنى قوله: ﴿أَوْءَاخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: من غير القرابة والعشيرة^(١).

قال جمهور الفقهاء: لا يجوز شهادة كافر في شيء من الأحكام^(٢).

وأما جوازها في السفر ليس لأجل اشتراط قبول الشهادة، ولكن لأجل أن الغالب في السفر فقدان الأقراب ووجود الأجانب، وبأن الضرورة كانت في أول الإسلام لقلّة المسلمين وتعذرهم في السفر غالباً^(٣).

المذهب الثاني: أنها في شهادة الكافر، وتكون في حالة خاصة،

وهي عند الاضطرار لذلك.

والكاف والميم في قوله: ﴿مِنْكُمْ﴾ ضمير للمسلمين، ﴿أَوْءَاخْرَانِ

مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ للكافرين؛ فعلى هذا تكون شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر؛ إذا كانت وصية، واحتيج إلى ذلك.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦)،

وتفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٤).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٣/ص ٢٢٥).

وهو قول جمهور المفسرين، ومنهم: أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وكذلك سعيد بن المسيب، ويحيى بن يعمر^(١)، وسعيد بن جبير، وأبو مجلز^(٢)، وشريح^(٣)، وعبيدة السلماني^(٤)، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وغيرهم، وقال به من الفقهاء سفيان الثوري، ومال إليه أبو عبيد القاسم بن سلام؛ لكثرة من قال به، واختاره أحمد بن حنبل وقال: «شهادة أهل الذمة جائزة على المسلمين في السفر»^(٥).

الترجيح:

إن القول في هذه الآية يترتب على معنى ﴿أَوْ﴾ في قوله: ﴿أَوْ﴾
ءَاخِرَانَ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، هل هو على الترتيب أم على التخيير؟
فعلى القول الأول، وكذلك المذهب الأول من القول الثاني: أنها للتخيير.

-
- (١) هو الفقيه العلامة المقرئ، يحيى بن يعمر، أبو سليمان العدواني البصري، قاضي مرو، ويكنى أبا عدي، مات سنة (١٢٠هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ١١/ص ٣٠٥).
- (٢) هو لاحق بن حميد بن سعيد، ويقال: شعبة بن خالد بن كثير بن حبيش بن عبد الله بن سدوس السدوسي، أبو مجلز البصري (ت ١٠٦هـ)، وقيل (١٠٧هـ)، وقيل قبل ذلك. ينظر: الجرح والتعديل (ج ٩/ص ١٢٤)، وتهذيب الكمال (ج ٣١/ص ١٧٦).
- (٣) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم، أبو أمية الكندي، الفقيه، قاضي الكوفة (ت ٧٨هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٤/ص ٣٢٨).
- (٤) هو عبيدة بن عمرو السلماني، الفقيه المرادي، الكوفي، أحد الأعلام (ت ٧٢هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٨٤).
- (٥) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١١٢)، الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦)، و الباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

فيكون تقدير الآية على القول الأول: الموصي مُحَيَّرٌ بَيْنَ أَنْ يَشْهَدَ المسلم أو الكافر، وذلك قبل النسخ.

وعلى المذهب الأول من القول الثاني: هو محير بأن يُشْهَدَ اثْنَيْنِ من أقاربه، أو من غير أقاربه من المسلمين.

وعلى المذهب الثاني من القول الثاني: إنها للترتيب.

أي: لا يعدل عن شاهدين منكم إلا عند فقدهما، وهذا لا يجيء إلا إذا قلنا: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾: من غير أهلِ مِلَّتِكُمْ^(١).

قد ذهب جمهور العلماء إلى عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الجملة، واختلفوا في مسائل منها:

شهادة غير المسلم على المسلم في السفر؛ فذهب الحنابلة والظاهرية إلى قبولها^(٢)، وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم قبولها^(٣).

-
- (١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٦٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٦٩).
- (٢) ينظر: المغني (ج ١٤/ص ١٧٠)، والمحرر (ج ٢/ص ٣١٧)، وزاد المعاد (ج ٣/ص ١٤٨)، والمخلى (ج ٩/ص ٤٠٩).
- (٣) ينظر: المدونة (ج ٥/ص ١٥٦)، وأحكام القرآن للشافعي (ج ٢/ص ١٤٦)، والذخيرة (ج ١٠/ص ٢٢٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ٤/ص ١٢٣٠)، والناسخ لابن النحاس (ج ٢/ص ٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١١)، وتفسير ابن جرير (ج ٥/ص ١٠٧)، وشرح مشكل الآثار (ج ١١/ص ٤٧٠)، وفتح الباري (ج ٥/ص ٤٨٣)، وتفسير الرازي (ج ١٢/ص ٩٦)، والفروق (ج ٤/ص ٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ٦/ص ٣٥٠)، وأحكام القرآن للكبيا (ج ٣/ص ١٢٠)، وتفسير ابن عطية (ج ٢/ص ٢٥١)، وتفسير البغوي (ج ٢/ص ٧٤)، وتفسير الماوردي (ج ٢/ص ٧٧)، والبحر المحيط لأبي حيان (ج ٤/ص ٣٩٣).

والذي يظهر -والعلم عند الله- أن الراجح هو المذهب الثاني من القول الثاني القائل: بأن الكاف والميم في قوله: ﴿مِنْكُمْ﴾ ضمير للمسلمين، ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ للكافرين، وأن إسهادهم جائز في حال الضرورة وعند الحاجة^(١)، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسرين، والحنابلة، والظاهرية، وهو اختيار شيخ الإسلام، وابن القيم.

قال ابن القيم -رحمه الله تعالى-: «قال شيخنا -رحمه الله-: وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم في هذا الموضع هو ضرورة، يقتضي هذا التعليل قبولها في كل ضرورة حضراً وسفراً»^(٢).

والأدلة والحجج التي تؤيد هذا القول كثيرة، ونذكر منها:

١- احتج من قال المراد بقوله: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾: الكفار، بأنه تعالى قال في أول الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ كان المراد من غير المؤمنين^(٣).

(١) قال الطاهر: «والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلا في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تركية وتعديل للشاهد، وترفع لمقداره؛ إذ جعل خبره مقطوعاً للحقوق، فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتقوا الله فينا، فأنتم القضاة ونحن المنقذون». ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٦).

(٢) وقد أفاض العلامة ابن القيم -رحمه الله تعالى- في تقرير ذلك في كتابه النافع الطرق الحكمية (ص ١٥٣)، وأجاب فيه عن حجج المخالفين. وينظر: الاختيارات (ص ٣٥٩)، والجامع للخلال (ج ١/ص ٢١٦).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

قال الجصاص: «والآية تدل على أن الخطاب توجه إليهم بلفظ الإيمان من غير ذكر للقبيلة في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةً بَيْنِكُمْ﴾، ثم قال: ﴿ءَأَخْرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ يعني: من غير المؤمنين، ولم يجر للقبيلة ذكر»^(١).

قال ابن حزم: «وأما من قال: من غير قبيلتكم فقول ظاهر الفساد والبطلان؛ لأنه ليس في أول الآية خطاب لقبيلة دون قبيلة، إنما أولها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، ولا يشك منصف في أن غير الذين آمنوا هم الذين لم يؤمنوا، ولكنها من الحسن زلة عالم لم يتدبرها»^(٢).

٢- أن هذا القول درج عليه جمهور المفسرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، وقتادة، وهو الذي يجب التعويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة ﴿مِّنْكُمْ﴾ في مواقعها في القرآن^(٣).

٣- وأيضاً لو كان الآخرا من مسلمين لم يكن جواز الاستشهاد بهما مشروطاً بالسفر في قوله: ﴿ءَأَخْرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِن أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾، فيكون المراد بالآية: الكفار؛ لأن جواز الاستشهاد بالمسلم غير مشروط بالسفر؛ لأن المسلم جائز استشهاده في الحضر والسفر^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج ٤/ص ١٦٠).

(٢) ينظر: المحلى (ج ٩/ص ٤٠٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

٤- وأيضا الآية تدل على وجوب تخليف الشاهدين بعد الصلاة، كما قال الله تعالى: ﴿تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فِيْقَسَمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾^(١). والإجماع على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف، فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين^(١).

قال الطاهر: «فالحلف يلغفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما؛ لعدم الاعتداد بعدالة غير المسلم»^(٢).

٥- وأيضا سبب النزول وما فيه من شهادة النصرانيين، والصحابي إذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع^(٣).

٦- قصة أبي موسى الأشعري؛ إذ قضى بشهادة يهوديين بعد أن أحلفهما، وما أنكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً^(٤).

قال شريح: «من كان بأرض غربة ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته؛ فأشهد كافرين على أي دين كانا من دين أهل الكتاب، أو عبدة الأوثان؛ فشهادتهم جائزة، ولا تجوز شهادة كافر على مسلم إلا على وصية في سفر»^(٥).

(١) ينظر: المصدران السابقان.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨٦).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ١١/ص ١٦٢، ح ١٢٩٠٨). وينظر: تفسير البغوي

(ج ٣/ص ١١٢)، وتفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).

قال ابن كثير: ﴿إِنَّ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي: سافرتُمْ، ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين: أن يكون ذلك في سفر، وأن يكون في وصية، كما صرح بذلك شريح القاضي^(١).
 ٧- هذه حالة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، كجواز التيمم، والفطر في رمضان، وأكل الميتة في حال الضرورة، والمسلم إذا حضره الموت في السفر، ولم يجد مسلماً يُشْهَدُهُ على وصيته، ولم تكن شهادة الكافرين مقبولة؛ فإنه يضيع أكثر مهماته، وربما كان عنده ودائع وديون في ذمته^(٢).
 ٨- هذا القول هو الأشبه والأنسب لسياق الآية، وبه قال أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وغيرهما؛ فيكون في الآية دليل على جواز شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر في خصوص الوصايا كما يفيد النظم القرآني^(٣)؛ أخذاً بظاهر الآية وحديث الباب؛ فإن سياقه مطابق لظاهر الآية.

قال الشوكاني: «وخص جماعة قبول شهادة الكافر على المسلم في الوصية وبفقد المسلم، ومنهم: ابن عباس، وأبو موسى الأشعري، وسعيد بن المسيب، وشريح، وابن سيرين، والأوزاعي، والثوري، وأحمد؛ أخذاً بظاهر الآية وحديث الباب - سبب نزول الآية - فإن سياقه مطابق لظاهر الآية»^(٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦).

(٢) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٢٥).

(٤) ينظر: نيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

٩- أما قولهم: قد أجمع المسلمون على أن شهادة الفساق لا تجوز؛ والكفار فساق فلا تجوز شهادتهم.

قال القرطبي: «ما ذكره صحيح، إلا أنا نقول بموجبه، وأن ذلك جائز في شهادة أهل الذمة على المسلمين في الوصية في السفر خاصة للضرورة، بحيث لا يوجد مسلم، وأما مع وجود مسلم فلا»^(١).

قال ابن حزم: «قال المخالفون: نحن نُهينا عن قبول شهادة الفاسق، والكافر أفسق الفساق، فقلنا: الذي نهانا عن قبول شهادة الفاسق هو الذي أمرنا بقبول شهادة الكافر في الوصية في السفر، فنقف عند أمره جميعاً، وليس أحدهما بأولى بالطاعة من الآخر»^(٢).

وقال ابن عادل: «واحتج الآخرون بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ

عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، والكافر لا يكون عدلاً.

وأجيب: بأنه نحن نسلم أن الكافر ليس بعدل، إلا أن قوله: ﴿ذَوَا عَدْلٍ

مِّنكُمْ﴾ عام، وقوله: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ خاص؛

فإنه أوجب شهادة العدل منا في الحضر، واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر؛ فهذه الآية خاصة، والآية التي ذكرها عامة، والخاص مقدم على العام، لا سيما إذا كان الخاص متأخراً في النزول، والمائدة متأخرة في النزول»^(٣).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩).

(٢) ينظر: المحلى (ج ٩/ص ٤٠٩).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

الرد على من قال بأن حكم هذه الآية منسوخ:

أما ادعاء نسخ هذه الآية - كما روي عن زيد بن أسلم وغيره - فإنه لم يأت عن أحد ممن شهد التنزيل، وقد قال بالإحكام ثلاثة من الصحابة، ومخالفة الصحابة إلى غيرهم ينفر عنه أهل العلم. والقول بأن هذا الحكم صار منسوخاً بعيداً؛ لأن هذه السورة - المائدة - باتفاق أكثر الأمة على أنها من آخر ما نزل من القرآن، وليس فيها منسوخ، حتى قال ابن عباس والحسن وغيرهما: إنه لا منسوخ فيها^(١). وصح عن عائشة أنها قالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ قلت: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه^(٢).

فالحق أن الآية محكمة، وأن حكمها شرع دائم.

وكذلك يقال: إن النسخ لا بد فيه من إثبات الناسخ على وجه يتنافى الجمع بينهما، مع تراخي الناسخ، وأنه لا يثبت بالاحتمال، وما ذكره لا يصح أن يكون ناسخاً؛ فإنه في قصة غير قصة الوصية لمكان الحاجة والضرورة، ولا يمتنع اختلاف الحكم عند الضرورات؛ ولأنه ربما كان الكافر ثقة عند المسلم يرتضيه عند الضرورة؛ فليس فيما قالوه ناسخ^(٣).

(١) قال ابن حجر في الفتح: «صح عن عائشة وابن عباس وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة». ينظر: فتح الباري ابن حجر (ج ٥/ص ٤١٢).

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (ج ٦/ص ١٨٨، ح ٢٥٥٤٧)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣١١، ح ٣٢١٠) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن أبي الزاهرية، عن جبیر بن نفيّر عنها به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، و لم يخرجاه»، ووافقه الذهبي. وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح».

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١). وينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤١٢).

قال ابن حزم في هذه الآية: «وأما دعوى النسخ فباطل، لا يحل أن يقال في آية إنهما منسوخة لا تحل طاعتها والعمل بها إلا بنص صحيح، أو ضرورة مانعة، وليس هاهنا شيء من ذلك، ولو جاز مثل هذا لما عجز أحد، عن أن يدعي فيما شاء من القرآن أنه منسوخ، وهذا لا يحل»^(١).

قال الطحاوي^(٢) بعدما أورد آثار السلف واختلافهم في هذه الآية:

«وليس في هذا إلى الآن ما يوجب نسخ هذه الآية، والله الموفق للصواب»^(٣).

قال الطاهر: «والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر، حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبل، فكان معذوراً في إسهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثّق لها بغير ذلك؛ فكان هذا الحكم رخصة»^(٤).

فمعنى الآية من أولها إلى آخرها على هذا القول: أن الله تعالى أخبر أن حكمه في الشهادة على الموصي إذا حضر الموت أن يحضر شاهداً أو وصيان عدلان،

(١) ينظر: المحلى (ج ٩/ص ٤٠٩).

(٢) هو أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي، أبو جعفر، الإمام الحافظ، محدث الديار المصرية وفتيها، كان ثقة ثباتاً، وكان شافعياً ثم تحول إلى المذهب الحنفي، توفي سنة ٣٢١هـ. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (ج ١/ص ٥٣)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٥/ص ٢٧).

(٣) ينظر: مشكل الآثار للطحاوي (ج ١٠/ص ١٤٩).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٦).

فإن كان في سفر - وهو الضرب في الأرض-، ولم يكن معه أحد من المؤمنين، فليشهد شاهدين ممن حضره من أهل الكفر، فإذا قدما وأديا الشهادة على وصيته فيها ونعمت، وإن ارتيب في أمرهما أوقفوهما بعد الصلاة (وهو الحبس) فيحلفان أنهما ما كذبا وما بدلا، وأن ما شهدا به حق ما كتما فيه شهادة، وحكم بشهادتهما؛ فإن عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خانا، ونحو هذا مما هو إثم، حلف رجلان من أولياء الموصي في السفر، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما.

فقد صح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في هذه الآية: «هذا لمن مات وعنده المسلمون، فأمر الله أن يشهد في وصيته عدلين من المسلمين، ثم قال تعالى: ﴿أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين، فأمر الله وَعَلَيْكَ أن يشهد رجلين من غير المسلمين، فإن ارتيب بشهادتهما استحلفا بعد الصلاة بالله: لا نشترى بشهادتنا ثمناً»^(١).

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (ج٥/ص١١٠)، وابن النحاس في الناسخ (ج٢/ص٣٠٢، ح٤٥٩) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس به. قال الحافظ ابن حجر عن إسناد الطبري: «رجاله ثقات». ينظر: فتح الباري (ج٥/ص٤٨٣).

المبحث الخامس : مشكل المعنى في سورة الأنعام

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلَمَ يَطِيرُ

بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَأْفَرْطَنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ عِثْمًا إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٢٨﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ

دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴿

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَمِنْ دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ تَأْفِرُونَ فِي

الْكَتَابِ مِنْ شَيْءٍ تُرْمَىٰ إِلَيْهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (٣٨)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشدّ غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

سأحرر الغموض في أول الآية ونهايتها، وأرجئ المعنى الخفي في السياق إلى مبحثه إن شاء الله.

الغموض في أول الآية في ﴿أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾، ما المراد بالمماثلة؟ ونحن نعلم أنها ليست مماثلة من كل وجه، ثم هل يدخل فيها التكليف والعقاب؟ لأن سياق الآية في خطاب كفار قريش، وأن الدواب والطيور أمم أمثالهم. أو أنها مماثلة في أشياء مخصوصة ذكرها جملة من المفسرين.

وأما الغموض في نهايتها هو في قوله: ﴿تُرْمَىٰ إِلَيْهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، وهو في كيفية حشر الدواب والطيور هل هو كحشر الناس، أو حشر مخصوص وصفة مخصوصة، أو أن الحشر في هذه الآية ليس على ظاهره؟.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٢١٣).

قال الماوردي: «وليس يريد بقوله: ﴿أَمْثَالُكُمْ﴾ في التكليف، كما جعل قوم اشتبه الظاهر عليهم وتعلقوا مع اشتباه الظاهر برواية أبي ذر، قال: انتطحت شاتان عند النبي ﷺ، فقال: «يا أبا ذر، أتدري فيم انتطحتا؟» قلت: لا، قال: «لكن الله يدري، وسيقضي بينهما»^(١). قال أبو ذر: لقد تركنا رسول الله ﷺ وما يقلب طائر بجناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علماً. لأنه إذا كان العقل سبباً للتكليف كان عدمه لارتفاع التكليف»^(٢).

قال الخازن: «فإن قلت: ثبت بالآية والحديث أن الدواب والطير أمم أمثالنا، وهذه المماثلة لم تحصل من كل الوجوه فيما يظهر لنا، فما وجه هذه المماثلة؟»^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾

(١) أخرجه الطيالسي (ص ٦٥، ح ٤٨٠)، وأحمد (ج ٥/ص ١٦٢، ح ٢١٤٧٦)، من طريق شعبة، عن الأعمش، قال: سمعت منذراً الثوري، يحدث عن أصحاب له، عن أبي ذر به. قال الألباني في السلسلة الصحيحة (ج ٤/ص ١١٥): «حديث: «إن الجماء لتقص من القرناء يوم القيامة». (صحيح). وورد بلفظ: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة؛ حتى يقاد للشاة الجلاح من الشاة القرناء». وإسناده صحيح. وورد بلفظ أيضاً: «يقتص الخلق بعضهم من بعض، حتى الجماء من القرناء، وحتى الذرة من الذرة». وإسناده صحيح. وعن أبي ذر قال: رأى رسول الله ﷺ شاتين تنتطحان، فقال: «يا أباذر! أتدري فيما تنتطحان؟». قلت: لا. قال: «لكن ربك يدري، وسيقضي بينهما يوم القيامة». وإسناده صحيح».

(٢) ينظر: النكت والعيون (ج ١/ص ٤٠٦).

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ٣٨٦).

دلت هذه الآية على أن الدواب والطيور أمم أمثالنا، وليس في الآية ما يدل على وجه الشبه في هذه المثلية بيننا وبين الدواب والطيور؛ لأجل ذلك اختلف المفسرون في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور، وذكروا فيه أقوالاً:

القول الأول: أي: هم جماعات مثلكم.

والمعنى: أن الله **عَلَّمَ** خلقهم، وتكفل بأرزاقهم، وهم مثلنا في الموت والبعث والحشر، مكتوبة أرزاقها وآجالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم، والاقتصاص لمظلومها من ظالمها فلا ينبغي أن تظلموهم، ولا تجاوزوا فيهم ما أمرتم به. قال به أبو هريرة، واختاره الزجاج^(١)

قال ابن قتيبة: «أمم أمثالكم في الغذاء، وابتغاء الرزق، وتوقى المهالك»^(٢).

القول الثاني: هي مثلنا في التسييح، والدلالة على معرفة الله وعبادته. والمعنى: وما من دابة ولا طائر إلا وهو يسبح الله تعالى، ويدل على وحدانيته لو تأمل الكفار^(٣).

ونقل الواحدي عن ابن عباس: أن المماثلة حصلت من حيث إنهم يعرفون الله، ويوحدونه، ويحمدونه، ويسبحونه^(٤).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤١٩)، والكشاف (ج٢/ص٢١)، وزاد المسير (ج٣/ص٣٥)، وتفسير البحر المحيط (ج٤/ص١٢٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٣).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١٤١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤١٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص١٢٥).

وإليه ذهب طائفة من المفسرين، منهم عطاء وغيره^(١)، محتجين بقوله:
﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وبقوله في صفة الحيوان:
﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لِيُذَكِّرُوا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ
وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١].

القول الثالث: أصناف لهن أسماء تعرف بها كما تعرفون، قال به مجاهد^(٢).
يريد أن كل جنس من الحيوان أمة؛ فالطير أمة، والدواب والسباع أمة،
قال عليه السلام: «لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَّمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا، فَاقْتُلُوا مِنْهَا كُلَّ
أَسْوَدَ بَهِيمٍ»^(٣) فهي: تعرف بأسمائها مثل بني آدَمَ يُعْرَفُونَ بِأَسْمَائِهِمْ، وَيَفْقَهُ
بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ١٧٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤٥).

(٣) السبب في المنع من قتلهن كلهن: أن الكلاب أمة من الأمم، أي: أمة خلقت لمنافع،
أو أمة تسبح، وهو إشارة إلى قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا أُمَّةٌ أُمَّتُكُمْ﴾
في الدلالة على الصانع والتسبيح له.

قال الخطابي: «إنه كره إفناء أمة من الأمم بحيث لا تبقى منها باقية؛ لأنه ما خلق الله
وَجَعَلَ خَلْقًا إِلَّا وَفِيهِ نَوْعٌ مِنْ حِكْمَةٍ، أَي: إذا كان الأمر على هذا فلا سبيل إلى قتلهن كلهن،
فاقتلوا أشرارهن، وهن السود البهيم الأسود الخالص أي: وأبقوا ما سواها لتنتفعوا بها في الحراسة
وغيرها». ينظر: حاشية السندي على النسائي (ج ٧/ص ١٨٥).

والحديث أخرجه أبو داود (ج ٣/ص ٦٧، ح ٢٨٤٧)، والترمذي (ج ٤/ص ٧٨،
ح ١٤٨٦)، وابن ماجه (ج ٢/ص ١٠٦٩، ح ٣٢٠٥) من طريق يونس بن عبيد، عن
الحسن، عن عبد الله بن مغفل به. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه
الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٣/ص ٤٩٠).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ١٢٤).

الترجيح:

لو تأملنا في هذه الآية لوجدنا أن الله سبحانه وتعالى بيّن أن وجه المثلية في الدواب والطيور مع بني آدم، وهو أنهم أمم أمثالنا، لا أن لهم عقولاً أمثالنا، أو أنهم مكلفون مثلنا، أو أن لهم جنساً كجنسنا، بل خصهم بأنهم أمم كما نحن أمة الأنس، لنا نظام نسير عليه، ونتعارف به في طلب المعيشة والتناكح، ويعرف بعضنا بعضاً، ويأكل القوي الضعيف، ثم يكون الجزاء والحساب، وهي مخلوقة لحكمة عرفنا منها ما عرفنا، وجهلنا منها ما جهلنا.

قال ابن القيم: «وهذا يتضمن أنها أمم أمثالنا في الخلق والرزق والأكل والتقدير الأول، وأنها لم تُخْلَقْ سُدى، بل هي مُعَبَّدة مُذَلَّلة، قد قُدِّرَ خَلْقُهَا وَأَجْلُهَا وَرِزْقُهَا وما تصير إليه، ثم ذكر عاقبتها ومصيرها بعد فنائها، ثم قال: ﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، فذكر مبدأها ونهايتها، وأدخل بين هاتين الحالتين قوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي: كُلُّهَا قد كتبت وقُدِّرت وأُحصيت قبل أن تُوجد، وقال أيضاً: ثم يميتهم، ثم يحشرهم إليه»^(١).

قال الطبري: «بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسةً وأصنافاً مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سُخِّرَتْ له كما تتصرفون، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومُثِّبَتْ كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب»^(٢).

ويضاف إلى ذلك ما هو مقرر عند علماء البلاغة من أن المشبه لا يماثل المشبه به من كل الوجوه، مثل: أحمد كالأسد، فليس يشبه الأسد من كل وجه.

(١) ينظر: شفاء العليل (ج ١/ص ٤٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤٤).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

اختلف في مرجع الضمير في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الحشر في هذه الآية يرجع إلى الكفار، وما تخلل في هذه الآية من ذكر الدواب والطيور كلام معترض وإقامة حجج^(١).
القول الثاني: أن الحشر في هذه الآية راجع لجميع الأمم من الدواب والطيور وغيرها.

لكن اختلفوا في حشر البهائم على مذهبين، مع اتفاقهم في ثبوت البعث والحشر لجميع الثقليين:

المذهب الأول: أن حشر الدواب موتها^(٢)، روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «حشر الدواب والطيور موتها»^(٣).

المذهب الثاني: أن الدواب والطيور تحشر كما يحشر بنو آدم، كما جاء في خبر أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»^(٤).

ودل بهذا على أن البهائم تحشر يوم القيامة، وقد ذهب إلى هذا جمع من العلماء، منهم: أبو ذر، وأبو هريرة، وعمرو بن العاص، والحسن، وغيرهم^(٥).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

(٣) أخرجه ابن جرير (ج ١١/ص ٣٤٦)، وابن أبي حاتم (ج ٤/ص ١٢٨٦).

(٤) صحيح مسلم (ج ٨/ص ١٨، ح ٦٧٤٥).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، والتذكرة للقرطبي (ص ٣٠٨)، واللباب

في علوم الكتاب (ج ٨/ص ١٢٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

وقد رد على هذا المذهب: بأن الحديث المقصود منه التمثيل على جهة تعظيم أمر الحساب والقصاص والاعتناء فيه، حتى يفهم منه أنه لا بد لكل أحد منه، وأنه لا محيص له عنه، وعضدوا هذا بما في الحديث في غير الصحيح عن بعض رواته من الزيادة فقال: «حتى يقاد للشاة الجلحاء من القرناء، وللحجر لما ركب على الحجر، وللعود لما خدش العود»^(١)؛ قالوا: فظهر من هذا أن المقصود منه التمثيل المفيد للاعتبار والتهويل؛ لأن الجمادات لا يعقل خطابها ولا ثوابها ولا عقابها، وقالوا: ولأن القلم لا يجري عليهم فلا يجوز أن يؤاخذوا^(٢).

الترجيح:

إن الضمير في هذه الآية يعود إلى جميع الأمم التي هي أمثالنا من الدواب والطيور، وأنها ستحشر كما أننا سنحشر، إلا أن مصيرها غير مصيرنا، وهذا القول تشهد له الأدلة.

وأما القول: بأن الوحوش لا حساب عليها، وأنها تموت ولا يبقى لها أثر، قول مخالف لنصوص الكتاب والسنة.

والدليل على صحة القول الأول قول النبي ﷺ: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»، أي: الشاة التي ليس لها قرون تقتص من الشاة التي لها قرون!!.

(١) هذه الزيادة لم أجد من خرجها، لكن تذكر كثيراً في كتب الوعظ، كما في التذكرة للقرطبي وغيره.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

فهذا حديث صحيح، ولا حاجة إلى صرفه عن ظاهره؛ إذ لا منافاة بين رفع التكليف وبين القصاص، والبهائم ليست مكلفة قطعاً، ولكن العدل الإلهي يقتضي أن لا تترك مظلمة بين اثنين من الكائنات إلا وقضى فيها بالإنصاف.

فالحكمة من حشرها إظهار العدل، وقد تكون شاهدة للعبد كالأضحية التي ورد أنها تأتي يوم القيامة بقرونها وأشعارها وأظلافها^(١)، فحشر الدواب صحيح كما رآه المحققون، وصححه النووي واختاره.

قال النووي في شرح الحديث السابق: «حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»: «هذا تصريح بحشر البهائم يوم القيامة، وإعادة يوم القيامة كما يعاد أهل التكليف من الآدميين، وكما يعاد الأطفال و المجانين، ومن لم تبلغه دعوة، و على هذا تظاهرت دلائل القرآن و السنة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥]، وإذا ورد لفظ الشرع ولم يمنع من إجرائه على ظاهره عقل ولا شرع، وجب حمله على ظاهره. قال العلماء: وليس من شرط الحشر والإعادة في القيامة المجازاة والعقاب والثواب، وأما القصاص من القرناء للجلحاء فليس هو من قصاص التكليف؛ إذ لا تكليف عليها، بل هو قصاص مقابلة»^(٢).

(١) أخرجه الترمذي (ج٤/ص٨٣، ح١٤٩٣)، وابن ماجه (ج٢/ص١٠٤٥، ح٣١٢٦)، والحاكم (ج٤/ص٢٤٦، ح٧٥٢٣)، والبيهقي (ج٩/ص٢٦١، ح١٨٧٩٤) من طريق مسلم بن عمرو بن مسلم الحذاء المدني، عن عبد الله بن نافع الصائغ، عن أبي المثني، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به، وقال الترمذي: «حسن غريب»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد». وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٣/ص٤٩٣، ح١٤٩٣).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٦/ص١٣٧).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: «وأما البهائم فجميعها يحشرها الله سبحانه كما دل عليه الكتاب والسنة؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٩]، وحرف (إذا) إنما يكون لما يأتي لا محالة، والأحاديث في ذلك مشهورة؛ فإن الله عَجَّلَ يحشر البهائم ويقتص لبعضها من بعض، ثم يقول لها: كوني تراباً. فتصير تراباً؛ فيقول الكافر حينئذ: يا ليتني كنت تراباً، ومن قال: إنها لا تحيا، فهو مخطئ في ذلك أقبح خطأ، بل هو ضال أو كافر. والله أعلم^(١).

وحكى الإمام القرطبي خلافاً بين أهل العلم في حشرها، ورجح كما رجح شيخ الإسلام ابن تيمية أن الحشر لكل المخلوقات ومن ضمنها الوحوش، بنص الآية وبنص الأحاديث التي وردت في هذا. قال القرطبي: «الصحيح أن البهائم تحشر للقصاص بينها؛ لما ذكرناه من حديث أبي هريرة، وإن كان القلم لا يجري عليهم في الأحكام، ولكن فيما بينهم يؤخذون به، وروي عن أبي ذر قال: انتطحت شاتان عند النبي ﷺ فقال: «يا أبا ذر، هل تدري فيما انتطحتا؟». قلت: لا. قال: «لكن الله تعالى يدري وسيقضي بينهما»^(٢) وهذا نص.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٤/ص ٢٤٨).

(٢) سبق تخريجه في أول المبحث.

وقال الضحاك: وهو أصح؛ لظاهر الآية، والخبر الصحيح، وفي

التنزيل: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾.

وقول أبي هريرة: يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة، البهائم والدواب والطيور وكل شيء، فيبلغ من عدل الله تعالى يومئذ أن يأخذ للجماة من القرناء ثم يقول: كوني تراباً. فذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [النبأ: ٤٠]^(١).

وقال عطاء: فإذا رأوا بني آدم وما هم عليه من الجزع قلن: الحمد لله الذي لم يجعلنا مثلكم، فلا جنة نرجو ولا نار نخاف؛ فيقول الله تعالى لهن: "كُنَّ تراباً"، فحينئذ يتمنى الكافر أن يكون تراباً^(٢).

قال الماوردي: «فإن قيل: فإذا كانت غير مُكَلَّفَةٍ فلماذا تبعث يوم القيامة؟ قيل: ليس التكليف علة البعث؛ لأن الأطفال والمجانين يبعثون وإن كانوا في الدنيا غير مكلفين، وإنما يبعثها ليعوض ما استحق العوض منها بإيلاف أو ظلم، ثم يجعل ما يشاء منها تراباً، وما شاء من دواب الجنة يتمتع المؤمنون بركوبه ورؤيته»^(٣).

(١) أخرجه الحاكم (ج ٢/ص ٣٤٥، ح ٣٢٣١)، من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن جعفر الجذري، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة به. وقال فيه: «جعفر الجذري هذا هو ابن بركان، قد احتج به مسلم، وهو صحيح على شرطه، ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ج ٤/ص ٤٦٥).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

(٣) ينظر: تفسير الماوردي النكت والعيون (ج ٢/ص ١١٢).

ويحمل حديث ابن عباس "أن حشرها موتها" أي: في الدنيا، أما يوم القيامة فإنه كل الدواب تحشر، كما ورد ذلك عنه أنه قال: «يحشر كل شيء حتى إن الذباب لتحشر»^(١).

ويؤيد ذلك ما جاء في تفسير آية التكوير، قال د. مساعد الطيار:

«اختلف السلف في تفسير ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾، وما هو الحشر هنا:

١- فجعله ابن عباس من طريق عكرمة: الموت، وقال الربيع بن

خثيم: أتى عليها أمر الله .

٢- وقال أبي بن كعب من طريق أبي العالية: اختلطت .

وفسر قتادة من طريق سعيد بالجمع، قال: "هذه الخلائق موافية يوم القيامة، فيقضي الله فيها ما يشاء"، وهذا تفسير معني، ولم ينص فيه على مدلول اللفظ مطابقة، لكن يفهم من قوله أن الحشر الجمع.

ثم يقول أيضاً: قد رجح الإمام ابن جرير قول قتادة، وأردفه بقول ابن عباس فقال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ﴿حُشِرَتْ﴾: جمعت فأميتت؛ لأن المعروف في كلام العرب من معنى الحشر: الجمع، ومنه قول الله: ﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً﴾ [ص: ١٩] يعني: مجموعة، وقوله: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ [النازعات: ٢٣]، وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر المجهول^(٢).

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (ج ٤/ص ١٣٢٣) من طريق أبي سعيد الأشج، عن ابن نمير، عن حنظلة القاص، عن الضحاك، عنه به. وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج ٨/ص ٤٢٩) لابن المنذر، وابن أبي حاتم.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٤/ص ٢٤٢).

ولعلك تلاحظ أنه استشهد لمعنى الجمع، ولم يستشهد لمعنى الموت الذي ذكره في أول كلامه! وتفسير ابن عباس يظهر منه أن هذه الدلالة اللغوية للحشر مختصة بحشر الحيوانات في آخر الزمان، حيث قال: "حشر البهائم: موتها، وحشر كل شيء: الموت، غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة". وإن لم تحمله على ذلك، فإنك ستلاحظ أنه أفاد زيادة على معنى الجمع؛ أي: نتيجة هذا الجمع ولازمه، وهو مآل هذه الحيوانات بعد هذا الحشر.

أما تفسير أبي بن كعب، فإن لم تحمله على أنه معنى لغوي آخر للحشر، فإنه من لوازم الحشر؛ أي: أن جمع هذه الحيوانات جعلها تختلط ببعضها دون خوف أو غيره مما كان من حالها قبل ذلك، والله أعلم^(١). وقد ورد في حشر البهائم يوم القيامة أدلة كثيرة تعضد هذا القول وترجحه، منها:

ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من دابة إلا و هي مُصِيخَةٌ بأذنها يوم الجمعة تنتظر قيام الساعة»^(٢).

(١) ينظر: تفسير جزء عم للدكتور مساعد الطيار (ص ١٠٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (ج ١/ص ١٠٨، ح ٢٤١)، وأحمد (ج ٢/ص ٤٨٦، ح ١٠٣٠٨)، وأبو داود (ج ١/ص ٢٧٤، ح ١٠٤٦)، والترمذي (ج ٢/ص ٣٦٢، ح ٤٩١)، والنسائي (ج ١/ص ٣٦٩، ح ٦٣١)، وابن حبان (ج ٧/ص ٧، ح ٢٧٧٢)، والحاكم (ج ١/ص ٤١٣، ح ١٠٣٠) من طريق يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة به، وألفاظهم مختلفة. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين»، وصححه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير (ج ١٣/ص ١٧).

وقال ﷺ: «لا يسمع مَدَى صوتِ المؤذن جن ولا إنس ولا شجر ولا مدر ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة»^(١).

نسأل الله الذي لا إله إلا هو أن يحشرنا وإياكم في زمرة النبيين، وأن يبعثنا وإياكم مبعث الصالحين، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والله أعلم.

(١) صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٢١، ح ٥٨٤).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الفخر أنه قال: ههنا إشكالان، هما: أن الناس اتَّفَقوا على أن سورة الأنعام نزلت دفعة واحدة؛ فكيف يصح أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا. وأن الكفار كانوا مقرّين بالله تعالى، وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله؛ فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى^(٢).

ثانياً: تحريص محل الإشكال

ذكر الطاهر إشكالين في هذه الآية نقلهما عن الرازي، وذكرهما أيضاً غير واحد من المفسرين.

الإشكال الأول: في النزول، وسيأتي في مبحثه - إن شاء الله -.

والثاني: في تصور معنى الآية، وهو كيف هؤلاء القوم يعترفون بأن الله هو الخالق الرازق، ثم يسبونه ويشتمونه، فيستحيل عادة إقدامهم على شتم الإله الذين هم مقرون بربوبيته سبحانه وتعالى، وهم مع ذلك ما يعبدون الأصنام إلا لتقربهم إلى الله زلفى؛ فقولهم يناقض ما يعتقدونه، أو أن سبهم لله ليس على ظاهره.

(١) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١١٤)، والتحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٨).

قال الرازي: «واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الإله تعالى؛ فاستحال إقدامهم على شتم الإله»^(١).
وقال ابن عادل: إن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى؛ لقوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وكانوا يقولون: إنما نعبد الأصنام لتصير شفعاءنا عند الله، فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله وسبه»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

أورد هذا الإشكال الرازي، وقد أجاب عنه بثلاثة أجوبة، وافقه الطاهر على واحدٍ منها، وخالفه في بقيتها، وذكر بأنها بعيدة لا داعي لها.
قال الرازي:

«الجواب الأول: أنه ربما كان بعضهم قائلًا بالدهر ونفي الصانع، فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة.

الجواب الثاني: أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول -عليه الصلاة والسلام-، فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، وكقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

الجواب الثالث: أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطاناً يحمله على ادعاء النبوة والرسالة، ثم إنه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام، فكان يشتم إله محمد بناء على هذا».

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١١٤).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٣٦٣).

قال الطاهر: «وجواب الفخر عن هذا الإشكال: بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أنهم يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فأجرى الله شتم الرسول مجرى شتم الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾، فإن في هذا التأويل بُعداً لا داعي إليه»^(١).

أقول: والسبب في بُعد الجواب الأول هو أن الآيات في خطاب المشركين، وهم معترفون بالله، مُقَرُّون به، إلا أنهم كفروا بمحمد، وبما جاء به من توحيد العبادة، وهو إفراد الله بالعبادة، ويدل على ذلك ما جاء في سياق الآيات التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنَنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾، وذلك أنهم أقسموا بالله؛ فهم معترفون به، مُعْظَمُونَ له على حسب اعتقادهم وزعمهم؛ فلا يصح أن تكون هذه الآيات في خطاب الدهريين الذين أنكروا الخالق بقولهم: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتِنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وهم أحفاد فرعون في الاعتقاد في نفي الإله عندما قال: ما علمت لكم من إله غيري.

وأما الجواب الثاني: أنهم سيتجرؤون لشم الرسول ﷺ إذا شتمتم أصنامهم، وأن الله سبحانه أجرى شتم الرسول مجرى شتمه. فهذا القول بعيد كما ذكر ذلك: أبو حيان، والطاهر.

لأنهم ما فتؤوا يسبون الرسول ﷺ بالسنتهم بألوان من الكذب والسخرية، بل زادوا على ذلك أنهم تناولوا عليه بأفعالهم، وآذوه أشد الإيذاء.

وهذا الجواب خلاف لظاهر الآية: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ﴾، ولم يقل: فيسبوا رسول الله، وأنهم إذا سبوك فكأنهم يسبون الله.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٩).

وإن كان هذا من لازمه، وهو أن القدح في نبوته ﷺ قدح في الألوهية؛ لأن الله هو الذي أرسله وطهره وعصمه وكمّله، لكن الآية لا تفيد ذلك، ولم يقل به أحد من المفسرين وغيرهم من العلماء.

يقول شيخ الإسلام: «إن سب النبي -عليه الصلاة والسلام- يتعلق به حقان: حق لله، وحق للآدمي. فأما حق الله فهو ظاهر، وهو القدح في رسالته وكتابه ودينه»^(١).

ثم إن الجواب الثالث الذي ذكره الرازي ومال إليه الطاهر وصدر به قوله، لم يرتضه أبو حيان، وجعل جميع هذه التأويلات الثلاث التي ذكرها الرازي بعيدة، والسبب الذي حمله على هذه التأويلات هو اعتقاده أن المشركين الذين يشركون مع الله إلهاً آخر يستحيل أن يتجرأ واحد منهم على سب الإله. قال أبو حيان: «وهذه احتمالات مخالفة للظاهر، وإنما أوردتها لأنه ذكر أن المعترفين بوجود الصانع لا يجسرون أن يقدموا على سبه تعالى»^(٢). وهذا ما سأجيب عليه في القول الراجح.

الترجيح:

أقول في الجواب عن القول بأن المشركين يستحال أن يسبوا الله: وأي سب أعظم لله من نسبة الولد له، وأنه اتخذ صاحبة، وأن يده مغلولة جَلَّالَهُ وتقدست أسماؤه، وأي ذنب أعظم من الشرك والجهل بالله، يقول الله تعالى:

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ [الأنعام: ٢١].

وإن سب الله واقع من المشركين إما تصريحاً أو إيماءً.

(١) ينظر: الصارم المسلول (ج ٢/ص ٨٤٤).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٢).

فإن كان تصريحاً فالذي حملهم على ذلك جهلهم بالله وبعظمته، ولم يقدره حق قدره، أو بسبب اللجاج والغضب، وانتصاراً لأصنامهم.

قال أبو حيان: «﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ﴾ أي: أنهم يقدمون على سب الله إذا سب آلهتهم، وإن كانوا معترفين بالله تعالى، لكن يحملهم على ذلك انتصارهم لآلهتهم، وشدة غيظهم لأجلها؛ فيخرجون عن الاعتدال إلى ما ينافي العقل، كما يقع من بعض المسلمين إذا اشتد غضبه وانحرف فإنه قد يلفظ بما يؤدّي إلى الكفر نعوذ بالله من ذلك»^(١).

وقال الألويسي: «يحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحاً، ولا إشكال بناء على أن الغضب والغیظ يحملهم على ذلك، ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر!!»

ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام عندما أكثر الرافضة من سب الشيخين -رضي الله تعالى عنهما- عنده، فغاظهم ذلك جداً، فسب علياً عليه السلام، فسئل عن ذلك؟ فقال: ما أردت إلا إغاظتهم، ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك، فاستتيب عن هذا الجهل العظيم»^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان المسلمون يسيبون أوثان الكفار، فيردون عليهم، فنهاهم الله تعالى أن يستسبوا لربهم قوماً جهلة لا علم لهم بالله، وذلك أنه في اللجاجة أن يسب الجاهل من يعظمه مراغمة لعدوه إذا كان يعظمه أيضاً، كما قال بعض الحمقى: سبوا علياً كما سبوا عتيقكم كفراً بكفر وإيماناً بإيمان

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٢).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٧/ص ٢٥١).

وكما يقول بعض الجهال: مقابلة الفاسد بمثله^(١).
 أو أن يكون غير صريح: بل من لازم كلامهم، حيث إنه فيه سب لله
 وهم لا يشعرون بذلك، أو يذكرون أشياء لا تليق بذاته المقدسة سبحانه.
 قال الراغب: «وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحا، ولكن
 يخوضون في ذكره، فيذكرونه بما لا يليق به، ويتمادون في ذلك بالمجادلة،
 فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه، ومنه قول الشاعر:
 ونشتم بالأفعال لا بالتكلم^(٢)»

قال الشنقيطي في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ [الحج: ٣]: «ذكر جل وعلا في هذه الآية
 الكريمة: أن من الناس بعضا يجادل في الله بغير علم، أي: يخاصم في الله بأن
 ينسب إليه ما لا يليق بجلاله وكماله، كالذي يدعي له الأولاد والشركاء،
 ويقول: إن القرآن أساطير الأولين، ويقول: لا يمكن أن يحيي الله العظام
 الرميم، كالنضر بن الحارث، والعاص بن وائل، وأبي جهل بن هشام،
 وأمثالهم من كفار مكة الذين جادلوا في الله ذلك الجدل الباطل بغير مستند
 من علم عقلي، ولا نقلي، ومع جداهم في الله ذلك الجدل الباطل يتبعون
 كل شيطان مرید^(٣)».

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: (٢٦/٦).

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن (ص ٢٢٠).

وهذا البيت لمعبد بن علقمة وتمامه:

وتجهل أيدينا ويحلم رأينا ونشتم بالأفعال لا بالتكلم

ينظر: ديوان الحماسة للمرزوقي (ج ١/ص ٢٥٢)

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٥/ص ١٦).

وقال الطاهر: ﴿بَغَيْرِ عِلْمٍ﴾ حال من ضمير (يسبوا)، أي: عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعمهم وازع عن سبّه، ويسبونه غير عالمين بأنهم يسبون الله؛ لأنهم يسبون من أمر محمداً ﷺ بما جاء به، فيصادف سبهم سب الله تعالى؛ لأنه الذي أمره بما جاء به^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول ابن كثير: «بغير علم بحقيقة ما يقولون، ولكن جهلاً بالله وبعظمته، وأنه لا ينبغي إن كان إلهاً أن يكون له بنون وبنات ولا صاحبة، ولا أن يشركه في خلقه شريك»^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً على ذلك: ما جاء في الحديث القدسي: «يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»^(٣). قال ابن القيم: «فإن من سب الدهر من الخلق لم يقصد سب الله سبحانه، وإنما قصد أن يسب من فعل به ذلك الفعل، مضيفاً له إلى الدهر؛ فيقع السب على الله؛ لأنه هو الفاعل في الحقيقة، سواء قلنا: إن الدهر اسم من أسماء الله تعالى كما قال نعيم بن حماد، أو قلنا: إنه ليس باسم، وإنما قوله: «أنا الدهر» أي: أنا الذي أفعل ما ينسبونه إلى الدهر، ويوقعون السب عليه، كما قال أبو عبيدة و الأكثرون»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٣٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣٠٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٨٢٥، ح ٤٥٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ينظر: الصارم المسلول (ج ١/ص ٤٩٣).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا

يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في قول الله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾: «هذه الجملة عقبة حيرة للمفسرين في الإبانة عن معناها ونظمها»^(١).

ثانياً: تحريص محل الإشكال

الإشكال في الآية هو في قول الله تعالى: ﴿أَنَّهَا﴾ بفتح الهمزة

و﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

وقد حرر الألوسي الاستشكال بقوله: «واستشكل إن المشركين لما اقترحوا آية، وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعاً في إسلامهم، كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول، فإذا أريد الإنكار عليهم فالمناسب إنكار الإيمان لا عدمه، كأنهم قالوا: ربنا أنزل للمشركين آية؛ فإنه لو نزلت يؤمنون، وحينئذ يقال في الإنكار: ما يدريك أنها إذا جاءت يؤمنون. ويتضح هذا بمثال، وذلك أنه إذا قال لك القائل: أكرم فلانا فإنه يكافئك، وكنت تعلم منه عدم المكافأة، فإنك إذا أنكرت على المشير بإكرامه قلت: وما يدريك أني إذا أكرمته يكافئني فأنكرت عليه إثبات المكافأة، وأنت تعلم نفيها، فإن قال لك: لا تكرمه فإنه لا يكافئك، وأنت تعلم منه المكافأة، وأردت الإنكار على المشير بحرمانه قلت: وما يدريك أنه لا يكافئني فأنكرت عليه عدم المكافأة وأنت تعلم ثبوتها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٣٦).

والآية كما لا يخفى من قبيل المثال الأول، فكان الظاهر حيث ظنوا
إيمانهم ورغبوا فيه، وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة
وكلمهم الموتى أن يقال: ﴿وَمَا يُشْعِرْكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١).
وقد استشكل سيبويه هذا المعنى كما نقله عنه الرازي في تفسيره
بقوله: «قال سيبويه: سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في (أَنَّ)، وقلت:
لم لا يجوز أن يكون التقدير: ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال الخليل: إنه لا
يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال: ﴿وَمَا يُشْعِرْكُمْ أَنَّهَا﴾ بالفتح لصار ذلك
عذراً لهم»، هذا كلام الخليل.

ثم قال الرازي يقرر جواب الخليل: «إنما يظهر بالمثال، فإذا اتخذت ضيافة
وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر، فقليل لك: لو ذهبت أنت بنفسك
إليه لحضر، فإذا قلت: وما يشعركم أني لو ذهبت إليه لحضر، كان المعنى: أني لو
ذهبت إليه بنفسي فإنه لا يحضر أيضاً، فكذا ههنا قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرْكُمْ أَنَّهَا إِذَا
جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، معناه: أنها إذا جاءت آمنوا، وذلك يوجب مجيء هذه
الآيات، وبصير هذا الكلام عذراً للكفار في طلب الآيات، والمقصود من الآية
دفع حجتهم في طلب الآيات، فهذا تقرير كلام الخليل»^(٢).

وقال أبو حيان: «أما على إقرار أن ﴿إِذَا﴾ معمولة لـ ﴿يُشْعِرْكُمْ﴾،
وبقاء ﴿لَا﴾ على النفي؛ فيشكل معنى هذه القراءة؛ لأنه يكون المعنى ﴿وَمَا
يُشْعِرْكُمْ﴾ أيها الكفار بانتفاء إيمانكم إذا جاءكم الآية المقترحة، والذي
يناسب صدر الآية ﴿وَمَا يُشْعِرْكُمْ﴾ بوقوع الإيمان منكم إذا جاءت»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٤٧٧).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٦/ص ٤٣٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

وفي هذه الآية أربع قراءات، أوردتها علماء القراءات والتفسير ووجهوها، وذكروا المعنى المترتب على كل قراءة، وهي كالتالي:

القراءة الأولى: كسر الهمزة والياء، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر بخلاف عنه في كسر الهمزة، وهذه قراءة واضحة، أخبر تعالى أنهم لا يؤمنون ألبتة على تقدير مجيء الآية، وتم الكلام عند قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾، ومتعلق ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ محذوف، أي: وما يشعركم ما يكون؛ فإن كان الخطاب للكفار كان التقدير: وما يشعركم ما يكون منكم، ثم أخبر على جهة الالتفات بما علمه من حالهم لو جاءتهم الآيات. وإن كان الخطاب للمؤمنين كان التقدير: وما يشعركم أيها المؤمنون ما يكون منهم، ثم أخبر المؤمنين بعلمه فيهم .

القراءة الثانية: كسر الهمزة والتاء، وهي عن أبي بكر عن عاصم، والمناسب أن يكون الخطاب للكفار في هذه القراءة، كأنه قيل: وما يدريكم أيها الكفار ما يكون منكم، ثم أخبرهم على جهة الجزم أنهم لا يؤمنون على تقدير مجيئها.

القراءة الثالثة: فتح الهمزة والياء، وهي قراءة نافع والكسائي وحفص، فالظاهر أن الخطاب للمؤمنين، والمعنى: وما يدريكم أيها المؤمنون أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا يؤمنون بها.

القراءة الرابعة: فتح الهمزة والتاء، وهي قراءة ابن عامر وحمزة، والظاهر أنه خطاب للكفار، والمعنى: وما يدريكم أيها الكفار أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا تؤمنون أنتم بها^(١).

والإشكال في هذه الآية هو في المعنى المراد بالقراءة الثالثة والرابعة.

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج٢/ص٢٩٥)، والحجة في القراءات السبع (ج١/ص١٤٧)، وتفسيرالبحر المحيط (ج٥/ص٢٣٠).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال عن هذه الآية فَلْنَعْلَمَ أن جميع المفسرين التمسوا لهذا النظم القرآني التوجيهات الكثيرة للكشف عن معنى الآية. فأما قراءة الكسر فهي واضحة ولا إشكال؛ لأنها تفيد استئناف كلام جديد، وتم المعنى عند قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾. قال السمين الحلبي: «فأما قراءة الكسر فواضحة استجودها الناس: الخليل وغيره؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان من طبع على قلبه ولو جاءتهم كل آية»^(١).

قال ابن جرير: «خوطب بقوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ المشركون المقسمون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن، وانتهى الخبر عند قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾، ثم استؤنف الحكم عليهم بأنهم لا يؤمنون عند مجيئها استئنافاً مبتدأ، وهذا على قراءة الكسر»^(٢).

وقال الزمخشري: «وقرئ ﴿أَنَّهُآ﴾ بالكسر، على أن الكلام قد تمّ قبله، بمعنى: وما يشعركم ما يكون منهم، ثم أخبرهم بعلمه فيهم فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون»^(٣).

وقال أبو حيان: «وقراءة الكسر قراءة واضحة؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان من طبع على قلبه ولو جاءتهم كل آية»^(٤).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٣٩).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٤).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٣).

وأما قراءة الفتح فهو الإشكال في هذه الآية، وهي القراءة الثالثة والرابعة كما مر معنا في تحرير الإشكال.

فقد أشكل على المفسرين معنى فتح الهمز في ﴿أَنَّهَا﴾ مع ما بعدها، واختلفوا في ذلك إلى سبعة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: وقوع ﴿أَنَّهَا﴾ بمعنى لعل^(١).

حكى الخليل: أتيت السوق أنك تشتري لنا منه شيئاً، أي: لعلك^(٢).

وقد اختار هذا القول ابن جرير، وذكر عليه شواهد من أشعار العرب^(٣).

وقال القرطبي: «وهو في كلام العرب كثير "أَنَّ" بمعنى لعل، وحكى

الكسائي أنها كذلك في مصحف أبي بن كعب»^(٤).

وقال أبو حيان: «ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة (لا) وعلى

تأويل (أَنَّ) بمعنى لعل، وكون ﴿لَا﴾ نفيًا أي: وما يدريكم بحالها إذا جاءت لا يؤمنون بها»^(٥).

وقال ابن هشام: «رجح الزجاج، وقال: إنهم أجمعوا عليه، ورده

الفارسي^(٦) فقال: التوقع الذي في لعل ينافيه الحكم بعدم إيمانهم، يعني في

قراءة الكسر، وهذا نظير ما رجح به الزجاج كون لا غير زائدة».

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٥).

(٢) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٤٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٧/ص ٦٥)، فتح القدير (ج ٢/ص ٤٦٣).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٦) هو الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي، من مؤلفاته الحجة، مات سنة (٣٧٧هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٦/ص ٣٧٩).

ثم قال: «وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا يؤيده أن (يشعركم) و(يدريكم) بمعنى واحد، وكثيراً ما تأتي لعل بعد فعل الدراية، نحو: ﴿وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَنُّكَ﴾ [عبس: ٣]، وأن في مصحف أبي: {وما أدراكم لعلها}»^(١).

الثاني: أن تكون ﴿لَا﴾ صلة، وهذا رأي الخليل^(٢) والكسائي^(٣) والفراء^(٤)؛ فيكون التقدير: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون، والمعنى على هذا: أنها لو جاءت لم يؤمنوا، فزيدت كما زيدت في قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥]، وفي قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥].^(٥)

وقال الشوكاني: «وضعف الزجاج والنحاس وغيرهما زيادة ﴿لَا﴾، وقالوا: هو غلط وخطأ»^(٦).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٣٣١).

(٢) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، صاحب العربية، ومنشئ علم العروض، مات سنة (١٧٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٧/ص ٤٢٩).

(٣) هو علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي (١١٩-١٨٩هـ)، من كبار النحويين، ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٣١٣).

(٤) هو العلامة، صاحب التصانيف، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي مولاهم الكوفي النحوي، أبو زكريا الفراء، صاحب الكسائي (ت ٢٠٧هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ١٤/ص ١٤٦).

(٥) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٦) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٢٢٠).

قال الزجاج: «والذي ذكر أن ﴿لَا﴾ لغوٌ غلط؛ لأن ما يكون لغواً لا يكون غير لغو، ومن قرأ بالكسر فالإجماع على أن ﴿لَا﴾ غير لغو؛ فليس يجوز أن يكون معنى لفظة مرةً النفي ومرةً الإيجاب في سياق واحد»^(١).

وقال النحاس: «وهذا عند البصريين غلط؛ لأن ﴿لَا﴾ تكون زائدة في موضع تكون فيه نافية»^(٢).

وانتصر الفارسي لقول الفراء، ونفى عنه الغلط، فإنه قال: «يجوز أن

تكون ﴿لَا﴾ في تأويل زائدة، وفي تأويل غير زائدة كقول الشاعر:
أبي جوده لا البخل واستعجلت نعم به من فتى لا يمنع الجود نائله
يُشدد بالوجهين أي بنصب: "البخل" وجره، فمن نصبه كانت زائدة،
أي: أبي جوده البخل، ومن خفض كانت غير زائدة»^(٣).

قال أبو حيان: «والظاهر أنه خطاب للكفار، ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة ﴿لَا﴾، أي: وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت كما أقسمتم عليه»^(٤).

قال ابن كثير: «والفتح على أنه معمول ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾، وعلى هذا فتكون ﴿لَا﴾ في قوله: ﴿أَنهَآ إِذْ جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ صلة»^(٥).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٢) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣١٦).

الثالث: فتح همزة "إن" على تقدير لام العلة، والتقدير: إنما الآيات التي يقترحونها عند الله لأنها إذا جاءت لا يؤمنون، ﴿وَمَا يَشْعُرْكُمْ﴾ اعتراض، وصار المعنى: إنما الآيات عند الله، أي: المقترحة لا يأتي بها لانتفاء إيمانهم وإصرارهم على كفرهم^(١).

وقال أبو حيان: «وكذلك يصح معناها على تقدير أي، على أن تكون أنها علة أي ﴿قُلْ إِنَّمَا أَلَايْتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ فلا يأتيكم بها لأنها ﴿إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وما يشعركم بأنكم تؤمنون»^(٢).

الرابع: أن في الكلام حذف معطوف على ما تقدم. قال أبو جعفر النحاس في معانيه: «وقيل في الكلام حذف، المعنى: وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون أو يؤمنون»، فحذف هذا لعلم السامع، وقدره غيره: ما يشعركم بانتفاء الإيمان أو وقوعه^(٣).

وقال أبو حيان: «وكذلك يصح المعنى على تقدير حذف المعطوف، أي: وما يدريكم بانتفاء إيمانكم إذا جاءت أو وقوعه؛ لأن مآل أمركم مغيب عنكم، فكيف تقسمون على الإيمان إذا جاءتكم الآية»^(٤).

وقال البغوي: «فيه حذف، وتقديره: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون أو لا يؤمنون؟»^(٥).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٥) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١٧٨).

الخامس: أن "ما" حرف نفي، يعني: أنه نَقَى شعورهم بذلك، وعلى

هذا فَيُطَلَّبُ لِيُشْعِرَكُمْ ﴿١﴾ فاعلٌ.

فقليل: هو ضمير الله تعالى أُضْمِرَ للدلالة عليه، وفيه تَكَلُّفٌ بعيد،

أي: وما يُشْعِرُكُمْ الله أنها إذا جاءت الآيات المقترحة لا يؤمنون^(١).

وقال الألوسي: «"ما" استفهامية إنكارية على ما قاله غير واحد، لا

نافية؛ لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل، وجعله ضمير الله تعالى تكلف

أو غير مستقيم إلا على بعد»^(٢).

السادس: أن تكون "ما" نكرة موصوفة.

قال الطاهر: «وأما وجه كون الواو في قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ واو

الحال؛ فتكون (ما) نكرة موصوفة بجملة ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾، ومعناها: شيء

موصوف بأنه يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، وهذا الشيء هو ما سبق

نُزِلَ من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ

لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ ﴿٩٧﴾ [يونس: ٩٦-٩٧]، وكذلك ما

جَرَّبُوهُ من تلَوْنِ المشركين في التفصِّي من ترك دين آبائهم، فتكون الجملة

حالا، أي: والحال أن القرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم، فلا تطمعوا في

إيمانهم لو جاءتهم آية، ولا في صدق أيمانهم، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَا آيْمَانَ

[التوبة: ١٢]، وإني لأعجب كيف غاب عن المفسرين هذا الوجه من جعل (ما)

نكرة موصوفة، في حين أنهم تطرقوا إلى ما هو أغرب من ذلك»^(٣).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٤٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٣٩).

ويرد على هذا القول أنه لو كان عند المؤمنين ذاك الشعور ما طلبوا من الله الآيات طمعاً في إيمانهم.

وأما على قراءة (تاء الخطاب)؛ فإنه لا يستقيم ذلك المعنى.

السابع: أن ﴿لَا﴾ غير مزيدة، وليس في الكلام حذف بل المعنى كما قال الزمخشري: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ وما يدريكم ﴿أَنَّهُآ﴾ - أن الآيات التي يقترحونها - إذا جاءت لا يؤمنون بها، يعني: أنا أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بها، وأنتم لا تدرون بذلك، وذلك أن المؤمنين كانوا حريصين على إيمانهم وطامعين فيه إذا جاءت تلك الآية ويتمنون مجيئها، فقال ﴿عَلَيْكُمْ﴾ "وما يدريكم أنهم لا يؤمنون" على معنى: أنكم لا تدرون ما سبق علمي بهم أنهم لا يؤمنون، ألا ترى إلى قوله: ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠] ^(١).

الترجيح:

الصحيح القول السابع، وأن هذه الجملة لا زيادة فيها ولا حذف، و"ما" بمعنى النفي، أو الإخبار عنهم بعدم العلم، وهذا إذا كان الخطاب للمؤمنين، وفيه اعتذار للمؤمنين.

فالله سبحانه وتعالى يبين أن مجيء الآيات قد لا يستوجب التصديق والإيمان بها، بل قد يصل الأمر عند نزول الآيات أن الله يقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة، وكذلك يتركهم في طغيانهم يعمهون، وهذا ما تفيدته الآيات، وهو إخبار من الله بعلمه وما هو واقع بهم.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يبين سبحانه أن مجيء الآيات لا يوجب الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٩) وَنَقَلْبُ أَفْئِدَتِهِمْ وَأَبْصَارُهُمْ ﴿١٠٩﴾ أي: فتكون هذه الأمور الثلاثة أن لا يؤمنوا، وأن قلب أفئدتهم وأبصارهم، وأن نذرهم في طغيانهم يعمهون، أي: وما يدريكم أن الآيات إذا جاءت تحصل هذه الأمور الثلاثة، وبهذا المعنى تبين أن قراءة الفتح أحسن»^(١).

قال شيخ الإسلام في (تفسير آيات أشكلت حتى لا يوجد في طائفة من كتب التفسير إلا ما هو خطأ)، قال: منها قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٩)، والآية بعدها.

(١) ينظر: العقيدة الأصفهانية (ص ١٧٩).

فائدة: ينبغي إذا صحت القراءة المتواترة أن لا يقال: هذه أحسن من هذه، أو أجود؛ لأنهما في الصحة سواء.

نقل السيوطي عن أبي جعفر النحاس: أن السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءة ألا يقال: إحداهما أجود؛ لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا، وذلك لأن اختلاف القراءة عند المسلمين صواب بإطلاق، وليس كاختلاف الفقهاء صواباً يحتمل الخطأ.

وقد يحمل كلام شيخ الإسلام على ما ذكره الطاهر: من أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن أذاك صحيح أم لا، فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك. ينظر الإتيان (ج ١/ص ٢٢٠)، ومقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٢).

أشكلت قراءة الفتح على كثير؛ بسبب أنهم ظنوا أن الآية بعدها جملة مبتدأ، وليس كذلك، لكنها داخلة في خبر أن، والمعنى: إذا كنتم لا تشعرون أنها إذا جاءت لا يؤمنون وأنا أفعل بهم هذا، لم يكن قسمهم صدقاً، بل قد يكون كذباً، وهو ظاهر الكلام المعروف أنها "أن" المصدرية، ولو كان ﴿وَنُقَلِّبُ﴾ إلخ، كلاماً مبتدأً لزم أن كل من جاءته آية قلب فؤاده، وليس كذلك، بل قد يؤمن كثير منهم.

بل يقال: ﴿وَمَا يُشْعِرْكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٩) وَنُقَلِّبُ أَفْعَلَتْهُمْ أَي: يتركون الإيمان، ونحن نقلب أفندتكم لكونهم لم يؤمنوا أول مرة، أي: ما يدريكم أنه لا يكون هذا وهذا حينئذ.

ومن فهم معنى الآية عرف خطأ من قال: "أن" بمعنى لعل، واستشكل قراءة الفتح، بل يعلم حينئذ أنها أحسن من قراءة الكسر، وهذا باب واسع^(١). قال الألوسي: وإن كان الاستفهام بمعنى "لا"، يقال ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بإثبات "لا" على معنى: لا تعلمون أنهم لا يؤمنون، فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتهم في نزول آية لهم؛ وهذا هو المراد ويرجع إلى إقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتهم فيه^(٢).

وأما إذا كان الخطاب للكافرين فـ"ما" استفهامية بمعنى الإنكار عليهم بعدم الإيمان.

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (ج ٣/ص ٢٢١)، وتفسير آيات أشكلت (ج ٢/ص ١٣٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٤٧٧).

قال السمين: «وإنما يُشكَل إذا جَعَلْنَا "أَنَّ" معمولةً لـ ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ وجَعَلْنَا ﴿لَا﴾ نافيةً غير زائدة؛ إذ يكون المعنى: وما يدريكم أيها المشركون بانتفاء إيمانكم إذا جاءتكم، ويزول هذا الإشكال بأنَّ المعنى: أيُّ شيء يدريكم بعدم إيمانكم إذا جاءتكم الآيات التي اقترحتها؟ يعني: لا يمرُّ هذا بخواطركم، بل أنتم جازمُونَ بالإيمان عند مجيئها لا يصدُّكم عنه صادُّ، وأنا أعلم أنكم لا تؤمنون وقت مجيئها لأنكم مطبوعٌ على قلوبكم»^(١).

وقال ابن عادل: «وهذا الوجه هو اختيار أبي حيان، فإنه قال: "ولا يحتاج الكلام إلى زيادة ﴿لَا﴾، ولا إلى هذا الإضمار، يعني: حذف المعطوف، ولا إلى "أَنَّ" بمعنى لعل، وهذا كله خروج عن الظاهر لغير ضرورة، بل حمله على الظاهر أولى، وهو واضح سائغ، أي: وما يشعركم ويدريكم بمعرفة انتفاء إيمانهم، لا سبيل لكم إلى الشعور بها»^(٢).

أما القول الأول: فكما قال الفارسي، إن حمل الآية على الترجي لا تفيده الآية؛ لأن الله جزم وقطع في كثير من الآيات أنهم لا يؤمنون.

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٨).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٣٧٢).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

﴿قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَلِيدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسرين»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

يفهم من قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَلِيدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أن عذاب أهل النار غير باق بقاء لا انقطاع له أبداً، ونظيرها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾^(١٦) خَلِيدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴿ [هود: ١٠٦-١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿لَبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا: ٢٣]، وهذه الآيات تخالف في ظاهرها ما هو متقرر في الكتاب والسنة وإجماع الأمة؛ أن المشركين لا يُغفر لهم، وأنهم مخلدون في النار بدون استثناء فريق ولا زمان، وقد جاءت آيات تدل على أن عذابهم لا انقطاع له، كقوله: ﴿خَلِيدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ١٦٩]؛ ولكن نجد في ظاهر هذه الآية أنهم قد يخرجون منها بمشيئة الله^(٣).

قال ابن كثير: «وقد اختلف المفسرون في المراد من هذا الاستثناء على أقوال كثيرة، حكاها الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه "زاد المسير" وغيره من علماء التفسير، ونقل كثيراً منها الإمام أبو جعفر بن جرير - رحمه الله -»^(٤).

(١) سورة الأنعام: ١٢٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ١٢٦).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ٢٦)، ودفع إيهام الاضطراب (ج ١/ص ٣٦).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٣٥١).

وقال أبو حيان: «وقد تعلق قوم بظاهر هذا الاستثناء، فزعموا أن الله يخرج من النار كل بر وفاجر ومسلم وكافر، وأن النار تخلو وتخرّب، وقد ذكر هذا عن بعض الصحابة، ولا يصح، ولا يعتبر خلاف هؤلاء ولا يلتفت إليه»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

دلت نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة على خلود النار، فمن الكتاب قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارًا جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(١١١) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ١٦١-١٦٢].

ففي هذه الآيات وغيرها دلالة على أن عذاب أهل النار لا ينقطع أبداً، ولا يخفف عنهم العذاب فيها، فهم في عذاب مستمر.

قال ابن جرير الطبري: «خبر من الله - تعالى ذكره - عن دوام العذاب أبداً، من غير توقيت، ولا تخفيف»^(٢).

وقال ابن عطية: «ثم أعلم - تعالى - برفع وجوه الرفق عنهم؛ لأن العذاب إذا لم يخفف ولم يؤخر فهو النهاية»^(٣).

وقال ابن كثير: «لا يخفف عنهم العذاب فيها، أي: لا ينقص عما هم فيه، ولا هم ينظرون، أي: لا يغير عنهم ساعة واحدة، ولا يفتر، بل هو متواصل دائم، فنعوذ بالله من ذلك»^(٤).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٦٣).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٣٣).

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٣٥٣).

والآيات كثيرة وصريحة في بيان أن أهل النار هم فيها خالدون أبداً، وأن العذاب لا يخفف عنهم، وأنهم لا يخرجون من النار، وأنه كلما نضجت جلودهم بدلوا جلوداً غيرها زيادة لهم في العذاب، وأن هذا العذاب ليس مصروفاً عنهم، وأنهم ليس لهم في الآخرة إلا النار فلا يخرجون منها، وأنهم لا يقضى عليهم فيموتوا، وأن عذابهم مقيم دائم، وأن النار مؤصدة عليهم، نسأل الله أن يحفظنا بحفظه، وأن يجيرنا من عذاب النار، إنه سميع مجيب.

وأما الأحاديث الدالة على بقاء النار، واستمرار عذاب الكفار فيها فهي كثيرة أيضاً، ومنها: قول الرسول ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون»^(١).

قال الإمام النووي: «الظاهر -والله أعلم- من معنى الحديث: أن الكفار الذين هم أهل النار والمستحقون للخلود لا يموتون فيها، ولا يحيون حياة ينتفعون بها، ويستريحون معها، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُؤْتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: ١٣]، وهذا جارٍ على مذهب أهل الحق: أن نعيم أهل الجنة دائم، وأن عذاب أهل الخلود في النار دائم»^(٢).

وقال ﷺ: «يجاء بالموت يوم القيامة، كأنه كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، هل تعرفون هذا؟ فيشترئبون»^(٣) وينظرون،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ١٧٢، ح ١٨٥) من حديث أبي سعيد.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (ج ٣/ص ٣٨).

(٣) أي: يمدون أعناقهم، ويرفعون رؤوسهم للنظر. ينظر: فتح الباري (ج ١١/ص ٤٢٠).

ويقولون: نعم هذا الموت، قال: ويقال: يا أهل النار: هل تعرفون هذا؟ قال: فيشربون وينظرون، ويقولون: نعم هذا الموت، قال: فيؤمر به فيذبح، قال: ثم يقال: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت، قال: ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مریم: ٣٩]، وأشار بيده إلى الدنيا»^(١).

وأما أقوال سلف الأمة وعلمائها فهي كثيرة في تقرير عقيدة خلود النار، وبقائها أبد الآباد، ومنها: قول إمام أهل السنة الإمام أحمد: «وإن الله خلق الجنة قبل الخلق، وخلق لها أهلاً، ونعيمها دائم، ومن زعم أنه يبئد من الجنة شيء فهو كافر، وخلق النار قبل خلقه الخلق، وخلق لها أهلاً، وعذابها دائم»^(٢). وقول أبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان: «والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً، والجنة ثواب لأولياؤه، والنار عقاب لأهل معصيته، إلا من رحم الله ﷻ»^(٣).

وقول الطحاوي: «والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً، ولا تبیدان»^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢١٨٨، ح ٢٨٤٩) من حديث أبي سعيد.
(٢) ينظر: طبقات الحنابلة لأبي يعلى (ج ١/ص ٣٤٤)، والرد على الزنادقة للإمام أحمد ضمن عقائد السلف جمع: النشار وطالبي (ص ١٠١)، والمسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل للأحمدي (ج ٢/ص ٢٢٥-٢٢٦).
(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة لللالكائي (ج ١/ص ١٧٧)، وعقيدة أبي حاتم الرازي وأبي زرعة الرازي للحداد (ص ٢٠١).
(٤) ينظر: العقيدة الطحاوية (ص ١٢)، وقال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ج ٢/ص ٦٢٠): «هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف».

وقول ابن عطية: «الإجماع على التحليل الأبدي في الكفار»^(١).
ولأجل ذلك استشكل المفسرون الاستثناء بعد ما تقرر عندهم من أن
النار لا تفتنى، وأن من مات وهو على الكفر، فهو خالد مخلد في نار جهنم،
فقد توقف المفسرون طويلاً عند هذا الاستثناء، ودفعوه وأجابوا عنه بأجوبة
كثيرة، تتلخص فيما يلي:

القول الأول:

أن هذا الاستثناء راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا
الأجل الذي أجلت لنا، أي: الذي سميت له لنا، إلا من أهلكته قبل الأجل
المسمى، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ ﴾ [الأنعام: ٦]،
وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا
لبقوا إلى الوصول إليه، فتلخيص الكلام أن يقولوا: استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا
ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تحتزمه فاخترته قبل ذلك بكفره
وضلاله، وليس ذلك راجعاً إلى الخلود، حكاه الرازي عن أبي مسلم^(٢).

وقد رد هذا القول الرازي وأبو حيان.

قال الرازي: «واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه ترك لظاهر
ترتيب ألفاظ هذه الآية، ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى
هذا التكلف»^(٣).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤٠٧).

وللاستزادة في هذه المسألة ينظر على سبيل المثال: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء
النار للصنعاني، وكتاب دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور الغصن.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١٥٨).

(٣) المرجع السابق.

وقال أبو حيان: «وهذا ليس بجيد؛ لأنه لو كان على ما زعم لكان التركيب: "إلا ما شئت"، ولأن القول بالأجلين أجل الاخترام، والأجل الذي سماه الله باطل، وفصل بين المستثنى منه والمستثنى بقوله: ﴿قَالَ النَّارُ مَثَوْنَكُمْ خَلْدِينَ فِيهَا﴾ وفي ذلك تنافر التركيب»^(١).

وقال السمين: «وقد ردّ الناس عنه هذا المذهب من حيث الصناعة ومن حيث المعنى»، ثم ذكر نحو قول أبي حيان^(٢).

القول الثاني:

أن الاستثناء هو من ضمير المخاطبين في قوله: ﴿مَثَوْنَكُمْ﴾، أي: إلا مَنْ آمن في الدنيا بعد أن كان مِنْ هؤلاء الكفرة، و﴿مَا﴾ هنا بمعنى (مَنْ) التي للعقلاء، وساغ وقوعها هنا لأن المراد بالمستثنى نوعٌ وصنف. ذهب إلى هذا القول مكّي بن أبي طالب^(٣)، وأبو البقاء^(٤) في أحد قوليهما. قال السمين: «ولكن قد استُبعد هذا من حيث إن المستثنى مخالفٌ للمستثنى منه في زمان الحكم عليهما، ولا بد أن يشتركا في الزمان، لو قلت: "قام القوم إلا زيدا" كان معناه: إلا زيدا فإنه لم يقم، ولا يصح أن يكون المعنى:

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٣) هو العلامة المقرئ، مكّي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار، أبو محمد القيسي القيرواني ثم القرطبي، صاحب التصانيف (ت ٤٣٧هـ). ينظر: معرفة القراء الكبار (ج ١/ص ٣١٦).

(٤) هو الشيخ الثقة، أبو البقاء، المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي الحبال الخزاز (ت ٤٩٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٩/ص ٢٠٩).

فإنه سيقوم في المستقبل، ولو قلت: "سأضرب القوم إلا زيداً" كان معناه: فإني لا أضربه في المستقبل، ولا يصحُّ أن يكون المعنى: فإني ضربته فيما مضى، اللهم إلا أن يُجْعَلَ استثناء منقطعاً^(١).

ويكون التقدير: قال النار مثواكم، إلا مَنْ آمن منكم في الدنيا^(٢).
ويؤيد هذا ما جاء عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: «إن هذه الآية آية لا ينبغي لأحدٍ أن يحكم على الله في خلقه، أن لا ينزلهم جنة ولا ناراً^(٣).
لأن علم الله وقدرته هي النافذة في خلقه، فقد يؤمن الكافر، وقد يرتد المؤمن، والعياذ بالله.

القول الثالث:

﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ من النكال والزيادة على العذاب، وهذا راجع إلى الاستثناء من المصدر الذي يدل عليه معنى الكلام، إذ المعنى: تعذبون بالنار خالدين فيها إلا ما شاء من العذاب الزائد على النار؛ فإنه يعذبكم به، ويكون إذ ذاك استثناء منقطعاً؛ إذ العذاب الزائد على عذاب النار لم يندرج تحت عذاب النار^(٤).

ويرد على هذا القول بأن النار التي أعدها الله للكفار نار واحدة، وكل ما ورد من أوصاف جهنم فهو من جملة عذاب النار، سواء كان زمهريراً وسموماً، أو غيرهما، ولا يعتبر زائداً عنها، بل هو من عذابها، أعادنا الله منها.

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١١٨، ح ١٣٨٩٢).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٤٣٣).

القول الرابع:

أنه استثنى وقتاً معيناً من الزمن.

ثم اختلف القائلون بذلك، فمنهم من قال: ذلك الزمان هو مدة إقامتهم في البرزخ أي: القبور^(١).

وقيل: ما شاء الله من قدر مُدَّة ما بين مبعثهم من قبورهم إلى مصيرهم إلى جهنم، فتلك المدة التي استثناه الله من خلودهم في النار، وهذا قول الطبري^(٢).

قال أبو حيان: «وساغ ذلك من حيث العبارة بقوله: ﴿النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ﴾ لا يُخَصُّ بها مستقبل الزمان دون غيره»^(٣).

وقال الزجاج: «هو مجموع الزمانين، أي: مدة إقامتهم في القبور، ومدة حشرهم إلى دخولهم النار»^(٤).

وقيل: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب. وهذا قول الحسن^(٥)، وهذا راجع إلى الزمان، أي: إلا الزمان الذي كانوا فيه في الدنيا بغير عذاب.

قال القرطبي: «وعلى هذا التأويل فالاستثناء منقطع»^(٦).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١١٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٤).

(٤) ينظر: معاني القرآن (ج ٢/ص ٣٢١)، والدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٤)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٢٣٤).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٧/ص ٨٤).

قال ابن عادل: «وهذا قول بعيد»^(١).

وكل الأقوال السابقة يردها السياق؛ لأن خطاب الآية باعتبار ما سيكون في يوم المحشر، يخبرهم الله بمصيرهم في المستقبل، كما يفيد قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا﴾ الآية.

القول الخامس:

هو وقت التنقل في عرصات جهنم من عذابٍ إلى عذاب.

قال الزمخشري: «أي: يُخَلَّدون في عذاب النار الأبد كله، ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ إلا الأوقات التي يُنقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهير، فقد رُوِيَ أنهم يدخلون وادياً فيه من الزمهير ما يقطع أوصالهم فيتعاونون ويطلبون الرَّدَّ إلى الجحيم»^(٢).

ويرد على هذا القول بأن الله ذكر في كتابه بأن الكفار لا يخفف عنهم العذاب، ولا هم ينظرون، وأن عذابهم دائم مستمر، كما قررنا ذلك في أول المبحث.

وقال الزركشي: «وإنما قال هذا القول بناء على مذهبه من تخليد أهل الكبائر في النار»^(٣).

القول السادس:

أن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى سوى، والمعنى: سوى ما يشاء من زيادة في العذاب، قال به الفراء^(٤).

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٤٣٣).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٦٢).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٥٠).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤٠٧).

ولكن الذي عليه الجمهور أن ﴿إِلَّا﴾ مستعملة على حقيقتها، كما ذكر ذلك الماوردي في تفسيره^(١).

القول السابع:

أن هذا الاستثناء يكون مخاطبة للنبي ﷺ وأمته، وليس مما يقال يوم القيامة، والمستثنى هو من كان من الكفرة يومئذ يؤمن في علم الله، كأنه لما أخبرهم أنه يقال للكفار ﴿مَثَوْنَكُمْ﴾، استثنى لهم من يمكن أن يؤمن ممن يرونه يومئذ كافراً، ويقع ﴿مَا﴾ على صفة من يعقل، ويؤيد هذا التأويل اتصال قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ أي: من يمكن أن يؤمن منهم. قاله ابن عطية^(٢). قال أبو حيان: «وهو تأويل حسن».

ورد عليه السمين بقوله: «قال أبو حيان: "وهو تأويل حسن" وكان قد قال قبل ذلك: "والظاهر أن هذا الاستثناء هو من كلام الله تعالى للمخاطبين وعليه جاءت تفاسير الاستثناء"»، ثم ذكر قول ابن عطية وساقه إلى آخره، ثم قال: «فكيف يَسْتَحْسِنُ أبو حيان شيئاً حكم عليه بأنه خلاف الظاهر من غير قرينة قوية مُخْرِجَةٍ لِلْفِظِّ عَنْ ظَاهِرِهِ؟»^(٣).

وأيضاً: سياق الآية يردده؛ لأنه اعتراض لسؤال سأله هؤلاء المخاطبون عندما قال أولياؤهم من الأنس: ﴿رَبَّنَا أَسْتَمْتَع بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثَوْنَكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾. وقد اعتبر الشوكاني كل ما سبق من التأويلات متكلفة^(٤).

(١) ينظر: النكت والعيون (ج ٢/ص ١٦٩).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤٠٧).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٤) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٢٣٤).

القول الثامن:

الله أعلم باستثنائه. قاله قتادة^(١).

القول التاسع:

هي منسوخة بقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ١٦٩]. قاله السدي^(٢). ولكن يقال: إن النسخ لا يقع على الأخبار، وإنما يقع على الأحكام، وهذا خبر من الله بحال هؤلاء يوم القيامة.

القول العاشر:

إن الاستثناء عائد على العُصاة من أهل التوحيد، ممن يخرجهم الله من النار بشفاعة الشافعين، من الملائكة والنبیین والمؤمنين، حين يشفعون في أصحاب الكبائر.

قال أبو جعفر: «وأولى هذه الأقوال في تأويل آية سورة هود بالصواب، القول الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك: من أن ذلك استثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه يدخلهم النار، خالدين فيها أبداً إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة»^(٣).

قال الشوكاني: «إن الاستثناء إنما هو للعصاة من الموحدين، وأنهم يخرجون بعد مدة من النار، وعلى هذا يكون قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ سَفُّوا﴾ [هود: ١٠٦] عاماً في الكفرة والعصاة، ويكون الاستثناء من ﴿خَالِدِينَ﴾، وتكون ﴿مَا﴾ بمعنى من، وبهذا قال قتادة والضحاك وغيرهم،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٣٥١).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٣٥١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٤٨٤).

وقد ثبت بالأحاديث المتواترة تواتراً يفيد العلم الضروري بأنه يخرج من النار أهل التوحيد، فكان ذلك مخصصاً لكل عموم»^(١).

وذكر الشنقيطي أربعة أجوبة عن هذا الإشكال في كتابه دفع إيهام الاضطراب فقال: «ويجاب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: إلا من شاء الله عدم خلوده فيها من أهل الكبراء من الموحدين.

الجواب الثاني: أن المدة التي استثناها الله هي المدة التي بين بعثهم من قبورهم واستقرارهم في مصيرهم.

الجواب الثالث: إنّ ﴿إِلَّا﴾ في سورة هود بمعنى: "سوى ما شاء الله من الزيادة على مدة دوام السماوات والأرض".

والجواب الرابع: إن قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ فيه إجمال، وقد جاءت الآيات والأحاديث الصحيحة مصرحة بأنهم خالدون فيها أبداً، وظاهرها أنه خلود لا انقطاع له، والظهور من المرجحات، فالظاهر مقدم على المجمل كما تقرر في الأصول»^(٢).

أما الجواب الأول وإن قال به بعض المفسرين لكنه لا يفيد الاستثناء الوارد في هذه الآية، إنما يفيد الاستثناء الوارد في سورة هود، كما فعل ابن جرير الطبري حيث رجح هذا القول في سورة هود، وأما في هذا الموضع فإنه رجح الجواب الثاني من الأجوبة التي ذكرها الشنقيطي كما سبق أن مر معنا.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٢٣٤).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ٣٦).

قال الزركشي: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ سَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (١٠٦) خَلِيدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴿﴾ [هود: ١٠٦-١٠٧] فإنه سبحانه لما علم أن وصف الشقاء يعم المؤمن العاصي والكافر، استثنى من حكم بخلوده في النار بلفظ مطمع، حيث أثبت الاستثناء المطلق، وأكد به بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، أي: أنه لا اعتراض عليه في إخراج أهل الشقاء من النار^(١).

وكذلك يقال: إن آية سورة الأنعام هي في المشركين من الإنس والجن الذين استمتع بعضهم ببعض.

قال ابن كثير في معنى هذه الآية: «أي: في الذين كانوا يعبدونهم في الدنيا، ويعودون بهم ويطيعونهم، ويوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ قَدْ اسْتَكْرَثُوا مِنَ الْإِنْسِ﴾ أي: ثم يقول: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ قَدْ اسْتَكْرَثُوا مِنَ الْإِنْسِ﴾ أي: من إضلالهم وإغوائهم، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (٦٠) وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴿﴾ [يس: ٦٠-٦٢]»^(٢).

وقال الطاهر بن عاشور: «والمراد بـ ﴿أَوْلِيَاءُ لَهُمْ﴾: أولياء الجن، أي: الموالون لهم، والمنقطعون إلى التعلق بأحوالهم، وأولياء الشياطين هم المشركون الذين وافوا المحشر على الشرك. وقيل: أريد به الكفار والعصاة من المسلمين،

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٤٩).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣٣٨).

وهذا باطل؛ لأنّ العاصي وإن كان قد أطاع الشيطان فليس ولياً له، واللّه ولي الذين آمنوا، ولأنّ الله تعالى قال في آخر الآية: ﴿الْمَرْيَاتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقال: ﴿وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾^(١).

ويقول السعدي: ﴿رَبَّنَا أَسْتَمْتَع بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ أي: تمتع كل من الجني والإنسي بصاحبه، وانتفع به؛ فالجني يستمتع بطاعة الإنسي له، وعبادته، وتعظيمه، واستعاذته به، والإنسي يستمتع بنيل أغراضه، وبلوغه بسبب خدمة الجني له بعض شهواته، فإن الإنسي يعبد الجني، فيخدمه الجني، ويحصل له منه بعض الحوائج الدنيوية، أي: حصل منا من الذنوب ما حصل، ولا يمكن رد ذلك، ﴿وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ أي: وقد وصلنا المحل الذي نحازي فيه بالأعمال، فافعل بنا الآن ما تشاء، واحكم فينا بما تريد، فقد انقطعت حاجتنا، ولم يبق لنا عذر، والأمر أمرك، والحكم حكمك. وكأن في هذا الكلام منهم نوع تضرع وترقق، ولكن في غير أوانه، ولهذا حكم فيهم بحكمه العادل الذي لا جور فيه، فقال: ﴿النَّارُ مَثْوًى لَّكُمْ﴾^(٢).

فبعد هذا البيان والتفسير لا يمكن حمل الاستثناء الوارد في آية الأنعام على عصاة الموحدين.

أما الجواب الثاني: فقد سبق الرد عليه في القول الثاني.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ٦٨).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ج ١/ص ٢٧٣).

وأما الجواب الثالث: فهو على خلاف ما حكاه الجمهور، وهو أن الاستثناء على بابه، وليس هو بمعنى سوى.

وأما الجواب الرابع: فإنه حسن من حيث ما تقرر في الأصول والقواعد العامة، لكن يبقى عليه إشكال، وهو: على أي معنى يحمل الاستثناء.

والذي يترجح:

أن هذا الاستثناء راجع إلى مشيئة الله، وإسناد الأمور إليه، وأنه لا مكره له، وأنه يفعل ما يشاء، وأن عذابهم ليس بواجب عليه. قال الزجاج: «وفائدة هذا: أنه لو شاء أن يرحمهم لرحمهم، ولكنه أعلمنا أنهم خالدون أبداً»^(١).

وقال ابن جزري: «قيل: ليس المراد هنا بالاستثناء الإخراج، وإنما هو على وجه الأدب مع الله، وإسناد الأمور إليه»^(٢).

وقال الألويسي: «ونقل عن بعضهم أن هذا الاستثناء متعلق بمشيئة الله تعالى رفع العذاب، أي: يخلدون إلى أن يشاء الله تعالى لو شاء، وفائدته: إظهار القدرة والإذعان بأن خلودهم إنما كان لأن الله تعالى شأنه قد شاءه، وكان من الجائز العقلي في مشيئته أن لا يعذبهم، ولو عذبهم لا يخلدهم، وأن ذلك ليس بأمر واجب عليه، وإنما هو مقتضى مشيئته وإرادته وَعَجَلٌ، وفي الآية على هذا دفع في صدور المعتزلة الذين يزعمون أن تخليد الكفار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة، وأنه لا يجوز في العقل مقتضى ذلك،

(١) ينظر: زاد المسير (ج ٤/ص ١٦٠).

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (ج ١/ص ٤٦٦).

ولعل هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، وفي معناه ما قيل: المراد المبالغة في الخلود بمعنى أنه لا ينتفي إلا وقت مشيئة الله تعالى، وهو مما لا يكون مع إرادته في صورة الخروج وإطعامهم في ذلك تحكماً وتشديداً للأمر عليهم^(١).

ويقول الطاهر: «ولك أن تقول: إن الاستثناء لا يقصد به إخراج أوقات ولا حالة، وإنما هو كناية، يقصد منه أن هذا الخلود قدره الله تعالى، مختاراً لا مكره له عليه، إظهاراً لتمام القدرة ومحض الإرادة، كأنه يقول: لو شئت لأبطلت ذلك»^(٢).

وقد يقال: إن هذا الاستثناء إنما هو على سبيل الاستثناء الذي ندب إليه الشارع في كل كلام، فهو على حد قوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧]، روي نحو هذا عن أبي عبيد^(٣).

فقد تبين بهذه النصوص بطلان فناء النار، وأن الكفار والمشركين خالدون مخلدون في نار جهنم.

قال الشنقيطي: «إن خلودهم فيها أبداً بلا انقطاع ولا تخفيف، ولا غرابة في ذلك؛ لأن حبثهم دائم لا يزول، فكان جزاؤهم دائماً لا يزول، والدليل على أن حبثهم لا يزول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٢٣]، فقوله: ﴿خَيْرًا﴾ نكرة في سياق الشرط؛ فهي تعم،

(١) ينظر: تفسير الألويسي (ج ٨/ص ٢٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ٧٢).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٧٥٨).

فلو كان فيهم خير ما، في وقت ما، لعلمه الله، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وعودهم بعد معاينة العذاب لا يستغرب بعده عودهم بعد مباشرة العذاب؛ لأن رؤية العذاب عياناً كالوقوع فيه، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، وقال: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ الآية [مریم: ٣٨]، وعذاب الكفار للإهانة والانتقام، لا للتطهير والتمحيص، كما أشار له تعالى بقوله: ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٧٤]، ويقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]. والعلم عند الله تعالى^(١).

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ٣٨).

المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَخَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «جعل المفسرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف؛ فنشأ إشكال»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الجملة الفعلية في قوله تعالى: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ يحتمل أن تكون معطوفة على قوله: ﴿أَلَمْ يَخَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾، وهنا يقع الإشكال المذكور، وهو أنه يوهم حدوث علم الله تعالى بضعفهم في ذلك الوقت. وقد يفهم منه: أن علم الله بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت؛ فيكون معنى الآية: الآن علم الله أن فيكم ضعفاً، وقبل ذلك لم يكن يعلم؛ فيوهم انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه.

قال التفتازاني^(٣): «تقييد التخفيف بقوله: ﴿أَلَمْ يَخَفَ﴾ ظاهر الاستقامة،

(١) سورة الأنفال: ٦٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧٠).

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، ولد بتفتازان إحدى قرى نسا، له: حاشية على الكشاف، والتهذيب في المنطق، والمقاصد في الكلام، توفي بسمرقند سنة (٧٩١هـ). ينظر ترجمته في: الدرر الكامنة (ج ٤/ص ٣٥٠)، وبغية الوعاة (ص ٣٩١)، والبدر الطالع (ج ٢/ص ٣٠٣)، والأعلام (ج ٧/ص ٢١٩)، وشذرات الذهب (ج ٦/ص ٣١٩)، ومعجم المؤلفين (ج ١٢/ص ٢٢٨).

لكن في تقييد العلم به إشكال توهم انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه^(١).

قال الفخر الرازي: عند قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَاقِبِيهِ﴾ [البقرة: ٤٣] : «إن قوله: وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يوهم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا، فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم، وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها، ونظيره في الإشكال قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَخَفْ لَئِنْ خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، وقوله: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، وقوله: ﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ [العنكبوت: ٣]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ﴾ [سبأ: ٢١]^(٢).

وقال الزركشي في البحر المحيط في مباحث المُجْمَلِ: «كما أن الألفاظ المشتركة تكون في الأسماء والأفعال، فهي كذلك تكون في الحروف، كتردد الواو بين العطف والابتداء في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وتردها بين العطف والحال في قوله: ﴿أَلَمْ نَخَفْ لَئِنْ خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم، تعالى الله عن ذلك^(٣).

(١) ينظر: تفسير روح البيان (ج ٣/ص ٢٨٣).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٤/ص ٨٩).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٣/ص ٤٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال نقف عند كلام الطاهر في قوله: «وجعل المفسرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف؛ فنشأ إشكال أنه يوهم حدوث علم الله تعالى بضعفهم في ذلك الوقت، مع أن ضعفهم متحقق»^(١).

ونسبة هذا القول من الطاهر إلى المفسرين فيه نظر؛ لأنني في الحقيقة لم أجد أحداً من المفسرين ممن كتبهم بين أيدينا قال بهذا القول أو نحا نحوه، ولم يقل به أحد منهم بحسب ما اطلعت عليه من كتبهم، بل ردوا ذلك الإشكال ودفعوه، وأولوا العطف بما يناسبه في سياق الآيات.

ثم لنعلم أن المنكرين لعلم الله السابق هم القدرية، وقد خرجوا في زمن ابن عمر رضي الله عنهما، فقال ابن عمر في حقهم لمن سأله: «أعلمهم أي منهم بريء»، وذكر حديث الإيمان -يعني: حديث جبريل الطويل المعروف-، وفيه من أركان الإيمان بالقدر خيره وشره^(٢).

وهؤلاء كانوا يقولون: إن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها؛ يعني أن الأمر أنف مُستأنف، يقع ثم يُعلم.

وشبهة القدرية أنهم قالوا: إن الله سبحانه علّق أشياء في القرآن بالعلم الذي ظاهره أنه لم يكن قبل ذلك عالماً به، وذلك من مثل قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٩، ح ٥٠)، ومسلم في صحيحه (ج ١/ص ٣٦، ح ١).

والقدرية في ذلك مراتب: أعظمها هم الذين ينفون العلم عن الله، وقد لخص

شيخ الإسلام أصناف القدرية في تائيته. ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٢٥٦).

وهذا فيه تعليق الأمر بعلمٍ سيحصل، يعني: أنه قبل ذلك - كما يقولون - لم يكن يعلم من سيتبع ممن سينقلب على عقبيه.

وقد قال الرازي: «احتج هشام بن الحكم^(١) على قوله: "إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها" بقوله: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّكُمْ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، قال: فإن معنى الآية: الآن علم الله أن فيكم ضعفاً، وهذا يقتضي أن علمه بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت»^(٢).

وهؤلاء اتبعوا المتشابه وتركوا المحكم، فأين هم من قوله: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].
والأحاديث الكثيرة التي فيها علمُ الله بأهل الجنة، وعلمُ الله بأهل النار، وعلمه بعمل العاملين، ونحو ذلك قبل خلق الخلق.

قال ابن حزم: «من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً؛ لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً، وإذا ثبت أن الله تعالى يعلم الآن الأشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقيناً، فلو كان يوماً من الدهر لا يعلم شيئاً مما سيكون فقد ثبت له الجهل به، ولا بد من هذا ضرورة، وإثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف؛ لأنه وصفه تعالى بالنقص»^(٣).

(١) هشام بن الحكم، أصله كوفي، وسكن بغداد، وترى في أحضان بعض الزنادقة، وكان في الأصل على مذهب الجهمية، ثم قال بالتحسيم، نقلت عنه مقالات ضالة، وتنسب له كتب الفرق فرقة "الهشامية" من الشيعة، توفي سنة ١٧٩هـ. ينظر: لسان الميزان (ج ٦/ص ١٩٤)، والملل والنحل (ج ١/ص ١٨٤).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٧/ص ٤٣٣)، وتفسير اللباب (ج ٨/ص ١٩٧).

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج ٢/ص ١٠٠).

ولن أناقش هذا القول؛ لأن هذا من مسائل العقيدة المسلمة، وقد انبرى لها علماء الأمة أهل السنة والجماعة في كتبهم، وبينوا ذلك بجلاء^(١). ولكن سنوجه الإشكال المترتب على معنى هذه الآية، وهو تعلق علم

الله بـ ﴿أَكْتَنَ﴾.

قال أبو حيان عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] بعدما ذكر توجيهات كثيرة في بيان هذه الآية وما شابهها، قال: «هذه كلها تأويلات في قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ فراراً من حدوث العلم وتجدده؛ إذ ذاك على الله مستحيل، وكل ما وقع في القرآن، مما يدل على ذلك، أول بما يناسبه من هذه التأويلات»^(٢).

والقول بأن الواو عاطفة ليس فيه إشكال، وقد تظاهرت أقوال الأئمة والعلماء على أن المراد بهذه الآية: أنه الآن ظهر علم الله المتجدد فيهم، الذي علمه في السابق بأن سيكون فيهم ضعف. وعلى هذا القول ليس فيه إشكال؛ إذ ظهر معلومه، واتضح ذلك لخلقه وعباده المؤمنين أمام أعدائهم، فخفف الله عنهم ذلك، وهو قتال الواحد من المسلمين أمام العشرة من الكافرين.

قال ابن العربي: «وأما قوله: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ فمعنى تعلق العلم بـ ﴿أَكْتَنَ﴾، وإن كان الباري لم يزل عالماً ليس لعلمه أول، ولكن وجهه: أن الباري يعلم الشيء قبل أن يكون، وهو عالم الغيب، وهو به عالم، إذا كان بذلك العلم الأول فإنه عالم الشهادة، وبعد الشيء فيكون به عالماً بذلك العلم بعد عدمه، ويتعلق علمه الواحد الذي لا أول له بالمعلومات على اختلافها وتغير أحوالها، وعلمه لا يختلف ولا يتغير.

(١) ينظر: الإيمان لابن مندة (ج ١/ص ١٤١)، والعقيدة الطحاوية (ص ٣٥).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (١/٥٩٧).

وقد ضررنا لذلك مثلاً يستروح إليه الناظر؛ وهو أن الواحد منا يعلم اليوم أن الشمس تطلع غداً، ثم يراها طالعة، ثم يراها غاربة، ولكل واحدة من هذه الأحوال علم مجدد لما يتعلق بهذه الأحوال الثلاثة، ولو قدرنا بقاء العلم الأول لكان واحداً يتعلق بها، وعلم الباري واجب الأولية، واجب البقاء، يستحيل عليه التغير؛ فانظمت المسألة، وتمكنت بها والحمد لله^(١).

قال الشيخ صالح آل الشيخ: «أما علم الله ﷻ المشتمل على ما خفي وما ظهر، أو علم الله السابق واللاحق، فهذا كله بعلم الله ﷻ للأشياء، الذي هو مرتبة من مراتب القدر.

فإذاً في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا في المكلفين، فيظهر علمنا فيمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه، حتى تكون حجة على هذا العبد.

وكذلك قوله: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، هذا مرتبط بالتشريع.

وعلم الله ﷻ الشامل - يعني الظاهر والباطن - هذا متصف الله ﷻ به. فالله سبحانه وتعالى جعل العبد المؤمن يقاتل عشرة، ثم أظهر علمه فيهم أنهم ضعفاء فحفف، فالتخفيف إذاً مسألة شرعية لما ظهر علم الله الباطن بحالهم، فهنا شرع لهم التخفيف، وهذا يعني أن الآيات هذه تدل على ظهور علم الله ﷻ^(٢).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ١٦٦).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية صالح آل الشيخ (مفرغ من الأشرطة).

قال الألوسي: «وتقييد التخفيف بـ ﴿أَكْنَنْ﴾ ظاهر، وأما تقييد علم الله تعالى به فباعتبار تعلقه، وقد قالوا: إن له تعلقاً بالشيء قبل الوقوع وحال الوقوع وبعده، ثم ذكر قول الطيبي^(١): في معنى ﴿أَكْنَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ قال: لما ظهر متعلق علمه، أي: كثرتم التي هي موجب ضعفكم بعد ظهور قلتكم وقوتكم»^(٢).

ويقول الرازي: «القول بحدوث علم الله وقدرته باطل بالإجماع، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى، وأن ذلك محال». ثم أجاب عن هذه الآية بأن معنى الآية: أنه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلاً واقعاً، بل يعلم منه أنه سيحدث، أما عند حدوثه ووقوعه فإن يعلمه حادثاً واقعاً، فقوله: ﴿أَكْنَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ معناه: أن الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله، وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بأنه سيقع أو سيحدث^(٣).

(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، شرف الدين، عالم بالحديث والتفسير والعربية والمعاني والبيان، قال ابن حجر: «كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن، حسن المعتقد، شديد الرد على الفلاسفة والمبتدعة»، من مصنفاته: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، وهو حاشية على كشف الزمخشري، وقد حقق رسائل علمية في الجامعة الإسلامية ولم يطبع، لكن طبع بتحقيق عدد من الباحثين بإشراف الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، تحت رعاية جائزة دبي للقرآن الكريم، دار أروقة للدراسات والنشر في عمان. وهذه الحاشية من أجل حواشي الكشاف. قال بعض الفضلاء: «لا ينبغي أن يقرأ الكشاف إلا مع حاشية الطيبي» مات سنة (٧٤٣هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج ٢/ص ١٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٧/ص ١٣١).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (ج ٧/ص ٤٣٣)، وتفسير اللباب (ج ٨/ص ١٩٧).

وقال النيسابوري: «ومعنى قوله: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ ظهر معلومه؛ فلا يبقى لهشام حجة في مذهبه أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها»^(١).
قال ابن عادل في اللباب بعد ما ذكر شبهة هشام بن الحكم على أنه تعالى لا يعلم الشيء إلا عند حدوثه بهذه الآية؛ لأن قوله: ﴿إِنْ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال: ٧٠] فعل كذا، وكذا شرط وجزاء، والشرط هو حصول هذا العلم، والشرط والجزاء لا يصح حصولهما إلا في المستقبل، وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى: «والجواب: أن ظاهر اللفظ وإن كان يقتضي ما ذكره، إلا أنه لما دلّ الدليل على أن علم الله يمتنع أن يكون محدثاً، وجب أن يقال: ذكر العلم وأراد به المعلوم من حيث إنه يدل حصول العلم على حصول المعلوم»^(٢).
وإن جعلت غير عاطفة فهي واضحة، وليس فيها إشكال؛ فيكون تقدير الآية: الآن خفف الله عنكم عالماً حال كونكم ضعفاء.

قال الزركشي: «وترددها بين العطف والحال في قوله: ﴿أَكُنَّ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم -تعالى الله عن ذلك-، وإنما المراد إعلام عباده. وإن جعلت غير عاطفة كان تقديره: الآن خفف الله عنكم عالماً أن فيكم ضعفاً، فلا يلزم منه محذوف، ويجب إضمار (قد) حينئذ»^(٣).

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٤/ص ٩٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٩/ص ٥٧٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٣/ص ٤٧).

وقال الطاهر: «وجملة: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ في موضع الحال، أي: خفف الله عنكم وقد علم من قبل أنّ فيكم ضعفاً، فالكلام كالاعتذار على ما في الحكم السابق من المشقة بأنّها مشقة اقتضاها استصلاح حالهم، وجملة الحال المفتحة بفعل مضى يغلب اقتراها بـ(قد)»^(١).

(١) التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧٠).

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِمَّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَيْنَكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ (١٢٧)

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿ قَدِئُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «تخيّر المفسرون في تفسير هذه الآية»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

نفى الله سبحانه وتعالى عن أهل الكتاب الإيمان بالله واليوم الآخر، وتحريم ما حرم الله، والتدين بدين الحق.

قال الخازن: «فإن قلت: اليهود والنصارى يزعمون أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر فكيف أخبر الله عنهم: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؟»^(٣).
يقول الطاهر: «ولم يُعرف بأن أهل الكتاب لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؛ فاليهود والنصارى مثبتون لوجود الله، لكن الآية نفت الإيمان عنهم بالله واليوم الآخر».

واعتبر الطاهر أجوبتهم متكلفة، وفيها تعسفات.

ثالثاً: دفع الإشكال

نجد أن الطاهر اختار قولاً لم يسبق إليه، وخالف فيه جمهور المفسرين.

(١) سورة التوبة: ٢٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ١٦٣).

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج ٣/ص ٢٥٠).

يرى أن قوله: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ﴾ في المشركين، والذي يليه -وهو قوله: ﴿ وَلَا يُدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ - المقصود به أهل الكتاب. قال الطاهر: «وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مبسوط في تفسير الفخر، وكله تعسفات».

ثم يقول: «والذي أراه في تفسير هذه الآية: أنّ المقصود الأهم منها قتال أهل الكتاب من النصارى كما علمت، ولكنها أدمجت^(١) معهم المشركين لئلا يتوهم أحد أنّ الأمر بقتال أهل الكتاب يقتضي التفرغ لقتالهم ومشاركة قتال المشركين، فالمقصود من الآية: هو الصفة الثالثة: ﴿ وَلَا يُدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ ﴾.

وأما قوله: ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ إلى قوله:

﴿ وَرَسُولُهُ ﴾ فإدماج.

فليس المقصود اقتصار القتال على من اجتمعت فيهم الصفات الأربع، بل كل الصفات المقصودة هي التي أردفت بالتيين بقوله: ﴿ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾، وما عداها إدماج وتأكيد لما مضى، فالمشركون لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون شيئاً مما حرم الله ورسوله؛ لأنهم لا شريعة لهم؛ فليس عندهم حلال وحرام، ولا يدينون دين الحق وهو الإسلام.

(١) الدموج: دخول الشيء في الشيء. النهاية في غريب الحديث (٢/ ١٣٢).

وأما اليهود والنصارى: فيؤمنون بالله واليوم الآخر، ويحرمون ما حرم الله في دينهم، ولكنهم لا يدينون دين الحق وهو الإسلام^(١).
 لكن ما ذهب إليه الرازي ذهب إليه عامة المفسرين، وليس فيه تكلف ولا أدنى تعسف.

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بأجوبة قريبة، يعضدها السياق والنص القرآني.

قال الرازي: «إذا كان أهل الكتاب موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا، أو إلى أن يعطوا الجزية.

فالصفة الأولى: أنهم لا يؤمنون بالله، واعلم أن القوم يقولون: نحن نؤمن بالله، إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة، والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه، فأما الموجود الذي لا يكون جسماً ولا حالاً فيه فهو منكر له.

وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد، وكل ذلك ينافي الإلهية.

والصفة الثانية من صفاتهم: أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر. واعلم أن المنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني؛ فكأنهم يميلون إلى البعث الروحاني، ولا شك أن من أنكر الحشر والبعث الجسماني فقد أنكر صريح القرآن، ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الآخر.

الصفة الثالثة من صفاتهم: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾.

وفيه وجهان: الأول: أنهم لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة الرسول ﷺ.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ١٦٣).

والثاني: لا يعملون بما في التوراة والإنجيل، بل حرفوهما، وأتوا بأحكام كثيرة من قبل أنفسهم»^(١).

وكذلك نجد ابن جرير الطبري، جعل الآية في أهل الكتاب، قال أبو جعفر: «يقول - تعالى ذكره - للمؤمنين به من أصحاب رسوله ﷺ: ﴿قِنْلُوا﴾ أيها المؤمنون القوم ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ يقول: ولا يصدّقون بجنة ولا نار، ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ يقول: ولا يطيعون الله طاعة الحق، يعني: أنهم لا يطيعون طاعة أهل الإسلام، ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ وهم اليهود والنصارى»^(٢).

قال البغوي: «قال الله تعالى: ﴿قِنْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فإن قيل: أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر؟ قيل: لا يؤمنون كإيمان المؤمنين، فإنهم إذا قالوا: "عزير ابن الله، والمسيح ابن الله" لا يكون ذلك إيماناً بالله، ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ أي: لا يدينون الدين الحق، ودينه الإسلام»^(٣).

قال أبو حيان: «نفي الإيمان بالله عن أهل الكتاب لأن سبيلهم سبيل من لا يؤمن بالله؛ إذ يصفونه بما لا يليق أن يوصف به. وقال الزجاج: لأنهم جعلوا له ولداً وبدلوا كتابهم، وحرّموا ما لم يحرم، وحلّلوا ما لم يحلّل.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٦/ص ٢٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ١٩٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ٣٣).

وقال ابن عطية: لأنهم تركوا شرائع الإسلام الذي يجب عليهم الدخول فيه، فصار جميع ما لهم في البعث وفي الله من تخيلات واعتقادات لا معنى لها؛ إذ يلقونها من غير طريقها، وأيضاً فلم تكن اعتقاداتهم مستقيمة؛ لأنهم شبهوا وقالوا: عزير ابن الله وثالث ثلاثة، وغير ذلك، ولهم أيضاً في البعث آراء كثيرة في منازل الجنة من الرهبان، وقول اليهود في النار يكون فيها أياماً. انتهى^(١).

والمنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني، فكأنهم يعتقدون البعث الروحاني.

﴿ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ في كتابه ﴿ وَرَسُولُهُ ﴾ في السنة، وقيل: في التوراة والإنجيل؛ لأنهم أباحوا أشياء حرمتها التوراة والإنجيل، والرسول على هذا موسى وعيسى، وعلى القول الأول: محمد ﷺ.

وقيل: ولا يجرمون الخمر والخنزير.

وقيل: ولا يجرمون الكذب على الله، قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وقالوا: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى.

وقيل: ما حرم الله من الربا وأموال الأमीين.

والظاهر عموم ما حرم الله ورسوله في التوراة والإنجيل والقرآن.

﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ ﴾ أي: لا يعتقدون دين الإسلام الذي هو دين الحق، وما سواه باطل^(٢).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ٢١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٣٠). ونحو هذا القول عن أبي السعود (ج ٤/ص ٥٨)، والزمخشري في الكشاف (ج ٢/ص ٢٤٩)، وابن جزى في التسهيل (ج ١/ص ٥٩٢)، وابن عادل في اللباب (ج ١٠/ص ٦٤).

الترجيح:

ولو تأملنا في الآيات الواردة بعد هذه الآية لوجدناها تفسر وتوضح ما أجمل في هذه الآية؛ فذكر الله سبحانه في هذه الآيات ثلاث صفات في حق أهل الكتاب إجمالاً، ثم فصل ذلك في الآيات التي تليها. فذكر عنهم أولاً: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر. ثانياً: أنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله. ثالثاً: أنهم لا يدينون دين الحق. ثم بين في الآيات التالية كيف أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق. وذلك بأنهم:

أولاً: قالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله؛ وأن هذا القول يضاهي قول الذين كفروا من قبلهم، فهم مثلهم في هذا الاعتقاد الذي لا يعد صاحبه مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر. ثانياً: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، والمسيح ابن مريم، وهذا مخالف للدين الحق.

ثالثاً: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم؛ فهم محاربون لدين الله، ولا يحارب دين الله مؤمن بالله واليوم الآخر يدين دين الحق أبداً.

رابعاً: يأكل كثير من أحبارهم ورهبانهم أموال الناس بالباطل؛ فهم إذن لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، سواء كان المقصود برسوله رسوله، أو محمداً ﷺ^(١).

(١) ينظر: في ظلال القرآن (ج ٤/ص ٩).

ومن الأدلة على أن منهم من لا يؤمن بالله واليوم الآخر: قوله تعالى:

﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَفْتَوُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءَ وَبَعْضٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٢]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ ﴿١١٤﴾؛ فتفيد الآية أن أهل الكتاب ليسوا بمنزلة واحدة، منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر، ومنهم من يكفر بهما.

ثم نجد أن القرآن لا يُثبِت الإيمان بالله واليوم الآخر إلا لمن آمن بمحمد ﷺ كما في الآيات التالية: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾ ﴿١٥٠﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴿١٥١﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٢] أي: يؤمنون بالقرآن وما جاء به.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أمّا قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فموقعه غريب، ولم يُعَنَّ المفسِّرون والمعربون ببيانه»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

هذه الآية معناها مشكل، حيث إن الله يخبر نبيه بأن هؤلاء المنافقين لا يغفر لهم، وأنهم كفار، ثم نجد النبي ﷺ استغفر لهم، وصلى على رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول.

أو تكون هذه الآية للتخيير في الاستغفار لهم وعدمه؛ فإن قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فإن كونه بعد ﴿لَا﴾ مجزوماً يجعله في صورة النهي. قال الطاهر: «ومعنى النهي لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة، فلا يتأتى منه معنى يعادل معنى التسوية التي استعمل فيها الأمر؛ ولذلك لم نر علماء الأصول يذكرون التسوية في معاني صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر»^(٣).

(١) سورة التوبة: ٨٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٢٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٢٧٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع الإشكال عن هذه الآية من جانبين:

الجانب الأولي: عند قول الطاهر: «ومعنى النهي في قوله: ﴿أَوْ لَا

تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة».

اختلف المفسرون في أمر الله لنبيه محمد ﷺ ونهيه في هذه الآية، هل

هو على سبيل الإخبار؟ أو على سبيل التخيير؟.

القول الأول: إنه كلام خرج مخرج الأمر والنهي، وتأويله الخبر. وقال

به الطبري، والبغوي، والزمخشري، وابن كثير، والشوكاني، وحكى القرطبي الخلاف في ذلك ولم يرجح^(١).

ومعنى الآية على هذا القول: يخبر تعالى نبيه ﷺ على سبيل التأييس

له بأن هؤلاء المنافقين ليسوا أهلاً للاستغفار، وأن الاستغفار وعدمه في حقهم سواء، وأن ذلك لا ينفعهم، ولو استغفر لهم سبعين مرة فإن الله لا يغفر لهم.

قال ابن جرير عند هذه الآية: «هذا كلام خرج مخرج الأمر، وتأويله الخبر،

ومعناه: إن استغفرت لهم يا محمد، أو لم تستغفر لهم، فلن يغفر الله لهم»^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٣٩٤) وتفسير البغوي (ج ٤/ص ٧٩)، والكشاف

(ج ٢/ص ٢٨١) وتفسير ابن كثير (ج ٤/ص ١٨٨)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٥٦٢)،

والجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ٢١٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٣٩٤).

واستدلوا على هذا القول بقوله: ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾.

القول الثاني: أنه كلام خرج مخرج الأمر والنهي، وتأويله التخيير. وقال به الحسن، وقتادة، وعروة، ذكر ذلك القرطبي^(١)، وصححه ابن عطية^(٢)، وقواه ابن العربي^(٣)، ورجحه ابن جزي^(٤)، والسيوطي^(٥).

ومعنى الآية على هذا القول: يخير الله نبيه ﷺ بقوله: إن شئت استغفر لهم، وإن شئت لا تستغفر لهم. بدلالة (أو) التي تفيد التخيير، ثم أعلمه أنه لا يغفر لهم وإن استغفر لهم سبعين مرة.

قال ابن العربي: «وقال قوم: هو تخيير من الله لنبيه، والدليل عليه قوله ﷺ

لعمر: «إني خيرت فاخترت، قد قيل لي: ﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، لو أعلم أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت»^(٦). وهذا أقوى؛ لأن هذا نص صريح صحيح من النبي ﷺ في التخيير، وتلك استنباطات، والنص الصريح أقوى من الاستنباط»^(٧).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ٢١٩).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ٧٢).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ٣٧٨).

(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (ج ١/ص ٦١٨).

(٥) ينظر: تفسير الجلالين (ج ١/ص ٢٥٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٢/ص ٩٧، ١٣٦٦).

(٧) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ٣٧٨).

وقال ابن عطية: «والمعنى الثاني الذي يحتمله اللفظ أن يكون تخييراً، كأنه قال له: إن شئت فاستغفر، وإن شئت لا تستغفر، ثم أعلمه أنه لا يغفر لهم وإن استغفر سبعين مرة، وهذا هو الصحيح؛ لقول رسول الله ﷺ وتبينه ذلك، وظاهر صلاته على ابن أبي أن كفره لم يكن يقيناً عنده، ومحال أن يصلي على كافر، ولكنه راعى ظواهره من الإقرار، ووكل سريره إلى الله ﷻ، وعلى هذا كان ستر المنافقين من أجل عدم التعيين بالكفر»^(١).

الترجيح

جاء في صحيح البخاري وغيره، عن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه فقلت: يا رسول الله: أتصلي على ابن أبي وقال يوم كذا وكذا؟! قال: أعدد عليه قوله. فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «أخر عني يا عمر». فلما أكثرت عليه قال: «إني خيرت فاخترت، لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها». قال: فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف، فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّا تَأْتِي بِرَأْسِهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا تَأْتِي بِهِمْ لُجُتُمْ وَيَكُفِّرُونَ﴾. قال فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ﷺ يومئذ. والله ورسوله أعلم^(٢).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ٤٥٩، ح ١٣٠٠).

فعلى ضوء هذا الحديث أقول: إنه يمكن الجمع بين القولين، بأنه تخيير ثم إخبار، وهو أن الله أنزل قوله: ﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، وهذه الآية في بداية الأمر تفيد التخيير، وهو الذي فهمه النبي العربي العارف بأساليب العرب، وهو نص صريح كما قاله ابن العربي عندما قال النبي ﷺ: «وإني خيرت فاخترت»، وقد يكون تدرجاً من الله لنبيه محمد ﷺ المشفق على أمته الحريص على هدايتهم، ثم بعد ذلك أخبره الله بأن المنافقين كفار لا ينفعهم استغفار النبي لهم، وقد نهي عن ذلك وعن الصلاة لهم، والسبب في ذلك هو ما جاء في آخر الآية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، ثم أنزل الله بعد ذلك على نبيه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا﴾، وأنزل كذلك فيهم قوله تعالى: ﴿سَاءَ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦].

قال العيني^(١): «وقد استشكل فهم التخيير من الآية، حتى إن جماعة من الأكابر طعنوا في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه.

وأجيب: بأنهم ظنوا أن قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا﴾ الآية نزل مع قوله: ﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، ولم يكن نزوله إلا متراحياً عن صدر الآية؛ فحينئذ يرتفع الإشكال»^(٢).

(١) هو الحافظ المحدث المؤرخ العلامة، من أعلام القرن التاسع الهجري، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، أبو محمد، بدر الدين العيني الحنفي (ت ٥٨٥٥هـ). ينظر: شذرات الذهب (ج ٧/ص ٢٨٧).

(٢) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (ج ٢٧/ص ٣١١).

قال ابن حجر عند قول عمر: "إنه منافق"، وعلى صلاة النبي ﷺ عليه، قال: «وأما جزم عمر ﷺ بأنه منافق، فجرى على ما كان يطلع عليه من أحواله، وإنما لم يأخذ النبي ﷺ بقوله وصلى عليه إجراء له على ظاهر حكم الإسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحققت صلاحيته، ومصلحة الاستتلاف لقومه، ودفع المفسدة، وكان النبي ﷺ في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين، فاستمر صفحه وعفوه عن من يظهر الإسلام، ولو كان باطنه على خلاف ذلك؛ لمصلحة الاستتلاف، وعدم التنفير عنه، ولذلك قال: لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فلما حصل الفتح ودخل المشركون في الإسلام، وَقَلَ أهل الكفر، وذلوا، أمر بمجاهرة المنافقين، وحملهم على حكم مر الحق، ولا سيما وقد كان ذلك قبل نزول النهي الصريح عن الصلاة على المنافقين، وغير ذلك مما أمر فيه بمجاهرتهم».

ثم قال: «وبهذا التقرير يندفع الإشكال عما وقع في هذه القصة بحمد الله تعالى»^(١).

وقد ذكر الشنقيطي أنه قد جاءت آية توهم الطمع في غفرانه للمنافقين إذا استغفر لهم رسوله ﷺ أكثر من سبعين مرة، وهي قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ۖ﴾، ثم قال: «والجواب أن قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ هي الأخيرة -أي: متأخرة النزول على سابقتها- بينت أنه لا يغفر لهم على كل حال؛ لأنهم كفار في الباطن»^(٢).

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٣٣٥).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (ص ٨١).

الجانب الثاني عند قول الطاهر: «لم نر علماء الأصول يذكرون التسوية في معاني صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر». ما قاله الإمام الطاهر ليس على إطلاقه، لكن قد يقال: إنه من النادر أن يذكر علماء الأصول التسوية من صيغ النهي، لكن وجد من ذكر ذلك من علماء الأصول.

وقبل أن أذكر قول من قال ذلك من علماء الأصول يجب أن نعرف أنه يلزم من قال بأن التسوية من صيغ الأمر أن يقول إنها من صيغ النهي كذلك؛ لأنه لا يستقيم أي مثال من أمثلة الأمر إلا وفيه نهي.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]، ﴿ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا﴾ [الإسراء: ١٠٧]. قال الزركشي: «ويحتمل أن يقال: إن صيغة "افعل" وحدها لم تقتض التسوية، لكن المجموع المركب من "افعل أو لا تفعل"»^(١).

ومن العلماء الذين ذكروا بأن التسوية من صيغ النهي أو من أقسامه: المرادوي^(٢) في التحبير شرح التحرير، في باب النهي، حيث قال: «وترد صيغة النهي لمعانٍ ذكرنا هنا غالبها» ثم قال: «الخامس عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾»، ثم قال: «وهذا أنا قلته، ولم أر من ذكره،

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٢/ص ٩٥).

(٢) هو الإمام العلامة الفقيه المحدث الأصولي، أبو الحسن، علي بن سليمان بن أحمد بن محمد علاء الدين المرادوي، السعدي الصالحي الحنبلي، شيخ المذهب، مات سنة (٥١٠هـ). ينظر: شذرات الذهب (ج ٩/ص ٥١٠).

لكنهم لما ذكروا أن صيغة الأمر ترد للتسوية ومثلوا بهذه الآية، والآية قد تضمنت الأمر والنهي وهو واضح، ثم رأيت البرماوي^(١) ذكره وقال: لم أر من ذكره، وهو أولى بالذكر من كثير مما ذكره، فحمدت الله تعالى على ذلك^(٢).

وذكر ذلك العلائي في تحقيق المراد، في أن النهي يقتضى الفساد، حيث ذكر بأن التسوية من صيغ النهي^(٣).

وكذلك السيوطي في الإتقان حيث قال: «فصل: ومن أقسام النهي: التسوية نحو: ﴿أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾»^(٤).

-
- (١) البرماوي: هو شمس الدين محمد بن عبد الدائم بن موسى . ولد في ذي القعدة سنة ثلاث وستين، ولازم البدر الزركشي، وتمهر به، وأخذ عن السراج البلقيني. وله تصانيف؛ منها شرح العمدة، ومنظومة في الأصول. مات سنة إحدى وثلاثين وثمانمائة. حسن المحاضرة (ج ١/ص ٤٣٩).
- (٢) التحبير شرح التحرير (ج ٥/ص ٢٢٨٢).
- (٣) ينظر: تحقيق المراد (ص ٦١).
- (٤) ينظر: الإتقان (ج ٣/ص ٢٧٨).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَمَنْ حَوْلَ كُرْمٍ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْدِبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر»^(٢).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

حمل جملة من المفسرين التثنية على بابها، ويكون المراد بالمرتين شفع الواحد، ثم اختلفوا في تفسير وتحديد نوع العذابين، وهذه التفاسير والروايات المبتوثة في كتب التفاسير في تعيين وتحديد العذابين المتوعد لهؤلاء المنافقين يرى الطاهر أنها لا ينشرح لها الصدر، وأن التثنية ليس المراد بها التثنية الحقيقية، بل يراد بها دلالات أخرى غير التثنية.

قال الطاهر: «وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل لمجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد»^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال ينبغي التنبيه إلى أن تعميم الطاهر بأن جلّ المفسرين حملوا ﴿مَرَّتَيْنِ﴾ على حقيقة العدد ليس على إطلاقه، وسنوضح ذلك عند ذكر الخلاف في المسألة.

(١) سورة التوبة: ١٠١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٢٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

وأما قوله: «إنهم ذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر»، فأقول: كيف لا ينشرح لها الصدر وهي ظاهر القرآن، وكذلك هي أقوال مأثورة عن الصحابة والتابعين، وهو قول عامة أئمة السلف.

وإليك ذكر اختلاف المفسرين في المعنى المراد من قوله: ﴿مَرَّتَيْنِ﴾، ألخصها في أربعة أقوال:

القول الأول ﴿سَعَدَ بِهِمْ مَرَّتَيْنِ﴾: أي: سنعذب هؤلاء المنافقين مرتين، إحداهما في الدنيا، والأخرى في القبر^(١).

القول الثاني: أي: سنعذبهم عذاباً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة^(٢). قال الشوكاني: «ومن قال: إن العذاب في المرة الثانية هو عذاب الآخرة قال: معنى قوله: ﴿ثُمَّ يَرُدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ أنهم يردون بعد عذابهم في النار كسائر الكفار إلى الدرك الأسفل منها، أو أنهم يعذبون في النار عذاباً خاصاً بهم دون سائر الكفار، ثم يردون بعد ذلك إلى العذاب الشامل لهم ولسائر الكفار»^(٣).

ثم اختلف المفسرون في تحديد نوع العذاب في الدنيا، فمنهم من لم يحدد نوع العذاب، كقتادة، والحسن البصري، وابن جريج، وذكروا أن أحدهما في الدنيا، والآخر في القبر^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٤)، وتفسير ابن حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ٢٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨)، وتفسير البغوي (ج ٤/ص ٨٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٣)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٤).

ومنهم من حدد العذاب، وهؤلاء اختلفوا في نوعه، فمنهم من قال: هو فضيحتهم، فضحهم الله بكشف أمورهم، وتبيين سرائرهم للناس على لسان رسول ﷺ.

فعن ابن عباس في قول الله: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، قال: قام رسول الله ﷺ خطيباً يوم الجمعة، فقال: «اخرج يا فلان؛ فإنك منافق، اخرج يا فلان؛ فإنك منافق»، فأخرج من المسجد ناساً منهم، فضحهم، فلقبهم عمر وهم يخرجون من المسجد، فاخْتَبَأَ منهم حياءً أنه لم يشهد الجمعة، وظنَّ أن الناس قد انصرفوا، واخْتَبَأُوا هم من عمر، ظنوا أنه قد علم بأمرهم، فجاء عمر فدخل المسجد، فإذا الناس لم يصلوا، فقال له رجل من المسلمين: أبشر يا عمر، فقد فضح الله المنافقين اليوم!. فهذا العذاب الأول، حين أخرجهم من المسجد، والعذاب الثاني: عذاب القبر^(١).

ومنهم من قال: هو ما يصيبهم من القتل والجوع والخوف في الدنيا. وهذه الأقوال كلها مروية عن مجاهد^(٢).

(١) أخرجه ابن جرير (ج ١٤/ص ٤٤١، ح ١٧١٢٢)، وابن أبي حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠، ح ١٠٣٠٣)، والطبراني في الأوسط (ج ١/ص ٢٤١، ح ٧٩٢) من طريق حسين بن عمرو العنقري، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أسباط، عن السدي، به، فذكره مطولاً. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٧/ص ٣٦٣٧) بعد عزوه للطبراني: «وفيه الحسين بن عمرو بن محمد العنقري، وهو ضعيف».

وذكر ابن جرير من طريق آخر مرسلًا عن السدي، عن أبي مالك: ﴿سَعَدَتْهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ قال: كان رسول الله ﷺ يخطب فيذكر المنافقين، فيعذبهم بلسانه، قال: وعذاب القبر.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٢)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠).

وقيل: إحدى المرتين: الحدود، والأخرى: عذابُ القبر.

قال ابن جرير: «وذكر ذلك عن ابن عباس من وجه غير مرتضى»^(١).
وقيل: أخذ الزكاة من أموالهم، والأخرى عذابُ القبر. قال به
الحسن البصري^(٢).

وقيل: عذابهم بما يدخل عليهم من العَيْظِ في أمر الإسلام ثم عذابهم
في القبر. قال به ابن أبي إسحاق^(٣).

القول الثالث: سنعذبهم في القبر مرتين كل يوم.

قال السندي: «قوله: ﴿سَنَعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ كأن المراد بذلك مرتان
كل يوم، غدواً وعشيا، كما ذكر في عذاب آل فرعون: ﴿التَّارِيعُضُونَ
عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، فهذه إشارة إلى عذاب القبر.

وقوله: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ إشارة إلى عذاب القيامة،
والمراد به العذاب المستمر العظيم كيفيةً لشدته، وكميةً لدوامه، فتكون هذه
الآية من أدلة إثبات عذاب القبر، وفيها دلالة على أن عذاب القبر غير
مستمر كعذاب القيامة، بل يكون كل يوم مرتين. والله تعالى أعلم».

ثم قال: «وهذا الذي ذكرنا هو الأوفق بالتوفيق بين هذه الآية وبين

آية ﴿التَّارِيعُضُونَ﴾ الآية»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٤).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٠٠).

القول الرابع: ألا يُرادَ (بمرتين) التثنية الحقيقية، بل يُراد بها التَّكثِيرُ، أو التضعيف كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْجَعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤]، أي: كرة بعد كرة. رجح ذلك القرطبي، وابن سيده^(١)، وأبو حيان، وابن عادل، والشوكاني، والطاهر والسعدي.

ذكر أقوالهم^(٢):

قال ابن سيده قال: «والظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التَّكثِيرِ»^(٣). قال القرطبي: «والغرض من الآية إتباع العذاب، أو تضعيف العذاب عليهم»^(٤).

قال أبو حيان: «الظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التَّكثِيرِ»^(٥)، أي: كرة بعد كرة. قال ابن عادل: «وهذه التثنية يحتمل أن يكون المرادُ بها شفع الواحد، وعليه الأكثر، واختلَفُوا في تفسيرها، وألاً يُرادَ بها التثنية الحقيقية، بل يُرادَ بها التَّكثِيرُ، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْجَعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾»^(٦).

(١) هو علي بن إسماعيل، أبو الحسن الأندلسي المرسي الضرير، المعروف بابن سيده (ت ٤٥٨هـ). ينظر: لسان الميزان (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٢) ذكرت أقوالهم رداً على قول الطاهر بأن كل المفسرين حملوها على حقيقة العدد.

(٣) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ٣٢٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ٢٤١).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٠/ص ١٩٠).

قال الشوكاني: «والظاهر أن هذا العذاب المكرر هو في الدنيا بما يصدق عليه اسم العذاب، وأنهم يعذبون مرة بعد مرة، ثم يردون بعد ذلك إلى عذاب الآخرة»^(١).

قال السعدي: «ويحتمل أن المراد: سنغلظ عليهم العذاب، ونضاعفه عليهم، ونكرره»^(٢).

الترجيح:

إن لفظة ﴿مَرَّتَيْنِ﴾ تحمل على حقيقة العدد، بخلاف ما ذهب إليه الطاهر وغيره، وأما اختلافهم في تحديد وتوقيت العذاب فذلك راجع إلى أن الله لم يبين لنا ما هما العذابان، ومتى سيعذبون، إلا أن الذي عليه جمهور المفسرين وغيرهم من علماء العقيدة والحديث أن العذاب الثاني هو عذاب القبر، واستدل بهذه الآية كثير من أهل السنة على إثبات عذاب القبر من القرآن، منهم الإمام البخاري في ترجمته للأحاديث في عذاب القبر^(٣).

قال ابن حجر: «وكأن المصنف قدم ذكر هذه الآيات لينبه على ثبوت ذكر عذاب القبر في القرآن، خلافاً لمن رده، وزعم أنه لم يرد ذكره إلا من أخبار الآحاد»^(٤).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ج ١/ص ٣٥٠).

(٣) ينظر: صحيح البخاري (ج ١/ص ٤٦٠) (٨٥- باب ما جاء في عذاب القبر).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج ٣/ص ٢٣٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ﴿سَنَعَدِبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرُدُّوْنَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ قال غير واحد من العلماء: المرة الأولى في الدنيا، والثانية في البرزخ، ﴿ثُمَّ يَرُدُّوْنَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ في الآخرة^(١).
وقد رجح هذا القول ابن جرير، وهو ما عليه الأكثر.

قال أبو جعفر: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي أن يقال: إن الله أخبر أنه يعذب هؤلاء الذين مردوا على النفاق مرتين، ولم يضع لنا دليلاً يوصل به إلى علم صفة ذنوب العذابين، وجائز أن يكون بعض ما ذكرنا عن القائلين ما أنبئنا عنهم، وليس عندنا علم بأيّ ذلك من أيّ، غير أن في قوله حل ثناؤه: ﴿ثُمَّ يَرُدُّوْنَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ دلالة على أن العذاب في المرّتين كليهما قبل دخولهم النار، والأغلب من إحدى المرّتين أنها في القبر^(٢).
قال أبو حيان: «وإذا كانت التثنية مرادة فأكثر الناس على أن العذاب الثاني هو عذاب القبر»^(٣).

وقال الخازن: ﴿سَنَعَدِبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ اختلف المفسرون في العذاب الأول، مع اتفاقهم على أن العذاب الثاني هو عذاب القبر، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ يَرُدُّوْنَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾، وهو عذاب النار في الآخرة، فثبت بهذا أنه سبحانه وتعالى يعذب المنافقين ثلاث مرات: مرة في الدنيا، ومرة في القبر، ومرة في الآخرة. وأما المرة الأولى فهي التي اختلفوا فيها^(٤).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٤/ص ٢٦٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨).

(٤) ينظر: تفسير الخازن (ج ٣/ص ١٤١).

قال ابن عادل: «هذه التثنيةُ يحتملُ أن يكون المرادُ بها شفَع الواحد، وعليه الأكثر، واختلّفوا في تفسيرها»^(١).

وأما القول الثالث: فهو قول مردود لم يقل به أحد من السلف؛ لأن هذا من علم الغيب الذي يتحتم فيه النقل عن الصادق المصدوق، ثم لا يمكن حمل آية غافر على هذه الآية لاختلاف السياق بينهما، فتلك في آل فرعون، وهذه في المنافقين، وليس هناك تعارض بين الآيتين حتى يجمع بينهما، وقد يقال على هذا القول بأن آل فرعون يعذبون كذلك مرتين هم والمنافقون، وليست هذه الآية خاصة بالمنافقين.

وأما القول الرابع: وهو قولهم: "إنه لا يراد بالمرتين حقيقة العدد"، وقاسوه على آية تبارك، فلو تأملنا ما استدلووا به -وهي آية تبارك- لوجدنا أن ذلك مغاير لآية التوبة، لأن آية تبارك يفهم من سياقها أنه لا يراد به حقيقة العدد؛ لوجود قرينة تدل على ذلك، وهي أنهم لو أرجعوا البصر كرة أو كرتين أو أكثر من ذلك لن يجدوا في السماء فطوراً وانشقاقاً، بخلاف هذه الآية التي حدد الله فيها المرتين جزاء وفاقاً، وهو الذي فهمه السلف، ولم أجد أحداً منهم قال بخلاف ذلك، أو حمله على التكثير، وأقوالهم مقدمة على غيرهم.

ويحسن بنا أن ننبه على فائدة قلّ من يذكرها، وهي لماذا خص هؤلاء

بالعذاب مرتين؟

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٠/ص ١٩٠).

فيقال: إن الله خص غيرهم بأن لهم أجرهم مرتين، كما خص مؤمني أهل الكتاب بأن لهم أجرهم مرتين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن قَبْلِهِمْ هُم بِهِ يُؤْتُونَ ٥٢﴾ وَإِذَا يُنَادَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ ٥٣﴾ أُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا ﴿[القصص: ٥٢-٥٤].

وكما جاء في الحديث: عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين - وذكر منهم -: مؤمن أهل الكتاب الذي كان مؤمناً ثم آمن بالنبي ﷺ فله أجران»^(١).

قال ابن حجر: «وهذا الحديث موافق لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ الآية، وإعطاؤه الأجر مرتين لكونه كان مؤمناً بنبيه، ثم آمن بمحمد ﷺ»^(٢).

فإن تأثير المنافقين على رسوله وعلى المؤمنين ليس تأثيراً عادياً، فهم يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر؛ فاستحقوا العذاب مرتين، بسبب الكفر مرة، وبإظهار الإيمان غير الحقيقي مرة أخرى.

قال أبو السعود: «ولعل تكرير عذابهم مرتين لما فيهم من الكفر المشفوع بالنفاق، أو النفاق المؤكد بالتمرد فيه»^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٣/ص ١٠٩٦، ح ٢٨٤٩)، ومسلم في صحيحه (ج ١/ص ١٣٤، ح ١٥٤) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٣٨).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٩٨).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ

أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿١٢٧﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ قال: «قد أعرض المفسرون عن تفسير هذه الآية تفسيراً يبين استفادة معانيها من نظم الكلام، فأتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد، وتقديرات لا ينشج لها الفؤاد»^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

هذه الجملة تحتمل الإخبار أو الدعاء، فحملها على الإخبار من الله عن حالهم لا إشكال فيه، لكن الطاهر يرى أن المفسرين الذين حملوا هذه الجملة على الدعاء لا يستقيم به المعنى لأن الدعاء عليهم تقدير وقضاء من الله، والله تعالى لا يعجزه شيء.

وهذا المعنى يخالف معنى السببية في آخر الآية فلا يكون لذكر السبب كبير فائدة؛ لأن دعاء الله عليهم بصرف القلوب يقتضي عدم التفقه والفهم في آيات الله، فهم لا يفقهون لأن الله دعا عليهم بصرف القلوب، وهذا المعنى لا يساعده نظم الكلام للآية، وأما الذين حملوا هذه الآية على الدعاء لم يأتوا بوجه ولا بمعنى مناسب يوضح فيه معنى السببية في آخر الآية.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٩).

ثالثاً: دفع الإشكال

إنَّ قولَ الطاهر بأن المفسرين أتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد ... إلى آخر ما قال.

والذي حمل الطاهر على هذا القول هو ما ذكره سابقاً في سورة البقرة

عند قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة: ١٠].

فقد قال: «وقال بعض المفسرين: هو دعاءٌ عليهم، وهو تفسير غير حسن؛ لأن تصدي القرآن لشمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو: «اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون»^(١).

فكأنه يريد أن يقول: إن الله لا يدعُ على عباده، وكيف يدعُ الله على عباده ودعاؤه نافذ فيهم، وهو يريد هدايتهم.

وهذا هو ما أراد أن يقرره في هذه الآية عندما قال: «وجعل جماعة

من المفسرين قوله: ﴿ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ دعاء عليهم، ولا داعي إليه؛

لأن دعاء الله على مخلوقاته تكوين، ولأنه يأباه تَسْبِيْهُه بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْبِيحُهُمْ قَوْمٌ

لَا يَفْقَهُونَ ﴾».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٨٢).

والحديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (ج ٢/ص ١٦٤، ح ١٤٤٧) من طريق

أحمد بن عبد الجبار، عن يونس بن بكير، عن عبد الله بن الوليد، عن عبد الله بن

عبيد بن عمير به مراسلاً. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (ح ١٦٣٦).

أي: أن دعاءه نافذ لا محالة، وإذا حملناه على الدعاء فإن السببية ليس لها فائدة؛ لأن ذلك عذر لهم، فهم لا يفقهون؛ لأن الله دعا عليهم بصرف قلوبهم عن طاعته.
فيجاب عن ذلك:

بأن هذه الآية شبيهة بآيات كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾، وقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وغيرها من الآيات.

وهذه الآيات لا إشكال فيها عند أهل السنة والجماعة، وقد وجهوا ذلك بما يوافق الكتاب والسنة، بخلاف الجبرية والقدرية.
فقد زعمت الجبرية على ضوء هذه الآيات: أن الله أجبر الكفار على عدم الإيمان، بأن صرف قلوبهم عنه وقهرها من غير فعل منها، ولا إرادة، ولا اختيار، ولا كسب ألبتة، بل حال بينها وبين الهدى ابتداء من غير ذنب ولا سبب من العبد يقتضي ذلك.

وقالت القدرية: لا يجوز حمل هذه الآيات على أنه منعهم من الإيمان، وحال بينهم وبينه؛ إذ يكون لهم الحجة على الله، ويقولون: كيف يأمرنا بأمر ثم يحول بيننا وبينه ويعاقبنا عليه وقد منعنا من فعله، ولا قدرة لنا عليه!!
ويفهم من قولهم: إن القوم لما أعرضوا عن الله وتركوا الاهتداء بهداه الذي بعث به رسله حتى صار ذلك الإعراض طبيعة وسجية تطبعوا بها،

أشبهه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وصار هذا قرأً في آذانهم، وختماً على قلوبهم، وغشاوة على أعينهم، فلا يخلص إليها الهدى، وإنما أضاف الله تعالى ذلك إليه؛ لأن هذه الصفة قد صارت في تمكنها وقوة ثباتها كالخلقة التي خلق عليها العبد^(١).

فهدى الله أهل السنة لما اختلفت فيه هاتان الطائفتان من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فهذه الآية واضحة المعنى على كلا القولين الذي ذكرهما الطاهر، وسنوضح ذلك من خلال كلام المفسرين.

فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا سَرَفًا اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾، جملة ﴿سَرَفًا اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ يحتمل أنه خبر من الله بواقع حال هؤلاء، يخبر بأن الله هو الذي صرف قلوبهم عن آياته والإيمان بها، وهو الفاعل المتسبب حقيقة لا مجازاً.

أو أنه دعاء من الله عليهم بأن صرف قلوبهم عن طاعته، ودعاء الله ذاته واقع منه سبحانه وتعالى، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ودعاء الله نفسه كما في الدعاء الذي يدعو به وهو صلاته، ولعنته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزاب: ٤٣]؛ فإن صلاته تتضمن ثناءه ودعاءه سبحانه وتعالى»^(٢).

(١) للاستزادة ينظر: شفاء العليل (ص ٨٥).

(٢) ينظر: الفتاوى (ج ٦/ص ٥٠٤).

والسبب في كلا الحالين هو من عند أنفسهم، بأنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكباراً ونفاقاً، كما قال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّآيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

قال الطبري: ﴿صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ فقال: صرف الله عن الخير والتوفيق والإيمان بالله ورسوله قلوب هؤلاء المنافقين، ذلك ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ يقول: فعل الله بهم هذا الخذلان، وصرف قلوبهم عن الخيرات، من أجل أنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكباراً، ونفاقاً^(١).

وقال ابن عطية: «قوله: ﴿صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ يحتمل أن يكون دعاء عليهم، ويحتمل أن يكون خبراً، أي: استوجبوا ذلك ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ أي: لا يفهمون عن الله ولا عن رسوله»^(٢).

وقال الشوكاني: ﴿صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ أي: صرفها عن الخير وما فيه الرشد لهم والهداية، وهو سبحانه مصرف القلوب ومقلبها. وقيل: المعنى: أنه خذلهم عن قبول الهداية. وقيل: هو دعاء لا يراد به وقوع مضمونه، كقولهم: قاتله الله.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤ ص ٥٨٢).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣ ص ١١٣).

ثم ذكر سبحانه السبب الذي لأجله انصرفوا عن موطن الهداية، أو السبب الذي لأجله استحقوا الدعاء عليهم بقوله: ﴿صَرَكَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ فقال: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ما يسمونه لعدم تدبرهم وإنصافهم^(١).
وأما ما ذكره الطاهر عند قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ من أن بعض المفسرين قال: هو دعاء عليهم، وهو تفسير غير حسن؛ لأن تصدي القرآن لشمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية.

فأقول: هذا ليس بلازم؛ فقد قال تعالى: ﴿قُلْ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس: ١٧]، وقال: ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تَقِفُوا﴾ [الأحزاب: ٦١]، وقال: ﴿قَسَلْنَاهُمْ اللَّهُ أَنْتَ يُوَفِّكُونُ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقوله: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَالُوا لَكُمْ أَوْ يُقَالُوا قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٩٠]، وغير ذلك من الآيات التي حملها المفسرون على الدعاء عليهم من الله.
أما قوله: «أن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية»، فإن الذين دعا الله عليهم هم الذين علم الله في سابق علمه أنهم لا يؤمنون، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦-٧].

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٦٠٦).

قال ابن جرير عند تفسير هذه الآية: «وقال بعضهم: إنما معنى قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ إخبار من الله عن تكبرهم، وإعراضهم عن الاستماع لما دُعُوا إليه من الحق، كما يقال: إن فلانًا لأَصَمَّ عن هذا الكلام، إذا امتنع من سماعه، ورفع نفسه عن تفهمه تكبرًا». ثم قال: «وهذا لا يصح؛ لأن الله قد أخبر أنه هو الذي ختم على قلوبهم وأسماعهم»^(١).

قال ابن كثير: «وقد أطب الزمخشري في تقرير ما رده ابن جرير هاهنا، وتأول الآية من خمسة أوجه، وكلها ضعيفة جدًا، وما جرأه على ذلك إلا اعتزاله؛ لأن الختم على قلوبهم ومنعها من وصول الحق إليها قبيح عنده - تعالى الله عنه في اعتقاده - ولو فهم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى إنما ختم على قلوبهم وحال بينهم وبين الهدى جزاءً وفاقاً على تماديهم في الباطل وتركهم الحق، وهذا عدل منه تعالى حسن، وليس بقبيح، فلو أحاط علمًا بهذا لما قال ما قال، والله أعلم».

ثم ذكر قول القرطبي بأن الأمة أجمعت على أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازة لكفرهم، كما قال: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وذكر حديث حذيفة الذي في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا،

(١) ينظر: تفسير الطبري (١ / ٢٦٧).

فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نُكَيْتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكَيْتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّفَا؛ فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخِرُ أَسْوَدٌ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ بُحْخِيًّا، لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ»^(١).

قال الشنقيطي: «إن تلك الموانع التي يجعلها على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، كالختم والطبع والغشاوة والأكنة، ونحو ذلك، إنما جعلها عليهم جزاء وفاقاً لما بادروا إليه من الكفر وتكذيب الرسل باختيارهم، فأزاع الله قلوبهم بالطبع والأكنة ونحو ذلك، جزاء على كفرهم، فمن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾، أي: بسبب كفرهم، وهو نص قرآني صريح في أن كفرهم السابق هو سبب الطبع على قلوبهم، وقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٢).

وقال في موضع آخر: «وهؤلاء الكفار الذين ذكر الله -جلّ وعلا- أنهم لا يؤمنون حتى يروا العذاب الأليم، هم الذين حقت عليهم كلمة العذاب، وسبق في علم الله أنهم أشقياء؛ كما يدلّ لذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ۖ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٩٦-٩٧]»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ٨٩، ح ١٤٤٤) من حديث حذيفة رضي الله عنه. ينظر:

تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٧٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٥/ص ١٨٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٢٢).

و شاء الله بحكمته البالغة أن يختلف البشر في اتباعهم لأنبياء الله ورسله، فمنهم شقي وسعيد، وأرسل الله الأنبياء يقيمون حجته على خلقه، يدعوهم إلى دين الله الذي ارتضاه لخلقهم ديناً؛ ليكونوا من السعداء، ويحذرونهم من عصيان أمره حتى لا يكونوا من الأشقياء، ولكن إرسالهم لن يمنع تحقق ما قد سبق في علم الله، فإن أكثر الناس لا يؤمنون ﴿ وَمَا

أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٣].

وأمام هذه السنة الكونية فإن المسلم مطالب بدعوة الآخرين إلى الحق الذي شرح الله به صدره، وهو على يقين بأن هداية الله قد لا تكتب لكثيرين ممن يدعوهم، فلا يمنعه ذلك من إبلاغهم: ﴿ إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [الشورى: ٤٨].

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً

مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى

الَّذِينَ ائْتَلَفُوا فِيهِ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً

مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَكُّ قَالَوْا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أما نسخُ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه في مكة، فمن فسّر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

النسخ في القرآن يأتي على ثلاثة أنواع: نسخ الحكم والتلاوة معاً، نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، نسخ التلاوة مع إبقاء الحكم. فنسخ الحكم مع إبقاء التلاوة يرى الطاهر أنه قليل في الآيات المكية، أما نسخ التلاوة فإنه غير ممكن في الآيات المكية لعدم ورود الآثار بذلك.

فسورة النحل مكية، ومجاهد يقول في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾: «أي: نسخناها، بدلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها»^(٣)، وهذا قول مشكل عند الطاهر لأن نسخ التلاوة لم يقع في العهد المكي، فكيف تفسر هذه الآية بأن كفار قريش اعترضوا على الآيات التي نسخت تلاوتها وأبدل غيرها، واتهموا محمداً ﷺ بأنه مفتري، وهذا النوع من النسخ لم يقع أصلاً في العهد المكي.

(١) سورة النحل: ١٠١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٢١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٢٩٧).

دفع الإشكال

إن استشكال الطاهر قول مجاهد بأن هذا النوع من النسخ - نسخ التلاوة - لا يمكن أن يقع إلا في السور المدنية وسورة النحل مكية يمكن الجواب عليه بأمور:

الأول: أن سورة النحل كاملة ليست مكية بالإجماع، فقد جاءت روايات في بعض آياتها تبين أنها نزلت بعد الهجرة.

قال أبو حيان: «أطبق أهل التفسير على أن قوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦] مدنية، نزلت في شأن التمثيل بحمزة وغيره في يوم أحد»^(١).

فقد جاء عن أبي بن كعب أنه قال: لما كان يوم أحد أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلاً، ومن المهاجرين ستة، فيهم حمزة، فمثلوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوماً مثل هذا لنربين عليهم. قال: فلما كان يوم فتح مكة فأنزل الله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ، فقال رجل: لا قريش بعد اليوم. فقال رسول الله ﷺ: «كفوا عن القوم إلا أربعة»^(٢).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٥٣١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (ج ٥/ص ٢٩٩، ح ٣١٢٩)، وابن حبان (ج ٢/ص ٢٣٩، ح ٤٨٧)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٥٨، ح ٣٥٩)، وعبد الله بن أحمد في زوائد المسند (١٣٥/٥) من طريق الفضل بن موسى، عن عيسى بن عبيد، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب به.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب من حديث أبي بن كعب». وقال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٧/ص ١٢٩): «حسن صحيح الإسناد». وقال شعيب الأرئوطي: «إسناده حسن».

فهذه الرواية صريحة بأن الآية نزلت بعد الهجرة.

وقد ذكر الطاهر وغيره أنه جاء عن قتادة وجابر بن زيد أن أولها مكي إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾ [النحل: ٤١]، فهو مدني إلى آخر السورة^(١)، وآية المطلب بعد هذه الآية فهي مدنية على هذا القول.

الثاني: يمكن القول في مكية هذه الآية: إنها محمولة على الإعجاز القرآني في تنبيهه فيما سيقوله الكفار والمشركون لاحقاً، وهذا باعتبار ما سيكون، وهو تمهيد للنبي ﷺ بأننا إذا بدلنا آية مكان آية فسيقولون لك: إنما أنت مفتر.

والثالث: إن قول مجاهد ليس صريحاً بأنه يريد نسخ التلاوة، فإنه قد يفهم من قوله نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، فقوله: «نسخناها، بدلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها»، أي: نسخنا وبدلنا حكمها، ورفعنا وجوب العمل بها، وأثبتنا حكماً آخر غيره.

وهذا الذي فهمه ابن جرير الطبري في تفسيره عندما قال: «أي: إذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكماً آخر، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَلُّ﴾ يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدل ويغير من أحكامه، ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾».

ثم قال: «وبنحو الذي قلنا في تأويل قوله: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ قال أهل التأويل»، ثم أورد قول مجاهد^(٢).

(١) ذكر ذلك جملة من المفسرين، منهم الرازي في مفاتيح الغيب (ج ١٩/ص ١٧٣)،

والزركشي في البرهان (ج ١/ص ٢٠٠)، والسيوطي في الإتقان (ج ١/ص ٩٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٢٩٧).

وعلى هذا القول الذي فسر به ابن جرير يرى الطاهر ابن عاشور: أن هذا النوع من النسخ - وهو نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة - يمكن وقوعه في المكي، فإذا لا إشكال عنده.

ومن الأمثلة على وقوع هذا النوع من النسخ في القرآن المكي نسخ قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمَزْمَلُ ۝١ قُرْآنًا لَّيْلًا لِّقَلِيلًا ۝٢ يَصْفَهُ ۝ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣﴾ أو زِدْ عَلَيْهِ ﴿[المزمل: ١-٤].

ثبت في صحيح مسلم عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «إن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة، فقام رسول الله ﷺ وأصحابه حولاً حتى انتفخت أقدامهم، وأمسك الله خاتمها في السماء اثني عشر شهراً، ثم أنزل الله التخفيف في آخر هذه السورة، فصار قيام الليل تطوعاً من بعد فريضة»^(١).

والرابع: إذا حملنا قول مجاهد بأنه يقصد بذلك رفع التلاوة، وأن هذا لا يمكن وقوعه في القرآن المكي، وهو الذي قال عنه الطاهر: إنه مشكل. فأقول: إن قول مجاهد ليس بمشكل، فقد أورد قوله كبار المفسرين إن لم أقل أكثرهم، ولم يعترضوا على ذلك؛ لأن هذا النوع من النسخ جائز أن يقع في السور المكية، ومن الأمثلة على ذلك وهو أظهرها: ما أخرجه البخاري عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: «كنا نرى هذا من القرآن: ﴿لو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ثم يتوب الله على من تاب﴾ حتى نزلت سورة أهاكم التكاثر إلى آخرها»^(٢).

(١) أخرجه مسلم (ج ٢/ص ١٦٨، ح ١٧٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢٣٦٥، ح ٦٠٧٥).

وسورة التكاثر سورة مكية عند جميع المفسرين^(١)، وقول أبي يحمل على نسخ التلاوة.

قال ابن حجر عند هذا الحديث: «وهذا مما نسخت تلاوته جزءاً، وإن كان حكمه مستمراً، ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرج مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: "وإننا كنا نقرأ سورة كنا نُشَبِّهُهَا فِي الطَّوْلِ وَالشَّدَةِ بِرَاءَةِ، فَأَنْسَيْتَهَا، غَيْرَ أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا: { لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَىٰ وَادِيَا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ }"»^(٢).

قال الألباني: «و في هذا الحديث إشعار قوي بأنه كان من المعلوم لدى الصحابة أن هناك شيئاً من القرآن رفع ونسخ، ولذلك لم يكتب في المصحف المحفوظ، فتأمل هذا»^(٣).

ومن الأمثلة على نسخ التلاوة في العهد المكي: ما أخرجه الحاكم في مستدركه، والترمذي من حديث زر بن حُبَيْشٍ عن أبي بن كعب: أَنَّ النَّبِيَّ قَرَأَ عَلَيْهِ ﴿لَمْ يَكُنْ﴾، وَقَرَأَ فِيهَا: {إِنْ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْخَنِيفَةَ لَا الْيَهُودِيَّةَ وَلَا النَّصْرَانِيَّةَ، وَمَنْ تَعَجَّلَ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرُ}^(٤). وسورة البينة من السور المختلف في مكيتها ومدنيتها، وعلى القول بأنها مكية فإن قوله: {إِنْ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْخَنِيفَةَ لَا الْيَهُودِيَّةَ وَلَا النَّصْرَانِيَّةَ وَمَنْ تَعَجَّلَ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرُ} منسوخ التلاوة.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ١٦٨)، والبحر المحيط (ج ١٠/ص ٥٣٥).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١١/ص ٢٥٨)، وخرَّج هذا الحديث مسلم في صحيحه (ج ٣/ص ١٠٠).

(٣) ينظر: السلسلة الصحيحة (ج ٦/ص ٤٠٦).

(٤) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٧١١، ح ٣٨٩٨)، والحاكم (ج ٢/ص ٢٤٤، ح ٢٨٨٩) من أبو داود الطيالسي، عن شعبة، عن عاصم قال: سمعت زر بن حبيش يحدث عن أبي بن كعب فذكره. قال الترمذي: «حسن صحيح»، وقال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وقال الذهبي: «صحيح». وحسنه الألباني.

وقد ذكر الطاهر مرة في تفسيره بأن سورة البينة من السور المكية عندما قال: «وقد جاء ذكر الزكاة في آيات كثيرة مما نزل بمكة، مثل سورة المزمل، وسورة البينة، وهي من أوائل سور القرآن»^(١).
وعلى القول بأنها مدنية لم يعترض السلف الذين قالوا بأنها مدنية على الذين قالوا بأنها مكية بوجود نسخ التلاوة فيها، وأن هذا لا يمكن.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٢١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «لعلك تلوح لك حيرة المفسرين في التمام معاني هذه الآية»^(٢).
وقال في موضع آخر عند هذه الآية: «وما ذكره المفسرون من وجوه لا يخلو من تكلف، وعدم طائل»^(٣).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

قال الواحدي: «قد أشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبت أن بعضهم -أي: اليهود- قال: هو أعظم الأيام حرمة؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الأحد؛ لأن الله سبحانه ابتداء الخلق فيه»^(٤).
وقيل غير ذلك من الأقوال المتناثرة، فمنهم من جعل عود الضمير في اختلافهم في تحديد اليوم، ومنهم من جعله أنهم خالفوا موسى في تحديده، وكل هذه الأقوال المتناثرة يرى الطاهر أنها لا تلاءم معنى الآية، ولا تخلو من تكلفات. ويرى أن الضمير في هذه الآية يعود إلى ملة إبراهيم، أي: إنما جعل السبت على الذين اختلفوا في ملة إبراهيم.

(١) سورة النحل: ١٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٤/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٤/ص ٣٢٤).

(٤) ينظر: تفسير البسيط (ج ١٣/ص ٢٣٠).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ما ذهب إليه الطاهر في مرجع الضمير، خالف فيه أصل قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور، وهي: أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، مع أن عوده للأقرب ليس بمطرد، فقد يخرج عن الأصل لدليل^(١)، وقد بينت ذلك في مبحث المشكل في قوله تعالى: ﴿أَوْلَحَمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

ونجد أن الطاهر كذلك خالف جمهور المفسرين في تأويل معنى الآية. وإن اختلف المفسرون في ماهية الشيء الذي اختلف فيه أهل الكتاب، إلا أنهم متفقون على أن مرجع الضمير يعود إلى السبب الذي اختلفوا فيه.

الأقوال واعتراض الطاهر عليها:

القول الأول: أن موسى أمرهم أن يعظّموا يوم الجمعة فأبوا، وطلبوا أن يكون السبت هو المفضّل من الأسبوع؛ بعلّة أن الله قضى خلق السماوات والأرضين قبل يوم السبت، ولم يكن في يوم السبت خلق، فعاقبهم الله بالتشديد عليهم في حرمة السبت. كذا نقل عن ابن عباس . قال الطاهر: «وهذا لا يصحّ عن ابن عباس، وكيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ﴾ [النساء: ١٥٤]، وكيف يستقيم أن يعدل موسى عليه السلام عن اليوم الذي أمر الله بتعظيمه إلى يوم آخر؛ لشهوة قومه، وقد عُرف بالصلافة في الدين»^(٢).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣٩)، ونحو هذا القول قاله السيوطي في الإتيان (ج ١/ص ٥٥٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٤/ص ٣٢٤).

ويدفع اعتراض الطاهر: بأن هذا وإن لم يثبت عن ابن عباس فقد ثبت عن كبار التابعين ومن جاء بعدهم، كمجاهد، وقتادة، والسدي، وغيرهم، كما سيأتي.

وأما قوله: « وكيف وقد قال الله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ ﴾... إلخ»، فيفهم من قوله: إن الله هو الذي عين وحدد لهم يوم السبت في بداية الأمر، ولم يقل بذلك أحد من المفسرين.

لكن يقال: إن الله فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة، فأبوا واختلفوا فيه، واختاروا السبت، ففرض عليهم يوم السبت، وألزموا بتعظيمه؛ لحكمة أرادها الله سبحانه؛ ليوقفهم على حقيقتهم، وأنهم لن يعظموا يوماً من الأيام، بل سينتهكون حرمة الجمعة، وحرمة السبت.

قال ابن حجر: «يحتمل أن يراد بالاختلاف: اختلاف اليهود والنصارى في ذلك، وقد روى ابن أبي حاتم من طريق أسباط بن نصر، عن السدي التصريح بأنهم: فرض عليهم يوم الجمعة بعينه فأبوا. ولفظه "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى الْيَهُودِ الْجُمُعَةَ، فَأَبَوْا وَقَالُوا: يَا مُوسَى، إِنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ يَوْمَ السَّبْتِ شَيْئاً، فَاجْعَلْ لَنَا السَّبْتَ، فَلَمَّا جَعَلَ عَلَيْهِمُ السَّبْتَ اسْتَحَلُّوا فِيهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ" (١).

وليس ذلك بعجيب من مخالفتهم، كما وقع لهم في قوله تعالى:

﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، وغير ذلك، كيف لا!! وهم القائلون: سمعنا وعصينا» (٢).

(١) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج ٧/ص ٢٣٠٧).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٥).

قال ابن كثير: «إن الله تعالى شرع ذلك لبني إسرائيل على لسان موسى، فعدلوا عنه، واختاروا السبت؛ لأنه اليوم الذي لم يخلق فيه الرب شيئاً من المخلوقات التي كمل خلقها يوم الجمعة، فألزمهم تعالى به في شريعة التوراة، ووصاهم أن يتمسكوا به وأن يحافظوا عليه، مع أمره إياهم بمتابعة محمد ﷺ إذا بعثه، وأخذة موثيقهم وعهودهم على ذلك؛ ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(١).

وقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض الله عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد»^(٢).

وقال النووي: «يمكن أن يكونوا أمروا به -أي: الجمعة- صريحاً، فاختلفوا هل يلزم تعيينه، أو يسوغ إبداله بيوم آخر؟، فاجتهدوا في ذلك، فأخطؤوا»^(٣).

قال ابن حجر: «ويشهد له ما رواه الطبري بإسناد صحيح عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، قال: "أرادوا الجمعة فأخطؤوا، وأخذوا السبت مكانه»^(٤).

القول الثاني: أن التوراة أمرتهم بيوم غير معين، فعينوه السبت.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٦١٢).

(٢) أخرجه البخاري (ج ١/ص ٢٩٩، ح ٨٣٦) و مسلم في صحيحه (ج ٢/ص ٥٨٦، ح ٨٥٥).

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ٦/ص ١٤٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

قال الطاهر: «وهذا لا يستقيم؛ لأن موسى عليه السلام عاش بينهم ثمانين سنة، فكيف يصح أن يكونوا فعلوا ذلك لسوء فهمهم في التوراة؟!». يجب عن ذلك: بأن ذلك لم يكن يخفى على موسى؛ لأن الله لم يأمرهم ابتداء بتعظيم يوم السبت، بل قد يقال: إن الله وكلهم إلى اجتهادهم في تحديد اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، كما وكل أمة محمد بذلك فهدوا إليه.

قال ابن حجر: شارحاً للحديث السابق عند قوله ﷺ: «فهدانا الله له»: «يحتمل أن يراد: بأن نص لنا عليه، أو أن يراد الهداية إليه بالاجتهاد، ويشهد للثاني ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن محمد بن سيرين قال: جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله ﷺ، وقبل أن تنزل الجمعة. فقالت الأنصار: إن لليهود يوماً يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى كذلك، فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه فنذكر الله تعالى، ونصلي، ونشكره. فجعلوه يوم العروبة^(١)، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ، وأنزل الله تعالى بعد ذلك: ﴿إِذَا تَوَدَّى لِّلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩ الآية]»^(٢).

(١) كانت العرب تسمي يوم الجمعة: يوم العروبة، وهو اسم قديم لها. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٣/ص ٤٣١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (ج ٣/ص ١٥٩، ح ٥١٤٤) عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين به مرسلًا. وقال ابن حجر: «هذا وإن كان مرسلًا فله شاهد بإسناد حسن؛ أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة وغير واحد، من حديث كعب بن مالك قال: "كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله ﷺ المدينة أسعد بن زرارة" الحديث».

ثم قال: «يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد، ولا يمنع ذلك أن يكون النبي ﷺ علمه بالوحي وهو بمكة، فلم يتمكن من إقامتها، فقد حصلت الهداية للجمعة بجهتي البيان والتوفيق»^(١).
واليهود بسبب مخالفتهم واختلافهم على أنبيائهم لم يهتدوا إلى اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، واختاروا السبت مكانه ليعظموه بأمارات رأوها.
قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: ما فرض الله -أيها الناس- تعظيم يوم السبت إلا على الذين اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو أعظم الأيام؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء يوم الجمعة، ثم سَبَتَ يوم السبت على زعم اليهود.

وقال آخرون: بل أعظم الأيام يوم الأحد؛ لأنه اليوم الذي ابتدأ فيه خلق الأشياء، فاختره وتركوا تعظيم يوم الجمعة الذي فرض الله عليهم تعظيمه واستحلوه»^(٢).

وقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا... الحديث»^(٣).

قال ابن بطال: «ليس المراد أن يوم الجمعة فرض عليهم بعينه فتركوه؛ لأنه لا يجوز لأحد أن يترك ما فرض الله عليه وهو مؤمن، وإنما يدل -والله أعلم- أنه فرض عليهم يومًا من الجمعة^(٤)، وكل إلى اختيارهم ليقوموا فيه شريعتهم، فاختلفوا في أي الأيام هو؟ ولم يهتدوا ليوم الجمعة»^(٥).

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٣٢٠).

(٣) أخرجه مسلم (ج ٣/ص ٧، ح ٢٠١٩).

(٤) أي: يوم من الأسبوع. قال ابن حجر في الفتح (ج ٢/ص ٣٥٦): «ويدل على ذلك تسمية الأسبوع كله جمعة». وجاء في المصباح المنير (ج ١/ص ١٠٩): «الجمعة: بسكون الميم اسم لأيام الأسبوع».

(٥) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (ج ٢/ص ٤٧٦).

ومال عياض إلى هذا، وقال: إنه لو كان فرضاً عليهم بعينه ل قيل: "فخالفوا"، بدل "فاختلفوا"^(١).

ويمكن الجمع بين القولين:

بأن الله سبحانه لم يحدد لهم يوماً بعينه، لكن موسى عليه السلام أمرهم أن يجعلوا في الأسبوع يوماً للعبادة، وأن يكون يوم الجمعة، فأبوا عليه وقالوا: نريد اليوم الذي فرغ الله فيه من خلق السموات والأرض وهو السبت، إلا شذمة منهم قد رضوا بالجمعة، فهذا اختلافهم في السبت؛ لأن بعضهم اختاره، وبعضهم اختار عليه الجمعة، فأذن الله لهم في السبت، وابتلاهم بتحريم الصيد فيه، فأطاع أمر الله الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون، وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله دون أولئك، وهو يحكم بينهم يوم القيامة، فيجازي كل واحد من الفريقين بما يستوجبه، ومعنى ﴿جُعِلَ

السَّبْتُ﴾: فرض عليهم تعظيمه، وترك الاصطياد فيه^(٢).

فيقال: أي: اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، فخالفوا أمره، ولم يمثلوا تعظيم ذلك اليوم، بل انتهكوا حرمة، وهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وهذا دأبهم مع ما جاءت به الأنبياء من الشرائع، لكن أمة محمد عليه السلام دائماً وأبداً هي المهدية إلى كل خير.

قال الشاطبي: «اختلف أهل النحل في يوم الجمعة: فاتخذ اليهود يوم السبت، واتخذ النصارى يوم الأحد، فهدى الله أمة محمد عليه السلام ليوم الجمعة.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

(٢) بنحو هذا الجمع قال أبو حيان في تفسيره. ينظر: البحر المحيط (ج ٥/ص ٥٣٠).

واختلفوا في القبلة: فاستقبلت النصارى المشرق، واستقبلت اليهود بيت المقدس، وهدى الله أمة محمد ﷺ للقبلة.

واختلفوا في الصلاة: فمنهم من يركع ولا يسجد، ومنهم من يسجد ولا يركع، ومنهم من يصلي ولا يتكلم، ومنهم من يصلي وهو يمشي، وهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك .

واختلفوا في إبراهيم التيمي: فقالت اليهود كان يهودياً، وقالت النصارى نصرانياً، وجعله الله حنيفاً مسلماً، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك.

واختلفوا في عيسى التيمي: فكفرت به اليهود وقالوا لأمه بهتاناً عظيماً، وجعلته النصارى إلهاً وولداً، وجعله الله روحه وكلمته، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك^(١).

(١) ينظر: كتاب الاعتصام (ج ١/ص ٤٥١).

المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ

كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ٥٦ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «لم أر لهذه الآية تفسيراً ينلج له الصدر، والحيرة بادية على أقوال المفسرين في معناها، وانتظام موقعها مع سابقها، ولا حاجة إلى استقراء كلماتهم»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الإشكال في هذه الآية في المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿ مِنْ دُونِهِ ﴾، هل هم الملائكة؟ أو عيسى؟ أو أمه؟ أو عزيز؟ أو الجن؟ أو الأصنام؟، وكل من فسر هذه الآية لم يبين انتظام معناها مع سابقها ومع لاحقها، وهذه الأقوال لا تخلو من تعارض أو إشكال، وخاصة من قال إنها الأصنام، لأن الأصنام لا تعقل، وهي لا تدعو الله ولا تبغى إليه الوسيلة.

ولو كان المراد ﴿ مِنْ دُونِهِ ﴾: عزيزاً، أو عيسى، أو أمه؛ فيشكل على ذلك أن مشركي العرب لم يعبدوا هؤلاء، وسورة الإسراء سورة مكية.

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت أقوال المفسرين في المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿ مِنْ دُونِهِ ﴾

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٣٩).

من هم المعنيون بهذه الآية؟، وقد ذكر المفسرون المدعويين من دون الله الذين زعم الكفار أنهم يقربونهم إلى الله زلفى، لكن بعض أقاويلهم لا تخلو من إشكالات في ربط معنى الآية بما بعدها.

فإليك الأقوال والاعتراضات عليها.

القول الأول:

إن المراد ﴿مَنْ دُونِهِ﴾: الملائكة، والمسيح، وعزير.

جاء عن ابن عباس ومجاهد أن المراد: مَنْ كان يعبد الملائكة والمسيح وعزيراً^(١). وقد اعترض على هذا القول: بأن الله قال في سياق الآية التي بعدها:

﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾، والملائكة لا يعصون الله؛ فلا يخافون عذابه؛ فثبت أن هذا غير لائق بالملائكة^(٢).

ويرد على هذا الاعتراض: أنه جاء في القرآن بأن الملائكة يخافون

ربهم، كما قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

(١) أخرجه ابن جرير (ج ١٥/ص ٤٧٤) من طريق العوفي، به عن ابن عباس، ولفظه: «نعبد الملائكة وعزيراً، وهم الذين يدعون، يعني: الملائكة والمسيح وعزيراً». وانظر ما قبله. وهذا من أضعف الطرق عن ابن عباس. وقال ابن حجر في فتح الباري (ج ٨/ص ٣٩٧): «أخرجه سعيد بن منصور في سننه من طرق أخرى ضعيفة عن ابن عباس».

وأما طريق مجاهد فقد أخرجه ابن جرير (ج ١٥/ص ٤٧٤)، والطحاوي في مشكل الآثار (ج ٥/ص ٣١٤) عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ١٨٦).

وفي الآية أنهم يخافون ربهم، والخوف نوع من التكاليف الشرعية، بل هو من أعلى أنواع العبودية، كما قال فيهم: ﴿وَهُمْ مِّنْ خَشِيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨]^(١).

واعترض أيضاً على هذا القول ابن حجر فقال: «السياق يدل على أنهم قبل الإسلام كانوا راضين بعبادتهم، وليست هذه من صفات الملائكة»^(٢). وليس من صفات الأنبياء كذلك، ولا الصالحين، كعيسى وأمه وعزير وغيرهم؛ لأنهم عبدوا من دون الله وهم غير راضين.

واعترض على هذا القول أيضاً ابن جرير بقوله: «ومعلوم أن عُزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام، فبيتغي إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفِعَ، وإنما بيتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم بيتغي إلى ربه الوسيلة»^(٣).

القول الثاني:

أن المراد بـ ﴿مَنْ دُونِهِ﴾: الأصنام.

قال ابن عطية: «الذين أمر رسول الله ﷺ أن يقول لهم في هذه الآية ليسوا عبدة الأصنام، وإنما هم عبدة من يعقل»^(٤).

(١) ينظر: عالم الملائكة الأبرار (ص ٢١).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٣٩٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٥٣).

وقال ابن عادل: «وابتغاء الوسيلة إلى الله تعالى لا يليق بالأصنام البتة»^(١).

وقال الشوكاني: «إنما خصصت الآية بمن ذكرنا لقوله: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ

رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾؛ فإن هذا لا يليق بالجمادات»^(٢).

القول الثالث:

إن المراد بـ ﴿مِن دُونِهِ﴾: كل من عبد من دون الله، إلا أن الآية التي

بعدها لا تتعلق بها؛ فقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ

الْوَسِيلَةَ﴾ هم الأنبياء الذين سبق ذكرهم قبل هذه الآيات.

قال ابن فورك وغيره: «إن الكلام من قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ﴾ راجع

إلى النبيين المتقدم ذكرهم، فـ ﴿يَدْعُونَ﴾ على هذا من الدعاء، بمعنى

الطلب إلى الله، والضمائر لهم في ﴿يَدْعُونَ﴾ وفي ﴿يَبْتَغُونَ﴾»^(٣).

وحكى هذا القول الرازي وقال: «إن قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ﴾

هم الأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ

بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، وتعلق هذا الكلام بما سبق هو أن الذين عظمت

منزلتهم وهم الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه،

فأنتم بالافتداء بهم أحق؛ فلا تعبدوا غير الله تعالى»^(٤).

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٢/ص ٣١٣).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٣٤٠).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٦٣).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ١٨٦).

وقال الطاهر: والذي أرى في تفسيرها أن جملة ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ ﴾ الآية معترضة بين جملة: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ ﴾ وجملة ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾.

فأصل ارتباط الكلام هكذا: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض، وآتينا داوود زبوراً أولئك الذين يدعون يبتغون ... الآية^(١).
ويُعتَرَضُ على هذا القول: بأن هذا القول فيه تكلف في التركيب، والأصل في الكلام ارتباط بعضه ببعض، وعود الضمير إلى أقرب مذكور، لا إلى أبعد مذكور.

وهؤلاء المشركون الذين يعبدون غير الأنبياء هم أبعد الناس من الاقتداء بالأنبياء حتى يقال لهم ما قاله الرازي: بأن هؤلاء الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه؛ فأنتم بالافتداء بهم أحق، فلا تعبدوا غير الله تعالى.

فهم في الحقيقة يقتدون ويوالون من يدعوهم أياً كان من الأصنام، أو الجن، أو غيرهم، مخالفين بذلك ما جاءت به الأنبياء والرسول.

القول الرابع:

أن المراد بـ ﴿ مِّنْ دُونِهِ ﴾: نفر من الجن كانوا يُدْعُونَ من دون الله، فأسلم أولئك النفر، وبقي الداعون على شركهم^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله وَعَلَيْكُمْ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ قال: «كان نفر من الجن أسلموا، وكانوا يُعْبُدُونَ، فبقي الذين كانوا يُعْبُدُونَ على عبادتهم، وقد أسلم نفر من الجن»^(١).
قال الطبري: «وأولى الأقوال بتأويل هذه الآية قول عبد الله بن مسعود الذي رويناها عن أبي معمر عنه، وذلك أن الله -تعالى ذكره- أخبر عن الذين يدعوههم المشركون آلهة أنهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة في عهد النبي ﷺ؛ ومعلوم أن عُزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام، فابتغى إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفِعَ، وإنما يبتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم يبتغي إلى ربه الوسيلة؟!، فإذا كان لا معنى لهذا القول، فلا قول في ذلك إلا قول من قال ما اخترنا فيه من التأويل، أو قول من قال: هم الملائكة، وهما قولان يحتملهما ظاهر التنزيل»^(٢).

وقال الطحاوي في باب بيان مشكل ما جاء في السبب الذي نزلت فيه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ الآية: «مما أضيف إلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مما نحيط علماً أنه لم يقله رأياً، وإنما قاله توقيفاً».
ثم أورد حديثين عن ابن مسعود بسنده، ثم قال بعد ذلك: «فأنكر منكر هذين الحديثين، وقال: إنما أريد بهذه الآية ما جاء عن مجاهد أنه قال: هم عيسى وعزير -صلى الله عليهما- والملائكة، وقال هذا المنكر: الذين علمنا أنهم عبدوا من دون الله وَعَلَيْكُمْ لا من سواهم من الجن».

(١) أخرجه البخاري (ج ٦/ص ٨٦، ح ٤٧١٥)، ومسلم (ج ٨/ص ٢٤٤، ح ٤٤٣٧)، واللفظ لمسلم.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

وقال الطحاوي: «فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله ﷻ وعونه: أن ما قال ابن مسعود ﷺ في ذلك أولى مما قاله مجاهد فيه؛ لموضعه من رسول الله ﷺ، فقد وجدنا الله ﷻ أنبأنا في كتابه أن بعض الإنس قد كانوا يعبدون الجن بقوله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَكَةِ أَهْلُوا لَآئِكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ ٤٠ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: ٤٠-٤١]، ولا نعلم عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ في تأويل الآية التي أتينا بهذا الكلام من أجلها غير ما روينا فيه عن ابن مسعود ﷺ في الحديثين الأولين^(١)، وليس يصلح خلاف مثل ذلك إلى قول مجاهد، لا سيما وقد أخبر ابن مسعود ﷺ في أحد حديثيه بنزوله بأولئك نفر الإنسيين الذين كانوا يعبدون نفر الجنين^(٢).

الترجيح

الذي يترجح والعلم عند الله: أن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَدْعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ هو راجع إلى الذين عبدوا من دون الله، وهو ما جاء به الخبر الصحيح عن عبد الله بن مسعود في سبب نزول هذه الآية، وأنهم الجن كما سبق في القول الأخير، والآية تعم غيرهم من باب أولى ممن عبدوا من دون الله ممن يتتبعي إلى ربه الوسيلة من العقلاء، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(١) لعله يقصد: أنه لا يعلم عن أحد من الصحابة بسند صحيح قال بخلاف قول ابن مسعود.

(٢) ينظر: مشكل الآثار (ج ٥/ص ٣١٤).

ويقال أيضاً: وإن ثبت نزول هذه الآية في حق هؤلاء عبدة الجن، إلا أنها شاملة لغيرهم في حق من عبد الملائكة أو عبد عيسى وأمه وعزيراً وإن لم يكونوا موجودين في عهد الرسول ﷺ، إلا أنهم عبدوا من دون الله، وهم مع ذلك كانوا يبتغون إلى ربهم الوسيلة.

فالملائكة، وعيسى، وعزير، والأولياء والصالحون كلهم يتقربون إلى الله بالطاعة، يعبدون الله، وكل واحد يرجو أن يكون أقرب إلى الله سبحانه وتعالى: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ ويتقربون إليه بطاعته، ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾، فدل على أنهم عباد فقراء إلى الله سبحانه وتعالى، يرجون رحمة الله لأنهم بحاجة إليها، ويخافون عذاب الله أن ينزل بهم، إذا هم لا يستطيعون أن يجلبوا لأنفسهم النفع، ولا يستطيعون أن يدفعوا عنها الضرر، فكيف يملكون ذلك لكم يا من تعبدونهم؟.

قال شيخ الإسلام: «وقد اختار الطبري قول من فسرها بالملائكة، أو بالجن. هذا وإن كان صواباً فهو أبلغ في النهي عن دعاء المسيح و عزير وغيرهما من الأموات من الأنبياء والصالحين؛ فإنه إذا كان الحي الذي يتقرب إلى ربه بالعمل لا يجوز دعاؤه فدعاء الميت الذي لا يتقرب بالعمل أولى أن لا يجوز، وإن كانت الآية تعم هذا وهذا فهي دالة على ذلك، فدلالته ثابتة على كل تقدير.

والصحيح: أنها تعم هؤلاء و هؤلاء، وذلك أن هؤلاء كانوا في حياتهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة، وهو لم يقيد ذلك بزمن النزول، بل أطلق»^(١).

(١) ينظر: الرد على البكري (ج ٢/ص ٥٣٩).

وقال شيخ الإسلام في الفتاوى في الكلام على قوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِي﴾ الآيتين، لما ذكر أن من السلف من ذكر أنهم من الملائكة، ومنهم من ذكر أنهم من الإنس، ومنهم من ذكر أنهم من الجن، قال: « لفظ السلف يذكرون جنس المراد من الآية على التمثيل، كما يقول الترجمان لمن سأله عن الخبز فيريه رغيفاً.

والآية هنا قُصِدَ بها التعميم لكل ما يدعى من دون الله، فكل من دعا ميتاً أو غائباً من الأنبياء والصالحين، سواء أكان بلفظ الاستغاثة أو غيرها فقد تناولته هذه الآية، كما تناول من دعا الملائكة والجن»^(١).

(١) نظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٢٢٦).

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ

يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى

رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴿٧١﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ (٢٠)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «للمفسرين في هذا المقام حيرة ذكرها الفخر، والطبي»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه تحير الرازي وغيره هو في الجمع بين قوله تعالى على لسان مريم:

﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾، وقولها: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾؛ لأن قولها: ﴿وَلَمْ

يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ يدخل تحته ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾، والمس يتناول الحلال

والحرام، فلماذا أعادتها؟.

ومما يؤكد هذا السؤال أنها في سورة آل عمران قالت: ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي

وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٧]؛ فلم

تذكر البغاء.

وقد أجاب الرازي^(٢) عن ذلك بجوابين، لكن الطاهر يرى أن فيهما

نظراً، ولا يخرجان من مأزق حيرتهم فيها.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أجيب عن دفع الإشكال أود أن أذكر أن المفسرين لم يتحيروا

في معنى هذه الآية، وفسروها ووضحوها مع ما يتمشى مع عصمة مريم -

عليها السلام -.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٠/ص ٢٨٧).

ولكن أجوبتهم عن الجمع بين المعنيين منها القريب، ومنها البعيد المحتمل. وأود أن أذكر في مطلع دفع الإشكال عن هذه الآية ما ذكره الرازي من أجوبة يرى الطاهر أنها لا تخرج من مأزق حيرتهم فيها.

قال الرازي: «لقائل أن يقول قولها: ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرٌ﴾ يدخل تحته قولها: ﴿وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا﴾ فلماذا أعادتها؟ وما يؤكد هذا السؤال أن في سورة آل عمران قالت: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرٌ قَالَتْ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾؛ فلم تذكر البغاء.

والجواب من وجوه: أحدها: أنها جعلت المس عبارة عن النكاح الحلال؛ لأنه كناية عنه لقوله: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، والزنا ليس كذلك، إنما يقال: فجر بها، أو ما أشبه ذلك، ولا يليق به رعاية الكنايات.

وثانيها: أن أعادتها لتعظيم حالها كقوله: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ﴿وَمَلَأْتِكْتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجَبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، فكذا ههنا، إن من لم تعرف من النساء بزواج فأغلظ أحوالها إذا أتت بولد أن تكون زانية، فأفرد ذكر البغاء بعد دخوله في الكلام الأول؛ لأنه أعظم ما في بابه^(١).
وجواب الرازي الأول هو اختيار الزمخشري^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ١٧٠).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١١).

ورد على الزمخشري والرازي بما جاء في سورة آل عمران، واقتصارها على ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرًا﴾؛ لدلالاتها على الأمرين.

قال الشنقيطي: «واقتصارها في آية آل عمران على قولها: ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرًا﴾ يدل على أن ميسيس البشر المنفي عنها شامل للميسيس بنكاح، والميسيس بزني، كما هو الظاهر»^(١).

وأيضاً كلمة ﴿بَشْرًا﴾ نكرة في سياق النفي، فهي عامة في النفي لكل بشر كان حلالاً أو حراماً.

قال الشنقيطي: «إن لفظة ﴿بَشْرًا﴾ نكرة في سياق النفي؛ فهي تعم كل بشر؛ فينتفي ميسيس كل بشر كائناً من كان».

وقال الألوسي: «التنكير للعموم، والمراد عموم النفي لا نفي العموم»^(٢).
وأما الجواب الثاني للرازي فقد قال به جمهور المفسرين، كالقرطبي^(٣)، وابن كثير^(٤)، وأبي حيان^(١)، وابن عادل^(٢)، والشوكاني^(٣)، والشنقيطي^(٤).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٣٠٠).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٣/ص ٤٤). وتوضيح قوله: أنه لا يراد بالنفي أنها تنفي عن نفسها أنه لم ولن تزني أبداً، لا من قبل ولا من بعد، لأنه يخشى أن يفهم من النفي أن يكون مسها عن طريق الحلال بشر، لكنها قصدت بذلك عموم نفي المماسّة؛ فهي لم يمسه بشر لا من طريق حلال ولا حرام.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٤/ص ٩٢).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٤).

قال القرطبي: «(في قولها: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ ذكرت هذا تأكيداً؛ لأن قولها: ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرٌ﴾ يشمل الحرام والحلال».

قال أبو حيان: «﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ تخصيص بعد تعميم؛ لأن مسيس البشر يكون بنكاح وبسفاح».

وهذا القول هو الصحيح والأظهر.

لكن السؤال المحير هو ما الفائدة من ذكر قولها: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ في سورة مريم ولم تُذكر في سورة ال عمران؟

يجاب عن ذلك بأن سياق الآيات واختلاف المقام بين الآيتين يحدد

الحكمة من ذلك، والفائدة من تأكيد ذلك بقولها: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾.

إن المتأمل في آيات سورة مريم يدرك أن جبريل عليه السلام تمثل لها بصورة بشر^(٥).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ١٧٠).

(٢) ينظر: تفسير اللباب لابن عادل (ج ١١/ص ٥٢).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٤٤٨).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٣٠٠).

(٥) جاء في تفسير البغوي (ج ٥/ص ٢٢٣) عن عكرمة: «أن مريم كانت تكون في المسجد، فإذا حاضت تحولت إلى بيت خالتها، حتى إذا طهرت عادت إلى المسجد، فبينما هي تغتسل من المحيض قد تجردت؛ إذ عرض لها جبريل في صورة شاب أمرد وضيء الوجه جعد الشعر سوي الخلق».

وهذه من الروايات الإسرائيلية التي لا تصدق ولا تكذب، أما قوله: «أنه عندما تجردت من اللباس تعرض لها، فإنه ينافي كمال عصمة مريم عليها السلام أن يكون جبريل قد اطلع على عورتها عند اغتسالها، لكن جاء في القرآن أنه تمثل لها بصورة بشر سوي، فننتهي حيث انتهى القرآن.

قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾﴾ فلما قام مقام توضيح وتبرئة، حتى إنها قالت: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾، ولم تقل: (ولم أبع)، فنفت عن نفسها الوصف بأنها الزانية، ولم تنف فعل الزنا، وذلك أبلغ في عفتها وطهارتها.

قال الألوسي: «(في قوله: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ تخصيص بعد التعميم؛ لزيادة الاعتناء بتنزيه ساحتها عن الفحشاء، ولذا آثرت (كان) في النفي الثاني؛ فإن في ذلك إيذاناً بأن انتفاء الفجور لازم لها»^(١).

قال ابن عاشور: «﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ فهو نفي لأن تكون بغياً من قبل تلك الساعة، فلا ترضى بأن ترمى بالبغاء بعد ذلك، فالكلام كناية عن التنزه عن الوصف بالبغاء بقاعدة الاستصحاب، والمعنى: ما كنت بغياً فيما مضى أفعدت بغياً فيما يستقبل»^(٢).

أما في سورة آل عمران فإن المبشرين لها الملائكة، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ٣٩٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ٤٥٨).

فعلمت أنه وحي من الله، فسألت ربها سؤال استخبار واستعلام عن الكيفية التي يكون بها حمل الغلام المذكور، ولم يمسهها بشر؛ لأنها مع عدم مسيس الرجال لم تتضح لها الكيفية، ولم تستطرد ولم تفصل؛ لأن ذلك ليس مقامه. ويحتمل أن يكون استفهامها استفهام تعجب من كمال قدرة الله تعالى، كما ذكر ذلك الشنقيطي^(١).

قال الطبري: «يعني بذلك جل ثناؤه: قالت مريم لما قالت لها الملائكة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ قالت: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾، من أي وجه يكون لي ولد؟ أمن قبل زوج أتزوجه وبعل أنكحه؟، أم تبتدىء في خلقه من غير بعل ولا فحل، ومن غير أن يمسنني بشر؟ فقال الله لها: ﴿كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾»^(٢).

قال الألوسي: «اقتصرت على نفي النكاح لعدم التهمة، ولعلمها أنهم ملائكة ينادون لا يتخيلون فيها التهمة، بخلاف آية مريم؛ فإن جبريل عليه السلام كان قد أتاها في صورة شاب أمرد، ولهذا تعوذت منه، ولم يكن قد سكن روعها بالكلية»^(٣).

وقد يقال في دفع الإشكال: إن سورة مريم متقدمة في النزول على سورة آل عمران، فاكتفي بالتفصيل عن ذكر ذلك؛ لأنه سبق ذكره. قال الألوسي: «ما في آل عمران من الاكتفاء وترك الاكتفاء في هذه -يقصد سورة مريم-؛ لأنه تقدم نزولها، فهي محل التفصيل، بخلاف تلك لسبق العلم»^(٤).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٣٠٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٦/ص ٤٢٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٣/ص ٤٤).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ٣٩٧).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلِإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۖ﴾ (٧٦)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال ومحط قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتقين لا تنالهم نار جهنم»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

اختلف العلماء اختلافاً شديداً في محل معنى الورود، هل هو بمعنى الدخول؟ وإذا كان بهذا المعنى، هل هو عام في جميع الناس بمن فيهم المسلمون، وأنهم يردون جهنم؟ أو يحمل المعنى على الخصوصية؟ أو أن الورود من المعاني المشتركة التي تأتي على عدة أوجه؟؛ لكن بعض التأويلات يرد عليها إشكالات من حيث حمل الآية عليها؛ لمصادمتها بعض النصوص.

لأجل ذلك قال الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال ومحط قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتقين لا تنالهم نار جهنم، واختلفوا في محل الآية، فمنهم من جعل ضمير ﴿مِّنكُمْ﴾ لجميع المخاطبين بالقرآن، ورووه عن بعض السلف، فصدّمهم فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله، والأدلة الدالة على سلامة المؤمنين يومئذ من لقاء أدنى عذاب، فسلكوا مسالك من التأويل».

ثالثاً: دفع الإشكال

إذا كان الخطاب في هذه الآية خاصاً بالكفار فلا إشكال في الآية؛

لأنهم سيردون النار ويدخلونها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٥١).

لكن الإشكال: هل الخطاب في الآية عام لكل الناس مؤمنهم وكافرهم؟. يقول الطاهر: «فمنهم من تأوّل الورود بالمرور المجرد، دون أن يمس المؤمنين أذى، وهذا بُعد عن الاستعمال. ومنهم من تأوّل ورود جهنم بمرور الصراط، وهو جسر على جهنم، فساقوا الأخبار المروية في مرور الناس على الصراط متفاوتين في سرعة الاجتياز، وهذا أقل بُعداً من الذي قبله».

واختار الطاهر أن الخطاب في قوله: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ ليس لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم على معنى ابتداء كلام؛ بحيث يقتضي أن المؤمنين يردون النار مع الكافرين ثم يُنَجَّون من عذابها، لأنّ هذا معنى ثقيل ينبو عنه السياق؛ إذ لا مناسبة بينه وبين سياق الآيات السابقة، ولأنّ فضل الله على المؤمنين بالجنة وتشريفهم بالمنازل الرفيعة يناهز أن يسوقهم مع المشركين مساقاً واحداً^(١).

أقول في دفع الإشكال: إن اختيار الطاهر أن الخطاب في هذه الآية ليس عاماً لجميع الناس بل هو خاص بالكفار قول مردود، ومخالف لما عليه الأكثر، كما حكى ذلك عنهم القرطبي^(٢)، وابن عطية^(٣).

وقال الألوسي: «ذهب إلى ذلك جمع كثير من سلف المفسرين وأهل السنة»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٥١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ١٣٨).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٣٤).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ٤١).

ويدل على ذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يرد الناس النار، ثم يصدرون منها بأعمالهم، فأولهم كلمح البرق، ثم كالريح، ثم كخضر الفرس^(١)، ثم كالراكب في رحله، ثم كشد الرجل، ثم كمشيه»^(٢).
فاتفق عامة المفسرين بأن الخطاب عام لكل أحد، ولا بد من ورود جميع الناس النار مسلمهم وكافرهم؛ لكن اختلفوا في كيفية ورود المؤمنين لها، وحاصل أقوالهم راجعة إلى أربعة أقوال.

القول الأول: أن الورود بمعنى الدخول.

أخرج ذلك الطبري عن ابن عباس، وابن مسعود، وابن جريج^(٣).
وذلك أن ورود النار جاء في القرآن في آيات متعددة، والمراد في كل واحدة منها الدخول.

فاستدل بذلك ابن عباس رضي الله عنه على أن الورود في الآية التي فيها النزاع هو الدخول؛ لدلالة الآيات الأخرى على ذلك، كقوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ [هود: ٩٨]،

(١) الخضر بالضم: العدو. وأخضر يُخْضِرُ فهو مُخْضِرٌ إذا عدا. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ١/ص ٩٨٨).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (ج ٥/ص ٣١٧، ح ٣١٥٩) والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٤٤٢، ح ٣٤٧٩) من طريق إسرائيل، عن السدي، قال: سألت مرة الهمداني عن قول الله عز و جل ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ فحدثني أن عبد الله بن مسعود فذكره. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه وقد رواه شعبة، عن إسماعيل السدي». وقال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٧/ص ١٦٠): «صحيح موقوف، وهو في حكم المرفوع».

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٢٩).

قال: فهذا ورود دخول، وكقوله: ﴿لَوْ كَانَتْ هَتُؤُلَاءِ ءَالِهَةً مَا وَرَدُوهُمَا وَكُلُّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٩]، فهو ورود دخول أيضاً، وكقوله: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا﴾ [مریم: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، وبهذا استدل ابن عباس على نافع بن الأزرق^(١) في أن الورد الدخول^(٢).

قال الشنقيطي: «إن جميع ما في القرآن من ورود النار معناه دخولها غير محل النزاع، فدل ذلك على أن محل النزاع كذلك، وخير ما يفسر به القرآن القرآن»^(٣).

أما من السنة: فقد جاء عن أبي سمية^(٤) قال: اختلفنا في الورد، فقال بعضنا: لا يدخلها مؤمن. وقال بعضهم: يدخلونها جميعاً، ثم ينجي الله الذين اتقوا. فلقيت جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما-، فذكرت له ذلك، فقال وأهوى بأصبعيه إلى أذنيه: صُمَّتَا إِنْ لَمْ أَكُنْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَبْقَىٰ بَرٌّ وَلَا فَاجِرٌ إِلَّا دَخَلَهَا: فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم، حتى إن للنار ضجيجاً من بردهم،

(١) هو نافع بن الأزرق بن قيس، أبو راشد الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، رأس الأزارقة (ت ٥٦٥هـ). ينظر: تاريخ الطبري (ج ٥/ص ٥٦٥).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ١٨/ص ٢٣٠)، وعبد الرزاق في تفسيره (ج ٤/ص ٢٥١).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٧).

(٤) أبو سمية ذكره ابن حبان في الثقات، يروي عن جابر بن عبد الله، روى عنه كثير بن زياد.

ينظر: الثقات لابن حبان (ج ٥/ص ٥٦٩)، وتهذيب التهذيب (ج ١٢/ص ١٠٨).

ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين فيها جثياً»^(١).

وأجاب من قال: بأن الورود في الآية الدخول عن قوله تعالى:

﴿أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، بأنهم مبعدون عن عذابها

وألمها، فلا ينافي ذلك ورودهم إياها من غير شعورهم بألم ولا حر منها^(٢).

القول الثاني: أن المراد بالورود: المرور على الصراط، جاء عن ابن

مسعود، وقتادة، وغيرهم^(٣).

ويؤيد ذلك الحديث الصحيح، الذي رواه الإمام مسلم عن أم

مُبَشَّرٍ أَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ عِنْدَ حَفْصَةَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ،

(١) أخرجه أحمد (ج ٣/ص ٣٢٨، ح ١٤٥٢٠)، والحاكم في المستدرک (ج ٤/ص ٥٨٧، ح

٨٧٤٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (ج ١/ص ٣٣٦، ح ٣٧٠) من طريق سليمان بن

حرب، عن غالب بن سليمان أبي صالح، عن كثير بن زياد البرساني، عن أبي سمية،

عن جابر به. وقال: «إسناده حسن». وقال الذهبي: صحيح. وقال الهيثمي في مجمع

الزوائد (ج ٧/ص ١٥٠): «رجالها ثقات». قال الشنقيطي بعد ما تكلم عن رواية

الحديث في أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٩): «الظاهر أن الإسناد المذكور لا يقل عن

درجة الحسن، وأبو سمية قد ذكره ابن حبان في الثقات، قاله ابن حجر في تهذيب

التهذيب. وبتوثيق أبي سمية المذكور تتضح صحة الحديث؛ لأن غيره من رجال هذا

الإسناد ثقات معروفون، مع أن حديث جابر المذكور يعتضد بظاهر القرآن وبالآيات

الأخرى التي استدلل بها ابن عباس ﷺ، وآثار جاءت عن علماء السلف ﷺ، كما

ذكره ابن كثير عن خالد بن معدان، وعبد الله بن رواحة ﷺ».

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ٥٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٢).

لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة»، قالت حفصة: فقلت: يا رسول الله، أليس الله يقول: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾؟ فقال: «ألم تسمعيه قال: ﴿ثُمَّ نَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا﴾»^(١).
 أشار ﷺ إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها، بل تستلزم انعقاد سببه، ولو لم يحصل الهلاك.

قال ابن القيم: «قد بين في الحديث الصحيح الذي رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويردون النار بهذا الاعتبار لم يكن قوله لهم: فلان لا يدخل النار منافياً لهذا العبور، ولهذا قال لها: ألم تسمعيه قال: ﴿ثُمَّ نَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾، فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نجاهم الله بعد الورود -الذي هو العبور- لم يدخلوا النار»^(٢).

وجاء عن عبد الله بن مسعود في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ قال: «الصراط على جهنم مثل حدّ السيف، فتمرّ الطبقة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود البهائم، ثم يمرّون والملائكة يقولون: اللهم سلم سلم»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٧/ص١٦٩، ح٦٥٦٠).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (ج٣/ص٣١١).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (ج٢/ص٤٠٧، ح٣٤٢٣) من طريق عمرو بن طلحة القناد، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عنه به. وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». وقال الذهبي في التلخيص: «على شرط البخاري ومسلم». وقال ابن كثير في تفسيره: «ولهذا شواهد في الصحيحين وغيرهما». وقال ابن حجر في الفتح (ج٣/ص١٢٤): «هذا الحديث هو أصح ما ورد في ذلك».

القول الثالث: ورودها هو القرب منها.

وقالوا: إن الورود لا يستلزم الدخول، ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾ فإن المراد ورود مقاربة وإشراف عليه.

والعرب تقول: وردت القافلة البلد وإن لم تدخله، ولكن قربت منه^(١).

القول الرابع: أن حظ المؤمنين من ذلك الورود هو حر الحمى

والمرض في دار الدنيا.

جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ قال: «الحمى من

فيح جهنم؛ فأطفئوها بالماء»^(٢).

قال مجاهد: «الحمى حظ كل مؤمن من النار»، ثم قرأ: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ

إِلَّا وَارِدُهَا﴾^(٣).

ورد هذا القول الألوسي^(٤) والشنقيطي.

قال الشنقيطي: «وأجابوا عن الاستدلال بحديث: «الحمى من فيح

جهنم» بالقول بموجبه، قالوا: الحديث حق صحيح، ولكنه لا دليل فيه لمحل

التزاع؛ لأن السياق صريح في أن الكلام في النار في الآخرة، وليس في حرارة

منها في الدنيا، لأن أول الكلام قوله تعالى: ﴿فَوَرِّكَ لِنَحْشَرَنَّهُمْ

وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لِنُحْضِرَنَّهَمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ إلى أن قال: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا

وَارِدُهَا﴾، فدل على أن كل ذلك في الآخرة لا في الدنيا كما ترى.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢١٦٢، ح ٥٣٩١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٣).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ٤٢).

الترجيح:

ورود النار جاء في القرآن على عدة معانٍ، ويمكن حملها في هذا الموضوع على جميع ما سبق من الأقوال، ما عدا القول الأخير لما سبق.

جاء عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثَةٌ لَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةِ الْقَسَمِ»، قال البخاري «يعني: الورود»^(١).

فيكون ورود الأنبياء والرسل وأهل الإيمان الخُلص هو المرور على الصراط، ويحمل عليه كل ما جاء في ذلك المعنى، وفي نفس الوقت المرور على الصراط يستلزم القرب من النار.

فلقد فهمت أم المؤمنين حفصة -رضي الله عنها في الحديث السابق- أن الورود لجميع الناس، وأنه بمعنى الدخول؛ فأزال رسول الله ﷺ إشكالها بتمام الآية: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾.

فرسول الله ﷺ أقرها على فهمها ابتداءً، ثم وضح لها أن الدخول المنفي غير الورود المثبت، وأن الأول خاص بالصالحين المنتقين، والمراد به نفي العذاب، فهم يمرون منها إلى الجنة دون أن يمسه سوء وعذاب، وباقي الناس على خلاف ذلك.

ثم يجب أن نعلم أن الصراط الذي على جسر جنهم من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها، وقد جاء وصفه صريحاً في السنة المطهرة، فيجب أن نؤمن به كما جاء في الشرع من غير تأويل، مخالفين بذلك أهل البدع، كالمعتزلة الذين نفوه بالكلية، أو نفوا بعض أوصافه مما جاءت به السنة محتجين بأن ذلك تعدياً للمؤمنين^(٢).

(١) أخرجه البخاري (ج ٢/٧٣، ح ١٢٥١).

(٢) ينظر: لوامع الأنوار للسفاريني (ج ٢/ص ١٩٢)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٧٣٧).

أما ورود عصاة الموحدين: فمنهم من يمر على الصراط ويقترّب من النار ثم يتجاوز الله عنهم ويدخلهم جنته، ومنهم من يدخل النار فتمحصهم من ذنوبهم ثم يتجاوز الله عنهم بعد ذلك ويدخلهم جنته. أما ورود أهل الكفر فهو الدخول فيها، وهم لا يخرجون منها أبداً^(١). وهذا جمع للأقوال في المسألة، مع عدم تصادم النصوص، كما ذكر ذلك الطاهر، ووقفنا بين الأدلة الصحيحة والآثار الواردة.

وقد نسب ابن جرير هذا القول إلى ابن زيد، في قوله: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ قال: «ورود المسلمين: المرور على الجسر بين ظهريها، وورود المشركين أن يدخلوها»^(٢).

ومما يدل على هذا القول: ما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة أن أناساً قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك،

(١) وقد اختلف العلماء هل الكفار الخالص غير المنافقين يمرون على الصراط؟، فأشار ابن حجر في الفتح (ج ١١/ص ٤٥٢)، وابن رجب في التحويف من النار (ص ١٧١) إلى أن بعض الكفار لا يمرون عليه، بل يقذفون في النار قبل وضع الصراط. وهذا هو ظاهر حديث أبي هريرة الذي سيأتي معنا في الترجيح.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٣).

هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا. فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم، قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كالليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده، وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج، ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله، أمر الملائكة أن يخرجوهم، فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرّم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود، فيخرجونهم قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء يقال له ماء الحياة، فينبتون نبات الحبة في حميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشني ربحها، وأحرقني ذكاؤها، فاصرف وجهي عن النار، فلا يزال يدعو الله، فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره؟ فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره. فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب، قربني إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! ويلك ابن آدم ما أغدرك. فلا يزال يدعو فيقول: لعلي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره. فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره، فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقره إلى باب الجنة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: رب أدخلني الجنة. ثم يقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! ويلك يا ابن آدم ما أغدرك. فيقول: يا رب، لا تجعلني أشقى خلقك. فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها، فإذا دخل فيها قيل:

تمن من كذا. فيتمنى، ثم يقال له: تمن من كذا. فيتمنى، حتى تنقطع به الأمانى، فيقول له: هذا لك ومثله معه». قال أبو هريرة: وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولا^(١).

قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: يردها الجميع ثم يصدر عنها المؤمنون، فينجيهم الله، ويهوي فيها الكفار، وورودهم هو ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ من مرورهم على الصراط المنصوب على متن جهنم، فناج مسلم ومكسد فيها»^(٢).

قال الشوكاني: «ولا يخفى أن القول بأن الورود هو المرور على الصراط أو الورود على جهنم وهي خامدة، فيه جمع بين الأدلة من الكتاب والسنة، فينبغي حمل هذه الآية على ذلك؛ لأنه قد حصل الجمع بحمل الورود على دخول النار، مع كون الداخل من المؤمنين مبعداً من عذابها، أو بحمله على المضى فوق الجسر المنصوب عليها وهو الصراط، ﴿كَانَ عَلَى رَيْكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ أي: كان ورودهم المذكور أمراً محتوماً، قد قضى سبحانه أنه لا بد من وقوعه لا محالة»^(٣).

وقال الشنقيطي: «إن جماعة رووا عن ابن مسعود: أن ورود النار المذكور في الآية هو المرور عليها؛ لأن الناس تمر على الصراط،

(١) أخرجه البخاري (ج ١/١٦٠، ح ٨٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٥).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٤٩٢).

وهو جسر منصوب على متن جهنم، وأن الحسن وقتادة روي عنهما نحو ذلك أيضاً، وروي عن ابن مسعود أيضاً مرفوعاً: أنهم يردونها جميعاً ويصلدون عنها بحسب أعمالهم، وعنه أيضاً تفسير الورود بالوقوف عليها. والعلم عند الله تعالى^(١). فتعدد الروايات عن ابن مسعود رضي الله عنه يدل على هذا القول؛ فيكون الورود في الآية على تنوع الواردين.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٤٠).

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾ ﴿٥٦﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ظاهر صنيع المفسرين أنهم جعلوا جملة ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا﴾ عطفاً على جملة ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى﴾ [طه: ٤٩]، وجملة ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا﴾ بياناً لجملة ﴿فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾، فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخراً عن إراءة الآيات كلها؛ فوقعوا في إشكال صحة التعميم في قوله تعالى: ﴿آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

حمل أغلب المفسرين قوله تعالى: ﴿آيَاتِنَا﴾ على الآيات المعهودة التي أرسلها الله إلى بني إسرائيل، وهي التسع المذكورة في القرآن، ولكن موقع هذه الآية متقدم على إرسال بقية الآيات؛ فكيف يكون الله قد أرى فرعون الآيات كلها قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا؟ مع أن كثيراً من الآيات إنما ظهرت بعد زمن طويل، مثل: سني القحط، والدم، وانفلاق البحر.

ثالثاً: دفع الإشكال

بين الله أنه أرى فرعون الآيات كلها، ثم إنه لم يقبلها فكذب وأبى، واختلفوا في المراد بالآيات على أقوال:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ٣٤٣).

القول الأول: أنها المعجزات التي أجراها الله على يد نبيه موسى

عليه السلام، وهي التسع المذكورة في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ ءَايَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾ [النمل: ١٢].

ويؤيد ذلك أن الإضافة في قوله: ﴿ءَايَاتِنَا﴾ مضمنة معنى العهد كالألف واللام، فهي قائمة مقام التعريف العهدي.

والرؤيا هنا بصرية، أي: أَبْصَرْنَاهُ الآيات المعروفة، كالعصا واليد ونحوهما. قال الزمخشري وغيره: «أن يحذى بهذا التعريف الإضافي حذو التعريف باللام لو قيل: "الآيات" كلها، أعني أنها كانت لا تعطي إلا تعريف العهد، والإشارة إلى الآيات المعلومة التي هي الآيات التسع المختصة بموسى عليه السلام: العصا، واليد، وقلق البحر، والحجر، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، وقلق الجبل^(١).

ورجح هذا القول الشوكاني^(٢)، والشنقيطي^(٣).

القول الثاني: هي الآيات الكونية الدالة على توحيد الخالق كقوله:

﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه: ٥٣] إلى آخره، وما ذكره في سورة الشعراء: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٣) قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤]، وغير ذلك من الآيات.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٧١).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٥٢٩).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ١٠٠).

فتصبح الرؤيا هنا قلبية، فالمعنى: «عَلَّمْنَاَهُ، وأيد هذا القول أن سياق الآيات جاء متقدماً عن بقية الآيات التسع التي حدثت بعد قصة فرعون مع السحرة وتوبتهم، إلا العصا واليد فقط^(١).

قال أبو حيان: «وقيل: ﴿أَرَيْتَهُ﴾ هنا من رؤية القلب لا من رؤية العين؛ لأنه ما كان أراه في ذلك الوقت إلا العصا واليد البيضاء، أي: «ولقد أعلمناه»^(٢).
وقيل: إن موسى قد أراه آياته، وعدد عليه ما أوتيته غيره من الأنبياء من آياتهم ومعجزاتهم، وهو نبي صادق، لا فرق بين ما يخبر عنه وبين ما يشاهد به، فكذبها جميعاً ﴿وَأَبَى﴾ أن يقبل شيئاً منها^(٣).
ورد أبو حيان هذا القول وقال: «فيه بعد؛ لأن الإخبار بالشيء لا يسمى رؤية إلا بمجاز بعيد»^(٤).

الترجيح

إن المراد بالآيات هنا: المعجزات التي أجراها الله لنبيه موسى، وذلك لدلالة تركيب الآية، وهو قوله: ﴿ءَايَاتِنَا﴾، وكما سبق أن الإضافة تفيد العهد، وهو العهد الذكري.

وهذه الآيات المذكورة في سياق السورة قال تعالى: ﴿وَمَا تَلْكَ بِمِمينِكَ يَمْوسَى ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ﴾ إلى قوله: ﴿لِنُزِيلِكَ مِنْ ءَايَاتِنَا الْكُبرى ﴿٢٣﴾ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿٢٤﴾﴾.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ٢١١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٣/ص ٢٨١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥).

(٣) قاله الزمخشري في الكشاف (ج ٣/ص ٧١).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥).

فسمى هذه المعجزات: ﴿ءَايَاتِنَا الْكُبْرَى﴾، ومعناه: واضمم يدك يا موسى إلى جناحك، تخرج بيضاء من غير سوء، كي نريك من أدلتنا الكبرى على عظيم سلطاننا وقدرتنا. وكان بعض أهل البصرة يقول: إنما قيل ﴿الْكُبْرَى﴾ لأنه أريد بها التقديم، كأن معناها عنده: لنريك الكبرى من آياتنا. ودليله: قول ابن عباس: «(يد موسى أكبر آياته)»^(١).

ثم قال بعد ذلك في نفس السورة: ﴿فَأَنبَاهُ فِقُولًا إِنَّا رَسُولًا رَّبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾. فلما ذكر سبحانه أنه أرسل مع موسى إلى فرعون هذه الآيات أخبر سبحانه

بحال فرعون مع الآيات فقال: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾. وكما أن نبينا محمداً ﷺ معجزته الخالدة التي جاء بها إلى قومه هي القرآن العظيم، فكذلك موسى ﷺ جاء بالآيات الكبرى معجزة وبرهاناً بين يده حتى يصدقه قومه بأنه رسول من رب العالمين.

قال النبي ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أني أكثرهم تابعاً يوم القيامة»^(٢).

وأما الآيات الكونية فهي دالة على وجود الخالق سبحانه وتعالى. لكن يبقى الإشكال في عموم قوله: ﴿كُلُّهَا﴾، هل هو على ظاهره أو لا؟ ويمكن دفع هذا الإشكال بعدة أجوبة، منها:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٩٨)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ١٩١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٨٢، ح ٤٩٨١).

أولاً: أن (كل) في هذه الآية ليست على باهما، فهي قد تفيد الخصوص، مثل قوله تعالى عن ملك بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] وهي لم تؤت ملك سليمان، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمَ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤] ولم يفتح لهم باب التوبة.

قال الرازي: «فلفظ (الكل) وإن كان للعموم لكن قد يستعمل في الخصوص عند القرينة، كما يقال: دخلت السوق فاشتريت كل شيء»^(١).

ثانياً: يقال: تكذيب بعض المعجزات يقتضي تكذيب الكل؛ فحكي الله تعالى ذلك على الوجه الذي يلزم.

ثالثاً: إنما يراد بالآيات: العصا واليد، سوى بقية الآيات، وجاء بصيغة الجمع مع كونها اثنتين وهو أسلوب من أساليب العرب، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٨٧]، فعدل عن المثني - وهو ﴿تَبَوَّءَا﴾ - إلى الجمع بقوله: ﴿وَاجْعَلُوا﴾.

رابعاً: أن كل واحدة من المعجزتين فيها آيات متعددة، ظهرت في هاتين المعجزتين.

قال الألوسي: «وصيغة الجمع في ﴿ءَايَاتِنَا﴾ مع كونها اثنتين إما لأن إطلاق الجمع على الاثنين شائع على ما قيل، أو باعتبار ما في تضاعيفهما من بدائع الأمور التي كل منها آية بينة لقوم يعقلون، وقد ظهر عند فرعون أمور أحر كل منها داهية دهياء، فإنه روي أنه عليه السلام لما ألقاها

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٢/ص ٦٢).

انقلبت ثعباناً أشعر فاغراً فاه بين لحييه ثمانون ذراعاً وضع لحيه الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر، ونزع يده من جيبه فإذا هي بيضاء للناظرين بياضاً نورانياً خارجاً عن حدود العادات». ثم قال: «ففي تضاعيف كل من الآيتين آيات جمّة، لكنها لما كانت غير مذكورة صريحاً أكدت بقوله تعالى: ﴿كُلُّهَا﴾، كأنه قيل: أريناه آياتنا بجميع مستبعاتها وتفصيلها قصداً إلى بيان أنه لم يبق في ذلك عذر ما، والإضافة على ما قرر للعهد»^(١).

خامساً: أن العطف في هذه الآية ليس على الترتيب.

قال الطاهر: «فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخراً عن إراءة الآيات كلها، فوقعوا في إشكال صحة التعميم في قوله تعالى: ﴿ءَأَيْنَتْنَا كُلُّهَا﴾، وكيف يكون ذلك قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا؟! مع أن كثيراً من الآيات إنما ظهر بعد زمن طويل، مثل: سني القحط، والدم، وانفلاق البحر، وهذا الحمل لا داعي إليه؛ لأنّ العطف بالواو لا يقتضي ترتيباً»^(٢).

وهذه الأجوبة كلها محتملة وتتمشى مع القول المختار؛ لأنه هو الذي يدل عليه السياق، ولا داعي إلى الاحتمالات المذكورة.

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ١٩١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٥٨).

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا

عُوقِبَ بِهِ، ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى

الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ ﴿

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا

عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْنَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «للمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنبئ عن حيرة في تلثيم معانيها»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

لا يخفى أن هناك مناسبة في فواصل الآي للآية التي ختمت بها، ومن أهم هذه الفواصل مناسبة أسماء الله الحسنى للآية التي ختمت بها. وفواصل الآي: هي كلمة آخر الآية، ككافية الشعر، وقرينة السجع^(٢). وفواصل الآي الكريمة إما أن تُختم بأسماء الله الحسنى، أو تُختم بغير ذلك، والحديث هنا عن الأول.

فلا بد من إدراك ارتباط الفاصلة بما قبلها في الآية القرآنية، فكم من معنى أشكل على المفسرين كانت الفاصلة فيه مرشدة إلى المعنى، وهنا لا بد من التدبر في فواصل الآيات التي يشكل فهمها.

تحدث الله في الآية عن العقاب وعن الجزاء بالمثل ثم ختم الآية بالعفو والمغفرة، ولم يختتمها بالعزة والحكمة، فيفهم من ذلك أن فواصل القرآن ليست في درجة واحدة من الظهور، فبعضها ترشد الآية إلى ما ينبغي أن تكون عليه الفاصلة فتكون كذلك، وبعضها يشكل على النفوس ختم مواقع الآيات بهذه الفاصلة، كما في هذه الآية.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣١٤).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٥٣).

فينبغي للمفسر أن يتأمل آخر الآية ومناسبتها لمضمونها.
 وختم الأحكام بما يُناسبها من أسماء الله يعد من بلاغة القرآن، فختم
 الآية بأحد أسماء الله الحسنی مُشعِرٌ بعلاقة بين هذا الاسم وبين مضمون
 الآية ينبغي للمفسر إظهاره وبيان وجهه.

وفي السنن من حديث أبي بن كعب قال النبي ﷺ: «يَا أُبَيُّ، إِنِّي أُفْرِئْتُ
 الْقُرْآنَ، فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفٍ أَوْ حَرْفَيْنِ. فَقَالَ الْمَلِكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ عَلَى
 حَرْفَيْنِ. قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ. فَقَالَ الْمَلِكُ
 الَّذِي مَعِيَ: قُلْ عَلَى ثَلَاثَةٍ. قُلْتُ: عَلَى ثَلَاثَةٍ. حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، ثُمَّ قَالَ:
 لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتُ: {سَمِيْعًا عَلِيْمًا} {عَزِيْزًا حَكِيْمًا}، مَا لَمْ
 تَخْتِمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ»^(١).

قال ابن القيم: «ولهذا إذا ختمت آية الرحمة باسم عذاب، أو
 بالعكس، ظهر تنافر الكلام وعدم انتظامه.

ولو كانت أسماء الله أعلاماً محضة لا معنى لها لم يكن فرق بين ختم
 الآية بهذا أو بهذا.

وأيضاً: فإنه سبحانه يعلل أحكامه وأفعاله بأسمائه، ولو لم يكن لها
 معنى لما كان التعليل صحيحاً، كقوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ
 غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]»^(٢).

(١) أخرجه أبو داود في سننه (ج ١/ص ٢٣٢، ح ١٤٧٩) من طريق قتادة، عن يحيى بن
 يعمر، عن سليمان بن صرد الخزاعي، عن أبي بن كعب به. قال الألباني في السلسلة

الصحيحة (ج ٢/ص ٣٤٢): «وهذا إسناد صحيح».

(٢) ينظر: جلاء الأفهام (ج ١/ص ١٧٣).

قال الزركشي: «اعلم: أن من المواضع التي يُتأكد فيها إيقاع المناسبة: مقاطع الكلام وأواخره، وإيقاع الشيء فيها بما يُشاكله؛ فلا بد أن تكون مناسبة للمعنى المذكور أولاً، وإلا خرج بعض الكلام عن بعض، وفواصل القرآن العظيم لا تُخرج عن ذلك، لكن منه ما يظهر، ومنه ما يُستخرج بالتأمل لليب»^(١).

ثم إن المفسرين عندما طلبوا وجه مناسبة تذييل هذين الاسمين الجليلين (العفو) و(الغفور) في ختام هذه الآية ذكروا أوجهاً ومعاني لا تناسب مقتضى معنى الآية؛ لأن الله يقول: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصِرَهُ اللَّهُ إِنَّهُ إِلَهُ الْعَافِينَ غَفُورٌ﴾^(٦٠)، فالآية تدل على طلب الانتقام من العدو المعتدي الظالم، فما مناسبة ذكر العفو والمغفرة في هذا الموطن؟.

فذكر المفسرون أقوالاً وتقريرات في مناسبة الفاصلة للآية، فهي إما أقوال متكلفة لا تطابق معنى الآية، أو لا يدل عليها النظم القرآني؛ فلأجل ذلك قال الطاهر مستشكلاً: «وللمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنبئ عن حيرة في تلئيم معانيها».

ثالثاً: دفع الإشكال

يترتب في دفع الإشكال عن الآية أمران أساسيان:

الأول: في المعنى الصحيح للآية.

والثاني: مناسبة فاصلة الآية لمعناها.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٧٨).

• فيقال في معنى الآية:

المعنى الأول: أنها جاءت في الانتقام من الكفار، والرد عليهم بالمثل، ومن بغي عليه فسينصره الله^(١).

المعنى الثاني: أنها في القصاص. قال الضحاك: «هذه الآية في القصاص والجراحات؛ لأنها مدنية»^(٢).

والصحيح القول الأول؛ لأنه ظاهر النص، وهو الذي يدل عليه سياق الآية، وبه قال جمهور المفسرين.

• أما مناسبة فاصلة الآية لمعناها.

فقد تباينوا في توجيه العلة، وعلاقتها بمضمون الآية التي أوردت بسببها

تلك الصفتان، وهما: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ وَكُرْهُهُ فَتُؤْتُوا جُزْءَ مِمَّا كُنتُمْ تَدْعُونَ﴾

فعلى المعنى الثاني الحكمة في إيراد هذين الاسمين واضحة، ولا إشكال فيها، وهو إيماء إلى العفو عن القصاص وطلب الأجر من الله؛ لأن الله هو العفو الغفور.

أما على القول الأول: فقد استنبطوا حكماً عدة، أذكرها وأبين

الأقرب منها.

الحكمة الأولى: جاء في سبب النزول عن مقاتل بن حيان أنه قال:

«نزلت في قوم من قريش أتوا قوماً من المسلمين لليلتين بقيتا من المحرم، وكره المسلمون قتالهم، وسألوهم أن يكفوا عن القتال من أجل الشهر الحرام، فأبوا وقتلوهم، فذلك بغيهم عليهم، وثبت المسلمون لهم فُنُصِرُوا، فوقع في أنفس المسلمين من القتال في الشهر الحرام؛ فأنزل الله هذه الآية، وعفا عنهم وغفر لهم»^(٣).

(١) جميع كتب التفاسير تنص على ذلك.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٥٢)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ١٣٣).

(٣) ذكره الطبري (ج ١٧/ص ١٩٥) بغير سند، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج ٦/ص ٧١) لابن أبي حاتم، وذكره في لباب النقول (ص ١٥١).

وظاهر هذه الرواية أنها منقولة عن مقاتل، وأسباب النزول لا يمكن معرفتها إلا بشيء واحد فقط، وهو النقل عن الصحابة رضي الله عنهم، فهم الذين شاهدوا التنزيل، وبينوا لنا ذلك.

فإذا نقل لنا من بعدهم رواية -مثل التابعين- فهل يكون ذلك مقبولاً؟
الجواب: أن هذا يكون من قبيل المرسل، وهو نوع من أنواع الضعيف؛ لأن الواسطة غير معلومة؛ فقد يكون روى عن صحابي، وقد يكون روى عن تابعي آخر.

وذهب "السيوطي" إلى أن قول التابعي إذا كان صريحاً في سبب النزول فإنه يُقبل، ويكون مُرسلاً إذا صح المِسْنَد إليه وكان من أئمة التفسير الذين أخذوا عن الصحابة، كمجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، واعتضد بمرسل آخر^(١).

لكن مقاتلاً يعتبر من طبقة تابعي التابعين؛ فيكون الساقط من هذا السند اثنين متواليين، أو أكثر.
فهذا السند عند علماء مصطلح الحديث يعرف بالمعضل، وهو من أقسام الضعيف^(٢).

فلو ثبت سبب النزول لكان صريحاً في محل النزاع والإشكال، وهو:
﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾، أي: عفا عن المؤمنين في قتالهم في الشهر الحرام، وتجاوز عن سيئاتهم.

(١) ينظر: لباب النقول (ص ١٥).

(٢) ينظر: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص ٦)، وتدريب الراوي (ج ١/ص ٢١١).

الحكمة الثانية: أنه علل بهذين الاسمين ليبين سبحانه وتعالى أنه لا يلوم على ترك الأولى إذا روعى الشريطة، وهي عدم العدوان.

والأولى أن الله تعالى ندب المعاقب إلى العفو عن الجاني بقوله: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، فلما لم يأت بهذا المندوب فهو نوع إساءة، فكأنه سبحانه قال: إني قد عفوت عن هذه الإساءة وغفرتها، فإني أنا الذي أذنت لك في العقاب لمن عاقبك^(١).

ويرد على هذا: أنه كيف يكون فعلهم إساءة أو مخالفة الأولى، والله سبحانه هو الذي أمر بالرد بالمثل لمن اعتدى علينا؛ فالرد بالمثل هو الأولى؛ لأنهم كفار بغاة، خاصة إذا أمكن الانتقام منهم، وقد أذن الله في الانتقام في آيات كثيرة غير هذه، منها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وهذه الآية تدل على طلب الانتقام، ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٤١) ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾ الآية [الشورى: ٤١-٤٢]، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصُرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩]، وقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٥٥).

الحكمة الثالثة: قيل: العفو والغفران لما وقع من المؤمنين من ترجيح الانتقام على العفو، وفي هذين الاسمين تعريض بمكان أولوية العفو؛ لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جنائية، و أنه سبحانه وإن ضمن لهم النصر على الباغي، لكنه عرض مع ذلك بما كان أولى به من العفو والمغفرة، فلوح بذكر هاتين الصفتين^(١).

فالفرق بين هذه العلة والتي قبلها: أن الحكمة الثانية فيها إيماء أو إيجاء بأنهم خالفوا الأولى عندما جنحوا للعقوبة، والحكمة الثالثة فيها إيماء وإيجاء إلى أن يجنحوا إلى العفو والصفح.

لكن يقال: إن آيات الترغيب في العفو ليس هذا مقام تنزيلها، وكيف يقال هذا وقد أكد الله لهم بلام القسم أنه ناصرهم إن امتثلوا أمره وعاقبوا بمثل ما عوقبوا به!.

قال الشنقيطي: «إن الانتقام له موضع يحسن فيه، والعفو له موضع كذلك، وإيضاحه أن من المظالم ما يكون في الصبر عليه انتهاك لحرمة الله، ألا ترى أنّ من غضبت منه جاريته مثلاً إذا كان الغاصب يزني بها فسكوته وعفوه عن هذه المظلمة قبح وضعف وخور تنتهك به حرمة الله، فالانتقام في مثل هذه الحالة واجب، وعليه يحمل الأمر ﴿فَاعْتَدُوا﴾ الآية، أي: كما بدأ الكفار بالقتال فقتلهم واجب، بخلاف من أساء إليه بعض إخوانه من المسلمين بكلام قبيح ونحو ذلك فعفوه أحسن وأفضل»^(٢).

وقد قال أبو الطيب المتنبّي:

إذا قيل رفقا قال: للحلم موضع وحلم الفتى في غير موضعه جهل^(٣)

(١) ينظر: الباب في علوم الكتاب (ج ١٤ ص ١٣٣)، وفتح القدير (ج ٣ ص ٦٦٥).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ١٢).

(٣) ينظر: شرح ديوان المتنبّي (ج ١ ص ٣٦).

وأكد هذا المبدأ الطاهر بقوله: «كان هذا شرعاً لأصول الدفاع عن البيضة، وأما آيات الترغيب في العفو فليس هذا مقام تنزيلها، وإنما هي في شرع معاملات الأمة بعضها مع بعض، وقد أكد لهم الله نصره إن هم امتثلوا لما أذنوا به، وعاقبوا بمثل ما عُوقبوا به»^(١).

الحكمة الربعة: أنه سبحانه دل بذكر العفو والمغفرة على أنه قادر على العقوبة؛ لأنه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده. ويقال أيضاً: من الحكم أن هذا تعليل للنصرة، وأن المعاقب يستحق فوق ذلك، وإنما الاكتفاء بالمثل لمكان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه^(٢)، وهذا من تمام عدله سبحانه وتعالى.

قال الطاهر: «﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ هذا تعليل للاقتصار على الإذن في العقاب بالمماثلة في قوله: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ دون الزيادة في الانتقام مع أن البادئ أظلم بأن عفو الله ومغفرته لخلق قضيماً بحكمته أن لا يأذن إلا بمماثلة العقاب للذنب؛ لأن ذلك أوفق بالحق. ومما يؤثر عن كسرى أنه قيل له: بم دام ملككم؟ فقال: لأننا نعاقب على قدر الذنب، لا على قدر الغضب. فليس ذكر وصفي (عفو غفور) إيماء إلى الترغيب في العفو عن المشركين»^(٣).

أو يقال: إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى، بل لأن المماثلة من كل الوجوه متعسرة؛ فيحتاج للعفو عما وقع فيها^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣١٣).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٣/ص ١١٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣١٤).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٣/ص ١١٩).

ومن الممكن أن يقال: إنه في النظر إلى سياق الآيات، وهو أنه سبحانه وتعالى ذكر حال من قتل أو مات ممن هاجر في سبيل الله، وما أعد لهم من الرزق الحسن والمدخل المرضي، وهذا كله في أمر الآخرة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿٥٨﴾ لِيَدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ، وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٥٩﴾﴾.

ثم ثنى سبحانه بعد ذلك بحال من يبقى منهم في الدنيا، أنهم منصورون على عدوهم ومن بغى عليهم ما امتثلوا أمر الله، وأن الله سيعفو عنهم ويغفر لهم، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ ﴿٦٠﴾﴾.

قال ابن جرير: ﴿﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ﴾﴾ يقول تعالى ذكره: إن الله لذو عفو وصفح لمن انتصر ممن ظلمه من بعد ما ظلمه الظالم بحق، غفور لما فعل ببادئه بالظلم مثل الذي فعل به غير معاقبه عليه^(١).

ويقال أيضاً: إن في هذه الآية تعريضاً بأن الجهاد في سبيل الله مظنة للعفو وغفران الذنوب، كما قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُمُ عَلَىٰ تَحَرُّرٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسْكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾﴾.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٦٧٥).

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته بأن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه، مع ما نال من أجر أو غنيمة»^(١).

ومن الأحاديث في ذلك: أن رسول الله ﷺ قام في الصحابة، وذكر لهم: «أَنَّ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْإِيمَانَ بِاللَّهِ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ». فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تُكْفَرُ عَنِّي خَطَايَايَ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ، إِنْ قُتِلْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنْتَ صَابِرٌ مُحْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرٌ مُدْبِرٌ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كَيْفَ قُتِلْتَ؟». قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتُكْفَرُ عَنِّي خَطَايَايَ؟! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ، وَأَنْتَ صَابِرٌ مُحْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرٌ مُدْبِرٌ، إِلَّا الدَّيْنَ، فَإِنَّ جِبْرِيْلَ عليه السلام قَالَ لِي ذَلِكَ»^(٢).

وكل هذه الحكيم التي أدرجت تحت الحكمة الرابعة حكمٌ ظاهرة واضحة،

يتمشى معها السياق، ولا مانع من القول بما جميعاً، والله أحكم وأعلم.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٨٦، ح ٣١٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٦/ص ٣٧، ح ٤٩٨٨) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أشكل الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه الاستشكال: هو بيان المعنى المراد من المستثنى، وأن كثيراً من المفسرين ذكروا أن المراد به: إلا وقت يوم القيامة، وليس في الآية نص على أن تقع السماء يوم القيامة.

استشكل الطاهر هذا الأمر، وسبب ذلك: أنه لم يرد في الآثار أن السماء تقع على الأرض يوم القيامة، ولكن ورد أنها تنشق وتنفطر.

وحمل بعض المفسرين الوقوع بمعنى الانشقاق والانفطار، وهذا المحمل لا تدل عليه الآية.

ومن جهة أخرى استدرك بعض المفسرين على ابن عطية في بيان تأويل الاستثناء عندما قال: «ويحتمل أن يعود قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ على "الإمساك"؛ لأن الكلام يقتضي: بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد إلا بإذنه فيه يمسكها»^(٣).

وقد اعترض عليه بما سيأتي في دفع الإشكال.

(١) سورة الحج: ٦٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن متعلق الجار في قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ يعين على معرفة دفع الإشكال.

وقد اختلف المفسرون في متعلق الجار على وجهين:

أحدهما: أنه متعلق بـ﴿تَقَع﴾، أي: إلا بإذنه فتقع، وهذا مذهب جمهور

المفسرين، وهو ظاهر الآية، وعلى هذا المتعلق والمدلول وضحه المفسرون.

والثاني: أنه متعلق بـ﴿وَيُمْسِكُ﴾، أي: إلا أن يمسكها فتقع، وهذا

جعل ابن عطية محتملاً.

قال ابن عطية: «ويحتمل أن يعود قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ على الإمساك؛

لأن الكلام يقتضي: بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد: إلا بإذنه فيه يمسكها»^(١).

ورد أبو حيان هذا القول وقال: «لو كان على ما قاله ابن عطية لكان

التركيب: بإذنه، دون أداة الاستثناء، أي يكون التقدير: ويمسك السماء بإذنه»^(٢).

وقال الألويسي: «ولعمري إن ما قاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى

روية كما لا يخفى، ثم إنه لا دلالة في الآية على وقوع الإذن بالوقوع»^(٣).

فإذا تبين أن متعلق الجار يعود على ﴿تَقَع﴾، فالاستشكال هنا في

المعنى المراد بوقوعها، ومتى ستقع، أو يكون للآية معنى غير ذلك.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٥٧).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٧/ص ١٩٤).

وقد اختلف العلماء في ذلك إلى أقوال:

القول الأول: أن الاستثناء المراد به: إلا وقت القيامة فيأذن لها بالوقوع^(١).

﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ أن يريد يوم القيامة، كأن طي السماء وانفطارها وانشقاقها على هذه الهيئة كوقوعها.

ولكن يقال في رد هذا القول: إن ما يحصل للسماء يوم القيامة من انشقاق وانفطار وغير ذلك إنما هو حاصل وواقع حتماً لا محالة، ومن عادة القرآن إذا جاء قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ فهو يفيد - كما هو هنا وفي في سائر الآيات - عدم تحقق الفعل المناط به في الوقوع، وعدم الوقوع، أو الإذن وعدم الإذن، كما قال في حق السحرة: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]؛ فالسحرة قد يضررون أو لا يضررون، وكل ذلك راجع إلى مشيئة الله تعالى، وكذلك قال في الشفاعة: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال النيسابوري: توقيف الوقوع على الإذن لا يوجب حصول الإذن، فالانشقاق وغيره لا يستفاد من هذه الآية^(٢).

وأيضاً يقال: إن الانشقاق والانفطار ليس بمعنى الوقوع.

قال الألوسي: «وليس في ذهني من الآيات أو الأخبار ما هو صريح في وقوع السماء على الأرض في ذلك اليوم، وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطي والتبدل، وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض، فضلاً عن أن يكون صريحاً فيه»^(٣).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٤١)، والمحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢)، وفتح القدير (ج ٣/ص ٦٦٧).

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٥/ص ٤٢٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٣/ص ١٢٦).

وقال الطاهر: «لم يرد في الآثار أنه يقع سُقوط السماء، وإنما ورد تشقق السماء وانفطارها»^(١).

القول الثاني: أنه لا يراد بالسماء السماء المبنية، وإنما يراد بها المطر أو العلو.

قال الطاهر: «ويجوز أن يكون لفظ ﴿السَّمَاءُ﴾ بمعنى المطر، واستدل بحديث زيد بن خالد رضي الله عنه قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحدبية على إثر سماء كانت من الليلة»^(٢).

وقال: «ويجوز أيضاً: أن يكون لفظ ﴿السَّمَاءُ﴾ قد أطلق على جميع الموجودات العلوية التي يشملها لفظ السماء، الذي هو: ما علا الأرض، فأطلق على ما يحويه، كما أطلق لفظ الأرض على سكانها في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، فالله يُمسك ما في السماوات من الشهب، ومن كريات الأثير والزمهرير عن احتراق كرة الهواء، ويمسك ما فيها من القوى كالمطر والبرد والثلج والصواعق من الوقوع على الأرض والتحكك بها، إلا بإذن الله، فيما اعتاد الناس إذنه به من وقوع المطر والثلج والصواعق والشهب، وما لم يعتادوه من تساقط الكواكب.

وقال أبو حيان: «وقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ يجوز أن يكون ذلك وعيداً لهم في أنه إن أذن في سقوطها كسفاً عليكم سقطت، كما قال الله عن المشركين: ﴿أَوْ تَسْقُطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتُمْ عَلَيْنَا كِسْفًا﴾ [الإسراء: ٩٢]»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٣٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (ج ١/ص ٢٩٠، ح ٨١٠).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٥٧).

ويجاب عن هذا القول: بأن السماء في هذه الآية هي السماء المبنية، أو جنس السماء، وليس المطر، أو كسفاً يسقط من السماء، ويدل على ذلك أمور:

أولاً: السماء الواردة في القرآن في مقابل الأرض الغالب أنها جنس السماء، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ [الأنبياء: ١٦].

ثانياً: أن السماء المبنية في القرآن تؤنث وتذكر، أما السماء التي بمعنى المطر فإنها تذكر فقط.

قال الفيروزآبادي: «والسَّمَاءُ المقابلة للأرض مؤنث، وقد يذكر، ويستعمل للواحد والجمع، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٩]، وقد يقال في جمعها: سماوات، وقال: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل: ١٨]، وقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١]، ووجه ذلك: أنه كالتحل والشجر وما يجري مجراها من أسماء الأجناس التي تذكر وتؤنث، ويخبر عنه بلفظ الواحد والجمع، والسَّمَاءُ الَّذِي هو المطر مذكر، ويجمع على أَسْمِيَةٍ وُسْمِيٍّ. وفي الحديث: "صلّى بنا في إثر سماءٍ من الليل أي مطر". ويقال: ما زلنا نطأ السَّمَاءَ حتى أتيناكم، أي: المطر»^(١).

ثالثاً: أن الله قال: ﴿وَمِمَّا كَسَبَ السَّمَاءُ أَنْ تُقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، ولم يقل: شيء منها يقع على الأرض؛ فهذا يرد على من قال: إن الواقع هو كسف من السماء.

رابعاً: جاء في الحديث ما يفيد معنى السماء في هذه الآية، وأنها السماوات السبع.

(١) ينظر: بصائر ذوي التمييز "بصيرة في السماء" (ج ٣/ص ٢٦٢).

قال الألوسي: «الظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع، ويؤيده ما جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: "إذا أتيت سلطاناً مهيباً تخاف أن يسطو بك فقل: الله أكبر، الله أعز من خلقه جميعاً، الله أعز مما أخاف وأحذر، وأعوذ بالله الذي لا إله إلا هو الممسك السماوات السبع أن يقعن على الأرض إلا بإذنه من شر عبدك فلان، وجنوده، وأتباعه، وأشياعه من الجن والإنس، اللهم كن لي جاراً من شرهم، جل ثناؤك، وعز جارك، وتبارك اسمك، ولا إله غيرك. ثلاث مرات"»^(١).

خامساً: كيف يكون ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ يراد به المطر، والله ذكر نعمته على عباده وتفضله بإنزال المطر قبل هذه الآية!، قال تعالى: ﴿الْمَرْتَرَانِ﴾
 اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿١﴾

الترجيح:

الظاهر أن المراد بالسماء: السماء المبنية كما سبق، والآية ليس المراد بها حتمية الوقوع، بل إن سياق الآية يفيد أنه للامتنان لا للوعيد، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿الْمَرْتَرَانِ اللَّهُ سَخَّرَ لَكُمْ مَآبِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، ثم قال في فاصلة الآية وعلل ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾؛ حيث سخر لهم ما سخر، ومن عليهم بالأمن مما يحول بينهم وبين الانتفاع به من وقوع السماء على الأرض.

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ص ٣٤٧، ح ٧٠٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج ٦/ص ٢٣، ح ٢٩١٧٧) والطبراني في المعجم الكبير (ج ١٠/ص ٣١٤، ح ١٠٥٩٩) من طريق منهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به. قال الهيثمي (١٣٧/١٠، ح ١٨٧): «رجاله رجال الصحيح». قال المنذري (١٣٣/٣): «رواه ابن أبي شيبة موقوفاً، والطبراني، ورجاله محتج بهم في الصحيح». وقال الشيخ الألباني: «صحيح».

والسما لا تقع إلا بإذنه جل وعلا، أي: بإذنه الكوني وتقديره سبحانه وتعالى، ولو أن الله سبحانه وتعالى لم يقم عليها لاختل نظامها وسيرها، ولذلك قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]، ﴿تَقُومَ﴾ أي: تسير سيراً مستقيماً بما فيها من الكواكب، وبما فيها من الخلق الذي لا يعلمه إلا هو جل وعلا، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢] أي: محفوفة من الوقوع والسقوط^(١).

قال ابن كثير: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ أي: لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض، فهلك من فيها، ولكن من لطفه ورحمته وقدرته يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، أي: مع ظلمهم، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَعْفَرٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظَلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدٌ أَعْقَابٍ﴾ [الرعد: ٦]^(٢).

وقال الشنقيطي: «أنه هو الذي يمسك السماء ويمنعها من أن تقع على الأرض، فتهلك من فيها، وأنه لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض فأهلكت من عليها، وقد أشار لهذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١] الآية، وكقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ [المؤمنون: ١٧]^(٣).

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣١٧).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٥/ص ٤٥١).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٥/ص ٣٠٠).

وقال الطاهر: «إِنَّ اللَّهَ بِتَدْبِيرِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ جَعَلَ لِلسَّمَاءِ نِظَامًا يَمْنَعُهَا مِنَ الْخُرُورِ عَلَى الْأَرْضِ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ﴾ اِمْتِنَانًا عَلَى النَّاسِ بِالسَّلَامَةِ مِمَّا يُفْسِدُ حَيَاتَهُمْ، وَيَكُونُ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ احْتِرَاسًا، جَمْعًا بَيْنَ الْاِمْتِنَانِ وَالتَّخْوِيفِ؛ لِيَكُونَ النَّاسُ شَاكِرِينَ مُسْتَزِيدِينَ مِنَ النِّعَمِ، خَائِفِينَ مِنَ غَضَبِ رَبِّهِمْ أَنْ يَأْذَنَ لِبَعْضِ السَّمَاءِ^(١) بِالْوُقُوعِ عَلَى الْأَرْضِ، وَيَكُونُ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ إِدْمَاجًا بَيْنَ الْاِمْتِنَانِ وَالتَّخْوِيفِ»^(٢).

ويحتمل أن يقال: إن الباء في ﴿بِإِذْنِهِ﴾ حالية، قال السمين الحلبي: «وهذا الاستثناء مُفَرَّغٌ، وَلَا يَقَعُ فِي مَوْجِبٍ، لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ الْكَلَامُ قَبْلَهُ فِي قُوَّةِ النَّفْيِ سَاعَ ذَلِكَ؛ إِذِ التَّقْدِيرُ: لَا يَتْرُكُهَا تَقَعُ إِلَّا بِإِذْنِهِ. وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ هَذِهِ الْبَاءَ حَالِيَّةٌ أَي: إِلَّا مُلْتَبَسَةٌ بِأَمْرِهِ»^(٣).

(١) قد سبق أن بينت أن المراد بالسماء: المبنية لا بعضها أو ما يسقط منها.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٣٠٣).

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ

مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ

إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصُّنًا لِنَبَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴿٢﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ

مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أعضل معناها، فتطلب المفسرون وجوهاً من التأويل، وبعض الوجوه ينحل إلى متعدد»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

وجه الإشكال في هذه الآية من عدة نواحٍ وأمور مترابطة، وهو هل الخلاف الوارد في حمل معنى الآية على التشريع، أم على الإخبار؟ فإذا كان للتشريع فهل الحكم في الآية محكم، أو منسوخ؟ قال الشنقيطي: «هذه الآية الكريمة من أصعب الآيات تحقيقاً؛ لأن حمل النكاح فيها على التزويج لا يلائم ذكر المشتركة والمشرك، وحمل النكاح فيها على الوطء لا يلائم الأحاديث الواردة المتعلقة بالآية، فإنها تعين أن المراد بالنكاح في الآية: التزويج، ولا أعلم مخرجاً واضحاً من الإشكال في هذه الآية إلا مع بعض تعسف»^(٢).

أما إذا كان الخطاب للإخبار: فإن ظاهر واقع المتلبسين بالزنا يخالفه.

قال ابن العربي: «وهذه الآية من مشكلات القرآن من وجهين:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ١٥٥).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٩١).

أحدهما: أن هذه صيغة الخبر، وذلك أن الله أخبر أن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، ونحن نرى الزاني ينكح العفيفة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، ونحن نرى الزانية ينكحها العفيف، فكيف يوجد خلاف ما أخبر الله به عنه!! وخبره صدق، وقوله حق لا يجوز أن يوجد مخبره بخلاف خبره؛ ولهذا أخذ العلماء فيها مأخذ متباينة، ولم أسمع لملك فيها كلاماً^(١). وكذلك اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ هل خرج مخرج الذم أم التحريم؟ وهل الإشارة في قوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ عائد على الزنا أم النكاح؟

قال ابن القيم: «والذي أشكل منها على كثير من الناس قوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ هل هو خبر، أو نهي وإباحة. فإن كان خبراً: فقد رأينا كثيراً من الزناة ينكح عفيفة، وإن كان نهياً: فيكون قد نهي الزاني أن يتزوج إلا بزانية أو مشركة؛ فيكون نهياً له عن نكاح المؤمنات العفائف، وإباحة له في نكاح المشركات والزواني، والله سبحانه لم يرد ذلك قطعاً^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في هذه الآية إلى عدة أقوال أهمها ما يلي:

القول الأول: أن قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ خبر من الله، وحملوا النكاح في هذه الآية على الزواج، وفيه تقبيح لأمر الزاني أشد تقبيح. قال به الزمخشري، والألوسي، والشوكاني.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٨٧).

(٢) ينظر: إغاثة اللفهان (ص ٦٥).

وهو أن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا والتقحب، لا يرغب في زواج الصالحات من النساء اللاتي على خلاف صفته، وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله، أو في مشركة، والفاسقة الخبيثة المسافحة، كذلك لا يرغب في نكاحها الصلحاء من الرجال وينفرون عنها، وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة أو المشركين^(١).

فإن قيل: ليس الأمر كذلك؛ لأن الزاني قد ينكح المؤمنة العفيفة، والزانية قد ينكحها المؤمن العفيف.

فالجواب ما قاله القفال: «إن اللفظ وإن كان عاماً لكن المراد منه الأعم الأغلب؛ لأن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا لا يرغب في نكاح المرأة الصالحة، وإنما يرغب في فاسقة مثله أو في مشركة، والفاسقة لا ترغب في نكاح الرجل الصالح، بل تنفر عنه، وإنما ترغب فيمن هو من جنسها من الفسقة والمشركين، فهذا على الأعم الأغلب، كما يقال "لا يفعل الخير إلاّ الرجلُ التقيُّ" وقد يفعل الخير من ليس بتقي، فكذا هاهنا»^(٢).

وقال الشوكاني: «إن هذا الحكم مؤسس على الغالب، والمعنى: أن غالب الزناة لا يرغبون إلا في الزواج بزانية مثلهم، وغالب الزواني لا يرغبون إلا في الزواج بزنان مثلهن، والمقصود زجر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا، وهذا أرجح الأقوال، وسبب النزول يشهد له»^(٣).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٢١٥)، وروح المعاني (ج ١٨/ص ٨٤).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٣١٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٧).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٨).

فيكون قوله: ﴿وَحَرَّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ يفيد أحد وجهين:

الوجه الأول: أن نكاح المؤمن الممدوح عند الله الزانية ورغبته فيها محرم عليه؛ لما فيه من التشبه بالفساق، وحضور موقع التهمة، والتسبب لسوء المقالة فيه، والغيبة، ومجالسة الخطائين فيها التعرض لاقتراف الآثام، فكيف بمزاوجة الزواني والفجار.

الوجه الثاني: أن صرف الرغبة بالكلية إلى الزواني وترك الرغبة في الصالحات محرم على المؤمنين؛ لأن قوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ معناه: أن الزاني لا يرغب إلا في زانية، فهذا محرم على المؤمنين، ولا يلزم من حرمة هذا الحصر حرمة التزويج بالزانية^(١).

القول الثاني: أن الألف واللام في قوله: ﴿الزَّانِي﴾ وفي قوله:

﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ وإن كان للعموم ظاهراً، لكنه مخصوص بالأقوام الذين نزلت فيهم. ومن أشهر هذه الروايات أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى بمكة، وكان بمكة بغي يقال لها: عَنَاقُ، وكانت صديقتها. قال: جئت إلى النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، أنكح عناقاً؟، قال: فسكت عني، فنزلت: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾، فدعاني فقراها عليّ وقال: «لَا تَنْكِحُهَا»^(٢).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٢١٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٧).

(٢) أخرجه أبو داود (ج ٢/ص ١٧٦، ح ٢٠٥١)، والترمذي (ج ٥/ص ٣٢٨، ح ٣١٧٧) من طريق عبيد الله بن الأحنس، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. قال الألباني في صحيح أبي داود (ج ٦/ص ٢٩٢): «إسناده حسن صحيح».

نعم، يقال إن هذه الآية نزلت في بعض من استأذن رسول ﷺ في نكاح نسوة كنّ معروفات بالزنا من أهل الشرك، وكن أصحاب رايات، يكرين أنفسهنّ، فأنزل الله تحريمهن عليهم خاصة، وهي للمسلمين عامة، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال ابن القيم: «قالت طائفة: هذا عام اللفظ خاص المعنى، والمراد به رجل واحد وامرأة واحدة، وهي عناق البغي وصاحبها؛ فإنه أسلم واستأذن رسول الله ﷺ في نكاحها؛ فنزلت هذه الآية».

ثم قال: «وهذا قول فاسد؛ فإن هذه الصورة المعينة وإن كانت سبب النُزول فالقرآن لا يقتصر به على محال أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به على غيرها»^(١).

وإنما قالوا بذلك فراراً من الإشكالات.

قال الألوسي: «وزعم بعضهم أنها مختصة بذلك السبب، بدليل قوله:

﴿ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ الآية [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَى ﴾ الآية [النور: ٣٢]، وهذا أضعفها، والله تعالى أعلم»^(٢).

القول الثالث: أن هذا الحكم صار منسوخاً، واختلفوا في ناسخه، فقال الجبائي: إن ناسخه الإجماع^(٣).

وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَنْكِحُوا

الْأَيْمَى مِنْكُمْ ﴾^(٤).

(١) ينظر: إغاثة اللفهان (ص ٦٦).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ١٨/ص ٨٣).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ١٠٠).

قال الشافعي: «اختلف أهل التفسير في هذه الآية اختلافاً، والذي يشبهه عندنا -والله أعلم- ما قاله ابن المسيب أنها منسوخة، نسختها ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾، فهي من أيامى المسلمين، فهذا كما قال ابن المسيب -إن شاء الله-، وعليه دلائل من الكتاب والسنة»^(١).

والصحيح أن هذه الآية ليس فيها نسخ، وقد ضعف هذا القول جملة من العلماء.

أما ضعف قول الجبائي فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به^(٢).

وأما قوله: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] فلا يصلح أن يكون ناسخاً؛ لأنه لا بد من أن يشترط فيه ألا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرهما^(٣).

قال شيخ الإسلام: «ولما علم أهل هذا القول أن دعوى النسخ بهذه الآية ضعيف جداً، ولم يجدوا ما ينسخها، اعتقدوا أنه لم يقل بها أحد، قالوا: هي منسوخة بالإجماع، كما زعم ذلك أبو علي الجبائي وغيره.

أما على قول من يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ النصوص هو قول في غاية الفساد؛ مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبينا، وإن ذلك جائز لهم، كما تقول النصارى: أبيح لعلمائهم أن ينسخوا من شريعة المسيح ما يرونه؛ وليس هذا من أقوال المسلمين»^(٤).

(١) ينظر: الأم (ج ٥/ص ١٤٨).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (ج ٢/ص ٧٤).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٨).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٣٢/ص ١١٥).

وقال ابن العربي: «هذا ليس بنسخ، وإنما هو تخصيص عام وبيان محتمل، كما تقتضيه الألفاظ، وتوجيه لأصول من فسر النكاح بالوطء أو بالعقد، وتركيب المعنى عليه»^(١).

وقال الشنقيطي: «والقول بأن نكاح الزاني للمشركة والزانية للمشرك منسوخ ظاهر السقوط؛ لأن سورة "النور" مدنية، ولا دليل على أن ذلك أحل بالمدينة ثم نسخ، والنسخ لا بد له من دليل يجب الرجوع إليه»^(٢).

وقال ابن القيم: «وقالت طائفة: بل الآية منسوخة بقوله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾، وهذا أفسد من الكل؛ فإنه لا تعارض بين هاتين الآيتين، ولا تناقض إحداهما الأخرى، بل أمر سبحانه بنكاح الأيامي، وحرمة نكاح الزانية كما حرم نكاح المعتدة، والمحرمة، وذوات المحارم، فأين الناسخ والمنسوخ في هذا؟!»^(٣).

القول الرابع: أن يحمل النكاح على الوطء (الجماع)، والمعنى: أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة، وكذا الزانية، ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: وحرمة الزنا على المؤمنين. وهو قول سعيد بن جبير، والضحاك بن مزاحم، ورواية الوالي عن ابن عباس^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٩٠).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٨٠).

(٣) ينظر: إغاثة اللفهان (ص ٦٦).

(٤) ذكر أقوالهم الطبري في تفسيره (ج ١٩/ص ٩٩).

قال ابن كثير: «وهذا خبر من الله تعالى بأن الزاني لا يطأ إلا زانية أو مشركة، أي: لا يطاوعه على مراده من الزنى إلا زانية عاصية أو مشركة، لا ترى حرمة ذلك، وكذلك ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ﴾ أي: عاص بزناه، ﴿أَوْ مُشْرِكٌ﴾ لا يعتقد تحريمه»^(١).

ورجح هذا القول الطبري وصوبه، وقال: «إن الآية نزلت في البغايا المشركات ذوات الرايات؛ وذلك لقيام الحجة على أن الزانية من المسلمات حرام على كل مشرك، وأن الزاني من المسلمين حرام عليه كل مشركة من عبدة الأوثان، فمعلوم إذ كان ذلك كذلك أنه لم يُعْن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة، وإذ كان ذلك كذلك، فبين أن معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية لا تستحلّ الزنا، أو بمشركة تستحلّه»^(٢).

لكن يؤخذ عليه قوله: «أنه لم يُعْن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة». بل إنه عني وحرّم على الزاني أن يعقد على العفيفة؛ لعموم هذه الآية، والأدلة الأخرى.

قال شيخ الإسلام: «أما تحريم نكاح الزانية فقد تكلم فيه الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، وفيه آثار عن السلف، وإن كان الفقهاء قد تنازعوا فيه، وليس مع من أباحه ما يعتمد عليه»^(٣).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ١٠١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٣١٧).

فإذا علمنا أن هذا زجر وردع لهؤلاء الزناة - كما سبق - وتحذير للمؤمنين أن يقعوا في شرك ذلك، فإذا كان ذلك كذلك، فإن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا يشرع له أن ينكح زانية أو مشركة، لكن القرآن يخبر عن حالهم وما تكنه صدورهم.

قال الزجاج: «وهذا التأويل فاسد من وجهين:

الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج، ولم يرد ألبتة بمعنى الوطء.

الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة؛ لأننا لو قلنا: المراد أن الزاني لا يوطأ إلا الزانية فالإشكال عائد، لأننا نرى الزاني قد يوطأ العفيفة حين يتزوج بها، ولو قلنا: المراد أن الزاني لا يوطأ إلا الزانية حين يكون ووطؤه زنا، فهذا كلام لا فائدة فيه»^(١).

قال ابن تيمية: «أما تأويل النكاح بالوطء، فهذا مما يظهر فساده بأدنى تأمل».

وقد رد هذا القول من عدة أوجه^(٢):

أولها: أنه ليس في القرآن لفظ (نكاح) إلا ولا بد أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضاً.

فأما أن يراد به مجرد الوطء فهذا لا يوجد في كتاب الله قط.

وثانيها: أن سبب نزول الآية إنما هو استفتاء النبي ﷺ في التزوج بزانية، فكيف يكون سبب النزول خارجاً من اللفظ!!.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٣٢/ص ١١٣).

وثالثها: إن قول القائل: الزاني لا يطأ إلا زانية، أو الزانية لا يطؤها إلا زان، كقوله: الأكل لا يأكل إلا مأكولاً، والمأكول لا يأكله إلا آكل، والزوج لا يتزوج إلا بزوجة، والزوجة لا يتزوجها إلا زوج؛ وهذا كلام ينزه عنه كلام الله.

ورابعها: أن الزاني قد يستكره امرأة فيطؤها فيكون زانياً ولا تكون زانية، وكذلك المرأة قد تزني بنائم ومكره على أحد القولين، ولا يكون زانياً. **وخامسها:** أن تحريم الزنا قد علمه المسلمون بآيات نزلت بمكة، وتحريمه أشهر من أن تنزل هذه الآية بتحريمه.

وسادسها: أنه لو أريد الوطاء لم يكن حاجة إلى ذكر المشرك فإنه زان، وكذلك المشركة إذا زنى بها رجل فهي زانية فلا حاجة إلى التقسيم.

وسابعها: أنه قد قال قبل ذلك: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾، فأى حاجة إلى أن يذكر تحريم الزنا بعد ذلك؟.

وأجاب الشنقيطي على اعتراض الزجاج وقال: «واعلم أن إنكار الزجاج لهذا القول في هذه الآية - أعني: القول بأن النكاح فيها الجماع -، وقوله: إن النكاح لا يعرف في القرآن إلا بمعنى التزويج، مردود من وجهين: **الأول:** أن القرآن جاء فيه النكاح بمعنى الوطاء، وذلك في قوله تعالى:

﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقد

صح عن النبي ﷺ أنه فسر قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ بأن معنى نكاحها له بمجامعته لها، حيث قال: «لا، حتى تذوق عسيلته ويدوق عسيلتك»^(١)، ومراده بذوق العسيلة: الجماع، كما هو معلوم.

(١) أخرجه البخاري (ج ٢/ص ٩٣٣، ح ٢٤٩٦٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

الوجه الثاني: أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يطلقون النكاح على الوطاء، والتحقيق: أن النكاح في لغتهم الوطاء. قال الجوهري في صحاحه: "النكاح الوطاء، وقد يكون العقد"^(١).

وإنما سموا عقد التزويج نكاحاً؛ لأنه سبب النكاح، أي: الوطاء، وإطلاق المسبب وإرادة سببه معروف في القرآن وفي كلام العرب، وهو مما يسميه القائلون بالمجاز: المجاز المرسل، كما هو معلوم عندهم في محله^(٢).
ويضاف إلى ذلك أنه ثبت هذا القول عن ابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ الله أن يعلمه تأويل القرآن، وهو من أعلم الصحابة بتفسير القرآن العظيم، ولا شك في علمه باللغة العربية.

القول الخامس: الجمع بين الأقوال.

بعد ما قررنا في المسألة أقوال العلماء، وأدلة كل فريق، نجد جملة من المفسرين قد حاولوا الجمع بين الأقوال، كابن العربي، وأبي حيان، والشنقيطي.
قال ابن العربي: «والذي عندي أن النكاح لا يخلو من أن يراد به الوطاء، كما قال ابن عباس، أو العقد.
فإن أريد به الوطاء فإن معناه: لا يكون زناً إلا بزانية، وذلك عبارة عن أن الوطأين من الرجل والمرأة زناً من الجهتين، ويكون تقدير الآية وطاء الزنا لا يقع إلا من زان أو مشرك، وهذا يؤثر عن ابن عباس؛ وهو معنى صحيح.
وإن أردنا به العقد كان معناه: أن يتزوج الزانية زان، أو يتزوج الزاني زانية، وتزويج الزانية يكون على وجهين:

(١) ينظر: الصحاح في اللغة (ج ٢/ص ٢٣٠).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ١٨٤).

أحدهما: ورحمها مشغول بالماء الفاسد.

الثاني: أن تكون قد استبرئت.

فإن كان رحمها مشغولاً بالماء فلا يجوز نكاحها، فإن فعل فهو زنا، لكن لا حد عليه، لاختلاف العلماء فيه. وأما إن استبرئت فذلك جائز إجماعاً^(١). وقال أبو حيان: «وتلخص من هذه الأقوال: أن النكاح إن أريد به الوطء فالآية وردت مبالغة في تشنيع الزنا، وإن أريد به التزويج فإما أن يراد به عموم في الزناة ثم نسخ، أو عموم في الفساق الخبيثين لا يرغبون إلا فيمن هو شكل لهم، أو يراد به خصوص في قوم كانوا في الجاهلية زناة بغياباً فأرادوا تزويجهم لفقرهم وإيسارهم مع بقائهن على البغاء فلا يتزوج عفيفة»^(٢).

قال الشنقيطي: «اعلم أن النكاح مشترك بين الوطء والتزويج، خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كما أشرنا له سابقاً، وإذا جاز حمل المشترك على معنييه فيحمل النكاح في الآية على الوطء وعلى التزويج معاً، ويكون ذكر المشتركة والمشارك على تفسير النكاح بالوطء دون العقد، وهذا هو نوع التعسف الذي أشرنا له، والعلم عند الله تعالى»^(٣).

الترجيح:

إن هذه الآية نزلت جواباً عن سؤال أحد الصحابة للنبي ﷺ عن حكم نكاح الزانية، وهل له أن يتزوج بها، فنزلت هذه الآيات جواباً له، وتشريعاً للأمة، فتلا النبي ﷺ ما أنزل، عليه ونهاه عن ذلك.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٨٩). وهذا بعد التوبة.

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٩٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٩١).

والمقرر في علوم القرآن وأصول الفقه أن صورة سبب النزول قطعية الدخول^(١). فتكون هذه الآيات إخباراً من الله بأن الذي يرغب عن نكاح العفيفة بالزانية أن هذا ليس من دأب المؤمنين، بل هو من شيم الزناة والمشركين؛ فهم يرغبون في ذلك ويسمونهم نكاحاً وزواجاً، لكن حقيقة فعلهم أنه وطء وسفاح لا يرتضيه الله، وهو محرم عنده، فاربأ بنفسك أن تكون مثل هؤلاء. فالمعنى: أن من تزوج بزانية فهو زانٍ، وذلك أنه لا ينكح الزانية إلا وهو راض بزناها، وإنما يرضى بذلك إذا كان هو أيضاً يزني.

ولأنه من تزوج زانية بزاني مع غيره لم يكن ماؤه مصوناً محفوظاً، بل كان ماؤه مختلطاً بماه غيره، والفرج الذي يطؤه مشتركاً، وهذا هو الزنا، والمرأة إذا كان زوجها يزني بغيرها لا يميز بين الحلال والحرام، كان وطؤه لها من جنس وطء الزاني للمرأة التي يزني بها، وإن لم يطأها غيره، والله يقول في حق الزوج والزوجة: ﴿مُحْصِنَاتٍ غَيْرَ مُسَفِّحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: ٢٥]، أي: عفاف غير زانيات، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنهن لو كن مسافحات غير محصنات لما جاز تزوجهن.

ويقول: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ الآية [المائدة: ٥] أي: أعفاء غير زناة، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنه لا يجوز نكاح المسافح -الذي هو الزاني- لمحصنة مؤمنة، ومن هاهنا ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أنه لا يصح العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب، فإن تابت صح العقد عليها، وإلا فلا،

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ٩١).

وكذلك لا يصح تزويج المرأة الحرة العفيفة بالرجل الفاجر المسافح، حتى يتوب توبة صحيحة؛ لقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).
 فإن تاب الزاني جاز له أن ينكح العفيفة، وكذلك الزانية إذا تابت جاز للعفيف أن ينكحها، وقد سأل رجل ابن عباس فقال: إني كنت ألم بامرأة آتت منها ما حرم الله ﷻ عليّ، فرزقني الله ﷻ من ذلك توبة، فأردت أن أتزوجها، فقال أناس: إن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، فقال ابن عباس: ليس هذا في هذا، انكحها؛ فما كان من إثم فعلي^(٢).

فإن قيل: ما معنى قوله: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾؟
 قيل: المتزوج بها إن كان مسلماً فهو زان، وإن لم يكن مسلماً فهو كافر، فإن كان مؤمناً بما جاء به الرسول من تحريم هذا وفعله فهو زانٍ، وإن لم يكن مؤمناً بما جاء به الرسول فهو مشرك، كما كانوا عليه في الجاهلية، كانوا يتزوجون البغايا.
 وهذا القول يجمع بين النكاح والوطء، بل في هذه المسألة قد يكون من لازمه.

(١) ينظر: المبدع شرح المقنع (ج٧/ص٦٢)، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ج٢٠/ص٢٢٩).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج٨/ص٢٥٢١) من طريق أبي سعيد الأشج، عن أبي خالد، عن ابن أبي ذئب، عن شعبة مولى ابن عباس، عن ابن عباس به. وعزاه السيوطي لابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه. وجاء عن الإمام مالك في المدونة (ج٢/ص١٧٣) من طريق ابن وهب، عن ابن أبي ذئب، عن شعبة، عن ابن عباس، به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن زعم أن النكاح هنا هو الوطء، فالمعنى: أن الزاني لا يطأ إلا زانية أو مشركة، والزانية لا يطؤها إلا زان أو مشرك، وهذا أبلغ في الحججة عليهم، فمن وطئ زانية أو مشركة بنكاح فهو زان».

ويقول: «﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ فإن هذا يدل على أن الزاني لا يتزوج إلا زانية أو مشركة، وإن ذلك حرام على المؤمنين، وليس هذا بمجرد كونه فاجراً، بل لخصوص كونه زانياً، وكذلك في المرأة ليس بمجرد فجورها، بل لخصوص زناها، بدليل أنه جعل المرأة زانية إذا تزوجت زانياً، كما جعل الزوج زانياً إذا تزوج زانية، هذا إذا كانا مسلمين يعتقدان تحريم الزنا، وإذا كانا مشركين فينبغي أن يعلم ذلك. ومضمونه: أن الرجل الزاني لا يجوز نكاحه حتى يتوب، وذلك بأن يوافق اشتراطه الإحصان، والمرأة إذا كانت زانية لا تحصن فرجها عن غير زوجها بل يأتيها هو وغيره كان الزوج زانياً هو وغيره يشتركون في وطئها كما تشترك الزناة في وطء المرأة الواحدة، ولهذا يجب عليه نفي الولد الذي ليس منه، فمن نكح زانية فهو زانٍ، أي: تزوجها، ومن نكحت زانياً فهي زانية، أي: تزوجته؛ فإن كثيراً من الزناة قصروا أنفسهم على الزواني؛ فتكون المرأة خدناً وخليلاً له لا يأتي غيرها، فإن الرجل إذا كان زانياً لا يعف امرأته، وإذا لم يعفها تشوقت هي إلى غيره فنزت به، كما هو الغالب على نساء الزواني»^(١).

يقول ابن القيم: «فإن قيل: فما وجه الآية؟. قيل: وجهها -والله أعلم- أن المتزوج أمر أن يتزوج المحصنة العفيفة، وإنما أبيع له نكاح المرأة بهذا الشرط كما ذكر ذلك سبحانه في سورتي النساء والمائدة، والحكم المعلق على الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد علققت على شرط الإحصان،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٣١٨).

فإذا انتفى الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به، فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه على لسان رسوله، أو لا يلتزمه، فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضى بنكاحه إلا من هو مشرك مثله، وإن التزمه وخالفه ونكح ما حرم عليه لم يصح النكاح فيكون زانياً، فظهر معنى قوله: ﴿لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾، وتبين غاية البيان^(١).
وقال بهذا القول السعدي^(٢).

يقول الطاهر: «من كان الزنى دأباً له قبل الإسلام وتخلق به ثم أسلم، وأراد تزوج امرأة ملازمة للزنا مثل البغايا ومتخذات الأخدان، ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة، فنهى الله المسلمين عن تزوج مثلها بقوله: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقدم له ما يفيد تشويبه بأنه لا يلائم حال المسلم، وإنما هو شأن أهل الزنى، أي: غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنى له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلته. فقوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ تمهيد وليس بتشريع؛ لأن الزاني بمعنى من الزنى له عادة لا يكون مؤمناً؛ فلا تشرع له أحكام الإسلام»^(٣).

فنجد أن كلام الطاهر مستقيم، وأفاد فائدة نفيسة، وهي أن من دأبه الزنا والخننا هم أهل الفسوق من غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنا له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلته.

أما قوله: «ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة» فهذا ليس على إطلاقه، لكن إن حصل مثل هذا النوع من المسلمين فهو شاذ ونادر، والنادر لا حكم له.

(١) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ١١٤)، وإغاثة اللهفان (ص ٦٦).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ص ٥٦١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ١٥٥).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَكْرِهُوا قِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وقَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها، وأسماء من وردت أسماءهم في قضيتها، دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها وأحكامها»^(٢).

ثانياً: تحريص محل الإشكال

إن مفهوم المخالفة من الآية هو: أن من لم ترد التحصن -وهو التعفف- فلا مانع من إكراهها، وإنما الممنوع من إكراهها -في ظاهر الآية- هي الجارية الشريفة، وهذا هو المعنى المتبادر إلى الذهن.

قال ابن الجوزي: «والإشكال في هذه الآية أن يقال: كيف قال:

﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، فيجوز إكراههن إن لم يردن التحصن»^(٣).

أو تكون ﴿إِنْ﴾ الشرطية ليست على بابها.

قال الرازي: «الذي نقول به: إن المعلق بكلمة ﴿إِنْ﴾ على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، والدليل عليه: اتفاق أهل اللغة على أن كلمة (إن) للشرط،

(١) سورة النور: ٣٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٤).

(٣) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج ٣/ص ١١١).

واتفاقهم على أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه، ومجموع هاتين المقدمتين النقليتين يوجب الحكم بأن المعلق بكلمة (إن) على الشيء عدم عند ذلك الشيء.

واحتج المخالف بهذه الآية فقال: إنه سبحانه علق المنع من الإكراه على البغاء على إرادة التحصن بكلمة ﴿إِنْ﴾ ﴿فَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرْتُمُوهُ لَزِمَ أَنْ لَا يَنْتَفِي الْمَنْعُ مِنَ الْإِكْرَاهِ عَلَى الزَّانَا إِذَا لَمْ تَوْجِدْ إِرَادَةَ التَّحْصَنِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِنَّهُ سَوَاءٌ وَجَدْتَ إِرَادَةَ التَّحْصَنِ أَوْ لَمْ تَوْجِدْ فَإِنَّ الْمَنْعَ مِنَ الْإِكْرَاهِ عَلَى الزَّانَا حَاصِلٌ﴾^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن قول الطاهر في حق المفسرين في هذه الآية أنهم ما وُفِّوا حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات، إلى آخر ما قال، هذا الكلام ليس على إطلاقه، بل تكلموا وبيّنوا ووفّوا القول فيها على حسب ما توصلت إليه قدراتهم العلمية ومعرفتهم بمعاني كلام الله.

وللطاهر حق الاعتراض على أقوالهم، وهو أهل لذلك، لكن ليس بهذا الأسلوب، وسنجد كلام العلماء في هذه الآية عند ذكر الخلاف في معنى الآية. أما اختيار الطاهر في دفع الإشكال عن هذه الآية فهو مخالف لنصوص الكتاب والسنة وللكتب المنزلة، ولم يقل به أحد من العلماء، وما فهمه عن المفسرين أنهم يريدون هذا القول بعيد كل البعد.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ١٩٢).

يقول الطاهر: «قد كان هذا البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فخلعت عنها ثياب ترملةا، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فنظرها يهوذا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هاتي أدخل عليك. فقالت: ماذا تعطيني؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فحبلت منه"»^(١).

يقول الطاهر: «ولا يعقل أن يكون البغاء محرماً قبل نزول هذه الآية؛ إذ لم يعرف قبلها شيء في الكتاب والسنة يدل على تحريم البغاء، ولأنه لو كان كذلك لم يتصور حدوث تلك الحوادث التي كانت سبب نزول الآية؛ إذ لا سبيل للإقدام على محرم بين المسلمين أمثالهم، ولذلك فالآية نزلت توطئة لإبطاله، كما نزل قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصُّكُوءَةَ وَأَنْتُمْ سُكَوْرَى﴾ [النساء: ٤٣] توطئة لتحريم الخمر ألبتة، وهو الذي جرى عليه المفسرون مثل الزمخشري والفخر بظاهر عباراتهم دون صراحة، بل بما تأولوا به معاني الآية»^(٢).

ثم قال: «فقد تكون الآية توطئة لتحريم البغاء تحريماً باتاً، فحرم على المسلمين أن يكرهوا إماءهم على البغاء لأن الإماء المسلمات يكرهن ذلك ولا فائدة لهن فيه، ثم لم يلبث أن حرم تحريماً مطلقاً كما دل عليه حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن مهر البغي»^(٣)، فإن النهي عن أكله يقتضي إبطال البغاء»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٧/ص ٦١، ح ٥٣٤٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٧).

فيرد على هذا القول: أن البغاء لم يكن في يوم من الأيام مباحاً منذ أن خلق الله تعالى الخليفة؛ بل جميع الشرائع جاءت بتحريمه، ولذلك قال الله تعالى عن مريم -عليها السلام- عندما جاءت بعيسى إلى قومها حكاية عنهم: ﴿قَالُوا يَمْرِيْمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ۗ﴾ (٢٧) يتأخَت هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا ۗ﴾ [مريم: ٢٧-٢٨]، فجعلوا ذلك أمراً عظيماً ومنكراً.

وقد تناهى قبحه، واستقر فحشه في العقول حتى عند كثير من الحيوانات، كما ذكر البخاري في صحيحه عن عمرو بن ميمون الأودي قال: رأيت في الجاهلية قرداً زنا بقردة!، فاجتمع القرد عليهما، فرجموهما حتى ماتا^(١).

وكان قبيحاً عند العرب قبل البعثة، فلم يكن يرتكب الزنا إلا سفاسف الناس وأراذلهم.

وقال الله في صفات عباد الرحمن: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ﴾ (٦٨) يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ۗ﴾ [الفرقان: ٦٨-٦٩].

وقال عن المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ۗ﴾ (٢٩) إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۗ﴾ [المعارج: ٢٩-٣٠].

والأدلة من الكتاب والسنة متضاربة على تحريمه مطلقاً من أول وهلة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٥/ص ٤٤، ح ٣٨٤٩).

ولم يحرم الزنا على مراحل مثل ما حرم الخمر، فقد تدرج الشارع في تحريم الخمر على عدة مراحل، ولم يتدرج في تحريم الزنا؛ لعظم قبحه وفحشه، وكثرة أضراره وعواقبه الوخيمة، وإنما كان التدرج في إنزال العقوبة بفاعله. وأما حديث عائشة الذي قالت فيه: (إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً)^(١) فظاهره أنها جمعت بين تحريم الخمر وتحريم الزنا في التدرج، ويخيل إلى سامعه أن تحريم الزنا لم يتم إلا على مراحل كالخمر، وليس ذلك بصحيح، ولا هو مراد بنت الصديق، فإنها -رضي الله عنها- كانت تعلم أن الزنا حرم دفعة واحدة، في خطوة واحدة، وأما التحريم فهو أمر مقطوع به من أول الأمر، بخلاف الخمر وبخلاف فرضية الصيام.

قال الشيخ مناع القطان: (وأصل الزنا حُرْمٌ بمكة، قال في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، ولكن العقوبات المترتبة عليه نزلت بالمدينة)^(٢).

قال صاحب كتاب فقه السنة في التدرج في تحريم عقوبة الزنا: (يرى كثير من الفقهاء أن تقرير عقوبة الزنا كانت متدرجة كما حدث في تحريم الخمر، وكما حصل في تشريع الصيام، فكانت العقوبة أولاً بالإيذاء، ثم الحبس، ثم استقرت العقوبة الأخيرة التي هي الجلد مع النفي للبكر والرجم للثيب). انتهى^(٣).

(١) أخرجه صحيح البخاري (ج ٥/ص ١٨٥، ح ٤٩٩٣).

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص ١١٣).

(٣) ينظر: فقه السنة (ج ٢/ص ٤٠٤).

وما جاء في سفر التكوين لعله مما طرأ عليه التحريف والتبديل؛ لأنه مخالف لنصوص الوحيين، ومن هذه النصوص: ما في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «بينما كلب يطيف^(١) بركية كاد يقتله العطش، إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل، فنزعت موقها، فسقته، فغفر لها به»^(٢).

فقوله: «فغفر لها» لأعظم دليل على تحريم البغاء على بني إسرائيل، وأنها ارتكبت جريمة الزنا فغفر لها بسبب ما فعلته.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فهي كالتالي:

القول الأول: أن الكلام في هذه الآية ورد على سبب، فوقع النهي على تلك الصفة، وإن لم يكن شرطاً فيه.

فإذا عرفت سبب النزول اتضح لك وجه هذا الشرط في الآية: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، وهو أن عبد الله بن أبي ابن سلول كان يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئاً، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبَغُوا عَرْضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهُهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣).

فالله ﷻ أنزل هذه الآية لهذا السبب، ليعالج واقعة حاصلة من بعض الناس، وإن كان المعنى أعم من ذلك، فالمرأة لا يجوز لها أن تفعل هذا الفعل، ولا يجوز لوليها أو لسيدها أن يسمح لها بذلك، سواء كانت تريد التحصن أو لا تريده، وإنما قال: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ لأن هذا يتناسب مع الواقعة التي نزل القرآن ليعالجها، فسبب النزول يبين المعنى هنا.

(١) قوله: «يُطِيفُ» بضم أوله، من أطاف، يقال: أطفت بالشيء إذا أدمت المرور حوله. ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٥١٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٧٣، ح ٣٤٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٨/ص ٢٤٤، ح ٧٧٣٧) من حديث جابر رضي الله عنه.

قال الرازي وغيره في ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾: «إن القصة التي وردت الآية فيها كانت كذلك، على ما روينا أن جارية عبدالله بن أبي امتعت عليه طلباً للعفاف، فأكرهها، فنزلت الآية موافقة لذلك»^(١).

وقال الألوسي: «بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية، حيث كانوا يكرهونهم على البغاء، وهن يردن التعفف عنه، مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور، وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح، وفي قوله: ﴿أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد الذين يكرهون إماءهم على الزنا؛ فإنه قال: كيف تكرهون هذه الأمة وهي أمة تريد التحصن ثم تكرهها أنت على الزنى من أجل عرض الدنيا، ففيه من اللوم والتوبيخ ما هو ظاهر، وليس شرطاً في الحكم بمعنى أنها لو لم ترد التحصن فلك أن تكرهها، لا، ولكن هذا المقصود به إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد بالنسبة لإكراههم فتياهم على البغاء، لا سيما عند إرادة التعفف، وتوفر الرغبة فيها، كما يشعر به التعبير بـ﴿أَرَدْنَ﴾ بلفظ الماضي»^(٢).

القول الثاني: في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ شرط لإرادة التحصن، لأن الإكراه لا يتصور إلا عند إرادة التحصن، فأما إذا لم ترد المرأة التحصن، فانها تبغي بالطبع.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ١٩٢)، والمحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣)، وزاد المسير

(ج ٦/ص ٣٨)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٤٢).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (٥/٤٦)، روح المعاني (ج ١٨/ص ١٥٧).

فقوله: ﴿إِنَّ أَرَدْنَ تَحْصُنًا﴾ راجع إلى الفتيات، وذلك أن الفتاة إذا أرادت التحصن فحينئذ يمكن ويتصور أن يكون السيد مكرهاً، ويمكن أن ينهى عن الإكراه، وإذا كانت الفتاة لا تريد التحصن فلا يتصور أن يقال للسيد لا تكرهها؛ لأن الإكراه لا يتصور فيها وهي مريدة للزنا. وإلى هذا المعنى أشار ابن العربي والقرطبي وغيرهم^(١).

يقول ابن العربي: «وقع في مطلق هذه الآية النهي عن الإكراه على الزنا إن أرادت المكرهة الإحصان، ولا يجوز الإكراه بحال، فتعلق بعض الغافلين بشيء من دليل الخطاب في هذه الآية، وذكره في كتب الأصول لغفلتهم عن الحقائق في بعض المعاني، وهذا مما لا يحتاج إليه؛ وإنما ذكر الله إرادة التحصن من المرأة لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه، فأما إذا كانت راغبة في الزنا لم يتصور إكراه»^(٢).

ورجح هذا القول ابن عطية، وقال: «وذهب هذا النظر عن كثير من المفسرين»^(٣).

قال ابن حزم: «ذكر إرادة التحصن إنما كان لكونه شرطاً في الإكراه؛ لاستحالة تحقق الإكراه على الزنا في حق من هو مرید له غير مرید للتحصن، لا لأنه شرط في تحريم الإكراه على الزنا»^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٦/ص ٩٦)، والجامع لأحكام القرآن

(ج ١٢/ص ٢٥٤)، والكشاف (ج ٣/ص ٢٤٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٦/ص ٩٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣).

(٤) ينظر: الإحكام في أصول القرآن (ص ٢٧٦).

ورد هذا القول الشوكاني بقوله: «فإن الأمة قد تكون غير مريدة للحلال ولا للحرام، كما فيمن لا رغبة لها في النكاح والصغيرة، فتوصف بأنها مكرهة على الزنا مع عدم إرادتها للتحصن، فلا يتم ما قيل من أنه لا يتصور الإكراه إلا عند إرادة التحصن، إلا أن يقال: إن المراد بالتحصن هنا مجرد التعفف، وأنه لا يصدق على من كانت تريد الزواج أنها مريدة للتحصن، وهو بعيد، فقد قال الخبر ابن العباس: إن المراد بالتحصن التعفف والتزوج، وتابعه على ذلك غيره»^(١).

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأن الإحصان في هذه الآية يراد به التعفف كما وضح ذلك سبب النزول.

أو يقال: إن المرأة العفيفة هي التي تريد أن تصون نفسها عن الحرام بأي طريقة، إما بالزواج، أو بالالتزام بشرع الله، كطلب العلم، أو الصوم، أو غير ذلك، والتي تكره على الزنا وهي لا تريد الحلال (الزواج) ولا الحرام هي أيضاً عفيفة؛ لأنها لا تريد الحرام، فيقال: كيف تكرهونها على الزنا وهي لا تريد لا زواجاً ولا بغاءً.

القول الثالث: أن قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ بمعنى: إذا أَرَدْنَ، وليس

معناه الشرط، ومثله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]^(١).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٤٢).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ٣٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٣٧٧).

قال البغوي: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ أي: إذا أردن، وليس معناه الشرط؛ لأنه لا يجوز إكراههن على الزنا وإن لم يردن تحصناً، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، أي: إذا كنتم مؤمنين^(١).

وقال الزمخشري: «وقوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ وإيثارها على (إذا) إيذان بأن المساعييات كنّ يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن، وأن ما وجد من معاذة أو مسيكة^(٢) من حيز الشاذ النادر^(٣).

القول الرابع: إن في الكلام تقديماً وتأخيراً، تقديره: وأنكحوا الأيامى ... إلى قوله: وإمائكم إن أردن تحصناً، ولا تُكرهوا فتياتكم على البغاء لئبتغوا عرض الحياة الدنيا، وهو كسبهن وبيع أولادهن.

قال ابن عطية: «وقال بعضهم في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ راجع إلى الأيامى، أي: في الكلام تقديم وتأخير؛ أي: وأنكحوا الأيامى والصالحين من عبادكم إن أردن تحصناً^(٤).

ورد هذا القول وضعفه ابن عطية، والقرطبي، وابن جزري، وأبو حيان^(٥).

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٦/ص ٤٤).

(٢) هن إماء للمنافق عبد الله بن أبي بن سلول، وقد ذكر ذلك أكثر المفسرين. أنظر:

تفسير البغوي (ج ٦/ص ٤٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٢٤٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٢/ص ٢٥٤)،

وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٤١٦).

قال أبو حيان: «إن قولهم في ﴿إِنْ أَرَدْنَ﴾ راجع إلى قوله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ فيه بعد وفصل كثير، وأيضاً فالأيا مي يشمل الذكور والإناث، فكان لو أريد هذا المعنى لكان التركيب: إن أرادوا تحصناً؛ فيغلب المذكر على المؤنث»^(١).

وقد سبق كلام الطبري، وأبو جعفر النحاس، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة التقديم والتأخير في معاني التفسير في مباحث سابقة^(٢).

القول الخامس: أن هذا الشرط لا مفهوم له؛ لأنه خرج مخرج الغالب، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم خطاب، لأن الغالب أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن^(٣).

قالوا: كما أن الخلع يجوز في غير حالة الشقاق، ولكن لما كان الغالب وقوع الخلع في حالة الشقاق لم يكن لقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] مفهوم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]، والقصر لا يختص بحال الخوف، ولكنه أخرجه على الغالب، وقوله: ﴿وَرَبِّبْتُكُمْ لِتُحِبُّوا فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فكذلك هنا^(٤).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٤١٦).

(٢) ينظر: مبحث المشكل في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٦)، و اللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٣٧٧)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٤٢)، وشرح النووي على مسلم (ج ١٨/ص ١٦٣).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٣٧٧).

قال الشوكاني: «إن هذا الشرط خرج مخرج الغالب؛ لأن الغالب أن الإكراه لا يكون إلا عند إرادة التحصن، فلا يلزم منه جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن، وهذا الوجه أقوى هذه الوجوه»^(١).

القول السادس: أن هذا الشرط في قوله: ﴿إِنْ أَرَدَنْ﴾ ملغى.

قال السيوطي: «وقع في القرآن (إن) بصيغة الشرط وهو غير مراد في ستة مواضع» وذكر منها هذه الآية: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدَنْ تَحْصِنًا﴾^(٢). وضعف هذا القول ابن عطية، والقرطبي^(٣).

لكن هذا القول يؤول إلى نفس المعنى الذي نص العلماء عليه، وهو أنه خرج مخرج الغالب، وهو القول الخامس، وأنه لا مفهوم للشرطية في قوله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدَنْ تَحْصِنًا﴾؛ لأن إرادتهن التحصن موافقة للواقع والغالب، فلا يجوز إكراه الفتيات على البغاء إن مالت أنفسهن إلى الفحشاء ولم يردن التحصن، والآية لا تشترط شرطاً، وإنما توافق واقع الفتيات عندما يكون واقعاً سليماً ليس فيه شذوذ.

الترجيح:

إن الخلاف في هذه الأقوال إنما هو اختلاف تنوع لا تضاد، فهذه الصورة في سبب النزول تحكي واقعة حال، وأن هذه الحالة هي الغالب في الإكراه على الزنا؛ لأنه لا تكره عليه إلا عفيفة، فإذا كان هذا الغالب فهو لا مفهوم له، و﴿إِنْ﴾ حرف شرط لا عمل له؛ لأنه بمعنى إذا.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٤٢).

(٢) ينظر: الإتيان في علوم القرآن (ج ١/ص ٤٥١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٢/ص ٢٥٤).

وما ذكره الزمخشري في إيثار (إن) على (إذا) في هذا الموضع كلام نفيس لا يستهان به، حيث بين أن هذا الإيثار إيدانٌ بأن الإماء كنّ يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن، ومن النادر أن تجد أمة عفيفة حصينة فقال:

﴿إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصَّنَا﴾

وأما ما قيل في التقديم والتأخير فهو قول ضعيف؛ لما ذكر أبو حيان، ولا حاجة إليه إذا استقام معنى الآية من دون القول به.

وبعد هذه الأقوال يتبين إكرام الإسلام للمرأة، وأن هذا نوع من أساليب الجاهلية المقنونة التي تعامل بها المرأة قبل الإسلام، وهذا الصنيع فيه هدر لكرامة المرأة، وهتك لعرضها، وتخطيم لشعورها، وامتهان لشخصيتها، فجاء الإسلام باحترام كرامتها وشعورها، وصان عرضها، وحفظ شخصيتها، فله الحمد والمنة.

المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (٢٠١)

﴿فِيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (٢٠٢) ﴿فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ﴾ (٢٠٣)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «العطف في ﴿فِيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ يفيد التعقيب؛ فيشير إشكالاً ... فيتعين تأويل معنى الآية، وقد حاول صاحب الكشاف والكاثبون عليه تأويلها بما لا تطمئن له النفس»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

الفاء في قوله: ﴿فِيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ معطوفة على ﴿يَرَوْا الْعَذَابَ

الْأَلِيمَ﴾ كما دل عليه نصب (يَأْتِيهِمْ).

فيكون ترتيب الكلام: يرون العذاب فيأتيهم بغتة، وهذا المعنى لا يستقيم، وهو أن مشاهدتهم ورؤيتهم للعذاب قد حصلت قبل مجيئه بغتة؛ لأنهم إذا رأوا العذاب وشاهدوه لم يكن مجيئه لهم بغتة.

والفاء هنا تفيد التعقيب، وهم رأوه، أي: العذاب، فعقيب ذلك بغتوا فيه.

يقول الطاهر: ويستلزم معنى العطف من إفادة التعقيب بأن إتيان

العذاب لا يكون بعد رؤيتهم إياه، بل هما حاصلان مقترنان.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ١٩٥).

وسئل ابن حجر الهيتمي^(١) عن هذه الآية، فذكر أنها أشكلت على العز بن عبد السلام وقال: «إنهم شاهدوا العذاب ورأوه، فكيف يأتيهم بغتة بعد ذلك؛ لأن الفاء تدل على التعقيب»^(٢).

وقال الزمخشري: «فهل معنى ذلك التعقيب ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود»^(٣)، ثم أجاب عن هذا الإشكال، لكن الطاهر يرى أن تأويله ودفعه للإشكال لا تطمئن له النفس.

ثالثاً: دفع الإشكال

يقول الطاهر عندما أثار الإشكال: «وذلك ما يستلزمه معنى العطف من إفادة التعقيب؛ فيثير إشكالاً بأن إتيان العذاب لا يكون بعد رؤيتهم إياه، بل هما حاصلان مقترنان، فتعين تأويل معنى الآية».

قبل أن يتعين علينا تأويل معنى الآية نقف عند قول الطاهر وقفة يسيرة، حيث قال: «بل هما حاصلان مقترنان» فيقال: إن التعقيب لا يشترط فيه الاقتران في الحصول، بل بحسب وصف ذلك الفعل وما يناسبه.

يقول ابن هشام: «الفاء المفردة: ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة؛ فتفيد الترتيب والتعقيب والسببية».

(١) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي (ت ٩٧٣هـ). ينظر: البدر الطالع (ج ١/ص ١٠٩)، والكواكب السائرة (ج ٢/ص ١٤٤)، وشذرات الذهب (ج ٨/ص ٣٧٠-٣٧٢).

(٢) ينظر: الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (ص ١٩١).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٣٤٢).

ثم يقول: «والتعقيب في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاوله، ودخلت البصرة فبغداد إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال الله تعالى: ﴿الْمَرْتَرَاتِ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣]»^(١).
أما تأويل معنى الآية ففيه عدة وجوه:

الوجه الأول: أن جملة ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ بدل اشتمال.

يقول الطاهر: «والوجه عندي في تأويلها أن تكون جملة ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿يَرُوءُ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، وأدخلت الفاء فيها لبيان صورة الاشتمال، أي: أن رؤية العذاب مشتملة على حصوله بغتة، أي: يرونه دفعة دون سبق أشراف له»^(٢).

وبدل الاشتمال: هو بدلُ شيءٍ من شيءٍ يشتمل عامله على معناه اشتمالاً بطريق الإجمال، بحيث إذا ذكر المبدل منه تشوفت النفس إلى ذكر البديل. نحو: نفعي خالد علمه. (فعلمه) بدل اشتمال من (خالد)، وهو منطوق تحتها، وليس جزءاً منه. ولو قلت: نفعي خالد، لم يتضح المراد، وهل نفحك علمه أو ماله أو جاهه؟ فإذا ذكر البديل اتضح المقصود. ومنه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ بدل اشتمال من ﴿الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾، وبينهما تعلق وارتباط بوقوع القتال فيه^(٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢١٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ١٩٥).

(٣) ينظر: أوضح المسالك (ج ٣/ص ٤٠٢)، والنحو الوافي (ج ٣/ص ٦٦٧، ٦٦٩)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص ٢٦٦).

ولو كان كما قال الطاهر لكانت الآية: حتى يروا العذاب الأليم مبالغتهم، لكن في هذه الآية وجد فاصل، وهو الفاء، فهي تفيد معنى غير البذل، حيث تفيد عطف جملة فعلية على جملة فعلية، كما ذكر ذلك في كتب إعراب القرآن^(١).

وليست جملة ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ بدل من ﴿يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾؛ لأنها جملة مستقلة بنفسها، ولا ينتظر السامع ما بعدها، فعندما تقول: أعجبني زيد، ينتظر السامع ما هو الجزء أو الشيء الذي أعجبك فيه، وهو ما يسمى (بالبدل)، هل هو علمه أو حسنه أو كله.

الوجه الثاني: أن قوله: ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ معطوف على قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾، وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾. يقول ابن حجر الهيتمي: «إشكال العز بن عبد السلام مبني على ما فهمه، وهو أن ﴿فَيَأْتِيهِمْ﴾ عطف على ﴿يَرَوُا﴾ وليس الأمر كذلك، وإنما هو معطوف على قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ﴾، وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ بيان وتأکید لما دل عليه قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ﴾»^(٢).

فيكون التقدير في هذه الجملة: كذلك سلكناه في قلوب المجرمين، فيأتيهم بغتة وهم لا يشعرون، فيقولوا هل نحن منظرون، لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الأليم.

وهذا التقدير فيه تنافر في المعنى، ولا يستقيم مرجع الضمائر في هذه الآية في ﴿فَيَأْتِيهِمْ﴾ ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾. وأصل الكلام تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير.

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن للخرائط (ص ٣٧٥).

(٢) ينظر: الفتاوى الحديثية (ص ١٩١).

الوجه الثالث: أن قوله: ﴿فَيَأْتِيهِمْ﴾ ليس بمعطوف على ﴿حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ﴾، إنما هو جوابٌ لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾. قال الأخفش: «وقال: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، ليس بمعطوف على ﴿حَتَّى﴾، إنما هو جوابٌ لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، فلما كان جواباً للنفي انتصب، وكذلك ﴿فَيَقُولُوا﴾ إنما هو جواب للنفي»^(١).

لكن يقال: أين مرجع الضمير؟ وفي الكلام فصل لا حاجة إليه، والمعربون ذكروا أنها معطوفة.

الوجه الرابع: أن ترتيب الجمل في هذه الآية ليست متعاقبة في الوجود، إنما هو في ترتيبها وتعاقبها في الشدة، فبعضها أشد من بعض.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى التعقيب في قوله: ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾؟ قلت: ليس المعنى ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود، إنما المعنى ترتبها في الشدة، كأنه قيل: لا يؤمنون بالقرآن حتى تكون رؤيتهم للعذاب ما هو أشد منها، وهو لحوقه بهم مفاجأة، فما هو أشد منه وهو سؤالهم النظرة. ومثال ذلك أن تقول لمن تعظه: إن أسأت مقتك الصالحون، فمقتك الله، فإنك لا تقصد بهذا الترتيب أن مقت الله يوجد عقيب مقت الصالحين، وإنما قصدك إلى ترتيب شدة الأمر على المسيء، وأنه يحصل له بسبب الإساءة مقت الصالحين، فما هو أشد من مقتهم: وهو مقت الله»^(٢).

(١) ينظر: معاني القرآن (ج ٣/ص ١٨)، وذكره القرطبي عن القشيري في الجامع لأحكام القرآن (ج ١٣/ص ١٣٩).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٣٤٢)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٤١).

فيقال: إن العذاب لم يجل ولم ينزل عليهم حتى يوصف بالشدة، بل إن الله يحكي حالهم وما سيحل بهم، وهذا القول لا يدفع الإشكال، فالإشكال قائم، وهم أنهم رأوا العذاب ثم بغتوا فيه، والثاني أشد من الأول على قول الزمخشري، وترتيبها وتعاقبها في الشدة يستلزم ترتيبها في الوقوع والوجود.

الترجيح

إن الرؤية في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ ليست على باهما، بل المراد بها المشاركة والمقاربة، أو أنهم يرونه فلا يظنونه عذاباً حالاً بهم فيباغتهم، فالله يصف حالهم وما جبلوا عليه من الإجمام، وما جعل على قلوبهم من الطبع والحتم، وأنهم لا يؤمنون حتى يروا ويشاهدوا العذاب الأليم، إما بالقرب منه، أو أنهم يظنون أنه غير واقع بهم، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالَ لَئِن هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرًا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤].

ثم بعد ذلك يصف ما يجل بهم، ﴿فَيَأْتِيهِمْ﴾ أي: ذلك العذاب بغتة، فيقولون هل نحن منظرون وممهلون حتى نتوب، فيندمون أشد الندم ولات ساعة مندم، ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ (٨٤) ﴿فَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٤-٨٥].

قال الزركشي وابن هشام: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ أي: حتى يشارفوا رؤيته ويقاربوها؛ لأن بعده ﴿فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾، وإذا رأوه حقيقة ثم جاءهم لم يكن مجيئه لهم بغتة^(١).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٢٩٣)، ومغني اللبيب (ص ٣٤٥).

ويحتمل أن تحمل الرؤية على حقيقتها، وذلك على أن يكون يرونه فلا يظنونه عذاباً، ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور: ٤٤]، ولا يظنونه واقعاً بهم، وحينئذ يكون أخذه لهم بغتة بعد رؤيته^(١).
 ففرعون اللعين رأى العذاب، وتوسط به، وهو البحر، ولم يظن أنه سيباغته الغرق، فلما باغته الغرق قال ما قال.

يقول ابن كثير: «كل ظالم وفاجر وكافر إذا شاهد عقوبته ندم ندمًا شديدًا، هذا فرعون لما دعا عليه الكليم بقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمْ مَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٨٨-٨٩]، فأثرت هذه الدعوة في فرعون، فما آمن حتى رأى العذاب الأليم، ﴿وَجَلَّوْنَا بِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ، بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿٩٠﴾ ءَأَلْكَنَّ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩٠-٩١]»^(٢).

(١) ينظر: المصدران السابقان.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ١٦٤).

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ
مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا
وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ضمير ﴿يَكْفُرُوا﴾ عائد إلى القوم من قوله:
﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا﴾، وهم مشركو العرب؛ لتتناسق الضمائر من قوله: ﴿وَلَوْلَا
أَنْ تُصِيبَهُمْ﴾ وما بعده من الضمائر أمثاله، فيشكل عليه أن الذين كفروا
بما أوتي موسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

هذه الآيات نزلت في مقارعة كفار قريش لما جاءهم الحق ورفضوه،
وطلبوا المعجزات التي نزلت على الأنبياء السابقين.

ومن جملة هؤلاء الأنبياء موسى عليه السلام، وقالوا: لولا أوتي محمد صلى الله عليه وسلم مثل
ما أوتي موسى من إنزال الكتاب عليه جملة واحدة، وانقلاب العصا حية،
وانفلاق البحر، وغيرها من الآيات، اقترحوا ذلك على سبيل التعنت والعناد،
فقال الله: ﴿أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾. فإذا كان مرجع الضمير
في هذه الآية للكفار يشكل عليه أن كفار قريش لم يدركوا موسى حتى يكفروا به،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ١٣٧).

وإذا كان الخطاب لغيرهم يخالف قاعدة (توحيد الضمائر أولى من تنافرها)؛ لأن الآية في سياق مقارعة كفار قريش، فإن من قواعد الترجيح عند المفسرين: توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها. فإذا جاءت ضمائر متعددة في سياق واحد، واحتملت في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها وإعادةها إلى شيء واحد أولى وأحسن؛ لانسجام النظم، واتساق السياق، وهذا الذي يريده الطاهر في هذه الآية. وقد اعتمد هذه القاعدة أئمة اللغة من المفسرين، كابن جرير، والزمخشري، وابن عطية، وأبي حيان وغيرهم^(١).

قال الزمخشري في ترجيحه لعود الضمير إلى موسى دون التابوت في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ﴾ [طه: ٣٩]: «والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة؛ لما يؤدي إليه من تنافر النظم... ومراعاته أهم ما يجب على المفسر»^(٢).

وقال أبو حيان: «وتناسق الضمائر لشيء واحد أوضح»^(٣). وقال الزركشي: «إذا اجتمع ضمائر، فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها لمختلف»^(٤).

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٦١٣).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٣٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٨/ص ١٨٩).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف في مرجع الضمير في قوله: ﴿أَوْلَمْ يَكْفُرُوا﴾ إلى عدة أقوال:

القول الأول: أن الضمير يعود على اليهود. اختاره الطبري، وابن عطية.

يقول الطبري: «يقول الله تبارك وتعالى: قل يا محمد لقومك من قريش، القائلين لك: لولا أوتي مثل ما أوتي موسى، أو لم يكفر الذين علموا هذه الحجة من اليهود بما أوتي موسى من قبلك.

ثم ذكر بسنده عن مجاهد، قال: اليهود تأمر قريشاً أن تسأل محمداً مثل ما أوتي موسى، يقول الله لمحمد ﷺ قل لقريش يقولوا لهم: أو لم يكفروا بما أوتي موسى من قبل»^(١).

القول الثاني: أن الخطاب لآبائهم، أو من كفر بموسى من قبل من غير اليهود، أي: أولم يكفر آباؤهم أو الكفرة من أبناء جنسهم بأن قالوا في موسى وهارون ساحران تظاهرا، أي: تعاونا.

فعن الحسن -رحمه الله- أنه قال: «قد كان للعرب أصل في أيام موسى ﷺ، فمعناه على هذا: أو لم يكفر آباؤهم من قبل»^(٢).

يقول الرازي: «إن الذين أوردوا هذا الاقتراح كفار مكة، والذين كفروا بموسى هم الذين كانوا في زمان موسى ﷺ، إلا أنه تعالى جعلهم كالشيء الواحد؛ لأنهم في الكفر والتعننت كالشيء الواحد»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٥٨٧).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٤٢٤).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٤/ص ٢٢٣).

وبنحو هذا القول قال الزمخشري: «يعني أبناء جنسهم، ومن مذهبهم مذهبهم وعنادهم، وهم الكفرة في زمن موسى عليه السلام»^(١).

وهذان القولان مردودان، ولم نردهما كما قال الطاهر لعدم تناسق الضمائر بل لاختلاف السياق، صحيح أن الأصل توافق الضمائر في المرجع حذراً من التشتت، لكن قد تخرج القاعدة عن هذا الأصل، وتكون قاعدة أغلبية، كما في قوله: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢]؛ فإن ضمير ﴿فِيهِمْ﴾ لأصحاب الكهف و﴿مِنْهُمْ﴾ لليهود.

ومثله: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾ [هود: ٧٧]، قال ابن عباس: «ساء ظناً بقومه، وضاق ذرعاً بأضيافه». وقوله: ﴿إِلَّا نُنْصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ الآية [التوبة: ٤٠]، فيها اثنا عشر ضميراً، كلها للنبي ﷺ، إلا ضمير ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ فلصاحبه، كما نقل ذلك عن الأكثرين^(٢).

يقول أبو حيان: «جعل الضمائر المتناسبة عائدة على واحد، والمعنى فيها جيد صحيح الإسناد، أولى من جعلها متنافرة، ولا نعدل إلى ذلك إلا بصارف عن الوجه الأول، إمّا لفظي، وإمّا معنوي»^(٣).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٤٢٤).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ٥٥٠).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٥٤٠).

فإذا قلنا: إن الضمير يعود لليهود فاليهود لم يصفوا موسى بالسحر، ولم يكفروا بما جاء به من الآيات، بل كان كفرهم - كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - من جهتين، من جهة تبديلهم الكتاب الأول وترك الإيمان والعمل ببعضه، ومن جهة تكذيبهم بالكتاب الثاني وهو القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١] ^(١).

يقول الشوكاني: «إن اليهود لا يصفون موسى بالسحر، إنما يصفه بذلك كفار قريش وأمثالهم، إلا أن يراد من أنكر نبوة موسى كفرعون وقومه، فإنهم وصفوا موسى وهارون بالسحر، ولكنهم ليسوا من اليهود، ويمكن أن يكون الضمير لمن كفر بموسى ومن كفر بمحمد، فإن الذين كفروا بموسى وصفوه بالسحر، والذين كفروا بمحمد وصفوه أيضاً بالسحر» ^(٢).

وإن قلنا هم الكفار من قبل مجيء محمد ﷺ فيرده قوله: ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾ فكيف يكفرون بمحمد، أو بما جاء به وهم لم يروه.

القول الثالث: أنهم كفار قريش.

ورجح هذا القول الرازي ^(٣)، وأبو حيان ^(٤)، وابن جزري ^(٥)، والشوكاني ^(٦).

(١) ينظر: دقائق التفسير (ج ٢/ص ٥٩).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٢٥٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٤/ص ٢٢٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ١١٨).

(٥) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ١٤٦).

(٦) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٢٥٢).

قال ابن جزري: «والضمير في ﴿أَوْلَمَ يَكْفُرُوا﴾ وفي ﴿قَالُوا﴾ لكفار قريش، وهو أظهر وأصح؛ لأنهم المقصودون بالرد عليهم»^(١).
 أما قول الطاهر فيشكل عليه أن الذين كفروا بما أوتي موسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب.

ولقد أجاب عن هذا الإشكال فقال: «إن بعض المفسرين قال هذا من إلزام المماثل بفعل مثيله؛ لأن الإشراك يجمع الفريقين؛ فتكون أصول تفكيرهم واحدة، ويتحد بهتانهم، فإن القبط أقدم منهم في دين الشرك، فهم أصولهم فيه، والفرع يتبع أصله، ويقول بقوله، كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾^(٥٢)، أتواصوا به بل هم قوم طاغون» [الذاريات: ٥٢-٥٣]، أي: متماثلون في سبب الكفر والطغيان، فلا يحتاج بعضهم إلى وصية بعض بأصول الكفر.

الترجيح:

الذي يترجح هو القول الثالث، لكن ليس كما قال الطاهر: إن كفرهم بموسى من قبل من باب إلزام المماثل بفعل مثيله؛ لأن من كفر بموسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب.

لكن يقال: إن كفار مكة كانوا يكفرون بالأنبياء من قبل، فهم لما جاءهم الحق من عند الله وهو محمد ﷺ وما أنزل عليه من القرآن قالوا تعنتاً منهم

(١) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ١٤٦).

وجدالاً بالباطل: هلا أوتي هذا الرسول مثل ما أوتي موسى من الآيات التي من جملتها التوراة المنزلة عليه جملة واحدة، فأجاب الله عليهم بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾، أي: من قبل هذا القول، أو من قبل ظهور محمد ﷺ، والمعنى: أنهم قد كفروا بآيات موسى عليه السلام كما كفروا بآيات محمد ﷺ.

والاستفهام على التوبيخ والتفريع، فالله سبحانه وتعالى يوبخ هؤلاء المشركين ويقرعههم على أن يطلبوا إلى محمد ﷺ أن يؤتى مثل ما أوتي موسى، مع أنهم لم يؤمنوا بهذه الحجة وكفروا به من قبل، وقالوا عن التوراة والقرآن: سحران تعاونا بتصديق كل واحد منهما الآخر، وإنا بكل واحد منهما كافرون.

يقول الواحدي: «فقد كفروا بآيات موسى كما كفروا بآيات محمد ﷺ، و﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾ وذلك حين سألو اليهود عنه، فأخبروهم أنهم يجدونه في كتابهم بنعته وصفته، وقالوا: سحران تظاهرا، يعنون: موسى ومحمداً -عليهما السلام-، تعاونا على السحر، ﴿وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ﴾ من موسى ومحمد -عليهما السلام- ﴿كَفِرُونَ﴾»^(١).

فيكونون قد أخذوا هذا القول من اليهود ليحتجوا به على النبي ﷺ، فيقولون: لولا أوتي محمد مثل ما أوتي موسى من الكتاب، فأخبرهم الله أنهم كفروا بما أخبرهم اليهود أصلاً، فكيف يطلبون مثل ما كفروا به آية للإيمان به؟! أو يقال: إن كفار قريش منكرون لجميع النبوات، ومنهم موسى عليه السلام وما جاء به.

(١) ينظر: الوجيز للواحدي (ج ١/ص ٨٢٠).

يقول الرازي: «الأظهر عندي أن كفار قريش ومكة كانوا منكرين لجميع النبوات، ثم إنهم لما طلبوا من الرسول ﷺ معجزات موسى عليه السلام قال الله تعالى: ﴿أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾، بل بما أُوتِيَ جميع الأنبياء من قبل، فعلمنا أنه لا غرض لكم في هذا الاقتراح إلا التعنت. ثم إنه تعالى حكى كيفية كفرهم بما أُوتِيَ موسى من وجهين:

الأول قولهم: ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾. قرأ: ابن كثير وأبو عمرو وأهل المدينة (ساحران) بالألف، وقرأ أهل الكوفة بغير ألف^(١).

وذكروا في تفسير الساحرين وجوهاً: أحدها المراد هارون وموسى عليهما السلام تظاهرا، أي: و﴿سِحْرَانِ﴾ بمعنى: ذوي سحر، وكثير من المفسرين فسروا قوله: ﴿سِحْرَانِ﴾ بأن المراد هو القرآن والتوراة؛ لأن المظاهرة بالناس وأفعالهم أشبه منها بالكتب.

وجوابه: إنا بينا أن قوله: ﴿سِحْرَانِ﴾ يمكن حمله على الرجلين، وبتقدير أن يكون المراد الكتابين، لكن لما كان كل واحد من الكتابين يقوي الآخر لم يبعد أن يقال على سبيل الجواز: تعاونا، كما تقول: تظاهرت الأخبار، وهذه التأويلات إنما تصح إذا حملنا قوله: ﴿أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾ إما على كفار مكة، أو على الكفار الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام، ولا شك أن ذلك أليق بمساق الآية.

الثاني: قولهم: ﴿إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ﴾ أي: بما أنزل على محمد وموسى وسائر الأنبياء -عليهم السلام-، ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج ٢/ص ٣٨٢).

إلا بالمشركين لا باليهود، وذلك مبالغة في أنهم مع كثرة آيات موسى عليه السلام كذبوه، فما الذي يمنع من مثله في محمد عليه السلام؟!^(١).

أو يقال: إن تكذيبهم لمحمد عليه السلام وما جاء به تكذيب لموسى عليه السلام وما جاء به.

يقول أبو حيان: «ويظهر عندي أنه عائد على قريش الذين قالوا: ﴿لَوْلَا أَوْفَى﴾ أي: محمد عليه السلام، ﴿مَا أَوْفَى مُوسَى﴾، وذلك أن تكذيبهم لمحمد عليه السلام تكذيب لموسى عليه السلام، ونسبتهم السحر للرسول عليه السلام نسبة السحر لموسى؛ إذ الأنبياء هم من وادٍ واحد، فمن نسب إلى أحد من الأنبياء ما لا يليق كان ناسباً ذلك إلى جميع الأنبياء، وتتناسق الضمائر كلها في هذا»^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٤/ص ٢٢٣).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٥٤٠).

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وقد عُذَّت هذه الآية من مشكلات القرآن، وتردد
المفسرون في تأويلها تردداً دَلَّ على الحيرة في تقويم معناها».^(١)

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن الإشكال في الآية واقع بين العلماء في كيفية وحقيقة عرض الأمانة
على المخلوقات، وما يترتب على ذلك العرض من قبول من المخلوقات وعدمه.
يقول الطاهر: «ومرجع ذلك الإشكال إلى تقويم معنى العرض على
السموات والأرض والجبال، وإلى معرفة معنى الأمانة، ومعرفة معنى الإباء
والإشفاق».^(٢)

وقد بين ذلك ابن العربي في كتابه "المُشْكِلِينَ"^(٣).

فمنهم من رأى أن العرض حقيقة وقع على السموات والأرض
والجبال والإنسان، ومنهم من رأى أن العرض مجاز وتمثيل.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

(٣) المشكلين: بضم الميم وكسر اللام، هو كتاب مفقود، ذكر ذلك في كتابه أحكام
القرآن (ج ٦/ص ٤٤٨).

وإذا كان العرض حقيقة من الله، فإنه قد يشكل كيف تعرض الأمانة على جماد؟ وكيف تأبى السماوات والأرض والجبال عن حمل الأمانة؟ وهل يملك مخلوق أن يأبى ما عرض عليه المولى؟.

وإذا كان على سبيل المثال والمجاز: فإن الآثار وظاهر الآية تخالف هذا القول، وكيف نجيب على النصوص والآثار الواردة عن السلف حيث يفهم من أقوالهم أن العرض على حقيقته، وأن السماوات والأرض والجبال أبين أن يحملنها، ولم يرد عن أحدهم أن العرض كان على سبيل المجاز.

وإن قلنا بأن ذلك على سبيل المثال فيقول الزمخشري: «إن الجماد إباؤه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صح بها التمثيل على المحال؟ وما مثال هذا إلا أن تشبه شيئاً، والمشبه به غير معقول»^(١).

ومن الإشكالات في هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾. فقد وقع الخلاف في المراد بالإنسان، هل هو نوع الإنسان كجنس؟ أو آدم فقط؟ أو قابيل قاتل أخيه هابيل؟ أم المنافق والكافر؟. فلا يخلو تحديد نوع الإنسان من إشكالات، يقول الطاهر: «إن المراد بالإنسان نوعه؛ لأنه لو أريد بعض أفراده ولو في أول النشأة لما كان في تحمل ذلك الفرد الأمانة ارتباطاً بتعذيب المنافقين والمشركين، ولما كان في تحمل بعض أفراده دون بعض الأمانة حكمة مناسبة لتصرفات الله تعالى»^(٢).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٥٦٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

يقال في دفع هذا الإشكال: إن عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال هل كان على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز؟ وهذا هو فصل الخطاب في المسألة، ويلزم من فهم معاني الآية فَهْمُ حَقِيقَةِ الْعَرَضِ. وهذا القول ينبني على مسألة عظيمة خاض غمارها العلماء الربانيون، وهي مسألة المجاز في القرآن.

واستعمال المجاز ووجوده في لغة العرب وفي النصوص الشرعية مسألة خلافية، أُلْفَتْ فيها المؤلفات، وحصلت فيها الأقاويل والأخذ والرد والمعارضة بين أهل العلم.

وجماهير أهل العلم من المفسرين، والأصوليين، وأهل اللغة على إثباته، ولا يفرقون بين مورده في اللغة، ومورده في القرآن الكريم، وفيهم أئمة لهم قدم صدق في تقرير عقيدة السلف والذود عنها.

والذين ذهبوا إلى نفي المجاز - خصوصاً من أهل السنة - حملهم على ذلك ما رأوه من تسلط المبتدعة بدعوى المجاز على نصوص الوحيين، فعطلوها عن دلالاتها في مسائل الغيبيات، وصفات الخالق عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ولهذا عدّه ابن القيم طاغوتاً فقال: «فصل: في كسر الطاغوت الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز»^(١)، سمي فيه المجاز طاغوتاً، لماذا؟ لتوصل المبتدعة بواسطته إلى نفي ما أثبتته الله جل وعلا لنفسه، وأطال في هدم هذا الطاغوت، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - له رسالة في منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز^(٢).

(١) ينظر: الصواعق المرسلّة (ج ٢/ص ٦٣٢)، ومختصر الصواعق (ص ٢٣١).

(٢) قد أدرج هذا الكتاب مع أضواء البيان في طبعة عالم الكتب، ووقع في الجزء العاشر من التفسير، =

وقد ذكر العلماء في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ثلاثة آراء:
الرأي الأول: منع هذا التقسيم أصلاً، وأنه لا مجاز لا في القرآن ولا
 في اللغة العربية^(١).

الرأي الثاني: منع وجود المجاز في القرآن دون اللغة^(٢).

الرأي الثالث: وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن^(٣).

= مع أن تأليفه متقدم عليه كما يظهر، ثم أفردت هذه الرسالة وكتاب دفع إيهام
 الاضطراب بطبعة مستقلة في مجلد واحد ضمن سلسلة آثار الشيخ، في طبعة دار عالم
 الفوائد، تحت إشراف الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله.

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج١/ص٥٣٩) مسألة المجاز في القرآن، ومجموع
 الفتاوى (ج٧/ص٨٨).

قال به أبو إسحاق الإسفرائيني، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب
 الإيمان، وقال: «إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء
 القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من
 الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا
 تكلم به أئمة اللغة والنحو مثل: الخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم»، إلى
 أن قال: «وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا
 التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز».

(٢) نسبه في الفتاوى (ج٧/ص٨٨) إلى أبي الحسن الخزري، وابن حامد من الحنابلة،
 ومحمد بن خويزمنداد من المالكية، وإلى داود بن علي الظاهري، وابنه أبي بكر.

(٣) وهو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، وغيرهم من الحنابلة، ورجحه
 ابن قدامة في روضة الناظر (ج١/ص١٨٢)، ونسبه الزركشي في البحر المحيط
 (ج١/ص٥٣٩)، والشوكاني في إرشاد الفحول (ج١/ص٦٧) إلى الجمهور، ونصراه
 ونقل ذلك عن ابن حزم، والآمدي.

واستدلوا بوقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْمَكَانِ الْمُنْخَفِضِ مِنَ الْأَرْضِ الَّذِي يُقْصَدُ لِقِضَاءِ الْحَاجَةِ، رَغْبَةً فِي التَّسْتَرِ، وَهَذَا غَيْرُ مَرَادٍ قِطْعًا؛ لِأَنَّ مَجْرَدَ الْمَجِيءِ مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لَيْسَ بِمَحْدَثٍ يُوْجِبُ الطَّهَارَةَ، فَتَعَيَّنَ حَمَلُهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي، وَهُوَ الْخَارِجُ مِنَ الْإِنْسَانِ.

والذي يظهر أن منكري المجاز طائفتان:

فالتائفة الأولى: ترى أنه أسلوب من أساليب العرب، ففي قوله تعالى: ﴿وَسَكَّلَ الْقَرِيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] بعضهم يقول: مجاز، أطلق المحل وأريد الحال، وبعضهم يقول: إنه حذف المضاف (أهل) وأقيم المضاف إليه مقامه، وهذا أسلوب من أساليب اللغة معروف وهو ما يسمى (بمجاز الحذف)، والخلاف مع هؤلاء لفظي. وقد صرح ابن قدامة بأن هذا الخلاف لفظي^(١).

والتائفة الثانية: تنكر حقيقة المجاز، وترى أنه لم يرد في القرآن لفظ مستعمل في غير موضعه الأصلي، والخلاف مع هؤلاء حقيقي. والصحيح أن المجاز واقع في القرآن، وهو منتف عن آيات الصفات؛ إذ من الممكن حملها على حقيقتها؛ إذ لا يلزم منه محال، فوجب لأجل ذلك حمل هذه الصفات على الحقيقة، وامتنع حملها على المجاز، وهذا مذهب الأكثر.

وإذا علم أن المجاز غير واقع في آيات الصفات، فإن ما عدا آيات الصفات يدخله المجاز بشرطه، وهو أن يتعذر حمل الكلام على الحقيقة، وهذا مذهب طائفة من أهل السنة.

(١) ينظر: روضة الناظر (ج ١/ص ١٨٢-١٨٣).

قال الإمام الشافعي: «باب الصنف الذي يبين سياقه معناه: قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَكَتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فابتدأ -جل ثناؤه- ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ الآية؛ دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»^(١).

وقال الخطيب البغدادي^(٢) مستدلاً لوقوع المجاز في القرآن: «... لأن المجاز لغة العرب وعادتها؛ فإنها تسمى باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسبب، وتحذف جزءاً من الكلام طلباً للاختصار إذا كان فيما أبقى دليل على ما ألقى، وتحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه، وتعربه بإعرابه، وغير ذلك من أنواع المجاز، وإنما نزل القرآن بألفاظها ومذاهبها ولغاتها، وقد قال الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، ونحن نعلم ضرورة أن الجدار لا إرادة له»^(٣).

(١) ينظر: الرسالة (ص ٦٢-٦٣).

(٢) هو أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ (ت ٤٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٨/ص ٢٧٠).

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه (ج ١/ص ٦٥).

وعلم مما تقدم أن آيات القرآن الكريم قسمان:
 قسم لا يجوز دخول المجاز فيه وهو آيات الصفات، والغيبات.
 وقسم يجوز دخول المجاز فيه وهو ما عدا آيات الصفات، كما تقدم
 في النقل عن الشافعي والخطيب البغدادي، ومن أمثله أيضاً قوله تعالى:
 ﴿وَخَفِضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى:
 ﴿وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾.
 فهذا كله مجاز؛ لأنه استعمال للفظ في غير موضعه، لوجود قرينة
 منعت من استعماله في حقيقته.

وإذا عُلم ذلك فلا تلازم بين القسمين، إذ يمكن إثبات صفات الله تعالى
 على حقيقتها ووجهها اللائق به سبحانه ونفي المجاز عنها، وفي الوقت نفسه
 يمكن إثبات المجاز فيما عدا آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ﴾.
 والحق، إن القول بالمجاز لا خطر وراءه، ذلك أن الأصل في الكلام أن
 يحمل على حقيقته إلا بقرينة بإجماع أهل العلم، ولا قرينة تصحح قول
 المعطل، وإنما أتوا من توهم كفيات معينة لتلك النصوص، ثم سلطوا التأويل
 عليها لدفع توهمهم الفاسد، على أن تلك الأخبار المتعلقة بالله تعالى لا
 تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة وتراكيب الكلم، وهذا مبسوط تقريره في
 كلام أهل السنة -والحمد لله-.

والمقصود أنه لا ضير من القول بالمجاز، ولا يعدّ من القول على الله
 بغير علم؛ إذ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، فجرى على طرائقهم في التعبير،
 وأساليبهم في تركيب الكلم، وإنما يكون قولاً على الله بغير علم إذا تعلق
 بأمور غيبية لا تدرك ولم تشاهد، تُعطل عن ظواهرها، ويُلحد فيها.

بقي أن يقال: إن الأسلوب المجازي ضرورة لبقاء أي لغة وحياتها، إذ الألفاظ وإن كثرت فهي محدودة لا تستوعب كل ما يطرأ من المعاني في حياة الناس، ومن تأمل هذا الأمر زال عنه - بإذن الله - كل تردد في هذه المسألة، والله ولي التوفيق^(١).

وبعد هذا العرض لمسألة المجاز يحسن بنا أن نبين القول الراجح في معنى الأمانة في الآية، وتحديد نوع الإنسان الحامل لها، ثم بعد ذلك نبين حقيقة عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال، وهو المشكل حقيقة في هذا الموضوع.

اختلف المفسرون في الأمانة المعروضة على السموات والأرض والجبال، وإذا تأملت أقوال المفسرين في الأمانة وجدتها أمثلة لأمر تكليفية، وليس مرادهم أن هذا الممثل به هو الأمانة المعروضة فقط، بل أرادوا أن ينبهوا على جنس الأمانة المعروضة.

ف قيل: الأمانة هي: الفرائض.

وقال آخرون: هي الطاعة.

وقيل: من الأمانة أن المرأة أؤتمنت على فرجها.

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ١٠٦-١١١)، والحجة في بيان المحجة (ج ١/ص ٤٤٦)، ولمعة الاعتقاد (ص ٣-٤)، ومجموع الفتاوى (ج ٥/ص ٢٠٠، ٢٠١)، والصواعق (ج ٤/ص ١٢٨٩)، ومنع جواز المجاز (ص ٥٤)، وخلق أفعال العباد (ص ١٦٩)، والفقيه والمتفقه (ج ١/ص ٦٤)، وروضة الناظر (ج ١/ص ١٨٢)، وقواعد الأصول (ص ٥١)، ومختصر ابن اللحام (ص ٤٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ١٢١)، وشرح الكوكب المنير (ج ١/ص ١٩١)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص ٨٨)، والبحر المحيط في أصول الفقه (ج ١/ص ٥٣٩)، ومذكرة أصول الفقه (ج ١/ص ١١) ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ج ١/ص ١١٢).

وقيل: الأمانة: الدين والفرائض والحدود.

وقال بعضهم: الغسل من الجنابة.

وقيل: الأمانة ثلاثة: الصلاة، والصوم، والاعتسال من الجنابة^(١).

والصحيح أن الأمانة تعم جميع أمور الدين، ورجح ذلك الطبري بقوله: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب ما قاله الذين قالوا: إنه عُني بالأمانة في هذا الموضوع: جميع معاني الأمانات في الدين وأمانات الناس، وذلك أن الله لم يخص بقوله: ﴿عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ بعض معاني الأمانات»^(٢)، وهو قول الجمهور^(٣).

ولعل مما يؤيد هذا القول حديث حذيفة بن اليمان، قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن، فعلموا من القرآن، وعلموا من السنة، ثم حدثنا عن رفع الأمانة. رواه البخاري^(٤).

وقال ابن كثير: «وكل هذه الأقوال لا تنافٍ بينها، بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها، وهو أنه إن قام بذلك أئيب، وإن تركها عُوقب، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه، إلا مَنْ وفق الله، وبالله المستعان»^(٥).

(١) ذكر هذه الأقوال ابن كثير وغيره من المفسرين.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٣٤٢).

(٣) ذكر ذلك ابن عطية في المحرر (ج ٤/ص ٤٦٦)، والقرطبي في الجامع

(ج ١٤/ص ٢٥٢)، وأبو حيان في البحر (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٨/ص ١٠٤، ح ٦٤٩٧).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٤٨٩).

قال أبو حيان: «الظاهر أنها كل ما يؤتمن عليه من أمر ونهي وشأن دين ودنيا، والشرع كله أمانة، وهذا قول الجمهور»^(١).

أما الإنسان الذي حُمِلَ الأمانة فحملها فقد اختلف في تعيينه إلى أقوال: ف قيل: إنه آدم.

وقيل: هو الذي قتل أخاه.

وقيل: الإنسان الكافر، ذكر هذه الأقوال الطبري في تفسيره^(٢).

والقول الراجح: أن "الإنسان" في هذه الآية هو جنس الإنسان.

قال ابن عطية: «وهذا قول حسن مع عموم الأمانة»^(٣)، وهو اختيار شيخ الإسلام^(٤).

قال الطاهر: «علم أن المراد بالإنسان نوعه؛ لأنه لو أريد بعض أفراده ولو في أول النشأة لما كان في تحمل ذلك الفرد الأمانة ارتباطاً بتعذيب المنافقين والمشركين، ولما كان في تحمل بعض أفراده دون بعض الأمانة حكمة مناسبة لتصرفات الله تعالى، فتعريف ﴿الْإِنْسَانُ﴾ تعريف الجنس، أي: نوع الإنسان»^(٥).

وقد يقال: هل يوصف الإنسان بأنه ظلوم جهول، وهل هذا الوصف يشمل آدم وغيره؟.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٣٤١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٦).

(٤) ينظر: منهاج السنة النبوية (ج ٨/ص ٢٠٦).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

فيحاج عن ذلك: أن الأصل والغالب في الإنسان من حيث الجنس أنه ظلم وجهول، فلما كان الإنسان ظلوماً جهولاً كان الأكثر فيه أن يكون ضالاً؛ ولهذا أكثر الناس ضالون، وقد جاء هذا في نصوص كثيرة منها: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ [العصر: ٢]، وجاء في الحديث القدسي: «بَا عِبَادِي، كُتُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ»^(١)، يدل على أن الأمر الغالب في عباد الله أنهم ضالون، إلا مَنْ مَنَّ اللهُ جَلَّ وَعَلَا عَلَيْهِ بِالْهُدَايَةِ، وهذه الهداية تطلب من الله جَلَّ وَعَلَا فقال: «فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ».

وقد يقال في قوله: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ هو آدم، والضمير في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ يعود على الإنسان الكافر، فالظلم والجهل ليس عائداً على كل إنسان؛ لأن المسلم ذو عدل وذو علم وذو رشد، فالإنسان الذي كان ظلوماً جهولاً هو الكافر، أما المؤمن فلا يمكن، لأنه يمنعه إيمانه عن الظلم، ويمنعه إيمانه عن السفه والغي.

يقول الشنقيطي: «وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، الظاهر أن المراد بالإنسان آدم -عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام-، وأن الضمير في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، راجع للفظ ﴿الْإِنْسَانُ﴾ مجرداً عن إرادة المذكور منه، الذي هو آدم. والمعنى: أنه أي الإنسان الذي لا يحفظ الأمانة ﴿كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، أي: كثير الظلم والجهل، والدليل على هذا أمران:

(١) أخرجه مسلم (ج ٨/ص ٣٨٤، ح ٢٥٧٧) من حديث أبي ذر ؓ.

أحدهما: قرينة قرآنية دالة على انقسام الإنسان في حمل الأمانة المذكورة إلى معذب ومرحوم في قوله تعالى بعده، متصلاً به: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (٧٣)، فدلّ هذا على أن الظلم الجهول من الإنسان هو المعذب -والعياذ باللّهِ-، وهم المنافقون والمنافقات، والمشركون والمشركات، دون المؤمنين والمؤمنات. واللام في قوله: ﴿لِيُعَذِّبَ﴾ لام التعليل، وهي متعلقة بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾.

الأمر الثاني: أن الأسلوب المذكور الذي هو رجوع الضمير إلى مجرّد اللفظ دون اعتبار المعنى التفصيلي معروف في اللغة التي نزل بها القرآن، وقد جاء فعلاً في آية من كتاب الله، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١]؛ لأن الضمير في قوله: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ راجع إلى لفظ المعمر دون معناه التفصيلي كما هو ظاهر، وهذه المسألة هي المعروفة عند علماء العربية بمسألة: عندي درهم ونصفه، أي: نصف درهم آخر، كما ترى.

وبعض من قال من أهل العلم إن الضمير في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ عائد إلى آدم، قال: المعنى أنه كان ظلوماً لنفسه جهولاً، أي: غرّاً بعواقب الأمور، وما يتبع الأمانة من الصعوبات، والأظهر ما ذكرنا، والعلم عند الله تعالى^(١).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٦٦٨).

ثم إن المفسرين استشكلوا حقيقة العرض، ويمكن أن نلخص المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنَّ عرضَ الأمانة على السموات والأرض والجبال وإبائهنَّ وإشفاقهن كل ذلك على سبيل المجاز، فهو إما تخييل، أو تمثيل، أو من باب مجاز الحذف؛ لأنهن جمادات.

حكى هذا القول الزمخشري، وابن عطية، وابن جزري، وأبو حيان، وابن عادل^(١)، وغيرهم، وقالوا: يحتمل أن يكون المراد من ذلك العرض تعظيم شأن الأمانة، وأنها من الثقل بحيث لو عرضت على السموات والأرض والجبال لأبين من حملها وأشفقن منها، فهذا ضرب من المجاز، كقولك: عرضت الحمل العظيم على الدابة فأبت أن تحمله، والمراد أنها لا تقدر على حمله، وحملها الإنسان^(٢).

أو يكون عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال من باب التمثيل، كما قال القفال وغيره: «إنَّ العَرَضَ في هذه الآية ضرب مثل، أي: إنَّ السموات والأرض على كبر أجرامها لو كانت بحيث يجوز تكليفها لثقل عليها تقلد الشرائع لما فيها من الثواب والعقاب، أي: إنَّ التكليف أمر حقه أن تعجز عنه السموات والأرض والجبال، وقد كُلفه الإنسان»^(٣).

قال الطاهر في دفع هذا الإشكال: «فأما العرض فقد استبان معانيه أنها من طريقة التمثيل».

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٥٧٣)، والمحرم الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥)، والتسهيل (ج ٢/ص ١٩٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣)، واللباب (ج ١٥/ص ٥٩٦).

(٢) ينظر: المحرم الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥)، والتسهيل (ج ٢/ص ١٩٨).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٤/ص ٢٥٥).

إلى أن قال: «وقرينة الاستعارة حالية، وهي عدم صحة تعلق العرض والإبء بالسموات والأرض والجبال لانتفاء إدراكها، فأنت لها أن تختار وترفض، ولذلك فأفعال: ﴿عَرَضْنَا﴾، ﴿فَأَبَيْنَ﴾، ﴿يَحْمِلْنَهَا﴾، ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾، ﴿وَحَمَلَهَا﴾ أجزاء للمركب التمثيلي»^(١).

وقيل: إنه من باب مجاز الحذف، والمراد من العرض هو العرض على أهل السموات، وهم من فيها من الملائكة، فيكون هذا من باب مجاز الحذف، وقيل: المراد المقابلة، أي: قابلنا الأمانة مع السموات، فرجحت الأمانة، وهي الدين^(٢).

وقالوا: من المعلوم أن الجماد لا يفهم ولا يجيب، فلا بد من تقدير الحياة على سبيل المجاز^(٣).

القول الثاني: أن يكون ذلك العرض على سبيل الحقيقة لا المجاز، وأن الله خلق لها إدراكاً، فعرض عليها الأمانة حقيقة، فأشفقت منها، وامتنعت عن حملها.

حكى هذا القول ابن عطية، ونسبه للجمهور^(٤)، وهو قول أكثر العلماء، ذكر ذلك ابن الجوزي^(٥)، وابن عادل، وقال: «هو الأصح»^(٦).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣)، واللباب (ج ١٥/ص ٥٩٦).

(٣) حكى ذلك القرطبي في جامعه عن بعض العلماء. ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٤/ص ٢٥٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥).

(٥) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ٤٢٩).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٥/ص ٥٩٦).

واختار هذا القول كثير من المفسرين، كابن كثير^(١)، وابن جزي^(٢)، والشنقيطي^(٣)، وغيرهم.

الترجيح:

الذي يظهر والعلم - عند الله - أن القول الثاني هو الراجح، وأن العرض على حقيقته، فقد فسر كبار المفسرين من السلف كابن عباس رضي الله عنه وغيره هذه الآية وحملوها على حقيقتها، ولم يخوضوا في هذه التقديرات والاحتمالات التي ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

يقول ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾: «إن أدوها أثابهم وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك، وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيماً لدين الله أن لا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها، وهو قوله: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ غرّاً بأمر الله»^(٤).

وقد ذكر ابن جرير الطبري في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤] احتمالات كثيرة نقلها، ثم قال بعد ذلك: «وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها، فلذلك لم نستحز صرف تأويل الآية إلى معنى منها»^(٥).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠٥).

(٢) ينظر: التسهيل (ص ١٨٩/٢).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٦٦٧).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٢٠/ص ٣٣٧) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة.

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٢٤٣).

وقد رد ابن كثير القول الأول بأنه على سبيل المجاز، وذلك عند قوله: ﴿وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، وقال: «وقد زعم بعضهم أن هذا من باب المجاز، وهو إسناد الخشوع إلى الحجارة، كما أسندت الإرادة إلى الجدار في قوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾، قال الرازي والقرطبي وغيرهما من الأئمة: ولا حاجة إلى هذا، فإن الله تعالى يخلق فيها هذه الصفة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ الآية، وقال: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]، و﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَ إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَنْفَقُونَ ظُلْمَهُ﴾ الآية [النحل: ٤٨]، ﴿قَالَتَا أَنِنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾ الآية [الحشر: ٢١]، ﴿وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ﴾ الآية [فصلت: ٢١]، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال عن جبل أحد: «هذا جبل يحبنا ونحبه»^(١)، وكحنين الجذع المتواتر خبره الذي كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب، فلما تحول عنه حن^(٢)، وفي صحيح مسلم: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن»^(٣)، وغير ذلك مما في معناه»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٣٥، ح ٢٨٨٩) من حديث أنس بن مالك ؓ.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٩٥، ح ٣٥٨٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٧/ص ٥٨، ح ٦٠٧٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠٥).

قال القرطبي عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾: «فإنه لا يمتنع أن يعطى بعض الجمادات المعرفة فيعقل، كالذي روي عن الجذع الذي كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب»^(١).

قال أبو حيان: «الظاهر عرض الأمانة على هذه المخلوقات العظام، وهي الأوامر والنواهي، فتثاب إن أحسنت، وتعاقب إن أساءت، فأبت وأشفت، ويكون ذلك بإدراك خلقه الله فيها، وهذا غير مستحيل، إذ قد سبح الحصى في كفه عليه الصلاة والسلام^(٢)، وحن الجذع إليه، فيكون هذا العرض والإباء حقيقة.

قال ابن عباس: أعطيت الجمادات فهماً وتمييزاً، فخيرت في الحمل، وذكر الجبال، مع أنها مع الأرض، لزيادة قوتها وصلابتها، تعظيماً للأمر^(٣).

قال ابن الجوزي: «إن الله تعالى ركب العقل في هذه الأعيان، وأفهمهن خطابه، وأنطقهن بالجواب حين عرضها عليهن، ولم يرد بقوله:

﴿فَأَبَيْنَ﴾ المخالفة»^(٤).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ٤٦٥).

(٢) أخرجه البزار في مسنده (ج ٩/ص ٤٣١، ح ٤٠٤٠)، وابن أبي عاصم في السنة

(ج ٣/ص ١٤٧، ح ١١٤٦) والطبراني في الأوسط (ج ٢/ص ٥٩، ح ١٢٤٤) من طرق

عن أبي ذر رضي الله عنه. وصححه الألباني في ظلال الجنة.

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ٤٢٩).

وقال الشنقيطي: «وقد دلت آيات من كتاب الله على أنه لا مانع من كون إرادة الجدار حقيقة؛ لأن الله تعالى يعلم للجمادات إرادات وأفعالا وأقوالا لا يدركها الخلق، كما صرح تعالى بأنه يعلم من ذلك ما لا يعلمه خلقه في قوله جل وعلا: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فصرح بأننا لا نفقه تسبيحهم، وتسبيحهم واقع عن إرادة لهم يعلمها هو جل وعلا، ونحن لا نعلمها، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن والسنة.

فمن الآيات الدالة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْجِبَارَةِ لِمَا يُنْفَجِرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤]، فتصريحه تعالى بأن بعض الحجارة يهبط من خشية الله دليل واضح في ذلك؛ لأن تلك الخشية بإدراك يعلمه الله ونحن لا نعلمه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]؛ فتصريحه جل وعلا بأن السماء والأرض والجبال أبت وأشفقت -أي: خافت- دليل على أن ذلك واقع بإرادة وإدراك يعلمه هو جل وعلا، ونحن لا نعلمه.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك: ما ثبت في صحيح البخاري من حنين الجذع الذي كان يخطب عليه ﷺ جزعاً لفراقه^(١)، وما ثبت في صحيح مسلم

(١) جاء في صحيح البخاري (ج ٤/ص ٢٣٧، ح ٣٥٨٣) عن ابن عمر -رضي الله عنهما- كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأتاه فمسح يده عليه.

أن النبي ﷺ قال: «إني لأعرف حجراً كان يسلم علي بمكة»^(١)؛ فتسليم ذلك الحجر، وحين ذلك الجذع كلاهما بإرادة وإدراك يعلمه الله، ونحن لا نعلمه، كما صرح بمثله في قوله: ﴿وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾، وزعم من لا علم عنده أن هذه الأمور لا حقيقة لها، وإنما هي ضرب أمثال، زعم باطل؛ لأن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن معناها الواضح المتبادر إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وأمثال هذا كثير جداً^(٢).

وقد يعترض معترض على هذا القول، ويقول: هل المخلوق من مخلوقات الله أن يعترض على أمر الله؟.

فيجاب على هذا: بأن الله عرض الأمانة عليها عرض تخيير لا تحميم، فأبى ذلك خوفاً أن لا يؤمن بما حُمِّلن، لا عصياناً لرهن، ولا زهداً في ثوابه، ومع ذلك فهي أشد غضباً لله وغيرة على جنابه العظيم من أكثر الناس، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً﴾ ﴿٨٨﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِذَا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ [مریم: ٨٨-٩٠].

يقول ابن عطية: «فعلى التأويل الأول الذي حكيناه عن الجمهور يكون قوله تعالى: ﴿أَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إجابة لأمر أمرت به، وتكون هذه الآية إجابة وإشفاقاً من أمر عرض عليها وخيرت فيه»^(٣).

(١) أخرجه مسلم (ج ٨/ص ٤١، ح ٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٦٦٧).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١٢/ص ١٢٨).

يقول الرازي في قوله: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾: «لم يكن إباءهن كإباء إبليس في قوله تعالى: ﴿أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٣١] من وجهين: أحدهما: أن هناك السجود كان فرضاً، وههنا الأمانة كانت عرضاً. وثانيهما: أن الإباء كان هناك استكباراً، وههنا استصغاراً استصغرن أنفسهن، بدليل قوله: ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾^(١).

وأما من قال: إن هذا من باب مجاز الحذف، أي: أن العرض كان على أهل السموات، فهذا تكلف في التقدير، والسياق يخالف ذلك، فيكون العرض كذلك على أهل الأرض وأهل الجبال فأبوا أن يحملوها. وهذا القول يخالف ظاهر الآية؛ لأن من أهل الأرض من حملها، ولا يمكن أن نقصر العرض على أهل السماء فقط من دون قرينة. ولعل قائلاً يقول: كيف تعرض الأمانة على جماد؟.

فالجواب: الجماد وذو الشعور أمام أمر الله على حد سواء، يوجه الله الخطاب إلى الجماد فيجيب الله ﷻ؛ لأن كل شيء بالنسبة لله على حد سواء. وسمع قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، هذا أمر موجه للجماد، ﴿قَالَتَا أَئِنَّا لَطَائِعِينَ﴾، وهذا جواب من هذه الجماد لله ﷻ.

ولما تجلى الله ﷻ للجبل حين قال موسى: ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] شوقاً إلى الله ﷻ قال: ﴿لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَمَ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرَنِي﴾، فنظر موسى إلى الجبل بعد أن تجلى الله له

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٥/ص ٢٠٢).

فجعله دكاً، اندك لعظمة الله عِظَتِكَ وخشيتته، فخر موسى صعقاً، غشي عليه؛
لما رأى من الهول العظيم، جبل أمامه صخر عظيم اندك في لحظة! ومن
المعلوم أن الإنسان لا يتحمل هذا، ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ
سُبْحٰنَكَ بُنْتِ الْيٰكُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

قال ابن عطية: «وفي هذا المعنى أشياء تركتها اختصاراً لعدم صحتها»^(١).

وقال الشوكاني عندما حكى هذه الأقوال: «إن هذا تحريف لا تفسير»^(٢).

وقال أيضاً في موضع آخر عند قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ﴾:

«ومدافعة عموم هذه الآية بمجرد الاستبعاات ليس دأب من يؤمن بالله
سبحانه، ويؤمن بما جاء من عنده»^(٣).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١٢/ص ١٢٨).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٦/ص ٨٥).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٣٣٠).

المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن القرطبي قوله: «إن هذه الآية من أشكال ما في السورة». وقال ابن عطية: «قد خلط بعض الناس حتى قالوا: الذرية تطلق على الآباء، وهذا لا يعرف من اللغة»^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

يقول الله تعالى قبل هذه الآيات: ﴿الْمَرْيُورَ كَمَا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾^(٢) وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ^(٣)، فقوله: ﴿الْمَرْيُورَ﴾ الضمير لقريش، أو للعباد على الإطلاق^(٤)؛ فذرية هؤلاء هم المحمولون المذكورون في قوله تعالى: ﴿أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾^(٥). لكن يشكل على ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري عن غير واحد من السلف أن قوله: ﴿حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ يعني: من نجا من ولد آدم في سفينة نوح^(٦)، فالمخاطبون في هذه الآية هم القرون الذين أتوا بعد نوح، وهم كفار قريش أو سائر العباد، والمحمولون هم في القرون السابقة، وهم قوم نوح عليه السلام.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٢٨)، والمحرر الوجيز (ج ٤/ص ٥٢٢)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٣٤).

(٢) ينظر: التسهيل لابن جزي (ج ٢/ص ٢٢٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٥٢١).

فأشكل ذلك على كثير من المفسرين، كيف أن الله سمى هؤلاء ذرية وهم بمنزلة الآباء، وهم متقدمون عليهم؟

وأحسن من حرر الإشكال الشيخ السعدي في تفسيره إذ يقول: «وهذا الموضع من أشكل المواضع عليّ في التفسير، فإن ما ذكره كثير من المفسرين من أن المراد بالذرية الآباء، مما لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء، بل فيها من الإيهام وإخراج الكلام عن موضوعه ما يباه كلام رب العالمين، وإرادته البيان والتوضيح لعباده، وثمّ احتمال أحسن من هذا، وهو أن المراد بالذرية الجنس، وأنهم هم بأنفسهم، لأنهم هم من ذرية بني آدم، ولكن ينقض هذا المعنى قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (٤٢) إن أريد: وخلقنا من مثل ذلك الفلك، أي: هؤلاء المخاطبين، ما يركبون من أنواع الفلك، فيكون ذلك تكريراً للمعنى تأباه فصاحة القرآن.

فإن أريد بقوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ الإبل التي هي سفن البر، استقام المعنى واتضح، إلا أنه يبقى أيضاً أن يكون الكلام فيه تشويش، فإنه لو أريد هذا المعنى لقال: وآية لهم أنا حملناهم في الفلك المشحون، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون، فأما أن يقول في الأول: وحملنا ذريتهم، وفي الثاني: حملناهم، فإنه لا يظهر المعنى، إلا أن يقال: الضمير عائد إلى الذرية، والله أعلم بحقيقة الحال^(١).

واستفهم ابن القيم حول هذه الآية، وقال: «هل تطلق الذرية على الآباء؟».

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص ٦٩٦).

ثم قال: «فيها قولان: أحدهما: أنهم يسمون ذرية، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَيُّهُمُ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ (٤١)، وأنكر ذلك جماعة من أهل اللغة، وقالوا: لا يجوز هذا في اللغة، والذرية كالنسل والعقب لا تكون إلا للعمود الأسفل، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾ [الأنعام: ٨٧]، فذكر جهات النسب الثلاث من فوق ومن أسفل ومن الأطراف»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع المفسرون الإشكال عن هذه الآية في ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الذرية على بابها، وهم الأبناء أو الفروع. فيكون المعنى: وآية لأهل مكة أن حملنا ذرياتهم وأولادهم وضعفاءهم في الفلك. والفلك على هذا القول اسم للجنس؛ فهو خبر وامتنان من الله لأهل مكة وللعباد المخاطبين أنه خلق السفن يحمل فيها من يصعب عليه المشي والركوب من الذرية والضعفاء، فيكون الضميران على هذا متفقين^(٢). لكن يقال: إن سياق الآيات بعدها يأبى هذا القول؛ لأن الله يقول بعد هذه الآية: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (٤٢) **وَإِنْ نَشَاءُ نُغْرِقْهُمْ** الآية، فلو كان الخطاب لأهل مكة لكان في هذه الآية تكراراً في المعنى، أي: وخلقنا لهم من مثل هذه السفن ما يركبون، ويأباه أيضاً فصاحة القرآن كما سبق قول السعدي في ذلك.

(١) ينظر: جلاء الأفهام (ص ٢٦٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٣٤)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٢٣)،

وفتح القدير (ج ٤/ص ٥٢٨).

وإن قيل: إن المراد من قوله: ﴿مِنْ مِّثْلِهِ﴾ هي الإبل، فيقال: إن الله يقول: ﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ﴾، والإبل لا تتركب في البحر حتى تغرق. يقول ابن عطية: «ومن جعل ﴿مِنْ مِّثْلِهِ﴾ في الإبل فإن هذا نظر فاسد، يقطع به قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ﴾ فتأمل»^(١). وجاء عن سعيد بن جبّير، عن ابن عباس قال: تدرّون ما ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾؟ قلنا: لا. قال: هي السفن جعلت من بعد سفينة نوح على مثلها^(٢).

وهناك اعتراض آخر على هذا القول ذكره الشيخ ابن عثيمين، حيث يقول: «إن كان المراد بالذرية من يأتي فيما بعد، فكيف يكون ذلك آية وهي غير مشهودة لهم؟ إذن يتعين أن يكون المراد بالذرية الأصول؛ لأن الصغار المشهودون حملهم لآبائهم؛ لأن الغالب أنهم لا يحملون إلا مع آبائهم، والصغار غير المشهودين الذين يأتون فيما بعد لا يكونون آية لمن لم يشاهدهم، فتعين أن يكون المراد بالذرية الآباء»، ثم قال بعد ذلك: «وهذا القول يوافق ظاهر الآية، لكنه يخالف ما كان معهوداً في اللغة العربية من أن الذرية هم الفروع»^(٣).

القول الثاني: أنّ المراد بالذرية الجنس، أي: حملنا أجناسهم؛ لأن ذلك الحيوان من جسسه ونوعه، والذرية تطلق على الجنس، وفي قوله: (ذرية) حذف مضاف، أي: ذرية جنسهم من الناس^(٤).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٥٢٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٥٢١).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص ١٥١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ٦٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٢٣)، وزاد المسير (ج ٧/ص ٢١).

قال الشيخ ابن عثيمين: «وذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالضمير هنا الجنس لا العين، ومعنى ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أي: ذرية جنسهم، كنوح عليه السلام، من جنسنا آدمي بشر، فحمل الله ذريته في الفلك المشحون، قالوا: وهذا لا يتمتع في اللغة العربية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾﴾ ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ أي: جنس الإنسان وليس عينه؛ لأن الذي جعل النطفة ليس آدم الذي خلق من سلالة من الطين، ولا يمكن أن يكون نطفة في قرار مكين، بل غيره بلا شك، فالضمير عاد إلى آدم باعتبار الجنس، فليعد الضمير في قوله: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى الموجودين باعتبار الجنس، فمن هو الجنس؟ قالوا: هو نوح؛ لأنه بشر وآدمي، وذريته هي المحمولة، فيكون المعنى: أن خلقنا ذريتهم، أي: ذرية جنسهم، وهو نوح عليه السلام حملت ذريته في الفلك المشحون، وخلق لهم من مثله ما يركبون، وهذا قريب جداً، ولا يخالف ظاهر الآية، ويشير إلى أن هذه السفينة، جعلت آية لمن بعد نوح عليه السلام يعتبرون بها ويصنعون مثلها، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ١٥]، فالمراد بالذرية هنا: ذرية نوح عليه السلام، وأضيفت إلى هؤلاء باعتبار الجنس، يعني: حملنا الذرية من جنسهم في الفلك المشحون، وهذا القول هو الذي تطمئن إليه النفس، ولا ياباه السياق»^(١).

(١) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص ١٥٢).

وهذا القول حسن ومحتمل، لكن يخالف قاعدة توحيد الضمائر في: ﴿وَأَيُّهُمُ هُمُّ﴾ و﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ و﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ﴾ و﴿نُغْرِقَهُمْ﴾ مع أنه يمكن توحيد مرجع الضمير فيها، وهو أنه جعل الضمير في قوله: ﴿وَأَيُّهُمُ هُمُّ﴾ للعباد المخاطبين، و﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ لغير معين، أي: للجنس، وبقية الضمائر للمخاطبين. أما قول الشيخ: «نقصد بالذرية الجنس لا العين» فإننا نجدده بحده بأنه هو نوح عندما قال: «فليعد الضمير في قوله: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى الموجودين باعتبار الجنس، فمن هو الجنس؟ قالوا: هو نوح، لأنه بشر وآدمي، وذريته هي المحمولة، فيكون المعنى: أن خلقنا ذريتهم، أي: ذرية جنسهم، وهو نوح عليه السلام، حملت ذريته في الفلك المشحون».

فالواجب أن الجنس إذا أطلق فإننا لا نحده بمعين، بل نجعله عاماً في جنسه، أي: بمعنى أن جنس الذرية سواء من المتقدمين أو اللاحقين هو المحمول في الفلك.

القول الثالث: إن قوله: ﴿أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ يرجع إلى آبائهم في القرون الماضية، والمعنى: أن الله حمل ذرية القرون الماضية في الفلك المشحون، فالضميران متحدان^(١).

فالذرية على هذا القول: الآباء والأجداد، حملهم الله تعالى في سفينة نوح عليه السلام؛ فالآباء ذرية، والأبناء ذرية، بدليل هذه الآية، وسمي الآباء ذرية؛ لأن منهم ذراً - أي: تناسلت - الأبناء، والألف واللام في الفلك للتعريف، أي: فلك نوح^(٢).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٣٤)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٥٢٨).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٣٤)، والكشاف (ج ٤/ص ٢١)، وتفسير ابن كثير

(ج ٦/ص ٥٧٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٦/ص ٢٢٥)، وتفسير السعدي (ص ٦٩٦)

قال أبو جعفر النحاس: «أحسن ما قيل في هذا: أن المعنى: وآية لأهل مكة أنا حملنا ذريات القرون الماضية في الفلك المشحون»^(١).

الترجيح

لاشك أن القول الثالث: هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وهو الأرجح، وذلك لوجود أدلة من الآيات تدل عليه، وهو أن الله سبحانه يمتن على كفار قريش بهذه المنة التي يذكرونها، والمقصود بذريتهم: أجدادهم الذين هم مصدر الذرية وبقاء نسلهم.

ومن عادة القرآن أن يذكر المتأخرين بأفعال المتقدمين من كان على طريقتهم ومنوالهم، وينسبها لهم.

فالله سبحانه وتعالى يلوم المتأخرين من اليهود والنصارى على ما فعله أجدادهم؛ لأنهم موافقون لهم وسائرون على طريقتهم، يقول تعالى: ﴿يَبْنَئِمْ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧]، وهي نعمة كانت على الآباء، فهي منسوبة لهم.

ويقول تعالى: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنْتُمْ

مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١]، وهذا فعل الآباء فنسبه إليهم.

ونحوها من الآيات التي تخاطب المتأخرين منهم، إما أنها تذكرهم، أو تلومهم على ما فعل أجدادهم لأنهم موافقون لهم.

(١) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ٥/ص ٤٩٨).

قال ابن كثير: «يقول تبارك وتعالى: ودلالة لهم أيضاً على قدرته - تبارك وتعالى - تسخيره البحر ليحمل السفن، فمن ذلك بل أوله سفينة نوح - عليه الصلاة والسلام - التي أنجاه الله تعالى فيها بمن معه من المؤمنين الذين لم يبق على وجه الأرض من ذرية آدم - عليه الصلاة والسلام - غيرهم، ولهذا قال عَلَيْكَ: ﴿وَأَيُّهُ لَهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، أي: آباءهم في الفلك المشحون، أي: في السفينة المملوءة من الأمتعة والحيوانات التي أمره الله - تبارك وتعالى - أن يحمل فيها من كل زوجين اثنين»^(١).

فالخطاب في هذه الآية - كما أجمع عليه المفسرون - يعود إلى سائر العباد في قوله تعالى: ﴿يَحْضَرُهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^(٢)، والذرية من ألفاظ الأضداد، والسياق يحدد المعنى. أما قول ابن عطية: «وخلط بعض الناس في هذا حتى قالوا: الذرية تقع على الآباء، وهذا لا يعرف لغة»^(٣).

وقول السعدي: «لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء»^(٤).
وقول الشيخ ابن عثيمين: «وهذا القول يوافق ظاهر الآية، لكنه يخالف ما كان معهوداً في اللغة العربية من أن الذرية هم الفروع»^(٥).
فيرد عليهم من أقوال المفسرين وأقوال أهل اللغة.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٧٩).

(٢) ينظر: اللباب (ج ١٦/ص ٢٢٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٥٢٢).

(٤) ينظر: تفسير السعدي (ص ٦٩٦).

(٥) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص ١٥١).

أمّا أقوال المفسرين فقد ذكرتها في القول الثالث، وأن المراد بالفلك: هي سفينة نوح، فيكون المحمولون فيها هم: ذرية من آمن من قوم نوح، ذكر ذلك سعيد بن جبّير عن ابن عباس، والضحاك، وغيرهم. قال ابن جرير: «حملنا ذريّتهم، يعني: من نجا من ولد آدم في سفينة نوح، وإياها عني -جلّ ثناؤه- بالفلك المشحون»^(١)، ثم أسند هذا القول إلى سعيد بن جبّير عن ابن عباس، والضحاك، وغيرهم من السلف، ولم يذكر في تفسيره غير هذا القول.

يقول الرازي: «وهذا القول معلوم عند العرب»^(٢).

وأما أقوال أهل اللغة: فقد ذكر الأزهري^(٣)، وابن منظور^(٤)، والزيدي^(٥): أن الدُّرِّيَّةَ وَوَلَدُ الرَّجُلِ، وقد يُطلقُ على الأصول، فهي تقع على الآباء والأبناء والأولاد والنساء^(٦)، بل ذكر الزيدي وأبو البقاء الكفوي^(٧)

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٥٢١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ٦٩).

(٣) هو العلامة محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة، أبو منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٦/ص ٣١٥).

(٤) هو الإمام اللغوي الحجة، محمد بن مُكْرَم بن عليّ بن أحمد بن حبة الأنصاري الرويفعي

الإفريقي صاحب "لسان العرب" (ت ٥٧١هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج ٤/ص ٢٦٢).

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض الحسيني الزيدي، علامة

بالغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين (ت ١٢٠٥هـ). ينظر:

الأعلام (ج ٧/ص ٧٠).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٥/ص ٦٦)، ولسان العرب (ج ١٤/ص ٢٨٢)، وتاج العروس

(ج ١١/ص ٣٦٧).

(٧) هو أيوب بن موسى، أبو البقاء، الحسيني القريني الكفوي، صاحب "الكليات"

(ت ١٠٩٤هـ). ينظر: الأعلام (ج ٢/ص ٣٨).

والزركشي: أن لفظ الذرية من الأضداد، تجيء تارة بمعنى الأبناء، وتارة بمعنى الآباء^(١).
يقول الزركشي: «وقد تطلق الذرية على الأعلى، بدليل قوله تعالى:
﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾ الآية ثم قال: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ﴾ [آل
عمران: ٣٣-٣٤]، وبها يجاب عن الإشكال المشهور في قوله تعالى: ﴿حَمَلْنَا
ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾^(٢).

وقد تطلق الذرية ويراد بها النساء، فقد جاء في الحديث: أن النبي ﷺ
رأى امرأة مقتولة فقال: «ما كانت هذه تقاتل، الحق خالداً فقل له: لا تقتل
ذرية ولا عسيفاً»^(٣).

قال ابن الأثير: «الذرية اسم يجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى،
والمراد بها في هذا الحديث النساء؛ لأجل المرأة المقتولة»^(٤).
فتبين لنا من أقوال أهل اللغة والتفسير أن الذرية تطلق على الآباء
وعلى النساء، والأقوال السابقة كلها هروب من أن الآباء أو الأصول تسمى
ذرية، وأقول: إذا ثبت هذا في اللغة وقال به أئمة كبار فلا ضير ولا حاجة
إلى التكلف في الأقوال، وبه يستقيم المعنى. والله أعلم.

(١) ينظر: كتاب الكليات (ج ١/ص ٤٦٢).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٢١٠).

(٣) أخرجه أحمد (ج ٣/ص ٤٨٨، ح ١٧٦١٠)، وأبو داود (ج ١/ص ٤١٦، ح ٢٦٧١)،
وابن ماجه (ج ٢/ص ١٩٥، ح ٢٨٤٢) وابن حبان في صحيحه (ج ١١/ص ١١٢،
ح ٤٧٩١)، والحاكم (ج ٢/ص ١٢٢، ح ٢٥٦٥) من طريق أبي الزناد، عن المرقع بن
صيفي، عن حنظلة الكاتب به. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين». ووافقه
الذهبي. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ج ٢/ص ٣٢١).

(٤) ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٢/ص ٣٩٤).

ويرى الطاهر هذا القول، إلا أن الذرية أطلقت على الآباء مجازاً وكناية لا حقيقة.

قال رحمه الله: «وذكر الذريات يقتضي أن أصولهم محمولون بطريق الكناية إيجازاً في الكلام، وأن أنفسهم محمولون كذلك، كأنه قيل: إنا حملنا أصولهم وحملناهم وحملنا ذرياتهم؛ إذ لولا نجاة الأصول ما جاءت الذريات، وكانت الحكمة في حمل الأصول بقاء الذريات، فكانت النعمة شاملة لكل، وهذا كالامتنان في قوله: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ ١١ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذِكْرًا ﴿﴾ [الحاقة: ١١-١٢]»^(١).

فيقال أن المقصد من هذه الآية واحد، والاختلاف اختلاف تنوع، وهو أن المحمولين هم الآباء، سواء أطلقت الذرية على الآباء على سبيل الحقيقة، أم على سبيل المجاز.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٢٧).

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وقد ظهر من نظم الآية أن قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ لم يكن مرضاً... فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى نبيء»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

استشكل المفسرون قول إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وهو صحيح ما به من اعتلال، بدلالة فعله؛ إذ ذهب إلى الأصنام فحطمها وما به من علة ولا سقم. وبدلالة قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة الطويل: إن أهل الموقف يأتون إبراهيم فيقولون: «يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري»^(٢).

وقول النبي ﷺ: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، اثنتين منهن في ذات الله ﷻ: قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وبيننا هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبار من الجبابرة فسأله عن سارة فقال: هي أختي» الحديث^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٨٤، ح ٤٧١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٤٠، ح ٣٣٨٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى إبراهيم عليه السلام وقالوا: هذا الحديث لا يصح؛ لأن الله وصفه بأنه كان صديقاً نبياً، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٤١].

قال الرازي: «قال بعضهم ذلك القول عن إبراهيم عليه السلام كذبة!!، ورووا فيه حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: «ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات». قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز. فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوي أولى»^(١).

فإذا ثبت هذا الحديث -وهو ثابت في صحيح البخاري- فهل هذا من الكذب الحقيقي المذموم المخالف للواقع؟

قال الإمام البيضاوي: «والكذب حرام كله»^(٢).

فإن كان هذا من الكذب المحرم، فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم يكن قد كذب فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع، وحاشاه، حيث إن المفهوم من ذلك الكلام: إني أذنبت فأستحي أن أشفع، وهل يستحي مما لا إثم فيه؟^(٣).

لأجل ذلك قال الطبري: «اختلفوا في وجه قول إبراهيم لقومه: ﴿إِنِّي

سَقِيمٌ﴾ وهو صحيح»^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ١٢٩).

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي (ج ١/ص ١٦٦).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ١٥١).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أذكر هذه الأقوال والتوجيهات في هذا المقام يحسن بي أن أبين أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أتوا وأخبروا به عن الله^(١).

قال النووي: «أما الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى فالأنبياء معصومون منه، سواء كثيره وقليله، وأما ما لا يتعلق بالبلاغ ويعد من الصغائر كالكذبة الواحدة في حقيير من أمور الدنيا ففي إمكان وقوعه منهم وعصمتهم منه القولان المشهوران للسلف والخلف.

قال القاضي عياض: الصحيح أن الكذب فيما يتعلق بالبلاغ لا يتصور وقوعه منهم، سواء جوزنا الصغائر منهم وعصمتهم منه أم لا، وسواء قل الكذب أم أكثر؛ لأن منصب النبوة يرتفع عنه، وتجويزه يرفع الوثوق بأقوالهم^(٢). وهذه الشبهة في حق إبراهيم في أقل الأحوال قد تكون خطأ في الاجتهاد، وقد يخطئون فيما اجتهدوا فيه، لكن لا يقرون على الخطأ، لكن فيما يخبرون به عن الله لا يمكن أن يقعوا في الخطأ أو النسيان فيما يبلغون به.

يقول شيخ الإسلام: «إن الله سبحانه وتعالى لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنباً إلا ذكر توبته منه؛ ولهذا كان الناس في عصمة الأنبياء على قولين:

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٠/ص ٢٨٩).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٢٤).

إما أن يقولوا بالعصمة من فعلها، وإما أن يقولوا بالعصمة من الإقرار عليها، لا سيما فيما يتعلق بتبليغ الرسالة، فإن الأمة متفقة على أن ذلك معصوم أن يقر فيه على خطأ، فإن ذلك يناقض مقصود الرسالة ومدلول المعجزة^(١).

ثم يقال: إن مجمل أقوال العلماء من المفسرين وغيرهم في دفعهم الإشكال عن هذه الآية راجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قول إبراهيم لقومه: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ على حقيقته، كان ﷺ تأخذه الحمى في وقت معلوم، وكانت هي الساعة التي دعوه إلى الخروج معهم فيها، فاعتذر عن الخروج لأنه سقيم من الحمى^(٢).

وهذا القول يعارض الحديث الصحيح: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث

كذبات، اثنتين منهن في ذات الله ﷻ»، وذكر منها قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾. فالنبي ﷺ سماها كذبة، وكذلك إبراهيم ﷺ تخرج منها في الموقف، فكل ذلك مما يبطل هذا القول.

قال ابن حجر عن هذا القول: «وهو بعيد؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن كذباً، لا تصريحاً ولا تعريضاً»^(٣).

أما ما ذهب إليه الرازي من أن هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، وأنه لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي العدل وبين نسبته إلى الخليل ﷺ كان من المعلوم بالضرورة أن ننسب الكذب إلى الراوي أولى^(٤).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ١٤٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٩٢)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٣٩١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ١٢٩).

فيقال له: إن السنة مفسرة للقرآن، وهذا الحديث مخرج في الصحيحين، وقد اتفق علماء الأمة قديماً وحديثاً على أن صحيح الإمام البخاري وصحيح الإمام مسلم هما أصحُّ كتابين بعد كتاب الله ﷻ، وأن الأحاديث المسندة المتصلة المذكورة فيهما أحاديث صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ.

قال الإمام النووي -رحمه الله-: «اتفق العلماء -رحمهم الله- على أن أصحَّ الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة، وقد صحَّ أن مسلماً كان ممن يستفيد من البخاري، ويعترف بأنه ليس له نظير في علم الحديث»^(١).

ولو فتحنا هذا الباب، بأن نضعف الأحاديث الصحيحة بما يوافق ظاهر عقولنا وبما توصلت إليه علومنا من دون الرجوع إلى أئمة علماء الجرح والتعديل؛ لظعن في القرآن كل غالٍ وجافٍ، فينبغي أن تحرس السنة، وتصان عن ذلك، فما علمنا أنه صحيح موافق للقرآن قلنا به، وما علمنا أن ظاهر السنة الصحيح يخالف القرآن أجبننا عنه بما يوافق ظاهره وباطنه من المعاني والبيان، أو نقف ونكل الأمر إلى عامله، ولا نتجرأ بأن نتهم الرواة العدول، بل عقولنا وما وصلت إليه علومنا أولى بالآتمام.

فيقال لمن قال بهذا القول: برأتم النبي ﷺ من الكذب ونسبتموه إلى الجهاذة الحفاظ الثقات العدول الذين بذلوا الغالي النفيس في ذب الكذب عن النبي ﷺ، فلا يدفع الخطأ بخطأ.

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (ج ١/ص ٢٤).

القول الثاني: حمل كذب إبراهيم عليه السلام على حقيقة الكذب، فقال:

﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وهو خلاف ذلك، وجاز له ذلك^(١).

وقد رجح هذا القول الطبري، وقال: «وقال آخرون: إن قوله: ﴿إِنِّي

سَقِيمٌ﴾ كلمة فيها معراض، ومعناها: أن كل من كان في عقبه الموت فهو

سقيم، وإن لم يكن به حين قالها سقم ظاهر، والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

بخلاف هذا القول، وقوله هو الحقّ دون غيره»^(٢).

وقد رد هذا القول ابن جزري وقال: «إن نفي الكذب بالجملة معارض

للحديث، والكذب الصراح لا يجوز على الأنبياء عند أهل التحقيق، أما

المعارض فهي جائزة»^(٣).

والذين يرون هذا القول قالوا: إن الكذب ليس قبيحاً لذاته، وهذا

كذب من أجل الله، وإنما يقبح لاشتماله على مفسدة، وإبراهيم عليه السلام فعل

ذلك من أجل الله؛ إذ قصد كسر الأصنام، ويجوز أن يكون الله عز وجل أذن له

في ذلك لقصد الإصلاح وتوبيخهم والاحتجاج عليهم، كما أذن ليوسف

حين أمر مناديه فقال لإخوته: ﴿أَيَّتَهَا أَلْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾

[يوسف: ٧٠]، ولم يكونوا سرقوا^(٤).

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣٢٥)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٥٦٩).

(٣) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٤) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣٢٥).

قال النووي: «إن هذه الكذبات ليست داخلة في مطلق الكذب المذموم. قال المازري: قد تأول بعضهم هذه الكلمات وأخرجها عن كونها كذباً، ولا معنى لامتناع من إطلاق لفظ أطلقه رسول الله ﷺ.

قلت -النووي-: أما إطلاق لفظ الكذب عليها فلا يمتنع؛ لورود الحديث به، وأما تأويلها فصحيح لا مانع منه»^(١).

قال الألوسي: «لو كانت هذه كذبة حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها كيف وقد قال ﷺ: «اثنتين منهن في ذات الله»، أي: ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى؛ فهي من الكذب المباح»^(٢).

القول الثالث: أن ما صدر عن إبراهيم التيمي ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما هو من المعارض، وهو يشبه الكذب من وجه.

إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا في الوجه الذي قصده إبراهيم في توريته إلى وجوه:

الوجه الأول: قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ بالنسبة إلى ما يستقبل؛ لأن كل إنسان لا بد له أن يمرض، إما مرض الموت أو غيره، فتوهموا أنه سقيم الساعة^(٣).

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٢٤).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ١٥١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٩٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٥١)،

وتفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٥)، وتفسير البغوي (ج ٥/ص ٣٢٥).

الوجه الثاني: أنه سقيم النفس، مريض القلب من كفرهم وتكذيبهم وعبادتهم للأوثان من دون الله وَعَلَيْكُمْ^(١)، كما قال الله تعالى في حق نبينا ﷺ:

﴿ فَلَعلَّكَ بَخِيعٌ نَفْسَكَ عَلَيَّ ءَأَثَرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ﴾

[الكهف: ٦]، وقوله: ﴿ فَلَا نَذْهَبُ نَفْسَكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ ﴾ [فاطر: ٨].

قال النووي: «إن الكذبات المذكورة إنما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسامع، وأما في نفس الأمر فليست كذباً مذموماً»^(٢).

قال ابن عقيل^(٣): «دلالة العقل تصرف ظاهر إطلاق الكذب على إبراهيم، وذلك أن العقل قطع بأن الرسول ينبغي أن يكون موثقاً به ليعلم صدق ما جاء به عن الله، ولا ثقة مع تجويز الكذب عليه، فكيف مع وجود الكذب منه، وإنما أطلق عليه ذلك لكونه بصورة الكذب عند السامع، وعلى تقديره، فلم يصدر ذلك من إبراهيم عليه السلام، يعني: إطلاق الكذب على ذلك إلا في حال شدة الخوف؛ لعلو مقامه، وإلا فالكذب المحض في مثل تلك المقامات يجوز، وقد يجب؛ لتحمل أخف الضررين، دفعا لأعظمهما، وأما تسميته إياها كذبات فلا يريد أنها تدم، فإن الكذب وإن كان قبيحاً مخالفاً لكنه قد يحسن في مواضع، وهذا منها»^(٤).

(١) تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٥)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٢٤).

(٣) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد، أبو الوفاء البغدادي الظفري المقرئ، الفقيه الأصولي، الواعظ المتكلم، أحد الأئمة الأعلام، وشيخ الإسلام (ت ٥١٣هـ).

ينظر: طبقات الحنابلة (ج ٢/ص ٢٥٩)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٩/ص ٤٤٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٣٩٢).

قال ابن الجوزي: «إنما استعير ذكر الكذب لأنه بصورة الكذب، فسماه كذباً مجازاً، ولا يجوز سوى هذا. قلت: واعلم أن تلك الكلمات إنما كانت من إبراهيم على جهة المعارض، غير أن الأنبياء يحذرون من كلمة تشبه الكذب»^(١).

ويرى الطاهر أن هذا القول لا يندفع به الإشكال، قال: «وهذه الأجوبة بأنه معارض أو غير ذلك لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات»^(٢).

وسأجيب عن قول الطاهر في الترجيح.

الترجيح:

ما صدر عن إبراهيم إنما هو من المعارض، وهذا قول الأكثر، ويدل عليه دلالة النص، ودلالة اللغة.

أما دلالة النص: فقد مر معنا في الحديث السابق الذي رواه البخاري في صحيحه أن إبراهيم قصد التورية في شأن سارة عندما قال: هذه أختي، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم النبي ﷺ قط إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله، قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبار ومعها سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي يغلبني عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلماً غيري وغيرك، وإن هذا سألتني فأخبرته أنك أختي فلا تكذبيني...».

(١) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج ٣/ص ٤٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

فقد سمى النبي ﷺ الثالثة -وهي قوله في سارة أختي- كذبة، وهي تورية ظاهرة، فيدل على أن ما قبلها من الكذبات داخله في هذا المعنى. أما دلالة اللغة: فقد قال الراغب: «المعاريض" هو كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن، فيقصد قائله الباطن ويظهر إرادة الظاهر، قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]»^(١).

قال ابن منظور: «مَعَارِيضُ الكَلَامِ الَّذِي هُوَ كَذِبٌ مِنْ حَيْثُ يَظُنُّهُ السَّمْعُ، وَصِدْقٌ مِنْ حَيْثُ يَقُولُهُ الْقَائِلُ»^(٢).

والتعريض نوع من الكذب؛ إذ كان كذباً في الأفهام.

قال شيخ الإسلام: «الكذب كله حرام، ولكن تباح عند الحاجة الشرعية المعاريض، وقد تسمى كذباً؛ لأن الكلام يعني به المتكلم معنى، وذلك المعنى يريد أن يفهمه المخاطب، فإذا لم يكن على ما يعنيه فهو الكذب المحض، وإن كان على ما يعنيه ولكن ليس على ما يفهمه المخاطب فهذه المعاريض، وهي كذب باعتبار الأفهام، وإن لم تكن كذباً باعتبار الغاية السائغة»^(٣).

لكن محل الجواز منه فيما يخلص من الظلم، أو يحصل على الحق، أما في إبطال الحق أو عكسه فلا يجوز فيها المعاريض، فلا تكون مثلاً في الشراء والبيع، وتكون في الرجل يصلح بين الناس، أو نحو هذا.

(١) ينظر: مفردات الراغب (ص ٥٦٠)، وانظر: الصحاح للجوهري (ج ٣/ص ١٠٨٧)، ومقاييس اللغة (ج ٤/ص ٢٢٢). الفتح ج ١٢/١٧٥.

(٢) ينظر: لسان العرب (ج ١/ص ٧٠٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٨/ص ٢٢٣).

قال شيخ الإسلام: «والضابط: أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام؛ لأنه كتمان وتدليس، ولهذا لم يرخص في المعارض فيما يجب بيانه مثل البيع والشهادة والإفتاء ونحو ذلك باتفاق، ويجوز للمظلوم التعريض في الأيمان وغيرها»^(١).

يقول ابن كثير: «وكذب إبراهيم ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما أطلق الكذب على هذا تجاوزاً، وإنما هو من المعارض في الكلام لمقصد شرعي ديني»^(٢).
وقد بوب البخاري - رحمه الله - في صحيحه (باب المعارض مندوحة عن الكذب)^(٣).

وقد كان رسول الله ﷺ يوري في حروبه، ويقول: «الحرب خدعة»^(٤) وكان يجوز لأصحابه أن يكذبوا، وأن يقولوا فيه وفي دينه ما تدعو إليه الحاجة إذا أراد المكنة من أعداء الإسلام، وصناديد الضلال الذين وقفوا في طريق دعوته، وخانوا عهوده، ونقضوا موثيقه، وأسرفوا في التآليب عليه وعلى دينه، كما أباح لمحمد بن مسلمة أن يقول ما شاء في قتله كعب بن الأشرف اليهودي الذي آذى الله ورسوله، وأخذ يدعو العرب وغيرهم لحرب الإسلام وحرب المسلمين بما أوتي من جاه ومال^(٥).

(١) ينظر: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ج ١/ص ١٤٧)، والرد على البكري (ج ٢/ص ٧٢٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٥١).

(٣) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الأدب (ج ٨/ص ٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٦٤، ح ٣٠٢٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ينظر: قصة قتله في صحيح مسلم (ج ٥/ص ١٨٤، ح ٤٧٦٥).

وقد كان رسول الله ﷺ راكباً مع أبي بكر رضي الله عنه في سفر الهجرة، فكان الناس يعرفون أبا بكر ويجهلون رسول الله، فكانوا يسألون أبا بكر: من هذا الذي معك؟ فيقول: هذا هاد يهديني السبيل^(١)، فيفهمون أنه يريد الطريق، وهو يريد السبيل إلى الله.

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيراً، وينمي خيراً»^(٢).

فيقال: إن هذه الآية سبقت في معرض توبيخ إبراهيم عليه السلام لقومه على ما يعبدون من الآلهة الباطلة، ولها معنيان ظاهر وباطن، فأما الظاهر فهو غير مراد وهو الذي فهمه قومه، وهو أنه عليه السلام نظر نظرة في النجوم ليتعرف من أنباء الغيب ما قدر له في المستقبل من خير أو شر، بناء على معتقداتهم الفاسدة أنه يستدل بها على ذلك، فكانت نتيجة ظاهر ما رآه أن قال: إني سقيم، أي قرب أن يلحق بي مرض يمنعني من الخروج معكم، لذلك لا أستطيع مغادرة مكاني، وباطنه أنه نظر في النجوم نظرة متدبر ومعتبر على ما هو اللائق بمقام أنبياء الله وغيرهم من صالحي المؤمنين، فقال: إني سقيم القلب من شرككم بالله واتخاذكم الأصنام أرباباً من دون الله، والباعث له على هذا التعريض حتى ينصرفوا عنه فيخلوا بأهنتهم فيحطمها، وقد تم له ما أراد،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٥/٦٢، ح ٣٩١١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٣/١٨٣، ح ٢٦٩٢) من حديث أم كلثوم بنت

عقبة رضي الله عنها.

قال تعالى: ﴿فَنُوحُوا عَنْهُ مُدْبِرِينَ ﴿٩٠﴾ فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٩١﴾ مَا لَكُمْ لَا نَنْطِقُونَ ﴿٩٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ ﴿٩٤﴾ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصفوات: ٩٠-٩٦]، فكان ذلك حيلة على هدم الطواغيت وإعلاء كلمة الله.

وأما القول بأنه يحمل الكذب على حقيقته فقد بيّنت بدلالة النص ما هو خلاف لذلك، عندما قال لسارة: أنت أختي، فاستخدم التشبيه والتورية، أي: أخته في الإسلام، وفي هذا رد على الطاهر ابن عاشور عندما قال في المعارض: «وهذه الأجوبة لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات.

وجوابه عندي: أنه لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ، ولا المجاز، ولا التهكم، فكان ذلك عند قومه كذباً وأن الله أذن له فعل ذلك وأعلمه بتأويله، كما أذن لأيوب أن يأخذ ضغناً من عصي فيضرب به ضربة واحدة ليبرّ قسّمه؛ إذ لم تكن الكفارة مشروعة في دين أيوب عليه السلام (١).
والتعريض أخف من مرتبة الكذب، فحمل قول إبراهيم على أخف مراتب الكذب هو الأولى.

فإذا كان هذا من الكذب المباح، أو أن الله قد أذن له به، فلماذا اعتذر إبراهيم عن الشفاعة، وعلل بأنه كذب ثلاث كذبات؟.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

يجيب عن هذا السؤال ابن العربي إذ يقول: «إن قول إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-: هذا ربي، هذه أختي، و﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، و﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾: هذه وإن كانت معارضة وحسنات، وحججاً في الحق ودلالات، لكنها أثرت في الرتبة، وخفضت عن محمد ﷺ من المنزلة، واستحيا منها قائلها على ما ورد في حديث الشفاعة؛ لأن الذي كان يليق بمرتبه في النبوة والخلة أن يصدع بالحق، ويصرح بالأمر فيكون ما كان، ولكنه رخص له فقبل الرخصة، فكان ما كان من القصة»^(١).

أو يقال كما قال الألوسي: «لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المحبوء للحبيب محمد ﷺ لا الخليل إبراهيم ﷺ أظهر الاستحياء؛ للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك، وهو لا يوجب، وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى، فكأنه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح، فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام؟!»^(٢).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٣٦٨).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١/ص ١٥٧).

المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ

الْكَفْرَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

تفيد هذه الآية أن الله غني عن كفر الكافر، وفي نفس الوقت لا يرضاه منهم، مع كون كفر الكافر لا يضره، كما أنه لا ينفعه إيمان المؤمن. قال الشوكاني: «واختلف المفسرون في هذه الآية، هل هي على عمومها؟، وأن الكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر؟ أو أن الله لا يرضى بالكفر من المؤمنين؟، والمعنى: لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر. وقد ذهب إلى التخصيص حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه، وتابعه على ذلك عكرمة والسدي وغيرهما، ثم اختلفوا في الآية اختلافاً آخر، فقال قوم: إنه يريد كفر الكافر ولا يرضاه.

وقال آخرون: إنه لا يريد ولا يرضاه، والكلام في تحقيق مثل هذا يطول جداً»^(٣).

(١) سورة الزمر: ٧.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٣٩).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٦٤٦).

وقال الطاهر: «وقد ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد؛ إذ من الضروري أن من عباد الله كثيراً كافرين، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر، وثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى؛ إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد»^(١). فكيف لا يرتضيه وهو الذي أراد له؟!.

واستشكلت ذلك الجبرية وقالت: إن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم وأقوالهم، وكل ما خلقه حقّ وصواب، وإذا كان كذلك كان قد رَضِيَ بالكفر من التوجه الذي خلقه، وهذا خلاف للآية .

ثم قالوا: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب علينا أن نرضى به؛ لأن الرضا بقضاء الله واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر ثبت أنه ليس بقضاء الله، ليس أيضاً برضا الله تعالى^(٢).

وقالت القدرية: ما شرعه الله فقد قدره وأمر به وأحبه، وليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له، فليست مقدرة ولا مقضية، بل هي خارجة عن مشيئته وخلقته.

وقالت المعتزلة القدرية: في قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ دليل على أن الكفر ليس بقضائه، وإلا لكان راضياً به^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٣٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٦/ص ٤٧٨).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٦/ص ٣٩٦).

وأجاب الأشاعرة: بأنه قد علم من اصطلاح القرآن أن العباد المضاف إلى الله أو إلى ضميره هم المؤمنون، قال: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ﴾ [الفرقان: ٦٣]، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، فمعنى الآية: ولا يرضى لعباده المخلصين الكفر. وهذا مما لا نزاع فيه^(١).
فعلى قول الأشاعرة يكون المعنى: أنه يرضاه من الكافرين الخالص.
وقالوا: إن الرضى والمحبة والإرادة واحدة؛ لأنه لا يجوز نفي أحدهما وإثبات الأخرى، فلا يجوز أن يقول قائل: أريد أن تأكل طعامي وما أحب أن تأكله، ولا أن يقول: أحب أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله، ولو قال ذلك لعد متناقضا وصار بمنزلة من قال: أريد أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

لنعلم أن كثيراً من أهل الكلام والبدع قد يعتقدون أمراً مخالفاً للكتاب والسنة، ويجعلونه هو الأصل، ثم ينظرون في الكتاب والسنة فيسلكون فيه إحدى الطريقتين: إما التأويل، أو الإشكال، ويقولون هذا من المشكل أو المتشابه الذي لا يجوز الخوض فيه.

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٦/ص ٣٩٦)، والتحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٣٩).

والأحسن أن يقال: إن الغالب في ذلك أنه خاصة في المؤمنين؛ لأنه وجد في بعض

الآيات خلاف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣].

(٢) ينظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ليحيى العمراني (ص ٣١٥).

قال شيخ الإسلام: «وأهل البدع ابتدعوا ألفاظاً ومعاني، إما في النفي وإما في الإثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة، فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذا من الألفاظ المتشابهة المشكلة التي لا ندري ما أريد بها. فجعلوا بدعهم أصلاً محكماً، وما جاء به الرسول فرعاً له ومشكلاً إذا لم يوافق، وهذا أصل الجهمية والقدرية وأمثالهم»^(١).

إن التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا هو منشأ الضلال في هذه الآية، فقد نقل كثير من المفسرين قول الأشعرية في هذه الآية، وهو أن الرضا بمعنى الإرادة، ومعناه: أن الله لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ﴾ [الإسراء: ٦٥]، وكقوله: ﴿عَيْنَايَتَرَبُّ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ أي: المؤمنون. ويعني بعباده: من قضى الله له الإيمان والوفاء عليه^(٢).

قال الطاهر: «وأما الذين رأوا الاتحاد بين معاني الإرادة والمشيئة والرضى - وهو قول كثير من أصحاب الأشعرية وجميع الماتريدية - فسلكوا في تأويل الآية محمل لفظ ﴿لِعِبَادِهِ﴾ على العام المخصوص، أي: لعباده المؤمنين، واستأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاري على غالب استعمال القرآن في لفظة (العباد) المضاف لاسم الله، أو ضميره كقوله: ﴿عَيْنَايَتَرَبُّ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾، قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره، ومن آمن فقد أراد الله إيمانه»^(٣).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٧/ص ٣٠٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٢٣٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٦٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٦/ص ٤٧٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٤٠١)، وغيرهم.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٤٠).

قال ابن القيم: «فهل يرضى سبحانه ما قضى به من الكفر والفسوق والعصيان بوجه من الوجوه؟».

ثم قال: «هذا الموضوع مشكل، فقال كثير من الأشعرية بل جمهورهم ومن اتبعهم: أن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه، ثم أوردوا على أنفسهم هذا السؤال، وأجابوا بأنه لا يمتنع أن يقال: إنه يرضى بها، ولكن لا على وجه التخصيص، بل يقال يرضى بكل ما خلقه وقضاه وقدره، ولا نفرد من ذلك الأمور المذمومة، كما يقال: هو رب كل شيء، ولا يقال: رب كذا وكذا للأشياء الحقيرة الخسيسة، وهذا تصريح منهم بأنه راضٍ بها في نفس الأمر، وإنما امتنع الإطلاق أدباً واحتراماً فقط.

فلما أورد عليهم قوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ أجابوا عنه بجوابين:

أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كوناً.

وعلى قولهم فيكون معنى الآية: ولا يرضى لعباده الكفر حيث لم يوجد منهم، فلو وجد منهم أحبه ورضيه، وهذا في البطلان والفساد كما تراه^(١).
أما المعتزلة: فمن عقائدهم (العدل)، ويقصدون به أن الله لا يخلق أفعال العباد، ولا يريد الفساد، بل العباد هم الذين يفعلونها بالقدرة التي جعلها الله فيهم، وأنه لا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما يكره.

(١) ينظر: شفاء العليل (ص ٢٧٩).

فمعنى هذه الآية عندهم: إن إرادة الله هنا منفية، وأن الكفر من فعل العباد أنفسهم، والله لا يريد ذلك، ولفظ (العباد) على العموم^(١). فعلى هذا القول يقع في ملك الله ما لا يريد سبحانه وتعالى. قال الزمخشري في هذه الآية -راداً على أهل السنة والأشعرية-: «ولقد تمحل بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضى بالكفر، فقال: هذا من العام الذي أريد به الخاص، وما أراد إلا عباده الذين عناهم في قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ﴾، يريد: المعصومين، وكقوله تعالى: ﴿عَيْنَايَتَرَبُّ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ تعالى الله عما يقول الظالمون»^(٢).

قال أبو حيان في رده على الزمخشري: «فسمى الزمخشري عبد الله بن عباس ترجمان القرآن وأعلام أهل السنة بعض الغواة، وأطلق عليهم اسم الظالمين، وذلك من سفهه وجرأته»^(٣).

لقد اختلف المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ هل هي خاصة أو عامة؟.

فقد جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ أنهم عباده المخلصون الذين قال عنهم: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ﴾، فالزمهم شهادة أن لا إله إلا الله، وحببها إليهم^(٤).

(١) ينظر: التسهيل لابن جزي (ج ٢/ص ٢٦٤).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ١١٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٤٠١).

(٤) أخرجه الطبري (ج ٢١/ص ٢٦٠) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة عنه به.

وعن عكرمة: أن المعنى: لا يرضى لعباده المسلمين الكفر^(١).
وتفسير ابن عباس لهذه الآية مشكل؛ لأنه يبقى حجة لبعض
الأشاعرة الذين فسروا الآية بالخصوص.
قال القرطبي: «وهذا - يعني قول ابن عباس - على قول من لا يفرق
بين الرضا والإرادة»^(٢).
لكن يقال: إن قول ابن عباس ليس فيه حجة لبعض الأشاعرة الذين
قالوا: إن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما
شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه.
فقد رد عليهم ابن القيم في شفاء العليل، ومما قاله في الرد عليهم:
«فلما أورد عليهم - أي الأشعرية - قوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ أجابوا
عنه بجوابين:
أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وهم المؤمنون، وأما من وقع منه
فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.
والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه
منهم كوناً.
وعلى قولهم فيكون معنى الآية: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ حيث لم يوجد
منهم، فلو وجد منهم أحبه ورضيه. وهذا في البطلان والفساد كما تراه...»^(٣).

(١) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج ٤/ص ٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٢٣٦).

(٣) ينظر: شفاء العليل (ص ٢٧٩).

لو تدبرت كلام ابن عباس -رضي الله عنهما- لوجدته يتكلم عن فئة خاصة، لا على عموم من انتسب للإيمان، فهو لا ينفي العموم، وإنما ذكر طائفة مخصوصة؛ لأنه قد اجتمع في حقهم مع عدم الرضا عدم الوقوع. فالله تعالى لا يرضى بالكفر على العموم، ولا يرضاه لأهل الإخلاص خصوصاً، ولا يريد له قدرًا، فاجتمع لأهل الإخلاص بغض الكفر وعدم وقوعه منهم قدرًا، أما غيرهم فقد يقع منهم قدرًا، وهي الإرادة الكونية، وإن كان الله تعالى لا يرضى به شرعاً، ويطالبهم ببغضه وتركه. ولا يلزم من هذا أنه إذا أراد الله تعالى لقوم الكفر أنه رضيهم لهم؛ لأن الرضا المعهود في كتاب الله و سنة رسول الله ﷺ من شرطه المحبة.

ولا يقال: إن الله تعالى إذا أراد وقوع الكفر رضي هذا الكفر بمعنى أحبه، هذا لا يقوله مسلم أبداً، وأهل البدع هم الذين ألزموا قول ابن عباس أن يكون الله قد رضي عن الكافرين الخالص، مع أن ابن عباس قال: إن الله لا يرضى الكفر من عباده المخلصين، ولم يقل: وقد يرضاه من الكافرين الخالص. ففرق كبير بين قولك: إن الله تعالى يرضى الكفر، وقولك: إن الله لا يرضى الكفر، لذا لم ترد آية واحدة أو حديث صحيح أن الله تعالى يرضى الكفر أو الفساد أو الشر.

وذهب فريق إلى أنها عامة لعباد الله جميعاً؛ فالكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر، فقد أخرج عبد بن حميد عن قتادة قال: «والله، ما رضي الله لعبد ضلالة، ولا أمره بها، ولا دعا إليها، ولكن رضي لكم طاعته، وأمركم بها، ونهاكم عن معصيته»^(١).

(١) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج ٤/ص ٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

قال البغوي: «وهو قول السلف»^(١).

قال ابن جرير: «الصواب من القول في ذلك ما قال الله -جلّ وعزّز-: إن تكفروا بالله أيها الكفار به فإن الله غني عن إيمانكم وعبادتكم إياه، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ بمعنى: ولا يرضى لعباده أن يكفروا به»^(٢).

قال البغوي: «وأجراه قوم على العموم، وقالوا: لا يرضى لأحد من عباده الكفر. ومعنى الآية: لا يرضى لعباده أن يكفروا به. يروى ذلك عن قتادة، وهو قول السلف، قالوا: كفر الكافر غير مرضي لله وَعَلَيْكُمْ، وإن كان بإرادته»^(٣).

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ أي: لا يحبه ولا يأمر به»^(٤).

الترجيح:

إن معنى الرضا في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ يتوقف على المراد بالعباد في هذه الآية، فإن كان خاصاً بالمؤمنين فإنها بمعنى: لا يريد ولا يحب لعباده الكفر، وإن كان عاماً في جميع العباد فهو بمعنى: لا يحب لعباده الكفر، وقد تقع إرادته فيهم.

فصفة الإرادة لله تنقسم إلى قسمين:

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ١٠٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٢٦٠).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ١٠٩).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٨٧).

القسم الأول: إرادة كونية قدرية، وهي التي بمعنى المشيئة، وهي عامة للمؤمن والكافر، ولا يتخلف مرادها، وكل ما في هذا الكون فإن الله أرادته كوناً وقدرًا من خير وشر، وصحة وعافية، وعز وإذلال، وكفر وإيمان، وفقر وغنى، ومعصية وطاعة، وسعادة وشقاوة، فكل ما يكون في هذا الكون لا يكون إلا بقدرته الله، كما أن كل شيء خلقه الله، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، والإرادة الكونية تعم المؤمن والكافر، وضابط هذا القسم أمران:

١. أنها لا بد أن تقع.

٢. أنها قد تكون مما يحبه ويرضاه الله تعالى، وقد تكون مما لا يرضاه الله.

ومثال هذا القسم: قوله تعالى عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ

أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤].

القسم الثاني: إرادة دينية شرعية، وهي التي بمعنى المحبة والرضى، وهي

فيما أرادته الله ورضيه من أحكام، وضابط هذا القسم أمران أيضاً:

١. أنها قد تقع، وقد لا تقع.

٢. أنها لا تكون إلا مما يحبه الله تعالى ويرضاه.

ومثال هذا القسم: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾

[النساء: ٢٧].

فتجتمع الإرادتان في حق المؤمن كأبي بكر، فإن الله أراد منه الإيمان

قدرًا وشرعًا، وتتخلف في حق الكافر، فإن الله أراد الإسلام لأبي لهب ديناً

وشرعًا، ولم يردده كوناً وقدرًا.

وأما أهل البدع فإنهم لم يفرقوا بين الإرادتين، فضلوا وأضلوا، فالجبرية لم يثبتوا إلا الإرادة الكونية، والمعتزلة أثبتوا الإرادة الدينية الشرعية، ولم يثبتوا الإرادة الكونية، وهدى الله أهل السنة والجماعة فأثبتوا الإرادتين عملاً بالنصوص، فكان مذهب أهل السنة والجماعة هو الحق، ووسطاً بين مذهبين باطلين: الجبرية الذين لا يثبتون إلا الإرادة الكونية، والمعتزلة الذين لا يثبتون إلا الإرادة الدينية الشرعية^(١).

وقد سئل شيخ الإسلام: هل أراد الله تعالى المعصية من خلقه أو لا؟. فأجاب: «لفظ "الإرادة" مجمل، له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة والرضا لما أمر به.

فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها، فلم يردها بهذا المعنى فإن الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

وإن أراد أنها من جملة ما شاءه وخلقه فالله خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون في الوجود إلا ما شاء. وقد ذكر الله في موضع أنه يريد بها، وفي موضع أنه لا يريد بها، والمراد بالأول: أنه شاءها خلقاً، وبالثاني: أنه لا يحبها ولا يرضاها أمراً، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال نوح: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾،

(١) للاستزادة ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ١٣١ و ٣٤٠)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (ج ١/ص ١٥٦).

وقال في الثاني: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] (١).

وما قرره الأشعرية هو نفس قول المشركين، ففيه حجة والتماس العذر لهم.

وذكر الشنقيطي كلاماً نفسياً عند قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ

شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٨]،

حيث يقول: «وهذا الكلام الذي قالوه - بالنظر إلى ذاته - كلام صدق لا

شك فيه؛ لأن الله لو شاء لم يشركوا به شيئاً، ولم يجرموا شيئاً مما لم يجرمه

كالبحائر والسوائب، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾

[الأنعام: ١٠٧]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾

[السجدة: ١٣]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥]،

وإذا كان هذا الكلام الذي قاله الكفار حقاً فما وجه تكذيبه تعالى لهم

بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ

عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

﴿١٤٨﴾، ونظير هذا الإشكال بعينه في سورة الزخرف في قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَالَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾

والجواب: إن هذا الكلام الذي قاله الكفار كلام حق أريد به باطل،

فتكذيب الله لهم واقع على باطلهم الذي قصدوه بهذا الكلام الحق،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ١٥٩).

وإيضاحه: أن مرادهم أنهم لما كان كفرهم وعصيانهم بمشيئة الله، وأنه لو شاء لمنعهم من ذلك، فعدم منعه لهم دليل على رضاه بفعلهم، فكذبهم الله في ذلك مبيّناً أنه لا يرضى بكفرهم، كما نص عليه بقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، فالكفار زعموا أن الإرادة الكونية يلزمها الرضى، وهو زعم باطل، بل الله يريد بإرادته الكونية ما لا يرضاه، بدليل قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] مع قوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، والذي يلزم الرضا حقاً إنما هو الإرادة الشرعية. والعلم عند الله تعالى^(١).

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (ص ٣٨).

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ (٨١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «نظم الآية دقيق ومُعْضِل، وتحتها معانٍ جمّة»^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

معنى هذه الآية مشكل، وهو أن محمداً ﷺ يقول للمشركين: إن كان لله ولد فأنا أول العابدين لذلك الولد المعترفين له به، وهل كان محمد ﷺ شاكاً بأن ليس لله ولد حتى يشترط هذا الشرط؟.

ومن أسباب استشكال العلماء لهذه الآية: أن الشرط عندهم لا بد أن يقع في المشروط، وأنه يقتضي الوقوع.

قال الشنقيطي: «إن القول بأن ﴿إِنْ﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله - جل وعلا- يجب تنزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها.

وإيضاح هذا: أن ﴿إِنْ﴾ شرطية، وقوله: ﴿فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ جزء الشرط لا معنى لصدقه البتة إلا بصحة الربط بين الشرط والجزاء»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٦٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣١٠).

وقال ابن سيده: «وقوع ﴿إِنْ﴾ للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية»^(١).

أو تكون ﴿إِنْ﴾ في هذه الآية نافية وليست شرطية، وهذا القول لم يسلم من الاعتراضات.

قال ابن قتيبة في المشكل: «وبعض المفسرين يجعل ﴿إِنْ﴾ بمعنى (ما)، و ليس يعجبني ذلك»^(٢).

أو تكون العبادة في قوله تعالى: ﴿فَأَنَا أَوْلُ الْعَبِيدِ﴾ على غير باهما، وتحمل على المعنى الآخر، أي: أنا أول الآنفين، كما جاء ذلك عند أهل اللغة، وهذا القول مثل سابقه لم يسلم من رفض واعتراضات.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في معنى هذه الآية إلى أقوال:

القول الأول:

أن ﴿إِنْ﴾ في هذه الآية شرطية على باهما، واختلفوا في معنى جواب الشرط: المعنى الأول: قل إن كان ذلك فأنا أول من يعبد الله الذي اتخذ الولد، أو يعظم ذلك الولد. وهو شرط وجزاء، لكنه ممتنع الوقوع لاستحالاته، وبه قال جمهور المفسرين، كالطبري، وابن كثير وغيرهم.

(١) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ٣٨٨).

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ٢١٧).

قال السدي: «لو كان له ولد كنت أول من عبده بأن له ولداً، ولكن لا ولد له»^(١).

وعلى هذا القول تكون الآية احتجاجاً وردّاً على الكفار على تقدير قولهم، ومعناها: لو كان للرحمن ولد كما يقول الكفار لكنت أنا أول من يعبد ذلك الولد، أي: لأني لست أقل فهماً من أن يعلم شيئاً ابناً لله ولا يعترف له به، ولأني عبد من عبيده، مطيع لجميع ما يأمرني به، ليس عندي استكبار ولا إباء عن عبادته، كما يعظم خدم الملك ولد الملك لتعظيم والده، ولكن ليس للرحمن ولد، فلست بعباد إلا الله وحده، فلو فرض أن للرحمن ولداً لم يسبقني لعبادته أحد، ولكن هذا ممتنع في حقه تعالى، وهذا نوع من الأدلة يسمى دليل التلازم؛ فالدليل مركب من مُلازمةٍ شرطية، والشرط فرضي لا يلزم منه الوقوع ولا الجواز، كما قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]؛ لأنه علق عبادة الولد بوجوده، ووجوده محال؛ فعبادته محال^(٢).

قال الزمخشري: «وهو كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفي الولد والإطناب فيه»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٥٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٥٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٤٣)، والتسهيل

(ج ٢/ص ٣١٩)، والتحريير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٦٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٢٦٨).

قال القرطبي: «المعنى: قل يا محمد: إن ثبت لله ولد فأنا أول من يعبد ولده، ولكن يستحيل أن يكون له ولد، وهو كما تقول لمن تناظره: إن ثبت بالدليل فأنا أول من يعتقده، وهذا مبالغة في الاستبعاد، أي: لا سبيل إلى اعتقاده. وهذا تريق في الكلام، كقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْلِيَاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، والمعنى على هذا: فأنا أول العابدين لذلك الولد؛ لأن تعظيم الولد تعظيم للوالد»^(١).

المعنى الثاني: قل إن كان له ولد في زعمكم فأنا أول العابدين، أي: الموحدين لله، المكذبين لهذا القول. و﴿إِنْ﴾ شرطية وجوابها على زعم كاذب، قال به مجاهد^(٢)، ورجحه الأزهري وقال: «هذا قول أحسن من جميع ما قالوا، وأسوغ في اللغة، وأبعد من الاستكراه، وأسرع إلى الفهم، وهو واضح، ومما يزيده وضوحاً أن الله عَلَّمَكَ قال لنبيه ﷺ: قل يا محمد للكفار إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول العابدين إله الخلق أجمعين الذي لم يلد ولم يولد، وأول الموحدين للرب الخاضعين الطائعين له وحده؛ لأن من عبد الله واعترف بأنه معبوده وحده لا شريك له فقد دفع أن يكون له ولد. والمعنى: إن كان للرحمن ولد في دعواكم فالله جل وعز واحد لا شريك له، وهو معبودي الذي لا ولد له ولا والد».

ثم قال: «وإلى هذا ذهب جماعة من ذوي المعرفة، وهو القول الذي لا يجوز عندي غيره»^(٣).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٦/ص ١١٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤٨).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١/ص ٢٣٠).

واعترض الزمخشري وابن عادل على هذا القول.
قال الزمخشري: «هذا القول فيه تمحل، بما أخرجوه به من هذا
الأسلوب الشريف - يقصد المعنى الأول - المليء بالنكت والفوائد، المستقل
بإثبات التوحيد على أبلغ وجوهه»^(١).

قال ابن عادل: «وهذا التأويل فيه نظر، سواء أثبتوا لله ولداً، أو لم
يُثبتوا له، فالرسول منكر لذلك الولد، فلم يكن لزعمهم تأثير في كون
الرسول منكرًا لذلك الولد، فلم يصلح جعل زعمهم إثبات الولد مؤثراً في
كون الرسول منكرًا للولد»^(٢).

المعنى الثالث: أن العابدين في هذه الآية بمعنى: الآنفين، فيكون
المعنى: قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني:
القول الباطل المفترى على ربنا الذي هو ادعاء الولد له^(٣).

قال الشنقيطي: «والعرب تقول: عبد - بكسر الباء - يعبد - بفتحها -
فهو عبد - بفتح فكسر - على القياس، وعابد أيضاً سماعاً: إذا اشتدت
أنفته واستنكافه وغضبه»^(٤).
ومنه قول الشاعر:

وأعبد أن تهجى تميم بدارم^(٥)

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٧/ص ٢٩٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٥٠).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣٠٧).

(٥) عجز بيت للفرزدق، كما في اللسان (ج ٤/ص ٢٦٥)، والقرطبي (ج ١٦/ص ١٢٠)، وفي
رواية: (أن أهجو كليباً) أو (أن تهجى كليب) وصدده: (أولئك قوم إن هجوني هجوتهم).

وهذا القول ليس بعيداً عن المعنى الثاني، إلا أنهم وجهوا معنى ﴿الْعَبِيدِينَ﴾ إلى المنكرين الآنفين الآبين.

واعترض على هذا القول بأنه لا يناسب ظاهر الآية، وهو قول شاذ قلّ ما يأتي في اللغة على هذا المعنى.

قال ابن كثير: «هذا القول فيه نظر؛ لأنه كيف يلتئم مع الشرط فيكون تقديره: إن كان هذا فأنا ممتنع منه؟ هذا فيه نظر، فليتأمل. اللهم إلا أن يقال: ﴿إِنْ﴾ ليست شرطاً، وإنما هي نافية»^(١).

ونقل عن ابن عرفة أنه قال: «إنما يقال عبد يعبد فهو عبد، وقلّ ما يقال: عابد، والقرآن لا يأتي بالقليل من اللغة ولا الشاذ، ولكن المعنى: فأنا أول من يعبد الله وَعَبَدَ عَلَى أنه واحد لا ولد له»^(٢).

قال الشوكاني: «لا شك أن عبد وأعبد بمعنى أنف أو غضب ثابت في لغة العرب، وكفى بنقل هؤلاء الأئمة حجة، ولكن جعل ما في القرآن من هذا من التكلف الذي لا ملجئ إليه ومن التعسف الواضح، وقد رد ابن عرفة ما قالوه»^(٣).

القول الثاني:

أن يكون حرف ﴿إِنْ﴾ للنفي دون الشرط، والمعنى: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المنزهين له، الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني: القول الباطل المفترى على ربنا الذي هو ادعاء الولد له. وهذا القول قال به قتادة،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٤٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٦/ص ١٢٠).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٨٠٥).

وابن زيد^(١)، ونصره الشنقيطي^(٢).

قال الشنقيطي: «أقرب الأقوال في معنى هذه الآية: إن لفظة ﴿إِنْ﴾ في الآية نافية. أي: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المتزهين له».

وقال: «وإنما اخترنا ﴿إِنْ﴾ هي النافية لا الشرطية، وقلنا: إن المصير إلى ذلك متعين في نظرنا؛ لأربعة أمور^(٣):

الأول: أن هذا القول جار على الأسلوب العربي، جرياناً واضحاً، لا إشكال فيه، فكون (إن كان) بمعنى: (ما كان) كثير في القرآن وفي كلام العرب، كقوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٢٩]، أي: ما كانت إلا صيحة واحدة.

الأمر الثاني: أن تنزيه الله عن الولد، بالعبارات التي لا إيهام فيها، هو الذي جاءت به الآيات الكثيرة، فالنفي الصريح الذي لا نزاع فيه يبين أن المراد في محل النزاع النفي الصريح.

وخير ما يفسر به القرآن القرآن، فكون المعبر في الآية: "وما كان للرحمن ولد" بصيغة النفي الصريح مطابق لقوله تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ [الإسراء: ١١١]، وقوله تعالى في أول الفرقان: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الصفافات: ١٥١-١٥٢]، إلى غير ذلك من الآيات.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤٩).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣٠٧).

(٣) الشيخ - رحمه الله - ذكر ابتداءً أنها أربعة أمور، وفي التفصيل لم يذكر إلا ثلاثة أمور.

وأما على القول بأن ﴿إِنْ﴾ شرطية، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَنَّا أَوْلُ الْعَبِيدِ﴾ جزاء لذلك الشرط؛ فإن ذلك لا نظير له ألبتة في كتاب الله، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

الأمر الثالث: القول بأن ﴿إِنْ﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها^(١). وهذه الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ لا تسلم من اعتراضات، وهي كالتالي:

أولاً: قوله: «(إن كان" بمعنى "ما كان" كثير في القرآن»، هذا القول صحيح، لكن الغالب أن تكون (إن) النافية معها أداة استثناء، كالأية التي مثل بها الشيخ، حتى إن بعض العلماء حكى أن (إن) النافية لا تكون نافية إلا إذا كان معها أداة استثناء، لكن هذا القول ليس على ظاهره.

قال ابن هشام: «وقول بعضهم لا تأتي (إن) النافية إلا وبعدها (إلا)

كهذه الآيات مردود بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَنِ بِهَذَا﴾ [يونس: ٦٨]، ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٥]، ﴿وَلِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ﴾ [الأنبياء: ١١١]»^(٢).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣٠٨).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٣٤).

لكن المتأمل في هذه الآيات الثلاث التي ذكرها ابن هشام وغيرها من الآيات التي حملت فيها على (إن) النافية، ليس فيها الفاء الداخلة على جواب الشرط، ولا يعلم في اللغة آية فيها الفاء الداخلة على جواب الشرط أنها تأتي نافية بهذا الأسلوب، إلا هذه الآية على قول من قال بها.

وقول الشيخ: «إن هذا القول جارٍ على الأسلوب العربي جريئاً واضحاً» حجة لأصحاب القول الأول لا عليهم، فالجار على الأسلوب العربي أن يؤتى بالفاء للربط بين جملة الجواب وجملة الشرط، وأن من أشهر الأنواع التي يجب اقتراحها بالفاء الجملة الفعلية التي فعلها طلي، نحو: قوله

تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]^(١)، ومنه آية الباب.

أما قوله: «إن تنزيه الله عن الولد بالعبارات التي لا إبهام فيها هو الذي جاءت به الآيات، فيحمل محل النزاع في هذه الآية على النفي الصريح، وخير ما يفسر به القرآن القرآن» فيعترض عليه بأن الأقوال السابقة كلها تنزيه لله عن الولد، فهم لم يثبتوا لله ولداً، ولكن نفوه كما نفاه الله عن نفسه بطريقة غير طريقة النفي المباشر، بل بطريقة الإلزام والمجادلة، وهو أسلوب عربي جاء به القرآن في كثير من المجادلات والمناظرات، كما قال -جل ثناؤه- في خطاب الكفار: قل لهم يا رسولنا ﴿وَإِنَّا أَوْلِيَاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، وقد علم أن الحق معه، وأن مخالفه في الضلال المبين، وهذا ليس شكاً في الحق.

(١) ينظر: شرح شذور الذهب (ص ٤٤٢)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص ٧٢).

وكقصة إبراهيم مع قومه لما رأى الكوكب والقمر والشمس، وقال: هذا ربي فقد كان الكليل في هذا المقام مناظرًا لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظرًا^(١).

وكذلك لما قال النمرود: أنا أحيي وأميت، فعدل إبراهيم عن الاعتراض بأن هذا ليس من الإحياء المحتج به، ولا من الإماتة المحتج بها، ليس تسليمًا واعترافًا له بذلك، لكن أعرض عنه لما علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله، ولذلك بُحِت، أي: عجز، لم يجد معارضة^(٢).

وأما على القول بأن ﴿إِنْ﴾ شرطية، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَنَّا أَوْلُ الْعَبِيدِ﴾ جزء لذلك الشرط، فإن ذلك لا نظير له ألبتة في كتاب الله، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

فهذا القول ليس على إطلاقه، بل وجدت آيات تدل على مثل هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

وإن كان الشيخ الشنقيطي يفرق بين آية المطلب وبين هذه الآية حيث قال: «ما يظنه بعض أهل العلم من أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوْلُ الْعَبِيدِ﴾ فهو غلط فاحش، والفرق بين معنى الآيتين شاسع، فظن استوائهما في المعنى باطل.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢٩٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٣).

وإيضاح ذلك أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ﴾ معناه المقصود منه جار على الأسلوب العربي، لا إبهام فيه، لأن مدار صدق الشرطية على صحة الربط بين شرطها وجزائها، فهي صادقة ولو كذب طرفاها عند إزالة الربط.

فربط قوله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ﴾ بقوله: ﴿فَسَلِّ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ﴾ **الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ** ربط صحيح لا إشكال فيه؛ لأن الشاك في الأمر شأنه أن يسأل العالم به عنه كما لا يخفى، فهي قضية صادقة، مع أن شرطها وجزائها كلاهما باطل بانفراده، فهي كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فهي شرطية صادقة لصحة الربط بين طرفيها، وإن كان الطرفان باطلين عند إزالة الربط.

أما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ على القول بأن ﴿إِنْ﴾ شرطية لا يمكن صحة الربط بين شرطها وجزائها ألبتة؛ لأن الربط بين المعبود وبين كونه والداً أو ولداً لا يصح بحال^(١). هذا الكلام والربط صحيح إذا كان المشروط ممكناً وواقعاً، أما إذا كان مستحيلاً فلا يشترط في مدار صدق الشرطية على صحة الربط بين شرطها وجزائها. قال ابن القيم: «قد يتعلق الشرط بفعل محال ممتنع الوجود، فيلزمه محال آخر، وتصدق الشرطية دون مفرد بها، أما صدقها فلاستلزام المحال المحال، وأما كذب مفرديها فلاستحالتهم، وعليه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾، ومنه قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ومنه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتُغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ونظائره كثيرة.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣١٨).

وفائدة الربط بالشرط في مثل هذا أمران: أحدهما: بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى، والثاني: أن اللازم منتف فالملزوم كذلك، وقد تبين من هذا أن الشرط تعلق به المحقق الثبوت، والممتنع الثبوت والممكن^(١).

وعلى هذا القول هل يمكن في حق نبينا محمد ﷺ أكمل الخلق يقيناً وإيماناً أن يشك في ما أوتي، فهل هذا مثل هذا؟.

ثم إن جملة من العلماء قالوا: إن هذه الآية مشابحة لآية المطلب.

يقول ابن القيم: «وقد أشكلت هذه الآية: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكِّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ على كثير من الناس، وأورد اليهود والنصارى على المسلمين فيها إيراداً، وقالوا: كان في شك فأمر أن يسألنا. وليس فيها بحمد الله إشكال، وإنما أتى أشباه الأنعام من سوء قصدهم وقلة فهمهم وإلا فالآية من أعلام نبوته، وليس في الآية ما يدل على وقوع الشك ولا السؤال أصلاً، فإن الشرط لا يدل على وقوع المشروط بل، ولا على إمكانه كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْنَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥] ونظائره، فرسول الله لم يشك ولم يسأل^(٢).

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج ١/ص ٥٢).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (ج ١/ص ٩٩).

يقول الشيخ ابن عثيمين عند قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف: ٥]: ﴿كَبُرَتْ﴾ مقلتهم ﴿كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ أي: عَظُمَتْ؛ لأنها عظيمة والعياذ بالله، كما قال تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۖ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۗ ۝٩١﴾ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۗ ۝٩٢﴾ إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۗ ۝٩٣﴾ [مریم: ٩٠-٩٣]، يعني: مستحيل غاية الاستحالة أن يكون له ولد.

فإن قال قائل: أليس الله يقول: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلْدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾؟ الجواب: نعم، ولكن التعليق بالشرط لا يدل على إمكان المشروط، لأننا نفهم من آيات أخرى أنه لا يمكن أن يكون، وهذا كقوله تعالى للرسول ﷺ: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، وهو ﷺ لا يمكن أن يشك، ولكن على فرض الأمر الذي لا يقع، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، فإنه لا يمكن أن يكون فيهما آلهة سوى الله، فتبين بهذا أن التعليق بالشرط لا يدل على إمكان المشروط، بل قد يكون مستحيلاً غاية الاستحالة^(١).

أما قوله في الأمر الثالث: وهو القول بأنَّ ﴿إِنْ﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور، لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها.

(١) ينظر: تفسير سورة الكهف لابن عثيمين (ص ١٣).

وإيضاح هذا أنه ليس هناك معنى محذور، بل هو من تمام تنزيه الله عن الولد، والجميع مجمعون على هذا، وقد وجهت ذلك من خلال ذكر الأقوال والأجوبة التي اعترض فيها على الشيخ الشنقيطي.

ثم نجد أن الشنقيطي - رحمه الله - قال بخلاف قوله هنا في مواطن من كتابه، ولم ينكر ذلك.

قال الشنقيطي عند قوله: ﴿ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّنْ دُونِهِ فَذَلِكِ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْرِي الظَّالِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٢٩].

الضمير في قوله: ﴿ مِنْهُمْ ﴾ عائد إلى الملائكة المذكورين في قوله: ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (٢٦)، والمعنى: أنهم مع كرامتهم على الله لو ادعى أحد منهم أن له الحق في صرف شيء من حقوق الله الخاصة به إليه فكان مشركاً، وكان جزاؤه جهنم. ومعلوم أن التعليق يصح فيما لا يمكن ولا يقع كقوله: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾، وقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ والمراد بذلك تعظيم أمر الشرك، وهذا الفرض والتقدير الذي ذكره - جل وعلا - هنا في شأن الملائكة ذكره أيضاً في شأن الرسل - على الجميع صلوات الله وسلامه -، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (١).

الترجيح

إن القول الراجح من هذه الأقوال هو أن ﴿ إِنْ ﴾ شرطية، وهو لا يقتضي الوقوع، خاصة في هذه الآية لاستحالتها.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٧٠٠).

و(العبادة) على باهما، وهي على المعنى المعروف المتبادر للذهن الشائع استعماله في اللغة العربية، وحمل العبادة على غير المعنى المعروف المتبادر منها حمل لكتاب الله تعالى على معنى غير واضح، وليس له موجب. ومن قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب، دون الشاذ والضعيف والمنكر^(١).

وهذه الآية خرجت على سبيل مجادلة الكفار ومخاصمتهم بأن محمداً ﷺ هو أول العابدين على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون لله ولد ومحمد لا يعترف ولا يؤمن به، فعدم إيمانه بذلك هو لعدم ثبوت ذلك عنده، وهو غير جائز في حق الله، فسبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون.

وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، وهو مع ذلك لم يتخذ ولداً، وغير عاجز سبحانه، لكنه لم يرد ذلك، بل نزه نفسه عنه.

وسبب ترجيح هذا القول أمور:

الأمر الأول: أن هذا القول هو الذي ذهب إليه أئمة التفسير، كابن جرير، والقرطبي، وابن كثير، وابن جزري، والشوكاني، والزمخشري، وابن عاشور، وغيرهم، كما سبقت أقوالهم في ذلك.

قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال:

معنى ﴿إِنْ﴾ الشرط الذي يقتضي الجزاء على ما ذكرناه عن السدي،

(١) ينظر تقرير هذه القاعدة وأقوال العلماء فيها في كتاب: قواعد الترجيح عند المفسرين

وذلك أن ﴿إِنْ﴾ لا تعدو في هذا الموضع أحد معنيين: إما أن يكون الحرف الذي هو بمعنى الشرط الذي يطلب الجزاء، أو تكون بمعنى الجحد، وهب إذا وجهت إلى الجحد لم يكن للكلام كبير معنى؛ لأنه يصير بمعنى: قل ما كان للرحمن ولد».

وقال: «(إن معنى الكلام: قل يا محمد لمشركي قومك الزاعمين أن الملائكة بنات الله: إن كان للرحمن ولد فأنا أول عابديه بذلك منكم، ولكنه لا ولد له، فأنا أعبده بأنه لا ولد له، ولا ينبغي أن يكون له. وإذا وجه الكلام إلى ما قلنا من هذا الوجه لم يكن على وجه الشك، ولكن على وجه الإلطاف من الكلام وحسن الخطاب، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَإِنَّا أَوْلِيَاكُمْ لَعَلَّٰهُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، وقد علم أن الحق معه، وأن مخالفه في الضلال المبين»^(١).

قال ابن جزري: «وهذا هو الصحيح؛ لأنه طريقة معروفة في البراهين والأدلة، وهو الذي عوّل عليه الزمخشري، وقال به الطبري، وقال ابن عطية: ومنه قوله تعالى في مخاطبة الكفار: ﴿أَيْنَ شُرَكَاءِ عِ﴾ [النحل: ٢٧]، يعني: شركائي على قولكم»^(٢).

الثاني: أن هذا القول هو ظاهر الآية، وهو قول المعربين.

قال الشوكاني: «وهذا القول فيه نفي للولد على أبلغ وجه وأتم عبارة وأحسن أسلوب، وهذا هو الظاهر من النظم القرآني»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٥٠).

(٢) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٣١٩).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٨٠٥).

قال ابن سيده: «الظاهر أنّ ﴿إِنْ﴾ شرطية»، ثم قال: «والذي أقوله: إنّ (إن) الشرطية تقتضي تعليق شيء على شيء، ولا تستلزم تحتم وقوعه ولا إمكانه، بل قد يكون ذلك في المستحيل عقلاً، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ﴾، ومستحيل أن يكون له ولد، وفي المستحيل عادة كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ﴾ [الأنعام: ٣٥] أي: فافعل.

لكن وقوع (إن) للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية^(١).

الثالث: أن كل الآيات التي فيها أمر أو نهي وخطب فيها النبي ﷺ ودخلت عليها (إن) لم تحمل على النفي، بل حملت على الشرطية، والشرط فيها لا يقتضى الوقوع، فنحمل هذه الآية عليها كعادة القرآن.

كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يُخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقوله: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ نَقُولَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَابِلِ﴾ [٤٤] لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿[الحاقة: ٤٤-٤٦]،

(١) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ٣٨٨)، ونحو هذا القول ينظر: إعراب القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٧٨)، ومشكل إعراب القرآن للخراط (ج ١/ص ٤٩٥).

وقوله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] فكل هذا شرط، والشرط لا يقتضى الوقوع ولا الجواز؛ إذ لا يصح ولا يجوز على رسول الله ﷺ أن يشرك، ولا أن يدعو من دون الله أحداً، ولا أن يخالف أمر ربه ﷻ، ولا أن يتقول على الله ما لم يقل، أو يفتري على الله شيئاً، أو يضل، أو يختم على قلبه، أو يشك.

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية

وفيه مطلب واحد:

مشكل المعنى في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرِيْبٌ فِيهَا

قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ ظاهر في أنه متصل بما قبله من

قولهم: ﴿مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ﴾، ومبين بما بعده من قوله: ﴿وَمَا نَحْنُ

بِمُستَيْقِنِينَ﴾، وموقعه ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

استشكل العلماء موقف المشركين من البعث وأحوال يوم القيامة،

فجدهم في بعض الآيات يقطعون بإنكار البعث، مثل الذين حكى الله

عنهم بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكُمُ عَلَى رَجُلٍ يَبْتَئِكُمُ إِذَا مَرَّكُمْ كُلُّ مُمْرَقٍ

إِتَّكُمْ لَعْنِي خَلَقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٧-٨]، وفي

بعض الآيات يشكون فيه، كالذين حكى الله عنهم بقوله: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا

السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾.

يقول الطاهر: «فأما الإشكال في هذه الآية من جهة معناه؛ فلأن

القائلين موقفون بانتفاء وقوع الساعة لما حُكي عنهم آنفاً من قولهم: ﴿مَا هِيَ

إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، فلا يحق عليهم

أنهم يظنون وقوع الساعة بوجه من الوجوه، ولو احتمالاً.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٣٧٢).

ولا يستقيم أن يطلق الظن هنا على الإيقان بعدم حصوله، فيعضل معنى قولهم: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾^(١).
ثم نجد أن الرازي دفع الإشكال بالجمع بين الآيتين، لكن هذا الجمع لم يلق استحساناً من الطاهر.

ثالثاً: دفع الإشكال

حاول جمع من المفسرين أن يبينوا معنى هذه الآية مع نظيراتها، فذكروا في ذلك أقوالاً عدة، منها:

القول الأول: أن كفار العرب كانوا على فرقتين، فمنهم من ينكر البعث، كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا إِنَّا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام: ٢٩]، وفرقة منهم غير جازمة بنفيه، بل شاكة فيه، كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾، وما حكاه عنهم بقوله: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْبَى﴾ [فصلت: ٥٠]، فقد حصل الاختلاف بين طوائف الكفر على هذه الصفة. ذكر ذلك القول: الرازي، وأبو حيان، والألوسي، والشوكاني^(٢).
وقالوا: إن المثبتين لأنفسهم الظن من غير إيقان بأمر الساعة غير القائلين: إن هي إلا حياتنا الدنيا، فإن ذلك ظاهر في أنهم منكرون للبعث، جازمون بنفي الساعة، فيكون الكفرة صنفين: صنف جازمون بنفيها كأئمتهم، وصنف مترددون متحيرون فيها، فإذا سمعوا ما يؤثر عن آبائهم أنكروها، وإذا سمعوا الآيات المتلوة تقهقر إنكارهم فترددوا.

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٧/ص ٢٣٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٥٢)، وروح المعاني (ج ٢٥/ص ١٥٨)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٥١٠).

لكن نجد الطاهر ابن عاشور لم يرتض هذا القول، وقال بأن هذا المعنى لا يستقيم.

قال الطاهر: «هذا القول 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».

وأقول: إن مقام التوبيخ في هذه الآية يخص المترددين في أمر الساعة، ويدخل فيهم ضمناً الجازمون القاطعون بإنكار الساعة، وهم بالتوبيخ والكفر سواء.

حتى إن الطاهر ابن عاشور قال عند قوله تعالى في سورة سبأ: ﴿إِنَّمَا كَانُوا فِي شَكِّ مُرِيبٍ﴾ [سبأ: ٥٤].

قال: «وإنما جعلت حالة الكفار شكاً لأنهم كانوا في بعض الأمور شاكّين، وفي بعضها موقنين، ألا ترى قوله تعالى: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنْظَرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِينَ﴾، وإذا كان الشك مفضياً إلى تلك العقوبة فاليقين أولى بذلك»^(١).

فيقال: إذا كان الشك في أمر الساعة مفضياً إلى التوبيخ، فاليقين أولى بذلك.

القول الثاني: أن موقف مشركي العرب من البعث واحد، لكن أقوالهم اضطرت في ذلك، فمرة يكذبون بالغيب والنشور والمعاد، ومرة يقولون:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٤٥).

﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيَقِنِينَ﴾، ومرة يقولون: ﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣]، وغير ذلك من الأقوال رجماً بالغيب. ذكره أبو حيان، والألوسي^(١).

قال الألوسي: «يحتمل اتحاد قائل ذاك وقائل هذا، إلا أن كل قول في وقت وحال فهو مضطرب مختلف الحالات، تارة يجزم بالنفي فيقول: إن هي إلا حياتنا الدنيا، وأخرى يظن فيقول: إن نظن إلا ظناً»^(٢).

القول الثالث: أنهم منكرون للبعث قولاً واحداً، لكن شككوا في ذلك من باب الاستهزاء.

قال الطاهر: «والوجه عندي في تأويله: إما يكون هذا حكاية لاستهزائهم بخبر البعث، فإذا قيل لهم: الساعة لا ريب فيها، قالوا استهزاء: ما نظنُّ إلا ظناً، ويدل عليه قوله عقبه: ﴿وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾»^(٣).

أو يقال: إنهم شككوا بعدما كانوا منكرين لها، وذلك عندما سمعوا الآيات المتلوة تراجع إنكارهم فترددوا.

قال ابن عطية: «إن معناه: إن نظن بعد قبول خبركم إلا ظناً، وليس يعطينا خبراً يقيناً»^(٤).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٥٢)، وروح المعاني (ج ٢٥/ص ١٥٨).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢٥/ص ١٥٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٣٧٢).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٧٩).

الترجيح

بعد استظهار الأقوال والنظر في آيات القرآن نجد أن الكفار - وخاصة كفار قريش - مختلفون في كل ما جاء به محمد ﷺ، فتارة يقولون عنه: شاعر، وتارة يقولون: كاهن، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون في القرآن: يعلمه بشر، وتارة يقولون: إن هذا إلا أساطير الأولين، إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة، وكذلك الغيب والنشور والمعاد.

قال قتادة: «يرجمون بالظن، لا بعث ولا جنة ولا نار»^(١).

ففي قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (١) عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (٢) الَّذِي هُوَ فِيهِ مُخَلَّفُونَ (٣) كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٤) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٥)﴾ يقول تعالى: عن أي شيء يتساءل هؤلاء المشركون بالله ورسوله من قريش يا محمد، وقيل ذلك له ﷺ، وذلك أن قريشاً جعلت فيما ذكر عنها تحتصم وتتجادل في الذي دعاهم إليه رسول الله ﷺ من الإقرار بنبوته، والتصديق بما جاء به من عند الله، والإيمان بالبعث، فقال الله لنبيه: فيم يتساءل هؤلاء القوم ويختصمون^(٢).

وقد قال الله عنهم: ﴿أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَكَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ [الشورى: ١٨]، فهم يجادلون ويخاصمون تارة، وينكرون ويشكون تارة أخرى. وسبب ذلك أنهم ليس عندهم بينة ولا برهان يحتجون به، وبينون عليه معتقداتهم الفاسدة إلا الظن والهوى، فقد قال الله عنهم: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٢٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٤/ص ١٤٩).

ثم بعد ذلك كله وإن اختلف المقام والمقال في كفار قريش وموقفهم من البعث والنشور فهم كفار على كل حال، سواء كانوا منكرين للبعث، أو شاكين فيه، وقد حكى الله كفرهم في أكثر من موضع من كتابه. فقال الله عنهم: ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَيْ ذَا كُنَّا تُرَابًا أَيْ نَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الرعد: ٥].

وقال ابن عبد البر^(١): «وقد أجمع المسلمون على أن من أنكر البعث فلا إيمان له ولا شهادة، وفي ذلك ما ينبغي ويكفي، مع ما في القرآن من تأكيد الإقرار بالبعث بعد الموت، فلا وجه للإنكار في ذلك»^(٢).

ومن أنواع الكفر المخرج من الملة كفر الشك، وهو كفر الظن، والدليل قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٥-٣٨].

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله- في معرض كلامه عن أنواع الكفر الأكبر: «ومنها: كفر الشك، فإنه لا يجوز بصدقه ولا يكذبه، بل يشك في أمره،

(١) هو أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي المالكي، صاحب التصانيف، مات سنة (٥٤٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء

(ج ١٨/ص ١٥٣).

(٢) ينظر: التمهيد (ج ٩/ص ١١٦).

وهذا لا يستمر شكه إلا إذا ألوم نفسه الإعراض عن النظر في آيات صدق الرسول ﷺ جملة، فلا يسمعها ولا يلتفت إليها، وأما مع التفاته إليها ونظره فيها، فإنه لا يبقى معه شك^(١).

فخلاصة القول: أن من أنكر البعث، أو شك فيه فهما في الكفر سواء، بغض النظر عن كفار قريش: هل كانوا شاكين أو جازمين بنفي البعث. نسأل الله السلامة والاعتقاد الصحيح.

(١) ينظر: مدارج السالكين (ج ١/ص ٣٣٨).

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ

تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ (١٣) وَقَلِيلٌ مِنَ

الْآخِرِينَ (١٤)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «روي عن أبي هريرة أنه لما نزلت: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ (١٣) وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿ شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وحزنوا، وقالوا: إذا لا يكون من أمة محمد إلا قليل. فنزلت نصف النهار: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ (٣٩) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ (٤٠)﴾، فنسخت: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾. وهذا الحديث مشكل ومجمل»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في هذه الآية هو ما جاء عن أبي هريرة: أن الصحابة لما نزلت عليهم هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ (٣٩) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ (٤٠)﴾، وهذه الرواية أشكلت على كثير من المفسرين؛ لأمرين: أولاً: أن ظاهر الآية ليس فيها ما يوجب الخوف أو الشفقة، بل هو وصف لحال السابقين إلى الخيرات المقربين إلى الله.

ثانياً: أن مقام الخطاب في الآيتين مختلف، فالأولى في السابقين المقربين، والثانية في أصحاب اليمين، فكيف يكون نسخ بين آيتين مختلفتين في المعنى، فهذا الاختلاف سببه اختلاف مقام الكلام.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩١).

ثالثاً: أن هذا خبر، والأخبار لا يتطرق إليها النسخ.
قال الطاهر: «وهذا الحديث مشكل ومحمل، فإن هنا قسمين مشتبهين، والآية التي فيها: ﴿وَتِلْكَ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ ليست واردة في شأن السابقين، فليس في الحديث دليل على أن عدد أهل مرتبة السابقين في الأمم الماضية مساوٍ لعدد أهل تلك المرتبة في المسلمين، وأن قول أبي هريرة: "فَنَسَخْتُ ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾" يريد: نسخت هذه الكلمة، فمراده أنها أبطلت أن يكون التفوق مطرداً في عدد الصالحين، فبقي التفوق في العدد خاصاً بالسابقين من الفريقين، دون الصالحين الذين هم أصحاب اليمين»^(١).

وكيف نجمع بين قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ وبين الأحاديث الواردة بأن أكثر أهل الجنة هم من أمة محمد ﷺ.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن القول بأن هذا الحديث مشكل أو غير مشكل متوقف على ثبوت صحة الحديث، فإنه لا يورد أو يدفع قبل الوقوف على درجة الحديث، فإنه يلاحظ على بعض المفسرين أنهم يحاولون توجيه بعض الأحاديث ويوفقون بينها وبين الآيات، أو يجيبون عن بعض الإشكالات فيها، دون النظر إلى درجة الحديث، وكان الأولى في هذه الحالة أن ينظر إلى درجة الحديث، إن كان صحيحاً فإنه يجاب عن الإشكال فيه، وإن كان غير ذلك فلا ينظر فيه لعدم قيام الحجة به، ولا ينهض لمعارضة غيره من النصوص، فيزول بهذا الإشكال، وينتفي التناقض، إذ الحجة فيما صح وثبت من سنة المصطفى ﷺ.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩٢).

فهذا الحديث الذي أورده الطاهر وحاول أن يجيب على بعض الإشكالات فيه عندما قال: «والمقدمون يطلقون النسخ على ما يشمل البيان، فإنه مورد آية ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ۝ ٣٩﴾ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿٣٩﴾ في شأن صنف أصحاب اليمين، ومورد الآية التي فيها: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ هو صنف السابقين، فلا يتصور معنى النسخ بالمعنى الاصطلاحي مع تباين مورد النسخ والمنسوخ، ولكنه أريد به البيان، وهو بيان بالمعنى الأعم»^(١) قال عنه السيوطي في لباب النقول: «أخرجه أحمد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، بسند فيه من لا يعرف، عن أبي هريرة»^(٢).

وقال الهيثمي: «رواه أحمد من حديث محمد بن يحيى الملاء عن أبيه، ولم أعرفهما، وبقيت رجاله ثقات»^(٣).

فبعد أن تبين ضعف هذه الرواية زال الإشكال ودعوى النسخ عن هذه الآية، هذا من ناحية السند، أما من ناحية المعنى فقد رد الرازي وغيره هذه الرواية من وجوه:

حيث يقول: «روي أن الصحابة لما نزلت هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ۝ ٣٩﴾ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿٣٩﴾، وهذا في غاية الضعف من وجوه:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩٢). وهذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (ج ١٥/ص ٣٨، ح ٩٠٨٠)، وقد نص الأئمة على ضعفه؛ لأن فيه شريكاً وهو سبى الحفظ، وفيه والد محمد بن يحيى الملاء وهو مجهول. ينظر: تعليق شعيب الأرنؤوط على المسند.

(٢) ينظر: لباب النقول (ج ١/ص ٢٠٣)، والدر المنثور (ج ٨/ص ٧).

(٣) ينظر: مجمع الزوائد (ج ٧/ص ٢٥٥).

أحدها: أن عدد أمة محمد ﷺ إذا كان في ذلك الزمان - بل إلى آخر الزمان - بالنسبة إلى من مضى في غاية القلة، فماذا كان عليهم من إنعام الله على خلق كثير من الأولين وما هذا إلا خلف غير جائز، فيكون المراد بالأولين: الأنبياء وكبار أصحابهم، وهم إذا جمعوا أكثر من السابقين من هذه الأمة .

وثانيها: أن هذا كالنسخ في الأخبار، وأنه في غاية البعد.

ثالثها: ما ورد بعدها لا يرفع هذا؛ لأن الثلة من الأولين هنا في السابقين من الأولين، وهذا ظاهر؛ لأن أمة محمد ﷺ كثروا ورحمهم الله تعالى، فعفا عنهم أموراً لم تعف عن غيرهم، وجعل الله لنبيه ﷺ الشفاعة فكثر عدد الناجين، وهم أصحاب اليمين، وأما من لم يآثم ولم يرتكب الكبيرة من أمة النبي ﷺ فهم في غاية القلة، وهم السابقون.

ورابعها: هذا توهم، وكان ينبغي أن يفرحوا بهذه الآية؛ لأنه تعالى لما

قال: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ﴾ دخل فيهم الأول من الرسل والأنبياء، ولا نبي بعد محمد ﷺ، فإذا جعل قليلاً من أمته مع الرسل والأنبياء والأولياء الذين كانوا في درجة واحدة، يكون ذلك إنعاماً في حقهم، ولعله إشارة إلى قوله -عليه الصلاة والسلام-: «علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل»^(١).

قال الزمخشري: «قلت: هذا لا يصح لأمرين.

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ١/ص ٤٣٥٠). والحديث لم أقف على من خرجه، وأورده الفتني في تذكرة الموضوعات (ص ٢٠)، وقال: ((قال شيخنا الزركشي: لا أصل له، ولا يعرف في كتاب معتبر)). وقال الحافظ ابن حجر: لا أصل له. وتبعه في ذلك السيوطي. وقال الألباني: ((لا أصل له باتفاق العلماء)). ينظر: كشف الخفاء (ج ٢/ص ٨٢)، السلسلة الضعيفة (ج ١/ص ٦٧٩، ح ٤٦٦).

أحدهما: أنّ هذه الآية واردة في السابقين وروداً ظاهراً، وكذلك الثانية في أصحاب اليمين، ألا ترى كيف عطف أصحاب اليمين ووعدهم على السابقين ووعدهم.

والثاني: أنّ النسخ في الأخبار غير جائز^(١).

وقال ابن الجوزي: «إن علماء الناسخ والمنسوخ لم يوافقوا على هذا»^(٢).

لكن الذي يجب التوقف عنده هو قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾^(١٣)

وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾، ما المراد بالأولين؟؛ لأن المفسرين اختلفوا في ذلك:

فقليل: في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ أي: جماعة من الأمم

الماضية، ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ أي: ممن آمن بمحمد ﷺ.

قال الحسن: «ثلاثة ممن قد مضى قبل هذه الأمة، وقليل من

أصحاب النبي ﷺ»

- اللهم اجعلنا منهم بكرمك-، وسعوا قليلاً بالإضافة إلى من كان قبلهم؛

لأن الأنبياء المتقدمين كثروا، فكثرت السابقون إلى الإيمان منهم، فزادوا على

عدد من سبق إلى التصديق من أمتنا^(٣).

قال ابن كثير: «وهذا قول مجاهد، والحسن البصري، وهو اختيار ابن

جرير، وقال: وهذا هو قول أهل التأويل^(٤)، واستأنسوا بقوله ﷺ: «نحن

الآخرون السابقون يوم القيامة»^(٥).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ٨/ص ١٤٣).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٧/ص ٢٠٠).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ١٢٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥١٧). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه

(ج ١/ص ٢٩٩، ح ٨٣٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الزجاج: «الذين عاينوا جميع النبيين وصدقوا بهم أكثر ممن عاين النبي ﷺ وآمنوا به»^(١).

وتعقب ابن كثير هذا القول وقال: فيه نظر، بل هو قول ضعيف؛ لأن هذه الأمة هي خير الأمم بنص القرآن، فيبعد أن يكون المقربون في غيرها أكثر منها، اللهم إلا أن يقابل مجموع الأمم بهذه الأمة، والظاهر أن المقربين من هؤلاء أكثر من سائر الأمم. والله أعلم.

فالقول الثاني في هذا المقام هو الراجح، وهو أن يكون المراد بقوله: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ أي: من صدر هذه الأمة، ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ أي: من هذه الأمة.

أما قول ابن كثير أنهم جميعاً من أمة محمد ﷺ، فقد روي عن ابن عباس رضيهما في قوله: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾^(٢) و﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ أن رسول الله ﷺ قال: «هما جميعاً من أمتي»^(٣)، وروي عنه أيضاً موقوفاً،

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٨/ص ٣٨٣).

(٢) أخرجه الطبري (ج ٢٧/ص ١٩)، وابن عدي في الكامل (ج ١/ص ٣٨٧) من طريق أبان بن أبي عياش، عن سعيد بن جبير، عنه به، وأبان هو صاحب النسخة المعروفة، وهو متروك. وذكر هذا الحديث ابن عدي في مناكيره، وقال: ((أبان بن أبي عياش له روايات غير ما ذكرت، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه)).

ورواه أبو داود الطيالسي موقوفاً، ومسدد موقوفاً ومرفوعاً عن أبي بكرة، ومدار إسناديهما على علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف، وله شاهد عند أحمد، ورواه الطبراني بإسنادين قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٧/ص ١١٩): ((رجال أحدهما رجال الصحيح، غير علي بن زيد، وهو ثقة سيئ الحفظ)). انظر: المطالب العالية لابن حجر (ج ٣/ص ٣٨٣) مع حاشية المحقق.

لكنها روايات ضعيفة لا تثبت^(١).

فقول ابن كثير: إن هذه الأمة هي خير الأمم، فلا يمكن أن يكون المقربون فيها قليلين.

إن هذا القول صحيح، لكن الخيرية في هذه الأمة مشروطة، فنحن خير الأمم من حيث إنه أرسل إلينا أفضل الرسل، وأنزل علينا أشرف الكتب، وارتضى لنا الإسلام ديناً، ولأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر، ولكثرة من يدخل منا الجنة، فإذا وجد من هذه الأمة من لم يأمر بالمعروف وبينه عن المنكر، أو كفر بالله فلا يدخل في الخيرية.

فقد جاء عن مجاهد في قول الله **وَعَلَىٰ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ**

لِلنَّاسِ ﴿آل عمران: ١١٠﴾ «يقول: على هذا الشرط: أن تأمروا بالمعروف، وتنهوا عن المنكر، وتؤمنوا بالله، يقول: لمن أنتم بين ظهرائيه، إنهم خير أمة على الشرائط المذكورة في الآية»^(٢).

قال ابن عطية: «وهذه الخيرية التي فرضها الله لهذه الأمة إنما يأخذ بحظه منها من عمل هذه الشروط من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

والإيمان بالله، وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٧/ص ١١٠)، والحديث أخرجه ابن عدي في الكامل (ج ١/ص ٣٨٧) من طريق محمد بن كثير، عن سفيان الثوري، عن أبان بن أبي عياش به، وقال ابن عدي: ((أبان بن أبي عياش له روايات غير ما ذكرت، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه)).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٧/ص ١٠٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥١٣).

قال ابن كثير في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾: «فمن اتصف من هذه الأمة بهذه الصفات دخل معهم في هذا الثناء عليهم والمدح لهم، كما قال قتادة: بَلَّغْنَا أَنْ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فِي حِجَّةِ حَجَّهَا رَأَى مِنَ النَّاسِ سُرْعَةً، فَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، ثُمَّ قَالَ: مِنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ تِلْكَ الْأُمَّةِ فَلْيُؤَدِّ شَرْطَ اللَّهِ فِيهَا^(١).

ومن لم يتصف بذلك أشبه أهل الكتاب الذين ذمهم الله بقوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩]، ولهذا مدح الله تعالى هذه الأمة على هذه الصفات^(٢).

ولكن الآخرين من أتباع أمة محمد صلى الله عليه وسلم وهم الذين أتوا بعد القرون المفضلة، ليسوا جميعاً بمنزلة الأنبياء وأتباع الأنبياء السابقين الذين شاهدوهم وآمنوا بهم وناصروهم وعزروهم واستبقوا إلى الخيرات.

قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤].

(١) أخرجه ابن جرير (ج ٧/ص ١٠٢، ح ٧٦١٢) من طريق بشر، عن يزيد، عن سعيد، عن قتادة به. والأثر فيه انقطاع بين قتادة وعمر.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ١٠٣).

وقال تعالى: ﴿وَكَايِنٍ مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّادِرِينَ ﴿١٤٦﴾ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿١٤٧﴾ فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَّ ثَوَابَ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾ [آل عمران: ١٤٦-١٤٨].

وفي الحديث الصحيح: أن خباباً قال للنبي ﷺ: لقد لقينا من المشركين شدة، ألا تدعو الله!، فقعده وهو محمر وجهه، فقال: «لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم أو عصب، ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنتين ما يصرفه ذلك عن دينه»^(١).

قال الألوسي: «سابقو الأمم السوالف أكثر من سابقي أمتنا، وتابعو أمتنا أكثر من تابعي الأمم، والمراد بالأمم ما يدخل فيه الأنبياء، وحينئذ لا يبعد أن يقال: كثرة سابقي الأولين هو في أنبيائهم ومن آمن معهم، فما على سابقي هذه الأمة بأس إذا أكثرهم سابقو الأمم بضم الأنبياء - عليهم السلام - إليهم»^(٢).

ففي هذه الآية شرف لهم؛ إذ يوجد في هذه الأمة من قارب منزلة الأنبياء. ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ أي: من أمة محمد ﷺ، وعلى هذا القول

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٥/ص ٤٥، ح ٣٨٥٢).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢٧/ص ١٣٤).

تكون قلة هذه الأمة باعتبار كافة الأمم السابقة، وليس المعنى: أن الذين يدخلون الجنة من الأمم السابقين باعتبار كل نبي أكثر من الذين يدخلون الجنة من هذه الأمة.

أو يقال: إن أول كل أمة خير من آخرها، فيحتمل أن يعم الأمر جميع الأمم كل أمة بحسبها^(١).

فيكون ثلثة من أول الأمة، وقليل من آخرها، وذلك في كل أمة من الأمم.

فالذين قالوا لعيسى عليه السلام لما قال لهم ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِثُونَ

مَنْ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [الصف: ١٥] ليسوا في المنزلة كمن جاء بعدهم.

والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أفضل ممن جاء بعدهم من

اللاحقين، ولهذا ثبت في الصحاح وغيرها من غير وجه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»^(٢).

وروي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها تأولت: إن الفرقتين في أمة

كل نبي، وهي في الصدر ثلثة، وفي آخر الأمة قليل^(٣).

إذاً يقال: إن هذه الآية قسّمت البشر يوم القيامة بالجملة إلى ثلاثة أزواج:

الأول: أصحاب الميمنة (اليمين).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥١٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٥/ص ٢، ح ٢٦٥١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢١٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٠٥)، وتفسير الألوسي (ج ٢٠/ص ٢٠٨).

الثاني: أصحاب المشئمة (الشمال).

الثالث: السابقون السابقون.

وليس في هذه الآية دلالة على أن الأمم السابقة أكثر دخولا الجنة من هذه الأمة، بل جاء الوصف في قسم من أقسام أهل الجنة، وهم السابقون، فقال عنهم: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾، أما أهل الجنة غيرهم كثير.

وليس المعنى: أن الذين يدخلون الجنة من الأمم السابقة باعتبار كل نبي أكثر من الذين يدخلون الجنة من هذه الأمة؛ لأن أكثر أهل الجنة هم من أمة محمد ﷺ، كما جاء بذلك الأحاديث الصحيحة، وذلك من فضل الله ورحمته أن وفق هذه الأمة -أمة محمد ﷺ-، فجعلها أكثر أهل الجنة، كما جعله ﷺ أكثر الأنبياء تابعا يوم القيامة، والأحاديث في ذلك كثيرة، منها:

قول النبي ﷺ: «عرضت عليّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهيط، ورأيت النبي ومعه الرجل والرجلان، ورأيت النبي وليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم فظننت أنهم أمّتي، فقبل لي: هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقبل لي: انظر إلى الأفق الآخر، فإذا سواد عظيم، فقبل لي: هذه أمّتك، ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب»^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٧/ص١٢٦، ح٥٧٠٥) ومسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٧، ح٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وقول النبي ﷺ: «أنا أكثر الأنبياء تبعًا يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة»^(١).

وقول النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة»^(٢).

وقوله ﷺ: «أهل الجنة عشرون ومائة صف، ثمانون منها من هذه الأمة، وأربعون من سائر الأمم»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٠، ح٥٠٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٣٩، ح٣٣٤٨) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (ج٥/ص٣٤٧، ح٢٢٩٩٠)، و الترمذي (ج٤/ص٦٨٣، ح٢٥٤٦)، من طريق حسين بن يزيد الطحان الكوفي، عن محمد بن فضيل، عن ضرار بن مرة، عن محارب بن دثار، عن ابن بريدة، عن أبيه به.
وأخرجه ابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٤، ح٤٢٨٩) والدارمي (٣/١٨٧٣، ح٢٨٧٧) من طريق علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، إلا أنه عند الدارمي قال: ((أراه: عن أبيه)).

وقال الترمذي بعد إخراج له للحديث: ((هذا حديث حسن. وقد روي هذا الحديث عن علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه و سلم مرسلًا. ومنهم من قال: عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. وحديث أبي سنان، عن محارب بن دثار: حسن)).
وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٦/ص٤٦)، وشعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند حيث قال: ((إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطْمًا

فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿١٦﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أعضل فعل ﴿تَفَكَّهُونَ﴾»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

إن المفسرين اختلفوا في معنى ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ وذلك بسبب اختلاف مقام السياق، وهذه الآية في سياق الذم، وكلمة ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ تدل على الفرح والمسرة.

يقول الطاهر: «إن كلمة ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ من مادة (فَكِه)، والمشهور أن هذه المادة تدل على المسرة والفرح، ولكن السياق سياق ضد المسرة، وبيانه بقوله: ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿١٦﴾ بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ ﴿١٧﴾﴾ فالفكاهة: المسرة والانبساط.

قال ابن القيم عند قوله تعالى: ﴿فَنَكِهِينَ بِمَاءِ أَنفُسِهِمْ رِيْهُمْ﴾ [الطور: ١٨]، والفكاهة: المعجب بالشيء المسرور المغتبط به، وفعله فكِه - بالكسر - يفكُه، فهو فِكَةٌ وفَاكَةٌ: إذا كان طيب النفس، والفكاهة: البال، ومنه الفكاهة وهي المرح الذي ينشأ عن طيب النفس، وتفكَّهت بالشيء: إذا تمتعت به، ومنه الفكاهة التي يتمتع بها، ومنه قوله: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٢٢).

فمن المفسرين من نظر إلى السياق وأهمل اللفظة، ومنهم من حاول أن يجمع بينهما بأقوال بعيدة كل البعد عن معنى اللفظة، ومنها القريب، وهذا الصنيع من المفسرين هو الذي حمل الطاهر إلى استعضال موقع الآية.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلفت عبارات المفسرين في معنى ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ إلى أقوال عدة، وهي كالتالي:

القول الأول: قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن زيد:

﴿تَفَكَّهُونَ﴾: تعجبون.

القول الثاني: عن عكرمة: تتلاومون.

القول الثالث: عن الحسن وقتادة: تندمون.

القول الرابع: قال ابن كيسان: تحزنون.

القول الخامس: قال الكسائي: هو تلهف على ما فات^(١).

وهذه الأقوال كلها مرادة، وكل واحدٍ منها يكمل الآخر، لكن الإشكال

هو ما الجامع بين هذه الأقوال المأثورة عن السلف ومادة تفكّهون؟.

قال ابن عطية: «وهذا كله تفسير لا يخص اللفظة»^(٢).

وقال أبو حيان: «وهذا كله تفسير باللازم»^(٣).

(١) حكى الأقوال الطبري (ج٢٣/ص١٣٩)، وابن كثير (ج٧/ص٥٤١)، واللباب في

علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٢٢٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

قال ابن فارس في أصل مادة (تفكهون) في معجم مقاييس اللغة: «إن (فكه) الفاء والكاف والهاء أصل صحيح يدل على طيب واستطابة، من ذلك الرجل الفكه: الطيب النفس، ومن الباب: الفاكهة؛ لأنها تستطاب وتستطرف، ومن الباب: المفاكهة، وهي المزاحة وما يستحلى من كلام، ومن الباب: أفكعت الناقة والشاة، إذا درتا عند أكل الربيع وكان في اللبن أدنى خثورة؛ وهو أطيب اللبن.

فأما التفكه في قوله تعالى: ﴿فَطَلَّتُمُ تَفَكَّهُونَ﴾ فليس من هذا، وهو من باب الإبدال^(١).

إذاً ما الجامع بين الأقوال الماثورة عن السلف ومادة تفكهون؟
اختلفت مذاهب العلماء في ذلك:

فابن فارس - رحمه الله - جعلها مبدلة، ولم يجعلها من أصل مادة فكه، بل هي من أصل مادة فكن، وقال: الأصل تَفَكَّنُون، وهو من التندم. ومنهم من جعلها لغتين: تفكهون وتفكنون، قال الفراء: «والنون لغة عكل»^(٢).

ومنهم من جعل فعل (تفكهون) من الأضداد، تقول العرب: تفكمت، أي: تنعمت، وتفكمت، أي: حزنْتُ، حكى ذلك عن الكسائي^(٣).

(١) ينظر: (ج ٤/ص ٤٤٦). والإبدال هو: "جعل مطلق حرف مكان حرف آخر، وأصل تفكهون قبل الإبدال: "تَفَكَّنُون" بإبدال الهاء بالنون، أي: تندمون. ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص ٥١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٧/ص ٢١٩)، وغريب القرآن للسجستاني (ج ١/ص ١٥٦).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥٤١)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٨/ص ٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢١١).

ومنهم من جعل أصل التفكه في الآية هنا على بابه، وهو مستعمل في هذا المقام، لكن اختلفوا في المعنى من ذلك:

فالطبري يرى أنه من التفكه بالحديث، إذا حدث الرجل الرجل بالحديث يعجب منه، ويلهى به، قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: فأقمتم تعجبون مما نزل بزرعكم.

وأصله من التفكه بالحديث إذا حدث الرجل الرجل بالحديث يعجب منه، ويلهى به، فكذلك ذلك. وكأن معنى الكلام: فأقمتم تتعجبون يُعجَّب بعضكم بعضاً مما نزل بكم»^(١).

ومنهم من جعل المعنى على غرار (تخرج، وتحوب، وتأثم) إذا طرح عن نفسه الحرج والإثم، ويقال: تفكه إذا زالت عنه الفكاهة فصار حزينا؛ لأن صيغة تَفَعَّل تأتي لزوال الشيء، كقولهم: تخرج وتأثم، إذا زال عنه الحرج والإثم. فالمعنى: صرتم تحزنون على الزرع لو جعله الله حطاماً.

قال ابن عطية: «والذي يخص اللفظ هو تطرحون الفكاهة عن أنفسكم، وهي المسرة والجدل، ورجل فكه إذا كان منبسط النفس غير مكترث بالشيء، وتفكه من أخوات تخرج وتحوب»^(٢).

قال ابن القيم: «قوله: ﴿فَطَلَّكُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ معناه: تندمون، وهذا تفسير بلازم المعنى، وإنما الحقيقة: تزيلون عنكم التفكه، وإذا زال التفكه خلفه ضده، يقال: تحنث إذا زال الحنث عنه، وتخرج وتحوب وتأثم، ومنه تفكه، وهذا البناء يقال للدخل في الشيء: كتعلم وتحلم، وللخارج منه: كتخرج وتأثم»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ١٤١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٢٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٨/ص ٤٢١).

(٣) ينظر: التبيان في أقسام القرآن (ص ١٦٩).

ومنهم من جعلها على سبيل التهكم.

يقول الطاهر: «فتحصل أن معنى الآية يجوز أن يكون جارياً على ظاهر مادة فعل (تفكهون)، ويكون ذلك تهكماً بهم؛ حملاً لهم على معتاد أخلاقهم من الهزل بآيات الله، وقرينة التهكم ما بعده من قوله عنهم: ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾ (٦٦) ﴿بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ﴾ (٦٧)»،^(١) وقال به الفيروزآبادي^(٢).

أي: تجعلون فاكهتكم وما تتلذذون به قولكم: "إننا لمغرمون".

ومنهم من جعل المعنى: أي أنكم تتقصدون التفكه بالحديث والكلام حتى تذهبوا ما حل بكم من كمد ومصيبة.

قال ابن عثيمين: ﴿﴿فَطَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾﴾ أي: تتفكهون بالكلام، تريدون أن تذهبوا الحزن عنكم»^(٣).

والذي يظهر: أن المعاني كلها متقاربة، إلا قول ابن فارس، حيث أهمل أصل مادة تفكهون، وجعلها مبدلة من باب تفكنون، مع العلم أنها لغة القرآن، والأخرى جاءت عن طريق قراءة شاذة^(٤)، فلا بد أن تعتبر وتعتمد، وهي لغة مشهورة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٢٢).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ص ١٦١٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة الواقعة (ص ٣٤٣).

(٤) وهي قراءة أبي حرام العكلي: «تفكنون» بالنون. ينظر: الشواذ (ص ١٥١)، والبحر

(ج ٨/ص ٢١٢)، و الدر المصون (ج ١٠/ص ٢١١).

ومادة (فكن) هي بمعنى الحزن، لا تحمل إلا على معنى واحد وهو الندم، وهذا مشكل؛ لأن عبارات السلف تنوعت، فلا بد من لفظة مشتركة تحمل عليها كل المعاني الواردة.

ويمكن أن نضيف: أن التفكه في الأكل هو التنوع في أكل ما يستطاب من الثمار، والمفاكهة والتفكه في الكلام: هو التنوع في الحديث لجلب الأنس والمسرة، وكأن معنى ﴿فَطَلْتُمْ نَفَكَهُونَ﴾ التنوع في التصرفات والأفعال، وذلك لشدة ما حل بكم، فتارة تتعجبون، وتارة تتلاومون، وتارة تندمون، وتارة تحزنون على ما سلف منكم من معصية الله التي أوجبت عقوبتكم حتى نالتكم في زرعكم، ويزول بذلك فرحكم وسروركم وتفكهكم.

قال الألوسي: «والتفكه: التنقل بصنوف الفاكهة، واستعير للتنقل بالحديث، وهو هنا ما يكون بعد هلاك الزرع، وقد كني به في الآية عن التعجب، أو الندم، أو التلاوم، على اختلاف التفاسير»^(١).

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٤/ص ١٤٨).

المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ

مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن ابن الفرس أنه قال في قوله: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ

مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ [الحشر: ٧] أن هذه الآية من المشكلات إذا نظرت مع

الآية التي قبلها، ومع آية الغنيمة من سورة الأنفال^(٢).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

استشكل المفسرون أقوال العلماء في معنى الغنيمة والفيء، مع النظر

إلى الآيات الواردة في ذلك، وهي آية الحشر-آية المطلب-، وهي قوله

تعالى: ﴿ وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ

وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^(٣)

والثانية قوله تعالى: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾.

(١) سورة الحشر: ٦.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن الفرس (ج ٣/ص ٥٤٢)، والتحرير والتنوير (ج ٢٨/ص ٨٢).

وفي الأنفال آية ثالثة، وهي: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ﴾ [الأنفال: ٤١].

هل هما بمعنى واحد؟ فإذا كان ذلك كذلك يشكل أن الحكمين في الآيتين مختلفان.

يقول الطاهر عند آية الأنفال: «قد اضطربت أقوال المفسرين قديماً في المراد من المغنم في هذه الآية، ولم تنضبط تقارير أصحاب التفاسير في طريقة الجمع بين كلامهم على تفاوت بينهم في ذلك، ومنهم من خلطها مع آية سورة الحشر»^(١).

أو أن لكل من الفيء والغنيمة معنى مغايراً للآخر؟ ونجد أن الذين قالوا بهذا القول مختلفون في معنى الآيتين في سورة الحشر، هل لكل واحدة منهما حكم مستقل؟ أو أن الحكم فيهما واحد، فتكون الآية الأولى تمهيداً ومقدمة للآية الثانية.

ثم اعلم أن قسمة الفيء من المسائل المشكلة، حتى قال عنه ابن القيم -رحمه الله-: «لم يشكل على ولاية الأمور بعده من أمر الزكاة والغنائم ما أشكل عليهم من الفيء، ولم يقع فيها من النزاع ما وقع فيه»^(٢).

قال الشوكاني: «تكلم أهل العلم في هذه الآية والتي قبلها -أي: آية المطلب- هل معناهما متفق أو مختلف؟ فقول: معناهما متفق كما ذكرنا. وقيل: مختلف، وفي ذلك كلام لأهل العلم طويل»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٦).

(٢) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ٨٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٥/ص ٢٧٨).

يقول ابن العربي: «اختلف الناس في الآيات الثلاث: هل هي ثلاثة معان أو معنيان؟».

ثم يقول: «لا إشكال في أنها ثلاثة معان في ثلاث آيات، أما الآية الأولى - وهي قوله: ﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ﴾ - فهي خاصة برسول الله ﷺ له، وهي أموال بني النضير وما كان مثلها، وأما الآية الثانية - وهي قوله: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ - فهذا كلام مبتدأ غير الأول بمستحق غير الأول، وإن اشتركت هي والأولى في أن كل واحدة منهما تضمنت شيئاً آفاه الله على رسوله، واقتضت الآية الأولى أنه حاصل بغير قتال، واقتضت آية الأنفال وهي الآية الثالثة أنه حاصل بقتال، وعريت الآية الثانية - وهي قوله: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ - عن ذكر حصوله بقتال أو بغير قتال، فنشأ الخلاف من هاهنا، فطائفة قالت: هي ملحقة بالأولى، وهي مال الصلح، وطائفة قالت: هي ملحقة بالثالثة، وهي آية الأنفال، والذين قالوا إنها ملحقة بآية الأنفال اختلفوا هل هي منسوخة أو محكمة؟»^(١) هذا حاصل معنى كلامه.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن في هذه الآية وآية الأنفال أحكاماً ومسائل كثيرة مبسطة في كتب الفقه، وقد حرر العلماء الخلاف فيها. قال الطاهر: «والمسائل فيها تبسط في الفقه، وليس من غرض المفسر إلا الإمام بمعاقدها من الآية»^(٢).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٧/ص ٢٧٥)

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٥٢).

والذي يهـم المفسر في هذه الآية الجمع بين ظاهر الآيات الثلاث،
أي: آية الأنفال وآيتي سورة الحشر، وهل موضوع الآيات فيها متحد؟ أم
لكل واحدة منها معنى مختلف عن الآخر؟.

وهذا الخلاف يترتب عليه معرفة الفيء والغنيمة: هل هما بمعنى
واحد؟، أو أن لكل منهما معنى مستقلاً عن الآخر؟.

ثم بعد ذلك يتبين مصارف أموال الفيء، والغنيمة، ووجوههما.

فأولاً: اختلف العلماء في الفرق بين الغنيمة والفيء.

فمنهم: من فرق بينهما، ومنهم من لم يفرق.

فالذين فرقوا قالوا: الغنيمة هي ما انتزعه المسلمون من الكفار
بالغلبة والقهر^(١).

وهذا التفريق يفهم من قوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ الآية، مع قوله:

﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾، فإن قوله تعالى: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ

عَلَيْهِ﴾ الآية، ظاهر في أنه يراد به بيان الفرق بين ما أوجفوا عليه، وما لم
يوجفوا عليه كما ترى.

والفيء: هو ما يسره الله للمسلمين من أموال الكفار من غير انتزاعه

منهم بالقهر^(٢).

(١) ينظر: كفاية الطالب (ج ٢/ص ٧)، والمغني (ج ٦/ص ٤٠٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (ج ٧/ص ١١٦)، ومغني المحتاج (ج ٣/ص ٩٢)، والمغني

(ج ٦/ص ٣٠٤).

كفيء بني النضير، الذين نزلوا على حكم النبي ﷺ، ومكنوه من أنفسهم وأموالهم يفعل فيها ما يشاء؛ لشدة الرعب الذي ألقاه الله في قلوبهم، ورضي لهم ﷺ أن يرتحلوا بما يحملون على الإبل غير الحلقة - السلاح -^(١).

ومن ذهب إلى هذا الشافعي في طائفة من علماء السلف والخلف^(٢)، وقد حكى القرطبي الاتفاق على ذلك^(٣).

قال ابن العربي: «وأما قول الشافعي فبناه على العرف، وأن الغنيمة تنطلق في العرف على الأموال القهرية، وينطلق الفيء عرفاً على ما أخذ من غير قهر»^(٤).

والذين لم يفرقوا بينهما قالوا: إن الغنيمة والفيء واحد، وهو كل ما أخذ من الكفار على أي وجه كان، بقتال أو بغير قتال، من صلح أو غير ذلك، وهذا قول قتادة^(٥) - رحمه الله - وهو المعروف في اللغة، فالعرب تطلق اسم الفيء على الغنيمة.

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (ج ٥/ص ٣٥٧، ح ٩٧٣٢) عن معمر، عن الزهري: في حديثه عن عروة.

وأورده البخاري في صحيحه (ج ٧/ص ٢٥٣) تعليقاً، في باب حديث بني النضير ومخرج رسول الله ﷺ إليهم، من كتاب المغازي.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٥٩).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ١).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ١٢٣).

(٥) ذكر ابن جرير في تفسيره (ج ١٣/ص ٥٤٦) عن قتادة في قوله: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، قال: ((كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال، وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر، وسائر ذلك لمن قاتل عليه)).

ويدل على هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]؛ لأن ظاهر هذه الآية الكريمة شمول ذلك لجميع المسيبات، ولو كن منتزعات قهراً^(١).

ولكن الاصطلاح المشهور عند العلماء هو ما تقدم من التفريق بينهما، ويدل عليه آية الحشر المتقدمة، فتكون اللغة عممت، والشرع قيد. قال القرطبي عندما ذكر معنى الغنيمة بأنها مال الكفار إذا ظفر بهم المسلمون على وجه الغلبة والقهر: «إن اللغة لا تقتضي هذا التخصيص على ما بيناه، ولكن عرف الشرع قيد اللفظ بهذا النوع، وسمى الشرع الواصل من الكفار إلينا من الأموال باسمين: غنيمة، وفيئاً. فالشيء الذي يناله المسلمون من عدوهم بالسعي وإيجاف الخيل والركاب يسمى غنيمة، ولزم هذا الاسم هذا المعنى حتى صار عرفاً»^(٢).

وعلى قول من فرق بينهما لا إشكال عنده في الآيات؛ لأن آية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ ذكر فيها حكم الغنيمة، وآية: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ ذكر فيها حكم الفيء، وأشار لوجه الفرق بين المسألتين بقوله: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ أي: "الغنيمة" ما أصاب المسلمون عنوة بقتال، فيه الخمس، وأربعة أخماسه لمن شهدها.

(١) ومنه قول مهلهل بن ربيعة التغلبي:

فلا وأبي جليلة ما أفأنا من النعم المؤبل من بعير
ولكننا نهكنا القوم ضرباً على الأتجاج منهم والنحور
يعني: أنهم لم يشتغلوا بسوق الغنائم، ولكن بقتل الرجال، فقوله: أفأنا يعني

غنمنا. ينظر: أضواء البيان (ج ٢/ص ٣٥٣).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ١).

قال ابن قدامة: «اعلم أن الغنيمة خمسة، ولا اختلاف في هذا بين أهل العلم بحمد الله، وقد نطق به الكتاب العزيز، فقال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، وقول النبي ﷺ لو فد عبد القيس: «أمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم»^(١)، وحديث علي الثابت في "صحيح مسلم" يدل على أن غنائم بدر خمست»^(٢).

و"الفيء" ما صولحوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، وهو لمن سمى الله. ومن قال بعدم التفريق بينهما كقتادة وغيره فتكون آية الحشر مشكلة مع آية الأنفال، ولأجل ذلك قال قتادة -رحمه الله تعالى-: إن آية ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ الآية، ناسخة لآية ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ الآية. قال الشنقيطي: «ولم يلحىء قتادة -رحمه الله- إلى هذا القول إلا دعواه اتحاد الفيء والغنيمة، فلو فرق بينهما كما فعل غيره لعلم أن آية الأنفال في الغنيمة، وآية الحشر في الفيء، ولا إشكال»^(٣).

ورد القول بالنسخ ابن جرير، وقال: «وأما قول من قال: الآية التي في سورة الأنفال ناسخة الآية التي في سورة الحشر فلا معنى له؛ إذ كان لا معنى في إحدى الآيتين ينفي حكم الأخرى، وقد بينا معنى النسخ، وهو نفي حكم قد ثبت بحكم خلافه، في غير موضع، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع»^(٤).

(١) أخرجه البخاري، باب أداء الخمس من الإيمان (ج ١/ص ١١١، ح ٥٢).

(٢) جاء في صحيح مسلم (ج ٦/ص ٨٥، ح ٢٠٨٩) أن علياً قال: ((كانت لي شارف من نصيبي من المغنم يوم بدر، وكان رسول الله ﷺ أعطانا شارفاً من الخمس يومئذ)).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٢/ص ٣٥٣).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٤٦).

قال ابن كثير: «وهذا الذي قاله قتادة بعيد؛ لأن هذه الآية نزلت بعد وقعة بدر، وتلك نزلت في بني النضير، ولا خلاف بين علماء السير والمغازي قاطبة أن بني النضير بعد بدر، هذا أمر لا يشك فيه ولا يرتاب.

فمن يفرق بين معنى الفيء والغنيمة يقول: تلك نزلت في أموال الفيء وهذه في المغانم. ومن يجعل أمر المغانم والفيء راجعاً إلى رأي الإمام يقول: لا منافاة بين آية الحشر وبين التخميس إذا رآه الإمام، والله أعلم»^(١).

قال النحاس: «ومن قال: إن الفيء خلاف الغنيمة فهو قول مستقيم صحيح، وذلك أن الفيء مشتق من فاء يفيء إذا رجع، فأموال الكفار المحاربين حلال للمسلمين، فإذا امتنعوا ثم صالحوا رجع إلى المسلمين منهم ما صولحوا عليه»^(٢).

وهناك قول آخر: وهو أن الفيء في الحروب والغارات ما يظفر به الجيش من متاع عدوهم، وهو أعم من الغنيمة، ولم يتحقق أئمة اللغة في أصل اشتقاقه، فيكون الفيء بقتال ويكون بدون قتال، وأما الغنيمة فهي ما أخذ بقتال^(٣).

وعلى هذا القول يكون الفيء أشمل وأعم من الغنيمة.

واختار هذا القول ابن العربي، وقال: «وليس الأمر كما سبق، بل الفيء عبارة عن كل ما صار للمسلمين من الأموال، بقهر وبغير قهر»^(٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٥٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٤٤٩)، وأضواء البيان (ج ٢/ص ٣٥٣).

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٧٠٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ١٢٣).

قال الطبري: «فأما "الفيء" فإنه ما أفاء الله على المسلمين من أموال أهل الشرك، وهو ما ردّه عليهم منها بصلح، من غير إيجاب خيل ولا ركاب، وقد يجوز أن يسمى ما ردّته عليهم منها سيوفهم ورماحهم وغير ذلك من سلاحهم "فيئاً"؛ لأن "الفيء" إنما هو مصدر من قول القائل: فاء الشيء يفيء فيئاً، إذا رجع، وأفاءه الله، إذا ردّه.

غير أن الذي ردّ حكم الله فيه من الفيء بحكمه في سورة الحشر، إنما هو ما وصفت صفته من الفيء، دون ما أوجف عليه منه بالخيل والركاب»^(١).

بعد استظهار هذه الأقوال يتضح أن الفيء أعم من الغنيمة، وهذا بالنظر إلى أقوال أهل اللغة، لكن لا ينظر في التفسير اللغوي إلى ثبوته في اللغة فحسب، بل لابد مع ذلك مراعاة أسباب النزول والسياق القرآني^(٢).

فالقول بالتمييز هو القول الراجح، وهو قول عامة أهل العلم؛ لظاهر الآيات، ويشهد له فعل النبي ﷺ، وهو من الألفاظ المطلقة التي قيدتها الشريعة. ومن الممكن الجمع والتوسط بين هذه الأقوال، وهو أن الغنيمة والفيء قد تشتركان وقد تفترقان، وذلك في صرفهما، فإن الغنيمة قد تخمس بين الغانمين، وقد لا تخمس، ومعلوم أن الغنيمة فيها الخمس لمن سمي الله، وأربعة أخماسه لمن شهدها، كما نطق بذلك القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾، وقول النبي ﷺ: «لوفد عبد القيس: «أمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم».

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٤٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٤٤٩).

قال الشوكاني: «وقد حكى الإجماع جماعة من أهل العلم على أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين، وممن حكى ذلك ابن المنذر، وابن عبد البر، والمازري^(١)، والقاضي عياض، وابن العربي، والأحاديث الواردة في قسمة الغنيمة بين الغانمين وكيفيتها كثيرة جداً»^(٢).

و"الفية" ما صلحوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، وهو لمن سَمَّى الله. وقد لا تخمس الغنيمة، فتكون مثل الفية، وذلك راجع إلى رأي الإمام في الأرض المفتوحة عنوة بين جعلها فيئاً وجعلها غنيمة، كما هو قول الأكثرين، كأبي حنيفة، والثوري، وأحمد في المشهور عنه.

فإنهم قالوا: إن رأى المصلحة في جعلها غنيمة قسمها بين الغانمين، كما قسم النبي ﷺ خيبر، وإن رأى أن لا يقسمها جاز، كما لم يقسم النبي ﷺ مكة مع أنه فتحها عنوة، كما شهدت بذلك الأحاديث الصحيحة والسيرة المستفيضة، وكما قاله جمهور العلماء.

وأيضاً ما جاء في قصة حنين، فقد عوض الأنصار لما قالوا: تعطي الغنائم قريشاً وتتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، فقال لهم: «أما ترضون أن يرجع الناس بالدينا، وترجعون برسول الله ﷺ إلى بيوتكم»^(٣).

(١) هو أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، المالكي، مصنف كتاب (المعلم بفوائد شرح مسلم)، ومصنف كتاب (إيضاح المحصول في الأصول)، مات سنة (٥٣٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٢٠/ص ١٠٥).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٤٤٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٩٤، ح ٣١٤٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

ولأن خلفاءه من بعده أبا بكر وعمر وعثمان فتحوا ما فتحوا من أرض المغرب والروم وفارس كالعراق والشام ومصر وخراسان، ولم يقسم أحد من الخلفاء شيئاً من العقار المغنوم بين الغانمين، لا السواد ولا غير السواد، بل جعلوا العقار فيئاً للمسلمين داخلاً في قوله: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾، ولم يستأذنوا في ذلك الغانمين، بل طلب أكابر الغانمين قسمة العقار فلم يجيبوهم إلى ذلك، كما طلب بلال من عمر أن يقسم أرض الشام، وطلب منه الزبير أن يقسم أرض مصر، فلم يجيبوهم إلى ذلك، ولم يستطع أحد من الخلفاء أحداً من الغانمين في ذلك، فضلاً عن أن يستطع أنفس جميع الغانمين^(١).

ثانياً: بعدما عرفنا الفرق بين الفياء والغنيمة، أوضح آية المطلب

والإشكال فيها.

جاء في حكم الفياء آيتان: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى

رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كُنَّ اللَّهُ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

والثانية قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ج ٣٣/ص ٣١)، والمستدرک علی مجموع الفتاوی

فالأية الأولى تبين ما وقع في قسمة فيء بني النضير، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يقسمه على جميع الغزاة، ولكن قسمه على المهاجرين، سواء كانوا ممن غزوا معه أم لم يغزوا؛ إذ لم يكن للمهاجرين أموالاً، فأراد أن يكفيهم، ويكفي الأنصار ما منحوه المهاجرين من النخيل، ولم يعط منه الأنصار إلا ثلاثة لشدة حاجتهم، وهم أبو دجانة سيمك بن خرشة، وسهل بن حنيف، والحارث بن الصّمة، وأعطى سعد بن معاذ سيف ابن أبي الحقيق، وكل ذلك تصرف باجتهاد الرسول ﷺ؛ لأن الله جعل تلك الأموال له.

وقد جاء النص بذلك في الحديث الذي رواه أبو داود: ... فأعطى النبي ﷺ أكثرها - يعني فيء بني النضير - للمهاجرين، وقسمها بينهم، وقسم منها لرجلين من الأنصار، وكانا ذوي حاجة، لم يقسم لأحد من الأنصار غيرهما^(١).
فإن كانت الآية نزلت بعد أن قسمت أموال النضير كانت بياناً بأن ما فعله الرسول ﷺ حقُّ أمره الله به، أو جعله إليه، وإن كانت نزلت قبل القسمة؛ إذ روي أن سبب نزولها أن الجيش سألوا رسول الله ﷺ تخميس أموال بني النضير مثل غنائم بدر، فنزلت هذه الآية، كانت الآية تشريعاً لاستحقاق هذه الأموال^(٢).

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (ج٣/ص٢١٣، ح٣٠٠٦) من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - به.
وقال الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج٧/ص٤، ح٣٠٠٤):
(صحيح الإسناد).

وأصل هذا الحديث في صحيح البخاري في أكثر من موضع، ككتاب الخمس والمغازي والنفقات، وفي صحيح مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفبيء .
(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٨/ص٨٢).

لكن الإشكال هنا في الآية الثانية: هل هي بيان واستئناف للآية الأولى؟، أو أن لها حكماً مستقلاً عنها؟.

قال ابن فرس: «أما آية الأنفال فلا خلاف أنها نزلت فيما صار من أموال الكفار بإيجاف، وأما الآية الثانية من الحشر فاختلف أهل العلم فيها، فمنهم من أضافها إلى التي قبلها، ومنهم من أضافها إلى آية الأنفال، وأنها نزلت بحكمين مختلفين في الغنيمة الموجف عليها، وأن آية الأنفال نسخت آية الحشر»^(١).

فالذين جعلوا الآية الثانية تكملة وبياناً للآية التي قبلها، جعلوها بياناً للإجمال الواقع في قوله تعالى: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ الآية؛ لأن الآية التي قبلها اقتضت على الإعلام بأن أهل الجيش لا حق لهم فيه، ولم تبين مستحقه، وأشعر قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ﴾ أنه مالٌ لله تعالى، يضعه حيث شاء على يد رسوله ﷺ، فقد بين الله له مستحقه من غير أهل الجيش، فموقع هذه الآية من التي قبلها موقع عطف بيان، ولذلك فصلت.

قال القرطبي: «وقال قوم -منهم الشافعي-: إن معنى الآيتين واحد»^(٢)، وعليه جرى الزمخشري، وحكاه الطاهر ابن عاشور.

قال الزمخشري: «إن ما حوّل الله رسوله من أموال بني النضير شيء لم تحصلوه بالقتال والغلبة، ولكن سلطه الله عليهم وعلى ما في أيديهم كما كان يسلط رسله على أعدائهم، فالأمر فيه مفوض إليه يضعه حيث يشاء، يعني: أنه لا يقسم قسمة الغنائم التي قوتل عليها وأخذت عنوة وقهراً، وذلك أنهم طلبوا القسمة فنزلت.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن الفرس (ج ٣/ص ٥٤٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٨/ص ١٣).

ولم يدخل العاطف على هذه الجملة؛ لأنها بيان للأولى، فهي منها غير أجنبية عنها، بين لرسول الله ﷺ ما يصنع بما أفاء الله عليه، وأمره أن يضعه حيث يضع الخمس من الغنائم مقسوماً على الأقسام الخمسة»^(١).

قال ابن كثير: «إن قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ أي: جميع البلدان التي تفتح هكذا، فحكمها حكم أموال بني النضير؛ ولهذا قال: ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ إلى آخرها والتي بعدها، فهذه مصارف أموال الفيء ووجوهه»^(٢).

وكأن ابن جرير لم يرتض هذا القول فقال في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ الآيات: «وقال آخرون: في هذه الآية بيان قسم المال الذي ذكره الله في الآية التي قبلها، وذلك قوله: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾، وهذا قول كان يقوله بعض المتفقهة من المتأخرين»^(٣).

ومقتضى هذا القول: أن أموال بني النضير قد صرف خمسها للذين سمى الله في الآية الثانية، ولم يرو أحد أن رسول الله ﷺ خمسها، بل ثبت ضده كما سبق.

وهذا القول مشكل؛ لأنه يخالف فعل النبي ﷺ، أو تكون أموال بني النضير لها حكم خاص، أو أن هذه الآية ناسخة للآية التي قبلها إن كانت نزلت بعدها بمدة.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٥٠٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٨/ص ٦٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ٢٧٧).

القول الثاني: أن الآية الثانية ابتداء كلام، أي: على الاستئناف الابتدائي، وأنها قصد منها حكم غير الحكم الذي تضمنته الآية التي قبلها. وحكى الطاهر هذا القول عن جمهور العلماء، ومن هؤلاء مالك، وهو قول الحنفية، فجعلوا مضمون الآية التي قبلها أموال بني النضير خاصة، وجعلوا الآية الثانية هذه إخباراً عن حكم الأفياء التي حصلت عند فتح قرى أخرى بعد غزوة بني النضير، مثل قريظة سنة خمس، وقدك^(١) سنة سبع، ونحوهما، فعينته هذه الآية للأصناف المذكورة فيها، ولا حق في ذلك لأهل الجيش أيضاً^(٢).

قال ابن العربي: «لا خلاف أن الآية الأولى لرسول الله ﷺ خاصة، وفي صحيح مسلم عن عمر قال: كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، وكانت للنبي ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله تعالى»^(٣).

قال القرطبي: «وهو اختيار حسن؛ لأن فيه تجديد فائدة ومعنى»^(٤).

(١) فدك: قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان، وقيل: ثلاثة، وبينها وبين خيبر يومان، وتسمى الآن بالحائط، وهي تعتبر من قرى حائل. ينظر: معجم البلدان (ج ٤/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٨/ص ٨١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٥/ص ١٥١، ح ٤٦٧٤).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٨/ص ١٤).

قال ابن العربي في الآية الثانية قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾: «هذا كلام مبتدأ غير الأول لمستحق غير الأول»^(١). قال الطبري: «الصواب من القول في ذلك عندي أن هذه الآية حكمها غير حكم الآية التي قبلها، وذلك أن الآية التي قبلها مال جعله الله ﷺ لرسوله ﷺ خاصة دون غيره، لم يجعل فيه لأحد نصيباً، وبذلك جاء الأثر عن عمر بن الخطاب ﷺ»^(٢).

قال النحاس: «وأما قول من قال: إن الآية الثانية مبينة للأولى، فغلط؛ لأن الآية الأولى جاءت التوقيف أنها نزلت في بني النضر حين أجلوا عن بلادهم بغير حرب، وفيهم نزلت سورة الحشر: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكُتَيْبِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢]، فجعل الله ﷺ أموالهم للنبي خاصة، فلم يستأثر منها ﷺ، وفرقها في المهاجرين، ولم يعط الأنصار منها شيئاً، إلا رجلين: سهل بن حنيف، وأبا دجانة سمالك بن خرشة، ولم يأخذ منها ﷺ إلا ما يكفيه ويكفي أهله، ففي هذا نزلت الآية الأولى. والآية الثانية لأصناف بعينهم، فقد علم أن ما كان في أصناف بعينهم خلاف ما كان للنبي وحده»^(٣).

الترجيح

لا خلاف بين المفسرين في أن موضوع سورة الحشر جاء في خبر غزوة بني النضير، وأن الآيات الواردة فيها آيات بني النضير وإن كان قد دخل فيها بالعموم من قال بقولهم وفعل فعلهم.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٧/ص ٢٧٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ٢٧٨).

(٣) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٧٠٥).

في الآية الأولى يبين الله للمسلمين أن هذه الأموال كان رجوعها إليهم لرعب ألقى في قلوب أعدائهم، دون عمل من الناس، فإنهم لم يتكلفوا سفراً، ولا تجشموا رحلة، ولا صاروا عن حالة إلى غيرها، ولا أنفقوا مالاً، فأعلم الله أن ذلك موجب لاختصاص رسوله ﷺ بذلك الفيء، وأفاد البيان بأن ذلك العمل اليسير من الناس في محاصرتهم لغو لا يقع الاعتداد به في استحقاق سهم، فكان النبي ﷺ مخصوصاً بها^(١).

والآيات التي تلت الآية الأولى: بينت من هم أهل الفيء، لكن لم تحدد كم لهم؟ وكيف تصرف؟، لكن جاءت الآثار عن السلف موضحةً ذلك. فيقال: هل الآية الأولى لها حكم مستقل وهي خاصة للنبي ﷺ؟ أو أن ما بعدها بيان واستثناء لمصارف أموال الفيء؟.

فالجواب: كلا القولين محتمل، وذلك أن العلماء اختلفوا في مصرف الفيء، هل كان ملكاً لرسول الله ﷺ خاصاً به يتصرف فيه كيف يشاء؟، أو لم يكن ملكاً له؟.

وقد ذكر ابن حجر الخلاف في الفتح، وقال: «وذكر عن مالك أنه قال: الفيء والخمس سواء، يجعلان في بيت المال، ويعطي الإمام أقارب النبي ﷺ بحسب اجتهاده.

وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء، فقالوا: الخمس موضوع فيما عينه الله فيه من أصناف المسلمين في آية الخمس من سورة الأنفال، لا يتعدى به إلى غيرهم، وأما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٧/ص٢٧٢).

وانفرد الشافعي - كما قال ابن المنذر وغيره - بأن الفيء يخمس، وأن أربعة أخماسه للنبي ﷺ، وله خمس الخمس كما في الغنيمة، وأربعة أخماس الخمس لمستحق نظيرها من الغنيمة.

وقال الجمهور: مصرف الفيء كله إلى رسول ﷺ، واحتجوا بقول عمر، فكانت هذه لرسول الله ﷺ خاصة.

وتأول الشافعي قول عمر المذكور بأنه يريد الأخماس الأربعة^(١). والذي تدل عليه سنته وهديه أنه كان يتصرف فيه بالأمر، فيضعه حيث أمره الله، ويقسمه على من أمر بقسمته عليهم، فلم يكن يتصرف فيه تصرف المالك بشهوته وإرادته، يعطى من أحب، ويمنع من أحب، وإنما كان يتصرف فيه تصرف العبد المأمور ينفذ ما أمره به سيده ومولاه، فيعطى من أمر بإعطائه، ويمنع من أمر بمنعه، وقد صرح رسول الله ﷺ بهذا فقال: «والله إني لا أعطي أحداً ولا أمنعه، إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت»^(٢)، فكان عطاؤه ومنعه وقسمه بمجرد الأمر، فإن الله سبحانه خيره بين أن يكون عبداً رسولاً وبين أن يكون ملكاً رسولاً، فاختر أن يكون عبداً رسولاً^(٣).

قال ابن القيم رحمه الله بعد سوقه للآيات من سورة الحشر: «أخبر سبحانه أن ما أفاء على رسوله بجملة لمن ذكر في هذه الآيات، ولم يخص منه خمسة بالمذكورين، بل عمم وأطلق واستوعب، ويصرف على المصارف الخاصة، وهم أهل الخمس، ثم على المصارف العامة، وهم المهاجرون والأنصار وأتباعهم إلى يوم الدين.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٢٠٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٨٥، ح ٣١١٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ٧٦).

فالذي عمل به النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون هو المراد من هذه الآيات. وفي سنن أبي داود عن عوف بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى الأهل حظين، وأعطى العزب حظاً^(١). قال الزهري: قال عمر في قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾: هذه لرسول الله ﷺ خاصة، قرى عرينة فدك وكذا وكذا، ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ وللفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم، والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم، والذين جاءوا من بعدهم، فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق^(٢). ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لم يبق أحد إلا له حق في هذا المال إلا ما ملكت أيماكم من أرقائكم، فإن عشت - إن شاء الله تعالى - لم أبق أحداً من المسلمين إلا سيأتيه حقه، حتى الراعي يأتيه حقه منها ولم يعرق فيها جبينه"^(٣). فهؤلاء المسمون في آية الفيء هم المسمون في آية الخمس، ولم يدخل المهاجرون والأنصار وأتباعهم في آية الخمس، لأنهم المستحقون لجملة الفيء^(٤).

- (١) أخرجه أبو داود في السنن (ج ٣/ص ٩٧، ح ٢٩٥٥) من طريق صفوان بن عمرو، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفيير، عن أبيه، عن عوف بن مالك به. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج ٦/ص ٤٥٣، ح ٢٩٥٣).
- (٢) أخرجه أبو داود في السنن (ج ٣/ص ١٠٢، ح ٢٩٦٨) من طريق إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن الزهري، عن عمر به. وصححه الألباني في الإرواء (ج ٥/ص ٨٣-٨٤).
- (٣) أخرجه البيهقي (ج ٦/ص ٣٤٧، ح ١٣٣٦٠) من طريق سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن الزهري، عن مالك بن أوس، عن عمر به. وقال: ((هذا هو المعروف عن عمر رضي الله عنه)). قال الألباني في إرواء الغليل (ج ٥/ص ٨٣): ((صحيح موقوف)).
- (٤) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ٨٥).

المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَآ يَقُصُّ مَا أَمْرُهُ﴾ (٢٣)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «تفسير هذه الآية معضل، وكلمات المفسرين والمتأولين بعضها جافّ المنال»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

جاءت ﴿كَلَّا﴾ في القرآن في ثلاثة وثلاثين موضعاً، كلها في النصف الأخير من القرآن.

والمعروف في دلالة ﴿كَلَّا﴾ أنها ردع وزجر وإبطال لقول القائل عن مضمون كلام سابق من متكلم واحد، أو من كلام يحكى عن متكلم آخر، أو مسموع منه.

والأكثر أن تكون عقب آخر الكلام المبطل بها، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (٦١) قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي ﴿الشعراء: ٦١-٦٢﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّكَ مَا لَمْ يَكُنْ لَكَ وَلَا لَوْلَدًا﴾ (٧٧) أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَوْ آتَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴿٧٨﴾ كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا ﴿مریم: ٧٧-٧٩﴾.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٦١).

إلا أن بعض مواطن القرآن تأتي ﴿كَلَّا﴾ ولا يظهر معنى الزجر والردع فيها، مثل ﴿كَلَّا﴾ في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (٨) ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالَّذِينَ﴾ [الانفطار: ٨-٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦) ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ [المطففين: ٦-٧]، وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ﴾ (١٩) ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ [القيامة: ١٩-٢٠] (١)، وغيرها من الآيات، وهذه الآية من هذا القبيل.

ثم إن بعض المفسرين الذين التزموا أن يكون حرف ﴿كَلَّا﴾ للردع والزجر نجدهم بينوا هذه الآية على هذا المعنى، لكن الطاهر يرى أن كلمات المفسرين والمتأولين في بعضها جافّ المنال، وبعضها جافّ عن الاستعمال. يقول الطاهر في تحرير الإشكال: «إن المعروف في ﴿كَلَّا﴾ أنها حرف ردع وزجر عن كلام سابق أو لاحق، وليس فيما تضمنه ما سبقها ولا فيما بعدها ما ظاهره أن يُزجر عنه ولا أن يُبطل، فتعين المصير إلى تأويل مورد ﴿كَلَّا﴾» (٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون واللغويون في دلالة ﴿كَلَّا﴾، وقد جمع ابن هشام آراءهم فيها مناقشاً إياها، وخلص إلى أنها تستعمل بمعنى الزجر والردع، وهذا هو الأكثر الغالب، وتكون بمعنى (حقاً)، وتكون بمعنى (ألا) الاستفتاحية التي للتنبيه، وتكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، مستدلاً لكل ذلك باستعمال القرآن الكريم لها (٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٤٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٦١)، و(ج ٣٠/ص ١٢٦).

(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٤٩).

إِذَا الْأَصْلُ فِي ﴿كَلَّا﴾ الرَّدْعُ وَالزَّجْرُ، وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ بَنَى الْمُفْسِّرُونَ أَقْوَالَهُمْ، إِلَّا أَنَّهُمْ تَبَايَنُوا فِي الْمَعْنَى الْمُنْفِي، وَالْمُرْدُوعُ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: فَمِنْهُمْ مَنْ يَجْعَلُ الرَّدْعَ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْبَعْثِ وَالنَّشُورِ مِمَّا قَدْ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ [عبس: ٢٢]، أَي: إِذَا شَاءَ اللَّهُ، إِذْ يَوْمَئِذٍ إِلَى أَنْ الْكَافِرَ يَنْكُرُ أَنْ يَنْشُرَهُ اللَّهُ، وَيَعْتَلِّ بِأَنَّهُ لَمْ يَنْشُرْ أَحَدًا مِنْذُ الْقَدَمِ إِلَى الْآنِ. قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ: «وَالَّذِي يَقَعُ لِي فِي مَعْنَى ذَلِكَ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنْ الْمَعْنَى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ أَي: بَعَثَهُ، ﴿كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرَهُ﴾ أَي: لَا يَفْعَلُهُ الْآنَ حَتَّى تَنْقُضِيَ الْمُدَّةَ، وَيُفْرِغَ الْقَدْرَ مِنْ بَنِي آدَمَ، مِمَّنْ كَتَبَ تَعَالَى لَهُ أَنْ سَيُوجَدُ مِنْهُمْ، وَيُخْرَجَ إِلَى الدُّنْيَا، وَقَدْ أَمَرَ بِهِ تَعَالَى كَوْنًا وَقَدْرًا، فَإِذَا تَنَاهَى ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ أَنْشَرَ اللَّهُ الْخَلَائِقَ، وَأَعَادَهُمْ كَمَا بَدَأَهُمْ»^(١).

وقال ابن عثيمين: «قوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ يعني: أنه لا يعجزه عَنَّا أَنْ يَنْشُرَهُ، لَكِنْ لَمْ يَأْتِ أَمْرُ اللَّهِ بَعْدَ، وَلِهَذَا قَالَ: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرَهُ﴾ الْمَعْنَى: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَقِضْ مَا أَمَرَهُ، أَي مَا أَمَرَ بِهِ كَوْنًا وَقَدْرًا، أَي: أَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَتِمَّ لِنَشْرِ أَوْ لِإِنْشَارِ هَذَا الْمَيِّتِ، بَلْ لَهُ مَوْعِدٌ مُنْتَظَرٌ، وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى الْمَكْذُوبِينَ بِالْبَعْثِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ الْبَعْثُ حَقًّا لَوَجَدْنَا آبَاءَنَا الْآنَ، وَهَذَا الْقَوْلُ مِنْهُمْ تَحَدُّ مَكْذُوبٌ؛ لِأَنَّ الرَّسْلَ لَمْ تَقُلْ لَهُمْ إِنَّكُمْ تَبْعَثُونَ الْآنَ، وَلَكِنْهُمْ قَالُوا لَهُمْ إِنَّكُمْ تَبْعَثُونَ جَمِيعًا بَعْدَ أَنْ تَمُوتُوا جَمِيعًا»^(٢).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٨/ص ٣٢٣).

(٢) ينظر: تفسير جزء عم لابن عثيمين (ص ٦٦).

وقال الطاهر: «فالوجه في موقع ﴿كَلَّا﴾ هنا أنه يجوز أن تكون زجراً عما يفهم من قوله: ﴿ثُمَّ إِذْ أَسَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ المكنى به عن فساد استدلالهم بتأخيره على أنه لا يقع، فيكون الكلام على هذا تأكيداً للإبطال الذي في قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا نَذِرَةٌ﴾ (١١) باعتبار معناه الكنائي إن كان صريح معناه غير باطل، فقوله: ﴿إِذْ أَسَاءَ﴾ مؤذن بأنه الآن لم يشأ، وذلك مؤذن بإبطال أن يقع البعث عندما يسألون وقوعه، أي: أن لا نشاء إنشاهم الآن، وإنما ننشرهم عندما نشاء مما قدرنا أجله عند خلق العالم الأرضي.

وتكون جملة: ﴿لَمَّا يَقُضِ مَا أَمَرَهُ﴾ تعليلاً للردع، أي: الإنسان لم يستتم ما أجل الله لبقاء نوعه في هذا العالم من يوم تكوينه، فلذلك لا ينشر الآن، ويكون المراد بالأمر في قوله: ﴿مَا أَمَرَهُ﴾ أمر التكوين، أي: لم يستتم ما صدر به أمر تكوينه حين قيل لآدم: ﴿وَلَكُمُ فِي الْأَرْضِ مَسْكَنٌ وَمَتَعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأعراف: ٢٤] (١).

ومنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى شدة كفر الكافر، وتكبره، وتعاضمه عن طاعة ربه، والإقرار بتوحيده، مما يومية إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ﴾. قال ابن جرير الطبري في تفسير الآية السابقة وهي قوله ﴿قُلْ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ﴾ (١٧): «من أي شيء خلق الإنسان الكافر ربه حتى يتكبر ويتعظم عن طاعة ربه، والإقرار بتوحيده، ثم بين جل ثناؤه الذي منه خلقه، فقال: ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾ (١٩) أحوالاً، نطفة تارة، ثم علقه أخرى، ثم مضغته، إلى أن أتت عليه أحواله وهو في رحم أمه، ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ (٢٠)».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ١٢٧).

ثم قال بعد ذلك: ﴿كَلَّا﴾ ليس الأمر كما يقول هذا الإنسان الكافر، من أنه قد أدى حق الله عليه في نفسه وماله، ﴿لَمَّا يَفِضُ مَا أَمَرَهُ﴾ يقول: لم يؤد ما فُرض عليه من الفرائض لربه ﴿وَجَلَّ﴾^(١).

قال البغوي: ﴿كَلَّا﴾ ردًا عليه، أي: ليس كما يقول ويظن هذا الكافر^(٢).

قال الزمخشري: ﴿كَلَّا﴾ ردع للإنسان عما هو عليه، أي: مما ذكر قبله من شدة كفره واسترساله عليه دون إقلاع، يريد أنه زجر عن مضمون: ﴿مَا أَكْفَرَهُ﴾^(٣).

قال الرازي: «واعلم أن قوله: ﴿كَلَّا﴾ ردع للإنسان عن تكبره وترفعه، أو عن كفره وإصراره على إنكار التوحيد، وعلى إنكاره البعث والحشر والنشر»^(٤).

قال أبو حيان: ﴿كَلَّا﴾ ردع للإنسان عن ما هو فيه من الكفر والطغيان^(٥).

وقال الطاهر: «ومنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى ما بعد ﴿كَلَّا﴾ مما يومیء إليه قوله تعالى: ﴿لَمَّا يَفِضُ مَا أَمَرَهُ﴾، أي: ليس الأمر كما يقول هذا الإنسان الكافر من أنه قد أدى حق الله الذي نبهه إليه بدعوة الرسل وبإيداع قوة التفكير فيه. ويستروح هذا من كلام روي عن مجاهد،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/٢٤ ص ٢٢٥).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٨/٨ ص ٣٣٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٤/٧٠٣ ص ٧٠٣).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/٥٦ ص ٥٦).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/٨ ص ٤٢٠).

وهو أقرب؛ لأن ما بعد ﴿كَلَّا﴾ لما كان نفيًا ناسب أن يُجعل ﴿كَلَّا﴾ تمهيداً للنفي. فعن مجاهد، قوله: ﴿لَمَّا يَفِضْ مَا أَمْرُهُ﴾ قال: "لا يقضي أحد أبداً ما افترض عليه" (١) (٢).

والذين خالفوا الأصل في ﴿كَلَّا﴾ لم يجعلوا هذه الآية تدل على الردع والزجر.

فقد رأى الكسائي وأبو حاتم ومن وافقهما أن معنى الردع والزجر ليس مستمراً فيها، فزادوا فيها معنى ثانياً يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدأ بها، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال:

أحدها: تكون بمعنى حقاً، قاله الكسائي.

والثاني: قالوا تكون بمعنى ألا الاستفتاحية، قاله أبو حاتم.

والثالث: قالوا تكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، وحملوا عليه:

﴿كَلَّا وَالْقَمَرِ﴾ [المدثر: ٣٢]، فقالوا معناه: إي والقمر، قال به النضر بن شميل (٣) والفراء (٤).

فهؤلاء تأويل الآية على رأيهم ظاهر، أي: أن حقيقة أمر الإنسان أنه لم يوف ما أمره. أو استفتاح وتنبية له على حقيقة أمره.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٤/ص ٢٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ١٢٧).

(٣) هو النضر بن شميل بن خرشة بن زيد المازني، أبو الحسن المازني، البصري، النحوي، نزيل مرو، وعالمها، مات سنة (٤٢٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٩/ص ٣٢٨).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٥٠).

وقد ذكر الطاهر عن الفراء أن ﴿كَلَّا﴾ تكون صلة، أي: حرفاً زائداً للتأكيد، كقولك: كلاً ورب الكعبة، وقال: «وهذا وجه لها، ولا يتأتى في هذه الآية»^(١).

الترجيح

لا يظهر في آيات سورة عبس أن الإنسان الكافر طلب أن يبعث الناس في الحال، أو أنه زعم أن قد قضى ما أمره الله به من التكليف، وهذا كله تقديرات ذكرها العلماء في التفسير حتى تناسب الردع والزجر في آية المطلب، مستنبطين ذلك من قوله: ﴿قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾. فتأمل ذلك.

وغاية ما في الأمر والمتبع للمعاني المختلفة التي أدتها (كلا) في جميع استعمالاتها سيتبين له أنها وردت في القرآن على معانٍ عدة يبين دلالتها السياق، فقد تكون حرف ردع وزجر، وقد تكون بمعنى حقاً، أو للاستفتاح، أو معانٍ أخرى غير ما ذكر؛ لأن الكلمات في اللغة العربية ليس لها معنى ذاتي لا تتجاوزه، بل كثير من الكلمات العربية لها معانٍ تختلف بحسب سياق الكلام.

ففي هذه الآية يقول الله ﷻ: ﴿كَلَّا لَمَآ يَقُضْ مَا أَمَرُهُ﴾ فتحتمل أن تكون بمعنى حقاً، أي: حقيقة أمر الإنسان أنه لم يقض ويوف ما أمر به من الطاعات، أو للاستفتاح والتنبيه بأن الإنسان مقصر في طاعة ربه و متكبر عنها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ١٢٧).

وخير دليل نسوقه على ذلك ورودها في السياق القرآني العظيم في ثلاثة وثلاثين موضعاً، في خمس عشرة سورة، ليس في النصف الأول من ذلك شيء، وهي في جميع تلك المواضع قد أدت معاني مختلفة غير الردع والزجر، مثل قوله تعالى: ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾.

وذكر الرازي: «أن ﴿كَلَّا﴾ ههنا بمعنى حقاً؛ لأنه ليس قبله ولا بعده شيء تكون ﴿كَلَّا﴾ رداً له، وهذا كما قالوه في ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾، فإنهم زعموا أنه بمعنى: إي والقمر»^(١).

وقال ابن هشام: «وقول أبي حاتم عندي -أي أنها بمعنى ألا الاستفتاحية- أولى؛ لأنه أكثر اطراداً»^(٢).

وقد ذكر القرطبي في ﴿كَلَّا﴾ أربعة معان: التحقيق -وهو أن تكون بمعنى حقاً-، والنفى، والتنبيه، وصلة.

ثم نقل عن المهدي^(٣) أنه قال: «﴿كَلَّا﴾ ردع وزجر، وتنبيه، ورد لكلام متقدم، وقد تقع لتحقيق ما بعدها، والتنبيه عليه»^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ١٩).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٥٠).

(٣) هو أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدي التميمي، أبو العباس، مقرئ أندلسي أصله من المهديّة بالقيروان (ت نحو ٥٤٤٠هـ). ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (ص ٧)، والأعلام (ج ١/ص ١٨٤).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ١٤٩).

أو يجاب بجواب آخر على استشكال الطاهر: أنه لا يشترط في الآيات التي قبل ﴿كَلَّا﴾ ذكر الشيء الذي يردع عنه ويزجر ، فوجود ﴿كَلَّا﴾ في أول الجملة دليل على أن المقصود بالآية الردع والجزر لدلالة الكلام على ذلك، وهذا الذي فهمه المفسرون ووضحوه في تفاسيرهم؛ لأن الأرجح في ﴿كَلَّا﴾ حملها على الردع؛ لأنه الغالب^(١).

قال الرازي عند قوله: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾ [العلق: ٦]: «فيه وجوه: أحدها أنه ردع وجزر لمن كفر بنعمة الله بطغيانه، وإن لم يذكر لدلالة الكلام»^(٢). أو يقال: إن الله تعجب من كفر الكافر وتكبره، مع أن هذا الإنسان الكافر لم يقض ما أمره به من التأمل في دلائل الله تعالى، والتدبر في عجائب خلقه.

يقول الرازي: «إن الإنسان المترفع المتكبر لم يقض ما أمر به من ترك التكبر؛ إذ المعنى: أن ذلك الإنسان الكافر لم يقض ما أمر به من التأمل في دلائل الله، والتدبر في عجائب خلقه»^(٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٤٩).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ١٩).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/ص ٥٦).

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (١) رَسُولٌ مِنْ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا
كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «استصعب في كلام المفسرين تحصيل المعنى المستفاد من هذه الآيات الأربع من أول هذه السورة تحصيلاً ينتزع من لفظها ونظمها، فذكر الفخر عن الواحدي في "التفسير البسيط" (١) أنه قال: "هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً، وقد تحبط فيها الكبار من العلماء" (٢) (٣).

(١) الواحدي هو: علي بن أحمد النيسابوري، تلميذ أبي إسحاق الثعلبي، توفي في جمادى الآخرة سنة (٥٤٦٨هـ)، وكان من أبناء السبعين، صاحب التفاسير الثلاثة: البسيط والوسيط والوجيز، وأسباب النزول، كلها مطبوعة. ويعتبر كتاب تفسير (البسيط) من أكبر كتبه في التفسير، حقق رسائل علمية في جامعة الإمام محمد بن سعود، وطبع قريباً في خمسة وعشرين مجلداً. ينظر: العبر للذهبي (ج ٢/ص ٣٤٢)، والبداية والنهاية لابن كثير (ج ١٢/ص ١١٤).

(٢) ينظر: التفسير البسيط (ج ٢٤/ص ٢٠٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٦٨)، ومفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٧).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن أول من استشكل هذه الآية هو الواحدي -رحمه الله-، ولم يبين وجه الإشكال في الآية، فجاء الرازي من بعده وحرر الإشكال ودفعه، ثم جاء بعد الرازي ابن عاشور وزاد وجهاً آخر في الإشكال، ثم لخص أجوبة العلماء في دفع الإشكال.

وسأكتفي في تحرير الإشكال بما ذكره الرازي، والطاهر.

ذكر الفخر الرازي بعدما نقل نص استشكال الواحدي أنه لم يلخص كيفية الإشكال فيها، ثم قال: «ووجه الإشكال: أن تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا منفيين حتى تأتيهم البينة التي هي مجيء الرسول ﷺ، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفيون عن ماذا؟ لكنه معلوم؛ إذ المراد هو الكفر والشرك اللذين كانوا عليهما، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفيين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ﷺ».

ثم إن كلمة (حتى) لانتهاه الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفيين عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول ﷺ، فحينئذ حصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر^(١).

وزاد الطاهر ابن عاشور وجهاً آخر في الإشكال 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 ﴿حَتَّى﴾ ينادي على أنه منصوب ب(أن) مضمرة بعد ﴿حَتَّى﴾، فيقتضي أن إتيان البينة مستقبل،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٧).

وذلك لا يستقيم؛ فإن البينة فسرت برسول من الله، وإتيان الرسول وقع قبل نزول هذه الآيات بسنين، وهم مستمررون على ما هم عليه هؤلاء على كفرهم، وهؤلاء على شركهم»^(١).

فيتلخص الإشكال في وجهين:

الوجه الأول: أن المعنى: لم يكن الذين كفروا من الفريقين منفكين عما هم عليه من الكفر حتى يأتيهم الرسول ﷺ، وحتى لانتهاه الغاية فتقتضي أنهم انفكوا عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، وهو خلاف الواقع، ويناقضه قوله تعالى: ﴿وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَأَمِنْ بَعْدَ مَا جَاءَهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾، فإنه ظاهر في أن كفرهم قد زاد عند ذلك.

الوجه الآخر: أن الله ذكر في هذه الآيات أن الكفار لا ينفكون عن كفرهم إلا بعد مجيء الرسول إليهم، والرسول جاءهم قبل نزول هذه الآيات، ولم يحدثوا إيماناً، فكيف يذكر شيء في المستقبل وهو قد حصل لهم في الماضي.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن سر الإشكال في الآية هو الإضمار والحذف في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^(١)، فقوله: ﴿مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ منفكين عن ماذا؟، وما هو المحذوف والمقدر في الآية؟.

وهذا الإشكال قد انبرى له العلماء بالدفع والإيضاح، واختلفوا في دفع ذلك إلى أقوال سأورد أهمها:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٦٨).

القول الأول: تأويل متعلق ﴿مُنْفَكِينَ﴾ ب: منفكين عن الكفر، أي: أنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل أن تجيء البينة - الرسول ﷺ - .

وقال أصحاب هذا القول: إن الله سبحانه وتعالى حكى ما كان يقوله الكفار: إنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل مجيء البينة، وهو الرسول ﷺ. ثم قال سبحانه تعالى: ﴿وَمَا نَفَرَقَ﴾ الخ، يعني: أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق وأقرهم على الكفر إلا مجيئه.

ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه: لست بمنفك مما أنا فيه حتى يرزقني الله تعالى الغنى، فيرزقه الله ﷻ ذلك فيزداد فسقاً، فيقول واعظه: لم تكن منفكاً عن الفسق حتى توسر، وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار. يذكره ما كان يقوله توبيخاً وإلزاماً.

حكى هذا القول الزمخشري^(١)، ونقل هذا القول عنه جماعة من المفسرين، وحسنه الرازي^(٢).

فحاصل هذا القول: أن الآية الأولى من باب الحكاية لزعمهم، والآية الأخرى - وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا نَفَرَقَ﴾ الخ - إلزام لهم، حكى الله تعالى كلامهم على سبيل التوبيخ والتعجيب.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٧٨٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

ويتفرع على هذا القول قول آخر: وهو أنهم أولوا ﴿حَتَّى﴾ في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۗ﴾ بمعنى (إن) الاتصالية، والتقدير: وإن جاءتهم البيينة^(١).

فالمعنى: لم يكن الذين كفروا منفيين عن كفرهم وإن جاءتهم البيينة. ويؤخذ على هذا القول ثلاثة مآخذ:

المأخذ الأول: قال الرازي: «إن تفسير لفظة ﴿حَتَّى﴾ بهذا ليس من اللغة في شيء»^(٢).

المأخذ الثاني: أنه يتعقب على هذا القول أنهم لم يكونوا منفيين عن كفرهم في وقت من الأوقات حتى وقت أن تأتيهم البيينة، لكن الواقع يخالف ذلك حيث شاهدنا من آمن بالبينة - وهو محمد ﷺ - بعد مجيئها من المشركين وأهل الكتاب.

قال شيخ الإسلام: «هذا كلام باطل؛ لأنه لما بعث فقد آمن به خلق كثير منهم، ولم يتفرقوا كلهم عن الإيمان به»^(٣).

المأخذ الثالث: أن معنى الآية لا يستقيم مع ما بعدها من الآيات. أي: لم يكن الذين كفروا منفيين عن كفرهم وإن جاءتهم البيينة... وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءتهم البيينة.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨)، وروح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٣)، والتحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٧١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٥٠٢).

القول الثاني: تأويل متعلق ﴿مُنْفِكِينَ﴾ ب: عن الشهادة للرسول ﷺ بالصدق قبل بعثته.

فالمعنى: لم يكونوا منفيين عن ذكر الرسول ﷺ بالمناقب والفضائل إلى أن أتاهم، فحينئذ تفرقوا. أي: فلما بعث حسدوه وجحدوه، وهو كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، وعلى هذا فيكون قوله تعالى: ﴿وَالْمُشْرِكِينَ﴾ أنهم ما كانوا يسيئون القول في محمد ﷺ حتى بعث، فإنهم كانوا يسمونه بالأمين، فلما بعث عادوه وأساءوا القول في ه^(١).
لكن في هذا القول مأخذان:

المأخذ الأول: أن هذه الآية في خطاب المشركين وأهل الكتاب، ومن المعلوم أن المشركين ليس عندهم علم ولا إرهافات في نبوة محمد ﷺ ولا في مبعثه كما كان عند أهل الكتاب.

فإن قال قائل: إنهم كانوا يسمونه بالأمين قبل بعثته، فيقال: إن هذا ليس بدليل على أنهم يؤمنون بنبوته، وأنهم يعتقدون أنه سيرسل من عند الله، لكن يعتبرونه رجلاً من العرب تماثل بالأخلاق الحسنة وترك سفاسفها. يقول شيخ الإسلام: «لو كان المراد أنهم كانوا متفقين على تصديق الرسول حتى بعث لزم أن يكونوا كلهم كانوا يعرفونه قبل إرساله إليهم، وأنهم كلهم بعد إرساله تفرقوا واختلفوا، وكلاهما باطل، فكثير منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، ولم يكونوا يعرفون ما في الكتب من بعثه ومن أمور آخر»^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨)، وروح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٥٠٢).

المأخذ الثاني: لو قدرنا المتعلق في ﴿مُنْفِكِينَ﴾ ب: منفكين عن مناقب الرسول لكان في الآية تكرار، أي: لم يكونوا منفكين عن البينة حتى تأتيهم البينة، أي: لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى يأتيهم محمد رسول الله ﷺ، وهذا ينبغي أن يسان عنه كلام الله.

القول الثالث: تأويل متعلق ﴿مُنْفِكِينَ﴾ ب: عن الدنيا.

فيكون المعنى: لم يكونوا لينفصلوا وينفكوا عن الدنيا ويبلغوا نهاية أعمارهم فيموتوا حتى تأتيهم البينة^(١).

قال ابن عطية: «ويتجه في معنى الآية قول ثالث بارع المعنى، وذلك أن يكون المراد: لم يكن هؤلاء القوم منفكين من أمر الله تعالى وقدرته ونظره لهم، حتى يبعث إليهم رسولا منذرا تقوم عليهم به الحجة، وتتم على من آمن النعمة، فكأنه قال: ما كانوا ليركوا سدى، ولهذا المعنى نظائر في كتاب الله تعالى»^(٢).

ورجح ابن جزري، وقال: «وهو الأظهر عندي أن المعنى: لم يكونوا لينفصلوا من الدنيا حتى بعث الله لهم سيدنا محمدا ﷺ، فقامت عليهم الحجة، لأنهم لو انفصلت الدنيا دون بعثه لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا، فلما بعث الله لم يبق لهم عذر ولا حجة، ف﴿مُنْفِكِينَ﴾ على هذا كقولك: لا تبرح أو لا تزول حتى يكون كذا»^(٣).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢٠/ص ١٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٤٩٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٢٠/ص ٤٣٥)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٦٧٣).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٤٧٩).

(٣) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٥٩٦).

فيكون قوله ﴿مُنْفِكِينَ﴾ بمعنى: متروكين، لا بمعنى: تاركين، أي: لم يكونوا جميعاً متروكين على ما هم عليه من الكفر والشرك حتى تأتيهم البينة، على معنى قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢]، أي: لن يتركوا.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - قول في ذلك نسوقه لشموله، وهو ضمن كلامه على هذه السورة في مجموع الفتاوى، قال: في معنى قوله تعالى: لم يكن هؤلاء وهؤلاء منفيين ثلاثة أقوال، ذكرها غير واحد من المفسرين: هل المراد: لم يكونوا منفيين عن الكفر؟.

أو: هل لم يكونوا مكذبين بمحمد حتى بعث، فلم يكونوا منفيين من محمد والتصديق بنبوته حتى بعث؟.

أو المراد: أنهم لم يكونوا متروكين حتى يرسل إليهم رسول.

وناقش تلك الأقوال وردها كلها ثم قال: «فقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ أي: لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم يفعلون ما يهونونه لا حجر عليهم، كما أن المنفك لا حجر عليه، وهو لم يقل: مفكوكين، بل قال: ﴿مُنْفِكِينَ﴾، وهذا أحسن»، إلى أن قال: «والمقصود أنهم لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون ولا ترسل إليهم رسل.

والمعنى: أن الله لا يخليهم ولا يتركهم، فهو لا يفكهم حتى يبعث إليهم رسولاً، وهذا كقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾، لا يؤمر، ولا ينهى، أي: أظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون ألبتة، بل لا بد أن يؤمر وينهى»^(١).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٤٩٥).

الترجيح

إن المتأمل في ظاهر الآية يجد أن الآية تبين حال الذين كفروا من الفريقين إلى وقت إتيان الرسول ﷺ بقوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ﴾ أي: أنهم لم يؤمنوا في وقت من الأوقات إلا بعد ما جاءهم البينة، فبقوا على ما هم عليه من الديانة حتى أتتهم البينة، ولم تتعرض الآية الأولى عن موقفهم بعد إتيان البينة، لكن الله سبحانه تعالى بينه بقوله: ﴿وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، أي: وما تفرقوا إلا بعد مجيء البينة، ففريق عرف الحق، وآمن وفريق عرف الحق وعاند وكفر به^(١).

فهي لا تحكي قول المخالفين من أهل الكتاب والمشركين على سبيل التوبيخ والتعجيب، مثل ما ذهب إليه الزمخشري والرازي والطاهر ابن عاشور. ولم تتضمن مدحهم مطلقاً كما ظن من ظن أن معناها: أنهم لم ينتهوا ولم يؤمنوا حتى يتبين لهم الحق.

ولا تتضمن ذمهم مطلقاً كما ظن من ظن أنهم لما جاءهم الرسول تفرقوا واختلّفوا بعد ما كانوا متفقين على التصديق به، فلما جاءهم خالفوا ذلك.

بل الآيات في سورة البينة تحكي عن واقع الحال، وهو أنه لا بد من إرسال الرسول إليهم بالبينات مبشراً ومنذراً، فيؤمن به البعض ويكفر البعض، فهي تتضمن مدح من آمن منهم بالرسول ﷺ، وذم من لم يؤمن به،

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٤)

فهي كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ط وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۗ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيْنَتُ وَلَكِنْ ائْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقال الله عن الذين كفروا بعد ما جاءهم الحق وعرفوا البينة: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩].

فالذين كفروا لم يكن الله ليتركهم حتى يبعث إليهم الرسول بالآيات البينات، فهذا معنى قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾، فلما جاءتهم البينة فمنهم من آمن ومنهم من كفر.

فتبين من ذلك كله أن الأصح في ﴿مُنْفَكِينَ﴾ معنى: متروكين، وبه يزول الإشكال الذي أورده الواحدي، وهذا الذي مال إليه شيخ الإسلام^(١)، وهو حاصل كلام المفسرين كما جاء في القول الثالث.

يقول الرازي: «إن الله تعالى حكم على الكفار أنهم ما كانوا منفكين عن كفرهم إلى وقت مجيء الرسول، وكلمة ﴿حَتَّى﴾ تقتضي أن يكون الحال بعد ذلك بخلاف ما كان قبل ذلك، والأمر هكذا كان؛ لأن ذلك المجموع ما بقوا على الكفر، بل تفرقوا، فمنهم من صار مؤمناً ومنهم من صار كافراً،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٤٨٢) وما بعدها، فقد أطلال النفس في توضيح ودفح الإشكال.

ولما لم يبق حال أولئك الجمع بعد مجيء الرسول كما كان قبل مجيئه، وهذا ما يدل عليه لفظ ﴿حَقَّ﴾^(١).

يقول ابن عثيمين في الآية: «أخبر الله في هذه الآية أنه لا يمكن أن ينفك هؤلاء الكفار من أهل الكتاب والمشركين حتى تأتيهم البينة، فلما جاءتهم البينة هل انفكوا عن دينهم - كفرهم وشركهم -؟ الجواب: قال الله تعالى: ﴿وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، يعني: لما جاءتهم البينة اختلفوا، منهم من آمن، ومنهم من كفر، فمن النصرارى من آمن، مثل: النجاشي ملك الحبشة، ومن اليهود من آمن أيضاً، مثل: عبد الله بن سلام رضي الله عنه، فمنهم من آمن، ومنهم من كفر، فمن علم الله منه أنه يريد الخير، ويريد الدين لله آمن ووفق للإيمان، ومن لم يكن كذلك وفق للكفر، كذلك أيضاً من المشركين من آمن، وما أكثر المشركين من قريش الذين آمنوا، فصار الناس قبل بعثة الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يزالوا على ما هم عليه من الكفر حتى جاءتهم البينة، ثم لما جاءتهم البينة تفرقوا واختلفوا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]^(٢).

أما الإشكال الآخر: وهو أن الله ذكر في هذه الآيات أن الكفار لا ينفكون عن كفرهم إلا بعد مجيء الرسول إليهم، والرسول جاءهم قبل نزول هذه الآيات ولم يحدثوا إيماناً، فكيف يذكر شيء في المستقبل وهو قد حصل لهم في الماضي.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

(٢) ينظر: تفسير جزء (عم) (ص ٢٨٢).

فيقال في الجواب عن هذا الإشكال: إن من تأمل القول الراجح تبين له دفع هذا الإشكال.

لكن من العلماء من دفع هذا الإشكال بأن ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ لفظه لفظ المستقبل، ومعناه الماضي^(١).

قال مجاهد وغيره: «أوقع المستقبل موقع الماضي في ﴿تَأْتِيَهُمُ﴾؛ لأن باقي الشريعة وعظمها لم يرد بعد»^(٢).

وذكر الرازي في قوله: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ أي: حتى أتتهم، فاللفظ لفظ المضارع ومعناه الماضي، وهو كقوله تعالى: ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ١٠٢]، أي: ما تلت، والمعنى: أنهم ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا فيه، وقال كل واحد فيه قولاً آخر ردياً، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^(٣).

واعترض شيخ الإسلام على هذا التوجيه، وجعل الفعل المضارع باقياً على أصله من غير تأويل إلى الماضي. يقول شيخ الإسلام: «إن قول من قال: لم يكن المشركين وأهل الكتاب تاركين لمعرفة محمد ولذكره، ولم يكونوا متفرقين فيه، بل متفقين على الإيمان به حتى جاءتهم البينة، فتركوا الإيمان به وتفرقوا، فإن هذا غير مراد قطعاً.

(١) ينظر: زاد المسير (ج ٩/ص ١٩٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٤٧٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٤٩٤)، ومجموع

الفتاوى (ج ١٦/ص ٤٨٤).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٢٣٨).

ومما يبين ذلك قوله: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، ولم يقل: "حتى أتتهم"، وأولئك لما لم يفهموا معنى الآية، ظنوا أن الموضع موضع الماضي، وأن المراد: ما انفكوا عما كانوا عليه إما من كفر وإما من إيمان حتى أتتهم البينة، فلما قيل: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ أشكل عليهم، وقال بعضهم: لما تأتهم كلها.

وأما على المعنى الصحيح فالموضع موضع المضارع، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فإن المراد: ما كانوا مفكوكين متروكين حتى تأتيهم البينة^(١).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٥٠٦).

الفصل الثاني: مشكل اللغة

وفيه ثلاثة عشر مبحثاً:

- المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة.
- المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة.
- المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران.
- المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة.
- المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام.
- المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال.
- المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس.
- المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل.
- المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف.
- المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية.
- المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم.
- المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة.
- المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد.

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة

وفيه مطلب واحد: المشكل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الله سمي نفسه ووصفها بأنه ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وهما اسمان من أسمائه الحسنی، ووصفان لله تعالى، مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة، والرحمن أشد مبالغة من الرحيم؛ لأن الرحمن: ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، والرحيم: ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، وعلى هذا أكثر العلماء، وقد تقرر أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، وفي كلام ابن جرير ما يفهم منه حكاية الاتفاق على هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل عليه، كما قاله ابن كثير^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ١٧٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦)، وفتح

القدير (ج ١/ص ٢٣).

وذهب جمهور العلماء إلى أن "الرحمن" مشتق من الرحمة، مبني على المبالغة، ومعناه: ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها، فلذلك لا يثنى ولا يجمع كما يثنى "الرحيم" ويجمع^(١).

ومن زعم أن (الرحمن) غير مشتق، وأن العرب لا تعرف الرحمن، مستدلاً بقولهم الذي حكاه الله عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾ [الفرقان: ٦٠] حتى رد الله عليهم ذلك بقوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، فهو زعم باطل؛ لأن إنكارهم هذا إنما هو جحود وعناد وتعنت في كفرهم؛ فإنه قد وجد في أشعارهم في الجاهلية تسمية الله تعالى بالرحمن.

قال ابن جرير: «وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهَّال:

أَلَا ضَرَبْتَ تِلْكَ الْفِتَاةَ هَجِينَهَا أَلَا قَضَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا^(٢)

وقول الشاعر الجاهلي:

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا عَجَلْتَيْنَا عَلَيْكُمْ وَمَا يَشَاءُ الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ^(٣)

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٤).

(٢) هذا البيت للشاعر الجاهلي الشنفرى الأزدي. وقد روي أن الشنفرى كان ممن آمن بالرحمن، وذكره في شعره، ولكن هذا البيت يشك في صحته، ولم ينقله الثقات. ينظر: الاشتقاق (ص ٥٨).

(٣) ينسب هذا البيت لسلامة بن جندل السَّعْدِي، ينظر: ديوانه (ص ١٩). وهذا البيت يعضد البيت السابق المشكوك في صحته.

قال ابن الحصار^(١): «ومما يدل على الاشتقاق ما أخرجه الترمذي وصححه، عن عبد الرحمن بن عوف، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قال الله ﷻ: أنا الرحمن، خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»^(٢)، وهذا نص على الاشتقاق، فلا معنى للمخالفة والشقاق، وإنكار العرب له لجهلهم بالله، وبما وجب له»^(٣).

قال ابن عطية: «الرحمن صفة مبالغة من الرحمة، ومعناها: أنه انتهى إلى غاية الرحمة، كما يدل على الانتهاء سكران وغضبان، وهي صفة تختص بالله، ولا تطلق على البشر، وهي أبلغ من فعيل، وفعيل أبلغ من فاعل؛ لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة»^(٤).

إذاً لا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالان على المبالغة في صفة الرحمة، أي: تمكنها وتعلقها بكثير من المرحومين، وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما.

ولذا استشكل جملة من المفسرين^(٥) تقديم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقى من الأعم إلى الأخص، كقولهم: فلان عالمٌ نحرير، وشجاع باسل، وجواد فياض^(٦).

(١) هو علي بن محمد بن محمد، أبو الحسن الخزرجي الفاسي، مات سنة (٦١١هـ).

ينظر: الوافي بالوفيات (ج ٢٢/ص ١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/٨، ح ٥٩٨٨٨).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٤).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

(٥) كالزنجشيري، وابن عادل، ونقله الزركشي عن بعض أئمة البلاغة.

(٦) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٥١).

فقد ذكر الزركشي: أن ﴿الرَّحْمَنِ﴾ جاء متقدماً على ﴿الرَّحِيمِ﴾، ولو كان أبلغ لكان متأخراً عنه؛ لأنهم في كلامهم إنما يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، فيقولون: فقيه عالم، وشجاع باسل، وجواد فياض، ولا يعكسون هذا لفساد المعنى؛ لأنه لو تقدم الأبلغ لكان الثاني داخلاً تحته، فلم يكن لذكره معنى^(١).

ونقل الطاهر عن الجمهور: أن ﴿الرَّحْمَنِ﴾ أبلغ من ﴿الرَّحِيمِ﴾ بناءً على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى.

وقال: «وإلى ذلك مال جمهور المحققين، فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه ﴿الرَّحْمَنِ﴾ بوصفه بـ﴿الرَّحِيمِ﴾، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض...»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال يجب على كل مؤمن بأسماء الله وصفاته أن يعلم أن أسمائه كلها حسنى، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أي: بالغة في الحسن غايته، ولا يوجد في أسماء الله ما يكون فيه النقص، لا حقيقة ولا فرضاً، فكل أسماء الله تعالى ليس فيها نقصٌ بوجه من الوجوه.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ١٧٢).

قال ابن القيم: «إن الرب أسماؤه كلها حسنى، ليس فيها اسم سوء، وأوصافه كلها كمال، ليس فيها صفة نقص، وأفعاله كلها حكمة، ليس فيها فعل خالٍ عن الحكمة والمصلحة، وله المثل الأعلى في السماوات والأرض، وهو العزيز الحكيم، موصوف بصفة الكمال، مذكور بنعوت الجلال، منزّه عن الشبيه والمثال، ومنزه عما يصاد صفات كماله»^(١).

ثم إن المبالغة في الكلام: أن يذكر المتكلم وصفاً، فيزيد فيه حتى يكون أبلغ في المعنى الذي قصده.

وهي ضربان: مبالغة بالوصف بأن يخرج إلى حد الاستحالة، ومنه قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهُ يَأْخُذُ ۖ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۗ﴾ [النور: ٣٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۗ﴾ [الأعراف: ٤٠].

ومبالغة بالصيغة: وصيغ المبالغة فَعْلَانُ ك(الرحمن)، وفَعِيلُ ك(الرحيم)، وفَعَّالُ ك(التواب)، وفَعُولُ ك(غفور)^(٢)، وهذا الذي نقصده في الآية. وأيضاً ينبغي أن ننبه إلى مسألة مهمة، وهي لب الإشكال في الآية، وهي: أن كثيراً من المفسرين بنوا إشكالهم على قاعدة بلاغية، وهي الترقى في الوصفية من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعم إلى الأخص.

فيقال لهم: هذا حسن، وهو الأصل في صفات المخلوقين، وذلك لأنها تتفاوت في المرتبة والفعل، لكن هذا القول لا ينطبق في صفات الخالق التي هي كمال فوق كمال.

(١) ينظر: طريق المهجرتين (ج ١/ص ١٩٥).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٢٥٣).

فقد ذكر الشيخ ابن عثيمين في القواعد المثلى: «القاعدة الأولى: أسماء الله تعالى كلها حسنى».

ثم قال: «والحسن في أسماء الله تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده، ويكون باعتبار جمعه إلى غيره، كالعزيز الحكيم، والرحمن الرحيم، فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال»^(١).

وأيضاً: أقول على حسب قاعدة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿[الشورى: ١١]: فكما أن الله ذاتاً لا تشبه ذات المخلوقين، فله صفات لا تشبه صفات المخلوقين، وإن القول في الصفات كالقول في الذات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القول في صفات الله كالقول في ذاته، فالله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات»^(٢).

فبعد أن تقرر هذا وأما به ننظر في وجه الإشكال في الآية، وأن لا يوصف الرحيم بالنقص لأن الرحمن أبلغ منها، لكن الذي يقصد من ذلك كله أن تسمية الله جل جلاله (بالرحمن) أنه اسم ووصف شامل وعام لكل ما تتضمنه الرحمة بخلاف (الرحيم) فإن العلماء قالوا إن وصف الله بالرحيم

(١) ينظر: القواعد المثلى (ص ٧).

(٢) ينظر: الرسالة التدمرية (ص ٢٠).

إنما هو وصف خاص يكون أثره على المؤمنين ولا يفيد ما يفيد اسم (الرحمن) الذي وسع كل شيء، ولأن الرحمن هو ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، و الرحيم ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة^(١).

فمن أجل ذلك اختلف العلماء في السر البلاغي في الآية من وصف الله بالرحيم، بعد ما وصفه بالرحمن، مع أنه تضمن ذلك وزيادة.

فقد اختلف أهل العلم في ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هما بمعنى واحد؟، أو مختلفين؟.

فذهب بعضهم إلى أنهما بمعنى واحد، كـ"ندمان، ونديم"، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

فمنهم من قال: يدلان على معنى واحد، والعطف من باب التوكيد اللفظي^(٢).

واستدلوا بحديث: «رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، تعطي من تشاء، وتمنع من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك»، وحديث: «اللهم كاشف الغم، مفرج الهم، مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، فارحمني في حاجتي هذه بقضائها ونجاحها، رحمةً تغنيني بها عن رحمة من سواك».

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١/ص ٤٨).

لكرّ هاتين الروایتين ضعيفتان^(١).

قال الزركشي: «ومن قال: إنهما بمعنى واحد، فهو قول فاسد؛ لأنه لو كان كذلك لتساويا في التقديم والتأخير، وهو ممتنع»^(٢).

قال الطاهر: «ينسب إلى قطرب أن "الرحمن" و"الرحيم" يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة، فهما متساويان، وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي، ومال إليه الزجاج». ثم قال: «وهو وجه ضعيف؛ إذ التوكيد خلاف الأصل، والتأسيس خير من التأكيد، والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد» ثم قال: «وقد ذُكرت وجوه في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة»^(٣).

(١) الحديث الأول: أخرجه الطبراني (ج ٢٠/ص ١٥٤، ح ٣٢٣) من طريق نصر بن مرزوق العمري، عن وهب الله بن راشد، عن يونس بن يزيد، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن معاذ به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ١٠/ص ١٨٦): «(فيه نصر بن مرزوق، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات، إلا أن سعيد بن المسيب لم يسمع من معاذ)».

والثاني: أخرجه الحاكم في المستدرک (ج ١/ص ٥١٥، ح ١٨٩٨) من طريق محمد بن أحمد بن بالويه، عن إبراهيم بن عبد الله بن مسلم، عن حجاج بن المنهال، عن عبد الله بن عمر النميري، عن يونس بن يزيد الأيلي، عن الحكم بن عبد الله الأيلي، عن القاسم بن محمد، عن عائشة به، وهذا حديث صحيح غير أنهما لم يحتجا بالحكم بن عبد الله الأيلي. وقد حكم عليه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (ح ١١٤٣) بالوضع.

وجاء عن أنس رضي الله عنه: «(رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، تعطيهما من تشاء، وتمنع منهما من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك)». حسنه الألباني في صحيح الترغيب (ح ١٨٢١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ١٧٢).

ومنهم من قال: لما تسمى مسيلمة -لعنه الله- بـ"الرحمن"، قال الله تعالى لنفسه: "الرحمن الرحيم" فلما تسمى غيره تعالى بالرحمن، جيء بلفظ الرحيم ليقطع التوهم بذلك، فإنه لا يوصف بالرحمن الرحيم إلا الله تعالى^(١). قال ابن عادل: «وهذا ضعيف جداً، فإن تسميته بذلك غير معتد بها ألبتة، وأيضاً فإن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نزلت قبل ظهور أمر مسيلمة^(٢). ومنهم من قال: إنهما مختلفتان بالمعنى، ثم اختلفوا في سبب تقديم

﴿الرَّحْمَنِ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾ إلى أقوال:

القول الأول: ليتناول الوصفان منها ما عظم وما دق.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فلم قدم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقى من الأدنى إلى الأعلى، كقولهم: فلان عالم نحرير وشجاع باسل؟»

قلت لما قال: ﴿الرَّحْمَنِ﴾ فتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها، أردفه بـ﴿الرَّحِيمِ﴾ كاللثمة والرديف؛ ليتناول ما دق منها^(٣). وضعف هذا القول الزركشي، وقال: «إن "الرحمن" علم لا صفة، وهو قول ابن مالك، وأجاب الواحدي في البسيط بأنه لما كان "الرحمن" كالعلم -إذ لا يوصف به إلا الله- قدم؛ لأن حكم الأعلام وغيرها من المعارف أن يبدأ بها، ثم يتبع الأنكر^(٤)».

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١/ص ١٤٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥١).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٦).

القول الثاني: أن اسم (الرحمن) متعلق بذاته، ولا يجوز أن يطلق على غيره، وهذا من باب عطف النعت على النعت، وقدم النعت الأول لأنه خاص بذات الله، وعلى هذا فيكون اسم الله الذي لم يسم به أحد غيره، ووصفه أولاً بالرحمن الذي منع من التسمية به لغيره أولى بالتقديم من غيره من الأسماء المشتركة.

قال الطبري: «وكانَ لله -جلَّ ذكره- أسماءٌ قد حرِّمَ على خلقه أن يتسمَّوا بها، خصَّ بها نفسه دونهم، وذلك مثلُ "الله" و"الرحمن" و"الخالق"، وأسماءٌ أباحَ لهم أن يُسمِّي بعضهم بعضًا بها، وذلك: كـ"الرحيم" و"السميع" و"البصير" و"الكريم"، وما أشبه ذلك من الأسماء، فكان الواجب أن تقدِّم أسماءه التي هي له خاصة دون جميع خلقه؛ ليعرف السامعُ ذلك من توجَّه إليه الحمد والتمجيدُ، ثم يُتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمى بها غيره، بعد علم المخاطب أو السامع من توجَّه إليه ما يتلو ذلك من المعاني»^(١).

وقال: «﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ واقع مواقع نعوت الأسماء اللواتي هنّ توابعها، بعد تقدم الأسماء عليها، فهذا وجه تقديم اسم الله الذي هو "الله" على اسمه الذي هو "الرحمن"، واسمه الذي هو "الرحمن" على اسمه الذي هو "الرحيم"».

قال أحمد شاكر معلقاً على هذا القول: «هذا الاحتجاج من أجود ما قيل، ودقته تدل على حسن نظر أبي جعفر فيما يعرض له، وتفسيره كله شاهد على ذلك»^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣).

(٢) ينظر: حاشية تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣).

قال ابن كثير: «الحاصل أن من أسمائه تعالى ما يسمى به غيره، ومنها ما لا يسمى به غيره، كاسم "الله" و"الرحمن" و"الخالق" و"الرزاق" ونحو ذلك؛ فلهذا بدأ باسم "الله"، ووصفه بـ"الرحمن"؛ لأنه أخص وأعرف من "الرحيم"؛ ولأن التسمية أولاً إنما تكون بأشرف الأسماء، فلهذا ابتدأ بالأخص فالأخص»^(١).

وقال الطاهر: «إن تقدم ﴿الرَّحْمَنُ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾ لأن الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقدم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها»^(٢).

القول الثالث: العكس، فجعلوا: ﴿الرَّحِيمِ﴾ أشد مبالغة من ﴿الرَّحْمَنِ﴾؛ لأنه أكد به، والتأكيد لا يكون إلا أقوى من المؤكّد. ويرد على هذا القول في ما ذكر أول الكلام في دفع الإشكال، وهو أن صفاته ليست كصفات المخلوقين، ونفى ابن كثير أن يكون هذا من باب التوكيد^(٣).

القول الرابع: أن (الرحمن الرحيم) بينهما عموم وخصوص نسبي. ف(الرحمن) أعم من جهة وأخص من جهة، و(الرحيم) أخص من جهة وأعم من جهة أخرى.

أما خصوص (الرحمن) فمن حيث لا يسمى به إلا الله تعالى، وأما عمومه فمن حيث إنه يشمل جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والنفع،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ١٧٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

وأما عموم (الرحيم) فاشترك تسمية الخلق به، وأما خصوصه فرجوعه إلى اللطف بالمؤمنين والتوفيق لهم خاصة. (١)

قال القرطبي: «ف"الرحمن" خاص الاسم، عام الفعل، و"الرحيم" عام الاسم، خاص الفعل، وحكى هذا القول عن الجمهور» (٢).

فقدم ﴿الرَّحْمَنُ﴾ لأنه خاص بذاته ولم يسم به أحد غيره، ولأنها عامة لكل الخلق، وأما ﴿الرَّحِيمِ﴾ فيطلق على غيره تعالى، وأما صفة خصوصه فلأن رحمته في الآخرة لا تشمل إلا المؤمن.

القول الخامس: إن جهة المبالغة فيهما مختلفة، فالمبالغة الأولى من حيث الصفة، والثاني من حيث الفعل.

قال أبو حيان: «الذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة، فلذلك جمع بينهما، فلا يكون من باب التوكيد، فمبالغة فعلان مثل غضبان وسكران من حيث الامتلاء والغلبة، ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فعيل» (٣).

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم فعلها ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

ف﴿الرَّحْمَنُ﴾ أي: ذو الرحمة الواسعة؛ ولهذا جاء على وزن "فَعْلان" الذي يدل على السعة.

(١) ينظر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٦٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣١).

و﴿الرَّجِيمِ﴾ أي: الموصل للرحمة لمن يشاء من عباده؛ ولهذا جاءت على وزن "فعليل" الدال على وقوع الفعل، وإيصال الرحمة إلى المرحوم.

قال ابن القيم: «وأما الجمع بين ﴿الرَّحْمَنِ الرَّجِيمِ﴾ ففيه معنى هو أحسن من المعاني المذكورة، وهو أن ﴿الرَّحْمَنِ﴾ دال على الصفة القائمة به سبحانه، و﴿الرَّجِيمِ﴾ دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفتة، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته.

وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله: ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧]، ولم يجيء قط "رحمن بهم"، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو الراحم برحمته»، ثم قال: «وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب»^(١).

وقال ابن عثيمين في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّجِيمِ﴾: «﴿الرَّحْمَنِ﴾ صفة للفظ الجلالة، و﴿الرَّجِيمِ﴾ صفة أخرى، و﴿الرَّحْمَنِ﴾ هو ذو الرحمة الواسعة؛ و﴿الرَّجِيمِ﴾ هو ذو الرحمة الواصلة؛ ف﴿الرَّحْمَنِ﴾ وصفه، و﴿الرَّجِيمِ﴾ فعله؛ ولو أنه جيء بـ﴿الرَّحْمَنِ﴾ وحده، أو بـ﴿الرَّجِيمِ﴾ وحده لشمل الوصف والفعل، لكن إذا اقترنا فُسِّرَ ﴿الرَّحْمَنِ﴾ بالوصف، و﴿الرَّجِيمِ﴾ بالفعل»^(٢).

وقال الزركشي في البرهان: «التحقيق أن صيغ المبالغة قسمان:

أحدهما: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج ١/ص ٢٨).

(٢) ينظر: تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (ج ١/ص ١١).

والثاني: ما تحصل المبالغة فيه بحسب تعدد المفعولات، ولا شك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة؛ إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين، وعلى هذا القسم تنزل صفاته تعالى، ويرتفع الإشكال^(١).

فالمقصود أن المبالغة في زيادة الفعل مثل: ﴿الرَّحْمَنِ﴾، وهو أن أثر اسم الرحمن على المخلوقين لا يقتصر على أنه يرحم لا غير، بل إن هذه الصفة تلزم الرفق والعطف وغير ذلك مما تتضمنه صفة الرحمة، ثم وصف نفسه بـ﴿الرَّحِيمِ﴾، والمبالغة فيها من حيث كثرة أفراد المرحومين الذين شملتهم صفة الرحمة، فتكرار الرحمة على الخلق ووقوعها على من يئس وقنط منها كل ذلك بسبب أن رحمته وسعت كل شيء، وأنه غالب لا يعجزه شيء، فلذلك قدم ﴿الرَّحْمَنِ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾.

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم فعلها، ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

الترجيح

إن الأقوال السابقة كلها أقوال تتعاضد، وإن ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ صفتان ثابتتان لله ﷻ قد وصف بهما نفسه، وفيهما من المبالغة ما فيهما، سواء أكانت هذه أم تلك، فالمهم أن تلك الصيغتين في كل منهما مبالغة، وقدم ﴿الرَّحْمَنِ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾ لحكم وأسرار علمنا منها ما علمنا، وجهلنا منها ما جهلنا، وعندما ذكر ابن عطية شيئاً من هذه الأقوال ذكر أنها كلها أقوال تتعاضد^(٢).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٥).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة معالي مدير الجامعة الإسلامية.....
٧	المقدمة
١٠	أسباب اختيار الموضوع:
١٤	خطة البحث
٣٧	التمهيد.....
٣٩	المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره.
٤٠	المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.....
٤١	اسمه ونسبه:
٤٢	مولده ونشأته:.....
٤٢	أبنائه:
٤٣	نشأته العلمية:.....
٤٣	شيوخه:
٤٧	أقرانه:
٤٨	تدريسه وتلامذته:.....
٥١	ثناء العلماء عليه:
٥٢	مذهبه العقدي:
٥٧	مذهبه الفقهي:
٥٩	وظائفه:

- ٦٠.....إصلاحاته ورؤيته للإصلاح:
- ٦١.....أوليّاته:
- ٦٢.....مؤلفاته:
- ٦٤.....وفاته:
- ٦٥.....المطلب الثاني: التعريف بكتاب "التحرير والتنوير"، وبيان قيمته العلمية .
- ٧٩.....المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم.
- ٨٠.....المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن .
- ٨٥.....المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل .
- ٨٧.....المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور .
- ٩٣.....المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل .
- ٩٧.....المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل .
- ١٠٠.....المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور .
- ١٠٣.....الفصل الأول: مشكل المعنى .
- ١٠٥.....المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة .
- ١٠٦.....المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الْمَ﴾ .
- ١٣٩.....المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ .
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُوْلُ السُّفٰهَاءُ مِنْ النَّاسِ مَا وَّلٰهُمَّ
- ١٥١.....عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيَّهَا﴾ .

- المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ ١٦٣
- المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران ١٧٥
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ ١٧٦
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ﴾ ١٨٦
- المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء ١٩٥
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانِ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً ﴾ ١٩٦
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٢٠٩
- المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة ٢٢٧
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ٢٢٨
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مِّنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ ٢٤٢
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيَّمُوا لِحُرَّتِهِمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتَنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ ٢٥٠
- المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام ٢٧٧

- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ٢٧٨
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٢٩١
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ ٢٩٨
- المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ٣١١
- المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال ٣٢٨
- المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة ٣٣٧
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ٣٣٨
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٣٤٥
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ٣٥٣
- المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ٣٦٢
- المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل ٣٧١
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ ٣٧٢
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٣٧٨
- المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء ٣٨٦
- المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم ٣٩٥
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ٣٩٦
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٤٠٢

- المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه ٤١٤
- المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج ٤٢١
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوِقَبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ﴾ ٤٢٢
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٤٣٢
- المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور ٤٤١
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ ٤٤٢
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٤٥٨
- المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء ٤٧١
- المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص ٤٧٨
- المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب ٤٨٧
- المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس ٥٠٨
- المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات ٥١٩
- المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر ٥٣٣
- المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف ٥٤٦
- المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية ٥٦٤
- المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة ٥٧١

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَبَقِيَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (١٣) وَقَلِيلٌ مِّنْ	٥٧٢
المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ	٥٨٤
المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر	٥٩٠
المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس	٦٠٩
المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة	٦١٨
الفصل الثاني: مشكل اللغة	٦٣١
المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة	٦٣٣
فهرس الموضوعات	٦٤٧



الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
٣٢
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار: (٢٠٢)

سلسلة الكتب والرسائل الجامعية (١٦٠)

مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور/ علي بن عبد الله بن حمد السكاكر

عضو هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ

ح الجامعة الإسلامية ١٤٣٧ هـ

فهرس مكتبه الملك فهء الوطنفة أثناء النشر

السكاكر، علي بن عبدالله بن حمد

مشكل القرآن الكرفم فف تفسير ابن عاشور. / علي بن عبدالله بن حمد السكاكر -

المففنة المنورة، ١٤٣٧ هـ

٢م.ج.

ص،	سم							
٩	-	٩٢٣	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(مجموعه)
٥	-	٩٢٥	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(ج٢)

١- القرآن - المحكم والممشابه أ. العنوان

ديوي ٢٢٦,٦٣ ١٤٣٧/١٦٥

رقم الإفءاع: ١٤٣٧/١٦٥

٩	-	٩٢٣	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(مجموعه)
٥	-	٩٢٥	-	٠.٢	-	٩٩٦٠	-	(ج٢)

أصل هذا الكتاب رساله دكتوراه نوقشت فف الجامعة الإسلامية بالمففنة المنورة

وحصلت على تقففر ممانز مع مرئبة الشرف الأولى

الأراء الواردة فف هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة

جميع حقوق الطبع محفوظه

للجامعة الإسلامية بالمففنة المنورة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَئِن لَّا يَكُونِ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا

الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ ۗ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ

أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «إن قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد، فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى.

فيقال: أني يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿فَذَبْحُوهَا﴾، فما الوجه القالع للإشكال؟^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن (كاد) - كما قال النحويون - من أفعال المقاربة، وضع لدنو الخبر حصولاً، وهو بمعنى: همّ ولم يفعل.

فقولهم: كاد يفعل، قارب الفعل ولم يفعل، وإن معنى "ما كاد يفعل": ما قارب الفعل، فخبرها منفي دائماً، أما إذا كانت منفية فواضح؛ لأنه إذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلاً حصول ذلك الفعل، ودليله قوله تعالى:

﴿إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ، لَمْ يَكْدِ يَرْبَهَا﴾ [النور: ٤٠] هو أبلغ في نفي رؤية من لم يرها؛ لأن من لم ير قد يقارب الرؤية، بخلاف من لم ير ولم يقارب.

ولأن الإخبار بقرب الشيء يقتضي عرفاً عدم حصوله، وإلا لكان الإخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربة حصوله؛ إذ لا يحسن في العرف أن يقال لمن صلى: قارب الصلاة، وإن كان ما صلى حتى قارب.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٥٧).

فإذا قال قائل: "كاد زيد يبكي" فمعناه: قارب زيد البكاء، فالمقاربة ثابتة، ونفس البكاء منتفٍ.

فإذا قال: "لم يكد يبكي" فمعناه: لم يقارب البكاء، فمقاربة البكاء منتفية، ونفس البكاء منتف انتفاء أبعد من انتفائه عند ثبوت المقاربة^(١).

فمعنى "كاد يفعل" قارب الفعل ولم يفعل، و"ما كاد يفعل" ما قارب الفعل فضلاً عن أن يفعل، فنفي الفعل لازم من نفي المقاربة عقلاً.

ويشكل على هذه القاعدة النحوية أنها خلاف لآية المطلب، فإن قوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ يدل على عدم القرب من ذبحها، لكن الواقع خلاف ذلك، فإنه قد حصل الذبح، وهذا يوهم التناقض بين الآية وبين القاعدة النحوية.

لذا استشكل العلماء هذه الآية، وأجابوا على ذلك بأجوبة كثيرة.

قال الطاهر: «إن ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد، فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى، فيقال: أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿فَذَبَّحُوهَا﴾»^(٢).

(١) ينظر: كتاب الكليات (ج١/ص٧٤٩)، والدر المصون (ج١/ص٨١)، وروح المعاني (ج١/ص٢٩٢)، ومغني اللبيب (ص٨٦٨)، وحاشية الخضري على ابن عقيل (ج١/ص٢٨٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٥٥٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف النحويون في مدلول (كاد) على ستة مذاهب:
الأول: أن إثباتها إثبات، ونفيها نفي، كغيرها من الأفعال، وخبرها
منفي دائماً.

الثاني: أنها تفيد الدلالة على وقوع الفعل بعسر، وهو مذهب ابن جني.
الثالث: أن إثباتها نفي، ونفيها إثبات، فإذا قيل: "كاد يفعل" فمعناه
أنه لم يفعله، بدليل قوله: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ [الإسراء: ٧٣]، وإذا
قيل: "لم يكد يفعل" فمعناه أنه فعله، بدليل قوله: ﴿وَمَا كَادُوا لَيَفْعَلُونَ﴾،
واشتهر هذا بين أهل الإعراب، حتى ألغز فيه أبو العلاء المعري بقوله:
أُنْحَوِيَّ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ أَتَتْ فِي لِسَانِي جُرْهُمَ وَتَمُودَ
إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي صُورَةِ الْجَحْدِ أُثْبِتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودٍ^(١)
قال الطاهر: «وعندي أن هذا هو الحق، وهو أن نفيها في معنى
الإثبات، وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة معنى النفي جعلوا
نفيها بالعكس، كما فعلوا في (لو) و(لولا)، ويشهد لذلك مواضع استعمال
نفيها، فإنك تجد جميعها بمعنى مقارنة النفي، لا نفي المقاربة، ولعل ذلك من
قبيل القلب المطرد، فيكون قولهم: "ما كاد يفعل" و"لم يكد يفعل" بمعنى:
كاد ما يفعل»^(٢).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٨)، والدر المصون (ج ١/ص ٨١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٥٩).

الرابع: التفصيل في النفي بين المضارع والماضي، فنفي المضارع نفي، ونفي الماضي إثبات، بدليل: ﴿فَذَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾، وقوله: ﴿لَمْ يَكْذِبْنَهَا﴾ مع أنه لم ير شيئاً، وهذا حكاه ابن أبي الربيع^(١) في شرح الجمل، وقال إنه الصحيح.

الخامس: أنها في النفي تكون للإثبات إذا كان ما بعدها متصلاً بما قبلها ومتعلقاً به، كقولك: ما كدت أصل إلى مكة حتى طفت بالبيت الحرام، ومنه قوله تعالى: ﴿فَذَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.

السادس: أنها من قبيل القلب الشائع، فزعم بعضهم أن قولهم: "ما كاد يفعل" وهم يريدون أنه كاد ما يفعل، إن ذلك من قبيل القلب الشائع، وهو قريب من القول الثالث^(٢).

فالمراجع من هذه الأقوال هو القول الأول، وهو قول عامة المعربين أن (كاد) فعل ناقص أتى منه الماضي والمضارع فقط، له اسم مرفوع، وخبر مضارع مجرد من أن، ومعناها: قارب، فنفيها نفي للمقاربة، وإثباتها إثبات للمقاربة، فهي كغيرها من الأفعال وجوباً ونفياً، وخبرها منفي دائماً^(٣).

(١) هو عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي، إمام النحو في زمانه، من كتبه "شرح كتاب سيبويه" و"شرح الجمل" عشر مجلدات، مات سنة (٦٨٨هـ). ينظر: الأعلام (ج ٤/ص ١٩١).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٩)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦)، ومباحث في علوم القرآن (ج ١/ص ٢١٦).

(٣) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ١/ص ١٩٣)، ومغني اللبيب (ص ٨٦٩)، وتهذيب اللغة (ج ٣/ص ٣٩٨)، وحاشية الخضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٢٨٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦)، ومباحث في علوم القرآن (ج ١/ص ٢١٦).

قال أبو حيان: «وهو القول الصحيح»^(١).
وقال الزركشي: «هو القول المختار»^(٢).
وقال ابن هشام: «والصواب أن حكمها حكم سائر الأفعال»^(٣).
وقال الألوسي: «والحق أنها في الإثبات والنفي كسائر الأفعال»^(٤).
وذلك لأن معناها المقاربة، فمعنى "كاد يفعل": قارب الفعل، أما إذا كانت منفية فواضح؛ لأنه إذا انتفت مقاربة الفعل اقتضى عقلاً عدم حصوله، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ لَمْ يَكْذِبْ بِهَا﴾، ولهذا كان أبلغ من قوله: "لم يرها"؛ لأن من لم ير قد يقارب الرؤية.
والذي أدى إلى اختلاف العلماء في مفاد مدلول (كاد) هو قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.
فإن (كاد) منفية مع إثبات الفعل لهم في قوله: ﴿فَذَبْحُوهَا﴾، وهذا خلاف للأصل، فاستدلوا بهذه الآية على أقوالهم، فيقال: إن القاعدة على أصلها، والعلماء خرّجوا الآية على عدة أقوال وتوجيهات:
القول الأول: إنه يحمل على اختلاف الوقتين، فالآية تضمنت كلامين مضمون كل واحد منهما في وقت غير وقت الآخر، والتقدير: فذبحوها بعد أن كانوا بعداء من ذبحها غير مقاربتين له.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦).

(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٩).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ٢٩٣).

وبيان ذلك أن جملة: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ تحمل على الاستئناف، وعلى اختلاف الزمنين: زمن نفي المقاربة، وزمن الذبح؛ إذ المعنى: وما قاربوا ذبحها قبل ذلك، وإنما وقع الذبح بعد أن نفي مقاربتة، فالمعنى: أنهم تعسروا في ذبحها، ثم ذبحوها بعد ذلك.

وإلى هذا ذهب ابن مالك في (الكافية) إذ قال:

وَبُثِّبَتِ كَادٌ يُنْفَى الْخَبْرُ وَحِينَ يَنْفَى كَادَ ذَلِكَ أَجْدَرُ
ف (كدت تصبو) منتفٍ فيه الصبا و (لم يكد يصبو) كمثل (إن صبا)
وغير ذا على كَلَامَيْنِ يَرِدُ كَوَلَدَتْ هِنْدٌ وَلَمْ تَكُدْ تَلِدُ^(١)

قال أبو حيان: «وأما الآية فقد اختلف زمان نفي المقاربة والذبح؛ إذ المعنى: وما قاربوا ذبحها قبل ذلك، أي: وقع الذبح بعد أن نفي مقاربتة، فالمعنى: أنهم تعسروا في ذبحها، ثم ذبحوها بعد ذلك.

قيل: والسبب الذي لأجله ما كادوا يذبحون هو: إما غلاء ثمنها، وإما خوف فضيحة القتال، وإما قلة انقياد وتعنت على الأنبياء على ما عهد منهم»^(٢).

قال الطاهر: «فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال، ثم وقع الذبح بعد ذلك، وقد أجاب بمثل هذا جماعة، يعنون: كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه، على أنه مبني على جعل الواو استئنافاً، وقد علمتم بعده»^(٣).

(١) ينظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك (ج ١/ص ٤٦٦).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٥٧).

القول الثاني: أنه عبر بنفي مقارنة الفعل عن شدة تعنتهم وعسرهم في الفعل، فنفي مقارنة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال^(١).
وبيان ذلك: أن جملة: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ تحمل على الحال، وفيه إشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنا الذبح.
فعن ابن عباس: «كادوا ألا يفعلوا، ولم يكن ذلك الذي أرادوا؛ لأنهم أرادوا ألا يذبحوها»^(٢).

قال ابن كثير: «يعني: أنهم مع هذا البيان، وهذه الأسئلة والأجوبة، والإيضاح، ما ذبحوها إلا بعد الجهد، وفي هذا ذم لهم، وذلك أنه لم يكن غرضهم إلا التعنت، فلهذا ما كادوا يذبحونها»^(٣).

الترجيح

إن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ على وقوع الفعل من عدمه لا يصح، لكن قد يأتي في السياق ما يدل على المعنى الآخر، وهو: وقوع الفعل بعد جهد أو ممانعة، وهذا المعنى فيه معنى نفي المقارنة، فلم يزل به أصل الوضع تماماً - وهو نفي المقارنة - وإن كان المعنى قد اختلف.

فالجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ أنه لا يدل على وقوع الفعل لولا ما سبق من قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا﴾، فعلى هذا متى ما كان في الكلام قرينة تدل على وقوع الفعل فإن الجملة تفيد الوقوع بدلالة السياق والقرينة، لا بدلالة فعل (كاد).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ١٧٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٢١٩)، وعنه قال: «كل شيء في القرآن "كاد" أو "كادوا" أو "لو" فإنه لا يكون».

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠١).

جاء في شرح الكافية: «قد يجيء مع قولك: "ما كاد زيد يخرج" قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه، فتكون تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر (كاد) في وقت بعد وقت انتفائه وانتفاء القرب منه، لا لفظ (كاد)، ولا تنافي بين انتفاء الشيء في وقت وثبوته في وقت آخر، وإنما التناقض بين ثبوت الشيء وانتفائه في وقت واحد، فلا يكون إذن نفي (كاد) مفيداً لثبوت مضمون خبره، بل المفيد لثبوته تلك القرينة، فإن حصلت قرينة هكذا قلنا بثبوت مضمون خبر (كاد) بعد انتفائه، كما في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾، أي: ما كادوا يذبحون قبل ذبحهم وما قربوا منه، إشارة إلى ما سبق قبل ذلك من تعنتهم في قولهم: ﴿أَتَنَخِّدُنَا هُزُوهَا﴾ [البقرة: ٦٧]، ﴿أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة: ٦٨]، ﴿أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، ﴿أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة: ٧٠]، وهذا التعنت دأب من لا يفعل ولا يقارب الفعل أيضاً وإن لم يثبت قرينة»^(١).

(١) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٤/ص ٢٢٤).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أشكل عليهم الاستثناء؛ لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول، فصار هذا الاستثناء مقتضياً أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الحجة في كلام العرب هي: ما يقصد به إثبات المخالف، لذلك أشكل على المفسرين والمعرّبين الاستثناء في الآية؛ لأن المستثنى كما قال الطاهر: «محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء».

فقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ إخراج من الناس، وهو بدل على المختار، والمعنى عند القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات: لئلا يكون لأحد من الناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا بالعناد فإن لهم عليكم حجة^(٣).

قال الطبري: «فإن قال قائل: وأية حجة كانت لمشركي قريش على رسول الله ﷺ وأصحابه في توجيههم في صلاتهم إلى الكعبة؟ وهل يجوز أن يكون للمشركين على المؤمنين - فيما أمرهم الله به أو نهاهم عنه - حجة؟»^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٥٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٦).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٢٠٢).

ومثار الخلاف كما قال السمين الحلبي: «هل الحجة هو الدليل والبرهان الصحيح؟ أو الحجة هو الاحتجاج والخصومة؟ فإن كان الأول فهو استثناء منقطع، وإن كان الثاني فهو استثناء متصل»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت أقوال المفسرين في نوع ﴿إِلَّا﴾ في الآية إلى قولين:

القول الأول: أنها أداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: أنه استثناء متصل.

والثاني: أنه استثناء منقطع.

القول الثاني: أنها ليست بأداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: أنها بمعنى (الواو).

الرأي الثاني: أنها بمعنى (بعد).

وإليك الأقوال بالتفصيل:

الذين قالوا إنه متصل اختلفوا في توجيه المستثنى منه إلى عدة أوجه،

وهي كالتالي:

الوجه الأول: أن الحجة كما أنها تكون صحيحة قد تكون أيضاً

باطلة، قال الله تعالى: ﴿مُجْتَهُمٌ دَاخِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ١٦]، وقال

تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٦١].

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨).

قال الرازي: «والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة، وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة، ولأن الحجة اشتقاقها من حجه إذا علا عليه، فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة. وقال بعضهم: إنها مأخوذة من محجة الطريق، فكل كلام يتخذه الإنسان مسلكاً لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلاً»^(١).

قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف أطلق اسم الحجة على قول المعاندين؟. قلت: لأنهم يسوقونه سياق الحجة»^(٢).

الوجه الثاني في تقرير أنه استثناء متصل: أن المراد بالناس أهل الكتاب، فإنهم وجدوه في كتابهم أنه -عليه الصلاة والسلام- يحول القبلة، فلما حولت بطلت حججتهم، إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتّموا ما عرفوا^(٣).

الوجه الثالث: أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله (حجة)؛ بناء على معتقدتهم، أو لعله تعالى سماها (حجة) تهكماً بهم^(٤). ومن قواعد التفسير: أنه قد يرد الخطاب في القرآن بالشيء على اعتقاد المخاطب دون ما في نفس الأمر، كقوله تعالى: ﴿مُجْتَنِبِينَ دَاخِضَةً﴾، وهي ليست من قبيل الحجج والبراهين، إنما هي ترهات لا وزن لها.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٢٣٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

وقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٥] مع أنهم ليسوا بشركاء حقيقة^(١).

الوجه الرابع: أراد بالحجة المحاجة والمجادلة، فقال: ﴿لَيْتَ لَئِكَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾، تقديره: فإنهم يحاجونكم بالباطل^(٢).

قال القرطبي: ﴿إِلَّا الَّذِينَ﴾ استثناء متصل، روي معناه عن ابن عباس وغيره، واختاره الطبري، وقال: نفى الله أن يكون لأحد حجة على النبي ﷺ وأصحابه في استقبالهم الكعبة. والمعنى: لا حجة لأحد عليكم إلا الحجة الداحضة، حيث قالوا: ما ولاهم عن قبلتهم إلا تحير محمد في دينه، وما توجه إلى قبلتنا إلا أنا كنا أهدى منه، وغير ذلك من الأقوال التي لم تنبعث إلا من عابد وثن أو يهودي أو منافق، والحجة بمعنى المحاجة التي هي المخاصمة والمجادلة، وسماها الله حجة وحكم بفسادها حيث كانت من ظلمة^(٣).

قال أبو حيان بعد ما ساق كلام القرطبي السابق: «وقد اتضح بهذا التقرير اتصال الاستثناء»^(٤).

قال ابن كثير: «قال هؤلاء في قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ يعني: مشركي قريش.

(١) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٢٨٤).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ١٦٩).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٥).

ووجه بعضهم حُجَّة الظلمة - وهي داحضة - أن قالوا: إن هذا الرجل يزعم أنه على دين إبراهيم، فإن كان توجَّهه إلى بيت المقدس على ملة إبراهيم، فلم رجع عنه؟.

والجواب: أن الله تعالى اختار له التوجه إلى بيت المقدس أولاً لما له تعالى في ذلك من الحكمة، فأطاع ربه تعالى في ذلك، ثم صرفه إلى قبلة إبراهيم - وهي الكعبة - فامتثل أمر الله في ذلك أيضاً، فهو - صلوات الله وسلامه عليه - مطيع لله في جميع أحواله، لا يخرج عن أمر الله طرفة عين، وأمتة تَبَع له^(١).

الرأي الثاني: أنه استثناء منقطع، ومعناه: لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة، ويضعونها موضع الحجة، وهو كقوله تعالى: ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ ﴾ [النساء: ١٥٧].
قال النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب^(٢)
ومعناه: لكن بسيوفهم فلول، وليس بعيب، ويقال: ما له علي حق إلا التعدي، يعني: لكنه يتعدى ويظلم، ونظيره أيضاً قوله تعالى: ﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ﴾ ١٠ ﴿ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ﴾ [النمل: ١٠-١١]، و﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ﴾ [هود: ٤٣]، وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب^(٣).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٦٤).

(٢) ينظر: ديوان النابغة الذبياني (ص ٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

فيكون تقدير الآية: لكن الذين ظلموا فإنهم يتعلقون عليكم بالشبهة، يضعونها موضع الحجة، وليست بحجة^(١).

ورجح هذا القول ابن عثيمين، وقال: «اختلف في الاستثناء أهو متصل، أم منقطع؟ فمن قال: إنه متصل؛ قال: يكون ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ مستثنى من الناس؛ لأن الناس منهم ظالم، ومنهم من ليس بظالم.

والأقرب عندي أن الاستثناء منقطع؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَأَنَّا لَيَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ هذا عام شامل، لكن من ظلم من اليهود أو المشركين فإنه لن يرعوي بهذه الحكمة التي أبانها الله ﷻ^(٢).

ف نجد أن ابن عثيمين - رحمه الله - جعل المستثنى منه (الناس)، وما بعده ليس من جنسه.

والاستثناء المنقطع يُقَدَّرُ بـ(لكن) عند البصريين، وبـ(بل) عند الكوفيين؛ لأنه استثناءٌ مِنْ غيرِ الأولِ، والتقدير: لكنَّ الذين ظلموا فإنَّهم يتعلَّقون عليكم بالشُّبْهَة يَضَعُونَهَا مَوْضِعَ الحُجَّةِ.

ومثائر الخلاف في الاستثناء هل هو متصل أم منقطع؟ وهل يراد بالحُجَّة الدليلُ الصحيحُ، أو الاحتجاجُ سواء كان صحيحاً أو فاسداً؟ فعلى الأولِ يكونُ منقطعاً، وعلى الثاني يكون متصلاً^(٣).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٥).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٢/ص ١٥٥).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٦٨).

القول الثاني: أنها ليست بأداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:
الرأي الأول: إن "إلا" ههنا بمعنى الواو، أي: والذين ظلموا، فهو
استثناء بمعنى الواو، ومنه قول الشاعر:

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مرواناً^(١)

قال القرطبي: «زعم أبو عبيدة أن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى الواو، كأنه تعالى
قال: لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا، وأنشد:

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مرواناً

كأنه قال: إلا دار الخليفة ودار مروان، وكذا قيل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦] أي: الذين آمنوا^(٢).
وأبطل الزجاج هذا القول وقال: «هذا خطأ عند الخذاق من النحويين،
وفيه بطلان المعاني، وتكون "إلا" وما بعدها مستغنى عن ذكرهما»^(٣).
قال أبو حيان: «وإثبات (إلا) بمعنى الواو لا يقوم عليه دليل،
والاستثناء سائغ»^(٤).

وقال الفراء: «وقد قال بعض النحويين: ﴿إِلَّا﴾ في هذا الموضع بمنزلة
الواو، وهذا صواب في التفسير، خطأ في العربية؛ إنما تكون (إلا) بمنزلة الواو
إذا عطفتها على استثناء قبلها، فهنالك تصير بمنزلة الواو؛ كقولك: لي على
فلان ألف إلا عشرة إلا مائة، تريد ب(إلا) الثانية أن ترجع على الألف،

(١) البت للفرزدق. ينظر: الكتاب (ج ٢/ص ٢٤٠)، والمقتضب (ج ٤/ص ٤٢٥).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ١٦٩).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ١٦٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

كأنك أغفلت المائة فاستدركتها فقلت: اللهم إلا مائة. فالمعنى له علي ألف ومائة، وأن تقول: ذهب الناس إلا أخاك، اللهم إلا أباك. فتستثنى الثاني، تريد: إلا أباك وإلا أخاك^(١).

الرأي الثاني: إن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى بعد، أي: بعد الذين ظلموا، وجعل منه قول الله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: ٥٦].

قال أبو حيان: «وأضعف الأقوال من زعم أن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى بعد، أي: بعد الذين ظلموا، وجعل من ذلك ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]، أي: بعد ما قد سلف، و﴿إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾، أي: بعد الموتة الأولى، ولولا أن بعض المفسرين ذكر هذين القولين -أي: أي هذا والذي قبله- ما ذكرتهما لضعفهما^(٢).

وقال السمين: «هذا من أفسد الأقوال، وأنكرها، وإنما ذكرته لغرض التنبيه على ضعفه^(٣)».

الترجيح

قبل أن نبين القول الراجح في الاستثناء، والوجه الدافع للإشكال في الآية، يحسن بنا أن نبين المستثنى، وهو قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾، فهو مستثنى من الحجة المنفية، فما معنى الحجة في اللغة، وما هي استعمالاتها في آيات القرآن؟.

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٨٩).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨).

الحُجَّةُ - بالضم -: هي مصدر بمعنى الاحتجاج والاستدلال والبرهان، تقول: حاجته فحجته، أي: غلبه بالحجة^(١).

قال الأزهري: «الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة»^(٢).

وقال ابن منظور: «الحجة ما دافع به الخصم»^(٣).

فيفهم من ذلك أن الحجة: أن يورد كل واحد من المحق والمبطل على صاحبه حجة، وهذا يقتضي أن الذي يورده المبطل يسمى حجة، فكل كلام يقصد به غلبة غيره فهو حجة، هذا من حيث الأصل، فالحجة تكون صحيحة، وتكون باطلة، قال الله تعالى: ﴿مُجْتَنِبٌ دَاخِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ١٦].

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤) أن الحجة في كلام الله تأتي على نوعين:

النوع الأول: الحجة الحق الصحيحة، كقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

النوع الثاني: تأتي ويراد بها مطلق الاحتجاج بحق أو بباطل، كقوله: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقوله: ﴿وَإِذَا نُنْتَلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيَّنَّتْ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبَوْنَا أَبَانَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجاثية: ٢٥]،

(١) ينظر: تاج العروس (ج ٥/ص ٤٦٨)، والصحاح في اللغة (ج ١/ص ١١٥).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١/ص ٤٢١).

(٣) ينظر: لسان العرب (ج ٢/ص ٢٢٦).

(٤) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٤/ص ٩٧٩).

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ، مَجْهُومٌ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾. فإذا كانت الحجة هي ما يتمسك به الخصم سواء كان مبطلاً أو محقاً، وأن الأصل في أداة "إلا" أنها للاستثناء، وأن الأصل في الاستثناء الاتصال، بحيث يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، إلا بدليل يدل على خلاف ذلك، كما قرره العلماء^(١)، فلا حاجة لدعوى الانقطاع مع إمكان الاتصال، ولا غيره من المعاني.

لذا فإن القول بأنه استثناء متصل هو الراجح، على اختلاف توجيهات العلماء لمعنى الآية، وهي من باب اختلاف التنوع قال السمين الحلبي: «وهو أظهر الأقوال: - وهو اختيار الطبري، وبدأ به ابن عطية، ولم يذكر الزمخشري غيره - أنه استثناء متصل»^(٢). وقد أحسن الإمام الطبري في اختياره وتفنيده للأقوال السابقة إذ يقول: «فإن قال قائل: وأية حجة كانت لمشركي قريش على رسول الله ﷺ وأصحابه في توجيههم في صلاتهم إلى الكعبة؟ وهل يجوز أن يكون للمشركين على المؤمنين - فيما أمرهم الله به أو نهاهم عنه - حجة؟». قيل: إن معنى ذلك بخلاف ما توهمت وذهبت إليه، وإنما "الحجة" في هذا الموضوع، الخصومة والجدال.

(١) ينظر: شرح شذور الذهب (ج ١/ص ٣٦)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٣١٠)، ومختصر المعاني (ج ١/ص ٢٦٧)، والكليات (ج ١/ص ١٧٦).
 (٢) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨).

ومعنى الكلام: لئلا يكون لأحد من الناس عليكم خُصومةٌ ودعوى باطلة غير مشركي قريش، فإن لهم عليكم دعوى باطلة وخصومةً بغير حق، بقبلهم لكم: "رَجَعَ مُحَمَّدٌ إِلَى قِبَلْتَنَا، وَسِيرَجِعُ إِلَى دِينِنَا". فذلك من قولهم وأمايتهم الباطلة هي "الحجة" التي كانت لقريش على رسول الله ﷺ وأصحابه، ومن أجل ذلك استثنى الله -تعالى ذكره- "الذين ظلموا" من قريش من سائر الناس غيرهم؛ إذ نفى أن يكون لأحد منهم في قبلتهم التي وجههم إليها حُجة).

ثم قال: «فقد أبان تأويلُ من ذكرنا تأويله من أهل التأويل قوله:

﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ عن صحّة ما قلنا في تأويله، وأنه استثناءٌ على معنى الاستثناء المعروف الذي ثبت فيهم لما بعد حرف الاستثناء ما كان منفياً عما قبله، كقول القائل: "ما سارَ من الناس أحدٌ إلا أخوك"، إثباتٌ للأخ من السير ما هو منفيٌّ عن كل أحد من الناس، فكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾، نفى عن أن يكون لأحد خُصومةٌ وجدلٌ قبلَ رسول الله ﷺ ودعوى باطلٍ عليه وعلى أصحابه، بسبب توجُّههم في صلاتهم قبل الكعبة، إلا الذين ظلموا أنفسهم من قريش، فإن لهم قبلهم خصومةٌ ودعوى باطلة بأن يقولوا: إنما توجهتم إلينا وإلى قبلتنا، لأننا كنا أهدى منكم سبيلاً، وأنكم كنتم بتوجهكم نحو بيت المقدس على ضلال وباطل.

وإذ كان ذلك معنى الآية بإجماع الحجة من أهل التأويل، فبيّن خطأ قول

من زعم أن معنى قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾: ولا الذين ظلموا منهم،

وأن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى الواو؛ لأن ذلك لو كان معناه، لكان النفي الأول عن جميع الناس أن يكون لهم حجة على رسول الله ﷺ وأصحابه في تحوُّلهم نحو الكعبة بوجوههم مبيِّناً عن المعنى المراد، ولم يكن في ذكر قوله بعد ذلك: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ إلا التلبيس الذي يتعالى عن أن يُضاف إليه أو يوصف به، هذا مع خروج معنى الكلام إذا وجَّهت ﴿إِلَّا﴾ إلى معنى الواو. ولا يوجد في كلام العرب (إلا) بمعنى الواو، إلا مع استثناء سابق قد تقدمها، كقول القائل: "سار القوم إلا عمراً إلا أخاك"، بمعنى: إلا عمراً وأخاك، فتكون (إلا) حينئذ مؤدّية عما تؤدي عنه الواو، لتعلق (إلا) الثانية بـ (إلا) الأولى.

ويجمع فيها أيضاً بين (إلا) والواو، فيقال: "سار القوم إلا عمراً وإلا أخاك"، فتحذف إحداهما، فتتوب الأخرى عنها، فيقال: "سار القوم إلا عمراً وأخاك، أو إلا عمراً إلا أخاك"، لما وصفنا قبل. وإذا كان ذلك كذلك، فغير جائز لمُدَّعٍ من الناس أن يدَّعي أنّ ﴿إِلَّا﴾ في هذا الموضع بمعنى الواو التي تأتي بمعنى العطف.

وواضحٌ فسادُ قول من زعم أن معنى ذلك: إلا الذين ظلموا منهم فإنهم لا حجة لهم فلا تخشَوْهم. كقول القائل في الكلام: "الناس كلهم لك حامدون إلا الظالم لك المعتدي عليك"، فإن ذلك لا يعتدُّ بعداونه ولا بتركه الحمد، لموضع العداوة، وكذلك الظالم لا حجة له، وقد سُمي ظالماً لإجماع جميع أهل التأويل على تخطئة ما ادَّعى من التأويل في ذلك، وكفى شاهداً على خطأ مقالته إجماعهم على تخطئتها، وهي قول من قال: (ألا) في هذا الموضع بمعنى "لكن".

وضعف قول من زعم أنه ابتداء، بمعنى: (ألا) ^(١) الذين ظلموا منهم فلا نخشوهم؛ لأن تأويل أهل التأويل جاء في ذلك بأن ذلك من الله وَعَلَيْكَ خَيْرٌ عن الذين ظلموا منهم أنهم يحتجون على النبي ﷺ وأصحابه بما قد ذكرنا، ولم يقصد في ذلك إلا الخبر عن صفة حُجَّتْهم بالضعف ولا بالقوة، وإن كانت ضعيفةً لأنها باطلة، وإنما قصد فيه الإثبات للذين ظلموا ما قد نفى عن الذين قبل حرف الاستثناء من الصفة ^(٢).

(١) في تفسير الطبري (إلا) ولعل ما أثبتته هو الصحيح؛ حتى يستقيم المعنى فتكون بمعنى:

(ألا) الاستفتاحية.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٢٠٤-٢٠٦).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ

قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «إضافة ﴿أَلَدُّ﴾ للخصام إشكال؛ لأنه يصير معناه: شديد الخصام من جهة الخصام»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن كلمة ﴿أَلَدُّ﴾ في الآية اختلفوا فيها بين أن تكون صفة مشبهة، أو اسم تفضيل.

وكذلك ﴿الْخِصَامِ﴾ بين أن يكون مصدر (خاصم) فتقول: خاصم خصاماً، نحو: قاتل قتالاً، أو جمع (خَصْم) مثل: كعب وكعاب، وكلب وكلاب، وبجرٍ وبحارٍ.

ففي الآية إشكالان:

الإشكال الأول: إن كان ﴿أَلَدُّ﴾ صفة مشبهة و ﴿الْخِصَامِ﴾ مصدراً فيكون التقدير: وهو شديد الخصام من جهة الخصام؛ فيكون في الآية تكرار يأباه النظم القرآني، وهذا هو الإشكال الذي أورده الطاهر.

أما الإشكال الآخر: وهو إن كان ﴿أَلَدُّ﴾ اسم تفضيل، و ﴿الْخِصَامِ﴾ مصدراً مضافاً إلى الخبر ﴿أَلَدُّ﴾، فإن المصدر لا يكون

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٦٧).

خبراً عن الجثة -أي: الذات-^(١) فلا يقال مثلاً: زيد أشد القتال، أو أفصح الكلام، أو فرح سعادة، ومثله: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في دفعهم للإشكال إلى قولين:

القول الأول: أن ﴿أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ في الآية مصدر خاصم، يقال: خاصم خصاماً، نحو: قاتل قتالاً. قاله الخليل، وأبو عبيد^(٢).

ففي إضافة ﴿أَلَدُّ﴾ إلى ﴿أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ على هذا القول وجهان:

الوجه الأول: جاء على المبالغة، فجعل الخصام ﴿أَلَدُّ﴾ أي: نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام؛ فصاراً شيعين، فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام، كما قالوا: جُنَّ جُنُونُهُ، وقالوا: جَدَّ جَدُّهُ^(٣).

الوجه الثاني: أن الإضافة على معنى "في"، أي: وهو شديد الخصام في الخصام، أي: في حال الخصام^(٤)، أو كقولهم: ثبت الغدر^(٥).

(١) الجثة: أي الذات، والمراد به ما قام بنفسه، ويقابله العرض، وهو مالا يقوم بنفسه.

ينظر: التحرير والتنوير (١٣ / ٢٢٥)، والنحو الوافي (١ / ٤٨١)، ضياء السالك إلى أوضح المسالك في الحاشية (١ / ٢٠٢).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣ / ص ٢٨٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢ / ص ١٢٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣ / ص ٤٥٦)، وفتح القدير (ج ١ / ص ٣١٧).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ١ / ص ٤١٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢ / ص ١٢٣)، والتحرير (ج ٢ / ص ٢٦٧)، ومفاتيح الغيب (ج ٥ / ص ٢١٦)، وأحكام القرآن للخصاص (ج ١ / ص ٣٩٦).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥ / ص ٢١٦)، والكشاف (ج ١ / ص ٢٧٨).

(٥) ينظر: الكشاف (ج ١ / ص ٤١٦).

قال أبو حيان: «وهذا مخالفٌ لما يزعمه النحاة من أن "أفعل" لا تضاف إلا إلى ما هي بعضه، وفيه إثبات الإضافة بمعنى "في"، وهو قولٌ مرجوحٌ»^(١).

ويرد على قول أبي حيان بأن ﴿الذُّ﴾ على توجيه هؤلاء في الآية ليست من باب أفعل التفضيل التي إضافتها من باب إضافة البعض إلى الكل، بل هي صفة مشبهة.

وأما الإشكال الآخر وهو: أن المصدر لا يكون خبراً عن الجثة كما مر معنا في تحرير الإشكال. فيجاب عنه بما يلي:

أن من قال بهذا القول لا بد له من مصحح للمصدر لوقوعه خبراً عن الجثة. فقول: في الكلام حذف من الأول، أي: وخصامه أشدُّ الخصام. وقيل: في الكلام حذف من الثاني، أي: وهو أشدُّ ذوي الخصام. وقيل: يجوز أن يكون الخصام هنا مصدراً في معنى اسم الفاعل، كما يوصف بالمصدر في قولك: رجل عدل وخصم^(٢).

القول الثاني: أن الخصام جمع خصم، كصعب وصعاب. بمعنى: وهو أشدُّ الخصوم خصومة، أو أشدُّ المخاصمين. قاله الزجاج^(٣).

ولا يكون هناك إشكال؛ لأن ﴿الخصام﴾ جمع، و﴿الذُّ﴾ من إضافة البعض إلى الكل.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٤٥٦).

(٣) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٢٧٧)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٢٨٣)، والبحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٤٥٦).

قالوا: إن الخصام جمع في هذه الآية، ولا يستقيم أن يكون معناه المخاصمة؛ لأن أفعال الذي يراد به التفضيل إنما يكون بعض ما أضيف إليه، تقول: زيد أفصح الناس، ولا تقول: زيد أفصح الكلام^(١).

الترجيح

الذي يظهر لي أن ﴿أَلَدُّ﴾ صفة مشبهة، فهي على وزن "أفعل" كأحمر، بدليل جمعه على (لُد)، ومجيء مؤنثه (لداء) على وزن "فعلاء"^(٢). فـ"أفعل" في الصفة المشبهة تأتي فيما دل على عيب، أو حسن في خلقته، أو على لون، مثل: أعرج، أصلع، أحور، أخضر. ومؤنث هذه الصيغة "فعلاء": عرجاء، صلعاء، حوراء، حضراء. والجمع "فُعل": عُرج، صُلع، حُور، خُضر.

و﴿أَلَدُّ﴾ في الآية ليست من باب (أفعل التفضيل) التي تأتي للدلالة على شيئين اشتركا في صفة، وزاد أحدهما على الآخر فيها، وقياسه "أفعل" للمذكر، و"فعلى" للمؤنث، مثل: أحسن وحسن، وأول وأولى، وآخر وأخرى^(٣).

أما ما ذكره الطاهر من أن ﴿أَلَدُّ﴾ بمعنى شديد الخصومة، وأن إضافة ﴿أَلْخِصَامِ﴾ إليها مشكل.

(١) الروض الأنف في شرح غريب السير (ج ٣/ص ٣٦٩).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٦٧).

(٣) ينظر: الموجز في قواعد اللغة العربية (ج ١/ص ٢٠٦)، والنحو الوافي (ج ٣/ص ٧٠٠).

فيقال: إن "ألد" تأتي على معان:

فتأتي بمعنى: أعوج، وتأتي بمعنى: ذي جدال.

فيقال: "الألد" مشتق من اللدّيدَيْن وهما صفحتا العنق^(١)، وسمي

الخصم "ألدًا" لإعماله لديديه في الخصومة، وهما جانباً الفم.

وقيل: لأنك كلما أخذت في جانب من الحجة أخذ جانباً آخر منها.

وعلى هذا فالألد صفة، فكان حقه أن يكون تابعاً للخصم، فيقول:

الخصم الألد. لكنه لما كثر استعماله عومل معاملة الأسماء، وحذي به حذو

قوله تعالى: ﴿وَعَرَّيْبُ سُودٌ﴾ [فاطر: ٢٧]؛ لأن الأصل أن يقال: أسود

غريب، فلو جاء على الأصل لقال: وسود غريب^(٢).

فتكون إضافة ﴿أَلْدٌ﴾ إلى ﴿أَلْخِصَامِ﴾ من إضافة الصفة إلى

فاعلها، كحسن الوجه، على الإسناد المجازي.

قال الطبري: «الألد من الرجال: الشديد الخصومة».

ثم قال: «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك -أي: بإضافتها إلى

﴿أَلْخِصَامِ﴾-: فقال بعضهم: تأويله: أنه ذو جدال. ذكر ذلك عن ابن

عباس، وقتادة.

والقول الثاني: أنه معوج الخصومة. ذكر ذلك عن مجاهد، والسدي».

ثم رجح الطبري بأن القولين متقاربان^(٣).

(١) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٢٧٧)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٢٨٣).

(٢) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (ج ١٦/ص ٩٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٣٥).

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ الألد في اللغة: هو الأعوج، ﴿وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [مریم: ٩٧] أي: عُوجًا، وهكذا المنافق في حال خصومته، يكذب، ويُرْوَرُّ عن الحق، ولا يستقيم معه، بل يفترى ويفجر^(١). وقد رجح هذا القول ابن عثيمين، وقال في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾، يعني: أعوجهم، وأكذبهم، و﴿الْخِصَامِ﴾ يحتمل أن يكون مصدرًا، ويحتمل أن يكون جمعًا.

إن كان مصدرًا ففعله: خاصم يخاصم، مثل: جادل يجادل، وقاتل يقاتل، وعلى هذا: ﴿أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ تكون الإضافة لفظية؛ لأنها صفة مشبهة مضافة إلى موصوفها، أي: وخصامه ألد الخصام. وإن كان جمعًا فمفرده: خَصِمٌ؛ فيكون المعنى أنه ألد الخصوم، أي: أعوجهم وأشدهم كذبًا، ويكون أيضاً من باب إضافة الصفة إلى موصوفها؛ لأنَّ المعنى: وهو من الخصوم الأشداء الأقوياء في خصومتهم، وهذا الرجل صار ألد الخصام؛ لأن قوله جيد، وبيِّن يعجبك قوله، فتجده لاعتماده على فصاحته وبيانه ألد الخصام^(٢).

فيفهم من هذه الأقوال: أن الألد بمعنى شديد الخصومة، أما إذا أضفته إلى الخصام فلا يخلو معناه من أحد المعاني التي ذكرها الطبري ورجحها في تفسيره، فلا إشكال إذاً من إضافة ﴿أَلَدُّ﴾ إلى ﴿الْخِصَامِ﴾ ويستقيم بذلك المعنى.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٧٠).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة (ج ٢/ص ٤٤٣).

أو تكون الإضافة كما قال الزمخشري أنها بمعنى "في" على الظرفية التقديرية، أي: شديد في المخاصمة.

وما نقل أبو حيان عن الخليل بأن "ألد" أفعل تفضيل فهذا قول مرجوح كما تقدم، وعلى فرض صحة هذا القول: فلا بد من مصحح، أي: وخصامه ألد الخصام، أو ألد ذوي الخصام، أو يجعل ﴿وَهُوَ أَلْدُ الْخِصَامِ﴾ راجعاً إلى الخصام المفهوم من الكلام على بعد.

أو يقال: ﴿الْخِصَامِ﴾ جمع خصم، كبحر وبحار، وصعب وصعاب، فالمعنى: أشد الخصوم خصومة، والإضافة فيه للاختصاص، كما في أحسن الناس وجهاً.

و﴿الْخِصَامِ﴾ من صيغ المبالغة، فيحتمل الشدة، ويحتمل الكثرة^(١). وفي الآية إشارة إلى أن شدة المخاصمة مذمومة، وقد أخرج البخاري ومسلم عن عائشة -رضي الله تعالى عنها-، عن النبي ﷺ: «إن أبغض الرجال إلى الله تعالى الألد الخصم»^(٢).

(١) فتح الباري لابن حجر (ج ١٣/ص ١٨٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٩/ص ٧٣، ح ٧١٨٨)، ومسلم في كتاب العلم، (ج ٤/ص ٢٠٥٤، ح ٢٦٦٨).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ

حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «(أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن)»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

لقد تضمنت هذه الآية الكريمة والتي بعدها أنواعاً من الفصاحة، وضروباً من البيان والبلاغة.

كالكناية، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾.

وتُعرف (الكناية) عند علماء البلاغة بالأسلوب غير المباشر^(٣).

ويدخل فيه ما يعرف عند علماء أصول الفقه باسم (المفهوم)، أو باسم (الفحوى) فيقولون: "منطوق اللفظ ومفهومه"، سواء أكان المفهوم موافقاً أم مخالفاً. ويقولون: "فحوى الكلام"، وهو عندهم كالمفهوم المقابل للمنطوق.

ومن أساليب القرآن الكريم (الكناية) عند الإشارة إلى ما يُستحي منه، فنجد أنه استخدم أسلوب الكناية في جميع المواضع التي تتحدث فيها عن الجماع، والدخول إلى الخلاء.

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٣) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة (ج ١/ص ١٠٤)، وجواهر البلاغة للهاشمي (ج ١/ص ١٤).

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «الدخول، والتغشي، والإفضاء، والمباشرة، والرفث، واللمس: كل هذا الجماع، غير أن الله حيي كريم، يكني بما شاء عما شاء»^(١).

قال الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿مَنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، وقوله: ﴿فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ أَنْتَى شَيْئُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]: «هذه من الكنايات اللطيفة، والتعريضات المستحسنة، وهذه وأشباهاها في كلام الله آداب حسنة على المؤمنين أن يتعلموها، ويتأدبوا بها، ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبتهم»^(٢). وهذه الآية أشكلت على الطاهر وغيره من المفسرين في تحديد معنى الكناية فيها.

يقول الطاهر: «وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن، وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض، وكان فهمه موكولاً إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم»^(٣).

لأجل ذلك أصبح كل واحد منهم يعبر عن الآية بما فهمه من أسلوبها.

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت الأقوال في هذه الآية إلى أربعة أقوال، وهي كالتالي:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ٣٩١).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٢٩٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٦٩).

القول الأول: معنى قوله: ﴿مَنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، أي: من المكان الذي أمركم الله تعالى بتجنبه لعارض الأذى، وهو الفرج، ولا تعدوه إلى غيره. وقد روي هذا القول عن ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والربيع، وغيرهم^(١).

قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ يقول: «(في الفرج، ولا تعدوه إلى غيره، فمن فعل شيئاً من ذلك فقد اعتدى)»^(٢). وهو قول أكثر المفسرين، كالقرطبي، والرازي، والزمخشري، وابن كثير، وأبي حيان، والشنقيطي، وغيرهم^(٣).

القول الثاني: معناه أي: فأتوهن من الوجه الذي أمركم الله فيه أن تأتوهن منه، وذلك الوجه هو الطهر دون الحيض، فكان معنى قائل ذلك في الآية: فأتوهنّ من قبل طهرهنّ لا من قبل حيضهن. قال به عكرمة، والضحاك، وغير واحد^(٤)، ورجحه الطبري وقال: «أولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك عندي قول من قال: معنى ذلك: فأتوهن من قبل طهرهن»^(٥).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، والكشاف (ج ١/ص ٢٩٣)، وتفسير

ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٧٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٨٨).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٦٠)، والكشاف

(ج ١/ص ٢٩٣)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٧٩).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٠)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وأضواء

البيان (ج ٣/ص ١٥٩).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٠).

وكذلك رجحه الطاهر، وقال: «إن المعنى: من الصفة التي أمرمك الله، وهي الطهر، فحيث مجاز في الحال أو السبب»^(١).

القول الثالث: أي: فأتوهنَّ بحيث يجلُّ لكم غشيانهنَّ، وذلك بأن لا يكنَّ صائمتٍ، ولا معتكفاتٍ، ولا محرّماتٍ؛ فإنه لا يجل. قال به الزجاج^(٢).

القول الرابع: أي: فأتوا النساء من قبل النكاح، لا من قبل الفجور^(٣).

الترجيح

بعد التأمل في الآية والنظر في أقوال المفسرين يترجح القول الأول، وذلك لأمر:

الأمر الأول: أن الأصل والمشهور في اللغة أن (حيث) ظرف مكان مبهم، والقول الأول هو الذي يدل على المكان، وهو الفرج الذي أمرنا الله تعالى بتجنبه لعارض الأذى، ف(حيث) في الآية ظرف مبهم، وإبهامها تعدّى إليها الفعل من غير واسطة، ولشدة إبهامها بينها ما بعدها.

والمذكور في كتب العربية أن الأصل في (حيث) أن تكون ظرف مكان، وقد ترد للزمان قليلاً عند الأخفش.

قال ابن هشام: «وهي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٧٠).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٨٦)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، وأضواء البيان (ج ٣/ص ١٥٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٢).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص ٤٠٨).

فذكر الاتفاق على كونها للمكان، أما ما ذكر الأخفش من أنها قد ترد للزمان فقد خالفه في ذلك جمع من النحاة.

قال السمين عند قوله: ﴿حَيْثُ سِتُّمًا﴾ [البقرة: ٣٥]: «حيث: ظرف مكان، والمشهور بناؤها على الضم لشبهها بالحرف في الافتقار إلى جملة، وكانت حركتها ضمة تشبيهاً ب(قبل) و(بعد). وزعم الأخفش أنها تكون ظرف زمان، وأنشد:

للفتى عَقْلٌ يَعِيشُ بِهِ حَيْثُ تَهْدِي سَاقَةٌ قَدَمُهُ^(١)
ولا دليلَ فيه لأنها على بايها»^(٢).

وقال أبو حيان: «"حيث" ظرف مكان مبهم لازم الظرفية، وجاء جره بمن كثيراً وبفي، ولا يكون ظرف زمان، خلافاً للأخفش»^(٣)، وقال بذلك الألويسي^(٤).

(١) هذا بيتٌ لطرفة بن العبد، والشاهدُ فيه: مجيء (حيث) للزمان، والأكثر مجيئها للمكان. وأجيب عن هذا بأنه لا مانع من بقاء (حيث) في البيت على أصلها من الظرفية المكانية، لأن المعنى: أين سار، أي: مدة حياته، وهذا غير لازم؛ إذ يمكن أن يكون المعنى: في أي مكان كان.

والبيت آخر قصيدة لطرفة بن العبد. يُنظر هذا البيت في: مجالس ثعلب (ج ١/ص ١٩٧)، وإيضاح الشعر (ص ٢٠٩)، ولسان العرب (ج ١٠/ص ١٦٨)، وخزانة الأدب (ج ٧/ص ١٨)، وشرح الرضي على الكافية (ج ٣/ص ١٨٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ٤٠٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣٠٥).

(٤) ينظر: تفسير الألويسي (ج ١٠/ص ٤٣).

وذكر الزبيدي أن (حيث) كلمة دالة على المكان؛ لأنه ظرف في
الأمكنة، كحين في الزمان، وهو مذهب الجمهور، وحكى عليه جماعة
الاتفاق، وقد خالف الأخفش، فادعى أنها تأتي وترد للزمان^(١).

فأصحاب الأقوال السابقة حملوا (حيث) على الزمان، أي: مدة
الطهر، فأتوهن وقت كونهن طاهرات لا حائضات. وهذا خلاف للمشهور
في اللغة كما سبق.

أو يحملون (حيث) على الحالية، أي: حال كونهن طاهرات، لا
صائمات ولا معتكفات ولا محرمات.

يقول الطاهر: « (حيث) مجاز في الحال أو السبب، والذي أراه أن
(حيث) مستعملة في التعليل مجازاً تخيلاً، أي: لأن الله أمركم بأن تأتوهن
عند انتهاء غاية النهي بالتطهر، أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع
بالنساء، وهو عقد النكاح، فحرف ﴿مِنْ﴾ للتعليل والسببية، و﴿حَيْثُ﴾
مستعار للمكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي، كأنهم كانوا
محجوزين عن استعمال الإباحة، أو حجر عليهم الانتفاع بها، ثم أذن لهم
باستعمالها، فشبّهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه،
فهو يأتي منه إلى حيث يريد.

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان
بأن يكون في مكان النسل^(٢).

(١) ينظر: تاج العروس (ج ٥/ص ٢٢٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٧٠).

وهذا الذي ذهب إليه الطاهر فيه تكلف في حمل الآية على هذا المعنى المجازي، وترك حقيقة المعنى، وظاهر الآية مع أنه لا حاجة إليه في حمل الآية عليه. قال أبو حيان: «والقول الأول أظهر؛ لأن حمل (حيث) على المكان والموضع هو الحقيقة، وما سواه مجاز»^(١).

والأمر الثاني: بالنظر إلى سياق الآية يتبين أن القول الأول هو الراجح، وذلك لتجنب التكرار في معنى الآية؛ لأن الله قال: ﴿فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا نَقْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ فذكر الله في الآية إتيانهن في حال الطهر، فلا يقال: فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمرم الله أن يكن طاهرات، فينبغي أن يذهب إلى ما هو أحسن من هذا المعنى، وهو أن تحمل (حيث) على المكان، وهو المأى الذي أمرنا الله تعالى بتجنبه لعارض الأذى، وهو الفرج.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٧٩).

المطلب الخامس : المشكل في قوله تعالى :

﴿فَتَذَكَّرَ أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «في قوله: ﴿فَتَذَكَّرَ أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ إظهار في مقام الإضمار ... ثم نكتة الإظهار هنا قد تحيّرت فيها أفكار المفسرين، ولم يتعرّض لها المتقدمون»^(٢).

ثانياً: تحريص محل الإشكال

قد يكون استخدام الضمير في الكلام هو المتبادر الذي يقتضيه ظاهر الأسلوب المعتاد، لكن قد يوجد داع بلاغي يستدعي الاسم الظاهر بدل استخدام الضمير، فالأصل في الأسماء أن تكون ظاهرة، وأصل المحدث عنه كذلك، كما أن الأصل فيه إذا ذكر ثانياً أن يذكر مضمراً للاستغناء عنه بالظاهر السابق، كما ذكر ذلك الزركشي^(٣).

فإذا خولف هذا الأصل فلا بد وأن تكون هذه المخالفة لنكتة أرادها المتكلم.

يقول السمين الحلبي: «إيقاع الظاهر موقع المضمير لُنكْتة»^(٤).

ويقول الشوكاني: «إن وضع الظاهر موضع المضمير لنكتة كما تقرر

في علم البيان»^(٥).

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٤٨٤).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٨٥).

(٥) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ١٤١).

وتعرف تلك النكتة البلاغية عن طريق السياق والقرائن الدالة عليه، وكلما كان السامع أكثر معرفة بكلام العرب كلما كان أقدر وقوفاً على تلك المعاني الدقيقة، وقد ذكر من ألف في قواعد التفسير أن وضع الظاهر موضع المضمّر لا بد أن يكون لنكتة بلاغية تبين سبب وضع الظاهر موضع المضمّر^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن مقتضى الظاهر أن يقال: أن تضل إحداهما فتذكرها الأخرى، وذلك أن "إحدى" و"الأخرى" وصفان مبهمان، لا يتعين شخص المقصود بهما، فكيفما وضعتهما في موضع الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً. لكن نجد من العلماء من لا يعتبر هذا من باب وضع الظاهر موضع المضمّر، فكون لفظ ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ المظهر في الآية فاعلاً ينافي كونه إظهاراً في مقام الإضمار؛ لأنه لو أضمر لكان الضمير مفعولاً، والمفعول غير الفاعل، وعلى هذا القول فلا يحتاج إلى البحث عن النكتة البلاغية في الآية. قال التفتازاني في (شرح الكشاف)^(٢): «ومما ينبغي أن يتعرض له: وجه تكرير لفظ ﴿إِحْدَاهُمَا﴾، ولا خفاء في أنه ليس من وضع المظهر موضع المضمّر؛ إذ ليست المذكّرة هي الناسية، إلا أن يجعل ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ الثانية في موقع المفعول، ولا يجوز ذلك لتقديم المفعول في موضع الإلباس»^(٣).

(١) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٣٣٩).

(٢) حاشية الكشاف، وصل فيها إلى سورة الفتح، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، وما زال مخطوطاً، ومنه نسخة في مكتبة عارف حكمت برقم (٢٢٨/١١٢)، وهذه الحاشية ينقل

منها الظاهر كثيراً. ينظر: فهرست مصنفات القرآن الكريم (ج ٢/ص ٧٢٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

وقد رد على هذا القول بأن تقدير الآية: "أن تضل إحداهما فتذكرها الأخرى" يدل على أن ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ الثانية مفعول مقدم، ولا يجوز أن يكون فاعلاً في هذا الوجه؛ لأن المضمرة هو المظهر بعينه، والمظهر الأول فاعل ﴿تَضَلَّ﴾، فلو جعل الضمير لذلك المظهر لكانت الناسية هي المذكورة، وذا محال^(١).

قال أبو حيان: «ويجوز أن يكون ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ الثانية مفعولاً، والفاعل هو ﴿الْأُخْرَى﴾ لزوال اللبس، إذ معلوم أن المذكورة ليست الناسية، فجاز أن يتقدم المفعول ويتأخر الفاعل، فيكون نحو: كسر العصا موسى، وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظاهر موضع المضمرة المفعول، فيتعين إذ ذاك أن يكون الفاعل هو: ﴿الْأُخْرَى﴾»^(٢).

ويقول الطاهر: «إن "الإحدى" و"الأخرى" وصفان مبهمان لا يتعيّن شخص المقصود بهما، فكيفما وضعتهما في موضعي الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً، فلو أضمر للإحدى ضمير المفعول لكان المعاد واضحاً، سواء كان قوله "إحداهما" المظهر فاعلاً أو مفعولاً به، فلا يظنّ أن كون لفظ ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ المظهر في الآية فاعلاً يناهض كونه إظهاراً في مقام الإضمار؛ لأنّه لو أضمر لكان الضمير مفعولاً، والمفعول غير الفاعل كما قد ظنّه التفتازاني؛ لأنّ المنظور إليه في اعتبار الإظهار في مقام الإضمار هو تأتي الإضمار مع اتحاد المعنى، وهو موجود في الآية كما لا يخفى»^(٣).

(١) ينظر: الإملاء لأبي البقاء العكبري (ج ١/ص ١٢٠)، والدر المصون (ج ٢/ص ٦٦٣).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٣٦٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

أما من جعل هذه الآية من قبيل وضع الظاهر في موضع المضمّر فقد تعددت عباراتهم في الوقوف على تلك المعاني الدقيقة. ومن هذه الأقوال والمعاني:

القول الأول:

إن نكتة الإظهار: لأجل التقديم والتأخير، وأصل تركيب الآية: "أن تذكر إحداهما الأخرى إن ضلّت أحدهما"، فلا يحسن الإضمار في قوله: ﴿تَذَكَّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ في هذا الموضع تنبيهاً على أصل الكلام.

قال العصام^(١) في حاشية البيضاوي: «نكتة التكرير: أنه كان فصل التركيب: أن تذكر إحداهما الأخرى إن ضلّت، فلما قدّم إن ضلّت، وأبرز في معرض العلة لم يصح الإضمار، ولم يصح "أن تضلّ الأخرى"؛ لأنه لا يحسن قبل ذكر "إحداهما"، لأنّ "الأخرى" لا يكون وصفاً إلاّ في مقابلة وصف مذکور، فأبدل موقع لفظ الأخرى بلفظ إحداهما، ولم يغيّر ما هو أصل العلة عن هيأته؛ لأنه كأن لم يقدم عليه "أن تضلّ إحداهما"، يعني فهذا وجه الإظهار»^(٢).

(١) هو العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني، عصام الدين، ولد سنة (٨٧٣هـ)، ولد في إسفرايين - من قرى خراسان-، وكان أبوه قاضياً، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها، له: الأطول في شرح تلخيص المفتاح للقزويني في علوم البلاغة، وميزان الأدب، وحاشية على تفسير البيضاوي مخطوط في الأزهر، وزار في أواخر عمره سمرقند، فتوفي بها سنة (٩٥١هـ)، وقيل: (٩٤٥هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (ج ١/ص ٦٦)، وديوان الإسلام (ج ١/ص ٦٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١١).

القول الثاني:

أن نكتة الإظهار في الآية أنه لما أجهم الفاعل في قوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا﴾ أجهم أيضاً في قوله: ﴿فَتَذَكَّرَ إِحْدَهُمَا﴾؛ لأن كلاً من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتهما من الإضلال والإذكار، والمعنى: إن ضلت هذه ذكرتها هذه، فدخل الكلام معنى العموم، كأنه قيل: من ضل منهما ذكرتها الأخرى.

ولو لم يذكر بعد ﴿فَتَذَكَّرَ﴾ الفاعل مظهراً للزم أن يكون أضمّر المفعول ليكون عائداً على ﴿إِحْدَهُمَا﴾ الفاعل بـ ﴿تَضِلَّ﴾، ويتعين أن يكون ﴿الْأُخْرَى﴾ هو الفاعل، فكان التركيب: فتذكرها الأخرى.

وأما على التركيب القرآني فالمتبادر إلى الذهن أن ﴿إِحْدَهُمَا﴾ فاعل ﴿فَتَذَكَّرَ﴾، و﴿الْأُخْرَى﴾ هو المفعول، ويراد به الضالة؛ لأن كلاً من الاسمين مقصور، فالسابق هو الفاعل، ويجوز أن يكون: ﴿إِحْدَهُمَا﴾ مفعولاً، والفاعل هو ﴿الْأُخْرَى﴾ لزوال اللبس؛ إذ معلوم أن المذكرة ليست الناسية، فجاز أن يتقدم المفعول ويتأخر الفاعل، فيكون نحو: كسر العصا موسى، وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظاهر موضع المضمّر المفعول، فيتعين إذ ذاك أن يكون الفاعل هو: ﴿الْأُخْرَى﴾^(١).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ٦٦٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٣٦٦)، وفتح القدير (ج ١/ص ٤٥٢).

قال ابن العربي: «كرر قوله: ﴿إِحْدَاهُمَا﴾، ولم يقل: "فتذكرها الأخرى" كي لا يكون البيان من جهة واحدة لتذكرة الذاكرة الناسية، فلما كرر ﴿إِحْدَاهُمَا﴾ أفاد تذكرة الذاكرة للغافلة، وتذكرة الغافلة للذاكرة أيضاً لو انقلبت الحال فيهما، بأن تذكر الغافلة وتغفل الذاكرة، وذلك غاية في البيان»^(١).

وقال الخفاجي^(٢) في حاشية التفسير: «قالوا: إنّ النكتة الإبهام؛ لأنّ كل واحدة من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتهما من الضلال والتذكير، فدخل الكلام في معنى العموم».

القول الثالث:

أن نكتة الإظهار في مقام الإضمار قصد به استقلال الجملة بمدلولها، كيلا تحتاج إلى كلام آخر، فكل جملة مستقلة عن الأخرى.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٢).

(٢) هو شهاب الدين الخفاجي (٩٧٧ - ١٠٦٩هـ)، أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، صاحب التصانيف في الأدب واللغة، نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سالانيك، ثم قضاء مصر، ثم عزل عنها، فرحل إلى الشام وحلب، وعاد إلى بلاد الروم، فنفي إلى مصر، وولي قضاءً يعيش منه فاستقر إلى أن توفي، من أشهر كتبه: شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل، وعناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على تفسير البيضاوي، في ثمان مجلدات، وديوان الأدب في ذكر شعراء العرب. ينظر: الأعلام (ج ١/ص ٢٣٨).

يقول الطاهر: «والذي أراه أنّ هذا الإظهار في مقام الإضمار لنكتة هي قصد استقلال الجملة بمدلولها، كيلا تحتاج إلى كلام آخر فيه معاد الضمير لو أضمر، وذلك يرشّح الجملة لأن تجري مجرى المثل، وكأنّ المراد هنا الإيماء إلى أنّ كلتا الجملتين علّة لمشروعية تعدّد المرأة في الشهادة، فالمرأة معرضة لتطرق النسيان إليها وقلة ضبط ما يهم ضبطه، والتعدد مظنة لاختلاف مواد النقص والخلل، فعسى ألا تنسى إحداها ما نسيته الأخرى، فقولته: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا﴾ تعليل لعدم الاكتفاء بالواحدة، وقوله: ﴿فَتَذَكَّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ تعليل لإشهاد امرأة ثانية حتى لا تبطل شهادة الأولى من أصلها»^(١).

لكن لا يظهر أن الجملة الثانية مستقلة عن الأولى، بل هي مكملة للأولى، ولا يصح أن جعل الجملة الثانية تعليلية، بل هي كما قلنا مكملة للأولى، ومفسرة لها، ولو قصد بها التعليل لقليل: أن تضل إحداها وأن تذكر إحداها الأخرى. فلم تذكر (أن) في الجملة الثانية فلا يقصد بها التعليل.

الترجيح

الصحيح أن هذه الآية من باب وضع الظاهر موضع المضمّر، وهو في غاية البيان، وقد ذكر العلماء السر البياني والنكت البلاغية في إعادة لفظ ﴿إِحْدَهُمَا﴾ بدل الضمير كل بحسب ذوقه وتضلعه في فهم اللسان العربي، فلا نضعف ولا نرجح، لكن نبدي الرأي كما فعل الطاهر في اختياره لهذه الآية، فيمكن جمع الأقوال السابقة بثلاث عبارات، وهي أن النكتة في الإظهار: العموم، وخشية الإيهام، والاهتمام بالشهادة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٢).

لأن كل واحدة من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتها من النسيان والتذكير، فدخل الكلام في معنى العموم؛ لئلا يتوهم أن إحدى المرأتين لا تكون إلا مذكرة، ولا تكون شاهدة بالأصالة، وليهتم بالشهادة من المرأة حتى تأتي بالشهادة على وجهها من غير شك أو نسيان.

قال الألوسي: «وليس من قبيل "ضرب موسى عيسى" كما وهم حتى يتعين الأول هو الفاعل، بل من قبيل "أرضعت الصغرى الكبرى"؛ لأن سبق إحداها نسبة الضلال رافع للضلال والسبب في تقديم المفعول على الفاعل التنبيه على الاهتمام بتذكير الضال لهذا كما قيل عدل عن الضمير إلى الظاهر؛ لأن التقديم حينئذ لا ينبه على الاهتمام كما ينبه عليه المفعول الظاهر الذي لو أخر لم يلزم شيء سوى وضعه موضعه الأصلي»^(١).

ويقول ابن عثيمين: «في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ من البلاغة: إظهار في موضع الإضمار؛ لأنه لم يقل: فتذكرها الأخرى؛ لأن النسيان قد يكون متفاوتاً، فتنسى هذه جملة، وتنسى الأخرى جملة، فهذه تذكر هذه بما نسيته، وهذه تذكر هذه بما نسيته؛ فلهذا قال تعالى: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ لئلا يكون المعنى قاصراً على أنّ واحدة هي الناسية، والأخرى تذكرها»^(٢).

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٢/ص ٥٧).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٣/ص ٤٠٧).

المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلٌّ الْأَرْضِ ذَهَبًا

وَلَوْ أَفْتَدَى بِهِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «ورد إشكال على هذه الآية ... لذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في الآية هو سر دخول الواو على (لو) الشرطية، فاختلّفوا في تركيب الآية، وهذا التركيب الذي صيغت به الآية الكريمة كثير الاستعمال في القرآن الكريم، إلا أنه في هذه الآية محطّ خلاف، ومثار جدل بين علماء النحو والتفسير.

فالعطف في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلٌّ الْأَرْضِ ذَهَبًا

وَلَوْ أَفْتَدَى بِهِ﴾ الأصل أنه يقتضي المغايرة، إلا أنه في الآية يشبه عطف الشيء على نفسه كالمكرر، فلهذا كثرت أقاويل العلماء فيه^(٣).

(١) سورة آل عمران: ٩١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٢/ص ٣٠٤).

قال الطاهر: «جرت عادة النحاة أن يقدّروا قبل (لو) شرطاً هو نقيض الشرط الذي بعدها، فيقولون في مثل قوله: وإن رُدّيت بُرداً^(١)، التقدير: إن لم تُردَّ بُرداً بل وإن رُدّيت برداً.

ولأجل ذلك ورد إشكال على هذه الآية؛ لأنّ ما بعد ﴿وَلَوْ﴾ فيها هو عين ما قبلها؛ إذ الافتداء هو عين بذل ملء الأرض ذهباً، فلا يستقيم تقدير: إن لم يفتد به بل ولو افتدى به، ولذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية^(٢).

هذا من حيث العطف، أما من حيث نمط وتركيب الآية فالأصل في التركيب اللغوي للآيات أن المنطوق به منبئة على المسكوت عنه بطريق الأولى، فينبه على الأدنى ويدخل الأعلى فيه من باب أولى، لكن ظاهر الآية خلاف ذلك؛ إذ المنطوق المنفي هو أعلى من المسكوت عنه في الآية. نقل الألويسي - عند هذه الآية - عن ابن المنير في الانتصاف^(٣):

(١) البيت لمعدي كرب، وتمامه:

ليس الجَمَالُ بمُزَرٍّ فاعلَمَ وإن رُدّيت بُردا
إنَّ الجَمَالَ معادِنٌ ومَنَابِتٌ أوْرَثن مجدا

ينظر: بصائر ذوى التمييز (ج ٢/ص ٣٩٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٣) هو العلامة القاضي ناصر الدين، أحمد بن محمد بن مصعد، أبو العباس الجروي الجذامي، ابن المنير الإسكندراني المالكي (٦٢٠-٦٨٣هـ)، أحد الأئمة المتبحرين في العلوم من التفسير والفقه والأصلين والنظر والعربية والبلاغة والإنشاء، من تصانيفه "الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال". ينظر: شذرات الذهب (ج ٥/ص ٣٨٠).

«إن هذه الواو المصاحبة للشرط تستدعي شرطاً آخر تعطف عليه الشرط المقترنة به ضرورة، والعادة في مثل ذلك أن يكون المنطوق به منبهاً على المسكوت عنه بطريق الأولى، مثاله قولك : أكرم زيداً ولو أساء. فهذه الواو عطفت المذكور على محذوف، تقديره: أكرم زيداً لو أحسن ولو أساء، لا أنك نبهت بإيجاب إكرامه وإن أساء، على أن إكرامه إن أحسن بطريق الأولى.

ومنه قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥]، فان معناه -والله تعالى أعلم-: لو كان الحق على غيركم، ولو كان عليكم، ولكنه ذكر ما هو أعسر عليهم، فأوجبه تنبيهاً على أن ما كان أسهل أولى بالوجوب.

ولما كانت هذه الآية مخالفة لهذا النمط من الاستعمال -لأن قوله سبحانه: ﴿لَوْ أَفْتَدَىٰ بِهِ﴾ يقتضي شرطاً آخر محذوفاً، يكون هذا المذكور منبهاً عليه بطريق الأولى، والحالة المذكورة (أعني: حالة افتدائهم بملء الأرض ذهباً) هي أجدر الحالات بقبول الفدية، وليس وراءها حالة أخرى تكون أولى بالقبول منها -خاض المفسرون بتأويلها^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: اختلف المعربون في (الواو)، وموقعها من الجملة:

(١) ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (ج ١/ص ٤١١)، وروح المعاني (ج ٣/ص ٢١٩).

ف قيل: الواو هنا زائدة، ويستأنس لذلك أنه قرئ في الشواذ { لو افتدى به } دون واو^(١).

قال الفراء: «الواو ها هنا قد يُستغنى عنها، فلو قيل: "مِلء الأرض ذهباً لو افتدى به" كان صواباً»^(٢).

وضعف هذا القول النحاس^(٣)، والزجاج^(٤)، وابن عطية^(٥)، وأبو حيان^(٦)، وابن كثير^(٧).

ونقل النحاس عن أهل النظر من النحويين: أنه لا يجوز أن تكون الواو مقحمة؛ لأنها تدل على معنى^(٨).

وقال ابن عطية: «هذا قول مردود»^(٩).

وذهب عامة العلماء إلى أن الواو حالية أو عاطفة.

قال السمين: «الجمهور على ثبوت الواو وهي واو الحال»^(١٠).

(١) وهي قراءة ابن أبي عملة. ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨)، والدر المصون (ج ٣/ص ٤٣٠).

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٢٠٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ١/ص ٤٣٧).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٢٠).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

(٧) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

(٨) ومن هؤلاء النحويين: الزجاج، حيث قال: «هذا غلط؛ لأن فائدة الواو بينة، فليست

مما يلغى». ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٢٠).

(٩) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨).

(١٠) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٣٠٦).

قال الطاهر: «والمحققون على أنّها واو الحال، وإليه مال الزمخشري، وابن جني، والمرزوقي»^(١).

وقال الزجاج إنها للعطف^(٢).

قال ابن كثير: «فعطف ﴿وَلَوْ أَفْتَدَىٰ بِهِ﴾ على الأول، فدل على أنه غيره، وما ذكرناه أحسن من أن يقال: إن الواو زائدة»^(٣).

فالصحيح أن الواو حالية عاطفة على حال محذوفة^(٤)؛ لذلك احتاج المفسرون والمعربون إلى تأويلات عدة في تقدير ذلك المحذوف بما يتسق مع نظم الآية:

فمنهم من جعل الواو عاطفة على شرط محذوف، هو ضدّ الشرط المذكور، وهو أنه لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ينفقه في الدنيا، ولو افتدى به في الآخرة. وهو قول الزجاج^(٥).

قال الطاهر: «وهذا الوجه بعيد، إذ لا يقدر أنّ في الآخرة افتداء حتى يبالغ عليه»^(٦).

(١) هو إمام النحو، أحمد بن محمد بن الحسن، أبو علي المرزوقي الأصبهاني (ت ٥٤٢هـ)، أحد أئمة اللسان، كان غاية في الذكاء والفتنة وحسن التصنيف وإقامة الحجج وحسن الاختيار، وتصانيفه لا مزيد على حسننها. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ٤٧٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ١١٥).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

(٥) ينظر: المجتبى من مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ١٣٠).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣)، والتحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٧) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

لكن اعتراض الطاهر لا يسلم له؛ لأن الفداء في الآخرة هو على وجه الفرض والتقدير، وليس من باب الواقع والحقيقة. لكن أبو حيان لا يوافق الزجاج في قوله: «أنه لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ينفقه في الدنيا»؛ لأن الإنفاق طاعة، والطاعة مع الكفر لا تقبل، والآية في سياق الآخرة، وهو كشف لخالصهم بعد الموت عند الحساب والجزاء.

قال أبو حيان: «والذي يظهر أن انتفاء القبول -ولو على سبيل الفدية- إنما يكون ذلك في الآخرة، وبينه ما ثبت في صحيح البخاري من حديث أنس أن النبي ﷺ قال: «يحاسب الكافر يوم القيامة، فيقال له: رأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تفتدي به؟ فيقول: نعم، فيقال له: قد كنت سئلت أيسر من ذلك»^(١)، وهذا الحديث يبين أن قوله: ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ﴾ هو على سبيل الفرض والتقدير، أي: لو أن الكافر قدر على أعز الأشياء، ثم قدر على بذله، لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من العذاب. والمعنى: أنهم آيسون من تخليص أنفسهم من العذاب، فهو نظير: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلذَّيْنِ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٤٧-٤٨].

قال أبو حيان: «وعلى هذا يبعد ما قاله الزجاج من أن يكون المعنى: أنهم لو أنفقوا في الدنيا ملء الأرض ذهباً لم يقبل ذلك؛ لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة»^(٢).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الدعوات (ج ٩/ص ١١٢، ح ٦١٧٣)، ومسلم، كتاب صفة

يوم القيامة (ج ٤/ص ٢١٦١، ح ٢٨٠٥) من حديث أنس بن مالك ؓ.

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

وقيل: إن الكلام محمول على المعنى، كأنه قيل: فلن يقبل من أحدهم فدية ولو افتدى بملء الأرض ذهباً. قال به الزمخشري^(١). وهذا التقدير فيه تقديم وتأخير، ولا حاجة لذلك، وهو خلاف للأصل كما مر معنا مراراً. ورد هذا التقدير أبو حيان وقال: «وهذا المعنى ينبو عنه هذا التركيب، ولا يحتمله»^(٢).

وقيل: يقدر كلمة (مثل) قبل الضمير المجرور، أي: ولو افتدى بمثله، أي: ولو زاد ضعفه كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ﴾، والمثل يحذف كثيراً في كلامهم، كقولك: ضربت ضرب زيد، تريد: مثل ضربه. وهو قول أيضاً للزمخشري^(٣).

قال السمين: «ولا حاجة إلى تقدير (مثل) في قوله: ﴿وَلَوْ أَفْتَدَى بِهِ﴾، وكأن الزمخشري تخيل أن ما نفى أن يقبل لا يمكن أن يفتدى به، فاحتاج إلى إضمار (مثل) حتى يغاير بين ما نفى قبوله وبين ما يفتدى به، وليس كذلك؛ لأن ذلك كما ذكرناه هو على سبيل الفرض؛ إذ لا يمكن عادة أن أحداً يملك ملء الأرض ذهباً بحيث لو بذله على أي جهة بذله لم يقبل منه، بل لو كان ذلك ممكناً لم يحتج إلى تقدير (مثل)؛ لأنه نفى قبوله حتى في حالة الافتداء، وليس ما قدر في الآية نظير ما مثل به؛ لأن هذا التقدير لا يحتاج إليه، ولا معنى له، ولا في اللفظ ولا المعنى ما يدل عليه، فلا يقدر.

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١١).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١١).

وأما فيما مثل به من: ضربت ضرب زيد، فبضرورة العقل نعلم أنه لا بد من تقدير: (مثل)؛ إذ ضربك يستحيل أن يكون ضرب زيد^(١).

قال الألوسي راداً على الزمخشري- في كلا التقديرين السابقين-: «ولا يخفى ما في ذلك من الخفاء والتكلف»^(٢).

وللظاهر رأي آخر في تقدير الآية، يقول الطاهر: «وعندي أنّ موقع هذا الشرط في الآية جارٍ على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره، وهو أن يقع الشرط استثناءً بيانياً جواباً لسؤال محقق أو مقدر، يتوهمه المتكلم من المخاطب فيريد تقريره، فلا يقتضي أنّ شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم تثبيتاً على المتكلم على حدّ قولهم: (أدر ما تقول)، فيجيب المتكلم بإعادة السؤال تقريراً له وإيداناً بأنه تكلم عن بينة، نعم إنّ الغالب أن يكون السؤال عن الغاية، وذلك كقول رؤبة -وهو من شواهد هذا-:

قالت بنات العمّ يا سلمى وإن كان فقيراً معدماً قالت وإن^(٣)

فمفاد هذا الشرط حينئذ مجرد التأكيد^(٤).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٣٠٤).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢/ص ٢١١).

(٣) هذا البيت لرؤبة بن العجاج، والشاهد فيه: (قالت: وإن) حيث حذف الشرط والجزاء جميعاً بعد (إن)، والتقدير: قالت: وإن كان فقيراً معدماً رضيته. ينظر هذا البيت في:

خزانة الأدب (ج ٣/ص ٢٨٤)، ومغني اللبيب (ص ٢٤٦)، وجامع الدروس العربية للغلابيني (ج ١/ص ١١١)، وشرح الكافية الشافية (ج ٣/ص ١٦١٠).

(٤) ينظر: والتحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

وأقول: إن التقدير الذي قال به الطاهر لا يستقيم؛ لأنه حمل (الواو) على الاستئناف، فكأنه فصل الجملتين، وجعل لكل واحدة منهما معنى مستقلاً عن الآخر، وهو قوله: «إنّ موقع هذا الشرط في الآية جارٍ على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره، وهو أن يقع الشرط استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال».

والآية ليس فيها محاورة، أو سؤال وجواب حتى يطلب من الآخر تأكيد الجواب بإعادة السؤال، وإنما غاية ما في الآية أن الله يخبر عن حال من مات من الكفار أن مصيرهم إلى النار في الآخرة لا محالة، ولو فعلوا وبذلوا المستحيل.

وأيضاً: يقال: إن التأسيس أولى من التأكيد.

وقيل: إن تركيب الآية هو بيان التفصيل بعد الإجمال، فإن إعطاء ملء الأرض ذهباً يحتمل الوجوه الكثيرة، فنص على نفي القبول بجهة الفدية؛ لأنها أبلغ وأشد.

قال أبو حيان: «إن الذي يقتضيه هذا التركيب، وينبغي أن يحمل عليه: أن الله تعالى أخبر أن من مات كافراً لا يقبل منه ما يملأ الأرض من ذهب على كل حال يقصدها، ولو في حالة افتدائه به من العذاب؛ لأن حالة الافتدائه هي حال لا يمتن فيها المفتدي وهو (الكافر) على المفتدي منه وهو (الله)؛ إذ هي حالة قهر من المفتدي منه للمفتدي»^(١).

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٣/ص ٢٥٦).

قال السمين: «وقد قَرَّرْنَا من نحو هذا التركيب أنَّ (لو) تأتي منبهة على أنَّ ما قبلها جاء على سبيل الاستقصاء، وما بعدها جاء تنصيماً على الحالة التي يُظنُّ أنها لا تندرج فيما قبلها، كقوله ﷺ: «أعطوا السائل ولو جاء على فرس»^(١)، و«زُدُّوا السائل ولو بظلفٍ»^(٢) مُحْرَقٌ»^(٣)، كأن هذه الأشياء كان مما ينبغي أن لا يؤتى بها؛ لأن كون السائل على فرس يشعر بغناه فلا يناسب أن يعطى، وكذلك الظلف المحرق لا غناء فيه، فكان يناسب ألا يرد به السائل»^(٤).

(١) رواه مالك (٩٩٦) من حديث زيد بن أسلم. وهو مرسل ورواه ابن عدي في الكامل (٤/١٨٧) في ترجمة عبد الله بن زيد بن أسلم. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي إسناده عبد الله بن زيد بن أسلم ضعيف. وذكره الذهبي في ميزان الاعتدال رقم (٦٢٥٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي إسناده عمر بن يزيد الأزدي منكر الحديث كما قال ابن عدي. وللحديث شواهد فهو بها حسن.

(٢) الظلف: الظفر المشقوق للبقرة والشاة والظبي ونحوها. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج٣/ص١٥٩).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (ج٥/ص٣٨١، ح٢٣٢٨١)، وأبو داود في السنن (ج٢/ص٥١، ح١٦٦٩)، والترمذي في السنن (ج٣/ص٥٢، ح٦٦٥)، وابن حبان في صحيحه (ج٨/ص١٦٧، ح٣٣٧٤) من طريق زيد بن أسلم، عن ابن بجيد الأنصاري، عن جدته أم بجيد الأنصارية - رضي الله عنها - به. وقال الترمذي: «حديث أم بجيد حديث حسن صحيح». وصححه الألباني في صحيح أبي داود (ج٥/ص٣٦٠، ح١٤٦٧). وقال شعيب الأرنؤوط: «إسناده حسن».

(٤) ينظر: الدر المصون (ج٣/ص٣٠٧).

الترجيح

إن هذا التركيب الذي صيغت به هذه الآية الكريمة كثير الاستعمال في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ أَيِنَّمَاتُكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله: ﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴾ [المائدة: ١٠٠]، وقوله: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله: ﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴾ [الأنفال: ٨]، وقوله: ﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [غافر: ١٤].

وقد ذكر ابن عقيل أن (لو) لها حالان:

أحدهما: أن تكون مصدرية، وعلامتها: صحة وقوع أن موقعها، نحو: وددت لو قام زيد، أي: قيامه.

الثاني: أن تكون شرطية، ولا يليها غالباً إلا ماضٍ، ولهذا قال ابن مالك: «لو حرف شرط في مضي»، وذلك نحو قولك: لو قام زيد لقيت. وفسرها سيبويه بأنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وفسرها غيره بأنها حرف امتناع لامتناع. وهذه العبارة الأخيرة هي المشهورة، والأولى الأصح، وقد يقع بعدها ما هو مستقبل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ﴾ [النساء: ٩]^(١).

(١) ينظر: شرح ابن عقيل (ج ٤/ص ٤٧).

لكن لما سبقت كلمة (لو) حرف الواو ذكر علماء التفسير أنها تختلف عن المعنى الذي ذكره علماء النحو.

قال أبو السعود في أكثر من موطن في (لو) المسبوقه بالواو: «إن (لو) في أمثال هذا المقام ليست لبيان انتفاء الشيء في الزمان الماضي لانتفاء غيره فيه، فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقةً بدلالة ما قبلها عليه، بل هي لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق بالذات أو بالواسطة من الحكم الموجب، أو المنفي على كل حال مفروض من الأحوال المقارنة له على الإجمال بإدخالها على أبعدها منه وأشدّها منافاة له؛ ليظهر بثبوته أو انتفائه معه ثبوته أو انتفاؤه مع ماعدها من الأحوال بطريق الأولية»^(١).

وهذه الآيات مركبة من عبارتين:

الأولى: هي جملة تامة مستقلة بذاتها.

والثانية: هي عبارة شرطية جُعِلت شرطاً للأولى وقيداً لها.

وهذه العبارة الشرطية إما أن تكون مجردة من الواو، كما في قولنا: (يعطى السائل لو كان فقيراً)، أو تكون مقرونة بالواو، كما في قولنا: (يعطى السائل، ولو كان غنياً).

فالإعطاء الأول في العبارة الأولى مشروط، أو مقيد بكون السائل فقيراً، وليس كذلك الإعطاء الثاني في العبارة الثانية.

والفرق بينهما: أن الأول يجري بوجود الشرط؛ لأن كون السائل فقيراً يناسب أن يعطى.

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ١/ص ١٨٩)، و(ج ٤/ص ٢٥٩)، و(ج ٦/ص ١٧٧).

وأما الإعطاء الثاني فيجري رغم وجود الشرط؛ لأن كون السائل غنياً لا يناسب أن يعطى، بخلاف الأول.

وهذا هو المراد من قول النبي ﷺ: «أعطوا السائل، ولو كان على فرس»؛ لأن كون السائل على فرس مشعراً بغناه، والغنى لا يناسبه الإعطاء ولا ينسجم معه؛ ولهذا أدخلت الواو على (لو)، فصار معنى التركيب: أعطوا السائل رغم كونه غنياً.

ومن هنا ينبغي أن لا تسمى هذه الواو: زائدة، أو مقحمة؛ لأنه لا يجوز حذفها؛ لأن حذفها يُخلُّ بمعنى الكلام ونظمه، ألا ترى أنه لو قيل: (أعطوا السائل لو كان غنياً) جُعِلَ الغنى شرطاً في الإعطاء، وهذا خلاف المراد، لذلك ترى أن وجود هذه الواو قبل (لو) حصّن المعنى من هذا الفهم، وربط بين العبارة الشرطية والعبارة الأولى التي لا تنسجم معها في الدلالة انسجاماً مباشراً.

وكلمة (لو) في أمثال هذه المواقع من الآيات إنما تأتي لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفي على كل حال مفروض من الأحوال المقارنة له على الإجمال بإدخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له؛ ليظهر بثبوتها أو انتفائها معه ثبوتها أو انتفاؤها مع غيره من الأحوال بطريق الأولوية، ولذلك لا يذكر معه شيء من سائر الأحوال، ويكتفي عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها الشاملة لجميع الأحوال المغايرة لها عند تعددها^(١).

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ١/ص ١٨٩).

وهذا معنى قولهم: إنها لاستقصاء الأحوال على سبيل الإجمال، وهذا أمر مطرد في الخبر الموجب والمنفي، فإنك إذا قلت: (فلان جواد يعطي ولو كان فقيراً)، أو (بخيل لا يعطي ولو كان غنياً)، تريد بيان تحقق الإعطاء في الأول وعدم تحققه في الثاني في جميع الأحوال المفروضة، والتقدير: يعطي لو لم يكن فقيراً ولو كان فقيراً، ولا يعطي لو لم يكن غنياً ولو كان غنياً، فالجملة مع ما عطفت هي عليه في حيز النصب على الحالية: إن الله لن يقبل منهم ملء الأرض ذهباً على كل حال مفروضة، حتى ولو بذلوا ذلك على أعلى السبل والطرق، وهو الافتداء بملء الأرض ذهباً^(١).

ومن بلاغة القرآن الكريم أنه يوجه النهي إلى أعلى درجات الفعل؛ ليكون ما دون ذلك داخلاً فيه، وهو المعروف بالتنبيه بالأعلى على الأدنى.

ففي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١ وَأَتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝٢ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ۝﴾ [الأحزاب: ١-٣] تنبيه بالأعلى على الأدنى، فإنه تعالى إذا كان يأمر عبده ورسوله بهذا، فلأن يَأْتَمِرَ من دونه بذلك بطريق الأولى والأحرى^(٢).

والتنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بالأعلى على الأدنى، قد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ۝﴾ [آل عمران: ٧٥]، فالجملة الأولى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ۝﴾ من التنبيه على أنه يؤدي إليك الدينار وما تحته،

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٢٥٩)، و(ج ٦/ص ١٧٧).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٣٧٥).

والجملة الثانية: ﴿ وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ من التنبيه على أنك لا تأمنه بقنطار^(١).

وعلى هذا الأسلوب يكون الشرط في ﴿ وَلَوْ ﴾ عطفاً على محذوف دلّ عليه ﴿ أَفْتَدَى ﴾، أي: لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً يجعله رهينة، أو هدية، أو صدقة يتصدق بها، فإنه لن يقبل منه في جميع الأحوال والظروف، حتى رغم حال الافتداء، وهو ما يبذله الإنسان من مال أو غيره مقابل خلاص نفسه، فإنه لن يقبل منه^(٢).

يقول الرازي: «لا يقبل منهم ملء الأرض ذهباً ولو كان واقعاً على سبيل الفداء، تنبيهاً على أنه لما لم يكن مقبولاً بهذا الطريق فبأن لا يكون مقبولاً منه بسائر الطرق أولى، فإن الملوك قد يغضبون على بعض العبيد، فإذا أتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها ألبتة، إلا أنه قد يقبل منه الفدية، فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضاً كان ذلك غاية الغضب ونهاية السخط»^(٣).

ويقول ابن كثير: «يقتضي ذلك ألا ينقذه من عذاب الله شيء، ولو كان قد أنفق مثل الأرض ذهباً، ولو افتدى نفسه من الله بملء الأرض ذهباً، بوزن جبالها، وتلالها، وتراجمها، ورمالها، وسهلها، ووعرها، وبرها، وبحرها»^(٤).

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن (ج ١/ص ٢٦٠).

(٢) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن (ج ٢/ص ١٨١).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ١١٥).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٦٦﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦١﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعراجها تابع لدقة الأمرين»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وردت كلمة (الصابغين) بياء النصب في سورتي البقرة والحج، في قول

الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّٰبِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغِينَ وَالنَّصْرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

ووردت نفس الكلمة بواو الرفع في سورة المائدة، في قول الله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٦١﴾﴾

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٨).

أما الآيتان الأوليان فلا إشكال في إعرابهما؛ لأن الكلمة فيهما وقعت معطوفة بالواو على كلمة محلها نصب، وهي ﴿الَّذِينَ﴾، اسم ﴿إِنَّ﴾، فنصبت، وعلامة نصبها الياء؛ لأنها جمع مذكر سالم.

وإنما محل الإشكال هو الآية الثالثة، آية سورة المائدة، فقد وقعت في نفس موقعها في الآيتين الأوليين، ومع ذلك جاءت مرفوعة، وظاهر الإعراب يقتضي أن يقال: "والصائبين" و لذلك وقع الاختلاف بين المفسرين: وجاء في فضائل القرآن لأبي عبيد بسنده إلى الزبير بن العوام أنه قال: سألت عائشة -رضي الله عنها- عن لحن القرآن، عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرُونَ﴾ [طه: ٦٣]، وعن قوله تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢]، وعن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ﴾. فقالت: يا ابن أخي، هذا عمل الكتاب أخطئوا في الكتاب^(١). أي: أن هذا الخطأ هو من عمل كتاب الوحي أثناء كتابة هذه الآيات.

قال السيوطي: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين»^(٢).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ١٥).

والأثر أخرجه سعيد بن منصور في السنن (ج ٤/ص ١٥٠٧)، وابن أبي داود في المصاحف (ج ١/ص ١١١)، والقاسم بن سلام في فضائل القرآن (ج ٢/ص ٢٤٤، ح

٤٦٩) من طريق أبي معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به.

(٢) ينظر: الإتقان (ج ٤/ص ١٢٣٦).

وقال ابن جزى: «﴿وَالصَّيُّونَ﴾ قراءة السبعة بالواو، وهي مشكلة، حتى قالت عائشة: هي من لحن كتاب المصحف»^(١).

فهذه الرواية المسندة إلى عائشة - رضي الله عنها - تفيد أن في القرآن المتواتر الذي نتعبد الله به لحناً هو من تصرف كتاب الوحي، ومع ذلك فقد تلقته الأمة بالقبول باعتراف أفاضل الصحابة، على ما فيه من لحن، وهذا مشكل.

ثالثاً: دفع الإشكال

إنه مما يجب أن يُوقن به أن لفظة ﴿وَالصَّيُّونَ﴾ ثابتة حجة لا يجوز مخالفتها بأي حال من الأحوال، وقد اتفق قراء القراءات المتواترة على قراءة ﴿وَالصَّيُّونَ﴾ بالرفع، وردوا هذه الادعاءات، وبينوا أنها قراءة متواترة نطق بها النبي ﷺ، ونقلها عنه صحابته الكرام إلى أن وصلت إلينا بالتواتر، وكذلك تلقاه المسلمون منهم وقرؤوها، وكتبت في المصاحف، وهم عرب خلّص.

قال ابن خالويه^(٢): «فإني تدبرت قراءة الأئمة السبعة من أهل الأمصار الخمسة، المعروفين بصحة النقل وإتقان الحفظ، المأمونين على تأدية الرواية واللفظ، فرأيت كلاً منهم قد ذهب في إعراب ما انفرد به من حرفه مذهباً من مذاهب العربية لا يدفع، وقصد من القياس وجهاً لا يمنع، فوافق باللفظ والحكاية طريق النقل والرواية، غير مؤثر للاختيار على واجب الآثار»^(٣).

(١) ينظر: التسهيل (ج ١/ص ٣٦٩).

(٢) هو الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله النحوي اللغوي الهمداني الأصل، نزيل

حلب (ت ٣٧٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٤/ص ٥٤-٥٦).

(٣) ينظر: الحجة في القراءات السبع (ص ٦١).

والصحيح أن أثر عائشة السابق ضعيف لم يثبت، وقد تكلم العلماء في سنده ومنتنه.

فقد صرح الإمام أحمد بأن أحاديث أبي معاوية - وهو محمد بن حازم الضرير - عن هشام بالذات فيها اضطراب.

قال ابن نمير^(١): «كان أبو معاوية لا يضبط شيئاً من حديثه ضبطه لحديث الأعمش، وكان يضطرب في غيره اضطراباً شديداً».

وقال عبد الله بن أحمد: «قال لي أبي: أبو معاوية في غير حديث الأعمش مضطرب».

وقال أبو داود: «أبو معاوية إذا جاز حديث الأعمش كثر خطؤه، يخطئ على هشام بن عروة».

وقال ابن خراش^(٢): «أبو معاوية الضرير صدوق، وهو في الأعمش ثقة، وفي غير الأعمش فيه اضطراب»^(٣).

(١) هو الحافظ الحجة، شيخ الإسلام، محمد بن عبد الله بن نمير، أبو عبد الرحمن، الهمداني ثم الخاربي مولاهم الكوفي (ت ٢٣٤هـ)، قال علي بن الحسين بن الجنيد الحافظ: «كان أحمد وابن معين يقولان في شيوخ ما يقول ابن نمير فيهم، يعني: يقتديان بقوله في أهل بلده». ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٩/ص ٢٨٢-٢٨٣).

(٢) هو الحافظ، الناقد، البارع، عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش، أبو محمد المروزي ثم البغدادي (ت ٢٨٣هـ)، قال أبو زرعة محمد بن يوسف الحافظ: «خرج ابن خراش مثالب الشيخين، وكان رافضياً». وقال الذهبي: «هذا معثر مخذول، كان علمه وبالأ، وسعيه ضللاً، نعوذ بالله من الشقاء». ينظر: تاريخ بغداد (ج ١٠/ص ٢٨٠-٢٨١)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٣/ص ٥٠٨).

(٣) ينظر: تهذيب الكمال (ج ٢٥/ص ١٣١)، وتاريخ بغداد (ج ٥/ص ٢٤٧)، وتهذيب التهذيب (ج ٩/ص ١٣٩)، وهداية الساري (ص ٤٣٨)، وسير أعلام النبلاء (ج ٩/ص ٧٦).

ولعل هذا مما اضطرب فيه ولم يضبطه، وهذا يسقط الرواية من أساسها، ويجعلها غير صالحة للاحتجاج، فكيف القول بأنها على شرط الشيخين؟!.

هذا من حيث السند، أمّا من حيث المتن: فقد نقل ابن هشام في كتابه (شذور الذهب) عند اعتراض بعض النحاة على قراءة ﴿إِنْ هَذَا﴾ ﴿لَسَجْرَيْنَ﴾ بتخفيف ﴿إِنْ﴾ و﴿هَذَا﴾ بالألف، وبعدهما وجه هذه القراءة، نقل قول ابن تيمية: «وقد زعم قوم أن قراءة من قرأ ﴿إِنْ هَذَا﴾ لحن، وأن عثمان رضي الله عنه قال: "إن في المصحف لحنًا، وستقيمه العرب بألسنتها"^(١)، وهذا خبر باطل لا يصح من وجوه:

• أحدهما: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتسارعون إلى إنكار أدنى المنكرات، فكيف يقرون اللحن في القرآن مع أنهم لا كلفة عليهم في إزالته.

(١) لا يصح مثل هذا عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، أخرجه ابن أبي داود في المصاحف (ج١/ص١٠٦) من طريق عبد الله بن فطيمة، عن يحيى بن يعمر، عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفي سنده انقطاع؛ إذ لم ير يحيى بن يعمر عثمان بن عفان، وأكثر روايته عن التابعين، وحكم البخاري على هذا الإسناد بالانقطاع. ينظر: التاريخ الكبير (ج٥/ص١٧٠)، وتهذيب التهذيب (ج١١/ص٢٣٣).

قال ابن الأنباري في كتابه "الرد على من خالف مصحف عثمان": ((الأحاديث المروية عن عثمان في ذلك لا تقوم بها حجة؛ لأنها منقطعة غير متصلة، وما يشهد عقل بأن عثمان -وهو إمام الأمة الذي هو إمام الناس في وقته وقدوثهم- يجمعهم على المصحف الذي هو الإمام فيتبين فيه خللاً، ويشاهد في خطه زلاً فلا يصلحه! كلا والله)). ينظر: الإتقان للسيوطي (ج٤/ص١٢٤٢).

- والثاني: أن العرب كانت تستقبح اللحن غاية الاستقبح في الكلام، فكيف لا يستقبحون بقاءه في المصحف.
- والثالث: أما الاحتجاج بأن العرب ستقيمه بألسنتها غير مستقيم؛ لأنه يقف عليه العربي والعجمي.
- والرابع: أنه قد ثبت أن زيد بن ثابت أراد أن يكتب ﴿التَّابُوتُ﴾ [البقرة: ٢٤٨] بالهاء على لغة الأنصار، فمنعوه من ذلك، ورفعوه إلى عثمان رضي الله عنه، فأمرهم أن يكتبوه بالتاء على لغة قريش^(١).
- و لما بلغ عمر رضي الله عنه أن ابن مسعود قرأ "عتى حين" على لغة هذيل، أنكر ذلك عليه وقال: أقرئ الناس بلغة قريش؛ فإن الله تعالى أنزله بلغتهم، ولم ينزل بلغة هذيل^(٢) اهـ ملخصاً^(٣).

(١) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٢٨٤، ح ٣١٠٤) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن أنس به. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٧/ص ١٠٤). وقال ابن حجر في الفتح (ج ٩/ص ٢٠): «وزاد الترمذي من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن إبراهيم بن سعد في حديث الباب، قال ابن شهاب: فاختلفوا يومئذ في ﴿التَّابُوتُ﴾ والتابوه، فقال القرشيون: التابوت، وقال زيد: التابوه، فرفع اختلافهم إلى عثمان، فقال: اكتبوه التابوت؛ فإنه نزل بلسان قريش. وهذه الزيادة أدرجها إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع في روايته عن ابن شهاب في حديث زيد بن ثابت، قال الخطيب: وإنما رواها ابن شهاب مرسله».

(٢) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (ج ٣/ص ٤٠٦)، وابن عبد البر في التمهيد (ج ٨/ص ٢٧٨) من طريق هشيم، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن كعب الأنصاري، عن أبيه، عن جده به. وينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ٤٦٨)، وفتح الباري (ج ٩/ص ٢٧)، قال ابن حجر: «وكان ذلك قبل أن يجمع عثمان الناس على قراءة واحدة».

(٣) ينظر: شذور الذهب (ص ٢٢ وما بعدها).

قال السيوطي: «هذه آثار مشكلة جداً - أثر عائشة وعثمان رضي الله عنهما». ثم أضاف: «كيف يظن بالصحابة أولاً: أنهم يلحنون في الكلام، فضلاً عن القرآن وهم الفصحاء اللد؟!». ثم كيف يظن بهم ثانياً: في القرآن الذي تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم كما أنزل وحفظوه وضبطوه وأتقنوه?!». ثم كيف يظن بهم ثالثاً: اجتماعهم كلهم على الخطأ، وكتابته?!. ثم كيف يظن بهم رابعاً: عدم تنبههم ورجوعهم عنه?!. ثم كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ، وهو مروى بالتواتر خلفاً عن سلف?!. هذا ما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادةً^(١). وقد أنكر هذه الرواية ابن جرير الطبري^(٢)، وابن تيمية^(٣)، وغيرهم. يقول الطاهر: «إنّ هذا اللفظ يمكننا أن نتعرّف على أسلوب من أساليب استعمال العرب في العطف، وإن كان استعمالاً غير شائع، لكنّه من الفصاحة والإيجاز بمكان»^(٤). وفي توضيح ذلك الإشكال عدة أوجه، ونكتفي بستة منها، هي من أشهر ما قيل في ذلك:

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ط/ المجمع (ج ٤/ص ١٢٤١).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ٦٨٤).

(٣) ينظر: الفتاوى (ج ١٥/ص ٢٥٢).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٩).

الوجه الأول - وهو أشهر الأقوال -: أن ﴿ وَالصَّيُّونَ ﴾ مرفوع بالابتداء، وخبره محذوف لدلالة خبر الأول عليه، والنية به التأخير. والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن منهم ... إلى آخره، والصابئون كذلك، ونحوه: إن زيدا وعمرو قائم، أي: إن زيدا قائم وعمرو قائم. وهو قول جمهور أهل البصرة: الخليل، وسيبويه، وأتباعهما^(١)، وقال به الزمخشري، وذهب إليه الأكثرون^(٢).

قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف^(٣)
 أي: نحن رضوان، وعكسه قوله:
 فمن يك أمسى بالمدينة رحله فإني وقيار بها لغريب^(٤)
 التقدير: وقيار بها كذلك.

- (١) ينظر قول سيبويه في الكتاب (ج٢/ص١٥٥)، وعزاه الزجاج في معاني القرآن (ج٢/ص١٩٣) إلى سيبويه، والخليل، وإلى جميع البصريين.
 وانظر هذا القول في تفسير البغوي (ج٢/ص٥٣)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص٥٢٢)، والتبيان للعكبري (ج١/ص٤٥١)، والدر المصون (ج٤/ص٣٥٣)، ومشكل إعراب القرآن للقيسي (ج١/ص٢٣٢)، وفتح القدير (ج٢/ص٩١).
 (٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٩).
 (٣) هذا البيت ينسب إلى عمرو بن امرئ القيس الخزرجي، وقيل: لقيس بن الخطيم، وهو ملحق في ديوانه (ص٢٣٩). ينظر: تخلص الشواهد (ص٢٠٥)، والدر (ج٥/ص٣١٤)، والكتاب (ج١/ص٧٥).
 (٤) نسب صاحب اللسان البيت إلى ضائب البرجمي في مادة "قير". ينظر: لسان العرب (ج٥/ص١٢٥).

قال الزمخشري: «فإن قلت: فقوله: ﴿وَالصَّبِغُونَ﴾ معطوف لا بد له من معطوف عليه، فما هو؟»

قلت: هو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إلى آخره، ولا محل لها، كما لا محل للتي عطفت عليها^(١).

الوجه الثاني: أن ﴿وَالصَّبِغُونَ﴾ معطوف على المضمير في ﴿هَادُوا﴾، أي: هادوا هم والصابغون. قال به الكسائي، والأخفش. ورد هذا القول للنحاس، وقال: «سمعت الزجاج يقول -وقد ذكر له قول الكسائي والأخفش- وقال: هذا خطأ من وجهين: أحدهما أن المضمير المرفوع لا يعطف عليه حتى يؤكد»^(٢).

قال مكّي بن أبي طالب: «إن العطف على المضمير المرفوع قبل أن يؤكد أو يفصل بينهما بما يقوم مقام التأكيد قبيح عند بعض النحويين»^(٣).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٦٩٣).

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٢٧٦).

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢٣٢)، والإنصاف في مسائل الخلاف (ج ١/ص ١٩٠).

وأما البصريون فاحتجوا بأنه لا يجوز العطف على الضمير المرفوع المتصل، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون مقدرًا في الفعل، أو ملفوظًا به، فإن كان مقدرًا فيه -نحو: قام وزيد- فكأنه قد عطف اسمًا على فعل، وإن كان ملفوظًا به -نحو: قمت وزيد- فالتاء تنزل بمنزلة الجزء من الفعل، فلو جوزنا العطف عليه لكان أيضًا بمنزلة عطف الاسم على الفعل، وذلك لا يجوز. ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (ج ٢/ص ٤٧٧).

قال السمين: «ورد هذا القول أيضاً أبو البقاء بحجة عدم تأكيد الضمير المعطوف عليه، وهذا لا يلزم الكسائي؛ لأنّ مذهبه عدم اشتراط ذلك، وإن كان الصحيح الاشتراط، نعم يلزم الكسائي من حيث إنه قال بقول تردّه الدلائل الصحيحة»^(١).

وثانيهما: أن المعطوف شريك المعطوف عليه، فيصير المعنى: أن الصابئ في هذا القول يشارك اليهودي في اليهودية، وليس كذلك، فإن الصابئ هو غير اليهودي^(٢).

الوجه الثالث: أن الواو عاطفة، ﴿وَالصَّابِئُونَ﴾ معطوف على موضع اسم ﴿إِنَّ﴾؛ لأنه قبل دخول ﴿إِنَّ﴾ كان في موضع رفع. وهذا مذهب الكسائي، والفراء.

أما الكسائي: فإنه أجاز رفع المعطوف على الموضع، سواء كان الاسم مما خفي فيه الإعراب، أو مما ظهر فيه.

وأما الفراء: فإنه أجاز ذلك بشرط خفاء الإعراب، وخبر ﴿إِنَّ﴾ هنا خفي فيه الإعراب.

وقالوا: إن (الصابئون) مرفوع على العطف على موضع ﴿إِنَّ﴾ وما عملت فيه، وخبر ﴿إِنَّ﴾ منوي قبل الصابئين، فلذلك جاز العطف على الموضع، والخبر هو ﴿مَنْ أَمَرَ﴾، ينوي به التقديم.

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

فحق ﴿وَالصَّيُّونَ وَالصَّرِيَّ﴾ أن يقعا بعد ﴿يَحْرُوتُونَ﴾، وإنما احتيج إلى هذا التقدير لأن العطف على موضع ﴿إِنَّ﴾ لا يجوز إلا بعد تمام الكلام، وانقضاء اسم ﴿إِنَّ﴾ وخبرها، فيعطف على موضع الجملة^(١). قال السمين: «وفي الجملة فالناس قد ردوا هذا المذهب، أعني: جواز الرفع عطفاً على محل اسم (إن) مطلقاً، أعني: قبل الخبر وبعده، خفي إعراب الاسم أو ظهر. ونقل بعضهم الإجماع على جواز الرفع على المحل بعد الخبر، وليس بشيء قبل تمام الخبر.

وفي المسألة أربعة مذاهب: مذهب المحققين المنع مطلقاً، ومذهب بعضهم التفصيل قبل الخبر يمتنع، وبعده يجوز، ومذهب الفراء: إن خفي إعراب الاسم جاز ذلك لزوال الكراهية اللفظية، وحكي من كلامهم: "إنك وزيد ذاهبان" الرابع مذهب الكسائي: وهو الجواز مطلقاً، ويستدل بظواهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيُّونَ﴾ الآية^(٢).

ورد الزمخشري الرفع على المحل فقال: «فإن قلت: هلا زعمت أن ارتفاعه للعطف على محل ﴿إِنَّ﴾ واسمها؟.

قلت: لا يصح ذلك قبل الفراغ من الخبر، لا تقول: إن زيداً وعمرو منطلقان.

فإن قلت: لم لا يصح، والنية به التأخير، فكأنك قلت: إن زيداً منطلق وعمرو؟.

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢٣٢).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٨).

قلت: لأني إذا رفعتَه رفعتَه عطفاً على محل ﴿إِنَّ﴾ واسمها، والعامل في محلها هو الابتداء، فيجب أن يكون هو العامل في الخبر؛ لأن الابتداء ينتظم الجزئين في عمله، كما تنتظمها (إن) في عملها، فلو رفعت "الصائبون" المنوي به التأخير بالابتداء وقد رفعت الخبر بـ﴿إِنَّ﴾، لأعملت فيهما رافعين مختلفين^(١).

قال السمين: «وهو واضح فيما رد به الزمخشري، إلا أنه يفهم من كلامه أن يميز ذلك بعد استكمال الخبر، وقد تقدم أن بعضهم نقل الإجماع على جوازه بعد استكمال الخبر»^(٢).

وقد حرر صاحب الإنصاف في مسائل الخلاف في النحو "مسألة القول في العطف على اسم إن بالرفع قبل مجيء الخبر"، وذكر الخلاف بين الكوفيين والبصريين، واحتجاج كل فريق، ونصر قول البصريين بجواز العطف على موضع (إن) قبل تمام الخبر على كل حال^(٣).

الوجه الرابع: أن تُضْمَرَ خَيْرٌ ﴿إِنَّ﴾، و ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ معطوف على ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وتبتدئ بـ﴿وَالصَّابِقُونَ﴾. والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا يُرْحَمُونَ، والذين هادوا والصائبون والنصارى لهم أجرهم عند ربهم

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٦٦١).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٩).

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (ج ١/ص ١٨٥).

أو أن يجعل خبر ﴿إِنَّ﴾ محذوف، ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ مبتدأ، ﴿وَالصَّادِقُونَ﴾ معطوف عليه. والتقدير: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا يُرْحَمُونَ، والذين هادوا والصابغون والنصارى لهم أجرهم عند ربهم

قال الواحدي: «وفي الآية قول رابع: وهو أن تضم خبر ﴿إِنَّ﴾، وتبتدئ ﴿وَالصَّادِقُونَ﴾، والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا يرحمون - على قول من يقول إنهم مسلمون-، ويعذبون -على قول من يقول إنهم كفار-، فيحذف الخبر إذ عرف موضعه، كما حذف من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ﴾ [فصلت: ٤١]، أي: يعاقبون»^(١).

واختار التقدير الثاني الطاهر بن عاشور، وذكر أن حذف خبر (إِنَّ) وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه. وقد دلّ على الخبر ما ذكر بعده من قوله: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ إلخ، ويكون قوله: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ عطف جملة على جملة، فيجعل ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ مبتدأ، ولذلك حقّ رفع ما عطف عليه، وهو ﴿وَالصَّادِقُونَ﴾. وهذا أولى من جعل ﴿وَالصَّادِقُونَ﴾ مبدأ الجملة وتقدير خبر له، أي: والصابغون كذلك كما ذهب إليه الأكثرون؛ لأنّ ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشبيتها، مع إمكان التفصي عن ذلك. قال الطاهر: «والذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النظم، وأليق بمعنى هذه الآية»^(٢).

(١) ينظر: البسيط (ج ٧/ص ٤٧٥)

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٧٠).

الوجه الخامس: أن ﴿إِنَّ﴾ بمعنى نعم، فهي حرف جواب، ولا محل لها حينئذ، وعلى هذا فما بعدها مرفوع المحل على الابتداء، وما بعدها معطوف عليها بالرفع، وخبر الجميع قوله: ﴿مَنْ أَمَرَ﴾ إلى آخره^(١).
وضعف هذا القول أبو حيان، والسمين.

قال أبو حيان: «وهذا قول ضعيف؛ لأن ثبوت (إن) بمعنى (نعم) فيه خلاف بين النحويين، وعلى تقدير ثبوت ذلك من لسان العرب فإنها تحتاج إلى شيء يتقدمها يكون تصديقاً له، ولا تجيء ابتدائية أول الكلام من غير أن تكون جواباً لكلام سابق»^(٢).

قال السمين: «وكونها بمعنى "نعم" قول مرجوح، قال به بعض النحويين، وجعل من ذلك قول تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَّحَرِن﴾ [طه: ٦٣] في قراءة من قرأه بالألف»^(٣).

والوجه السادس: أن ﴿وَالصَّابِغُونَ﴾ في موضع نصب، ولكنه جاء على لغة بني الحارث الذين يجعلون التثنية بالألف على كل حال، والجمع بالواو على كل حال، وهو بعيد^(٤).
قال السمين: «وهذا قول ضعيف بل فاسد»^(٥).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

(٥) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

وسبب تضعيف القول؛ أنه يجب حمل كتاب الله على الأوجه الإعرابية القوية والمشهورة. ومن قواعد التفسير: "يجب حمل كلام الله على المعروف من كلام العرب، دون الشاذ والضعيف والمنكر"^(١).

وقال ابن القيم: «لا يجوز أن يحمل كلام الله ﷻ ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى»^(٢).

الترجيح:

وبعد ذكر هذه الأوجه والاعتراضات عليها من المفسرين والمعربين يتبين بجلاء حرص هؤلاء العلماء على الذب عن القرآن، وكشف غموضه، والجواب عن إشكالاته، بَعْضُ النظر عن صحة أقوالهم أو ضعفها، لكنهم في المبدأ متفقين على صحة الآية، وأنها هكذا نزلت، ولما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد، فإن أدركنا تلك الحكم فقد فرنا بالكمال، وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا، لا على كلام ربنا.

فأقول كما قال المهدي: «لم يوجد في القرآن العظيم حرف واحد إلا وله وجه صحيح في العربية، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، والقرآن محفوظ من اللحن والزيادة والنقصان»^(٣).

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٣/ص ٥٣٧).

(٣) ينظر: شذور الذهب (ص ٢٢ وما بعدها).

وقال الزمخشري: «ولا يُلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط المصحف، وبما التفت إليه مَنْ لم ينظر في الكتاب، ولم يعرف مذاهب العرب، وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان، وعُيِّ عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعدهم في الغيرة على الإسلام وذب المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدّها من بعدهم، وخرقاً يَرُفُوهُ من يلحق بهم»^(١).

وكما لاحظنا أن المفسرين -رحمهم الله- لم يغفلوا عن تخرّج هذه الآية، ولا غيرها، في رفع الإشكال^(٢).

وبعد هذا يتبين أن أوجه هذه الأقوال هو ما ذهب إليه البصريون:

وهو أن ﴿وَالصّٰدِقُونَ﴾ مرفوع بالابتداء، وخبره محذوف؛ لدلالة خبر الأول عليه، والنية به التأخير.

وأما ما استدل به الكوفيون -وهي آية المطلب ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا

وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصّٰدِقُونَ﴾- فلا حجة لهم فيه من وجهين:

أحدهما: أنا نقول: في الآية تقديم وتأخير، والتقدير فيها: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصابئون والنصارى كذلك.

والوجه الثاني: أن تجعل قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ خبراً للصابئين والنصارى، وتضمّر للذين آمنوا والذين هادوا خبراً مثل الذي

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥٨٢).

(٢) ذكر السمين في الدرّ (ج ٤/ص ٣٥٣-٣٦٢) تسعة أوجه، كلها في تخرّج هذه الآية.

أظهرت للصائبين والنصارى، فيجوز أن يكون ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ﴾ إلخ خبر (الصائبون)، وخبر ﴿إِنَّ﴾ محذوف لدلالة خبر الصائبون
عليه، فالحذف على هذا من الأول لدلالة الثاني عليه، أو من الثاني لدلالة
الأول عليه، وهو الكثير.

ألا ترى أنك تقول: زيد وعمرو قائم، فتجعل قائماً خبراً لعمرو، و
تضمّر لزيد خبراً آخر مثل الذي أظهرت لعمرو، وإن شئت جعلته خبراً لزيد
وأضمرت لعمرو خبراً، كما قال الشاعر:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق^(١)

فإن شئت جعلت قوله: (بغاة) خبراً للثاني، وأضمرت للأول خبراً،
وإن شئت جعلته خبراً للأول، وأضمرت للثاني خبراً على ما بينت.

أما ما ذكر الطاهر من تضعيفه للقول الأول، وأن ذلك يفضي إلى
اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشتيتها مع إمكان التفصي عن ذلك.

فيقال: ليس الإشكال في اختلاف المتعاطفات، إنما الإشكال في
اختلاف المعنى، فإذا أدى اختلاف المتعاطفات إلى معنى مناسب للآية،
وقال به الأكثر من العلماء، والتمسوا لذلك فوائد عدة فلا بأس، وإلا فلا.

وأما ما ذهب إليه الطاهر - وهو الوجه الرابع -: بأن يجعل خبر

﴿إِنَّ﴾ محذوفاً، ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ مبتدأ، ﴿وَالصَّابِقُونَ﴾ معطوف عليه؛

(١) البيت لبشر بن أبي حازم. ينظر: الكتاب لسيبويه (ج ١/ص ١٢٢)، والشعر والشعراء

(ج ١/ص ٢٧٠)، والخزانة (ج ٢/ص ٢٦١).

فيقول الواحدي فيه: «إن هذا القول قريب من قول البصريين، فأهل البصرة يضمرون خبر الابتداء، ويجعلون ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ خبر ﴿إِنَّ﴾، وهذا الوجه الرابع على العكس من ذلك؛ لأنه جعل ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ خبر الابتداء وحذف خبر ﴿إِنَّ﴾»^(١).

قال السمين: «و منهم من يقدر الحذف من الأول، ومنهم من يعكس»^(٢).

فالأصل في كلام الله تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، إلا إذا لم يكن للكلام وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخيره، أو يكون هناك فائدة من التقديم والتأخير، فأما وله في موضعه وجه صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير^(٣).

وإذا كان (الصائبون) النية به التأخير، فلا بد من حكمة تعلل تقديمه في الذكر، وهو أن (الصائبين) أبعد أهل الأديان عن الإيمان، وقدموا على النصراني؛ لأنه ليس بالضرورة أن يكون التقديم للأفضل، ولكن التقديم هنا لمقتضى السياق، فالسياق في سورة المائدة هو ذم عقائد النصراني، وأنهم كفروا بالله الواحد، وجعلوا له شركاء: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ

(١) ينظر: تفسير البسيط (ج ٧/ص ٤٧٦)

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٣) سبق وأن مرت هذه القاعدة في مشكل المعنى في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلْتِكَةِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنَىٰ إِسْرَائِيلَ ۖ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُ
 مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ
 أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا
 إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ
 أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ [المائدة: ٧٢-٧٣]، ولهذا قدّم الصابئون على النصرى، وأما رفعها
 فللدلالة على أن (الصابئين) أبعد المذكورين في الديانة، وأشدّ إيغالا في
 الضلالة، وأعمق في الغواية، حيث لا عقيدة لهم ثابتة كالذين آمنوا وكأهل
 الكتاب، ولكنهم - كما يذكر ابن القيم^(١) - يتخيرون من سائر ديانات العالم
 بعض شعائرها، ويتركون البعض، ولم يقيدوا أنفسهم بجملة دين معين وتفصيله.
 وهنا إضافة لطيفة من الزمخشري - رحمه الله - إذ أنه يتساءل: «وما
 التقديم والتأخير إلا لفائدة، فما فائدة هذا التقديم؟»

ثم يجيب: فائدته التنبيه على أن الصابئين يُتاب عليهم إن صحّ منهم
 الإيمان والعمل الصالح، فما الظنّ بغيرهم، وذلك أن الصابئين أبين هؤلاء
 المعدودين ضلالاً وأشدّهم غيياً، وما سموا صابئين إلا لأنهم صبئوا عن الأديان
 كلها، أي: خرجوا^(٢).

وفيه وجه آخر لم يذكره غالب المفسّرين عند دفعهم للإشكال عن
 الآية، وقد أشار إليه ابن كثير بقوله: «﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وهم: المسلمون

(١) ينظر: إغاثة اللفهان (ج ٢/ص ٢٤٩).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٦٩٣).

﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ وهم: حملة التوراة ﴿وَالصَّادِقُونَ﴾، لما طال الفصل حسن العطف بالرفع^(١).

وهو من باب قطع النعوت في مقام المدح والذم؛ لأنه أبلغ من إجرائها. قال الفارسي: «إذا ذكرت صفات في معرض المدح أو الذم، فالأحسن أن يخالف في إعرابها؛ لأن المقام يقتضي الإطناب، فإذا حولف في الإعراب كان المقصود أكمل؛ لأن المعاني عند الاختلاف تتنوع وتتفنن، وعند الاتحاد تكون نوعاً واحداً»^(٢).

وقد ذكر البغوي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْدَ هَمِّ إِذَا عَلَهُنَّ أَوَّالِ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ﴾ [البقرة: ١٧٧] عن أبي عبيدة قوله: «إن من شأن العرب أن يغيروا الإعراب والنسق، فنصبها على تطاول الكلام، ومثله: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢]، و﴿وَالصَّادِقُونَ وَالنَّصْرَى﴾^(٣). وكذا قال الطبري: «إن من شأن العرب إذا تطاولت صفة الواحد الاعتراض بالمدح والذم بالنصب أحياناً، وبالرفع أحياناً»^(٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٥٦).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٤٤٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج ٢/ص ١٨٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ١٨٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٨٩).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا

شَهَدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ

ءَاخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «نقل الطيبي عن الزجاج أن هذه الآية من أشكال ما في القرآن من الإعراب»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن من أوجه الإعجاز البلاغي في القرآن اختصار اللفظ مع المعاني الجمّة، حتى قال ابن العربي في الآية: «ولذلك جاء بانتقالات كثيرة»^(٣).

قال السمين: «ولما وصل أبو إسحاق الزجاج إلى هذا الموضوع قال: "هذا موضع من أصعب ما في القرآن إعراباً"»^(٤).

ثم عقب السمين على ذلك بقوله: «ولعمري إن القول ما قالت حذام، فإن الناس قد دارت رؤوسهم في فك هذا التركيب، وقد اجتهدت - بحمد الله تعالى - فلخصت الكلام فيها أحسن تلخيص، ولا بد من ذكر شيء من معاني الآية لنستضيء به على الإعراب؛ فإنه خادم لها»^(٥).

(١) سورة المائدة: ١٠٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٥٥).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٤٢١).

(٤) قال الزجاج في المعاني (ج ٢/ص ٢٣٧): «هذه الآيات الثلاث من أشكال ما في القرآن إعراباً وحكماً ومعنى».

(٥) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٧٣).

لقد استشكل العلماء سبب رفع ﴿أَثْنَانِ﴾ مع أن الأصل (اثنين)، واستشكلوا كذلك إعراب الآية لتعدد القراءات فيها، وخلطهم بين المتواتر منها والشاذ، وكذلك اختلافهم في موقع قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾ [المائدة: ١٠٧] من الإعراب.

ثالثاً: دفع الإشكال

اتفق المعربون من المفسرين وغيرهم على أن قوله: ﴿شَهْدَةٌ﴾ مرفوع بالابتداء، إلا أنهم اختلفوا في خبره على خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن خبره ﴿أَثْنَانِ﴾ مرفوع بالألف؛ لأنه مثنى، وقدروا محذوفاً قبله، وهو: "شهادة اثنين"، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه^(١).

الوجه الثاني: أن خبره ﴿إِذَا حَضَرَ﴾، وأما ﴿أَثْنَانِ﴾ ففاعل مرفوع لفعل محذوف دل عليه السياق، وتقديره: أن يشهد اثنان، ويرتفع ﴿أَثْنَانِ﴾ على أنه خبر مبتدأ محذوف، ويقدر: الشاهدان اثنان ذوا عدل منكم.

الوجه الثالث: أن ﴿شَهْدَةٌ﴾ مبتدأ، وخبره ﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾، و﴿إِذَا﴾ على هذا منصوب بالشهادة، ولا يجوز أن ينتصب بالوصية وإن كان المعنى عليه؛ لأن المصدر المؤول لا يسبقه معموله عند البصريين ولو كان ظرفاً^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٦٠)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٦).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٠٧)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠)، وأحكام القرآن

لابن العربي (ج ٣/ص ٤٠٢)، وإعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، وإعراب

القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٥).

قال أبو حيان: ﴿شَهْدَةٌ﴾ مبتدأ، خبره ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتَ﴾، وقيل خبره: ﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾^(١).

الوجه الرابع: أن خبره مقدم محذوف، و﴿أَثْنَانِ﴾ فاعل ﴿شَهْدَةٌ بَيْنَكُمُ﴾، وتقدير الخبر: في ما فرض عليكم أن يشهد بينكم اثنان. قال السمين: «أن ترتفع على أنها مبتدأ أيضاً، وخبرها محذوف يدل عليه سياق الكلام، و﴿أَثْنَانِ﴾ على هذا مرتفعان بالمصدر الذي هو ﴿شَهْدَةٌ﴾، والتقدير: فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان»^(٢). وكذا قدره الزمخشري^(٣)، واستظهره الزجاج^(٤).

الوجه الخامس: أن ﴿شَهْدَةٌ﴾ مبتدأ، و﴿أَثْنَانِ﴾ فاعل سد مسد الخبر^(٥).

الترجيح

لقد تلخص في ما تقدم أن رفع ﴿شَهْدَةٌ﴾ من وجه واحد وهو الابتداء، وفي خبرها خمسة أوجه تقدم ذكرها مفصلة.

أما ﴿أَثْنَانِ﴾ فيتلخص في رفعها أوجه، هي:

الوجه الأول: كونه خبراً لـ ﴿شَهْدَةٌ﴾ بالتأويل المذكور.

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

(٣) ينظر: الكشف (ج ٢/ص ٣٠٧).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٣٧).

(٥) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠).

الثاني: أنه فاعل ﴿شَهْدَةٌ﴾.

الثالث: أنه فاعل بـ(يشهد) مقدراً.

الرابع: أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: الشاهدان اثنان.

الخامس: أنه فاعل سد مسد الخبر، وأن في ﴿إِذَا﴾ وجهين: إما

النصب على الظرفية، وإما الرفع على الخبرية لـ﴿شَهْدَةٌ﴾.

وهذه هي خلاصة الأقوال في إعراب المشكل الأول في هذه الآية،

والذي يترجح من هذه الأقوال القول الأول، فـ﴿شَهْدَةٌ﴾ على قراءة

الجمهور مبتدأ مضاف إلى ﴿بَيْنَكُمْ﴾، فأضاف الشهادة إلى البين في قوله:

﴿شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ﴾ توسعاً لأنها جارية بينهم^(١).

وهي كقوله تعالى: ﴿هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨]، وخبره

﴿أَنْتَانِ﴾، تقديره: شهادة اثنين، أو يكون التقدير: ذوا شهادة بينكم

اثنان، واحتيج إلى الحذف ليطابق المبتدأ الخبر^(٢).

قال أبو علي الفارسي: «التقدير: شهادة بينكم في وصاياكم

شهادة اثنين»^(٣).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٣٧٢).

(٢) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٣٧٢)،

والتبيان في إعراب القرآن (ج ١/ص ٤٦٧).

(٣) ينظر: الحجة للفارسي (ج ٣/ص ٢٦٤).

وأما من اعترض على هذا القول بأن الشهادة لا تكون هي الاثنان؛ لأن الشهادة مصدر والاثنان جثة، والجثة لا تكون خبراً عن المصدر^(١) فإن التقدير المناسب للسياق قبل المبتدأ أو قبل الخبر يدفع هذا الاعتراض.

قال الطبري: «معنى قوله: ﴿شَهْدَةُ بَيْنِكُمْ﴾ شهادة اثنين ذوي عدل، ثم أقيمت الشهادة وأقيم الاثنان مقامها، فارتفعا بما كانت الشهادة به مرتفعة لو جعلت في الكلام، وذلك في حذف ما حذف منه وإقامة ما أقيم مقام المحذوف، نظير قوله: ﴿وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وإنما يريد: وأسأل أهل القرية، وانتصبت القرية بانتصاب الأهل وقامت مقامه، ثم عطف قوله: ﴿أَوْءَاخِرَانِ﴾ على الاثنين^(٢).

قال السمين: «ولا بد على هذا الوجه من حذف مضاف، إما من الأول، وإما من الثاني، فتقديره من الأول: ذوا شهادة بينكم اثنان، أي: صاحباً شهادة بينكم اثنان، وتقديره من الثاني: شهادة بينكم شهادة اثنين، وإنما اضطررنا إلى حذف من الأول أو الثاني ليتصادق المبتدأ والخبر على شيء واحد؛ لأن الشهادة معنى والاثنان جثتان^(٣).

أما الوجه الثاني والثالث: وهو أن ﴿شَهْدَةُ﴾ مبتدأ، وخبره ﴿إِذَا حَضَرَ﴾، أو أن خبرها ﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾ فتوجيه ذلك أنه قال: ﴿إِذَا حَضَرَ﴾

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٩).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

فجعلها شهادة محذوفة مستأنفة، وهي ليست واقعة لكل الخلق بل عند حضور الموت، ولأنه قال تعالى ذكره: ﴿أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، وهذه شهادة لا تقع إلا في هذا الحال، أي: وقوع الشهادة في وقت حضور الموت حين الوصية^(١).

وكذلك الشهادة لا تكون هي الاثنان؛ إذ الجثة لا تكون خبراً عن المصدر.

ورجح ذلك الطبري وقال: «الشهادة مرفوعة بقوله: ﴿إِذَا حَضَرَ﴾؛ لأن قوله: ﴿إِذَا حَضَرَ﴾ بمعنى: عند حضور أحدكم الموت، والاثنان مرفوع بالمعنى المتهم، وهو أن يشهد اثنان، فاكتفي من قيل أن يشهد بما قد جرى من ذكر الشهادة في قوله: ﴿شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ﴾، وإنما قولنا ذلك أولى بالصواب؛ لأن الشهادة مصدر في هذا الموضع، والاثنان اسم، والاسم لا يكون مصدراً، غير أن العرب قد تضع الأسماء مواضع الأفعال، فالأمر وإن كان كذلك فصرف كل ذلك إلى أصح وجوهه ما وجدنا إليه سبيلاً أولى بنا من صرفه إلى أضعفها»^(٢).

لكن يرد على هذا القول ما ذكر في القول الأول بالتقدير المذكور قبل المصدر، وهو: ذوا شهادة، أو بالتقدير: قبل الخبر، أي: شهادة اثنين، فبهذين التقديرين جعلنا المبتدأ مضافاً لاسم يطابق الخبر، وهو: ذوا، أو الخبر مضاف إلى مصدر يطابق المصدر - المبتدأ -، وهو: شهادة اثنين.

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٢/ص ٣٠٥)، وحاشية الشهاب الخفاجي

(ج ٣/ص ٢٩١)، ومحاسن التأويل (ج ٤/ص ٢٨٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٩).

وأيضاً: ذهب الكثير من النحويين إلى أنه لا يجوز تقديم معمول المصدر عليه، وفي ذلك فصل بين المصدر وهو ﴿شَهْدَةٌ﴾ وصلته -وهو ﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾ - بخبره ﴿إِذَا حَضَرَ﴾، وعلى هذا القول لا يجوز أن تعمل الوصية في ﴿إِذَا﴾؛ لأن المصدر لا يعمل فيما قبله، ولا المضاف إليه في الإعراب يعمل فيما قبله^(١).

وقالوا: المصدر مع معموله كالموصول مع صلته، حيث كان المصدر مقدراً بـ(أن) والفعل، أو بـ(ما) والفعل، و(أن) حرف مصدري موصول يشبه (الذي)، فلذلك يمتنع تقديمه على ما كان من صلته؛ لأنه من تمامه، فلا يقال: "زيداً ضربك خير له"، بل الصواب: "ضربك زيداً خير له"^(٢).
وقال علماء النحو - في حديثهم عن المصدر -: "ومعموله كالصلة في منع تقدمه وفصله"^(٣).

وأما الوجه الرابع: وهو أن خبر ﴿شَهْدَةٌ﴾ محذوف مقدم عليه تقديره: فيما فرض عليكم، و﴿أَتَانِ﴾ فاعل ﴿شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ﴾ فيشكل عليه: أنهم جعلوا الخبر محذوفاً مقدراً مقدماً، وليس هناك خبر ظاهر حتى نجد ما يسوغ تقديمه على المبتدأ.

وهذا القول يخالف الأصل من تقديم المبتدأ وتأخير الخبر، وذلك لأن الخبر وصف في المعنى، فاستحق التأخير كالوصف، نحو: زيد قائم، ويجوز تقديمه إذا لم يحصل بذلك لبس ونحوه، فتقول: قائم زيد، وفي الدار زيد، فقائم خبر مقدم، وزيد مبتدأ مؤخر، ومثله في الدار زيد.

(١) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (ج ١/ص ٤٦٧).

(٢) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (ج ١/ص ٤٣٨).

(٣) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك (ج ٢/ص ٨٤٣).

إذاً لا حاجة لتقديم الخبر هنا، ولا ضرورة تستدعي ذلك^(١).

وأما الوجه الخامس: وهو أنّ ﴿شَهْدَةٌ﴾ مبتدأ، و﴿أَثَانٌ﴾ فاعل سد مسد الخبر، فقد جعل علماء اللغة شروطاً في المبتدأ الذي يرفع فاعلاً يغني عن الخبر، وهي:

- ١- أن يكون المبتدأ وصفاً، والمقصود بالوصف: المشتق كاسم الفاعل، واسم المفعول، واسم التفضيل ... إلخ .
- ٢- أن يعتمد الوصف على استفهام، أو نفي^(٢).
- ٣- أن يكون مرفوعه اسماً ظاهراً، أو ضميراً منفصلاً.
- ٤- أن يتم الكلام بمرفوعه.

وهذه الآية نقص منها الشرط الأول والثاني، وهو كون المبتدأ مصدراً، ولم يُسَبَقْ بنفي أو استفهام، ومثال المستوفي للشروط: قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ﴾ فاعل سد مسد الخبر. وقولهم: ما قائم الزيدان.

وقد رد هذا الوجه السمين الحلبي، وقال: «هذا مذهب ضعيف رده النحويون، ويخصون ذلك بالوصف المعتمد على نفي أو استفهام»^(٣).

(١) ينظر: دليل السالك إلى ألفية ابن مالك (ج ١/ص ١٠٠).

(٢) هذا الشرط على مذهب البصريين إلا الأخفش، وليس شرطاً كذلك عند الكوفيين،

وسيويوه يجوز ذلك على ضعف. ينظر: شرح ابن عقيل (ج ١/ص ١٨٢).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٥).

والراجع الوجه الأول، ويكون إعراب الآية على هذا الوجه: ﴿شَهَدَةٌ﴾ مبتدأ مرفوع بالضم، وخبره ﴿أَتْنَانٌ﴾ مرفوع بالالف لأنه مثني، والتقدير: شهادة الوصية المشروعة شهادة اثنين عدلين منكم، و﴿بَيْنَكُمْ﴾ مضاف إليه، والكاف في محل جر بالإضافة، والميم للجمع، و﴿إِذَا﴾ ظرف يتضمن معنى الشرط متعلق بجوابه المحذوف: إذا حضر فشهادة، ﴿حَضَرَ أَحَدَكُمْ أَلَمَّوْتُ﴾ فعل ماض ومفعول به وفاعل، والجملة في محل جر بالإضافة، و﴿حِينَ﴾ ظرف زمان متعلق بـ﴿حَضَرَ﴾، و﴿الْوَصِيَّةِ﴾ مضاف إليه.

قال أبو حيان: «و﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾ بدل منه -يعني من ﴿إِذَا﴾- وفي إبداله منه دليل على وجوب الوصية، وأنها من الأمور اللازمة التي لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها»^(١).

قال أبو السعود: «﴿حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾ بدل منه، لا ظرف للموت كما توهم، ولا لحضوره كما قيل، فإن في الإبدال تنبيهاً على أن الوصية من المهمات المقررة التي لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها»^(٢).

﴿أَتْنَانٌ﴾ خبر ﴿شَهَدَةٌ﴾، ﴿ذَوَا﴾ صفة مرفوعة بالالف، ﴿عَدَلٍ﴾ مضاف إليه، ﴿مِنْكُمْ﴾ متعلق بمحذوف صفة ثانية لـ﴿أَتْنَانٍ﴾، ﴿أَوْ آخَرَانِ﴾ عطف على ﴿أَتْنَانٍ﴾، ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ متعلقان بمحذوف صفة لـ﴿آخَرَانِ﴾.

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٣/ص ٨٨).

فيكون معنى الآية على هذا الإعراب: أنها لفظها خبر ومعناها الأمر، يعني: ليشهد اثنان منكم عند حضور الموت وأردتم الوصية ذوا عدلٍ مِنْكُمْ، يعني: من أهل دينكم وملتكم يا معشر المؤمنين.

واختلفوا في هذين الاثنتين، ف قيل: هما الشاهدان اللذان يشهدان على وصية الموصي، وقيل: هما الوصيان؛ لأن الآية نزلت فيهما.

الإشكال الآخر في قوله: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنْ الَّذِينَ

أَسْتَحَقُّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾.

اختلفوا في الرفع في قوله: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾ على أقوال: القول الأول: أن {أخران} مرفوع على الابتداء، وفي خبره حينئذٍ احتمالات:

أحدها: قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ أَسْتَحَقُّ﴾ وجاز الابتداء به لتخصصه بالوصف.

والثاني: أن الخبر ﴿يَقُومَانِ﴾، أما قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ أَسْتَحَقُّ﴾ صفة المبتدأ، ولا يضر الفصل بالخبر بين الصفة وموصوفها، والمسوغ أيضاً للابتداء بـ{أخران} اعتماده على فاء الجزاء، وجاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة.

الثالث: أن الخبر قوله: ﴿الْأَوْلِيَانِ﴾، وأما قوله: ﴿يَقُومَانِ﴾ و ﴿مِنَ الَّذِينَ أَسْتَحَقُّ﴾ كلاهما في محل رفع صفة لـ{أخران}، ويجوز أن يكون أحدهما صفة والآخر حالاً، وجاءت الحال من النكرة لتخصصها بالوصف^(١).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٧٣).

القول الثاني: أن {آخران} خبر، وفي رافعه -وهو المبتدأ- احتمالات:
الأول: أنه محذوف، وتقديره: فشاهدان آخران يقومان، والفاء جواب
الشرط، دخلت على الجملة الاسمية، والجملة من قوله: ﴿يَقُومَانِ﴾ في محل
رفع صفة لـ {آخران}.

الثاني: أنه مرفوع بـ ﴿أَلَوَّلَيْنِ﴾، و {آخران} خبر مقدم،
و﴿يَقُومَانِ﴾ صفة لـ {آخران} إذا لم يجعله خبراً. والتقدير: فالأوليان بأمر
الميت آخران يقومان مقامها. ذكر ذلك أبو علي الفارسي^(١).
الثالث: أنه فاعل لفعل محذوف، أي: فليشهد آخران.

أما قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ﴾ فقد تعددت
القراءات فيها:

فقرأ حفص: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ﴾ بفتح التاء والحاء، وإذا ابتدأ
كسر الألف.

والباقون: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ﴾ بضم التاء وكسر الحاء.

وقرأ حمزة ويعقوب وخلف: ﴿عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ﴾ بتشديد الواو، وكسر
اللام بعدها، وفتح النون على الجمع.

وقرأ الباقون: ﴿أَلَوَّلَيْنِ﴾ بإسكان الواو، وفتح اللام، وكسر النون
على التثنية^(٢).

و﴿أَلَوَّلَيْنِ﴾ يقرأ بالألف على تثنية أولى.

(١) ينظر: الحجة للفارسي (ج ٣/ص ٢٦٧).

(٢) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج ٢/ص ٢٨٩)، وتجبير التيسير (ج ١/ص ٣٥٠).

فقوله: ﴿الْأُولَيْنِ﴾ تثنية أولى، وهو الأجدر والأحق، أي: الأحقن بقبول قولهما.

وأما قراءة ﴿الْأُولَيْنِ﴾ - بالجمع - فهي نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ﴾، وتقديره: من الأولين الذين استحق عليهم ما لهم، وإنما قيل لهم الأولين: من حيث كانوا أولين في الذكر، ألا ترى أنه قد تقدم ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ﴾^(١). وفي رفعه خمسة أوجه:

أحدها: أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: هما الأوليان، كأن سائلاً سأل فقال: من الآخران؟ فقليل: هما الأوليان. والثاني: أنه مبتدأ وخبره {آخران}، وقد سبق. تقديره: فالأوليان بأمر الميت آخران.

والثالث: أنه فاعل ﴿اسْتَحَقَّ﴾ وقد سبق أيضاً. والرابع: هو بدل من الضمير في ﴿يَقُومَانِ﴾. والخامس: أن يكون صفة لـ {آخران}؛ لأنه وإن كان نكرة فإنَّ وصف ﴿الْأُولَيْنِ﴾ لم يقصد بهما قصد اثنين بأعيانهما^(٢).

أما على قراءة الجمهور وهي {استحق} بالضم والكسر، ف﴿الْأُولَيْنِ﴾ مرفوع على ما لم يسم فاعله بـ {استحق}، إلا أن كل من أعربه كذا قدر قبله مضافاً محذوفاً.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٥٥)، والكشاف (ج ١/ص ٧٢١).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١٥/ص ٣٢٣).

الترجيح

إن هذه الأوجه الإعرابية متوقفة على معنى الآية، وكلهم متفقون على أن معنى قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾ أي: هم الذين استحق عليهم وبسببهم الإثم، وهي كتمان الوصية، ومعناه: من الذين جني عليهم، وهم أهل الميت وعشيرته، فهم الأوليان الأحقان بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما. فلذا اختلف المفسرون في تفسير الآية، فمنهم: من يرى أن الكلام فيه إضمار، ومنهم: من يرى استقلال الكلام وعدم احتياجه إلى ذلك التقدير، والمعنى مستقيم بدونه، فحمل الآية على الاستقلال مقدم لموافقة الأصل؛ لأن الإضمار والتقدير خلاف الأصل، فيجب التقليل من مخالفة الأصل^(١). قال السمين: «الأصل عدم الإضمار مع الاستغناء عنه»^(٢).

فلذا يقال: كلما استطاع المفسر حمل الآية من غير تقدير أو إضمار أو تقديم أو تأخير فهو أولى لأنه هو الأصل.

فقول من قال إن ﴿الْأَوْلِيَانِ﴾ يكون مبتدأ مؤخرًا، و{أخرا} خبراً مقدمًا، لا حاجة له؛ لأن الآية تعددت فيها أوجه الإعراب، وبعض هذه الأوجه ليس فيها إضمار أو تقديم أو تأخير.

ونظم الآية تعدد إعرابه بتعدد القراءات فيه، وفيها ثلاث قراءات:

القراءة الأولى: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ

عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾.

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٤٢١).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٦/ص ٣١٢).

القراءة الثانية: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتُحِقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾.

القراءة الثالثة: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتُحِقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾.

فـ {أخران} تحمل على الابتداء، وجملة صلة الموصول ﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾ في محل رفع خبر.

وأما ﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾: فتحمل على أنها فاعل لـ ﴿اسْتَحَقَّ﴾، أو نائب فاعل على قراءة الضم.

أما حمل الآية على: فـ "رجلان" أو "شاهدان آخران"، ويكون {أخران} خبراً، فلا حاجة إليه؛ لأن معنى الآية يتضح من غير حاجة إلى إضمار، ومثله يقال في التقديم والتأخير على من جعل {أخران} خبراً مقدماً و﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾ مبتدأ مؤخرًا.

أما القراءة الثالثة: فيقال في {أخران} مثل ما يقال في إعراب الآية في القراءة الأولى والثانية. وأما ﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾ بالجمع فتعرب صفة، أو بدل من ﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ﴾، أو بدل من الضمير في ﴿عَلَيْهِمْ﴾، ويكون نائب الفاعل محذوفاً، تقديره: الذين استحق عليهم انتداب الأولين منهم للشهادة.

واحتيج هنا التقدير لأن ما بعده جمع مذكر سالم منصوب أو مجرور، ولا يمكن أن يكون نائب فاعل؛ لأن نائب الفاعل مرفوع دائماً، فلا بد من حمل الآية على التقدير، فإنه لا مانع من ذلك عند الحاجة، أو إذا دل دليل على الإضمار، أو إذا لم يمكن حمل الآية على الاستقلال^(١).

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٤٢١).

قال ابن خالويه: «الحجة لمن قرأ {اسْتُحِقَّ} بالضم أنه جعله فعل ما لم يسم فاعله، والحجة لمن فتح أنه جعله فعلاً لفاعل.

والحجة لمن قرأ ﴿الْأَوْلِيْنَ﴾ بالتثنية أنه رده على قوله ﴿فَأَخْرَانِ﴾، فأبدله منهما دلالة عليهما، والحجة لمن قرأه بالجمع أنه رده على قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ﴾^(١).

معنى الآية إجمالاً:

فإن تبين أو شك في أمر الوصيين، سواء كانا مسلمين أو كافرين، وهم الذين وصاهما الميت بماله، أو جعلهما شاهدين على وصيته في حال الضرورة عندما أدركه الموت، فرجلان آخران يقومان مقامهما من الذين استُحِقَّ -بالضم- عليهم، أي: من الذين استحق عليهم الإثم من الذين انتفعوا بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركة الموصي ما لم يجعله له الموصي، وغلب وارث الموصي بذلك.

فيكون الذين استحق عليهم ومن أجلهم وبسببهم الإثم هم الأوليان، وهم: أولياء الموصي الذين لهم ماله بوجه من وجوه الإرث فحرموا بعضه.

أما قراءة الفتح: ﴿أَسْتَحَقَّ﴾ فوجهها أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما، بسبب أن الميت عينهما للوصاية، ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال: إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان، أي: خان في مالهم الأوليان^(٢).

(١) ينظر: الحجة في القراءات السبع (ج ١/ص ١٣٥).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٥٥)، والكشاف (ج ١/ص ٧٢١).

المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ

قَوْلَهُ الْحَقُّ

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي

فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ^١﴾

قَوْلُهُ الْحَقُّ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وقد أشكل نظم قوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ^١﴾

قَوْلُهُ الْحَقُّ^(٢)، وذهب فيه المفسرون طرائق»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن الإشكال الوارد في الآية بلاغي إعرابي، وهو في موقع جملة قوله

تعالى: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ^(٣)﴾، وارتباطها بما قبلها من حيث التقديم والتأخير في

نظم الآية، مما يترتب على ذلك اختلاف الإعراب.

والإشكال في هذه الجملة من الآية مرتبط بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ

كُن فَيَكُونُ^(٤)﴾ وموقعها من الإعراب، هل هي تابعة لها في الإعراب؟، أم

أنها جملة مستقلة عنها أفادت معنىً جديداً؟ وليس في الآية تقديم وتأخير في

نظمها وهي على الأصل؟.

إلا أننا نجد جملة من المفسرين الذين نفوا التقديم والتأخير في نظم

الآية اختلفوا في إعرابها إلى أقوال.

(١) سورة الأنعام: ٧٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت أقوال المعربين والمفسرين في بيان نظم قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ أَلْحَقُ﴾، وهو في الجملة راجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن ﴿قَوْلُهُ﴾ مبتدأ، واختلفوا في خبره إلى عدة أوجه: الوجه الأول: أن خبره مقدم، وهو جملة الظرف في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ فيكون: ﴿قَوْلُهُ﴾ مبتدأ، و﴿أَلْحَقُ﴾ صفة له، ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ظرف وقع خبراً مقدماً، والمعنى: قوله المتصف بالحق كائن يوم يقول كن فيكون^(١).

ومال إلى هذا القول الزمخشري، وقال: «انتصابه بمعنى الاستقرار، كقولك: يوم الجمعة القتال، ومعناه: القتال واقع يوم الجمعة»^(٢).

واختار هذا القول الطاهر، وقال: «نكتة الاهتمام بتقديم الظرف الرد على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم»^(٣).

الوجه الثاني: أن ﴿قَوْلُهُ﴾ مبتدأ، و﴿أَلْحَقُ﴾ خبر وليس صفة، وقيل: بل هو صفة، والخبر ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾، وجملة الظرف ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ في محل نصب مفعول به، أي: واذكر يوم يقول كن، أو اتقوا يوم يقول كن^(٤).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٦٤)، وتفسير الرازي (ج ١٢/ص ٣٤)، والتسهيل

(ج ١/ص ٢٧٥)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٤٣٢).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٦٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٦٣)، ومعاني القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٤٦)، =

قال الطبري: «كأنه يعني بذلك أن نصبه على: واذكر يوم يقول
كن فيكون»^(١).

لكنهم اختلفوا في نظم الآية على هذا الإعراب.

ف قيل: إن ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، للصور خاصة.
فنظم الآية على تأويلهم: يوم يقول للصور: كن فيكون، قوله الحق
يوم ينفخ فيه عالم الغيب والشهادة، فيكون ﴿قَوْلُهُ﴾ مرفوعاً بـ ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ﴾
في الصور^(٢).

وقيل: إن قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ معني به كل ما كان الله معيده
في الآخرة بعد إفئائه، ومنشئه بعد إعدامه، فالكلام على مذهب هؤلاء تام
عند قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾.

فيكون القول حينئذ مرفوعاً بـ ﴿الْحَقُّ﴾، و﴿الْحَقُّ﴾ بالقول^(٣).
وتأويله: وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق، ويوم يقول
للأشياء: كن فيكون، خلقهما بالحق بعد فنائهما، ثم ابتداء الخبر عن قوله
ووعده خلقه أنه معيدهما بعد فنائهما أنه حق، فقال: قوله هذا الحق الذي
لا شك فيه^(٤).

= ومشكل إعراب القرآن لمكي (ج ١/ص ٢٥٦)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٤٢٩).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٥٩).

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٣٤٠)، وتفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٦٠).

(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٧٥).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٥٩).

القول الثاني: أنها فاعل لـ {يكون}، فجملة ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ فاعل مرفوع لقوله: ﴿كُنْ فِيَكُونُ﴾، و﴿الْحَقُّ﴾ صفة، أي: يوم يقول كن، فيكون قوله الحق.

قال الزجاج والنحاس: «إن قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ﴾ رفع بـ {يكون}، أي: فيكون ما يأمر به، وهو المراد بـ ﴿قَوْلُهُ﴾، ﴿الْحَقُّ﴾ من نعته، ويكون التمام على هذا "فيكون قوله الحق" (١).

الترجيح

يتلخص مما سبق أن قوله: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ فيه أربعة أوجه:
أحدها: أن ﴿قَوْلُهُ﴾ مبتدأ، و﴿الْحَقُّ﴾ نعته، وخبره مقدم وهو قوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ﴾.
والثاني: أنه فاعل لقوله: ﴿فِيَكُونُ﴾، و﴿الْحَقُّ﴾ نعته أيضاً.
الثالث: أنه مبتدأ أيضاً، و﴿الْحَقُّ﴾ نعته، و﴿يَوْمَ يُنْفَخُ﴾ خبره.
الرابع: أن ﴿قَوْلُهُ﴾ مبتدأ، و﴿الْحَقُّ﴾ خبره، أخبر عن قوله بأنه لا يكون إلا حقاً (٢).
إن القول الأول القاضي بالتقديم والتأخير هو الذي ذهب إليه الطاهر تبعاً للزمخشري، وفيه نظر.

(١) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٦٣)، ومعاني القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٤٦)،

وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٤٢٩).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٦٩١).

ومعلوم أن التقديم والتأخير فيما بين المبتدأ والخبر إذا لم يقع عارض مما يعرض في التركيب، ككون المبتدأ مما يلزم صدر الكلام به، أو كون الخبر كذلك، فيلزم تقديم ما له الصدارة.

أما إذا لم يعرض عارض يوجب لأحدهما التقديم أو التأخير، فتقديم أيهما كان، وتأخير الآخر عربي فصيح، إلا أن مرتبة المبتدأ التقديم ليني عليه الخبر، فتقديمه عند عدم العوارض اللفظية أولى، كما في القرآن، أما إذا وجد عارض فلا؛ لأن المعروف الشائع في تقدم الخبر أنه يفيد الحصر والاختصاص^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٠٩] يفيد اختصاص الله سبحانه وتعالى وحده بالملكية لما في السموات والأرض.

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٦]: «يفيد أنه لا يكون حشرهم إلا إلى جهنم؛ لأن تقديم الخبر يفيد الحصر»^(٢).

والحصر: إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عما سواه. وتنزيل هذا على الآية يفسد نظمها؛ إذ لا يجوز القول بأن قول الله الحق محصور أو خاص في يوم يقول كن فيكون، بل قوله حق وصدق في جميع ما أمر به وشرع.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٢٧٦)، وحاشية الصبان على شرح الأشموني (ج ٤/ص ١٤٦)، وقال: «إن تقديم الخبر على المبتدأ إنما يفيد حصر المبتدأ في الخبر، لا حصر الخبر في المبتدأ».

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٥/ص ١٢٩).

قال الخفاجي: «إنَّ الحصر في الآية غير مناسب هنا، ولو جعل التقديم هنا للحصر لكان للحصر على عكس ما ذكر، أي: قضاؤه الحق لا يكون إلا يوم يقول كن، وهو فاسد»^(١).

ولو قال قائل: إن فائدة التقديم هنا ليس للحصر، بل - كما قال الطاهر ابن عاشور - هي للاهتمام بتقديم الظرف للرد على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم^(٢).

فيقال له: هذا صحيح إذا لم يمكن حمل الآية إلا على هذا المعنى، أما أن هذا المحمل يخالف الأصل في التركيب ثم يوضع له نكتة بلاغية قد يوهم غيرها، وتخالف المعنى الشائع في تقديم الخبر، فلا.

ثم يقال: إن في إعراب الآية على الأصل الظاهر السائع مندوحة عن الإشكالات والاعتراضات.

وقد رجح الطبري القول الرابع، وجوز القول الثاني.

قال: «والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إن الله - تعالى ذكره - أخبر أنه المنفرد بخلق السموات والأرض دون كل ما سواه، معروفاً من أشرك به من خلقه جهله في عبادة الأوثان والأصنام، وخطأ ما هم عليه مقيمون من عبادة ما لا يضر ولا ينفع، ومحتجاً عليهم في إنكارهم البعث بعد الممات والثواب والعقاب بقدرته على ابتداء ذلك ابتداءً، وأن الذي ابتدع ذلك غير متعذر عليه إفناؤه، ثم إعادته بعد إفناؤه، فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ حجة على خلقه؛ ليعرفوا بما صانعها،

(١) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٤/ص ٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

وليستدلوا بها على عظيم قدرته وسلطانه، فيخلصوا له العبادة، ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ
 كُنْ فَيَكُونُ﴾ يقول: ويوم يقول حين تبدل الأرض غير الأرض
 والسموات كذلك: كن فيكون، كما شاء تعالى ذكره، فتكون الأرض غير
 الأرض، عند قوله: كن، فيكون متناهيًا.

وإذا كان كذلك معناه وجب أن يكون في الكلام محذوف يدل عليه
 الظاهر، ويكون معنى الكلام: ويوم يقول لذلك: كن فيكون، تبدل غير
 السموات والأرض، ويدل على ذلك قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾.

ثم ابتداء الخبر عن القول فقال: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾، بمعنى: وعده هذا
 الذي وعد تعالى ذكره من تبديله السموات والأرض غير الأرض والسموات،
 الحق الذي لا شك فيه.

وجائز أن يكون القول - أعني: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ - مرفوعاً بقوله:
 ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

فيكون تأويل الكلام: وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق، ويوم
 يبدلها غير السموات والأرض، فيقول لذلك كن فيكون قوله الحق^(١).

لكن السمين الحلبي جعل فاعل ﴿فَيَكُونُ﴾ هو جميع ما أراد الله،
 أولى من أن يكون فاعله هو: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٣٣٨).

قال السمين: «قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ هي هنا تامة، وكذلك قوله: ﴿كُن﴾، فتكتفي بمرفوع ولا تحتاج إلى منصوب، وفي فاعلها أربعة أوجه، أحدها: أنه ضمير جميع ما يخلقه الله تعالى يوم القيامة، وهذا أولى»^(١).

وقال الدرويش في كتابه "إعراب القرآن وبيانه": «﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ اختلفوا كثيراً في إعراب هذا الكلام ، والذي أختاره أن يكون مبتدأ وخبراً، والجملة مستأنفة، ولا طائل تحت الأوجه التي أوردوها، أخبر سبحانه عن قوله بأنه لا يكون إلا حقاً»^(٢).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٦٩١).

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه (ج ٣/ص ١٥١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ

أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر ابن عاشور عن الشيخ ابن عرفة في درس تفسيره^(٢) أنه قال: «إِنَّ صِيغَةَ الْمَفَاعَلَةِ تَقْتَضِي أَنَّ الْمَجْعُولَ فِيهَا فَاعِلًا هُوَ الْبَادِيءُ بِالْحَاجَّةِ، وَأَنَّ بَعْضَ الْعُلَمَاءِ اسْتَشْكَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ [٢٥٨]: ﴿أَلَمْ تَرَ

(١) سورة الأنعام: ٨٠.

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة (مخطوط في الجامعة الإسلامية تحت رقم: ٤٣٩١) رقم اللوحة

(٧٧) عند قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ﴾.

وابن عرفة هو: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، عالم المغرب المعروف بابن عرفة، ولد سنة ٥٧١٦هـ، وكان طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير، كلما أُنهي ختمة منه أعاد ختمة جديدة، مات سنة ٨٠٣هـ. وأما تفسيره: فهو عبارة عن مجالس أملاها في التفسير، فقيدها عنه بعض تلاميذه، واشتهر منها رواية البسيلي، ويوجد من رواية البسيلي نسخة مصورة على ميكروفيلم بمكتبة المخطوطات بالجامعة الإسلامية تحت رقم (١٢٦٠، ١٢٦١) عن نسخة الخزانة الملكية بالرباط، وهناك رواية الأبي كذلك: وهو محمد بن خلفه الوشتاتي، وهي من أكمل الروايات لتفسير ابن عرفة، ومنها نسخ خطية كثيرة، من أكملها نسخة المكتبة الوطنية بتونس. وقد حقق جزءاً من هذا المخطوط في مجلدين إلى نهاية سورة البقرة د/ حسن المناعي، نشرها مركز البحوث بكلية الزيتونة سنة ١٩٨٦م.

للاستزادة عن ابن عرفة ومنهجه في تفسيره. ينظر: مقدمة تفسير ابن عرفة لحسن

المناعي (ج ١/ص ٣٧-٤٢)، والتفسير ورجاله للفاضل ابن عاشور (ص ١١٣).

إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴿١﴾ حيث قال: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فبدأ بكلام إبراهيم، وهو مفعول الفعل، وأجاب بأن إبراهيم بدأ بالمقابلة، ونمرود بدأ بالمحاجة).

قال الطاهر: «ولم يذكر أئمة اللغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

أورد الطاهر هذا الإشكال عند قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾، وذلك أن صيغة المفاعلة في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ تقتضي أن الفاعل في هذه الآية هو من بدأ بالمحاجة، إلا أن ظاهر الآية يدل على خلاف ذلك.

ف{حاجه}، و{حاجَّ} من مادة (فَاعَل) التي تأتي للمشاركة، وحتى يفهم معنى المشاركة إليك هذا المثال:

تقول: قاتل زيد عمراً، أو تقول: قاتل عمرو زيداً، ومعنى ذلك أن كلاً منهما قد تقاتل، وكلاهما فاعل ومفعول في الوقت نفسه، لكن غلب جانب الفاعل في واحد، وجانب المفعول في الثاني، برغم أن كلاً منهما فاعل ومفعول معاً.

مثال آخر، حين تقول: شارك زيد عمراً، وشارك عمرو زيداً، إذاً المفاعلة جاءت من الاثنين، هذا فاعل وهذا مفعول، لكن العادة تغليب الفاعلية فيمن بدأ، والمفعولية في الثاني، وإن كان الثاني فاعل أيضاً.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٣٢٦).

وتطبيق المثال على الآية أن يقال: إن الذين حاجوا إبراهيم في كلا الآيتين وقعوا موقع الفاعل، فهم الذين ابتدؤوا المحاجة، إلا إن المحاورة في الآية ظاهرها أن إبراهيم هو البادئ في محاجة قومه، وهذا يخالف صيغة المفاعلة التي تقتضي أن الفاعل هو البادئ.

ويرى الطاهر أن أئمة اللغة لم يذكروا هذه القاعدة في كتبهم: أن صيغة المفاعلة تقتضي أن المفعول فيها فاعلاً، هو البادئ بالفعل^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

لا بد أن نعرف أنه ليس كل صيغ المفاعلة تدل على أن الفاعل هو البادئ، وقد ذكر أهل اللغة ذلك، بخلاف ما زعمه الطاهر.

وقد عمد بعض الأئمة إلى بيان الفارق المعنوي بين (المفاعلة) و(التفاعل) إذا كانا للمشاركة، فقالوا: قد يقال في الفرق المعنوي أن المبادئ بالفعل أو الغالب فيه معلوم في (المفاعلة)، بخلاف (التفاعل)، فإن البادئ فيه أو الغالب غير معلوم، هذا ما جاء في كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، حيث قال: «البادئ بالفعل في (فاعل) معلوم أنه الفاعل، وفي (تفاعل) غير معلوم»^(٢).

أي: أنك إذا قلت: قاتل خالد زيدا، فقد أردت أن تخبر بأن البادئ في القتال هو خالد، ولو اشترك فيه زيد، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَتَلْتُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، فقوله: ﴿فَإِنْ قَتَلْتُمْ﴾ معناه: إذا بادروا إلى قتالكم فاقتلوهم.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٢٦).

(٢) ينظر: الكليات (ص ١٠٤٦)، وشرح البناء لمحمد الكفوي (ص ١٦).

والمقاتلة (مفاعلة)، وهي حصول الفعل من جانبيين، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبيين؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل، كانت (المفاعلة) في هذه المادة بمعنى مفاعلة أسباب القتل، أي: المحاربة، فقلوه: ﴿وَقَاتِلُوا﴾ بمعنى وحاربوا، والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم، ومنع سبل، وحصار، وإغارة، واستيلاء على بلاد، أو حصون.

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالمقصود أنه هو المبتدئ بالفعل، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فجعل فاعل المفاعلة المسلمين، ثم قال: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ فجعل فاعله ضمير عدوهم، فلزم أن يكون المراد: دافعوا الذين يتدنونكم^(١).

أما إذا قلت: تقاتل خالد وزيد، فليس في قولك ما يشير إلى البادئ فيه، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعِنِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾؛ إذ ليس في قوله: ﴿يَقْتَتِلَانِ﴾ ما يشير إلى البادئ بالقتال، و﴿يَقْتَتِلَانِ﴾ في هذا كيتفتالان^(٢).

فكلمة {حاجه} في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ﴾، و﴿حَاجَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَهِمَ فِي رِيْبِهِ أَنَّ ءَاتَتْهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ من صيغ المفاعلة الدالة على الاشتراك بين الاثنين، وموقع ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ من الإعراب موقع المفعول به، فهو عليه الصلاة والسلام وقع عليه فعل الحاجة فجاءت منصوبة، وإبراهيم عليه السلام لم يبدأ بالحاجة، بل بدأهم بالدعوة، وهم بدؤوا بالحاجة والمجادلة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٠١).

(٢) ينظر: الشافية في علم التصريف (ص ٢٠)، وشرح شافية ابن الحاجب للاسترابادي

(ج ١/ص ٩٦)، ونزهة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف (ج ١/ص ٢٤).

وهذا متقرر في آيات كثيرة، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عِبَادِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ [الأنبياء: ٥١-٥٤]، وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨]، وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾ [الممتحنة: ٤]، وغيرها من الآيات الدالة على دعوة إبراهيم لأبيه وقومه، ثم يبدوون هؤلاء بالحاجة والمجادلة.

فلاحظ أن كلمة ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ أتت في الآية الكريمة منصوبة بالفتحة، أي يغلب عليها المفعولية، وكلمة ﴿قَوْمُهُ﴾ في الأنعام أتت مرفوعة بالضم، أي يغلب عليها الفاعلية. فمن الذي حاجَّ إبراهيم إذن؟ إنه شخص ما من قومه، وهو الفاعل؛ لأنه هو الذي بدأ بالحاجة، وهكذا تدلنا الآية الكريمة، وتصف الآية ذلك الرجل ﴿أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾، أي: أن الرجل هو الذي بدأ الحاجج قائلاً لإبراهيم: من ربك؟ بعد أن دعاه إبراهيم إلى عبادة الله. وآية الأنعام توضح ذلك بجلاء فقال: ﴿أَتَحْتَجُّونِي فِي اللَّهِ﴾، فيدل على أنهم هم الذين ابتدؤوا بالحاجة.

وهذه الآية -آيات المطلب- تزيد موضع البقرة الذي نقل الطاهر استشكله وضوحاً وجلاءً، حيث يفسر القرآن بالقرآن، ويحول عنه الإشكال، وذلك أن قوم إبراهيم -ومنهم أبوه آزر وملكهم النمرود- هم الذين يبدوون بالمخاصمة والمجادلة بالباطل، وأن إبراهيم في موضع البقرة رد عليهم حجتهم الداحضة واستنكارهم لربهم، فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، وهذه هي براعة القرآن في أن يترك الشيء ثقة بأن السامع يرد كل شيء إلى أصله، فقله الحق: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فكان الذي حاج إبراهيم سأله: من ربك؟ فقال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.

ومعنى {حاجه}: ناظره، وأدلى كل واحد بحجته. والحجة: هي الدليل، والبرهان، و﴿فِي رَبِّهِ﴾ أي: في وجوده، وفي ألوهيته.

فقله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ ألم تر يا رسولنا حال الذي حاج إبراهيم؟ يعني: الذي خاصم إبراهيم نبي الله ﷺ في ربه، ولا يعيننا أن نعرف اسمه: أهو نمرود بن كنعان؟، أم غيره؟، المهم أنه استطال -والعياذ بالله-، واستكبر، وعلا، وأنكر وجود العلي الأعلى، فكان يحاج إبراهيم لطغيانه بأن آتاه الله الملك، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴿٦﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى ﴿٦﴾ [العلق: ٦-٧]، إذا رأى الإنسان نفسه استغنى فقد يطغى، ويزيد عتوه، وعناده.

فقله: ﴿أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ يعني بذلك: حاجه فخاصمه في ربه؛ لأن الله آتاه الملك، وكان يدعي الربوبية، فقال لإبراهيم: من ربك؟.

قال ابن كثير وغيره من المفسرين: «وذلك أنه أنكر أن يكون ثمَّ إليه غيره، كما قال بعده فرعون لملكه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، وما حمله على هذا الطغيان والكفر الغليظ والمعاندة الشديدة إلا تجبره، وطول مدته في الملك؛ وذلك أنه يقال: إنه مكث أربعمئة سنة في ملكه، ولهذا قال: ﴿أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾، وكأنه طلب من إبراهيم دليلاً على وجود الرب الذي يدعو إليه فقال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ أي: الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها»^(١).

فقول إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ فيه بيان الحاجة، وهذه لا شك - كما يُعلم من سياق اللفظ - أنها جواب لسؤال، كأنه قال: ما ربك؟ أو: من هو؟ أو: ما شأنه؟ أو: ما فعله؟ فقال: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، كما قال فرعون لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ٢٣ ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤]^(٢).
وقد ذكروا في قصص هذه الحاجة روايتين:

إحدهما: أنهم خرجوا إلى عيد لهم، فدخل إبراهيم على أصنامهم فكسرها، فلما رجعوا قال لهم: أتعبدون ما نتحتون؟ فقالوا: فمن تعبد؟ قال: أعبد ربي الذي يحيي ويميت.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٤٣٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٥١)، والتسهيل

(ج ١/ص ١٢٢).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٣/ص ٢٧٩).

وقال بعضهم: إن نمرود كان يحتكر الطعام، فكانوا إذا احتاجوا إلى الطعام يشترونه منه، فإذا دخلوا عليه سجدوا له، فدخل إبراهيم فلم يسجد له، فقال: مالك لا تسجد لي! قال: أنا لا أسجد إلا لربي. فقال له نمرود: من ربك؟! قال إبراهيم: ربي الذي يحيي ويميت^(١).

فبعد هذا التوضيح يزول الإشكال عن الآية، ويعلم أن الذي بدأ بالمحاجة هم قوم إبراهيم، وقد وقعت الجملة موقع الفاعل، وحذفت حجتهم من السياق لدلالة الآية عليها، وإبراهيم عليه السلام رد عليهم حجتهم الداحضة. ويتبين أيضاً: أن أهل اللغة قد ذكروا هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة، وقد فسرها المفسرون على ضوء هذه القاعدة.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٤/ص ٢٨٨).

المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي

الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ

وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «للمفسرين في اتصال كاف التشبيه بما قبلها وجوه كثيرة، بلغت العشرين، قد استقصاها ابن عادل، وهي لا تخلو من تكلف»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن سبب استشكال المفسرين للآية هو اختلافهم في السبب الجالب لهذه "الكاف"^(٣)، وقد توسع المعربون القدامى في التقدير والتأويل، وأنهاها بعضهم إلى عشرين وجهاً، وهذه الأوجه منها البعيد، ومنها القريب المشهور. وأما المشهور منها: أنها أداة للتشبيه، فهو يستدعي مشبهاً، ووجه شبه، وهو غير مصرح به في الآية، وفيه خفاء، ومن هنا اختلفوا في بيانه، وكذا في إعرابه على وجوه.

قال النحاس: «هذه من المشكل، ولأهل اللغة فيها أقوال»^(٤).

قال أبو حيان عن هذه الآية: «اضطرب المفسرون فيها، وما مرّ بي شيء مشكل مثل هذا»^(٥)، لدرجة أنه رأى فيها رؤيا منامية، وتذاكر فيها هو ورجل، وانبته من نومه وهو يذاكره فيها، كما ستأتي معنا القصة في دفع الإشكال.

(١) سورة الأنفال: ٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٦٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٣٩١).

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٧٦).

(٥) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن حروف الجر كثيرة، ومنها (الكاف)، ولها معانٍ^(١)، إلا أنهم اختلفوا على أي المعاني تحمل هذه الآية، وهي على النحو التالي:

القول الأول: أنها تحمل على التشبيه، وأن المشبه محذوف، و(الكاف) أداة التشبيه، وقوله: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ مشبه به.

فالمراد بهذا الإخراج هو إخراجه من مكة إلى المدينة، والأكثر على أن المراد منه إخراجه من المدينة إلى بدر، أي: كما أمرك ربك بالخروج من بيتك في المدينة إلى العير في بدر بالحق^(٢).

إلا أنهم اختلفوا في تقدير المشبه على أوجه كثيرة، منها المحتملة، ومنها البعيدة:

الوجه الأول:

قالوا: هو تشبيه حال بحال، وهو متصل بما قبله، فالكاف في محل رفع على أنه خبر مبتدأ محذوف، تقديره: هذه الحال كحال إخراجك.

يعني: أن حالهم في كراهة ما رأيت من تنفيل الغزاة - يريد بذلك ما حصل منهم في أول السورة من اختلافهم في الأنفال - مثل حالهم في كراهة خروجك للحرب، ذكره صاحب الكشاف وغيره^(٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ج ٣/ص ٧).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٢٣)، والتسهيل (ج ١/ص ٣٣٨)، والتحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٤٦).

أو أنه تشبيه أمر بأمر، تقديره: أمر من الله لرسوله ﷺ أن يمضي لأمره في الغنائم، على كره من أصحابه، كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهم كارهون^(١).

أو تشبيه صفة بصفة، أي: أن قسمة الأنفال كان فيها خير عظيم لكم، وهو على خلاف مشتهاكم، كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وفيه خير عظيم وهو على خلاف مشتهاكم، وأنتم كارهون ذلك^(٢).

أو تشبيه قسمة بقسمة، أي: أن قسمتك للغنائم حق كما كان خروجك حقاً^(٣).

ووجه الشبه في جميع هذه الأحوال الأربعة: هو كراهية المؤمنين في بادئ الأمر لما هو خير لهم في الواقع.

الوجه الثاني:

أن الكاف في موضع نصب صفة لمصدر الفعل المقدّر، والتقدير: الأنفال لله والرسول، أي: استقرت الأنفال لله والرسول استقراراً مع كراهتهم لها مثل استقرار خروجك من بيتك وهم كارهون، قاله الزجاج^(٤)، وحسنه الزمخشري^(٥).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٦٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٤) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٢٣)، والتسهيل (ج ١/ص ٣٣٨)، والتحرير

والتنوير (ج ٩/ص ٢٤٦).

(٥) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ١٩٧).

أو أن (الكاف) متعلقة ب﴿يُجَادِلُونَكَ﴾، أي: يسألونك عن الأنفال مجادلةً، كما جادلوك يوم بدر فقالوا: أخرجتنا للغير ولم تعلمنا قتالاً فنستعد له^(١). وقد رد أبو حيان هذا الوجه وقال: «فيه بعد؛ لكثرة الفصل بين المشبه والمشبّه به، ولا يظهر كبير معنى لتشبيهه هذا بهذا، بل لو كانا متقاربين لم يظهر للتشبيه كبير فائدة»^(٢).

الوجه الثالث:

أن المشبه هو صلاح المؤمنين، واتقاؤهم رهم، وإصلاحهم ذات بينهم، وطاعتهم الله ورسوله. ومعنى ذلك: يقول الله: وأصلحوا ذات بينكم، فإن ذلك خير لكم، كما أخرج الله محمداً ﷺ من بيته بالحق فكان خيراً له. ذكره الطبري عن عكرمة^(٣).

الوجه الرابع:

أن شبه كرههم في خروجك من بيتك بالحق، شبه به كرههم للقتال. ومعنى ذلك: كما أخرجك ربك يا محمد من بيتك بالحق على كره من فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال، فهم يجادلونك فيه بعد ما تبين لهم. نقل هذا القول الطبري عن مجاهد، ورجحه^(٤).

(١) ينظر: التسهيل (ج ١/ص ٣٣٨).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢)، وتفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٧).

وقال أبو جعفر: «وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال في ذلك بقول مجاهد، وقال معناه: كما أخرجك ربك بالحق على كره من فريق من المؤمنين، كذلك يجادلونك في الحق بعدما تبين؛ لأن كلا الأمرين قد كان، أعني: خروج بعض من خرج من المدينة كارهاً، وجداهم في لقاء العدو عند دنو القوم بعضهم من بعض، فتشبيه بعض ذلك ببعض مع قرب أحدهما من الآخر أولى من تشبيهه بما بعد عنه»^(١).

الوجه الخامس:

أن التشبيه وقع بين إخراجين، أي: إخراج ربك إياك من بيتك - وهو مكة - وأنت كاره لخروجك، وكانت عاقبة ذلك الخير والنصر والظفر، كإخراج ربك إياك من المدينة وبعض المؤمنين كاره يكون عقيب ذلك الظفر والنصر. لكن هذا القول خلاف ما عليه المفسرون من أن المراد بالخروج هو خروجه من المدينة إلى بدر، والجدال في القتال، أي: في قتال غزوة بدر.

الوجه السادس:

أن الكاف للتشبيه على سبيل المجاز، كقول القائل لبعده: كما وجهتك إلى أعدائي فاستضعفوك، وسألت مدداً فأمددتك وقويتك، وأزحت عللك، فخذهم الآن فعاقبهم بكذا، وكما كسوتك وأجريت عليك الرزق فاعمل كذا، وكما أحسنت إليك ما شكرتني عليه، فتقدير الآية: كما أخرجك ربك من بيتك بالحق، وغشاكم النعاس أمانة منه، وأنزل من السماء ماء ليظهركم به، وأنزل عليكم من السماء ملائكة مردفين، فاضربوا فوق الأعناق، واضربوا منهم كل بنان^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

فكأنه يقول: قد أزحت عللكم، وأمددتكم بالملائكة، فاضربوا منهم هذه المواضع، وهو القتل، لتبلغوا مراد الله في إحقاق الحق وإبطال الباطل، وملخص هذا القول الطويل أن ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ﴾ يتعلق بقوله: ﴿فَأَضْرِبُوا﴾ [الأنفال: ١٢]. قال أبو حيان: «وفيه من الفصل والبعد ما لا خفاء به». وقد رد أبو حيان جميع هذه الأقوال وقال: «إن من زاول الفصاحة والبلاغة لم يستحسن شيئاً من هذه الأقوال، وإن كان بعض قائلها له إمامة في علم النحو ورسوخ قدم، لكنه لم يحتط بلفظ الكلام»^(١).

القول الثاني:

أن (الكاف) فيها معنى التعليل، أي: لأجل أن خرجت لإعزاز دين الله تعالى نصرتك وأمدك بالملائكة. واختاره أبو حيان وارتضاه، وأورد في ذلك قصة، قال: «وقبل تسطير هذه الأقوال هنا وقعت على جملة منها فلم يلق لخاطري منها شيء، فرأيت في النوم أنني أمشي في رصيف ومعني رجل أباحته في قوله: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾، فقلت له: ما مرّ بي شيء مشكل مثل هذا، ولعل ثم محذوفاً يصح به المعنى، وما وقفت فيه لأحد من المفسرين على شيء طائل، ثم قلت له: ظهر لي الساعة تخريجه، وإن ذلك المحذوف هو: نصرتك، واستحسنتم أنا وذلك الرجل هذا التخريج، ثم انتبهت من النوم وأنا أذكره، والتقدير فكأنه قيل: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ أي: بسبب إظهار دين الله وإعزاز شريعته، وقد كرهوا خروجك تهيئاً للقتال وخوفاً من الموت»^(٢).

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٢) المصدر السابق.

قال السمين: «إذ كان أمر التَّكْوِينِ بخروجهم بغتة، ولم يكونوا مستعدين للخروج، وجادلوك في الحق بعد وضوحه، نصرك الله وأمدك بملائكته، ودل على هذا المحذوف الكلام الذي بعده، وهو قوله: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٩] الآيات، وهذا الوجه استحسنته أبو حيان، وزعم أنه لم يسبق به، ثم قال: ويظهر أن الكاف ليست لمحض التشبيه بل فيها معنى التعليل، وقد نص النحويون على أنها للتعليل، وخرجوا عليه قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]»^(١).

لكن يرد على هذا التحريج المنامي بأن دلالة الكاف عموماً على التعليل قليل عند النحاة، وقيدتها جماعة بأن تكون الكاف مكفوفة بـ"ما"، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١]، ونحو: ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ﴾.

وهؤلاء لم يقولوا بأنها للتعليل في ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ﴾: لأن "ما" كما ذكر المعربون بأنها حرف مصدري، وهذا يضعف قول أبي حيان؛ لأن الميم التي تكون مقرونة مع كاف التعليل كافة عن العمل. جاء في معني اللبيب أن (الكاف) أشهر معانيها التشبيه، نحو: زيد كالأسد، والثاني: للتعليل، أثبت ذلك قوم ونفاه الأكثرون، وقيد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفة بما^(٢).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢).

(٢) ينظر: معني اللبيب (ج ٣/ص ٧).

ونلاحظ أنّ ما ذهب إليه أبو حيان ليس بأقوى من كثيرٍ مما تقدم؛ لأن معطيات سياق الآية، وكثرة التقدير، وكيفية التركيب الذي ذهب إليه فهمه وطول الفاصل بين الآية وبين قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ تجعله مثل بقية الأقوال التي تقدم ذكرها، إذ المعنى عنده: إن خرجت لإعزاز دين الله وقتل أعدائه نصرك الله وأمدك بالملائكة.

القول الثالث:

أن (الكاف) حرف جر، وهي: بمعنى على، تقديره: امض على الذي أخرجك ربك.

قال أبو حيان: «وهذا ضعيف؛ لأنه لم يثبت أنّ الكاف تكون بمعنى على، ولأنه يحتاج الموصول إلى عائد وهو لا يجوز أن يحذف في مثل هذا التركيب»^(١).

وقيل: إنها بمعنى القسم، قال أبو عبيدة: «هي بمعنى القسم مجازاً، والذي أخرجك، لأن "ما" في موضع الذي، وجوابه ﴿يُجَادِلُونَكَ﴾، وعليه يقع القسم، تقديره: يجادلونك والله الذي أخرجك ربك من بيتك بالحق»^(٢). وهذا القول رده أكثر المفسرين والمعربين؛ لأن الكاف ليست من حروف القسم^(٣).

قال أبو حيان: «أبو عبيدة كان ضعيفاً في علم النحو»^(٤).

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٨)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢).

(٤) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

وفيه أيضا أن جواب القسم بالمضارع المثبت جاء بغير (لام)، ولا (نون توكيد)، ولا بدّ منهما في مثل هذا على مذهب البصريين، أو من معاقبة أحدهما الآخر على مذهب الكوفيين، أما خلوه عنهما أو أحدهما فهو قول مخالف لما اتفق عليه الكوفيون والبصريون^(١).

القول الرابع:

أن (الكاف) شرطية، فالكاف بمعنى "إذ"، تقديره: واذكر إذ أخرجك ربك. ورد هذا القول أبو حيان، والسمين، لأنه لم يثبت أن الكاف تكون بمعنى "إذ" في لسان العرب، وأيضاً: فإن «ما» لا تزد إلا في مواضع ليس هذا منها^(٢).

الترجيح

يجب على المفسر حمل كتاب الله على الأوجه الإعرابية القوية والمشهورة، دون الضعيفة والشاذة والغريبة، وأن يتجنب الأمور البعيدة، ويخرج على القريب والقوي والفصيح، فإن لم يظهر فيه إلا الوجه البعيد فله عذر، ولا يذكر الجميع لقصد الإغراب والتكثير^(٣).

ثم أعلم أنّ (كما) -عند التحقيق- كلمتان، وهما: (كاف) التشبيه أو التعليل، و(ما). ثم إنّ (ما) المتصلة بالكاف قد تكون اسماً، وقد تكون حرفاً.

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧)، والدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢)، وإعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ١٧٥).

(٣) ينظر: البرهان (ج ١/ص ٤١٢) والإتقان (ج ٤/ص ١٢٢٤)، وقواعد الترجيح للحري (ج ٢/ص ٣٦٩).

فإذا كانت اسماً فلها قسمان: الأول: أن تكون موصولة. والثاني: أن تكون نكرة موصوفة. كقولك: الذي عندي كما عندك، أي: كالذي عندك، أو كشيء عندك. فهذا المثال يحتمل الوجهين.

وإذا كانت حرفاً فلها ثلاثة أقسام: مصدرية، وكافة، وزائدة ملغاة. فالمصدرية نحو: قمت كما قمت، أي: كقيامك، فالكاف في ذلك جارة للمصدر المنسب من (ما) وصلتها.

والكافة كقول الشاعر:

وأعلم أنني، وأبا حميد كما النشوان، والرجل الحليم^(١)

وجعل بعضهم (ما) كافة في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُهُ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ﴾، ومن جوز ذلك الزمخشري، وابن عطية.

والزائدة الملغاة كقول الشاعر:

وننصر مولانا، ونعلم أنه كما الناس، مجروم عليه، وحارم^(٢)

بجر الناس، أي: كالناس، و(ما) زائدة.

فهذه أقسام (كما)، وليس فيها شيء يعد حرفاً واحداً، بل هي مركبة، في هذه الأقسام كلها^(٣).

(١) البيت لزياد الأعجم. ينظر: شرح الشواهد للبغدادي (ج ٤/ص ١٢٥)، والخزانة (ج ٤/ص ٢٨٠).

والنشوان: السكران.

(٢) البيت لعمر بن براق الهذلي. ينظر: شرح الشواهد للبغدادي (ج ٢/ص ٥٧).

(٣) ينظر: الجني الداني للمرازي (ص ٤٨٠).

فإذا عرفنا ذلك، فلنستبعد الأقوال التي حكى المفسرون ضعفها، وهي أنها للقسم، أو بمعنى على، أو بمعنى إذ، فهذه الأوجه الثلاثة قد ردها الأئمة، وأنكروا مجيئها في لغة العرب.

أما ما عدا ذلك من الأوجه السابقة التي يمكن حملها على الآية فمنها القريب، ومنها البعيد، وقد بيّنا ذلك فيما سبق عند ذكرها.

ثم إن الاجتهاد وإعمال الفكر فيها بما يوافق شروط وقواعد التفسير ووفقاً للغة العرب أمر لا بأس به، وخاصة في مثل هذه الآية التي حُذف منها المشبّه ولم يُعرف وجه الشبّه، ويشهد لذلك القول الذي ذهب إليه أبو حيان واستحسنه وزعم أنه لم يسبق به.

فأقول: كما أن جواب الشرط يحذف لتذهب نفس السامع كل مذهب - فمثلاً لو قلت: لو رأيت علياً عليه السلام بين الصفيين لرأيت!، أو لرأيت شجاعاً، أو لرأيت رجلاً يقتل الأبطال، أو ما يجري هذا المجرى - لم يكن في العظم عند السامع بمنزلة حذف الجواب؛ لأنه يذهب مع الحذف كل مذهب، ولا يعول على نفس ما كان يرد في اللفظ فقط^(١).

ومثله يقال في حذف المشبّه، إما للعلم به ويقدر في الإعراب، وهذا التقدير بمثابة وجوده، كما إذا سئلت "كيف علي؟" فقلت: "كالزهرة الذابلة"، فإن "كالزهرة" خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير هو كالزهرة الذابلة^(٢). وإما أن يحذف ليحتمل المعنى كل ما يمكن احتمالها؛ ليذهب القارئ والمتدبر فيه كل مذهب.

(١) ينظر: سر الفصاحة للخفاجي (ص ٢١٠).

(٢) ينظر: البلاغة الواضحة (ص ١٩).

فلو قلت: ذهبت إلى القرية فرأيتهم كالأسود، فعند حذف (المشبه) هنا لا يقتصر الذهن السامع فقط على الرجال، بل يذهب الذهن إلى ما هو أعم من ذلك من رجال، وشيوخ، ونساء، وصبيان، وعبيد... وقد يحذف (وجه الشبه) ويسمى التشبيه تمثيلاً إذا كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد، وغير تمثيل إذا لم يكن وجه الشبه كذلك^(١). ثم لا بد في كل تشبيه من وجود الطرفين (المشبه، والمشبه به)، إما ظاهراً، وإما مقدرًا.

ف(الكاف) هنا للتشبيه، وهو على الغالب والمشهور في مجيئها، وقد ذكر الزركشي والسيوطي أن من أشهر معانيها التشبيه^(٢). فإذا عرفنا أنها للتشبيه فما موقعها من الإعراب؟ وما هو المحذوف المقدر؟ فيقال: إن حجة المانعين للتقدير في القول الأول والأوجه المذكورة فيه هو طول الفاصل بين الآيتين، وأما الإعراب فلم يعترضوا عليه، فلذا تعرب (كاف التشبيه) بنفس الإعرابين السابقين، إما: أنها مرفوعة بخبر لمبتدأ محذوف، أو منصوبة على محذوف وقع نعتاً للمصدر، ويقدر فعل قريب من الآية ليس بينهما فاصل طويل.

فعلى الرفع يكون التقدير، أي: هذه الحال التي من الله بها على عباده المؤمنين في تحقيق وعده لهم من رفعة في الدرجات ومغفرة للذنوب ورزق كريم بعد ما امتثلوا أمره وأدوا شرطه فيهم، كحال إخراجك رؤك من بيتك بالحق، فمن الله عليكم بتحقيق وعده لكم بالفوز والظفر على أعدائكم،

(١) ينظر: البلاغة الواضحة (ص ٣٥).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣١٠)، والإتقان (ج ٣/ص ١١٣٦).

مع أنكم كنتم كارهين للخروج، وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم، إلا أنكم امتثلتم أمر الله، وخرجتم مجاهدين في سبيله ومبتغين مرضاته، فقد استحباب لكم، وأمدكم بملائكة كرام يقاتلون معكم، وغشاكم النعاس أمانة منه، وأنزل من السماء ماء ليطهركم به، فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان؛ لتبلغوا مراد الله في إحقاق الحق، وإبطال الباطل، كما قال تعالى:

﴿وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَيْنِ أَنَّهِنَّ لَكُمُ ﴿٧﴾﴾ [الأنفال: ٧].

وذلك عندما نزل جبريل عليه السلام في غزوة بدر، وقال: يا محمد إن الله قد وعدكم إحدى الطائفتين، إما العير وإما قريش. فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وخطب فيهم خطبة، وقال: «كيف ترون؟». فقال أبو بكر: يا رسول الله، بلغنا أنهم كذا وكذا. ثم خطب الناس فقال: «كيف ترون؟». فقال عمر مثل قول أبي بكر. ثم خطب الناس فقال: «كيف ترون؟». فقال سعد بن معاذ: يا رسول الله، إيانا تريد، فوالذي أكرمك وأنزل عليك الكتاب ما سلكتها قط، ولا لي بها علم، ولئن سرت حتى تأتي برك الغماد من ذي يمن^(١) لنسيرن معك، ولا نكونن كالذين قالوا لموسى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ

فَقَتَلَا إِنَّا هَهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤]، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، ولعلك أن تكون خرجت لأمر، وأحدث الله إليك غيره، فانظر الذي أحدث الله إليك، فامض له، فصَلِّ حبال من شئت،

(١) برك الغماد: هي بلدة في أقصى اليمن، وقيل: هو موضع وراء مكة مما يلي البحر.

ينظر: معجم ما استعجم للبكري (ج ١/ص ٢٤٣).

واقطع حبال من شئت، وعاد من شئت، وسالم من شئت، وخذ من أموالنا ما شئت. فنزل القرآن على قول سعد: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ﴾ الآية (١).

فالتشبيه تمثيلي، وليس مراعى فيه تشبيه بعض أجزاء الهيئة المشبهة ببعض أجزاء الهيئة المشبه بها، فالأولى منة ووعد من الله لهم في الآخرة، والثانية منة ووعد من الله لهم في الدنيا.

قال النحاس: «إنه شبه وعده للمؤمنين: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] إلى قوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٤) بأنه حق، فالمعنى هذا الوعد للمؤمنين حق كما أخرجك ربك من بيتك بالحق الواجب له، فأنجز وعدك، وأظفرك بعدوك، فأوفى لك؛ لأنه قال جل وعز: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾، ثم قال: «وهذا من أحسن الأقوال» (٢).

أما إعرابها على النصب، فيمكن أن تقدر على النحو التالي، أي: المؤمنون حقاً يتوكلون توكلأً حقيقياً كما أخرجك ربك بالحق فتوكلتم عليه فنصركم. أو: هم المؤمنون الممثلون لأمره حقاً، كما أخرجك ربك بالحق فامتثلتم لأمره.

وعلى هذا، ففي الجملة تشبيهه، وهذه أركانه:

- (١) أخرجه البخاري (ج ٦/٥١، ح ٤٦٠٩) مختصراً، وأخرجه مسلم (ج ٣/ص ١٤٠٣، ح ١٧٧٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه مطولاً.
- (٢) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٧٦)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٦٨).

المشبه: وعد الله للمؤمنين: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى

﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.

المشبه به: خروجك من بيتك بالحق ووعدك إحدى الطائفتين.

والأداة: الكاف .

ووجه الشبه: أنه مَنْ عَلَى عِبَادِهِ، وَأَنْعَمَ عَلَيْهِمْ، وَأَعَدَّ لَهُمْ مَا وَعَدَهُمْ

فِي كَلَامِ الْحَالِينَ.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «والتلازم بين شرط {لو} وجوابها خفي هنا، وقد أشكل على المفسرين»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ترد كلمة الميعاد والوعد بالقرآن دائماً مقرونة بـ(لا يخلف)، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩]، بخلاف الآية في هذا الموضع فقد جاء جواب الشرط عن الوعد بقوله: ﴿لَاخْتَلَفْتُمْ﴾، ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾ والاختلاف بمعنى: التنازع والتخاصم، وليس بمعنى التخلف كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤].

لأجل ذلك قال الطاهر: «إن التلازم بين شرط {لو} وجوابها خفي هنا، وقد أشكل على المفسرين، ومنهم من اضطر إلى تقدير كلام محذوف، تقديره: ثم علمتم قلتكم وكثرتكم^(٣)، وفيه أن ذلك يفضي إلى التخلف عن الحضور لا إلى الاختلاف، ومنهم من قدر: وعلمتم قلتكم، وشعر المشركون بالخوف منكم؛

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

(٣) في المطبوع: (وكثرتكم)، والصحيح ما أثبت.

لما ألقى الله في قلوبهم من الرعب، أي: يجعل أحد الفريقين يتناقل فلن تحضروا على ميعاد، وهو يفضي إلى ما أفضى إليه القول الذي قبله، ومنهم من جعل ذلك لما لا يخلو من الناس من العوارض والقواطع، وهذا أقرب، ومع ذلك لا ينشج له الصدر^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الاختلاف المشكل في الآية هو في التلازم بين شرط {لو} وجوابها، لذا نجد أن أكثر المفسرين لم يشكل عليهم المعنى، لكن التقديرات التي ذكرها المفسرون استشكلها الطاهر، وسنذكر هذه التقديرات، ثم نوضح الملائم والقريب منها، وهي كالتالي:

الأول: قدروا المحذوف بقولهم: ولو تواعدتم ثم علمتم قلتكم وكثرتهم لاختلقتم في الميعاد. قال به الطبري، ونقله عن ابن اسحاق^(٢).

الثاني: ولو تواعدتم ثم علمتم قلتكم وشعر المشركون بالخوف منكم لما ألقى الله في قلوبهم من الرعب والهيبة من لقاء رسول الله ﷺ، لاختلقتم في الميعاد، ولم يتفق لكم من التلاقي ما وفقه الله وسببه له^(٣).

الثالث: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ﴾ أنتم والمشركون للقتال ﴿لَا خْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٢٠٦).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

أي: كانوا لا يصدقون مواعدتكم طلباً لغرتكم والحيلة عليكم.
قال به الكرمانى^(١).

الرابع: أي: لاختلفتم بالقواطع والعوارض القاطعة بالناس.
قال به المهدي^(٢).

الخامس: أي: وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ مِنْ غَيْرِ قَضَاءِ اللَّهِ أَمْرَ الْحَرْبِ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ^(٣).

فالقول الأول والثاني يشكل عليه أن ذلك يفضي إلى التخلف عن
الحضور لا إلى الاختلاف، والآية نصت على الاختلاف في الموعد، ومن
المفسرين من يجمع القول الأول والثاني تحت قول واحد.

أما القول الثالث: فإنه يجعل الاختلاف حاصلًا من جهة الكفار
فقط، وهذا يخالف سياق الآية؛ لأن الاختلاف حاصل من الفريقين، بل
من المفسرين من جعل الاختلاف في الموعد لو حصل لكان من المؤمنين؛
لأن في ذلك منة من الله لهم إذ جمعهم على غير ميعاد.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

والكرمانى هو: شمس الدين، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرمانى، ثم البغدادي،
صاحب شرح البخاري (٧١٧-٧٨٦هـ)، الإمام العلامة في الفقه والحديث والتفسير والأصليين
والمعاني والعريية. ينظر: الدرر الكامنة (ج ٤/ص ٣١٠)، والأعلام (ج ٧/ص ١٥٣).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٨٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

وأيضاً هذا القول يخالف قاعدة توحيد الضمائر، ولو كان الاختلاف
حاصلاً فقط من جهة الكفار لقال: لخالفوكم في الميعاد.

قال الألوسي: «وجعل الضمير الأول في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ
تَوَاعَدْتُمْ﴾ شاملاً للجمعين تغليياً، والثاني في قوله: ﴿لَاخْتَلَفْتُمْ﴾
للمسلمين خاصة، وهو المناسب للمقام إذ القصد فيه إلى بيان ضعف
المسلمين ونصرة الله تعالى لهم مع ذلك.

والزخشي جعله فيهما شاملاً للفريقين؛ لتكون الضمائر على وتيرة
واحدة من غير تفكيك، على معنى: لو تواعدتم أنتم وأهل مكة لخالف
بعضكم بعضاً فثبطكم قلتكم وكثرتهم؟^(١).

وقال الطاهر: «وضمير {اختلفتم} على الوجوه كلها شامل للفريقين:
المخاطبين والغائبين، على تغليب المخاطبين، كما هو الشأن في الضمائر
مثله»^(٢).

أما القول الرابع، فقد قال عنه ابن عطية: «هذا أنبل وأصح -يعني:
من قول الطبري- وإيضاحه: أن المقصد من الآية: تبين نعمة الله وقدرته في
قصة بدر، وتيسيره ما تيسر من ذلك، فالمعنى: إذ هيأ الله لكم هذه الحال،
ولو تواعدتم لها لاختلفتم، إلا مع تيسير الله الذي تم ذلك، وهذا كما
تقول لصاحبك في أمر شاءه الله دون تعب كثير: لو بنينا على هذا وسعينا
فيه لم يتم هكذا»^(٣).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٨٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٥٣٣).

وتعقب الطاهر على هذا القول بأنه أقرب من الأقوال السابقة، ومع ذلك لا ينثليج له الصدر.

ومعنى قول المهدي: أن الغالب والعادة في المواعيد أنها تتعرض لظروف قاضية بالاختلاف في الموعد، وقد يكون منها بعد المسافة التي كنتم بها، وكذلك تعذر توقيت سير كل فريق بسير صاحبه.

لكن بعد هذه التقديرات نجد أن الطاهر جعل سبب اختلاف المفسرين في تقدير هذه الآية أنهم جعلوا {لو} الواردة في الآية من باب (لو) الامتناعية، أي: لو حصل التواعد في ما بينكم، ثم وقر الخوف في قلوبكم منهم، بسبب كثرتهم وقتلهم، ثم حصل الاختلاف، فقد يوهم هذا القول أنه: يستلزم أنه إذ لم يحصل ذلك في قلوبكم فسيمتنع وقوع الاختلاف فيما بينكم.

يقول الطاهر: «فالوجه في تفسير هذه الآية أن {لو} هذه من قبيل "لو" المشتهرة بين النحاة بـ"لو" الصهيبية، فقد جاء في الأثر: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه»^(١) فإن لها استعمالات، ملاكها: أن لا يقصد من "لو" ربط انتفاء مضمون جوابها بانتفاء مضمون شرطها، أي: ربط حصول نقيض مضمون الجواب بحصول نقيض مضمون الشرط، بل يقصد أن مضمون الجواب حاصل لا محالة، سواء فرض حصول مضمون شرطها أو

(١) هذا الأثر منهم من يرفعه إلى النبي ﷺ، ومنهم من يوقفه على عمر بن الخطاب. وقد اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية، وقال الزركشي: «لا أصل لهذا الحديث». ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص ٤٤٩)، والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للملا القارئ (ص ٣٥٦، ح ٥٦٤).

فرض انتفائه، إما لأن مضمون الجواب أولى بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ [فاطر: ١٤]، وإما بقطع النظر عن أولوية مضمون الجواب بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، ومحصل هذا أن مضمون الجزاء مستمر الحصول في جميع الأحوال في فرض المتكلم، فيأتي بجملة الشرط متضمنة الحالة التي هي عند السامع مظنة أن يحصل فيها نقيض مضمون الجواب.

الترجيح

إن الناظر في السياق القرآني يجد أنه عدى الاختلاف بحرف (في)، ولم يعده بحرف (عن)؛ لأن التعبير ب(عن) يتضمن التخلف عن الموعد وعدم الحضور للقتال، وهذا خلاف للآية؛ لأن كفار قريش قد جاءوا للقتال عندما سمعوا أن النبي ﷺ وأصحابه -رضوان الله عليهم- قد تعرضوا لقافلة أبي سفيان. فالذي يفهم من الآية: أنه لو فرض وقدر أنه حصل تواعد فيما بينكم على مكان وزمان اللقاء في الحرب لحصل الاختلاف فيما بينكم على تحديد ذلك، ولو تواعدتم لم يتفق اجتماعكم مثل ما اتفق بتيسير الله ولطفه ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.

وقد نزل المسلمون منزلاً لو خططوا له بكل ما أوتوا من حنكة وخدعة الحرب، لما تهيئ لهم ذلك لولا تيسير الله ولطفه، ولاختلاف الفريقان في توقيت ذلك، فكأن المعنى: ولو تواعدتم -أي: أنتم وهم- على الموافاة إلى تلك المواضع في آن واحد، وهو أن يكون منزل المسلمين في العدو الدنيا، وهي أرض رملة تغوص فيها الأقدام، ومنزل المشركين في العدو القصى،

وهي أرض سبخة صلبة قوية، ثم حينما يتراءى الجمعان ينزل الله المطر من السماء، فتتماسك الرملة وتثبت عليها الأقدام، والأرض السبخة حينما يسقط عليها المطر تصير أرضاً زلقة، فالمطر ينزل فيكون لأقوام نصراً ولأقوام هزيمة، وهذا كله ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾^(١).

فكأنه يقول: لو تواعدتم أنتم وإياهم في مكان تلتقون فيه للقتال لاختلقتم في الميعاد فيما بينكم، فكل واحد منكم يريد أن يوقع بصاحبه الخدعة والمكيدة، وقد يتعذر ذلك لبعد المسافة فيما بينكم، وتوقيت سير كل فريق بسير صاحبه.

والميعاد: المواعدة في الوقت، والموضع^(٢).

قال ابن كثير: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ﴾ أي: أنتم والمشركون إلى مكان

﴿لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾^(٣).

وقال السعدي: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ﴾ أنتم وإياهم على هذا الوصف،

وبهذه الحال، ﴿لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾ أي: لا بد من تقدم أو تأخر أو اختيار منزل، أو غير ذلك، مما يعرض لكم أو لهم، يصرفكم عن ميعادكم^(٤).

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن كثير (ج ٢/ص ٤٠٠).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ج ١/ص ٤١٦)، والصحاح في اللغة (ج ٢/ص ٢٨٦).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٩١).

(٤) ينظر: تفسير السعدي (ص ٣٢٢).

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما فائدة هذا التوقيت وذكر مراكز الفريقين، وأن العير كانت أسفل منهم؟»

قلت: الفائدة فيه: الإخبار عن الحال الدالة على قوة شأن العدو وشوكته، وتكامل عدته، وتمهد أسباب الغلبة له، وضعف شأن المسلمين، واختلاط أمرهم، وأن غلبتهم في مثل هذه الحال ليست إلا صنعا من الله سبحانه، ودليلاً على أن ذلك أمر لم يتيسر إلا بحوله وقوته وباهر قدرته، وذلك أن العدو القصوى التي أناخ بها المشركون كان فيها الماء وكانت أرضاً لا بأس بها، ولا ماء بالعدو الدنيا وهي خَبَار^(١)، تسوخ فيها الأرجل، ولا يمشى فيها إلا بتعب ومشقة^(٢).

أما قول الطاهر: إن {لو} في الآية من قبيل (لو) الصهيبية. الصحيح أن {لو} هنا شرطية، وهي الدالة على الامتناع، و﴿تَوَاعَدْتُمْ﴾ فعل الشرط، واللام الرابطة، و{اختلفتم} جملة لا محل لها؛ لأنها جواب الشرط، أي: امتنع اختلافكم في موعد الخروج إلى القتال لامتناع تواعدكم^(٣).

قال الفيروزآبادي بعدما ذكر جملة من الأمثلة في (لو) قال: «هذه الأماكن وأمثالها صريحة في أنها للامتناع؛ لأنها عقببت بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفيًا لفظاً أو معنى، فهي بمنزلة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، فإذا كانت دالة على الامتناع

(١) قوله: "وهي خَبَار" أي: أرض رخوة. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٢/ص ٧).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٨٥).

(٣) ينظر: إعراب القرآن للدرويش (ج ٤/ص ١٢).

ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع مواردّها، وإلا يلزم الاشتراك، وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك. وذلك ظاهر كلام سيبويه، فلم يخرج عنه.

وأما قول من قال: إنه ينتقض كونه للامتناع بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ﴾ الآية [لقمان: ٢٧]، وبالأثر العمري: «لو لم يخف الله»، فإنه يمكن رد جميع ذلك إلى الامتناع.

وإيضاح ذلك بأن تقول: إذا قلنا: امتنع طلوع الشمس لوجود الليل، فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأساً، بل انتفاؤه لوجود الليل، وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق، فإن الأول أخص من الثاني، ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام. فإذا قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع كان المعنى به أن التالي يمتنع امتناعاً مضافاً إلى امتناع المقدم، وليس المعنى به أنه يمتنع مطلقاً. فالحاصل أن ثم أمرين:

أحدهما: امتناع الحكم لامتناع المقتضى، وهو مقرر في بدائه العقول. وثانيهما: وجوده عند وجوده، وهو الذي أتت (لو) للتنبية على انتفائه مبالغة في الامتناع، فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع مطلقاً لما أتى بها، فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها، فإنها إنما تأتي بـ(لو) هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء؛ لما لـ(لو) من التمكن في الامتناع.

فإذا تبين هذا أنقله إلى الأثر وغيره، فنقول: لو لم يخف الله لم يعصه لما عنده من إجلال الله تعالى والخشية، وإذا لم يخف يكون المانع واحداً وهو

الإجلال، فالمعصية منتفية على التقديرين، وحيء بـ(لو) تنبيهاً على الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع.

فإن قلت: قوله: «لو لم يخف لم يعص» إذا جعلنا (لو) للامتناع صريحاً في وجود المعصية، مستنداً إلى وجود الخوف، وهذا لا يقبله العقل. قلنا: المعنى: لو انتفى خوفه انتفى عصيانه، لكن لم ينتف خوفه فلم ينتف عصيانه مستنداً إلى أمر وراء الخوف»^(١).

وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط: أن (لو) حرف امتناع لامتناع هذه عبارة الأكثرين، وهي غالب الاستعمالات، وإن وقع الخلاف في بعض مواردّها.

وقد مثل بأمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَفْتُمْ فِي الْمِعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾^(٢).

فيقال: إن أكثر استعمال (لو) عند أهل العربية لمعنيين:

الأول: انتفاء الثاني لانتفاء الأول.

والثاني: للدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم، وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء، ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرار وجود

(١) ينظر: بصائر ذوى التمييز (ج ٤/ص ٤٥٥).

(٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٢/ص ٣٤).

الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله تعالى لم يعصه»^(١).

أو يقال كما قال السمين: «إن "لو" حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، هذه عبارة سيبويه^(٢)، وهي أولى من عبارة غيره: حرف امتناع لامتناع؛ لصحة العبارة الأولى في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْأَبْحَرُ﴾ [الكهف: ١٠٩]، ولقولهم: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه»، وعدم صحة الثانية في ذلك، ولفساد نحو قولهم: "لو كان إنساناً لكان حيواناً"؛ إذ لا يلزم من امتناع الإنسان امتناع الحيوان^(٣).

فعلى هذا تكون (لو) شرطية يراد فيها تقرير الجواب، وجد الشرط أو فقد، ولكنه مع فقد أولى.

فإذا قلنا إن (لو) شرطية امتناعية، فيكون التقدير: لو تواعدتم لاختلقتم في الميعاد، فلو حصل التواعد لحصل الاختلاف في الميعاد، ولو امتنع التواعد لامتنع الاختلاف في الميعاد، لكن لم يحصل التواعد فيما بينكم فحصل الاتفاق في الميعاد، وهذا لم يكن لولا تيسير الله لكم ولطفه وفضله.

وعلى عبارة سيبويه يكون المعنى: سيقع الاختلاف في الميعاد، إذا وقع التواعد فيما بينكم.

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٧/ص ١٠٠).

(٢) ينظر: الكتاب (ج ٢/ص ٣٠٧).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ١٨٢).

المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «موقع هذه الجملة معضل؛ لأن الواو عاطفة لا محالة، ووقعت بعدها "أن" مصدرية، فوقع فعل الطلب بعدها غير مألوف»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر العلماء أن الجملة تنقسم بلاغياً إلى قسمين: الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية.

فالجملة الخبرية هي: التي تحتل الصدق، أو الكذب.

والجملة الإنشائية لا تخضع لهذا المقياس، وهي: إما طلبية كالأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء، والتمني، والعرض، والتحضيض، وإما غير طلبية كالقسم، والترجي^(٢).

ولذلك استشكل المفسرون هذه الآية لوقوع الجملة الطلبية - وهي

الإنشائية بالمعنى العام - في صلة الموصول الحرفي، فقوله تعالى: ﴿أَقِمَّ وَجْهَكَ﴾ وقعت بعد حرف (أن) الناصبة للمضارع، والعادة أن لا تقع صلة الموصول إلا جملة خبرية، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤]،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٣٠٢).

(٢) ينظر: فن التحرير العربي (ص ٦٣).

فلما وقعت طلبية وقع الإشكال؛ لأن شرط صلة الموصول أن تكون خبرية، فلا يصح الوصل بالجملة الإنشائية^(١)، سواء أكان الموصول موصولاً اسماً أم موصولاً حرفياً^(٢).

قال الطاهر: موقع هذه الجملة معضل؛ لأن الواو عاطفة لا محالة، ووقعت بعدها "أن"، فالأظهر أن تكون "أن" مصدرية، فوقوع فعل الطلب بعدها غير مألوف؛ لأن حق صلة "أن" أن تكون جملة خبرية.

وأما الإشكال الآخر - وهو: أن بعض المفسرين حمل (أن) على التفسيرية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ﴾ [نوح: ١] أي: أنذر قومك-، فاعترض عليهم بأنه لا يصح أن تكون تفسيرية؛ لعطفها على المصدرية في الآية السابقة ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١٠٤) بدلالة وقوع ﴿أَكُونَ﴾ فعلاً منصوباً بـ ﴿أَنْ﴾، فيعرب ﴿أَنْ﴾ حرفاً ناصباً، نصب ﴿أَكُونَ﴾ وهو فعل مضارع ناقص، مبني على الفتح؛ لاتصاله بنون التوكيد الخفيفة، والنون: لا محل لها من الإعراب، واسم ﴿أَكُونَ﴾ ضمير مستتر وجوباً؛ تقديره "أنا"، ﴿أَقْرَ وَجْهَكَ﴾ معطوفة عليها، ولا يصح أن تكون مفسرة لعطفها على صلة الموصول السابقة.

قال الزمخشري: «عطفُ قوله: ﴿وَأَنْ أَقْرَ﴾ على ﴿أَنْ أَكُونَ﴾ فيه إشكال؛ لأنَّ ﴿أَنْ﴾ لا تخلو من أن تكون التي للعبارة -أي: التفسيرية-،

(١) وهذا مذهب الجمهور، وخالفهم الكسائي فأجاز الوصل بالجملة الطلبية. ينظر: همع

الهوامع (ج ١/ص ٨٥).

(٢) سيأتي بيانه في دفع الإشكال.

أو التي تكون مع الفعل في تأويل المصدر، فلا يصح أن تكون للعبارة وإن كان الأمر مما يتضمن معنى القول؛ لأنَّ عطفها على الموصولة يأبى ذلك. والقول بكونها موصولة مثل الأولى، لا يساعد عليه لفظ الأمر، وهو ﴿أَقْرَ﴾؛ لأنَّ الصلة حقها أن تكون جملة تحتمل الصدق والكذب - أي: جملة خبرية-^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الجملة الواقعة صلةً للموصول على ضربين:

الضرب الأول: يسمى الموصول الاسمي، وهو: ما لا يتم الكلام عنه إلا بصلة وعائد، وصلته جملة خبرية، والعائد ضمير له، وصلة الموصول صفة في المعنى.

فالأسماء الموصولة: "كَالَّذِي - وَالَّتِي - وَمَنْ"، مثل قول الله ﷻ:

﴿آلَ ١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُقْفُونَ ٣ ﴿﴾

فجملة: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ صلة لموصول اسمي، لا محل لها من الإعراب. والضرب الثاني: الموصول الحرفي، وهو: كل حرف أول مع ما بعده بمصدر صريح، وهو يحتاج إلى صلة، ولا يحتاج إلى عائد - أي: ضمير - نحو: أريد أن أتعلم. في هذه الجملة الموصول الحرفي هو (أن) وجملة (أتعلم) الصلة، ولا يوجد عائد؛ لأن الضمائر لا تعود إلا إلى الأسماء.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١٧٧).

ومن أمثله قول الله ﷻ: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾، ونحو: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ [المائدة: ٥٢].

فجملة ﴿تَصُومُوا خَيْرٌ﴾ و ﴿تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ لا محلّ لهما من الإعراب؛ لأنهما صلة موصول حربي، وهما مع الموصول الحربي في تأويل مصدرٍ مبتدأ في الآية الأولى ومفعول به في الآية الثانية^(١).

فالحروف التي تتأول مع صلتها بمصدر هي: "أن" الناصبة للفعل المضارع، و"أنَّ"، و"كَيِّ"، و"ما" المصدرية، و"لو"، وهمزة التسوية. وعلامة الموصول الحربي: صحة وقوع المصدر موقع الصلة. وسنضرب مثلاً بـ"أن" الناصبة، وتسمى بـ"أن" المصدرية، وهي محل النزاع في الآية، وتوصل بما يلي:

١- الفعل الماضي المتصرف، نحو: عجبت من أن قام زيد، أي: عجبت من قيامه.

٢- الفعل المضارع المتصرف، نحو: عجبت من أن يقوم زيد. أي: عجبت من قيامه.

٣- فعل الأمر المتصرف، نحو: أشرت إليه بأن قم. أي: أشرت إليه بالقيام.

(١) ينظر: جواهر الأدب (ص ٢٣٠)، وكتاب الكليات (ص ٨٦٠)، ، والبلاغة العربية للميداني (ص ٥٧٥).

فبعد هذا العرض السريع في الموصولات الحرفية والاسمية، نجد أن المفسرين نزلوا هذه الآية على هذا التوجيه؛ إلا أنهم أشكل عليهم وقوع الجملة الطلبية في الصلة، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكِّ مِّنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٤﴾ وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾﴾.

فقوله: ﴿أَنْ أَكُونَ﴾ والذي بعده ﴿وَأَنْ أَقِمَّ﴾ من الموصولات الحرفية، ولا بد أن تكون صلته خبرية، لكن الموصول الحرفي في قوله: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ﴾ جاءت صلته فعل أمر، وهو طلي.

لذا اختلف العلماء في توجيهه إلى أقوال:

القول الأول: أنه يصح - في الرأي المشهور - وقوع صلة "أن" الناصبة للفاعل المضارع جملة طلبية، دون سائر الموصولات^(١)، وسوغ وقوعه سيبويه^(٢)، ورجحه جماعة من المفسرين^(٣).

القول الثاني: أن ﴿أَنْ﴾ في الآية لا تدل على الصلة، بل هي مفسرة للفاعل المقدر إما بفعل (وأوحى إلي)، أو (وقيل لي)، يدل عليه فعل {أمرت}، لأنه في المقدر معنى القول دون حروفه، أي: وأوحى إلي أن أقم. ورجحه أبو حيان^(٤).

(١) ينظر: النحو الوافي (ج ١/ص ٤٠٨).

(٢) ينظر: الكتاب لسبويه (ج ٢/ص ١٦٢).

(٣) كالزخشري، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي.

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ١٩٥).

القول الثالث: وهو قريب من القول الثاني، إلا أن "الواو" نائبة مناب الفعل الذي عطفت عليه، أي: فعل {أُمِرْتُ} والتقدير: أمرت أن أقم وجهك فتكون "أن" تفسيراً لما في الواو من تقدير لفظ فعل "أمرت" لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به بلفظه، وهو رأي الطاهر^(١).

القول الرابع: توحيد العطف في الجملتين بالتقدير: إما بفعل أمر في المعطوف عليه ﴿أَنْ أَكُونَ﴾ أي: كن، حتى يناسب المعطوف ﴿أَقَمَّ﴾، أو بفعل غير الأمر في المعطوف، أي: قيام، حتى يناسب المعطوف عليه في قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. قال به الرازي^(٢). فهذه أشهر الأقوال في هذه المسألة.

وحجة أصحاب القول الأول: أنه نقل عن سيويه أنه يجوز وصلها به، ولا فرق في صلة الموصول الحرفي بين الطلب والخبر. والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه يجب في الموصول الاسمي كون صلته خبرية، والموصول الحرفي مثله، وكذلك قالوا بأنه إذا سبك منه مصدر فات معنى الأمر.

ويردّ عليهم بما يلي:

الأول: أن وجوب كون الصلة خبرية في الموصول الاسمي إنما هو للتوصل إلى وصف المعارف بالجمل، وهي لا توصف بها إلا إذا كانت خبرية، وأما الموصول الحرفي "أن" ليس كذلك، لأن صلته وهي التي تذكر بعده تدل على المصدر الذي تُأول به، وهو يحصل بكل فعل سواء كان الفعل أمراً أو ماضياً أو مضارعاً. كما سبق في المثال.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٣٠٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ١٨٠).

الثاني: لما كان الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سواء، ساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسبما ساغ وقوع الفعل، فيتجرد عند ذلك عن معنى الأمر والنهي نحو تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضى.

وكون تأويله يزيل معنى الأمر المقصود منه مدفوع بأن المصدر يؤول بالأمر بالإقامة، إذ كما يؤخذ المصدر من المادة قد يؤخذ من الصيغة مع أنه لا حاجة إليه هنا لدلالة قوله تعالى: {أمرت} عليه.

وهذا تلخيص لما قاله الزمخشري، والبيضاوي، وأبو السعود، والألوسي^(١).

أما من قال بأن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ﴾ يجوز أن يكون على إضمار فعل، أي: وأوحي إلي أن أقم، فتكون "أن" تفسيرية لتلك الجملة المقدرة، ويكون المعنى: وأوحي إلي أي أقم، فجعل "أن" بمعنى "أي"، كذا قال أبو حيان، وفيه نظر؛ إذ المُفسَّر لا يجوز حذفه^(٢).

ولا يصح أن تكون تفسيرية، وإن كان الأمر مما يتضمن معنى القول؛ لأن عطفها على الموصولة يأبى ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، ولدخول الباء على "أن"، فتقول: أوعزت إليه بأن افعل، فلو كانت (أي) لم تدخلها الباء.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٩/ص ٥٧٨)، وتفسير أبي

السعود (ج ٤/ص ١٧٩)، وروح المعاني (ج ١١/ص ١٩٨).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٦/ص ٢٧٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١٧٧).

لكنَّ أبا حيان يقول: «إضمام الفعل أولى من العطف؛ لينزل قلق العطف؛ لوجود كاف الخطاب في ﴿وَجَّهَكَ﴾؛ إذ لو كان ﴿وَأَنْ أَقِمَّ﴾ عطفاً على ﴿أَنْ أَكُونَ﴾، لكان التركيب وَجَّهِي بياء المتكلم، ومراعاة المعنى فيه ضعف، وإضمام الفعل أكثر من مراعاة العطف على المعنى^(١).

واعترض عليه: بأن الجملة المفسرة لا يجوز حذفها كما سبق، ولا قلق في هذا العطف، وأمر الخطاب سهل؛ لأنه لملاحظة المحكي، أو المخاطب وهو النبي ﷺ، والأمر المذكور معه^(٢).

وأيضاً يقال: إن هذا العطف ليس عطف مفرد على مفرد حتى نستشكل كاف الخطاب ﴿وَجَّهَكَ﴾، بل عطف جملة على جملة، بأن تجعل معطوفة على جملة: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فيكون رجوعاً إلى ذلك الأمر لتأكيد، وليبني عليه قوله: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. أما القول الثالث - وهو رأي الطاهر-: وهو أن تكون "الواو" نائبة مناب الفعل الذي عطفت عليه، أي: فعل {أمرت}، والتقدير: أمرت أن أقم وجهك؛ فتكون ﴿أَنْ﴾ تفسيراً لما في الواو من تقدير لفظ فعل "أمرت"؛ لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به بلفظه.

قال الطاهر: «ولنجعل الواو متوسعاً في استعمالها، بأن استعملت نائبة مناب الفعل الذي عطفت عليه، أي: فعل {أمرت}، دون قصد تشريكها لمعطوفها مع المعطوف عليه، بل استعملت مجرد تكريره.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ١٩٥).

(٢) حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٥/ص ٦٤).

والتقدير: أمرت أن أقم وجهك؛ فتكون "أن" تفسيراً لما في الواو من تقدير لفظ فعل "أمرت" لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به بلفظه، وليتأتى عطف: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ عليه، وهذا من عطف الجمل لا من عطف المفردات. وهذا في الحقيقة مثل قول أبي حيان، ويورد على هذا القول مثل ما أورد عليه؛ إلا أنه هنا قدر الفعل بنفس لفظ المعطوف عليه، وأما أبو حيان فيقدره بمعناه.

أما القول الرابع القائل بتوحيد العطف في الجملتين بالتقدير: فالمعطوف عليه في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْتُمْ أَنْ أَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يقدر بفعل أمر يناسب المعطوف، فيكون التقدير: وأمرت بأن قيل لي كن من المؤمنين، حتى يناسب المعطوف في قوله: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾؛ فتكون صلة الموصول "أن" في كلا الآيتين طلبيتين.

أو العكس، بأن المعطوف يقدر بفعل غير الأمر يناسب المعطوف عليه، فقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ﴾ يقدر مقام قوله: وأمرت بإقامة الوجه، فصار التقدير: وأمرت بأن أكون من المؤمنين، وبإقامة الوجه للدين حنيفاً؛ فتكون صلة الموصول ﴿أَنْ﴾ في كلا الآيتين خبرية.

قال الرازي: «الواو في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ﴾ حرف عطف، وفي المعطوف عليه وجهان:

الأول: أن قوله: ﴿وَأْمُرْتُمْ أَنْ أَكُونَنَّ﴾ قائماً وهي في مقام قوله: وقيل لي: كن من المؤمنين، ثم عطف عليه ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ﴾.

الثاني: أن قوله: ﴿وَأَنَّ أَقَمَّ وَجَّهَكَ﴾ قائم مقام قوله: وأمرت بإقامة الوجه؛ فصار التقدير: وأمرت بأن أكون من المؤمنين، وإقامة الوجه للدين حنيفاً^(١).
ففيه محاولة للجمع بين أقوال الفريقين ممن يجوزون صلة الموصول الحرفي بأن تكون طلبية، وممن يمنعون ذلك، وهو توجيه حسن ومقبول، ويزيل إشكال امتناع عطف الإنشاء على الخبر، بتوحيد الجملتين المعطوفتين في الآية بجعلهما إما خبريتين أو إنشائيتين.

الترجيح

الصحيح أن ﴿أَنَّ﴾ مصدرية؛ لأن قوله: ﴿وَأَنَّ أَقَمَّ وَجَّهَكَ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ﴾ بلا شك، والأمر لا يكون تفسيراً للمأمور به.
وأيضاً موقع ﴿أَنَّ﴾ في قوله: ﴿أَنَّ أَكُونَ﴾ موقع المفعول، و"أن" المفسرة لا تقع مفعولاً، فإن من شروط "أن" المفسرة أن لا يتصل بها شيء من صلة الفعل الذي يفسره؛ إذ لو اتصل ذلك بها صار في جملة الفعل، ولم يكن تفسيراً له^(٢).

وأيضاً: لأنه يجوز في صلة "أن" أن تقع طلبية، وهذا في "أن" وحدها دون بقية الموصولات الحرفية والاسمية، فإنه يشترط في صلتها أن تكون خبرية، وعلى هذا ليس في الموصولات بنوعيتها ما يجوز أن تكون صلتها طلبية إلا "أن" مفتوحة الهمزة ساكنة النون أصالة، وذلك لأن الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سيان، فساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسب وقوع الفعل،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ١٨٠).

(٢) ينظر: حاشية القنوي على البيضاوي (ج ٩/ص ٥٧٨).

فلا يجرّد عند ذلك عن معنى الأمر والنهي، نحو تجرّد الصلة الفعلية عن معنى الماضي والاستقبال، ووجوب كون الصلة في الموصول الاسمي خبرية، إنما هو للتوصل بها إلى وصف المعارف بالجمل، لا لقصور في دلالة الإنشاء على المصدر، نحو: كتبت لأخي بأن دأوم على أداء واجبك، ونحو: أنصح لك أن بادر إلى ما يرفع شأنك^(١).

وقد جاءت آيات كثيرة في القرآن تؤيد هذه القاعدة اللغوية، كقوله

تعالى: ﴿وَأَن أٰحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، و﴿أَن طَهَّرَ بَيْتِي﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقوله: ﴿أَن أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ﴾ [طه: ٣٩].

(١) ينظر تفسير أبي السعود (ج ٣/ص ٢٣٠)، والنحو الوافي (ج ١/ص ٣٧٥)، وحاشية شرح شذور الذهب (ج ١/ص ٣٠٢).

المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «لم تزل نفسي غير متلجة لهذه الوجوه في هذه الآية»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن حرف {أن} من قوله: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ﴾ لا يخلو من كونه "أن"

المصدرية الناصبة للمضارع، أو المخففة من الثقيلة، أو التفسيرية.

واستشكال الطاهر هو في تطبيق الأوجه السابقة على هذه الآية.

يقول الطاهر: «أما معنى "أن" المصدرية الناصبة للمضارع لا يتضح؛

لأنها تستدعي عاملاً يكون مصدرها المنسبك بها معمولاً له، وليس في

الكلام ما يصلح لذلك لفظاً مطلقاً، ولا معنى إلا بتعسف.

وأما معنى المخففة من الثقيلة فكذلك لا يتضح؛ لوجوب سد مصدر

مسدها، وكونها معمولة لعامل، وليس في الكلام ما يصلح لذلك أيضاً».

ثم ذكر أنها تفسيرية، وقال: «وقد اقتصر الزمخشري^(٢) على وجه

التفسيرية؛ لعلمه بأن غير ذلك لا ينبغي أن يفرض».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢).

ثم نجده بعد هذه الأوجه يقول: «ولم تنزل نفسي غير منثلجة لهذه الوجوه في هذه الآية»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الغالب في "أن" التي بعدها فعل مضارع أن تكون حرف مصدري ونصب واستقبال، ويتعين فيها أن تؤول مع ما بعدها بمصدر، وأن تنصب الفعل المضارع، وهو مع الفعل بعده أبداً في تأويل مصدر، فقولك: "أريد أن أقرأ" مساوٍ قولك: "أريد القراءة".

لكنها ربما التبست بغيرها من أنواع "أن" الأخرى وهي كالتالي:
أولاً: "أن" المخففة من الثقيلة، وأصلها أخت "إن" الناسخة التي تنصب المبتدأ وترفع الخبر، إذا خففت من الثقيلة صارت "أن"، وهي حينئذ مصدريّة أيضاً، وتعمل، ويكون اسمها في الغالب ضمير الشأن محذوفاً، وخبرها جملة اسمية أو فعلية، أو نحو ذلك.

وينبغي أن تفصل عن خبرها بالسين، أو سوف، أو بعض حروف النفي، أو لو؛ لكي تكون هذه فارقة بينها وبين أن الناصبة للفعل المضارع^(٢).

قال الشنقيطي: «"أن" لها ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون مخففة من الثقيلة قولاً واحداً، ولا يحتمل أن تكون "أن" المصدريّة الناصبة للفعل المضارع، وضابط هذه: أن تكون بعد فعل العلم وما جرى مجراه من الأفعال الدالة على اليقين، كقوله تعالى:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني (ص ٢١٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقوله: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ الآية [الجن: ٢٨].

و"أن" هذه المخففة من الثقيلة يكون اسمها مستكناً^(١) غالباً، والأغلب أن يكون ضمير الشأن. وقيل: لا يكون إلا ضمير الشأن، وخبرها الجملة التي بعدها.

الحالة الثانية: أن تكون محتملة لكونها المصدرية الناصبة للمضارع، ومحتملة لأن تكون هي المخففة من الثقيلة، فإن جاء بعدها فعل مضارع جاز نصبه للاحتمال الأول، ورفع له للاحتمال الثاني، وعليه القراءتان السبعيتان في قوله: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً﴾ [المائدة: ٧١]، بنصب ﴿تَكُونَ﴾ ورفع^(٢)، وضابط "أن" هذه: أن تكون بعد فعل يقتضي الظن ونحوه من أفعال الرجحان، وإذا لم يفصل بينها وبين الفعل فاصل فالنصب أرجح. وقيل: إن "أن" الواقعة بعد الشك ليس فيها إلا النصب.

(١) أي: مستتراً وجوباً.

(٢) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف: برفع النون؛ على أن "أن" مخففة من الثقيلة، واسمها ضمير الشأن محذوف، أي: أنه، ولا نافية، و﴿تَكُونَ﴾ تامة، و﴿فِئْتَةً﴾ فاعلها، والجملة خبر أن، وهي مفسرة لضمير الشأن، وحسب حينئذ للتيقن لا للشك؛ لأن أن المخففة لا تقع إلا بعد تيقن.

وقرأ الباقر بالنصب؛ على أن الناصبة للمضارع دخلت على فعل منفى بلا، ولا لا تمنع أن يعمل ما قبلها فيما بعدها من ناصب وجازم وجار، وحسب حينئذ على بابها من الظن؛ لأن الناصبة لا تقع بعد علم، والمخففة لا تقع بعد غيره. ينظر: إتحاف فضلاء البشر (ج ١/ص ٢٥٦).

الحالة الثالثة : أن تكون "أن" ليست بعد ما يقتضي اليقين ولا الظن، ولم يجر مجراهما، فهي المصدرية الناصبة للفعل المضارع قولاً واحداً^(١).
 فيتبين لنا بعد ذلك أن "أن" المخففة لها ثلاث حالات:
 الحالة الأولى: أن يتقدم عليها ما يدل على اليقين والتحقق، مثل:
 علم، وأيقن، ونحوهما، فهذه مخففة من الثقيلة، تنصب الاسم وترفع الخبر،
 ولها ثلاثة أحكام:

- ١- أن اسمها ضمير الشأن محذوف.
- ٢- رفع المضارع بعدها.
- ٣- فصل المضارع منها -في الغالب- بحرف من حروف أربعة:
 - قد.
- أحد حرفي التنفيس -أي الاستقبال-، وهما: السين، وسوف.
- أحد حروف النفي الثلاثة: لا، لن، لم.
- لو.

الحالة الثانية: "أن" المفسرة، وهي تأتي بعد ما فيه معنى القول دون حروفه، كقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ﴾ [المؤمنون: ٢٧]، أي: اصنع الفلك، أشرت إليه أن اذهب، أي: اذهب.
 وقالوا تعرف "أن" التفسيرية بأمور:
 أولها: أن يكون الفعل الذي تفسره وتعبر عنه فيه معنى القول،
 وليس بقول.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٦٢٠).

والثاني: أن لا يقتزن بـ"أن" حرف جر ظاهر أو مقدر؛ لأنه إذا اتصل بها شيء من ذلك صارت جملته، ولم تكن تفسيراً له، وذلك نحو: أوعزت إليه بأن قم، وكتبت إليه بأن قم؛ لأن الباء هاهنا متعلقة بالفعل، وإذا كانت متعلقة به صارت من جملته، والتفسير إنما يكون بجملة غير الأولى.

والثالث: أن يكون ما قبلها كلاماً تاماً لما ذكرناه من أنها وما بعدها جملة مفسرة جملة قبلها، ولذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا ﴾ [التغابن: ٧] أنّ ﴿ أَنْ ﴾ فيه مخففة من الثقيلة، والمعنى: أنهم لن يبعثوا، ولا يكون تفسيراً؛ لأنه ليس ما قبلها جملة تامة، ألا ترى أنك لو وقفت على قوله: ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ لم يكن كلاماً.

فالحاصل أن المخففة من الثقيلة ضابطها: أن تكون بعد فعل العلم، وما جرى مجراه من الأفعال الدالة على اليقين، وفصل المضارع منها -في الغالب- بحرف من الحروف الأربعة السابقة.

أما المفسرة فيقل أن يليها الفعل المضارع، وأكثر ما تدخل على الفعل الأمر، أو الفعل المضارع المجزوم بلا الناهية، بحيث لا يظهر العمل، ولا تكون عاملة؛ فإن وليها الفعل المضارع فإنها حينئذ -إن لم يصح أن يدخل عليها حرف الجر، وارتفع الفعل المضارع بعدها- فهي تفسيرية ومفسرة. وما عدا ذلك فهي "أن" الناصبة للفعل المضارع^(١).

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي (ج ٤/ص ٣١)، والجنى الداني (ص ٢١٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

فيتبين من خلال ذلك أنّ "أن" الناصبة للفعل المضارع، لا بد من أن تكون مصدرية، وأن ينتصب الفعل المضارع بعدها، وأن يكون الفعل الذي تتعين فيه المصدرية، وأن يكون الفعل المتقدم عليها ليس بفعل علم ولا ظن، يعني: فعلاً ليس فيه دلالة على العلم، وليس فيه دلالة على الظن، وإنما هو فعل آخر فيه أي دلالة كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي﴾ [الشعراء: ٨٢]، وكما في قولك: أريد منك أن تحضر، أو أن تسافر، أو نحو ذلك.

فبعد هذه المقدمة في "أن" وأنواعها نذكر أقوال المفسرين في نوعها في هذه الآية، ثم بعد ذلك الترجيح على ضوء ما تقدم، كما قرره النحاة.

القول الأول:

أن ﴿أَلَّا﴾ حرف تضييض مركبة من "أن" الناصبة و"لا" النافية، ﴿تَعَلُّوْا﴾ مضارع منصوب بحذف النون، والواو فاعل، و"أن" وما بعدها في تأويل مصدر، والمصدر المؤول من "أن" وما بعدها بدل من ﴿كُنَيْبٍ﴾، كأنه قيل: ألقى إلي ألا تعلوا علي^(١).

أو خبر لمبتدأ مضمّر يليق بالمقام، أي: مضمونه أن لا تعلوا، أو: هو أن لا تعلوا.

أو النصب بإسقاط الخافض، أي: بأن لا تعلوا علي، والمصدر المؤول من ﴿أَلَّا تَعَلُّوْا﴾ في محلّ نصب لفعل محذوف، تقديره: أطلب -مفعول به- أي: أطلب عدم العلوّ عليّ. وجملة: ﴿تَعَلُّوْا﴾ لا محلّ لها، صلة الموصول الحرّيّ "أن"^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٤٨)، وإعراب القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٣٥)، والدر المصون (ج ٨/ص ٦١٠)، وروح المعاني (ج ١٩/ص ١٩٦).

القول الثاني:

أن ﴿أَلَا﴾ حرف مركب من "أن" التفسيرية و"لا" الناهية، ﴿تَعَلُّوا﴾ مضارع مجزوم بحذف النون، والواو فاعل^(١).

القول الثالث:

أن ﴿أَلَا﴾ حرف مركب من "أن" المخففة من الثقيلة و"لا" الناهية، ﴿تَعَلُّوا﴾ مضارع مجزوم بحذف النون، والواو فاعل.

وهو اختيار الطاهر، حيث يقول: «ولم تزل نفسي غير متلحجة لهذه الوجوه في هذه الآية، ويخطر ببالي أن موقع "أن" هذه استعمال خاص في افتتاح الكلام، يعتمد عليه المتكلم في أول كلامه، وأنها المخففة من الثقيلة، وقد رأيت في بعض خطب النبي ﷺ الافتتاح بـ"أن"، في ثاني خطبة خطبها بالمدينة في سيرة ابن إسحاق^(٢)، وذكر السهيلي^(٣): أن الحمد، مضبوط بضمة على تقدير ضمير الأمر والشأن^(٤).

(١) ينظر: تفسير البيضاوي (ج٤/ص٢٦٦)، والكشاف (ج٤/ص٤٥٢)، والبحر المحيظ (ج٨/ص٢٣٥)، والدر المصون (ج٨/ص٦١٠)، وفتح القدير (ج٤/ص١٦٥)، وروح المعاني (ج١٩/ص١٩٦).

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام (ج٢/ص١٤٦-١٤٧)، ودلائل البيهقي (ج٢/ص٥٢٤-٥٢٥).
(٣) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ، أبو زيد السهيلي، ويقال: أبو القاسم، وأبو الحسن، الخثعمي الأندلسي النحوي المالكي، صاحب التصانيف (٥٠٨-٥٥٨هـ)، حافظ، عالم باللغة والسير، ضرير. ينظر: العبر (ج٤/ص٢٤٤)، وشذرات الذهب (ج٤/ص٢٧١-٢٧٢)، والأعلام (ج٣/ص٣١٣).

(٤) ينظر: الروض الأنف (ج٢/ص٣٤٤).

ولكن كلامه جرى على أن حرف "إن" مكسور الهمزة مشدد النون، ويظهر لي أن الهمزة مفتوحة، وأنه استعمال لـ"إن" المخففة من الثقيلة في افتتاح الأمور المهمة، وأن منه قوله تعالى: ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ١٠]»^(١).

مناقشة الأقوال:

يعتبر القول الأول من أقرب الأقوال؛ لتوفر الشروط الداخلة على "أن" المصدرية؛ لأن المتقدم عليها ليس بفعل علم ولا ظن، يعني: فعلاً ليس فيه دلالة على العلم وليس فيه دلالة على الظن، وإنما هو اسم مضمّر يليق بالمقام، أي: مضمونه أن لا تعلوا، أو هو أن لا تعلوا، أو النصب بإسقاط الخافض، أي: بأن لا تعلوا علي، أو فعل مقدر تقديره: أطلب منكم أن لا تعلوا. لكن فيه إشكال ذكره السمين وغيره، وهو أنه إذا كانت "أن" هنا المصدرية يلزم أن تكون "لا" التي بعدها نافية، وهذا لا يمكن أن يتصور؛ لأن الجملة مع النافية خبرية، وهذه الآية طلبية وليست خبرية^(٢).

ونقل ابن جرير وغيره عن جماعة من السلف: أن ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ﴾ بمعنى: أن لا تتكبروا ولا تتعاضموا عما دعوتكم إليه^(٣)، وهذا نهي صريح.

وأما القول الثاني وهو أن ﴿أَلَّا﴾ حرف مركب من "أن" التفسيرية و"لا" الناهية، و﴿تَعْلُوا﴾ مضارع مجزوم بحذف النون، والواو فاعل، فيكون المعنى:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٦١٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٤٨).

أي: لا تعلوا عليّ، والمفسّر: ألقى إليّ كتاب، وكتاب نفسه فيه معنى القول دون حروفه، و"لا" ناهية على هذا، فبهذا يتحقق شرط "أنّ" التفسيرية^(١).

لكن قد أنكر الكوفيون أن تأتي "أن" تفسيرية ألبتة، وقال ابن هشام: «وهو عندي متجه؛ لأنه إذا قيل: "كتبت إليه أن قم" لم يكن "قم" نفس "كتبت"»^(٢).

لكن خالفهم البصريون وجمهور المفسرين، فهم لم يثبتوها ولم ينفوها ألبتة، بل جعلوا لثبوتها ضوابط وشروطاً كما سبق.

وهي أن تأتي بعد ما فيه معنى القول دون حروفه، وأن لا تقترن "أن" بحرف جر ظاهر أو مقدر؛ وأن يكون ما قبلها كلاماً تاماً، وما بعدها جملة مفسرة له، كقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ﴾، أي: اصنع الفلك، أشرت إليه أن اذهب، أي: اذهب.

أما القول الثالث وهو: أنّ ﴿أَلَّا﴾ حرف مركب من "أن" المخففة من الثقيلة و"لا" الناهية، فهو أضعف الأقوال؛ لعدم توفر شروط "أنّ" المخففة، فلم يتقدم عليها ما يدل على اليقين والتحقق مثل: علم، وأيقن، أو ما كان في معناهما، كما مر معنا .

ولذلك لم يرد عن أحد من المفسرين في هذا الموضوع خاصة أنها المخففة من الثقيلة، إلا الطاهر -رحمه الله-، ورجحها على غيرها من الأقوال.

(١) ينظر: تفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٢٦٦)، والكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢)، والبحر المحيظ

(ج ٨/ص ٢٣٥)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٣٥٦)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ١٩١).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

قال الطاهر: «إن موقع "أن" هذه استعمال خاص في افتتاح الكلام يعتمد عليه المتكلم في أول كلامه، وأنها المخففة من الثقيلة، وقد رأيت في بعض خطب النبي ﷺ الافتتاح بـ"أن"، وأن منه قوله تعالى: ﴿وَعَاخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

لكن يؤخذ على هذا القول أن هذه الآية ليست افتتاح كلام، بل هي تابعة لكلام سابق: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤِ إِني أُلقي إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَنُوبِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾^(٢). وأيضاً: أن "أن" في الآية لم تسبق بما يدل على اليقين والتحقيق، أو ما كان في معناهما.

وأيضاً افتتاح خطب النبي ﷺ بـ"أن الحمد لله" ليس بمسلم؛ لأن أغلب الروايات المروية في خطب النبي ﷺ بالكسر، مثل خطبة الحاجة وغيرها^(١). وأيضاً ما ذكره الطاهر إنما هو محض اجتهاد، حيث يقول: «ذكر السهيلي أن الحمد، مضبوط بضمة على تقدير ضمير الأمر والشأن، ولكن كلامه جرى على أن حرف "إن" مكسور همزة مشدد النون، ويظهر لي أن همزة مفتوحة، وأنه استعمال لـ"إن" المخففة من الثقيلة في افتتاح الأمور المهمة»^(٢).

(١) خطبة الحاجة هي التي تشرع بين يدي كل حاجة، وهي مأثورة عن رسول الله ﷺ. أخرجها مسلم (ج ٢/ص ٥٩٣، ح ٨٦٧)، وأبو داود (ج ١/ص ٦٥٩، ح ١٠٩٩)، والنسائي (ج ٢/ص ١٠٥، ح ١٤٠٤)، وابن ماجه (ج ١/ص ٦٠٩، ح ١٨٩٢)، وغيرهم. وقد أفردها الشيخ الألباني برسالة جمع الأحاديث الواردة فيها، وسماها: خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يُعَلِّمُهَا أصحابه.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

وأما قوله: وأن منه قوله تعالى: ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فهذا صحيح؛ لأنَّ ﴿أَنْ﴾ هنا مخففة من الثقيلة، وأصلها "أَنَّ" المشددة، خُفِّفَتْ فقيلاً: "أَنَّ"، والقاعدة أنها متى خُفِّفَتْ أُهْمِلَتْ فلم تعمل، ودخلت على الجمل الاسمية والفعلية، والذي في الآية من دخولها على الاسمية: ﴿الْحَمْدُ﴾ مبتدأ، و﴿لِلَّهِ﴾ خبر. مع العلم بأن فعل اليقين لم يأت في هذا الموضع، لكن يقال: إن دعاء أهل الجنة بهذا الدعاء من الأمور المتيقنة. وجمهور المفسرين حملوها على المخففة، ولم يحملوها على المفسرة؛ لأن جملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لا تكون تفسيراً؛ لأنه ليس الذي قبلها جملة تامة، ألا ترى أنك لو وقفت على قوله: ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ﴾ لم يكن كلاماً. ولا يحملونها على المصدرية؛ لأن الغالب أن يقع بعد "أَنَّ" المصدرية جملة فعلية.

الترجيح

إذا وليت "أَنَّ" ما فيه معنى القول، ووليها فعل متصرف مصدر بـ"لا" جاز كونها مخففة، ومفسرة، ومصدرية، نحو قولك: أمرته أن لا يفعل، وأوحي إليك أن لا تفعل، فإن كانت مخففة، ف(لا) للنفي، ولا يجوز أن تكون للنهي؛ لأن المخففة كالمثقلة لا تدخل على الطلبية، فيرتفع الفعل، وإن كانت مفسرة جاز كون (لا) للنفي، أو للنهي، فيرتفع الفعل أو ينجزم، وإن كانت مصدرية انتصب الفعل، أي: بألا يفعل^(١).

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي (ج ٤/ص ٣٦).

فالذي يظهر لي أنّ "أنّ" في هذه الآية هي الناصبة التي تؤول مع معمولها بمصدر، وأنّ "لا" طلبية وهي لا الناهية، ويمكن أن تحمل "أن" على التفسيرية إذا لم يقدر خافض قبله، والفعل الذي بعد "لا" فعل مضارع منصوب أو مجزوم بحذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، فتخرج "أن" المخففة لأن لا الواقعة بعدها لا تكون ناهية أبدا، فلا بد من رفع الفعل ما بعدها.

وأما ما نقل عن السمين وغيره بأن "أن" الناصبة المسبوقة بـ"لا" لا يمكن حملها إلا على النافية بحجة أن العادة في صلة "أن" الناصبة أن لا تقع صلة الموصول إلا جملة خبرية، يمكن أن يجاب على الاعتراض بما أجاب عليه المفسرون كما مر معنا في المبحث السابق: أنه يجوز في صلة "أن" أن تقع طلبية، وهذا في "أن" وحدها دون بقية الموصولات الحرفية، والاسمية فإنه يشترط في صلتها أن تكون خبرية.

وعلى هذا ليس في الموصولات بنوعيتها ما يجوز أن تكون صلته طلبية إلا "أن" مفتوحة الهمزة ساكنة النون أصالة، وذلك لأن الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سيان، فساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسب وقوع الفعل، فلا يجرد عند ذلك عن معنى الأمر والنهي نحو تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضى والاستقبال، ووجوب كون الصلة في الموصول الاسمي خبرية إنما هو للتوصل بها إلى وصف المعارف بالجمل، لا لقصور في دلالة الإنشاء على المصدر، نحو: كتبت لأخي بأن دأوم على أداء واجبك.

أما ما ذكره الطاهر من استشكال، وهو: أنه لا بد من تأويل "أن" وما دخلت عليه بمصدر ينسبك مع الجملة، وليس في الكلام ما يصلح لذلك لفظاً مطلقاً ولا معنى إلا بتعسف.

فيقال: إن تأويل "أن" وما دخلت عليه في تأويل مصدر في محل رفع بدل من كتاب. كأنه قيل: ألقى إلي ألا تعلوا علي؛ فيكون موضع "أن" خيراً لمبتدأ مضمّر يليق بالمقام، أي: المقصود عدم علوكم عليّ، وصلة الموصول في تأويل مصدر في محل رفع بدل من الكتاب.

أو يقال: أن والمصدر المؤوّل من ﴿أَلَا تَعْلُوا﴾ في محلّ نصب مفعول به لفعل محذوف تقديره: أطلب، أي: أطلب عدم العلوّ عليّ. وجملة: ﴿تَعْلُوا﴾ لا محلّ لها صلة الموصول الحرّيّ (أن). وهذا أظنه تأويلاً حسناً، وليس فيه تكلف.

وأما حملها على التفسيرية فظاهر، قال الزمخشري: «وأن في ﴿أَلَا تَعْلُوا عَلَيَّ﴾ مفسرة، فعلى هذا تكون "لا" في "لا تعلوا" للنهي»^(١). قال أبو حيان: «وهو حسن؛ لمشاكلة عطف الأمر عليه، وهو قوله: ﴿وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾»^(٢).

فيكون المعنى: ألقى إليّ الكتاب بشيء هو: ألا تعلوا عليّ. ونظرت إلى كتاب "دراسات لأسلوب القرآن" فوجدته يتحدث باستفاضة عن أنواع أن، وتحدث عن "أن" المفسرة وقال: «إنه لا يوجد آيات أو شواهد أو أمثلة تتعين فيها أن تكون "أن" تفسيرية فقط لا تحتل غير ذلك، وإنما "أن" هذه تكون مفسرة حينما تكون بمعنى "أي" لكنها في الوقت نفسه يحتمل أن تكون ناصبة، ويحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٣٥).

فإن كانت بمعنى "أي" ووقع بعدها فعل مضارع مرفوع فهي مفسرة، لكن المفسرة يقل أن يليها الفعل المضارع، فالكثير في المفسرة أن يليها فعل أمر، أو فعل مضارع مسبوق بلا الناهية». ثم ذكر الآيات التي حملها بعض العلماء على المفسرة، وقال: «إن طائفة من العلماء لم يوافقوا في أنها تعين كونها تفسيرية في هذه الآيات فقط، بل التفسيرية، وغيرها من المعاني»^(١).

(١) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن لمحمد عزيمة (ج ١/ص ٤١٠).

المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي

الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن ابن جني أنه قال: «راجعْتُ أبا علي^(١) مراراً في قوله

تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾ الآية، مستشكلاً إبدالاً ﴿إِذْ﴾

من ﴿الْيَوْمِ﴾^(٢).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

استشكل كثير من المفسرين والمعربين إعراب ﴿إِذْ﴾ على أنها بدل

من ﴿الْيَوْمِ﴾، ف﴿الْيَوْمِ﴾ ظرف حالي، و﴿إِذْ﴾ ظرف ماضٍ^(٣).

فإن قلت: كيف يكون ﴿إِذْ﴾ بدلاً من ﴿الْيَوْمِ﴾، واليوم يوم

القيامة، ووقت ظلمهم ليس عين يوم القيامة، ولا بعضاً منه، حتى يكون

بدل الكل، أو بدل البعض، ولا ملابسة بينهما حتى يكون بدل اشتمال،

وبدل الغلط لا يجري في كلام الله^(٤).

(١) هو شيخه أبو علي الفارسي.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٥٦).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٩/ص ٥٩٠).

(٤) ينظر: لسان العرب (ج ٣/ص ٤٧٠)، ومغني اللبيب (ص ١١٥)، وروح المعاني

(ج ١٣/ص ٨٣)، وإعراب القرآن وبيانه (ج ٩/ص ٨٥).

فمن أجل ذلك أورد ابن جني هذا الإشكال، وقال: «راجعت أبا علي مراراً في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾ الآية مستشكلاً إبدال ﴿إِذْ﴾ من ﴿الْيَوْمَ﴾». (١)

ثم بعد المراجعة بينهما تبين لابن جني الجواب عن الإشكال، وقال: «جاز إبدال ﴿إِذْ﴾ وهو ماضٍ في الدنيا من قوله: ﴿الْيَوْمَ﴾ وهو حينئذ حاضر في الآخرة، وذلك لما كانت الآخرة تلي الدنيا بلا وقفة ولا فصل، صار الوقتان على تباينهما وتنائيهما كالوقتَيْنِ المقترنين الدائنين المتلاصقين، نحو: أحسنت إليه إذ شكرني، وأعطيته حين سألتني.

وهذا أمر استقرّ بيني وبين أبي عليّ - رحمه الله - مع المباحثة» (١).

إلا أن الطاهر لم يعجبه هذا الجواب، وقال: «وهو جواب وهنّ مدخول» (٢).

قال أبو حيان: «ولا يجوز البدل على بقاء ﴿إِذْ﴾ على موضوعها، من كونها ظرفاً لما مضى من الزمان» (٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

تأتي "إِذْ" في اللغة العربية على أربعة أوجه، وهي كالتالي:
الأول: أن تكون اسماً للزمان الماضي، فتستعمل ظرفاً، وهو الغالب، وتكون غالباً في أوائل القصص، مثل: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠] أي: اذكروا وقت ذلك.

(١) ينظر: الخصائص (ج ٣/ص ٢٢٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٥٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥).

الثاني: أن تكون اسم زمان للمستقبل: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٧٠) إذِ
 الْأَغْلَلُ ﴿[غافر: ٧٠-٧١].

الثالث: أن تكون للتعليل، مثل: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسِيئُونَ هَذَا
 إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]، ومثلوا لها بهذه الآية: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ
 الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾.

الرابع: أن تكون للمفاجأة، وهي الواقعة بعد (بيناً) أو (بينما)، كقوله:
 اسْتَقْدِرِ اللَّهَ خَيْرًا وَأَرْضَيْنِي بِهِ فَبَيْنَمَا الْعُسْرُ إِذْ دَارَتْ مَيَاسِيرُ^(١)
 قال سيبويه: «بيناً أنا كذا إذ جاء زيد»^(٢).

ثم إن المفسرين والمعربين اختلفوا في حمل معنى ﴿إِذْ﴾ في الآية على أقوال:
 القول الأول: أن ﴿إِذْ﴾ في الآية لمجرد الظرفية بدلاً من ﴿الْيَوْمَ﴾.
 قال به ابن جني والزمخشري، على اختلاف بينهما في توجيه الآية.
 فابن جني يرى أن إعراب ﴿إِذْ﴾ وهي تدل على الماضي -الدنيا-
 بدل من ﴿الْيَوْمَ﴾ -يوم القيامة- على معنى: أن الآخرة تلي الدنيا بلا وقفة
 ولا فصل، فصار الوقتان المتقاربان، كالوقت الواحد لشدة تلاصقهما،
 فيستساغ البديل عنده على هذا المعنى.
 أما الزمخشري فالمعنى عنده: إذ ثبت ظلمكم، أو بعد إذ ظلمتم،
 وحذف المضاف للعلم به.

(١) البيت لحُرَيْث بن جَبَلَةَ العذري. ينظر: شرح الشواهد البغدادي (ج ٢/ص ١٦٨)،
 وتاج العروس (ج ٩/ص ٣٧٢).

(٢) ينظر: الجني الداني (ج ١/ص ٣١)، ومغني اللبيب (ص ١١٣).

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى قوله تعالى: ﴿إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾؟. قلت: معناه: إذ صح ظلمكم، وتبين، ولم يبق لكم ولا لأحد شبهة في أنكم كنتم ظالمين، وذلك يوم القيامة. و﴿إِذْ﴾ بدل من اليوم»^(١).

قال أبو حيان معقباً على هذا القول: «ولا يجوز فيه البديل على بقاء ﴿إِذْ﴾ على موضوعها من كونها ظرفاً لما مضى من الزمان، فإن جعلت لمطلق الوقت جاز، وتخرجها على البديل»^(٢).

أما السمين فيعترض على أبي حيان بأنه: لم يعهد في ﴿إِذْ﴾ أنها تكون لمطلق الزمان، بل هي موضوعة لزمان خاص بالماضي، كأمس^(٣).

القول الثاني: أنها بمعنى التعليل، وقد تجردت عن الظرفية.

أي: ولن ينفعكم اليوم إشرآككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا، وهي حرف، بمنزلة لام العلة. قال به سيبويه، وابن مالك، بخلاف الجمهور فإنهم لا يثبتون هذا القسم^(٤).

وقد احتج أصحاب هذا القول بأن إثبات سيبويه لهذا المعنى - أنها للتعليل - يكفي حجة.

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٩/ص ٥٩١).

(٤) ينظر: الجنى الداني (ج ١/ص ٣١)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ج ٤/ص ٣١٥)، ومغني اللبيب (ص ١١٥)، وأمالي السهيلي (ص ٢٥)، والإتقان (ج ٣/ص ١٠١٤).

وتعقب عليهم بأنه لا يكفي في تخرج كلام الله سبحانه إثبات سيويه وحده، مع إطباق جميع أئمة العربية على خلافه، وأيضاً تعليل النفي بعد يبعده^(١).

الترجيح

إن أحسن ما يقال في الآية: أَنَّ فِي الْآيَةِ تَقْدِيرًا فِي ﴿إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾ يقدر: إِذْ تَبَيَّنَ ظَلْمُكُمْ، وذلك لئلا يشكل جعل ﴿إِذْ﴾ وهو ماضٍ بدلاً من ﴿أَلْيَوْمَ﴾ وهو مستقبل؛ لأن تَبَيَّنَ كَوْنَهُمْ ظَالِمِينَ لَأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فالיום وزمان التبين متحدان، فتبيَّن الحال دائماً يكون في الاستقبال. فيتبين أن المراد هو: وقت تَبَيَّنَ ظَلْمَهُمْ وظهوره، لا وقت صدور الظلم منهم. يقول البيضاوي - رحمه الله -: «﴿إِذْ﴾ صح أنكم ﴿ظَلَمْتُمْ﴾ في الدنيا، بدل من ﴿أَلْيَوْمَ﴾».

قال القونوي في حاشيته على البيضاوي^(٢): «وإنما أوله بذلك لدفع وهم، وهو ﴿إِذْ﴾ ظرف لما مضى في الدنيا، فكيف يكون بدلاً من ﴿أَلْيَوْمَ﴾ وقد اشترط فيه اتحاد الزمان»^(٣).

فالمعنى: إِذْ تَبَيَّنَ وَصَحَّ أَنْكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ، فوقت تَبَيَّنَ ظَلْمَهُمْ وصحته إنما هو يوم القيامة، وإن كان صدور الظلم منهم في الدنيا، فإن اعتبر وقت التبيُّن جزءاً من يوم القيامة يكن بدل بعض من كل، وإن اعتبر عينه بناء على أن يوم القيامة كله زمان التبيُّن يكن بدل كل من كل.

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ٨٢).

(٢) القونوي هو عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي، أبو الفداء، مات سنة (٥١١٩هـ). وحاشيته على البيضاوي مطبوعة، وهي من أعظم الحواشي وأكثرها نفعاً.

ينظر: فهرس مصنفات تفسير القرآن (ج ٢/ص ٦٤١).

(٣) ينظر: حاشية القونوي على البيضاوي (ج ١٨/ص ٣٢٣).

ثم إن المعتر في مثل هذه التقديرات هو حال الحكاية، والكلام فيها وارد على ما تعارفه العرب، ولولاه لسد باب النكات، وألغت الاعتبار في العبارات، ومثله غني عن البيان^(١).

وأما قول ابن جني: «إن الزمانين لما اشتركا في الوقوع المحقق واقتربا نُزلا منزلة الزمان الواحد، ولهذا يصح إطلاق أحدهما على الآخر فيتحدان في الدلالة والمعنى»، فيقال فيه: إنَّ هذا لا يطلق إلا في المجاز، وهو خلاف الأصل، وحمله على الحقيقة مع الإمكان أولى من حمله على المجاز، فيكون الماضي ماضياً والمستقبل مستقبلاً.

وأيضاً: إن متأخري النحاة لم يوافقوا ابن جني على هذا القول، فنجدهم خرَّجوا الآية على التعليل، وغير ذلك من المعاني. وأما التعليل فقد أنكره الجمهور وهو المشهور، كما نص على ذلك الألوسي وغيره.

وهناك إشكال آخر:

ذكره الطاهر، وهو أن الآية اجتمع فيها ثلاث أدوات، كلها تدل على الأزمنة، وهي {لن} لنفي المستقبل، و﴿الْيَوْمَ﴾ اسم لزمان الحال، و﴿إِذ﴾ اسم لزمان الماضي، وثلاثها منوطة بفعل ﴿يَنْفَعَكُمْ﴾ ومقتضياتها ينافي بعضها بعضاً، فالنفي في المستقبل ينافي التقييد بـ﴿الْيَوْمَ﴾ الذي هو للحال، و﴿إِذ﴾ ينافي نفي النفع في المستقبل، وينافي التقييد بـ﴿الْيَوْمَ﴾.

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ٨٢).

ثم قال: «فتصدى الزمخشري وغيره لدفع التنافي بين مقتضى ﴿إِذ﴾ ومقتضى ﴿الْيَوْمَ﴾ بتأويل معنى ﴿إِذ﴾ كما علمت، ولم يتصد هو ولا غيره لدفع التنافي بين مقتضى ﴿الْيَوْمَ﴾ الدال على زمن الحال وبين مقتضى {لن} وهو حصول النفي في الاستقبال».

ثم يقول: «وأنا أرى لدفعه أن يكون ﴿الْيَوْمَ﴾ ظرفاً للحكم والإخبار، أي: تقرر اليوم انتفاء انتفاعكم بالاشتراك في العذاب انتفاء مؤبداً من الآن، وقد حصل من اجتماع هذه الثلاث في الآية طباق عزيز بين ثلاثة معانٍ متضادة في الجملة»^(١).

إن ما ذهب إليه الطاهر في دفع هذا الإشكال الأخير فيه وجاهة، أما قوله: إن هذا الإشكال لم يتصدّ لدفعه المفسرون، فهذا القول ليس على إطلاقه بل تصدى له أبو حيان، والسمين، والألوسي، كلهم بأقوال مقبولة. قال أبو حيان والسمين: «أما ظرف الحال فقد يعمل فيه المستقبل لقربه منه، أو لتجوز في المستقبل كقوله: ﴿فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ﴾ [الجن: ٩]»^(٢).

وهذا أوضح من أن يجتمع الماضي والمستقبل في وقت واحد، كما

سبق في مدلول ﴿إِذ﴾ و﴿الْيَوْمَ﴾.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥٦/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥)، والدر المصون (ج ٩/ص ٥٩١).

وقال الألوسي: «ومن الناس من استشكل الآية من حيث إن فيها إعمال ﴿يَنْفَعَكُمْ﴾ الدال على الاستقبال لاقتترانه بـ {لن} في ﴿أَيَّامَ﴾ وهو الزمان الحاضر.

فدفع هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن الألف واللام في ﴿أَيَّامَ﴾ تعريفه للعهد، وهو يوم القيامة، لا للحضور كتعريف "الآن"، وإن كان نوعاً منه.
والجواب الثاني: يدفع بأن الاستقبال بالنسبة إلى وقت الخطاب، وهو بعض أوقات اليوم، وهو كما ترى فتأمل ولا تغفل^(١).
وهذا قريب من قول الطاهر وهو قول حسن.

(١) روح المعاني (ج ١٣/ص ٨٢).

المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرِيْبٌ فِيهَا قُلْتُمْ مَا

نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «وموقع الآية ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

جعل الطاهر في الآية إشكالين عندما قال: «وموقع الآية ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً».

وقد سبق وأن مر معنا الإشكال في معناها والجواب عنه في مشكل المعنى، وبقي المشكل في نظمها، وهو ما سأبينه في هذا المبحث^(٢).

فمرجع الإشكال من جهة النظم إلى استثناء الظن من نفسه في قوله: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾، فإن الاستثناء المفرغ لا يصح أن يكون مفرغاً للمفعول المطلق؛ لانتفاء فائدة التفرغ.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٣٧٢).

(٢) عند ما قمت بإعداد خطة البحث جعلت هذا المشكل في مبحث السياق؛ لأن الطاهر قال: «(وفي نظم الآية إشكال)»، لكن بعد دراسة الإشكال تبين لي أن مكانه المناسب هنا في مشكل اللغة.

قال النحاة: يجوز تفرغ العامل لما بعده من جميع معمولاته، مرفوعاً كان أو غير مرفوع، إلا المفعول المطلق فإنه لا يفرغ له؛ لأن المصدر فائدته كفائدة الفعل، فلو جرى الكلام على غير حذف لصار تقديره: إن نظن إلا نظن، وهذا كلام ناقص لا فائدة فيه؛ لأجل ذلك لم يجز النحويون "ما ضربت إلا ضرباً"، و"لا ما قمت إلا قياماً"؛ لأن معناه: ما ضربت إلا ضربت، وما قمت إلا قمت. وهذا كلام لا فائدة فيه^(١).

قال السمين: «ولا يجوز قولك: "ما ضربت إلا ضرباً"، كأنه لا فائدة فيه، وذلك أنه بمنزلة تكرير الفعل، فكأنه في قوة "ما ضربت إلا ضربت"، وكانت هذه العلة خطرت لي حتى رأيت مكياً وأبا البقاء نحواً إليها، فله الحمد»^(٢).

قال الألوسي في قوله تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾: «استشكل ذلك لأنه استثناء مفرغ، وقد قالوا: لا يجوز تفرغ العامل إلى المفعول المطلق المؤكد، فلا يقال: ما ضربت إلا ضرباً؛ لأنه بمنزلة: ما ضربت إلا ضربت»^(٣).

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، ومشكل إعراب القرآن لمكي (ج ٢/ص ٦٦٣)، والإملاء للعكبري (ج ٢/ص ٢٣٣)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وحاشية الخضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٤١٠).

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي (ج ٢/ص ٢٩٨)، والإملاء (ج ٢/ص ٢٣٣)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

فيتبين إذن: أن المفعول المطلق إذا كان للتأكيد لا يقع بعد (إلا)، فهو وإن وقع في التنزيل فهو مشكل، ولا بد له من تخريج، وذلك أن المستثنى المفرغ يجب أن يستثنى من متعدد مقدر، معرب بإعراب المستثنى، مستغرق لذلك الجنس، وحتى يدخل فيه المستثنى بيقين، ثم يخرج بالاستثناء، وليس مصدر (نظن) محتملاً مع الظن غيره حتى يخرج الظن من بينه.

ثالثاً: دفع الإشكال

يجب أن نعلم أن الاستثناء ثلاثة أنواع وهي :

١- استثناء متصل، ٢- استثناء منقطع، ٣- استثناء مفرغ.

والذي يهمنا في هذا المبحث هو النوع الثالث (الاستثناء المفرغ).

وهو: ما لم يذكر فيه المستثنى منه، ويكون الكلام فيه غير موجب (أي: بعد نفي، أو شبهه) نحو: "ما جاء إلا حامداً"، فالاستثناء هنا مفرغ؛ لأن المستثنى منه غير مذكور، ولا بد أن يكون غير موجب، ونحو قولك: هل جاء إلا حامداً، ولا تسأل إلا حامداً.

وسمي بذلك لتفرغ العامل لما بعد "إلا" في الظاهر، وإن كان معموله في الحقيقة، وهو المستثنى منه مقدراً.

ويجوز أن يعمل العامل في الاستثناء المفرغ في جميع المعمولات، من فاعل، ومفعول، وغيره، ويستثنى من ذلك ما يلي:

١- المفعول معه، فلا يجوز أن تقول: ما سرت إلا والليل.

٢- المفعول المطلق المؤكد لعامله، فلا يجوز أن تقول: ما ضربت إلا

ضرباً. وأما قوله تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ الْآظِنَاتُ﴾ فمؤول.

٣- الحال المؤكد لعامله، فلا يجوز أن تقول: لا تعث إلا مفسداً^(١).
لأجل ذلك اعتنى المفسرون والنحاة في دفع إشكال الآية، وتأويلها
على أوجه، وهي كالتالي:

أولها: أن تقول الآية على أن ﴿ظَنًّا﴾ له صفة مقدرة، حتى يصير مختصاً
لا مؤكداً، فيكون التقدير: إلا ظناً بيناً، أو ظناً ضعيفاً، فيكون (بيناً، ضعيفاً)
هو الظن الموصوفُ المقدر. وهذا ما ذهب إليه ابن هشام حيث يقول: «إن
مصحح الاستثناء الظن من نفسه، أن المستثنى هو الظن الموصوفُ بما دل عليه
تنكيهه من التحقير المشعر به التنوين، على حد قول الأعشى:

وحل به الشيب أنقاله وما اعتره الشيب إلا اعتراضاً^(٢)

ثانيها: أن الأصل في الآية: إن نحن إلا نظن ظناً، أو ما نظن أن الساعة
آتية إلا ظناً، فيكون فيها تقديم وتأخير، ونظيره ما حكى من قول العرب:
"ليس الطيب إلا المسك"، تقديره: ليس إلا الطيب المسك. قاله المبرد^(٣).

(١) ينظر: حاشية الخضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٤١٠)، وشرح الرضي على الكافية

(ج ٢/ص ١٠٣)، وتوضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (ج ٢/ص ٦٧٢).

(٢) ينظر: البيت في ديوانه (ص ٤٥). وذكر هذا التوجيه في البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)،

والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، ومغني اللبيب (ج ٣/ص ٥٦١)، وروح المعاني
(ج ١٣/ص ١٥٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ١٠٧)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب

(ج ٢/ص ٦٦٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ١٧٢)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)،

والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير للشوكاني (ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني
(ج ١٣/ص ١٥٥).

ورده الرضي بأن فيه تكلفاً؛ لما فيه من التعقيد المخل بالفصاحة^(١).
ثالثها: قالوا: إن أصل الجملة: (إن نظن إلا أنكم تظنون ظناً)،
فحذف هذا كله. وهو معزو للمبرد والزخشي^(٢).
ورد هذا القول أبو حيان وقال: «اهتدى الزخشي إلى هذه القاعدة
النحوية، وأخطأ في التحريج»^(٣).
لأن فيه حذف إن واسمها وخبرها وإبقاء المصدر، وذلك لا يجوز،
وفيه أيضاً: من التعقيد المخل بالفصاحة ما فيه، ولا أظن صحة حكايته عن
المبرد لغاية برودته^(٤).

الرابع: أن يُضْمَنَ ﴿نَظُنُّ﴾ معنى نعتقد، فينتصب ﴿ظَنًّا﴾ مفعولاً
به لا مصدرًا، أي: ما نعتقد إلا ظناً لا علماً، أو ما لنا اعتقاد إلا الشك.
وارتضى هذا القول أبو حيان^(٥).
وهذا لا يستقيم؛ لأنهم فرقوا بين الظنين في الآية، فجعل الأول: بمعنى
اليقين، والثاني: بمعنى الشك، وفيه ما فيه من التكلف، فكأن التقدير: وما
لنا اعتقاد إلا الشك وما نحن بمستيقنين.

(١) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٢/ص ١٠٣).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٩٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ١٧٢)، والبحر
المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير
(ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦).

(٤) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٢/ص ١٠٣)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٥) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير
(ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

الترجيح

الذي يظهر لي أن التأويل الأول هو الأقرب إلى قواعد اللغة وسياق الآية، فقد ثبت حذف الصفة، ولم يثبت وضع (إلا) في غير موضعها^(١)، وأما بقية الأقوال فهي مردودة.

(١) ينظر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (ج ٣/ص ٣٧٤).

المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «الإشكال في طلب متعلق ﴿إِذَا﴾، وهو إشكال أورده العلامة الجنزري^(١) على الزمخشري»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

من المعلوم أن الظرف والجار والمجرور لا بد لهما من متعلق. وهذا المتعلق إما أن يكون خاصاً، وإما أن يكون عاماً. فإذا كان المتعلق خاصاً، فإما أن تدل عليه قرينة، أو لا. فإن دلت عليه قرينة جاز حذفه نحو: متى يسافر أخواك؟ فتقول: محمد غداً، وأحمد بعد غد، فسامع الكلام، يفهم أن المراد: محمد مسافر غداً، وأحمد مسافر بعد غد، ففي هذه الحال، يجوز حذف المتعلق.

(١) الجنزري: عمر بن عثمان بن شعيب، أبو حفص التميمي الجنزري، نسبة إلى جنزه بالفتح، وهي: بلدة حصينة قديمة من أعظم مدن إيران، بين شروان وأذربيجان، وتسميها العامة: كنجة، من تصانيفه: تفسير القرآن (لم يتم)، والمكتفي في الأمر والنهي، توفي سنة (٥٥٥٠هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ج ١/ص ٧٦)، وهديّة العارفين (ج ١/ص ٤١٥)، ومعجم البلدان (ج ٣/ص ١٥١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

وإن لم تدل عليه قرينة، امتنع حذفه، نحو: خالد مسافر اليوم.
 وإذا كان المتعلق عاماً وجب حذفه ويقدر بـ(كائن أو موجود أو
 مستقر)، وقد يعرب كل من الظرف، والجار والمجرور خيراً، نحو:
 ﴿وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٢].

وجه الاستشهاد: مجيء {الركب} مبتدأ، و﴿أَسْفَلَ﴾ واقعاً موقع
 الخبر؛ لأنه متعلق بالخبر المحذوف، والتقدير: والركب كائن أسفل، ومن هذا
 ندرك أن الظرف والجار والمجرور لا بد لهما من متعلق^(١).

ولكنَّ المعضل هنا كما قال أبو حيان هو تقرير عامل أو متعلق
 الظرف ﴿إِذَا﴾ بعد القسم، كقوله: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾، ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا
 دَبَّرَ﴾^(٢) [المدثر: ٣٣]، ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ [المدثر: ٣٤]، ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا
 نَلَّهَا﴾ [الشمس: ٢]، ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل: ١]^(٣).

فقوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ﴾ متعلق بفعل محذوف، تقديره: أقسم، و﴿إِذَا﴾
 ظرف للزمن المستقبل مجرد من الشرط، متعلق بفعل القسم المحذوف.
 وفي هذا التعليق إشكال، وهو أن فعل القسم إنشاء، والإنشاء يدل على
 الحال، والظرف ﴿إِذَا﴾ يدل على المستقبل، فثمة اختلاف بين الزمانين.

(١) ينظر: أوضح المسالك (ج ١/ص ٢٠٥).

(٢) قرأ بها جمهور القراء، وقرأ نافع وحفص وحزمة ويعقوب وخلف ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ﴾. ينظر:

البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة (ص ٣٣١).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ١٠/ص ٤٨٨).

نقل الطاهر عن الطيبي أن الجنزي فاوض الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾، فقال له: ما العامل في ﴿إِذَا﴾؟ فقال: العامل فيه ما تعلق به الواو، فقال له: كيف يعمل فعل الحال في المستقبل - وهذا لأن معنى أقسم: الآن، وليس معناه أقسم بعد هذا-، فرجع وقال: العامل فيه مصدر محذوف، تقديره: وهوي النجم إذا هوى، فعرضته على زين المشايخ^(١) فلم يستحسن قوله الثاني.

ثالثاً: دفع الإشكال

نجد أن الزمخشري ذكر بأن العامل في ﴿إِذَا﴾ فعل القسم المقدر، فلذلك أورد عليه هذا الإشكال في الآية، وهو: كيف يعمل فعل الحال - وهو القسم - في المستقبل - وهو ظرف الزمان ﴿إِذَا﴾ - وذلك لأن المعنى: أقسم الآن، وليس معناه: أقسم بعد هذا، فرجع الزمخشري عن قوله، وأتى بجواب آخر، وهو:

أن العامل فيه مصدر محذوف، تقديره: وهوي النجم إذا هوى، إلا أن هذا الجواب عرض على زين المشايخ فلم يستحسنه^(٢)، وذكروا أن فيه ركاكة^(٣)، وأتوا بأجوبة لدفع الإشكال غير هذا الجواب، وهي كالتالي:

(١) هو محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الأدمي أو الأدمي الخوارزمي النحوي، أخذ اللغة والنحو عن الزمخشري، وجلس بعد مكانه، توفي سنة (٥٦٢هـ) عن نيف وسبعين سنة. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص ١٠٢)، والأعلام للزركلي (ج ٦/ص ٣٣٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

(٣) ينظر: حاشية القونوني (ج ١٨/ص ٢٦٨).

الأول: أن يكون ﴿إِذَا﴾ اسم زمان مجرداً عن معنى الظرفية في محل جر بحرف القسم، وبذلك نتفادى من إشكال طلب متعلق ﴿إِذَا﴾^(١)، تقديره: أقسم بالنجم وقت هويته.

الثاني: أن العامل فيه مقدر على أنه حال من النجم، أي: أقسم به حال كونه مستقراً في زمان هويته^(٢).

والثالث: أنه لا مانع من ذلك؛ لأن الزمانين لما اشتركا في الوقوع المحقق نزلاً منزلة الزمان الواحد^(٣).

والرابع: أنه يجوز تقدير فعل (القسم)، وهو العامل، ولا يلزم ما قال من اختلاف الزمانين؛ لأنه يجوز الآن أن يقسم بطلوع النجم في المستقبل، ويجوز أن يقسم بالشيء الذي سيوجد^(٤).

مناقشة الأقوال:

القول الأول: قال الطيبي: والوجه أن ﴿إِذَا﴾ قد انسلخ عنه معنى الاستقبال، وصار للوقت المجرد، ونحوه: آتيك إذا احمر البُسر، أي: وقت احمراره، فقد عري عن معنى الاستقبال؛ لأنه وقعت الغنية عنه بقوله: آتيك^(٥).

-
- (١) ينظر: إملاء ما من به الرحمن (ج ٢/ص ٢٤٦)، وروح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦)،
والتحريير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).
- (٢) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٨١).
- (٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).
- (٤) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٨١)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).
- (٥) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦).

وقال الطاهر: «وهو قول وجيه، وهو أصل ما بنينا عليه موقع ﴿إِذَا﴾ هنا، وليس تردد الزمخشري في الجواب إلا لأنه يلتزم أن يكون ﴿إِذَا﴾ ظرفاً للمستقبل كما هو مقتضى كلامه في "المفصل"^(١)، مع أن خروجها عن ذلك كثير، كما توأطأت عليه أقوال المحققين^(٢)، ورجحه الألويسي^(٣).
وقال الخفاجي في حاشيته: «﴿إِذَا﴾ جرّدت لمجرّد الوقت لاستواء الحال، والاستقبال عنده تعالى»^(٤).

أما القول الثاني: فهو قول مشكل من وجهين:
أحدهما: أن النجم جثة، والزمان لا يكون حالاً عنها، كما لا يكون خبراً عنها.

والثاني: أن ﴿إِذَا﴾ للمستقبل فكيف يكون حالاً؟
وقد أجيب عن الإشكال الأول بجوابين:
الجواب الأول: أن يكون على حذف مضاف، أي: أقسم بطلوع النجم، وتجعله حالاً من الطلوع لا من الجثة^(٥).
والجواب الثاني: لا يمنع من أن يكون النجم عامل ظرف الزمان، فمجيء الزمان خبراً أو حالاً عن جثة ليس ممنوعاً على الإطلاق،

(١) ينظر: المفصل في صنعة الإعراب (ج ١/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦).

(٤) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٨/١٠٨).

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).

كما ذكره النحاة، قال ابن مالك:

وَلَا يَكُونُ اسْمٌ زَمَانٍ خَبْرًا عَنْ جُثَّةٍ وَإِنْ يُفْعَدُ فَأَخْبِرًا

فقد شاع عند العرب أنهم يقولون: (الليلة الهلال)، أو (الهلال ليلة أمس)، أو (الهلال ليلة الاثنين)، أو ما أشبه ذلك.

فابن مالك يقول: إذا أفاد فلا بأس، فأخبر بالزمان عن الجثة بدون تأويل؛ لأن المقصود فهم المعنى، وإذا أفاد السياق فلا حاجة إلى تقدير. أما ابن هشام فيقول: لا يمكن أن يخبر بالزمان عن الذات، فإن وقع شيء من ذلك في كلام العرب فإنه مؤول.

فيؤول قولهم: (الليلة الهلال) بـ(الليلة طلوع الهلال)؛ لأن الهلال لا يمكن أن يقع الزمان خبراً عنه.

وعلى كل حال؛ فهم متفقون على أنه متى أفاد، سواء بتأويل أو بغير تأويل، فإنه يقع خبراً عن الذات^(١).

وأما الإشكال الثاني في هذا القول: فيقال: إنها حال مقدرة أي:

والنجم كائناً إذا هوى، وأنه لا يمتنع التعليق بـ"كائناً" مع بقاء ﴿إِذَا﴾ على الاستقبال، بدليل صحة مجيء الحال المقدرة باتفاق، كقولك: مررت برجل معه صقر صائداً به غداً، أي: مقدراً الصيد به غداً، وأوضح منه أن يقال: مريداً به الصيد غداً، كما فسر ﴿فُمَّتْمٌ﴾ في ﴿إِذَا فُمَّتْمٌ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦] أي: أردتم^(٢).

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦)، ودليل السالك إلى ألفية ابن مالك

(ج ١/ص ١٧٥)، وشرح شذور الذهب (ج ١/ص ٣٦١).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ج ٢/ص ٨٢).

أما القول الثالث والرابع فهما قريبان من القول الأول، فيقال: إن إخبار الله تعالى بالمتوقع يقام مقام الإخبار بالواقع، إذ لا خلف فيه، فيجري المستقبل مجرى المحقق الماضي^(١).

الترجيح

إن ما ذهب إليه الزمخشري في جوابه الأول صحيح، ولعله غاب عنه أن يقول للمستشكل: إن ﴿إِذَا﴾ كما تجردت عن الشرطية فهي تجردت عن الظرفية كذلك، كما في هذه الآية الشريفة، وهي مجرد الوقت من دون تعلق بالشيء تعلق الظرفية، وهي مجرورة المحل هاهنا لكونها بدلاً عن النجم، كما جرت بـ"حتى" في قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا﴾ [الزمر: ٧١]، والتقدير: أقسم بالنجم وقت هويته^(٢).

فيقال: إن الأغلب في "إذا" أنها تفيد مع فعلها معنى الاستقبال، ولكنها تخرج أحياناً عن هذا المعنى، كما ورد في هذه الآية الكريمة، وقد بين ذلك ابن هشام في المغني فقال: «تخرج إذا عن الاستقبال، وذلك في وجهين:

١- أن تجيء للماضي، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحِمْمَآ أَهْمَكُمُ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَعَيْنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ [التوبة: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمَزًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١].

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦)، ونسبه إلى عبد القاهر -لعله الجرجاني-.

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٨١)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٣)، وإعراب القرآن وبيانه (ج ٩/ص ٣٤٥).

٢- أن تجيء للحال، وذلك بعد القسم، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَلِيلٍ إِذَا يَغْشَىٰ﴾، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾، فقد دلت هنا على الحال^(١).
وأما بقية الأجوبة - ما عدا جواب الزمخشري الثاني - فالذي يظهر لي أنها كلها متقاربة، وبهذا يرتفع الإشكال عن هذه المسألة.

(١) ينظر: مغني اللبيب (ج ٢/ص ٨٢).

المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ﴿٨١﴾ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «فبقي الإشكال في جعل ﴿تَرْجِعُونَهَا﴾ من جملة

جواب شرط ﴿إِنْ﴾»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن عامة المفسرين يجعلون قوله تعالى: ﴿تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

جواب الشرط لقوله: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾.

أي: فهلا تَرْجِعُونَ هذه النفس التي قد بلغت الحلقوم إلى مكانها

الأول، ومقرها في الجسد إن كنتم غير محاسبين ومجزيين يوم البعث.

وهو قول ابن عباس، وزوي عن مجاهد، وعِكْرِمَةَ، والحسن، وقتادة،

والضحاك، والسُدِّي^(٢).

والمعنى: إن صدقتم نفي البعث فهلا أرجعتم نفس الميت وأنتم

حاضرون ساعة خروجها من جسده؛ لينتفي عنه الموت فينتفي البعث، وهو

فعل الشرط المراد في قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾، و﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٤٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥٤٨).

لكن هذا الاستلزام استشكله الطاهر على لسان المشركين، أو من يقول بقولهم، وذلك لأنهم معترفون بأنهم لا يستطيعون أن يصدوا الأرواح أو أن يحيوا الموتى، وهذه الآية سيقت للاحتجاج عليهم في إنكارهم البعث والحساب، فهم يقولون عدم صدنا للأرواح لا يستلزم منه اعترافنا بالبعث والجزاء، فإن الأنفس تبلى لا محالة، وليس هناك بعث ولا حساب، ولا بد أن يكون الدليل مستلزماً لدلوله، بحيث ينتقل الذهن منه إلى المدلول لما بينهما من التلازم^(١).

فإنه يجوز على قولهم أن يكون موت بلا جزاء، لكن ذلك لا ينبغي لأنه عبث، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١١٥) فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ ﴿المؤمنون: ١١٥-١١٦﴾.

قال الطاهر: «فبقي الإشكال في جعل ﴿تَرْجَعُونَهَا﴾ من جملة جواب شرط ﴿إِنْ﴾؛ إذ لا يلزم من عدم قدرتهم على صد الأرواح عن الخروج أن يكون خروجها لإجراء الحساب»^(٢).

وقال ابن القيم بعدما فسر الآية: «فإن قيل: أي ارتباط بين هذين الأمرين حتى يلزم بينهما؟»^(٣).

(١) ينظر: الجواب الكافي (ص ٢٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٤٣).

(٣) ينظر: التبيان في أقسام القرآن (ص ٢٢٠).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن قوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾ (٨٣)، وقوله: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾ (٨٦) هما شرطان أجيبا بجواب واحد، وهو قوله: ﴿تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ قاله الفراء^(١)، ومثله قوله وعليك: ﴿فَأَمَّا يَا تَيْتَانِمْ مَنِي هُدَى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] أجيبا بجواب واحد. قال الرازي: «أكثر المفسرين على أن (لولا) في المرة الثانية مكررة، وهي بعينها التي في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾ (٨٣) ولها جواب واحد، وهو قوله: ﴿تَرْجِعُونَهَا﴾»^(٢).

وتقديره على ما قاله الزمخشري: فلولا ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدنيين^(٣).

لكن يبقى الإشكال في التلازم بين فعل الشرط وجوابه، فقد استشكله الطاهر، وذكر وجهاً في دفعه، حيث يقول في ما معنى كلامه: إن عدم محاولتكم لإرجاع الروح أو التفكير في ذلك هو أكبر دليل على عجزكم عن ذلك، و هذا يستلزم أن الروح خارجة لا محالة من حياة الأعمال إلى حياة الجزاء^(٤).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٢٣٢)، وتفسير البغوي (ج ٨/ص ٢٥).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٢٠١).

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٧٠)، والبحر المحيظ (ج ١٠/ص ٩٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٤٣).

وهذا الوجه في غاية الدقة، ولكن يحتاج إلى توضيح وبيان؛ لأنه قد يقول قائل: عدم ردهم للروح بالكلية أو عدم محاولتهم لذلك، واعتراهم بالعجز، كل ذلك لا يلزمهم بإثبات البعث، فما علاقة ذلك بأنه حجة لهم في إثبات البعث والنشور، وأي ارتباط بين هذين الأمرين حتى يلزم بينهما؟. فيقال لهؤلاء: هذا من أحسن الاستدلال وأوضحه، وبيانه من وجوه، أهمها ما يلي:

الأول: أن وجه الملازمة بينهما كأنه يقول لهم: إما أن تقرؤا بأن لكم رباً متصرفاً فيكم ومالكاً لكم تنفذ فيكم مشيئته وقدرته، يمتكم إذا شاء، ويحييكم إذا شاء، فيلزم من ذلك أن تقرؤا بأنكم ستبعثون، وتعادون خلقاً جديداً بعد موتكم، وإما: أن تنكروا أن يكون لكم رب قادر قاهر مالك نافذ المشيئة والقدرة فيكم، فكونوا خلقاً لا يقبل الفناء والموت، ترجعون الأرواح وتصدونها عن الخروج، فإذا لم تستطيعوا أن تكونوا كذلك فلازم عليكم أن تعترفوا بأن الله الذي قدر أن يجعلكم خلقاً يموت ويحيي، قادر على أن يحييكم بعدما يميتكم وإليه النشور!!.

فهذا استدلال يعجزهم عن كونهم خلقاً لا يموت، ويعجزهم عن رد الروح إلى مكانها إذا قاربت الموت، وليس بعد هذا الاستدلال إلا الإذعان والانقياد، أو الكفر والعناد^(١).

الثاني: يقال لهم: إن كنتم غير محاسبين ولا مبعوثين، فأرجعوا أنفسكم إلى الحياة وأبقوا فيها، مع أن ذلك مشتهى أنفسكم ومنى قلوبكم، فإن عجزكم عن ذلك دليل على الجزاء، ولولا الجزاء لكنتم مختارين مستطيعين كما كنتم في دنياكم التي ليست دار الجزاء مختارين تكونون حيث تريدون من الأماكن^(٢).

(١) ينظر: الجواب الكافي (ص ٢٢٢)، والتبيان في أقسام القرآن (ص ٢٢٠).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٢٠١).

وأحسن استدلال رأيته أن يقال لهم: إن في هذا دليلاً على أنه لا حياة لمن بلغت روحه الحلقوم أصلاً، وهذا إلزام لهم بالبعث. حاصله: أنه سبحانه إذا كان لا يعيدكم، فليس هو الذي قدر الموت عليكم، وإن كان لم يقدره فما لكم لا ترفعونه عنه، وأنتم تعالجون مقدماته. وإن قلتم: إنه مقدر لا يمكن علاجه، لزمكم الإقرار بأن البعث مقدر لا يمكن علاجه، فإن أنكرتم أحدهما فأنكروا الآخر، وإن أقرتم بأحدهما فأقروا بالآخر، وإلا فليس إلا العناد.

فإن قلتم: نحن لا نعلم أنه قدره، فاعلموا أنه لو لم يكن بتقديره لأمكن مقاومته وقتاً ما، لا سيما والنفوس مجبولة على كراهته، وتقريبه: أنكم قد بالغتم في الجحود بآيات الله تعالى وأفعاله في كل شيء^(١).

(١) ينظر: نظم الدرر (ج ٧/ص ٤٢٨).

المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قصر {الآخر} عليه سبحانه وتعالى وهو معنى

البقاء ... عرض إشكال»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

حمل بعض المفسرين معنى {الآخر} أي: الباقي، فقالوا: إن قوله

تعالى: ﴿وَالْآخِرُ﴾ أي: بعد فناء كل شيء بلا انتهاء، تبنى الأشياء ويبقى

هو سبحانه^(٢)، ففسروا هذا الاسم دون النظر إلى ما يدل عليه من دلالات

أخرى، كالالتزام، والتضمن، فأدى هذا التفسير على رأي الطاهر إلى

إشكال، وهو يتعارض مع أشياء ثبتت بأنها باقية لا تبنى، حيث يقول:

قصر الأولية على الله تعالى في صفة الوجود ظاهر، وأما قصر الآخرة عليه

في ذلك وهو معنى البقاء، فإن أريد به البقاء في العالم الدنيوي عرض

إشكال المتعارض بما ورد من بقاء الأرواح، وحديث: «إن عجب الذنب لا

يفنى، وأن الإنسان منه يعاد»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٦١).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٨/ص ٢٩)، وفتح القدير (ج ٧/ص ١٤٣).

(٣) أخرج البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٦٥، ح ٤٩٣٥)، ومسلم في صحيحه

(ج ٤/ص ٢٢٧٠، ح ٢٩٥٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «ليس من الإنسان

شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة».

فأجاب الطاهر عن هذا الإشكال أنه من الأساليب البلاغية، وهو أسلوب القصر الادعائي^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن "القصر" من علم المعاني، ويأتي في اللغة بمعنى التخصيص، يقال لغة: قَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى كَذَا، إِذَا خَصَّصَهُ بِهِ، وَلَمْ يَجَاوِزْ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ. وَيُقَالُ: قَصَرَ غَلَّةً بَسْتَانَهُ عَلَى عِيَالِهِ، إِذَا جَعَلَهَا خَاصَّةً لَهُمْ، وَقَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى نَفْسِهِ، إِذَا خَصَّ نَفْسَهُ بِهِ، فَلَمْ يَجْعَلْ لغيره منه شيئاً.

والقصر في اصطلاح علماء البلاغة: تخصيص شيءٍ بشيءٍ بعبارة كلامية تدلُّ عليه.

والمقصود عنه على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون جميع ما سوى المقصور عليه، ويسمى عند البلاغيين "قصرًا حقيقيًا"، مثل: "لا إله إلا الله"، أي: لا يُوجد في الوجود كُله معبودٌ بحقِّ سوى الله ﷻ.

وهذا "القصر الحقيقي" إذا كان مضمونه مطابقاً للواقع سموه "حقيقيًا" تحقيقيًا، أي: صادقاً مطابقاً للواقع.

وإذا كان غير مطابق للواقع، وإنما ذكر على سبيل المبالغة والادعاء المجازي، سموه "حقيقيًا ادعائيًا"، أو "مجازيًا"، مثل قولهم: لا سيف إلا ذو الفقار.

= وأخرج مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢٢٧١، ح ٢٩٥٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ((إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً فيه يركب يوم القيامة قالوا أي عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب)).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢٦١).

الوجه الثاني: أن يكون المقصور عنه شيئاً خاصاً يراد بالقصر بيان عدم صحة ما تصوره بشأنه أو ادعاه المقصود بالكلام، أو إزالة شكه وتردده، إذا الكلام كله منحصرٌ في دائرة خاصة، ويسمى "قصرًا إضافيًا" أي: ليس قصرًا حقيقيًا عامًا، وإنما هو قصرٌ بالإضافة إلى موضوع خاصٍ يدور حول احتمالين أو أكثر من احتمالاتٍ محصورة بعددٍ خاصٍ، ويستدل عليها بالقرائن، مثل: قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، لقد جاء هذا البيان لتصحيح تصوّر الذين يتوهمون أن النبي ﷺ لا يموت كما يموت سائر الناس، فالموضوع الخاص الذي يدور الكلام حوله هو كون محمد رسولاً مبرئاً من أن يكون عرضة للموت، فجاء النص مبيناً قصره على كونه رسولاً فقط، والمقصود عنه أمر خاص هو كونه لا يموت، لا سائر الصفات غير صفة كونه رسولاً؛ إذ له صفات كثيرة لا حصر لها، وهي لا تدخل في المقصور عنه.

إذن: فالقصر في هذا المثال هو من قبيل "القصر الإضافي" (١).

ف نجد الطاهر في دفعه للإشكال في الآية جعله من باب القصر الادعائي، حيث يقول: «ورفع هذا الإشكال أن يجعل القصر ادعائياً؛ لعدم الاعتداد ببقاء غيره تعالى؛ لأنه بقاء غير واجب، بل هو بجعل الله تعالى» (٢).

وقبل أن ندفع استشكال الطاهر في الآية، أقول: إن استشكاله فيه نظر، وذلك لأن الآية فيها ذكر اسم من أسماء الله، وهو: الآخر الذي ليس بعده شيء، ويتضمن هذا الاسم صفة البقاء السرمدى الأبدي،

(١) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها (ص ٥٢٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٦١).

وقد جاء في تفسير الآية: أن النبي ﷺ قال: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»^(١).

فمعنى الآخر: هو الذي ليس بعده شيء، ودلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة، وبالتضمن، وبالالتزام.

مثال ذلك: "الخالق" يدل على ذات الله، وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام^(٢).

ومثله يقال في الآخر، وأنه يدل على صفة البقاء بالالتزام.

ولم يفسر النبي ﷺ الآخر بأنه الباقي ولا يبقى معه شيء، حتى يلجأ الطاهر إلى هذا الاستشكال ودفعه بجعله قصراً ادعائياً لا يراد به الحقيقة، حيث يقول: «ورفع هذا الإشكال أن يجعل القصير ادعائياً؛ لعدم الاعتداد ببقاء غيره تعالى؛ لأنه بقاء غير واجب، بل هو يجعل الله تعالى».

لكن الصحيح أنه الأول، أي: الذي ليس قبله شيء؛ لأنه لو كان قبله شيء لكان الله مخلوقاً تعالى الله عن ذلك، وهو **وَجَدَّكَ الخالق**، فكل الموجودات بعده فليس معه أحد ولا قبله، والآخر الذي ليس بعده شيء؛ لأنه لو كان بعده شيء لكان ما يأتي بعده غير مخلوق لله، والمخلوقات كلها مخلوقة لله **وَجَدَّكَ**، فهو الأول لا ابتداء له، والآخر لا انتهاء له، ليس بعده شيء^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢٠٨٤، ح ٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: مدارج السالكين (ج ١/ص ٣٥)، والمجلى في شرح القواعد المثلى (ص ٩٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين في تفسير سورة الحديد (ص ٣٦١).

فليس لوجوده بداية، ولا لبقائه نهاية، ولا يلزم من ذلك ما ذكر؛ لأن الله يبقى ويبقى معه ما استثنى سبحانه وتعالى، ولا يلزم من عدم فناء بعض الأشياء أزلتها^(١)؛ إذ لا تلازم بين عدم فنائها وأزليتها. ويقال أيضاً: إن بقاء ما يبقى من المخلوقات ليس بقاءه ذاتياً، وإنما يبقى بإبقاء الله إياه كالروح والكرسي واللوح المحفوظ والقلم، وكالجنة وأهلها، والنار وسكانها، وعجب الذنب من ابن آدم^(٢).

(١) ذكر الإمام ابن القيم في نونيته الأشياء التي لا تزول ولا تبيد، قال -رحمه الله-:
والعرش والكرسي لا يفنيهما أيضاً وإنهما لمخلوقان
والحور لا تفنى كذلك جنة الـ مأوى وما فيها من الولدان
لأجل هذا قال جهنم إنها عدم ولم تخلق إلى ذا الآن
والأنبياء فإنهم تحت الثرى أجسامهم حفظت من الديدان
ما للبللى بلحومهم وجسومهم أبداً وهم تحت التراب يدان
وكذاك عجب الظهر لا يبلى بلى منه تركب خلقة الانسان
ينظر: الكافية الشافية (ج ١/ص ٩٧).

وقال السيوطي:

ثمانية حكم البقاء يعمها من الخلق والباقون في حيز العدم
هي العرش والكرسي ونار وجنة وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

ينظر: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم (ج ١/ص ٦٩).

(٢) ينظر: كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (ج ١٨ /ص ٣٠٧) وقال فيه: «لم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين، كالجهنم بن صفوان، ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع سلف الأمة وأئمتها».

وأما الباقي الذي البقاء وصف ذاتي له فهو الله، لا يشاركه أحد في بقائه كما لم يشاركه أحد في سائر صفاته، وإن اتحدت الأسماء أحياناً في بعض الصفات، فهو الأول: الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر: الذي ليس بعده شيء، هذا الأمر في غاية الوضوح^(١).

وقد ذكر الشيخ عبد العزيز الراجحي -حفظه الله- بأن عجب الذنب مستثنى من الفناء والعدم، كما يستثنى عرش الرحمن والجنة والنار باتفاق السلف وأهل السنة، خلافاً للجهمية^(٢).

أما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، فيجاب عن ظاهر هذه الآيات بأجوبة منها:

أولاً: أن المراد بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ مما كتب الله عليه الفناء والهلاك، أما الأرواح فإنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان. وقد دل على ذلك الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها^(٣)، وكذلك الجنة والنار، خلقتنا للبقاء لا للفناء، فلا يلزم من وجودهما الآن الفناء يوم القيامة، وكذلك العرش لا يفنى، فإنه سقف الجنة^(٤).

(١) ينظر: مجلة الجامعة الإسلامية، العدد (٤١)، بحث بعنوان "العقل والنقل عند ابن رشد"، للشيخ محمد أمان.

(٢) ينظر: تقييد الشوارد (ص ٣٢٧).

(٣) ينظر: شرح كتاب الرد على الزنادقة للراجحي (ص ١٨٠).

(٤) ينظر: شرح الطحاوية (ص ٣٩٠)، ومعارض القبول (ج ٢/ص ٧٩١).

وبقاء الله سبحانه وتعالى ليس كبقاء الجنة، أي: أن بقاء الجنة ليس كبقاء الله؛ لأن بقاء الله ذاتي منه سبحانه وتعالى، أما بقاء الجنة فهو بإبقاء الله سبحانه وتعالى لها.

وثانياً: إن قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ أخبر فيه بفناء من على الأرض فقط، والفناء يراد به الموت، ولا يراد به عدم ذواتهم، فإن الناس إذا ماتوا صارت أرواحهم إلى حيث شاء الله من نعيم وعذاب، وأبدانهم في القبور وغيرها، منها البالي وهو الأكثر، ومنها ما لا يبلى كأبدان الأنبياء، والذي يبلى يبقى منه عجب الذنب، منه بدأ الخلق ومنه يركب^(١)، وقد قال الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، فقد استثنى الله سبحانه بعض من في السماوات ومن في الأرض من هذا الصعق.

فقيل: هم الشهداء. وهذا قول أبي هريرة، وابن عباس، وسعيد بن جبير^(٢).
وقيل: هم جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت. وهذا قول مقاتل وغيره^(٣).

وقيل: هم الذين في الجنة من الحور العين وغيرهم، ومن في النار من أهل النار من أهل العذاب وخزنتها. قاله أبو اسحق ابن شاقلا^(٤) وغيره.

(١) ينظر: جامع المسائل لابن تيمية (ج ٥/ص ١٧٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٦٥)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٤٧٧)، وتفسير الطبري

(ج ٢٤/ص ٢٠)، وزاد المسير (ج ٦/ص ١٩٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٤/ص ٢٠)، وزاد المسير (ج ٦/ص ١٩٥).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ١٩٥).

فبهذا يتبين أن الآية ظاهرة الدلالة لا تستدعي إشكالاً، وأن ما ذهب إليه الطاهر من أن قصر البقاء على ذاته قصر مجازي لا حقيقي، فيه تكلف في الرد والاستشكال، وحمل اسم من أسماء الله على غير محمله، جل جلاله وتقدست أسماؤه.

= وأبو إسحق ابن شاقلا هو: إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار الحنبلي، أبو إسحاق، المتوفى سنة (٣٦٩هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (ج٢/ص١٢٨).

الفصل الثالث: في موهم الاختلاف والتناقض

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: موهم الاختلاف والتناقض في سورة البقرة.

المبحث الثاني: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء.

المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة.

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس.

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال.

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء.

المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل.

المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر.

المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد.

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم.

المبحث الأول: موهم الاختلاف والتناقض في سورة البقرة

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا
وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّبِيَّةَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ
رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَٰئِكِ ٱلِ ٱبْيَٰلِ
هَرُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا ٱلْأَمْرَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴿٦٣﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي
ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلِيَسَّ مَا شَكَرُوا بِهِ ۚ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كِتَٰبٌ عَلَيْكُمْ ٱلْقِصَاصُ
فِي ٱلْقَتْلِ ٱلْحَرِّ ٱلْحَرِّ ٱلْحَرِّ ٱلْعَبْدُ ٱلْعَبْدُ ٱلْأَنْثَىٰ ٱلْأَنْثَىٰ ﴿٦٥﴾

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاِنْبَٰعْ
بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴿٦٦﴾

المطلب السادس: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ
إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةَ لِلوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقَّ عَلَى ٱلْمُنْقِبِينَ ﴿٦٧﴾

المطلب السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ ٱوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ
كَامِلَيْنِ لِمَن أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرِّضَاعَةَ ﴿٦٨﴾

المطلب الثامن: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ عَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِن خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِنَ مَعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٩﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّارِئِينَ وَالصَّابِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١٢)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد تحير الناظرون ... في قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾»^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

أشكل ذكر قول الله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ بعد قوله:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾؛ لأنهم من جملة المذكورين في قوله:

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، وذلك يقتضي أن يكون المراد من الإيمان في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ غير المراد منه في قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الْآخِرِ﴾ وهذا إشكال يوهم ظاهره الاختلاف.

قال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف يؤمن المؤمن؟»

قيل: ليس المعنى في المؤمن المعنى الذي ظننته من انتقال من دين إلى

دين كانتقال اليهود والنصراني إلى الإيمان»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٨).

وقال الرازي: «ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُونَ﴾ [النساء: ١٣٦]»^(١).

لأجل ذلك قال الطاهر: «قد تحير الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؛ إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر؟»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

يرى الطاهر - رحمه الله - في دفعه للإشكال: أن المراد بـ ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ هم المسلمون، وقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ شرط لليهود والنصارى والصابئين، فيكون خبر ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ على هذا القول محذوفاً يدل عليه خبر ما ذكر بعده، وهو قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾، ويكون قوله: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ عطف جملة على جملة، وهي في محل رفع مبتدأ، وقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ مبتدأ ثانٍ، وتكون ﴿مَنْ﴾ موصولة، والرابط للجملة بالتي قبلها محذوف، أي: من آمن منهم، وجملة ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ خبراً عن ﴿مَنْ﴾ الموصولة، واقتراها بالفاء لأن الموصول شبيهه بالشرط. وذهب غيره في تأويلها إلى قولين:

الأول أنه: أريد بـ ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ من آمنوا بألستهم دون قلوبهم، وهم المنافقون. قاله سفيان الثوري^(٣).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٩).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ٤٣٢)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦).

كأنه قال: الذين آمنوا في ظاهر أمرهم، فلذلك قرنهم باليهود والنصارى والصابئين، ثم بين حكم من آمن بالله واليوم الآخر من جميعهم، فهؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله^(١).

الثاني: أريد ب﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ من داوم على إيمانه وثبت، ولم يرتد من أهل الإيمان، وفي غيرهم من دخل فيه. قاله الطبري^(٢).

فيكون المراد من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ هم المؤمنون بمحمد ﷺ في الحقيقة، وهو عائد إلى الماضي، ثم قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ يقتضي المستقبل، فالمراد: الذين آمنوا في الماضي، وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل^(٣).

ويرى ابن كثير أن معنى هذه الآية مماثل لمعنى قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، حيث يقول: «يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بالدخول في جميع شرائع الإيمان وشعبه وأركانه ودعائمه، وليس هذا من باب تحصيل الحاصل، بل من باب تكميل الكامل وتقريره وتثبيتته والاستمرار عليه، كما يقول المؤمن في كل صلاة: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، أي: بصّرنا فيه، وزدنا هدئ، وثبتنا عليه، فأمرهم بالإيمان به وبرسوله، كما قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ﴾ [الحديد: ٢٨]»^(٤).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ١٤٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٣٩)، و(ج ٢/ص ٤٣٤).

الترجيح

الذي يظهر أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ يعني: من أمة محمد ﷺ؛ لأنهم هم الذين يستحقون الوصف بالإيمان المطلق، حيث آمنوا بجميع الكتب، والرسول، وأكثر العلماء رجحوا هذا القول؛ لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين^(١).

﴿وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ﴾ هم أتباع الأمم السابقة؛ لورود سبب نزول الآية في ذلك، فعن مجاهد أنه قال: قال سلمان الفارسي ﷺ: سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكرت من صلاحهم وعبادتهم؛ فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢).

وقال السدي: إن قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ الآية،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٩٨).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (ج ١/ص ١٩٨، ح ٦٤٠)، والعدني في مسنده - كما في باب النقول (ص ١٩) - من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: قال سلمان: سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن أهل دين.. فذكر نحوه. وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في العجاب (ج ١/ص ٢٥٦)، لكن فيه انقطاع بين ابن أبي نجيح ومجاهد. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٥٤) بالإضافة إلى أنه لم يذكر سلمان ﷺ فيمن لقبهم مجاهد، ينظر: تهذيب التهذيب (ج ١٠/ص ٤٢)، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (ج ٨/ص ٣١٩، ح ١٤٦٩)، فالإسناد منقطع، ويشهد لهذه الرواية روايات نحوها كثيرة، فتتقوى مجموعها وترتقي إلى درجة الحسن لغيره.

نزلت في أصحاب سلمان الفارسي، بينا هو يحدث النبي ﷺ إذ ذكر أصحابه فأخبره خبرهم، فقال: كانوا يصلون ويصومون ويؤمنون بك، ويشهدون أنك ستبعث نبياً. فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم، قال له نبي الله ﷺ: «يا سلمان، من أهل النار» فاشتد ذلك على سلمان؛ فأنزل الله هذه الآية^(١).

فكان إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وسنة موسى ﷺ فهو مؤمن، ولما جاء عيسى وجب على اليهود الإيمان به ومن لم يؤمن به كان هالكاً. وأما النصارى فمن تمسك بالإنجيل وشرائع عيسى وآمن بموسى كان مؤمناً، لكن لما جاء محمد ﷺ وجب على اليهود والنصارى اتباعه والإيمان به، فمن لم يتبع محمداً ﷺ منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالكاً.

قال ابن كثير: «وهذا الأثر لا ينافي ما روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ وَالصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فإن هذا الذي قاله ابن عباس إخبار بأنه لا يقبل من أحد طريقة ولا عملاً، إلا ما كان موافقاً لشريعة محمد ﷺ بعد أن بعثه الله بها، فأما قبل ذلك فكل من اتبع الرسول في زمانه فهو على هدى وسبيل ونجاة، لكن لما بعث الله محمداً ﷺ خاتماً للنبيين،

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (ج١/ص٣٢١-٣٢٣)، وابن أبي حاتم في التفسير (ج١/ص٦٣٦) عن أبي زرعة، عن عمرو بن حماد، عن أسباط بن نصر، عن السدي به. وينظر: الدر المنثور (ج١/ص١٧٩-١٨١)، وقوى الحافظ ابن حجر في العجاب (ج١/ص٢٥٦) إسناداه إلى السدي.

ورسولاً إلى بني آدم على الإطلاق، وجب عليهم تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانكفاف عما نهي عنه وزجر، وهؤلاء هم المؤمنون حقاً^(١).

ومن النصوص الصريحة في هذا الباب حديث أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ: يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»^(٢).

وأما المراد بقوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ أنه هو المطلوب من الجميع، لا فرق بين المسلمين واليهود السابقين والنصارى وغيرهم من أصحاب الديانات، فيكون هذا بدلاً، أو شرطاً لجميع ما سبق.

يقول الشوكاني: «والأولى أن يقال: إن المراد الذين صدّقوا النبي ﷺ، وصاروا من جملة أتباعه، وكأنه سبحانه أراد أن يبين أن حال هذه الملة الإسلامية وحال من قبلها من سائر الملل يرجع إلى شيء واحد، وهو: أن من آمن منهم بالله، واليوم الآخر، وعمل صالحاً، استحق ما ذكره الله من الأجر، ومن فاته ذلك فاته الخير كله، والأجر دقّه وجلّه. والمراد بالإيمان هاهنا هو: ما بينه رسول الله ﷺ من قوله لما سأله جبريل عن الإيمان فقال: «أَنْ تَوْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْقَدْرَ خَيْرَهُ وَشَرَّهُ»^(٣)»^(٤)

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٢٨٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ١٣٤، ح ١٥٣) من حديث أبي هريرة ؓ.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٩، ح ٥٠)، ومسلم في صحيحه

(ج ١/ص ٣٦، ح ١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٤) ينظر: فتح القدير للشوكاني (١/١١٠).

فمن الذين تمسكوا بدينهم وما توا قبل بعثة النبي ﷺ؛ قس بن ساعدة،
 وبجيري الراهب، وحبیب النجار، وزید بن عمرو بن نفیل، وورقة بن نوفل.
 ولا يتصف بهذا الإيمان ممن جاء بعدهم إلا من دخل في الملة
 الإسلامية، فمن لم يؤمن بمحمد ﷺ، ولا بالقرآن، فليس بمؤمن، ومن آمن
 بهما صار مسلماً مؤمناً، ولم يبق يهودياً ولا نصرانياً ولا مجوسياً.
 ومن هؤلاء الذين أسلموا أيضاً من أتباع الديانات السابقة وآمنوا
 بمحمد ﷺ: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، ووفد النجاشي.
 فكأنه تعالى قال: إن الذين آمنوا قبل مبعث النبي ﷺ، والذين كانوا على
 دين اليهود، والذين كانوا على دين النصارى، كل من آمن منهم أو من غيرهم
 بعد مبعث محمد ﷺ بالله واليوم الآخر وبمحمد، فلهم أجرهم عند ربهم^(١).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بَيِّنَاتٍ هَلْ رُوتَ وَمَرْوَتْ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وعلى ظاهر هذه الآية إشكال»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر أربع إشكالات في الآية، كل واحد منها يوهم ظاهره التعارض مع أدلة الكتاب والسنة، وحاصل هذه الإشكالات: أن السحر كفر، والملائكة عباد مكرمون منزهون عن الخطأ، فما بالك بما هو أعظم من ذلك!!

وهو أن الله أنزل عليهم السحر ثم يرتكبون ما هو كفر في الحقيقة وهو تعليم السحر، ويجمعان بين تعليم الناس السحر والتحذير من الكفر والوقوع فيه، وما الحكمة في تصديهما لذلك.

قال -رحمه الله-: «فيها أربع إشكالات، وهي كالتالي:

أحدها: كون السحر مُنْزَلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه، وهو الإنزال من الله.

الثاني: كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة.

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٠).

الثالث: كيف يَجْمَعُ الملكان بين قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ وقولهما:

﴿فَلَا تَكْفُرُ﴾، فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها.

الرابع: كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأتهما فتنة، فما هي الحكمة في تصديهما لذلك؛ لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر، وإن كانا ملكين - بكسر اللام - فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه، وعلما معنى الفتنة

بدليل قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾، فلماذا تورطا في هذه الحالة؟^(١).

قال القاسمي: «اعلم أن للعلماء في هذه الآية وجوهاً كثيرة، وأقوالاً عديدة، فمنهم من ذهب فيها مذهب الأخبار بين نقلة الغث والسمين، ومنهم من وقف مع ظاهرها البحث، ومنهم من تمحل قولاً المعنى الصحيح في غنى عنه، ومنهم من ادعى فيها التقديم والتأخير وردّ آخرها على أولها، بما جعلها أشبه بالألغاز والمعميات، التي يتنزه عنها بيان أبلغ كلام، إلى غير ذلك مما يراه المتتبع لما كتب فيها»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الإشكالات الأربعة ليست على درجة واحدة في قوة الإيهام والتعارض، ودفع الإشكال عنها بما يلي:

الإشكال الأول: كون السحر مُنْزَلاً إن حمل الإنزال على المعروف

منه، وهو الإنزال من الله .

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٠).

(٢) ينظر: محاسن التأويل (ج ١/ص ٣٦٥).

ويترتب على هذا الإشكال أمران:

أحدهما: تحديد وقت نزول السحر؛ لأنه يوهم في الآية أن السحر نزل على هاروت وماروت في ذلك الوقت.

ويترتب على هذا كون السحر لم يكن معروفاً قبل ذلك الوقت. والظاهر أنه ليس المراد بالإنزال إنزال السحر، وذلك لأن السحر أمر موجود من قبل، ولكنه إنزال الأمر للملكين، أو إنزال الوحي، أو الإلهام للملكين بأن يتصدى لبث خفايا السحر بين المتعلمين ليطل انفراد شردمة بعلمه. ولو قلنا: إنه الإنزال المعروف، فإنه يفهم منه أن السحر لم يكن معروفاً قبل زمن سليمان، وقد أخبر الله عن سحرة فرعون ما أخبر عنهم وقد كانوا قبل سليمان، وأخبر عن قوم نوح أنهم قالوا لنوح إنه ساحر^(١). وثانيهما: هل يجوز أن ينزل الله السحر؟ أم هل يجوز لملائكته أن تعلمه الناس؟.

وخير من طرح هذا الإشكال وأجاب عنه الإمام الجليل أبو جعفر الطبري، حيث قال - رحمه الله تعالى - : «إن قال لنا قائل: هل يجوز أن ينزل الله السحر؟، أم هل يجوز لملائكته أن تعلمه الناس؟.

قلنا له: إن الله وَعَلَّمَ قد أنزل الخير والشر كله، وبين جميع ذلك لعباده، فأوحاه إلى رسله، وأمرهم بتعليم خلقه وتعريفهم ما يحل لهم مما يحرم عليهم، وذلك كالزنا والسرقه وسائر المعاصي التي عرفهموها ونهاهم عن ركوبها، فالسحر أحد تلك المعاصي التي أخبرهم بها، ونهاهم عن العمل بها»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٤).

الإشكال الثاني: كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على

القراءة المتواترة.

وقد أطال المفسرون في دفع هذا الإشكال، وهو من أقوى الإشكالات في الآية، فالعلماء انقسموا بين مرجح أنهما ملكين من عند الله مع التوجيه لهذا القول، وبين مضعفٍ منزه الملائكة عن ذلك، وبين جامع بين الأقوال.

والاختلاف في تعيين الملكين يترتب عليه تحديد هاروت وماروت من هما؟، لأن المطلع على بعض أقوال المفسرين يجد أنهم يرجحون أنهما غير ملكين، ثم يهملون تعيين الملكين الوارد ذكرهم في هذه الآية، إما أن تكون هذه الكلمة حشواً كما ذكره ابن عاشور، أو تمحل لما اعترضهما المعنى الصحيح، كما ذكره القاسمي^(١).

وإليك الأقوال في تحديد هاروت وماروت بالتفصيل:

القول الأول: أن هاروت وماروت ملكان من الملائكة. وهو قول

الجمهور، ومنهم: الطبري، والبغوي، والزمخشري، والنسفي، والشوكاني، والآلوسي^(٢)، كما هو مذهب كثير من السلف^(٣).

(١) ينظر: محاسن التأويل (ج ١/ص ٣٦٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٤)، ومعالم التنزيل (ج ١/ص ٣٤٤)، والكشاف

(ج ١/ص ٥٥)، وتفسير النسفي (ج ١/ص ١١٤)، وفتح القدير (ج ١/ص ١٦٥)،

وروح المعاني (ج ١/ص ٤٤٢).

(٣) ذكره ابن كثير في تفسيره (ج ١/ص ٣٥٦).

القول الثاني : أن المراد بهاروت وماروت جبريل وميكائيل -عليهما السلام-، وأن الله تعالى لم ينزل عليهما السحر خلافاً لما زعمته اليهود، وأن {ما} في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ للنفي. روي ذلك عن ابن عباس^(١)، وأبي العالية^(٢)، وعطية العوفي^(٣)، وخالد بن أبي عمران^(٤)، والربيع بن أنس^(٥).

القول الثالث: أن المراد بهما : داود وسليمان -عليهما السلام، وأن {ما} أيضاً نافية. والمعنى: أن الله تعالى لم ينزل السحر على داود، وسليمان. روي ذلك عن عبد الرحمن بن أبزي، وكان يقرأ الآية: {وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ} بكسر اللام^(٦).

القول الرابع : أن المراد بهما علجان^(٧)، كانا بيابل ملكين.

(١) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٣٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني .

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره معلقاً (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٣١)، وابن أبي حاتم في تفسيره معلقاً (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني. وينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٤٩٧)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٥٨).

(٧) العلج: هو الرجل الشديد الغليظ، والعلج هو الرجل من كفار العجم، ويقال للرجل القوي الضخم من الكفار: علج. النهاية في غريب الحديث والأثر (ج ٣/ص ٢٥٩)، ولسان العرب (ج ٩/ص ٣٤٩) .

روي ذلك عن الضحاك^(١)، والحسن البصري^(٢)، وأبي الأسود الدؤلي^(٣).

القول الخامس: أن المراد بهما رجلان ساحران كانا ببابل. روي ذلك عن ابن عباس^(٤).

القول السادس: أن المراد بالملكين جبريل وميكائيل، وأما هاروت وماروت فهما شيطانان. قاله القرطبي.

قال القرطبي في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ {ما} نفي، والواو للعطف على قوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾، وذلك أن اليهود قالوا: إن الله أنزل جبريل وميكائيل بالسحر، فنفى الله ذلك. ثم يقول: «وفي الكلام تقديم وتأخير، التقدير: وما كفر سليمان، وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت، فهاروت وماروت بدل من الشياطين في قوله: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾، هذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها ولا يلتفت إلى سواه، فالسحر من استخراج الشياطين للطافة جوهرهم، ودقه أفهامهم»^(٥).

-
- (١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني .
 (٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ٩٩)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٥)،
 والمحرر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ١٩٨)، وتفسير القرطبي
 (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٤٩٧).
 (٣) ينظر: تفسير الماوردي (١/١٦٥)، البحر المحيط (٤٩٧).
 (٤) ينظر: تفسير البغوي (١/٩٩)، البحر المحيط (٤٩٧).
 (٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧).

يقول الطاهر ابن عاشور في دفع هذا الإشكال الثاني: «في قراءة ابن عباس والحسن {الملكين} بكسر اللام، وهي قراءة صحيحة المعنى، فمعنى ذلك: أن ملكين كانا يملكان ببابل قد علما علم السحر، وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استعارة، وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل، وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت يأتيها السحرة ببابل، أو هما وضعا أصله، ولم يكن فيه كفر، فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك، وقيل: هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلاً للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة»^(١).

فوجد أن الطاهر ابن عاشور في دفعه للإشكال اعتبر القراءة الشاذة، وذكر بأنها صحيحة المعنى، وجعل الملكين بالفتح استعارة من الملائكة، وأنهما رجلان صالحان كانا ببابل، وقال هذا هو الأظهر في تأويله، وذكر القول الثالث بصيغة التمريض.

الترجيح

الذي يظهر لي في دفع الإشكال خلاف ما ذهب إليه الطاهر. فالصحيح أن هاروت وماروت كانا ملكين من ملائكة السماء، أنزلهما الله **وَعَلَّمَ** إلى الأرض فتنة للناس وامتحاناً، وأنهما كانا يعلمان الناس السحر بأمر الله **وَعَلَّمَ** لهما. ورجحت ذلك لأمر:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٠).

أولاً: أن قراءة الكسر كسر اللام {الملكين} -وهي منسوبة إلى ابن عباس، والحسن، وأبي الأسود الدؤلي، والضحاك بن مزاحم، وعبد الرحمن بن أبزى- هي قراءة شاذة^(١).

قال القاضي عياض: «والقراءة بكسر اللام من {الملكين} شاذة»^(٢).
ومن ضعف هذه القراءة الإمام ابن جرير الطبري -رحمه الله تعالى-، حيث خطأ القراءة بذلك، وأبطلها من جهة الاستدلال، ثم قال: «فأما من جهة النقل فإجماع الحجة على خطأ القراءة بما من الصحابة والتابعين وقراء الأمصار، وكفى بذلك شاهداً على خطئها»^(٣).

وثانياً: إن سياق الآية ونظمها يقتضي ذلك، فإن قوله تعالى في الآية:

﴿وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾، فالضمير في قوله: ﴿يَعْلَمَانِ﴾

(١) قراءة الجمهور بفتح اللام ﴿أَلْمَلَكَيْنِ﴾، ورويت قراءة بالكسر {الملكين} عن ابن عباس، وابن أبزى، وسعيد بن جبير، والضحاك، والحسن البصري، والزهري، وأبي الأسود الدؤلي، وهي قراءة شاذة. ينظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات (ج ١/ص ١٠٠)، وتفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٥٠)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني، وتفسير السمرقندي (ج ١/ص ١٤٤)، وتفسير الماوردي (ج ١/ص ١٦٥)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ٩٩)، والكشاف (ج ١/ص ١٧٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٥)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، وزاد المسير (ج ١/ص ١٠٧)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحييط (ج ١/ص ٤٩٧).

(٢) ينظر: تفسير الثعالبي (ج ١/ص ٩٣).

(٣) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٣٥٠).

وقوله: ﴿ مِنْهُمَا ﴾ عائد على الملكين؛ لأنهما أقرب مذكور، ولأنه ورد بصيغة التثنية فهو مبدل منهما.

وثالثاً: كما سبق أن هذا القول ذهب إليه كثير من السلف، وجمهور المفسرين، وإمامهم ابن جرير الطبري.

أما القول الثاني: وهو أن المراد بماروت وماروت: جبريل وميكائيل -عليهما السلام-، فهو صرف لللفظ عن ظاهره من غير دليل، وبأباه سياق الآية. أما بقية الأقوال فعمدتهم القراءة الشاذة.

وأما ما ذهب إليه القرطبي -وهو القول السادس-، فهو مخالف لسياق الآية، وفيه تكلف في التأويل وذلك بالتقدم والتأخير، وتشتيت الضمائر، وأيضاً يقال: كيف يحذر الشياطين الناس من الكفر!.

أما اعتراضهم على أن تعليم الملكين للسحر كفر، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ وهذا فيه قدح بعضهم؛ لأنه لا يجوز عليهم تعليم السحر؟.

ويجاب عنه: أنه ليس في تعليم الملكين للسحر إثم^(١)، كما لا إثم في العلم بصنعة الخمر ونحت الأصنام والطنابير والملاعب، وإنما الإثم في عمله وتسويته، وأن يضر به من لا يحل إضراره به، فليس في إنزال الله إياه على الملكين، ولا في تعليم الملكين من علماه من الناس إثم؛ لأن الله أذن لهما بتعليمه، بعد أن يخبراه بأنهما فتنة، وينهيهما عن السحر والعمل به والكفر،

(١) تعليم السحر هنا المراد به: معرفة طريقة تعامل السحرة مع الشياطين، وما يقدمونه لهم من قرابين وندور وأقوال كفرية، بحيث يتوصلون به إلى مرادهم وإضرارهم بالناس، أما تعلم حقيقة السحر وعمله فإنه لا يتأتى إلا من قبيل الشياطين.

وهما مطيعان فيه، فهما لا يعصيان الله ما أمرهما ويفعلان ما يؤمران، فلما كان هذا بأمر الله كان القيام به من طاعته جل وعلا.

وإنما الإثم على من تعلمه وعمله، وقد أخبر سبحانه بأن الملكين كانا ينهيان عن تعلمه أشد النهي، حيث قال: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾^(١).

ومن هؤلاء الذين قالوا بأن الملكين أنزل إليهما تعليم الناس السحر: عبد الله بن مسعود^(٢)، والحسن البصري^(٣)، وقتادة^(٤)، وابن زيد^(٥)، ورجحه الطبري، والزجاج، والخصاص، والبغوي، والزمخشري، والرازي، والنسفي، والحازن، والبيضاوي، والشوكاني، والسعدي، وابن عثيمين^(٦).

ولله سبحانه أن يتبلي عباده بما شاء، ومن ذلك ابتلاؤهم بملكين يعلمانهم السحر^(٧).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٣).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ١٠٨).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣١٠) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (ج ١/ص ٥٣)، وابن جرير (ج ٢/ص ٣٥٥).

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٥١).

(٦) ينظر: جامع البيان للطبري (ج ٢/ص ٣٥٠)، ومعاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٨٣)، وأحكام القرآن للخصاص (ج ١/ص ٦٨)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ١٠٠)، والكشاف (ج ١/ص ١٧٢)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ١٩٨)، وتفسير النسفي (ج ١/ص ١١٤)، وتفسير الحازن (ج ١/ص ٦٤)، وتفسير البيضاوي (ج ١/ص ٧٩)، وفتح القدير (ج ١/ص ١٨٧-١٨٨)، وتيسير الكريم الرحمن (ص ٧٢)، وأحكام من القرآن الكريم (ص ٣٦٩).

(٧) ينظر: جامع البيان للطبري (ج ٢/ص ٣٥٥)، ومعاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٨٤)، والوسيط (ج ١/ص ١٨٥)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩)، وفتح القدير (ج ١/ص ١٨٨).

وإن قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ دليل واضح على أنهما كانا يعلمان السحر، وإلا فما فائدة تحذيرهما من ذلك؟!^(١).

ويشهد لهذا القول قصة الثلاثة من بني إسرائيل: الأبرص والأقرع والأعمى، بدا لله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً...^(٢)، وقد ارتكب معهم الملك الإخبار بخلاف الواقع، وذلك لابتلائهم واختبارهم ليعلم الصادق من الكاذب، وهو مطيع لله في ذلك.

ولله تعالى أن يمتحن عباده بما شاء، كما امتحن جنود طالوت بعدم الشرب من النهر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلتَمُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وكما امتحن عباده بإبليس وهو أصل الشر، ونهى عباده عن متابعتة وحذرهم منه^(٣).

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (ج ٢/ص ٣٥٥)، والشفاء (ج ٢/ص ١٨١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأنبياء (ح ٣٤٦٤)، ومسلم في كتاب الزهد والرفائق (ح ٢٩٦٤).

(٣) ينظر: الوسيط (ج ١/ص ١٨٥)، وأحكام من القرآن الكريم (ص ٣٦٨-٣٦٩)، وعالم السحر (ص ٢٥٤).

وهذا القول هو الظاهر المتبادر من السياق، وهو أولى ما حملت عليه الآية^(١). وفي هذا الصدد يجب التنبيه إلى أن المروي عن الصحابة والتابعين في قصة هاروت وماروت، حاصله راجع في تفصيله إلى أخبار بني إسرائيل، ولا يصح فيها حديث مرفوع^(٢)، ولا يصح حمل الآية على تفسيرات وتفصيلات لأمر مغيبة لا دليل عليها من القرآن والسنة^(٣).

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ١/ص ١٣٧).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٦٠). ومحمل هذه الرواية: ((أن الله تعالى لما أطلع الملائكة على معاصي بني آدم، عجبوا من معصيتهم له مع كثرة أنعمه عليهم، فقال الله تعالى لهم: أما إنكم لو كنتم مكانهم لعملمت مثل أعمالهم، فاختاروا هاروت وماروت، فأهبطا إلى الأرض، وأحل لهما كل شيء، على ألا يشركا بالله شيئاً، ولا يسرقا، ولا يزنبا، ولا يشربا الخمر، ولا يقتلا النفس التي حرم الله إلا بالحق، فعرضت لهما امرأة - وكان يحكمان بين الناس - تخاصم زوجها واسمها بالعربية : الزهرة، وبالفارسية: فندرخت، فوقع في أنفسهما، فطلباهما، فامتنت عليهما إلا أن يعبدا صنماً، ويشربا الخمر، فشربا الخمر، وعبدا الصنم، وواقعاها، وقتلا سائباًمر بهما خافا أن يشهر أمرهما، وعلماهما الكلام الذي إذا تكلم به المتكلم عرج به إلى السماء، فتكلمت وعرجت، ثم نسيت ما إذا تكلمت به نزلت فمسخت كوكباً، قال كعب: فوالله ما أمسيا من يومهما الذي هبطا فيه، حتى استكملا جميع ما نھيا عنه، فتعجبت الملائكة من ذلك، ثم لم يقدر هاروت وماروت على الصعود إلى السماء، فكانا يعلمان السحر)). أخرجها ابن جرير في تفسيره (ج ٢/ص ٣٦٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٦) تحقيق د/ أحمد الزهراني، والبيهقي في شعب الإيمان (ج ١/ص ١٨١) جميعهم من طريق موسى بن عقبة، عن سالم. وهناك بحث جميل للدكتور أحمد القصير جمع فيه الآثار المروية في ذلك، وتكلم عليها، وهو موجود في موقع ملتقى أهل التفسير.

(٣) ينظر: قواعد الترجيح (ج ١/ص ٢٢٥).

وأما ما نسب إلى الملكين من أنهما شربا الخمر، وقتلا نفساً، وزنيا فهو غير جائز في حقهما؛ لما تقرر من عصمة الملائكة -عليهم السلام- من ذلك^(١). قال الحافظ ابن كثير: «وقد روي في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين كمجاهد، والسدي، والحسن البصري، وقتادة، وأبي العالية، والزهري، والربيع بن أنس، ومقاتل بن حيان، وغيرهم، وقصها خلق من المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل؛ إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن إجمال القصة، من غير بسط ولا إطناب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن، على ما أراده الله تعالى، والله أعلم بحقيقة الحال»^(٢).

الإشكال الثالث: كيف يجتمع الملكان بين قولهما: ﴿مَنْ فِتْنَةٌ﴾

وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرُ﴾؟، فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها؟. فيجاب عن ذلك بقول الحسن البصري، قال: «نعم أنزل الملكان بالسحر ليعلموا الناس البلاء الذي أراد الله أن يتلي به الناس، فأخذ عليهم الميثاق أن لا يعلموا أحداً حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفروا»^(٣).

(١) أجمع المسلمون على أن الملائكة معصومون مكرمون، واتفق أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم النبيين في العصمة والتبليغ، واختلفوا في غير المرسلين منهم، والصواب عصمة جميعهم، وتنزيه مقامهم الرفيع عن جميع ما يحط من ربتهم ومنزلتهم. ينظر: الشفا للقاضي عياض (ج ٢/ص ١٨١)، ومفاتيح الغيب (ج ٢/ص ١٥٢)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٦)، وتفسير الخازن (ج ١/ص ٦٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٩٢، ٤٩٨).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٦٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٦٢).

غير أن ضلال من ضلّ وانحراف من انحرف، ما كان بضائر الملكين شيئاً بعد تبليغهما رسالة ربهما تعالى، على ما أورد سبحانه وتعالى. وقد أنزل الله تعالى الملكين من السماء إلى الأرض في زمن استفحل فيه أمر السحر، وكثرت فيه السحرة، حتى لبسوا على الناس دينهم، وافتروا على نبي الله سليمان عليه السلام، واتهموه بالسحر، وأن المعجزات العظام التي أجزاها الله تعالى على يديه صوروها للناس أنها من قبيل السحر، حتى كفّروا سليمان عليه السلام لذلك.

فصار هذان الملكان الكريمان يعلمان الناس السحر الذي ألهمهما الله تعالى إياهما، كي يفرقوا بينه وبين المعجزة، وليعلموا أن نبي الله سليمان لم يكن ساحراً، وإنما كان رسولاً نبياً، فتعليمهما السحر للناس جاء على حد قول الشاعر^(١):

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه
وقد أدى الملكان رسالتهما على خير وجه وأتمه، ولم يزالا طائعين، مبلغين عن الله تعالى أمره، محذرين الناس من الغواية والضلال، أو الانحراف عما جاء به، وهذا من صدق نصحهما لعباد الله، فكانا كما قال تعالى:

﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، ولكن الناس - مع شدة احتياط الملكين ونصحهما - انقسموا إلى فريقين: فريق سمع النصح، واستفاد من التحذير، فتعلم النافع من السحر، مما يفرق به بين الحق والباطل، وفريق ركب رأسه في الغي والعناد في ضلاله وبغيه، فتعلم ما يضره ولا ينفعه، مما يفرق به بين المرء وزوجه^(٢).

(١) البيت لأبي نواس (ت ٩٦هـ)، وقيل (٩٧هـ) ببغداد، كذا نسبه، ولم أقف عليه في ديوانه.

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ١/ص ١٣٨)، وعالم الملائكة الأبرار للأشقر (ص ٤٤)، =

قال ابن جرير: «فإن التبس على ذي غباء ما قلنا فقال: وكيف يجوز لملائكة الله أن تعلم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟ أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله -تبارك وتعالى- إنزال ذلك على الملائكة؟».

قيل له: إن الله -جل ثناؤه- عرّف عباده جميع ما أمرهم به، وجميع ما نهاهم عنه، ثم أمرهم ونهاهم بعد العلم منهم بما يؤمرون به وينهون عنه، ولو كان الأمر على غير ذلك لما كان للأمر والنهي معنى مفهوم، فالسحر مما قد نهى الله تعالى عنه، وتعاليمه للملكين كان فتنة وابتلاء لبني آدم؛ ليمحص المؤمن بتركه، ويخزي الكافر بتعلمه والعمل به، ولم يلحق الملكين الكريمين ضرر بسحر من سحر، كما لا يلحق الأنبياء والأولياء شين بعبادة من عبدهم من دون الله تعالى»^(١).

وبهذا القول يندفع الإشكال المتولد من كون المباشر لتعليم السحر ملكين من الملائكة، ويجمعان بين التعليم والتحذير.

الإشكال الرابع: كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة؟ فما هي الحكمة في تصديهما لذلك؛ لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر، وإن كانا ملكين -بكسر اللام- فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلما معنى الفتنة بدليل قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ فلماذا تورطا في هذه الحالة؟.

= وقصة هاروت وماروت للكيسي (ص ٩٨)، والإسرائيليات والموضوعات لأبي شهبة (ص ١٤٧)، وآيات مظلومة بين جهل المسلمين وحقد المستشرقين للقريشي (ص ٢١).

(١) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٣٣٩) بتصرف.

يجاب عن ذلك: بأن السحرة قد كثروا ومهروا في صنعة السحر، وجعلوا كل ما يجري على أيدي الأنبياء من المعجزات والآيات سحراً، حتى أنهم استنبطوا أبواباً غريبة فيه، حتى أنهم ادعوا النبوة بزعمهم أنهم أتوا بأشياء لم يأت بها الأنبياء، وتحذوا الناس بسحرمهم، فوقع الشك في النبوة؛ لأجل ذلك أنزل الله تعالى الملكين لتصديهما لذلك، وأنزل عليهما السحر ليعلموه للناس، حتى يمكنهم أن يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وليعرفوا المعجزة التي يأتي بها الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- من السحر الذي يأتي به السحرة والمشعوذون، وهذا مثل تعليم العالم لطلابه الربا والزنا والقمار خشية أن يقعوا فيها، وليحذروها ويحذروا غيرهم منها، والله أعلم بالصواب.

أما الجزء الآخر من الإشكال فهو مردود بأن القراءة شاذة، وبهذا يكون غير وارد أصلاً.

وقد اعترض الطبري -رحمه الله- باعتراض آخر غير شذوذ القراءة حيث يقول: «وإن جعلنا الملكين بدلاً من الناس وجب أن تكون السحرة إنما تعلمت السحر من هاروت وماروت عن تعليم الشياطين إياهما، وحينئذٍ فلن يخلو هاروت وماروت من أحد الأمرين:

إما أن يكونا ملكين، فيلزم القائل بذلك تكفيرهما بتعلمهما السحر من الشياطين وتعليمه للناس، وفي خبر الله وَعَلَّمَ عنهما أنهما لا يعلمان أحداً حتى يقولوا له: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ ما يغني عن الإكثار في الدلالة على خطأ هذا القول.

أو أن يكونا رجلين، فيلزم القائل به أن يكونا بهلاكهما قد ارتفع السحر والعلم به والعمل من بني آدم، لأنه إذا كان علم ذلك من قبلهما يؤخذ ومنهما يتعلم، فالواجب أن يكون بهلاكهما وعدم وجودهما عدم السبيل إلى الوصول إلى المعنى الذي كان لا يصل إليه إلا بهما، وفي وجود السحر في كل زمان ووقت أبين الدلالة على فساد هذا القول، ومن زعم أنهما لم يهلكا أبداً، فقد ادعى ما لا يخفى بطلانه^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٩).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا
شكروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ (١٠٢)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الإشكال في الآية هو أن الله أثبت لهم العلم أولاً في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾، ثم نفاه عنهم بطريق (لو) الامتناعية في قوله: ﴿لَوْ
كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

يقول الطبري: «فكيف يكونون عالمين بأن من تعلم السحر لا خلاق

له، وهم يجهلون أنهم بئس ما شروا بالسحر أنفسهم؟!»^(٢).

إن علمهم ومعرفتهم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون

السحر مذموماً، فكيف يعدون غير عالمين بدمه^(٣)، فكأنه أثبت العلم ونفاه

في معلوم واحد.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن المتأمل في أقوال المفسرين في دفعهم للإشكال يجدها مبنية على اختلافهم

في مرجع ضمير ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾، وضمير ﴿لَوْ كَانَُوا يَعْلَمُونَ﴾.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٧).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٦٣٣)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٧).

فهل الضمير في العلم المنفي في قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(١) يعود إلى مرجع الضمير نفسه في العلم المثبت في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾، أو أن مرجع الضمير مختلف، وهؤلاء الذين يقولون إن مرجع الضمير في الآية مختلف لا يرون في الآية إشكالاً أصلاً.

فتأويل هؤلاء: إن الضمير في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ راجع إلى الجن أو الشياطين الذين يعلمون السحر، وضميراً ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ راجعان إلى الإنس من اليهود الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم. قاله قطرب والأخفش^(١)، ولذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير الذين نفي عنهم، فلا إشكال حينئذٍ؛ لاختلاف المسند إليه العلم^(٢).

واعترض على هذا القول: بأن المفسرين مجمعون على أن الضمير في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ معنيٌّ به اليهود دون الشياطين، ثم هو مع ذلك خلاف ما دل عليه التنزيل؛ لأن الآيات قبل قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ وبعده قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ جاءت من الله لدم اليهود، وتوبيخهم على ضلالهم، وذهابهم عن وحي الله وآيات كتابه، مع علمهم بخطأ فعلهم، فقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ أحد تلك الأخبار عنهم^(٣).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٥٦)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٦٣٣).

(٢) ينظر تفسير البغوي (ج ١/ص ١٣٢)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٥٣٦)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٦٩).

أما من قال من المفسرين بأن مرجع الضمير في العلم المنفي في قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ يعود إلى نفس مرجع الضمير في العلم المثبت في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ وهم اليهود أو السحرة من غيرهم. فعلى هذا التأويل أشكلت الآية عليهم للنفي والإثبات في مقام واحد، ولهم في ذلك عدة توجيهات.

التوجيه الأول: أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة، والذي جهلوه أن السحر شيء مذموم سيعاقبون عليه؛ لأنهم ظنوا أن عدم الخلاق لا يستلزم العذاب، أو علموا نفي الثواب، ولم يعلموا استحقاق العذاب^(١). وهذا ما ذهب إليه الطاهر^(٢).

لكن يقال: كيف يجهلون أنهم مستحقون العذاب بفعلهم، والله قد نهاهم عن السحر وحذرهم منه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ ومعلوم لديهم عاقبة كفرهم.

الثاني: أن الخطاب في اليهود، وذلك أن الله أثبت لهم العلم، ثم نفاه عنهم، وذلك لأنهم لم يعملوا بما علموا، وإنما العالم العامل بعلمه، وأما إذا خالف عمله علمه فهو من الجهال عنه، فصار ذلك العلم كالعدم، كما سمى الله تعالى الكفار عمياً وبكماً وصماً؛ إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس، فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم^(٣). قال به الزمخشري، والسكاكي^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٦٣٣)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٥٣٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٦٣٣)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٥٦).

(٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ١٧٣)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

قال ابن جرير: «وهذا تأويل وإن كان له مخرج ووجه فإنه خلاف الظاهر المفهوم بنفس الخطاب، يقصد قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ وقوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ وإنما هو استخراج وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن أولى»^(١).

الثالث: أن المراد من العلم المنفي التفكير، ومن المثبت العلم الغريزي؛ لأن العلم من ثمرته، فلما انتفى الأصل، جعل ما ينشأ عنه منفيًا^(٢).

قال الطاهر: «وهذا وجه بعيد جداً؛ إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً»^(٣).

الرابع: أن الآية فيها تقديم وتأخير.

فيكون تقدير الآية: وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق. اختاره الطبري^(٤).

الترجيح

الذي يظهر لي أن يقال: إن اليهود قد علموا أن تعلم السحر ليس فيه حظ ولا نصيب في الآخرة، وجهلوا أو تجاهلوا ما يترتب عليه فعلهم من شرك بالله واستخفاف بأمره ونهييه، فيقال التقدير: لو كانوا يعلمون حقيقة قبح ما يؤول إليه فعلهم.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ١/ص ٥٣٦)، والتحريير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٣) ينظر: التحريير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

وما ذهب إليه الطبري في القول الرابع قولاً حسن، ويتمشى مع سياق الآية، وهو أن الله تعالى ذم فعل المتعلمين من الملكين التفريق بين المرء وزوجه، وقد علموا أنه لا خلاق لهم في الآخرة، وأخبر -جل ثناؤه- عنهم أنهم بئس ما باعوا أنفسهم برضاهم بالسحر عوضاً عن دينهم الذي به نجاتهم من الهلكة، جهلاً منهم بسوء عاقبة فعلهم، وخسارة صفقة بيعهم، إذ كان قد يتعلم ذلك منهما من لا يعرف الله ولا يعرف حاله وحرامه وأمره ونهيهِ^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ

عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

تشعر هذه الآية بأنه لا يقتض صنف من هذه الأصناف المذكورة إلا بما يقابل جنسه وصفته، وهذا السياق يوهم أنه يقتضي أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها. إلا أن هناك آيات غيرها تفيد أن المماثلة بالصنف والجنس غير معتبر، كقوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وحديث النبي ﷺ: «المؤمنون تتكافؤ دماءهم، ويسعى في ذمتهم أدناهم»^(٣).

قال الطبري: «فإن قال قائل: فإنه تعالى ذكره قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ

الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ فما لنا أن نفتص للحر إلا من الحر، ولا للأنثى إلا من الأنثى؟»^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٧٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٩).

(٣) أخرجه أحمد (ج ٢/ص ٢٦٧، ح ٩٥٩)، وأبو داود (ج ٤/ص ٣٠٣، ح ٤٥٣٢) من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. وصححه الألباني في الإرواء (ح ٢٢٠٩).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٩٣).

ويقول الطاهر: «ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير^(١) - رحمه الله - عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثله في الصفة، فترك لي ورقة بخطه»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قد دفع العلماء هذا الإيهام بعدة أجوبة، منها:

الأول: إن الإشكال هنا في مفهوم الآية، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد^(٣). قال الشنقيطي: «لما تقرر في الأصول من أن مفهوم المخالفة إذا كان محتملاً لمعنى آخر، غير مخالفته لحكم المنطوق، يمنعه ذلك من الاعتبار». ثم قال: «وشرطه ألا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه»، إلى أن قال: «أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر، فإذا علمت ذلك فاعلم أن قوله تعالى: ﴿الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾، يدل على قتل الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، ولم يتعرض لقتل الأنثى بالذكر، أو العبد بالحر، ولا لعكسه بالمنطوق.

(١) هو جد الطاهر الوزير محمد العزيز بوعتور (١٢٤٥-١٣٢٥هـ) من علماء الحديث، عنده سند مشهور به أجزت كثير من علماء المغرب العربي، أخذ عنه الطاهر الإجازة في كتب الحديث. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٨).

ومفهوم مخالفته هنا غير معتبر؛ لأن الجميع متفق على أن سبب نزولها أن قوماً يتطاولون على قوم، ويقولون: إن العبد منا لا يساويه العبد منكم، وإنما يساويه الحر منكم، والمرأة منا لا تساويها المرأة منكم، وإنما يساويها الرجل منكم، فنزل القرآن مبيناً أنهم سواء، وليس المتطاول منهم على صاحبه بأشرف منه، ولهذا لم يعتبر مفهوم المخالفة هنا^(١).

قال الطبري: «فإن قال قائل: فإنه تعالى ذكره قال: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾، فما لنا أن نقتص للحر إلا من الحر، ولا للأنثى إلا من الأنثى؟»

قيل: بل لنا أن نقتص للحر من العبد، وللأنثى من الذكر، بقول الله -تعالى ذكره-: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وبالنقل المستفيض عن رسول الله ﷺ أنه قال: «المسلمون تتكافؤ دماؤهم».

فإن قال: فإذا كان ذلك، فما وجه تأويل هذه الآية؟

قيل: اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم كانوا إذا قتل الرجل منهم عبد قوم آخرين لم يرضوا من قتلهم بدم قاتله من أجل أنه عبد حتى يقتلوا به سيده، وإذا قتلت المرأة من غيرهم رجلاً لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القتالة حتى يقتلوا رجلاً من رهط المرأة وعشيرتها؛ فأنزل الله هذه الآية، فأعلمهم أن الذي فرض لهم من القصاص

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٨٢). وسبب نزول الآية ورد عن الشعبي، وقتادة، وغيرهم. أخرجه ابن جرير (ج ٣/ص ٩٨)، وعبد بن حميد كما في فتح القدير (١/١٧٦) عن الشعبي بمعناه مرسلًا، وأورده الواحدي في أسباب النزول (ص ١٥٧).

أن يقتلوا بالرجل الرجل القاتل دون غيره، وبالأُنثى الأُنثى القاتلة دون غيرها من الرجال، وبالعبد العبد القاتل دون غيره من الأحرار، فنهاهم أن يتعدوا القاتل إلى غيره في القصاص». ثم ذكر من قال بهذا القول^(١).

والجواب الثاني: أن الآية أصلاً جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه، فبينت حكم الحر إذا قتل حراً، والعبد إذا قتل عبداً، والأُنثى إذا قتلت أنثى، ولم تتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر، فالآية محكمة، وفيها إجمال يبينه قوله تعالى: ﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، وبينه النبي ﷺ بسنته لما قتل اليهودي بالمرأة. قاله مجاهد^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن قتل الحر بالعبد، والذكر بالأُنثى، لم تتعرض له الآية لا بنفي ولا إثبات، ولا لها مفهوم يدل عليه، لا مفهوم موافقة ولا مخالفة؛ فإنه إذا كان في المقاصة يقاس الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأُنثى بالأُنثى؛ لتساوي الديات، دل ذلك على قتل النظر بالنظر، والأدنى بالأعلى، ويبقى قتل الأعلى الكثير الدية بالأدنى القليل الدية، ليس في الآية تعرض له؛ فإنه لم يقصد بها ابتداء القود، وإنما قصد المقاصة في القتلى لتساوي دياتهم»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٩٣).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٢٤٦). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٨/ص ٣٩، ح ٦٨٨٤)، ومسلم في صحيحه (ج ٢/ص ١٢٩٩، ح ١٦٧٢) عن أنس رضي الله عنه: «(أن يهودياً رض رأس جارية بين حجرين، قيل: من فعل هذا بك أفلان، أو فلان؟ حتى سمي اليهودي، فأومت برأسها، فأخذ اليهودي فاعترف، فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بين حجرين)».

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٨٢).

الجواب الثالث: أن هذا كان حكماً في صدر الإسلام، ثم نسخ بآية المائدة: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾. قاله ابن عباس^(١)، وسعيد بن المسيب، والنخعي، والثوري، وأبو حنيفة^(٢).

روي عن ابن عباس في قوله: ﴿وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ وذلك أنهم كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة، ولكن يقتلون الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، فأنزل الله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، فجعل الأحرار في القصاص سواءً فيما بينهم، في العمد رجالم ونسأؤهم، في النفس وما دون النفس، وجعل العبيد مستوين فيما بينهم في العمد، في النفس وما دون النفس، رجالم ونسأؤهم^(٣).

ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل، فكيف تصلح نسخاً لحكم ثبت في شريعة الإسلام؟!، أي: حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحلله ما لم يأت في شرعنا خلافه^(٤).

والذي يظهر لي: أن الآيتين محكمتان، وأن ابن عباس يحكي وقائع وأحكاماً كانوا يفعلونها في الجاهلية، فجاء الإسلام وهدمها.

الترجيح

إن هذا الإشكال غير وارد؛ لأنه مبني على اعتبار مفهوم يصادم صريح آيات القرآن والسنة المستفيضة.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٠٠)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (ص ١٨).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٣٦٨).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٠٠) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عنه به.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٣١)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ٢٤٦).

وأظهر الأقوال في هذه الآية: أن المراد بالقصاص المكتوب هنا: أن لا يتجاوز وليُّ القتل في الاستيفاء، فيقتل بالعبد المقتول حراً غير جانٍ ولا قاتل ظلماً وعدواناً.

قال الطاهر: «يعني: أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلة اكتراث، فقصدت التسوية بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾، أي: لا فضل لحر شريف على حر ضعيف، ولا لعبيد السادة على عبيد العامة، وقصدت من ذكر الأنتى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنتى، واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها.

والخلاصة: أن الآية لا يلتزم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية»^(١).

أما مسألة: (قتل المسلم بالكافر، والحر بالعبد) فهي مبسوطة في كتب الفقهاء بتوسع^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٨).

(٢) وملخص القول فيها: أن الجمهور (غير الحنفية) اشترطوا أن يكون المقتول مكافئاً للقاتل في الإسلام والحرية، فلا يقتل قصاصاً مسلم بكافر، ولا حر بعبد؛ لقول النبي ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» أخرجه البخاري في صحيحه (ح ١٨٧٠)، ومسلم في صحيحه (ح ١٣٧٠). وقوله ﷺ في العبد: «لا يقتل حر بعبد» رواه الدارقطني (ج ٣/ص ١٣٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج ٨/ص ٣٥)، وقال: في هذا الإسناد ضعف. وقول علي ﷺ: من السنة ألا يقتل حر بعبد. رواه والبيهقي (ج ٨/ص ٣٤) وضعفهما الحافظ في التلخيص (ح ١٦٨٦)، والألباني في الإرواء (ح ٢٢١١).

= ولم يشترط الحنفية التكافؤ في الحرية والدين، وإنما يكفي التساوي في الإنسانية، ما لم يكن محارباً؛ لعموم آيات القصاص بدون تفرقة بين نفس ونفس، مثل قوله تعالى: ﴿كُذِّبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَنْفُسَ بِالنَّفْسِ﴾.

فمناطق الاستدلال عند الجمهور كلمة ﴿الْقِصَاصُ﴾ الموجبة للمساواة والمماثلة في القتل، ومناطق الاستدلال عند الحنفية كلمة ﴿الْقَتْلَى﴾ الموجبة حصر القصاص في القاتل، لا في غيره.

ينظر: الشرح الكبير للدردير (ج ٤/ص ٢٣٨، ٢٤١)، وبداية المجتهد (ج ٢/ص ٣٩١)، والقوانين الفقهية (ص ٣٤٥)، ومغني المحتاج (ج ٤/ص ١٦)، والمهذب (ج ٢/ص ١٧٣)، والمغني (ج ٧/ص ٦٥٢، ٦٥٨)، وكشاف القناع (ج ٥/ص ٦٠٩).

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ

شَيْءٌ فَأْتِبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الأزهري أنه قال: «هذه آية مشكلة، وقد فسروها تفسيراً قريبه على قدر أفهام أهل عصرهم»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ يدل بظاهره على أن القصاص أمر حتم لا بد منه، بدليل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾؛ لأن معناه: فرض، وحتم عليكم^(٣).

لأجل ذلك ذهب الحنفية، وهو المشهور من مذهب المالكية، إلى أن موجب العمد في النفس القصاص عيناً، حتى لا يملك ولي الدم أن يأخذ الدية من القاتل من غير رضاه، ولو مات القاتل، أو عفا الولي، سقط الموجب أصلاً^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٧٨.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٣/ص ١٤٣)، والتحريير والتنوير (ج ٢/ص ١٤١).

(٣) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ج ١/ص ٤٠).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (ج ١٠/ص ٤٦٤٦)، وحاشية الدسوقي (ج ٤/ص ٢٤٠)، وبداية

المجتهد (ج ٢/ص ٣٩٣، ٣٩٤)، وروضة الطالبين (ج ٩/ص ٢٣٩)، وكشاف القناع

(ج ٥/ص ٥٤٣)، والمغني (ج ٨/ص ٣٣٦).

لكن هذا القول يشكل عليه آية المطلب، وهو أن الله تعالى ذكر أيضاً أن القصاص ليس بمتعين؛ لأن لولي الدم الخيار، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ الآية.

فذهب العلماء في توجيه الآية إلى مذاهب وتأويلات قال عنها الزمخشري: «وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجترئ - إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله - على اختراع لغة، وادعاء على العرب ما لا تعرفه»^(١). ويقول ابن العربي: «هذا قول مشكل تبدلت فيه ألباب العلماء، واختلفوا في مقتضاه»^(٢).

وقال الأزهري عن هذه الآية: «هذه آية مشككة، وقد فسرها ابن عباس ثم من بعده تفسيراً قريبه على قدر أفهام أهل عصرهم، فرأيت أن أذكر قول ابن عباس، وأؤيده بما يزيده بياناً ووضوحاً»^(٣). إلا أن الطاهر لم ينثلج صدره لقول الأزهري، فقال عنه: «ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالاً»^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن العلماء متفقون على أن الخيار في القصاص، أو العفو في القتل إنما هو لولي الدم، وهذا من خصائص أمة محمد ﷺ، فالله شرع لهذه الأمة العفو عن القصاص من غير عوض، أو بعوض، ولم يضيق عليهم كما ضيق على اليهود،

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٢٢٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٣/ص ١٤٣).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٤١).

فإنه أوجب عليهم القصاص، ولا عفو، وكما ضيق على النصارى، فإنه أوجب عليهم العفو، ولا دية^(١).

إلا أن العلماء اختلفوا في القود والدية في القتل، هل هما واجبان على التخيير، أم أن الواجب بالقتل هو القصاص لا الدية، فليس لولي المقتول إلا القود؛ لقوله تعالى: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، ولم يذكر الدية، وأما الدية فهي راجعة إلى القاتل، فله أن يقبلها ويؤديها لولي المقتول، أو يرفضها فيسلم نفسه للقصاص.

وسبب اختلافهم هو في فهمهم لمقتضى آية المطلب، وذلك راجع لأمرين:

الأمر الأول: في معرفة مرجع الضمائر في قوله: ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ هل هو للقاتل؟ أم لولي الدم؟ اختلفوا على أقوال:

القول الأول: أن {مَنْ} هنا المراد به القاتل، و﴿لَهُ﴾ يعود عليه - القاتل-، والمراد بالأخ: المقتول، والضمير في ﴿أَخِيهِ﴾ يعود للقاتل -أي: المقتول أخ القاتل-، والشيء: عبارة عن الدم، والمعنى: أن القاتل أو الجاني إذا عفى له من جهة المجني عليه فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان.

القول الثاني: {مَنْ} عبارة عن الولي، و﴿لَهُ﴾ يعود للولي، والأخ يراد به: القاتل، والضمير في ﴿أَخِيهِ﴾ يعود للمقتول -أي: القاتل أخ المقتول-، والشيء: الدية^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١١٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٢٢٥)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٢٥٤)، والبحر المحيظ (ج ٢/ص ١٤٩)، وفتح القدير (ج ١/ص ٢٣١).

والمعنى: أن الوليَّ إذا عَرَضَ عليه القاتل الدية، وجنح إلى العفو مقابل الدية، فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان.
فإن القاتل على هذا التأويل مخير بين أن يعطيها، أو يسلم نفسه للقصاص، كما روي عن مالك أنه يثبت الخيار للقاتل في ذلك^(١).
والأمر الآخر: معرفة تفسير العفو في قوله تعالى: ﴿عَفِيَ لَهُ﴾ على أي المعاني تحمل؟.

فهي تأتي على عدة أوجه:

الأول: العطاء، يقال: جاد بالمال عفواً وشفواً، أي: مبدولاً من غير عوض.

الثاني: الإسقاط، نحو: ﴿وَأَعْفُ عَنَّا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

الثالث: الكثرة، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفْوًا﴾ [الأعراف: ٩٥]، أي: كثروا، ويقال: عفا الزرع، أي: طال.

الرابع: الذهاب، ومنه قولهم: عفت الديار.

الخامس: الطلب، يقال: عفيته وأعفيته، ومنه قوله ﷺ: «ما أكلت العافية فهو صدقة»^(٢).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٢٣١).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

والحديث أخرجه أحمد (ج ٣/ص ٣٦٣، ح ١٤٥٠٠)، وابن حبان في صحيحه (ج ١١/ص ٦١٣، ح ٥٢٠٢) من طريق هشام بن عروة، عن عبید الله بن عبد الرحمن بن رافع، عن جابر بن عبد الله به.

وعلقه الإمام البخاري في صحيحه (ج ٥/ص ٢٣) بصيغة التمريض، في كتاب الحرث والمزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً. قال شعيب الأرنؤوط: ((حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، غير عبد الله بن عبد الرحمن، قال الحافظ: مستور، روى له أبو داود والترمذي والنسائي، وقد تابعه غير واحد)).

قال ابن العربي: «وإذا كان (العفو) مشتركاً بين هذه المعاني المتعددة وجب عرضها على مساق الآية، ومقتضى الأدلة، فالذي يليق بذلك منها العطاء أو الإسقاط، فرجح الشافعي الإسقاط؛ لأنه ذكر قبله القصاص، وإذا ذكر العفو بعد العقوبة كان في الإسقاط أظهر.

ورجح مالك وأصحابه العطاء؛ لأن العفو إذا كان بمعنى الإسقاط وصل بكلمة "عن"، كقوله تعالى: ﴿وَأَعْفُ عَنَّا﴾، وكقوله ﷺ: «عفوت لكم عن صدقة الخيل»^(١) (٢).

فتأويل الآية على قول الشافعي: أن القاتل إذا أسقط حقه الذي عليه لولي الدم -وهو القصاص- على أن يأخذ ولي الدم منه شيئاً من الدية، أو الأرش، فليتبع المجني عليه أو الولي من عليه الدم فيما يأخذه منه من ذلك اتباعاً بالمعروف، وليؤدّ الجاني ما لزمه من الدية، أو الأرش إلى المجني عليه، أو إلى الولي أداءً بإحسان، فإذا رضي الأولياء بالدية فلا خيار للقاتل، بل يلزمه تسليمها.

= والعافية: قال البغوي: كل طالب رزقاً من إنسان أو دابة أو طائر أو غير ذلك، وإذا أتى الرجل الرجل يطلب حاجة، فقد عفاه، يعفوه، وهو عاف، وجمع العافي عفاة. ينظر: شرح السنة للإمام البغوي (ج ٦/ص ١٥٠).

(١) أخرجه الترمذي (ج ٣/ص ١٦، ح ٦٢٠)، والنسائي (ج ٥/ص ٣٧، ح ٢٤٧٧)، وأبو داود (ج ٢/ص ١٠، ح ١٥٧٤)، وابن ماجه في سننه (ج ١/ص ٥٧٠، ح ١٧٩٠)، من طريق أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي ﷺ. وصححه البخاري - كما في نصب الراية (ج ٢/ص ٣٥٨-)، والذهبي في تنقيح التحقيق (ج ١/ص ٣٣٤)، والألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٢/ص ١٢٠، ح ٦٢٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

وتأويل الآية على قول الإمام مالك: إن ولي الدم إذا أعطى له مالاً أو بُذِل له شيءٌ من الدية فليقبلها من أخيه القاتل، وهو حث من الشارع على العفو، وليس إلزاماً له أن يقبلها، وعلى القاتل أن يؤديها بإحسان، ولم يقدم القاتل على بذل هذه الدية، إلا وهو قد رضي بها.

الترجيح

لا بد أن نعلم أن الآية مشعرة بالتخفيف والسعة بين القاتل وولي دم، ويفيد ذلك قوله: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾. وقول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي: من عفا الله ﷻ له بالدية حين أباح له أخذها بعدما كانت محظورة على سائر الأمم^(١).

والأظهر ما ذهب إليه الإمام مالك في تأويل الآية، لا في الحكم المستنبط منها، وهو أقرب لسياق الآية، أي: من أعطي له من أخيه شيء، وفيه إشعار بالتخفيف وبالآخوة وقبول الدية من القاتل إذا عرضت عليه. ويكون تأويل ذلك: يا أولياء المقتول، إذا بُذِل وأُعطِيَ لكم من أخيكم القاتل -وسماه أخواً استعطافاً للولي وتذكيراً له بأخوة الإسلام- شيئاً من المال على سبيل الدية فاقبلوا ذلك، وطالبوا ببقية الدية بالمعروف، وهو حث من الله في قبولها، وأنت أيها القاتل أد ما عليك بإحسان^(٢). أما ما ذهب إليه الشافعي فيجاب عنه: بأن الغالب في حمل (العفو) على الإسقاط يكون متعدياً بحرف (عن).

(١) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٣/ص ١٤٣).

(٢) ينظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (ص ١٣٨ وما بعدها) بتصرف، والمصطفى

من تفسير آيات الأحكام (ص ٣٤٣).

ويمكن الجمع بين القولين بأن يقال للقاتل: إذا أسقط عنك أخوك -ولي المقتول- القصاص، وطلب منك الدية فاقبلها، وأدها بإحسان. أو يقال لولي المقتول: إذا أعطيت لك الدية من أخيك -القاتل- فاتبع بالمعروف.

فتكون {من} شرطية في كلا الحالين، وجوابها: ﴿فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ

وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾.

أما ما نقل عن الإمام مالك بأن الخيار للقاتل احتجاجاً بهذه الآية، فيقال له: إن احتجاجهم بهذه الآية ليس بظاهر، فالآية حثت على التيسير والتخفيف لهذه الأمة كما قال ابن عباس: «كان القصاص في بني إسرائيل، ولم يكن فيهم الدية، فقال الله تبارك وتعالى لهذه الأمة: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ فالعفو أن تقبل الدية في العمد، واتباع المعروف أن تتبع هذا بمعروف، وتؤدي هذا بإحسان، فخفف عن هذه الأمة»^(١).

فهو تخفيف من الله، ورحمة في حق هذه الأمة، فلو جعلنا موجب العمد القود لكان في ذلك تضيق على الولي؛ لأن ولي الدم قد تكون الدية أثر عنده من القود إذا كان محتاجاً إلى المال، وقد يكون القود أثر إذا كان راغباً في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه، فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه^(٢).

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (ج ١/ص ٤٠، ح ٢٤٦ -بتحقيق د. الحميد)، والطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٠٤، ح ٢٥٨٣) من طريق سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار قال: أخبرني مجاهد، عن ابن عباس به.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٢٢٥).

أما الخيار في قبول الدية، فقد بينته السنة، فقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «فمن قُتل له قتييل فهو بخير النظرين، إما أن يقاد وإما أن يودى»^(١)، فقوله: «إما أن يقاد» أي: يمكن من القود والقصاص، «وإما أن يودى» أي: يعطى الدية؛ وقوله ﷺ: «بخير النظرين» صريح بأن الخيار لأولياء المقتول؛ لقوله ﷺ: «من قتل له قتييل»، وعلى هذا فلا خيار للقاتل، فلو قال القاتل: اقتلوني، أنا أريد أن يكون المال لورثتي، فلا خيار له، بل الخيار لأولياء المقتول؛ وذلك لأن هذا الجاني معتدٍ ظالم فلا يناسب أن يعطى خياراً، وأما أولياء المقتول فقد اعتدي عليهم، وأهينت كرامتهم بقتل مورثهم، فكان لهم الخيار^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ٣٨، ح ١١٢).

(٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع (ج ٤/ص ٥٨).

المطلب السادس: المشكل في قوله تعالى:

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (١٨٠)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وفي هذا القول - في آية الوصية - ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ صريح في فرضية
الوصية للوالدين والأقربين؛ لأن قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ ﴾ يفيد
الوجوب، أي: بمعنى فرض، كقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾
[البقرة: ١٨٣].

وظاهر الآية يتعارض مع آيات الموارث التي أعطت كل ذي حق
حقه، وقد قال ﷺ: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية
لوارث»^(٢)، وهنا قال الله جل وعلا: ﴿ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٥١).

(٢) أخرجه أبو داود (ج ٤/ص ١٥٠، ح ٢٨٧٢)، والترمذي (ج ٦/ص ٣٠٩، ح ٢١٢٠)،

والنسائي (ج ٦/ص ٢٤٧، ح ٣٦٤١)، وابن ماجه (ج ٢/ص ٩٠٥-٩٠٦،

ح ٢٧١٢، ٢٧١٤) من طريق عبد الوهاب بن نجدة، عن ابن عياش، =

مع أن الوالدين في المقام الأول دخلا فيمن ورثهم الله، وكذلك جملة من الأقربين، فازدحم عند العلماء نصاب ظاهرهما التعارض.

قال الطاهر: «وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عيّن كيفية قسمة تركة الميت بآية المواريث، وأن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهرهما»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الآية صريحة في فرضية الوصية؛ لأن قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ صريح في ذلك، وقد اختلف المفسرون في بقاء حكم الآية أو نسخه على أقوال:

القول الأول: أن الآية باقية، وهي محكمة، ظاهرها العموم ومعناها الخصوص في الوالدين اللذين لا يرثان، كالكافرين، والعبدان، وفي القرابة غير الورثة. قاله الضحاك، وطاوس، ومسروق، والحسن، والعلاء بن زياد^(٢)، واختاره الطبري^(٣)، حتى قال الضحاك: «من مات ولم يوص لذي قرابته ختم عمله بمعصية»^(٤)، وقال ابن المنذر: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الوصية للوالدين اللذين لا يرثان، والأقرباء الذين لا يرثون جائزة»^(٥).

= عن شرحبيل بن مسلم، عن أبي أمامة به. وقال الترمذي: «حسن صحيح».

وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٧٨٩).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٥١).

(٢) ينظر: البسيط (ج ٣/ص ٥٤٨)، وآيات الوصية تفسير وأحكام (ص ١٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٢٨).

(٤) رواه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٢٨)، وذكره النحاس في الناسخ والمنسوخ (ج ١/ص ٤٨٤).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ٩٩).

القول الثاني: أنها منسوخة بآيات المواريث، فلا وصية واجبة لأحد على أحد، ولكن يبقى وجوب الوصية عاماً لمن عليه حقوق أو ديون، والندب والاستحباب فيها لغير الورثة، إعمالاً للآية والأحاديث. وهو قول الجمهور، ومنهم: ابن عمر، وابن عباس، وابن زيد، وقالوا: الآية كلها منسوخة، وبقيت الوصية ندباً، ونحو هذا قول مالك - رحمه الله -^(١)، وذكره النحاس عن الشعبي، والنخعي^(٢)، وقد حكى الواحدي^(٣)، والزجاج^(٤)، وأبو عبيد^(٥) الإجماع في ذلك.

قال أبو عبيد: «وعلى هذا القول اجتمعت العلماء من أهل الحجاز، وقهامة، والعراق، والشام، ومصر، وغيرهم، منهم: مالك، وسفيان، والأوزاعي، والليث، وجميع أهل الآثار والرأي، وهو القول المعمول به عندنا: أن الوصية جائزة للناس كلهم، ما خلا الورثة خاصة»^(٦).
وصحح هذا القول ابن العربي^(٧)، والبغوي^(٨)، وابن كثير، وقال: «اشتملت هذه الآية الكريمة على الأمر بالوصية للوالدين والأقربين،

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٩٩).

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٤٨٣)، والناسخ والمنسوخ لأبي القاسم بن سلامة (ص ١٦)، وأحكام القرآن للحصاص (ج ١/ص ٢٠٣)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ١٩٢)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٩٢).

(٣) ينظر: البسيط (ج ٣/ص ٥٤٨).

(٤) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٤٩).

(٥) ينظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (ص ٣٢١).

(٦) ينظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (ص ٣٢١).

(٧) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٣١).

(٨) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ١٩٢).

وقد كان ذلك واجباً -على أصح القولين- قبل نزول آية المواريث، فلما نزلت آية الفرائض نسخت هذه، وصارت المواريث المقدرة فريضة من الله، يأخذها أهلها حتماً من غير وصية^(١).

قال الزرقاني: «ورأيت أن الحق مع الجمهور في أن الآية منسوخة، وأن ناسخها آيات المواريث، أما القول بإحكامها فتكلف ومشى في غير سبيل^(٢).

القول الثالث: أنها محكمة، وتكون الوصية للوالدين والأقربين واجبة، ويجمع للوارث بين الوصية والميراث بحكم الآيتين^(٣).

ورد هذا القول ابن قتيبة، وقال: «ونحن نقول: إن هذه الآية منسوخة، نسختها آية المواريث، فإن قال: وما في آية المواريث من نسخها؟ فإنه قد يجوز أن يعطى الأبوان حظهما من الميراث، ويعطى أيضاً الوصية التي يوصى بها لهما.

قلنا له: لا يجوز ذلك؛ لأن الله تعالى جعل حظهما من ذلك الميراث المقدر الذي نالهما بالوراثة، وقال **وَعَلَىٰ بَعْدِ آيَةِ الْمَوَارِيثِ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾** [النساء: ١٣]^(٤).

قال شيخ الإسلام: «فلما ذكر أن الفرائض المقدرة حدوده، ونهى عن تعديها، كان في ذلك بيان أنه لا يجوز أن يزيد أحد على ما فرض الله له^(٥).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٣٣).

(٢) ينظر: مناهل العرفان (ج ٢/ص ٢٥٨).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ١٥٧).

(٤) ينظر: مختلف الحديث (ص ٢٨٩).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٠/ص ٣٩٧).

وهذا معنى قول النبي ﷺ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث».

القول الرابع: أنها محكمة، ولكنها وصية بالميراث المقدر، وليس معنى الوصية مخالفاً للميراث، والمعنى: كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين^(١). وذهب إلى هذا القول الزمخشري^(٢).

الترجيح

الراجح الذي يؤيده السياق: القول الثاني، وهو أنها مخصصة لآيات الموارث، ولكن يبقى وجوب الوصية عاماً لمن عليه حقوق أو ديون، والندب والاستحباب فيها عاماً لغير الورثة؛ إعمالاً للآية والأحاديث. ودلالة السياق على ذلك ظاهرة من وجوه:

أولاً: أن سياق الآية في بيان الحقوق الواجبة قبل الموت، وقد بينت آيات النساء حقوق الورثة، فتكون الآية منسوخة في حق الورثة، ويبقى الوجوب في الحقوق الواجبة غير الميراث، ويبقى الوصية لغير الورثة وهي بين الوجوب والاستحباب، والاستحباب أقرب؛ إذ لا دليل من عمل النبي ﷺ والصحابة على وجوب الوصية لغير الورثة^(٣).

قال ابن عطية: «قال ابن عمر وابن عباس وابن زيد: الآية كلها منسوخة، وبقيت الوصية ندباً»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٢٨)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨)، ومفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٧)، والبحر المحيط (ج ٢/ص ١٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٢٢٤).

(٣) ينظر: آيات الوصية تفسير وأحكام (ص ٤٨).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨).

ثانياً: أن الآية مجملة في تعيين حق الوالدين والأقربين، وآيات المواريث في النساء مفصلة، فتكون آيات المواريث تفسيراً لهذه الآية^(١).

ثالثاً: أن قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ فيه دلالة على النسخ، من جهة أنه جعل فرض التقدير إلى الموصي، ولما أنه قد يقع من الموصي إجحاف أو ميل أو قصد مضارة - كما تدل عليه الآية التي بعدها - تولى الله تعالى بيان ذلك الحق، ببيان مقادير الميراث على وجه تيقن به أنه الصواب، وأن فيه الحكمة البالغة، والمراعاة الكاملة لأولى الناس فيها، وحدها بمقادير لا يمكن تغييرها، مراعاة للضعفاء الذين كان من عادة أهل الجاهلية تركهم أو الإجحاف في حقهم، فتحول الحكم من جهة الإيضاء الذي هو بيد الموصي إلى الميراث الذي قدره الله تعالى عدلاً ورحمة^(٢).

قال الرازي: «لما نزلت آية المواريث بيّن أن ما تقدم كان واصلاً إليهم بعطية الموصي، فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذي حق حقه، وأن عطية الله أولى من عطية الموصي»^(٣).

فعليه يكون حكم الآية في الفرضية منقولاً للمواريث، ويبقى حكم فرضيتها ووجوبها في إنفاذها وتقديمها مطلقاً، كما تدل عليه الآيات بعدها،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٧/ص ١٩٨).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٩٥).

وقد ذكر الرازي عن الأصم: إنهم كانوا يوصون للأبعدين طلباً للفخر والشرف، ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة، فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء منعاً للقوم عما كانوا اعتادوه. ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٥).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٥).

ويدل عليه قوله تعالى في آيات المواريث: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]، وكل ذلك دال بمفهومه على استحبابها لغير الورثة^(١).

وأما كون الوصية ندباً فيما سوى ذلك فظاهر من وجوه:

أولاً: أن بقاء التلاوة ونسخ الحكم دال على رفع الفرض وبقاء الندب؛ إذ لا بد من فائدة من بقاء التلاوة.

قال ابن رجب^(٢) في مسألة الحكم الواجب إذا نسخ هل يبقى على الاستحباب أم لا؟ قال: «فيه اختلاف مشهور بين العلماء -رحمهم الله-، وإن كان أمره للاستحباب المؤكد، فقد قيل: إنه زال التأكيد وبقي أصل الاستحباب»^(٣).

ثانياً: يدل عليه الوصية بنوي القرى وتقديمهم في آية البر وغيرها من الآيات. ثالثاً: أن القول بوجوب الوصية لغير الورثة من الأقرباء رغم دلالة الآية عليه، إلا أنه لم يكن من عمل النبي ﷺ والصحابة، وهو خلاف قول الجمهور. قال الألويسي: «إن الوجوب صار منسوخاً في حق الكافة، وهي مستحبة في حق الذين لا يرثون، وإليه ذهب الأكثرون»^(٤).

(١) ينظر: أثر السياق القرآني في التفسير (ص ٧٠٦).

(٢) هو الإمام الحجة زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسين بن محمد بن أبي البركات مسعود السلامي البغدادي، ثم الدمشقي، أبو الفرج، الشهير بابن رجب الحنبلي (٧٣٦-٧٩٥هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج ٢/ص ٣٢١-٣٢٢)، والبدر الطالع (ج ١/ص ٣٢٨)، شذرات الذهب (ج ٦/ص ٣٣٩).

(٣) ينظر: لطائف المعارف (ص ١٠٦).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ٦١٧).

رابعاً: قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، فخص المتقين، ولو كانت عامة لقال: على المسلمين^(١).

وينبغي أن ننبه على أن حديث: «لا وصية لوارث» لم ينسخ الآية، بل الذي نسخها آيات الموارث؛ فتكون آيات الفرائض نسخت وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية، وبقيت الوصية مندوبة، بناءً على أن الوجوب إذا نسخ بقي الندب، وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء: الحسن، وقتادة، والنخعي، والشعبي، ومالك، وأبو حنيفة، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد.

وعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: عادني النبي ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين، فوجدني النبي لا أعقل، فدعا بماء، فتوضأ منه، ثم رش عليّ، فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟.

فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية^(٢).

فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله.

وفي البخاري عن ابن عباس: «كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحب» الخ^(٣).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٢٦٧).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (ج ٦/ص ٤٣، ح ٤٥٧٧)، ومسلم في الفرائض، باب ميراث الكلاله، (ج ٣/ص ١٢٣٥ ح ١٦١٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٤٩)، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الوصايا (ح ٢٧٤٧).

لكن لما احتتمل أن آيات الموارث جاءت لتعطي للوالدين ومن يرث من الأقربين حظاً آخر، فيكون لكل منهم حق أثبتته آيات الموارث، ووصية واجبة أيضاً أثبتتها آية سورة البقرة، واحتتمل أن آيات الموارث ناسخة لآية سورة البقرة التي توجب الوصية، جاء الحديث ليبين أن الاحتمال الثاني هو المراد، وأن الوالدين والأقربين من الورثة لا حظ لهم إلا ما قررته آيات الموارث، ولولا الحديث - كما ترى - لاحتتمل إمكانية الجمع للوارث بين الميراث والوصية الواجبة، فكان الحديث ميبناً لا ناسخاً.

وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ قال: «كان لا يرث مع الوالدين غيرهما إلا وصية للأقربين، فأنزل الله آية الميراث، فبيّن ميراث الوالدين، وأقر وصية الأقربين في ثلث مال الميت»^(١). قال ابن كثير: «بقي الأقارب الذين لا ميراث لهم، يستحب له أن يُوصى لهم من الثلث، استثناساً بآية الوصية وشمولها، ولما ثبت في الصحيحين، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده». قال ابن عمر: ما مرت عليّ ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك إلا وعندي وصيتي»^(٢).

والآيات والأحاديث بالأمر ببر الأقارب والإحسان إليهم، كثيرة جداً^(٣).

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٤/ص ٤٣، ح ٢٧٣٨)، ومسلم (ج ٣/ص ١٢٤٩، ح ١٦٢٧) من

حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٣٣).

المطلب السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ

حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن الله لما أوجب نفقة الرضيع على المولود له - وهو (الوالد) - في حياته، بقيت مسألة من ينفق عليه بعد مماته، فقال: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾، فاختلف أهل التأويل في الوارث الذي عنى الله تعالى ذكره بقوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾، وأي وارث هو؟ ووارث من هو؟^(٣).

ولما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر الوالدات في الآية احتل في ﴿الْوَارِثِ﴾ أن يكون مضافاً إلى واحد من هؤلاء، والعلماء لم يدعوا وجهاً يمكن القول به إلا وقال به بعضهم^(٤).

فكلمة ﴿الْوَارِثِ﴾ محتملة أكثر من معنى، وهذه المعاني لا تخلو من إشكالات في ظاهرها.

(١) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٢١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٤٦٢).

قال الطاهر: «واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد^(١)؛ إذ لا قائل بوجود نفقة الموضع على وارث الأب، سواء كان إيجابها على الوارث في المال الموروث بأن تكون مبدأة على الموارث للإجماع، على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز، ثم الدين، ثم الوصية، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث، وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره، أم كان إيجابها على الوارث لو لم يسعها المال الموروث فيكمل من يده، ولذلك طرقت في هذا باب التأويل، إما تأويل معنى الوارث، وإما تأويل مرجع الإشارة، وإما كليهما^(٢).
حتى إنك تجد من العلماء من طرق باب النسخ في الآية، ونقل ذلك عن مالك^(٣).

وقد رد دعوى النسخ أبو جعفر النحاس، واختار إحكامهما. وأما مكي بن أبي طالب فقال عن جماعة: «إن المراد بذلك النفقة فلا نسخ». وأما ابن العربي فقال بعد حكاية كلام مالك عن ابن القاسم^(٤): «وهذا كلام تشمئز منه قلوب العاقلين، ولكن وجهه أن المتقدمين كانوا يرون التخصيص نسخاً^(٥).

(١) الصحيح أن يقول: اتفق علماء الإسلام أن ظاهر الآية غير مراد ابتداءً.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٣) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٠٥).

(٤) هو الإمام، الثبت، الفقيه، أبو محمد القرشي، التيمي، البكري، المدني، عبد الرحمن بن القاسم بن محمد، ابن خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق (ت ١٢٦هـ). ينظر: التاريخ الصغير (ج ١/ص ٣٢١-٣٢٢)، والجرح والتعديل (ج ٥/ص ٢٧٨)، وتذكرة الحفاظ (ج ١/ص ١٢٦)، وتاريخ الإسلام (ج ٥/ص ١٠٢)، وتهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٢٥٤).

(٥) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ص ٧١)، والإيضاح (ص ١٥٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٢٠٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن حقيقة الوارث هو: من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث، لذا اختلف المفسرون في المراد من لفظ ﴿الْوَارِثِ﴾ في الآية الكريمة إلى أقوال: القول الأول: هو وارث المولود، أي: وارث الصبي لو مات، وهو قول الجمهور^(١).

القول الثاني: المراد بالوارث هو وارث الأب. وهو مروى عن الحسن، والسدي^(٢).

القول الثالث: أنه الصبي نفسه، فتجب النفقة عليه من ماله إن كان له مال. قاله الضحاك، واختاره الطبري^(٣).

القول الرابع: هو الباقي من والدي الولد بعد وفاة الآخر. وهو قول سفیان الثوري^(٤).

القول الخامس: أن قوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ لا يقصد به أجر رضاعة الصبي ونفقته، بل معناه: وعلى الوارث مثل ذلك أن لا يضار^(٥).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ١٦٨)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ٢٧٨)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٢) أخرجه: النحاس في الناسخ والمنسوخ (ص ٧١).

(٣) أخرجه الطبري (ج ٤/ص ٢٢٦) عن مجاهد والشعبي والضحاك. وذكره السيوطي في الدر المنثور (ج ٣/ص ١١)، وعزاه إلى ابن أبي حاتم عن عطاء وإبراهيم والشعبي، وإلى سفیان بن عيينة عن مجاهد.

(٤) أخرجه الطبري (ج ٤/ص ٢٢٧).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (٤/٢٣١).

فعلى القول الأول يتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع، وهم بالضرورة قرابة أبيه، أي: إذا مات أبوه ولم يترك مالاً تجب نفقة الرضيع على الأقارب على حسب قريبتهم في الإرث.

قال شيخ الإسلام: «ثبت بالنص والإجماع أنه إذا اجتمع الأبوان كانت النفقة على الأب، علم أن العصبية في ذلك يقدم على غيره إذا كان وارثاً بفرض، وهذا إحدى الروايتين عن أحمد»^(١).

لكن يشكل على هذا القول أن الأم تدخل في وصف الوارث؛ لأنها ترث الثلث؛ لذلك اختلف أصحاب هذا القول على ثلاثة أوجه: الوجه الأول: وارثه من الرجال خاصة من قبل أبيه من عصبته كائناً من كان.

الوجه الثاني: وارث المولود من الرجال والنساء.

الوجه الثالث: ورثته ذوو الرحم المحرم للمولود، فأما من كان ذا رحم منه وليس بمحرم كابن العم والمولى ومن أشبههما فليس من عناء الله بقوله:

﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾^(٢).

أما القول الثاني فالمعنى عليه: أن المولود له إن مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة، يعني: إن مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بشرط رعاية المعروف وتجنب الضرر.

(١) ينظر: المستدرک علی فتاوی ابن تیمیة (ج ١/ص ١٣١).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٢١).

لكنَّ أبا مسلم الأصفهاني ضعّف هذا القول؛ لأنه إذا حمل اللفظ على وارث الوالد، فالرضيع أيضاً وارثه، فأدى إلى وجوب نفقته على غيره، حال ماله مال ينفق منه، وهذا غير جائز.

قال الرازي: «يمكن أن يجاب عنه بأن الصبي إذا ورث من أبيه مالاً فإنه يحتاج إلى من يقوم بتعهده، وينفق ذلك المال عليه بالمعروف، ويدفع الضرر عنه، وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب»^(١).

أما القول الثالث بأن المراد بالوارث الصبي نفسه تجب النفقة عليه لأمه مثل ما كانت تجب على أبيه لها من الكسوة والنفقة، وقالوا: وما سماه الله تعالى وارثاً إلا أنه وارث بالفعل، لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره، ولأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه، فما قال: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت، وإلا لقال: وعلى الأقارب أو الأولياء. وقد يقال: ما وجه العدول عن التعبير بـ"الولد" إلى التعبير

بـ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾؟.

فيجاب: بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع، فلهذا لما اكتسب مالاً وجب عليه في ماله؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٤٦٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

ويشكل على هذا التأويل أن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له يرثه. وأما القول الرابع: فقد أريد بالوارث المعنى المجازي، وهو الذي يبقى بعد انعدام غيره، يريدون بذلك أم الرضيع، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَلْوَارِثُ﴾ [الحجر: ٢٣]، أي: الباقون، قاله: سفيان بن عيينة؛ فتكون النفقة على الأم^(١).

لكن يشكل عليه أن الصبي باق، فهو وارث على هذا القول، وأيضاً: أن النفقة على الأم لا تجب بدلالة مفهوم الآية وهي في الوالدات المطلقات، أي: وعلى الوارث رزقهن وكسوتهن.

وأما القول بأن اسم الإشارة يرجع إلى تحريم الإضرار، والمعنى: وعلى الوارث من تحريم الإضرار بالأم ما على الأب، حتى قال ابن العربي: «وهذا هو الأصل، فمن ادعى أنه يرجع العطف فيه إلى جميع ما تقدم فعليه الدليل»^(٢). لكن لم يسلم هذا القول من اعتراض، فقد ضعفه الشوكاني، والظاهر؛ لأن نفي المضارة لا يختص به الوارث، بل يجب ذلك على الوارث وغير الوارث^(٣).

قال الشوكاني: «ولا يخفى عليك ضعف ما ذهب إليه هذه الطائفة، فإن ما خصصوا به معنى قوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ من ذلك المعنى -أي: عدم الإضرار بالمرضعة- قد أفاده قوله: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾؛ لصدق ذلك على كل مضارة ترد عليها من المولود له أو من غيره، واسم الإشارة يصلح للمتعدد كما يصلح للواحد»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٢٧).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٠٥).

(٣) ينظر: المبسوط (ج ٥/ص ٢٢٤).

(٤) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٣٢٠).

وقال الطاهر: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾، وليس معطوفاً على جملة ﴿لَا تُضَاكَّرُ وَوَالِدَةٌ﴾؛ لأن جملة ﴿لَا تُضَاكَّرُ﴾ معترضة، فإنها جاءت على الأسلوب الذي جاءت عليه جملة ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ التي هي معترضة بين الأحكام لا محالة؛ لوقوعها موقع الاستئناف من قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، ولما جاءت جملة ﴿لَا تُضَاكَّرُ﴾ بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله، ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجيء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف^(١).

الترجيح

لا بد أن نعلم أن قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ﴾ في المطلقات اللائي لهن أولاد في سن الرضاعة، بقرينة سياق الآي التي قبلها: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، ودليل تخصيص الآية بالوالدات المطلقات: أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزواج جديد بعد فراق والد الرضيع، فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج منها؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

قال القرطبي: «ثم اعلم أن قول من قال: إن المراد بـ﴿الْوَارِثِ﴾ في الآية هو: الصبي، وأنَّ النفقة عليه، لا ينافي قول من قال: المراد بالوارث وارث الولد، أو وارث الوالد؛ لأن النفقة إنما تجب على الوارث إذا ثبت إعسار المنفق عليه -وهو الرضيع هنا-، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث، وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره.

قال مالك بن أنس: لا يلزم الرجل نفقة أخ ولا ذي قرابة ولا ذي رحم منه»^(١).

وكذلك القول بأن الوارث هو وارث الولد، فيقال: وهو بالضرورة وارث المولود له؛ لأن وارث الصبي من العصابة هو وارث للوالد في نفس الوقت. فيقال: إذا مات أبوه ولم يترك له مالاً، تجب نفقة الرضيع على الأقارب على حسب قربهم في الإرث، ويجري ذلك على الخلاف في توريث ذي الرحم المحرم، فهؤلاء يرون حقاً على القرابة إنفاق العاجز في مالهم، كما أنهم يرثونه إذا ترك مالاً، فهو من المواساة الواجبة، مثل: الدية؛ فإن الغنم بالغرم^(٢).

فمن بيده ولاية هذا الرضيع ينفق عليه من ماله، مثل ما كان ينفق عليه أبوه بالمعروف، فإن كان الرضيع معدوماً فيلزم ورثة أبيه، -وهم بالضرورة يكونون ورثته- النفقة عليه، والأم لا تجب عليها النفقة بنص هذه الآية: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي: الوالدات،

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ١٦٩).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (ج ٤/ص ٣٦)، وفتح القدير (ج ٣/ص ٣٤٨) ط بولاق، وحاشية الدسوقي (ج ٢/ص ٥٢٢)، ونهاية المحتاج (ج ٧/ص ٢٠٨)، والمغني (ج ٩/ص ٢٥٩)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

وقوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَيْقِهِنَّ عَلَيْنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهِنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، ولأن سياق الآيات في ذكر المولود له.

قال الضحاك: «إن مات أبو الصبي وللصبي مال أخذ رضاعه من المال، وإن لم يكن له مال أخذ من العسبة، وإن لم يكن للعسبة مال أجبرت الأم على إرضاعه»^(١).

يقول شيخ الإسلام: «واعلم أن قوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ هو الوارث المطلق، وهو العاصب إن كان موجوداً، وهذه الآية صريحة في إلحاق نفقة الصغير على الوارث العاصب، قال بها جمهور السلف، وليس فيما خالفه حجة أصلاً»^(٢).

فالنفقة تجب على الصبي؛ لأن ماله أولى به. قال النحاس: «وكان محمد بن جرير يختار قول من قال الوارث هنا الصبي، وهو وإن كان قولاً غريباً فالاستدلال به صحيح، والحجة به ظاهرة؛ لأن ماله أولى به»^(٣). ولما كانت النفقة على الأب لما كان الرضيع عاجزاً فورثته أولى من غيرهم، فكما يرثونه يقومون به»^(٤).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (ج ٥/ص ٢٤٥، ح ١٩٤٩٩)، والطبري في تفسيره (ج ٤/ص ٢٢٤) من طريق جوير، عن الضحاك. وهذا إسناد ضعيف جداً؛ فيه جوير، وهو ابن سعيد الأزدي، أبو القاسم البلخي، نزيل الكوفة، راوي التفسير. قال الحافظ: ضعيف جداً. التقريب (٩٨٧).

(٢) المستدرک علی فتاوی ابن تیمیة (ج ١/ص ١٣١).

(٣) ينظر: النحاس في الناسخ والمنسوخ (ص ٧١).

(٤) ينظر: العدة في شرح العمدة (ج ٢/ص ٧٩).

وهذا الاختيار يجمع بين هذه الأقوال كلها، ويؤيده اللفظ المشترك في الوارث، ويؤيد هذا القول أيضاً ما جاءت به السنة المطهرة. وعلى هذا فهناك سببان للنفقة:

الإرث، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ وهناك سبب آخر، وهو الرحم والقربة، دلت عليه الأدلة الشرعية، قال تعالى: ﴿وَعَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ [الإسراء: ٢٦].

فقد روى جابر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلاهلك، وإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا، وهكذا»^(١).

وعن طارق المحاربي قال: قدمنا المدينة، فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب، ويقول: «وابدأ بمن تعول: أمك، وأباك، وأختك، وأحاك، ثم أدناك أدناك»^(٢)، وهذا الحديث يفسر قوله تعالى: ﴿وَعَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾. وقضى عمر على بني عم منفوس بنفقتة^(٣)، ولأنها قرابة تقتضي التوريث،

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة (ح ٩٩٧).
 (٢) أخرجه النسائي (ج ٥/ص ١١، ح ٢٥٣٢)، وابن حبان في صحيحه (ج ٨/ص ١٣٠، ح ٣٣٤١)، والدارقطني (ج ٣/ص ٤٤، ح ١٨٦) من طريق يزيد بن زياد، عن جامع بن شداد به. وقال شعيب الأرنؤوط في حاشية صحيح ابن حبان: ((إسناده صحيح)).
 (٣) المنفوس: الولد وهو طفل حين ولادته، وهو مأخوذ من قولك: نُفِست المرأة، ونُفِست إذا ولدت. ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة (ج ٢/ص ١٥)، والصحاح مادة "نفس" (ج ٣/ص ٩٨٥)، ولسان العرب مادة "نفس" (ج ٦/ص ٤٥٠٣).
 والمعنى هنا: أن عمر رضي الله عنه ألزم أبناء عم مولود بالنفقة عليه، بإرضاعه وتربيته.
 ينظر: النهاية لابن الأثير (ج ٥/ص ٩٥).

فتوجب الإنفاق كقراءة الولد.

فهذه أدلة عامة بوجوب النفقة على الأقارب، سواء كانوا وارثين أو لم يكونوا وارثين، إذا كان الرضيع معسراً وهم ميسورو الحال. وهذا هو القول الراجح في المسألة.

فلذا ينبغي أن توصل الرحم، فينفق عليها إذا احتاجت، فمثلاً لو كان له أخ محتاجاً ليس عنده نفقة يومه، نقول له: أنفق على أخيك، كذلك لو كان عنده أخت محتاجة ما وجدت نفقتها، ولا ما تكتسي به، وبمحااجة إلى السكنى، فإنه يجب عليه أن ينفق عليها بالمعروف.

وهذا الحكم الأصل فيه دليل الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾، ودليل السنة والعقل يقتضي هذا، وبناءً على ذلك أنه يجب على الوارث أن ينفق على قريبه، والتفصيل في هذا يرجع إلى مسألة الإرث، فينفق عليه بقدر ما يكون له من النصيب^(١).

= وهذا الأثر عن عمر رضي الله عنه أخرجه عبد الرزاق في المصنف (ج٧/ص٥٩، ح١٢١٨١)، وأبو عبيد في الأموال (ص٣٠٥، ح٥٩٥)، وسعيد بن منصور في سننه (ج٢/ص١٤٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (ج٥/ص٢٤٦، ح١٩٥٠٢)، وابن جرير في تفسيره (ج٢/ص٣٠٨) من طريق ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب قال: وقف عمر ابن عم علي منفوس كلاله برضاعه. قال الألباني -رحمه الله تعالى- في إرواء الغليل (ج٧/ص٢٣١) -بعد أن ساق هذا الأثر، بإسناد ابن أبي شيبة-: ((وهذا إسناد رجاله ثقات، لولا عنعنة ابن جريج، والخلاف في سماع سعيد من عمر)) يعني سعيد بن المسيب. وقد صرح ابن جريج بالسماع من عمرو بن شعيب في رواية عبد الرزاق في المصنف.

(١) ينظر: شرح الزركشي (ج٢/ص٥٦٢)، ومنار السبيل (ج٢/ص٣٠٤)، والمملخص الفقهي (ج٢/ص٤٥٤).

المطلب الثامن: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر بن عاشور: «موقع هذه الآية هنا بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] إلى آخرها في غاية الإشكال؛ فإن حكمها يخالف في الظاهر حكم نظيرتها التي تقدمت»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

استشكل كثير من العلماء موقع آية المطلب بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، وعلى قول الجمهور: إن آية المطلب سابقة في النزول على آية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾، يزداد موقعها غرابة؛ إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع^(٢).

وفي صحيح البخاري: أن ابن الزبير قال لعثمان بن عفان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾ قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها، أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي، لا أغير شيئاً منه من مكانه^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٧١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٧١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (ج ٦/ص ٢٩، ح ٤٥٣٠) من حديث ابن الزبير

رضي الله عنهما.

قال ابن كثير: «ومعنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان: إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء رسمها مع زوال حكمها، وبقاء رسمها بعد التي نسختها يوهم بقاء حكمها؟»^(١).

قال الرازي: «لابد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ في النزول، وإذا كان متأخراً عنه في النزول كان الأحسن أن يكون متأخراً عنه في التلاوة أيضاً؛ لأن هذا الترتيب أحسن، فأما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة، فهو وإن كان جائزاً في الجملة، إلا أنه يعد من سوء الترتيب، وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان، ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الآية من الآيات التي أشكلت على كثير من المفسرين، وقد اختلفوا في حكمها والعمل بها على قولين:

القول الأول: أنها منسوخة بالآية السابقة، وهي قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(٣)، وهو قول أكثر المفسرين، وهو مروى عن ابن عباس، وأبي موسى الأشعري،

= وفي قوله: "فلم تكتبها - أو تدعها" استفهام، وهو شك من الراوي، وفي بعض الروايات قال ابن الزبير: تكتبها أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي، لا أغير منها شيئاً عن مكانه. قال ابن حجر في الفتح: (ج/٨/ص/١٩٤): ((وهذا السياق أولى من الذي قبله)).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج/١/ص/٦٥٩).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج/٦/ص/٤٩٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج/٤/ص/٣٤٣).

وابن الزبير، ومجاهد، وعطاء، والحسن، وعكرمة، وقتادة، والضحاك، وزيد بن أسلم، والسدي، ومقاتل بن حيان، وعطاء الخراساني، والربيع بن أنس^(١).

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنه وقتادة وغيرهم: «أن المرأة كانت إذا توفي عنها زوجها كان لها السكنى، والنفقة حولاً في مال زوجها ما لم تخرج، ثم نسخ ذلك بعد في سورة النساء، فجعل لها فريضة معلومة: الثمن إن كان له ولد، والربع إن لم يكن له ولد، وعدتها أربعة أشهر وعشراً، فقال تعالى ذكره: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، فنسخت هذه الآية ما كان قبلها من أمر الحول»^(٢).

القول الثاني: أن الآية محكمة، وأنها تدل على حكم زائد على حكم الآية الأولى، فالآية الأولى تضمنت حكم تحديد العدة بأربعة أشهر وعشراً، وهذه الآية تضمنت الوصية بالسكنى بتمام الحول، فإن شاءت المرأة سكنت في وصيتها بعد العدة، وإن شاءت خرجت، فلا تعارض بينهما. وهذا قول مجاهد، حكى ذلك عنه الطبري^(٣)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية،

(١) ينظر: جامع البيان (ج ٤/ص ٤٠٢)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٣٢٦)، ومفاتيح الغيب (ج ٦/ص ١٣٤)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٤/ص ٢٠٤)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٦٥٩).

(٢) وقد روى الطبري جملة من الآثار تؤيد هذا القول عن ابن عباس وغيره. ينظر: (ج ٤/ص ٤٠٢).

(٣) قول مجاهد أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٢٩، ح ٤٥٣١)، والطبري في تفسيره (ج ٤/ص ٤٠٥، ح ٥٦١٣) من طريق روح، عن شبل، عن ابن أبي نجیح، عنه به.

ومال إليه ابن كثير^(١)، والسعدي^(٢)، ومصطفى زيد^(٣).

قال ابن كثير: «فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور، حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر وعشر، وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصاة بالزوجات بأن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولاً كاملاً إن اخترن ذلك، ولهذا قال: ﴿وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ﴾، أي: يوصيكم الله بهن وصية، كقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية، وقوله: ﴿وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٢]، ولا يمنع من ذلك لقوله تعالى: ﴿غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾، فأما إذا انقضت عدتهن بالأربعة أشهر والعشر، أو بوضع الحمل، واخترن الخروج والانتقال من ذلك المنزل، فإنهن لا يمنعن من ذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾، وهذا القول له اتجاه، وفي اللفظ مساعدة له، وقد اختاره جماعة، منهم الإمام أبو العباس ابن تيمية^(٤).

وقال السعدي: «اشتهر عند كثير من المفسرين أن هذه الآية الكريمة

نسختها الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، وأن الأمر كان على الزوجة أن

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٦٥٩).

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن (ج ١/ص ١٧٩).

(٣) ينظر: النسخ في القرآن (ج ٢/ص ٣٠٧).

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٦٥٩).

تتربص حولاً كاملاً، ثم نسخ في التزول؛ لأن شرط النسخ أن يتأخر عن المنسوخ، وهذا القول لا دليل عليه، ومن تأمل الآيتين اتضح له أن القول الآخر في الآية هو الصواب، وأن الآية الأولى في وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً على وجه التحميم على المرأة، وأما هذه الآية فإنها وصية لأهل الميت أن يبقوا زوجة ميتهم عندهم حولاً كاملاً جبراً لخاطرها، وبراً بميتهم^(١).

قال ابن عاشور: «لا تعرّض في هذه الآية للعدة، ولكنها في بيان حكم آخر، وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولاً، إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولاً مراعاة لما كانوا عليه، ويكون الحول تكميلاً لمدة السكنى لا العدة، وهذا الذي قاله مجاهد أصح ما في هذا الباب، وهو المقبول»^(٢).

الترجيح

القول الأول هو الأظهر، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا القول يؤيده حديث ابن الزبير السابق عندما قال لعثمان بن عفان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾ قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه^(٣).

فنجد أن ابن الزبير ذكر بأنها منسوخة، ولم يعترض عليه عثمان بن عفان، ولو كانت غير منسوخة لرد عليه عثمان رضي الله عنه بأنها لم تنسخ،

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن (ج ١/ص ١٧٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٧٢).

(٣) سبق تخريجه.

وإنما أفادت حكماً جديداً، فإقرار عثمان رضي الله عنه على قول ابن الزبير رضي الله عنه بأنها منسوخة فيه دلالات على تأييده لهذا النسخ.

أما تغيير الآية عن مكانها أو حذفها فاعترض عليه بقوله: "يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه"؛ لأن الترتيب بين الآيات توقيفي، فهذه الآية توفي رسول الله ﷺ وهي تتلى في القرآن، وفي مكانها، ولا يمكن أن تغير^(١).

قال الحافظ ابن حجر في جواب عثمان: «وهذا دليل على أن ترتيب الآي توقيفي، وكان عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب، فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم، والمتبع فيه التوقف، وله فوائد، منها: ثواب التلاوة والامثال»^(٢).

ويؤيد هذا القول ما ذكره الإمام الزركشي من أنه لا يشترط في النسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ في التلاوة، وهذا كالأية الدالة على البقاء بالبيت سنة، متأخرة عن الدالة على البقاء أربعة أشهر وعشراً؛ لأنها متقدمة في النزول على أربعة أشهر وعشراً، ولكن كتابتها في المصحف جاءت على خلاف ما وقع به النزول، ولم يأت الترتيب في الكتابة على مقتضى النزول. ثم قال بعد ذلك: «فتفهم هذا الفصل؛ فإنه دقيق المسألة، عزيز الأمثلة»^(٣).

وعلى هذا فتكون هذه الآية منسوخة بالآية السابقة بالنسبة للعدة، وأما بالنسبة لما يوصي به الزوج من المال فهو منسوخ بآية الموارث،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٤٠١).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ١٩٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٥/ص ٦٦).

وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُبِ الرُّبُعِ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَوَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَوَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: ١٢]، وقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّهِ حَقَّهُ؛ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِثِّهِ»^(١).

الوجه الثاني: ما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ»^(٢).

وهذا إخبار منه ﷺ عن حالة المتوفى عنهن أزواجهن قبل ورود الشرع، فلما جاء الإسلام أمرهن الله تعالى بملازمة البيوت حولاً، ثم نسخ بالأربعة الأشهر والعشر، هذا - مع وضوحه في السنة الثابتة - إجماع من علماء المسلمين لا خلاف فيه^(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٧، ص ٥٩، ح ٥٣٣٦) من حديث أم سلمة رضي الله عنه. وتام الحديث أَنَّ أُمَّ سَلْمَةَ تَقُولُ: جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ ابْنَتِي تَوَفِّيَ عَنْهَا زَوْجَهَا، وَقَدْ اشْتَكَّتْ عَيْنَهَا، أَفْتَكْحِلُهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا» مرتين، أو ثلاثاً، كل ذلك يقول: «لا». ثم قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ». قال حميد: فقلت لزَيْنَبَ: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زَيْنَبُ: كَانَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا تَوَفِّيَ عَنْهَا زَوْجَهَا دَخَلَتْ حَفْشًا، وَلَبَسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا، وَلَمْ تَمَسَّ طَيِّبًا حَتَّى تَمُرَّ بِهَا سَنَةٌ، ثُمَّ تَوْتِي بِدَابَةِ حِمَارٍ، أَوْ شَاةٍ، أَوْ طَائِرٍ فَتَفْتَضُّ بِهِ، فَقَلَّمَا تَفْتَضُّ بِشَيْءٍ إِلَّا مَاتَ، ثُمَّ تَخْرُجُ فَتَعْطَى بَعْرَةَ، فَتَرْمِي، ثُمَّ تَرَاوِعُ بَعْدَ مَا شَاءَتْ مِنْ طَيِّبٍ، أَوْ غَيْرِهِ. سَأَلَ مَالِكٌ: مَا تَفْتَضُّ بِهِ؟ قَالَ: تَمْسَحُ بِهِ جِلْدَهَا.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٤/ص ٢٠٥).

فالنبي ﷺ لم يبين إلا حالة واحدة وهي العدة أربعة أشهر وعشر، ولو كان هناك حكم زائد على هذا الحكم لبينه، وترك البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

الوجه الثالث: أن أكثر العلماء على أن هذه الآية منسوخة.

حتى قال ابن عطية: «وهذا كله قد زال حكمه بالنسخ المتفق عليه، إلا ما نقله الطبري عن مجاهد - رحمهما الله تعالى -»^(١).

قال ابن عبد البر: «إن قوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ منسوخ كله عند جمهور العلماء، ثم نسخ الوصية بالسكنى للزوجات في الحول، إلا رواية شاذة مهجورة جاءت عن ابن أبي نجيح عن مجاهد لم يتابع عليها، ولا قال بها فيما زاد على الأربعة الأشهر والعشر أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فيما علمت. وقد روى ابن جريج عن مجاهد مثل ما عليه الناس^(٢)، فانعقد الإجماع وارتفع الخلاف، وبالله التوفيق»^(٣).

وقد حكى القاضي عياض الإجماع على أن الحول منسوخ، وأن عدتها أربعة أشهر وعشر^(٤).

الوجه الرابع: أن غالب من ألف في الناسخ والمنسوخ عدها من الآيات المنسوخة، كابن حزم، والنحاس، وابن سلامة، ومكي بن أبي طالب، وابن الجوزي، والسيوطي، والزرقاني^(٥).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٢٦).

(٢) أخرجه الطبري (ج ٤/ص ٤٠٢).

(٣) ينظر: الاستدكار (ج ١٨/ص ٢٢٥).

(٤) ينظر: المفهم (ج ٤/ص ٢٨٧)، وتفسير القرطبي (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٥) ينظر: ابن حزم (ص ١٢٥)، والنحاس (ص ٧٤)، وابن سلامة (ص ٢٦)، ومكي

(ص ١٥٣)، وابن الجوزي (ص ٢٠١)، ومناهل العرفان (ص ٥٢١).

المبحث الثاني: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿١٤١﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿فِيُظَلِّمُونَ الَّذِينَ هَادُوا

حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴿١٤١﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن القرطبي أنه قال في الآية: «وهذه من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه»^(١)، قال الطاهر: «وهو يريد أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآية من الآيات التي استشكل ظاهرها أهل البدع، حيث ابتدعوا بعض الاعتقادات، وجعلوا ما خالفها مشكلاً إن لم يستطيعوا تأويله على مذهبهم^(٣).

وقد ذكر الطاهر أن ظاهر الآية قد يتوهم منه ثلاث إشكالات على حسب ما فهمه من كلام القرطبي.

قال الطاهر: «يريد القرطبي أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة:

الأول: أن يقتضي أن الله قد يغفر الكفر الذي ليس بشرك ككفر اليهود.

الثاني: أنه قد يغفر لمرتكب الذنوب ولو لم يتب.

الثالث: أنه قد لا يغفر للكافر بعد إيمانه وللمذنب بعد توبته، لأنه

وَكُلَّ الْغَفْرَانِ إِلَى الْمَشِيئَةِ».

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٦/ص ٤٠٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٨١).

(٣) ينظر: الفتاوى (ج ١٧/ص ٣٠٦).

ثم قال: «وكلّ هذه الثلاثة قد جاءت الأدلّة المتظافرة على خلافها، واتفقت الأمة على مخالفة ظاهرها، فكانت الآية من المتشابه عند جميع المسلمين»^(١).

وقول الطاهر صحيح بالنسبة للإشكال الأول والثالث.

أما بالنسبة للإشكال الثاني فليس على إطلاقه؛ ومنهج السلف يوافق ظاهر الآية، بأن الله قد يغفر للفاسق المؤمن وإن لم يتب، وهو فهم صحيح، وسأبينه - إن شاء الله - في دفع الإشكال.

والقرطبي لما استشكل هذه الآية لم يُردّ بذلك أنها من المتشابه الحقيقي الذي لا يعرف المراد منه ولا يجوز الخوض فيه؛ لأنه قال: «وهذه من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه»، ولو كان من المتشابه الحقيقي لما تكلم العلماء فيه، وقد جعلها من المتشابه الذي لا بد أن يرجع فيه إلى غيره من الآيات التي توضحه وتزيل الإجمال عنه.

أقول: إن من إشكالات الآية أيضاً: أن ظاهرها يوهم التعارض مع قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، فقد عم جميع الذنوب بالمغفرة، وأطلق المغفرة فلم يقيدها بالمشيئة، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ خص المغفرة بما دون الشرك، وقيدها بمن يشاء، ففي الآية هنا خص وقيد، وفي الآية الأولى عم وأطلق.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٨١).

في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] نقل القرطبي عن النحاس أنه قال: «إن أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات: أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢]، والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ يرجع فيه إلى قوله جل وعلا: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ﴾ وإلى قوله ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ﴾: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الإشكالات مدفوعة بما جاء بالكتاب والسنة على فهم السلف الصالح. ثم إن الإشكال الأول والثالث قلّ المخالفون فيهما، وهما أظهر في الدفع من الإشكال الثاني فلذا سأبدأ بهما في دفع الإشكال عنهما: الإشكال الأول: وهو أن الآية قد يوهم منها أنها تقتضي أن الله يغفر الكفر الذي ليس بشرك، ككفر اليهود. فيجاب عنه بما يلي:

إن هذا ليس بإشكال أصلاً، وهو مدفوع بآيات كثيرة محكمة، ذكر الله فيها أن الكفار في نار جهنم خالدون فيها أبداً، وأن الله حرم المغفرة على من مات وهو كافر، فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ

(١) ينظر: إعراب القرآن (ج ١/ص ٣٥٥)، وتفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٨).

الْكُتُبِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿ [البينة: ٦] ،
 وقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ
 أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ﴿ [النساء: ١٨] ،
 وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ
 كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ [محمد: ٣٤] ، وقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ
 أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [البقرة: ١٦١] ، وقوله:
 ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ فَاُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ
 فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ [البقرة: ٢١٧] ، وقوله تعالى: ﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ
 ١) لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ ﴾ [المعارج: ١-٢] .

ومن الأحاديث ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:
 «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا
 نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»^(١).
 وكذلك جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يلقى إبراهيم
 أباه آزر يوم القيامة، وعلى وجه آزر قتره وغبرة، فيقول له إبراهيم: ألم أقل لك
 لا تعصني؟. فيقول أبوه: فاليوم لا أعصيك. فيقول إبراهيم: يا رب إنك
 وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون، فأني خزي أخزي من أبي الأبعد؟! فيقول الله
 تعالى: إني حرمت الجنة على الكافرين. ثم يقال: يا إبراهيم، ما تحت رجلك؟

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ١٣٤، ح ١٥٣).

فينظر، فإذا هو بذيخ ملتطخ^(١)، فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار^(٢).

وعن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْكُفْرَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨]: «أنزل الله تبارك وتعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، فحرم الله تعالى المغفرة على من مات وهو كافر، وأرجأ أهل التوحيد إلى مشيئته، فلم يؤيسهم من المغفرة^(٣).

قال الشوكاني في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾: «هذا الحكم يشمل جميع طوائف الكفار من أهل الكتاب وغيرهم، ولا يختص بكفار أهل الحرب؛ لأن اليهود قالوا: عزير ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله، وقالوا: ثالث ثلاثة، ولا خلاف بين المسلمين أن المشرك إذا مات على شركه لم يكن من أهل المغفرة التي تفضل الله بها على غير أهل الشرك حسبما تقتضيه مشيئته^(٤).

(١) الذبيح: هو ذكر الضبباع، وملتطخ: أي بعدرة ونجاسة. والمعنى: أنه يمسح آزر ويعير حاله، ومسحه في هذه الصورة لتقطع عنه شفقة إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-.
ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٥٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٣٩، ح ٣٣٥٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٦/ص ٥١٩).

(٤) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٤٩).

وقال عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾: «إن الله يغفر كلَّ ذنب كائناً ما كان، إلا ما أخرجهُ النصُّ القرآني، وهو الشرك، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾»^(١).

أما الإشكال الثالث: وهو أنَّ الآية قد توهم أنه لا يغفر للكافر بعد إيمانه، ولا للمذنب بعد توبته؛ لأنَّه وكَّل الغفران إلى المشيئة. فيجاء عن هذا الوهم: بأنَّ وعد الله لا يخلف، والله قد وعد بالمغفرة لمن تاب إليه ﷻ من العباد مهما كانت ذنوبه من كفر أو شرك أو قتل نفس أو غير ذلك من الذنوب المكفرة وغير المكفرة.

قال الله تعالى: ﴿وَلِيَّ لَغْفَارٍ لِمَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، فإذا تاب منها العبد تاب الله عليه.

وقال الله في حق الكفار المقاتلين: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَحَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وفي الآية الأخرى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]. فالتوبة تجب ما قبلها، ويكفر الله بها الذنوب مهما بلغت من الكفر والشرك وغير ذلك.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ فيرجع فيه إلى قوله جل وعلا: ﴿وَلِيَّ لَغْفَارٍ لِمَنْ تَابَ﴾.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٦/ص ٢٩٥).

قال ابن كثير: «وهذه الآية التي في سورة "تنزيل" مشروطة بالتوبة، فمن تاب من أي ذنب وإن تكرر منه تاب الله عليه، ولهذا قال: ﴿قُلْ يَعْبادِىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، أي: بشرط التوبة، ولو لم يكن كذلك لدخل الشرك فيه، ولا يصح ذلك؛ لأنه تعالى قد حكم هاهنا بأنه لا يغفر الشرك، وحكم بأنه يغفر ما عداه لمن يشاء، أي: وإن لم يتب صاحبه، فهذه أرجى من تلك من هذا الوجه، والله أعلم»^(١).

ويلخص ابن عطية هذه الإشكالات بقوله: «إن هذه الآية - آية المطلب - هي الحاكمة ببيان ما تعارض من آيات الوعد والوعيد، وتلخيص الكلام فيها أن يقال: الناس أربعة أصناف: كافر مات على كفره، فهذا مخلد في النار بإجماع، ومؤمن محسن لم يذنب قط ومات على ذلك، فهو في الجنة محتوم عليه حسب الوعد من الله بإجماع، وتائب مات على توبته، فهذا عند أهل السنة وجمهور فقهاء الأمة لا حق بالمؤمنين المحسنين^(٢)، ومذنب مات قبل توبته فهذا هو موضع الخلاف»^(٣).

أما الإشكال الثاني: فهو لب الإشكال في الآية، وخالف فيه أهل البدع، ونازعوا فيه أهل السنة، وقد ذكر عنه ابن عطية أنه موضع الخلاف،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٣١).

(٢) ولم يخالف في هذا أحد من جميع الأمة من أهل البدع أو غيرهم.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٣٨).

وهو أنّ الآية قد توهم أنّ الله يغفر لمرتكب الذنب ولو لم يتب، فيجاب عنه بما يلي:

أولاً: هناك نصوص كثيرة من الآيات والأحاديث يوهم ظاهرها التعارض في مسألة الوعد والوعيد التي نازع فيها أهل البدع - من الجهمية والخوارج والمعتزلة - أهل السنة والجماعة^(١).

فمن الآيات والأحاديث التي استدلت بها الجهمية - وهم المرجئة - على أنّ المسلم يدخل الجنة لا محالة مهما ارتكب من الكبائر وترك الواجبات^(٢)، آيات وأحاديث الوعد بالجنة لمن أسلم ولم يشرك بالله شيئاً.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^(٣) ومن الأحاديث قول الرسول ﷺ: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»^(٤).

أما آيات وأحاديث الوعيد^(٥) التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة على أنّ المسلم صاحب الكبيرة خالد مخلد في النار هي:

(١) وقد ذكر هذه النصوص د/ سليمان الديخي في كتابه "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض" (ج ١/ص ٣٤٠).

(٢) فهم يقولون قولتهم المشهورة: "إنه لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة".

(٣) أخرجه مسلم (ج ١/ص ٩٤، ح ٩٣) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٤) المراد بالوعيد: ما توعد الله به العصاة من أهل كبائر الذنوب من الموحدين، كما توعد الله القتال، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وتوعد ما توعد به من فر من الزحف، وتوعد به القاذف للمحصنات الغافلات المؤمنات، وما أشبه ذلك من نصوص الوعيد. فالوعيد هو: الوعد بالعذاب والعقاب.

- آيات كثيرة ذكرت كبائر الذنوب، ورتب الله على صاحبها أنه في النار خالدًا فيها، منها: آية قتل المتعمد التي قال الله فيها: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

- وأحاديث فيها إطلاق لفظ الكفر على بعض الكبائر، منها: أن النبي ﷺ قال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(١)، وغيرها من الأحاديث.

فهذه الأحاديث تدور حول الفاسق الموحد المرتكب بعض الكبائر. فأحاديث الوعد تدل على أن الفاسق موعود بدخول الجنة، وأحاديث الوعيد تدل على أن الفاسق موعود بدخول النار، وجميع هذه النصوص صريحة صحيحة، ولذلك اهتم أهل العلم بشأن هذه النصوص وتوجيهها، مع العلم أن كل الطوائف تحتج بآية المطلب على صحة مذهبهم.

فالمعتزلة تأولوا قوله: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بالتائب^(٢).

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (ج ١/ص ٣٥، ح ١٢١)، ومسلم في صحيحه (ج ١/ص ٨١، ح ٢٣٢)، من حديث جرير بن عبد الله البجلي.

(٢) قال الزمخشري المعتزلي في الكشاف (ج ١/ص ٥٢٠) في قوله تعالى: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾: «فإن قلت: قد ثبت أن الله عزّ وعلا يغفر الشرك لمن تاب منه، وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة، فما وجه قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾؟. قلت: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجّهين إلى قوله: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾، كأنه قيل: إنّ الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك. على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب. ونظيره قولك: إنّ الأمير لا يبذل الدينار ويبدل القنطار لمن يستأهله». انتهى كلامه. فتأول الآية على مذهبه.

وتأولت المرجئة ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بمن يشاء أن يؤمن، أما الكافر فإن الله لم يشأ أن يغفر له، فالمشيئة معلقة بالإيمان ممن يؤمن، لا بغفران الله لمن يغفر له.
ورد على المعتزلة:

بأن الله ذكر في الآية أنه لا يغفر الشرك ويغفر ما دون الشرك، فعلى قولهم يكون التقسيم في الآية لا معنى له، ومن المعلوم أن التائب من الشرك أيضاً يغفر له، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في غير التائب من العصيان؛ ليكون أول الآية وآخرها على نسق واحد.

ويرد على المرجئة بأن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ عام في المؤمن والكافر، فإذا خصَّ المؤمنون بقوله: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فإن الكافرين على هذا القول لا يغفر لهم إذا أرادوا التوبة^(١)، وهذا أيضاً بعيد، ولا يقتضيه اللفظ. لأجل ذلك عدَّ بعض أهل العلم مسألة الوعد والوعيد من أكبر مسائل العلم^(٢).

أما أهل السنة فهم وسط في باب الوعد والوعيد، بين المرجئة من الجهمية، والوعيدية من الخوارج والمعتزلة.
فكباثر الذنوب عندهم نوعان:

النوع الأول: الذنوب المكفرة، وهي: الشرك بالله - وهو أعظم ذنب عُصي الله به -، والنفاق الاعتقادي، وسب الله ﷺ ورسوله ﷺ ونحو ذلك، فصاحبها خارج من الملة كافر بالله إن لم يتب.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٣٨)، والبحر المحيط (ج ٣/ص ٦٧١)، والتحرير والتنوير (ج ٥/ص ٨٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١١/ص ٦٤٩).

والنوع الثاني: كبائر غير مكفرة، ولا يخرج مرتكبها من الملة إلا إذا استحلها، وهي سائر الذنوب التي دون الكفر، كالربا، والقتل، والزنا، ونحو ذلك. وقد دل الكتاب والسنة على أن مرتكب الكبيرة غير المكفرة مؤمن ناقص الإيمان، ويسمى فاسقاً وعاصياً.

وحكمه في الآخرة أنه تحت المشيئة، فإن شاء الله غفر له برحمته، وإن شاء عذبه بعدله، وهو مع هذا لا يخلد في النار إذا عُذِبَ، بل ماله إلى الجنة بما معه من التوحيد والإيمان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦].

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ هذه الآية هي الحاكمة في مسألة الوعيد، وهي المبينة لما تعارض فيها من الآيات، وهي الحجة لأهل السنة، والقاطعة بالخوارج والمعتزلة والمرجئة، وذلك أن مذهب أهل السنة أن العصاة من المؤمنين تحت مشيئة الله، إن شاء عذبهم، وإن شاء غفر لهم، وحجتهم هذه الآية، فإنها نص في هذا المعنى، ومذهب الخوارج أن العصاة يعذبون ولا بد، سواء كانت ذنوبهم صغائر أو كبائر، ومذهب المعتزلة أنهم يعذبون على الكبائر ولا بد، ويرد على الطائفتين بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾، ومذهب المرجئة أن العصاة كلهم يغفر لهم ولا بد، وأنه لا يضر ذنب مع الإيمان، ويرد عليهم بقولهم: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فإنه تخصيص لبعض العصاة^(١).

(١) للاستزادة ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٢) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وشرح السنة (ج ١/ص ١٠٣)، والعقيدة الواسطية (ص ٨١) تحقيق: أشرف عبد المقصود، واعتقاد أهل الحديث (ص ٤٣) تحقيق: د. محمد الخميس، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ٢٧٦) تحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن الجديع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : «فجعل ما دون ذلك الشرك معلقاً بمشيئته، ولا يجوز أن يحمل هذا على التائب؛ فإن التائب لا فرق في حقه بين الشرك وغيره، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، فهنا ععم وأطلق؛ لأن المراد به التائب، وهناك خص وعلق»^(١).
ومن أدلة أهل السنة في ذلك:

١. من القرآن قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿ [الحجرات: ٩-١٠]. ووجه الدلالة من الآيتين هو: أن الله أثبت الإيمان لمرتكي معصية الاقتتال من المؤمنين، والباغي من بعض الطوائف على بعض، وهي من الكبائر، وجعلهم إخوة، وأمر تعالى المؤمنين بالإصلاح بين إخوتهم في الإيمان.
ومن السنة أيضاً هناك نصوص صريحة في أن من مات موحداً فهو تحت المشيئة، وأن ماله إلى الجنة:

٢. جاء في حديث أبي ذر عن النبي ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل عليه السلام فبشرني: أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق»^(٢).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٦١)، والإيمان الأوسط لشيخ الإسلام (ص ٢٦).

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب الثياب البيض (ح ٦٤٤٤)،

ومسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة (ح ١٨).

٣. حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال لنا رسول الله ﷺ ونحن في مجلس: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فهو فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلك^(١).

وهذا من أقوى النصوص في إبطال مذهب أهل الوعد والوعيدية، فقلوه: «إن شاء عفا عنه» رد على الخوارج والمعتزلة الذين يأخذون بأحاديث الوعيد دون غيرها، وقوله: «وإن شاء عاقبه» رد على المرجئة الذين يأخذون بأحاديث الوعد دون غيرها.

وعقد الإمام البخاري - رحمه الله - باباً في صحيحه، قطع فيه بأن المعاصي لا يكفر مرتكبها، قال: (باب: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك؛ لقول النبي ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية»، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢).

ومن الأدلة أيضاً: أن هناك نصوصاً صريحة في خروج من دخل النار من الموحدين بالشفاعة.

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٣، ح ١٨)، ومسلم في صحيحه (ج ٣/ص ١٢٨٢، ح ١٧٠٩) عبادة بن الصامت رضي الله عنه. وفي بعض طرق

الحديث: أنه قرأ آية النساء.

(٢) ينظر: صحيح البخاري (ج ١/ص ٣٠).

٤. وأحاديث الشفاعة لأهل الكبائر ثابتة صحيحة في الصحيحين، والسنن، والمسانيد وغيرها، وقد نص جماعة من العلماء على أنها تبلغ حد التواتر المعنوي.

فقد نقل التواتر جمع من العلماء، منهم: الإمام البيهقي^(١)، وابن تيمية^(٢)، وابن أبي العز الحنفي^(٣)، وابن الوزير اليماني^(٤)، وقال: «وأحاديث الشفاعة المصرحة بخروج الموحدين من النار قاطعة في معناها بالإجماع، وهي قاطعة في ألفاظها؛ لورودها عن عشرين صحابياً أو تزيد في الصحاح والسنن والمسانيد، وأما شواهداها بغير ألفاظها فقاربت خمسمائة حديث»^(٥).

ومن هذه الأحاديث: قول الرسول ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة - إن شاء الله - من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً»^(٦)، يوضح ذلك حديث الشفاعة المشهور وفيه: «يقول - أي عيسى عليه السلام -: ائتوا محمداً ﷺ عبداً غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتوني، فأنطلق حتى

(١) ينظر: الجامع لشعب الإيمان (ج ٢/ص ١١٠).

(٢) ينظر: الإيمان الأوسط (ص ٢٨)، والفرقان (ص ٣٧).

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٥٨).

(٤) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير، مجتهد باحث، من أعيان اليمن (٧٧٥-٨٤٠هـ). ينظر: البدر الطالع (ج ٢/ص ٨١-٩٣)، والضوء اللامع (ج ٦/ص ٢٧٢)، والأعلام (ج ٥/ص ٣٠٠).

(٥) ينظر: إثبات الحق على الخلق (ص ٢٩٥).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ٣٦٦، ح ٥١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

أستأذن على ربي، فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله، ثم يقال: ارفع رأسك، وسل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع، فأرفع رأسي فأحمده بتحميد يعلمنيه، ثم أشفع، فيحد لي حداً، فأدخلهم الجنة^(١)، ثم أعود إليه، فإذا رأيت ربي -وذكر مثله- ثم أشفع، فيحد لي حداً، فأدخلهم الجنة، ثم أعود الثالثة، ثم أعود الرابعة، فأقول: ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن، ووجب عليه الخلود»، قال البخاري: «إلا من حبسه القرآن» يعني قول الله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾^(٢).

وقال النبي ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٣).

- (١) وفي رواية عند البخاري (ج ١١/ص ٤١٧): «ثم أخرجهم من النار وأدخلهم الجنة».
- (٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٧، ح ٤٤٧٦)، ومسلم في صحيحه (ج ١/ص ١٨١، ح ١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.
- (٣) أخرجه أبو داود في سننه (ج ٤/ص ٣٧٩، ح ٤٧٤١)، والترمذي في سننه (ج ٤/ص ٥٣٩، ح ٢٤٣٥)، وأحمد في مسنده (ج ٢٠/ص ٤٣٩، ح ١٣٢٢٢)، الحاكم في المستدرک (ج ١/ص ١٣٩، ح ٢٢٨) من طرق عن أنس به. وقال الترمذي: «(حديث حسن صحيح، غريب من هذا الوجه)». وقال الحاكم: «(هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذا اللفظ)». ووافقه الذهبي.
- وأخرجه الترمذي في سننه (ج ٤/ص ٦٢٥، ح ٢٤٣٦)، وابن ماجه (ج ٢/ص ١٤٤١، ح ٤٣١٠)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٤١٤، ح ٣٤٤٢) من طريق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله به. قال الترمذي: «(هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه يستغرب من حديث جعفر بن محمد)». وقال الحاكم: «(هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه)». وقال الذهبي: «(على شرط مسلم)». وصححه الشيخ الألباني في صحيح ابن ماجه (٣٤٧٩).

وهذا من الأدلة الواضحة على عدم كفر مرتكب الكبائر، وعدم خلوده في النار؛ إذ لو كان كافراً لما خرج من النار. وقد أجمع أهل السنة والجماعة على عدم كفر مرتكب الكبيرة، وعدم خروجه من الإسلام ما لم يكن مستحلاً لها^(١). كما أجمعوا على أنه لا يخلد في النار أحد من أهل التوحيد، وإن ارتكب بعض الكبائر^(٢). وأجمعوا أيضاً على أن مقترف الذنب مستحق للوعيد المترتب على ذلك الذنب^(٣).

كما أجمعوا على أن مرتكب الكبيرة إن مات ولم يتب فأمره إلى الله تعالى، إن شاء عذبه ثم أدخله الجنة، وإن شاء أدخله الجنة ابتداءً^(٤). قال النووي -رحمه الله-: «اعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحداً دخل الجنة قطعاً على كل حال، فإن كان سالماً من المعاصي أو مرتكباً لبعضها ولكنه تاب منها ولم يحدث معصية بعد توبة فإنه يدخل الجنة ولا يدخل النار أصلاً، وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى،

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (ج١٧/ص٢٢)، وشرح السنة للبخاري (ج١/ص١٠٣)، ومسلم بشرح النووي (ج٢/ص٤٠١)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٤٤٢).
 (٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٧/ص٢٢٢)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٤٤٢).
 (٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٤٤٤).
 (٤) ينظر: شرح النووي لمسلم (ج١/ص٣٣١)، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض (ج١/ص٣٥٢).

فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدر الذي يريد سبحانه وتعالى، ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل».

إلى أن قال: «وهذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت بذلك نصوص تحصيل العلم القطعي. فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من أحاديث الباب وغيره، فإذا ورد حديث في ظاهره مخالفة وجب تأويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع»^(١).

(١) ينظر: شرح النووي لمسلم (ج ١/ص ٣٣١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (١٤١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «فكيف تأويل هذا الوعد ... فالإشكال زائل»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وعد الله سبحانه عباده المؤمنين بقوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، والخبر من الله سبحانه لا يجوز أن يقع بخلاف ما أخبر به، ونحن نرى الكافرين يتسلطون على المؤمنين في بلادهم وأبدانهم وأموالهم وأهليهم، وينتصرون على المؤمنين انتصاراً بيناً، وربما تملكوا بلادهم^(٢).

يقول الشاطبي -رحمه الله تعالى- في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾: «إنَّ حُمْلَ عَلَى أَنَّهُ إِخْبَارٌ لَمْ يَسْتَمِرَّ مَخْبَرُهُ؛ لَوْ قَوَّعَ سَبِيلَ الْكَافِرِ عَلَى الْمُؤْمِنِ كَثِيراً بِأَسْرِهِ وَإِذْلَالِهِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى إِلَّا عَلَى مَا يَصْدُقُهُ الْوَاقِعُ وَيَطْرُدُ عَلَيْهِ»^(٣).

والمتأمل في الواقع يجد أن الكفار قد ظهوروا على المؤمنين في بعض المواطن، منها: ما حصل لهم في مكة، وانفرادهم في شعب أبي طالب، وإذلال الكثير منهم، وهجرتهم إلى الحبشة، وغيرها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، والتحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: الموافقات (ج ١/ص ١٥٧).

ومنها: ما وقع في غزوة أحد، وكان النصر حليف الكفار.
ومنها: أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الإسلام واستمر
قروناً - كان الأمر فيه تارة للمسلمين، وتارة عليهم بأخذ بلادهم،
والاستيلاء على بيت المقدس، وانكماش دولتهم.
وقد استشكل هذه الآية أحد التابعين، عندما سئل علي بن أبي
طالب عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
سَبِيلًا﴾، وقال له: وقد رأينا الكافر يقتل المؤمن. فقال: اقرأ ما قبلها:
﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١)، فكأنه يريد بذلك أن ذلك واقع يوم
القيامة ليس في الدنيا.

إلا أننا نجد أن هناك من المفسرين من استبعد هذا القول، ولم يحملوا
الآية عليه، حتى قال الطاهر: «والآية وعد محض دنيوي، وليست من
التشريع في شيء، ولا من أمور الآخرة في شيء لنبو المقام عن هذين»^(٢).
فوجه من استشكل الآية: أنهم جعلوا الخطاب في الدنيا، أما من
جعله في الآخرة أو في أمور التشريع فلا إشكال عنده.

(١) أخرجه الثوري في تفسيره (ص ٩٨)، وابن جرير (ج ٧/ص ٦٠٩) بأكثر من وجه عن
علي، وابن عباس، وابن أبي مالك.

وأخرجه والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٠٩)، والضياء المقدسي في المختارة
(ج ٢/ص ٤٠٦-٤٠٧، ح ٧٩٣) جميعهم من طريق الثوري، عن الأعمش، عن زر،
عن يسيع الكندي. وصححه سنده د/ حكمت بشير في الصحيح المسبور من التفسير
بالمأثور (ج ٢/ص ١٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

ثالثاً: دفع الإشكال

كل من تكلم عن هذه الآية من المفسرين والعلماء يوجهون هذه الآية بما ظهر لهم من معانيها، وحاصل أقوالهم لا يخرج عن ثلاثة أقوال: القول الأول: أن المقصود من الآية هو وعد من الله واقع يوم القيامة. القول الثاني: أن هذه الآية جاءت على سبيل التشريع لا الإخبار. القول الثالث: أن هذه الآية جاءت خبر من الله واقع في الدنيا. فعلى كلا القولين الأول والثاني لا إشكال في ظاهر الآية، أما على القول الثالث فقد وقع في ظاهره إشكال، وسلك العلماء فيه عدة توجيهات، سيأتي ذكرها - إن شاء الله تعالى -.

مناقشة الأقوال:

ذهب إلى القول الأول: علي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن أبي مالك^(١).

فقد جاء عن يسيع الحضرمي^(٢)، قال: كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه،

(١) ينظر: تفسير ابن جرير (ج ٧/ص ٦٠٩).

وابن أبي مالك هو: العلامة، قاضي دمشق، يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الأشعري الهمداني، الدمشقي (٦٠ - ١٣٠هـ)، كان من أعلم الناس بالقضاء. ينظر: مشاهير علماء الأمصار (ص ١٩١)، وتهذيب التهذيب (ج ١١/ص ٣٤٥)، وسير أعلام النبلاء (ج ٥/ص ٤٣٧).

(٢) هو يسيع بن معدان الحضرمي، ويقال: الكندي الكوفي، وثقه النسائي. ينظر: تهذيب الكمال (ج ٣٢/ص ٣٠٦).

فقال رجل: يا أمير المؤمنين، رأيت قول الله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: ادنه. ثم قال: اقرأ ما قبلها ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يوم القيامة^(١).

قال ابن النحاس: «لما اتصل الكلام بما قبله تبين المعنى، وعرف المشكل»^(٢).

قال ابن عطية: «وبهذا قال جميع أهل التأويل»^(٣).

لكن ابن العربي ضعف هذا القول لعدم فائدة الخبر فيه، وقال: «وإن أوهم

صدر الكلام معناه؛ لقوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٤).

قال القرطبي موضعاً اعتراض ابن العربي: «فتوهم من توهم أن آخر

الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يسقط فائدته، إذ يكون تكراراً»^(٥).

فهم يحملون الآية على القاعدة التفسيرية: أنه إذا احتل الكلام

التأسيس والتأكيد معاً وجب حملة على التأسيس، ولا يجوز حملة على

التأكيد، إلا لدليل يجب الرجوع إليه^(٦).

(١) سبق تخريجه في تحرير الإشكال.

(٢) ينظر: القطع والائتناف (ص ٩١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٢٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٧/ص ١٧٧).

(٦) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٧٥٥)، (ج ٧/ص ٤٤٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين

(ج ١/ص ٤٧٣).

أما القول الثاني بأنه أمر وتشريع من الله في كل حكم من أحكام الشريعة، أي: أنه لا يتولى الكافر شعون المسلم في العقود وغيرها، فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه، فقوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ عام في كل أحكام الشريعة، إلا ما خصه الدليل، فإن وجد ذلك فقد خالف شرع الله^(١).

يقول الشاطبي - رحمه الله تعالى - : «قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله، فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي، فعليه يجب أن يحمل وهي صيرورة منه إلى أن المراد من الآية التشريع وليس الإخبار^(٢).
ومن المسائل التي احتج بها العلماء بهذه الآية: أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية.
ومنها: أن الكافر ليس له أن يشتري عبداً مسلماً بدلالة هذه الآية.
ومنها: أن المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية^(٣).
أما القول الثالث: فكما سبق أنه هو أصل الإشكال، وللعلماء في ذلك عدة توجيهات، ومن أشهرها ما يلي:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١١/ص ٢٤٨).

(٢) ينظر: الموافقات (ج ١/ص ١٥٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١١/ص ٢٤٨).

الأول: إن أريد بالكافرين والمؤمنين الطائفتان المعهودتان بقريظة القصة فالإشكال زائل؛ لأن الله جعل عاقبة النصر أيامئذ للمؤمنين، وقطع دابر القوم الذين ظلموا، فلم يلبثوا أن ثقفوا وأخذوا وقتلوا تقتيلاً، ودخلت بقيتهم في الإسلام، فأصبحوا أنصاراً للدين. قال به الطاهر^(١).

لكن هذا القول بعيد أنها للعهد، وأن المعنيين هم من كان في وقت النبي ﷺ، وهذا القول لم يقل به أحد من المفسرين؛ ومما يضعف هذا التوجيه دخول حرف «لن» في الآية، وهو حرف نصب معناه نفي المستقبل، كما هو المشهور عند علماء المعاني^(٢).

الثاني: أن الله لا يجعل لهم سبيلاً يمحو به دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، وإن حصل لهم ظفر في بعض الأحيان على بعض المسلمين، كيوم أحد، إلا أن العاقبة للمتقين في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [غافر: ٥١]^(٣).

جاء في صحيح مسلم من حديث ثوبان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «وإني سألت ربي ألا يهلكها بسنة عامة، وألا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال يا محمد: إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإني قد أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة عامة، وألا أسلط عليهم

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ج ٣/ص ٥٠١)، والجني الداني (ص ٢٧٠)، ومعاني الحروف للرماني (ص ١٠١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص ١٨٧)، والبحر المحيظ (ج ٤/ص ١٠٥)، وتفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٣٧).

عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأفطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً، ويسبي بعضهم بعضاً»^(١).

الثالث: أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه، إلا أن يتواصوا بالباطل، ولا يتناهوا عن المنكر، ويتقاعدوا عن التوبة؛ فيكون تسليط العدو من قبلهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

قال ابن العربي: «وهذا قول نفيس جداً»^(٢).

يقول الطاهر: «وإن أريد بالآية العموم فالمقصود من المؤمنين هم المؤمنون الخالص، الذين تلبسوا بالإيمان بسائر أحواله وأصوله وفروعه، ولو استقام المؤمنون على ذلك لما نال الكافرون منهم منالاً، ولدفعوا عن أنفسهم خيبة وخبالاً»^(٣).

الرابع: أن قوله: ﴿سَبِيلًا﴾ معناه: لن يجعل الله لهم حجة عقلية أو شرعية يستظهرون بها إلا أبطؤها ودحضت. والمعنى: أن حجة المسلمين غالبية على حجة الكفل، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة^(٤).

(١) أخرجه مسلم (ج ٤/ص ٢٢١٥، ح ٢٨٨٩) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٢) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص ١٨٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١١/ص ٢٤٨)، وأحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، وتفسير

القرطبي (ج ٧/ص ١٨٧).

الترجيح

الذي يظهر من الآية -والعلم عند الله- إبقاء الآية على إطلاقها؛ لتشمل الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فمشروط بالعمل الصالح والرجوع إلى الله، وأما يوم القيامة فهو واقع لا محالة. قال الألوسي: «وهذا الأولى»^(١).

ويدل على ذلك كلمة ﴿سَيِّئًا﴾ وهي نكرة في سياق النفي تفيد العموم، فهي إخبار ووعد من الله في الدنيا والآخرة، وتشريع لبعض أحكامه.

فهي إخبار من الله في حال المؤمنين يوم القيامة أن الله يحكم بينهم يوم القيامة، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، يعني: فالله يحكم بين المؤمنين والمنافقين يوم القيامة، فيفصل بينهم بالقضاء الفاصل بإدخال أهل الإيمان جنته، وأهل النفاق مع أوليائهم من الكفار ناره ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يعني: حجة يحتجون بها عليهم يوم القيامة.

يقول الطبري: «وذلك وعد من الله للمؤمنين أنه لن يدخل المنافقين مدخلهم من الجنة، ولا المؤمنين مدخل المنافقين، فيكون بذلك للكافرين على المؤمنين حجة، بأن يقولوا لهم: أن ادخلوا مدخلهم، ها أنتم كنتم في الدنيا أعداءنا، وكان المنافقون أوليائنا، وقد اجتمعتم في النار فيجمع بينكم وبين أوليائنا، فأين الذين كنتم تزعمون أنكم تقاتلوننا من أجله في الدنيا؟ فذلك هو السبيل الذي وعد الله المؤمنين أن لا يجعلها عليهم للكافرين»^(٢).

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٣/ص ١٦٨).

(٢) ينظر: تفسير ابن جرير (ج ٧/ص ٦٠٩).

ويمكن أن تحمل الآية على أنها إخبار ووعد من الله تعالى أنه لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والسبيل يراد به الحجة، كما يراد به الظفر والغلبة، وخبره تعالى حق وصدق، ووعدته لا يخلف.

فأما الحجة فلا شك في أنه لا حجة للكافرين على المؤمنين، فالإسلام هو الدين الحق المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وأما الظفر والغلبة فهو لمن استكمل الإيمان، فمتى ما استكمل المسلمون الإيمان، فلن يكون للكافرين عليهم سبيل على أي نحو كان، وإذا كان للكافرين سبيل عليهم، فذلك بسبب ضعف الإيمان عند المسلمين، لكن ذلك لا يكون كاملاً ولا دائماً بسبب وجود أصل الإيمان عندهم، هذا على اعتبار أن الآية يراد منها الخبر.

قال ابن كثير: «يحتمل أن يكون المراد: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ أي: في الدنيا، بأن يسلطوا عليهم استيلاء استئصال بالكلية، وإن حصل لهم ظفر في بعض الأحيان على بعض الناس، فإن العاقبة للمتقين في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾.

وعلى هذا فيكون رداً على المنافقين فيما أملوه وتربصوه وانتظروه من زوال دولة المؤمنين، وفيما سلكوه من مصانعتهم الكافرين خوفاً على أنفسهم منهم إذا هم ظهروا على المؤمنين فاستأصلوهم، كما قال تعالى: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾

فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصِّحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَدِيمِينَ ﴿١﴾ [المائدة: ٥٢]»، هذا الذي ذكره ابن كثير في تفسير الآية على أنها من قبيل الخبر والوعد.

وقال ابن تيمية: «وحيث ظهر الكفار فإنما ذاك لذنوب المسلمين التي أوجبت نقص إيمانهم، ثم إذا تابوا بتكميل إيمانهم نصرهم الله، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقال: ﴿أَوْلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُّصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنْنَىٰ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]»^(١).

يقول ابن القيم: «إن الإشكال الذي يورده كثير من الناس على قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ويجب عنه كثير منهم: بأنه لن يجعل لهم عليهم سبيلاً في الآخرة، ويجب آخرون: بأنه لن يجعل لهم عليهم سبيلاً في الحجة.

والتحقيق: أنها مثل هذه الآيات، وأن انتفاء السبيل عن أهل الإيمان الكامل، فإذا ضعف الإيمان صار لعدوهم عليهم من السبيل بحسب ما نقص من إيمانهم، فهم جعلوا لهم عليهم السبيل بما تركوا من طاعة الله تعالى، فالمؤمن عزيز، غالب، مؤيد، منصور، مكفي، مدفوع عنه بالذات أينما كان، ولو اجتمع عليه من بأقطارها، إذا قام بحقيقة الإيمان وواجباته،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٣٧).

(٢) ينظر: الجواب الصحيح (ج ٦/ص ٤٥٠).

ظاهراً وباطناً، وقد قال تعالى للمؤمنين: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]. فهذا الضمان إنما هو بإيمانهم وأعمالهم، التي هي جند من جنود الله، يحفظهم بها، ولا يفردها عنهم ويقتطعها عنهم، كما يترُ الكافرين والمنافقين أعمالهم؛ إذ كانت لغيره، ولم تكن موافقة لأمره^(١).

وستبقى طائفة من الأمة على الحق ظاهرين، ولن تستأصل هذه الأمة ولو اجتمعت عليه الأمم.

وأما على تفسيرها أنها تشريع فهي من باب الأمر للمؤمنين ألا يجعلوا للكافرين عليهم سبيلاً، وذلك يشمل كل سبيل يظهر فيه تسلط الكفار وعلوهم على المسلمين، فهم مكلفون ألا يجعلوا للكافرين عليهم سبيلاً، ولا سبيل أعظم ولا أظهر من تمكين الكافر ولاية أمر المسلم بأي حال من الأحوال.

لذا قال ابن كثير -رحمه الله تعالى-: «وقد استدل كثير من العلماء بهذه الآية الكريمة على أصح قولي العلماء، وهو المنع من بيع العبد المسلم من الكافر لما في صحة ابتياعه من التسليط له عليه والإذلال، ومن قال منهم بالصحة يأمره بإزالة ملكه عنه في الحال؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(٢).

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (ج ٢/ص ٩١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٣٧).

وقد استنبط العلماء أحكاماً كثيرة من هذه الآية في علاقة المسلم بالكافر، حتى وإن كان من مواطني دار الإسلام، تدور في معظمها على عدم جواز تسليط الكافر على المسلم بأي نوع من أنواع التسلط، ولها فروع كثيرة مذكورة في كتب الفقه^(١).

(١) منها كتاب: اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد العزيز بن مبروك الأحمد، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿فِيُظَاهِرُ مِنَّ الَّذِينَ هَادُوا﴾

حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبار أنه قال: نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم؛ لأنّ التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان».

ثم ذكر الرازي جوابين لدفع الإشكال، إلا أن الطاهر اعتبر أجوبة الرازي مصادرة للإشكال، حيث يقول: «وهذا الجواب مصادرة، على أنّ مما يقوّي الإشكال أنّ العقوبة حقّها أن تُخصّص بالجرمين ثمّ تنسخ»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

الآية اقتضت تحريم طيبات أحلت لهم، وذلك عقابٌ لهم بسبب ذنوبهم، مع العلم أن تلك المحرمات ليس فيها من المفاصد ما يقتضي تحريم تناولها، وإلا لحرمت عليهم من أول مجيء الشريعة.

وقد قيل: إن المراد بهذه الطيبات هو ما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى

الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦].

(١) سورة النساء: ١٦٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٧).

يقول القاضي عبد الجبار: «إن نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم؛ لأن التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان، فلم يجوز أن يكون التكليف جزاء على الجرم»^(١).

فعلى قول عبد الجبار: يكون العقاب على الذنب بالمصائب والعقوبات في الدنيا، أو النار في الآخرة، أما تكاليف الشريعة فإنما هي وجدت من أجل الثواب لا بسبب العقاب، وتحريم الطيبات من التكاليف الشرعية، فكيف هؤلاء يعاقبون بتكاليف شرعية؟

ثم يضيف الطاهر إشكالا آخر بقوله: «إن مما يقوي الإشكال أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ»^(٢).

ثم نرى أن هذا التحريم استمر حتى رفعه عيسى عليه السلام.

ثالثاً: دفع الإشكال

هذا الإشكال أورده الرازي عن عبد الجبار، ثم دفعه بجوابين:

الأول: بأن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب.

والثاني: أن المنع يمكن أن يكون للمجرم المتقدم، وكل واحد منهما غير مستبعد^(٣).

لكن الطاهر لم يعجبه هذان الجوابان، وقال: «وهذا الجواب مصادرة، على أن مما يقوي الإشكال: أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ».

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١٧٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١٧٢).

ثم دفع هذا الإشكال بما يراه مناسباً فهو يرى أنه: لما كانت قلوبهم قاسية، وفي طباعهم غلظة بسبب ذنوبهم، وهذا الحكم الشرعي بتحريم بعض الطيبات عليهم يناسب هذه الطباع حتى تعود إلى رشدها. يقول الطاهر: «إن تلك الطيبات هو ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من القساوة، صار ذلك طبعاً في أمزجتهم، فافتضى أن يلفظ الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعها تغليظ الطباع، ولذلك لما جاءهم عيسى عليه السلام أحل الله لهم بعض ما حرم عليهم من ذلك؛ لزوال موجب التحريم».

وهذا القول في الحقيقة يرجع إلى القول الأول، إلا أن الفرق بينهما: أن الرازي يرى أن الذنوب سبب مباشر للعقوبة، وأما الطاهر فهو يرى أن العقوبة تسلسلية، وهو أنهم اعتادوا الذنوب فأصبح ذلك سجية فيهم، فقست قلوبهم، فشرع الله لهم ما يناسب تلك الطباع، وفي الحقيقة أن القولين متقاربان، والنتيجة واحدة.

أما جوابه عن استشكاله الذي قال فيه: «إن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ».

فقد أجاب عنه: بأن يكون تحريم ما حرم عليهم عقاباً للذين ظلموا وبعثوا، ثم بقي ذلك على من جاء بعدهم؛ ليكون لهم ذكرى، ويكون للأولين سوء ذكر، من باب قوله: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥]، وقول النبي ﷺ: «ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها»^(١).

(١) الحديث أخرجه البخاري (ج ٤/ص ١٣٣، ح ٣٣٣٥) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

لكن يقال: إن حقيقة هذا الاستشكال الذي أورده عبد الجبار والذي أورده الطاهر ينبغي أن لا يورد أصلاً، وذلك لعدة أمور:

الأول: أن في قول عبد الجبار اعتراضاً على شرع الله وحكمه، والله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ويقول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، ويقول: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١].

والتوراة المنزلة على موسى عليه السلام وصفها الله بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فالواجب علينا التسليم المطلق في كل ما أمر الله به ونهى عنه وزجر.

الثاني: أن قوله: «إن التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم».

يرد عليه: بأنه قد جاء في القرآن الكريم أن اليهود عوقبوا بالتكليف الشرعية، وأن الله حرم عليهم أشياء كثيرة في التوراة عقوبة لهم، كما قال في سورة الأنعام: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، أي: إنما حرمتنا عليهم ذلك؛ لأنهم يستحقون ذلك بسبب بغيتهم وطغيانهم ومخالفتهم رسولهم واختلافهم عليه.

ولهذا قال: ﴿فِيُظَلِّمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾، أي: صدوا الناس وصدوا أنفسهم عن إتباع الحق، وهذه سجية لهم متصفون بها من قديم الدهر وحديثه^(١).

فقد جاء عن قتادة في قوله: ﴿فِيُظَلِّمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ الآية: «عوقب القوم بظلم ظلموه، وبغي بغوه، حرمت عليهم أشياء ببيغهم وبظلمهم»^(٢).

وكذلك حديث النبي ﷺ: «إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يُحرم فحُرِّم من أجل مسألته»^(٣).

الثالث: أنه لم يفرق بين التكاليف في شرعة أمة محمد ﷺ وبين التكاليف عند اليهود، قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فقد ذكر أهل التفسير وغيرهم أن الله لم يشدد على أمة محمد ﷺ في التكاليف كما شدد على من قبلنا من اليهود^(٤)، قال الله تعالى في وصف هذه الأمة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وفي خاتمة سورة البقرة قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٦٧)، وفتح القدير (ج ١/ص ٤٩٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ٦٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١٣/ص ٢٦٤، ح ٧٢٨٩)، ومسلم في صحيحه (ج ٤/ص ١٨٣١، ح ٢٣٥٨) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٧/ص ١٢١).

إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴿البقرة: ٢٨٦﴾، فقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «قال الله تعالى: قد فعلت»^(١)، أي: أن الله استجاب.

قال الألوسي عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا مَا فَضَّصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلٍ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]: «وفيه تنبيه على الفرق بين اليهود وبين غيرهم، فالتحريم عند اليهود كما يكون للمضرة يكون للعقوبة»^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن أصول المحرمات التي قال الله فيها:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] مما اتفقت عليه شرائع الأنبياء، بخلاف تحريم الطيبات عقوبة؛ فإن هذا جاء في شرع التوراة دون شرع القرآن، فإن الله أحل لأمة محمد الطيبات وحرّم عليهم الخبائث»^(٣).

ويقول ابن القيم: «إن الله لم يحرم على هذه الأمة طيباً عقوبةً لها كما

حرّمه على بني إسرائيل بقوله: ﴿فِيُظَلِّمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ﴾، وإنما حرم على هذه الأمة ما حرم لخبثه»^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١/ص ١١٦، ح ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٧/ص ٤٨٢).

(٣) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (ج ٤/ص ١٥٦)، ومجموع الفتاوى

(ج ٢٥/ص ٢٣٤).

(٤) ينظر: زاد المعاد (ج ٤/ص ١٥٦).

وأما حديث: «إن أعظم الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يُحرم فحُرِّم من أجل مسأَلته»^(١)، فإن الحكمة من مثل هذا الإنذار تأكيد النهي عن إلقاء الأسئلة في وقت غير لائق من غير أن تدعو إليها حاجة، وفيه تنبيه إلى أن تحريم الشيء قد يقع عقوبة وتأديباً كما وقع في بعض الشرائع الماضية، قال تعالى: ﴿فَيُظَلِّمُونَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيتِ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾، ولكن لم يقع في الشريعة الإسلامية بحال، والصحابة -رضوان الله عليهم- امتثلوا لذلك.

قال الإمام النووي: «هذا الحديث فيمن سأل تكلفاً أو تعنتاً فيما لا حاجة به إليه، فأما من سأل لضرورة بأن وقعت له مسألة فسأل عنها فلا إثم عليه ولا عتب؛ لقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]»^(٢).

وكان الصحابة رضي الله عنهم يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عما ينفعهم من الوقعات، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت همهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه فأجابهم.

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١١٩).

أما استعمال الرأي قبل نزول الواقعة، والاشتغال بحفظ العضلات والأغلوطنات والاستغراق في ذلك، فهو مما كرهه جمهور أهل العلم، واعتبروا ذلك تشبهاً باليهود، وتعطيلاً للسنن، وتركاً لما يلزم الوقوف عليه من كتاب الله ﷻ ومعانيه، فقد قال الله تعالى: ﴿يَكَايُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِّ لَكُمْ فَسْأَلُوا عَنهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدِّلُ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [المائدة: ١٠١-١٠٢].

وفي هذا قوله ﷺ حين سئل عن الحج: أفي كل عام يا رسول الله؟. فقال «لو قلت: "نعم" لوجب، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»^(١).

الثالث: أن المقصد الشرعي من التكليف ليس هو التعريض للثواب فقط كما زعم عبد الجبار، بل هو كما قال الشاطبي: «هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً»^(٢).

والدليل على ذلك النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا لعبادة الله، والدخول تحت أمره ونهيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطِيعُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٦-٥٧]،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج١٣/ص٢٦٤، ح٧٢٨٨)، ومسلم في صحيحه (ج٨/ص١٢٠، ح١٣٣٧)، من حديث أبي هريرة.

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (ج٢/ص٢٨٩).

وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التبعيد لله.

ويؤكد الشاطبي على أصل الامتثال وعلى وجوده في كل فعل من أفعال العباد، ولا يعارض هذا الأصل بكون الشريعة غايتها حفظ مصالح العباد، وبكون الأحكام تراعي فطرة الإنسان وأغراضه وأوصافه الشهوانية، وذلك أن هذا المقصد هو غاية ونتيجة، أي: مسبب عن الأسباب، والأسباب هي الامتثال، فالشريعة موضوعة على مقتضى التبعيد والامتثال^(١).

الرابع: أن قول الطاهر: «إن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ» يقال فيه: إن العقوبة التي تحل بالمجرمين ثم تنسخ هي عقوبة العذاب الدنيوي، وليست عقوبة الأحكام التكليفية، فالله - سبحانه وتعالى - لما مسخ أصحاب السبت قردة وخنازير لم يبقوا إلا قليلاً ثم نسخوا.

قال الجمهور: الممسوخ لا ينسل، والذين مسخهم الله قردة وخنازير قد هلكوا ولم يبق لهم نسل، لأنه قد أصابهم السخط والعذاب، فلم يكن لهم قرار في الدنيا بعد ثلاثة أيام. قال ابن عباس: «لم يعيش مسخ قط فوق ثلاثة أيام»^(٢).

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (ج ١/ص ٤٥٣).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ٤٤٠).

المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الْكُتَّابُ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر بن عاشور: «يُشْكَلُ مَعْنَى الْآيَةِ بِأَنَّ عِلَّةَ إِسْرَالِ الرَّسُولِ إِلَيْهِمْ هِيَ انْتِفَاءُ أَنْ يَقُولُوا: مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ، لَا إِثْبَاتَهُ»^(١).

ثانياً: تحريج محل الإشكال

أرسل الله الرسل ليقوموا بالحجة على الناس فينقطع عذرهم، فلا يدعي أحد أن الدعوة إلى عبادة الله لم تبلغه، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، فإن من أهم الحكم من إرسال الرسول ﷺ إلى أهل الكتاب هي إقامة الحجة عليهم، وخشية أن يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير.

لكن ظاهر آية المطلب يوهم أنها تعارض الآية السابقة، وأن العلة في ذلك هي إثبات أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الْكُتَّابُ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ١٦٠).

يقول الطاهر: «ويُشكل معنى الآية بأنّ علّة إرسال الرسول إليهم هي انتفاءً أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير، لا إثباته كما هو واضح، فلماذا لم يُقل: أن لا تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذر. لأجل ذلك اختلف المفسرون في دفع الإيهام عن الآية».

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذا الإشكال يبني على تحديد زمن مقولة أهل الكتاب: "ما جاءنا من بشير ولا نذير" فإن كان قولهم هذا في الدنيا فلا إشكال، وإن كان في الآخرة فالآية تحتاج إلى توجيه، وإليك الأقوال في ذلك:

القول الأول: أن مقولة أهل الكتاب وقعت وجرت بينهم وبين بعض العرب. وأن الذي أُلجأ النحويين والمفسرين لتوجيه هذه الآية زعمهم أن قول أهل الكتاب: ﴿مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ غير حاصل في حال نزول الآية، وأنه مقدر حصوله في المستقبل.

والمعنى هنا: أن أهل الكتاب قالوا هذا العذر لمن يلومهم مثل الذين اتبعوا الحنيفية، كأمية بن أبي الصلت، وزيد بن عمرو بن نفيل، أو قاله اليهود لنصارى العرب، اختاره الطاهر^(١).

القول الثاني: أن المقولة لم تجر بينهم في الدنيا، ولكن يخشى أن يقولوا ذلك على سبيل الاحتجاج، وأن تكون لهم حجة على الله يوم القيامة أنهم ما جاءهم من بشير ولا نذير، فقطع الله الطريق أمامهم، وتصبح حججتهم داحضة عليهم، وهو قول عامة المفسرين^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ١٦٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٢١٤)، وتفسير الكشاف (ج ١/ص ٦١٩).

فعلى القول الثاني يكون في ظاهر الآية إشكال، لذا اختلف المفسرون والنحويون في ما يستقيم به المعنى الآية على تقديرين:

الأول: أن يقدر قبل ﴿أَنْ﴾ حرفُ جرٍ وبعدها "لا" النافية، والتقدير: لئلا تقولوا يوم القيامة، وهو قول الفراء^(١)، وإليه مال ابن قتيبة، والطبري، ومكي^(٢).

القول الثاني: أن يقدر قبل ﴿أَنْ﴾ اسمٌ مضافٌ، والتقدير: كراهية أن تقولوا يوم القيامة، أو مخافة أن تقولوا، أو خشية أن تقولوا، فلما نزع المضاف (المفعول لأجله) أقيم المضاف إليه (المصدر المؤول) مقامه، وهو قول أكثر النحويين^(٣).

الترجيح

الحق عندي: أن الآية الكريمة واضحة، ومدلولها بين، لا إبهام فيه، والمراد منها جلبي، وهو قطع عذر أهل الكتاب عند مؤاخذتهم في الآخرة، لئلا يكون من معاذيرهم أنهم اعتادوا تعاقب الرسل في إرشادهم وتجديد الديانة، بأنهم لما مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم يتجه عليهم ملام

(١) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٦٦).

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ٢٢٥)، وجامع البيان (ج ٨/ص ٢٧٥)، ومشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢١٠)، ونزع الخافض في الدرس النحوي (ص ٢٤٠).

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (ج ٢/ص ١٣٦-١٣٧)، وإعراب القرآن (ج ٢/ص ٦١، ٧٣)، والتبيان (ج ١/ص ٣٩٧)، ومغني اللبيب (ص ٥٥)، وجمع الهوامع (ج ٢/ص ٣٢٧).

فيما أهملوا من شرعهم، وأنهم لو جاءهم رسول لاهتدوا، فحتى لا يقولوا ذلك على سبيل الاحتجاج على الله يوم القيامة وأنهم ما جاءهم من بشير ولا نذير، فقطع الله الطريق أمامهم.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِن نَّذِيرٍ مِن قَبْلِكَ

لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: ٤٦]، أي: لعلمهم يهتدون بما جئتهم به من الله ﷻ، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧]، أي: وأرسلناك إليهم لتقيم عليهم الحجة، ولتقطع عذرهم إذا جاءهم عذاب من الله بكفرهم، فيحتجوا بأنهم لم يأتهم رسول ولا نذير، كما قال تعالى بعد ذكره إنزال كتابه المبارك وهو القرآن: ﴿أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴿١٥٧﴾﴾ [الأنعام: ١٥٦-١٥٧]، وقوله: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(١)، والآيات في هذا كثيرة.

وإنما هذه التقديرات والتخریجات النحوية لتستقيم قواعد النحو، لا

ليستبين معنى الآية، فهي بينة واضحة، فقوله: ﴿أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ فيه وفي كل ما يشابهه من الآيات الوجهان السابقان، وهما معروفان عند علماء التفسير والنحو.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ٢٧٥)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٢٤١).

وأمثال هذه الآية في القرآن كثير، كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضَلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، أي: لئلا تضلوا، أو كراهة أن تضلوا، وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِثْلِهِ﴾ [الحجرات: ٦]، أي: لئلا تصيبوا، أو كراهة أن تصيبوا.

وأمثال ذلك كثير في القرآن العظيم، وفي شعر العرب، كقول عمرو بن كلثوم:

فَعَجَّلْنَا الْقَرَىٰ أَنْ تَشْتَمُونَا نَزَلْتُمْ مِنْزَلَ الْأَضْيَافِ مَنَّا^(١)

أي: أن لا تشتمونا، أو خشية أن تشتمونا.

لكن نجد من العلماء من رجح التقدير الثاني، وهو: بأن يقدر قبل

﴿أَنْ﴾ اسم مضاف.

وقالوا: هو الأولى بالاختيار؛ لأمرين:

أن نزع المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أكثر من نزع حرف الجر،

والحمل على الأكثر والمشهور أولى^(٢).

وأن في تقدير المضاف تقليلاً للمحذوف، ويلزم على تقدير حرف الجر

(١) البيت لعمرو بن كلثوم من معلقته. ينظر: ديوانه (ص ٣٢٢)، وشرح القصائد السبع

الطوال (ص ٤٢٠)، وشرح المعلقات السبع (ص ١٧٢).

(٢) كما مر معنا في قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل كلام الله تعالى على

المعروف والمشهور من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر. ينظر تقرير هذه

القاعدة وأقوال العلماء فيها في كتاب قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٣٦٩).

تقدير لا النافية بعد ﴿أَنْ﴾ ليصح المعنى، ومهما أمكن تقليل المحذوف فهو أولى^(١).

لذا وُصِفَ القَوْلُ بِنَزْعِ المِضَافِ هَاهُنَا بِأَنَّهُ الأَجُودُ والأَحْسَنُ والأَسْهَلُ، يَقُولُ الزَّجَاجُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥]: «ومعنى ﴿أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ كراهة أن يفقهوا. وقيل: معناه: ألا يفقهوه، والمعنيان واحد، غير أن "كراهة" أجود في العربية»^(٢).

ويقول أبو حيان في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]: «وإضمار الاسم وهو "كراهة" أحسن من إضمار الحرف وهو "لا"»^(٣).

ويقول ابن هشام: «وقيل في ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾: إن الأصل: لتلا تضلوا، فحذفت اللام الجارة، ولا النافية، وقيل الأصل: كراهة أن تضلوا، فحُذِفَ المِضَافُ، وهذا أسهل»^(٤).

(١) ينظر: كتاب نزح الخافض في الدرس النحوي (ص ٢٤٠).

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (ج ٣/ص ٢٤٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٥/ص ٢٥).

(٤) ينظر: شرح شذور الذهب (ص ٣٢٤).

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا

مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فزِيلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائِهِمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ ﴿٢٨﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «وكلام الأصنام يفيد نفي أن يكونوا عبدوهم،

بل عبدوا غيرهم، وفي استقامة ذلك إشكال؛ لأن الواقع أنهم عبدوهم وعبدوا

غيرهم ... وقد تأول المفسرون هذا بوجوه لا ينتلج لها الصدر^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

نجد في بعض الآيات أن المشركين ينفون يوم القيامة عن أنفسهم

الشرك، بل ويخلفون بالله أنهم ما كانوا مشركين، كما قال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ

نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ

فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿ [الأنعام: ٢٢-٢٣].

وتارة نجد شركاءهم ينفون عبادة المشركين إياهم، كما قال تعالى:

﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فزِيلْنَا بَيْنَهُمْ

وَقَالَ شُرَكَائِهِمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ ﴿

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٨).

مع أن الله أخبر أن يوم القيامة لا يخفى عليه شيء، ولا يكتُمون الله حديثاً، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَذُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢].

فكيف كذبتهم آلهتهم، ونفوا أنهم عبدوهم، مع أن الواقع خلاف ما قالوا، وأنهم كانوا يعبدونهم في دار الدنيا من دون الله! (١).

قال الطاهر: «وكلام الأصنام يفيد نفي أن يكونوا عبدوهم، بل عبدوا غيرهم، وفي استقامة ذلك إشكال؛ لأن الواقع أنهم عبدوهم وعبدوا غيرهم، فكيف ينفي كلامهم عبادتهم إياهم، وهو كلام خلقه الله فيهم فكيف يكون كذباً!». ثم قال: «وقد تأول المفسرون هذا بوجوه لا يتلج لها الصدر» (٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أدفع الإشكال، أود أن أقف عند قول الطاهر: «قد تأول المفسرون هذه الآية بوجوه لا يتلج لها الصدر».

فأقول: إن هذا الكلام ليس على إطلاقه، صحيح أنّ هناك بعض التوجيهات لا يتلج لها الصدر، كالتأويلات التي ذكرها الرازي (٣)، لكن نجد جملة من المفسرين قد ذكروا في ذلك أوجهاً مستقيمة يتلج لها الصدر، وهي موافقة لما جاء في الكتاب والسنة، وما أدل على ذلك إلا اختياره، فإنه قد وافق ترجيحه ترجيح ابن عطية.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ٢٤٥)، وأضواء البيان (ج ٣/ص ٤٠٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ٢٤٥).

أما في دفع الإشكال فيقال: إن قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ
إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ اختلف المفسرون فيه: من هم الشركاء الذين صرفوا العبادة
لهم؟ وكيف يوجه قولهم: ﴿مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ وهم في الحقيقة
قد عبدوهم؟.

فيرى الطاهر في دفع الإشكال:

أن شركاءهم هم الأصنام، وأن الله سبحانه ينطقها في هذا الوقت .
ويوجه ذلك بأن آخر الآية الثانية مبين لما أجملته الآية الأولى، وأن
الأصنام نفوا أن يكونوا عبدوهم عبادة كاملة، وهي العبادة التي يقصد منها
العابد امتثال أمر المعبود وإرضاءه، فتقتضي أن يكون المعبود عالماً وأمرأً
بتلك العبادة، ولما كانت الأصنام غير عالمين ولا أمرين استقام نفيهم أن
يكونوا قد عبدوهم تلك العبادة، وإنما عبدوا غيرهم ممن أمرتهم بالعبادة،
وهم الشياطين ولذلك قالوا: ﴿إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ﴾^(٣٩)، كما
تفسره الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿أَهْوَلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾^(٤٠)
قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ
مُؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: ٤٠-٤١]^(١).

قال ابن عطية: «وظاهر هذه الآية أن محاورتهم إنما هي مع الأصنام دون

الملائكة وعيسى بن مريم، بدليل القول لهم: ﴿مَا كُنْتُمْ إِيَّاكُمْ تَعْبُدُونَ﴾^(٤١)،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٩).

ودون فرعون ومن عبد من الجن بدليل قولهم: ﴿إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ
لَغَفِيلِينَ﴾، وهؤلاء لم يغفلوا قط عن عبادة من عبدهم^(١).

وقيل: إن المراد بالشركاء هنا: كل شيء عبد من دون الله من
الملائكة، والمسيح، وعزير، والأصنام، والشياطين^(٢).

فمن مجاهد قال: «يكون يوم القيامة ساعة فيها شدة، تنصب لهم
الآلهة التي كانوا يعبدون، فيقال: هؤلاء الذين كنتم تعبدون من دون الله،
فتقول الآلهة: والله ما كنا نسمع ولا نبصر ولا نعقل ولا نعلم أنكم كنتم
تعبدوننا، فيقولون: والله لإياكم كنا نعبد، فتقول لهم الآلهة: ﴿فَكَفَى بِاللَّهِ
شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَفِيلِينَ﴾».

فقوله: ﴿إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَفِيلِينَ﴾ قال ذلك كل شيء يعبد
من دون الله^(٣).

الترجيح

الظاهر أن المقصود بـ﴿شُرَكَاءُهُمْ﴾ كل معبود للمشركين كائناً من
كان، وفي الآية تصوير لما سيكون وسيقع يوم القيامة بين العابدين
والمعبودين، وبين الأتباع والمتبوعين من التبرؤ والمعاداة وتنصل المعبودين من
جناية هؤلاء العابدين، وأن تكذيبهم لهم منصب على زعمهم أنهم آلهة،

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ٣٥٤).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١٧١)، وفتح القدير (ج ٣/ص ٣٦٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١٧١).

وأن عبادتهم حق، وأنها تقرهم إلى الله زلفى، أو أن يكون لهم يد في
إضلالهم وشركهم، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ
أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ
فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٨٦﴾ وَالْقَوْلَ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامُ
وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [النحل: ٨٦-٨٧].

وكما قال تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهاتٍ لِيَكُونُوا لَكُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾
كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴿٨٢﴾﴾ [مریم: ٨١-٨٢]، وقال:
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا
أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ
شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ
وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة: ١٦٥-١٦٦]، وقال: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن
يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ ﴿٥﴾
وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأحقاف: ٥-٦].

يقول ابن كثير في هذه الآيات: «وفي هذا تبكيت عظيم للمشركين
الذين عبدوا مع الله غيره، ممن لا يسمع ولا يبصر، ولا يغني عنهم شيئاً، ولم
يأمرهم بذلك ولا رضي به ولا أراده، بل تبرأ منهم في وقت أحوج ما يكونون
إليه، وقد تركوا عبادة الحي القيوم السميع البصير، القادر على كل شيء، العليم
بكل شيء، وقد أرسل رسله وأنزل كتبه أمراً بعبادته وحده لا شريك له

ناهياً عن عبادة ما سواه، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال: ﴿وَسَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥] (١).

فإن كان المعبود من الصالحين الأخيار الذين عبدوا وهم لا يعلمون، أو عبدوا بغير رضاهم كالملائكة وصالحى البشر، فإنهم يتبرؤون من عابديهم، ويكذبون زعم العابدين وافتراءهم.

وتوجيه ذلك: أن الملائكة وصالحى البشر ما طلبت هذه العبادة، ولا رضيت بها، والذين طلبوها هم الجن، كي يضلوا البشر ويوبقوهم، فهؤلاء المشركون عابدون لشياطين الجن لا للملائكة: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَكَةِ أَهْتَوْلَاءِ إِنَّا كَرِهْنَا لَكَ أَنْ تَكُونِ مِنَ الْعَابِدِينَ﴾ [٤] قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ فتقول: ما كنا نشعر بأنكم إيانا تعبدون، وما أمرناكم بعبادتنا.

وعيسى ابن مريم عليه السلام يتبرأ يوم الدين من الذين اتخذوه إلهاً وعبدوه من دون الله: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ إِنَّكَ عَلَىٰ آلَيْنَا مِنْ نَحْوِ مَنْ يَكْفُرُ﴾ [٤] قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ فتقول: ما كنا نشعر بأنكم إيانا تعبدون، وما أمرناكم بعبادتنا.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٢٦٥).

تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ﴿١١٧﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧].

هذا موقف جميع المعبودات التي لم ترض باتخاذها آلهة، تتبرأ من عابديها، وتكذبهم في دعواهم، وتقرُّ بعبوديتها لله ربها: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٨٦﴾ وَالْقَوْلَ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامُ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿١﴾﴾.

وإن حمل الشركاء على الأصنام:

فتوجيه ذلك: يكون قوله: ﴿إِنْ كُنَّا﴾ أي: ما كنا، وقوله: ﴿عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَفْلِينَ﴾ إلا غافلين لا نسمع ولا نبصر ولا نعقل، لأننا كنا جماداً لا روح فينا، فما كنتم إيانا تعبدون^(٢).

وإن حمل الشركاء على الشياطين فتوجيه ذلك:

أن الشياطين يقولون ذلك -أي: نفي العبادة- دهشاً واستغراباً، أو يقولون ذلك كذباً واحتيالاً للخلاص^(٣)، وذلك لما يرون من أهوال يوم القيامة.

فإن قيل: كيف هذا مع قوله: ﴿وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ فالجواب

من وجهين:

(١) ينظر: القيامة الكبرى للأشقر (ص ١٢٩).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٢/ص ٣٢٥)، وزاد المسير (ج ٤/ص ٢٧).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٠/ص ٤٨٨).

أحدهما: أن الكتم لا ينفعهم؛ لأنهم إذا كتموا تنطق جوارحهم، فكأنهم لم يكتموا. وهذا قول ابن عباس، فعن سعيد بن جبير قال: أتى رجل إلى ابن عباس، فقال: سمعت الله يقول: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾؟ فقال ابن عباس: أما قوله: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ فإنهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام قالوا: تعالوا فلنجحد، فقالوا: والله ربنا ما كنا مشركين. فختم الله على أفواههم، وتكلمت أيديهم وأرجلهم، فلا يكتمون الله حديثاً^(١).

والآخر: أنه محمول على اختلاف المواقف يوم القيامة، باعتبار أن يوم القيامة يوم طويل، فهم في وقت من أوقات يوم القيامة يكتمون، وذلك في بداية الأمر، ثم في نهاية الموقف يخبرون عن حالهم، ويفضحون أنفسهم، ولا يكتمون الله حديثاً^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص٤٢)، وجاء في بعض الرويات أن الرجل هو: نافع بن

الأزرق الخارجي. ينظر: فتح الباري (ج٨/ص٥٥٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن جزى (ج١/ص٢٦٤)، وفتح القدير (ج٣/ص٦٧٩)، ومحاسن

التأويل (ج١٠/ص٢٣).

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفِئِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْهَوْا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «وإن كان المراد من قوله: ﴿وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ﴾ العود إلى محاربة المسلمين فقد يشكل بأن المشركين انتصروا على المسلمين يوم أُحُد»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

يُرد الإشكال هنا على من يجعل الخطاب في الآية للمشركين، وهو أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ﴾ فيه وعيد وتهديد من الله للمشركين بأنهم إذا عادوا لحرب نبينا محمد ﷺ وقاتل أتباعه المؤمنين، فإن الله سبحانه وتعالى توعدهم بقوله: ﴿نَعُدْ﴾، أي: بمثل الواقعة التي أوقعت بكم يوم بدر بالغلبة والتمكين لنبيه ﷺ وأصحابه^(٣).

ثم نجد أن المشركين عادوا لقتال النبي ﷺ وأصحابه يوم أحد، وكان النصر حليفهم، ولم يتحقق معنى ﴿نَعُدْ﴾ بما يبدو ظاهراً للناس.

(١) سورة الأنفال: ١٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٩٩).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٨٦).

قال الطاهر ابن عاشور: «فإن كان المراد من العود في قوله: ﴿وَإِنْ تَعُودُوا﴾ العود إلى طلب النصر للمحق فالمعنى واضح، وإن كان المراد منه العود إلى محاربة المسلمين فقد يشكل بأن المشركين انتصروا على المسلمين يوم أحد، فلم يتحقق معنى ﴿نَعُدُّ﴾، ولا موقع الجملة ﴿وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتِكُمْ﴾؛ فإن فئتهم أغنت عنهم يوم أحد»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون في الخطاب هنا على قولين:

القول الأول: أنه للمسلمين.

والقول الثاني: أنه للمشركين.

فمن جعل الخطاب بهذه الآية للمسلمين، يكون تأويل الآية: إن تنتهوا عن المنازعة في أمر الأنفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الأسرى - لأنه قد كان وقع منهم نزاع يوم بدر في هذه الأشياء حتى عاتبهم الله بقوله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ [الأنفال: ٦٨] - فقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَنهَوْا﴾ عن مثله ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا﴾ إلى تلك المنازعات ﴿نَعُدُّ﴾ إلى توبيخكم، أو نعد إلى ترك نصرتكم؛ لأن الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة، ثم أعلمهم أن الفئة وهي الجماعة لا تغني وإن كثرت إلا بنصر الله ومعونته، ثم أنسهم بإخباره أنه تعالى مع المؤمنين^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٩٩).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٥/ص ٤٦٩)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٨٧)،

والبحر المحيط (ج ٥/ص ٢٩٧).

وعلى هذا القول ليس هناك إشكال ولا تعارض بين الآيات .
 أما من جعل الآية خطاباً للكفار - وهو قول الأكثر - فيكون تأويل
 الآية: إن المشركين استفتحوا وقالوا: «اللهم أقطعنا للرحم وأظلمنا لصاحبه
 فانصره عليه»، وقد ذكر المفسرون أن المستفتح يوم بدر أبو جهل^(١)، وكان
 هذا القول منه وقت خروجهم لنصرة العير.

والاستفتاح: طلب النصر، أي: إن تستنصروا وتستقضوا الله
 وتستحكموه أن يفصل بينكم وبين أعدائكم المؤمنين، فقد جاءكم ما
 سألتهم، ولكنه كان للمسلمين عليكم.

أي: فقد جاءكم ما بان به الأمر، وانكشف لكم الحق ﴿وإن
 تَنهَوْا﴾ أي: عن الكفر ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَعُودُوا﴾ أي: إلى هذا القول
 وقتال النبي ﷺ وأصحابه ﴿نَعُدُّ﴾ إلى نصر المؤمنين، ﴿وَلَنْ نُعَنِّيَ عَنْكُمْ
 فِعَتُّكُمْ﴾ أي: جماعتكم، ولو كثرت في العدد^(٢)، وعلى هذا التأويل يرد
 الإشكال السابق.

(١) أخرج هذه القصة النسائي في سننه (ج١/ص٥١٨، ح٢٢١)، وأحمد في المسند
 (ج٥/ص٤٣١)، والطبري في تفسيره (ج١٣/ص٤٥٢)، والحاكم في المستدرک
 (ج٢/ص٣٢٨) من طرق عن ابن شهاب به. قال الحاكم: «صحيح على شرط
 الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

وله شاهد عند الطبري من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: ((لما
 اصطف القوم قال أبو جهل: الله أولانا بالحق فانصره)). وإسناده حسن.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج٧/ص٣٨٦)، وتفسير ابن كثير (ج٤/ص٣٢)، والبحر
 المحيط (ج٥/ص٢٩٧).

وقد أجاب الطاهر عند دفعه للإشكال عن القول الثاني بجوابين:
الأول: أن الشرط لم يكن بأداة شرط مما يفيد العموم مثل (مهما)،
فلا يبطله تخلف حصول مضمون الجزاء عن حصول الشرط في مرة، أي: أن
الشرط لا يلزم أن يتحقق في كل مرة.

الثاني: أن الشرط متحقق، وأن الله أنجز ما وعدهم يوم أحد، ويدل
على ذلك أن المسلمين لم يهزموا لأول وهلة يوم أحد، بل نصرهم وعلم
المشركون أنهم قد غلبوا، ثم دارت الهزيمة على المسلمين حينما خالفوا أمر
النبي ﷺ ونزل الرماة من الجبل لجمع الغنائم مع بقية الصحابة ﷺ، كما قال
تعالى: ﴿أَوْلَمَّا أَصَبْتُمْ مُمْسِيَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مَثَلِيهَا قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا أَقْلٌ هُوَ مِنْ عِنْدِ
أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿إِذْ تَصْعَدُونَ وَلَا
تَكُونُوا عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَابِكُمْ فَأَتْبَعَكُمْ
غَمًّا يَغْمِرُ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ
وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٣]^(١).

الترجيح

الذي يظهر أن الآية تحتمل القولين، وليس بينهما تعارض.
وأضيف إلى دفع الإشكال عن القول الثاني، فأقول: وإن انهزم المؤمنون
يوم أحد ظاهراً إلا أنه في الحقيقة نصر عظيم لا يعرفه إلا من أطلع على
أسراره، وقد بقي مجموعة من الصحابة ظلوا يدافعون عنه حتى تراجع العدو،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٣٠٠)، وغزوة أحد دراسة دعوية (ص ٢٠٧-٢٠٩)،
والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (ج ٣/ص ٢٠١).

فلم ينهزموا ولم يفروا، وأن ما أصابهم ليس بهزيمة حقيقية، بل هو نصر سرمدى ودروس مستفادة.

وعن هذه الغزوة يقول الله تعالى: ﴿أَوْلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ويقول الله تعالى في أولئك الذين تولوا وتركو رسول الله ﷺ وجماعته: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٥٥]، وفرق بين القول بهزيمة النبي ﷺ وبين تولي بعض الجيش أو أكثره وانكشافه ﷺ، ومواجهته ومن معه للعدو مباشرة، وما وقع يوم أحد كان نتيجة لأخطاء معروفة، وسنن الله تعالى لا تحابي أحداً، ولو كان الأنبياء والصحابة، وما أصاب المسلمين يوم أحد هو في الحقيقة نعمة ورحمة ونصر، وإن كان ظاهره الهزيمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كما أن نصر الله للمسلمين يوم بدر كان رحمة ونعمة، وهزيمتهم يوم أحد كانت نعمة ورحمة على المؤمنين»^(١)، وفي ذلك من الحكم العظيمة، والدروس المهمة لعامة الأمة في كل الأزمان والأحوال. وقد ذكر ابن القيم في زاد المعاد دروساً مستفادة من وقائع غزوة أحد تكتب بمداد الذهب، منها:

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٨/ص ٤٣٢).

(١) حكمة تبدل الأحوال: وهو أنه سبحانه لو نصرهم دائماً وأظفرهم بعدوهم في كل موطن وجعل لهم التمكين والقهر على أعدائهم أبداً لطغت نفوسهم وشمخت وارتفعت، فلو بسط لهم النصر والظفر لكانوا في الحال التي يكونون فيها لو بسط لهم الرزق، فلا يصلح لعباده إلا السراء والضراء والشدة والرخاء والقبض والبسط، فهو المدبر لأمر عباده كما يليق بحكمته؛ إنه بهم خبير بصير .

(٢) ومنها: أن يتميز المؤمن الصادق من المنافق الكاذب، فإن المسلمين لما أظهرهم الله على أعدائهم يوم بدر وطار لهم الصيت، ودخل معهم في الإسلام ظاهراً من ليس معهم فيه باطناً، فاقتضت حكمة الله ﷻ أن سبب لعباده محنة ميزت بين المؤمن والمنافق، وعرف المؤمنون أن لهم عدواً في نفس دورهم وهم معهم لا يفارقونهم، فاستعدوا لهم، وتحرزوا منهم، قال الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ۗ ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

(٣) الخضوع لجبروته: وهو أنه إذا امتحنهم بالغلبة والكسرة والهزيمة ذلوا وانكسروا وخضعوا، فاستوجبوا منه العز والنصر؛ فإن خلعة النصر إنما تكون مع ولاية الذل والانكسار، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ۗ ﴾ [آل عمران: ١٢٣]، وقال: ﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا ۗ ﴾ [التوبة: ٢٥]، فهو سبحانه إذا أراد أن يعز عبده ويجبره وينصره كسره أولاً، ويكون جبره له ونصره على مقدار ذله وانكساره.

٤) ومنها: أن وقعة أحد كانت مقدمة وإرهاصاً بين يدي موت رسول الله ﷺ، فثبتهم ووجههم على انقلابهم على أعقابهم إن مات رسول الله ﷺ أو قتل، بل الواجب له عليهم أن يثبتوا على دينه وتوحيده، ويموتوا عليه^(١).

(١) ينظر: زاد المعاد (ج ٣/ص ١٩٦)، وقد بسط - رحمه الله - الحكم والدروس النفيسة من غزوة أحد.

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «في قوله: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾

إشكال؛ لأن نار جهنم لا تحب، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ

أَلْعَذَابُ﴾ [البقرة: ٨٦]»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

قد دل القرآن العظيم على أن الكفار في نار جهنم خالدين فيها، لا يخفف عنهم من عذابها، وقد جاء ذلك في آيات قرآنية كثيرة جداً، منها:

قوله تعالى: ﴿وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وقوله تعالى:

﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [النحل: ٨٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَنْ

نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾

[الزخرف: ٧٥]، وغير ذلك من الآيات.

إلا أن قوله تعالى: ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾

يوهم أن في حبو النار تخفيفاً لعذاب أهلها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

وقد اختلف المفسرون في معنى ﴿خَبَتْ﴾ في الآية على قولين:
القول الأول: كلما طففت أوقدت.

القول الثاني: كلما سكن ونقص التهاجها زدناهم سعيراً^(١) والتهاباً^(١).

فقوله: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾ ظاهره أن الإحساس بالألم ينقطع في لحظة

خبو النار؛ لذا قال تعالى: ﴿زَدْنَهُمْ سَعِيرًا﴾.

قال الرازي: «فلقائل أن يقول إن قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ

الْعَذَابُ﴾ وقوله: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾ يدل على أن العذاب يخف في ذلك الوقت، فكيف يجمع بين هاتين الآيتين؟»^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الآيات القرآنية قد تضافرت على أن نار جهنم سرمدية أبدية لا تخف ولا تفتت، وخير ما يفسر به القرآن هو القرآن نفسه، فقد جاءت آيات كثيرة صريحة في بيان حال أهل النار، وأنهم خالدون فيها خلوداً مؤبداً، وأن العذاب لا يخفف عنهم، ولا هم منها يخرجون، وأنه كلما نضجت جلودهم بدلوا جلوداً غيرها زيادة في العذاب.

- قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ

عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٨٦].

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٩٤)، وتفسير القرطبي (ج ١٣/ص ١٧٩)، وتفسير

ابن كثير (ج ٥/ص ١٢٣)، وروح المعاني (ج ٨/ص ١٦٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ٤١١)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٣٥٦).

- وقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴾ [البقرة: ١٦١-١٦٢].

- وقال: ﴿ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴾ [آل عمران: ٨٧-٨٨].

- وقال: ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴾ [النحل: ٨٥].

- وقال: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ﴾ [فاطر: ٣٦].

- وقال: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخِزْنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ قَالُوا أَوْلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دَعَوْا إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴾ [غافر: ٤٩-٥٠].

- وقال: ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿٢٠﴾ وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِّن حديدٍ ﴿٢١﴾ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ [الحج: ١٩-٢٢]، والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة^(١).

(١) كما سبق أن بينا ذلك عند مشكل المعنى في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا سَأَلَ رَبُّكَ ﴾ [هود: ١٠٧].

وقد جمع العلماء بين هذه النصوص وبين آية المطلب، ودفَعوا عنها ما يوهم أنه متعارض، ونلخص ذلك بخمسة أجوبة:

الجواب الأول: يرى الطاهر في دفع الإشكال: أن معنى الآية جار على طريقة التهكم، وهو أن الكفار يطمعون بحصول خبو النار، ثم يتفاجئون بأنها قد ازدادت سعيراً.

قال الطاهر: «وعندي أن معنى الآية جار على طريق التهكم، وبإدخال الإطماع المسفر عن خيبة؛ لأنه جعل ازدياد السعير مقترناً بكل زمان من أزمنة الخبو، كما تفيد كلمة ﴿كُلَّمَا﴾ التي هي بمعنى كل زمان، وهذا في ظاهره إطماع بحصول خبو؛ لورود لفظ الخبو في الظاهر، ولكنه يؤول إلى يأس منه؛ إذ يدل على دوام سعيرها في كل الأزمان، لاقتران ازدياد سعيرها بكل أزمان خبوها، فهذا الكلام من قبيل التمليح، وهو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وقول إياس القاضي^(١) للخصم الذي سأله: على من قضيت؟ فقال: على ابن أخت خالك»^(٢).

وقريب من هذا القول قول من قال: أي كلما أرادت أن تخبو إما حقيقية، أو بزعمهم وظنهم، أو تمنوا أن تخبو ﴿زِدْنَهُمْ سَعِيرًا﴾ أي: وقوداً، كقوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ﴾ [الإسراء: ٤٥]^(٣).

(١) هو إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس بن هلال، أبو وائلة المزني، قاضي البصرة (ت ١٢١هـ)، تابعي صغير مشهور بالذكاء. ينظر: الطبقات لابن سعد (ج ٧/ص ١٧٥)، والتاريخ الكبير (ج ١/ص ٤٤٢)، والإصابة (ج ١/ص ٣٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

الجواب الثاني: أن النار لا تحبو إلا بعد حرق جلودهم بالسعير، فكلما احترقت ونضجت بدلوا جلوداً غيرها؛ لأن ذلك هو وقودها ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥]، وزيادة سعيرها بأن يبدل الله لهم جلوداً غيرها، فعن ابن عباس قال: «خبوها أنها تسعر بهم حطباً، فإذا أحرقتهم فلم يبق منهم شيء صارت جمرًا تتوهج، فذلك خبوها، فإذا بدلوا خلقاً جديداً عاودتهم»^(١).

قال أبو السعود: «﴿كُلَّمَا خَبِتَ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ أي: كلما سكن لهبها بأن أكلت جلودهم ولحومهم ولم يبق فيهم ما تتعلق به النار وتحرقه»^(٢).

ومعلوم أن (كُلَّمَا) تقتضي التكرار بتكرر الفعل الذي بعدها، ويدل على هذا القول قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] الآية^(٣).

فالخبو وازدياد الاشتعال بالنسبة إلى أجسادهم، لا في أصل نار جهنم، ولهذا النكته سلط فعل ﴿زِدْنَاهُمْ﴾ على ضمير المشركين للدلالة على أن ازدياد السعير كان فيهم، فكأنه قيل: كلما خبت فيهم زدناهم سعيراً، ولم يقل: زدناها سعيراً^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٩٦)، والتسهيل لابن جزي (ج ١/ص ٤٩٧).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٥/ص ١٧٩).

(٣) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ١٣٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٨).

فكأنه في هذين القولين السابقين جمع لهم بين العذابين: النفسي والحسي. فالعذاب النفسي: بالتهكم، وأن المعذبين بالنار هم الذين ظنوا وتمنوا ذلك لطول مكثهم، فالمقصود: كلما قدرُوا أنها خفت درجة حرارتها إيداناً بقرب انطفائها زدنا من حرها، وهذا أذى نفسي أشد عليهم من الأذى الجسدي، فبعد ذلك يحصل لهم العذاب الحسي وهو نضج الجلود. الجواب الثالث: لما عظم العذاب صار التفاوت الحاصل في الوقتين غير مشعور به^(١).

الجواب الرابع: ليس سكونها راحة لهم؛ لأن النار يسكن لها ويتضرم جمرها. وهذا مذهب أبي عبيدة^(٢).

الجواب الخامس: قيل إنه ليس معنى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾ طفئت أو سكنت، بل المعنى: أي كلما التهبت وحميت وتوقدت، وهذا ضد المعنى الأول، فجعلوا: هذه الكلمة من الأضداد^(٣).

وضَعَفَ هذا المعنى الألوسي وقال: «ومن الغريب ما أخرجه ابن الأنباري عن أبي صالح من تفسير ﴿خَبَتْ﴾ بحميت، وهو خلاف المشهور والمأثور»^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ٤١٢)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٣٥٦).

(٢) ينظر: كتاب الأضداد لابن الأنباري (ص ١٧٥-١٧٦).

(٣) أخرجه ابن الأنباري في كتاب الأضداد عن أبي صالح (ص ١٧٥-١٧٦).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ١٦٧).

الترجيح

يجب أن نؤمن بأن حقيقة نار الآخرة مغايرة تماماً لحقيقة نار الدنيا، والذي يظهر لي:

أن مثل هذه الآيات من المتشابه الحقيقي الذي استأثر الله بعلمه، والذي يستوي فيه الراسخون في العلم وغيرهم في عدم معرفة كيفية (الخبو)، وذلك يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، فهذا الذي وعد الله به عباده المؤمنين لا تعلمه نفس، وهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك وقت الساعة لا يعلمه إلا الله، وكذلك كفيات ما يكون فيها من الحساب والصراف والميزان والحوض والثواب والعقاب لا يعلمه إلا الله، فإنه لم يخلق بعد حتى تعلمه الملائكة، ولا له نظير مطابق من كل وجه حتى يعلم به، فهو من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك ما أخبر به الرب عن نفسه مثل استوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه وغير ذلك، فإن كفيات ذلك لا يعلمها إلا الله^(١).

و(الخبو) الواقع يوم القيامة في نار الآخرة مغاير تماماً (لخبو) نار الدنيا، التي من صفاتها أن خبوها يدل على تخفيف حرها وسكون لهبها، أما نار الآخرة فلا تقاس عليها؛ لذا نجد أن من خفي عليه هذا المعنى أو غفل عنه بدأ يذكر التوجهات في دفع الإشكال، وتوهم أن بين هذه الآية

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٧/ص ٣٧٣) فقد أجاد وأفاد، والزرقاني في مناهل العرفان

في مبحث المحكم والمتشابه.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ تعارضاً؛ اعتقاداً منه أن الخبو يستلزم التخفيف، وهو وإن وقع في نار الدنيا لكن نار الآخرة كما قال غير واحد من السلف: إنها تخبو من غير تخفيف عنهم من عذابها. قال القرطبي: «وسكون التهاجها من غير نقصان في آلامهم، ولا تخفيف عنهم من عذابهم»^(١).

وقال الرازي: «لا يتخلل زمان محسوس أو معتد به بين الخبو والتسعر»^(٢). وإن سأل سائل: كيف يكون ذلك؟ فيجاب عليه: إن هذا من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، واستأثره الله بعلمه، وموقفنا منه أن نؤمن به، ونكل علمه وكيفيته إلى الله سبحانه وتعالى.

ففي نفس هذه الآية يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ۗ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَبِكَمَا وَصَّمَا مَأْوَهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾، يقول تعالى مخبراً عن تصرفه في خلقه، ونفوذ حكمه، وأنه لا معقب له، في قوله: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾، عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه؟ قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة»^(٣).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٣/ص ١٧٩)، والنكت والعيون (ج ٣/ص ٢٧٥)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٣٥٦).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ٤١٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١١٠، ح ٤٧٦٠)، ومسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢١٦١، ح ٢٨٠٦) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

فيقال: أليس الذي خلق هذه النار العظيمة التي وصفها النبي ﷺ بقوله: «يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام، مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها»^(١) بقادر سبحانه أن تحبو ناره من غير تخفيف أو فتور. أعاذنا الله والمسلمين منها.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٤/ص ٢١٨٤، ح ٢٨٤٢) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «أشكل أن هذه الأحوال -أحوال الجبال- تكون قبل يوم الحشر»^(٢).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

لقد ذكر سبحانه أحوال الجبال بوجوه مختلفة في أكثر من موضع في آيات القرآن، وحاصل ذلك أن أحوالها تمر بمراحل: فأول أحوالها: الالندكاك، وهو قوله: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ [الحاقة: ١٤].

وثاني أحوالها: أن تصير كالعهن المنفوش، كما في قوله: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ [القارعة: ٥].

وثالث أحوالها: أن تصير كالهباء، وهو قوله: ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا ۖ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا﴾ [الواقعة: ٥-٦].

(١) سورة النمل: ٨٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

ورابع أحوالها: أن تنسف وتحملها الرياح، كما في آية المطلب:

﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾

وخامس أحوالها: أن تصير سرايا، أي: لا شيء^(١).

وجاء في بعض آيات القرآن أن تغير الجبال في آخر الزمان مقرون بالنفخ

في الصور، كما في آية المطلب، وهي قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ

فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوِّدٍ خَرِينِ ﴿٨٧﴾ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا

جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْلَمُونَ ﴾

وأيضاً في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا

﴿١٠٢﴾ يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿١٠٣﴾ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ

أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ﴿١٠٤﴾ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا

﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ﴿١٠٧﴾ يَوْمَئِذٍ

يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ، وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴿١٠٨﴾

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴾ [طه: ١٠٢-١٠٩].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتَنَا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ

أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ﴿١٩﴾ وَسِيرَتِ الْجِبَالُ كَسِرَابٍ سَرَابًا ﴿٢٠﴾ إِنَّ

جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴾ [النبأ: ١٧-٢١].

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/ص ١٤)، وتفسير القرطبي (ج ١٣/ص ٢٤٢)، والبحر

المحيط (ج ٨/ص ٢٧٣)، وأضواء البيان (ج ٤/ص ١٤٣).

فإن المشكل في هذه الآية هو في وقت تغير أحوال هذه الجبال على وجوه مختلفة، فمنهم من قال: إن تحول الجبال حاصل بين النفختين وقبل يوم الحشر؛ لأن الآيات التي ورد فيها ذكر ذلك الجبال ونسفها تشير إلى أن ذلك في انتهاء الدنيا عند القارعة، وهي النفخة الأولى أو قبيلها، وأنكروا أن يكون ذلك بعد النفخة الثانية التي هي نفخة البعث، لأنه لا يبعث الإنسان إلا بعد أن تكون الأرض قاعاً صافصفاً، فلا يتمكن من الرؤية فيها^(١)، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ﴿١٠٧﴾﴾، وقول النبي ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة نقي»^(٢).

ويشكل على هذا القول أن المفسرين حملوا الرؤية في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴿١٠٧﴾﴾ بأنها بصرية يراها كل أحد، مع أن أكثر الناس بعد النفخة الأولى أموات، ولم تأت نفخة البعث بعد. قال الطاهر: «إن المفسرين جعلوا الرؤية في قوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ بصرية، وجعلوا الخطاب لغير معين ليعم كل من يرى، وجعلوا معنى هذه الآية في معنى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسِئِرُ الْجِبَالَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الكهف: ٤٧]،

(١) ينظر: محاسن التأويل (ج ٧/ص ٥٠٩).

(٢) كَقُرْصَةِ نَقِيٍّ: بفتح النون وكسر القاف، وهو الدقيق النقي من الغش والنخال، أو كالخيز النظيف الأبيض. ينظر: فتح الباري (ج ٩/ص ٥٤٨).

والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٨/ص ١٠٩، ح ٦٥٢١)، ومسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢١٥٠، ح ٢٧٩٠) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنهما.

فأشكل: أن هذه الأحوال تكون قبل يوم الحشر؛ لأن الآيات التي ورد فيها ذكر ذلك الجبال ونسفها تشير إلى أن ذلك في انتهاء الدنيا عند القارعة، وهي النفخة الأولى أو قبيلها^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

سلك العلماء في دفع الإشكال عن الآية عدة مسالك:

المسلك الأول: نجد منهم من يرى أن آية المطلب هي من الآيات الكونية الحاصلة في الدنيا، فقله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾، وهي: تدل على حركة الأرض ومرور الجبال معها الآن في دار الدنيا بحسبها رائيها جامدة، أي: واقفة ساكنة غير متحركة، وهي تمر مر السحاب. قال القاسمي: «فهذه الآية صريحة في دلالتها على حركة الأرض ومرور الجبال معها في هذه النشأة، وليس يمكن حملها على أن ذلك يقع في النشأة الآخرة، أو عند قيام الساعة؛ لفساد العالم بعد النفخة الأولى، وخروجه عن متعاهد النظام. وأن حسبها جامدة لعدم تبين حركة كبار الأجرام إذا كانت في سمت واحد.

ونقل عن بعض علماء الفلك: أنه لا يمكن أن يكون المراد بهذه الآية ما نقل في كتب التفاسير، لعدة وجوه:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ لا يناسب مقام التهويل والتخويف إذا أريد بها ما يحصل يوم القيامة، وكذلك قوله:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ لا يناسب مقام الإهلاك والإبادة، على أن محل هذه الآية على المستقبل - مع أنها صريحة في إرادة الحال - شيء لا موجب له، وهو خلاف الظاهر منها.

الثاني: أن سير الجبال للفناء يوم القيامة يحصل عند خراب العالم، وإهلاك جميع الخلائق، وهذا شيء لا يراه أحد من البشر، كما قال: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، أي: من الملائكة. فما معنى قوله إذن: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾؟.

الثالث: أن تسيير الجبال الذي يحصل يوم القيامة إذا رآه أحد شعر به؛ لأنه ما دام وضعها يتغير بالنسبة للإنسان فيحسن بحركتها، وهذا ينافي قوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ أي: ثابتة. أما في الدنيا فلا نشعر بحركتها؛ لأننا نتحرك معها، ولا يتغير وضعنا بالنسبة لها، وهذا بخلاف ما يحصل يوم القيامة، فإن الجبال تنفصل عن الأرض وتنسف نسفاً، وهذا شيء يراه كل واقف عندها.

الرابع: ورود هذه الآية في سياق الكلام على يوم القيامة؛ لورود آية: ﴿الْمَرِيرُونَ أَنَا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ المذكورة قبلها في نفس هذا السياق، والمراد بهما ذكر شيء من دلائل قدرة الله تعالى، المشاهدة آثارها في هذا العالم الآن من حركة الأرض وحدوث الليل والنهار؛ ليكون ذلك دليلاً على قدرته على البعث والنشور يوم القيامة فإن القادر على ضبط حركات هذه الأجرام العظيمة لا يصعب عليه أن يعيد الإنسان،

وأن يضبط حركاته وأعماله ويحصيها عليه، ولذلك ختم هذه الآية بقوله: ﴿إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ فذكر هذه الأشياء في هذا السياق، هو كذكر الدليل مع المدلول، أو الحجة مع الدعوى، وهي سنة القرآن الكريم، فإنك تجد الدلائل منبثة بين دعاويه دائماً، حتى لا يحتاج الإنسان لدليل آخر خارج عنها.

المسلك الثاني: أن هذه الآية تعتبر من أهوال يوم القيامة، إلا أنهم اختلفوا في تحديد ذلك على قولين:

القول الأول: أن تسيير الجبال يكون بعد النفخة الأولى، وكذلك جميع الآيات التي ذكر فيها نسف الجبال ودكها وبسها، نقله الطاهر عن بعض المفسرين^(١).

واستدلوا على قولهم بالآيات السابقة، وبحديث الصور المشهور الذي فيه: «إن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض خلق الصور، فأعطاه إسرافيل، فهو واضعه على فيه، شاخصاً بصره في العرش، ينتظر متى يؤمر». قلت -أي: الراوي-: يا رسول الله، وما الصور؟ قال: «القرن». قلت: كيف هو؟ قال: «عظيم، والذي بعثني بالحق إن عظم دارة فيه كعرض السماوات والأرض، ينفخ فيه ثلاث نفحات: النفخة الأولى نفخة الفزع، والثانية نفخة القيام لرب العالمين، يأمر الله تعالى إسرافيل بالنفخة الأولى فيقول: انفخ، فينفخ نفخة الفزع، فيفزع أهل السماوات والأرض

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

إلا من شاء الله، ويأمره فيطيلها ويديمها ولا يفتر، وهو كقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْظُرُ هَتُؤُلَاءِ إِلَّا صَيَّحَةً وَجِدَّةً مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ﴾ [ص: ١٥]، فيسير الله الجبال، فتتمر مر السحاب، فتكون سرايا، ثم ترتج الأرض بأهلها رجاً، فتكون كالسفينة المرمية في البحر، تضربها الأمواج، تكفأ أهلها كالقنديل المعلق في العرش ترجرجه الرياح، وهو الذي يقول: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ﴾ (٦) ﴿تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ (٧) قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ﴿ [النازعات: ٦-٨]...» الحديث بطوله^(١).

(١) أخرجه ابن راهويه في مسنده (ج ١/ ص ١٠٠، ح ١٠٠)، والطبري في تفسيره (ج ١٧/ ص ١١٠) و(ج ٢٤/ ص ٣٠) و(ج ٣٠/ ص ٣١)، من طريق إسماعيل بن رافع المدني، عن محمد بن يزيد بن أبي زياد، عن رجل من الأنصار، عن محمد بن كعب القرظي، عن رجل من الأنصار، عن أبي هريرة به. وأخرجه الطبراني في الأحاديث الطوال (ص ١٠٥)، وأبو الشيخ في العظمة (ج ٣/ ص ٨٢١، ح ٣٨٦) من طريق إسماعيل بن رافع، عن محمد بن زياد، عن محمد بن كعب القرظي، عن أبي هريرة به. وهذا حديث ضعيف مضطرب؛ مداره على إسماعيل بن رافع قاص أهل المدينة، وقد ضعفه الإمام أحمد ويحيى بن معين وجماعة، وقال الدرقي: ((متروك الحديث)). وقد ضعف الحديث البيهقي، وعبد الحق، كما ذكر ذلك ابن حجر في الفتح، وقال: ((ومداره على إسماعيل بن رافع، واضطرب في سنده، مع ضعفه، وروى ابن عدي عن البخاري أنه قال في حديث الصور: "مرسل لا يصح")، وقال ابن عدي: ((ولإسماعيل بن رافع أحاديث غير ما ذكرته، وأحاديثه كلها مما فيه نظر، إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء)). ينظر: الميزان (ج ١/ ص ٢٢٧)، وفتح الباري (ج ١١/ ص ٣٦٨)، والكامل (ج ١/ ص ٢٧٧). وكذلك ضعف الألباني إسناده في تخريج العقيدة الطحاوية (ص ٢٣٢).

قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله -: «تبدل معالم الأرض فيما بين النفختين: نفخة الصعق، ونفخة البعث، فتسير الجبال، وتمد الأرض، ويبقى الجميع صعيداً واحداً، لا اعوجاج فيه، ولا روابي، ولا أودية، كما قال تعالى: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥]»^(١).

قال ابن حجر - رحمه الله -: «في النفخة الأولى تنثر الكواكب، وتخسف الشمس والقمر، وتصير السماء كالمهل، وتكشط عن الرؤوس، وتسير الجبال، وتموج الأرض وتنشق، ثم بين النفختين تطوى السماء والأرض، وتبدل السماء والأرض»، إلى آخر كلامه في ذلك، والعلم عند الله تعالى^(٢).

وهذا القول يشكل عليه أن الرؤيا في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ﴾ لا تتأتى لكل أحد؛ لأنه يوجد من هم أموات في ذلك الوقت، وهو ما بين النفختين، وهم أكثر الخلق كما سبق.

القول الثاني:

أن تسيير الجبال وكل ما يحدث من تغيير لمعالم الأرض لا يكون إلا بعد النفخة الثانية، وهي نفخة البعث، عندما يقوم الناس من قبورهم ليروا هول ذلك، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسِِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾، فقوله: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ﴾ - بصيغة الماضي - للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز؛ ليعاينوا تلك الأهوال العظام، كأنه قيل: وحشرناهم قبل ذلك. كما قال بذلك القرطبي، والزمخشري، وأبو السعود، وأبو حيان^(٣).

(١) ينظر: النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير (ص ٩٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١١/ص ٣٧٧).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٥٩١)، وتفسير أبي السعود (ج ٥/ص ٢٢٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ١٢٧).

قال القرطبي: «و الذي ثبت بسياق الآيات: أن زلزلة الأرض واصطدام الأرض والجبال لا يكون إلا بعد إحياء الناس وبعثهم من قبورهم؛ لأنه لا يراد بها إلا إذعان الناس والتهويل عليهم، فينبغي أن يشاهدوها ليفزعوا منها ويهولهم أمرها، ولا تمكن المشاهدة منهم وهم أموات، ولأنه تعالى قال: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: ٤]، أي: تخبر عما عمل عليها من خير وشر، ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾ [٦]، فدل ذلك على أن هذه الزلزلة إنما تكون والناس أحياء واليوم يوم الجزاء، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَوَحَدَةً﴾ [الحاقة: ١٣] يعني: الآخرة، ﴿وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ﴾ إلى قوله: ﴿لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [١٨]، فدلّت هذه السورة على أن اصطدام الأرض والجبال لا يكون إلا بعد الإحياء، فدلّت هذه الآية على أن الكوائن إنما تكون بعد النشأة الثانية^(١).

وقال أبو السعود عند قوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾: «وهذا أيضاً مما يقع بعد النفخة الثانية عند حشر الخلق، يبدل الله عَجَلُ الْأَرْضِ غير الأرض، يغير هيأتها، ويسير الجبال عن مقارها، على ما ذكر من الهيئة الهائلة؛ ليشاهدها أهل المحشر^(٢).

وعلى هذا القول ليس في الآية إشكال، ويستقيم المعنى، وتصبح الرؤيا رؤيا عين لكل أحد، كل يرى هول ذلك الموقف، وتحول هذه الأجرام والآيات الكونية.

(١) ينظر: التذكرة للقرطبي (ص ٥١٣).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٦/ص ٣٠٤).

الترجيح

الذي يظهر لي أن قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ حاصل في آخر الزمان، عندما يحصل ما يحصل من تغيير لمعالم الأرض، ومن الواضح أنه ليس في الآيات القرآنية، ولا في الأحاديث النبوية الصحيحة وغيرها شيء صريح يدل على وقت وقوع ذلك بالتحديد، هل هو قبيل النفخة الأولى؟ أو بعدها؟ أو بعد النفخة الثانية؟ باستثناء حديث الصور المتكلم فيه.

ومهما يكن من أمر فإن من واجب المسلم الإيمان بما جاء في القرآن والأحاديث الصحيحة من الأمور الغيبية، ومنها: أهوال يوم القيامة، وما يكون فيه من الأمور العظام، وما يحصل من تغيير لمعالم الأرض، والوقوف عند حد ذلك من غير زيادة، مع الإيمان بقدرته الله تعالى على كل شيء.

فيقال: إن من ذكر أن تغيير الجبال كائن بعد النفخة الثانية فلا إشكال في آية المطلب؛ لأن الناس كلهم سيبعثون من قبورهم بعد النفخة الثانية، ويرون تسيير الجبال، وبقية الأهوال رأيت العين.

أما من قال: إن ذلك كائن في آخر الدنيا قبل نفخة البعث، فيمكننا توجيه ذلك بما يناسب آية المطلب من دون تعارض.

فمن قال: إن مرور الجبال كالسحاب حاصل بعد النفخة الأولى، فيجيبون عن هذه الآية وغيرها من الآيات التي توهم أن ذلك حاصل بعد النفخة الثانية بدلالة ﴿وَتَرَى﴾ وقوله: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَتُهُمْ﴾ [الكهف: ٤٧] بما يلي:

أولاً: أن الخطاب بقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ﴾ لكل أحد ممن يتأتى منه الرؤية في ذلك الوقت، وتعتبر رؤيا بصرية^(١)، أما من لم ير ذلك من الأموات فتعتبر رؤيا قلبية له، أي: فيرى الرائي لو كان رائياً. والأمور الغيبية التي أخبر بها القرآن قطعية الثبوت، ولا يمكن لأحد أن ينكر ذلك، وخاصة عندما يقول تعالى: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦].

يقول الطاهر: «أي: فيرى الرائي لو كان رائياً، وهذا أسلوب في حكاية الأمور العظيمة الغائبة تستحضر فيه تلك الحالة كأنها حاضرة مشاهدة للعيان»^(٢).

ثانياً: أن التعبير بصيغة الماضي في ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ﴾ جيء به لتحقيق الوقوع، ولم يقصد به أن ذلك كائن يوم الحشر بعد النفخة الثانية. قال الشنقيطي: «إن التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي يراد به تحقق وقوعه، وهو كثير في القرآن، كقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾ الآية [الزمر: ٦٨]، وقوله: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤]،

(١) تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٤٤٩)، وروح المعاني (ج ٩/ص ١١٤).

(٢) ذكر ذلك الطاهر عند قوله تعالى: ﴿فَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرَغِي﴾ [الحاقة: ٧].
ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٩/ص ١٠٩).

وقوله: ﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَءَ بِالتِّيْنِ وَالشُّهَدَاءُ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوَفَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٧٠﴾ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [الزمر: ٦٩-٧١].

فكل هذه الأفعال الماضية بمعنى الاستقبال، نزل تحقق وقوعها منزلة الوقوع^(١).

ثالثاً: إن المراد ب(اليوم) في قوله تعالى: ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ ﴾ ... ﴿ يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ ﴾ [طه: ١٠٥-١٠٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] يراد به: اتساع الوقت، فلا يقصد به وقت معين بالتحديد.

قال الطاهر: «يجوز أن يجعل اسماً للحين الواسع الذي يقع فيه ما يكون عند النفخة الأولى من النسف والتبديل، وما يكون عند النفخة الثانية من اتباع الداعي والبروز لله تعالى الواحد القهار، وقد حمل اليوم على ما يسع ما يكون عند النفختين في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾ [الحاقة: ١٣-١٥] ﴿ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ ﴾ [الحاقة: ١٨]، وهذا كما تقول: جئته عام كذا، وإنما مجيئك في وقت من أوقاته^(٢).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٣/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

رابعاً: إن من العلماء من جمع بين القولين، فجعل أحوال الجبال تكون يوم القيامة مستمرة من النفخة الأولى، وتنتهي إلى ما بعد النفخة الثانية عندما تكون هباءً منبثاً.

ف قيل: وإن اندكت وتصدعت عند النفخة الأولى، لكن تسييرها وتسوية الأرض إنما يكونان بعد النفخة الثانية، كما نطق به القرآن: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ﴿١٠٧﴾ يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٢﴾﴾، فإن اتباع الداعي الذي هو إسرافيل عليه السلام، وبروز الخلق لله تعالى لا يكون إلا بعد النفخة الثانية، وقد قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٢﴾﴾: ﴿وَيَوْمَ تُسِيرُ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ ﴿٣﴾﴾، بأنها تندك حينئذ ثم تسير يوم الحشر^(١).

وذكر المفسرون أن آخر أحوال الجبال يوم القيامة أن تسييرها الريح في الهواء كأنها غبار سريع يمر مر السحاب، ثم كونها سراباً، فإذا نظرت إلى مواضعها لم تجد فيها شيئاً كالسراب^(٢).

أما من ذهب إلى أن هذا حاصل في الدنيا، واستدلوا بهذه الآية على دوران الأرض، أي: فإنك ترى الجبال فتظنها ثابتة ولكنها تسير مع الأرض، فهو قول مردود بأمرين:

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٦/ص ٣٠٤)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٤٤)، والتحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/ص ١٤)، والبحر المحيظ (ج ٨/ص ٢٧٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٣/ص ٢٤٢)، وأضواء البيان (ج ٤/ص ١٤٣).

الأول: وجود القرينة الدالة على عدم صحة هذا القول، وهو قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ﴾ معطوف على قوله: ﴿فَفَزَعَ﴾، وذلك المعطوف عليه مرتب بالفاء على قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾، أي: ويوم ينفخ في الصور فيفزع من في السماوات وترى الجبال، فدللت هذه القرينة القرآنية الواضحة على أن مر الجبال مر السحاب كائن يوم ينفخ في الصور، لا الآن^(١).

قال ابن عثيمين: «وهذا قول خاطئ، وقول على الله تعالى بلا علم؛ لأن سياق الآية يأبي ذلك»^(٢).

وأما الثاني: وهو كون هذا المعنى هو الغالب في القرآن؛ لأن جميع الآيات التي فيها حركة الجبال كلها في يوم القيامة، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ۝١٠ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾ [الطور: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَسِيرُ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَسِيرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ [النبأ: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ [التكوير: ٣]^(٣)، ومن قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل معاني القرآن على أسلوبه ومعهود استعماله، وأن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدا ذلك^(٤).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٨٩).

(٢) ينظر: تفسير ابن عثيمين - سورة الكهف (ص ٨٠).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٨٩).

(٤) ينظر: قواعد الترجيح (ج ١/ص ٣١٢).

المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي

كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ورد هنا الإشكال العام الناشئ عن التعارض بين أدلة جريان كل شيء على ما هو سابق في علم الله في الأزل، وبين إضافة الأشياء إلى أسبابها»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن من أركان الإيمان: الإيمان بالقضاء والقدر، وأن الله تعالى قد كتب الآجال والأرزاق، وأدلة هذا الركن كثيرة، واقتصر على دليلين منها: قوله تعالى:

﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

وحديث التخلق: فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق أنه قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد» الحديث^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٤/ص ١١، ح ٣٢٠٨)، ومسلم (ج ٤/ص ٢٠٣٦، ح ٢٦٤٣،

٣٠٣٦) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

فيفهم من هذه النصوص بأن الأرزاق مكتوبة، والآجال مضروبة لا تزيد ولا تنقص، فما توجيه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾، وقول الرسول ﷺ: «من سرّه أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه»^(١) الذي يوهم ظاهر النصين أن الآجال والأرزاق يمكن أن يعترضها زيادة أو نقصان.

قال ابن جزري: «التعمير والنقص لا يجتمعان لشخص واحد، فكيف

أعاد الضمير في قوله: ﴿وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾»^(٢).

وقال الطاهر: «كيف يثبت في هذه الآية والحديث أن للأعمار زيادة ونقصاً مع كونها في كتاب وعلم لا يقبل التغيير؟ وكيف يرغّب في الصدقة مثلاً بأنها تزيد في العمر، وأن صلة الرحم تزيد في العمر!!»^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الموت والأجل من قضاء الله وقدره الذي كتبه في اللوح المحفوظ عنده سبحانه قبل أن يخلق الخلائق بخمسين ألف سنة، فلا يلحقه تغيير ولا تبديل، فقد كتبه سبحانه بعلمه الذي لا يخطئ، ومشيتته التي لا تتخلف. لذا انبرى علماء السلف لدفع هذا الإشكال واستفاضت به كتبهم^(٤)،

(١) أخرجه البخاري (ج ٨/ص ٥، ح ٥٩٨٥)، ومسلم (ج ٤/ص ١٩٨٢، ح ٢٥٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢١٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٧٨).

(٤) ينظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين (ح ٢/ص ٤٦٨).

ومن خلال التَّنْظُر في أجوبتهم عن هذا الإشكال يمكن أن تحمل أقوالهم على أمرين:
الأمر الأول: أن الزيادة مجازية، ولهم في ذلك تأويلات.

الأمر الثاني: أن الزيادة حقيقية وعلى بابها.

فمن جعل الزيادة مجازية، فمرجع الضمير عندهم في قوله تعالى:

﴿وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾^(١) يعود إلى آخر.

أي: أنه لا يعمر من معمر إلا وقد قدر في كتاب، ولا ينقص من عمر معمر آخر إلا وقد قدر أنه لا يعمر، وليس أنه كان عمره قصيراً فأطيل، أو طويلاً فقصر منه. وهذا قال به الفراء، وقتادة، والطبري، وابن كثير، وحكاه غيرهم من المفسرين^(١).

قال ابن جرير الطبري: «اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم:

معناه: وما يعمر من معمر فيطول عمره، ولا ينقص من عمر آخر غيره عن عمر هذا الذي عمر عمراً طويلاً ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾^(٢) عنده مكتوب قبل أن تحمل به أمه، وقبل أن تضعه، قد أحصى ذلك كله وعلمه قبل أن يخلقه، لا يزداد فيما كتب له ولا ينقص»^(٢).

فعن قتادة أنه قال: «المعمر من بلغ ستين سنة، والمنقوص من عمره

من يموت قبل ستين سنة»^(٣).

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ٢/ص ٣٦٨)، وتفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢)،

وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٣٦٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢)، والقرطبي (ج ١٧/ص ٣٦٠)، وتفسير ابن

كثير (ج ٦/ص ٥٣٩).

قال الفراء: «يريد في قوله: ﴿وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ آخر غير الأول، فكنى عنه بالضمير كأنه الأول؛ لأن لفظ الثاني لو ظهر كان كالأول، كأنه قال: ولا ينقص من عمر معمر، فالكناية في عمره ترجع إلى آخر غير الأول، ومثله قولك: عندي درهم ونصفه»^(١).

يقول شيخ الإسلام في قوله: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾: «(قيل: إن المراد الجنس، أي: ما يعمر من عمر إنسان ولا ينقص من عمر إنسان، ثم التعمير والتقصير يراد به شيئان: أحدهما: أن هذا يطول عمره، وهذا يقصر عمره؛ فيكون تقصيره نقصاً له بالنسبة إلى غيره كما أن التعمير زيادة بالنسبة إلى آخر)»^(٢).

ويستدلون على هذا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

ويؤولون الحديث «من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه» بأن الزيادة مجازية، وهي كناية عن البركة في العمر بسبب التوفيق إلى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه في الآخرة، وصيانتها عن تضييعه في غير ذلك، ومثل هذا ما جاء أن النبي ﷺ تقاصر أعمار أمته بالنسبة لأعمار من مضى من الأمم، فأعطاه الله ليلة القدر^(٣).

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ٢/ص ٣٦٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩٠).

(٣) جاء في ذلك حديث مرسل عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أنه ذكر لرسول ﷺ

رجل من بني إسرائيل حمل السلاح على عاتقه في سبيل الله ألف شهر، فعجب رسول

الله ﷺ لذلك وتمنى ذلك لأمته، فقال: «يا رب، جعلت أمي أقصر الأمم أعماراً =

وحاصله أن صلة الرحم تكون سبباً للتوفيق للطاعة، والصيانة عن المعصية، فيبقى بعده الذكر الجميل، فكأنه لم يمّت، ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذي ينتفع به من بعده، والصدقة الجارية.

قال الحافظ ابن حجر: «وجزم ابن فورك بأن المراد بزيادة العمر نفي الآفات عن صاحب البرّ في فهمه وعقله، وقال غيره في أعم من ذلك، وفي وجود البركة في رزقه وعلمه ونحو ذلك»^(١). ورجح هذا القول النووي، وابن حجر^(٢).

وهناك فهم آخر للزيادة يمكن استنتاجه من جمع ألفاظ الحديث، والمقارنة بينها، وهو أنّ زيادة العمر هي بقاء أثر الواصل بعد موته، وهذا مأخوذ من بعض ألفاظ الحديث مثل: «من سرّه أن يبسط له في رزقه، وَيَنْسَأُ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ»^(٣).

= وأقلها أعمالاً؟» فأعطاه الله ليلة القدر. أخرجه الطبري (ج ٢٤/ص ٥٤٦)، والواحد في أسباب التزول (ص ٧٢٩) كلاهما عن مجاهد.

وأخرجه أيضاً البيهقي في السنن (ج ٤/ص ٣٠٦) وقال: ((هذا مرسل))، وأشار إليه في شعب الإيمان (ج ٧/ص ٢٦٥)، وذكره البغوي (ج ٥/ص ٢٨٨)، وابن كثير في التفسير (ج ٨/ص ٤٤٢) من رواية ابن أبي حاتم عن مجاهد أن النبي ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل ... وهو مرسل.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٤١٦).

(٢) ينظر: شرح النووي لصحيح مسلم (ج ١٦/ص ٣٤٩)، وفتح الباري (ج ١٠/ص ٤١٦).

(٣) سبق تخريجه.

وهذا الفهم نقله صاحب "فيض القدير" عن الزمخشري أنه قال: «معناه: أن الله يبقي أثر واصل الرحم في الدنيا طويلاً، فلا يضمحلّ سريعاً كما يضمحلُّ أثر قاطع الرحم، فحُمِلَ الأجل هنا على الأثر»^(١).
وهناك وجهٌ آخر معناه قريب من التَّأويل الأخير، ورد في حديث ضعيف أخرجه الطبراني عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: ذُكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من وصل رحمه أنسيء له في أجله، فقال: «إنه ليس زيادة في عمره، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ﴾، ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده»^(٢).

ففي التفسير السابق جعل الزيادة في العمر زيادة في أثره وذكره الطيب، وفي الثاني أن أبناء المرء الصالحين يدعون له، فكأنه بقي وعمل وازداد من الحسنات.

أما أصحاب القول الثاني القائلين بأن الزيادة حقيقية وعلى بابها، فجعلوا الضمير في قوله: ﴿وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ يرجع إلى نفس المعمر.

(١) ينظر: الفائق في غريب الحديث (ج ١/ص ٢٣)، وفيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (ج ٤/ص ١٩٦).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (ج ٣/ص ٣٤٣، ح ٣٣٤٩)، والعقيلي في الضعفاء (ج ٢/ص ١٣٤)، وابن عدي في الكامل (ج ٣/ص ٢٨٥) من طريق سليمان بن عطاء، عن مسلمة بن عبد الله الجهني، عن عمه أبي مشجعة، عن أبي الدرداء به وقال: «فيه سليمان بن عطاء، مجمع على ضعفه». قال الألباني في السلسلة الضعيفة (ج ١١/ص ٥١٢): «(حديث منكر)».

فالمعنى: إن الله كتب عمر الإنسان كذا إن أطاع، ودونه إن عصى، فأيهما بلغ فهو في كتاب، فيراد بالنقص النقص من العمر المكتوب حقيقة، كما يراد بالزيادة الزيادة في العمر المكتوب حقيقة، فيكتب في اللوح المحفوظ: عمر فلان كذا سنة، فإن وصل رحمه زيد في عمره كذا سنة، والكناية على هذا ترجع إلى العمر.

ذهب إلى هذا القول عددٌ من العلماء، منهم: ابن قتيبة، وشيخ الإسلام، والشوكاني، والسعدي^(١).

قال الشوكاني: «والأولى في ظاهر النظم القرآني أن تطويل العمر وتقصيره هما بقضاء الله وقدره لأسباب تقتضي التطويل، وأسباب تقتضي التقصير.

فمن أسباب التطويل: ما ورد في صلة الرحم عن النبي ﷺ، ونحو ذلك. ومن أسباب التقصير: الاستكثار من معاصي الله ﷻ، فإذا كان العمر المضروب للرجل مثلاً سبعين سنة، فقد يزيد الله له عليها إذا فعل أسباب الزيادة، وقد ينقصه منها إذا فعل أسباب النقصان، والكل في كتاب مبين، فلا تخالف بين هذه الآية، وبين قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، ويؤيد هذا قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]،^(٢).

(١) ينظر: تأويل مختلف الحديث (ص ١٣٧)، ومجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩٠)،

والتسهيل لابن جزي (ج ٢/ص ٢١٣)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٤١٣)، وروح المعاني

(ج ١١/ص ٣٥٠)، وتفسير السعدي (ص ٦٨٦).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٤١٣).

وقال السعدي: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ أي: لا ينقص عمر الذي كان معمرًا عمراً طويلاً ﴿إِلَّا﴾ بعلمه تعالى، أو ما ينقص من عمر الإنسان الذي هو بصدد أن يصل إليه، لولا ما سلكه من أسباب قصر العمر، كالزنا، وعقوق الوالدين، وقطيعة الأرحام، ونحو ذلك مما ذكر أنها من أسباب قصر العمر.

والمعنى: أن طول العمر وقصره، بسبب وبغير سبب كله بعلمه تعالى، وقد أثبت ذلك ﴿فِي كِتَابٍ﴾ حوى ما يجري على العبد، في جميع أوقاته وأيام حياته^(١).

الترجيح

إن مرجع الضمير في الآية محتمل للأمرين، لكن من قال بأنه يعود إلى نفس المعمر الأول وليس إلى آخر هو الظاهر.

يقول الشوكاني: «إن ما أجابوا به عن قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ بأن المراد بالمعمر: طويل العمر، والمراد بالتناقض: قصر العمر، فهذا القول فيه نظر؛ لأن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ يعود إلى قوله تعالى: ﴿مِنْ مُعَمَّرٍ﴾، والمعنى على هذا: وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر ذلك المعمر إلا في كتاب، هذا ظاهر النظم القرآني، وأما التأويل المذكور فإنما يتم على إرجاع الضمير المذكور إلى غير ما هو مرجع في الآية، وذلك لا وجود له في النظم»^(٢).

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص ٦٨٦).

(٢) ينظر: تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل (ص ١٦).

أما القول بأن الزيادة في العمر لمن وصل رحمه زيادة حقيقية هو الراجح إن شاء الله تعالى؛ وذلك لعدة أسباب:

الأول: الدلالة اللغوية لمعنى كلمة "نساء"، وهو التأخير، والمراد طول عمره، يقال: نسأت الشيء أنساءً، وأنسأته إذا أخرته، ويكون في العمر والدين والأثر^(١).

قال البغوي: «يُنسأ في أثره» معناه: يؤخر في أجله، يقال: نسأ الله في عمرك، وأنسأ عمرك، والأثر ههنا: آخر العمر، وسمي الأجل أثراً لأنه يتبع العمر^(٢).

الثاني: أن القدر قدران:

أحدهما: القدر المثبت، أو المطلق، أو المبرم، وهو ما في أم الكتاب - اللوح المحفوظ - فهذا ثابت لا يتغير، ولا يتبدل، كما في الحديث القدسي أن الله تعالى قال: «وإني يا محمد إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد...»^(٣)، يعني: قضاءً مبرماً.

وثانيهما: القدر المعلق، أو المقيد، وهو ما في كتب الملائكة، فهذا هو الذي يقع فيه المحو والإثبات، فالآجال والأرزاق والأعمار وغيرها مثبتة في أم الكتاب لا تتغير، ولا تتبدل، أما ما في صحف الملائكة فيقع فيه المحو والإثبات، والزيادة والنقص^(٤).

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ١٩٤)، وكشف المشكل لابن الجوزي (ج ٣/ص ١٨٧).

(٢) ينظر: شرح السنة للبغوي (ج ١٣/ص ١٩).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ح ٧٤٤٠) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٤) ينظر: القضاء والقدر للأشقر (ص ٦٦).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الأجل أجلان: أجل مطلق يعلمه الله، وأجل مقيد، وبهذا يتبين معنى قوله ﷺ: «من سرّه أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه»، فإن الله أمر الملك أن يكتب له أجلاً، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا وكذا، والملك لا يعلم أيزداد أم لا؟، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر، فإذا جاء الأجل لا يتقدم ولا يتأخر»^(١).

وقال في موطن آخر عندما سئل عن الرزق: هل يزيد وينقص؟، قال: «الرزق نوعان:

أحدهما: ما علمه الله أنه يرزقه، فهذا لا يتغير.

والثاني: ما كتبه، وأعلم به الملائكة، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب»^(٢).

وقال في موطن آخر: «وهذا نظير ما في الترمذي وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: «إن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته، فأراه إياهم، فرأى فيهم رجلاً له بصيص، فقال: من هذا يا رب؟ فقال: ابنك داود. قال: فكم عمره؟ قال: أربعون سنة. قال: وكم عمري؟ قال: ألف سنة. قال: فقد وهبت له من عمري ستين سنة. فكتب عليه كتاباً، وشهدت عليه الملائكة، فلما حضرته الوفاة قال: قد بقي من عمري ستون سنة. قالوا: وهبتها لابنك داود، فأنكر ذلك، فأخرجوا الكتاب، قال النبي ﷺ: فَنَسِيَ آدَمُ فَنَسِيَ ذَرِيَّتَهُ، وَجَحَدَ آدَمُ فَجَحَدَتْ ذَرِيَّتَهُ»،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٥١٧).

(٢) مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٥١٧)، والإيمان بالقضاء والقدر (ج ١/ص ١٢٣).

وروي أنه كمل لآدم عمره، ولداود عمره، فهذا داود كان عمره المكتوب أربعين سنة، ثم جعله ستين^(١).

وهذا معنى ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: اللهم إن كنت كتبتني شقياً فامحني واكتبني سعيداً، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت^(٢).

والله سبحانه عالم بما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، فهو يعلم ما كتبه له، وما يزيده إياه بعد ذلك، والملائكة لا علم لهم إلا ما علمهم الله، والله يعلم الأشياء قبل كونها، وبعد كونها^(٣).

قال ابن حجر: «كأن يقال للملك -مثلاً- إنَّ عُمَرَ فلان مائة عام إن وصل رحمه، وستون إن قطعها، وقد سبق في علم الله أنه يصل أو يقطع، فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي يمكن فيه الزيادة والنقص، وإليه الإشارة بقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾».

(١) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٤٥٣، ح ٣٣٦٨)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٥٥، ح ٣٢٥٧) من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الترمذي: ((هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه)). وقال الحاكم: ((صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)). وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ج ٥/ص ٤٥٣). وقال شعيب الأرنؤوط في حاشيته على صحيح ابن حبان: ((إسناده قوي على شرط مسلم)).

(٢) أخرجه الطبري (ج ١٣/ص ٥٦٤) من عدة طرق عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وغيرهم.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩١).

فالحو والإثبات بالنسبة لما في علم الملك، وما في أم الكتاب هو الذي في علم الله تعالى فلا محو فيه ألبته، ويُقال له: القضاء المبرم، ويقال للأول: القضاء المعلق^(١).

ثم إن الأسباب التي يحصل بها الرزق هي من جملة ما قدره الله وكتبه، فإن كان قد تقدم بأن يرزق العبد بسعيه واكتسابه ألهمه السعي، والاكتساب، وذلك الذي قدره له بالاكتساب لا يحصل بدون الاكتساب، وما قدره له بغير اكتساب، كموت مؤثرته يأتيه بغير اكتساب.

فلا مخالفة في ذلك لسبق العلم، بل فيه تقييد المسببات بأسبابها، كما قدر الشيع والري بالأكل والشرب، وقدر الولد بالوطء، وقدر حصول الزرع بالبذر، فهل يقول عاقل بأن ربط هذه المسببات بأسبابها يقتضي خلاف العلم السابق، أو ينافيه بوجه من الوجوه؟^(٢).

وذكر الطاهر نحو هذا القول، ثم قال: «ولا مخلص من هذا الإشكال إلا هذا الجواب، وجميع ما سواه وإن أفتع ابتداءً فمآله إلى حيث ابتداء الإشكال»^(٣).

الثالث: إن من قال إن الرزق والأجل مقدران مكتوبان، يقال لهم:

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٤٣٠)، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٨٩)، وشرح صحيح مسلم للنووي (ج ١٦/ص ١١٤).

(٢) ينظر: تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل للشوكاني (ص ٣٢)، وتفسير ابن سعدي لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٧٨).

وكذلك البركة في العمر أو الرزق مقدرة مكتوبة، فالأسباب التي تحصل بها البركة أو غيرها هي من جملة ما قدره الله وكتبه؛ فإن كان قد تقدم بأن يبارك في عمر العبد بصلته لرحم ألهمه السعي والاكتساب لهذا العمل الصالح^(١).
الرابع: النصوص الكثيرة في الدعاء بطول العمر، مما يدل أن الزيادة على حقيقتها.

ومن ذلك دعاء النبي لأنس رضي الله عنه بطول العمر، فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يدخل علينا أهل البيت، فدخل يوماً فدعا لنا، فقالت أم سليم: خويدمك ألا تدعو له؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أكثر ماله، وولده، وأطل حياته، واغفر له»^(٢). زاد مسلم: قال أنس: فوالله إن مالي لكثير، وإن ولدي وولد ولدي ليتعادون علي نحو المائة اليوم.

(١) ذكر نحو هذا القول شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩٠).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ص ٦٥٣، ح ٦٥٣) من طريق سعيد بن زيد، عن سنان، عن أنس، به. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (ج ٥/ص ٢٨٤، ح ٢٢٤١).

وأخرجه البخاري في صحيحه (٨/ج/ص ٧٥، ح ٦٣٤٤)، ومسلم في صحيحه (ج ٤/ص ١٩٢٨، ح ٢٤٨٠) من طريق شعبة: سمعت قتادة يحدث عن أنس، عن أم سليم أنها قالت: ((يا رسول الله، خادمك أنس، ادع الله له، فقال: اللهم أكثر ماله وولده، وبارك له فيما أعطيته)) وليس في رواية الصحيحين: (أطل حياته).

المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَإِنْ تَوَمَّنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ۗ ﴿٣٦﴾ إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَيُخْرِجْ أَضْعَانَكُمْ ۗ ﴿٣٧﴾ هَآأَنْتُمْ هَآؤِلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ ۗ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ ﴿٣٨﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «كلام المفسرين من قوله: ﴿ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ ﴾ يعرب عن حيرة في مراد الله بهذا الكلام»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

إن الله حث عباده وأمرهم بإنفاق أموالهم في سبيل الله في الأوجه المشروعة، سواء كانت نفقة واجبة أو مستحبة، قال تعالى: ﴿ ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ ۗ فَالَّذِينَ ءَامِنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الحديد: ٧]، حتى إنه في هذه السورة دعا عباده إلى ذلك بقوله: ﴿ هَآأَنْتُمْ هَآؤِلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وغير ذلك من الآيات، لكن هذا الفهم المتبادر إلى الذهن المتقرر في النفوس يشكل عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴾ الذي يفيد في ظاهره بأن الله لم يأمر عباده بالنفقة، ولم يسألهم أموالهم.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٦/ص ١٣٣).

حتى قال الطاهر: «كلام المفسرين من قوله: ﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَاتَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ يعرب عن حيرة في مراد الله بهذا الكلام ... وكيف موقع قوله تعالى: ﴿هَاتِئِمَّ هَهُؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِنُفْسِهِمْ﴾ بعد قوله: ﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾؛ فإن الدعوة للإلفاق عين سؤال الأموال، فكيف يجمع بين ما هنا وبين قوله آنفاً ﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ما عبر به الطاهر بأن كلام المفسرين في الآية يعرب عن حيرة في مراد الله بهذا الكلام ليس بظاهر؛ لأن من نظر في كتب المفسرين -رحمهم الله- تبين له أنهم دفعوا اللبس بقدر الإمكان، وذكروا أوجهاً كثيرة في رفع اللبس عن الآية في ما يوهم أنها متناقضة مع غيرها من الآيات، وأن غالب ما ذكره من الأوجه ظاهر ومحمّل لنظم الآية، وسأذكر أهم هذه الأوجه:

الوجه الأول:

أن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ معناه: لا يأمركم بإخراج جميعها في الزكاة، بل أمر بإخراج البعض، وهو ربع العشر، وهو قليل جداً، مواساة لإخوانكم، فطيبوا به نفساً^(٢). قاله ابن عيينة^(٣)، ومال إليه الشوكاني^(٤).

(١) التحرير والتنوير (ج ٢٦/ص ١٣٣).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٣٢٣)، وتفسير الماوردي (ج ٥/ص ٣٠٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٦٥).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ١٨٦)، والمحزر الوجيز (ج ٥/ص ١٢٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠).

(٤) ينظر: فتح القدير (ج ٥/ص ٥٠).

فالمنفي سؤال إنفاق جميع الأموال، فالكلام من نفي العموم لا من عموم النفي بقرينة السياق^(١).

الوجه الثاني:

أن معنى ﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾: لا يسألكموها لنفسه، أو لحاجة منه إليها، بل هو المتفضل عليكم بالخيرات، ولا يحتاج إلى أموالكم، إنما يأمركم بالإنفاق في سبيله ليرجع ثواب إنفاقكم إليكم، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ﴾ [الذاريات: ٥٧]. ومال إليه الظاهر^(٢).

قال القاسمي: «والظاهر أن المراد بيان غناه تعالى عن عبادته، وأن طلب إنفاق الأموال منهم لعود نفعه إليهم لا إليه، لاستغنائه المطلق، كما قال: ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ، وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾، فإن في الصدقات دفع أحقاد صدور الفقراء عنهم، وفي بذله للجهاد دفع غائلة الشرور والفساد، وكله مما يعود ثمرته عليهم»^(٣).

الوجه الثالث:

قيل المعنى: لا يسألكم أموالكم أنتم، إنما يسألكم أمواله؛ لأنه المالك لها حقيقة، وهو المنعم بإعطائها^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٦/ص ١٣٣).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ١٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير القاسمي (ج ٨/ص ٤٧٩)، والتحرير والتنوير (ج ٢٦/ص ١٣٣).

(٣) ينظر: تفسير القاسمي (ج ٨/ص ٤٧٩).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٨/ص ٦٤)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٨٦).

قال الرازي: «الأموال لله، وهي في أيديكم عارية، وقد طلب منكم، أو أجاز لكم في صرفها في جهة الجهاد، فلا معنى لبخلكم بماله، وإلى هذا أشار بقوله تعالى في آية أخرى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الحديد: ١٠]، أي: الكل لله»^(١).

الوجه الرابع:

قيل: ﴿ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴾ أي: لا يريد تعالى أن يكلفكم ما يشق عليكم، ويعنتكم من أخذ أموالكم، وبقائكم بلا مال، أو ينقصكم نقصاً يضركم، ولهذا قال: ﴿ إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا فِيْ حِفْظِكُمْ تَبَخَّلُوا وَبُخْرَجِ أضعفناكم ﴾، أي: ما في قلوبكم من الضغن إذا طلب منكم ما تكرهون بذله.

والدليل على أن الله لو طلب منكم أموالكم وأحفاكم بسؤالها، أنكم تمتنعون منها، أنكم تدعون لتنفقوا في سبيل الله على هذا الوجه الذي فيه مصلحتكم الدينية والدنيوية، ﴿ فَمِنْكُمْ مَّنْ يَبْخُلُ ﴾، أي: فكيف لو سألكم، وطلب منكم أموالكم في غير أمر ترونه مصلحة عاجلة؟ أليس من باب أولى وأحرى امتناعكم من ذلك^(٢).

الوجه الخامس:

وقيل: لا يسألكم الرسول ﷺ أموالكم أجراً على تبليغ الرسالة، ونظيره: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦]^(٣).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٨/ص ٦٤).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ص ٧٩٠).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ١٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير الماوردي (ج ٥/ص ٣٠٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٦٥)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٥٠)، وأضواء البيان (ج ٧/ص ٦٣٥).

قال الشنقيطي: «وهذا الوجه تشهد له آيات كثيرة من كتاب الله، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنَّ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ [الطور: ٤٠].

وهذا دأب الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم-، فقال عن هود في سورة هود: ﴿يَقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي﴾ الآية [هود: ٥١]، وقوله في الشعراء عن نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب -عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام-: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

وقوله تعالى عن رسل القرية المذكورة في يس: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَنْقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ اتَّبِعُوا مِنْ لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا﴾ الآية [يس: ٢٠-٢١]،^(١).

الوجه السادس:

وقيل: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴿٣٦﴾ إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا فِيْحِفْكُمْ بَبَحْلُوا وَيُخْرِجْ أَصْغَانَكُمْ ﴿٣٧﴾ منسوخ بقوله: ﴿هَاتِرْ هَتُولَاءِ تُدْعُونَ لِئَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، أو منسوخة بآية الزكاة^(٢).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٦٣٥).

(٢) ينظر: معرفة الناسخ والمنسوخ لابن حزم (ص ٣٦٩)، ونواسخ القرآن لابن الجوزي

(ج ٢/ص ٥٨٦).

قال ابن الجوزي: «وزعم بعضهم أنها منسوخة بآية الزكاة، وقيل بغيرها، وهذا باطل، لأن المعنى: لا يسألكم جميع أموالكم، والزكاة لا تنافي ذلك»^(١).
وقال أيضاً: «وزعم بعض المغفلين من نقلة التفسير أنها منسوخة بقوله: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا﴾، وهذا ليس معه حديث»^(٢).

الترجيح

الذي يظهر -والعلم عند الله- أن هذه الأقوال والتوجيهات متقاربة، ما عدا الخامس والسادس؛ لأن الآيات هنا ليست في مقام الدعوة والحث على قبول دعوة النبي ﷺ، وأنه لا يطلب منكم الأجر، بل إن الخطاب في الآية لقوم مدعين يحتثم على الاعتزاز بالدين والتمسك به، ويحثهم على الزكاة والإنفاق في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُمْ أَعْمَلَكُمْ ۗ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ۗ إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَيُخْرِجْ أَضْعَفْنَكُمْ ۗ هَٰذَا نَتْمُ هَٰؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِئَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ۗ﴾

(١) ينظر: زاد المسير (ج ٧/ص ١٥٧).

(٢) ينظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي (ج ٢/ص ٥٨٦).

﴿وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ لنفسه، أو لحاجة منه إليها، بل هو المتفضل عليكم بالخيرات، ولا يحتاج إلى أموالكم، فهذا توطئة لقوله بعده: ﴿هَاتَمْتُمْ هَتُؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِنُفْسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١).

فقوله تعالى: ﴿هَاتَمْتُمْ هَتُؤُلَاءِ تَدْعُونَ﴾ أي: هاتمت هؤلاء أيها المؤمنون ﴿تَدْعُونَ لِنُفْسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي: في الجهاد وطريق الخير، ﴿فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ﴾ أي: على نفسه، أي: يمنعها الأجر والثواب، ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ أي: إنه ليس بمحتاج إلى أموالكم. أما القول بالنسخ فلم يثبت، وتجاهله عامة من كتب في الناسخ والمنسوخ، ورده ابن الجوزي كما سبق في تفسيره، وفي كتاب نواسخ القرآن.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٦/ص ١٣٣).

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ﴿٣١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر بن عاشور: «وجاء في تفسير سورة الرحمن من «الكشاف»^(١): أن عبد الله بن طاهر^(٢) قال للحسين بن الفضل^(٣): أشكلت عليّ ثلاث آيات ... فذكر له منها قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ فما بال الأضعاف؟، أي: قوله تعالى: ﴿فِيضِعْفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨).

(٢) هو عبد الله بن طاهر، الأمير العادل، أبو العباس، حاكم خراسان وما وراء النهر، قلده المأمون مصر وإفريقية، ثم خراسان، وكان ملكاً مطاعاً سائساً مهيباً، مات سنة (٥٢٣٠هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٠/ص ٦٨٤)، والعبر (ج ١/ص ٣٥٧، ٣٦٦، ٤٠٦).

(٣) هو الحسين بن الفضل، أبو علي البجلي، العلامة، المفسر، ولد قبل الثمانين ومائة، وقد ذكر أن عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون خراسان سأله في استصحاب ثلاثة من العلماء فسماهم منهم، وابتاع له داراً، فبقي يعلم الناس، ويفتي في تلك الدار إلى أن توفي سنة (٥٢٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٢٥/ص ٤٢١)، ولسان الميزان (ج ٢/ص ٣٠٧-٣٠٨)، وطبقات المفسرين (ج ١/ص ١٥٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه الاستشكال في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ هو ظاهر الآية الذي يفيد بأن ليس للإنسان من الثواب إلا ثواب ما سعى وما عمل، وهذا المفهوم يعارض قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وقول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، وتضعيف الثواب الوارد في هذه الآيات ينافي قصر الثواب على السعي وحده، بل أعطي زيادة في الأجر فوق سعيه^(١).
ويترتب على هذا الإشكال مسألة ذكرها العلماء عند هذه الآية، وهي مسألة: (إهداء الثواب للغير).

وقد نقل القرطبي والزمخشري وغيرهما من المفسرين أن الوزير عبد الله بن طاهر استشكل هذه الآية وسأل الحسين بن الفضل عنها؟ وقال: أشكلت علي ثلاث آيات، وذكر له منها قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ فما بال الأضعاف - أي: قوله تعالى: ﴿فِيضْعِيفُهُ لَهُ: أضعافاً كثيرة﴾ -؟^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون في تعيين المراد بالإنسان في قوله: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ على قولين:

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢٩/ص ٢٧٦)، وروح المعاني (ج ١٤/ص ٦٥).
(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨)،
والتحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

القول الأول: أن المراد من الإنسان الكافر دون المؤمن.

قال الربيع بن أنس: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ يعني: الكافر، فأما المؤمن فله ما سعى، وما سعى له^(١).

وعلى هذا المعنى فلا إشكال، ولا تعارض بين الآيتين.

لكن ضعف هذا القول جمهور المفسرين، منهم: الرازي، وأبو حيان^(٢).

القول الثاني: أنه عام في كل المخاطبين، يشمل المؤمن والكافر، وهو

قول جمهور المفسرين^(٣).

واستشكل هذا القول من وجهين:

الأول: أن هناك نصوصاً من الكتاب والسنة تفيد أن المؤمن يعطى

من الأجر والثواب فوق ما سعى.

والثاني: أن هناك نصوصاً كذلك تفيد أن المؤمن يعطى ثواب أعمال

لم يسع لها، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ

ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١].

فالأجوبة عن هذين الإشكاليين من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه ليس بين آية المطلب وغيرها من النصوص تعارض؛ لأن

آية المطلب إخبار بشرع من كان قبلنا، أما الآيات الأخرى فهي في شرعنا،

وقد دل شرعنا على أنه له ما سعى، وما سعى له.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦)، وتفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، والبحر المحيظ

(ج ٨/ص ١٦٨).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢٩/ص ٢٧٦)، والبحر المحيظ (ج ٨/ص ١٦٨).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، والبحر المحيظ (ج ٨/ص ١٦٨).

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أن هذا الحكم منسوخ في هذه

الشريعة بقوله: ﴿الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾

فقد أخرج الطبري بسنده الحسن عن علي بن أبي طلحة عن ابن

عباس، «قوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ قال: فأنزل الله بعد هذا

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بِإِيمَانٍ لِحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فأدخل الأبناء

بصلاح الآباء الجنة»^(١).

وعن عكرمة في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾:

«حكاية عن شريعة سابقة؛ فلا تلزم في شريعتنا»^(٢).

قال الطاهر: «يريد بذلك أن شريعة الإسلام نسخت ذلك؛ فيكون

قبول عمل أحد عن غيره من خصائص هذه الأمة»^(٣).

وهذا أيضاً أضعف من القول الأول، أو من جنسه؛ فإن الله سبحانه

أخبر بذلك إخبار مقرر له، محتج به، لا إخبار مبطل له.

قال ابن عطية: «ما روي عن ابن عباس أنها منسوخة لا يصح؛ لأنه

خبر لم يتضمن تكليفاً، وعند الجمهور أنها محكمة»^(٤).

(١) أخرجه الطبري (ج ٢٢/ص ٨٠)، والنحاس في الناسخ والمنسوخ (ج ٣/ص ٣٦)، وابن

الجوزي في نواسخ القرآن (ج ٢/ص ٥٩٤).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ٤١٦)، والمحرم الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦)، وروح المعاني

(ج ١٤/ص ٦٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٤) ينظر: المحرم الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦).

وقال ابن الجوزي بعد ما أورد قول ابن عباس: «إن قول من قال إن هذا نسخ غلط؛ لأن الآيتين خبر، والأخبار لا يدخلها النسخ، ثم إن إلحاق الأبناء بالآباء إدخالهم في حكم الآباء بسبب إيمان الآباء فهم بالبعض تبع الجملة، وذاك ليس لهم، إنما فعله الله سبحانه بفضله، وهذه الآية تثبت ما للإنسان إلا ما يتفضل به عليه»^(١).

وقال الشوكاني: «ولم يصب من قال: إن هذه الآية منسوخة بمثل هذه الأمور، فإن الخاص لا ينسخ العام، بل يخصه، فكل ما قام الدليل على أن الإنسان ينتفع به وهو من غير سعيه كان مخصصاً لما في هذه الآية من العموم»^(٢).

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ خاص في السيئة^(٣)، بدليل ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: قال الله ﷻ: «إذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة، فإن عملها كتبتها له عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، وإذا هم بسيئة ولم يعملها لم أكتبها عليه، فإن عملها كتبتها سيئة واحدة»^(٤).

لكن يشكل على هذا القول أن السعي عام في الآية، ولم يأتيه ما يخصه بالسيئة، وكذلك سياق الآية التي قبلها في السيئات،

(١) ينظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي (ج ٢/ص ٥٩٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٥/ص ١٥٠).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٩/ص ١٤٤، ح ٧٥٠١)، ومسلم في صحيحه (ج ١/ص ١١٧، ح ١٢٨)، واللفظ له.

وهي قوله تعالى: ﴿أَلَا نَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (٣٨)، فيفيد أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ فيه تأسيس لمعنى جديد.

الثالث: أن هذه الآية لا تدل على أن المراد بـ(السعي) هو الثواب القاصر على سعيه وعمله بنفسه لا غير، بل الظاهر أنها أشمل من ذلك، فمفهوم الآية: أن الإنسان لا يستحق أجراً إلا على سعيه بنفسه، ولم تتعرض هذه الآية للثواب أو لانتفاعه بسعي غيره بنفي ولا إثبات. قاله شيخ الإسلام ابن تيمية، والشنقيطي^(١).

لأن قوله: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ دلت اللام فيه على أنه لا يستحق ولا يملك شيئاً إلا بسعيه، ولم تتعرض لنفي الانتفاع بما ليس ملكاً له ولا مستحقاً له.

الترجيح

الذي يظهر لي أن القول الثالث هو الراجح، وأن هذه الآية على ظاهرها، وأن الألف واللام في (الإنسان) للجنس، أي: جنس الإنسان، سواء كان مؤمناً أو كافراً، ويدل على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: أن الآية نفت ملكه لغير سعيه، ولم تنف انتفاع الرجل بسعي غيره، بل جاءت السنة بإثبات ذلك، وبين الأمرين من الفرق ما لا يخفى، فأخبر تعالى أن الإنسان لا يملك إلا سعيه، وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه، فإن شاء أن يبذله لغيره، فإذا نواه لغيره فهو بحكم الشرع

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٤/ص ٣١٢)، وأضواء البيان (ج ٧/ص ٧٥٤).

كالنائب عنه والوكيل القائم مقامه، وإن شاء أن يقيه لنفسه^(١)، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من زعم أن الميت لا ينتفع إلا بعمله بأكثر من عشرين وجهاً^(٢).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج٤/ص٤٨٤)، وأضواء البيان (ج٧/ص٧٥٤).

(٢) فقال -رحمه الله-: «(من اعتقد أن الإنسان لا ينتفع إلا بعمله فقد خرق الإجماع، وذلك باطل من وجوه كثيرة:

أحدها: أن الإنسان ينتفع بدعاء غيره، وهو انتفاع بعمل الغير.

ثانيها: أن النبي ﷺ يشفع لأهل الموقف في الحساب، ثم لأهل الجنة في دخولها.

ثالثها: أنه يشفع لأهل الكبائر في الخروج من النار، وهذا انتفاع بسعي الغير.

رابعها: أن الملائكة يستغفرون ويدعون لمن في الأرض، وذلك منفعة بعمل الغير.

خامسها: أن الله تعالى يخرج من النار من لم يعمل خيراً قط -أي من المؤمنين-

بمحض رحمته، وهذا انتفاع بغير عملهم.

سادسها: أن أولاد المؤمنين يدخلون الجنة بعمل آبائهم، وذلك انتفاع بمحض

عمل الغير.

سابعها: قال الله تعالى في قصة الغلامين اليتيمين: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾

فانتفعا بصلاح أبيهما، وليس من سعيهما.

ثامنها: أن الميت ينتفع بالصدقة عنه، وبالعتق، بنص السنة والإجماع، وهو من

عمل الغير.

تاسعها: أن الحج المفروض يسقط عن الميت بحج وليه بنص السنة، وهو انتفاع

بعمل الغير.

عاشرها: أن الحج المنذور أو الصوم المنذور يسقط عن الميت بعمل غيره بنص

السنة، وهو انتفاع بعمل الغير.

حادي عشر: المدين قد امتنع ﷺ من الصلاة عليه حتى قضى دينه أبو قتادة، =

= وقضى دين الآخر علي بن أبي طالب، وانتفع بصلاة النبي ﷺ، وهو من عمل الغير.

ثاني عشر: أن النبي ﷺ قال لمن صلى وحده: «ألا رجل يتصدق علي هذا فيصلب معه» فقد حصل له فضل الجماعة بفعل الغير.

ثالث عشر: أن الإنسان تبرأ ذمته من ديون الغير إذا قضاها عنه قاض، وذلك انتفاع بعمل الغير.

رابع عشر: أن من عليه تبعات ومظالم إذا حلل منها سقطت عنه، وهذا انتفاع بعمل الغير.

خامس عشر: أن الجار الصالح ينفع في المحيا وفي الممات - كما جاء في الأثر-، وهذا انتفاع بعمل الغير .

سادس عشر: أن جليس أهل الذكر يرحم بهم، وهو لم يكن معهم، ولم يجلس لذلك، بل لحاجة عرضت له، والأعمال بالنيات، فقد انتفع بعمل غيره.

سابع عشر: الصلاة على الميت، والدعاء له في الصلاة، انتفاع للميت بصلاة الحي عليه، وهو عمل غيره.

ثامن عشر: أن الجمعة تحصل باجتماع العدد، وكذا الجماعة بكثرة العدد، وهو انتفاع للبعض بالبعض.

تاسع عشر: أن الله تعالى قال لنبيه: ﴿ وَمَا كَانَتْ أَلَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴾ [الأنفال: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ﴾ [الفتح: ٢٥] فقد رفع الله تعالى العذاب عن بعض الناس بسبب بعض، وذلك انتفاع بعمل الغير.

تمام العشرين: أن صدقة الفطر تجب على الصغير وغيره ممن يمونه الرجل، فإنه ينتفع بذلك من يُخرج عنه، ولا سعي له فيها).

ثم قال -رحمه الله-: ((ومن تأمل العلم وجد انتفاع الإنسان بما لم يعمل ما لا يكاد يحصى، فكيف يجوز أن تتأول الآية الكريمة على خلاف صريح الكتاب والسنة وإجماع الأمة)). ينظر: جامع المسائل لابن تيمية (ج ٥/ص ٢٠٣).

قال ابن عثيمين: «وحملوا قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ على أن المعنى: أنه لا يمكن أن يأخذ من عمل غيره، لكن إذا أهدى إليه غيره من العمل فإنه لا بأس به، كما أن الإنسان ليس له التصرف في مال غيره، ولو أعطاه شخص مالا لتصرف فيه»^(١).

الثاني: أن كل ما يحصل للإنسان من شفاعاة، أو دعاء ابن صالح له، أو دعاء غيره له، أو تضييف حسنات، أو تعمد بفضل ورحمة، هو في الحقيقة من سعيه وكده وعمله.

فالإنسان بسعيه نكح الأزواج، وأنجب الأولاد، وبحسن عشرته أسدى الخير، وتودد إلى الناس، فترحموا عليه، ودعوا له، وأهدوا له ثواب الطاعات، فكان ذلك أثر سعيه، بل دخول المسلم مع جملة المسلمين في عقد الإسلام من أعظم الأسباب في وصول نفع كل من المسلمين إلى صاحبه، في حياته، وبعد مماته، ودعوة المسلمين تحيط من ورائهم. وهو جواب ابن أبي العز الحنفي^(٢).

وفي قول رسول الله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: من ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية من بعده، أو علم ينتفع به»^(٣).

قال ابن كثير عن معنى هذا الحديث: «فهذه الثلاثة في الحقيقة هي من سعيه وكده وعمله، كما جاء في الحديث: «إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه»^(٤)، والصدقة الجارية كالوقف ونحوه هي من آثار عمله ووقفه،

(١) تفسير سورة النجم لابن عثيمين (ص ٢٤٢).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦٦٩).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (ح ٤٣١٠).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه (ج ٢/ص ٣١١، ح ٣٥٢٨)، والنسائي في المجتبى =

وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءِثْرَهُمْ ﴾ الآية [يس: ١٢]، والعلم الذي نشره في الناس فاقتدى به الناس بعده هو أيضاً من سعيه وعمله^(١).

وثبت في الصحيح أن الرسول ﷺ قال: «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه، من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً»^(٢).
وأيضاً: إن سعي غيره له مبني على سعيه لنفسه، فلا بد أن يكون مؤمناً صالحاً، وإلا فلا ينفعه إهداء الثواب له من الغير إذا لم يكن مؤمناً^(٣)، ومثله يقال في مضاعفة الأجر.

الثالث: إن من فضل الله ﷻ على عباده أنه يضاعف لهم الحسنات، ومن عدله أنه لا يجزي الإنسان إلا ما سعى، ولا يجزي بالسيئة إلا مثلها، قال الله ﷻ: ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ

= (ج ٧/ص ٢٤١، ح ٤٤٥١)، وابن ماجه في سننه (٢/ج ٧/ص ٧٢٣، ح ٢١٣٧)،
والإمام أحمد في مسنده (ج ٦/ص ١٩٣، ح ٢٤٠٣٢)، وابن حبان في صحيحه
(ج ١٠/ص ٧٢، ح ٤٢٥٩)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٥٣، ح ٣١٢٣) من
طرق عن عائشة.

وقال الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه هكذا)).
ووافقه الذهبي. وصححه أبو حاتم وأبو زرعة كما في فيض القدير للمناوي
(ج ٢/ص ٢٤٥)، وكذلك الشيخ الألباني في إرواء الغليل (ج ٣/ص ٣٢٩).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٤٦٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ٢٠٦٠، ح ٢٦٧٤) من حديث أبي هريرة.

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨).

إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿ [الأنعام: ١٦٠]، وقال: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ
 أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ
 وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿ [البقرة: ٢٦١]، وقال الرسول ﷺ:
 «كل عمل ابن آدم يضاعف، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف،
 قال الله ﷻ: إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به»^(١).

قال القرطبي: «وهذا كله تفضل من الله ﷻ، كما أن زيادة الإضعاف
 فضل منه، كتب لهم بالحسنة الواحدة عشراً إلى سبعمائة ضعف إلى ألف
 ألف حسنة، كما قيل لأبي هريرة: أسمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله
 ليجزي على الحسنة الواحدة ألف ألف حسنة»؟ فقال: سمعته يقول: «إن
 الله ليجزي على الحسنة الواحدة ألفي ألف حسنة»، فهذا تفضل، وطريق
 العدل ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾^(٢).

فعن عبد الله بن طاهر: أنه دعا الحسين بن الفضل وقال له: أشكلت
 علي ثلاث آيات دعوتك لتكشفها لي: قوله تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَ مِنَ
 النَّادِمِينَ ﴾ [المائدة: ٣١] وقد صح أن الندم توبة. وقوله: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي
 شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩] وقد صح أن القلم جف بما هو كائن إلى يوم القيامة.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٢/ص ٨٠٧، ح ١١٥١) من حديث أبي هريرة..

(٢) أخرجه أحمد في المسند (ج ١٣/ص ٣٢٨، ح ٧٩٤٥)، والطبري في تفسيره

(ج ٧/ص ٣٦) من طريق علي بن زيد، وهو ابن جدعان، عن أبي عثمان النهدي،

عن أبي هريرة به. وقال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد هذا الحديث في تفسيره

(ج ١/ص ٦٦٨): «هذا حديث غريب، وعلي بن زيد بن جدعان عنده مناكير».

وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ﴿١﴾ فما بال الإضعاف؟
 فقال الحسين: يجوز ألا يكون الندم توبة في تلك الأمة، ويكون توبة في
 هذه الأمة؛ لأن الله تعالى خص هذه الأمة بخصائص لم تشاركهم فيها الأمم،
 وقيل: إن ندم قاييل لم يكن على قتل هاييل ولكن على حمله. وأما قوله:
 ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ ﴿٢﴾ فإنها شئون يديها لا شئون يتيديها^(١). وأما قوله:
 ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ﴿٣﴾ فمعناه: ليس له إلا ما سعى عدلاً، ولي
 أن أجزيه بواحدة ألفاً فضلاً. فقام عبد الله وقبل رأسه وسوغ خراجه^(٢).
 وليس فقط من فضل الله على عباده أن يضاعف لهم الحسنات، بل
 يكتب لهم الأجر والمثوبة على أعمال لم يعملوها، ولم يعملها غيرهم لهم^(٣)،
 فمن فضل الله وإحسانه أن العبد إذا كان يعمل أعمالاً صالحة، وشغله عنها
 مرض أو سفر فلم يعملها كتب الله له في حال سفره ومرضه مثل ما كتب
 له في حال صحته وإقامته؛ لقوله ﷺ: «إذا مرض العبد أو سافر كتب له
 مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً»^(٤).

(١) جاء عن مجاهد، في قوله: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قال: «كل يوم هو يجب داعياً،
 ويكشف كرباً، ويجب مضطراً، ويغفر ذنباً» ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٢/ص ٢١٣).
 (٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨)، والتحرير
 والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٣) كإهداء الثواب.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٥٧، ح ٢٩٩٦) من حديث أبي موسى الأشعري.

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات

وفيه ثمانية مباحث:

- المبحث الأول: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة آل عمران.
- المبحث الثاني: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة النساء.
- المبحث الثالث: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الأنعام.
- المبحث الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الإسراء.
- المبحث الخامس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحج.
- المبحث السادس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة يس.
- المبحث السابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحديد.
- المبحث الثامن: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة المطففين

المبحث الأول: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة آل عمران

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ

عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «أشكل موقع هذه الآية بعد سابقتها وصف نظمها، ومصرف معناها: إلى أي فريق»^(٢).

ثم نقل عن القرطبي قوله: «إنها أشكل آية في هذه السورة»^(٣).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

يخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات عن قول طائفة من اليهود بأنهم قالوا لأتباعهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ فأمر الله نبيه ﷺ أن يخبرهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ هُدًى لِّلَّذِينَ، إِلَّا أَنَّهُ أَشْكَلُ مَوْجِعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ بعد سابقتها، فيما أن تكون من جملة كلام الله تعالى فلا بد من تقديرات، وإما أن تكون من جملة

(١) سورة آل عمران: ٧٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٢٨١).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

كلام اليهود حكاة الله عنهم، وهذا يشكل عليه قوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾، فقد جاءت بين الجملتين، وهذه الجملة من الآية أمر من الله لنبيه ﷺ. إلا أن الآية تبقى محتملة لكل من القولين، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين.

والآية أيضاً لا تخلو من إضمار أو تقدير لكل من الاحتمالين. قال الواحدي: «وهذه الآية من مشكلات القرآن، وأصعبه تفسيراً، ولقد تدبرت أقوال أهل التفسير والمعاني في هذه الآية، فلم أجد قولاً يطرد في هذه الآية من أولها إلى آخرها، مع بيان المعنى وصحة النظم»^(١). وقال الرازي: «اعلم أنه لا بد من بيان أنه كيف صار هذا الكلام جواباً عما حكاة عنهم اليهود؟»، ثم قال: «واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة»^(٢).

وقد ذكر ابن عطية وجوهاً ثمانية ترجع إلى احتمالين أصليين^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

اعلم أن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَافِيَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَكَفُرُوا بآخِرِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٧٢) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ

(١) ينظر: تفسير البسيط (ج ٥/ص ٣٥٩).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٥٩).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)، والتحرير والتنوير (ج ٣/ص ٢٨١).

قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ كلاماً كثيراً لا بد من إيراده عن قائله ليتضح ذلك، فأقول وبالله التوفيق.

اختلف المفسرون في ربط الآية بعضها ببعض، فاستشكلوا قوله تعالى:

﴿أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾، هل يكون من جملة كلام الله تعالى، أو يكون من جملة كلام اليهود؟

وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين:

الاحتمال الأول: أنه من جملة كلام الله تعالى، ومن تنمة قوله تعالى

لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهُ﴾، وفي بيان هذا القول أربعة وجوه:

الأول: أن أولئك لما قالوا لأتباعهم: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم أمر

الله تعالى نبيه ﷺ أن يقول لهم: إن الهدى هدى الله، فلا تنكروا أن يؤتي

أحداً سواكم من الهدى مثل ما أوتيتموه، ﴿أَوْ يُحَاجُّوكُمْ﴾ يعني هؤلاء

المسلمين بذلك ﴿عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ إن لم تقبلوا ذلك منهم.

وهذا التأويل يفتقر إلى إضمار تقدير: (فلا تنكروا)، ويدل على ذلك

قوله: ﴿إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهُ﴾، فإنه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى

أن يؤتيه من يشاء من عباده، ومتى كان كذلك لزم ترك الإنكار^(١).

قرأ ابن كثير ﴿أَنْ يُؤْتِيَ﴾ بمد الألف على الاستفهام، والباقون بفتح

الألف من غير مد ولا استفهام^(٢)، فعلى قراءة ابن كثير الوجه ظاهر،

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٥٩).

(٢) ينظر: الحجة (ج ٣/ص ٥٢)، والكشف عن وجوه القراءات (ج ١/ص ٣٤٨).

وذلك لأن هذه اللفظة موضوعة للتويخ، كقوله تعالى: ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [١٤-١٥]، والمعنى: ﴿إِذْ أَنْتَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَا كَسَطِيطُ الْأَوَّلِينَ﴾ [القلم: ١٤-١٥]، والمعنى: أمن أجل أن يؤتي أحداً شرائع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون إتباعه؟، ثم حذف الجواب للاختصار، وهذا الوجه مروى عن مجاهد^(١).

أما قراءة من قرأ بقصر الألف من ﴿أَنْ﴾ فقد يمكن أيضاً حملها على معنى الاستفهام، كما قرئ ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] بالمد والقصر، وكذا قوله: ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ قرئ بالمد والقصر.

الثاني: الكلام من قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ اللَّهُ هَدَىٰ اللَّهُ﴾ إلى آخر الآية هو مما أمر الله به نبيه ﷺ أن يقوله للطائفة التي قالت: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾، وتقدير خبر ﴿أَنْ﴾ محذوف، تقديره: أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم حسدتم وكفرتم، ويكون قوله: ﴿أَوْ يُحَاجُّكُمْ﴾ محمولاً على المعنى، كأنه قال: أتחסدون أو تكفرون لأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم؟ أو يحاجوكم على ما أوتوه فإنهم يغلبونكم بالحجة، وتتفق مع هذا القول قراءة ابن كثير بالاستفهام والمد. قال به قتادة والربيع^(٢).

قال الطبري: «وقيل: إن هذا أمر من الله لنبيه أن يقوله لليهود، وتأويله: ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿إِنْ أَلْهَدَىٰ اللَّهُ هَدَىٰ اللَّهُ أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ﴾ من الناس

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٦٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٠)، وتفسير البسيط (ج ٥/ص ٣٥٩)، والمحرر

الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩).

﴿مَثَلٌ مَّا أُوتِيتُمْ﴾، يقول: مثل الذي أوتيتموه أنتم يا معشر اليهود من كتاب الله، ومثل نبيكم، فلا تحسدوا المؤمنين على ما أعطيتهم مثل الذي أعطيتكم من فضلي، فإن الفضل بيدي أوتيه من أشاء^(١). ويرى الألوسي أن هذا القول هو أرجح الأوجه، وأقل تكلفاً، وأقرب إلى المساق^(٢).

الثالث: أن الهدى اسم للبيان، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، فقوله: ﴿إِنَّ الْهُدَىٰ﴾ مبتدأ، وقوله: ﴿هُدَىٰ اللَّهِ﴾ بدل منه، وقوله: ﴿أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ﴾ خبر بإضمار حرف (لا)، والتقدير: قل يا محمد لا شك أن بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، وهو دين الإسلام الذي هو أفضل الأديان، وأن لا يحاكوكم -يعني: هؤلاء اليهود- عند ربكم في الآخرة؛ لأنه يظهر لهم في الآخرة أنكم محقون وأنهم مضلون^(٣).

فتكون "لا" مقدرة بعد ﴿أَنْ﴾، أي: لئلا يؤتى، فلذلك صلح دخول ﴿أَحَدٌ﴾ في الكلام، و﴿أَوْ﴾ بمعنى "حتى". وقيل: إن المعنى: أن لا يؤتى أحد، وحذفت "لا" لأن في الكلام دليلاً عليها،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢/ص ١٩٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣)، وتفسير البسيط (ج ٥/ص ٣٥٩)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٦٠).

كما في قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْبَىٰ﴾ [النساء: ١٧٦]، أي: أن لا تضلوا، وحكي عن المبرد: لا تحذف "لا"، وإنما المعنى: كراهة أن تضلوا، وكذلك هنا كراهة ﴿أَنْ يُؤَوِّقَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ﴾، أي: ممن خالف دين الإسلام؛ لأن الله لا يهدي من هو كاذب كفار^(١).

قال الرازي: «وهذا التأويل ليس فيه إلا أنه لا بد من إضمار حرف (لا) وهو جائز، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلُّوا﴾ أي: أن لا تضلوا»^(٢).
إلا أن ابن عطية ذكر أن هذا القول لا يستقيم مع قراءة ابن كثير بالاستفهام والمد^(٣).

الرابع: يحتمل أن تكون الآية تثبيتاً لقلوب المؤمنين، وتشجيعاً لبصائرهم؛ لئلا يشكوا عند تلبس اليهود وتزويرهم في دينهم، والمعنى: أوتيتم من الفضل والدين، ولا تصدقوا أن يحاجكم في دينكم عند ربكم من خالفكم فإنه لا يقدر على ذلك، فإن الهدى هدى الله وإن الفضل بيد الله^(٤).

فكأن قوله: ﴿أَنْ يُؤَوِّقَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ﴾ جواب لكلام سابق محذوف.

(١) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٢٢)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٣٨٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٦١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٧٠).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٧٠)، ومفاتيح

الغيب (ج ٨/ص ٢٥٩).

الاحتمال الثاني: أنه من جملة كلام اليهود، ومن تنمة قولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾، وهو قول مجاهد وغيره من أهل التأويل، وقد نقل ابن عطية الإجماع من أهل التأويل على أنه من مقول الطائفة^(١).
وفي بيان هذا القول وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ جملة معترضة في وسط الكلام، وسائر الكلام متصل، وهو خبر من الله أن البيان بيانه والهدى هداه، قالوا: وسائر الكلام بعد ذلك متصل بالكلام الأول، خبر عن قيل اليهود بعضهم لبعض، فمعنى الكلام عندهم: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، ولا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، أو أن يحاجوكم عند ربكم، أي: ولا تؤمنوا أن يحاجكم أحد عند ربكم. قال به مجاهد، والأخفش^(٢).
وذهب إلى هذا الاحتمال ابن كثير، حيث يقول: «إن اليهود يقولون: لا تظهروا ما عندكم من العلم للمسلمين، فيتعلموه منكم، ويساووكم فيه، ويمتازوا به عليكم لشدة الإيمان به، أو يحاجوكم به عند الله، أي: يتخذوه حجة عليكم مما بأيديكم، فتقوم به عليكم الدلالة وتتركب الحجة في الدنيا والآخرة»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩).

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش (ج ١/ص ٤١١)، وإعراب القرآن للنحاس

(ج ١/ص ٣٨٧)، وتفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)،

وتفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٦٠).

الوجه الثاني: قالوا: في الآية تقديم وتأخير.

والتقدير: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم، قل إن الهدى هدى الله، وأن الفضل بيد الله، قالوا: والمعنى: لا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لأهل دينكم، وأسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم، ولا تفشوه إلا إلى أشياعكم وحدهم دون المسلمين؛ لئلا يزيدهم ثباتاً، ودون المشركين؛ لئلا يدعوهم ذلك إلى الإسلام^(١).

الترجيح

أقول: إن الأقوال منها القريب ومنها البعيد، لكن الذي يظهر لي أن ما ذهب إليه مجاهد - وهو الوجه الأول من الاحتمال الثاني - هو الأظهر، وذلك لأمر منها:

الأول: قد نقل ابن عطية الإجماع من أهل التأويل على أنه من مقول الطائفة من اليهود، وإن كان الإجماع ليس بسديد لما نقله الناس من الخلاف كما ذكر السمين^(٢)، إلا أنه هو قول الأغلب، وقد رجح هذا القول ابن جرير، وقال: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يكون قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ معترضاً به، وسائر الكلام متسقاً على سياق واحد». قال ابن جرير: «فيكون تأويله حينئذ: ولا تؤمنوا إلا لمن اتبع دينكم،

(١) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ١/ص ٣٨٧)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٨٤).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ٢٥٦).

ولا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، بمعنى: لا يؤتى أحد بمثل ما أوتيتم، ﴿أَوْ بِحَاجَتِكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ بمعنى: أو أن يحاجكم عند ربكم أحد بإيمانكم؛ لأنكم أكرم على الله منهم بما فضلكم به عليهم.

فيكون الكلام كله خبراً عن قول الطائفة التي قال الله ﷻ: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهُ التَّهَارِ﴾، سوى قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾، ثم يكون الكلام مبتدأ بتكذيبهم في قولهم: قل يا محمد للقائلين ما قالوا من الطائفة التي وصفت لك قولها لأتباعها من اليهود ﴿إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ إن التوفيق توفيق الله، والبيان بيانه، وإن الفضل بيده يؤتية من يشاء، لا ما تمنيتموه أنتم يا معشر اليهود. وإنما اخترنا ذلك من سائر الأقوال التي ذكرناها؛ لأنه أصحها معنى، وأحسنها استقامة على معنى كلام العرب، وأشدّها اتساقاً على نظم الكلام وسياقه، وما عدا ذلك من القول فانتزاع يبعد من الصحة على استكراه شديد للكلام^(١).

ثانياً: وما يؤيد هذا الوجه: أن الله أمر نبيه ﷺ بأن يرد عليهم بعد هذه الآية، ويخبرهم بأن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء، فهذا مما يدل دلالة تامة بأنهم بدؤوا يعددون لأتباعهم فضائلهم، وأن هذه الأشياء لا تكون إلا لهم، ولن يؤتى أحد مثل ما أوتوا، فالمعنى: أن علماء اليهود قالوا لأتباعهم: لا تصدقوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من العلم والحكمة والكتاب والحجة

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٥).

والمن والسلوى وقلق البحر وغيرها من الفضائل والكرامات، أي: أنها لا تكون إلا فيكم، فلا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا من تبع دينكم، أي: لا إيمان لهم ولا حجة^(١)، ثم أخبرهم بأن الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء من عباده منكم، أو من غيركم.

وقد جاء في الحديث محتجهم عند ربهم، ففي الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطينا قيراطاً قيراطاً، ونحن كنا أكثر عملاً. قال: قال الله ﷻ: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا، قال: فهو فضلي أوتيته من أشياء»^(٢).

قال القرطبي: «فلو علموا أن ذلك من فضل الله لم يحاجونا عند ربنا، فأعلم الله نبيه ﷺ أنهم يحاجونكم يوم القيامة عند ربكم»^(٣).

ثالثاً: قد جرى النظم القرآني كثيراً على مثل هذه الآيات الاستطردية والاعتراضية، وهذه الجملة الاعتراضية معهودة في القرآن، كآتي الوصية بالوالدين

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١١٦، ح ٥٥٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

في أثناء موعظة لقمان بعد نهيهِ عن الشرك، وهما قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ [لقمان: ١٤] إلى آخر الآية، وبعدها: ﴿يَبْنِيْ إِيَّاهَا إِنْ تَكُ مَثْقَالَ حَبَّةٍ﴾^(١).

وفي الجمل المعترضة في القرآن حكم وفوائد يقتضيها تلوين الخطاب لتنبية الأذهان بقصد التأكيد، أو منع السامة وتجديد النشاط في الانتقال، أو التشويق إلى سماع بقية الكلام، فمن المتوقع هنا أن يخطر في بال المسلمين عند سماع ما تقدم من هذه القصة أنهم على حق كما زعموا، فجاء الاعتراض على زعمهم وتدليسهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ هُدًى لِّلْإِنْسَانِ لَيْسَ لَهُ سَبِيلٌ لِّلْإِسْلَامِ﴾^(٢).

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما فائدة الاعتراض هنا في الآية؟ قلت: معناه أن الهدى هدى الله، من شاء أن يلطف بالكافر حتى يسلم، أو يزيد المسلم ثباتاً على الإسلام، كان ذلك، ولم ينفع كيدكم وحيلكم على المسلمين شيئاً»^(٣).

(١) ينظر: تفسير المنار (ج ١٢/ص ٦٠).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٥٦)، وجاء بكلام نفيس في الجمل الاعتراضية في القرآن، وذكر الحكمة من إيراده، ثم ذكر الأمثلة على ذلك.

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٣٧٤).

المبحث الثاني: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة النساء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ
فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «موقع هذه الآية في هذه السورة معضل،
وافتحها بوأو العطف أعضل؛ لاقتضائه اتصاها بكلام قبلها»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

استعضل الطاهر مناسبة ذكر آية عقوبة فاحشة الزنا عقب آيات
الموارث، وحراسة أموال اليتامى، وهما حكمان مستقلان، ولدقة هذه
المناسبة نجد كثيراً من المفسرين تناولها بالإيضاح والبيان بخلاف بقية الآيات.
قال الطاهر: «موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتحها بوأو
العطف أعضل لاقتضائه اتصاها بكلام قبلها».

ثالثاً: دفع الإشكال

اعلم أن علم المناسبات يحتاج إلى تدبر وتفكير، لا إلى تكلف وتعسف،

(١) سورة النساء: ١٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٢٦٩).

وهو علم لا بد منه، ولا غنى عنه لأي مفسر؛ لأنه يعين على فهم المعنى، والترجيح بين الآراء، ومعرفة المقاصد العامة للآيات والسور، وغير ذلك من فوائد، قال الإمام الرازي -رحمه الله-: «علم المناسبات علم عظيم، أودع فيه كثير من لطائف القرآن وروائعه، وهو أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»^(١).

والمناسبة قد تكون واضحة جلية، وقد تحتاج إلى تأمل دقيق وتدبر عميق، فإذا خفيت المناسبة فلا ينبغي إنكارها ونفيها^(٢).

قال الإمام الزركشي في البرهان: «قال بعض مشايخنا المحققين: قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة؛ لأنها حسب الوقائع المتفرقة. وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً، فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف، وحافظ القرآن العظيم لو استفتى في أحكام متعددة

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٥).

(٢) أنكر الإمام الشوكاني الخوض في علم المناسبات حيث يقول: «اعلم أن كثيراً من المفسرين جاؤوا بعلم متكلف، وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلف بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية».

وليس هذا مقام الرد على رأي الشوكاني، لكن أحيل القارئ إلى بحث للشيخ الأستاذ الدكتور: أحمد بن محمد الشرقاوي، عضو هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية، بعنوان: "موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات"، وقد رد الدكتور على موقف الشوكاني جملة وتفصيلاً، بل ذكر نماذج للشوكاني في تفسيره أورد فيها بعض المناسبات.

أو ناظر فيها أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سئل، وإذا رجع إلى التلاوة لم يتل كما أفتى، ولا كما نزل مفرقاً، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة، ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر فإنه كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير».

ثم قال: «والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقى له»^(١).

فمن هذه القاعدة التي سطرها الزركشي يتعين على أن أوضح مناسبة هذه الآية لما قبلها لدقة خفائها، وهل هذه الآية مكملة لحكم الآية التي قبلها، أم أنها مستقلة عنها؟ وإن كانت مستقلة فما وجه ذلك؟ استشكل الطاهر العطف في الآية وقال: «وافتحها بواو العطف أعضل؛ لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها».

فيرى الطاهر أن الآية مكملة للآيات السابقة في أول السورة، وكأن آيات الموارد حكم معترض بين أحكام النكاح.

يقول الطاهر: «الواو عاطفة لحكم تشريع عقب تشريع، ومناسبة ذلك هي الرجوع إلى أحكام النساء، فإن الله لما ذكر أحكاماً من النكاح إلى قوله: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَيْنِ نِحْلَةً﴾ [النساء: ٤]، وما النكاح إلا اجتماع الرجل والمرأة على معاشرة عمادها التانس والسكون إلى الأثنى، ناسب أن

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٨).

يعطف إلى ذكر أحكام اجتماع الرجل بالمرأة على غير الوجه المذكور فيه شرعاً، وهو الزنا المعبر عنه بالفاحشة^(١).

إلا أن أغلب المفسرين والمعربين يرون أن هذه الآية مستقلة عن سابقتها، وهو كلام مستأنف مسوق للشروع في أحكام الزانية، وأن هذه الواو استئنافية وليست بعاطفة^(٢).

إلا أنه قد تعددت توجيهاتهم في مناسبة حكم هذه الآية لسابقتها، على النحو الآتي:

الأول: إن علاقة هذه الآية بأية الموارث علاقة تعقيب، وذلك أن الوارث لهذا المال جاء من نكاح شرعي، وإن من أفحش العصيان الزنا، وكان الفساد في النساء أكثر، والفتنة بهن أكبر، والضرر منهن أخطر، فخشى أن يدخلن على الرجال من يرث منهم من غير أولادهم، وأخذ الحيطة في حفظ الأنساب، وقدمهن في الذكر في قوله: ﴿وَأَلَّتِي يَأْتِيَنَّ أَلْفَاحِشَةً مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ١٥] اهتماماً بزجرهن وردعهن. قال به البقاعي^(٣).

ثانياً: أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالإحسان إلى النساء، ومعاشرتهن بالجميل، وإيصال صدقاتهن إليهن، وميراثهن مع الرجال،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه (ج ٢/ص ١٨١)، وإعراب القرآن الكريم للدعاس

(ج ١/ص ١٨٨)، والجدول في إعراب القرآن (ج ٤/ص ٤٦٢).

(٣) ينظر: نظم الدرر (ج ٢/ص ٢٢٥).

وقد كن لا يورثن في الجاهلية، ضم إلى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة، لئلا يتوهمن أنه يسوغ لهن ترك التعفف، أو أنّ من الإحسان إليهن أن لا تقام عليهن الحدود؛ فيصير ذلك سبباً لوقوعهن في أنواع المفاسد، ذكر هنا التشديد عليهن فيما يأتينه من الفاحشة، وهو في الحقيقة إحسان إليهن؛ إذ الإحسان في الدنيا تارة يكون بالثواب، وأخرى بالزجر والعقاب، لكف العصبي عن العصيان الذي يوقعه في الدمار^(١).

قال الرازي: «كما أن الله تعالى يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم، وأنه ليس في أحكامه محاباة، ولا بينه وبين أحد قرابة، وأن مدار هذا الشرع الإنصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط»^(٢).

الترجيح

إن الأقوال السابقة كلها معتبرة، لكن الأقرب والذي يظهر لي أن مناسبة هذه الآية هو الاستمرار في التشريعات المتصلة بهذا الموضوع، ومن عادة القرآن الكريم أن يمزج بين الأحكام ويقرن بينها لبيان أنها منظومة واحدة يجب تطبيقها كافة حتى تؤتي ثمارها، ويتحقق الامتثال التام والتسليم المطلق لحكم الله تعالى، فلمّا ذكر بعض الأحكام المتعلقة بالنساء إثر بيان أحكام الموارث، شرع في بيان أحكام الحدود في جريمة الزنا، وأحكام النكاح والمحرمات منهنّ، ثم أعقبه بالتحذير من عادات الجاهلية من ظلم النساء

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٩/ص ٥٢٧)، وتفسير القرطبي (ج ٦/ص ١٣٦)، والبحر

المحيط (ج ٣/ص ٤٥٥)، وفتح القدير (ج ١/ص ٥٦٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٩/ص ٥٢٧).

وأكل مهورهن، وعدم معاملتهن المعاملة الإنسانية الشريفة...، فهو تشريع عقب تشريع^(١).

قال الألوسي: «ويلحظ شيء من التناسب الموضوعي بين هذه الآيات وما بعدها من الآيات المتصلة بمعاملة النساء والأنكحة المحرمة والمحللة وبين الآيات السابقة، بحيث يرد في البال أنها استمرار في التشريعات المتصلة بهذا الموضوع»^(٢).

وقد ربط سيد قطب في الظلال موضوعات آيات هذه السورة بكلام جميل حيث يقول عند هذه الآية: «مضى الشوط الأول من السورة يعالج تنظيم حياة المجتمع المسلم واستنقاذه من رواسب الجاهلية بإقامة الضمانات لليتامى وأموالهم وأنفسهم في محيط الأسرة، وفي محيط الجماعة يعالج نظام التوارث في المحيط العائلي، ويرد تلك الضمانات وهذا النظام إلى مصدرهما الأساسي: وهو ألوهية الله للبشر، وربوبيته للناس، وإرادته من خلقهم جميعاً من نفس واحدة، وإقامة المجتمع الإنساني على قاعدة الأسرة، وعلى أساس التكافل، وردهم في كل شؤون حياتهم إلى حدود الله وعلمه وحكمته، ومجازاتهم على أساس طاعته في هذا كله أو معصيته.

فأما هذا الشوط الثاني: فيمضي في تنظيم حياة المجتمع المسلم، واستنقاذه من رواسب الجاهلية، بتطهير هذا المجتمع من الفاحشة،

(١) أشار إلى نحو هذا القول أبو السعود في تفسيره (ج ٢/ص ٥١)، والألوسي في روح

المعاني (ج ٢/ص ٤٤٣).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢/ص ٤٤٣).

وعزل العناصر الملوثة التي تقارفها من الرجال والنساء، مع فتح باب التوبة لمن يشاء من هذه العناصر أن يتوب ويتطهر، ويرجع إلى المجتمع نظيفاً عفيفاً. ثم باستنقاذ المرأة مما كانت تزرع تحته في الجاهلية من خسف وهوان، ومن عسف وظلم، حتى تقوم الأسرة على أساس سليم ركين، ومن ثم يقوم المجتمع - وقاعدته الأسرة - على أرض صلبة، وفي جو نظيف عفيف، وأخيراً ينظم جانباً من حياة الأسرة، ببيان المحرمات في الشريعة الإسلامية، وبيان ما وراءهن من الحلال، وبهذا البيان ينتهي هذا الشوط، وينتهي هذا الجزء كذلك^(١). ويقال أيضاً: لما تحدثت الآيات السابقة عن حفظ المال استطراد السياق إلى الحديث عن حفظ العرض، فالعرض والمال من المقاصد العامة لشريعة الإسلام، وحفظهما من الضروريات الخمس.

(١) ينظر: في ظلال القرآن (ج ١/ص ٥٩٨).

المبحث الثالث: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الأنعام

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا

أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشد غموضاً،

وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

في هذه الآية إشكالان:

الإشكال الأول في المعنى، وقد سبق تحريره ودفعه في مشكل المعنى.

والإشكال الثاني في مناسبة هذه الآية لسابقتها، وهذا الذي يهمننا في هذا

المبحث، وهو كما قال الطاهر: «وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة».

حيث خفي على المفسرين سر اقتران قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٍ فِي

الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٢١٣).

قُلْ إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾، ولما كان بينها وبين ما قبلها من تماثل وانسجام وعطف ساغ القول بأنها استمرار في السياق، بسبيل حكاية مواقف الكفار وتعجيزاتهم، والتنديد بهم بصورة عامة، لذا بحث المفسرون في تقرير وجه نظم هذه الآية، وكيف جاء ذلك جواباً في معرض سؤالهم عن الآيات^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أذكر توضيح ما خفي من مناسبة هذه الآية لسابقتها، يحسن بي أن أذكر المعنى الإجمالي للآيتين؛ حتى يسهل فهم الآية، ومن ثم نستطيع الربط بين الآيتين.

يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾

المعنى: يقول تعالى مخبراً عن المشركين أنهم كانوا يقولون: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، أي: هلا نزل على نبيكم أمر خارق للعادة، وذلك على مقتضى ما كانوا يريدون، ومما يتعنتون كما قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ﴿الآيات [الإسراء: ٩٠]﴾.

فيقول الله ﴿قُلْ﴾ يا نبينا لقائلي هذه المقالة: ﴿إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً﴾، يعني: هو تعالى قادر على ذلك، ولكن حكمته تعالى تقتضي تأخير ذلك؛

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٢/ص ٤٤٧).

لأنه لو أنزلها وفق ما طلبوا ثم لم يؤمنوا لعاجلهم بالعقوبة، كما فعل بالأمم السالفة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَعَائِنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤]، وهذا مقتضى قوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي: لا يعلمون الحكمة أو المصلحة في عدم الاستجابة لهم.

ثم بين الحق سبحانه أن دواب الأرض وطيورها التي تطير بأجنحتها ما هي إلا أصناف وأجناس وأمم كأمم الناس، يسري عليها ما يسري على البشر من سنن الله تعالى في الوجود والتكاثر والرزق وغير ذلك، وأن كتاب الله تعالى محكم لا تفريط فيه، وأن هذه الأمم جميعاً في النهاية محشورة إلى الله تعالى.

وهذا هو المعنى الإجمالي للآيتين الذي نقله العلماء عن أكثر أهل التفسير^(١)، إذن: ما المناسبة بين الآيتين؟

فأقول: قد لا يكون الارتباط بين الآيتين ظاهراً، بل يبدو لأول وهلة أن كل آية جملة مستقلة عن الأخرى، لكن نجد من المفسرين من ربط بين الآيتين بذكر مناسبة تناسب المقام ولا ينفر منها المعنى، وسأجملها في خمس مناسبات تربط الآيتين بعضها ببعض، وهي كما يلي:

الأولى: أن الرابط بين الآيتين هي القدرة.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٢٣١)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢٥٣)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٣٦٩)، وتفسير السعدي (ص ٢٥٥).

وذلك أنه سبحانه وتعالى ذكر في الآية الأولى بيان قدرة الله تعالى على أن ينزل أي آية يريدونها، لكن لن يجيبهم؛ لأنهم لا يعلمون أنهم لا يؤمنون، ولو جاءهم بالآيات؟.

ثم جاءت الآية الثانية مبرهنة لبيان كمال قدرته وَعَلَىٰ، وشمول علمه، وسعة تدبيره، ليكون كاللذليل على أنه تعالى قادر على تنزيل الآيات، وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة التي خفيت عليهم. قال به البيضاوي، وأبو السعود، ونقل الألويسي مثله عن الطبرسي^(١).

قال الطاهر: «فموقع آية الباب عند بعض المفسرين أنها بمنزلة اللذليل على مضمون قوله تعالى: ﴿قُلْ إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فيحوز أن تكون معطوفة على جملة ﴿إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً﴾، على أنها من جملة ما أمر الله به النبي ﷺ أن يقوله لهم، ويجوز أن تكون معطوفة على جملة ﴿قُلْ إِيَّاكَ اللَّهُ قَادِرٌ﴾ على أنها من خطاب الله لهم، أي: أن الذي خلق أنواع الأحياء كلها وجعلها كالأمم ذات خصائص جامعة لأفراد كل نوع منها فكان خلقها آية على عظيم قدرته لا يعجزه أن يأتي بآية حسب مقتزحك، ولكنكم لا تعلمون الحكمة في عدم إجابتكم لما سألتم.

ويكون تعقيبه بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُغُرُوا فِيكُمْ فِي

الظُّلْمَتِ﴾ [الأنعام: ٣٩] واضح المناسبة، أي: لا يهتدون إلى ما في عوالم الدواب والطير من الدلائل على وحدانية الله.

(١) ينظر: حاشية القونوي على تفسير البيضاوي (ج ٨/ص ٨٠)، وتفسير أبي السعود (ج ٣/ص ٣٦٠)، وروح المعاني (ج ٤/ص ١٣٥).

الثانية: أن الرابط بين الآيتين التهديد.

فكأن الله يهدد الكافرين المكذبين بالقرآن الذين طلبوا بأن ينزل الله لهم الآيات، بأن قال لهم في الآية التي تليها: إن الله غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغير أو كبير، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء، فامتثلوا أمره، ولا يأخذكم العناد والاستكبار وطلب المستحيل من الآيات مع أن الله قادر عليها.

يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله: أيها القوم، لا تحسبن الله غافلاً عما تعملون، أو أنه غير مجازيكم على ما تكسبون، وكيف يغفل عن أعمالكم، أو يترك مجازاتكم عليها، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغير أو كبير، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء؟، بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسة، وأصنافاً مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب، ثم إنه -تعالى ذكره- مميتها، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها.

يقول: فالرب الذي لم يضيع حفظ أعمال البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء، حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء، أحرى أن لا يضيع أعمالكم، ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريونها أيها الناس، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها، إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً؛ إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لم يعم به غيركم في الدنيا،

وكنتم بشكره أحق، وبمعرفة واجبه عليكم أولى؛ لما أعطاكم من العقل»^(١).

الثالثة: أن الرابط بين الآيتين التدبر.

ف قيل: لو أنهم تأملوا تلك الآيات الكونية، وتدبروها ما طلبوا الآيات

والمعجزات من النبي ﷺ.

فإن ذكر هذه الآية عقيب قوله: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ فيها إجابة على التحدي باستنزال الآية بما هو أولى، فالكفار يتحدون النبي ﷺ باستنزال آية، والقرآن يلفت نظرهم إلى آيات الله العظيمة الماثلة لأعينهم في السماء والأرض والإنسان والدواب والطير، فمن لم يؤمن بالله واستحقاقه للعبادة وحده وعظمته بما يراه من هذه الآيات لا يؤمن بأية آية أخرى، ولا سيما أن الإيمان بذلك يتوقف على سلامة العقل، والرغبة في الحق، والنية الحسنة، ولا ينبغي أن يكون متوقفاً على معجزات خارقة وعابرة.

فالله ينبهم على أعظم الآيات، وأدناها على صدق رسول الله ﷺ، وهو الكتاب الذي يتضمن بيان كل شيء، ولم يفرط فيه من شيء، ثم ينبهم بأنهم أمة من جملة الأمم التي في السماوات والأرض، وهذا يتضمن الأمر بالتدبر لما في الوجود حولهم من دلائل الهدى وموجبات الإيمان لو تدبروه وعقلوه، والتعريف بوجود الخالق وكمال قدرته وعلمه وسعة ملكه وكثرة جنوده والأمم التي لا يحصيها غيره^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٢٣١).

(٢) ينظر: نظم الدرر (ج ٧/ص ١٠٤).

قال ابن الأنباري: «وموضع الاحتجاج من هذه الآية أن الله ركب في المشركين عقولاً، وجعل لهم أفهاماً، ألزمهم بها أن يتدبروا أمر الرسول ﷺ، كما جعل للدواب والطيور أفهاماً يعرف بها بعضها إشارة بعض، وهدى الذكر منها لإتيان الأنتى، وفي ذلك دليل على نفاذ قدرة المركب ذلك فيها»^(١).

وقال ابن عطية: «المعنى في هذه الآية: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ التنبيه على آيات الله الموجودة في أنواع مخلوقاته»^(٢).

قال الزمخشري: «فإن قلت: فما الغرض في ذكر ذلك؟ قلت: الدلالة على عظم قدرته، ولطف علمه، وسعة سلطانه، وتدييره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس المتكاثرة الأصناف، وهو لما لها وما عليها مهيم على أحوالها، لا يشغله شأن عن شأن، وأن المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان»^(٣).

الرابعة: أن الرابط بين الآيتين العلم بالمصلحة.

فقال: إن الله أعلم بمصلحة عباده؛ لأجل ذلك لم يحقق لهم ما طلبوا، ومن الأدلة على ذلك هذه الدواب، قد عمها الله بالفضل، وهداها إلى ما فيه مصلحتها، أي: فبعد أن أبان سبحانه فيما سلف أنه قادر على أن ينزل الآيات إذا رأى من الحكمة والمصلحة إنزالها، ولا ينزلها للتشهي والهوى كما يراه المقترحون من أولئك الضالين المكذابين - ذكر ما هو كالدليل على ذلك،

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٥٠٠).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٨٩).

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ٢١).

فأرشد إلى عموم قدرته تعالى، وشمول علمه وتدبيره، وأن كل ما يدب على وجه الأرض أو يطير في الهواء فهو مشمول بفضله ورحمته، فلو كان في إظهار هذه المعجزات مصلحة للمكلفين لفعّلها، ولا امتنع أن ييخل بها؛ إذ ترونه لم ييخل على شيء من الحيوان بمنافعها ومصالحها.

قال الرازي: «المقصود أن عناية الله حاصلة لهذه الحيوانات، فلو كان إظهار آية ملجئة مصلحة، لأظهرها فيكون كالدليل على أنه تعالى قادر على أن ينزل آية»^(١).

قال ابن القيم: «إن سر اقتران قوله تعالى: ﴿وَمِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أن ذلك جاء في معرض الجواب لهم عن هذا السؤال، وفيها إشارة إلى إثبات النبوة، وأن من لم يهمل أمر كل دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه بل جعلها أمماً وهداها إلى غاياتها ومصالحها وكيف لا يهديكم إلى كمالكم ومصالحكم»^(٢).

الخامسة: أن الرابط بين الآيتين هو إثبات البعث.

فكما أن البعث حاصل في حق الناس، فهو أيضا حاصل

في حق البهائم .

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٥٢٣).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٢/ص ٤٤٧).

فلما قدم الله تعالى ذكر الكفار، وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون، بين أيضاً بعده بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ في أنهم يحشرون، والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس، فهو أيضاً حاصل في حق البهائم^(١).

الترجيح

الذي يظهر لي أن كل هذه المناسبات ظاهرة جلية متقاربة، فلما حكى تعالى عن هؤلاء قولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، ولم يعتبروا ما نزل من الآيات، أجيئوا: بأن القدرة صالحة لإنزال آية، كما هو مشاهد في الآيات الكونية من الدواب والطيور، لكن المصلحة تقتضي عدم إنزال الآيات التي تريدونها، والله لا يظهر من الآيات إلا ما فيه المصلحة لعباده، كما أظهر لكم هذه الآيات من الأمم التي هي أمثالكم من الدواب والطيور، فتدبروا ذلك، واعلموا أن هذه الدواب محشورة إلى ربها، فأنتم من باب أولى ستحشرون.

وهذا كله متضمن التهديد لمن خالف أمره واستكبر وعاند، ورحمة لمن أراد الله هدايتهم؛ لأنه لو أنزل الآيات التي طلبوها، ثم لم يؤمنوا فإنهم سيهلكون، وكذلك رحمة بمن سيخرج من أصلابهم بأن يعبدوا الله وحده. قال الشيخ الغزالي: «وأنا أعجب إذا كان النظام الكوني لا يدل على الله، فهل خرق هذا النظام أحياناً هو الذي يدل على الله!!»^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٥٢٣).

(٢) ينظر: نحو تفسير موضوعي (ص ٩٧).

المبحث الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَنُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ

الْإِنْسَنُ مَجْجُولًا﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «موقع هذه الآية هنا غامض ... ولم يأت فيها المفسرون بما ينثلج له الصدر»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^(١) وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا^(١٠) وَيَدْعُ الْإِنْسَنُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَنُ مَجْجُولًا^(١١).

ذكر المعربون أن (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَنُ﴾ استثنائية^(٢)، فلذا يتبادر إلى الذهن أن الآية هنا منقطعة عن الآيات السابقة لها؛ لأجل ذلك قال الطاهر: «موقع هذه الآية غامض».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٤٢).

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه للدرويش (ج ٥/ص ٣٩٩)، وإعراب القرآن الكريم للدعاس

(ج ٢/ص ١٨٤)، والجدول في إعراب القرآن (ج ١٥/ص ١٨).

فلا بد من قرينة معنوية تؤذن بالربط، فأية المطلب تبين حال الإنسان وما فيه من عجلة، والآيات السابقة تبين حال القرآن وعظمته وكماله وما فيه من بشارة ونذارة، فقد لا يكون الارتباط ظاهراً لأول وهلة، إلا أن بعض المفسرين ذكروا أوجهاً في الربط بين الآيات، اعتبرها الطاهر بأنها أوجه لا ينشج له الصدر.

ثالثاً: دفع الإشكال

ليس من اللازم أن تكون الآيتان أو الآيات متماثلة كل التماثل، بل ربما يكون بينها تضاد، أو تباعد في المعنى، المهم أن هناك صلة أو رابطاً ما يربط بين الآيتين، أو يقارب بينهما، سواء توصل إليها العلماء أم لا، فقد تظهر أحياناً، وتختفي أحياناً أخرى، وفي هذا مجال تتسابق فيه أفهام المفسرين، كل بحسب ما ظهر له من معنى للآية.

وقد ذكر المفسرون في تفسير هذه الآية مناسبات وجيهة ذكروها في ثنايا كتبهم، ولم يذكر الطاهر سبب عدم انشلاج صدره لتلك الأوجه في مناسبة الآية، مع العلم بأنه ذكر قولاً قريباً من أقوال المفسرين.

تتلخص أقوالهم في توجيه مناسبة هذه الآية إلى ما سبقها في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول في الربط بين الآيتين: إذا كان (الإنسان) في قوله تعالى:

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾، يراد به نوع من أنواع الإنسان، وهو الكافر.

فتكون مناسبة الآية لسابقتها -وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ

يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ أنها اشتملت على بشارة وإنذار، ثم عقبته بقوله:

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ لأن الكفار إذا سمعوا الوعيد والإنذار يستهزئون به ويقولون: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين، وإنما فعلوا ذلك جهلاً أو اعتقاداً منهم أن النبي ﷺ كاذب فيما يقول وفيما جاء به من قرآن، أو أن الكفار حينما سمعوا ما احتوته الآيات السابقة من بشرى للمؤمنين وعذاب للكافرين، تحدوا النبي ﷺ بتعجيل العذاب على عادتهم، فنزلت الآية للرد عليهم، فعطف هذا الكلام على ما سبق تنبيهاً على أن لذلك الوعد أجلاً مسمى، فالمراد بالإنسان الإنسان الذي لا يؤمن بالآخرة، كما هو في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (١٦) أو لا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿ [مریم: ٦٦-٦٧]، وإطلاق الإنسان على الكافر كثير في القرآن. قال به الطاهر^(١).

وقد ذكر جمع من المفسرين أن هذه الآية نزلت في النضر بن الحارث، كان يدعو ويقول: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب^(٢).

فأجاب الله دعاءه وضربت رقبتة، وكان بعضهم يقول: ائتنا بعذاب الله، وآخرون: متى هذا الوعد جهلاً منهم واعتقاداً أن محمداً ﷺ كاذب^(٣).

(١) التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٤٢).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٣/ص ٣٥)، ، وزاد المسير (ج ٥/ص ١٣) عن مقاتل، وهو

منسوب إلى ابن عباس كما في تنوير المقباس (ج ١/ص ٢٩٥).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٢/ص ٢٢٠).

الوجه الثاني: أن (الإنسان) في الآية يراد به الجنس.

فتكون المناسبة: لما بين الله أن القرآن كافٍ في الهداية، ذكر أن

الإنسان قد يعدل عن التمسك بأحكامه فقال: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ﴾.

قال الرازي: «اعلم أن وجه النظم هو أن الإنسان بعد أن أنزل الله

عليه القرآن وخصه بهذه النعمة العظيمة والكرامة الكاملة، قد يعدل عن

التمسك بشرائعه والرجوع إلى بياناته، ويقدم على ما لا فائدة فيه، فقال:

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾^(١).

فهذا الإنسان لا يهتدي بهدي القرآن، فهو متروك لهوى نفسه، فهو

إنسان عمجول جاهل بما ينفعه وما يضره، مندفع لا يضبط انفعالاته ولو كان

من ورائها الشر له، ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾^(٢).

فقد يدعو الإنسان على نفسه بالعذاب، أو على ولده وماله بالشر،

فيقول: اللهم أهلكه والعنه عند ضجره وغضبه، كدعائه بالخير، يقول: كدعائه

ربه بأن يهب له العافية، ويرزقه السلامة في نفسه وماله وولده، يقول: فلو

استجيب له في دعائه على نفسه وماله وولده بالشر كما يستجاب له في الخير

هلك، ولكن الله بفضله لا يستجيب له في ذلك^(٣). وهذا من جهل الإنسان

وعجلته وعدم اهتدائه بالقرآن الذي يهدي للتي هي أقوم.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ٣٠٤).

(٢) ينظر: في ظلال القرآن (ج ٤/ص ٢٢١٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٥١٢).

الوجه الثالث: بيان للفرق بين حال القرآن وحال الإنسان.

فالقرآن: يهدي ويدعو للتي هي أقوم في جميع الحالات.
أما الإنسان: فإنه قد يدعو للتي هي ألوم في بعض الأحيان، فتجده يستعجل العقوبة، أو يدعو على نفسه وولده.

قال البقاعي: «ولما ذكر سبحانه ما لكلامه من الدعاء إلى الأقوم، أتبعه ما عليه الإنسان من العوج الداعي له إلى العدول عن التمسك بشرائع القويمة، والإقدام على ما لا فائدة فيه، تنبيهاً على ما يجب عليه من التأنى للنظر فيما يدعو إليه نفسه، ووزنه بمعيار الشرع»^(١).

قال أبو السعود: «الآية بيان لحال المهدي إثر بيان حال الهادي، وإظهار لما بينهما من التباين، والمراد بالإنسان الجنس، أُسند إليه حال بعض أفراد، أو حكي عنه حاله في بعض أحيانه.

فالمعنى على الأول: أن القرآن يدعو الإنسان إلى الخير الذي لا خير فوقه من الأجر الكبير، ويحذره من الشر الذي لا شر وراءه من العذاب الأليم. وأما الكافر يدعو لنفسه بما هو الشر من العذاب المذكور.

إما بلسانه حقيقة كدأب من قال: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: ٣٢]، ومن قال: ﴿فَأَيْنَا بِمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الأعراف: ٧٠]، إلى غير ذلك مما حكي عنهم، أو يدعو على نفسه بأعمالهم السيئة المفضية إلى العقوبة، الموجبة له مجازاً، كما هو ديدنهم،

(١) ينظر: نظم الدرر (ج ٤/ص ٣٦٥).

وبعضهم جعل الدعاء باللسان مجازاً، فهم يستهزئون بالنبي ﷺ، وهذا الفعل في الحقيقية استعجال للعذاب.

وعلى الثاني: أن القرآن يدعو الإنسان إلى ما هو خير، والإنسان في بعض أحيانه، كما عند الغضب، يدعه ويدعو الله تعالى على نفسه وأهله وماله بما هو شر^(١).

فهذا بيان في أن القرآن يهديهم للتي هي أقوم ويأبون إلا التي هي أوم، وهو وجه للربط مناسب، وكل ما ذكره في ذلك متقارب^(٢).

الترجيح

الذي يظهر لي أن الوجه الثاني، والثالث أقرب في الربط بين الآيتين. فمحمل الوجه الثاني: أنهم تركوا التمسك بالقرآن، واتبعوا هوى النفس. أما الوجه الثالث: ففيه بيان بأن حال القرآن أكمل من حال الإنسان. فيكون (الإنسان) في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ مَجْهُولًا﴾ في كلا الموضعين يراد به جنس الإنسان، سواء كان مؤمناً أو كافراً بخلاف ما ذهب إليه الطاهر، حيث غاير بين (الإنسان) في الموضعين. فقال الأول: يراد به نوع الكافر حيث يستعجل العقوبة. وأما الموضع الثاني: فالإنسان مراد به الجنس؛ لأنه المناسب للتذييل، وفي نوع الإنسان الاستعجال.

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ١٧٥).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ٢٤).

لكن توحيد سياق الآية أولى من تفريقه، أما ما ورد في بعض الآثار بأنها نزلت في النضر بن الحارث، فإن ذلك لم يثبت من طريق صحيح، وإن صح ذلك فيراد به التمثيل لا الحصر.

فتكون المناسبة: أن الكافر يستعجل العقوبة وإنزال العذاب، وذلك بسبب تكذيبه للقرآن الهادي للتي هي أقوم.

وأما المؤمن فإنه قد يدعو على نفسه، أو يستعجل رزقه وأجله، فيخشى عليه أن يدركه الشر بسبب استعجاله وعدم استهدائه بالقرآن القويم، فمن لم يتمسك بذلك ويهتدي بهدي القرآن تجده يدعو على نفسه بالشر، إما بأقواله أو أفعاله المخالفة لأوامر الله.

أو يقال: إن القرآن يدعو الإنسان إلى الخير، وإلى التي هي أقوم في كل شيء، وهو المقصود الأول بهذه الهداية، والتي من مجالاتها تهذيب أخلاقه، وترشيد طبائعه التي منها العجلة وعدم التريث، وجاءت الآية ناهية عن ذلك.

المبحث الخامس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحج

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «موقع هذه الآية غامض»^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

وجه الإشكال مجيء قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا
يَغِيظُ﴾^(١٥) بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(١٤).

وكثير من المفسرين نقلوا أن هذه الآية نزلت في الذين أخبر الله عنهم

قبل هذه الآية بقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ
بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ
الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾^(١١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢١٧).

فقد جاء في سبب النزول: أن ناساً من العرب كانوا يأتون رسول الله ﷺ، فيقولون: نحن على دينك، فإن أصابوا معيشةً، وتُبِحتْ خيلهم، ووُلِدَتْ نساؤهم الغلمانَ اطمأنوا وقالوا: هذا دينٌ حقٌّ، وإن لم يَجْرِ الأمر على ذلك، قالوا: هذا دين سوءٍ، فينقلبون عن دينهم، فنزلت هذه الآية^(١).

قال ابن الجوزي: «وهذا معنى قول ابن عباس، وبه قال الأكثرون»^(٢).

فهم زعموا وظنوا أن الله لن ينصرهم إن آمنوا به، أو أن الله لا ينصر نبيه ﷺ.

لأجل ذلك قال الطاهر: «موقع هذه الآية غامض في اتصالها بما قبلها».

وما سر اعتراض قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(١٤) بين قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ وبين آية المطلب؟.

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره كما في فتح الباري (ج ٨/ص ٤٤٣)، وابن مردويه في تفسيره كما في الدر المنثور (ج ١٠/ص ٤٢٨).

وجاء نحو هذا الحديث عند البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٩٨، ح ٤٧٤٢) عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، ولفظه: ((﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ كان الرجل يقدم المدينة، فإن ولدت امرأته غلاماً ونتجت خيله قال: هذا دين صالح، وإن لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء)).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ٥/ص ٢٨١).

ثالثاً: دفع الإشكال

تتلخص أقوال المفسرين في مناسبة قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ يَدَاكَ يُزِنُ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾ (١٥) ﴿مَا قَبْلَهَا فِي ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ:

القول الأول: أنها استثنائية، فيكون موقع آية المطلب استثناءً ابتدائياً، أريد به ذكر فريق ثالث غير الفريقين المتقدمين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾.

فقيل: إنهم جماعة أسلموا واستبطنوا نصر المسلمين، فأيسوا منه، وغاظهم تعجلهم للدخول في الإسلام وأن لم يترثوا في ذلك وهؤلاء المنافقون^(١).
قال الرازي: «كان قوم من المسلمين لشدة غيظهم وحنقهم على المشركين يستبطنون ما وعد الله رسوله من النصر فنزلت هذه الآية»^(٢).
وقد رد الطاهر على من قال إن الآية استثنائية، وهي بيان لصنف ثالث بقوله: «إنه لم يعطف بالواو كما عطف قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ﴾، ولم تورد فيه جملة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾ كما أوردت في ذكر الفريقين السابقين»^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢١٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٢١٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢١٧).

القول الثاني: أنها تذييل لقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ ﴿فبعد أن ذكر سبحانه الأشرار الخالصين للشر، ذكر من يترددون، فيعبدون الله على حرف إن أصابهم خير اطمأنوا إليه، وإن أصابتهم فتنة انقلبوا على وجوههم خسروا الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين، وإن هؤلاء وأولاء يدعون ما لا يضر ولا ينفع، ومن ضره أقرب من نفعه، لبئس المولى ولبئس العشير. بعد ذلك ذكر سبحانه الذين يعملون الصالحات وجزاءهم، وأبطل سبحانه أوهام الذين يعبدون الله على حرف، ويظنون أن الله لا ينصر نبيه ﷺ، ولا من تبعه في الدنيا ولا في الآخرة، إن بقوا على الإسلام في أي حال من الأحوال.

فقال: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَّنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ﴾، وهذا توبيخ لأولئك الأولين، كأنه يقول: هؤلاء العابدون على حرف أصحابهم القلق، وظنوا أن الله لن ينصر محمداً ﷺ وأتباعه، ونحن إنما أمرناهم بالصبر وانتظار وعدنا. فقد جاء عن مقاتل: أنها نزلت في نفر من أسد وغطفان، قالوا: نخاف أن الله لا ينصر محمداً ﷺ، فينقطع الذي بيننا وبين حلفائنا من اليهود فلا يميروننا^(١). اختار ذلك الطبري، وأبو حيان، والبقاعي، والظاهر^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٢١٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٦/ص ٤٧٨)، والبحر المحيظ (ج ٧/ص ٤٩٢)، ونظم الدرر (ج ٥/ص ١٣٩)، والتحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٢١٧).

قال الطبري: «وأولى ذلك بالصواب عندي في تأويل ذلك قول من قال: الهاء من ذكر نبي الله ﷺ ودينه، وذلك أن الله - تعالى ذكره - ذكر قومًا يعبدونه على حرف، وأنهم يطمئنون بالدين إن أصابوا خيراً في عبادتهم إياه، وأنهم يرتدون عن دينهم لشدة تصيبهم فيها، ثم أتبع ذلك هذه الآية، فمعلوم أنه إنما أتبعه إياها توييحاً لهم على ارتدادهم عن الدين، أو على شكهم فيه نفاقهم، استبطاء منهم السعة في العيش وفي الرزق، وإذا كان الواجب أن يكون ذلك عقيب الخبر عن نفاقهم، فمعنى الكلام إذن إذ كان كذلك: من كان يحسب أن لن يرزق الله محمداً ﷺ وأمته في الدنيا، فيوسع عليهم من فضله فيها، ويرزقهم في الآخرة استبطاء منه، فليمدد بجبل إلى سماء فوقه: إما سقف بيت، أو غيره مما يعلق به السبب من فوقه، ثم يختنق إذا اغتاظ من بعض ما قضى الله، فاستعجل انكشاف ذلك عنه، فلينظر هل يذهب كيده اختناقه كذلك ما يعيظ، فإن لم يذهب ذلك غيظه حتى يأتي الله بالفرج من عنده فيذهب، فكذلك استعجاله نصر الله محمداً ودينه لن يؤخر ما قضى الله له من ذلك عن ميقاته، ولا يعجل قبل حينه»^(١).

فعلى هذا التوجيه يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ آية معترضة بين الآيتين لبيان الصنف الثالث، وهم المؤمنون وما أعد لهم، ولعل هؤلاء أن يسلكوا طريقهم وأن يتركوا التوهم في عدم نصرهم.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٥٨٣).

القول الثالث: عقت هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ لأن من صفات الله الإرادة، ومن آثار إرادة الله سبحانه وتعالى نصر نبيه ﷺ ومن آمن به وتبعه، فعُتبت الإرادة بقوله عزّ وعلا: ﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ دلالات بأن الله يريد نصر المؤمنين.

قال أبو السعود: ﴿﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾﴾ تعليل لما قبله، وتقرير له بطريق التحقيق، أي: يفعل ألّبتة كل ما يريد من الأفعال المتقنة اللاتقة المبنية على الحكم الراتقة التي من جملتها إثابة من آمن به وصدق نبيه ﷺ، وعقاب مَنْ أشرك به وكذب برسوله ﷺ، ولما كان هذا من آثار نُصرته تعالى له ﷺ عُقب بقوله ﷺ: ﴿﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾﴾ تحقيقاً لها، وتقريراً لثبوتها على أبلغ وجهٍ وآكده»^(١).

الترجيح

الذي يتبادر لي أنه لما تقدم الكلام على من يجادل في الله بغير علم، ومن يعبد الله على حرف، وهؤلاء كان يغيظهم ما يرون من حال النبي ﷺ والتفاف الناس حوله، جاءت هذه الآية لقطع أطماعهم، ورد كيدهم في نحورهم، فهم يجعلون إخلاصهم رهناً بما يصيبهم من رحمة الله وبرّه. وقد انطوت هذه الآية على تويخ، وتقريع، وتقرير. فالتويخ: كون الإنسان لا يصحّ أن يؤمن إلا على شرط أن لا يناله إلا الخير!!.

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (ج٤/ص٤٥٥).

والتفريع: كون الإيمان بالله مسألة مستقلة لا علاقة لها بأعراض الدنيا المتقلبة على الناس.

والتفريع: كون واجب المؤمن التأمل في رحمة الله ونصره في الدنيا والآخرة؛ لأن ذلك مما وعده الله به، وكون البطء في تحقق هذا الوعد والجزع والهلع واليأس منه غير متسق مع معنى الإيمان بالله والثقة به والاعتماد عليه، وعلى من لا يتدبر ويرعوي ويصدق أن يشنق نفسه!، وكما أن شنق الإنسان لنفسه لن يشفيه من غيظه وغير ضارّ بغيره فكذلك المغيظ المحنق^(١).

ففي الآية بشارة لأهل الإيمان بأن الله ناصرهم، وفيها توبيخ وتفريع على من زعم وظن بأن الله لا ينصر نبيه ﷺ، وفي الآية إيجاز بارع، واختصار رائع، كما قال الكشاف^(٢).

والمعنى: أنه تعالى ناصر لرسوله ﷺ في الدنيا والآخرة لا محالة من غير صارف يلويه ولا عاطف يثنيه.

وهذا مناسب لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ﴾؛ فجنات في الآخرة ونصر في الدنيا، ومن كان يغيظه ذلك من أعاديته وحساده، ويظن أن لن يفعله تعالى بسبب مدافعته ببعض الأمور، ومباشرة ما يرده من المكاييد، فليبالغ في استفراغ الجهد، وليجاوز في الجد كل حد معهود، فقصارى أمره وعاقبة مكره أن يخنق حنقاً مما يرى من ضلال مساعيه، وعدم إنتاج مقدماته ومبادئه فاختنق^(٣).

(١) ينظر: التفسير الحديث (ج ٦/ص ١٩).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ١٤٧).

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ١٤٧)، وتفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٤٥٥).

وهذا مناسب لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا

هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾^(٨)، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾.

فيكون المقصود من الآية تهديداً لهذين الفريقين، وبشارة لأهل الإيمان

بأسلوب بلاغي جمع بين البشارة والندارة.

المبحث السادس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة يس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «قد يلوح في بادئ الرأي أن موقع هذه الآية كالغريب عن السياق»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر المفسرون المناسبة بين الآيات في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ
أَفْوَاهِهِمْ وَتُغْلِقُ أَيْدِيهِمْ وَتَشَدُّ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ نَشَاءُ
لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ ﴿٦٦﴾ وَلَوْ نَشَاءُ
لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ ﴿٦٧﴾﴾

وبين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، وهي واضحة جلية، والطاهر لم يستشكل موقع هذه الآية، وإنما ذكر أن المفسرين نحو منحى في التوجيه لهذه الآية غير مراد، وكل هذه التفسيرات والتوجيهات على حسب رأيه بعيد عن نظم الكلام، ثم قال: «والذي دفع المفسرين إلى ذلك هو ما ألفه الناس من إطلاق التعمير على طول عمر المعمر،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

فلما تأولوه بهذا المعنى ألحقوا تأويل ﴿نُكِّسَهُ فِي الْخَلْقِ﴾ على ما يناسب ذلك، فقالوا في مناسبة الآية لما قبلها: موقعها موقع الاستدلال على أن قدرة الله تعالى لا يستصعب عليها طمس أعينهم، ولا مسخهم، كما غير خلقة المعمرين من قوة إلى ضعف»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

القول في المناسبات بين الآيات يحتاج إلى فهم المعنى الإجمالي لها. فلنبداً بمعنى الآيات: ذهب جمهور المفسرين إلى أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾^(١٦) و﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَعُوا مُضِيًّا وَلَا يُرْجِعُونَ﴾^(١٧) أي: ولو نشاء لعاقبناهم على كفرهم، فطمسنا على أعينهم، فصيرناهم عمياً لا يبصرون طريقاً، ولا يهتدون له، ولو نشاء كذلك لمسخناهم في المكان الذي اجترؤوا فيه على المعصية، فأقعدنا هؤلاء المشركين من أرجلهم في منازلهم ﴿فَمَا اسْتَطَعُوا مُضِيًّا وَلَا يُرْجِعُونَ﴾ يقول: فلا يستطيعون أن يمشوا أمامهم، ولا أن يرجعوا وراءهم، ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ﴾ فمد له في العمر ﴿نُكِّسَهُ فِي الْخَلْقِ﴾ نرده إلى مثل حاله في الصبا من الهرم والكبر، وذلك هو النكس في الخلق، فيصير لا يعلم شيئاً بعد العلم الذي كان يعلمه، ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ أفلا يعقل هؤلاء المشركون قُدرة الله على ما يشاء

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

بمعابنتهم ما يعاينون من تصريفه خلقه فيما شاء وأحب من صغر إلى كبير،
ومن تنكيس بعد كبير في هرم^(١).

وبعد هذا المعنى الإجمالي للآيات أنتقل إلى توجيهات المفسرين في
الربط بين الآيات، فقد ذكروا جملة من التوجيهات، منها ما يلي:

التوجيه الأول: اختار الطاهر أن الجملة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ﴾ عطفٌ على جملة ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ﴾، فهي جملة شرطية عطفت على جملة شرطية، فالمعطوف عليها جملة شرط امتناعي، والمعطوفة جملة شرط تعليلي، والجملة الأولى أفادت إمهالهم والإملاء لهم، والجملة المعطوفة أفادت إنذارهم بعاقبة غير محمودة، ووعيدهم بحلولها بهم، أي: إن كنا لم نمسخهم ولم نطمس على عيونهم فقد أبقيناهم ليكونوا مغلوبين أذلة، فمعنى ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ﴾: من نعمره منهم، فالتعمير بمعنى الإبقاء، أي: من نبقيه منهم ولا نستأصله منهم، أي: من المشركين فنجعله بين الأمم دليلاً، فالتعمير المراد هنا كالتعمير الذي في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ نَعَمِّرُكُم مَّا تَدْكُرُ فِيهِ مَن تَدْكُرُ﴾ [فاطر: ٣٧]، بأن معناها: ألم نبقكم مدة من الحياة تكفي المتأمل، وهو المقدر بقوله: ﴿مَّا تَدْكُرُ فِيهِ مَن تَدْكُرُ﴾، وليس المراد من التعمير فيها طول الحياة وإدراك الهرم كالذي في قولهم: فلان من المعمرين، فإن ذلك لم يقع بجميع أهل النار الذين خوطبوا بقوله: ﴿أُولَٰئِكَ نَعَمِّرُكُم﴾^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧)، وتفسير البغوي (ج ٧/ص ٢٥)، وتفسير

القرطبي (ج ١٧/ص ٤٧٧)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٨٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

الثاني: ما ذكره كثير من المفسرين، وهو: لما ذكر سبحانه وتعالى الطمس والمسح على تقدير المشبه، ذكر تعالى دليلاً على باهر قدرته في تنكيس المعمر، وأن ذلك لا يفعله إلا هو تعالى، فتنكيسه وجعله على عكس ما خلقه أولاً، وهو أنه خلقه على ضعف في جسد وخلو من عقل وعلم، ثم جعله يتزايد وينتقل من حال إلى حال، إلى أن يبلغ أشده وتستكمل قوته، ويعقل ويعلم ما له وما عليه، فإذا انتهى نكسه في الخلق، فيتناقص حتى يرجع في حال شبيهة بحال الصبا في ضعف جسده وقلة عقله وخلوه من الفهم، كما ينكس السهم فيجعل أعلاه أسفله، وفي هذا كله دليل على أن من فعل هذه الأفعال قادر على مسح الكفار، كما قدر على تنكيس الإنسان إذا هرم^(١).

ثالثاً: قالوا: إن الذي يقدر على طمس أعينهم ومسح مكانتهم وتغيير خلقهم من شباب إلى هرم قادر على أن يبعثهم بعد الموت؟!^(٢).
فالتوجيه الثاني والثالث يشير بأن الرابط بين الآيتين القدرة.

رابعاً: أن الرابط بين الآيتين في قطع معذرة المشركين في ذلك اليوم أن يقولوا: ما لبثنا في الدنيا إلا عمراً قليلاً، ولو عمرنا طويلاً لما كان منا تقصير.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٤٤٠)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٥)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٧٩)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٢٧)، ونظم الدرر (ج ٦/ص ٢٨٢).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٨٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٨٧)، وزاد المسير (ج ٥/ص ٢٧٩).

قال الرازي: «فقد ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾ قطع للأعذار بسبق الإنذار، ثم لما قرر ذلك وأتمه شرع في قطع عذر آخر، وهو أن الكافر يقول: لم يكن لبثنا في الدنيا إلا يسيراً، ولو عمرتنا لما وجدت منا تقصيراً، فقال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ أنكم كلما دخلتم في السن ضعفتم، وقد عمرناكم مقدار ما تتمكنون من البحث والإدراك، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾، ثم إنكم علمتم أن الزمان كلما يعبر عليكم يزداد ضعفكم، فضيعتم زمان الإمكان، فلو عمرناكم أكثر من ذلك لكان بعده زمان الإزمان، ومن لم يأت بالواجب زمان الإمكان ما كان يأتي به زمان الإزمان»^(١).

قال الطاهر: «وهذا التوجيه الأخير بعيد عن مقتضى قوله:

﴿نَنْكَسُهُ فِي الْخَلْقِ﴾».

ورد بقية التوجيهات بقوله: «وكل هذه التفاسير تحوم حول جعل الخلق بالمعنى المصدرى، أي: في خلقته أو في أثر خلقه، وكل هذه التفسيرات بعيدة عن نظم الكلام».

الترجيح

إن ما ذكره المفسرون من الربط بين الآيتين أوضح دلالة، وأقرب لسياق الآية مما ذكره الطاهر، ولقد أبعد النجعة في استشكله ورده لتوجيهات المفسرين، وذلك لأمر:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ٣٠٤).

أولاً: ذكر جمهور المفسرين أن كلمة ﴿نُنَكِّسُهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ﴾ بمعنى: نرده إلى مثل حاله في الصبا من الهرم والكبر، وذلك هو النكس في الخلق، فيصير لا يعلم شيئاً بعد العلم الذي كان يعلمه^(١).

فعن قتادة أنه قال: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرُهُ نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ﴾ من نمد له في العمر نكسه في الخلق؛ لكي لا يعلم بعد علم شيئاً، يعني: الهرم^(٢).

وقال سفيان: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرُهُ نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ﴾ إذا بلغ ثمانين سنة تغير جسمه وضعفت قوته^(٣).

ثانياً: لم يذكر أحد من المفسرين غير الطاهر أن قوله تعالى: ﴿نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ﴾ بمعنى: نذله ونبقيه ولا نستأصله، حتى يكون بين الخلق دليلاً أو ذليلاً؛ بسبب كفره وعقوبتنا له.

ثالثاً: الأصل في الكلام أن يحمل على الحقيقة، ولا يجوز العدول عنها، وله فيها محمل صحيح، فإذا تنازع المفسرون فكان منهم من يحمل اللفظ على الحقيقة، ومنهم من يدعي المجاز، فالحمل على الحقيقة هو الصواب،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٤٤٠)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٥)، وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٨٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٨٧)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٧٩)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٢٧)، وزاد المسير (ج ٥/ص ٢٧٩)، ونظم الدرر (ج ٦/ص ٢٨٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٨٠).

ومن ادعى صرف شيء من ألفاظ النصوص عن حقيقته إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بدليل، ولا دليل هنالك يدل على ذلك^(١).

فالأصل في (التعمير) هو زيادة العمر، وفي ﴿نُكِّسَهُ﴾ هو أن يرد إلى أرذل العمر، وهذا هو المعنى الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة، ويشهد له كثير من الآيات، جاء موضحاً في غير هذا الموضع، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ الآية [الروم: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿[التين: ٤-٥] على أحد التفسيرين، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا﴾ [غافر: ٦٧]^(٢).

وفي الختام يمكن القول أن الآيتين السابقتين حملتا التهديد لهؤلاء، وفي طياتها دعوة إلى المبادرة إلى الإيمان بالله، واستباق الزمن قبل أن يفوت الأوان. فالله - سبحانه وتعالى - صاحب النعم على الناس جميعاً مسلمهم ومشرِكهم، فقد ذكّر الله بأنه لو شاء لطمس أعين الكفار، وأذهب أحداقهم وأبصارهم، حتى لو أرادوا سلوك الطريق الواضح المعروف لهم لما استطاعوا، فكيف يبصرون حينئذ؟!.

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٣٨٧).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٧٢٧).

ولو شاء ربك لمسح الكفار والعصاة قردة أو خنازير أو حجارة، ولو شاء لمسحهم مسخاً يحل بهم في منازلهم فلا يقدر أن يفروا منه بإقبال ولا بإدبار، وما استطاعوا ذهاباً ولا رجوعاً، ولكنه لم يشأ ذلك جرياً على سنن الرحمة وموجب الحكمة، عسى أن يقابلوا ذلك بالشكر والعبودية لله، وهذا نقاش للكفار وبيان لموقفهم، وقطع لأعدائهم، وبيان لفضل الله عليهم. وتتضمن الآية معنى آخر، وهو: إنذار لهم بما هم عليه من الكفر، ونقض العهد، وعدم الاتعاض بما شاهدوا من آثار دمار أمثالهم، فهم أحق بأن يفعل بهم في الدنيا تلك العقوبة، كما فعل بهم في الآخرة عقوبة الختم، وأن المانع من ذلك ليس إلا عدم تعلق المشيئة الإلهية، كأنه قيل: لو نشأ عقوبتهم بما ذكر من الطمس والمسح جرياً على موجب جنائياتهم المستدعية لها لفعلناها، ولكننا لم نشأها جرياً على سنن الرحمة والحكمة الداعيتين إلى إمهالهم.

﴿ وَمَنْ نُعَمِّرْهُ ﴾ أي: نطل عمره ﴿ نُكَسِّسْهُ فِي الْخَلْقِ ﴾ أي: نقلبه فيه، ونخلقه على عكس ما خلقناه أولاً، فلا يزال يتزايد ضعفه، وتتناقص قوته، وتتقص بنيته، ويتغير شكله وصورته، حتى يعود إلى حالة شبيهة بحال الصبي في ضعف الجسد، وقلة العقل والخلو عن الفهم والإدراك، وأن من قدر على ذلك يقدر على ما ذكر من الطمس والمسح، وأن عدم إيقاعهما لعدم تعلق مشيئته تعالى بهما، وتنبهوا بأن هذه الدار دار زوال وانتقال، لا دار دوام واستقرار، ولهذا قال: ﴿ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴾

أي: يتفكرون بعقولهم في ابتداء خلقهم ثم صيرورتهم إلى نفس الشبيهة، ثم إلى الشيخوخة؛ ليعلموا أنهم خلقوا لدار أخرى، لا زوال لها ولا انتقال منها، ولا محيد عنها، وهي الدار الآخرة^(١).

فآية المطلب تنفيذ التعقيب، والتنديد، والتنبيه لهؤلاء المشركين.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٨٧)، وتفسير أبي السعود (ج٧/ص١٧٧)،
والتفسير الواضح (ج٣/ص١٩١)، والتفسير الحديث (ج٣/ص٣٨).

المبحث السابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحديد

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ

شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٣٩﴾

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الواحدي، وعن الفخر: أن هذه آية مشكلة، وليس للمفسرين كلام واضح في اتصالها بما قبلها^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن ﴿لَيْلًا﴾ ذات المقاطع الثلاث: اللام (لام التعليل)، و"أن" (المصدرية) و"لا" المزيدة أو النافية، من قوله تعالى: ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ تكلم عنها كثير من المفسرين، وذكروا الخلاف في "لا" هل هي مزيدة أو غير مزيدة؟، وأغفلوا جانب اتصال الآية بما قبلها، مع أن معنى "لا" يغير معنى سياق الآيات؛ لذا قال الواحدي: «هذه آية مشكلة، وليس للمفسرين ولا لأهل المعاني فيها بيان ينتهي إليه بين هذه الآية والتي قبلها»^(٢).

(١) ينظر: تفسير البسيط (ج ٢١/ص ٣٢٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٤٧٥)، والتحرير

والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

(٢) ينظر: تفسير الواحدي (ج ٢١/ص ٣٢٠).

قال الطاهر: «يريد الواحدي أن اتصال الآية بما قبلها ينبني عليه معنى قوله

تعالى: ﴿لِتَلَامِعَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١).

إلا أننا نجد أن المفسرين بعد الواحدي بينوا ذلك على حسب

اجتهاداتهم كما سيأتي.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل ذكر المناسبة يحسن بنا ذكر المعنى الإجمالي لهاتين الآيتين.

يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَقُوا اللَّهَ وءَامِنُوا بِرِسُولِهِ يُوْتِكُمْ

كِفَالِينَ مِّن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَعْفِر لَكُمْ ؕ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾

لِتَلَامِعَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ

يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ؕ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾

اعلم أن المشهور عند النحاة والمفسرين والمعربين هو أن "لا" هاهنا

زائدة، وتسمى صلة^(٢)، جيء بها للتأكيد والتقوية، والتقدير: ليعلم أهل

الكتاب عجزهم. وهو اختيار الفراء، والأخفش، ودرج عليه الزمخشري^(٣)،

(١) ينظر: تفسير البسيط (ج ٢١/ص ٣٢٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٤٧٥)، والتحرير

والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

(٢) الأحرف الزائدة إعراباً في القرآن: يسميها بعضهم صلة، وبعضهم زائدة، والأول أولى؛

لأنه ليس في القرآن حرف إلا وله معنى يتصل بها. ينظر: البرهان في علوم القرآن

(ج ٤/ص ٤٠٩).

(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش (ج ٢/ص ٧٠٥)، ومعاني القرآن للفراء (ج ٣/ص ١٣٧)، =

وتؤيده قراءة ابن مسعود: "لكيلا يعلم"^(١).

فالله سبحانه وتعالى ينادي في هذه الآيات من آمن من أهل الكتاب، ولم يعبأ بكلام أهل جنسه من اليهود والنصارى بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرِسُولِهِ ءَيُّوتِكُمْ كَفَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ ءَوَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ءَوَيَغْفِرْ لَكُمْ ءَوَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، أي: خافوا الله بأداء طاعته، واجتناب معاصيه، وآمنوا برسوله محمد ﷺ ﴿يُّوتِكُمْ كَفَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ ءَوَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ءَوَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ لكي يعلم أهل الكتاب أنهم لا يقدرّون على شيء من فضل الله الذي آتاكم وخصكم به؛ لأنهم كانوا يرون أن الله قد فضلهم على جميع الخلق، فأعلمهم الله -جل ثناؤه- أنه قد آتى أمة محمد ﷺ من الفضل والكرامة ما لم يؤتّهم، وأن أهل الكتاب حسدوا المؤمنين لما نزل قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرِسُولِهِ ءَيُّوتِكُمْ كَفَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ ءَوَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ءَوَيَغْفِرْ لَكُمْ ءَوَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. قال قتادة: «حسد الذين لم يؤمنوا من أهل الكتاب المؤمنين منهم، فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾»^(٢).

= ومشكل القرآن (ص ٢٤٥)، وتفسير الطبري (ج ٢٧/ص ١٤٣)، والكشاف (ج ٤/ص ٤٨٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٢٦٨)، ومفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٤٧٦)، والبحر (ج ٨/ص ٢٢٩).

(١) ينظر: القراءات الشاذة (ص ١٥٣)، والمحتسب (ج ٢/ص ٣٤١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في التفسير (ج ٢/ص ٢٧٦)، وابن جرير في تفسيره (ج ٢٢/ص ٤٤٣) من طريقين عن قتادة مرسلًا. وهذا مرسل صحيح الإسناد كما جاء في الاستيعاب في معرفة الأسباب (ج ٣/ص ٣٢٥).

=

ليتحققوا وليعلموا أنهم لا يقدرّون على رد ما أعطاه الله، ولا على إعطاء

ما منع الله، ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(١).

فتكون المناسبة على هذا القول:

تقدير محذوف في أول الكلام وهو: جعل لكم هذا الثواب، أو أعلمكم الله بذلك، ليعلم أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بمحمد ﷺ أن لا يقدرّون على شيء من فضل الله الذي وعد من آمن منكم، وهو تضعيف الأجر والنور والمغفرة؛ لأنهم لم يسلموا، فلم ينالوا شيئاً من ذلك. وقال السمين: «وهذا واضح بين، وليس فيه إلا زيادة ما ثبتت زيادته شائعاً ذائعاً»^(٢).

= وعزه السيوطي في الدر المنثور (ج ٤/١ ص ٢٦٩) لعبد بن حميد، وابن المنذر.

ويشهد له ما في صحيح البخاري (ج ٤/ص ١٧٠، ح ٣٤٥٩) أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أجلكم في أجل من خلا من الأمم ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس، وإنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالاً فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط، فعملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط، فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين، ألا فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين، ألا لكم الأجر مرتين، فغضبت اليهود والنصارى فقالوا: نحن أكثر عمالاً وأقل عطاء، قال الله: هل ظلمتكم من حركم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضلي أعطيه من شئت».

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٢/ص ٤٣٤)، وتفسير البغوي (ج ٨/ص ٤٤)، وتفسير ابن

كثير (ج ٨/ص ٣٣)، والتسهيل (ج ٢/ص ٤١٦).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٢٥٨).

قال الطاهر: «ويرد على هذا التفسير بأن علم أهل الكتاب لا يحصل بإخبار القرآن؛ لأنهم يكذبون به، فكيف يعلل إخبار الله به بأنه يزيل علم أهل الكتاب بفضل أنفسهم فيعلمون أنهم لا فضل لهم؟»^(١).

أما على القول الثاني: وهو أن "لا" غير زائدة^(٢)، فذكروا في ذلك مناسبتين:

الأولى: جعلوا الضمير في قوله: ﴿أَلَا يَقْدِرُونَ﴾ عائداً إلى الرسول ﷺ

وأصحابه، والتقدير: لئلا يعلم أهل الكتاب أن النبي ﷺ والمؤمنين لا يقدرون على شيء من فضل الله، وأنهم إذا لم يعلموا أنهم لا يقدرون عليه فقد علموا أنهم يقدرون عليه، ثم قال: ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾، أي: وليعلموا أن الفضل بيد الله، فيصير التقدير: إنا فعلنا كذا وكذا لئلا يعتقد أهل الكتاب أنهم يقدرون على حصر فضل الله وإحسانه في أقوام معينين، وليعتقدوا أن الفضل بيد الله. اختاره الرازي^(٣)، حيث قال: «اعلم أن هذا القول ليس فيه إلا أنا أضمرنا فيه زيادة، فقلنا في قوله: ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ تقدير: وليعتقدوا أن الفضل بيد الله، وأما القول الأول فقد افتقرنا فيه إلى حذف شيء موجود، ومن المعلوم أن الإضمار أولى من الحذف؛ لأن الكلام إذا افتقر إلى الإضمار لم يوهم ظاهره باطلاً أصلاً، أما إذا افتقر إلى الحذف كان ظاهره موهماً للباطل، فعلمنا أن هذا القول أولى، والله أعلم».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٤٧٦)، والإيماء (ج ٢/ص ٢٥٧)، والدر المصون (ج ١٠/ص ٢٥٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٤٧٦).

قال السمين: «وهذا غير مستقيم؛ لأن المؤمنين عاجزون أيضاً عن شيء من فضل الله، وكيف يعمل هذا القائل بقوله: ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾؛ فإنه معطوف على مفعول العلم المنفي، فيصير التقدير: ولثلا يعلم أهل الكتاب أن الفضل بيد الله؟، هذا لا يستقيم نفي العلم به ألبتة، فلا جرم كان قولاً مطرحاً ذكرته تنبيهاً على فساد»^(١).

قال الطاهر: «ويرد على هذا التفسير ما ورد على الذي قبله؛ لأن علم أهل الكتاب لا يحصل بإخبار القرآن؛ لأنهم يكذبون به»^(٢).

والثانية: لا تكثرثوا أيها المؤمنون بعدم علم أهل الكتاب بأنهم لا يقدرّون على شيء من فضل الله، وبأن الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء، أي: لا تكثرثوا بجهلهم المركب في استمرارهم على الاغترار بأن لهم منزلة عند الله تعالى، فإن الله عالم بذلك، وهو خلقهم، فهم لا يقلعون عنه، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]^(٣).

قال الطاهر: «وأنا أرى أن دعوى زيادة "لا" لا داعي إليها، وأن بقاءها على أصل معناها - وهو النفي - متعين، وتجعل اللام للعاقبة، أي: أعطيناكم هذا الفضل، وحرّم منه أهل الكتاب، فبقي أهل الكتاب في جهلهم وغرورهم بأن لهم الفضل المستمر، ولا يحصل لهم علم بانتفاء أن يكونوا يملكون فضل الله، ولا أن الله قد أعطى الفضل قوماً آخرين، وحرّمهم إياه، فينسبون أن الفضل بيد الله».

(١) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٢٥٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

الترجيح

الذي يظهر لي أن "لا" صلة جيء بها لتأكيد وجود العلم، لأنه إذا وقعت "لا" الصلة خلال الكلام - كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] - فهي صلة تزداد لتوكيد القسم، ومثلها في قوله تعالى: ﴿لَيْتَ لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا يَفْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ لتأكيد وجود العلم.

وإذا وقعت ابتداء كما في سورة القيامة، وسورة البلد، فهي للنفي؛ لأن الصلة لا تكون في أول الكلام.

ووجهه: أن إنشاء القسم يتضمن الإخبار عن تعظيم المقسم به، فهو نفي لذلك الخبر الضمني على سبيل الكناية. والمراد: أنه لا يعظم بالقسم؛ لأنه في نفسه عظيم، أقسم به أولاً، ويطرقى من هذا التعظيم إلى تأكيد المقسم عليه؛ إذ المبالغة في تعظيم المقسم به تتضمن المبالغة في تعظيم المقسم عليه. وبه قال الزمخشري^(١).

قال الشلوبين: «وأما زيادة "لا" في قوله: ﴿لَيْتَ لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ فشيء متفق عليه، وقد نص عليه سيبويه، ولا يمكن أن تحمل الآية إلا على زيادة "لا" فيها؛ لأن ما قبله من الكلام وما بعده يقتضيه.

ويدل عليه قراءة: {لِيَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ} و{لكي يعلم}، وهاتان القراءتان تفسير لزيادتها، وسبب النزول يدل على ذلك أيضاً^(٢).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥٢٨).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٧٩).

أما قول الرازي إنها نافية، بحجة أن الإضمار أولى من الحذف. فيقال: إن "لا" يسميها بعضهم صلة، وبعضهم زائدة، والأولى أولى؛ لأنه ليس في القرآن حرف إلا وله معنى، والنحاة إنما يقولون زائدة يقصدون أنها لا تؤثر على إعراب الجملة، ولا يقصدون خلوها من المعنى، أو أنها يمكن الاستغناء عنها وحذفها، فالزيادة إذاً في الإعراب لا في المعنى^(١).

أما قول الطاهر: إن إخبار القرآن بأن للمسلمين أجرين لا يصدق به أهل الكتاب لأنهم يكذبون بالقرآن فلا يستقر به علمهم بأنهم لا فضل لهم، فكيف يعلل إخبار الله به بأنه يزيل علم أهل الكتاب بفضل أنفسهم فيعلمون أنهم لا فضل لهم؟.

فيقال: لقد أخبرنا الله ﷻ في كتابه عنهم أنهم يعرفون أن محمداً ﷺ هو الرسول الحق، وأن ما جاء به حق، وأن القرآن صدق، وقد وصف الله تعالى نبيه ﷺ في كتبهم المنزلة عليهم التوراة والإنجيل، فهم يعرفونه معرفة حقيقية لا لبس فيها كما يعرفون أبناءهم، وإنما كفر من كفر منهم حسداً وبغياً، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩]، ويعرفون بأن القرآن كلام الله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ، مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]،

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٤٠٩).

وقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْسُونَهُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١].

لذا كانوا جبهة تضليل للناس، وتحريف للكتاب، وتلبيس للحق بالباطل، كل ذلك عن قصد وعلم، بدافع الحسد ومناصبة العدا، فهم يريدون أن يصدوا الناس عن دين الله، ويضللوا عليهم بأنهم أعطوا من الفضائل ما لم يعط أحد من الخلائق.

فالآيتان واضحتان، وقد تضمنت الآية الأولى خطاباً للمؤمنين من أهل الكتاب أن يعتبروا، ويتقوا الله، ويلتزموا حدوده، ويؤمنوا برسله - عليهم السلام - إيماناً خالصاً، ويتبعوا إرشاده، فإن فعلوا ضاعف الله لهم الأجر، وجعل لهم نوراً يمشون في ضوئه، فلا يضلون عن سبيل الحق القويم، وغفر لهم ذنوبهم، وتضمنت الآية الثانية شيئاً من الالتفات إلى أهل الكتاب، منطويماً في الوقت نفسه على بشرى للمسلمين منهم، ففي ما يوصي الله تعالى المؤمنين ويأمرهم به من تقوى الله والإيمان برسله ويعددهم به من مضاعفة الأجر لهم وتيسير النور الذي يسرون على هداه وغفران ذنوبهم، ويكون في ذلك تنبيه لأهل الكتاب ليعلموا أنهم غير قادرين على منع فضل الله عن أحد ولا محتكره، فالله تعالى هو صاحب الفضل، وهو يتصرف فيه كما تقتضي حكمته وعدله، فيؤتيه من يشاء، ويصرفه عن من يشاء^(١).

(١) ينظر: التفسير الحديث (ج ٩/ص ٣٣٣).

المبحث الثامن: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة المطففين

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ (٣٤)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾: «في

اتصال نظمه بما قبله غموض، وسكت عنه جميع المفسرين، عدا ابن عطية

استشعر إشكالها»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن ظرف الزمان (اليوم) يأتي في القرآن ويفيد اليوم الماضي، أو

الحاضر، أو المستقبل، ويحدد ذلك كله ظاهر الآية والسياق.

واستشكل الطاهر معنى اليوم في هذه الآية، مع أن المفسرين أجمعوا على

أنه يوم في المستقبل، وهو يوم القيامة، والطاهر يرى ذلك؛ إلا أن هذا المعنى من

حيث النظم عنده فيه غموض؛ لأن الآيات التي قبل هذه الآية تحكي عن يوم

حاضر، وهو يوم من أيام الدنيا، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا

مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ (٢١) في الدنيا، ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامِرُونَ﴾ (٣٠) في

الدنيا، ﴿وَإِذَا أَنْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ أَنْقَلَبُوا فَكِهِينَ﴾ (٣١) في الدنيا،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢١٥).

﴿وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ﴾ في الدنيا، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ﴾

في الدنيا، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾.

وإذا كان ذلك كله في الدنيا فهل ضحك المؤمنين على الكفار في

قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ حاصل في الدنيا؟

طبعاً: لا؛ لأن هذا المعنى يخالف الواقع والحال، وأن الضحك على

الكفار حاصل في الآخرة جزاءً وفاقاً، فكما أن الكفار ضحكوا على

المؤمنين في الدنيا وهو ضحك زائل، فإن المؤمنين سيضحكون على الكفار

ضحكاً دائماً يوم القيامة.

قال الطاهر: «وقوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ في

اتصال نظمه بما قبله غموض، وسكت عنه جميع المفسرين عدا ابن عطية،

ذلك أن تعريف اليوم باللام مع كونه ظرفاً منصوباً يقتضي أن اليوم مراد به

يومٌ حاضر في وقت نزول الآية، نظير وقت كلام المتكلم إذا قال: اليوم

يكون كذا، يتعين أنه يخبر عن يومه الحاضر، فليس ضحك الذين آمنوا على

الكفار بحاصل في وقت نزول الآية، وإنما يحصل يوم الجزاء، ولا يستقيم

تفسير قوله: ﴿فَالْيَوْمَ﴾ بمعنى: في يوم القيامة الذين آمنوا يضحكون من

الكفار؛ لأنه لو كان كذلك لكان مقتضى النظم أن يقال: فيومئذ الذين

آمنوا من الكفار يضحكون. وابن عطية استشعر إشكالها فقال: "لما كانت

الآيات المتقدمة قد نيّطت بيوم القيامة، وأن الويل يومئذ للمكذبين، ساغ أن

يقول: ﴿فَالْيَوْمَ﴾ على حكاية ما يقال يومئذ وما يكون"^(١).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٤٢٧).

وهو انقداح زناد يحتاج في تنوُّره إلى أعواد»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن أداة التعريف في قوله ﴿فَالْيَوْمَ﴾ للعهد، و(اللام) التي للعهد على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العهد الذكري، وهو ما تقدم فيه ذكر المسند إليه صريحاً،

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾^(١٥)

فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴿ [المزمل: ١٥-١٦]، فإنَّ (الرسول) تقدم ذكره صريحاً.

القسم الثاني: العهد الذهني، وهو ما تقدم فيه ذكر المسند إليه تلويحاً،

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَكَ وَدُرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيمِ ﴿ [آل عمران: ٣٦] فإنه لم يسبق ذكر (الذكر) صريحاً، وإنما أشير

إليه في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا

فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٣٥)، فإنَّ ﴿مَا﴾ يراود منه الذكر؛ لأنه

القابل لخدمة المسجد، وقد كانوا لا يُحررون لخدمة بيت المقدس إلا الذكور.

القسم الثالث: العهد الحضورى، وهو ما كان المسند إليه حاضراً بذاته،

قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ

الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فإنَّ ﴿الْيَوْمَ﴾ يومُ عرفة الذي أكمل الله تعالى

دينه في حجة الوداع^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢١٥).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ٤٣٩)، والنحو الوافي (ج ١/ص ٢٨١).

فإذا عرفنا الأقسام الثلاثة للام العهد تبين لنا أن الألف واللام في ﴿فَالْيَوْمَ﴾ يمكن حملها على العهد الذكري؛ لأنه سبق ذكر اليوم في السورة، ويراد به يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّيْلِ يَوْمٍ لِّلْمُكذِّبِينَ﴾ (١٠) الَّذِينَ يَكذِبُونَ يَوْمَ الَّذِينَ (١١) ... ﴿ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (١٧). قال ابن عطية: «ولما كانت الآيات المتقدمة قد نطقت بيوم القيامة، وإن الويل يومئذ للمكذبين، ساغ إن يقول ﴿فَالْيَوْمَ﴾ على حكاية ما يقال يومئذ وما يكون»^(١).

قال أبو حيان: «ولما تقدّم ذكر يوم القيامة قيل: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾»^(٢). وقال ابن جزى: «﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ يعني باليوم يوم القيامة؛ إذ قد تقدم ذكره»^(٣). ويرى الطاهر في أحد أجوبته على دفع هذا الإشكال: أن يجعل ما قبل آية ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ متصلاً بالكلام الذي يقال لهم يوم القيامة ابتداءً من قوله: ﴿ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (١٧) إلى هنا^(٤). أو تحمل على العهد الذهني؛ لأن من تأمل في الآيات يجدها تحكي مآل الفريقين من الأبرار والفجار يوم القيامة، وسبب دخول المجرمين النار

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٤٢٧).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٤٣٥).

(٣) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٥٥٠).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢١٥).

أنهم كانوا في الدنيا يستهزئون بالمؤمنين، وإذا مروا بهم يتغامزون ويضحكون سخرية بهم، فيفهم من الآية أن يوم القيامة سيسخر الذين صدقوا الله ورسوله وعملوا بشرعه من الكفار، كما سخر الكافرون منهم في الدنيا؛ لأنه قال بعدها يصف حال المؤمنين: ﴿عَلَىٰ الْأَرَآئِكِ يَنْظُرُونَ﴾ (٣٥) هَلْ تُؤَبَّ أَلْكَفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (٣٦).

وهذا التخريج واضح جلي، ولا داعي لما ذكر الطاهر من تقديرات، وهو أن يجعل قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الخ مقول قول محذوف دل عليه قوله في الآية التي قبلها: ﴿ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾، والتقدير: يقال لهم اليوم الذين آمنوا يضحكون منكم^(١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢١٥).

الفصل الخامس: المشكل في النزول

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: المشكل في التُّزول في سورة النساء.
- المبحث الثاني: المشكل في التُّزول في سورة المائدة.
- المبحث الثالث: المشكل في التُّزول في سورة الأنعام.
- المبحث الرابع: المشكل في التُّزول في سورة الإسراء.
- المبحث الخامس: المشكل في التُّزول في سورة فصلت.

المبحث الأول: المشكل في النزول في سورة النساء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (٤٣)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر ابن عاشور عن ابن العربي قوله: «بأن هذه الآية معضلة، ما وجدت لدائها من دواء، لا نعلم أي الآيتين عنت عائشة^(١)، وسورة المائدة قيل: نزلت قبل سورة النساء، وقيل بعدها^(٢)».

ثانياً: تحريز محل الإشكال

وقع بين المفسرين والفقهاء خلاف في تعيين آية التيمم النازلة بسبب قصة عائشة -رضي الله عنها-.

ووجه الإشكال: أن أكثر روايات الحديث جاء فيها «فنزلت آية التيمم»، ولم تبين أي الآيتين عنت عائشة.

فقال ناس: إن آية النساء هي آية التيمم، وهي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ

(١) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٤٤١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦٣).

أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ
وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ﴿النساء: ٤٣﴾.

وقال آخرون: إن آية المائدة هي آية التيمم، وهي قوله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا
فَأَطْهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ
مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُنِزِلَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

وتردد آخرون بين الآيتين ولم يقطعوا برأي، حتى قال ابن العربي -رحمه
الله تعالى-: «هذه معضلة، ما وجدت لدائها من دواء؛ لأننا لا نعلم أي
الآيتين عنت عائشة -رضي الله عنها-».

ثالثاً: دفع الإشكال

نزلت آية التيمم في غزوة بني المصطلق^(١) على الصحيح^(٢)،

(١) وهم بطن من خزاعة، ويقال لها: غزوة المريسي.

(٢) جزم به ابن سعد في كتابه سنن النبي ﷺ وأيامه (ج ١/ص ٣٣٨)، وابن عبد البر في
الاستذكار (ج ٣/ص ١٤١)، وابن حبان في الثقات (ج ١/ص ٢٦٤)، وابن كثير في
البداية والنهاية (ج ٤/ص ١٦٠)، والذهبي في تاريخ الإسلام - حوادث سنة خمس من
جزء المغازي (ص ٢٥٨ و ٢٦٩)، وابن القيم في زاد المعاد (ج ٣/ص ٢٥٨)، وابن
رجب في فتح الباري (ج ٢/ص ١٠)، وغيرهم.

وكانت سنة ست أو سنة خمس على الأصح^(١)، فعن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش، انقطع عقد لي، فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، وأقام الناس معه، وليسوا على ماء، وليس معهم ماء، فأتى الناس إلى أبي بكر الصديق فقالوا: ألا ترى ما صنعت عائشة؟ أقامت برسول الله ﷺ وبالناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فجاء أبو بكر ورسول الله ﷺ واضع رأسه على فخذي قد نام، فقال: حبست رسول الله ﷺ والناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء، قالت عائشة: فعاتبني أبو بكر، وقال ما شاء الله أن يقول، فجعل يطعني بيده في خاصرتي، فلا يمنعني من التحرك إلا مكان رأس رسول الله ﷺ على فخذي، فقام رسول الله ﷺ حتى أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمم فتييمموا. فقال أسيد بن الحضير: ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر. قالت: فبعثنا البعير الذي كنت عليه فوجدنا العقد تحته^(٢).

قال ابن عبد البر: «معلوم عند جميع أهل المغازي أنه ﷺ لم يصل منذ افترضت الصلاة عليه إلا بوضوء، ولا يدفع ذلك إلا جاهل أو معاند».

(١) جزم بذلك ابن حبان في الثقات (ج ١/ص ٢٦٤)، والحافظ في الفتح (ج ٧/ص ٤٣٠)، وغيرهم، فالظاهر أن غزوة المريسيع كانت في سنة خمس، كما هو قول جمهور العلماء، فيكون التيمم شرع في غزوة المريسيع التي هي لبني المصطلق، وكانت هذه الغزوة في السنة الخامسة. والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ٧٤، ح ٣٣٤) و(ج ٥/ص ٧، ح ٣٦٧٢) و(ج ٦/ص ٥٠، ح ٤٦٠٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

ثم قال: «وفي قوله في هذا الحديث (آية التيمم) إشارة إلى أن الذي طرأ عليهم من العلم حينئذ حكم التيمم، لا حكم الوضوء»، قال: «والحكمة في نزول آية الوضوء مع تقدم العمل به، ليكون فرضه متلوّاً بالتنزيل»^(١).
قال السيوطي بعد تصويب هذا الكلام: «فإن فرض الوضوء كان مع فرض الصلاة بمكة، والآية مدنية»^(٢).

أما اختلاف العلماء في تحديد آية التيمم فهي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الآية التي عنت عائشة -رضي الله عنها- بقولها:

«فَنَزَلَتْ آيَةَ التَّيْمَمِ» هي: آية النساء. وإليه ذهب الواحدي، والقرطبي، وابن كثير، والطاهر^(٣).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولاً: أورد الواحدي في أسباب النزول حديث عائشة في سبب نزول

آية سورة النساء^(٤).

ثانياً: أن آية المائدة تسمى آية الوضوء، وآية النساء لا ذكر للوضوء

فيها، فينتجه تخصيصها بآية التيمم. قاله القرطبي^(٥).

(١) ينظر: التمهيد (ج ١٩/ص ٢٧٩).

(٢) ينظر: لباب النقول للسيوطي (ص ٩٩).

(٣) ينظر: أسباب النزول للواحدى (ص ١٠٢)، والجامع الأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٨٤)،

وتفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٢١)، والتحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦٣).

(٤) ينظر: أسباب النزول للواحدى (ص ١٠٢).

(٥) ينظر: الجامع الأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٨٤).

ثالثاً: أن آية النساء متقدمة النزول على آية المائدة، وبيانه: أن آية النساء نزلت قبل تحريم الخمر؛ لأن فيها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّكُورَةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾، والخمر إنما حرم بعد أحد بيسير، في محاصرة النبي ﷺ لبني النضير، وأما المائدة فإنها من آخر ما نزل، ولا سيما صدرها، ذكره ابن كثير^(١).

القول الثاني: إن الآية التي عنت عائشة -رضي الله عنها- هي: آية المائدة. وإليه ذهب ابن عطية، وابن العربي، وابن حجر، والسيوطي^(٢). واستدلوا على ذلك بأن البخاري ساق قصة عائشة -رضي الله عنها- من عدة روايات، إلا أن رواية عمرو بن الحارث^(٣) عن عبد الرحمن بن القاسم^(٤) فيها التصريح بأن آية التيمم المذكورة في رواية غيره هي آية المائدة.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٢١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٤١)، وفتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤)، ولباب النقول (ص ٩٩).

(٣) هو العلامة الحافظ، الثبت، عالم الديار المصرية ومفتيها، عمرو بن الحارث بن يعقوب بن عبد الله، أبو أمية الأنصاري، السعدي مولاها، المدني الأصل، المصري (ت ١٤٨هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج ٦/ص ٣٢٠)، والجرح والتعديل (ج ٦/ص ٢٢٥)، وتهذيب التهذيب (ج ٨/ص ١٤-١٦).

(٤) عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي أبو محمد المدني ثقة جليل قال بن عيينة كان أفضل أهل زمانه من السادسة مات سنة ست وعشرين وقيل بعدها. تقريب التهذيب (٣٩٨١).

قال البخاري: حدثنا يحيى بن سليمان^(١)، قال: حدثني ابن وهب، قال: أخبرني عمرو أن عبد الرحمن بن القاسم حدثه عن أبيه، عن عائشة - رضي الله عنها - نفسها أنها قالت: سقطت قلادة لي بالبيداء ونحن داخلون المدينة، فأناخ النبي، ونزل، فثنى رأسه في حجري راقداً، أقبل أبو بكر فلكنني لكزة شديدة، وقال: حبست الناس في قلادة، قالت: فبي الموت لمكان رسول الله ﷺ، وقد أوجعني، ثم إن النبي ﷺ استيقظ، وحضرت الصبح، فالتمس الماء فلم يوجد، فنزلت: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ الآية، فقال أسيد بن حضير: لقد بارك الله للناس فيكم يا آل أبي بكر، ما أنتم إلا بركة لهم^(٢).

قال الحافظ ابن حجر: «وظهر للبخاري ما خفي على جميعهم من أن المراد بها آية المائة بغير تردد؛ لرواية عمرو بن الحارث؛ إذ صرح فيها: فنزلت ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾»^(٣).
قال ابن عطية: «لا يختلف أن هذه الآية هي التي قالت عائشة - رضي الله عنها - فيها نزلت آية التيمم، وهي آية الوضوء»^(٤).

(١) هو يحيى بن سليمان، أبو سعيد الجعفي الكوفي، سكن مصر. ينظر: التاريخ الكبير

(ج ٨/ص ٢٨٠)، والجرح والتعديل (ج ٩/ص ١٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٨/ص ٢٧٢، ح ٤٦٠٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٠).

القول الثالث: أن الآيتين تسميان بآية التيمم. وهو ما فهمه ابن العربي من صنيع البخاري، وإليه ذهب ابن عبد البر^(١)، وابن بطال^(٢). قال ابن العربي: «ولقد عجبت من البخاري، بوب في كتاب التفسير في سورة النساء على الآية التي ذكر فيها التيمم، وأدخل حديث عائشة، وبوب في سورة المائدة فقال: باب ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾، وأدخل حديث عائشة بعينه، وكأنه أراد أن يدل على أن الآيتين تحتل كل واحدة منهما قصة عائشة»^(٣).

وجوز ابن عبد البر في التمهيد كلاً من الأمرين فقال: «هي آية الوضوء المذكورة في سورة المائدة، أو الآية التي في سورة النساء»^(٤). قال ابن بطال: «آية التيمم هي آية النساء، أو آية المائدة»^(٥).

-
- (١) هو الإمام العلامة، حافظ المغرب، شيخ الإسلام، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، صاحب التصانيف الفاتحة (٣٦٨-٤٦٣هـ). ينظر: جذوة المقتبس (ص ٣٦٧-٣٦٩)، وترتيب المدارك (ج ٤/ص ٨٠٨-٨١٠)، وتذكرة الحفاظ (ج ٣/ص ١١٢٨-١١٣٢).
- (٢) هو العلامة، علي بن خلف بن بطال، أبو الحسن البكري، القرطبي، ثم البلنسي، ويعرف بابن اللحام (ت ٤٤٩هـ). ينظر: ترتيب المدارك (ج ٤/ص ٨٢٧)، والعبر (ج ٣/ص ٢١٩)، والديباج المذهب (ج ٢/ص ١٠٥-١٠٦).
- (٣) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٤٤١).
- (٤) ينظر: التمهيد (ج ١٩/ص ٢٧٩).
- (٥) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤).

الترجيح

الذي يظهر لي أن آية المائة هي آية التيمم التي نصت عليها أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، وهي سبب نزول الآية، وثبت نصها في البخاري، فلا ينبغي أن يختلف في ذلك مع وجود النص القاطع أنها آية المائة، وفي الرواية زيادة على غيرها، ولكن كما قال الحافظ: «خفي على من قال أنها آية النساء الحديث المتقدم، والله المستعان»^(١).

وأزيد على قول ابن حجر ما رواه البخاري ومسلم من طريق شقيق قال: «كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى: لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً أما كان يتيمم ويصلي؟، فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائة: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾»^(٢).

فتكون آية المائة متقدمة الترتول على آية النساء، ولا يمنع أن تكون سورة النساء نزلت قبل سورة المائة في الجملة^(٣)، إلا أن بعض آية السورة المتأخرة تكون نازلة قبل بعض آية السورة المتقدمة.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (ج ١/ص ٧٧، ح ٣٤٧) ومسلم (ج ١/ص ٢٨٠، ح ٣٦٨) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٣) صح عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت لجبير بن نفير: هل تقرأ سورة المائة؟ قال: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه. ينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤١٢).

قال ابن عطية: «آية النساء إما نزلت معها، أو بعدها بيسير»^(١).
قال ابن العربي: «والذي يقتضيه هذا الظاهر عندي: أن آية المائدة هي النازلة في قصة عائشة، وكان الوضوء مفعولاً غير متلو، فكمل ذكره، وعقب بذكر بدله، واستوفيت النواقض فيه، ثم أعيدت من قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ﴾ إلى آخر الآية في سورة النساء مركبة على قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ حتى تكمل تلك الآية في سورة النساء، جاء بأعيان مسائلها كمال هذه، ويتكرر البيان، وليس لها نظير في القرآن، والذي يدل على أن آية عائشة هي آية المائدة أن المفسرين بالمدينة اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ يعني: من النوم، وكان ذلك في قصة عائشة. والله أعلم»^(٢).

أما قول ابن كثير أن آية النساء متقدمة النزول على آية المائدة، وبيانه: أن آية النساء نزلت قبل تحريم الخمر لأن فيها ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾، والخمر إنما حرم بعد أحد بيسير، في محاصرة النبي ﷺ لبني النضير، وأما المائدة فإنها من آخر ما نزل، ولا سيما صدرها.

فيجاب عن ذلك بأن يقال: إن تصدير آية النساء بقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ لا يدل على تقدم نزول آية النساء على آية المائدة.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٤١).

لكن يقال: إن تحريم الخمر تحريماً قاطعاً نزل في آية المائدة بعد آية النساء هذه، فيكون صدر هذه الآية متقدماً للنزول على آية المائدة، وآخر هذه الآية متأخر عن آية المائدة.

يقول ابن العربي: «ولقد عجبت من البخاري بوب في كتاب التفسير في سورة النساء على الآية التي ذكر فيها التيمم، وأدخل حديث عائشة فقال: باب قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ﴾»

وبوب في سورة المائدة فقال: باب ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾، وأدخل حديث عائشة بعينه، وإنما أراد أن يدل على أن الآيتين تحتل كل واحدة منهما قصة عائشة.

وأراد فائدة أشار إليها وهي أن قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ إلى هذا الحد نزل في قصة علي^(١)، وأن ما وراءها قصة أخرى، وحكم آخر، لم يتعلق بها شيء منه، فلما نزلت في وقت آخر قرنت بها^(٢).

(١) أخرجه أبو داود (ج ٤/ص ٨٠، ح ٣٦٧١)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٠٧)، وابن جرير (ج ٥/ص ٦١) والنسائي وابن المنذر وابن أبي حاتم والضياء المقدسي كما في فتح القدير (ج ١/ص ٤٧٢) من طريق سفيان، عن عطاء بن السائب، عن أبي عبد الرحمن - وهو السلمي -، عن علي^{عليه السلام}: أن رجلاً من الأنصار دعاه، وعبد الرحمن بن عوف، فسقاها قبل أن تحرم الخمر، فأمهم علي في المغرب فقراً: (قل يا أيها الكافرون) فخلط فيها فنزلت الآية. هذا لفظ أبي داود، وصححه الحاكم، وهو كما قال؛ لأن سماع سفيان الثوري من عطاء كان قبل اختلاطه. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٢٠٥).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٤١).

المبحث الثاني: المشكل في النزول في سورة المائدة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ

لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «إِنَّ موضع هذه الآية في هذه السورة معضل، فَإِنَّ سورة المائدة من آخر السور نزولاً إِنْ لم تكن آخرها نزولاً، وقد بَلِّغ رسول الله ﷺ الشريعة، وجميع ما أنزل إليه إلى يوم نزولها»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

تعتبر هذه الآية مدنية، وهي من آخر ما نزل من القرآن، كما قال ابن كثير: «الصحيح أن هذه الآية مدنية، بل هي من أواخر ما نزل بها»^(٣).
فقد يسأل سائل هنا ويقول: إذا كان ما تلقاه الرسول ﷺ من قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ كان في آخر دعوة النبي ﷺ، فما محصل هذا الأمر بالتبليغ بقوله: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، وقد بلغ الرسول ﷺ!! وعلام أنزل إليه من ربه هذه الآية؟^(٤).

(١) سورة المائدة: ٦٧.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٥٤).

(٤) نظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٤٩)، والتفسير القرآني للقرآن (ج ٣/ص ١١٤٠).

قال الطاهر: «إن موضع هذه الآية في هذه السورة معضل، فإن سورة المائدة من آخر السور نزولاً إن لم تكن آخرها نزولاً، وقد بلغ رسول الله ﷺ الشريعة وجميع ما أنزل إليه إلى يوم نزولها، فلو أن هذه الآية نزلت في أول مدة البعثة لقلنا هي تثبيت للرسول وتخفيف لأعباء الوحي عنه، كما أنزل قوله تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿١٤﴾ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿﴾ [الحجر: ٩٤-٩٥]، وقوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ ﴿﴾ إلى قوله: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ ﴿﴾ [المزمل: ٥-١٠] الآيات، فأما وهذه السورة من آخر السور نزولاً، وقد أدى رسول الله ﷺ الرسالة وأكمل الدين، فليس في الحال ما يقتضي أن يؤمر بتبليغ»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

لقد فطن العلماء لهذا الإشكال، وذكروا في جوابه عدة احتمالات: الاحتمال الأول: أنها نزلت بسبب خاص، فهو أمر من الله لنبيه ﷺ بتبليغ ذلك السبب^(٢). والحكمة من ذلك إعادة تثبيت فؤاد الرسول على تبليغ شيء مما يتنقل عليه تبليغه.

ثم ذكر المفسرون في سبب نزول الآية عدة روايات، أنها نزلت بسببها^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٣) فقد روي: أن الله تعالى لما بعث رسوله ﷺ ضاق ذرعاً، وعرف أن من الناس من يكذبه، فنزلت هذه الآية، وقيل: نزلت في عيب اليهود، وذلك أن النبي ﷺ دعاهم إلى الإسلام، =

فقالوا: أسلمنا قبلك، وجعلوا يستهزئون به، ويقولون له: تريد أن نتخذك حناناً كما اتخذت النصرارى عيسى ابن مريم حناناً، فلما رأى النبي ﷺ ذلك سكت، فنزلت هذه الآية، وأمره أن يقول لهم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ [المائدة: ٦٨] الآية. وقيل: بلغ ما أنزل إليك من ربك في أمر زينب بنت جحش الأسدية -رضي الله عنها-، ونكاحها، وقيل غير ذلك. ينظر: أسباب النزول للواحدى بتحقيق الفحل (ص ٣٥١)، وتفسير البغوي (ج ٢/ص ٨٧)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٨٩)، ومفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٠٠)، والبحر المحيظ (ج ٤/ص ٣٢١).

فائدة:

يرى الراضية أن النبي ﷺ عندما وصل إلى غدير خم -واد بين مكة والمدينة عند الجحفة به غدير- بعد منصرفه من حجة الوداع، بئى للمسلمين أن وصيته وخليفته من بعده علي بن أبي طالب ﷺ، حيث أمره الله ﷻ بذلك في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، ولذلك يحتفلون بهذا اليوم، وهو ما يسمى عندهم ب(عيد الغدير) وهو يصادف اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، ويفضلونه على عيدي الأضحى والفطر، ويسمون به بالعيد الأكبر، وصيام هذا اليوم عندهم سنة مؤكدة، وهو اليوم الذي يدعون فيه بأن النبي ﷺ قد أوصى فيه بالخلافة لعلي من بعده. عمدة أدلتهم هو ما يسمونه "حديث الغدير"، وقد بلغ من اهتمام الروافض بأمره أن ألف أحد شيوخهم المعاصرين -وهو عبد الحسين أحمد الأميني النجفي- كتاباً من ستة عشر مجلداً، يثبت به صحة هذا الحديث وشهرته سماه: "الغدير في الكتاب والسنة والأدب"، وقد رد شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (ج ٧/ص ٢٢٥) عليهم بقوله: ((إن يوم الغدير إنما كان ثامن عشر ذي الحجة بعد رجوعه من الحج، وعاش بعد ذلك شهرين وبعض الثالث، ومما يبين ذلك أن آخر المائة نزولاً قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، وهذه الآية نزلت بعرفة تاسع ذي الحجة في حجة الوداع، والنبي ﷺ واقف بعرفة، كما ثبت ذلك في الصحاح والسنن، وكما قاله العلماء قاطبة من أهل التفسير والحديث وغيرهم. للاستزادة ينظر: البدع الحولية (ج ١/ص ٣٧٠).

قال الرازي وأبو حيان بعدما سردا هذه الروايات: «اعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الذي يظهر أن الله تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بتبليغ ما أنزل إليه في أمرهم وغيره من غير مبالاة بأحد؛ لأن الكلام قبل هذه الآية وبعدها هو معهم، فيبعد أن تكون هذه الآية أجنبية عما قبلها وعما بعدها»^(١).

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الآية نزلت من قبل نزول هذه السورة، وهو الذي توأطأت عليه الأخبار في سبب نزولها.

قال الطاهر: «فأما هذا الاحتمال الثاني فلا ينبغي اعتباره؛ لاقتضائه أن تكون هذه الآية بقيت سنين غير ملحقة بسورة، ولا جائز أن تكون مقروءة بمفردها»^(٢).

الاحتمال الثالث: أنه أمر من الله لرسوله ﷺ بالتبليغ على الاستيفاء والكمال والدوام^(٣).

قال الزمخشري: «بلغ جميع ما أنزل إليك، وأي شيء أنزل، غير مراقب في تبليغه أحداً، ولا خائف أن ينالك مكروه»^(٤).

وأجاب ابن عطية بقريب من قول الزمخشري فقال: «وهذا أمر من الله لرسوله بالتبليغ على الاستيفاء والكمال؛ لأنه قد قال: ﴿بَلِّغْ﴾، وإنما أمر

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٠٠)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٢١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٣) ينظر: المحرر (ج ٥/ص ١٥٤)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٢١)، والدر المصون (ج ٤/ص ٣٤٩).

(٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٦٥٨).

في هذه الآية أن لا يتوقف على شيء مخافة أحد، وذلك أنّ رسالته ﷺ تضمنت الطعن على أنواع الكفرة، وفساد أحوالهم، فكان يلقي منهم عنتاً، وربما خافهم أحياناً قبل نزول هذه الآية^(١).

الاحتمال الرابع: أن هذه الآية نزلت عليه في أول العهد المدني لما بدأ في الجهر بالدعوة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية نزلت قبل ذلك، وهي من أوائل ما نزل بالمدينة، وإن كان ذلك في سورة المائدة، كما أن فيها تحريم الخمر، والخمر حرمت في أوائل الأمر عقب غزوة أحد، وكذلك فيها الحكم بين أهل الكتاب بقوله: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ٤٢]، وهذه الآية نزلت إما في الحد لما رحم اليهوديين، وإما في الحكم بين قريظة والنضير لما تحاكموا إليه في الدماء، ورحم اليهوديين كان أول ما فعله بالمدينة، وكذلك الحكم بين قريظة والنضير، فإن بني النضير أجلاهم قبل الخندق، وقريظة قتلهم عقب غزوة الخندق، والخندق باتفاق الناس كان قبل الحديبية وقبل فتح خيبر، وذلك كله قبل فتح مكة وغزوة حنين، وذلك كله قبل حجة الوداع^(٢).

الترجيح

الذي يظهر لي أن هذه الآية من أواخر الآيات نزولاً، فقد صح عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت لجبير بن نفيير: هل تقرأ سورة المائدة؟

(١) ينظر: المحرر (ج ٥/ص ١٥٤).

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية (ج ٧/ص ٣١٣).

قال: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه^(١).

وهي عامة بأن يبلغ الرسول ﷺ جميع ما أنزل إليه من ربه على وجه العموم، بخلاف من قال: إن الآية نزلت بسبب خاص، فهو أمر من الله لنبيه ﷺ بتبليغ ذلك السبب بعينه.

فمعنى الآية: أن الله سبحانه وتعالى يقول مخاطباً عبده ورسوله محمداً ﷺ باسم الرسالة، وفي آخر أيام الرسالة، أمراً له بإبلاغ جميع ما أرسله الله به، وقد امثل صلوات الله وسلامه عليه ذلك، وقام به أتم القيام.

وقد يلتمس الحكمة من تأخر نزول الآية، وهي حتى لا يظن ظان أنه مات وقد كتم ما أمر به، أو أن رسالته ناقصة لم تكتمل، فجاءت هذه الآية قاطعة الشك باليقين؛ إذ أمر الله نبيه ﷺ في آخر أيام الدعوة وآخر أيام حياته أن يبلغ هذا الدين، ولا يكتم منه شيء، حتى أن الله أكد لهم ذلك في حجة الوداع بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، ثم إن أمته قد شهدت له ببلاغ الرسالة، وأداء الأمانة، واستنطقهم بذلك في أعظم المحافل، وقد كان هناك من الصحابة نحو من أربعين ألفاً كما ثبت في صحيح مسلم، فعن جابر بن عبد الله ﷺ أن رسول الله ﷺ قال في خطبته يوم حجة الوداع: «أيها الناس، إنكم مسئولون عني، فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت،

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (ج ٥/ص ٤١٢).

وأديت، ونصحت. فجعل يرفع إصبعه إلى السماء ويقلبها إليهم ويقول: «اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت»^(١).

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «يا أيها الناس، أي يوم هذا؟». قالوا: يوم حرام. قال: «أي بلد هذا؟». قالوا: بلد حرام. قال: «فأي شهر هذا؟». قالوا: شهر حرام. قال: «فإن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا»، ثم أعادها مراراً، ثم رفع إصبعه إلى السماء فقال: «اللهم هل بلغت!» مراراً -قال: يقول ابن عباس: والله لو وصية إلى ربه ﷻ - ثم قال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٢).

قال القرطبي: «والصحيح القول بالعموم، قال ابن عباس: المعنى بلغ جميع ما أنزل إليك من ربك، فإن كتمت شيئاً منه فما بلغت رسالته، وهذا تأديب للنبي ﷺ، وتأديب لحملة العلم من أمته ألا يكتموا شيئاً من أمر شريعته، وقد علم الله تعالى من أمر نبيه أنه لا يكتم شيئاً من وحيه، فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: من حدثك أن محمداً ﷺ كتم شيئاً من الوحي فقد كذب، والله تعالى يقول: ﴿يَتَأْتِيَهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٣)، وقبح الله الروافض حيث قالوا: إنه ﷺ كتم شيئاً مما أوحى إليه كان بالناس حاجة إليه»^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٢/ص ٨٩٠، ح ١٢١٨)، وهو حديث جابر الطويل في صفة الحج.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٣/ص ٥٧٣، ح ١٧٣٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٥٢، ح ٤٦١٢).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٨/ص ٨٩).

وعنها أيضاً أنها قالت: لو كان محمد ﷺ كاتماً من القرآن شيئاً لكتُم هذه الآية: ﴿وَنُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]^(١).

قال البخاري: قال الزهري: «من الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم»^(٢).

قال الطاهر عند هذه الآية: «... وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن، علمنا أن من أهم مقاصدها أن الله أراد قطع تخرص من قد يزعمون أن الرسول ﷺ قد استبقى شيئاً لم يبلغه، أو أنه قد خص بعض الناس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلغه للناس عامة، فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأن القرآن أكثر مما هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر، ونسخه عثمان، وأن رسول الله اختص بكثير من القرآن علي بن أبي طالب ﷺ، وأنه أورثه أبناءه، وأنه يبلغ وقر بعير، وأنه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الذي يلقيه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي»^(٣).

(١) أخرجه مسلم (ج ١/١٥٩، ح ١٧٧).

(٢) ينظر: صحيح البخاري، باب ﴿يَكَايُهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (ج ٩/ص ١٥٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٠).

المبحث الثالث: المشكل في النزول في سورة الأنعام

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر ابن عاشور عن الفخر قوله: «ههنا إشكالان، هما: أن الناس اتَّفَقوا على أن سورة الأنعام نزلت دفعة واحدة، فكيف يصح أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا؟. وأن الكفار كانوا مقرّين بالله تعالى، وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله، فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى؟»^(٢).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

جاءت روايات كثيرة عن السلف، منها المرفوع، ومنها الموقوف، نقلها السيوطي في تفسيره الدر المنثور^(٣)، تدل على أن سورة الأنعام نزلت جملة واحدة. وفي المقابل نجد روايات أخرى صحيحة تدل على أن ثمة آيات في سورة الأنعام نزلت بسبب معين، مما يدل على انفرادها بالنزول عن بقية آيات السورة، مما يوجب استشكالاً في كيفية نزول آيات السورة، هل هو مفرّق؟ أو نزلت جملة واحدة؟.

(١) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٩).

(٣) ينظر: الدر المنثور (ج ٦/ص ٥-١٠).

حتى إن الرازي في أكثر من موطن في سورة الأنعام عندما يورد سبب نزول بعض آيات السورة يقول: «ولي هاهنا إشكال، وهو: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من آيات السورة أن سبب نزولها هو الأمر الغلاني بعينه؟»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

في الآية إشكالان، وقد أجبت عن الإشكال الثاني في مشكل المعنى، وأما هنا فسوف أدفع الإشكال الأول، وهو في النزول.

فأقول: إن نزول سورة الأنعام جملة واحدة روي موقوفاً على علي وابن عباس، وذكره بعض المفسرين مرفوعاً إلى النبي ﷺ في فضل سورة الأنعام بإسناد فيه كلام عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «نزلت سورة الأنعام جملة واحدة، يشيعها سبعون ألف ملك، لهم زجل بالتسبيح والتحميد»^(٢).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ٥، ١٣، ١٢٣).

(٢) الحديث أخرجه الطبراني في معجمه الصغير (ج ١/ص ١٤٥، ح ٢٢٠) من طريق

يوسف بن عطية الصفار، عن ابن عون، عن نافع، عن ابن عمر، به.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٧/ص ١٩-٢٠): ((رواه الطبراني في الصغير، وفيه يوسف بن عطية الصفار، وهو ضعيف)). قلت: قال ابن حجر في التقريب (ج ٢/ص ٣٨١): ((متروك)). وروى الحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣١٤-٣١٥) كتاب التفسير، عن جابر رضي الله عنه: (لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق). وقال: ((هذا حديث صحيح، على شرط مسلم)). قال الذهبي: ((وأظن هذا موضوعاً)). وقد روى نزول الأنعام جملة واحدة غير واحد من المحدثين عن غير واحد من الصحابة والتابعين، =

وفي المقابل جاءت روايات في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا﴾

الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴿١﴾

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: «قال المشركون: يا محمد، لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك، فنهى الله أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدواً بغير علم»^(١).

وقال قتادة: «كان المسلمون يسبون أوثان الكفار فيردون ذلك عليهم، فنهاهم الله تعالى أن يستسبوا لربهم قوماً جهلة لا علم لهم بالله»^(٢).

= فقد أورد السيوطي في الإتقان (ج ١/ص ٢٤٥) روايات كثيرة في معنى هذا الحديث، وقال: ((وهذه شواهد يقوي بعضها بعضاً)). وقال محمد رشيد رضا في تفسيره المنار (ج ٧/ص ٢٣٧): ((فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيه للرأي فتكون اجتهادية، ولا للهوى فتكون موضوعية، ولا لغلط الرواة فتكون معلولة، لا بد أن يكون لها أصل صحيح. ونقول: إنه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة)).

(١) أخرجه الطبري (ج ٩/ص ٨٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٤/ص ١٣٦٦، ح ٧٧٦٠) من طريق علي بن أبي طلحة -وهو الوالي- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- به. وإسناده صحيح.

وعزه السيوطي في الدر المنثور (ج ٦/ص ٥) إلى ابن المنذر، وابن مردويه. ينظر: تفسير القرطبي (ج ٨/ص ٣١١)، والخازن (ج ٢/ص ١٧٠)، وابن كثير (ج ٣/ص ٣١٤).
(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (ج ٩/ص ٤٨٠) عن بشر بن معاذ، عن يزيد، عن سعيد، عنه به. وعزه السيوطي في الدر (ج ٦/ص ٦) لعبد الرزاق، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ.

وصحح الطاهر هذا الأثر مع أنه من مراسيل قتادة، وضعف رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس بحجة أن علي بن أبي طلحة ضعيف، وله منكرات، ولم يلق ابن عباس.

=

وللعلماء في الجواب عن هذين الأثرين عدة أجوبة، منها ما يلي:

الجواب الأول: أنّ كل الروايات الدالة على نزول سورة الأنعام جملة يشيعها سبعون ألف ملك لم تخل من خلاف، فقد قال ابن الصلاح^(١) في فتاويه: «الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب، وفي إسناده ضعف، ولم نر له إسناداً صحيحاً، وقد روي ما يخالفه،

= فأقول: هذا الإسناد وإن كان ظاهره الانقطاع إلا أنه في الحقيقة من أصح الطرق عن ابن عباس؛ لأن علي بن أبي طلحة أرسل عن ابن عباس ولم يره، لكنه صاحب صحيفة في التفسير كانت بمصر، قال الإمام أحمد: ((بمصر صحيفة في التفسير، رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً)). ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٣/ص ١٠٤)، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٢٩٨): ((وهذه النسخة كانت عند أبي صالح - كاتب الليث - رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس. وهي عند البخاري عن أبي صالح. وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس، وقد اعتمدها لكون الوسطة بينهما معروفة، وهو إما مجاهد أو سعيد بن جبير)). ولهذا قال ابن حجر: ((بعد أن عرفت الوسطة وهو ثقة فلا ضير في ذلك)). وقال الذهبي صاحب التفسير والمفسرون (ج ١/ص ٧٨): ((وجملة القول: فهذه من أصح الطرق في التفسير عن ابن عباس، وكفى بتوثيق البخاري لها واعتماده عليها شاهداً على صحتها)). فدل ذلك على أن حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس صحيح متصل؛ إذا صح الإسناد إليه.

(١) هو الإمام الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو عمرو، عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري الموصلية الشافعية، صاحب "علوم الحديث" (٥٧٧-٦٤٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان (ج ٢/ص ٢٤٣-٢٤٥)، وتذكرة الحفاظ (ج ٤/ص ١٤٣٠-١٤٣٣)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج ١/ص ٣٧٧-٣٧٨).

فروي أنها لم تنزل جملة واحدة، بل نزلت آيات منها بالمدينة^(١). فعلى هذا الرأي تكون سورة الأنعام نزلت مفرقة، فلا إشكال في أسباب النُّزول الواردة في السورة.

الجواب الثاني : قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله، للاستشهاد، أو الاحتجاج بها في الواقعة منها، فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة، وكثيراً ما كان يقول الصحابة ﷺ: إن آية كذا نزلت في كذا، وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر، أو حكمه، أو دالة عليه، فيظن الراوي عنه أنها عند حدوث ذلك الأمر، والصحابي لا يريد ذلك^(٢). ونجد في آية المطلب أن ابن عباس لم يصرح أن ذلك سبب نزول هذه الآية، وكأنه أراد تفسير الآية.

وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية، والزرکشي، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند، ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الأصل، فالمختار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة^(٣).

الجواب الثالث: أن ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح، والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة، وإنما قالوا: إن آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشركين كيت وكيت، وهذا هو الأكثر،

(١) ينظر: فتاوى ابن الصلاح (ج١/ص٢٤٨)، والبرهان (ج١/ص١٩٩)، والإتقان (ج١/ص٢٤٥).

(٢) ينظر: تفسير المنار (ج٧/ص٢٣٧).

(٣) ينظر: تفسير المنار (ج٧/ص٢٣٧).

فإذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها، وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة^(١).

قال الطاهر: «ويدفع الإشكال أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارناً للنزول، فإن السبب قد يتقدم زمانه، ثم يشار إليه في الآية النازلة، فتكون الآية جواباً عن أقوالهم، وقد أحاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيَّةَ﴾ [سورة الأنعام: ١١١]»^(٢).

الجواب الرابع: أن نزول غالبها في حكم نزولها كلها، ولم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سبباً، وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها.

قال ابن عقيلة المكي: «أقول: من قال: إن السورة نزلت كلها فإنما يعني -والله أعلم- الغالب، ولا يضر أن ينزل بعضها بعد ذلك وتامها، فإن القرآن غالبه إنما ينزل مفرقاً آيات، ومثل هذه السورة العظيمة إذا نزل غالبها فيحكم لها بالكل، فإنه نادر الوقوع»^(٣).

الجواب الخامس: لعل ما ذكر في أسباب نزول آيات منها اتفق وجودها في أيام متقاربة، فلمناسبة بعض الآيات ببعضها وبعض آخر ببعض آخر منها نزلت سورة الأنعام متتابعة.

(١) ينظر: تفسير المنار (ج ٧/ص ٢٣٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٩).

(٣) ينظر: الزيادة والإحسان (ج ١/ص ٤٠١).

الترجيح

لا أستطيع الجزم بصحة قول علي القول؛ لأن الأثرين السابقين - نزول
السورة جملة واحدة، أو أن بعض آياتها نزلت بسبب حادثة معينة - متقاربان
في الدرجة، إلا أنه ثبت في صحيح مسلم أن بعض آيات سورة الأنعام
نزلت بسبب حادثة معينة، فقد جاء عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال:
«نزلت هذه الآية فينا، كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ستة نفر، فقال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم:
اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا. قال: وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل
وبلال ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله أن
يقع، فحدث نفسه، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ
وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢]»^(١).

فهذا الأثر صحيح، صريح في السببية، مما يقوي أن بعضها نزل مفرقاً،
ويرد على القول الثالث بأن أسباب نزول تلك الآيات بعضها لا يصح
والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة.
لكن يجاب عن هذا الأثر بأحد الأجوبة السابقة.

(١) أخرجه مسلم (ج ٤/ص ١٨٧٨، ح ٢٤١٣).

المبحث الرابع: المشكل في النزول في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «وهذه الرواية تثير إشكالاً في وجه فصل جواب سؤال الروح عن المسألتين الأخريين، بذكر جواب مسألة الروح في سورة الإسراء، وهي متقدمة في النزول على سورة الكهف»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر وغيره من المفسرين أن ابن إسحاق روى في السيرة بسنده إلى ابن عباس: أن قريشاً بعثوا النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود يثرب يسألانهم عن أمر النبي ﷺ، فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاثة. وذكروا لهم أهل الكهف، وذا القرنين، وعن الروح، فسألته قريش عنها، فأجاب عن أهل الكهف وعن ذي القرنين بما في سورة الكهف، وأجاب عن الروح بما في سورة الإسراء^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

(٢) رواه ابن إسحاق كما جاء في سيرة ابن هشام (ج ١/ص ٣٠٢)، ومن طريقه رواه ابن جرير في التفسير (ج ١٥/ص ١٤٣)، والبيهقي في الدلائل (ج ٢/ص ٢٧٠)، وعزه السيوطي في الدر المنثور (ج ٩/ص ٤٨٠) لابن المنذر، وأبي نعيم في الدلائل.

ويشكل أن الآية التي نزلت في أمر الروح في سورة الإسراء، والتي نزلت في أمر أهل الكهف وذي القرنين في سورة الكهف، فلم تكن آية الروح مقارنة للآية النازلة في شأن أصحاب الكهف وشأن ذي القرنين، مع أن ظاهر هذا الأثر يبين أن سبب نزول تلك الآيات واحد. فلماذا فرق بين آية المطلب، وجمع بين آيتي خبر أهل الكهف وذي القرنين في سورة واحدة؟. قال الطاهر: «هذه الرواية تثير إشكالاً في وجه فصل جواب سؤال الروح عن المسألتين الأخريين، بذكر جواب مسألة الروح في سورة الإسراء، وهي متقدمة في النزول على سورة الكهف»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

اعلم أن سورة الإسراء والأربع بعدها من قديم ما أنزل، فقد أخرج البخاري عن ابن مسعود أنه قال في بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء: «من العتاق الأول، وهن من تلادي»^(٢)، وهذا وجه في ترتيبها،

= وهذه القصة رواها ابن إسحاق عن شيخ له من أهل مصر لم يسمه.

ولكن للقصة أصل؛ فقد أخرج الإمام أحمد (ح ٢٣٠٩)، والترمذي (ح ٣١٤٠) وغيرهما بإسناد صحيح طلب قريش من اليهود شيئاً يمتحنون فيه النبي ﷺ، فقالوا: سلوه عن الروح. فنزلت آية الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ الآية. صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ج ٣/ص ٦٩)، وشعيب الأرنؤوط في المسند (ج ٤/ص ١٥٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢٢٣، ح ٤٧٠٨).

والعتاق: جمع عتيق، والعرب تجعل كل شيء بلغ الغاية في الجودة عتيقاً، يريد تفضيل

= هذه السور؛ لما تتضمن من ذكر القصص وأخبار الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-.

وهو اشتراكها في قدم النُّزول، وكونها مكيات. وقد ذكر المفسرون في دفع هذا الإشكال عدة أجوبه، أجمالها في ما يلي:

الأول: دفع الطاهر هذا الإشكال بجواب عجيب فقال: «والذي يترجح عندي: أن فيما ذكره أهل السير تخليطاً، وأن قريشاً استقوا من اليهود شيئاً، ومن النصارى شيئاً، فقد كانت لقريش مخالطة مع نصارى الشام في رحلتهم الصيفية إلى الشام، لأن قصة أهل الكهف لم تكن من أمور بني إسرائيل، وإنما هي من شؤون النصارى، بناء على أن أهل الكهف كانوا نصارى كما سيأتي في سورة الكهف، وكذلك قصة ذي القرنين إن كان المراد به الإسكندر المقدوني^(١) يظهر أنها مما عني به النصارى لارتباط فتوحاته بتاريخ بلاد الروم، فتعين أن اليهود ما لقنوا قريشاً إلا السؤال عن الروح.

= والتلاد: ما كان قديماً من المال، يريد أنها من أوائل السور المنزلة في أول الإسلام؛ لأنها مكية، وأنها من أول ما قرأه وحفظه من القرآن، والله أعلم. ينظر: شعب الإيمان (ج ٤/ص ١٨٨).

(١) هو الإسكندر المقدوني اليوناني، الذي امتدّت دولته فشملت فارس والعراق والشام ومصر، واستولى على أكثر الأرض في زمنه، توفي كما قيل قبل الميلاد ب(٣٢٤ سنة). قال ابن القيم: الإسكندر المقدوني هو ابن فيلبس، وليس هو بالإسكندر ذي القرنين الذي قص الله تعالى نبأه في القرآن، بل بينهما قرون كثيرة، وبينهما في الدين أعظم تباين، فذو القرنين كان رجلاً صالحاً موحداً لله تعالى، يؤمن بالله تعالى، ويغزو عبّاد الأصنام، وبنى السد بين الناس وبين يأجوج ومأجوج، وأما هذا المقدوني فكان مشركاً يعبد الأصنام هو وأهل مملكته، وكان بينه وبين المسيح نحو ألف سنة وستمائة سنة، والنصارى تؤرخ له، وكان إرسطاطاليس وزيره، وكان مشركاً يعبد الأصنام، وهو الذي غزا دارا بن دارا ملك الفرس في عقر داره، فثل عرشه، ومزق ملكه، وفرق جمعه، ثم دخل إلى الصين، والهند، وبلاد الترك، فقتل وسبى. ينظر: إغاثة اللهفان (ج ٢/ص ٢٦٣)، والمنجد في الأعلام (ص ٤٣).

وبهذا يتضح السبب في إفراد السؤال عن الروح في هذه السورة، وذكر القصتين الأخيرين في سورة الكهف»^(١).

وما ذكره الطاهر لا نستطيع أن نقبله ولا أن نرده؛ لأنه لم يذكر أحد من المفسرين ولا من أهل السير أن قريشاً نقلوا ذلك من النصارى، بل لم أجد سبباً صحيحاً في نزول قصة أهل الكهف ولا ذي القرنين. أما ما قاله في مسألة الروح فقد ثبت أن قريشاً طلبت من اليهود شيئاً يمتحنون فيه النبي ﷺ، فقالوا: سلوه عن الروح - كما سيأتي -.

الثاني: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة، ثم جمع مع المسألتين الأخيرين ثاني مرة^(٢).

الثالث: يجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء بأمر من النبي ﷺ، كما هو معروف أن النبي ﷺ كان ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٥).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه (ج ١/ص ٢٠٨، ح ٧٨٦)، والترمذي في سننه (ج ٥/ص ٢٧٢، ح ٣٠٨٦) والنسائي في سننه (ج ٥/ص ١٠، ح ٨٠٠٧)، وابن حبان في صحيحه (ج ١/ص ٢٣٠، ح ٤٣)، والحاكم (ج ٢/ص ٢٢١، ح ٣٣٠) من طريق عوف بن أبي جميلة، ثنا يزيد الفارسي، عن ابن عباس، عن عثمان به. وقال الترمذي: ((هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث عوف، عن يزيد الفارسي، عن ابن عباس، ويزيد الفارسي روى عن ابن عباس غير حديث، ويقال: هو يزيد بن هرمز)). وقال الحاكم: ((صحيح الإسناد ولم يخرجاه)). ووافقه الذهبي.

قال الطاهر: «وقد يجاب عن هذا بأن آية الروح قد تكون نزلت على أن تلحق بسورة الإسراء، فإنها نزلت في أسلوب سورة الإسراء، وعلى مثل فواصلها، ولأن الجواب فيها جواب بتفويض العلم إلى الله، وهو مقام يقتضي الإيجاز، بخلاف الجواب عن أهل الكهف وعن ذي القرنين فإنه يستدعي بسطاً وإطناباً، ففرقت آية الروح عن القصتين»^(١).

وقال السيوطي في ذلك: «إن اليهود أمروا المشركين أن يسألوا النبي ﷺ عن ثلاثة أشياء: عن الروح، وعن قصة أصحاب الكهف، وعن قصة ذي القرنين، وقد ذكر جواب السؤال الأول في آخر السورة الأولى،

= ومن طريق أبي داود رواه الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر الخبر (ص ٦٨-٦٩) وحسنه-، ثم قال: ((رجاله رجال الصحيح إلا يزيد الفارسي)). وضعفه أحمد شاكر في تعليقه على المسند (ج ١/ص ٣٢٩)، وقال: هو حديث ضعيف، بل هو حديث لا أصل له. ويشهد لهذا الحديث ما في صحيح البخاري، في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (ح ٤٥٣٠): أن عبد الله بن الزبير قال لعثمان بن عفان ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] قد نسخها الآية الأخرى يعني قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وهذه قبلها في التلاوة قال: فلم تكتبها؟ فقال عثمان ﷺ: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

ونقل السيوطي في الاتقان (ج ١/ص ١٧٢) الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي.

(١) ذكر ذلك الطاهر عند سورة الكهف. ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢٤٤).

وجواب السؤالين الآخرين في هذه، فناسب اتصاهما، ولم تجمع الأجوبة الثلاثة في سورة لأنه لم يقع الجواب عن الأول بالبيان، فناسب أن يذكر وحده في سورة، واختيرت سورة الإسراء لما بين الروح وبين الإسراء من المشاركة بأن كلاً منهما مما لا يكاد تصل إلى حقيقته العقول^(١).

الرابع: أنه يجوز أن يكون نزول سورة الإسراء مستمراً إلى وقت نزول سورة الكهف، فأنزل قرآن موزع عليها وعلى سورة الكهف، فاتضح من هذا أن أهم غرض نزلت فيه سورة الكهف هو بيان قصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين. وقد ذكرت أولاهما في أول السورة وذكرت الأخرى في آخرها^(٢).

الترجيح:

إن القول بأن هذا الأثر مشكل، أو غير مشكل، أو أنه يثير إشكالاً، كل ذلك متوقف على صحة ثبوت الحديث، ومن المعلوم أن أسباب النزول الواردة عن الصحابة لها حكم الرفع، فإنه لا يورد الإشكال أصلاً -فضلاً أن يجاب عنه- قبل الوقوف على درجة الحديث، فإنه يلاحظ على بعض المفسرين أنهم يحاولون توجيه بعض الأحاديث ويوقفون بينها وبين الآيات أو يجيبون عن بعض الإشكالات فيها دون النظر إلى درجة الحديث، وكان الأولى في هذه الحالة أن ينظر في درجة الحديث، فإن كان صحيحاً فإنه يجاب عن الإشكال فيه، وإن كان غير ذلك فلا ينظر فيه لعدم قيام الحجة به، ولا ينهض لمعارضة غيره من النصوص، فيزول بهذا الإشكال، وينتفي التناقض؛ إذ الحجة فيما صح وثبت من سنة المصطفى ﷺ.

(١) ينظر: أسرار ترتيب القرآن للسيوطي (ص ١١٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢٤٤).

فسبب النزول الذي أورده الطاهر وأجاب عن بعض الإشكالات فيه قد ورد من طريق ابن إسحاق صاحب السيرة عن شيخ له مجهول كما جاء في تخريج الأثر، فلا داعي لإطالة النظر فيه ودفع مشكله.

قال الزرقاني في تعدد الأسباب والنازل واحد: «إذا جاءت روايتان في نازل واحد من القرآن، وذكرت كل من الروايتين سبباً صريحاً غير ما تذكره الأخرى نظر فيهما، فإما أن تكون إحداهما صحيحة والأخرى غير صحيحة، وإما أن تكون كلتاها صحيحة ولكن لإحداهما مرجح دون الأخرى، وإما أن تكون كلتاها صحيحة ولا مرجح لإحداهما على الأخرى ولكن يمكن الأخذ بهما معاً، وإما أن تكون كلتاها صحيحة ولا مرجح ولا يمكن الأخذ بهما معاً، فتلك صور أربع لكل منها حكم».

فيؤد على الإشكال الذي أورده الطاهر بالصورة الأولى التي ذكرها الزرقاني بأن المعتمد هي الرواية الصحيحة^(١).

وكان الأولى من الطاهر في هذا الصدد أن يذكر الأثرين الثابتين عن النبي ﷺ في سبب نزول آيات الباب، فقد ورد في ذلك عدة روايات، منها: أن اليهود هم الذين سألوا عن الروح، فقد جاء في الصحيحين عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: كنت أمشي مع النبي ﷺ في خرب المدينة، وهو متكئ على عسيب، فمر بقوم من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح. وقال بعضهم: لا تسألوه. فسألوه فقالوا: يا محمد، ما الروح؟ فما زال متوكئاً على العسيب فظننت أنه يوحى إليه، فلما نزل الوحي قال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ الآية^(٢).

(١) ينظر: مناهل العرفان (ج ١/ص ٩٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٠٨، ح ٤٧٢١)، ومسلم (ج ٨/ص ١٢٨، ح ٢٧٩٤).

وفي رواية أخرى: أن قريشاً هي التي سألت عن الروح، فقد أخرج أحمد، والترمذي، والحاكم وصححاه، وابن حبان، وجماعة، عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، فسأله، فنزلت: ﴿وَسْأَلُونَكَ﴾^(١).

فقالوا في دفع الإشكال: إنه يجمع بين الحديثين بتعدد النزول، بأنه قد يكون نزلت عليه بالمدينة مرة ثانية، كما نزلت عليه بمكة قبل ذلك، أو أنه نزل عليه الوحي بأنه يجيبهم عما سألوا بالآية المتقدم إنزالها عليه. أي: قد يكون السؤال من قريش بتعليم اليهود في مكة، فتكون الآية مكية، وقد يتكرر السؤال من اليهود أنفسهم في المدينة، فتكون الآية مدنية. كذا قال ابن كثير^(٢)، والحافظ ابن حجر، وزاد: أو يحمل سكوته حين سؤال اليهود على توقع مزيد بيان في ذلك^(٣). قال الزركشي: «فصل: فيما نزل مكرراً».

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (ج ٤/ص ١٥٤، ح ٢٣٠٩)، والترمذي (ج ٥/ص ٣٠٤، ح ٣١٤٠)، والحاكم (ج ٢/ص ٥٣١، ح ٣٩٦١)، وأبو يعلى في مسنده (ج ٤/ص ٣٨١، ح ٢٥٠١)، وابن أبي عاصم في السنة (ج ١/ص ٢٦٤، ح ٥٩٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (ج ٢/ص ٦١٠) من طريق داود، عن عكرمة، عن ابن عباس به. وإسناده صحيح، صححه الحاكم والترمذي، وقال الحافظ ابن حجر: «رجاله رجال مسلم». ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٤٠١)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ج ٣/ص ٦٩)، وشعيب الأرنؤوط في المسند (ج ٤/ص ١٥٤).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٥/ص ١١٤).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٤٠١).

وقد ينزل الشيء مرتين، تعظيماً لشأنه، وتذكيراً به عند حدوث سببه خوفاً نسيانه، ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث، ولا إشكال؛ لأنها نزلت مرة بعد مرة).

ثم قال: «والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فتؤدى تلك الآية بعينها إلى النبي ﷺ تذكيراً لهم بها، وبأنها تتضمن هذه، والعالم قد يحدث له حوادث فيتذكر أحاديث وآيات تتضمن الحكم في تلك الواقعة، وإن لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل مع حفظه لذلك النص».

وقال: «ومما يذكره المفسرون من أسباب متعددة لنزول الآية قد يكون من هذا الباب، لا سيما وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: "نزلت هذه الآية في كذا" فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند»^(١).

أو يقال: إن اليهود لما سألوا النبي ﷺ، قد ظن النبي ﷺ أنهم أقرب من قريش إلى فهم معنى الروح، فانتظر أن ينزل عليه الوحي بما يجيبهم به أبين مما أجاب به قريشاً، فكرر الله تعالى إنزال الآية التي نزلت بمكة، أو أمره أن يتلوها عليهم؛ ليعلم أنهم وقريشاً سواء في العجز عن إدراك هذه الحقيقة، وأن الجواب لا يتغير»^(٢).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٩٦).

ومن الصور التي ذكرها الزرقاني في تعدد أسباب النزول والنازل واحد، الصورة الثانية، وهي: أن تكون كلتاها صحيحة، ولكن لإحداها مرجح دون الأخرى.

فحكما أن نأخذ في بيان السبب بالراجحة دون المرجوحة، والمرجح أن تكون إحداها أصح من الأخرى، أو أن يكون راوي إحداها مشاهداً للقصة دون راوي الأخرى.

مثال ذلك: ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود قال: كنت أمشي مع النبي بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب، فمر بنفر من اليهود، فقال بعضهم: لو سألموه. فقالوا: حدثنا عن الروح. فقام ساعة، ورفع رأسه، فعرفت أنه يوحى إليه حتى صعد الوحي، ثم قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

وما أخرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل. فقالوا: اسأله عن الروح. فسأله، فأنزل الله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ الآية.

فهذا الخبر الثاني يدل على أنها بمكة، وأن سبب نزولها سؤال قريش إياه، أما الأول فصريح في أنها نزلت بالمدينة بسبب سؤال اليهود إياه، وهو أرجح من وجهين:

أحدهما: أنه رواية البخاري، أما الثاني فإنه رواية الترمذي، ومن المقرر أن ما رواه البخاري أصح مما رواه غيره.

ثانيهما: أن راوي الخبر الأول -وهو ابن مسعود- كان مشاهداً
القصة من أولها إلى آخرها، كما تدل على ذلك الرواية الأولى، بخلاف الخبر
الثاني؛ فإن رواية ابن عباس لا تدل الرواية على أنه كان حاضر القصة، ولا
ريب أن للمشاهدة قوة في التحمل وفي الأداء وفي الاستيثاق ليست لغير
المشاهدة، ومن هنا أعملنا الرواية الأولى وأهملنا الثانية^(١).

(١) ينظر: مناهل العرفان (ج ١/ص ٩٧).

المبحث الخامس: المشكل في النزول في سورة فصلت

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (٢٢) ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٣)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «بعض المفسرين ذكروا سبباً لئزولها، فزادوا بذلك إشكالاً، وما أبانوا انفصالاً»^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

جاء في سبب نزول الآية أن عبد الله بن مسعود قال: كنت مستتراً بأستار الكعبة، فجاء ثلاثة نفر: قرشيان وثقفي، أو ثقفيان وقرشي، قليل فقه قلوبهم، كثير شحم بطونهم، فتكلموا بكلام لم أفهمه، فقال أحدهم: أترون الله يسمع ما نقول. فقال الآخر: يسمع إن جهرنا ولا يسمع إن أخفينا. وقال الآخر: إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا. قال عبد الله: فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٤/ص ٢٦٩).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٩/ص ١٨٦، ح ٧٥٢١).

ووجه الإشكال: أن الآية متصلة بسياق يحكي فيه محاورة في الآخرة بين الكفار وبين أعضاء أبدانهم التي تشهد عليهم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لِمَ جُودِهُم لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ۞

لكن الرواية السابقة في سبب النزول تفيد في ظاهرها أن المخاطب به نفر معين في قضية خاصة، حيث إنهم شككوا في سعة علم الله، وهل الله يسمعهم، أو مطلع على أفعالهم إذا أخفوها، والرواية تشمل بعمومها من عسى أن يكون صدر منه هذا التساؤل وهذا التفكير.

والإشكال هو في تطابق مفهوم الرواية التي جاءت في سبب نزول الآية، وبين سياق الآيات الذي يجعل موقعها بين الآيات التي قبلها وبعدها غريباً.

لذا قال الطاهر: «بعض المفسرين ذكروا سبباً لنزولها، فزادوا بذلك إشكالاً، وما أبانوا انفصالاً».

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت عبارات المفسرين في تقدير معنى الآية إلى عدة تقديرات، واختيار الطاهر لأحد هذه المعاني هو سبب استشكله لسبب نزول الآية،

فلذا نجد دفعه بثلاثة أجوبة، وإليك ما ذكر الطاهر في معنى قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ﴾ الآية.

قال: «أي: وما كنتم في الدنيا تخفون شرككم، وتستترون منه، بل كنتم تجهون به، وتفخرون باتباعه، فماذا لومكم على جوارحكم وأجسادكم أن شهدت عليكم بذلك، فإنه كان أمراً مشهوراً».

ثم حاول أن يوفق بين هذا المعنى وسبب نزول الآية بهذه الأجوبة الثلاث:
الأول: أن يكون نزول الآية صادف الوقت الموالى لنزول الآية التي قبلها.
الثاني: أن تكون نزلت في وقت آخر، وأن رسول الله ﷺ أمر بوضعها في موضعها هذا؛ لمناسبة ما في الآية التي قبلها من شهادة سمعهم وأبصارهم.
الثالث: أن يكون الرسول ﷺ قد قرأ الآية متمثلاً بها عند إخبار عبد الله إياه^(١).

الترجيح

ذكر العلماء في الآية عدة معانٍ غير ما ذكر الطاهر، كلها تتناسق مع الآية، ومع سبب نزولها، فأول وأولى هذه المعاني أنه قيل في معناها:
وما كنتم تحجزون وتمنعون أنفسكم عن المعاصي، أو ما كنتم تستترون في الدنيا عند ارتكابكم المعاصي، مخافة أن يشهد، أو لأجل أن يشهد عليكم سمعكم وأبصاركم وجلودكم؛ لأنكم لم تبالوا بشهادتها، ولم تظنوا أنها تشهد عليكم، ولكن تستترون لأجل ظنكم أن الله تعالى لا يعلم كثيراً مما تعملون. قال به مجاهد، واختاره الطبري^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٤/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٤١٠)، والمحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٩١)، وروح المعاني (ج ١٢/ص ٣٦٩).

قال ابن عطية: «والستر قد يتصرف على هذا المعنى ونحوه»^(١).

قال ابن جزري: «وهذا أرجح؛ لا تساق ما بعده معه»^(٢).

وقيل: ما كنتم تمتنعون، ولا يمكنكم ولا يسعكم الاختفاء عن أعضائكم، والاستتار عنها بكفركم ومعاصيكم؛ لأنها ملازمة لكم، فلم يمكنكم الاحتراس من ذلك، فشهدت عليكم. قال به السدي^(٣).

وقيل: إن معنى الآية: إن الأعضاء والجلود تقول لهم حين يلومونها على الشهادة عليهم: ما كنتم تتكتمون منا الذي كنتم تفعلونه، بل كنتم تجاهرون الله بالكفر والمعاصي، ولا تبالون منه في زعمكم؛ لأنكم كنتم لا تعتقدون أنه يعلم جميع أفعالكم؛ ولهذا قال: ﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(٢٢) وَذَلِكَ ظَنُّكُمْ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَأَكُمْ ﴿﴾ أي: هذا الظن الفاسد، وهو اعتقادكم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون^(٤).

وحاصل معنى الآية على جميع الاحتمالات: أن الله عليم بأعمالكم ونياتكم، لا يخفى عليه شيء، سواء جهرت أو أسررت، وليس الله محتاجاً إلى شهادة جوارحكم عليكم، إلا أنكم أنتم طلبتم ذلك، ففي الحديث الصحيح: «أن العبد يقول مخاطباً ربه يوم القيامة: يا رب، ألم تجرني من الظلم؟ قال: بلى. فيقول العبد: فإني لا أجزى على نفسي إلا شاهداً مني.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦).

(٢) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢٩١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٩١).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ١٧٢).

فيقول الرب: كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً، وبالكرام الكاتبين شهوداً. فيختم على فيه، فيقال لأركانه: انطقي. قال: فتنتطق بأعماله، ثم يخلى بينه وبين الكلام، فيقول العبد: بعداً لكن وسحقاً، فعنكن كنت أناضل»^(١).

وما أوقع العبد في ذلك إلا سوء الظن بعلم الله.

وفي هذه المعاني السابقة تكون آية المطلب والآيات السابقة لها واللاحقة كلها نزلت تحكي واقع يوم القيامة، حيث يكشف المستور، ويجتمع الخصوم عند علام الغيوب، فالآية جاءت بما دلت عليه الرواية في سبب التُّزول وزيادة، فالله يعلم إن جهرتم أو أسررتم وجوارحكم تظهر علم الله فيكم، فهي تشهد على ما فعلتم وارتكبتم، والله المستعان.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٤/ص٢٢٨٠، ح٢٩٦٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

الفصل السادس: المشكل في القراءات

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مشكل القراءات في سورة الأنعام.

المبحث الثاني: مشكل القراءات في سورة الأنفال.

المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل.

المبحث الأول: مشكل القراءات في سورة الأنعام

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ

يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قرأ ابن عامر وأبو جعفر بتاء فوقية ورفع {ميتة}، ويشكل على هذه القراءة أنّ المعطوف على {ميتة} منصوبات»^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

تعددت أوجه القراءات في الآية إلى ثلاث قراءات، وهي كالتالي:

قرأ الجمهور: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ﴾ بياء تحتية، ونصب ﴿مَيْتَةً﴾ وما

عطف عليها، ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ

رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

وقرأ ابن كثير، وحمزة: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ﴾ بتاء فوقية، ونصب

﴿مَيْتَةً﴾ وما عطف عليه، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ

خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٤٠).

وقرأ ابن عامر وأبو جعفر: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ﴾ بقاء فوقية، ورفع {ميتة}، ونصب ما عطف عليه، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(١).

والإشكال في آية المطلب هو في الوجه الأخير، ويشكل على هذه القراءة أن المعطوف على {ميتة} منصوبات، وهي: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾. لذا قال بعض النحويين: هو لحن؛ لأنه عطف منصوب على مرفوع، وسبيل المعطوف سبيل المعطوف عليه^(٢).

قال أبو البقاء: «ويقرأ برفع {ميتة} على أن ﴿تَكُونَ﴾ تامة، وهو ضعيف؛ لأن المعطوف منصوب»^(٣).

وقال الطبري: «وإن كان في العربية غير خطأ فإنه في القراءة في هذا الموضع غير صواب»^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

إنَّ القراءات السبع أو العشر التي بين أيدينا بما فيها قراءة ابن عامر، هي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول، ولذلك كان لقبول صحة القراءة ثلاثة أركان:

(١) ينظر: النشر (ج ٢/ص ٢٥٧)، وإتحاف فضلاء البشر (ص ٢١٩).

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٥٨٨).

(٣) ينظر: إملاء ما من به الرحمن (ج ١/ص ١٥٣).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٦٣٦).

الأول: موافقتها لوجه من وجوه اللغة العربية بأي وجه كان، ولو بوجه غير مشهور، كقراءة ابن عامر في آية المطلب، وقد أنكر هذه القراءة بعض النحاة بحجة أن المعطوف يتبع المعطوف عليه، ولكن لما كانت قراءة ابن عامر ثابتة بطريق التواتر القطعي فهي إذن لا تحتاج إلى ما يسندها من كلام العرب، بل تكون هي حجة بذاتها، يرجع إليها، ويستشهد بها.

قال ابن الجزري^(١): «ولا حجة في هذا الشرط لمن أنكر بعض القراءات؛ لأجل مخالفة قاعدة في العربية كما يفعل بعض النحاة، لأن أئمة القراء لا تعمل في شيء من القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية، إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة، يلزم قبولها والمصير إليها»^(٢).

الثاني: موافقتها للرسم العثماني ولو احتمالاً؛ إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً أو تقديرًا، كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، فقراءة حذف الألف تحتل اللفظ تحقيقاً، وقراءة إثبات الألف تحتمله تقديرًا^(٣)،

(١) هو الحافظ المقرئ، شيخ الإقراء في زمانه، شمس الدين، أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي (٧٥١-٨٣٣هـ). ينظر: طبقات الحفاظ (ص ١١٦)، وغاية النهاية (ج ٢/ص ٢٤٧)، والضوء اللامع (ج ٩/ص ٢٥٥-٢٦٠).

(٢) ينظر: النشر (ج ١/ص ١٠).

(٣) قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف بالألف، والباقون بغير ألف. ينظر: النشر (ج ١/ص ٢٧٠)، والتيسير (ص ١٨).

وتكون القراءة ثابتة في بعض المصاحف العثمانية دون بعض، مثل قوله تعالى:

﴿جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ في الموضع الأخير من سورة التوبة [١٠٠]

بزيادة لفظ ﴿مِنْ﴾^(١)؛ لثبوته في المصحف المكي دون غيره من المصاحف.

الثالث: صحة سندها بالتواتر عن النبي ﷺ، وقد ثبت عن زيد بن

ثابت رضي الله عنه قوله: «القراءة سنة متبعة»^(٢).

وجاء في غيث النفع: أن التواتر شرط صحة القراءة، ولا يثبت بالسند

الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية^(٣).

وإلى هذه الأركان الثلاثة يشير الإمام ابن الجزري في طيبة النشر بقوله:

فكل ما وافق وَجْهَ نُحْوٍ وكان للرسم احتمالاً يَحْوِي

وصح إسناداً هو القرآنُ فهذه الثلاثةُ الأركانُ

وحيثما يختلُّ ركنٌ أثبت شذوذه لو أنه في السَّبْعَةِ^(٤)

وعلى هذا فإن اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة كانت القراءة

شاذة، لا يجوز القراءة بها.

(١) قرأ ابن كثير بزيادة ﴿مِنْ﴾، والباقون بحذفها. ينظر: النشر (ج٢/ص٣١٥)،

والتيسير (ص٨٥).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (ج٢/ص٢٦٠، ح٦٧) عن عبد الرحمن بن أبي

الزناد، عن أبيه، عن خارجة بن زيد، عنه به. قال د/سعد بن عبد الله الحميد محقق

سنن سعيد بن منصور: «أقل أحوال الحديث أنه حسن لذاته».

(٣) ينظر: غيث النفع في القراءات السبع (ح٧).

(٤) ينظر: طيبة النَّشْرِ (ص٣).

وقال في منجد المقرئين مفسراً لهذه الشروط: «نقول: كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة المقطوع بها»^(١).

فينبغي إذا صحت القراءة المتواترة أن لا يقال: هذه أحسن من هذه، أو أجود منها؛ لأنهما في الصحة سواء.

وجاء عن أبي جعفر النحاس: «أن السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال: إحداهما أجود؛ لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا»^(٢).

وذلك لأن اختلاف القراءات عند المسلمين صواب على الإطلاق، وليس كاختلاف الفقهاء صواباً يحتمل الخطأ^(٣).

وما جاء عن بعض العلماء مما يوهم تضعيف بعض القراءة المتواترة أو ردها، فهو إما أن يكون صادراً عن غير ذوي الاختصاص فهذا مردود عليه، كما هو مشهور عند بعض النحاة، وقد تصدى علماء القراءات للردّ عليهم بما لا مزيد عليه^(٤).

(١) ينظر: منجد المقرئين (ص ١٥).

(٢) ينظر: إعراب القرآن له (ج ٥/ص ٦٢)، ونقله الزركشي في البرهان (ج ١/ص ٣٤٠)، والسيوطي في الإتقان (ج ٢/ص ٥٣٧).

(٣) للاستزادة ينظر: ما ذكره الزركشي (ج ١/ص ٣٤٠) في (النوع الثالث والعشرين) في معرفة توجيه القراءات، وتبيين وجه ما ذهب إليه كل قارئ، وللشوكاني بحث له أهمية في هذا الموضوع ذكره في إرشاد الفحول (ص ٢٧).

(٤) وقد جمع د/عبد العزيز الحربي، هذه الآيات في كتابه (مشكل القراءات العشرية الفرشية).

وإما أن يكون صادراً عن بعض ذوي الاختصاص، فهذا ينبغي أن يرجع فيه إلى أقوال العلماء الآخرين، لحمل تلك الأقوال على محمل حسن، أو ردها على صاحبها، فكل يؤخذ منه ويرد، إلا نصوص الشرع المطهر، وكفى بتواتر القراءة رداً على من تكلم فيها، أو طعن فيها^(١).

وقد يحمل كلام أبي البقاء والطبري على ما ذكره الطاهر في مقدمة تفسيره: من أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين، وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: «أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك»^(٢).

وقبل أن أدفع الإشكال عن قراءة ابن عامر أذكر توجيه القراءة المشهورة، وهي قراءة الجمهور، ومثلها في الإعراب والتوجيه قراءة ابن كثير وحمزة، فهم نصبوا ﴿مَيْتَةً﴾ وما عطف عليها.

قرأ الجمهور: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

وقرأ ابن كثير، وحمزة: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ

خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

(١) ينظر: المنهاج في الحكم على القراءات، د/ إبراهيم الدوسري (ص ٤٠).

(٢) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٢).

فقلوه: ﴿أَنْ يَكُونَ﴾ - ﴿أَنْ تَكُونَ﴾ فعل مضارع ناقص منصوب،
واسمه مقدر، تقديره: إلا أن يكون المأكول ميتة.

و﴿مَيْتَةً﴾ خبر ﴿يَكُونَ﴾ منصوب، والمصدر المؤول من ﴿أَنْ﴾
والفعل بعدها في محل نصب على الحال.

﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ﴾ فقلوه: ﴿أَوْ دَمًا... أَوْ لَحْمَ﴾ معطوف
على خبر ﴿يَكُونَ﴾ وهو ﴿مَيْتَةً﴾، أو نصب على محل المستثنى^(١).

أما قراءة ابن عامر وأبي جعفر: بناء فوقية ورفع {ميتة}، ﴿إِلَّا أَنْ
تَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ
لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، فالإشكال في هذه القراءة.

ودفع الإشكال بأن يقال: إن قوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ﴾ فعل مضارع
تام منصوب بمعنى الحدوث والوقوع، وهو يكتفي بفاعله كسائر الأفعال،
أي: وإن حدث، أو وقع، أو وجد ميتة.

و{مَيْتَةً} فاعل ﴿تَكُونَ﴾ وعلامة رفعه الضمة، والمصدر المؤول من
﴿أَنْ﴾ والفعل بعدها في محل نصب على الاستثناء.

﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ﴾ عطف على ﴿أَنْ﴾ وصلتها؛ لأنه
محل نصب بالاستثناء^(٢).

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٥٨٨)، والكشف عن وجوه القراءات السبع
وعلاؤها وحججها (ج ١/ص ٤٥٦)، والبيان في غريب إعراب القرآن (ج ١/ص ٣٤٧)،
وإملاء ما من به الرحمن (ج ١/ص ١٥٣)، ومشكل إعراب القرآن (ص ٢٥٩).

(٢) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٤٥٦)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٥٨٨)، والبحر المحيظ
(ج ٤/ص ٦٧٣)، وروح المعاني (ج ٤/ص ٢٨٧)، والتحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٤٠).

وقد رد السمين على أبي البقاء العكبري عندما ضعف هذا الوجه بقوله: «كيف يضعف قراءة متواترة!! وأما قوله: "لأن المعطوف منصوب" فذلك غير لازم؛ لأن النصب على قراءة من رفع {مَيْتَةٌ} يكون نسقاً على محل ﴿أَنْ تَكُونَ﴾ الواقعة مستثناة، تقديره: إلا أن تكون ميتة، وإلا دماً مسفوحاً، وإلا لحم خنزير»^(١).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٩٧).

المبحث الثاني: مشكل القراءات في سورة الأنفال

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾^(١)
أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قرأ ابن عامر وحمزة وحفص وأبو جعفر: ﴿وَلَا

يَحْسَبَنَّ﴾ بالياء التحتية، وهي قراءة مشكلة»^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

قرأ الجمهور: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ بالتاء وكسر السين في تحسبن، وكسر همزة إن، ووافقهم شعبة إلا أنه يفتح السين من ﴿يَحْسَبَنَّ﴾.

وقرأ حفص وحمزة وأبو جعفر: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا

يُعْجِزُونَ﴾ بالياء، وفتح السين في ﴿يَحْسَبَنَّ﴾، وكسر همزة إن.

وقرأ ابن عامر ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾

بالياء، وفتح السين في ﴿يَحْسَبَنَّ﴾، وفتح همزة إن^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٥٤).

(٢) ينظر: النشر (ج ٢/ص ٢٦٧)، والإتحاف (ص ٢٣٨)، والتحبير (ص ٩٦)، وإرشاد

المبتدئ (ص ٣٤٧)، والبدور الزاهرة (ص ١٣٢).

استشكل الطاهر وغيره قراءة الغيبة من حيث المعنى والإعراب، حتى قال عنها: «وهي قراءة مشكلة لعدم وجود المفعول الأول لحسب، ... ثم نقل عن أبي حاتم: أنه أنكرها، وقال: هي لحن لا تحل القراءة بها»^(١). قال الطبري: «وهي قراءة غير حميدة؛ لبعدها من فصيح كلام العرب، وذلك أن (يحسب) يطلب في كلام العرب منصوباً وخبره، كقوله: عبد الله يحسب أخاك قائماً، ويقوم، وقام، فقارئ هذه القراءة أصح يحسب خيراً لغير مخبر عنه مذكور، وإنما كان مراده: ظني ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا أنهم لا يعجزوننا»^(٢).

وقال الزمخشري: «وليست هذه القراءة التي تفرد بها حمزة^(٣) بنيرة»^(٤).

وقوله: «ليست بنيرة» يعني: أنها غير واضحة، وهذا هو المشكل بعينه^(٥).

فيكون وجه الإشكال: هو أن «يحسب» تطلب مفعولين، والمفعولان على

قراءة الخطاب ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، و﴿سَبَقُوا﴾، وهو واضح، وأما قراءة الغيبة

فلا يوجد في الظاهر إلا مفعول واحد، فما المفعول الثاني؟ وما المعنى؟^(٦).

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، وتفسير القرطبي (ج ١٠/ص ٥٣)،

والتحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٥٤).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٢٤١).

(٣) لم يتفرد بها حمزة كما سبق بيانه، بل قرأ بها معه ابن عامر، وحفص عن عاصم من السبعة، وأبو جعفر من الثلاثة.

(٤) ينظر: الكشف (ج ٢/ص ٢٢٤)، والبحر المحييط (ج ٥/ص ٣٤٢).

(٥) ينظر: مشكل القراءات العشرية الفرشية (ص ٢٥١).

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ظن وأخواتها^(١) من الأفعال الناسخة، التي تدخل بعد استيفاء فاعلها على المبتدأ والخبر، فتنصبهما مفعولين لها^(٢).

وفعل (حسب) من أخوات (ظن)، فتحتاج هذه الآية إلى مفعولين، وهذا واضح جلي على قراءة الجمهور: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِيَّاهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ كما سبق، فيكون الخطاب على هذه القراءة للرسول ﷺ. فيكون إعراب هذه القراءة على الوجه التالي:

﴿وَلَا﴾ الواو: استئنافية. لا: ناهية جازمة.

{تَحْسِبَنَّ} مضارع مبني على الفتح في محل جزم لاتصاله بنون التوكيد، والفاعل ضمير مستتر تقديره: أنت.

ومفعول حسب الأول: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، ومفعوله الثاني:

﴿سَبَقُوا﴾^(٣).

أما القراءتان الأخرتان فقد وقع فيها الإشكال:

وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِيَّاهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾

بالياء، وفتح السين في ﴿يَحْسِبَنَّ﴾، وكسر همزة إن، وهي قراءة حفص وحمزة وأبي جعفر.

(١) وهي ما تسمى بـ(أفعال القلوب)، وهي: ظن، وحسب، وخلا، وأرى بمعنى أظن، وعلم، ورأى، ووجد، وزعم.

(٢) ينظر: النحو الوافي (ج ٢/ص ٥).

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣).

وقوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ بالياء، وفتح

السين في ﴿يَحْسَبَنَّ﴾، وفتح همزة إن، وهي قراءة ابن عامر.

فعلى هذه القراءة يكون الخطاب للذين كفروا، وهو فاعل

﴿يَحْسَبَنَّ﴾، ثم وقع بعد ذلك الإشكال في مفعولي حسب.

وقد دافع المحققون عن هذه القراءة السبعية:

فقال النحاس معترضاً على أبي حاتم: «وهذا تحامل شديد»، ثم بدأ

يُحَرِّج هذه القراءة^(١).

وقالوا في ردهم على الزمخشري وغيره: إن هذه القراءة أنور من

الشمس في رابعة النهار، ولم يتفرد بها حمزة كما ذكر، بل قرأ بها ابن عامر،

وهو من العرب الذين سبقوا اللحن، وهو من أسن القراء وأعلامهم إسناداً،

وقرأ بها معه عاصم من رواية حفص، وأبو جعفر المقرئ الثقة، وهي ثابتة

عن علي وعثمان وابن محيصن^(٢) والأعمش^(٣).

(١) ينظر: إعراب القرآن (ج ٢/ص ١٩٢).

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي بالولاء، أبو حفص، المكي، مقرئ أهل

مكة بعد ابن كثير، وأعلم قرائها بالعربية (ت ١٢٣هـ). ينظر: غاية النهاية

(ج ٢/ص ١٦٧)، والعبير (ج ١/ص ١٥٧)، وتهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٤٧٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣)، وروح المعاني

(ج ٥/ص ٢١٩).

والأعمش هو: سليمان بن مهران، الإمام، شيخ الإسلام، شيخ المقرئين

والمحدثين، أبو محمد الأسدي، الكاهلي مولاهم، الكوفي الحافظ (٦١-١٤٨هـ).

ينظر: طبقات ابن سعد (ج ٦/ص ٣٤٢)، والجرح والتعديل (ج ٤/ص ١٤٦)، وتهذيب

التهذيب (ج ٤/ص ٢٢٢-٢٢٦).

ثم ذكر المفسرون وغيرهم في توجيهها أوجهاً معتبرة في العربية،
وخرجوها تخريجات مسددة، إليك خلاصتها:

أولاً: المفعولان المذكوران، والمحذوف هو الفاعل، والتقدير: ولا يحسن
الرسول، أو: ولا يحسن حاسب، أو: المؤمن، والمفعولان: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾
و﴿سَبَقُوا﴾، كما في القراءة بالخطاب^(١).

ثانياً: أن يقال: في (يحسب) ضمير يعود على ﴿مَنْ خَلَفَهُمْ﴾ في
الآية التي سبقتها، ويكون المفعولان كالوجه الذي قبله، والمعنى: ولا يحسن
من خلفهم من الذين كفروا سبقوا^(٢).

ثالثاً: أن يكون ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فاعلاً، والمفعول الأول (أنفسهم)،
وهو مقدر، والمفعول الثاني ﴿سَبَقُوا﴾، والمعنى: ولا يحسن الذين كفروا
أنفسهم سبقوا^(٣).

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣)، والبحر المحيظ
(ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي
طالب (ص ٣٠٣)، والبحر المحيظ (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٣) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٤٩٣)، وشرح الهداية (ج ٢/ص ٣٢٣)، ومشكل إعراب
القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣)، وكشف المشكلات (ج ١/ص ٥٠٦)،
والكشاف (ج ٢/ص ٢٢٤)، والبحر المحيظ (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون
(ج ٥/ص ٦٢٣).

رابعاً: أن يقال: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فاعل أيضاً، ثم يقال: أضمرت (أن) قبل سبقوا، ويكون التقدير: أن سبقوا، فتسدّ مسدّ المفعولين^(١).

وهو كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: ٢٤]^(٢).

وكتقول الشاعر^(٣):

وما راعني إلا يسيرَ بشرطةٍ وعهدي به فينا يُفْشُ بكير
وقول الآخر^(٤):

ألا أيها ذا الزاجري أحضرَ الوغى وأن أشهد اللذاتِ هل أنت مُخْلِدي

الترجيح:

مما سبق يتبين لي أن القراءة المذكورة صحيحة متواترة، وهي قراءة سبعية ثابتة ثبوتاً لا يمكن الطعن فيها، وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفاً، فلا التفات لقولهم بأنها قراءة غير حميدة، أو ليست بنيرة.

(١) انظر: المصادر السابقة، والموضح (ج ٢/ص ٥٨١)، وتفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٣١).

(٢) انظر: الحجة لأبي علي (ج ٤/ص ١٥٥-١٥٦)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٣) البيت لمعاوية الأسدي يهجو إبراهيم بن حوران.

ويفش: أي: ينفخ. والكير: الذي ينفخ فيه الحداد، ومحل الشاهد هو: قوله: إلا يسير، أي: إلا أن يسير. واستشهد به أبو علي الفارسي في الحجة (ج ٤/ص ١٥٧)، ينظر: الخصائص (ج ٢/ص ٤٣٤).

(٤) قائله: طرفة بن العبد، وهو من معلقته. ينظر: ديوانه (ص ٣٢)، وشرح القصائد المشهورات (ص ٨).

وجميع الوجوه المذكورة صحيحة من حيث الصناعة النحوية، ومقبولة من جهة المعنى.

قال الألوسي: «ولعمري لو كانت القراءة بالرأي لكان اللائق بمن خفي عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام، ويتهم نفسه، ويحجم عن الطعن في ذلك الإمام»^(١).
لكن أظهر الأجوبة وأقربها إلى الذهن هو: الوجه الذي ذكر فيه أن ﴿الَّذِينَ﴾ فاعل، سواء قيل بأنّ المفعول الأول محذوف، أو قيل بإضمار (أن) قبل ﴿سَبَقُوا﴾ فتسدّ هي ومدخولها مسدّ المفعولين^(٢). والله أعلم.

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٩/ص ٣٩٩).

(٢) ينظر: مشكل القراءات العشرية الفرشية (ص ٢٥١).

المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل

وفيه مطلب واحد:

في قوله تعالى: ﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: «قد امتلكت اللغويين والمفسرين حيرة في تصوير معنى الآية على هذه القراءة - أي المتواترة - ... وذكروا وجوهاً مثقلة بالتكلف»^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في آية المطلب هو في توجيه القراءات في الآية، بخلاف الآيتين السابقتين من هذا الفصل، فكان المشكل فيهما في إعراب بعض أوجه القراءات في الآية.

فلفظة ﴿أَدْرَاكَ﴾ ورد فيها ثنتا عشرة قراءة، اثنتان منها فقط متواترتان، وأما بقية القراءات فهي شاذة. والقراءتان المتواترتان هما:

قراءة الجمهور: ﴿بَلِ أَدْرَاكَ﴾ بكسر لام ﴿بَلِ﴾، وبعدها همزة وصل، وتشديد الدال مع فتحها، وبعدها ألف.

(١) سورة النمل: ٦٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٤).

وقراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر: {بل أدرك} بسكون لام {بل}، وبعدها همزة قطع، وسكون الدال^(١).

فقالوا في توجيهه ﴿بِلِ ادْرِك﴾: أي تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلون في الدنيا. ويشبهه تماماً ولا يخرج عنه قول من قال: {بل أدرك} أي: انتفى وانتهى علمهم في الآخرة ما جهلوه وسقط عنهم علمه حين عاينوها^(٢)، وقيل غير ذلك كما سيأتي.

لكن تعدد القراءات الشاذة في الآية أدى إلى الاختلاف في توجيه القراءتين المتواترتين، حيث إن العلماء يحتجون لاختياراتهم في توجيه معنى قراءة الجمهور ببعض القراءات الشاذة الواردة في الآية، إلا أن بعض هذا الاختيارات قد يعترضه ما يعترضه من إشكالات في معنى الآية أو في السياق أو غير ذلك، لذا وقع الخلاف بين العلماء في تفسير الآية بناء على اختلاف توجيه القراءات.

قال الطاهر: «وقد امتلكت اللغويين والمفسرين حيرة في تصوير معنى الآية على هذه القراءة -أي المتواترة-، تثار منه حيرة للناظر في توجيه

(١) ينظر: التيسير (ص ١٦٨)، والحجة (ص ٥٣٥)، والبيان في غريب إعراب القرآن

(ج ٢/ص ٢٢٦)، وإملاء ما من به الرحمن (ج ٢/ص ٩٤)، ومشكل إعراب القرآن (ص ٥٠٤)

والكشف عن وجوه القراءات السبع (ج ٢/ص ١٦٤) كلاهما لمكي بن أبي طالب.

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ص ٥٠٤)، والكشف عن وجوه القراءات السبع

(ج ٢/ص ١٦٤)، وتفسير الخازن (ج ٥/ص ١٢٨)، وأضواء البيان (ج ٦/ص ٤٥٧).

الإضرابين اللذين بعد هذا الإضراب، وكيف يكونان ارتقاء على مضمون هذا الانتقال، وذكروا وجوهاً مثقلة بالتكلف»^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

يقول الشوكاني: «وفي الآية قراءات غير متواترة، لا ينبغي الاشتغال بذكرها وتوجيهها»^(٢).

ثم إن في الآية عدة توجيهات للقراءتين المتواترتين في آية المطلب، لكن سنبدأ -إن شاء الله- بالتوجيهات التي ورد فيها إشكال على ضوء القراءتين المذكورتين فقط، ثم أجيب عن هذا الإشكال، ثم أذكر بقية الأقوال مع الترجيح.

التوجيه الأول: أن يكون ﴿أَدْرَكَ﴾ و﴿أَدْرَكَ﴾ بمعنى: استحکم وتكامل، ووصفهم باستحكام علمهم بذلك وتكامله من باب التهكم بهم، كما تقول لأجهل الناس: "ما أعلمك" على سبيل الهزء، ومآل التهكم المذكور نفي علمهم بذلك على الوجه الأبلغ، والإضرابان من باب الترفي من الوصف بالفظيخ إلى الوصف بالأفطخ^(٣).

التوجيه الثاني: أن يكون المراد بالإدراك الاستحكام، لكن على معنى: استحکم أسباب علمهم بأن القيامة كائنة لا محالة من الآيات القاطعة والحجج الساطعة، وتمكنوا من المعرفة فضل تمكن إلا إنهم جاهلون في ذلك^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ١٧٧).

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ٣٧٩)، وتفسير الرازي (ج ٢٤/ص ١٨٢)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

(٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ٣٧٩)، والبحر المحيظ (ج ٨/ص ٢٦٣)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

التوجيه الثالث: ﴿بَلِ أَدْرَكَ﴾ أصلها: تدارك، أي: تتابع، ﴿عَلِمُهُمْ﴾: حكمهم على الآخرة، وحدهم^(١) الظنون.

أي: وما يشعرون متى يبعثون إلا بتتابع الظنون في علم الآخرة، فهم يقولون تارة: إنها تكون، وتارة: إنها لا تكون، وإلى كذا تكون، وما يعلم غيب ذلك إلا الله تعالى^(٢).

وعلى ظاهر هذا التوجيهات كأن دلالة النظم في الآية جاء على سبيل إرادة التهكم، أو الاستهزاء بهم، أو أن الله يريد أن يثبت جهلهم، وهذا ليس بواضح في الآية^(٣)، إلا إذا اعتبرت قراءة الاستفهام، وقد وردت بعدة روايات كلها شاذة، وهي كالتالي:

الأولى: (أدرك)، بمد همزة الاستفهام، وأصله: أدرك، فقلبت الثانية ألفاً تخفيفاً، كراهة الجمع بين همزتين. وهي قراءة الحسن، وقتادة، وابن محيصن.
الثانية: (أم تدارك). وهي قراءة أبي.

الثالثة: (أأدرك)، بهمزتين، همزة الاستفهام وهمزة «أفعل». وهي قراءة ابن مسعود، وابن عباس.
الرابعة: (أم أدرك)، (أم) بدل (بل)، و(أدرك) على وزن (أفعل). وهي قراءة مجاهد^(٤).

(١) حدسههم: أصلها حَدَسَ حَدَسًا، ويطلق على من توهم في معاني الكلام والأمور، ثم ظَنَّ ظَنًّا مُؤَكَّدًا. ينظر: تهذيب اللغة (ج ٤/ص ١٦٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٦)، وتأويل مشكل القرآن (ص ٣٥٤).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

(٤) ينظر: المحتسب (ج ٢/ص ١٤٢)، والشواذ (ص ١١٠).

وأنكر أبو عمرو بن العلاء وأبو حاتم هذه الروايات وقالوا: لا يجوز الاستفهام بعد «بل»؛ لأن بل للإيجاب، والاستفهام في هذا الموضع إنكار، بمعنى: لم يكن، كما في قوله تعالى: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، أي: لم يشهدوا خلقهم، فلا يصح وقوعهما معاً؛ للتنافي الذي بين الإيجاب والإنكار^(١).

إلا أن أبا حيان أجاز عن بعض المتأخرين الاستفهام بعد (بل)، وشبهه بقول القائل: أخبزاً أكلت بل أماء شربت؟، على ترك الكلام الأول والأخذ في الثاني. واحتج بقراءة مجاهد: (أم أدرك)، جعل (أم) بدل (بل)، و(أدرك) على وزن: أفعل.

وأيد هذا القول السمين وقال: «وفي منع هذا نظر؛ لأن (بل) لإضراب الانتقال، فقد أضرب عن الكلام الأول، وأخذ في استفهام ثان، وكيف ينكر هذا والنحويون يقدرّون (أم) المنقطعة^(٢) ب(بل) والهمزة؟». ثم قال: «وعجبت من أبي حيان كيف قال هنا: "وقد أجاز بعض المتأخرين الاستفهام بعد (بل)"، فتخصيصه ببعض المتأخرين يؤذن أن المتقدمين وبعض المتأخرين يمنعون، وليس كذلك لما حكيت عنهم في (أم) المنقطعة^(٣)».

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٧)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٦٢).

(٢) (أم) في اللغة تكون على ضربين متصلة ومنقطعة.

فأما المتصلة: فتكون بمعنى (أي)، نحو: أزيد عندك أم عمرو. أي: أيهما عندك. وأما المنقطعة: فتكون بمنزلة (بل) والهمزة، كقولهم: "إنها لإبل أم شاء"، والتقدير: فيه إبل بل أهى شاء. كأنه رأى إبلاً فغلب على ظنه أنها شاء، فأخبر بحسب ما غلب على ظنه، ثم أدركه الشك فرجع إلى السؤال والاستثبات، فكأنه قال: بل أهى شاء. ينظر: الجمل في النحو (ج ١/ص ٣١٩)، ومغني اللبيب (ج ١/ص ٢٩٠).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٦٣٦).

فأقول: إن معنى القراءة الشاذة وإن كان لها في العربية وجه مفهوم، فلا تقدم على معنى القراءة المتواترة المستفيضة؛ لأن من قواعد الترجيح عند المفسرين: إذا وقع الخلاف بين العلماء في تفسير الآية بناء على اختلاف معنى القراءتين، ولم يمكن حمل القراءة الشاذة على معنى القراءة المتواترة بحيث يتحد معنى القراءتين، فأولى الأقوال بالصواب في تفسير الآية تفسيرها وحملها على مدلول القراءة المتواترة؛ لأن الشاذ لا يقوى على منازعة الثابت المجمع عليه، وقد ذكر هذه القاعدة واستعملها في الترجيح الإمام الطبري، وابن عطية، وابن حجر، وغيرهم^(١).

قال ابن جرير في آية المطلب: «أما القراءة التي ذكرت عن ابن عباس^(٢)، فإنها وإن كانت صحيحة المعنى والإعراب، فخلاف لما عليه مصاحف المسلمين، وذلك أن في (بلى) زيادة ياء في قراءته ليست في المصاحف، وهي مع ذلك قراءة لا نعلمها قرأ بها أحد من قراء الأمصار»^(٣).

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٤٣] أي: الذين عندهم علم الكتب التي نزلت قبل القرآن كالتوراة والإنجيل، لكن جاء في قراءة شاذة (وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ)، أي: من عند الله علم الكتاب.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٨٧)، وابن عطية (ج ٥/ص ١٧٨)، وفتح الباري

(ج ٣/ص ٥٨٣)، وقواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ١٠٤).

(٢) قرأ ابن عباس (بلى أدرك) بحرف الإيجاب أخت نعم على الاستفهام. ينظر: الدر

المصون (ج ٨/ص ٦٣٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٨).

قال ابن جرير عند هذه الآية: «والتأويل الذي على المعنى الذي عليه قراء الأمصار أولى بالصواب مما خالفه؛ إذ كانت القراءة بما هم عليه مجمعون أحق بالصواب»^(١).

وقد ذُكر في الآية توجيهات غير ما سبق كلها تتمشى مع القراءة المتواترة، فقد تعدد التوجيه في قراءة الجمهور إلى عدة أقوال منها:

التوجيه الأول: قول الطاهر. يرى أن يكون معنى التدارك على معنيين:

الأول: هو التلاحق، أي: تداركت علوم الحاضرين مع علوم أسلافهم، أي: تلاحقت وتتابعت، فتلقى الخلف عن السلف علمهم في الآخرة، وتقلدوها عن غير بصيرة ولا نظر، وذلك أنهم أنكروا البعث، ويشعر لذلك

قوله تعالى عقبه: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا وَاَبَاؤُنَا آيِنًا لَمُخْرَجُونَ

﴿٦٧﴾ لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَاَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هَذَا اِلَّا اَسْطِيزُ الْاَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾

وقريب من هذا قوله تعالى في ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْاَوَّلُونَ ﴾

[سورة المؤمنين: ٨١].

والثاني: أن يكون التدارك مستعملاً مجازاً مرسلًا في الاختلاط والاضطراب؛

لأن التدارك والتلاحق يلزمه التداخل. وهذا كله على قراءة الجمهور.

وأما على قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر {بل أدرك} بهمز قطع

وسكون الدال، فمعناه: انتهى علمهم في الآخرة. يقال أدرك، إذا فني^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٨٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٥).

التوجيه الثاني: قول الإمام النيسابوري والخازن والشوكاني والشنقيطي:

﴿ بَلِ أَدْرَكَ ﴾ أي: تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلونه في الدنيا، ويشبهه تماماً ولا يخرج عنه قراءة من قرأ: { بل أدرك } أي: بلغ ولحق علمهم في الآخرة ما جهلوه وسقط عنهم علمه حين عاينوها^(١).

التوجيه الثالث: قول الإمام ابن كثير والألوسي والسعدي:

﴿ بَلِ أَدْرَكَ ﴾ أي: انتهى علمهم وعجز عن معرفة وقتها. ويشبهه جداً قول من قال: إن المراد: ضعف ووهي ولم يكن يقيناً، وهذا مثل ما ذهب إليه الطاهر على معنى قراءة ابن كثير^(٢).

أما الكثرة من المفسرين فلم يرجحوا قولاً محدداً عند بيانهم لمعنى الآية؛ إنما يجمعون عدداً من الأقوال دون ترجيح، على اعتبار أنها كلها محتملة لمعنى الآية، منهم الإمام البغوي، والزحشري، وابن عطية، وابن الجوزي، وغيرهم^(٣).

(١) ينظر: إيجاز البيان للنيسابوري (ج ٢/ص ٩٦)، ولباب التأويل (ج ٥/ص ١٢٨)، وفتح

القدير (ج ٤/ص ١٤٣)، وأضواء البيان (ج ٦/ص ٤١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣٧٣)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥)، وتيسير الكريم الرحمن (ص ٦٠٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٥١١)، والكشاف (ج ٣/ص ٣٦٧)، والمحرم الوجيز

(ج ١١/ص ٢٣٥)، وزاد المسير (ج ٦/ص ٧٨)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٦٢)،

وإرشاد العقل السليم (ج ٤/ص ٢٧٦).

الترجيح

الذي يظهر -والله أعلم- أن الراجح في بيان معنى ﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ هو التوجيه الثاني، فهو الأقرب لسياق الآية، وأيد الشنقيطي هذا المعنى، واستدل عليه بآيات كثيرة من القرآن الكريم.

وقد تقرر لدى أئمة التفسير في الترجيح بين الأقوال أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على غيره^(١).

وأيضاً: هذا القول يمكن من خلاله الجمع بين معنى القراءتين المتواترتين، فاتحاد معنى القراءتين أولى من اختلافه.

فقد جاء في قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه إذا اختلف المفسرون على أقوال بناء على اختلاف القراءات الواردة في الآية، فإذا وجد قول يجمع معنى القراءات على معنى واحد وأمكن القول بمقتضاها جميعاً فهو أولى الأقوال بتفسير الآية^(٢).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله-: «أظهر أقوال أهل العلم عندي في هذه الآية الكريمة أن المعنى: ﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ﴾ أي: تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلون في الدنيا، وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ أي: في دار الدنيا، فهذا الذي كانوا يشكّون فيه في دار الدنيا ويعمون عنه

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ٣١٢).

(٢) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ١٠٠).

مما جاءتهم به الرسل، يعلمونه في الآخرة علماً كاملاً لا يخالجه شك عند معاينتهم لما كانوا ينكرونه من البعث والجزاء».

ثم قال: «وإنما اخترنا هذا القول دون غيره من أقوال المفسرين في الآية؛ لأن القرآن دل عليه دلالة واضحة في آيات متعددة، كقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [مریم: ٣٨]، فقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ بمعنى: ما أسمعهم وما أبصرهم للحق الذي كانوا ينكرونه يوم يأتوننا، أي: يوم القيامة، وهذا يوضح معنى قوله: ﴿بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾، أي: تكامل علمهم فيها لمبالغتهم في سماع الحق وإبصاره في ذلك الوقت، وقوله: ﴿لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ يوضح معنى قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُونَ﴾، لأن ضلالهم المبين اليوم، أي: في دار الدنيا، هو شكهم في الآخرة وعماهم. وكقوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] أي: علمك اليوم بما كنت تنكره في الدنيا مما جاءتك به الرسل، ﴿حَدِيدٌ﴾ أي: قوي كامل.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ١٢]، فقوله: ﴿إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ أي: يوم القيامة، يوضح معنى قوله هنا: ﴿بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾.

وكقوله تعالى: ﴿وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ حِجَّتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ [الكهف: ٤٨] فعرضهم على ربهم صفا يتدارك به علمهم ، لما كانوا ينكرونه^(١).

وأما توجيه الطاهر فقد جعل معنى التدارك واقع منهم في الدنيا، مع أن سياق الآيات يدل على أنه يوم البعث.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (٦٥) ﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾، وذكر الآباء جاء بعد هذه الآية عندما بدأ يذكرهم في ما كانوا عليه في الدنيا.

قال الشوكاني: «إن معنى الآية ﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أنه كمل علمهم، وتم مع المعاينة، فلا بد من حمل قوله: ﴿بَلِ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا﴾ ﴿بَلِ هُمْ مِّنْهَا عَمُونَ﴾ بما كانوا عليه في الدنيا، وبهذا يتضح معنى هذه الآيات، ويظهر ظهوراً بيناً^(٢).

ثم قال بعد هذه الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا وَءِآبَاءُنَا أَيْنًا لَّمُخْرَجُونَ﴾ (٦٧) ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا لِمَنُوءَآبِآؤُنَا مِن قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا سَطِيرٌ الْأُولِينَ﴾ (٦٨) يحكي عنهم ما كان منهم في الماضي.

والأمر الآخر نجد أن الطاهر قد فرق بين معنى القراءتين المتواترتين وسبق بيان أن اتحاد معنى القراءتين أولى من اختلافه. والله أعلى وأعلم.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٥٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ١٤٣).

خاتمة البحث

وفيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها

الحمد لله الذي منَّ علي بإتمام هذا البحث، والذي عشتُ معه قرابة خمس سنوات، جامعاً ودارساً لما استشكله الطاهر من آيات القرآن الكريم التي وردت في تفسيره التحرير والتنوير، وقد خرجت بحمد الله تعالى بجملة من الفوائد والنتائج رأيت أن أُجملها في محورين:

المحور الأول: في علم المشكل وفيه ما يلي:

- ١- يُعد موضوع الآيات المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم من الموضوعات المهمة التي لم تحظَ بعناية كبيرة في مجال الدراسات القرآنية.
- ٢- أن معرفة المشكل في القرآن الكريم وكيفية دفعه من العلوم المهمة التي ينبغي توافرها لمن أراد أن يفسر كلام الله تعالى.
- ٣- أن الإشكال في القرآن الكريم أمر نسبي، فقد يشكل على أحد ما لا يشكل على الآخر، وبذلك يتبين أن ليس كل استشكال للآيات له اعتباره وحظه من النظر.
- ٤- أن الحاجة إلى بيان المشكل تزداد كلما كان الزمان زمان جهل وبعد عن آثار النبوة، بينما تقل كلما كان الزمان زمان علم وفضل، ويتضح ذلك لمن نظر في تاريخ علم التفسير.
- ٥- برز عدد من الصحابة بالعناية بالمشكل، ومن أشهر هؤلاء: عمر بن الخطاب، وابن عباس، وأم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق، رضي الله عنهم وعن الصحابة أجمعين، وقد كان لها إسهامات مميزة في معالجة النصوص التي يُوهَمُ ظاهرها معنى مشكلاً، وقد أورد الطاهر شيئاً من ذلك.

٦- عناية عدد من علماء التفسير في هذا الموضوع، وذلك من خلال تناولهم لبعض الإشكالات في الآيات، أو الجمع بين النصوص التي يوهم أنها متعارضة، ومن أشهر هؤلاء: القاضي ابن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، وابن العربي في كتابه (أحكام القرآن)، وأبو عبد الله القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، والخازن في كتابه (لباب التأويل في معاني التنزيل)، والألوسي في كتابه (روح المعاني).

٧- في هذا البحث إضافة جديدة في مجال الدراسات القرآنية المتخصصة في رد الشبهات التي تُثار ضد القرآن الكريم والسنة النبوية، ونحن في هذا العصر بأمر الحاجة للدراسات الأكاديمية المتخصصة التي تُعنى بالتصدي لكل ما يُثار حول ديننا وثقافتنا الإسلامية، خاصة المصدرين الأساسيين الكتاب والسنة.

٨- تميز هذا البحث بمجديته، حيث تناول الآيات المشككة في التفسير، وعمل على عرضها بطريقة علمية مؤصلة، وذلك بنص الإشكال، ثم تحريره، ثم دفعه بعرض مسالك ومذاهب العلماء في دفع الإشكال عن الآيات، مع مناقشة تلك المذاهب بذكر الإيرادات والاعتراضات عليها، ومن ثم الترجيح وبيان الرأي الأقوى في دفع الإشكال، مع ذكر الحججة التي تسانده وتعضده.

٩- أن معرفة سبب التُّزول، مهم للغاية في دفع التعارض بين النصوص الشرعية؛ إذ معرفة السبب تعين على فهم الآية والحديث ومعرفة المراد منهما، وبالتالي يسهل التوفيق بينهما عند التعارض.

١٠- أن إنكار المجاز -والقول بوجود حمل النصوص الشرعية على الحقيقة في كل الأحوال، وإن كان هناك قرينة على إرادة المجاز- رأي ينبغي إعادة النظر فيه؛ إذ القول بهذا الرأي ينشأ عنه تناقض بين النصوص الشرعية لا يمكن التخلص منه إلا بتكلف، والواجب هو التعامل مع النصوص الشرعية حسب الأساليب المتعارف عليها عند العرب، حيث كان القرآن ينزل بلغتهم ويخاطبهم وفق الأساليب التي تعارفوا عليها.

١١- من خلال الدراسة لم أقف بحمد الله على نصين متعارضين استحال الجمع بينهما، أو نص مشكل استحال حل إشكاله، وهذا مما يؤكد قطعية ثبوت القرآن الكريم، وأنه حق من عند الله تعالى، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن رام الأعداء هدم هذا الدين، والنيل منه، إلا أن الله متم نوره ولو كره الكافرون.

المحور الثاني: المشكل عند الطاهر، وفيه ما يلي:

١- من خلال الدراسة تبين لي قوة وملكة الطاهر العلمية، ومعرفته بالأدوات والأساليب اللغوية التي كان العرب يتخاطبون بها، وقد برز ذلك من خلال استشكاله لبعض أقوال المفسرين.

٢- أن البحث في المشكل عند الطاهر يتطلب تمييز معرفة عقيدته، ومصادره في التفسير التي يرجع إليها، لما في ذلك من تأثير على ما يدونه من إشكالات، وخاصة عندما يقول: قد أهمل المفسرون هذا الإشكال، وهم لم يهملوا ذلك بل ذكروه.

أو يقول: أقوالهم لا ينثلج لها الصدر، ثم نجدته يرجح قولاً قد سبق به، وذلك لأنه لم يطلع على هذا القول.

- ٣- تفرد الطاهر بذكر مباحث ولطائف لم يسبق لها، فلا يعد كتابه تكراراً لكتاب سابق، كما هو الشأن في كثير من كتب التفاسير، فهو يعد أحد أهم التفاسير المطبوعة.
- ٤- تنوع الطاهر في مصادره من جميع أنواع العلوم الشرعية، والعربية، والتاريخية، والفلسفية.
- ٥- عنايته بمقاصد القرآن وأغراض السور، وهذه الميزة قل أن تجدها في كتب التفاسير.
- ٦- التزم الطاهر بما حدده من منهج وطريقة في عرض الآيات وشرح ألفاظها بشكل كبير.
- ٧- بلغ مجموع الآيات المشككة الواردة في تفسير الطاهر - التي تمت دراستها - ثمانية وتسعين آية، وهذه الآيات قمت بدفع الإشكال عنها بعد طول استقراء في كتب التفسير، والحديث، وغيرها من الكتب مما له صلة بالآيات المشككة.

أما أهم التوصيات فتمثل فيما يلي:

- ١- دعوة الباحثين إلى دراسة وتحقيق تفسير التحرير والتنوير، وقد اعتمدت في هذا البحث على الطبعة التونسية، وطبعة مؤسسة التاريخ، وكلا الطبعتين تحتاج إلى إعادة نظر، لكثرة السقط فيهما، والأخطاء المطبعية في الآيات وفي المتن، وقد أثبت ذلك في نسختي.

٢- دعوة الباحثين إلى دراسة الآيات المشككة من خلال كتب التفاسير، ومن أهمها: تفسير (البسيط) للواحدى، وتفسير (المحرر الوجيز) لابن عطية، و(أحكام القرآن) لابن العربي، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، (لباب التأويل في معاني التنزيل) للخازن، و(روح المعاني) للألوسى. فقد أولى هؤلاء المشكل كبير عناية واهتمام.

٣- استخراج موسوعة للآيات المشككة، تستقى مادتها العلمية من كتب التفاسير، وعلوم القرآن.

وفي الختام ..أسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يعفو عني ويغفر لي، فالخير أردت، والله من وراء القصد. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

فهرس الغريب

فهرس الأماكن

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية
سورة البقرة		
٣٦٧	٠٠٦	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾
١٠٥٦	٠٠٦	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ﴾
٥٤٥ ١١٠٩	٠٠٧	﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾
٩٧٣	٠٢١	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
٤٥١	٠٢٣	﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾
٩٩٩	٠٢٤	﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾
٤٣٦	٠٢٩	﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾
٥٥	٠٢٩	﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾
٩٧ ١٤٨	٠٣٤	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾
٦٩٠	٠٣٥	﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾
٨٤٧	٠٣٨	﴿فَأَمَّا يَا تَيْبَتُكُمْ مِنِّي هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥١٤	٠٤٧	﴿يَبْنِي إِسْرَاءَ يَلْ أَدْكُرُوا نَعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾
٨٢٤	٠٥٠	﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ﴾
٣٨٠	٠٥٨	﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾
٢٤٢ ٧١٨	٠٦٢	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّاتِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾
٦٦٥	٠٦٧	﴿أَتَنْخِذُنَا هُزُوعًا﴾
٦٦٥	٠٦٨	﴿أَدْعُ لِنَارِكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ﴾
٦٦٥	٠٦٩	﴿أَدْعُ لِنَارِكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْنُهَا﴾
٦٦٥	٠٧٠	﴿أَدْعُ لِنَارِكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ﴾
٤٩١ ٦٥٨	٠٧٠	﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾
٥٠١	٠٧٤	﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾
٥٠٤	٠٧٤	﴿وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ﴾
١١١١	٠٧٥	﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ﴾
٩٩٥	٠٨٦	﴿فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾
٩٩٦	٠٨٦	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٦٢٧	٠٨٩	﴿وَكَاذِبُونَ قَبْلَ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾
٦٢٣	٠٨٩	﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾
٤٨٢	٠٩١	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَوَدُّونَا بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا﴾
٥١٤	٠٩١	﴿قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أُبَيَّاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
٣٩٧	٠٩٨	﴿وَمَلَّتْ كِتَابَهُ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾
٦٢٩	١٠٢	﴿مَا تَنَلُّوا الشَّيَاطِينَ﴾
٨٦٩	١٠٢	﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَرُوتَ وَمَرْوَتَ﴾
٤٣٤	١٠٢	﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾
٨٨٦	١٠٢	﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾
١٦١	١٠٦	﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾
١١١١	١٠٩	﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾
١٦١	١١٥	﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾
٨٠٨	١٢٥	﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي﴾
١٥٥	١٣٠	﴿وَمَنْ يَرْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾
٣٣٠	١٤٣	﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٣٢٩ ٣٣٢	١٤٣	﴿إِلَّا لَتَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ﴾
١٥٢	١٤٤	﴿قَدْ زُرَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَوْلَيْسَتَكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا﴾
١١١١	١٤٦	﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾
٦٦٦	١٥٠	﴿لَعَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾
٧٧٨	١٥١	﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾
٤٣١٢ ٩٣٩	١٦١	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾
٩٨٤	١٦٥	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾
٣٢٧	١٧٤	﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾
٧٣٧	١٧٧	﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾
٩٤	١٧٨	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾
٨٩٨	١٧٨	﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَانْبِاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنِ﴾
٩٠٦	١٨٠	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٧٩٨	١٨٤	﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾
٥٤٤	١٨٥	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
٧٦٥	١٩٠	﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾
٧٦٤	١٩١	﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾
٤٢٧	١٩٤	﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾
٧٧٨	١٩٨	﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ﴾
٦٧٩	٢٠٤	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾
١٦٥ ١٦٧	٢١٠	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾
٥٧٩	٢١٤	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾
٤٧٣	٢١٧	﴿يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾
١٩٤	٢١٧	﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾
٩٣٩	٢١٧	﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ دِينَكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ﴾
٦٨٦	٢٢٢	﴿فَإِذَا تَطَهَّرَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾
٦٨٧	٢٢٣	﴿فَأَتُوا حَرِّتَكُمْ أَنْيُسْتُمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٦٨	٢٢٩	﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُفِيَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾
٩١٥	٢٣٣	﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾
٩١ ١٦٠ ٩٢٦	٢٣٤	﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾
٥٢٨	٢٣٥	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ﴾
٤٢٧	٢٣٧	﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾
٣٩٧	٢٣٨	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾
٥٨	٢٣٨	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾
٩١ ١٦٠	٢٤٠	﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾
١٠٣٨	٢٤٥	﴿فِيضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾
٨٧٩	٢٤٩	﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ﴾
٦٢٧	٢٥٣	﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ^ط وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ
٤٣٤	٢٥٥	﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾
٦٧٥ ٧٦٢	٢٥٨	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾
١٠٤٨	٢٦١	﴿مِثْلَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠٣٩	٢٦١	﴿وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾
٤٦٦	٢٧٨	﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
١٧٧	٢٨٠	﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾
٢٥٧	٢٨٢	﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾
٢٦٤	٢٨٢	﴿مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾
٦٩٣	٢٨٢	﴿فَتَذَكَّرَ أَحَدَهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾
٢٦٠	٢٨٣	﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾
٩٦٩	٢٨٦	﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾
٩٠١	٢٨٦	﴿وَأَعْفُ عَنَّا﴾
سورة آل عمران		
٧	٠٠٢	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
٩٣٨	٠٠٧	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾
٣٢٩	٠٠٧	﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾
٧٨٧	٠٠٩	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الِّمْعَادَ﴾
٢٥٧	٠١٨	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾
٦٧٤	٠٢٠	﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥١٧	٠٣٣	﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾
١١١٥	٠٣٦	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾
٤٠٠	٠٤٥	﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾
٣٩٦	٠٤٧	﴿رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾
٣٩٧	٠٤٧	﴿قَالَتْ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي﴾
٦٦٧	٠٦١	﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾
١١١٢	٠٧١	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾
١٠٥٣	٠٧٣	﴿أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يَحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾
٧١٤	٠٧٥	﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّهِ إِلَيْكَ﴾
٨٦٦	٠٨٥	﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾
٩٩٧	٠٨٧	﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ﴾
٥٥٤	٠٩١	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾
٧٠١	٠٩١	﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٦٢٨	١٠٥	﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾
٧٥٨	١٠٩	﴿ وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾
١٨٤	١١٠	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾
٥٧٨	١١٠	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾
٣٤٤	١١٢	﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَنْ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِالْحَبْلِ مِنْ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ ﴾
٩٩٣	١٢٣	﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ﴾
٩٦٢	١٣٩	﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ ﴾
٤٦٦	١٣٩	﴿ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾
١٩٣	١٤١	﴿ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ ﴾
٣٢٩	١٤٢	﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾
١٨٥	١٤٣	﴿ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾
٨٥٢	١٤٤	﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾
٥٨٠	١٤٦	﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قُتِلَ مَعَهُ رِيبِيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٩١	١٥٣	﴿إِذْ تَصْعَدُونَ وَلَا تَكُونُوا عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَابِكُمْ﴾
٩٩٢	١٥٥	﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ إِنَّمَا أَسْرَزَلَهُمُ الشَّيْطَانُ﴾
٩٦٢ ٩٩١	١٦٥	﴿أَوْلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أِنَّا هَذَا أَقْلٌ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾
١٩٣	١٦٦	﴿وَمَا أَصَبْتُمْ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ فَيَا ذِينَ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾
٣٢٧	١٧٨	﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾
٩٤ ١٨٦ ١٩٢ ٦٣٠ ٩٩٣	١٧٩	﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾
٨٥٥	١٨٥	﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾
٧٨٧	١٩٤	﴿إِنَّكَ لَا تُخَلِّفُ الْمِيعَادَ﴾
سورة النساء		
٧	٠٠١	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾
٤٤٧	٠٠٣	﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠٦٦	٠٠٤	﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾
٧١١	٠٠٩	﴿وَلِيَحْشَ الَّذِينَ لَو تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾
٩١٣	٠١١	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾
٩١٢	٠١١	﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾
١٩٦	٠١٢	﴿وَإِنْ كَانِ رَجُلٌ يورثُ كَلَالَةً﴾
٩٣٢	٠١٢	﴿وَالهَبِ الرُّبُعَ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ﴾
٩٠٩	٠١٣	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾
١٠٦٤ ١٠٦٧	٠١٥	﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَدْحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾
١٤٠	٠١٧	﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾
٩٣٩	٠١٨	﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾
٦٧٣	٠٢٢	﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾
٤٦٨	٠٢٣	﴿وَرَبِّبْتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾
٣٣١	٠٢٣	﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٩٣ ٢٠٩ ٢١٧ ٢٢٢	٠٢٤	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾
٢١٩	٠٢٤	﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾
٢٢٠	٠٢٥	﴿فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَيِّتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾
٢١٠	٠٢٥	﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَجْحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾
٥٤٢	٠٢٧	﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾
٢٢٠	٠٣٦	﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾
٩٨١	٠٤٢	﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾
٤٩١	٠٤٣	﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾
٤٦٠ ١١٢١	٠٤٣	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾
٩٥	٠٤٨	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾
٩٩٩	٠٥٦	﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾
١١١٠	٠٦٥	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٧١١	٠٧٨	﴿ أَيِنَّمَاتُ كُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴾
١١	٠٨٢	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ أَخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾
٢٠٥	٠٨٣	﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾
٣٦٧	٠٩٠	﴿ أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ صُدُّوهُمْ أَنْ يَقْبَلُواكُمْ أَوْ يَقْبَلُوا قَوْمَهُمْ ﴾
٩٤٤	٠٩٣	﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ﴾
١٤٣	٠٩٦	﴿ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾
٤٦٨	١٠١	﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾
١٤٠	١٠٣	﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾
٩٤٦	١١٦	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾
١٤٣	١٣٤	﴿ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾
٧٠٣	١٣٥	﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴾
٨٦٣	١٣٦	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا ﴾
٩٥٣	١٤١	﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾
٤٢٧	١٤٨	﴿ لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٣٤٤	١٥٠	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾
٣٧٩	١٥٤	﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ﴾
٣٦٤ ٣٦٨	١٥٥	﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾
٦٧٠	١٥٧	﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءَ الظَّنِّ﴾
١٤٣	١٥٨	﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾
٩٦٥	١٦٠	﴿فِظَلَمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾
٧١٩	١٦٢	﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾
٧٣٧	١٦٢	﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾
٩٧٤	١٦٥	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾
٢٥٧	١٦٦	﴿وَالْمَلَائِكَةَ يَشْهَدُونَ﴾
٣١١ ٣٢١	١٦٩	﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾
١٩٦	١٧٦	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾
١٩٩	١٧٦	﴿إِنْ أُمُرُوا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾
٩٧٨	١٧٦	﴿يُيَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة المائدة		
٢٢٨	٠٠٣	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ ﴾
١١١٥	٠٠٣	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾
٩٦٨	٠٠٥	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾
٤٥٤	٠٠٥	﴿ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾
٢١٠	٠٠٥	﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾
٨٤٢	٠٠٦	﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾
١١٢٢	٠٠٦	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾
٩٧٤	٠١٩	﴿ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَرْقٍ مِنَ الرُّسُلِ ﴾
٧٨٤	٠٢٤	﴿ فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴾
١٠٤٨	٠٣١	﴿ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾
٣٦٧	٠٤١	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرِ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ﴾
١١٣٥	٠٤٢	﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾
٩٦٨	٠٤٤	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٦٩	٠٤٨	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾
٨٠٨	٠٤٩	﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾
٨٠١ ٩٦١	٠٥٢	﴿فَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾
٢٤٦	٠٦٥	﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا﴾
٢٤٥	٠٦٦	﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَا كَلُومًا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾
١١٣١	٠٦٧	﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ يَلْغُ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾
٥٦٢	٠٦٧	﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾
٢٤٣	٠٦٨	﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾
٨٩ ٧١٨	٠٦٩	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالتَّصْرِيَّاتُ مِنَ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾
٨١١	٠٧١	﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً﴾
٧٣٥	٠٧٢	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾
١٨٥ ٥٧٩	٠٧٩	﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾
٧١١	١٠٠	﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٧٢	١٠١	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُونَ عَنْ أَسْيَاءِ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾
٤٨٨ ١٠١ ٢٥٤ ٢٥٧	١٠٦	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ﴾
٧٣٩	١٠٧	﴿فَأَخْرَانِ يَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَايَيْنِ﴾
٩٨٥	١١٦	﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُخِي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾
سورة الأنعام		
٣١٥	٠١١	﴿أَمْ يَرَوْنَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾
٢٩٤	٠٢١	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾
٩٨٠	٠٢٢	﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾
٩٧٩	٠٢٥	﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾
٤٣٢٧ ٧٩٢	٠٢٨	﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾
٥٦٥	٠٢٩	﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٦٢	٠٣٥	﴿فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِثَابِتٍ﴾
٥٤٤	٠٣٥	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾
٩٦، ١٠٢، ٢٧٨، ١٠٧١	٠٣٨	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
١٨١	٠٣٨	﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
١٠٧٤	٠٣٩	﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومُوا بِكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ﴾
٤١٨	٠٤٤	﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾
١١٤٥	٠٥٢	﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾
٧٥٤	٠٧٣	﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾
٧٦٢	٠٨٠	﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي﴾
٨	٠٨٢	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾
٦٧٤	٠٨٣	﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾
٥١٠	٠٨٧	﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾
٣٤٤	٠٩٢	﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾
٢٩٧	١٠٠	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
٥٤٤	١٠٧	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٩٦ ٤٢٩١ ١١٣٩	١٠٨	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾
٢٩٨	١٠٩	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا ﴾
٣٠٧	١١٠	﴿ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ ﴾
٣٦٤	١١٠	﴿ وَنَقَلِبُ أَقْبَادَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾
١١٤٤	١١١	﴿ وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ ﴾
٥٦٢	١١٦	﴿ وَإِن تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾
٥٤٣	١٢٥	﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾
٣٢٠	١٢٨	﴿ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا آجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا ﴾
٤٨٧ ٣١١	١٢٨	﴿ قَالَ النَّارُ مَثُونَكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾
٣٢٤	١٣٠	﴿ الْمَرْيَاتِ كُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ ﴾
٤٢٢٨ ٢٣٩	١٤٥	﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾
٣٧٩	١٤٥	﴿ أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾
٩٦٥	١٤٦	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٤٤	١٤٨	﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾
٦٧٤	١٤٩	﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾
٢٣٣	١٥١	﴿ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا ﴾
٩٧٧	١٥٦	﴿ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْنَا آيَاتٍ مِمَّا قَبْلُنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴾
١٠٣٩	١٦٠	﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾
سورة الأعراف		
١٤٧	٠١٢	﴿ خَلَقْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾
٩٧٩	٠٢٠	﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا مُلَكِينَ ﴾
٦١٢	٠٢٤	﴿ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مَسْقَرٌ وَمَتَعْنَا إِلَى حِينٍ ﴾
٩٧٠	٠٣٣	﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾
١٠١٨	٠٣٤	﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ﴾
١٧٣	٠٣٨	﴿ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ ﴾
٦٣٧ ٩٩٨	٠٤٠	﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾
١٠١٤	٠٤٤	﴿ وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٤٩	٠٨٣	﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أَمْرًا تَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴾
١٨٣	٠٨٦	﴿ وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُم ﴾
٩٠١	٠٩٥	﴿ حَتَّىٰ عَفَوْا ﴾
٥٠٦	١٤٣	﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ ﴾
٣٦٦	١٤٦	﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ ﴾
٩٦٩	١٥٧	﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾
٤٩٢	١٦٣	﴿ وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ﴾
٦٣٦	١٨٠	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾
٦٦٩	١٩٥	﴿ قُلْ أَدْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ﴾
سورة الأنفال		
٧٨٥	٠٠٢	﴿ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾
٧٧٢	٠٠٥	﴿ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ ﴾
٣٣٥	٠٠٧	﴿ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا ﴾
٧٨٤	٠٠٧	﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾
٧١١	٠٠٨	﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴾
٧٧٨	٠٠٩	﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٧٩٤	٠١٧	﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيًّا﴾
٩٨٨	٠١٩	﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْهَوْا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾
٣٢٦ ٣٣١	٠٢٣	﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾
٩٦٧	٠٢٥	﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾
١٨٣	٠٢٦	﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾
١٠٨٤	٠٣٢	﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا مِنْ عِنْدِكَ فَامْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾
٧٥٨	٠٣٦	﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾
٩٤١	٠٣٨	﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾
٥٩١	٠٤١	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾
٧٨٧	٠٤٢	﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِئِمَّ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾
٨٣٨	٠٤٢	﴿وَالرَّكْبُ الْأَسْفَلُ مِنْكُمْ﴾
٩٢	٠٥٩	﴿وَلَا يُحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِيَّاهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾
٨٩	٠٦٦	﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٨٩	٠٦٨	﴿لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾
سورة التوبة		
٩٤١	٠٠٥	﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾
٩٤١	٠١١	﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾
٩٩٣	٠٢٥	﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثَرْتُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا﴾
٩٨ ٣٣٨	٠٢٩	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾
٣٦٧	٠٣٠	﴿فَسَأَلَهُمُ اللَّهُ أَفِي يُؤْفَكُونَ﴾
٤٨١	٠٤٠	﴿إِلَّا نَضْرِبُوهُ فَقَدْ نَضَرَهُ اللَّهُ﴾
١٧٤	٠٥٢	﴿وَمَنْ نَرَبَّضْ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾
١٤٦	٠٦٧	﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾
٩٠ ٣٤٥	٠٨٠	﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾
٨٤٣	٠٩٢	﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٨٩	١٠١	﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ التَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سِنَعَدَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾
٩٨	١٠١	﴿سِنَعَدَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾
٣٥٣	١٠١	﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ التَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ﴾
٦٤٥	١١٧	﴿إِنَّهُ بِهَمْرٍ رَّءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾
٣٦٢	١٢٧	﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً تَنْظُرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرْتَدَّكُمْ مِّنْ أَحَدِهِمْ أَنْصَرَفُوا﴾
سورة يونس		
٨١٦	٠١٠	﴿وَأَجِرْ دَعْوَتَهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
٩٨٠	٠٢٨	﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ﴾
٥٥٣	٠٦٨	﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾
٤١٨	٠٨٧	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا الْقَوْمَ كَمَا يُبَوَّءُنَا وَأَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾
٤٧٧	٠٨٨	﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾
٤٧٧	٠٩٠	﴿وَجَوْرْنَا بِنِيِّ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٥٥ ٥٦٣	٠٩٤	﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾
٣٦٩ ٣٠٦	٠٩٦	﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
٣٦٩	٠٩٦	﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
٧٩٨	١٠٥	﴿ وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾
سورة هود		
٥٤٣	٠٣٤	﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ ﴾
٥٤٢	٠٣٤	﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾
٦٧٠	٠٤٣	﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ﴾
١٠٣٥	٠٥١	﴿ يَنْقُومُ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي ﴾
٤٨١	٠٧٧	﴿ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا ﴾
٤٠٤	٠٩٨	﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ ﴾
٣٢١	١٠٦	﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا ﴾
٣١١ ٣٢٣	١٠٦	﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة يوسف		
٢٥٧	٠٢٦	﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾
١٣٧	٠٤٥	﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾
٥٢٤	٠٧٠	﴿أَيُّهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾
٤٩١	٠٨٢	﴿وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ﴾
٣٧٠	١٠٣	﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾
سورة الرعد		
٥٦٩	٠٠٥	﴿وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَيْ ذَا كُنَّا تُرَابًا أَيْ نَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾
٤٣٨	٠٠٦	﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
٥٤٢	٠١٦	﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾
١٠٢٤	٠٣٩	﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾
٩٦٨	٠٤١	﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾
٤٣٥	٠٤١	﴿أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾
١١٨٥	٠٤٣	﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾
سورة إبراهيم		
٢٤٠	٠٣٤	﴿وَإِنْ نَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠١٥	٠٤٨	﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ﴾
سورة الحجر		
٩٤٧	٠٠٩	﴿وإن طَافَيْنَا منَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾
٩٢٠	٠٢٣	﴿وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾
١٤٤	٠٢٧	﴿وَالْحَانَ حَلَقْنَهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾
٢٢٥	٠٨٧	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾
١١٣٢	٠٩٤	﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾
٥٠٦	٠٣١	﴿أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾
سورة النحل		
١٦٩	٠٠١	﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾
٥٦١	٠٢٧	﴿أَيْنَ شُرَكَاءِ عَى﴾
١٦٩	٠٣٣	﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾
٩٨٥	٠٣٦	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾
١٣٧	٠٣٦	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا﴾
٣٧٤	٠٤١	﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾
٩٧١	٠٤٣	﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٠٢	٠٤٨	﴿ أُولَئِكَ يَرَوْنَ إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّحُونَ ظُلْمَهُ ﴾
٣٨٧	٠٥٠	﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾
٩٩٥	٠٨٥	﴿ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ وَلَا يُنْظِرُونَ ﴾
٩٩٧	٠٨٥	﴿ وَإِذَا رَأَوْا الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ وَلَا يُنْظِرُونَ ﴾
٩٨٤	٠٨٦	﴿ وَإِذَا رَأَوْا الَّذِينَ أَشْرَكُوا شَرَّكَاءَ هُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ ﴾
٣٧٢	١٠١	﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾
٢٤٠	١١٤	﴿ وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ عَابِدُونَ ﴾
٩٧٠	١١٨	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾
١٣٧	١٢٠	﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾
٣٧٨	١٢٤	﴿ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ أَحْتَلَفُوا فِيهِ ﴾
٣٧٣	١٢٦	﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾
سورة الإسراء		
١٠٨٠	٠١١	﴿ وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالْشَّرِّ دَعَاهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ﴾
٤٩٣	٠٢٤	﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾
٩٢٤	٠٢٦	﴿ وَءَاتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٦٢	٠٣٢	﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾
٥٤٣	٠٣٨	﴿ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾
٥٥٦	٠٤٢	﴿ قُلْ لَوْ كَانُ مَعَهُ إِلهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بِنَعْوَأَ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾
٢٨١، ٥٠٤	٠٤٤	﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾
٩٩٨	٠٤٥	﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ﴾
٣٨٩	٠٥٥	﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾
٣٨٦	٠٥٦	﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴾
١٠٧٣	٠٥٩	﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ﴾
٥٣٦	٠٦٥	﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾
٦٦٠	٠٧٣	﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ ﴾
٩٩، ١١٤٦	٠٨٥	﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾
٩٥	٠٨٥	﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾
٧١١	٠٨٨	﴿ قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾
١٠٧٢	٠٩٠	﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٣٥	٠٩٢	﴿ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْفًا ﴾
٤١٥	١٠١	﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾
٣٥١	١٠٧	﴿ ءَامِنُوا بِهِ ءَوْ لَا تُؤْمِنُوا ﴾
٦٣٤	١١٠	﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾
٥٥٢	١١١	﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا ﴾
سورة الكهف		
٥٥٨	٠٠٥	﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾
٥٢٦	٠٠٦	﴿ فَلَعَلَّكَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ تَفْتَنُ كَمَا تَفْتَنُ الْآخَرِينَ ﴾
٤٨١	٠٢٢	﴿ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾
٥٦٩	٠٣٥	﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴾
١٠٠٦	٠٤٧	﴿ وَيَوْمَ نُسِرُّ الْجِبَالَ ﴾
١٠١٣	٠٤٧	﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا لَهُمْ ﴾
١١٩٠	٠٤٨	﴿ وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾
٤٩٢	٠٧٧	﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ ﴾
٧٤١	٠٧٨	﴿ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾
٧٩٧	١٠٩	﴿ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ ﴾
سورة مريم		
١٢٢	٠٠١	﴿ كَهَيْعَتِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِن دُونِهِ ءَعْبَادًا ۗ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٠٠	٠١٦	﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾
٣٩٦	٠٢٠	﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾
٤٦١	٠٢٧	﴿قَالُوا يَمْرَيْمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾
٥٣٢٧ ١١٨٩	٠٣٨	﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾
٣١٤	٠٣٩	﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾
٥٢٠	٠٤١	﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾
٧٤٥	٠٤٦	﴿أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ آلِ هَيْبَةَ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾
١٠٨٢	٠٦٦	﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَيْ ذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾
٨٨	٠٧١	﴿وَإِنْ مِنْكُمْ آلَاءُ وَإِنْ مِنْكُمْ آلَاءُ وَإِنْ مِنْكُمْ آلَاءُ وَإِنْ مِنْكُمْ آلَاءُ﴾
٦٠٩	٠٧٧	﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾
٩٨٤	٠٨١	﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾
٤٠٥	٠٨٦	﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا﴾
٥٠٥	٠٨٨	﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾
٥٥٨	٠٩٠	﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ﴾
٦٨٤	٠٩٧	﴿وَتُنذِرُ بِهِ قَوْمًا لَدًّا﴾
سورة طه		
٥٥	٠٠٥	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠١٥	٠١٠	﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لا عِوَجَ لَهُ﴾
٤١٦	٠١٧	﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمْوَسَى﴾
٤٧٩	٠٣٩	﴿أَن أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الِيمِّ فَلْيُلْقِهِ الِيمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوِّي وَعَدُوُّهُ﴾
٨٠٨	٠٣٩	﴿أَن أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ﴾
٣٢٩	٠٤٤	﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾
٤١٧	٠٤٧	﴿فَأَنبِأَهُمْ فَقَوْلًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّكُمْ فَأرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾
٤١٤	٠٤٩	﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مَوْسَى﴾
٤١٥	٠٥٠	﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾
٤١٥	٠٥٣	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾
٤١٤	٠٥٦	﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾
٥٧١٩ ٧٣١	٠٦٣	﴿إِن هَذَا لَسَجْدَرٍ﴾
٩٤١	٠٨٢	﴿وَلِي لَغْفَارٍ لِمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ أَهْتَدَى﴾
١٠٠٥	١٠٢	﴿يَوْمَ يَفْخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾
١٠١١	١٠٥	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾
٩٧٣	١٣٢	﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الأنبياء		
٤٣٦	٠١٦	﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِحَيْثٍ ﴾
٥٥٦	٠٢٢	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾
٩٨٥	٠٢٥	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾
٣٨٨	٠٢٨	﴿ وَهُمْ مِنْ حَشِيئَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾
٥٥٩	٠٢٩	﴿ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴾
٤٣٨	٠٣٢	﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾
٧٦٦	٠٥١	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴾
٥١٩	٠٦٣	﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا ﴾
٣٠٣	٠٩٥	﴿ وَحَرَّمْ عَلَى قَرْبَيْهِ أَهْلَ كَنَانِهِمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾
٤٠٥	٠٩٨	﴿ إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ ﴾
٤٠٥	٠٩٩	﴿ لَوْ كَانَتْ هَتُولَاءَ آلِهَةً مَا وَرَدُوها وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾
٤٠٦	١٠١	﴿ أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾
٥٥٣	١١١	﴿ وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الحج		
٢٩٦	٠٠٣	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
١١٠١	٠٠٥	﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾
١٠٠	٠١٥	﴿مَنْ كَانَتْ يَدَاكَ تُبْصِرُ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾
٧١٨	٠١٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصْرِيَّةَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾
٩٩٧	٠١٩	﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾
٤٣٠	٠٥٨	﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قَاتَلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾
٤٢٤	٠٦٠	﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوِّقَ بِهِ ثُمَّ يُغْيِ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾
٤٧٣	٠٦٣	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾
٤٣٢	٠٦٥	﴿وَيُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾
سورة المؤمنون		
٢٢٠	٠٠٦	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجِهِهِمْ حَافِظُونَ﴾
٢١٩	٠٠٦	﴿إِلَّا عَلَىٰ أَوَّجِهِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٣٨	٠١٧	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَفْلِينَ ﴾
٨١٢	٠٢٧	﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَكَ ﴾
١١٨٦	٠٨١	﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴾
٥٥٢	٠٩١	﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ ﴾
٨٤٦	١١٥	﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾
سورة النور		
٨٨ ٤٤٢	٠٠٣	﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾
٢١٠	٠٠٤	﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾
٢٥٩ ٢٦٠	٠٠٦	﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ ﴾
٢٥٩ ٢٦٠	٠٠٨	﴿ وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ ﴾
٩٠	٠٣٣	﴿ وَلَا تَكْرِهُوا أَنْ يَتَّبِعْتُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾
٢٢٠	٠٣٣	﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾
٦٣٧	٠٣٥	﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾
٦٥٨	٠٤٠	﴿ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهَا لَمْ يَكْدِ بِرَبِّهَا ﴾
٢٨١	٠٤١	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَقَاتٍ كُلِّ قَدَعِلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٧١	٠٥١	﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ﴾
سورة الفرقان		
٥٤٢	٠٠٢	﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ نَقْدِيرًا ﴾
١٧٤	٠٢٥	﴿ وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّ ﴾
٦٣٤	٠٦٠	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ ﴾
٥٣٥	٠٦٣	﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ ﴾
٤٦١	٠٦٨	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴾
سورة الشعراء		
٢٤١	٠٠٤	﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾
٤١٥	٠٢٣	﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾
٧٦٨	٠٢٣	﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾
٦٠٩	٠٦١	﴿ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴾
٨١٤	٠٨٢	﴿ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي ﴾
٤٧١	٢٠١	﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴾
سورة النمل		
٦٧٠	٠١٠	﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ ﴾
٤١٥	٠١٢	﴿ وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤١٨	٠٢٣	﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾
١٥٠	٠٢٧	﴿أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾
٨١٨	٠٢٩	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أَتِيْتُ إِلَيْكُمْ كَرِيْمًا﴾
٨٠٩	٠٣١	﴿أَلَا تَعْلَمُوْنَ عَلَىٰ وَاتُؤْنِي مُسْلِمِينَ﴾
١٤٩	٠٤١	﴿نَنْظُرْ أَنهَدِيْ أَمْ تَكُوْنُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُوْنَ﴾
١٤٧	٠٤٣	﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾
١٤٠	٠٤٩	﴿وَكَانَ فِي الْمَدِيْنَةِ تِسْعَةَ رَهْطٍ﴾
١١٨٠	٠٦٦	﴿بَلِ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾
١٠٠٠ ١٠٠٤	٠٨٨	﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ﴾
سورة القصص		
١٣٧	٠٢٣	﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُوْنَ﴾
٧٦٨	٠٣٨	﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾
٩٧٧	٠٤٦	﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَّذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ﴾
٩٧٧	٠٤٧	﴿وَلَوْلَا أَنْ نُصِيبَهُمْ مُصِيبَةً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾
٤٧٨	٠٤٨	﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٣٦١	٠٥٢	﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾
٨٥٥	٠٨٨	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
سورة العنكبوت		
٦٢٥	٠٠٢	﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾
٣٢٩	٠٠٣	﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾
سورة الروم		
١١٧٨	٠٢٤	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾
٤٣٨	٠٢٥	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾
١١٠١	٠٥٤	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾
سورة لقمان		
٨	٠١٣	﴿يَبْنِي لَأُشْرِكَ بِاللَّهِ إِبْرَاهِيمَ الظُّلْمَ عَظِيمًا﴾
١٠٦٣	٠١٤	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾
٢٩٢	٠٢٥	﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾
٧٩٥	٠٢٧	﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ﴾
سورة السجدة		
١١٨٩	٠١٢	﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٤٤	٠١٣	﴿لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾
١٠٠١	٠١٧	﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
٩٦٨	٠٣٦	﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾
سورة الأحزاب		
١٩٣	٠٠١	﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾
٢٢٠	٠٠٥	﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾
١٩٤	٠٢٤	﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾
١١٣٨	٠٣٧	﴿وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾
٣٦٥	٠٤٣	﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾
٦٤٥	٠٤٣	﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾
٥٩٥	٠٥٠	﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾
٣٦٥	٠٥٦	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾
٢٩٢	٠٥٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾
٣٦٧	٠٦١	﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا﴾
٧	٠٧٠	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾
٥٠٤ ٤٨٧	٠٧٢	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سبأ		
٥٦٤	٠٠٧	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنذِرُكُمْ ﴾
٣٢٩	٠٢١	﴿ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ ﴾
٥٤٩ ٥٥٤	٠٢٤	﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾
٣٩٢	٠٤٠	﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَكَةِ أَهْلُوا لِي إِيَّاكُمْ كَأَنُوعِبُدُونَ ﴾
٩٨٢	٠٤٠	﴿ أَهْلُوا لِي إِيَّاكُمْ كَأَنُوعِبُدُونَ ﴾
١٠٣٥	٠٤٧	﴿ قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ﴾
٥٦٦	٠٥٤	﴿ إِيَّاهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ ﴾
فاطر		
٥٢٦	٠٠٨	﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ ﴾
٤٩٨ ١٠١٨	٠١١	﴿ وَمَا يَعْمُرُ مِّنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِّنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾
٧٩١	٠١٤	﴿ وَلَوْ سَمِعُوا مَا أَسْتَجَابُوا لَكُمْ ﴾
٦٨٣	٠٢٧	﴿ وَغَرَابِيبُ سُودٍ ﴾
٩٩٧	٠٣٦	﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوتُوا ﴾
٣١٣	٠٣٦	﴿ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٩٥	٠٣٦	﴿وَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا﴾
١٠٩٧	٠٣٧	﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ﴾
٤٣٨	٠٤١	﴿إِنَّ اللَّهَ بِمُسْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا﴾
يس		
١٠٤٧	٠١٢	﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا﴾
١٨١	٠١٢	﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾
١٠٣٥	٠٢٠	﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ﴾
٥٥٢	٠٢٩	﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾
٥٠٨	٠٣١	﴿الْمَيُورِ وَأَمْهَلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ﴾
٥٠٨	٠٤١	﴿وَأَيُّ لَهْمٍ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ﴾
٣٢٣	٠٦٠	﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا آدَمُ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾
الصفات		
٥١٩	٠٨٨	﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾
٥٣١	٠٩٠	﴿فَنَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾
٥٥٢	١٥١	﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ﴾
ص		
١٠١٠	٠١٥	﴿وَمَا يَنْظُرُ هَتَّؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ﴾
٢٨٨	٠١٩	﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١١	٠٢٩	﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ﴾
٧٣	٠٣٤	﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ﴾
١٤٢	٠٧١	﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾
١٤٨	٠٧٤	﴿ إِلَّا إِلِيلِسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾
١٠٣٤	٠٨٦	﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾
الزمر		
٥٤٨	٠٠٤	﴿ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ ﴾
٥٣٣	٠٠٧	﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ﴾
٧٠٦	٠٤٧	﴿ وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾
٩٣٧ ٩٤٧	٠٥٣	﴿ قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾
٥٥٧	٠٦٥	﴿ وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
٨٥٦	٠٦٨	﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾
١٠١٤	٠٦٨	﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ ﴾
١٠١٥	٠٦٩	﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٨٤٣	٠٧١	﴿ حَقَّ إِذَا جَاءُوهَا ﴾
غافر		
٨٢٥	٠٠٧	﴿ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾
٧١١	٠١٤	﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾
١٠١٤	٠١٦	﴿ لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾
٢٤١	٠٣٧	﴿ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴾
٣٥٦	٠٤٦	﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾
٩٩٧	٠٤٩	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخِزْنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ ﴾
٩٥٨	٠٥١	﴿ إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾
١١٠١	٠٦٧	﴿ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوعًا ﴾
٤٧٦	٠٨٤	﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ ﴾
فصلت		
٥٠٦	٠١١	﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾
٥٠٢	٠١١	﴿ قَالَتَا أَئِنَّا لَطَائِعِينَ ﴾
١٠٥٧	٠١٧	﴿ وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾
٥٠٢	٠٢١	﴿ وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١١٥٧	٠٢٢	﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾
٧٣٠	٠٤١	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ﴾
٧٣٢	٠٤٢	﴿لَا يَأْنِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾
٥٦٥	٠٥٠	﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لِلْحُسْنَىٰ﴾
الشورى		
١٦٥ ٦٣٨	٠١١	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
٦٦٧	٠١٦	﴿مَجْنُومٌ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾
٥٦٨	٠١٨	﴿أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يِمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾
٥٦٢	٠٢٤	﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَخْتَمِرْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾
٢٨٦	٠٢٩	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ﴾
٩٥٩	٠٣٠	﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾
٤٢٧	٠٣٩	﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَرُونَ﴾
٤٢٧	٠٤٠	﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾
٤٢٧	٠٤٠	﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٢٧	٠٤١	﴿وَلَمَنِ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾
٤٢٧	٠٤٣	﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾
٣٧٠	٠٤٨	﴿إِن عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَّغُ﴾
الزخرف		
١١٨٤	٠١٩	﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾
١٣٧	٠٢٢	﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾
٧٦٦	٠٢٦	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾
٨٢٣	٠٣٩	﴿وَلَن يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَتَّكُرُونَ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾
٩٨٥	٠٤٥	﴿وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾
الدخان		
٦٧٣	٠٥٦	﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾
٩٩٥	٠٧٥	﴿لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ﴾
٩٨	٠٨١	﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾
٥٤٦	٠٨١	﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾
الجاثية		
٢٩٣ ٥٦٤	٠٢٤	﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٦٧٤	٠٢٥	﴿وَإِذْ أَنْتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
٥٦٤ ٨٣١	٠٣٢	﴿وَإِذْ قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَّا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَنُ إِلَّا أَنْظَنَا﴾
الأحقاف		
٩٨٤	٠٠٥	﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾
٨٢٥	٠١١	﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسِيحُونَهُ هَذَا أَفْكَ قَدِيمٌ﴾
٤٧٦	٠٢٤	﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌّ نَابِلٌ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾
محمد		
١١	٠٢٤	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾
١٩٣	٠٣١	﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ﴾
٩٣٩	٠٣٤	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾
٩٦٣	٠٣٥	﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾
١٠٣١	٠٣٦	﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُوَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
الفتح		
٢٩٢	٠١٠	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾
٣٢٦	٠٢٧	﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾
الحجرات		
٥٦٧	٠٠٣	﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾
٩٧٨	٠٠٦	﴿إِنْ جَاءَ كُفْرًا فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ﴾
ق		
٥٣٢٧ ١١٨٩	٠٢٢	﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّهِ فَصَرَكَ إِلَيْمُومَ حَدِيدٍ﴾
الذاريات		
٤٨٣	٠٥٢	﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ﴾
٩٧٢	٠٥٦	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
١٠٣٣	٠٥٧	﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ﴾
الطور		
١٠١٧	٠٠٩	﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾
٣٥١	٠١٦	﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾
٥٨٤	٠١٨	﴿فَنَكِهِينَ بِمَاءِ انْتُهُم رُبُّهُمُ﴾
١٠٤٠	٠٢١	﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾
١٠٣٥	٠٤٠	﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٧٧	٠٤٤	﴿وَيَا بَرَاءُ كَسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾
النجم		
٨٣٧	٠٠١	﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾
١٠٣٨	٠٣٩	﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾
القمر		
٥١٢	٠١٥	﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَهَا آيَةً فَهَلْ مِن مُّذَكِّرٍ﴾
الرحمن		
٥٠٢	٠٠٦	﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾
٨٥٥	٠٢٦	﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾
١٠٤٨	٠٢٩	﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾
الواقعة		
١٠٠٤	٠٠٥	﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا﴾
٩٠، ٥٧١، ٥٧٢	٠١٣	﴿ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوْلِيَاءِ﴾
٥٧١، ٥٨٤	٠٦٥	﴿لَوْ نَشَاءُ لَجْعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾
٨٤٥	٠٨٦	﴿فَلَوْلَا إِن كُنْتُمْ عَيْرَ مَدِينٍ﴾
الحديد		
١٠٣١	٠٠٧	﴿ءَاٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِٖ وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلِفِيْنَ فِيْهِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠٣٤	٠١٠	﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
٨٦٤	٠٢٨	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ ﴾
١١٠٤	٠٢٩	﴿ لِنَلَّاعِلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَلَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ ﴾
الحشر		
٦٠٥	٠٠٢	﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِنَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ﴾
٥٩٠	٠٠٦	﴿ وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾
٥٩٠	٠٠٧	﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾
٥٠٢	٠٢١	﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْءَانَ عَلَى جَبَلٍ ﴾
المتحنة		
٧٦٦	٠٠٤	﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ ءُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا الْقَوْمِ هُمُ إِنَّا بَرءٌ وَأَنتُمْ مِّنكُمْ ﴾
الصف		
٣٦٤	٠٠٥	﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾
٤٣٠	٠١٠	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُرُكُمْ عَلَىٰ بَصَرٍ فَنُنَجِّكُمْ مِنْ عَذَابِ ءَلِيمٍ ﴾
٥٨١	٠١٤	﴿ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
الجمعة		
٢٣٦ ٣٨٢	٠٠٩	﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾
٨٤٣	٠١١	﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا﴾
المنافقون		
١٩٣	٠٠٤	﴿يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاذْرَهُمْ﴾
٣٤٩	٠٠٦	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾
التغابن		
٨١٣	٠٠٧	﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا﴾
الطلاق		
٢٦٠ ٢٦٤ ٢٧٢	٠٠٢	﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾
٢٦٠	٠٠٢	﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾
٩٢٣	٠٠٦	﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾
الملك		
٩٨ ٣٥٧	٠٠٤	﴿ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾
القلم		
١٠٥٦	٠١٤	﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
الحاقة		
٥١٨	٠١١	﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾
١٠١٢ ١٠١٥	٠١٣	﴿فَإِذَا نَفَخْنَا فِي السُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً﴾
١٠٠٤	٠١٤	﴿وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّنَا ذَكَّةً وَاحِدَةً﴾
١٠١٥	٠١٨	﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ﴾
٥٦٢	٠٤٤	﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَابِيلِ﴾
المعارج		
٤٦١	٠٢٩	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾
نوح		
٧٩٩	٠٠١	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ﴾
٤٢٣	٠١٠	﴿أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾
الجن		
٨٢٩	٠٠٩	﴿فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ﴾
٩٩٩	٠١٥	﴿وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا أَلْجِهَتِمْ حَطْبًا﴾
٣١٢	٠٢٣	﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾
٥٥٣	٠٢٥	﴿قُلْ إِنْ أَدْرَىٰ أَقْرَبُ مَا تُوْعَدُونَ﴾
٨١١	٠٢٨	﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
المزمل		
٣٧٥	٠٠١	﴿يَأْتِيهَا الْمَرْمَلُ﴾
١١٣٢	٠٠٥	﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾
١١١٥	٠١٥	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾
٤٣٦	٠١٨	﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾
٨١١	٠٢٠	﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى﴾
المدثر		
٦١٤	٠٣٢	﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾
٨٣٨	٠٣٣	﴿وَالْبَلِّ إِذَا دَبَّرَ﴾
٨٣٨	٠٣٤	﴿وَالصَّبْحِ إِذَا أَصْفَرَ﴾
القيامة		
٦٢٥	٠٣٦	﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدَى﴾
الإنسان		
٥٣٥	٠٠٦	﴿عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾
١٤٠	٠٠٧	﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾
النبأ		
٥٦٨	٠٠١	﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾
١٠٠٥	٠١٧	﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَتًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٠١٧	٠٢٠	﴿ وَسَيَّرَ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾
٣١١	٠٢٣	﴿ لَبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴾
٩٩٥	٠٣٠	﴿ فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴾
٢٨٧	٠٤٠	﴿ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلْبِثَنِي كُنْتُ تَرَابًا ﴾
النازعات		
١٠١٠	٠٠٦	﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّجِفَةُ ﴾
٢٨٨	٠٢٣	﴿ فَحَشَرَ فَنَادَى ﴾
عبس		
٣٦٧	٠١٧	﴿ قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴾
٦١١	٠٢٢	﴿ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ ﴾
٦٠٩	٠٢٣	﴿ كَلَّا لَمَّا بَقِيَضَ مَا أَمَرَهُ ﴾
التكوير		
١٠١٧	٠٠٣	﴿ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴾
٢٨٥	٠٠٥	﴿ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾
الانفطار		
٦١٠	٠٠٨	﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾
المطففين		
٦١٠	٠٠٦	﴿ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١١١٣	٠٣٤	﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾
الانشقاق		
٤٣٦	٠٠١	﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾
الأعلى		
٣١٣	٠١٣	﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾
الفجر		
١٦٦	٠٢٢	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾
الشمس		
٨٣٨	٠٠٢	﴿وَالْقَمَرَ إِذَا نَلَّهَا﴾
الليل		
٨٣٨	٠٠١	﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَى﴾
التين		
١١٠١	٠٠٤	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾
٦٧٢	٠٠٦	﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾
العلق		
٦١٧	٠٠٦	﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِفٍ﴾
القدر		
٥٦	٠٠٤	﴿نَزَلَ الْمَلَكُ﴾
البينة		
٦١٨ ٦٢٧	٠٠١	﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٣٨	٠٠٦	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾
الزلزلة		
١٠١٢	٠٠٤	﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴾
القارعة		
١٠٠٤	٠٠٥	﴿ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴾
العصر		
٤٩٧	٠٠٢	﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾
الإخلاص		
٩٣٨	٠٠٤	﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

رقم الصفحة	طرف الحديث
٩٢٤	ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلاهلك
٥٢٢، ٥١٩	اثنتين منهن في ذات الله
١٠٤٦	إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث
١٠٤٩	إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً
١٠٤٢	إذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة
٣٨٣	أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا
٧١٠	أعطوا السائل ولو جاء على فرس
٧١٣	أعطوا السائل، ولو كان على فرس
١٨٤	ألا إنكم وفيتم سبعين أمة، أنتم آخرها وأكرمها على الله
٥٢٩	الحرب خدعة
٤٠٨	الحمى من فيح جهنم؛ فأطفئوها بالماء
٢٢٦	السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ
١٠٣٠	اللهم أكثر ماله، وولده، وأطل حياته، واغفر له
٨٥٣	اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء
٣٦٣	اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون
٦٣٩	اللهم كاشف الغم، مفرج الهم
٨٩١	المؤمنون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى في ذمتهم أديانهم

رقم الصفحة	طرف الحديث
١٠٠٢ ، ٩	أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن
٣١٣	أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها
٥٩٩	أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا
٥٩٨ ، ٥٩٦	آمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم
٦٨٥	إن أبغض الرجال إلى الله تعالى الألد الخصم
١٠١٨	إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً
١٠٢٧	إن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته
١٠٤٦	إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه
٩٧١ ، ٩٦	إن أعظم الناس جُرمًا من سأل عن شيء لم يُحرم
٤٩٥	أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال
٤٣١	أَنَّ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْإِيمَانَ بِاللَّهِ
١١٦٠	أن العبد يقول مخاطباً ربه يوم القيامة
٩٠٦	إن الله أعطى كل ذي حق حقه
١٠٠٩	إن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض
٩٣٢ ، ٩١٠	إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه
١٠٤٨	إن الله ليجزي على الحسنة الواحدة ألفي حسنة
٢٠٠	إن الله وضع الحق على لسان عُمر يقول به
١١٤٩	أن النبي ﷺ كان ينزل عليه السور ذوات العدد،

رقم الصفحة	طرف الحديث
٨٦٧	أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره
٣٧٦	إن ذات الدين عند الله الحنيفة لا اليهودية ولا النصرانية
٦٠٨	أن رسول الله ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه
٨٥٠	إن عجب الذنب لا يفنى، وأن الإنسان منه يعاد
٥٨٣	أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة
٩٤٨	إنك امرؤ فيك جاهلية
١٠٦٢	إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين
٩٣٢	إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن
١٠٢٣	إنه ليس زيادة في عمره، قال الله تعالى
٩٤٧	أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة
٥٠٢	إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث
٥٠٥	إني لأعرف حجراً كان يسلم علي بمكة
٥٨٣	أهل الجنة عشرون ومائة صف
٢٠٧	أوليس قد بين الله ذلك
٢٣١	أيما إهاب دبغ فقد طهر
١١٣٦	أيها الناس، إنكم مسئولون عني، فما أنتم قائلون؟
٩٤٨	بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا
٢٥٤	برئ منها الناس غيري وغير عدي بن بداء

رقم الصفحة	طرف الحديث
يعني	بيننا أنا نائم شربت
٢٠٠	اللبن، حتى أنظر إلى الري يجري في ظفري أو في أظفاري
٤٦٣	بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش
٣٦٨	تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا
٤٣١	تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه إلا الجهاد
٣٦١	ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين
١١٢٣	خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، حتى إذا كنا
٥٨١	خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم
٦٣٩	رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما
٧١٠	رُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظُلْفٍ مُحْرَقٍ
٨٦٥	سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم
١١٢٦	سقطت قلادة لي بالبيداء ونحن داخلون المدينة
٩٥٠	شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
٤٣٥	صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية
٩١٦	عبد الرحمن بن القاسم
٥٨٢	عرضت عليّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهيط
٩٠٢	عفوت لكم عن صدقة الخيل
٤٤٥	فقلت يا رسول الله أنكح عناق؟، قال: فسكت عني

رقم الصفحة	طرف الحديث
٩٠٥	فمن قُتل له قتييل فهو بخير النظرين
٦٣٥	قال الله ﷻ أنا الرحمن، خلقت الرحم
٩٧٠	قال الله تعالى: قد فعلت
٢٥٣	كان تميم الداري قبل أن يسلم وعدي بن بداء يختلفان إلى
٣٧٣	كفوا عن القوم إلا أربعة
١٠٤٨	كل عمل ابن آدم يضاعف، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة
١١٥٢	كنت أمشي مع النبي ﷺ في حرب المدينة، وهو متكئ على
٧٨٤	كيف ترون؟
٩٤٤-١١٣٧	لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض
٢١٧	لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى
٩١٣	لا وصية لوارث
٤٠٥	لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها
١٤٨	لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان
٢٩٠	لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس
٤٥١	لا، حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك
٢٨٣، ٢٧	لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة
٢٠٠	لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون
٥٨٠	لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد

رقم الصفحة	طرف الحديث
٩٤٩	لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته
٥٢٢، ٥١٩	لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات
٣٧٦	لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَعَى وَادِيًا ثَالِثًا
٥٣٠	ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس
٩٠١	ما أكلت العافية فهو صدقة
٩١٣	ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟
٩١٤	ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه
٥١٧	ما كانت هذه تقاتل
٥٢٠	ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات
٤١٧	ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن
٢٨٩	ما من دابة إلا و هي مُصِيخَةٌ بِأُذُنِهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ
٩٦٧	ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من
١٠٤٧	من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من
١٠٢٢-١٠١٩	من سرّه أن يبسط له في رزقه
١٠٢١	من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره
٢٣٩	من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم الخنزير ودمه
٩٤٧، ٩٤٣	من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة
٤٠٩	مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثَةٌ لَمْ تَمْسَهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ

رقم الصفحة	طرف الحديث
٥٧٦، ٣٨١	نحن الآخرون السابقون يوم القيامة
١١٤٠	نزلت سورة الأنعام جملة واحدة، يشيعها سبعون ألف
٤٦٠	نهى عن مهر البغي
٥٠٢	هذا جبل يحبنا ونحبه
٤١٠	هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟
٥٧٧	هما جميعاً من أمتي
٩٢٤	وابداً بمن تعول: أمك، وأباك، وأختك
٩٣٩-٨٦٧	والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه
٥٨٣	والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف
٤٠٧	والذي نفسي بيده، لا يُلج النار أحد بايع تحت الشجرة
٦٠٧	والله إني لا أعطي أحداً ولا أمنعه
١٠٢٦	وإني يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد
٢٧٩	يا أبا ذر، أتدري فيم انتطحتا؟
٥١٩	يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض
٤٢٣	يَا أُبَيُّ، إِنِّي أُفَرِّتُ الْقُرْآنَ، فَقِيلَ لِي
١١٣٧	يا أيها الناس، أي يوم هذا؟
٨٦٦	يا سلمان، من أهل النار
٤٩٧	يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ

رقم الصفحة	طرف الحديث
٣١٣	يجاء بالموت يوم القيامة، كأنه كبش أملح
١٧٢	يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً
٧٠٦	يحاسب الكافر يوم القيامة، فيقال له
١٠٠٦	يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء
٤٠٤	يرد الناس النار، ثم يصدرون منها بأعمالهم
٢٠٥، ١٩٦	يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء
٩٣٩	يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة
١٠٠٣	يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام
٢٩٧	يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر

فهرس الأعلام

رقم الصفحة	العلم
٨٥٦	إبراهيم بن أحمد بن عمر = أبو اسحاق ابن شاقلا
٦٩٦	إبراهيم بن محمد = العصام
١٩٨	إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو = النخعي
١٩٨	أبو الحسين ابن اللبان = محمد بن عبد الله بن الحسن
١٥٧	أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله = أبو إسحاق
٢٧٤	أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي = الطحاوي
٤٩٢	أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد = الخطيب البغدادي
٦١٦	أحمد بن عمار بن أبي العباس = المهدي
٨٠	أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي = ابن فارس
٧٠٥	أحمد بن محمد بن الحسن = المرزوقي
٦٩٨	أحمد بن محمد بن عمر = الخفاجي
٤٧٢	أحمد بن محمد بن محمد بن علي = ابن حجر الهيثمي
٧٠٢	أحمد بن محمد بن مصعد = الألوسي
١٢٥	أحمد بن يحيى بن يزيد = ثعلب
١٢٠	الأخفش = سعيد بن مسعدة البلخي
٥١٦	الأزهري = محمد بن أحمد بن الأزهر
١٥٧	أبو إسحاق = أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله

رقم الصفحة	العلم
٨٥٦	أبو إسحاق ابن شاقلا = إبراهيم بن أحمد بن عمر
١٥٧	إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني
١١٤٨	الإسكندر المقدوني
٨٢٧	إسماعيل بن محمد الحنفي = القونوي
٧٠٢	الألوسي = أحمد بن محمد بن مصعد
٩٩٨	إياس القاضي = إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس
٩٩٨	إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس = إياس القاضي
٥١٦	أيوب بن موسى = أبو البقاء الكفوي
٣٥٢	البرماوي = محمد بن عبد الدائم بن موسى
١١٢٧	ابن بطل = علي بن خلف بن بطل
٣١٦	أبو البقاء = المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي
٥١٦	أبو البقاء الكفوي = أيوب بن موسى
٣٢٨	التفتازاني = مسعود بن عمر بن عبد الله
١٢٥	ثعلب = أحمد بن يحيى بن يزيد
١٩٨	جابر بن زيد
٨٩٢	الجد الوزير = جد الطاهر الوزير محمد العزيز بوعتور
١١٦٧	ابن الجزري = محمد بن محمد بن محمد بن علي
٨٣٧	الجنّزي = عمر بن عثمان بن شعيب

رقم الصفحة	العلم
١٢١	حارثة بن لام الطائي
٤٧٢	ابن حجر الهيثمي = أحمد بن محمد بن محمد بن علي
٣٠٢	الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي = الفارسي
١٩٨	أبو الحسين ابن اللبان = محمد بن عبد الله بن الحسن
١٢	أبو الحسين المَلْطِي
٧٢٠	الحسين بن أحمد بن خالويه = ابن خالويه
١٠٣٨	الحُسَيْن بن الفَضْل
٣٣٤	الحسين بن محمد بن عبد الله = الطيبي
٦٣٥	ابن الحصار = علي بن محمد بن محمد
٩٥٥	الحضرمي = يُسيع بن معدان
٧٢٠	ابن خالويه = الحسين بن أحمد بن خالويه
٧٢١	ابن خراش = عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش
٤٩٢	الخطيب البغدادي = أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد
٦٩٨	الخفاجي = أحمد بن محمد بن عمر
٣٠٣	الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن
٢٣١	داود الظاهري = داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان
١١١	داود بن أبي هند
٢٣١	داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان = داود الظاهري

رقم الصفحة	العلم
١٢٤	الربيع بن أنس
٦٦١	ابن أبي الربيع = عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله
٩١٢	ابن رجب = عبد الرحمن بن أحمد بن رجب
١٢٤	رفيع بن مهران = أبو العالية
٥١٦	الزبيدي = محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق
١٥٧	زهير بن معاوية بن حديج
٢٦٤	زيد بن أسلم
٨٣٩	زين المشايخ = محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي
١٢٠	سعيد بن مسعدة البلخي = الأخفش
٨٣	سليمان بن خلف بن سعد التجيبي = أبو الوليد الباجي
٨١٥	السهيلي = عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ
٢٦٦	شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم
٢٠٣	شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء = القرافي
١١٤٢	ابن الصلاح = عثمان ابن المفتي
٢٧٤	الطحاوي = أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي
٣٣٤	الطبي = الحسين بن محمد بن عبد الله
٥٧	ابن عاشر = عبد الواحد بن أحمد بن عاشر بن محمد
١٢٤	أبو العالية = ربيع بن مهران

رقم الصفحة	العلم
٥٦٩	ابن عبد البر = يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر
٩١٢	عبد الرحمن بن أحمد بن رجب = ابن رجب
٩١٦	عبد الرحمن بن القاسم بن محمد = ابن القاسم
١١٢٥	عبد الرحمن بن القاسم
١٢٠	عبد الرحمن بن زيد بن أسلم
٧٢١	عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش = ابن خراش
١٥٧	عبد الله بن رجاء المكي
١٦٦	عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب، أمير خراسان
١٢	عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري = ابن قتيبة.....
٢٢٢	عبد المنعم بن عبد الرحيم = ابن الفرس
٥٧	عبد الواحد بن أحمد بن عاشر بن محمد = ابن عاشر
٨١٥	عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أصبغ = السهيلي
٦٦١	عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله = ابن أبي الربيع
١٢٥	أبو عبيدة = معمر بن المثني مولاهم البصري
٢٦٦	عبيدة بن عمرو السلماني السلماني
١١٤٣	عثمان ابن المفتي = ابن الصلاح
٧٦٢	ابن عرفة = محمد بن محمد بن عرفة
٦٩٦	العصام = إبراهيم بن محمد

رقم الصفحة	العلم
٥٢٦	ابن عقيل = علي بن عقيل بن محمد بن عقيل
٦١٨	علي بن أحمد النيسابوري = الواحدي
٣٠٣	علي بن حمزة بن عبد الله = الكسائي
١١٢٧	علي بن خلف بن بطلال = ابن بطلال
٣٥١	علي بن سليمان بن أحمد بن محمد = المرداوي
٥٢٦	علي بن عقيل بن محمد بن عقيل = ابن عقيل
٦٣٥	علي بن محمد بن محمد = ابن الحصار
٨٣٧	عمر بن عثمان بن شعيب = الجتري
١١٢٥	عمرو بن الحارث
١٥٧	عمرو بن خالد بن فروخ التميمي
٣٤٩	العيني = محمود بن أحمد بن بن موسى بن أحمد
٨٠	ابن فارس = أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي
٣٠٢	الفارسي = الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي
٣٠٣	الفراء = يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي
٢٢٢	ابن الفرس = أبو محمد، عبد المنعم بن عبد الرحيم
٩١٦	ابن القاسم = عبد الرحمن بن القاسم بن محمد
٩	قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري
١٢	ابن قتيبة = عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري

رقم الصفحة	العلم
٢٠٣	القرافي = شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء
١٢٦	قطرب = محمد بن المستنير بن أحمد
١٢٠	القفال = محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي
٨٢٧	القونوي = إسماعيل بن محمد الحنفي
٧٨٩	الكرماني = محمد بن يوسف بن علي بن سعيد
٣٠٣	الكسائي = علي بن حمزة بن عبد الله
٢٦٦	لاحق بن حميد بن سعيد = أبو مجلز
٥٩٩	المازري = محمد بن علي بن عمر بن محمد
٩٥٥	ابن أبي مالك = يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك
١٢٦	المبرد = محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي
٢٦٦	أبو مجلز = لاحق بن حميد بن سعيد
٨٩٢	محمد العزيز بوعتور = الجد الوزير
١١٠	محمد بن إبراهيم بن المنذر = ابن المنذر
٩٤٩	محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى = ابن الوزير اليماني
٨٣٩	محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي = زين المشايخ
٥١٦	محمد بن أحمد بن الأزهر = الأزهرري
١٢٦	محمد بن المستنير بن أحمد = قطرب
٣٥٢	محمد بن عبد الدائم بن موسى = البرماوي

رقم الصفحة	العلم
١١٧٦	محمد بن عبد الرحمن بن محيصة = ابن محيصة
٧٢١	محمد بن عبد الله بن نمير = ابن نمير
١٩٨	محمد بن عبد الله بن الحسن = أبو الحسين ابن اللبان
١٢٠	محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي = القفال
٥٩٩	محمد بن علي بن عمر بن محمد = المازري
٧٦٢	محمد بن محمد بن عرفة = ابن عرفة
٥١٦	محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق = الزبيدي
١١٦٧	محمد بن محمد بن محمد بن علي = ابن الجزري
٥١٦	محمد بن مُكْرَم بن علي بن أحمد = ابن منظور
١٢٦	محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، البصري = المبرد
٧٨٩	محمد بن يوسف بن علي بن سعيد = الكرمانى
٣٤٩	محمود بن أحمد بن بن موسى بن أحمد = العيني
١١٧٦	ابن محيصة = محمد بن عبد الرحمن بن محيصة
٣٥١	المرداوي = علي بن سليمان بن أحمد بن محمد
٧٠٥	المرزوقي = أحمد بن محمد بن الحسن
٣٢٨	مسعود بن عمر بن عبد الله = التفتازاني
١٢٥	معمر بن المثني مولا هم البصري = أبو عبيدة
٣١٦	المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي = أبو البقاء

رقم الصفحة	العلم
١٣	مقاتل بن سليمان
٢٦٤	مكحول الدمشقي
٣١٦	مكي بن أبي طالب
١١٠	ابن المنذر = محمد بن إبراهيم بن المنذر
٥١٦	ابن منظور = محمد بن مُكْرَم بن عليّ بن أحمد
٦١٦	المهدوي = أحمد بن عمار بن أبي العباس
٤٠٥	نافع بن الأزرق
١٩٨	النخعي = إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو
٦١٤	النضر بن شميل
٧٢١	ابن نمير = محمد بن عبد الله بن نمير
٣٣١	هشام بن الحكم
٦١٨	الواحدي = علي بن أحمد النيسابوري
٩٤٩	ابن الوزير اليماني = محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى
٨٣	أبو الوليد الباجي = سليمان بن خلف بن سعد التجيبي
٣٠٣	يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي = الفراء
١١٢٦	يحيى بن سليمان
٢٦٦	يحيى بن يعمر
٩٥٥	يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك = ابن أبي مالك

رقم الصفحة	العلم
٩٥٥	يُسيح بن معدان = الحضرمي
٢٣١	يعقوب بن إبراهيم بن حبيب = أبو يوسف
٢٣١	أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم بن حبيب
٥٦٩	يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر = ابن عبد البر

فهرس الغريب

رقم الصفحة	اللغة
٢٢٦	الإبريز
٦٥	الثمام
٦٨٠	الجثة
٤٠٤	الحُضْر
٣٣٩	الدموج
٨٧٣	العلاج
٦٥	القتاد
٢٠٤	المشركة أو ما تسمى بالحجرية
٤٨٧	المشككين
٩٢٤	المنفوس
٧٩٣	الميعاد
٢٣٩	النردشير
٩٤٣	الوعيد
٢٥٣	جاماً
١١٨٣	حدس
٧٩٤	خَبَار
٩٤٠	ذبخ

رقم الصفحة	اللغة
١٠٠٦	قرصة نقي
١٨٨	مفهوم الغاية
٩٤٠	ملتطخ
٩٢٥	منفوس
٣١٣	يشربون
٤٦٣	يطيف

فهرس الأماكن

رقم الصفحة	المكان
٢١٧	أوطاس
٧٨٤	برك الغماد
٢٥٥	دُقُوءاء
٦٠٤	فَدَك

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الإبانة عن أصول الديانة. لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)
تحقيق: الدكتورة/ فوقية حسن محمود، ط ١٣٩٧/١. دار الأنصار.
٣. الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير و التنوير، لمحمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.
٤. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. لأحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت ١١١٧هـ). المحقق: أنس مهرة. ط ١٤٢٧/٣هـ، دار الكتب العلمية.
٥. الإتقان في علوم القرآن. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار التراث.
٦. إثبات عذاب القبر. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: د/ شرف محمد قضاة، ط ١٤٠٥/٢. دار الفرقان.
٧. أثر السياق القرآني في التفسير. رسالة دكتوراه من جامعة الإمام. للدكتور عبد الله الربيعة. غير مطبوع.
٨. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. للإمام ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) ط ١٤٠٤/١هـ. دار الكتب العلمية.
٩. أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين. للدكتور سليمان الديخي. ط ١٤٢٢/١هـ، دار البيان الحديثة.

١٠. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين. للدكتور سليمان الديخي. ط ١/١٤٢٧هـ، دار المنهاج.
١١. الأحاديث المختارة. لضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي. المحقق: عبد الملك الدهش. ط ١/١٤١٢هـ، مكتبة النهضة الحديثة.
١٢. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم للدكتور أحمد بن عبد العزيز القصير. ط ١/١٤٣٠هـ. دار ابن الجوزي.
١٣. أحكام القرآن. لأحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) تحقيق: محمد صادق القمحاوي. ط / ١٤٠٥هـ. دار إحياء التراث العربي.
١٤. أحكام القرآن. لعلي بن محمد بن علي، أبي الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (ت ٥٠٤هـ) تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية. ط ٢/١٤٠٥هـ. دار الكتب العلمية.
١٥. أحكام القرآن. للقاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي البصري ثم البغدادي المالكي الجهضمي (ت ٢٨٢هـ) تحقيق: عامر حسن صبري. ط ١/١٤٢٦هـ. دار ابن حزم.
١٦. أحكام القرآن. للقاضي محمد بن عبد الله أبي بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ) تعليق: محمد عبد القادر عطا. ط ٣/١٤٢٤هـ. دار الكتب العلمية.

١٧. أحكام القرآن. للإمام أبي محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي (ت ٥٧٩هـ) تحقيق: صلاح الدين بو عفيف. ط ١٤٢٧/١ هـ. دار ابن حزم.
١٨. أحكام أهل الذمة. للإمام ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاعر توفيق العاروري ط ١٤١٨/١ هـ. دار ابن حزم.
١٩. الإحكام في أصول الأحكام. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر. ط/ دار الآفاق الجديدة.
٢٠. الاختيارات الفقهية. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ). ط/ ١٣٩٧هـ. دار المعرفة.
٢١. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ). تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. ط ١ / ١٤١٩ هـ. دار الكتاب العربي.
٢٢. إرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهي في القراءات. لأبي العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي. قرأه وعلق عليه: أ. جمال شرف. ط/ ٢٠٠٣، دار الصحابة.
٢٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. لمحمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ). ط ١٤٠٥/٢ هـ. المكتب الإسلامي.

٢٤. أسباب نزول القرآن. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ). المحقق: عصام بن عبد المحسن الحميدان. ط ١٤١٢/٢هـ، دار الإصلاح.
٢٥. الاستذكار. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط ١٤٢٠/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٦. الاستيعاب في بيان الأسباب، في أسباب النزول. لسليم الهلالي و موسى النصر. ط ١٤٢٥/١، دار ابن الجوزي.
٢٧. الاستعارة التمثيلية في التحرير والتنوير، علي محمد العطار، مصر، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، دكتوراه، ١٩٩١م.
٢٨. الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. لمحمد بن محمد ابن سويلم أبي شُهبة (المتوفى: ١٤٠٣هـ). ط ٤/ مكتبة السنة.
٢٩. أسرار التكرار في القرآن (المسمى: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان). لمحمود بن حمزة بن نصر، أبي القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (المتوفى: نحو ٥٠٥هـ) المحقق: عبد القادر أحمد عطا. دار الفضيلة.
٣٠. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى. لعلي بن سلطان محمد، أبي الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ). المحقق: محمد الصباغ. ط/ دار الأمانة.

٣١. أسرار ترتيب القرآن. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
٣٢. الأسماء والصفات للبيهقي. لأحمد بن الحسين بن علي، أبي بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط ١٤١٣/١ هـ. مكتبة السوادى.
٣٣. الأسماء والصفات. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط ١٤١٣/١ هـ. مكتبة السوادى للتوزيع.
٣٤. الأضداد. لمحمد بن جعفر بن محمد بن الهيثم، أبي بكر الأنباري، البُندار (المتوفى: ٣٦٠هـ) بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. ط/١٤٠٧، المكتبة العصرية.
٣٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). ط/١٤١٥ هـ. دار الفكر.
٣٦. أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ﷺ للإمام الدار قطني. تصنيف الحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧هـ) تحقيق: محمود محمد نصّار و السيد يوسف، ط ١٤١٩/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٧. الاعتصام. لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. ط ١٤١٢/١ هـ. دار ابن عفان.

٣٨. إعراب القرآن الكريم، لأحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان -
إسماعيل محمود القاسم
٣٩. إعراب القرآن وبيانه. لمحيي الدين بن أحمد مصطفى درويش
(المتوفى : ١٤٠٣هـ). ط ١٤١٥/٤، دار الإرشاد للشعون الجامعية - حمص -
سورية ، (دار اليمامة - دمشق - بيروت) ، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت).
٤٠. إعراب القرآن. لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس
(ت ٣٣٨هـ) تحقيق: زهير غازي زاهد، ط/ عالم الكتب.
٤١. إعراب القرآن. لأبي جعفر النحاس أحمد بن محمد بن
إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت ٣٣٨هـ). تعليق: عبد المنعم خليل
إبراهيم. ط ١٤٢١/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٤٢. إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين. لمحمد بن علي بن
طولون (٩٥٣هـ) ط/ ١٣٤٨هـ. نشر القدسي. مطبعة الترقى.
٤٣. إقامة الدليل على إبطال التحليل (مطبوع ضمن الفتاوى
الكبرى، المجلد الثالث) لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي
(المتوفى: ٧٢٨هـ). المحقق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة.
٤٤. الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء
والكنى والأنساب. للأمير علي بن هبة الله بن ماکولا (٤٧٥هـ)
ط ١٤١١/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٤٥. أليس الصبح بقريب. لمحمد الطاهر ابن عاشور.
ط ١٩٨٨م. الشركة التونسية لفنون الرسم.

٤٦. أمالي السهيلي لأبي القاسم عبد الرحمن السهيلي. تحقيق د/ محمد إبراهيم البناء. ط ١/١٣٩٠هـ، مطبعة السعادة القاهرة.
٤٧. إنباه الرواة على أنباه النحاة. لجمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦هـ). ط ١/١٤٢٤هـ. المكتبة العنصرية.
٤٨. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. لناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي (المتوفى: سنة ٦٨٣ هـ). دار الكتاب العربي.
٤٩. الأنساب. للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت ٦١٧هـ). تقديم وتعليق: عبد الله بن عمر البارودي، ط ١/١٤٠٨هـ.
٥٠. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبي البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: ٥٧٧هـ). ط ١/١٤٢٤هـ.
٥١. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. ط ٢/١٣٨٢هـ. مؤسسة الخانجي.
٥٢. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط ١/١٤١٨هـ. دار إحياء التراث العربي.

٥٣. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ). ط/١٤٠٦هـ. عالم الكتب.
٥٤. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ). ط/١٤٠٦هـ. عالم الكتب.
٥٥. أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم. للدكتور مساعد الطيار . ط٢/١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي.
٥٦. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. ط/ دار الفكر.
٥٧. آيات الوصية تفسير وأحكام. أ.د عبد العزيز بن صالح العبيد. ط/١٤٢٧هـ. الجامعة الإسلامية.
٥٨. آيات مظلومة بين جهل المسلمين وحقد المستشرقين. د. عمر بن عبد العزيز قريشي . ط١/١٤٢٣هـ، مكتبة الأديب.
٥٩. إثثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد. لمحمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي، أبي عبد الله، عز الدين اليميني (المتوفى: ٨٤٠هـ). ط٢/١٩٨٧م، دار الكتب العلمية.

٦٠. إيجاز البيان عن معاني القرآن. لمحمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبي القاسم، (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ) المحقق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي. ط ١/١٤٢٠. دار الغرب الإسلامي. الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.
٦١. الإيضاح في علوم البلاغة. لمحمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبي المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: ٧٣٩هـ). المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي. ط ٣/دار الجيل.
٦٢. الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه. لمكي بن أبي طالب (المتوفى سنة: ٤٣٧هـ). تحقيق د. أحمد حسن فرحات. طبع بجامعة الإمام سنة ١٣٩٦هـ.
٦٣. الإيمان الأوسط. وهو (شرح حديث جبريل عليه السلام لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: د. علي بن بحيث الزهراني. ط ١/١٤٢٣هـ. دار ابن الجوزي.
٦٤. الإيمان. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. ط ٤/١٤١٣هـ. المكتب الإسلامي.
٦٥. البحر المحيط في أصول الفقه. لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ). ط ١/١٤١٤هـ. دار الكتيب.
٦٦. البحر المحيط في التفسير. لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). تحقيق: صدقي محمد جميل، ط ١/١٤٢٠هـ. دار الفكر.

٦٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)
٦٨. بدائع الفوائد. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي.
٦٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لمحمد بن أحمد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ). تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، ط ١/١٤١٥هـ. مكتبة ابن تيمية.
٧٠. البداية والنهاية. لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ٣/١٤٠٧هـ. دار الكتب العلمية.
٧١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ). ط/ دار المعرفة.
٧٢. البدع الحولية. لعبد الله بن عبد العزيز بن أحمد التويجري. ط ١/١٤٢١، دار الفضيلة للنشر.
٧٣. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب. لعبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي (المتوفى: ١٤٠٣هـ). دار الكتاب العربي.
٧٤. البرهان في علوم القرآن. للإمام بدر الدين بن محمد الزركشي (٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار المعرفة.

٧٥. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧) تحقيق: محمد علي النجار، ط/ لجنة إحياء التراث الإسلامي.
٧٦. البلاغة العربية. لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ). ط ١/١٤١٦، دار القلم.
٧٧. البلاغة الواضحة. لعلي الجارم ومصطفى أمين. طبع في لبنان.
٧٨. بيان تلبيس الجهمية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١/١٣٩٢هـ. مطبعة الحكومة.
٧٩. البيان في غريب إعراب القرآن. لأبي البركات ابن الأنباري (المتوفى: ٣٦٠هـ). تحقيق: طه عبد الحميد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/١٤٠٠هـ.
٨٠. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ) تحقيق: د/ محمد حجي وآخرون، ط ٢/١٤٠٨هـ. دار الغرب الإسلامي.
٨١. تاريخ أسماء الثقات. للحافظ أبي حفص عمر بن شاهين (٣٨٥هـ) تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١/١٤٠٤هـ. الدار السلفية.
٨٢. تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري. لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبي جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ). ط ٢/١٣٨٧هـ. دار التراث.

٨٣. التاريخ الكبير. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري
(ت ٢٥٦هـ) ط/ دار الكتب العلمية.
٨٤. تاريخ بغداد. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب
البغدادي (٤٦٣هـ). ط/ دار الفكر
٨٥. تاريخ دمشق. لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن
عساكر. (ت ٥٧١هـ) تحقيق: أبي سعيد عمر بن غرامة العمري،
ط/ ١٤١٥هـ. دارالفكر.
٨٦. تالي في تلخيص المتشابه. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب
البغدادي (٤٦٣هـ) تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، و أحمد شقيرات،
ط/ ١٤١٧هـ. دار الصميعي.
٨٧. تأويل مختلف الحديث. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة
الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ). ط ١٩/٢٤١٩هـ، المكتب الاسلامي
٨٨. تأويل مشكل القرآن. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة
الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين. ط/ دار الكتب العلمية.
٨٩. التبيان في إعراب القرآن. لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن
عبد الله العكبري (المتوفى : ٦١٦هـ). المحقق: علي محمد البجاوي.
ط/ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٩٠. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه. لعلاء الدين أبو الحسن
علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ).
المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراج.
ط/ ١٤٢١هـ، مكتبة الرشد.

٩٠. التحرير والتنوير المسمى ب: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ). ط/١٩٨٤ هـ. الدار التونسية للنشر.
٩١. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي. للإمام أبي العلا محمد بن عبد الرحمن المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ) ط/ دار الكتب العلمية.
٩٢. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. لصالح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله الدمشقي العلائي (ت ٧٦١هـ). تحقيق: الدكتور إبراهيم محمد السلفيتي، ط/ الناشر: دار الكتب الثقافية.
٩٣. تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد. للعلامة ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ). تحقيق: د. عباس مصطفى الصالحي. دار الكتاب العربي.
٩٤. تدريب الراوي في شرح تقريب النووي. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: نظر بن محمد الفريابي، ط ١/٤١٤ هـ. مكتبة الكوثر.
٩٥. التدمرية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق د/ محمد بن عودة السعوي، ط ٧/٤٢٣ هـ. مكتبة العبيكان.
٩٦. التذكار في أفضل الأذكار. للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ). تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط و إبراهيم الأرناؤوط، ط ٣/٤٠٧ هـ. مكتبة دار البيان.
٩٧. تذكرة الحفاظ. لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ). ط ١/٤١٩ هـ. دار الكتب العلمية.

٩٨. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة. لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور الصادق بن محمد بن إبراهيم. ط ١/١٤٢٥ هـ. مكتبة دار المنهاج للنشر.
٩٩. التذكرة في القراءات الثمان. للإمام أبي الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون. تحقيق: أيمن رشدي سويد، ط ١/١٤١٢هـ، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة.
١٠٠. تراجم المؤلفين التونسيين، لمحمد محفوظ. ط ١/١٤٠٤هـ. دار الغرب الإسلامي.
١٠١. التسهيل لعلوم التنزيل. لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، ط ١/١٤١٦ هـ. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
١٠٢. تعجيل الندى شرح قطر الندى. للشيخ عبدالله الفوزان، دار ابن الجوزي.
١٠٣. التعريفات. لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تحقيق: إبراهيم الأبيار، ط ١/١٤٠٥ هـ. دار الكتاب العربي.
١٠٤. تفسير ابن عرفة (مخطوط في الجامعة الإسلامية تحت رقم: ٤٣٩١)

١٠٥. تفسير الإمام ابن عرفة. لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبي عبد الله (المتوفى: ٨٠٣هـ). المحقق: د. حسن المناعي. ط١/١٩٨٦م، مركز البحوث بالكلية الزيتونية.
١٠٦. تفسير الإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ) جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفران (رسالة دكتوراه). ط١/١٤٢٧هـ، دار التدمرية.
١٠٧. التفسير البسيط. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) محقق رسائل علمية مجموعة باحثين. أشرف على طباعته وإخراجه د. عبد العزيز بن سظام آل سعود، و د. تركي بن سهو العتيبي. طبعة عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام عام ١٤٣١هـ.
١٠٨. تفسير الجلالين. لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). ط١/دار الحديث.
١٠٩. التفسير الحديث. لدروزة محمد عزت. ط١٣٨٣، دار إحياء الكتب العربية.
١١٠. تفسير الفاتحة والبقرة. لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ). ط١/١٤٢٣هـ. دار ابن الجوزي.

١١١. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). لمحمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ) ط / ١٩٩٠ م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١١٢. تفسير القرآن العظيم (الجزء الأول في سورة البقرة). لابن أبي حاتم الرازي. تحقيق د. أحمد الزهراني، ط / مكتبات الدار.
١١٣. تفسير القرآن العظيم. لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). ط / ١٤٠١. دار الفكر.
١١٤. تفسير القرآن العظيم. لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ). المحقق: أسعد محمد الطيب. ط ١٤١٩/٣هـ. مكتبة نزار مصطفى الباز.
١١٥. التفسير اللغوي للقرآن الكريم. للدكتور مساعد بن سليمان الطيار. ط ١٤٢٢/١هـ. دار ابن الجوزي.
١١٦. التفسير الواضح. للحجازي، محمد محمود. ط ١٤١٣/١٠، دار الجيل.
١١٧. تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى : ٧٢٨هـ). تحقيق: د. عبد العزيز الخليفة. ط ١٤٢٧/٢هـ، دار الصميعي.

١١٨. تفسير بحر العلوم. لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (٣٧٥هـ) تحقيق: د/ محمود مطرجي، ط/ دار الفكر.
١١٩. تفسير جزء عم للشيخ مساعد الطيار. للدكتور: مساعد بن سليمان بن ناصر الطَّيَّار. ط ٨/ ١٤٣٠ هـ. دار ابن الجوزي.
١٢٠. تفسير جزء عم. للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ٣/ ١٤٢٤هـ، دار الثريا.
١٢١. تفسير سورة الكهف. للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ١/ ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي .
١٢٢. تفسير سورة يس. للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ٢/ ١٤٢٤هـ، دار الثريا.
١٢٣. التفسير والمفسرون، للدكتور: محمد بن حسين الذهبي، ط/ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
١٢٤. تقريب التدمرية. للشيخ محمد بن صالح العثيمين، ط ١/ ١٤١٢هـ. دار ابن الجوزي.
١٢٥. تقريب التهذيب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، ط ١/ ١٤١٦هـ. دار العاصمة.
١٢٦. تقييد الشوارد من القواعد و الفوائد. للشيخ عبدالعزيز بن عبدالله الراجحي. ط ١/ ١٤٢٧هـ، مكتبة الرشد.

١٢٧. التقييد لمعرفة رواة الأسانيد. للحافظ أبي بكر محمد بن عبد الغني البغدادي ابن النقطة الحنبلي (٦٢٩هـ). تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١/١٤٠٨هـ. دار الكتب العلمية.
١٢٨. تكملة الإكمال. لأبي بكر محمد بن عبد الغني البغدادي. (ت ٦٢٩هـ) تحقيق: د/ عبد القيوم بن عبد رب النبي، ط ١/١٤١٠هـ. جامعة أم القرى.
١٢٩. تلخيص الأصول. للحافظ ثناء الله الزاهدي. ط ١/١٤١٤هـ، مركز المخطوطات والاثار والوثائق في الكويت.
١٣٠. تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل. للإمام محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠). ط ١/١٤١٠هـ، دار ابن حزم.
١٣١. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس. منسوب لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - (المتوفى: ٦٨هـ) جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ). دار الكتب العلمية.
١٣٢. تهذيب التهذيب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١/١٤١٥هـ. دار الكتب العلمية.
١٣٣. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت ٧٤٢هـ) تحقيق د/ بشار عواد معروف، ط ١/١٤١٣هـ. مؤسسة الرسالة.

١٣٤. تهذيب اللغة. لأبي منصور أحمد بن محمد الأزهري (٣٧٠هـ)
تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، ط/ دار المصرية للتأليف والنشر.
١٣٥. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. لأبي محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (ت ٧٤٩هـ) شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر. ط ١/١٤٢٨هـ. دار الفكر العربي.
١٣٦. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم. لأحمد بن إبراهيم بن حمد بن محمد بن حمد بن عبد الله بن عيسى (المتوفى: ١٣٢٧هـ). المحقق: زهير الشاويش. ط ٣/١٤٠٦هـ.
١٣٧. تونس وجامع الزيتونة. لمحمد الخضر حسين. جمع وتحقيق: علي الرضا الحسيني (ت ١٣٩١هـ). ط ١/ المطبعة التعاونية.
١٣٨. تيسير العلام شرح عمدة الأحكام. لأبي عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد البسام (ت ١٤٢٣هـ). تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ط ١٠/١٤٢٦هـ. مكتبة الصحابة.
١٣٩. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. للشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ). المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي. ط ١/١٤٢٠، مؤسسة الرسالة.
١٤٠. التيسير في القراءات السبع. لعثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبي عمرو الداني (المتوفى: ٤٤٤هـ). المحقق: اوتو تريبزل. ط ٢/١٤٠٤هـ. دار الكتاب العربي.

١٤١. الثقات. للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٤٥هـ) تحقيق: السيد شرف الدين أحمد. ط ١/١٣٩٥هـ. دار الفكر.
١٤٢. الثقات. لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤هـ). ط ١/١٣٩٣هـ. دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند.
١٤٣. ثم اهتديت للشيعي د/محمد التيجاني السماوي. ط ١/١٤١٣هـ مؤسسة الفجر.
١٤٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام المفسر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ). ط/١٤٠٥هـ. دار الفكر.
١٤٥. جامع الدروس العربية. لمصطفى بن محمد سليم الغلاييني (المتوفى: ١٣٦٤هـ). ط ١٤١٤/٢٨هـ، المكتبة العصرية، صيدا. ط ١٤١٤/٢٨هـ.
١٤٦. الجامع الكبير. للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ) تحقيق: د/ بشار عواد معروف، ط ١/١٤١٨هـ. دار الغرب الإسلامي.
١٤٧. جامع المسائل. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ). تحقيق: محمد عزيز شمس
١٤٨. الجامع لأحكام القرآن. للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ) ط/ دار الشعب.

١٤٩. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ). تحقيق: د/ محمد الطحان، ط/١٤٠٣هـ. مكتبة المعارف.
١٥٠. الجدول في إعراب القرآن الكريم. لمحمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ). ط ٤/١٤١٨هـ، دار الرشيد.
١٥١. الجرح والتعديل. للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي. (ت ٣٢٧هـ). ط ١/١٣٧١. دار الفكر.
١٥٢. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط ٢/١٤٠٧هـ. دار العروبة.
١٥٣. الجنى الداني في حروف المعاني. لمحمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (المتوفى: ٧٤٩هـ). المحقق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، ط ١/١٤١٣، دار الكتب العلمية.
١٥٤. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: د/ علي بن حسن بن ناصر، و د/ عبد العزيز العسكر، و د/ حمدان بن محمد حمدان. ط ٢/١٤١٩هـ. دار العاصمة.
١٥٥. جواهر الأدب في معرفة كلام العرب لعلاء الدين الإربلي. المحقق د. أميل بديع يعقوب. دار النفائس بيروت ١٤١٢هـ.

١٥٦. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: ١٣٦٢هـ). ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي. المكتبة العصرية.
١٥٧. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/مطبعة المدني.
١٥٨. حاشية التفتازاني على الكشاف، وصل فيها إلى سورة الفتح، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، وما زال مخطوطاً، ومنه نسخة في مكتبة عارف حكمت برقم (٢٢٨/١١٢)، وهذه الحاشية ينقل الطاهر منها كثيراً.
١٥٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ). والشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل بأعلى الصفحة يليه -مفصلاً بفاصل- حاشية الدسوقي عليه ط/ دار الفكر.
١٦٠. حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. لأبي العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦هـ). ط ١/١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ حاشية الشَّهَابِ عَلَي تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ. لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الحفاجي المصري الحنفي (المتوفى: ١٠٦٩هـ). ط/ دار صادر.
١٦١. حاشية القونوي على تفسير البيضاوي. لعصام الدين إسماعيل الحنفي المتوفى سنة (١١٩٥هـ). ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر. ط ١/١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية.

١٦٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر
المزني. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي،
الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ). المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ
عادل أحمد عبد الموجود. ط ١ / ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية.
١٦٣. الحجة للقراء السبعة. لأبي علي الفارسي. تحقيق بدر الدين
القهوجي. ط ١ / ١٤٠٧هـ، دار المأمون.
١٦٤. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد
الله الأصفهاني الشافعي (ت ٤٣٠هـ) ط ١ / ١٤١٨هـ. دار الكتب العلمية.
١٦٥. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. لعبد القادر بن عمر
البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)
١٦٦. الخصائص. لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى:
٣٩٢هـ). ط ٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٦٧. خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحرير
والتنوير. للدكتور: إبراهيم الجعيد. وهي رسالة دكتوراة ، في جامعة أم القرى.
١٦٨. خلق أفعال العباد. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري
(ت ٢٥٦هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط ١ / ١٣٩٨. دار المعارف.
١٦٩. خواطر السوانح في أسرار الفواتح لابن أبي الأصبغ المصري.
تحقيق: د. حنفي محمد شرف، ط ١ / ١٩٦٠. دار الرسالة.

١٧٠. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسامين الحلبي (ت ٧٥٦هـ) تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. ط/ دار القلم.
١٧١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية و الإسلامية، ط ١/١٤٢٤هـ. دار هجر.
١٧٢. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، ط/دار المعرفة.
١٧٣. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ضبطه وصححه: الشيخ عبد الوارث محمد علي، ط ١/١٤١٨هـ. دار الكتب العلمية.
١٧٤. دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد. للدكتور: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن. ط ١/١٤٢٤هـ. دار ابن الجوزي للنشر.
١٧٥. دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الحكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). ط ١/١٤١٧هـ. مكتبة ابن تيمية.

١٧٦. دقائق التفسير. لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: د. محمد السيد الجليند. ط ٢/١٤٠٤هـ، مؤسسة علوم القرآن.
١٧٧. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلمية.
١٧٨. دليل السالك شرح ألفية ابن مالك. للشيخ عبد الله الفوزان. ط ١/١٤١٩هـ، دار المسلم.
١٧٩. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ). ط/ دار الكتب العلمية.
١٨٠. ديوان الإسلام. لشمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (المتوفى: ١١٦٧هـ). المحقق: سيد كسروي حسن. ط ١/١٤١١هـ، دار الكتب العلمية.
١٨١. ديوان طرفة بن العبد شرحه وقدم له مهدي محمد بن ناصر الدين. ط ١/١٤٠٧هـ. دار الكتب العلمية ببيروت.
١٨٢. ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه، د/إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط ١/١٤١١هـ.
١٨٣. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت ٥٤٢هـ). تحقيق: إحسان عباس، ط/ الدار العربية للكتاب.

١٨٤. ذيل التقييد في رواية السنن والمسانيد. لأبي الطيب محمد بن أحمد الفاسي (٨٣٢هـ) تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١/١٤١٠هـ. دار الكتب العلمية.
١٨٥. رجال صحيح البخاري. للإمام أبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين الكلاباذي (٣٩٨هـ) تحقيق: عبد الله الليثي، ط ١/١٤٠٧هـ. دار المعرفة.
١٨٦. رجال مسلم. لأبي بكر أحمد بن علي الأصبهاني (٤٢٨هـ). تحقيق: عبد الله الليثي، ط ١/١٤٠٧هـ. دار المعرفة.
١٨٧. الرد على البكري. لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية. ط ٢/١٤٠٥، الدار العلمية، الهند.
١٨٨. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأوله على غير تأويله. للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) تحقيق: صبري بن سلامة بن شاهين، ط ١/١٤٢٤هـ. دار الثبات.
١٨٩. الرد على الجهمية. للإمام أبي سعيد عثمان الدارمي (ت ٢٨٠هـ) تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط ٢/١٤١٦هـ. دار ابن الأثير.
١٩٠. الرد على الجهمية. للإمام الحافظ ابن منده (٣٩٥) تحقيق: د/علي بن محمد ابن ناصر الفقيهي، ط ٣/١٤١٤هـ. مكتبة الغرباء.
١٩١. رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار. لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبي إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت ١١٨٢هـ). تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط ١/١٤٠٥هـ. المكتب الإسلامي.

١٩٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (ت ١٢٧٠هـ) تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١/١٤١٥ هـ. دار الكتب العلمية.
١٩٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين. لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) تحقيق: زهير الشاويش. ط ٣/١٤١٢هـ، المكتب الإسلامي.
١٩٤. زاد المعاد في هدي خير العباد. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) ط ٢٧/١٤١٥هـ. مؤسسة الرسالة.
١٩٥. الزاهر في معاني كلمات الناس. لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبي بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ). تحقيق: حاتم صالح الضامن. ط ١/١٤١٢هـ. مؤسسة الرسالة.
١٩٦. الزيادة والإحسان في علوم القرآن. لابن عقيلة المكي المتوفى سنة ١١٥٠هـ، ط ١/ من مركز التفسير للدراسات القرآنية.
١٩٧. سر الفصاحة. لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (المتوفى: ٤٦٦هـ) ط ١/١٤٠٢، دار الكتب العلمية.
١٩٨. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ). ط ١/١٢٨٥ هـ. مطبعة بولاق.

١٩٩. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. للشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ) ط/١٤١٥هـ. مكتبة المعارف.
٢٠٠. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ). ط ١/١٤١٢هـ. دار المعارف.
٢٠١. السنة. لأبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ). المحقق: محمد ناصر الدين الألباني ط ١/١٤٠٠، المكتب الإسلامي
٢٠٢. السنة. للإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ) تحقيق: د/ محمد بن سعيد القحطاني، ط ٣/١٤١٦هـ. رمادي للنشر.
٢٠٣. سنن ابن ماجه. لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، ط ١/١٤١٨هـ. دار الجيل.
٢٠٤. سنن أبي داود. للإمام أبي داود سليمان بن أبي الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد عوامه، ط ١/١٤١٩هـ. مؤسسة الريان.
٢٠٥. السنن الصغرى للنسائي. لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢/١٤٠٦هـ. مكتب المطبوعات الإسلامية.

٢٠٦. السنن الكبرى. للإمام أبي عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي
(ت ٣٠٣هـ) تحقيق: د/ عبد الغفار بن سليمان البنداري وسيد كسروي حسن،
ط ١٤١١/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٠٧. سنن سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ). دراسة وتحقيق:
د/ سعد بن عبد الله آل حميد، ط ١٤١٤/١هـ. دار الصميعي.
٢٠٨. سير أعلام النبلاء. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد
الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ط ١٤١٢/٨هـ، مؤسسة الرسالة.
٢٠٩. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير). لأبي الفداء إسماعيل
بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ). تحقيق: مصطفى عبد
الواحد. ط ١٣٩٥هـ، دار المعرفة.
٢١٠. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث. لعلي محمد
الصلابي. ط ١٤٢٩/٧هـ، دار المعرفة.
٢١١. الشافية في علم التصريف. لعثمان بن عمر بن أبي بكر بن
يونس، أبي عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (المتوفى:
٦٤٦هـ). المحقق: حسن أحمد العثمان. ط ١٤١٥/١هـ، المكتبة المكية.
٢١٢. شذا العرف في فن الصرف. لأحمد بن محمد الحملاوي
(ت ١٣٥١هـ). تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله. ط/ مكتبة الرشد.
٢١٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. للمؤرخ الفقيه أبي الفلاح
عبد الحي ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ). دار أحياء التراث العربي.

٢١٤. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. لابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠ / ١٤٠٠هـ. دار التراث.
٢١٥. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت ٤١٨هـ) تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ط ٨ / ١٤٢٣هـ. دار طيبة.
٢١٦. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، ط ٢ / ١٤٠٨، مكتبة وهبة بمصر.
٢١٧. شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار بن أحمد، تعليق أحمد بن الحسيني بن أبي هشام، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط ١ / ١٣٨٤هـ. مكتبة وهبة.
٢١٨. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، ط ١ / ١٤١٧هـ.
٢١٩. شرح العقيدة الأصفهانية. لابن تيمية، تقديم حسنين مخلوف. دار الكتب الإسلامية.
٢٢٠. شرح العقيدة الطحاوية. للإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط، ط ٥ / ١٤١٣هـ. مؤسسة الرسالة.
٢٢١. شرح القوائد العشر، للخطيب أبي زكريا يحيى بن علي التبريزي، ضبطه وصححه عبد السلام الحوفي، ط ١ / ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

٢٢٢. شرح القصائد المشهورات، الموسومة بالمعلقات. لأبي جعفر النحاس، دار الكتب العلمية بيروت.
٢٢٣. شرح المعلقات السبع. لحسين بن أحمد بن حسين الرُّوزَني، أبي عبد الله (المتوفى: ٤٨٦هـ)، ط١/١٤٢٣هـ، دار احياء التراث العربي. الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٢٢٤. الشرح الممتع على زاد المستقنع. لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط١/١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ، ابن الجوزي.
٢٢٥. شرح ديوان الحماسة لابي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي - نشرة أحمد أمين - عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت.
٢٢٦. شرح ديوان المتنبي. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨).
٢٢٧. شرح الرضى لكافية ابن الحاجب. لمحمد بن الحسن الرضى الإستراباذي، نجم الدين (المتوفى: ٦٨٦هـ). تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ط/١٣٩٥، دار الكتب العلمية.
٢٢٨. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ). المحقق: عبد الغني الدقر. ط/ الشركة المتحدة للتوزيع - سوريا.
٢٢٩. شرح صحيح البخارى. لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطلال (المتوفى: ٤٤٩هـ) تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، ط١/١٤٢٣هـ. مكتبة الرشد.

٢٣٠. شرح صحيح مسلم. لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ). ط ١/٢، ١٣٩٢، دار إحياء التراث العربي.
٢٣١. شرح الكافية الشافية لابن مالك. لجمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبيد الله بن مالك الطائي الجياني. دراسة وتحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي. ط ١/ جامعة أم القرى .
٢٣٢. شرح كتاب الرد على الزنادقة . للشيخ عبد العزيز الراجحي، الكتاب على موقع الشيخ على الشبكة [http://www.sh-rajhi.com].
٢٣٣. شرح مشكل الآثار. لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت ٣٢١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط ١/١٤١٥هـ، مؤسسة الرسالة.
٢٣٤. شرح معاني الآثار. للإمام أبي جعفر محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ) تحقيق: محمد زهري نجار، ط ١/١٣٩٩هـ. دار الكتب العلمية.
٢٣٥. الشريعة. للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عمر الدميحي، ط ١/١٤١٨هـ. دار الوطن.
٢٣٦. شعب الإيمان. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ١/١٤١٠هـ. دار الكتب العلمية.

٢٣٧. الشعر والشعراء. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)
٢٣٨. الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزبل الخفاء عن ألفاظ الشفاء. للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ)، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمني (المتوفى: ٨٧٣هـ). ط/١٤٠٩، دار الفكر.
٢٣٩. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/١٣٩٨هـ. دار المعرفة.
٢٤٠. شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، للدكتور بلقاسم الغالي. ط/١٤١٧هـ. دار ابن حزم.
٢٤١. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (ت ٣٩٥هـ). ط/١٤١٨هـ، محمد علي بيضون.
٢٤٢. الصارم المسلول على شاتم الرسول. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد عبد الله حلواني، و محمد كبير شودري.
٢٤٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري (٣٩٣هـ) تحقيق: د/ إميل بديع يعقوب، و د/ محمد نبيل طريفي. ط/١٤٢٠هـ. دار الكتب العلمية.

٢٤٤. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ). المحقق: شعيب الأرنؤوط. ط ١٤١٤/٢، مؤسسة الرسالة.
٢٤٥. صحيح ابن خزيمة. للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (٣١١هـ) تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي، ط ١٤١٢/٢هـ. المكتب الإسلامي.
٢٤٦. صحيح البخاري. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ط/ دار القلم .
٢٤٧. صحيح الترغيب والترهيب. للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ٥/ مكتبة المعارف.
٢٤٨. صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) اعتنى به أبو صهيب الكرمي، ط/ ١٤١٩هـ. بيت الأفكار الدولية.
٢٤٩. صفوة الصفوة. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمود فخوري، و د/ محمد رواس قلعه جي، ط ١٣٩٩/٢هـ. دار المعرفة.
٢٥٠. الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. للإمام ابن القيم (٧٥١) تحقيق: د/علي بن محمد دخيل الله، ط ١٤١٨/٣هـ. دار العاصمة.

٢٥١. الضعفاء الكبير. لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: ٣٢٢هـ) المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي. ط ١/١٤٠٤، دار المكتبة العلمية.
٢٥٢. الضعفاء والمتروكين. للإمام أبي عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١/١٣٩٦هـ. دار الوعي.
٢٥٣. الضعفاء والمتروكين. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: عبد الله القاضي، ط ١/١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية.
٢٥٤. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. للمؤرخ الإمام شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ). ط/ دار الكتاب الإسلامي.
٢٥٥. طبقات الحنابلة. لأبي الحسين محمد بن يعلى الحنبلي (المتوفى: ٥٢٦هـ) تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين. ط/١٤١٩.
٢٥٦. طبقات الحنابلة. للإمام القاضي أبي الحسين محمد بن محمد بن الحسين ابن أبي يعلى الحنبلي (ت ٥٢٦هـ) خرج أحاديثه ووضع حواشيه: أبو حازم أسامة بن حسن و أبو الزهراء حازم علي بهجت، ط ١/١٤١٧هـ. دار الكتب العلمية.
٢٥٧. طبقات الشافعية الكبرى. لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو. ط ٢/١٤١٣هـ. هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٥٨. طبقات المفسرين. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ).
٢٥٩. الطرق الحكمية. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/ مكتبة دار البيان.
٢٦٠. عالم الملائكة الأبرار. لعمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر. ط٣/١٤٠٣ هـ. مكتبة الفلاح.
٢٦١. العبر في أخبار من غير. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية.
٢٦٢. العجائب في بيان الأسباب. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس. ط/ دار ابن الجوزي.
٢٦٣. العدة شرح العمدة. لعبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبي محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ). ط/ ١٤٢٤هـ، دار الحديث.
٢٦٤. العقيدة الأصفهانية. لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: إبراهيم سعيداي، ط١/١٤١٥هـ. مكتبة الرشد.
٢٦٥. عقيدة الرازي، جمع محمود الحداد، دار الفرقان.
٢٦٦. عقيدة السلف وأصحاب الحديث. للإمام أبي عثمان الصابوني (المتوفى سنة: ٤٤٩هـ). المحقق د. ناصر الجديع. ط٢/١٤١٩هـ، دار العاصمة.

٢٦٧. العقيدة الواسطية. لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، ط ١٤٢٠/٢هـ. مكتبة أضواء السلف.
٢٦٨. العلل المتناهية. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: خليل الميس، ط ١٤٠٣/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٦٩. العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: عبد الله بن صالح البراك، ط ١٤٢٠/١هـ. دار الوطن.
٢٧٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ). ط/ دار إحياء التراث العربي.
٢٧١. عون المعبود شرح سنن أبي داود. للعلامة أبي الطيب محمد بن شمس الحق العظيم آبادي. ط ١٤١٥/٢هـ. دار الكتب العلمية.
٢٧٢. غاية النهاية في طبقات القراء. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ). ط/ مكتبة ابن تیمیة.
٢٧٣. غرائب القرآن و رغائب الفرقان. لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠هـ) تحقيق: الشيخ زكريا عميرات. ط ١٤١٦/١هـ. دار الكتب العلمية.

٢٧٤. غرر الفوائد. لأبي الحسين يحيى بن علي بن عبد الله القرشي (ت ٦٦٢هـ) تحقيق: محمد خرشافي، ط ١/١٧٤١هـ. مكتبة العلوم والحكم.
٢٧٥. غريب الحديث. للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري (ت ٧٦هـ) تحقيق: د/ عبد الله الجبوري، ط ١/١٣٩٧هـ. مطبعة العاني.
٢٧٦. غزوة أحد: دراسة دعوية. د. محمد بن عيظة بامدحج، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عام: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٢٧٧. غيث النفع في القراءات السبع. للشيخ علي النوري الصفاقسي "طبع بالقاهرة على هامش سراج القارئ".
٢٧٨. الفائق في غريب الحديث والأثر. لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ). المحقق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢، دار المعرفة.
٢٧٩. الفتاوى الحديثية. لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبي العباس (ت ٩٧٤هـ). ط/ دار الفكر.
٢٨٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، ط/ دار المعرفة.

٢٨١. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.
للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ). ط ١/١٤١٥ هـ.
دار الكتب العلمية.
٢٨٢. فتح المغيث في شرح ألفية الحديث. للإمام شمس الدين أبي
الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢ هـ). تحقيق:
الشيخ صلاح محمد محمد عويضة، ط ١٤١٧ هـ. دار الكتب العلمية.
٢٨٣. فردوس الأخبار بمأثور الخطاب. لأبي شجاع شيرويه بن
شهدار الديلمي (ت ٥٠٩ هـ) تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول،
ط ١/١٤٠٦ هـ. دار الكتب العلمية.
٢٨٤. الفرق بين الفرق. لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد
البغدادي (ت ٤٢٩ هـ). ط ٤/١٤٠٠ هـ. دار الآفاق الجديدة.
٢٨٥. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. للشيخ تقي الدين
أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم
بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨ هـ) ط ١/١٤٠٥،
حققه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط.
٢٨٦. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق. لأبي العباس شهاب
الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي
(المتوفى: ٦٨٤ هـ). الناشر: عالم الكتب.
٢٨٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد علي بن أحمد بن
سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ). ط / مكتبة الخانجي.

٢٨٨. الفصول في الأصول. للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ). المحقق: د. عجيل جاسم النشمي. ط ١/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت.
٢٨٩. فضائل القرآن. لأبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ) تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين. ط ١/١٤١٥هـ. دار ابن كثير.
٢٩٠. فضائل القرآن ومعالمه وآدابه. لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، ط ١/١٤١٥هـ. المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٢٩١. فقه السنة. لسيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ٢/١٣٩٧هـ، دار الكتاب العربي.
٢٩٢. فن التحرير العربي ضوابطه وأتماطه. لمحمد صالح الشنطي. ط ٥/١٤٢٢هـ، دار الأندلس.
٢٩٣. فنون الأفنان في عيون علوم القرآن. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: د/ حسن ضياء الدين عتر، ط ١/١٤٠٨هـ. دار البشائر.
٢٩٤. فهرس الأعلام المترجم لهم في سير أعلام النبلاء. إعداد وترتيب عمار بن سامي الدلال و جهاد بن سامي الدلال. ط ١/١٤٠٩هـ.

٢٩٥. فهرست مصنفات تفسير القرآن. إعداد مركز الدراسات القرآنية. ط/مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
٢٩٦. فهم القرآن. لأبي عبد الله الحارث المحاسبي. (٢٤٣هـ) تحقيق: حسين القوتلي. ط٣/٢٠٤هـ. دار الكندي.
٢٩٧. الفوائد الجلية في المباحث الفرضية. لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ). ط١/ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية.
٢٩٨. فواتح السور. د. فاروق بن حسين بن محمد. رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية (غير مطبوعة) نوقشت عام: ١٤٠٣هـ.
٢٩٩. في ظلال القرآن. لسيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ). ط١٧/١٢٠٤هـ، دار الشروق.
٣٠٠. فيض التقدير شرح الجامع الصغير. لعبد الرؤوف المناوي. ط١/١٣٩١هـ. دار المعرفة.
٣٠١. قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر. للفقير المفسر الحسين بن محمد الدامغاني. تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، ط٥/٥٠٤هـ. دار العلم للملايين.
٣٠٢. القاموس المحيط. للغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط٦/١٤١٩هـ. مؤسسة الرسالة.

٣٠٣. قانون التأويل. لمحمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي
أبي بكر. المحقق: محمد السليمان. ط١/١٤٠٦، دار القبلة للثقافة الإسلامية
- مؤسسة علوم القرآن
٣٠٤. قصة هاروت وماروت في ميزان المنقول والمعقول. للدكتور
عبادة بن أيوب الكبيسي. ط/٢٠٠٣م ابن حزم.
٣٠٥. القطع والائتناف. لأبي جعفر النحاس. تحقيق الدكتور: أحمد
خطاب العمر - بغداد سنة ١٩٧٨.
٣٠٦. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. لمحمد جمال
الدين القاسمي، ط/ دار الكتب العلمية.
٣٠٧. قواعد الترجيح عند المفسرين. للدكتور حسين بن علي الحرابي.
ط١/١٤١٧، دار القاسم.
٣٠٨. قواعد التفسير جمعاً ودراسة. للدكتور خالد
السبت. ط١/١٤٢٦هـ، دار عفان.
٣٠٩. القواعد الكلية والضوابط الفقهية ليوسف بن الحسن بن
عبد الهادي الدمشقي - ابن المبرد - تحقيق: جاسم بن سليمان الدوسري،
الناشر: دار البشائر، بيروت.
٣١٠. القوانين الفقهية. لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن
عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ).
٣١١. القيامة الكبرى. للشيخ عمر بن سليمان بن عبد الله
الأشقر. ط١/١٤١٥هـ، دار النفائس الطبعة: السادسة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٣١٢. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد عوّامه وأحمد محمد نمر الخطيب، ط ١ / ١٤١٣هـ. دار القبلة.
٣١٣. الكامل في ضعفاء الرجال. للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ) تحقيق: د/سهيل زكار، ويحيى مختار غزّاوي، ط ٣ / ١٤٠٩هـ. دار الفكر.
٣١٤. كتاب الأعلام. لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ). ط ١٥ / ٢٠٠٢ م. دار العلم للملايين.
٣١٥. كتاب العلم. لأبي خثيمة زهير بن حرب (ت ٢٣٤هـ) تحقيق: العلامة محمد بن ناصر الدين الألباني، ط ٢ / ١٤٠٣هـ. المكتب الإسلامي.
٣١٦. كتاب المتفق والمفترق. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ). تحقيق: د/ محمد صادق الحامدي، ط ١ / ١٤١٧هـ. دار القادري.
٣١٧. كشف القناع عن متن الإقناع. لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ). ط/ دار الكتب العلمية.
٣١٨. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ) تحقيق: أحمد القلاش. ط ٤ / ١٤٠٥هـ. مؤسسة الرسالة.

٣١٩. كشف المشكل من حديث الصحيحين. لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: علي حسين البواب. ط/ دار الوطن.
٣٢٠. الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب. تحقيق د. محي الدين رمضان. ط/ ١٣٩٤هـ وهو من مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق.
٣٢١. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبي إسحاق (ت ٤٢٧هـ). تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ومراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي. ط ١٤٢٢/١هـ. دار إحياء التراث العربي.
٣٢٢. كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني. لأبي الحسن المالكي. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. ط/ ١٤١٢هـ، دار الفكر.
٣٢٣. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبي البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ) المحقق: عدنان درويش - محمد المصري. ط/ مؤسسة الرسالة.
٣٢٤. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. لنجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت ١٠٦١هـ) تحقيق: خليل المنصور. ط ١٤١٨/١هـ. دار الكتب العلمية.
٣٢٥. اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. للإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ط ١٤٠١/٢هـ. دار المعرفة.

٣٢٦. لباب التأويل في معاني التنزيل. لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبي الحسن، المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ) تحقيق: محمد علي شاهين. ط ١/١٤١٥ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٢٧. اللباب في علوم الكتاب. لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ) المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. ط ١/١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية.
٣٢٨. لسان العرب. لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقي (ت ٧١١هـ) ط ١/ دار صادر.
٣٢٩. لسان الميزان. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: دار المعرفة النظامية - الهند، ط ٣/١٤٠٦هـ. مؤسسة الأعلمي.
٣٣٠. لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. للإمام الفقيه موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) شرح: محمد بن صالح العثيمين، حققه وخرج أحاديثه: أشرف بن عبد المقصود، ط ٣/١٤١٥هـ. مكتبة أضواء السلف.
٣٣١. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية. لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ). ط ٢/١٤٠٢ هـ. مؤسسة الخافقين ومكتبتها.

٣٣٢. مباحث في علوم القرآن. لمناع بن خليل القطان (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ٣/١٤٢١هـ، مكتبة المعارف.
٣٣٣. المبدع في شرح المقنع. لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين (ت ٨٨٤هـ) ط ١/١٤١٨ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٣٤. متن القصيدة النونية (الكافية الشافية). لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). ط ٢/١٤١٧هـ، مكتبة ابن تيمية.
٣٣٥. مَثْنُ طَيِّبَةِ النَّشْرِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ). المحقق: محمد تميم الزغبي. ط ١/١٤١٤هـ، دار الهدى.
٣٣٦. المجتبى من مشكل إعراب القرآن. ا.د أحمد الخراط. ط/ مجمع الملك فهد.
٣٣٧. المجروحين من المحدثين. للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٤٥هـ) تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط ١/١٤٢٠هـ. دار الصميعي.
٣٣٨. مجلة الحكمة. العدد الخامس. ١٤١٥هـ، والعدد: ٢٤، محرم/١٤٢٣هـ.

٣٣٩. مجلة جوهر الإسلام بعدديها ٣ - ٤ السنة العاشرة (١٣٩٨هـ)
تضمننا العديد من المقالات والبحوث والمداخلات حول الشيخ، وحياته،
وإنتاجه العلمي والأدبي.
٣٤٠. المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی
للعلامة محمد صالح العثيمين. لكاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام
الكواري. ط ١/٤٢٢هـ، دار ابن حزم.
٣٤١. مجمع الأمثال. لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني. تحقيق:
محمد أبو الفضل إبراهيم. ط/١٤١٦هـ. دار الجيل.
٣٤٢. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. للحافظ نور الدين علي بن
أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) تحقيق: حسام الدين القدسي، ط/١٤١٤هـ.
مكتبة القدسي.
٣٤٣. المجموع شرح المذهب. لأبي زكريا محيي الدين أبي زكريا يحيى بن
شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ط/ دار الفكر.
٣٤٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد
الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. ط/ دار العربية للطباعة والنشر.
٣٤٥. محاسن التأويل. لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم
الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ). المحقق: محمد باسل عيون السود.
ط ١/٤١٨هـ، دار الكتب العلمية.

٣٤٦. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.
لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ). ط/١٤٢٠. وزارة
الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
٣٤٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. للإمام أبي الحق بن غالب
بن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ) تحقيق: عبد السلام بن عبد الشافي محمد،
ط/١٤١٣هـ. دار الكتب العلمية.
٣٤٨. المحلى بالآثار. للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن
حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري،
ط/ دار الكتب العلمية.
٣٤٩. محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله، والتفسير
وعلموه، لإياد خالد الطباع. ط/١٤٢٦هـ. دار القلم.
٣٥٠. مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي
(ت ٧٢١هـ) تحقيق: محمود صابر، ط/١٤١٥هـ. مكتبة لبنان.
٣٥١. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. لمحمد بن
محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (٧٧٤هـ)
تحقيق: سيد إبراهيم، ط/١٤٢٢هـ. دار الحديث، القاهرة.
٣٥٢. مختصر المعاني. لسعد الدين التفتازاني. ط/١٤١١هـ. دار الفكر
٣٥٣. مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور لمحمد بن إبراهيم
الحمد ط/١٤٢٨هـ دار ابن خزيمة.

٣٥٤. المدونة. للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ). ط ١/١٥٤١٥هـ، دار الكتب العلمية.
٣٥٥. مذكرة في أصول الفقه. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ). ط ٥/١٤٢١هـ. مكتبة العلوم والحكم.
٣٥٦. المراسيل. لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ). تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني. ط ١/١٣٩٧هـ. مؤسسة الرسالة.
٣٥٧. مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. لعبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفى الدين (ت ٧٣٩هـ). ط ١/١٤١٢هـ. دار الجيل.
٣٥٨. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ط ١/١٤٢٠هـ. مكتبة ابن تيمية.
٣٥٩. مسائل الإمام أحمد. برواية إسحاق بن إبراهيم بن هانيء (٢٧٥) تحقيق: زهير الشاويش، ط ١/١٤٠٤هـ. المكتب الإسلامي.
٣٦٠. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة. عبد الإله الأحمدى. ط ١/١٤١٢هـ، دار طيبة.

٣٦١. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (المتوفى: ٤٢١هـ). ط ١/٤١٨هـ.
٣٦٢. مسند أبي داود الطيالسي. لأبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي. ط ١/١٤١٩هـ. دار هجر.
٣٦٣. مسند الإمام أحمد. للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). ط/مؤسسة قرطبة.
٣٦٤. مسند الدارمي. المعروف ب (سنن الدارمي). للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ) تحقيق: حسين سليم الدارمي، ط ١/١٤٢١هـ. دار المغني.
٣٦٥. مشكاة المصابيح. لمحمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبي عبد الله، ولي الدين، التبريزي (المتوفى: ٧٤١هـ) المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. ط ٣/١٩٨٥، المكتب الإسلامي.
٣٦٦. مشكل إعراب القرآن. لأبي محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: ٤٣٧هـ) المحقق: د. حاتم صالح الضامن. ط ٢/١٤٠٥. مؤسسة الرسالة.
٣٦٧. مشكل القرآن الكريم (أسبابه، أنواعه، طرق دفعه). للدكتور: عبد الله بن حمد المنصور. ط ١/دار ابن الجوزي.

٣٦٨. المصاحف. لأبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني المعروف "بابن أبي داود" (ت ٣١٦ هـ) تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، ط ٢/٤٢٣ هـ. دار البشائر الإسلامية.
٣٦٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (ت نحو ٧٧٠ هـ). ط/ المكتبة العلمية.
٣٧٠. المصطفى من تفسير آيات الأحكام لفريد مصطفى السلطان. ط ١/١٩٩١ م.
٣٧١. المصنف في الأحاديث والآثار. للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥ هـ) تحقيق: سعيد محمد اللحام، ط ١/٤٠٩ هـ. دار الفكر.
٣٧٢. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود بتنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. ط ١/٤١٩ هـ. دار العاصمة.
٣٧٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. لمصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحبياني مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (ت ١٢٤٣ هـ). ط ٢/٤١٥ هـ. المكتب الإسلامي.
٣٧٤. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول. للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي (ت ١٣٤٢ هـ). تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط ٣/٤١٥ هـ. دار ابن القيم.

٣٧٥. معالم التنزيل. للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ). تحقيق: محمد النمر، عثمان ضميريه، سليمان الحرش، ط ١٤١٤/٢هـ. دار طيبة.
٣٧٦. معاني القرآن وإعرابه. لإبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ). ط ١٤٠٨/١هـ. عالم الكتب.
٣٧٧. معاني القرآن. لأبي جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني، ط ١/ جامعة أم القرى.
٣٧٨. معاني القرآن. لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاشي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط ١/ دار المصرية للتأليف والترجمة.
٣٧٩. معجم البلدان. لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ) ط ١٣٩٩هـ. دار صادر.
٣٨٠. المعجم الكبير. للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، ط ١٤٠٤/٢هـ. مكتبة العلوم والحكم.
٣٨١. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. لعمر رضا كحالة، ط/ دار أحياء التراث.
٣٨٢. المعجم الوسيط. إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار). الناشر: دار الدعوة

٣٨٣. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع. لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت ٤٨٧هـ) تحقيق: مصطفى السقا، ط ٣/١٤٠٣هـ. عالم الكتب.
٣٨٤. معجم مقاييس اللغة. لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام هارون. ط ٢/١٣٨٩هـ. مطبعة مصطفى الحلبي.
٣٨٥. معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ط / دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
٣٨٦. المعرفة والتاريخ. لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (ت ٢٧٧هـ) تحقيق: د/ أكرم بن ضياء العمري، ط ١/١٤١٠هـ. مكتبة الدار.
٣٨٧. المعين في طبقات المحدثين. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: د/همام بن عبد الرحيم سعيد، ط ١/١٤٠٤هـ. دار الفرقان.
٣٨٨. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ) تحقيق: د مازن المبارك / محمد علي حمد الله. ط ٦/ ١٩٨٥م. دار الفكر.
٣٨٩. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ). ط ١/١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٩٠. مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام. للمؤلف.
تحقيق: عبد العزيز بن محمد آل شيخ. مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة. المغني في
أبواب التوحيد والعدل. للقاضي عبد الجبار. ط ١/١٣٨٠هـ. مطبعة دار الكتب.
٣٩١. المغني في الضعفاء. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي
(ت ٧٤٨هـ) تحقيق: د/ نور الدين عتر. (بدون ذكر الطبعة ولا مكانها)
٣٩٢. المغني في توجيه القراءات العشر. للدكتور محمد سالم محيسن.
ط ١٤٠٨/٢هـ. دار الجيل.
٣٩٣. المغني. للإمام الفقيه موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد
بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي،
و د/ عبد الفتاح محمد الحلو، ط ١٤١٢/٢هـ. دار هجر.
٣٩٤. مفاتيح الغيب المسمى ب: التفسير الكبير. لأبي عبد الله محمد
بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي
خطيب الري (ت ٦٠٦هـ). ط ١٤٢٠/٣هـ. : دار إحياء التراث العربي.
٣٩٥. المفردات في غريب القرآن. لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف
بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ). تحقيق: صفوان عدنان الداودي،
ط ١٤١٢/١هـ. دار القلم، الدار الشامية.
٣٩٦. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. لأبي العباس
أحمد بن عمر القرطبي. حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو
وزملاؤه، ط ١٤٢٠/٢هـ، دار ابن كثير.

٣٩٧. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر. للدكتور/ مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار. ط٢/١٤٢٧ هـ. دار ابن الجوزي.
٣٩٨. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) صححه عبد الله محمد صديق، وعبد الوهاب بن عبد اللطيف، ط/ دار الكتب العلمية.
٣٩٩. مقالة التعطيل والجعد بن درهم. للدكتور/ محمد بن خليفة التميمي. ط١/١٤١٨ هـ. مكتبة أضواء السلف.
٤٠٠. المقتنى في سرد الكنى. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) تحقيق: محمد بن صالح مراد. ط١/١٤٠٨ هـ. الجامعة الإسلامية.
٤٠١. مقدمة في أصول التفسير. لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨ هـ) بشرح الشيخ: محمد ابن عثيمين. ط١/١٤٢٦ هـ، دار مدار الوطن.
٤٠٢. مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، دراسة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، من الباحث: شعيب بن أحمد الغزال.
٤٠٣. مقاصد الشريعة الإسلامية. لمحمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط١. دار النفائس.

٤٠٤. الملل والنحل. لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني
(ت ٥٤٨هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاي، ط/٤/١٤٠٤هـ. دار المعرفة.
٤٠٥. المنار المنيف وفي بعض الطبعات (نقد المنقول) للإمام ابن قيم
الجوزية. تحقيق: حسن السماعي سويدان، ط ١/١٤١١. دار القادري.
٤٠٦. مناهل العرفان في علوم القرآن. لمحمد بن عبد العظيم الزرقاني.
ط ١/١٤١٦هـ. دار الفكر.
٤٠٧. مناهل العرفان في علوم القرآن. لمحمد عبد العظيم الزرقاني
(ت ١٣٦٧هـ). ط ٣/الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٤٠٨. المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور. لأبي إسحاق
الصيرفي (٦٤١هـ) تحقيق: خالد حيدر، ط/٤/١٤١٤هـ. دار الفكر.
٤٠٩. منجد المقرئين ومرشد الطالبين. لشمس الدين أبي الخير ابن
الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ). ط ١/١٤٢٠،
دار الكتب العلمية.
٤١٠. منهاج السنة النبوية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد
الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: د/ محمد رشاد سالم،
ط ١/١٤٠٦. من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٤١١. المنهاج في الحكم على القراءات. للدكتور إبراهيم سعيد
الدوسري، ط ١/١٤٢٤هـ. دار الحضارة للنشر والتوزيع.

٤١٢. منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويمًا، إعداد الطالب: محمد بن حسين بن سعيد العمري، رسالة ماجستير بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.
٤١٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي. لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ). دار الكتب العلمية.
٤١٤. موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان. لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ). المحقق: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية.
٤١٥. الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط ١/١٤١٧هـ، دار ابن عفان.
٤١٦. موافقة الخُبْر الحَبْر في تخريج أحاديث المختصر. للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق حمدي السلفي، صبحي السامرائي. ط ١/١٤١٢هـ، مكتبة الرشد.
٤١٧. موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور. أ. د. حكمت بن بشير بن ياسين. ط ١/١٤٢٠هـ، دار المآثر. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٤١٨. الموسوعة الفقهية الكويتية. صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥ جزء، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ).

٤١٩. موطأ الإمام مالك. لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ). تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/١٤٠٦ هـ. دار إحياء التراث العربي.
٤٢٠. الموقظة في علم مصطلح الحديث. لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت ٧٤٨هـ). اعتنى به: عبد الفتاح أبو عُذَّة. ط ١٤١٢/٢ هـ. مكتبة المطبوعات الإسلامية.
٤٢١. ميزان الاعتدال. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: علي محمد معوض، و عادل بن أحمد بن عبد الموجود، ط ١٤١٥/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٤٢٢. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن. لأبي عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ). دراسة وتحقيق: محمد بن صالح المديفر. ط/١٤١٨ هـ، مكتبة الرشد.
٤٢٣. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ). المحقق: د. عبد الغفار سليمان البنداري. ط ١٤٠٦/١ هـ، دار الكتب العلمية.
٤٢٤. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عزّ وجل واختلاف العلماء في ذلك. لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: سليمان بن إبراهيم اللاحم، ط ١٤١٢/١ هـ. مؤسسة الرسالة.

٤٢٥. الناسخ والمنسوخ. لأبي القاسم هبة الله بن سلامة بن نصر بن علي البغدادي المقرئ (المتوفى: ٤١٠هـ) المحقق: زهير الشاويش ، محمد كنعان. ط ١/٤٠٤، المكتب الإسلامي.
٤٢٦. النحو الوافي. لعباس حسن (ت ١٣٩٨هـ). ط ١٥/ دار المعارف.
٤٢٧. نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم. لمحمد الغزالي. ط ٤ / ٢٠٠٠م، دار الشروق.
٤٢٨. نزع الخافض في الدرس النحوي. رسالة ماجستير مقدمة من الطالب: حسين بن علوي بن سالم الحبشي. من جامعة حضرموت للعلوم والتكنولوجيا في المكلا، كلية التربية، قسم اللغة العربية.
٤٢٩. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمد عبد الكريم الراضي، ط ١/٤٠٤. مؤسسة الرسالة.
٤٣٠. نزهة الألباب في الألقاب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: عبد العزيز السديري، ط ١/٤٠٩هـ. مكتبة الرشد.
٤٣١. نزهة الطرف في علم الصرف. للميداني. ط ١/٤٠١هـ ، دار الآفاق الجديدة .
٤٣٢. النسخ في القرآن الكريم. أ.د مصطفى زيد المتوفى سنة (١٩٧٨م) ط ٢/١٤٢٨هـ، دار اليسر.

٤٣٣. النشر في القراءات العشر. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى : ٨٣٣ هـ). المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠ هـ) المطبعة التجارية الكبرى.
٤٣٤. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت ٨٨٥ هـ). ط/ دار الكتاب الإسلامي.
٤٣٥. نفص الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد. للإمام أبي سعيد عثمان الدارمي (ت ٢٨٠ هـ) تحقيق: د/رشيد بن حسن الألمعي، ط/١٤١٨ هـ. مكتبة الرشد.
٤٣٦. النكت والعيون. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠ هـ). المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ط/ دار الكتب العلمية
٤٣٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤ هـ). ط/١٤٠٤ هـ، دار الفكر. الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م
٤٣٨. النهاية في الفتن والملاحم. لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ) المحقق: محمد أحمد عبد العزيز. ط/١٤٠٨ هـ، دار الجيل.
٤٣٩. النهاية في غريب الحديث والأثر. للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، ط/ مؤسسة التاريخ العربي.

٤٤٠. نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ. لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط/١٤١٢هـ. دار الجيل.
٤٤١. نواسخ القرآن. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: د/ محمد أشرف علي المباري، ط ١٤٢٣/٢هـ. الجامعة الإسلامية.
٤٤٢. نيل الأوطار. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ) تحقيق: عصام الدين الصبايطي، ط ١٤١٣/١هـ. دار الحديث.
٤٤٣. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي (١٢٢٩هـ). ط/١٤٠٢هـ. دار الفكر.
٤٤٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) المحقق: عبد الحميد هنداوي. ط/المكتبة التوفيقية.
٤٤٥. الوافي بالوفيات. لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) تحقيق: هلموت ريتز، تصوير لبنان.
٤٤٦. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط ١٤١٥/١هـ، دار القلم.
٤٤٧. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس. ط ١٤١٥/١هـ، دار الكتب العلمية.

٤٤٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. المحقق: إحسان عباس. ط/ دار صاد.
٤٤٩. الوقوف والترحل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل. للإمام أبي بكر أحمد بن محمد الخلال (الوقوف). تحقيق د. عبد الله الزيد. ط١/١٤١٠هـ.

فهرس الموضوعات

- المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة ٦٥٧
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ ٦٥٨
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ٦٦٦
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ ۚ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ ٦٧٩
- المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ ٦٨٦
- المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَتَذَكَّرَ أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ ٦٩٣
- المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران ٧٠١
- المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة ٧١٧
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصْرَى مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ ٧١٨
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ ٧٣٨
- المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام ٧٥٣

- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلَهُ
 الْحَقُّ﴾ ٧٥٤
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ
 وَقَدْ هَدَانِي﴾ ٧٦٢
- المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال ٧٧١
- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾
 ٧٧٢
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي
 الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ ٧٨٧
- المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس ٧٩٨
- المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل ٨٠٩
- المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزحرف ٨٢٣
- المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية ٨٣١
- المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم ٨٣٧
- المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة ٨٤٥
- المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد ٨٥٠
- الفصل الثالث: في موهم الاختلاف والتناقض ٨٥٩
- المبحث الأول: موهم الاختلاف والتناقض في سورة البقرة ٨٦١

- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا
وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّاتِ مَنِ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ٨٦٢
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ
هَرُوتَ وَمَرْوَتَ﴾ ٨٦٩
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ
فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ ٨٨٦
- المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَابُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ ٨٩١
- المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَانْبِاعُ
بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ ٨٩٨
- المطلب السادس: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ
الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ٩٠٦
- المطلب السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ
كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرِّضَاعَةَ﴾ ٩١٥
- المطلب الثامن: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ ٩٢٦
- المبحث الثاني: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء ٩٣٥

- المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ ٩٣٦
- المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (١٤١) ٩٥٣
- المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿فِي ظُلُمٍ مِّنَ اللَّيْلِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُجَلَّتْ لَهُمْ﴾ ٩٦٥
- المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة ٩٧٤
- المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس ٩٨٠
- المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال ٩٨٨
- المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء ٩٩٥
- المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل ١٠٠٤
- المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر ١٠١٨
- المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد ١٠٣١
- المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم ١٠٣٨
- الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات ١٠٥١
- المبحث الأول: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة آل عمران ١٠٥٣
- المبحث الثاني: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة النساء ١٠٦٤

المبحث الثالث: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الأنعام	١٠٧١
المبحث الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الإسراء	١٠٨٠
المبحث الخامس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحج	١٠٨٧
المبحث السادس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة يس	١٠٩٥
المبحث السابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحديد	١١٠٤
المبحث الثامن: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة المطففين	١١١٣
الفصل الخامس: المشكل في النزول	١١١٩
المبحث الأول: المشكل في التُّنْزول في سورة النساء	١١٢١
المبحث الثاني: المشكل في التُّنْزول في سورة المائدة	١١٣١
المبحث الثالث: المشكل في التُّنْزول في سورة الأنعام	١١٣٩
المبحث الرابع: المشكل في التُّنْزول في سورة الإسراء	١١٤٦
المبحث الخامس: المشكل في التُّنْزول في سورة فصلت	١١٥٧
الفصل السادس: المشكل في القراءات	١١٦٣
المبحث الأول: مشكل القراءات في سورة الأنعام	١١٦٥

١١٧٣	المبحث الثاني: مشكل القراءات في سورة الأنفال
١١٨٠	المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل
١١٩١	خاتمة البحث
١١٩٧	الفهارس
١١٩٩	فهرس الآيات القرآنية
١٢٥٤	فهرس الأحاديث النبوية
١٢٦٢	فهرس الأعلام
١٢٧٢	فهرس الغريب
١٢٧٤	فهرس الأماكن
١٢٧٥	فهرس المصادر والمراجع
١٣٣٧	فهرس الموضوعات